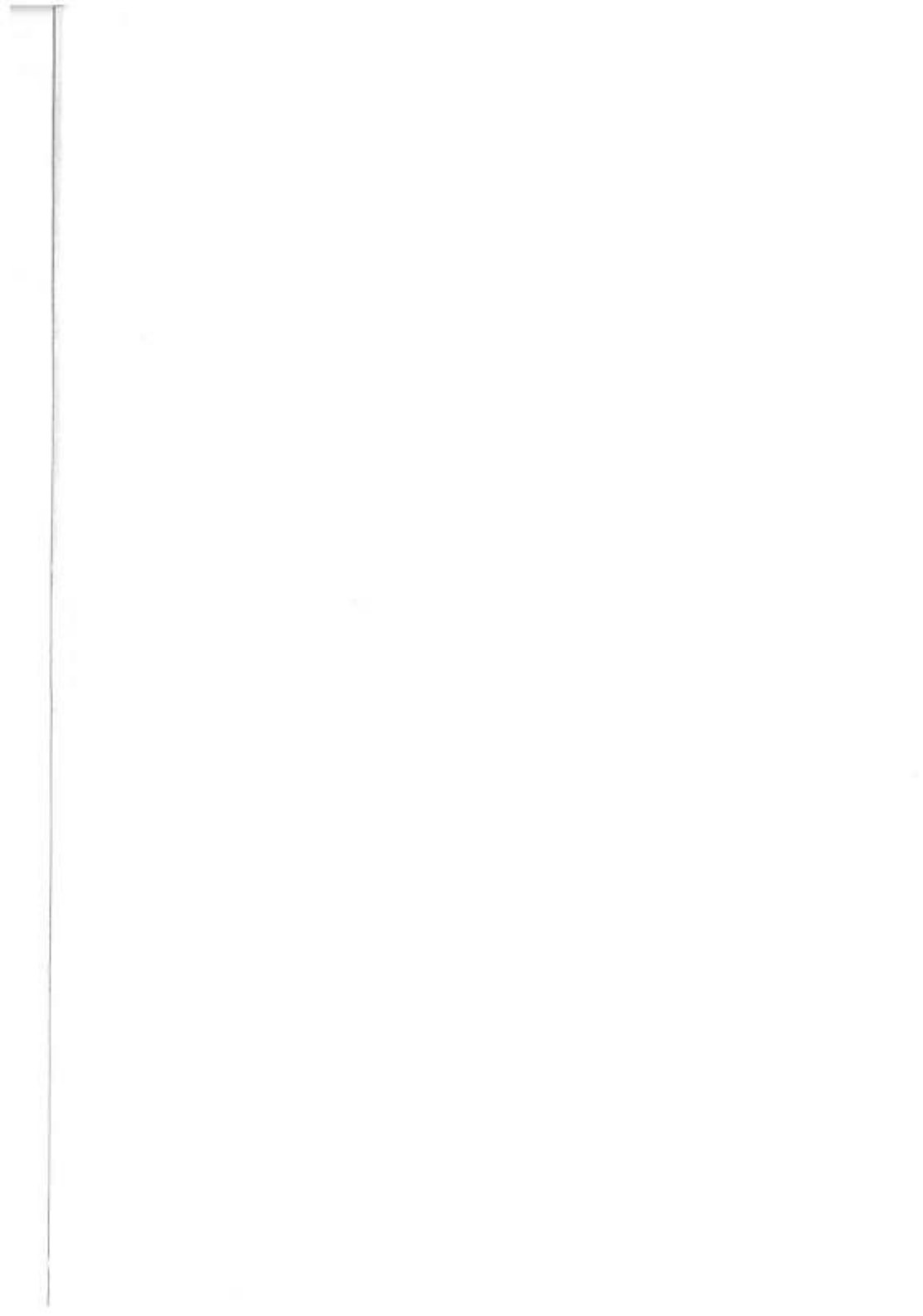


# حلقه افسون و افسانه نیست

ارزیابی کتاب «افسون حلقه»  
و پاسخ به شبهات

محدثه سادات ایزدپناه



به نام ایزد یکتا



# حلم افون و افسانه نیست

ارزیابی کتاب «افسون حلقه»  
و پاسخ به شبهات

محدثه سادات ایزد پناه

سرشناسه: ایزد پناه، محدثه سادات

عنوان و نام پدیدآور: حلقه افسون و افسانه نیست / محدثه سادات ایزد پناه

مشخصات نشر: ارمنستان: گریگور تاتوانسی: ۲۰۱۳

مشخصات ظاهری: ۲۳۲ ص: نمودار.

شابک: ISBN: 978-99941-2-929-4

موضوع: عرفان کیهانی (حلقه)

Գրքի անվանումը՝ Օղակ՝ ոչ կախարդանք, ոչ լեզենդ  
Հեղինակ՝ Մուհադենես Սադատ Բաղդասարյանի  
Բովանդակությունը՝ Էրֆան Կեյմանի (Հաղիկ) ինտերուտու  
ISBN: 978-99941-2-929-4

### حلقه افسون و افسانه نیست

نویسنده: دکتر محدثه سادات ایزد پناه

صفحه آرا: علیرضا یارمحمدی

ناشر: شرکت انتشاراتی گریگور تاتوانسی ارمنستان

سال چاپ: ۲۰۱۳



ԵՐԵՎԱՆ

Գրիգոր Տատանցի ՍՊԸ

2013

حق چاپ و کپی رایت برای نویسنده محفوظ می باشد.

تقدیم بہ ہمہ آمان کہ

حلقہ می ارتباط باریب و جریان فیض ربوبی

را افنون می خوانند ...





## فهرست مطالب

۹	..... دیاچه
۱۵	..... فصل اول: تحلیل روش نقد و بررسی منتقد
۱۷	..... روش‌شناسی نگارش کتاب
۲۱	..... ناراستی در طراحی جلد
۲۴	..... معرفی خدعه‌آمیز پشت جلد
۲۶	..... خط و خطا در تنظیم مقدمه
۲۹	..... فصل دوم: تحلیل عرفان و شاخص‌های آن از منظر منتقد
۳۷	..... چیستی عرفان
۴۰	..... موضوع عرفان
۴۱	..... مسائل عرفان
۴۲	..... مبانی عرفان
۴۲	..... (۱) جهان‌شناسی
۴۴	..... (۲) انسان‌شناسی
۴۵	..... (۳) معرفت‌شناسی
۴۹	..... (۴) خداشناسی
۵۳	..... مفاهیم اصطلاحات عرفانی
۵۶	..... (۱) عشق
۶۱	..... (۲) عبادت
۶۶	..... (۳) سلوک
۶۹	..... (۴) شاهد
۷۳	..... کمال‌گرایی و قدرت‌گرایی در عرفان
۷۶	..... مسیر و سلوک عرفانی

۷۹	عرفان و شریعت
۸۲	عرفان و درمان
۹۳	فصل سوم: تحلیل نقد اصول و پاسخ به شبهات
۹۵	هدف عرفان کیهانی (حلقه) و وصله‌ی ناچسب انسان‌محوری
۱۰۴	رهایی از رنج و تلقی بودایی منتقد از آن
۱۰۷	طیف مفهومی وحدت و کثرت
۱۱۹	شعور کیهانی و اهمیت آن
۱۳۳	مجازی بودن جهان در تفسیر فلسفی عارفان
۱۳۹	خداوند یکتا و یکتایی جهان
۱۴۴	خداوند حد ناپذیر و نامحدودی آفریدگان
۱۴۷	تنوع مناظر جهان از منظر ناظر
۱۴۹	تلاش و تسلیم در سایه‌سار جبر و اختیار
۱۶۲	جریان فیض الهی و رعایت اصول اخلاقی
۱۶۶	اصلی‌ترین مصداق «حبل‌الله»
۱۷۳	موضع عرفان کمال‌گرا در برابر قدرت‌گرایی
۱۹۱	اظهار الهامات و ادراکات عرفانی
۲۰۰	اشتیاق، رمز کامرانی در عرفان
۲۱۰	صراط مستقیم، راهی برای همگان
۲۱۴	عشق و پروردگار عشق
۲۲۴	سخن آخر
۲۲۵	فهرست منابع

## دیباچه

به نام خداوند زنده‌ی نامیرا و خداوند عشق و حقیقت  
لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم.

خدای رحمان را شاکرم که از هیاهوی وازگان عبورم داد و کوچه‌گردی عرفان  
را به آغاز کوه‌پیمایی کمال بدل کرد و خدای رحیم را سپاسگزارم که در بحیوحه‌ی  
جستجو در کتاب و دانشگاه، سایه‌ی ساده‌ی مردی را بر سرم افکند که «قولوا لا اله الا  
الله تفلحوا» را به جانم ترجمه کرد.

ستایش مخصوص پروردگاری است که در سراپرده‌ی مهرش، کسی بیگانه نیست  
و بدین مرام، رهگذری چون این حقیر را نیز، حلقه‌ی رحمت در گوش دل آویخت؛  
حلقه‌ای که دورافتادگان، آن را «افسون» می‌خوانند و مقربان به آن می‌بالند.

بیهشان را وا دهد حق هوش‌ها      حلقه حلقه، حلقه‌ها در گوش‌ها  
«مولانا-شئی معنوی»

ایران، زادگاه عرفانی است اصیل که تنوع خاستگاه آیینی آن، خدشه‌ای بر جان  
توحیدی‌اش وارد نمی‌سازد و همچنین، ایران، قتلگاه حلاج‌ها، عین‌القضات‌ها و شیخ  
اشراق‌ها، تکفیرکننده‌ی جنیده‌ها، خیام‌ها و صدراها و طردکننده‌ی بهاء‌الدین و لده‌ها  
و ... است که سال‌ها پس از رحلت یا شهادت هر یک، به آن‌ها افتخار کرده است.  
امروزه مولانای بلخی را در کشمکش با ترک‌ها ایرانی می‌خوانند و صدرا را به صدر  
می‌نشانند؛ اما نظم و نثر بلند قامت و بلند قدمت سراسر عرفانی این مرز و بوم را در

تصنیف‌ها محصور می‌کنند و در مراسم بزرگداشت صوری عرفا، از واژه‌ی «عرفان» و شرح احوال و مقامات عرفانی ظفره می‌روند.

اتهام جهالت و ضلالت به شبلی و جنید، اتهام بدکاری به سهل تستری، دجال خواندن احمد رفاعی و ... نه جدید است و نه قدیم و هنوز هم مهر تأیید عرفان در دست کسانی است که با ذهنی غریب و دلی غریب‌تر، عرفان را تنها در کسوت اجتهاد ققهی و در تعاریفی مغایر با حقیقت آن، می‌پذیرند و یادواره‌ی عرفا را ننگ می‌شمارند. در این عرصه‌ی تاریک و در عصر حاضر، مردی امی (از قشر عامه) آمد که جلالت کلامش و جلالت کرمش، حکایت دوست بود و ادعایی جز احیای عرفان ایران نداشت. بر دهانش کوبیدند که داعیه‌ی احیای عرفان ایران، مقابله با عرفان اسلام است و او را به حبس کشیدند که چرا خداوند از آنان رخصت عطا نکرده است. روزی او را به اتهام جهالت نواختند و روزی دیگر به اتهام ضلالت. بی آن که عطر عرفان را جستجو کنند، سوابق تحصیلی‌اش را به سخره گرفتند و پنهان کردند؛ بی آن که نماز بر خدای بی‌نیاز گذارند، سر نیاز بر قدرت و شهرت ناپایدار دنیا سودند و راهی را پی گرفتند که در کلیسای قرون وسطی طی شد و به ناکامی رسید.

اما کسی که دعوتی به خود ندارد، نگران خویش نیست و محمدعلی طاهری، مرد بی‌تمنایی که به حقیقت، احیاگر ایمان و عمل صالح است، بی‌اندیشه به رنجی که برایش دامان گشوده بود، پس از منع تعلیم عمومی از سوی این ناآشنایان، سال‌ها آموزه‌هایش را به کام کارشناسانی ریخت که در رشته‌های گوناگونی از علوم، عطش دانستن را به چشش یافتن فرو نشانند و هر یک، با منطق دانش خویش، صحت این آموزه‌ها را اثبات می‌کنند.

در این سال‌ها افتخار تنظیم پنج کتاب این مرد فرزانه و بازتنظیم دو کتاب پیشتر انتشار یافته، نصیب این کوچکترین شد که اگرچه بدان واسطه، ییگانگان و بی‌مایگان، آن‌ها را محصول نظریه‌پردازی و اندیشه‌ی اینجانب فرض کردند، با نظارت گام به گام خود ایشان و تعهد شخصی‌ام نسبت به اصل امانتداری، نه ادبیات و نه محتوای آن‌ها،

دستخوش و زش خامه‌ام نشد و حتی در ویرایش ادبی و فنی این متون، چنان هراسی از دخل و تصرف حاکم بود که همچنان اشکالاتی ویرایشی در آن‌ها بر جای مانده است. همت بر این مهم، جرعی تلقی می‌شد که مدعیان صیانت از دیانت را در مقابل می‌گماشت و راه‌های روشن موفقیت را مسدود می‌کرد؛ اما به حکم محکم شریعت و حقیقت، عشق و جنون بر میل به حفظ جایگاه اجتماعی غلبه یافت و اگرچه سیلی آن مدعیان بر گوش زندگی شغلی‌ام نواخته شد، به یاری یاری هم‌تا کتاب‌ها منتشر شد و سندی بر حقانیت اندیشه‌ی بزرگ‌مردی گردید که هم‌اکنون با قرائت ناصحیح تفکرش، محکوم به حکمی بدوی و غیر علوی است.

با این حال، اقدامات مخرب بداندیشان، خاتمه نیافت و با رخته در میان فراگیران و مریبان عرفان کیهانی (حلقه) و تحریکات گوناگون آن‌ها (به خصوص قشر جوان)، نه تنها جهت آموزه‌ها به چندین سو منحرف و منشعب شد و در نبود بنیانگذار، بخشی از جمعیت نوآموزان این عرفان (که هنوز به درک الفبای آن نرسیده‌اند) به توهم اشراق ربانی و اشراف کیهانی و اندک شماری به تعصب کور و غرور کاذب، بر پیکر معنویت لطمه‌ی جدی وارد کردند، بلکه کتاب‌هایی به نام آن بزرگوار به طبع رسید که حتی بدون این گواهی نیز نگارش و تنظیم غیر اصولی و تفاوت فاحش آن‌ها با کتب دیگر، خود گواهی بر ورود نابجا و ناشیانه‌ی اغیار به حریم نشر آثار این مظلوم در بند و خدشه‌دار کردن حقوق معنوی او است.

به یقین، بهره‌برداران این آشفتگی فرهنگی، همان کسانی هستند که سال‌ها با تلاش بی‌وقفه برای یافتن گزاره‌های ناصحیح، آثار مکتوب بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه) را می‌کاویدند و از آن‌جا که هرچه بیشتر تقلا کردند، کمتر به مراد رسیدند، با این ترفند، راهی برای نسبت دادن متون متفرقه به ایشان و وارد آوردن زخم حقوقی دیگر گشودند. اما نه محمدعلی طاهری و نه متخصصین مطلع و مدافع نظرات ایشان که چنین متونی (مدیریت کل نگر، ارتباط عام و ...) را به عنوان آثار قلمی ایشان، به رسمیت نمی‌شناسند، مسئولیت در قبال پاسخگویی به اشکالات آن‌ها را نخواهند پذیرفت.

از سوی دیگر، سنجش راستی آراء معنوی صاحبان اندیشه، به دانشجویان و طلبه‌های جوانی سپرده شده است که بدون صلاحیت علمی کافی، در مسند قضاوت فرهنگی و تعیین رفتارهای امنیتی نشسته‌اند و در تمام چند سال گذشته، گاه مأمور و معذور و گاه شکست خورده و کینه‌توزانه، ناآزاده‌ی غضب خود را بر اندام ناموزون اسباب گوناگون رسانه‌ای دمیده‌اند و بدون رعایت اولیه‌ترین اصول اخلاقی، به نشر اکاذیب و تخریب ژورنالیستی و غیر علمی عرفان کیهانی (حلقه)، بازی با آبروی اشخاص و تحریک افکار عمومی پرداخته‌اند؛ تحریکی که هر روز بر شمار فراگیران این عرفان افزوده و سطح خوشبینی به سلامت فکری جنجال‌آفرینان را کاهش داده است.

در این سال‌ها، چه بسیار انتظار رفت که نقدی منتقدانه یا مناظره‌ای ناظر بر کشف حقیقت، به این رفتار نامعقول پایان بخشد؛ اما نوع گزارشات ارائه شده در رسانه‌های دولتی و سطح کتاب‌های نه‌چندان بهداشتی مؤسسه‌ی بهداشت معنوی، حاکی از آن بود که نقدی جدی‌تر از کتاب «افسون حلقه» بر عرفان کیهانی (حلقه) وجود ندارد و انتظار علم و تقوایی بیش از این نیز، بی‌نتیجه است.

از این رو، نه برای روشن‌نمایی آفتابی که خود گواه روشنایی خویش است، بلکه برای اتمام حجت و گواهی به کسانی که آگاهانه یا ناآگاهانه راه به خطا رفته، طریق جفا پیموده‌اند و در آینده‌ی نزدیک به سرمنزله شرمساری خواهند رسید، برای شکوه از توطئه‌ی کسانی که پاسخ پریمانه‌ی محمدعلی طاهری به کتاب «افسون حلقه» و اشاره به ۴۰۰ مورد اشکال آن را ضبط کرده‌اند و در یک کلام، برای ادای حق مسلمانی، نقد و تحلیلی مختصر بر این کتاب را عرضه می‌دارم که دیباچه‌ای خواهد بود بر نقد و تحلیل آیندگان.

و بالاخره، «افسون حلقه» که بر پایه‌ی تقطیع و تحریف مطالب کتاب عرفان کیهانی (حلقه)، روش سفسطه و مغلطه و گاه سنجش بر مبنای سلیقه‌ی شخصی استوار است، بهانه‌ی آخرین دفاعم از حقانیت عرفانی خواهد بود که ضمن اعلام حمایت از نسخه‌ی اصیل آن، براثت خود از برخی نسخه‌های رایج کنونی‌اش را

ابراز می‌دارم و از خطای کسانی که با دور داشتن بنیانگذار آن، فضای جامعه را به تسخه‌های بدلی‌اش آلوده‌اند و با رخنه‌ای عیان و ایجاد عرفانی تجاری و متکبر، حیثیت «عرفان» را مخدوش کرده و عرضه‌ی بخش نظری عرفان کیهانی (حلقه) را بازیچه‌ی دست کودکانی کم‌مایگان نموده‌اند، اظهار تأسف می‌کنم.

محدثه‌ام به حدیث دوست و پناهم تنها و تنها ایزد است

و این قلم، قلم شهادت است ...

بهار ۱۳۹۲





تحلیل روس نقد و بررسی نقد



### روش‌شناسی نگارش کتاب

کتاب «افسون حلقه»، نقدی روشمند بر کتاب عرفان کیهانی (حلقه)، از محمدعلی طاهری، بنیانگذار این عرفان است. روش اتخاذ شده در این نقد، چنان که در مقدمه ابراز شده است، تحلیل عقلی و استاد نقلی می‌باشد؛ اما تحلیلی عقلی که در بسیاری موارد، از نوع مغالطه‌ی لفظی و معنوی است و استنادی نقلی که در خدمت همین نوع از تحلیل عقلی قرار می‌گیرد.

به طور کلی می‌توان اهم روش‌های مورد استفاده در این کتاب انتقادی را در محورهای زیر معرفی کرد:

#### ۱- تحریف متنی و محتوایی مطالب مورد نقد

نمونه: منتقد در صفحات ۱۸۶ و ۱۸۸، متعلق اشتیاق در عرفان کیهانی را اتصال به شبکه‌ی شعور کیهانی معرفی می‌کند و بدون ذکر متن اصلی کتاب، به آن استناد می‌جوید؛ در حالی که متن مذکور، متضمن چنین مفهومی نیست و بدون ذکر متعلق اشتیاق، اتصال را به شبکه‌ی شعور کیهانی نسبت می‌دهد؛ نه اشتیاق را: <sup>۱</sup> «راه فردی، راهی است که هیچ‌گونه تعریفی نداشته و در آن، شخص به واسطه اشتیاق بیش از حد خود، به شبکه‌ی شعور کیهانی اتصال پیدا نموده باشد. برای این گونه اتصال،

۱. در عرفان کیهانی (حلقه)، متعلق اشتیاق، «کمال» است.

وجود اشتیاق زاید الوصفی نیاز است.<sup>۱</sup>

## ۲- تقطیع متون برگزیده از کتب مورد نقد

نمونه: در صفحه ی ۳۹، منتقد به استناد کتاب «انسان از منظری دیگر»، ویژگی های عرفان را نقل می کند؛ اما برای دستیابی به مقاصد خویش و پوشش نهادن بر پشتوانه ی قرآنی مطلب، از درج کامل متن، صرف نظر می نماید. او در بند ۴ تنها آورده است: «دنیای عرفان، دنیای ترس و حزن نیست» و این بخش را حذف کرده است: "دنیای عرفان، دنیای عشق است؛ عشق به خدا و در دل عاشقِ او ترس و ناامیدی و غم و ... راهی ندارد. الا ان اولیاء الله ... (یونس/۶۲)"<sup>۲</sup>

## ۳- نتیجه گیری نادرست از مطالب مورد نقد

نمونه: در صفحه ی ۲۲۰، منتقد به استناد این نقل قول از جناب سعدی که «عبادت به جز خدمت خلق نیست» و تحریف این کلام نویسنده ی کتاب عرفان کیهانی (حلقه) که «نوع عبادت و خواسته ی هر کسی، بستگی به میزان درک و فهم او از خداوند دارد»<sup>۳</sup> و بر اساس برداشت های نادرست خود، نتیجه می گیرد که «عبادت خدا ممکن نیست». وی تا صفحه ی ۲۲۴ کتاب، همین نتیجه گیری نادرست را مبنای نقد مفصل خود قرار می دهد. این در حالی است که نه تنها نویسنده ی کتاب عرفان کیهانی (حلقه)، عبادت را منحصر در خدمت به خلق ندیده است، بلکه مقالاتی مانند «تأملی بر الصلوة» را منتشر کرده و در آثار مکتوب او تصریح شده است: ۱- «بر پاداری مناسک (با حفظ بعد کیفی آن ها) یکی از انواع عبادت او به شمار می رود».<sup>۴</sup> ۲- «در هر یک از مراسم عبادی، اتصال و ارتباط با خدا اهمیت ویژه ای دارد و با برقراری این ارتباط است که آن عبادت به نتیجه می رسد».<sup>۵</sup>

۱. طاهری، محمدعلی، عرفان کیهانی (حلقه)، قم: اندیشه ماندگار، ۱۳۸۸، ص ۸۲

۲. هوس، انسان از منظری دیگر، تهران: بیژن، ۱۳۸۸، ص ۶۹.

۳. همان، ص ۱۴۹.

۴. رک: هوس، انسان و معرفت، CreateSpace (an Amazon Company)، ۲۰۱۱، ص ۶۴.

۵. رک: همان، ص ۱۴۰.

#### ۴- نقد نظرات مورد نقد بر مبنای گزاره‌های مبهم و عقاید شخصی

نمونه: در صفحه‌ی ۱۸۴، منتقد با وارد کردن اتهام «انسان محوری» به عرفان کیهانی (حلقه)، دلیل بی‌اساس و نامعقولی ارائه می‌دهد و ابراز می‌کند. توصیه‌ی این عرفان به پرهیز از توجه به اسرار انسان‌ها، نشانه‌ی «انسان‌محوری» آن است. بر مبنای این ادعای منتقد، تمام فرامین الهی که توصیه به رعایت حقوق دیگران دارد، نشانی بر اومانیسیم است و از جمله، آیه‌ی کریمه‌ی «لَا تَجَسَّوْا»<sup>۱</sup> در زاویه‌ی نگاه او، مشمول همین حکم خواهد بود.

#### ۵- نتیجه‌گیری بر مبنای مقدمات و مستندات غیر مرتبط

نمونه: در صفحه‌ی ۱۴۲، منتقد، این نظریه در عرفان کیهانی (حلقه) را که ایجاد حلقه‌ی ارتباط و اتصال با خداوند، تنها مستلزم تسلیم است، مورد نقد قرار داده است و با این آیه‌ی قرآن در تناقض می‌بیند: «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ اسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ» درهای آسمان بر روی کسانی که آیات ما را تکذیب کرده‌اند و از آن‌ها سر برتافته‌اند، گشوده نخواهد شد و به بهشت در نخواهند آمد تا آن گاه که شتر از سوراخ سوزن بگذرد. و مجرمان را اینچنین کیفر می‌دهیم»<sup>۲</sup>.

#### ۶- نادیده گرفتن مفاهیم متنوع مشترکات لفظی

در صفحه‌ی ۱۸۶، منتقد با رویکردی غیر علمی و بی‌توجه به اشتراک لفظی اصطلاحات عرفانی، در تحلیل «اشتیاق» از دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه)، به تعریف اشتیاق در دیدگاه ابن عربی و درجات آن در دیدگاه شیخ روزبهان ارجاع می‌دهد؛ حال آن که اصطلاحات عرفانی، در دستگاه‌های فکری مختلف، مفهوم واحدی ندارد و برای تحلیل «اشتیاق» در دیدگاه بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه)، باید تعریف آن را از کتب خود او استخراج کرد.

۱. در کارهای بکه بگراحت و جو نکید. (حجرات: ۱۲)

۲. ابراهیم: ۴۰

افزون بر موارد ذکر شده، در این کتاب، گاه تحلیل و بررسی متون از چنان وضعی برخوردار است و تکیه بر روش‌های ذکر شده چنان ناشیانه انجام گرفته است که در عمل، ییکان حمله‌ی منتقد را به سوی گزاره‌های دینی بر می‌گرداند. از جمله، در صفحات ۸۱، ۸۰، ۸۲، ۸۳ و ۸۴ ضمن تشریح مدل عرفان بودایی و ابتدای آن بر چهار حقیقتی که بر رنج انسان تأکید دارد و نسبت دادن این مدل به عرفان کیهانی (حلقه)، به مدل کمال‌گرایی قرآنی اشاره می‌شود؛ اما توضیحات ارائه شده، اثباتگر اصالت رنج و اهمیت آن در قرآن است و در نهایت، انطباق قرآن با مدل بودایی، نمود بیشتری می‌یابد! از این گذشته، به نظر می‌رسد که منتقد در اثر دو عامل «رویارویی عامیانه با گزاره‌های مورد بررسی» و «رسمیت بخشیدن به باورهای شخصی خود»، از نقد علمی فاصله گرفته و از رعایت نکات ذیل روگردان شده است:

۱- به حکم عقل، کمترین توجه لازم در نقد سالم و اصولی، این است که اگر اندیشه‌ای به تمامی نادرست باشد، مورد استقبال چشمگیری نخواهد بود. بنابراین، ضرورت دارد که منتقد، در نقد اندیشه‌ای که شمار پذیرندگان آن رو به افزایش و سطح دانش تخصصی آن‌ها قابل توجه است، الف) به خوبی به فهم آن اندیشه رسد و بر زوایای آن اشراف یابد. ب) با رویکردی اثباتی (تیین اصولی اندیشه‌ی مورد دفاع خود) و ضمن پذیرش و اعلام وجوه صحیح اندیشه‌ی مورد نقد، اشکالات و شبهات مورد نظر را مطرح سازد.

۲- به حکم نقل، «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ: با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه‌ای] که نیکوتر است مجادله‌نمای. در حقیقت، پروردگارتو به [حال] کسی که از راه او منحرف شده داناتر و او به [حال] راه‌یافتگان [نیز] داناتر است»<sup>۱</sup>

۳- قواعد اخلاقی حاکم بر نقد علمی، ایجاب می‌کند که در نقد اندیشه، احترام

صاحب اندیشه محفوظ باشد و بدون جوسازی و ترور شخصیتی، مبانی فکری در ترازوی سنجش قرار گیرد. نمونه‌ی بارز این رویکرد را می‌توان در آثار استاد شهید، مرتضی مطهری یافت که وقتی درباره‌ی اندیشه‌ی صاحب کتاب «راه طی شده» سخن می‌گوید، صرف نظر از این که موضعی مخالف با نظرات وی دارد، از او با عنوان مؤلف دانشمند یاد می‌کند.<sup>۱</sup>

اما چنان که در مقدمه‌ی کتاب «افسون حلقه» عیان است، نویسنده در اولین گام و بدون عرضه‌ی شواهد، منظور نظر خود را که نفی تجارب عرفانی و دانش کارآمد محمدعلی طاهری است، به مخاطب القا می‌کند و با وارد آوردن این اتهام غیر مستند که عرفان کیهانی (حلقه)، معجونی از انواع آیین‌های شرقی، دیدگاه‌های تجربی غربی و عرفان اسلامی است، وارد فضای نقدی غیر علمی و غیر اخلاقی می‌گردد. این رویکرد تا پایان کتاب حفظ می‌شود و بدون ارجاع به مرجع معتبر و ارائه‌ی استدلالی محکم، اتهامات بی‌اساسی همچون اومانیتست بودن نویسنده‌ی کتاب عرفان کیهانی (حلقه)، قصد او در تحریف قرآن کریم، اعتقاد وی به پانثیسم و ... مطرح می‌گردد.

### ناراستی در طراحی جلد

معرفی دروغین عرفان کیهانی (حلقه) در کتاب «افسون حلقه»، از همان جلد کتاب آغاز گردیده و با دستکاری نماد این عرفان،<sup>۲</sup> از جمله تبدیل لبخند به لبی نژند و اندوهناک، سعی بر القاء این پیام شده است که غایت این عرفان و ماهیت اصلی آن، جز اندوه و ندامت نیست. حال آن که حفظ راستی، اولین اصل نقد راستین است و حتی نقاب دغدغه‌ی دین بر چهره‌ی نقد تبار تبلیغاتی، پوشاننده‌ی ژولیدگی افکار و اوهام و بی‌مایگی اتهامات مطرح در آن نخواهد بود.

نماد عرفان کیهانی (حلقه)، به شکل حاضر و بازگوکننده‌ی نکاتی هستی‌شناختی

۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۸۹۳.

۲. این نماد، در صفحه ۸۵ کتاب نیز به همین صورت اشتباه نمایش یافته است.

به فرار زیر است:

۱- آفرینش بر مبنای عشق، مستلزم بازگشت آفریدگان به سوی خالق است<sup>۱</sup> و بهترین شکل هندسی که این حرکت رفت و بازگشتی را به خوبی به تصویر می کشد، دایره است. از این رو، نماد عرفان کیهانی (حلقه) که مدافع این تفکر می باشد، به صورت مدور طراحی شده است.



۲- خداوند، جهان هستی را برای حضور انسان آفرید تا او در آن، به کمال خود دست یابد. به همین دلیل، در نماد عرفان کیهانی (حلقه)، تصویر چهره‌ی انسان، تمام دایره‌ی هستی را در بر گرفته است. (از طرف دیگر، در این تفکر عرفانی، انسان به وسعت جهان هستی است.)

۳- از منظر عرفان کیهانی، در حال حاضر، انسان، زندگی در جهان دوقطبی (جهان تضاد) را تجربه می کند. در جهان دوقطبی، نه تنها عوامل شکل دهنده‌ی بخش مادی جهان، دوگانه است («ماده و ضد ماده»، «انرژی و ضد انرژی» و «شعور و ضد شعور»)، بلکه «سیر و هدف معنوی انسان نیز در جهت دو قطب «کمال» و «ضد کمال» شکل می گیرد که سر منشأ آن‌ها به ترتیب، شبکه‌ی مثبت (هوشمندی مثبت) و شبکه‌ی منفی (هوشمندی منفی) نام می یابد. همچنین، در آفرینش هر انسانی، دو نوع کشش به سمت «کمال» و «ضد کمال» طراحی شده است. به بیان دیگر، انسان همواره با دو قطب مثبت و منفی (خیر و شر) مواجه است و در هر لحظه، یکی از آن‌ها را انتخاب می کند و هنر وی در این است که بتواند با آگاهی کافی، بر عوامل منفی (ضد کمال = شر) غلبه یابد و مسیر کمال را طی نماید.

بر همین اساس، نماد عرفان کیهانی (حلقه)، متشکل از دو چهره‌ی سفید و سیاه از انسان است که وجود خیر و شر در او و در عالم را به تصویر می کشد و با نمایش توازن

۱. انا لله و انا الیه راجعون (بقره: ۱۵۶)



میان آن دو و دخالت برابر آن‌ها در تکمیل طرح، این مفهوم را تداعی می‌کند که برای مهیا شدن صحنه‌ی آزمایش انسان، وجود هر دو (خیر و شر)، الزامی و نقش هر یک نسبت به دیگری، نقش مکمل است.

(باید توجه داشت که در این تفکر، مرتبه‌ی خداوند، بالاتر از مرتبه‌ی جهان دو قطبی است و هیچ تضادی به آن راه ندارد. بنابراین، عرفان کیهانی (حلقه)، به هیچ وجه با ثنویت (دوگانگی) خالق موافق نیست.)

۴- از آن‌جا که یکی از اثرات بارز استفاده از شبکه‌ی منفی، اندوه و گرفتگی است و یکی از نتایج برخورداری از شبکه‌ی مثبت، نشاط معنوی می‌باشد، چهره‌ی سفید، با لبخند و چهره‌ی سیاه، با لب غمگین ترسیم شده است.

(در عرفان کیهانی (حلقه) این طور شرح داده می‌شود که غم و اندوه، ترس و اضطراب، یأس و ناامیدی و ...، از جنود شیطان 'ت و شادی و نشاط، آرامش، امید و ... از جنود رحمان به شمار می‌رود.)

۵- دستورالعمل‌های شیطانی و تفکر ضد کمال، همواره انسان را به سوی عملکرد معکوس (نسبت به کمال) دعوت می‌کند و عرفان کیهانی (حلقه)، زندگی در چنین چارچوبی را زندگی در دنیای وارونه تلقی می‌نماید. به همین دلیل، در نماد مورد شرح، چهره‌ی سیاه (بخش منفی)، به صورت معکوس قرار گرفته است.

۶- وجود چشم سیاه در چهره‌ی سفید و چشم سفید در چهره‌ی سیاه، نشانه‌ای از آن است که بر اساس قانون نسبیّت، در جهان دو قطبی، خیر مطلق و شر مطلق وجود ندارد و در هر یک، رد پایی از دیگری وجود دارد. از این رو، همواره می‌توان امید داشت در دل سیاهی، سپیدی و روشنائی جوانه بزند و از طرف دیگر، همواره باید مراقب بود که در دل سپیدی، سیاهی رشد نکند. به عبارت دیگر، همواره امکان تغییر مسیر از خیر به شر و از شر به خیر وجود دارد.

۱. الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم ولا هم یحزنون (یونس: ۶۲)

### معرفی خدعه آمیز پشت جلد

نویسنده‌ی کتاب «افسون حلقه»، چکیده‌ی نظر خود درباره‌ی عرفان کیهانی (حلقه) را در پشت جلد این کتاب، چنین عرضه می‌دارد:

«عرفان حلقه یا عرفان کیهانی، مکتبی است که آیین‌های شرقی را با نظریه‌های غربی آمیخته و این ترکیب را با زبان عرفان اسلامی و تصوف ایرانی بیان می‌کند. عرفانی بر تناقض که از انسان آغاز می‌کند؛ مسیرش انسان است و به انسان ختم می‌شود. فرادرمانی، یکی از زیرمجموعه‌های افسونگر این عرفان است.»

ادعاهای کاذب مندرج در این پیام را می‌توان در چند محور بررسی کرد:

- ۱- در آمیختن آیین‌های شرقی و نظریه‌های غربی و بیان آن با زبان عرفان اسلامی و تصوف ایرانی  
الف) در هیچ بخشی از کتاب، چنین ادعایی به اثبات نرسیده است.  
ب) در صورت بینونت آیین‌های شرقی، نظریه‌های غربی و عرفان اسلامی، جمع آن‌ها ناممکن است و از این رو، چنین ادعایی قابل اثبات نیست.  
ج) اگر سنخیت و وجه مشترکی میان آیین‌های شرقی، نظریه‌های غربی و عرفان اسلامی وجود داشته باشد که بر آن مبنای بتوان میان آن‌ها جمع کرد، آن وجه مشترک، عرفانی اصیل و مایه‌ی مباحثات است. چرا که عرفان اسلامی، عرفانی اصیل و مایه‌ی مباحثات است.<sup>۱</sup>

### ۲- تناقض در عرفان کیهانی (حلقه)

در بخش‌های متعددی از مباحث کتاب، نویسنده، مدعی تناقض عرفان کیهانی (حلقه) با قرآن کریم است که چنان که در ادامه بررسی خواهد شد، ادعایی کاذب است. ادعای تناقض عرفان کیهانی (حلقه) با خود نیز در موارد اندک شماری، ساخته و پرداخته شده

۱. مارتین لینگر، محقق سنت‌گرای عرفان اسلامی می‌گوید که جهان‌شمولی عرفان‌ها وابسته به هدایت آن‌ها به سوی مرکزی یگانه (حقیقت واحد) است و از این نظر، همگی به یک اندازه جهان‌شمول هستند. (لینگر، مارتین، عرفان اسلامی چیست؟، ترجمه: فروزان راسخی، ویرایش: مصطفی ملکیان، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۳، صص ۴۷-۴۸).

است که با اندک اطلاعاتی می‌توان دریافت بسی سست‌تر از ادعای پیشین است.

### ۳- انسان‌محوری عرفان کیهانی (حلقه)

عرفان کیهانی (حلقه) که هدف و روش خود را بر محور «الله» معرفی می‌کند،<sup>۱</sup> در نظر و عمل، مسیر خودشناسی را پیش گرفته است.<sup>۲</sup> خودشناسی یا شناخت نفس، موضوعی است که نمی‌تواند دستمایه‌ی نقد یک کارشناس موحد قرار گیرد و تنها در یک دستگاه فکری ناسالم یا ناآگاه می‌تواند مصداقی از او مانیسم قلمداد گردد.

«هر که معرفت نفس حاصل نکرده، خدای را نشناسد که: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و هر که خدای را نشناسد، با دواب و انعام برابر باشد: «اولئك كالانعام بل هم اضل» و چنین کسان، کوردل در روز آخر محشور گردند: «صم بکم عمی فهم لا يرجعون» و حق تعالی در حق ایشان گوید: «سوال الله فانسهم انفسهم» و این به منزله‌ی عکس نقیض «من عرف نفسه فقد عرف ربه» است. چه هرگاه فراموشی خدا سبب فراموشی نفس است، تذکر نفس، موجب تذکر رب خواهد بود.»<sup>۳</sup>

### ۴- افسونگری فرادرمانی

نویسنده که از صفحه‌ی ۳۰ تا ۳۸، با ذکر مستندات، به طرح پرسش درباره‌ی رابطه‌ی فرادرمانی و عرفان پرداخته است، بدون آن که از عهده‌ی نقی این ارتباط برآید، تنها بر مبنای بدینی خویش و بدون نگرانی از تحلفات مکرر اخلاقی و حقوقی، اتهامی رسواگر را متوجه فرادرمانی می‌سازد و پشت جلد کتاب را به این زیور نازیبا مزین می‌کند. در فصل دوم، این موضوع مورد توجه قرار خواهد گرفت. از سوی دیگر، حتی اگر نتوان رابطه‌ای میان فرادرمانی و عرفان یافت، این عدم ارتباط، گواهی بر افسونگر بودن فرادرمانی نخواهد بود و کماکان، اظهار نظر درباره‌ی

۱. طاهری، محمدعلی، چندمقاله، (CreateSpace (an Amazon Company)، ۲۰۱۱، صص ۸-۹ و ص ۵۰.

۲. همان، ص ۱۶۳.

۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، رساله سه اصل، مقدمه و تصحیح: محمدخواجه‌ی، تهران، موی، ۱۳۷۶، صص ۱۵-۱۶.

راستی و کارآمدی این طب مکمل، به عهده‌ی پزشکان پژوهشگری است که برای این اظهارنظر شایستگی دارند.

به عبارت دیگر، تشخیص افسونگری یک طب مکمل، نه در حوزه‌ی نظر، بلکه در حوزه‌ی عمل است و صحت و سقم مبانی نظری آن نیز دخالتی در کاربری و اثبات کارآمدی آن، نخواهد داشت. بنابراین، افسونگر خواندن یک طب مکمل از سوی یک پژوهشگر حوزه‌ی دین، همانند تکذیب گردش زمین به دور خورشید، از سوی آباء کلیسا در قرون وسطی می‌باشد و بس.

#### خط و خطا در تنظیم مقدمه

به راستی مقدمه‌ی کتاب «افسون حلقه»، گویای نوع تفکر و زاویه‌ی نگاه نویسنده است و به خوبی هدف از نگارش این کتاب را نمایان می‌سازد. وی با قلم فرسایی درباره‌ی وضعیت نابسامان بشر امروزی در فقدان «معنویت» آغاز می‌کند؛ با معرفی مکاتبی چند به عنوان مکاتب عرفانی انسان‌گرا و سکولار پیش می‌رود و سپس مانند کبکی که سر در برف دارد، احساس خلأ معنویت در ایران اسلامی را به حاکمان گذشته نسبت داده، سعی می‌کند نقش امثال خود در آنچه را که تهاجم اندیشه‌های مادی‌گرایانه می‌خواند، پنهان سازد.

او بسیار راغب است که تاریخ این تهاجم را به عقب باز کشد و با عبوری توجیهی، خود را در مقابل چنین بررسی‌نیابد که چرا نه در نظام نامشروع شاهنشاهی، بلکه در دوران خفقان فرهنگی و تحمیل عقاید که خود و هم‌سلکانش بر جامعه‌ی معنوی ایران اسلامی تحمیل کردند، موج اسلام‌گریزی و شریعت‌ستیزی فراگیر شد و هر کسی برای تأمین معنویت گمشده در فضای تعصب‌گور برخی مدعیان دیانت، به سویی پناه برد.

کتاب «افسون حلقه» خود گواهی روشن بر سوء استفاده‌ی ابزاری از نام شریف اسلام مقدس و قرآن مکرم است که نشان می‌دهد دلیل دوری از قرآن بر نیزه و جستجوی

حقیقت در هر کوی و برزن که کمتر به صراط مستقیم ختم می‌شود، چیست. اما سخن راندن در این باب، خود مجالی ویژه می‌طلبد و موضوع کتاب حاضر نیست.

نویسنده در مقدمه‌ی ژورنالیستی خود، عرفان حلقه را مکتبی پایه نهاده از سوی افرادی بومی معرفی می‌کند؛ اما در سطوری بعد، نسبت به اوصاف قراردادی و غیر واقع که درباره‌ی این عرفان پذیرفته است، دچار فراموشی می‌شود و نویسنده‌ی کتاب عرفان کیهانی (حلقه) را بنیانگذار این عرفان می‌خواند.

همچنین، اتهامات پشت جلد کتاب، در مقدمه نیز به چشم می‌خورد؛ اما کمی دقت، به این نکته راهبر خواهد بود که تلاش نگارنده نه در جهت تفحصی بی‌طرفانه؛ بلکه در راستای اثبات پیش‌فرض‌هایی است که به عنوان هدف، هر وسیله‌ای را در متن توجیه می‌کند و از آن مهم‌تر، او در پی اثبات جرم برای محمدعلی طاهری است. این ادعا از آن رو است که وی با نشانه گرفتن موضوع ارزشیابی، صاحب‌اندیشه (محمدعلی طاهری)، خود را مجتهد سنجش اصول عرفان کیهانی (حلقه) می‌انگارد و بی‌فاصله و نسجیده، به بیان نتیجه‌ای از پیش تعیین شده می‌پردازد؛ نتیجه‌ای که تمام متن در خدمت اثبات آن است:

«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، مستی مبانی، تناقضات درونی، ناهمسازی با آیات قرآن، تفسیر به رأی آیات الهی و نیز التقاط دچار است»<sup>۱</sup>.

۱. نامبری راد، علی‌المسلمون حلقه، تهران: سایان، ۱۳۹۰، ص ۱۱.



تخلی عرفان و شخص‌های  
از منظر  
طبقة





فصل اول کتاب «افسون حلقه»، با ذکر اقوال مشایخ تصوف و عرفان اسلامی درباره‌ی مفهوم «عرفان» آغاز و به بیان شاخص‌های عرفانی منجر می‌شود<sup>۱</sup> تا از آن، نتایجی در خور سلیقه‌ی منتقد، استخراج گردد. اولین هدف نویسنده (چنان که خود بیان می‌دارد)، تبیین تفاوت معنانشناختی این واژه در دو منطقه‌ی جغرافیایی ایران و غرب است.<sup>۲</sup> به زعم وی که به جای توصیف عرفان در ایران، ناگاه به تعریف عرفان در اسلام می‌پردازد و برای توصیف، از نظر ابن عربی اندلسی بهره می‌جوید، عرفان در جهان اسلام، هویت مشخصی دارد که به سبب آن، راه ورود مکاتب الحادی (با نام عرفان) به جامعه را می‌بندد؛ اما در غرب، دچار ابهام و ابهام است.

این در حالی است که:

۱- نویسنده، با نقد و بررسی عرفان کیهانی (حلقه)، نگرانی خود از ظهور آن در ایران را ابراز می‌دارد و در پاورقی کتاب نیز به دو دهه بهره‌کشی از مفهوم عرفان در ایران و ابهام‌آفرینی در خصوص آن اشاره می‌کند که در صورت اعتبار، هر دو با

۱. در فاصله‌ی این دو مطلب، نویسنده به تعریف و توضیح عرفان عملی و عرفان نظری از دیدگاه برخی اهل قلم پرداخته و هیچ مقایسه و نقدی را ارائه نکرده است.

۲. «دست کم در جغرافیای ایران، اصطلاح «عرفان»، سرنوشتی ناگوار نداشته است؛ اما گویا نزد غربیان این گونه نیست.» (ناصری راد، ص ۱۵).

ادعای وی مبنی بر مقابله‌ی جامعه‌ی ایران با فرهنگ ناخودی، متناقض است.

۲- بسته به این که بخواهیم مراد از «عرفان» در فرهنگ‌ها و دیدگاه‌های مختلف را شناسایی کنیم و یا این که از عرفان حقیقی پرده برداریم، نه تنها در غرب که در ایران بلند آوازه و در جهان اسلام نیز به تعاریف مختلفی دست خواهیم یافت. در همین راستا، باید توجه داشت:

الف) مطالعه‌ی انواع مکاتب و طریقت‌های عرفانی در تاریخ ایران نشان می‌دهد که تفاوت آن‌ها نه تنها در جزئیات آداب ظاهری و راه سلوک، بلکه حتی در برداشت گوناگون از عرفان و اصول و مبادی اولیه‌ی آن است؛<sup>۱</sup> چنان که برای مثال، عده‌ای از مشاهیر عرفان ایران، سکری مسلک و عده‌ای صحوی مرام و زهدپیشه‌اند و یا عده‌ای داعیه‌ی وحدت شخصی وجود دارند و عده‌ای با انتساب وحدت شهود به تجربه‌ی عرفانی گروه اول، گواهی شهودی آنان مبنی بر «وحدت وجود» را به چالش عقلی می‌کشند و نمی‌پذیرند<sup>۲</sup> و یا آن را ناشی از تجربه‌ای روان‌شناختی قلمداد می‌کنند و فاقد اعتبار هستی‌شناختی می‌دانند.<sup>۳</sup>

ب) مخدوش شدن هدف اصلی عرفان با میل به انجام خوارق عاداتی که بیشترین جاذبه و مقبولیت را در بین عوام ایجاد کرده و حتی ملاک ارتقای عرفانی قلمداد شده است، نشان می‌دهد که از همان آغاز و در بسیاری از موارد، عرفان ایران از تعاریفی که بزرگان عرفان از آن ارائه کرده‌اند، فاصله‌ای جدی گرفته است.<sup>۴</sup>

۱. «تصوف، جریان فکری واحدی نیست. مجموع جریان‌های گوناگون است و ناچار منشأ آن همه را نمی‌توان با یک عبارت بیان کرد. از زمین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۹، ص ۱۴-۲. «شک نیست که اندیشه‌های فلسفی و دینی گوناگون در جریان تصوف اسلامی وارد و حل شده است.» (همان، ص ۱۳).

۲. رک: کاکایی، قاسم، «شیخ علاءالدوله سمنانی و نظریه وحدت وجود»، فصلنامه اندیشه دینی، شیراز، ش ۱، بهار ۱۳۸۳، صص ۹۷-۱۲۲.

۳. از برخی صوفیان طرفدار خود ابن عربی گرفته تا عارف هندی، شیخ احمد سرهندی، چنین آرائی را مطرح کرده‌اند. (رک: زرین کوب، عبدالحسین، تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ترجمه: مجتهدین کیوانی، تهران: سخن، ۱۳۸۳، صص ۱۰۹-۱۱۰).

۴. یکی از اهداف بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه) و یکی از بزرگترین گام‌های وی، تفکیک این دو مقوله با عنوان «عرفان کمال» و «عرفان قدرت» است. برای آشنایی اولیه، به صفحات ۲۳ تا ۲۷ کتاب عرفان کیهانی (حلقه)، نشر CreateSpace ارجاع داده می‌شود. این کتاب، ویرایش دوم همان نسخه‌ی نشر «اندیشه ماندگار» است و یکی از تفاوت‌های آن با متن قبلی، حذف

ج) گوهر یگانه‌ی عرفان نزد عارفان مسلمان ایرانی، حقیقتی تجربی است که بر مبنای اعتقاد به «امکان ارتباط بلاواسطه با خدا» شکل می‌گیرد و وجه مشترک تصوف اسلامی با هر عرفان حقیقی در میان همه‌ی اقوام عالم می‌باشد.<sup>۱</sup>

هدف دیگر نویسنده‌ی کتاب «افسون حلقه» از تنظیم فصل اول، مقایسه‌ی عرفان کیهانی (حلقه) با عرفان اسلامی و اثبات تباین آن دو است. اما گویا از آن جا که دستیابی به این مقصود را چندان میسر نمی‌یابد، به طور پراکنده به ذکر تعاریف، تقسیمات و شاخص‌های عرفان اسلامی می‌پردازد و از تنظیم هر گونه استدلال منطقی صرف نظر می‌کند تا تنها با افزودن حجم مطالب غیر مرتبط درباره‌ی تصوف و عرفان اسلامی (که موضع تأیید آن را به خود گرفته است)، در پس‌زمینه‌ی ذهن مخاطب، تصور بینونت عرفان کیهانی (حلقه) با مبانی و مبادی آن را تقویت سازد و وقتی یازده صفحه بعد از پایان این مبحث، شعار عدم همخوانی را سر می‌دهد، خود را ملزم به اظهارات متقنی نبیند.

این اقدام چنان عجولانه صورت پذیرفته است که اشکالاتی را بر همان بخش‌های توصیفی و مبانی نیز مترتب نموده و از آن جمله، موجب خلط میان «ریاضت»، «مجاهده»، «دینداری»، «تقوا» و «طریقت» شده است:

۱- بدون ذکر دلیل، «ریاضت»، معادل با مجاهده و عنصر اصلی عرفان اسلامی معرفی شده و مفهوم آن، پیروی از دستورات الهی «استباط گردیده است»<sup>۲</sup> در حالی که التزام به پیروی از دستورات الهی، یک وظیفه‌ی شرعی است و عرفان، هر چه که باشد، از انجام وظیفه‌ی شرعی (بخش فقهی دین)، متمایز است و به همین لحاظ، در هیچ قاموسی، هر فرد متدینی به صرف آن که متعهد به رعایت فرامین دینی باشد، عارف یا در مسیر عرفان به شمار نمی‌رود.

نوضیحات اسماعیل منصورى لاریجانی و دست‌نمائی موضوعی اصل‌های مندرج در کتاب می‌باشد.

۱. رکعت: زوین کوبه، ۱۳۸۹، ص ۱۲.

۲. ناصری راد، ص ۲۵.

۲- رویکرد عارفان و متفکران مسلمان به ریاضت و تلقی آن‌ها از آن، بسیار گوناگون است. طوری که ابن سینا آن را در شنیدن نغمه‌ی روح‌بخش، تجربه‌ی عشق عقیف و برخی دیگر از عوامل لطافت‌افزای درون می‌جوید<sup>۱</sup> و مولانا آن را سختی عارض بر سالک در ضمن سیر و سلوک بر می‌شمرد:

پس ریاضت راه جان شومثتری      چون سپردی تن به خدمت جان‌بری  
ور ریاضت آیدت بی‌اختیار      سر بنه شکرانه ده ای کامیاب  
چون حقت داد آن ریاضت شکر کن      تو نکردی او کشید از امر کن

۳- هیچ یک از شواهد قرآنی که در این باره به میان آمده است، مؤید نظر منتقد نیست و حتی کوچک‌ترین اشاره‌ای به «ریاضت» ندارد؛ چه رسد به آن که ترادف آن با مجاهدت، تقوا و طریقت را به اثبات رساند و یا محوریت ریاضت در عرفان را یادآور شود.<sup>۲</sup>

۴- نویسنده که قائل به این‌همانی ریاضت و طریقت است،<sup>۳</sup> خود متذکر می‌شود که از منظر عرفا «ریاضت»، شرط کافی سیر و سلوک نبوده و طریقت، بدون «جاذبه» ممکن نیست.<sup>۴</sup> این پریشان‌گویی و تناقض‌پروری در کلام، دلیلی جز بیان سلاطین شخصی و در آمیختن آن با نظرات دیگران ندارد و به آن جهت، خود به خود بی‌اعتبار است که بر خلاف وعده‌ی منتقد در مقدمه‌ی کتاب، نه بر پایه‌ی شواهد نقلی استوار است و نه ادله‌ی عقلی.

موضوع شاخصی که نویسنده‌ی «افسون حلقه»، در فصل اول کتاب خود بر آن تأکید فراوان می‌ورزد، تفاوت عرفان اسلامی و عرفان کیهانی (حلقه) است؛ اما توضیحات پیش رو، نشان می‌دهد که وی در دفاع از این رأی، جانب صداقت را نگاه نداشته است.

۱. ابن سینا، الاشارات والتهیبات، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵، ص ۱۴۵.

۲. عنکبوت: ۶۹، نحل: ۱۲۸ و طلاق: ۳ و ۲.

۳. ناصری زاد، ص ۲۵.

۴. همان، ص ۲۶.

به نظر می‌رسد به رغم تفاوت منظر عرفا، حقیقت متعالی عرفان، در تعریف نیز سادگی خود را حفظ می‌کند. چنان که در جمع اقوال عارفان مسلمان در باب تعریف چیستی عرفان و کیستی عارف، می‌توان از این نقل ساده بهره جست:

«عارف را می‌توان کسی دانست که از خود این سؤال را پرسیده است که «استقیم‌ترین راه کدام است؟» و در پاسخ به همین سؤال است که عرفان اسلامی به وجود آمده است و نه به هیچ جهت دیگری. زیرا بنا به تعریف، عرفان اسلامی بی‌واسطه‌ترین راه تقرب به خداست.<sup>۱</sup>»

این بی‌واسطه‌ترین راه قرب، در درون (دل) طی می‌گردد و از همین رو است که شبستری در «گلشن راز» یادآور می‌شود:

دل عارف شناسای وجود است      وجود مطلق او را در شهود است  
به جز هست حقیقی هست نشاخت      و با هستی که هستی پاک در باخت

لاهیجی در شرح مصرع اول می‌گوید: «دل عارف از آن جهت فرمود که تا بدانند که این [شهود]، دانش دل است.<sup>۲</sup> در عرفان کیهانی (حلقه)، اصطلاحات ناظر بر عرصه‌ی دل، «پله‌ی عشق» و «دنیای عشق» است.<sup>۳</sup> از این رو گفته می‌شود که:

«اساس حرکت عرفانی، اتصال و ارتباط با خداوند است. این ارتباط، بر پله‌ی عشق تحقق می‌یابد.»<sup>۴</sup>

به جلور مسلم، کارکرد عقل و دل، متمایز و متفاوت است و نتیجه‌ای که از دل بر آید (اشراق و ...)، به لحاظ ماهیتی از عقل منتج نمی‌گردد. این نکته‌ای است که بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه) یادآور می‌شود و منتقد، با برداشتی ناصواب و غیر مستدل به آن خرده می‌گیرد و آن را انکار عقل می‌خواند.

۱. لینگز، ص ۵۸.

۲. لاهیجی، شمس‌الدین محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح: محمدرضا برزگر خاکی و عفت کریم‌ی، تهران: زوار، ۱۳۸۷، ص ۲۸۹.

۳. دنیای عرفان، دنیای عشق و دنیای دل است که می‌توان آن را دنیای بی‌ابزاری نیز نامید. (طاهری، محمدعلی، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، ص ۲۷؛ همان، ۱۳۸۸، ص ۶۱)

۴. طاهری، انسان و معرفت، ص ۷۲.

توجه به این بخش از متن کتاب «افسون حلقه»، خالی از لطف نیست:

«نویسنده‌ی عرفان کیهانی، حقیقت عرفان را به صورت زیر تعریف می‌کند:  
"عرفان عبارت است از قرار گرفتن روی پله‌ی عشق، رسیدن به اشراق، روشن بینی و معرفت هستی".

وی در ادامه به طرد عقل و علم از عالم عرفان پرداخته، می‌گوید:  
"به طور قطع، چنین نتیجه‌ای از دنیای عقل و علم و دانش به دست نمی‌آید".<sup>۱</sup>

اگرچه که این نوع نتیجه‌گیری، در منطق نوعی سفسطه محسوب می‌شود و نقد معتبری شناخته نمی‌گردد تا پاسخی را ایجاد کند، عبور از این جنجال، با بیان نظر صریح محمدعلی طاهری، مناسب‌تر است:

«انسان، همواره به هر دو پله‌ی عقل و عشق نیازمند است و برخورد او با جهان هستی، هم از منظر عقل و هم از منظر عشق انجام می‌شود. عقل و عشق، لازمه‌ی یکدیگر هستند و هر یک، کاربرد خاص خود را دارند. ... حرکت عرفانی، بر پله‌ی عشق انجام می‌شود و نتیجه‌ی آن، بر پله‌ی عقل گزارش می‌شود. به این ترتیب، می‌توان گفت که عرفان، دو بخش نظری و عملی دارد. جایگاه عرفان عملی (حرکت عرفانی)، پله‌ی عشق است و جایگاه عرفان نظری، پله‌ی عقل». <sup>۱</sup>

از این گذشته، در صفحه‌ی ۴۱ کتاب «افسون حلقه» متتخی از کتاب «انسان از منظری دیگر» ذکر شده است که خود، نقض غرض متقدم محسوب می‌گردد:

«پله‌ی عقل، پایه‌ی فهم عشق است و کلیه‌ی ادراکات انسان، از طریق آن شکل گرفته و از آن جا که کلیه‌ی نتیجه‌گیری‌ها بر پله‌ی عقل صورت می‌گیرد، بنابراین، بدون پله‌ی عقل، کمالی حاصل نخواهد شد. در این صورت، پله‌ی عقل و پله‌ی عشق، لازم و ملزوم یکدیگر می‌باشند». <sup>۲</sup>

۱. تاهری راد، صص ۳۸-۳۹.

۲. طاهری، انسان و معرفت، صص ۵۵-۵۶.

۳. تاهری راد، ص ۴۱، (به نقل از: طاهری، انسان از منظری دیگر، تهران: نسا، ۱۳۸۷)، ص ۸۲.

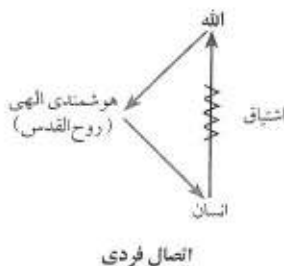
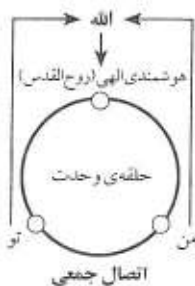
از طرفی، گویا برای فرجه کردن متن کتاب «افسون حلقه»، بخش‌هایی از متن کتاب محمدعلی طاهری با موضوعات روشن‌بینی، عرفان عملی و ... و به دنبال آن و بدون ذکر دلیل، ادعای تفاوت عرفان کیهانی و عرفان اسلامی از نظر چیستی، موضوع، مسائل و ... ارائه شده است.

### چیستی عرفان

اگرچه در تعریفی ساده از چیستی عرفان گفته شده است که «عرفان، شناختی حضوری است و از سنخ مفاهیم نیست»<sup>۱</sup> چیستی هر عرفان، بر مبنای هدف و روش یا موضوع و مسائل و مبادی آن تعیین می‌گردد. اما به نظر می‌رسد که نویسنده کتاب «افسون حلقه»، در شناخت مفهوم چیستی عرفان، دقت لازم را مبذول نداشته، برای شناسایی مؤلفه‌های آن، از چارچوبی منطقی نیز تبعیت نمی‌کند و نه تنها به طور مستقل از این معیارها به آن می‌پردازد، بلکه تفاوت ماهوی دو عرفان مورد قیاس را از جهات غیر مرتبط ذیل بررسی می‌کند که خود محل تحلیل و تأمل می‌باشد.

۱- تفاوت در رابطه: در این باره، نویسنده دچار دو خطای مسلم است. اول آن که تأکید مؤکد عرفان کیهانی (حلقه) بر ارتباط و اتصال با خدا<sup>۲</sup> و تصاویر ذیل در کتب بنیانگذار این عرفان را نادیده می‌گیرد و محور عرفان مذکور را ارتباط با شعور کیهانی فرض می‌کند و بر مبنای این فرض نادرست و خلاف واقع، سعی در اثبات تفاوت میان دو عرفان مذکور (در متعلق ارتباط و اتصال) دارد.<sup>۳</sup>

۱. مصباح یزدی، محمدتقی، در جستجوی عرفان اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶، ص ۳۳.  
 ۲. با یک جستجوی ساده از طریق نرم‌افزار (برای مثال، نرم‌افزار چند رسانه‌ای عرفان کیهانی) به دست می‌آید که بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه)، دست‌کم ۴۴ مرتبه به محور ارتباط با خدا در این عرفان، اشاره مستقیم دارد. نمونه: «هر اتصال جمعی با وحدت حداقل دو نفر (ارتباط گیرنده و ارتباط دهنده) برقرار شده، با حضور عضو سوم (هوشمندی الهی) که به عنوان مأمور جاری کردن روزی آسمانی ایفای نقش می‌کند، حلقه‌ای را تشکیل می‌دهد که «حلقه‌ی وحدت» نام می‌گیرد. وجود هر حلقه‌ی وحدتی نشانه‌ی برقراری ارتباط با خداوند است و خداوند که خود، این تسهیلات رحمانی را برای کمال انسان قرار داده است و این ارتباط را به نتیجه می‌رساند، عضو اصلی این جمع به شمار می‌رود. (طاهری، آسان و معرفت، ص ۱۷).  
 ۳. ناصری راد، ص ۴۲.



دوم آن که مدعی می‌گردد مراد از «جهان هستی» در عرفان کیهانی (حلقه)، تنها «جهان هستی مادی» است.<sup>۱</sup> او این برداشت نامعقول را با ارجاع به صفحاتی از کتاب «انسان از منظری دیگر» مسلم جلوه می‌دهد که عهده‌دار تبیین بخشی از برهان نظم در قالب شناسایی جهان محسوس است و از حرکت منظم موجود در جهان مادی، هوشمندانه بودن این حرکت را نتیجه می‌گیرد و این هوشمندی را ناشی از وجود خالق آن بر می‌شمارد.<sup>۲</sup>

افزون بر این، حتی تورق آثار محمدعلی طاهری نشان می‌دهد که افق دید او بسیار گسترده‌تر از تصویری است که منتقدینی چون نویسنده‌ی کتاب «افسون حلقه»، سعی در القاء آن به ذهن دیگران دارند. مطالب عمیق و منطقی محمدعلی طاهری در فصل «هستی‌شناسی» کتاب «انسان و معرفت» و اشارات دقیق و معقول او در کتب دیگر، حاکی از آن است که نه تنها به بی‌کرانی جهان اعتقاد دارد و آن را به جهان مادی محدود نمی‌داند، بلکه همچون بسیاری از متفکرین و عرفای این سرزمین، در تحلیل سلسله مراتب مادی و غیر مادی جهان، حاذق و صاحب‌نظر است.<sup>۳</sup>

۲- تفاوت در شناخت: نویسنده‌ی کتاب افسون حلقه، به وضوح از تفکیک گزاره‌های عرفانی و فلسفی آثار مکتوب محمدعلی طاهری امتناع می‌کند و به استناد یک استدلال در کتاب «انسان از منظری دیگر» برای مخاطب ناآشنا چنین

۱. همان، پاورقی.

۲. وکند، حمود، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، م، ص ۵۸؛ همان، ۱۳۸۸، ص ۳۲.

۳. وکند، ایردینار، محدثه سادات، «درآمدی بر عرفان کیهانی (حلقه)» در نظاره ناظر رخصیمه ماهنامه گزواش، بهمن ۱۳۸۹، ص ۱۲.



و انمود می‌سازد که شناخت در عرفان کیهانی (حلقه)، شناخت ذهنی و استدلالی است و به این لحاظ، با شناخت شهودی در عرفان اسلامی، تفاوت دارد.<sup>۱</sup> در این باره، توجه به دو نکته لازم است: اول آن که اگر عرفان کیهانی (حلقه)، تنها بر پایه‌ی استدلال استوار است و مبنای شهودی ندارد، فلسفه محسوب می‌شود و قیاس آن با عرفان اسلامی و نقد آن به عنوان عرفان نوپدید و انحرافی، منطقی به نظر نمی‌رسد و دوم آن که اگر وجود استدلال، در کتب عرفانی، به معنای نفی شهود عرفانی است، عرفانی به نام عرفان اسلامی بر جای نخواهد ماند که بتوان آن را مورد مقایسه با عرفان‌های دیگر قرار داد. چرا که زیربنای آثار معتبر عرفان اسلامی، به خصوص بعد از این عربی، استدلال و تبیین فلسفی است.

خطای بارز در تحلیل منتقد، ناشی از در هم آمیزی مبانی عملی و نظری عرفان و عدم تمایز میان خود عرفان‌ها و ادبیات شرح گزاره‌های شهودی آن‌ها است<sup>۲</sup> که می‌تواند در اثر شتاب، غرض‌ورزی و یا ناآگاهی رخ داده باشد.

۳- تفاوت در ماهیت عشق: نویسنده اذعان دارد که عشق در دو دستگاه فکری عرفان کیهانی (حلقه) و عرفان اسلامی، مشترک لفظی محسوب می‌شود و بیان تفاوت را به بخش «تفاوت در مفاهیم اصطلاحات» می‌سپارد.<sup>۳</sup> اما از آن جا که نمی‌توان بر مبنای تفاوت واژه‌شناختی، تباین ماهوی این دو عرفان را اثبات کرد، طرح این موضوع، محل اشکال است.

از سوی دیگر، باید به دو نکته توجه داشت: اول آن که عرفان اسلامی با گستردگی و تنوع خود، در بر دارنده‌ی مفاهیم یکسانی از واژگان و اصطلاحات در مکاتب و طریقت‌های مختلف نیست و این تفاوت در جزئیات، اخذ معیار معین برای فهم میزان این همسانی معانی اصطلاحات مزبور در این عرفان و دیگر عرفان‌ها را سلب می‌کند و

۱. ناصری، ص ۴۳.

۲. «عرفان نظری عبارت است از گرفتن علم حصولی از علم حضوری»، (مصباح یزدی، ص ۴۳۷) بنابراین، نه تنها استدلال منطقی، از قوت علم حضوری نمی‌کاهد و می‌تواند مؤید آن باشد، بلکه به وجود عرفان نظری، معنا می‌بخشد.

۳. ناصری راد، ص ۴۳.

دوم آن که نگاهی به متن مورد ارجاع نشان می‌دهد منتقد در شناسایی معنا و جایگاه عشق در عرفان کیهانی (حلقه) متوجه تفاوت دو اصطلاح «پله‌ی عشق» و «عشق» در این عرفان شده و بدون فهم دقیق، در مسند داوری نشسته است.<sup>۱</sup>

### موضوع عرفان

به تعریف قیصری، موضوع عرفان، شناخت خداوند از حیث اسماء و صفات و مظاهرش و شناخت حقایق عالم و چگونگی رجوع آن‌ها به ذات احدیت است.<sup>۲</sup> او عرفان را مشتمل بر معرفت و مجاهده می‌داند؛ معرفت بر سلوک و مجاهده برای درگذشتن از قیود جزئی و اتصال به مبدأ.<sup>۳</sup>

این موضوع در عرفان نظری، تغییر و تبدیلی نمی‌یابد و بر اساس آن که متعلق شناخت در عرفان عملی و نظری یکسان است، برای بیان موضوع عرفان، تعریف تفکیکی در حوزه‌ی نظر و عمل ارائه نمی‌شود. زیرا تفاوت در شناخت شهودی و شناخت تفسیری است؛ نه در متعلق شناخت که خداوند و حقایق جهان است.

حال اگر بخشی از عرفان نظری را برای تبیین عرفان عملی در نظر بگیریم، موضوع آن، «منازل سیر و سلوک» خواهد بود که خود در زمره‌ی موضوع یادشده است. این نکته‌ای است که شرح و بسط مفصلی می‌طلبد و نویسنده‌ی «افسون حلقه» از آن غافل مانده است. اما برای پیشگیری از اطاله‌ی کلام از آن صرف‌نظر می‌شود و تنها به خطای او در قیاس موضوع عرفان اسلامی و عرفان کیهانی (حلقه) اشاره می‌گردد:

۱- بر خلاف ادعای منتقد که موضوع عرفان کیهانی (در بخش نظری) را «شعور کیهانی» بر می‌شمارد و برای القای این رأی نادرست، از نقل متن خودداری می‌نماید، نویسنده‌ی کتاب عرفان کیهانی (حلقه) به وضوح مطرح کرده است که

۱. این موضوع، در بحث «عشق» و ذیل عنوان «مفاهیم اصطلاحات عرفانی» بررسی خواهد شد.

۲. قیصری، شرف‌الدین محمود، رسائل قیصری، رساله التوحید، والنیوة والولایة، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۷، ص ۷.

۳. همان.

در این عرفان، «شعور الهی» مورد بهره‌برداری است<sup>۱</sup> و نمی‌توان آن را موضوع این عرفان محسوب کرد.

۲- بر خلاف ادعای منتقد که موضوع عرفان کیهانی (در بخش عملی) را «حلقه‌های متعدد شبکه‌ی شعور کیهانی» معرفی می‌کند و برای القای این مطلب اشتباه، از نقل متن صرف‌نظر می‌نماید، نویسنده‌ی کتاب عرفان کیهانی (حلقه) به طور آشکار بیان کرده است که روش این عرفان، استفاده از «حلقه‌های متعدد شبکه‌ی شعور کیهانی» است؛<sup>۲</sup> نه موضوع آن.

۳- در نگاه محمدعلی طاهری، «عرفان عملی، عبارت از شناخت حقیقت جهان هستی از راه کشف و شهود است».<sup>۳</sup> حقیقت جهان هستی، همان ذات خداوند به اعتبار اسماء و صفات اوست که موضوع عرفان اسلامی است. بنابراین، نه تنها تفاوت موضوعی میان این دو عرفان وجود ندارد، بلکه گواهی نادرست منتقد و گریز او از بیان عین متن نشان می‌دهد که خود وی، بهتر از هر کسی از این حقیقت، مطلع است.

### مسائل عرفان

متن غیر مستند و بی‌ارجاع کتاب «افسون حلقه» در بخش «تفاوت در مسائل»<sup>۴</sup> مشتمل بر بیان مسائل عرفان اسلامی و عرفان کیهانی به زعم نویسنده و القائاتی کاذب درباره‌ی مرکز ثقل عرفان کیهانی (حلقه) است.<sup>۵</sup> کارشناسان، مسائل عرفان نظری را در چندین محور شناختی دسته‌بندی می‌کنند:

۱- معرفت‌شناسی عرفانی

۲- هستی‌شناسی عرفانی

۱. طاهری، عرفان کیهانی (حلقه)، ۲، ۱۳۸۸، ص ۷۱.

۲. همان، ص ۸۱.

۳. همان، ص ۷۶.

۴. ناصری راد، صص ۴۴-۴۵. (گزارش دور از صداقت و بدون سند «افسون حلقه» از مسائل عرفان کیهانی (حلقه)، بدین قرار است: «اوج مباحث عرفان کیهانی و مرکز ثقل مسائل آن، شعور کیهانی به عنوان نقطه‌ی وحدت جهان هستی مادی است.»)

۳- خداشناسی عرفانی

۴- جهان‌شناسی عرفانی

۵- انسان‌شناسی عرفانی<sup>۱</sup>

نیم‌نگاهی به فهرست کتاب «انسان و معرفت» از محمدعلی طاهری نشان می‌دهد که مسائل عرفان کیهانی (حلقه) چیزی جز این ارکان نیست و اظهارات غیر مستندی از این دست که نقطه‌ی ثقل این عرفان، شعور کیهانی بوده و مباحث خداشناسی در حاشیه قرار گرفته است، گزارش‌گرافی بیش نمی‌باشد.

همچنین، داستان‌سرایی منتقد درباره‌ی توجه عرفان کیهانی (حلقه) به جهان هستی مادی و فرو کاستن از منزلت معنوی عرفان، تلاش مذبوحانه‌ای است که بارها و در جای جای متن به آن مبادرت گردیده و به مبحث حاضر نیز راه یافته است؛<sup>۲</sup> اما نتیجه‌ی به دست آمده از این سیه‌بازی، چیزی جز سیه‌روی نخواهد بود. زیرا ساختار و مقدمات استدلال، به تمامی مخدوش است و بی آن که لازم باشد خواننده‌ی دانا از درستی مطلب متسبب به عرفان کیهانی (حلقه) آگاه شود، اتخاذ سبک تبلیغاتی به جای تحلیل علمی، او را از توجه منصرف خواهد ساخت و دست‌های خالی منتقد را به نمایش خواهد گذاشت.

### مبانی عرفان

همان‌طور که در کتاب «افسون حلقه» اشاره شده است، مبانی یک علم، تکیه‌گاه اثبات مسائل آن علم است. در این کتاب، مبانی عرفان کیهانی (حلقه) در چهار موضوع، با مبانی عرفان اسلامی مورد مقایسه قرار گرفته و متفاوت از آن انگاشته شده است که به‌طور جداگانه، بررسی خواهد شد:

#### ۱) جهان‌شناسی:

آن‌چه در موضوع حاضر، مبانی مقایسه واقع شده است، این گزاره‌ی نادرست

۱. روح‌حیایان، سعید، مبانی عرفان نظری، تهران: سنت، ۱۳۸۳، ص ۹.

۲. ناصری راد، ص ۴۵.

است که «عرفان کیهانی این جهان را مجازی می‌داند و وجود خارجی را از آن نفی می‌کند»<sup>۱</sup>.

اگر نویسنده‌ی کتاب که بسیار از وحدت شخصی وجود دم می‌زند، فهم و درک درستی از این نظریه‌ی عرفانی داشت، به خوبی منظور عرفا از مجازی بودن عالم را درک می‌کرد و دچار چنین خبط فاحشی نمی‌شد که آن را معادل با نفی وجود خارجی بداند. همین که عارف مصداق وجود را تنها و تنها ذات حق بر می‌شمارد و ندای «ایس فی الدار غیره دیار» سر می‌دهد، حاکی از نابرابری هستی آن «هست» لا بشرط و ماسوای او است و همین، موجب اطلاق القاطبی چون «اسایه»، «نمود»، «مجاز» و «خیال» بر ماسوا می‌گردد.

«اگر خدا را «هست» بدانیم، همین امر را به همین معنی نمی‌توانیم دربارهی عالم قائل شویم. در نتیجه، باید آن را «عدم» به حساب آوریم. ولی با این حال، می‌دانیم که عالم از جنبه‌ی خاصی دارای هستی است؛ وگرنه نمی‌توانستیم دربارهی آن سخنی بگوییم. در نتیجه، عالم نه موجود است و نه معدوم؛ یا هم موجود است و هم معدوم»<sup>۲</sup>.

وجود خلق و کثرت در نمود است نه هرچه آن می‌نماید عین بود است  
«شیخ محمود شبستری - گلشن راز»

از این گذشته، چنان که در کتاب «عرفان کیهانی (حلقه)» به خوبی تبیین شده است، مجازی بودن جهان هستی، امری نسبی است و در سلسله مراتب عوالم در نظام جهان، هر مرتبه، نسبت به مرتبه‌ی بالاتر، مجازی و نسبت به مرتبه‌ی پایین‌تر، حقیقی محسوب می‌گردد و همه در نسبت با خداوند، مجازی هستند.<sup>۳</sup> از این رو، از صفت «مجازی»، مفهوم نیستی اتخاذ نمی‌شود و برداشت منتقد کاملاً نادرست است.

۱. همان.

۲. چینیکنه، ویلیام، عوالم خیال، ترجمه: قاسم کاکایی، تهران: هرمس، ۱۳۸۱، ص ۱۱۴.

۳. طاهری، عرفان کیهانی (حلقه)، ص ۶۳.

در عرفان کیهانی (حلقه)، اعتقاد بر این است که:

«ذات خداوند (هست غیر قابل تعریف) تنها «وجود حقیقی» (هست حقیقی) است و هر چیزی و هر کسی، نسبت به او «وجود مجازی» دارد»<sup>۱</sup>

خطای دیگری که در مقایسه‌ی مبانی دو عرفان مورد نظر رخ داده است، اثبات بینوت بر مبنای تقسیم‌بندی و نام‌گذاری مراتب جهان هستی است. منتقد، با استناد به یک کتاب رده‌ی سوم، مراتب عالم را در پنج مرتبه و با اسامی تعین اول، تعین ثانی، عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده مسلم دانسته<sup>۲</sup> و بی‌توجه به تنوع آراء عرفای مسلمان، آن را در تمام گستره‌ی عرفان اسلامی یکسان فرض کرده است و سپس با نقل نظر محمدعلی طاهری در کتاب عرفان کیهانی (حلقه) و بر اساس تفاوتی که در دسته‌بندی و نام‌گذاری قراردادی او به چشم می‌خورد، مرتکب داوری نادرست دیگری در تشخیص انطباق مبانی شده است.

سومین اشکال وارد بر داوری او، آن است که تفاوت در سطح اطلاعات رایج در دو عرفان را مشعر بر تفاوت مبانی می‌داند و به جای آن که دریابد آیا نظریه‌ی «جهان‌های موازی» در عرفان کیهانی (حلقه)، با مبانی فکری عرفان اسلامی سازگار است یا خیر، به صرف نیافتن عین این نظریه در عرفان مذکور، حکم عدم همخوانی مبانی را صادر کرده است.

## ۲) انسان‌شناسی:

تحلیل انسان‌شناسی عرفان کیهانی (حلقه) در «افسون حلقه» چنان آشفته و غیر منطقی است که تبیین ناهنجاری آن، به هیچ شرحی نیاز ندارد. زیرا:

- از اظهار «وجود کالدهای غیر مادی انسان» در عرفان کیهانی (حلقه)، نتیجه گرفته شده است که این نگاه، بستر تشخیص بیماری است.
- از تعریف بیماری که ناظر بر اختلال در این کالدها است، نتیجه گرفته شده است

۱. همو، انسان و معرفت، ص ۱۶۸.

۲. ناصری راد، ص ۴۷.

که انسان‌شناسی عرفان کیهانی (حلقه)، زمینه‌ی درمان در این عرفان را فراهم می‌کند.  
 - از عرفانی بودن این درمان نتیجه گرفته شده است که انسان‌شناسی عرفان کیهانی (حلقه)، در مسیر سلوک عرفانی خاص همین مکتب است و در متون دینی سابقه ندارد.

- وجود کالبد‌های غیر مادی انسان و اشاره به این که اختلال در هر یک، ناقض سلامت است، در متون دینی بی‌سابقه فرض شده است.

- نظریه‌ی وجود کالبد‌های «غیر مادی» انسان، منتج از علوم تجربی دانسته شده است.  
 - با اشاره به تعریف انسان کامل در عرفان اسلامی و صرف نظر از بیان دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه) درباره‌ی انسان و انسان کامل و رابطه‌ی او با خدا و جهان، تفاوت این دو عرفان نتیجه گرفته شده است.<sup>۱</sup>

### ۳) معرفت‌شناسی:

سیر قهقرایی نقد و تحلیل در کتاب «افسون حلقه»، با رسیدن به این موضوع، چنان شدت می‌گیرد که ابتدا از موضوع معرفت عرفانی به سوی ملاک ارزیابی آن، تغییر جهت یافته و سپس با معرفی قرآن کریم به عنوان ملاک سنجش شهود در عرفان اسلامی و مقایسه‌ی نابه‌جای آن با شعور کیهانی در عرفان کیهانی (حلقه)، به کلی منحرف شده و در مغالطه‌ای چندجانبه، این نتیجه را به دست داده است که عرفان کیهانی (حلقه)، وحی الهی را به عنوان منبع سنجش شناخت مورد توجه قرار نمی‌دهد. کمترین توجه به محتوا و چینش مقدمات و نتیجه‌ی استدلال، گواه مسلم ضعف علمی نویسنده در حوزه‌ی تحلیل و اظهار نظر منطقی است و تأسفی عمیق را بر می‌انگیزد:

مقدمه ۱: «پدیده‌ای بی‌سابقه به نام شعور کیهانی به عنوان تنها واسطه بین خدا و انسان و پل ارتباط عالم پایین و عالم بالا مطرح می‌شود».<sup>۲</sup>  
 مقدمه ۲: «چنین پدیده‌ای با آموزه‌های قرآن کریم ناسازگار است».<sup>۳</sup>

۱. رک: ناصری زاد، صص ۲۷-۲۸.

۲. همان، ۴۹.

۳. همان.

نتیجه: عرفان کیهانی بر خلاف عرفای اسلامی، وحی الهی را به عنوان منبعی برای سنجش شناخت مورد توجه قرار نداده است.<sup>۱</sup>

در دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه)، قانون ارتباط انسان با خدا بر مبنای آیات قدسی «یا ک نستعین»<sup>۲</sup> و «فاستقیموا الیه»<sup>۳</sup> تفسیر می‌شود و اعتقاد بر این است که درخواست از خداوند، باید به طور مستقیم از خود او باشد.<sup>۴</sup> این عرفان، با باور به وجود ملائک در جهان هستی، تبیین می‌کند که پاسخ خداوند به درخواست انسان، از طریق این کارگزاران جاری می‌گردد و در این بین، کارگزاری را معرفی می‌کند که دامنه‌ی کارکرد آن نسبت به سایرین، شمول بیشتری دارد و از آن به عنوان هوشمندی الهی (شبهه‌ی شعور کیهانی) یاد می‌شود.<sup>۵</sup>

این هوشمندی که به عنوان «عقل کل» نیز شناخته می‌شود، همواره مورد اشاره‌ی بسیاری از عرفای مسلمان ایران زمین بوده و کارکرد آن، از منظر آنان دور نمانده است. از آثار این عارفان گرانمایه به دست می‌آید بدون برخورداری از مواهب الهی که از ناحیه‌ی این عقل کل نصیب آدمی می‌گردد و عقل جزئی را می‌پرورد، سیر و سلوک و کمالی رخ نخواهد داد.<sup>۶</sup>

هش چه باشد عقل کل هوشمند      عقل جزئی هُش بود اما نژند  
«مولانا- مثنوی معنوی»

حال، نظر بر مقدمه‌ی ۱ باید پرسید: آیا منظور از پدیده‌ی بی‌سابقه آن است که پیش از این، هوشمندی الهی (شعور کیهانی = عقل کل) وجود نداشته و اکنون منتقد،

۱. همان.

۲. فاتحه: ۵.

۳. قصت: ۶.

۴. طهری، اسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، ص ۳۶، همان، ۱۳۸۸، ص ۸۳.

۵. همان.

۶. از این عقل کل با عنوان «عقل کلی» نیز یاد می‌شود. وقتی عقل کلی، در اشخاص، صورت جزئی به خود می‌گیرد، عقل جزئی نام می‌یابد و دچار ضرر می‌شود؛ اما مادام که بتوان از عقل کلی بهره‌برد، نه ضرر و خودبستگی در کار خواهد آمد و نه خطا و الحراف. (رکن: ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل بر آیت هشتاد، تهران: طرح نو، ۱۳۸۳، ج ۳، صص ۲۱۶-۲۱۷).



به پدیدار شدن آن یا ادعای پدیدار شدنش اذعان دارد و یا مراد آن است که سابق بر این، کسی به این پدیده، اشاره‌ای نداشته است و بر همین مبنا نمی‌توان آن را پذیرفت؟! به طور مسلم، نه در عرفان کیهانی (حلقه)، هوشمندی الهی پدیده‌ای نوین فرض می‌شود و نه چنین فرضی قابل دفاع است. اما اگر منظور منتقد آن است که در عرفان اسلامی، خبری حاکی از وجود این هوشمندی نیست، باید توجه داد که اولاً، ملاک صحت یک باور، تأیید قدما نیست که اگر چنین بود، عقل و قرآن کریم این معیار را ملغی نمی‌نمود<sup>۱</sup> و ثانیاً بر اساس شرح مختصری که ارائه شد و خود می‌تواند به چندین مجلد کتاب بدل شود، معرفی عقل کل (هوشمندی حاکم بر جهان هستی) مسبوق به سابقه است. بنابراین، مقدمه‌ی اول منتقد، کاذب است.

درباره‌ی مقدمه‌ی ۲ نیز باید پرسید: آیا منظور از ناسازگاری یک پدیده با قرآن کریم آن است که خداوند پدیده‌ای را خلق کرده است که قرآن او با آفرینش آن موافق نیست و یا از سوی عرفان کیهانی (حلقه) ادعای وجود پدیده‌ای شده است که قرآن کریم آن را تأیید نمی‌کند؟!۲

اگرچه ادبیات نگارش نویسنده، ناظر بر مفهوم اول است، این مفهوم به دلیل غیر معقول بودن، نادیده گرفته می‌شود. اما در رابطه با مفهوم دوم باید پرسید: آیا وجود یک پدیده، زمانی اثبات می‌شود که در قرآن کریم از آن نام برده شده باشد و یا ادله‌ی وجود آن پدیده را باید از قرآن استخراج کرد؟!

این بدان معنا است که هیچ‌یک از گونه‌های شناسایی شده در علم زیست‌شناسی و هیچ‌یک از پدیده‌های جوی در علم هواشناسی و هیچ‌یک از عناصر ساده و مرکب شناخته شده در علوم فیزیک و شیمی و هیچ‌یک از تازه‌های شناخته شده در علم

۱. «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا خَسِبْنَا مَا وَعَدَنَا غَيْبِهِ آيَاتِنَا أَ وَ قَوْمِكَانَ آيَاتِهِمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَفُونَ» و چون به آنان گفته شود: «به سوی آن‌چه خدا نازل کرده و به سوی پیامبر [ش] بیاید»، می‌گویند: «آن‌چه پدران خود را بر آن یافته‌ایم ما را پس است.» آبا هر چند پدرانشان چیزی نمی‌دانسته و هدایت نیافته بودند، ۲. (ماتلد، ۱۰۴) این آیه‌ی شریف، گمان‌راستی بی‌چون و چرای میراث فکری گذشتگان و پسنده بودن آن را نکوهش می‌کند و مراد از ذکر آن در این محبت، ناآگاه یا گمراه شمردن بزرگان معنوی این مرز و بوم نیست. بلکه، نکیه بر این استدلال قرآنی است که اولاً در پذیرش حقیقت، نباید به میراث گذشتگان پسنده کرد و ثانیاً به حکم عقل، باید احتمال خطای آنان را مفروض داشت.

پزشکی و ... وجود خارجی ندارد؛ مگر آن که در قرآن کریم نام آن‌ها به میان آمده و ویژگی‌های آن‌ها ذکر شده باشد و یا کارشناسان دینی، به استناد قرآن کریم بتوانند ماهیت و کارکرد آن‌ها را تشخیص دهند و یا حداقل، دلیلی قرآنی برای کارکرد اثبات شده‌ی آن‌ها در علوم مربوط به خودشان، بیابند.

با اظهار تأسف بر این تفکر غیرمنطقی، باید پرسید: حال چه کسی شایسته‌ی استخراج این ادله از قرآن کریم است؟ نویسنده‌ای که از عهده‌ی تنظیم ساده‌ترین استدلال منطقی بر نمی‌آید و یا کسانی که برای نگارش این نقد سخیف، مزدی برای وی تعیین کرده‌اند؟! به راستی خطای آباء کلیسا در قرون وسطی همین نبود که ملاک تأیید پدیده‌ها و حقایق علمی را رأی خود پنداشتند و با ایجاد ازدگی از دین و خدا، قرن‌ها موجب جدایی دین و معنویت از حیات مردم شدند و جامعه‌ی بشری را دچار بحران هویت کردند؟

صرف‌نظر از این که مقدمه‌ی ۲ به کلی نامعقول به نظر می‌رسد، باید توجه داشت که مقدمات یک استدلال صحیح، گزاره‌های بدیهی یا اثبات شده است. اما در این مورد، نویسنده خود را ملزم به اثبات این مقدمه ندانسته و به عنوان امر مسلم، وجود هوشمندی الهی را مغایر با آموزه‌های قرآن کریم بر شمرده است که این خود، مقدمه را بی اعتبار می‌سازد.

به این ترتیب، به دلیل بی اعتباری مقدمات و آشکار بودن صناعت مغالطه، این اظهار نظر، ارزش توجه ندارد. منتقد، از مفروضاتی شخصی (مسبق به سابقه نبودن معرفی شعور کیهانی و قابل تأیید نبودن آن از منظر قرآن) نتیجه می‌گیرد که در عرفان کیهانی (حلقه)، بر خلاف عرفان اسلامی، وحی الهی ملاک سنجش معارف قرار نمی‌گیرد و تحلیل او تنها نوعی کم‌انگاری شعور مخاطب است.

در دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه)، کمال آدمی از ایستادن بر فراز چهار ستون علم، فلسفه، دین و عرفان به دست می‌آید و نه تنها جایگاه هیچ یک از این چهار رکن

نادیده گرفته نمی‌شود،<sup>۱</sup> بلکه محتوای مکاشفات عرفانی، به ارزیابی اصولی و تحلیلی درآمده و عقل و کلام خدا، محک ارزیابی تحلیلی آن، قرار می‌گیرد.<sup>۲</sup>

به عبارت دیگر، این عرفان از ویژگی تعادل، ژرف‌نگری و گستردگی دید برخوردار است و نه تنها جایگاه حقانی خود را بر مبنای سازگاری با وحی الهی حفظ می‌کند، بلکه هر جا که لازم بدانند، از علوم تجربی، فلسفه و گزاره‌های دینی برای تشریح گزاره‌های شهودی یا بسترسازی فهم آن‌ها بهره می‌جوید. این شاخص ارزنده که از سوی افراد کم‌سواد و کوتاه‌نظر، قابل قبول نیست، در مرام بزرگان روشنفکر عرصه‌ی عرفان اسلامی، جایگاهی ویژه دارد.

از جمله، در حالی که نویسنده‌ی «افسون حلقه»، بر اساس تصور شخصی خود ابراز می‌دارد «استفاده از یافته‌های دانش فیزیک در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی، بر خلاف متد رایج در عرفان اسلامی است»<sup>۳</sup> و بر مبنای این اندیشه‌ی نادرست، میان عرفان کیهانی (حلقه) و عرفان اسلامی مرزی قطعی تصور می‌کند، شاهد آن هستیم که امام خمینی (ره) در کتاب عرفانی «شرح دعای سحر» و در مبحث «در عظمت فعل الهی»، سه صفحه را به گزارشات نجومی و بیان اعداد و ارقام مربوط به آن (از کتاب الهيئة و الاسلام؛ اثر سید هبة‌الدین شهرستانی) اختصاص داده است و در پایان اظهار می‌دارد:

«غرض ما از نقل سخن سید با این که طولانی بود، آن بود که توجه دعا کننده به عظمت ملک خدا و کلمات او جلب شود».<sup>۴</sup>

#### ۴) خداشناسی:

از نظر ابن عربی که بسیاری از صاحب‌نظران، او را در عرفان اسلامی، پدر عرفان نظری می‌شناسند، شناخت خدا جز با نظر بر جهان هستی ممکن نیست و کسانی که

۱. برگرفته از آموزه‌های شفاهی محمدعلی طاهری که اسناد صوتی آن، موجود است.

۲. طاهری، انسان و معرفت، صص ۱۲۴-۱۲۷.

۳. ناصری راد، ص ۴۹.

۴. موسوی خمینی، روح‌الله، شرح دعای سحر، ترجمه: احمد فهری، تصحیح: حسین استادولی، تربت، ۱۳۷۶، ص ۶۸.

جز این اندیشیده‌اند، راه به خطا رفته‌اند.<sup>۱</sup> به عقیده‌ی او، نسبت جهان به حق، مانند سایه به شخص است<sup>۲</sup> و به این لحاظ، وحدت وجود او به سایه‌ی او نیز ویژگی وحدت می‌بخشد.<sup>۳</sup>

در عرفان کیهانی (حلقه) نیز همین باور وجود دارد و تصریح می‌شود: «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 نباشد».<sup>۴</sup>

اهل توحید قائل به این هستند که در عالم وجود، تنها یک موجود حقیقی وجود دارد که مجموعه‌ی جهان هستی، نه مستقل از او؛ بلکه شئون، ظهورات و تعینات آن است و ایشان کسانی هستند که در عالم وجود، جز خدا و فیض او چیزی نمی‌بینند.<sup>۵</sup> به عبارت دیگر، عرفان نگاه دوبین اهل ظاهر را بر نمی‌تابد و کسی را که به کشف وحدت در جهان دست یافته باشد، واصل به مقام توحید می‌شناسد.

از این رو، بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه) می‌گوید:

«وحدت کیهانی، همان وحدت الهی است و روزی که انسان به درک این وحدت نائل شود و خود را با عالم هستی در یکثایی و همسویی ببیند، به مرز خدایی شدن و خدایی دیدن رسیده است».<sup>۶</sup>

نویسنده‌ی کتاب «افسون حلقه» با سردرگمی میان این گزاره‌های عرفانی که با نگاه دوبین، قابل تفسیر نیست، چنین پرسشی را مطرح می‌کند که «کدام یک از وحدت کیهانی و وحدت الهی بر دیگری تقدم دارد؟ به عبارت دیگر، آیا درک وحدت الهی، مروهون درک وحدت کیهانی است یا به عکس، درک وحدت کیهانی،

۱. ابن عربی، محیی‌الدین، نصوص المحکم (فصل ابراهیمی)، الزمراء (س)، ۱۳۷۰، ص ۸۱.

۲. همان (فصل یوسفی)، ص ۱۰۱.

۳. جهان هستی، [به منزله‌ی] انسانی واحد و محبوب خداوند است و اجزای آن، اعضای آن انسان هستند. (ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیة ۶۲ جلدی)، بیروت: دار صادر، بی تا، ج ۴، ص ۲۶۰.

۴. طاهری، عرفان کیهانی (حلقه)، ص ۶۴.

۵. فیضی رومی، محمد داوود، شرح نصوص المحکم، بی جا: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹.

۶. طاهری، انسان از منظری دیگر، ۱۳۸۸، ص ۲۲۴.

وابسته به درک وحدت الهی است»<sup>۱</sup>؟

در پاسخ به این پرسش ناآگاهانه که در آن، وحدت الهی به دو قسم کیهانی و الهی فرض گردیده و برای آن تقدم و تأخر زمانی در نظر گرفته شده است، تنها نقل قولی از ابن عربی کافی است که «برای حق، در تمام خلق ظهوری است که به سبب آن، در هر مفهومی ظاهر و از هر فهمی باطن است؛ مگر فهم آن کسی که می‌گوید: همانا جهان هستی، صورت خداوند و هویت اوست»<sup>۲</sup>.

از سوی دیگر، ذهن منتقد که ظاهراً قادر به تفکیک راه عقل و عرفان نیست و نمی‌تواند برای هر دو در عرفان نظری، جایگاهی قائل شود، دعوت عرفان کیهانی (حلقه) به شناخت عملی هوشمندی حاکم بر جهان هستی و از آن رهگذر، دستیابی به خداشناسی (به واسطه‌ی برهان علیت) را نیز که مقوله‌ای متمایز از صرف تجربه‌ی عرفانی است، با پیش‌فرض و تقسیمات خود در تقابل می‌یابد و پس از تلاشی غیر روشمند، از قضا به این نتیجه می‌رسد که: در نگاه عرفان کیهانی، وحدت مورد نظر درباره‌ی خدا و درباره‌ی جهان، از یک سنخ است.<sup>۳</sup>

همچنین، برداشت منتقد از این جمله‌ی محمدعلی طاهری که «بدون درک جهان هستی و هوشمندی حاکم بر آن، انسان همواره در کثرت و سرگستگی به سر خواهد برده»<sup>۴</sup> این است که درک وحدت کیهانی، به وحدت در زندگی منجر خواهد شد و بی‌آن‌که متوجه باشد این جمله، بازگوکننده‌ی رابطه‌ای علت و معلولی «درک وحدت» و «دستیابی به وحدت درون» است؛ نه اثبات این‌همانی هیچ‌دو چیزی، انتقاد می‌کند و درس می‌دهد که وحدت و کثرت کیهان با وحدت و کثرت در زندگی تفاوت دارد.<sup>۵</sup> کسی که به درک وحدت در عالم نائل شود، به وحدت الهی دست یافته است

۱. ناصری راد، ص ۵۰.

۲. فصوص‌الحکم (فصوص توحی)، ص ۶۸.

۳. ناصری راد، ص ۵۰.

۴. طاهری، انسان از منظری دیگر، ۱۳۸۸، ص ۲۳۳.

۵. ناصری راد، ص ۵۱.

و به اعتقاد عارفان الهی، چنین کسی، حیات در وحدت را تجربه خواهد کرد. مایستر اکهارت به این حقیقت چنین اشاره می‌کند:

«آن جا نزد او (نفس مدرک) همه چیز یگانه است و یگانه، همه چیز خلوص نفس در این جاست که نفس از بند حیات متکثر آزاد می‌شود و به حیاتی که وحدت یافته است، راه می‌یابد. آنچه در اشیای نازل‌تر تکثر یافته است، به محض راه یافتن نفس به حیاتی که در آن تمایزی نیست، به وحدت می‌گراید. هنگامی که نفس به حیات معقول (بصیرت حقیقی) راه می‌یابد، هیچ تقابلی و تمایزی نمی‌شناسد. خداوند! کی انسان گرفتار عقل جزئی است؟ به گمان من وقتی که چیزها را جدا از هم می‌بیند و کمی فراتر از عقل جزئی است؟ می‌توانم بگویم وقتی که کل در کل بیند.»<sup>۱</sup>

البته انتظار نمی‌رود که این نوع نظریات عرفانی به سادگی فهم و درک شود؛ اما به همان نسبت، انتظار نمی‌رود از سوی کسی که از عهده‌ی موشکافی آن بر نیامده است، مورد ارزیابی و نقد قرار گیرد. شاهکار استدلالی منتقد در این بحث، جمله‌ای است که نه تنها از ویژگی غالب استدلال‌های وی (مغالطات معنوی) برخوردار است، بلکه نشان می‌دهد که او تعریف صحیحی از «همه‌خدایی» نیز در ذهن ندارد و به اتکای تعریفی که از کتابی جسته و در پاورقی آورده است و تنها برای آن که از اتهامی دیگر به عرفان کیهانی (حلقه) صرف‌نظر نکرده باشد، بدون شرح و مقدمه و مؤخره این جمله را در کتاب خود پرتاب می‌کند و همان دم از این «بحث می‌گریزد:

«از همسانی وحدت الهی با وحدت کیهانی، دیدگاه «همه‌خدایی» را نیز می‌توان به عرفان کیهانی نسبت داد.»<sup>۲</sup>

بر خلاف آقای نویسنده‌ی کتاب «افسون حلقه»، خدا و طبیعت در عرفان کیهانی (حلقه) همسنگ انگاشته نمی‌شود و محلی برای تصور همه‌خدایی باقی نمی‌گذارد. اما برای اجتناب از خطایی که او به آن دچار است، ضرورت دارد که نظریه‌ی وحدت وجود در عرفان

۱. به نقل از: استیس، والتر ترنس، دین و تگرش نوین، ترجمه: احمد رضا جلیلی، تهران: حکمت، ۱۳۷۷، ص ۲۷۰.

۲. ناصری راد، ص ۵۱.

اسلامی و عرفان کیهانی (حلقه)، به عنوان نظریه‌ی «همه در خدایی»<sup>۱</sup> که خدا را شامل همه‌ی موجودات و ساری در همه‌ی آن‌ها می‌داند و برای وجود او نسبت به تمامی آن‌ها تعالی قائل است، از نظریه‌ی «همه خدایی»<sup>۲</sup> که این تعالی در آن نادیده گرفته می‌شود، تفکیک گردد.<sup>۳</sup> در افق دید عرفان کیهانی (حلقه)، هر جزئی از اجزای جهان، وجهی از خداوند را نشان می‌دهد و در برابر او که حقیقت مطلق است، حقیقتی نسبی دارد. از آن گذشته، بلندمرتگی ذات خداوند تا به اندازه‌ای است که فراتر از ادراک و تعریف بشری دانسته می‌شود.<sup>۴</sup> این همه، حاکی از آن است که خداشناسی این عرفان، همانند عرفان اسلامی صبغه‌ای توحیدی دارد و چهره‌ی آن، با هیچ‌گونه کج‌فهمی و کج‌انگاری مخدوش نمی‌شود.

### مفاهیم اصطلاحات عرفانی

اندکی مطالعه نشان می‌دهد در مکاتب و طریقت‌های گوناگون عرفان اسلامی و در آثار متنوع عارفان مسلمان، طیف گسترده‌ای از اصطلاحات وجود دارد که تعدادی، مشترک لفظی یا معنوی و تعدادی کمتر، اختصاصی هستند و به همین دلیل، نسبت میان مجموعه اصطلاحات رایج در دیدگاه یک عارف یا مکتب با مجموعه اصطلاحات متداول در آثار عارف یا مکتب دیگر، عموم و خصوص من وجه است. به بیان دیگر، اصطلاحات عرفانی همچون اصطلاحات سایر علوم، دچار زایش و زوال هستند و به لحاظ مفهوم و ماندگاری، در وضعیت ثابتی قرار ندارند. از این رو، هیچ‌گاه نمی‌توان دامنه‌ی محدود و معینی از اصطلاحات را به عرفان اسلامی مربوط

۱. Panentheism

۲. Pantheism

۳. رکن: کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، هرمس، ۱۳۸۵، صص ۸۱-۸۰ و صص ۵۹۳-۵۹۴.

۴. رکن: طاهری، انسان و معرفت، صص ۱۶۹-۱۷۰.

دانست و بیش و کم آن در ادوار مختلف تاریخ، اطوار گوناگون سلوک و اکتاف متفاوت جغرافیا را نپذیرفت. همچنین، دهت در مفاهیم مشترکات لفظی، مانع از آن خواهد شد که معانی و تعاریف یکسانی بر آنان بار گردد.

بی‌اطلاعی از این نکته‌ی مهم و نداشتن چارچوب سنجش منطقی، منجر به رویکرد قیاسی نادرستی در کتاب «افسون حلقه» شده است که در مبحث «تفاوت در مفاهیم اصطلاحات» به چشم می‌خورد. گمان نویسنده بر آن است که:

۱- تمامی واژگان به کار رفته در یک عرفان، می‌توانند به عنوان اصطلاحات عرفانی مورد وااشکافی قرار گیرند.

۲- شرط لازم برای انطباق یک عرفان با عرفان دیگر، اشتراک معنوی الفاظ مشترک آن دو است.

۳- هر نوع اشاره‌ی یک عرفان به واژگان به کار رفته در مکاتب شرقی (ولو به منظور گزارش، تحلیل یا حتی تحذیر)، دال بر وام‌داری آن عرفان از این مکاتب یا رویکرد غیر اسلامی آن است.

۴- مفاهیم مشترک واژگان یکسان در دو عرفان، وابسته به تعاریفی است که از الفاظ کاملاً یکسانی تشکیل شده باشند؛ نه از مضمون برابر.

۵- وضع اصطلاحات در یک عرفان، ماهیت آن عرفان را تغییر می‌دهد.

بر مبنای همین گمان بی‌مبنا که محلی از دفاع عقلی و نقلی ندارد، اصطلاحات موجود در عرفان کیهانی (حلقه) به چهار دسته تقسیم شده است تا به خواننده القا گردد:

۱- بخشی از اصطلاحات به کار رفته در این عرفان، از فرهنگ‌های غیر اسلامی اتخاذ شده است و غیر اسلامی بودن این عرفان را اثبات می‌کند. ۲- بخشی از اصطلاحات

به کار رفته در این عرفان، اصطلاحات علمی است و ماهیت غیر عرفانی این عرفان را اثبات می‌کند. ۳- بخشی از اصطلاحات به کار رفته در این عرفان، اصطلاحات ابداعی

است و تفاوت این عرفان از عرفان اسلامی را اثبات می‌کند. ۴- بخشی از اصطلاحات به کار رفته در این عرفان، اصطلاحات عرفان اسلامی است که به دلیل مفاهیم متفاوت،



باز هم تفاوت این عرفان از عرفان اسلامی را اثبات می‌کند.<sup>۱</sup>

درست در پی این دسته‌بندی، نویسنده‌ی «افسون حلقه» که نسبت به ایرانی و اسلامی بر شمردن عرفان کیهانی (حلقه) معترض است، بیناین مبحث «تفاوت در مفاهیم اصطلاحات» را برای این اعتراض برگزیده، نظم نسبی کلام را در هم می‌شکند تا پس از نقد این موضوع، به ادامه‌ی موضوع اصلی بپردازد.

او دلایل محمدعلی طاهری بر ایرانی و اسلامی بودن این عرفان را استفاده از زبان ایرانی و اصطلاحات عرفان اسلامی و نیز هویت ملی و دینی خود در جغرافیای ایران اسلامی ذکر می‌کند و بر همین مبنای اصالت و ریشه‌ی ایرانی و اسلامی را از آن نفی می‌نماید.<sup>۲</sup> اما حقیقت آن است که:

۱- ما پس از گذشت قرن‌ها، هنوز مولانایی را که در بلخ متولد شد و در کشور ترکیه رشد و وفات یافت، عارفی ایرانی می‌دانیم و کتب ارزنده‌ی او را در زمره‌ی مفاخر عرفان ایران بر می‌شمریم. زیرا او در بلخی که آن زمان جزئی از خاک ایران محسوب می‌شد، چشم به دنیا گشود و اگرچه در ترکیه زیست، آثار خود را به زبان پارسی بر جای گذاشت. حال، اگر ملاک دیگری برای اطلاق نسبت ایرانی به یک عرفان وجود داشته باشد، فرهنگی است که مولانا و امثال او آن را قوام بخشیده و پاس داشته‌اند و عرفانی چون عرفان کیهانی (حلقه)، اگر نه به دلیل خاستگاه جغرافیایی و ملیت بنیانگذار خود، به لحاظ خصوصیات فرهنگی‌اش که جلوه‌ای فاخر و تفسیری ساده و همه‌فهم از همان فرهنگ است، ایرانی بوده، هست و خواهد بود.

۲- عرفان کیهانی (حلقه) که بر پایه‌ی ارتباط با خدا و برخورداری از رحمانیت او استوار است، جغرافیای ایران را فقط خاستگاه و نقطه‌ی آغازین تحول بر می‌شمارد و به دلیل انسان‌شمول بودن رحمت خداوند، افق گسترش خود را بسیار وسیع‌تر از آن می‌بیند. از این رو، بر محور تفکر «ایتریوتورسال»<sup>۳</sup> معرفی می‌گردد و در هر دین

۱. ناصری راد، صص ۵۲-۵۴.

۲. همان، ص ۵۳.

توحیدی، یافت شده و در هر منطقه‌ی جغرافیایی، کاربرد می‌یابد. محمدعلی طاهری، بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه) درباره‌ی ماهیت این عرفان می‌گوید:

«این عرفان عام و انسان‌شمول، بخش مشترک عرفان ادیان الهی است و به همین دلیل، بخش اختصاصی عرفان که در هر دینی متفاوت از دین دیگر است، در این مجموعه بررسی نمی‌شود.»<sup>۱</sup>

تأمل در این تعریف، مانع از ارزیابی تطبیقی عرفان کیهانی (حلقه) با هر عرفان دیگر، به لحاظ واژگان و اصطلاحات خواهد بود و عقل سلیم را بر آن می‌دارد که این عرفان را با مفاهیمی که مدلول اصطلاحات آن است، شناسایی و سپس بر مبنای هدف، روش و زیرساخت‌ها مورد مطالعه‌ی تطبیقی قرار دهد. وحدت حقیقتی که متعلق شناخت عرفان‌های راستین است، گواهی بر آن خواهد بود که در این رویکرد، نتیجه‌ای جز وحدت جوهر این عرفان‌ها به دست نخواهد آمد.<sup>۲</sup> و بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه) با دعوت به برقراری حلقه‌ی اتصال با خداوند، مدعی است که معرف این جوهر جهان‌شمول است.

با این حال، بررسی مفاهیم چهار اصطلاحی که به زعم منتقد، تفاوت میان عرفان کیهانی (حلقه) و عرفان اسلامی را بازگو می‌کند، خالی از لطف نیست.

#### (۱) عشق:

در دیدگاه برخی متفکرین همچون ابن سینا که در نمط نهم و دهم کتاب اشارات و تنبیهات، نظر عمیقی بر عرفان دارد، یکی از ویژگی‌های تجربه‌ی عرفانی، انفعالی بودن آن است.<sup>۳</sup> ویلیام جیمز، صاحب‌نظر عرصه‌ی روانشناسی دین نیز در طرح این

۱. مجله «راه کمال»، ویژه‌نامه «عرفان از منظری دیگر»، مقدمه محمدعلی طاهری.

۲. هر طریقت عرفانی، هر قدر به غایت خود نزدیک شود، به دیگر عرفان‌ها پیش از آن چه در آغاز نزدیک بوده، نزدیک می‌شود. ... نه تنها جهان‌شمولی، بلکه اصالت هر عرفان خاصی هر قدر که به غایت نزدیک می‌شود، شدت بیشتری می‌یابد. (الینگر، ص ۴۸).

۳. ابن سینا توضیح می‌دهد که هرگاه نفس از شغل و تخیل باز ماند، فرصتی برای پذیرش نقش از قیب فراهم می‌شود. این وضعیت که اغلب در حالت خواب یا بیماری تجربه می‌شود، برای نفوس گشاده‌دامن، در پنداری نیز رخ می‌دهد و می‌تواند منجر به اشارتی واضح گردد. (ابن سینا، صص ۱۵۴-۱۵۵). در دیدگاه پژوهشی، از جمع نظرات وی می‌توان دریافت که این ویژگی‌ها را برای تجربه‌ی عرفانی قائل است: ۱- آگاهی از حقیقت واحد ۲- معرفت بخشی ۳- بیان تأمل‌پذیری ۴- زودگذر بودن ۵- انفعالی

موضوع شهرت دارد.<sup>۱</sup> در حقیقت، شرط وقوع تجربه‌ی عرفانی، احراز قابلیت دریافت بارقه‌های ربانی است که جز با دست شستن از خودی خود و تسلیم در آستان الهی، حاصل نمی‌گردد.

توصیف عرفان کیهانی (حلقه) از این وضعیت، قرار گرفتن در جایگاه بی‌ابزاری است؛ جایگاهی که از آن با عنوانی چون «پله‌ی بی‌ابزاری» و «پله‌ی عشق» یاد می‌گردد و به دلیل آن که مربوط به کیفیات نفسانی است، «پله‌ی کیفیت» نیز خوانده می‌شود. پله‌ی عشق؛ جایگاه وجد و ذوق و شوق، حیرت و تعجب، جذب و از خود بی‌خود شدن، ایثار و محبت و ... است و عرفان عملی (تجارب عرفانی) بر آن شکل می‌گیرد.<sup>۲</sup> یکی از پدیده‌های عارض در این جایگاه، «عشق» در معنای خاص کلمه است<sup>۳</sup> و بر این اساس، در عرفان مذکور، اصطلاحاتی مانند «پله‌ی عشق» و «دنیای عشق» متمایز از «عشق» بوده و نسبت مفهومی آنها، عموم و خصوص مطلق است. همچنین، اشراق و تجربه‌ی عرفانی نیز یکی دیگر از تجارب پله‌ی عشق است و با آن، نسبت تساوی ندارد. بی‌دقتی به این دو موضوع، نویسنده‌ی کتاب «افسون حلقه» را دچار دو اشتباه کرده است: ۱- بدون شناسایی و تفکیک دو اصطلاح «پله‌ی عشق» و «عشق» که هر دو با مفاهیم متمایز در عرفان کیهانی (حلقه)، کاربرد دارند، تعریف پله‌ی عشق را بر عشق بار کرده است و آن را از تعریف عشق در عرفان اسلامی متمایز می‌شناسد.<sup>۴</sup> ۲- پله‌ی عشق را معادل عرفان و حوزه‌ی حضور عرفان کیهانی تصور می‌کند.<sup>۵</sup>

ادعای دیگر او مبنی بر نفی عشق به خدا در عرفان کیهانی (حلقه) است و دلیل خود بر این ادعا را شناخت ناپذیری ذات حق و معشوق بودن انسان برای خدای عاشق (در

۱- ۶- آمیختگی با سرور و ابتهاج ۷- احساس صلح و صفا ۸- احساس قناعت و تبین (رک: علیزاده، پوکن؛ احمدی سعیدی، عباس، \*چینی مکاشفه و تجربه عرفانی از دیدگاه ابن سینا، اندیشه دینی، ش ۲۳، تابستان ۱۳۸۶، صص ۲۰۱).

۱. رک: جیمز، ویلیام، دین بر روان، ترجمه: مهدی قالی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲، صص ۶۱-۶۴.

۲. طاهری، عرفان کیهانی (حلقه)، صص ۷۳-۷۴.

۳. رک: همو، انسان و معرفت، ص ۵۱ (تصویر ۱-۲).

۴. ناصری راد، ص ۵۴.

۵. همان، ص ۵۵.

این دیدگاه) ذکر می‌کند.<sup>۱</sup> در حالی که در این عرفان، شناخت ناپذیری ذات خداوند، مانع از تجربه‌ی مستقیم عشق او می‌گردد و عشق به تجلیات او در عالم هستی، به عنوان عاملی که آدمی را از خودشیفتگی خارج می‌سازد، بر این تجربه، مقدم است.<sup>۲</sup> خود این تجربه نیز توأم با درک عشق خداوند به تجلیات خویش است<sup>۳</sup> و البته، هیچ‌گاه عشق به خود ذات نخواهد بود.

مولانا در مثنوی معنوی، فرد ناآشنا با عرصه‌ی عرفان را به توهم عشق ذات نکوهش می‌کند و به این موضوع چنین می‌پردازد:

گر توهم می‌کند او عشق ذات	ذات نبود وهم اسماء و صفات
وهم زاییده ز اوصاف و حد است	حق زاییده است او لم یولد است
عاشق تصویر و وهم خویشتن	کسی بود از عاشقان ذوالمنن؟
عاشق آن وهم اگر صادق بود	آن مجازش تا حقیقت می‌کشد
شرح می‌خواهد بیان این سخن	لیک می‌ترسم ز افهام کهن

خطابه‌ی نویسنده به جمله‌ای ختم می‌شود که نشان می‌دهد درک درستی از عشق مجازی و ارزش آن در رساندن فرد به عشق الهی ندارد و آراء عارفان مسلمان در این باره را مطالعه نکرده است. وی می‌گوید: «عشقی که متعلق آن غیر خداست، عشق مثبت نیست»<sup>۴</sup>. اما مهم‌تر این است که درست در جمله‌ی پیش از آن، سلیقه‌ی شخصی خود را چنین ابراز می‌کند: «عشقی که متعلق یا هدف ندارد، یک حالت درونی یا اختلال روانی است»<sup>۵</sup>.

منتقد عرفان کیهانی (حلقه) در موضوع عشق، توجه ندارد که:

۱- عشق، به خودی خود، یک حالت درونی است.

۱. همان.

۲. در اولین تحول مسیر عشق، انسان فقط می‌تواند عاشق تجلیات الهی شود. (طاهری، آسان و معرفت، ص ۳۱)

۳. از وقتی که فرد، عاشق تجلیات الهی می‌شود، در کمی از عشق خدا نصیب وی می‌شود و با درک این که معشوق خداوند است، عشق به خدا را تجربه می‌کند. (همان، ص ۳۲)

۴. ناصری واد، ص ۵۸.

۵. همان.

۲- عشق، فرایندی ارادی و انتخابی نیست که بتوان به صاحب آن، هدفی را نسبت داد و تنها می‌توان هدفمندی آن را در نقش و آثارش، جستجو کرد. عشقی که هدفی را دنبال کند، دوست داشتنی سودجویانه است و ماهیت عشق عرفانی را که موضوع سخن است، دارا نیست.

پرسی که ز بهر مجلس افروختی      در عشق چه لفظ هست اندوختی  
ای بی‌خبر از سوخته و سوختی      عشق آمدنی بود نه آموختی

«دیوان اشعار - سنایی غزنوی»

۳- عشق بدون متعلق، تحقق خارجی ندارد و تنها یک تصور باطل است.

«عشق از صفات حقیقیه ذات الاضافه است؛ یعنی متعلق و معشوق می‌خواهد؛ نظیر «عقل و معقول» و «علم و معلوم». پس وجود عشق بالفعل، کشف از وجود معشوق کند. قطعاً و لزوماً»<sup>۱</sup>

۴- چگونگی می‌شود که عشق در عرفان کیهانی (حلقه)، نه به معنای محبت و اشتیاق شدید، بلکه مجموعه‌ای از حالات درونی باشد؟<sup>۲</sup> در عین حال، در همه‌ی این احوال، متعلق داشته و متعلق آن، تجلیات الهی باشد<sup>۳</sup> و سپس، بدون متعلق شناخته شود؟! این همه تناقض در گفتار نه تنها ناشی از برخورد سطحی با عرفان اسلامی و عدم اشراف بر آموزه‌های عرفان کیهانی (حلقه) یا غرض‌ورزی نسبت به این عرفان، بلکه به دلیل عدم توانمندی نویسنده در تحلیل صحیح و تنظیم یک نقد منطقی است.

عرفان کیهانی (حلقه)، اولین متعلق عشق را خود فرد می‌داند.<sup>۴</sup> آیت‌الله شاه‌آبادی

۱. شاه‌آبادی، میرزا محمدعلی، شلرات المعارف، تهران: ستاد بزرگداشت مقام عرفان و شهادت، ۱۳۸۰، ص ۲۳۰.

۲. نویسنده با اشاره به این که عشق در عرفان کیهانی به معنای دنیای عشق است، می‌گوید: «عشق به این معنا، حوزه‌ی عواطف و احساسات انسان و مجموعه حالات باطنی انسان را شامل می‌شود. دنیای باطن آنقدر گسترده است که شامل مفاهیم عرفانی، اخلاقی و روانشناختی می‌شود. از این رو، حوزه‌ی حضور عرفان کیهانی، همه‌ی این موارد خواهد بود. در عرفان اسلامی، عشق به معنای محبت و اشتیاق شدید است. این معنا شامل تمام حالات درونی انسان نمی‌شود». (ناصری زاد، صص ۵۴-۵۵)

۳. به گمان منتقد، در عرفان کیهانی، عشق به خدا معنا ندارد. این انسان است که معشوق می‌شود و خدا به او عشق می‌ورزد. سهم انسان از عاشقی، تنها عشق به تجلیات الهی است. (همان، ص ۵۵)

۴. طاهری، انسان و معرفت، ص ۳۲.

درباره‌ی این موضوع شرح می‌دهد:

«اول چیزی که مشهود انسان است، خود اوست. به قسمی که علم به خود، علم حضوری است؛ به خلاف علمش به سایر اشیاء که علم حصولی است. ... پس معشوق ابتدایی او، خود اوست و لذا معجب و خودپسند و مستبد و خودرأی و آزادی‌طلب و راحت‌خواه است»<sup>۱</sup>.

در عرفان مذکور، مراحل بعدی عشق و متعلق آن، به این ترتیب است:

- نوسانی میان عشق به خود و دیگری

- عطف توجه به دیگری و خالی شدن خانگی دل از خود

- عشق به خدا (با درک عاشق بودن خدا)<sup>۲</sup>

این موضوع در مبحث «عشق و پروردگار عشق» مورد بررسی بیشتر واقع خواهد شد؛ اما آخرین نکته‌ای که در این جا نمی‌توان از نظر دور داشت، خطای متفقد در برداشت از رابطه‌ی عشق و تکلیف است. عرفان کیهانی (حلقه)، دنیای عشق را ماورای تکلیف معرفی می‌کند.<sup>۳</sup> در این عرفان، انجام تکالیف، تنها و تنها بستر تعالی انسان است و کمال و تعالی، تحت تأثیر لطف پروردگار و با رشدی درونی در قلمرو کیفیات نفسانی حاصل می‌گردد، قلمرویی که این عرفان، آن را «دنیای عشق» می‌خواند و طی مدارج عرفانی در آن را فراتر از حد انجام تکالیف، بر می‌شمارد.<sup>۴</sup>

«آن چه موجب فخر خداوند به آفرینش انسان است، ارتقای کیفی و تعالی این مخلوق در حرکتی عرفانی است که او را از حد اکتفا به انجام وظایف ظاهری بالاتر می‌برد و به وی صفای درون، وسعت اندیشه، وسعت وجودی و معرفتی می‌بخشد که باعث می‌شود بتوان او را «اشرف

۱. شاه‌آبادی، صص ۱۳۰-۱۳۱.

۲. فخرالدین عراقی، درباره‌ی عشق خداوند می‌گوید: «ظاهر را به باطن بنموده آوازه‌ی عاشقی بر آمد. باطن را به ظاهر بیاراست، نام معشوقی آشکارا شد.» (عراقی، فخرالدین‌المعات، مقدمه و تصحیح: خواجه‌ی، تهران: مولی، ۱۳۸۴، ص ۴۵).

۳. طاهری، انسان و معرفت، صص ۳۱-۳۲.

۴. «دنیای عرفان، دنیای ماورای تکلیف است؛ زیرا عشق، دنیای انجام وظیفه نیست.» (همو، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، ص ۲۱).

۵. درک: طاهری، انسان و معرفت، صص ۱۰۶-۱۰۶.

مخلوقات» نامید. به عبارت دیگر، انسان متعالی، انجام تکالیف را کافی نمی‌داند و بر خلاف کسانی که فقط با تکیه بر امکانات پله‌ی عقل، سعی در انجام کارهای خوب و شایسته دارند، انجام آن‌ها را با عشق و معرفت همراه می‌کند؛ ناپسامانی‌های درون خود را به کمک ارتباط با خدا سامان می‌دهد و چشم دل خود را به حقایق بی‌انتهای جهان هستی می‌گشاید تا به منزلت حقیقی‌اش نزدیک شود و شرافت انسانی را به ظهور برساند.<sup>۱</sup>

بنابراین، بر خلاف قول نویسنده‌ی «افسون حلقه»، به هیچ روی نمی‌توان این نظر را ناظر بر سلب تکلیف دانست و گفت که در این عرفان، عاشق از آن جهت که عاشق است، مطیع و در پی انجام وظیفه نیست.<sup>۲</sup> اما با تأکیدی که این عرفان بر اهمیت کیفیت عبادت دارد،<sup>۳</sup> شاید بتوان رأی آن در خصوص رابطه‌ی تکالیف با دنیای عشق را در این سخن حافظ خلاصه کرد که:

ثواب روزه و حج قبول آن کس برد  
که خاک میکده‌ی عشق را زیارت کرد

## ۲) عبادت:

در فرهنگ عرب، «عبودیت» به معنای اظهار تذلّل و «عبادت» غایت آن است؛<sup>۴</sup> اما در مواردی نیز هر دو به معنای طاعت شناخته شده است.<sup>۵</sup> واژگان قرآنی با ریشه‌ی «عبد»، در مفاهیم مختلفی به کار رفته‌اند و در آیات متعددی، عبادت به غیر انسان نیز نسبت داده شده است. از جمله: «وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ»؛ از آن اوست هر که در آسمان‌ها و زمین است و آنان که در نزد او هستند، از عبادتش به تکبر سر نمی‌تابند و خسته نمی‌شوند.<sup>۶</sup>

۱. همان، ص ۱۰۵.

۲. ناصری راد، ص ۵۶.

۳. طاهری، انسان و معرفت، صص ۲۵-۲۷.

۴. «التَّوْبَةُ: إِظْهَارُ التَّذَلُّلِ، وَ الْعِبَادَةُ أَيْعُ مَنَّا، لِأَنَّهَا غَايَةُ التَّذَلُّلِ». (تراجم اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی ترمذی القرآن، بیروت: دارالعلم الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق، ص ۵۴۲)

۵. «العبودية و العبودة و العبادة: الطاعة». (قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۷۹)

۶. انبیاء، ۱۹.

در آياتی از این دست، منظور از عبادت، انقیاد تکوینی عالم از خداوند و اطاعت از او در ایفای نقشی است که برای هر موجود تعیین شده و مقرر است.<sup>۱</sup> این انقیاد برای موجود مختار، تنها تکوینی نیست و وجه اختیاری نیز به خود می‌گیرد؛<sup>۲</sup> اما در هر صورت، این نوع آیات، به «عبادت» مفهومی عام می‌بخشد و هر آنچه در عالم است را موصوف به «عبد» می‌سازد که در مفهوم بنده و مطیع به کار می‌رود.<sup>۳</sup> مفهومی که عرفان کیهانی (حلقه) برای این عبادت عام معرفی می‌کند، «انجام رسالت بندگی»<sup>۴</sup> و مطابق با همین معنا است و بر اساس آن، میان انسان و سایر موجودات عالم، مقایسه‌ای صورت می‌گیرد که از سویی برتری بالقوه‌ی او را به عنوان اشرف مخلوقات اثبات می‌کند و از سوی دیگر، معنای «اولئک کالانعام بل هم اضل»<sup>۵</sup> را به خوبی تبیین می‌سازد و نسبت به این ضلالت، هشدار می‌دهد.<sup>۶</sup>

عرفان مذکور، عبادت با مفهوم عام آن را این‌گونه تشریح می‌کند:

«عامل تجلی هر یک از اجزای جهان هستی، عشق است. به این معنا، همه‌ی اجزای جهان هستی، در حد خود و بر حسب برخورداری از این عشق، در حال عبادت حق هستند.  
در حقیقت، هر جزئی نقش و رسالتی دارد که به جا آوردن آن، عبادت آن جزء بوده، به منزله‌ی «لیک» اوست. انسان، تنها عضو این

۱. اغلب مفسرین، عبادت را در این آیه منسوب به ملائک دانسته‌اند اما همین تناسب نیز برای اثبات عبادت موجوداتی به جز انس و جن (که مختار محسوب می‌شوند) کافی است. در همین حال، آیاتی مانند ۹۳ سوره مریم، به این موضوع تصریح بیشتری دارد و عمومیت عبادت را تصدیق می‌کند: «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا. مِمَّا حَيْثُ يَخُوتُونَ عِبَادَتِي وَإِيَّائِي هَمَّ مَخُوتًا. هُوَ الَّذِي يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ. إِنَّ إِلَهَنَا يَوْمَئِذٍ غَنِيٌّ ذُو فَضْلٍ» (سوره مریم، ۹۳-۹۶).  
۲. زمین نیست مگر آن‌که به بندگی در پیشگاه خدای رحمان آید. «راغب، عبد را در این آیه، عبد به اعتبار ایجاد بر می‌شمارد و برای عبادت، مفهوم تکوینی لحاظ می‌کند. (راغب، ص ۵۴۲).

۳. فقط انسان است که با دو خصوصیت عشق و اختیار، عهده‌دار رسالت بندگی است و در انتخاب خیر یا شر بودن اثر وجودی خود، مختار است. «طاهری، انسان و معرفت، ص ۱۸۹.

۴. قرشی، ج ۴، ص ۲۸۰.

۵. طاهری، عرفان کیهانی (حلقه)، ص ۱۳۷.

۶. اعراف، ۱۷۹.

۷. رک: طاهری، انسان و معرفت، حصص ۱۰۱-۱۰۶.



مجموعه‌ی عظیم است که علاوه بر این «عبادت ذاتی»، لازم است به «درک عشق» (که عبادتی برتر است) نیز دست یابد. به همین دلیل، برای انسان، «عبادت» ارتقای کیفی است. منظور از ارتقای کیفی، صعود بر پله‌ی عشق است و رسیدن به باطن اعمال عبادی، بخشی از عبادت (انجام رسالت بندگی) است که این ارتقا را ایجاد می‌کند.<sup>۱</sup>

نویسنده‌ی «افسون حلقه»، با ذکر مفهوم عبادت و عبودیت در فرهنگ اصطلاحات ابن عربی که تنها یک نمونه از انواع تلقی عرفانی نسبت به این دو واژه است،<sup>۲</sup> به تفاوت دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه) در این خصوص، خرده می‌گیرد و سپس، با نادیده گرفتن اتیوه مطالبی که در این عرفان، عمق و گستره‌ی عبادت را می‌نمایاند، اطلاق عبادت نظری و عملی به ارتباط کلامی با خداوند و خدمت به خلق را (که در یک جمله از کتاب عرفان کیهانی (حلقه) یافته است)، دال بر محدود شمردن عبادت در این عرفان می‌انگارد. پیش از این، محمدعلی طاهری، در ویرایش دوم کتاب خود (که در این نقد، مورد توجه قرار نگرفته است)،<sup>۳</sup> اصلاحی بر این جمله انجام داده و ویراستار با ارجاع به کتاب انسان و معرفت، توضیحی را در پاورقی کتاب افزوده است که مانع از ایجاد چنین شبهه‌ای خواهد بود.<sup>۴</sup> با این حال، باید افزود که نه تنها عبادت در معنای خاص که فرائض و نوافل دینی را در بر می‌گیرد، با همین مفهوم، جایگاه خود در این اندیشه را حفظ کرده است، بلکه مقاله‌هایی چون «در رواق رمضان»، «تأملی درباره‌ی الصلوة» و «معراج حج» در کتاب «چندمقاله»، گویای توجه ویژه‌ی بنیانگذار این عرفان به این مصادیق خاص است و محدود شماری عبادت نظری به «ارتباط کلامی با خدا» و عبادت عملی به «خدمت خلق» را نفی می‌کند.

۱. همان، ص ۶۳.

۲. دیدگاه مندرج در فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، درست عکس نظر راضی است و در عین حال که نمی‌تواند ملاک سنجش قرار گیرد، نشان می‌دهد که هر عارفی می‌تواند دامنه‌ی واژگانی را با مقایسه‌ی که خود برای آن‌ها قائل است و ارائه می‌دهد، به کار گیرد.

۳. این کتاب، نسخه‌ی منتشر شده در انتشارات آمازون است:

طاهری، محمدعلی، عرفان کیهانی (حلقه)، (CreateSpace (an Amazon Company)، ۲۰۱۱.

۴. همان، ص ۴۵.

مراد وی از طرح موضوع لزوم «خدمت به خلق» به عنوان عبادت عملی، معرفی آن به عنوان پشتوانه‌ی اعتباری و اجابت عبادی است که تأثیر عملی آن‌ها را در این جلوه متجلی می‌سازد. همچنین، موضوع بی‌نیازی خدا از عبادت که در دفاع از «خدمت به خلق» مطرح می‌شود، جز برای بیان این حقیقت نیست که توصیه به انجام اعمال عبادی، نه به دلیل نیاز خالق، بلکه به سبب نیاز خلق است تا خود به کمالی دست یابند و به نسبت آن، در صدد همدلی یا دیگران و خدمت به آن‌ها بر آیند؛ چرا که اگر جز این تصور شود، همان آداب شریف، به آفاتی بینشی آلوده و از اصالت ارتباط با خدا و نتایج تعالی‌بخش خود، دور می‌گردد.

در هر یک از مراسم عبادی، اتصال و ارتباط با خدا اهمیت ویژه‌ای دارد و با برقراری این ارتباط است که آن عبادت به نتیجه می‌رسد. زیرا فقط در این صورت است که انسان خود را حامل عشق می‌یابد و به جایگاه و نقش عظیم خود واقف می‌شود و بر اساس برانگیخته شدن همان عشق و دلدادگی است که او مشتاق استمرار عبادت می‌گردد.

در این حالت، دیگر این تصور غلط وجود ندارد که عبادت، بر مبنای نیاز خداوند انجام می‌شود و یا پیشکشی به درگاه او است تا منفعتی به دست آید و حاجتی برآورده شود. به عبارت دیگر، در عبادت صحیح (که با پیشتر درست انجام می‌شود) نه تمنایی هست و نه منتی (بر خدا یا خلق خدا). در مقام «بی‌تمنایی» و «بی‌منتی» دیگر انتظار و توقعی وجود ندارد و به همین دلیل، دست نیافتن به خواسته‌ها، عامل تضاد با خداوند نمی‌شود...!

علاوه بر این، برابر دانستن خدمت به خدا و خدمت به خلق، سابقه و پشتوانه‌ای عرفانی دارد و اگر ادای احترام و تواضع و تذلل به درگاه حق، در همان اعمال عبادی، صورت کامل می‌پذیرفت و انتظاری دیگر به جای نمی‌گذاشت، بزرگان این عرصه، به چنین تذکراتی مبادرت نمی‌کردند: «ما که عاجز از شکر او و نعمتهای بی‌متهای اویم، پس چه

بهرتر که از خدمت به بندگان او غفلت نکنیم که خدمت به آنان، خدمت به حق است.<sup>۱</sup> بنابراین، نویسنده‌ی «افسون حلقه» که به استناد جملاتی از انجیل، احتمال می‌دهد «عبادت» به معنای «خدمت»، از مسیحیت الهام گرفته شده باشد و بدین وسیله قصد دارد تباین مسیحیت از اسلام و تفاوت عرفان کیهانی از عرفان اسلامی را اثبات کند، به تأمل بر چند نکته دعوت می‌گردد:

- ۱- به حکم عقل، وجود تشابهات، اخذ و تقلید را ثابت نمی‌کند.
- ۲- در عرفان اسلامی، خدمت به خلق، جایگاهی ویژه دارد و از قدمایی که معتقد بودند «عبادت به جز خدمت خلق نیست/ به تسبیح و سجاده و دلق نیست»<sup>۲</sup> تا معاصرینی که همچون نمونه‌ی ذکر شده، خدمت به خلق را خدمت به حق می‌دانند، همواره سرزنش مدعیان دیانت را نیز به جان خریدها‌اند.
- ۳- راغب یکی از سه معنای «عبد» را در نسبت با خدمت معنا می‌کند<sup>۳</sup> و از این باب، عبادت به مفهوم خدمت نیز کاربرد دارد.
- ۴- عرفان کیهانی (حلقه)، خدمت را از مصادیق عبادت دانسته است؛ نه از مفاهیم آن.
- ۵- حضرت عیسی (مسیح) (ع) یکی از پیامبران اولوالعزم است که قرآن کریم بیش از ۳۰ مرتبه از ایشان به نیکی یاد کرده و در میان آموزه‌هایی که از حیات پیامبران و شخصیت آن‌ها ارائه می‌دهد، سهمی در خور توجه را به ایشان نیز تعلق داده است. اگر اعتبار هر یک از رسل، با آمدن رسول بعدی، ملغی و پیام‌های آسمانی این بزرگ مردان الهی، در گذر زمان از حیز انتفاع خارج شود و توجه به آن، خبط و خطا باشد، چگونه می‌توان رویکرد قرآن در این زمینه را توجیه کرد؟<sup>۴</sup>
- ۶- در کتب روایی نیز همچون قرآن کریم، اشاراتی وجود دارد که پیام مرسلین را برای مسلمین باز می‌گوید تا به گوش دل آویزند و به جان خرند؛ نه آن که از حکم

۱. موسوی خمینی، روح‌الله، سرالصلوة، مقدمه: جمله‌گذاری آملی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶، ص ۳۰.

۲. بوستان سعیدی

۳. راغب، ص ۵۴۲.

موسوی و عیسوی روی گردانند تا به زعم خود، دینشان را با رد و قبول اسامی و عناوین باز خرنند و بی توجه به مقصود و مطلوب دین و با ملاک شخصی و غیر دینی، به تفکیک خودی و ناخودی پردازند.

در کافی آمده است: «عیسی بن مریم به خوارین گفت: من حاجتی به شما دارم آن را برآورید. گفتند: حاجت روا است ای روح الله! پس برخاست و پاهای آنها را شست و شو داد. گفتند: ما سزاوارتر بودیم در این کار از تو. فرمود: سزاوارترین مردم در خدمت نمودن به خلق، عالم است. من برای شما این گونه تواضع کردم که شما نیز برای مردم بعد از من این گونه تواضع کنید و آن گاه گفت: حکمت، به تواضع آبادانی یابد؛ نه به تکبر»<sup>۱</sup> و قرآن کریم می فرماید: «لَنْ يَسْتَكْبِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ: مسیح ابایی نداشت که یکی از بندگان خدا باشد»<sup>۲</sup> مراد از بیان این دو نقل، توجه بخشیدن به چند نکته بود که به یقین، خردمندان درمی یابند.

### ۳) سلوک:

عرفان کیهانی (حلقه) که سیر و سلوک را حرکت در مسیر کمال معرفی می کند،<sup>۳</sup> نتایج آن را چنین مطرح می دارد:

«حرکت و سیر و سلوک عرفانی، عامل تغییرات وسیعی است که ابعاد مختلف وجود انسان را سامان می بخشد؛ وجودش را با سایر اجزای هستی هماهنگ می کند؛ به او ظرفیت بیشتر و شخصیت بهتری می دهد و موجب تحول بینشی و معرفتی او می شود. مجموعه ای این تغییرات، انسان را به شرافت انسانی می رساند و زندگی او را که بر اساس ادراک و اشراق، رنگ خدایی می گیرد، سرشار از شور و عشق و سرمستی می کند»<sup>۴</sup>

درجات سیر و سلوک در این عرفان که بر مبنای معرفت و ادراکات شهودی

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۷.

۲. تناس: ۱۷۲.

۳. طاهری، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، م، ص ۹۹؛ همان، ۱۳۸۸، ص ۲۰۷.

۴. همو، انسان و معرفت، ص ۱۰۱.

ارتقا می‌یابد؛ مسبوق به درجات دیگری است که ساختار شخصیتی، ظرفیتی و اخلاقی فرد را مهیای صعود می‌سازد و نقش زیربنایی دارد.<sup>۱</sup> این در حالی است که نویسنده‌ی «افسون حلقه»، سیر و سلوک در عرفان کیهانی (حلقه) را فاقد مراحل و منازل معرفی می‌کند<sup>۲</sup> و برای بیان تفاوت سیر و سلوک در این عرفان و عرفان اسلامی، از تعریفی مدد می‌جوید که جامع و مانع نیست:<sup>۳</sup> «سلوک در عرفان اسلامی، به معنای طی مدارج خاص برای رسیدن به مقام وصل و فناست»<sup>۴</sup>.

اما این موضوع را نمی‌توان نادیده انگاشت که «فنا» یکی از مهم‌ترین شاخص‌های عرفان اسلامی به شمار می‌آید که از آن با عباراتی همچون رفع خودی و انانیت نیز یاد می‌شود.<sup>۵</sup> عرفان کیهانی (حلقه) نقش مهم فنا در سیر و سلوک را چنین تشریح می‌کند که «حذف «من»، در سیر و سلوک عرفانی، نوعی نیستی متعالی است. زیرا عامل بیشترین پیدایی خداوند برای عارف است و از این جهت، اهمیت ویژه دارد»<sup>۶</sup>.

و این همان تعبیر آشنایی است که در کلام عارفان مسلمان، بسیار به چشم می‌آید:

خویش را صافی کن از اوصاف خود      تا ببینی ذات پاک صاف خود  
«مولانا - مثنوی معنوی»

نویسنده‌ی «افسون حلقه»، در این مبحث، ویژگی دیگری از سیر و سلوک در عرفان کیهانی (حلقه) را نیز نشانه می‌گیرد و بیان می‌دارد که «در این عرفان، هر کسی با هر مذهب و عقیده‌ای می‌تواند سالک باشد»<sup>۷</sup> و چون گمان می‌کند همین اشاره، گویای تمایز بنیادی دو عرفان مورد قیاس است، شرحی بر آن نمی‌افزاید.

۱. همان.

۲. ناصری زاد، ص ۶۰.

۳. در این تعریف، مقامات پس از فنا نادیده گرفته شده است و منتهی «دانشن سیر و سلوک» به فنا، با توضیحات بعدی خود نویسنده که فنا را مقصد سیر الی الله معرفی می‌کند و سیر فی الله را بی انتها بر می‌شمارد، سازگار نیست.

۴. ناصری زاد، ص ۵۹.

۵. رکن: چیتیک، ۱۳۸۳، صص ۱۸۷-۱۸۹.

۶. انسان و معرفت، ص ۷۹.

۷. ناصری زاد، ص ۶۰.

اما حقیقت آن است که عرفان منسوب به اسلام نیز یکی از عرفان‌هایی است که ریشه در رکن و رکن کیهانی (ارتباط و اتصال با خدا) دارد و از این جهت، با آن در نسبت تساوی است؛ به گونه‌ای که تفاوت آن دو، تنها در آداب سلوکی متنوع در عرفان اسلامی خلاصه می‌شود که عرفان کیهانی (حلقه)، به عنوان عمیق‌ترین بخش عرفان‌های توحیدی، موضعی در خصوص آن، اتخاذ نمی‌کند.

عرفان کیهانی (حلقه) که بر اساس توصیف خود، به عنوان بخش مشترک عرفان‌های توحیدی باز شناخته می‌شود، نمود بارز و عملی نظریه‌ی «وحدت متعالی ادیان» است که اندیشمندان عرصه‌ی عرفان اسلامی، از آن دفاع می‌کنند.

آن‌ها معتقدند که هر دین و مذهب، به دین ظاهری و باطنی، قابل تقسیم است و در حالی که دین ظاهری، تصورات، مفاهیم، استنباطات، احکام، تعالیم، سبک زندگی و اعمال عبادی را در بر می‌گیرد، دین باطنی، طریقت علم بی‌واسطه از حقیقه‌الحقایق است که کنه آن، در کران تا کران عالم ادیان و مذاهب، یکی است؛ به نحوی که عارفان تمام ادیان، بر اساس علم بی‌واسطه و شهودی خویش، در کنار یکدیگر هستند.<sup>۱</sup> باید توجه داشت اصطلاح عارفان در این جا به اهل باطن اشاره دارد که یا وحدت با خداوند را به طور مستقیم و بی‌واسطه تجربه کرده‌اند و یا اگر هنوز به این تجربه‌ی عرفانی دست نیافته‌اند، قلباً به آن باور دارند.<sup>۲</sup> بنابراین، هر عرفانی که در این سطح متعالی ادیان قرار گیرد، می‌تواند در اختیار عموم مردم از هر کیش و آیین باشد و آن‌ها را در زمره‌ی این گروه قرار دهد.

آن چه از این عرفان انتظار می‌رود، ارتقای کیفیت روابط انسان با خود، خدا، دیگران و جهان هستی است<sup>۳</sup> که عرفان کیهانی (حلقه)، آن را تحت عنوان صلح با خدا، خود، جهان هستی و دیگران تعریف می‌کند و پی می‌گیرد. از منظر محمدعلی

۱. مجله «راه کمال»، ویژه‌نامه «عرفان از منظری دیگر»، مقدمه محمدعلی طاهری.

۲. شوان، فریتویف، گوهر و صفت عرفان اسلامی، ترجمه: نیلو جتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سپهر وردی، ۱۳۸۱، صص ۲۲-۴۴.

۳. همان، ص ۴۳.

۴. به تعبیر استاد مطهری، علم سیر و سلوک، روابط انسان با جهان، خودش و خدا را بیان می‌کند. (مطهری، ج ۲۳، ص ۲۶).

ظاهری، ارتباط این صلح چهارگانه با سیر و سلوک آن است که هر تضاد درونی، برای حرکت به سوی کمال و تعالی، یک مانع محسوب می‌شود و انسان صالح (کسی که به چهار صلح مذکور دست یافته است)، به دلیل رفع این نوع موانع، انرژی ذهنی خود را صرف تضاد نمی‌کند و در این مسیر، بهتر از سایرین پیش می‌رود.<sup>۱</sup>

حال، سالک مبتدی که هنوز در مسیر سلوک، مشمول رحمت حق در جهت دستیابی به انواع صلح درونی نشده است، از اولین مرحله‌ی آشنایی با عرفان، به سوی کمک به هم‌نوعان خود، دعوت می‌گردد تا با آشنایی با دردمندی دیگران، اولین گام برای رفع تضاد با آن‌ها را بردارد.<sup>۲</sup> این گام آغازین که در عرفان کیهانی (حلقه)، نوعی طلب شفا از خداوند است، نه چنان که متقدم می‌گوید، بهترین نوع صلح به شمار می‌رود و نه بهترین درجه‌ی سیر و سلوک؛ بلکه ایستگاه آغازین برای چشیدن لمحای از لطف پروردگار و چشاندن آن به دیگران است که رفته رفته به چشیدن شراب روحانی عشق و معرفت نیز خواهد انجامید و مستی و مستانگی را در قاموس عرفان ترجمه خواهد کرد.

مستی به چشم شاهد دل‌بند ما خوش است

زان رو سپرده‌اند به مستی زمام ما

«دیوان حافظ»

#### ۴) شاهد:

در عرفان کیهانی (حلقه) محور سلوک، ارتباط و اتصال با خداوند است. یکی از دو روش این ارتباط که از آن با عنوان «حلقه‌ی وحدت» یاد می‌شود، نسبت به دیگری (ارتباط و اتصال فردی) سهولتی دارد<sup>۳</sup> که بر اساس آن، اظهار می‌گردد تنها شرط حضور در حلقه‌ی وحدت، «شاهد» بودن است. شاهد، یک نظاره‌گر است که در حین نظاره از تخیل، تصور و هر آن‌چه که باعث سلب وضعیت نظاره می‌شود، اجتناب می‌کند و هیچ‌گونه پیش‌داوری و قضاوتی ندارد؛ به این معنا که در هنگام

۱- طاهری، بنفش‌انسان، ص ۵۱.

۲- همو، عرفان کیهانی (حلقه)، ۱۳۸۸، ص ۱۴۸؛ همان، ۲۰۱۱، ص ۴۳.

۳- رکن: جمو، انسان و معرفت، صص ۷۳-۸۰.

نظاره، هر گونه تغییری را بدون تعبیر و تفسیر زیر نظر می‌گیرد.<sup>۱</sup> از این رو، بسته به این که کارکرد آن حلقه چه باشد (از در مان گرفته تا شهود و درک متعالی حقایق و یا هماهنگی و همسویی با جهان هستی)، با دخالت شعور الهی (هوشمندی حاکم بر جهان هستی) به نتایجی دست خواهد یافت.

فریتویف شوان، صاحب‌نظر سنت‌گرای عرفان اسلامی اعتقاد دارد:

«نوعی آگاهی یا شعور در خود جوهر مادی بدن شما وجود دارد که در بی‌حرکتی کامل تحقق می‌یابد. آن لحظه که ما کاری جز «وجود داشتن» انجام ندهیم، در ورای تمام تعینات و انعقادات عالم مادی، عملاً با وجود یکی هستیم. از سوی دیگر، به موازات آگاهی بدن، آگاهی حیاتی نیروآفرین، یا به طور خلاصه، حیات و حرکت وجود دارد به اضافه‌ی حرکات و سکناات نمادین و این حرکات و سکناات می‌توانند در تمام مراتبی که به حکم طبیعتمان و به واسطه‌ی لطف در دسترس ما واقع است، ابزارهایی برای سهم شدن ما در ضرب آهنگ‌های کیهان و حیات ساری در عالم باشند»<sup>۲</sup>.

تعریف «شاهد» در عرفان کیهانی (حلقه)، مؤلفه‌های این نظاره‌گری و بی‌حرکتی (صرف‌نظر از توانمندی‌های فردی) را چنین معرفی می‌کند:

«شاهد کسی است که:

- تماشاچی باشد؛

- در نظاره، چیز دیگری (مانند تخیل، تصور، تفسیر و ...) را که باعث خروج او از حالت نظاره می‌شود، وارد نکند؛

- بتواند واقعیت و حقیقت را ببیند؛

- بی‌طرف باشد و پیش‌داوری نکند؛

- در زمان حال، حضور داشته باشد؛

۱. طاهری، عرفان کیهانی (حلقه)، ۱۳۸۸، ص ۱۸۶ همان، ۲۰۱۱، ص ۲۸.

۲. کاتسینگر، چیز اس، تفرج در باغ حکمت (آملانی بر تعالیم معنوی فریتویف شوان)، مترجم: محمدحسین صالحی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸، ص ۲۶۴.



- شرطی نشده باشد؛

- از مواد توهم‌زا استفاده نکرده باشد؛

- تسلیم باشد (در مدت زمان برقراری حلقه، از انجام هر کاری صرف نظر کند).<sup>۱</sup>

در عین حال، دو مشخصه‌ی «تماشاگری حقیقتِ پیش رو» و «حضور در زمان حال»، ویژگی‌هایی است که از آن به عنوان فعال بودن در عین انفعال یاد می‌شود:

«انسان حقیقتاً در مقابل خدا منفعل است. منتهی او باید در بطن این انفعال، فعال هم باشد؛ لاف‌ل در تمرکز بر حقایق معنوی و در هر آن چه که با آن مرتبط است یا به طور خلاصه، در حذف اموری که باعث پراکندگی خاطر و تفرقه‌ی دل می‌شود».<sup>۲</sup>

به این ترتیب، در فرایند شهود، توجه بر حقایق معنوی، شرط لازمی است که بدون بی‌توجهی به دانش، تصور و گمان فردی حاصل نمی‌گردد و این همان چیزی است که عرفان کیهانی (حلقه)، با عنوان بی‌طرفی مطرح می‌کند و نویسنده‌ی «افسون حلقه»، آن را رویکردی سلبی می‌شناسد و به خطا با رویکرد اثباتی شهود در عرفان اسلامی، در تعارض می‌یابد.

اشتباه اصلی منتقد آن است که بدون اطلاع از چند و چون تجربیات عرفانی و آشنایی لازم با آنچه عرفای مسلمان از آن دم زده‌اند، در صدد است تا از طریق تفاوت به نظر آمده در تعاریف واژگان و تفسیر به رأی آن‌ها، تفاوت مشترکات لفظی در دو عرفان را بر حقیقت یگانه‌ی توصیف شده از آن دو منظر بار کند؛ طوری که در این تلاش عجیب، گاه دانسته یا ندانسته، اشتراکات معنوی این الفاظ را نادیده می‌گیرد و برای مثال، در جهت اثبات بینونت عرفان اسلامی و عرفان کیهانی (حلقه)، گزارش می‌دهد که شاهد، در عرفان اسلامی به وارد قلبی اطلاق

۱. طاهری، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، ص ۳۷.

۲. کاتینگر، ص ۲۶۸.

می‌گردد و در عرفان کیهانی (حلقه) به شخص و یا در عرفان اسلامی، قضاوت در تعریف شاهد دخالتی ندارد؛ در حالی که در عرفان کیهانی (حلقه)، شاهد، نظاره‌گر بدون پیش‌داوری و بی‌طرف است.<sup>۱</sup>  
حال آن‌که:

۱- در زبان فارسی، واژه‌ی «شاهد» به علت شمول بر دامنه‌ی وسیعی از مفاهیم، از ابهام زیادی برخوردار است. این واژه، همسنگ یکی از اسامی خداوند در قرآن کریم و به معنای «گواه» است<sup>۲</sup> و صفت پیامبر اکرم (ص) نیز برشمرده شده است<sup>۳</sup> که قابل تعمیم به تمام پیامبران و اولیاء است.<sup>۴</sup>

۲- عرفان کیهانی (حلقه) در انتخاب اصطلاحات و تعیین مفاهیم آن‌ها شیوه‌ی تقلید را پیش نگرفته است و این خود، استقلال بیان در نظام فکری آن را نشان می‌دهد. از این رو، در پایان کتاب «انسان و معرفت» به تفکیک اصطلاحات مشابه که در این عرفان، مفاهیم اختصاصی خود را در بر دارند، مبادرت گردیده است و هیچ رویکردی مبنی بر الگوبرداری از متون رایج عرفانی دیده نمی‌شود. علاوه بر این، در تعیین مفهوم اصطلاحی «شاهد»، تناسب معنا با مفهوم لغوی آن (مشاهده کننده و نظاره‌گر) حفظ شده و اختلاف آن با یکی از معانی «شاهد» در عرفان اسلامی که «افسون حلقه» تنها بر آن متمرکز شده است، به دلیل آن است که در این نمونه‌ی منتخب از سوی منتقد، سلیقه‌ای شخصی، معنایی دور از مفهوم لغوی آن را پسندیده و بر خلاف رسم ادبی، جای فاعل و مفعول را عوض کرده است.<sup>۵</sup>

۳- مفهوم مد نظر عرفان کیهانی (حلقه) از اصطلاح «شاهد» و اطلاق آن به شخص

۱. ناصری راد، ص ۶۱

۲. «إِنَّ لَهُ عَلَيْنَ كَلِمًا نَّسِيًّا» شهید: خداوند بر هر چیزی ناظر است. (حج: ۱۷)

۳. «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُنشِرًا وَنَذِيرًا لِّأَيِّ بِيَامِرٍ، مَا تَوْأَمَّرْنَا مِنْكُمْ نَاسًا» شاهد و پیامبر، ما تو را فرستادیم تا شاهد و هشداردهنده و بیم‌دهنده باشی. (احزاب: ۴۵)

۴. چیتیک، ویلیام سی، طریق صورخانه عشق، ترجمه: مهدی سررشته‌داری، تهران: مهراندیش، ۱۳۸۳، ص ۳۱۲.

۵. نویسنده‌ی «افسون حلقه» به نقل از کتابی، این‌گونه نوشته است: «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.» (ناصری راد، ص ۶۰).

در حال مشاهده که تحت لطف و عنایت خداوند به نظاره‌ای در حوزه‌ی عرفان نشسته است، در عرفان اسلامی بی‌سابقه نیست و تنها باید توجه داشت که در عرفان کیهانی (حلقه)، بنا بر عام‌تر بودن متعلق نظاره، صورت عام‌تری به خود گرفته است.

ظاهر و باطن خلا و در ملا      رند باشد غرقه‌ی نور خدا  
جانش از رندی به واحد شاهد است      نعمت و رحمت به نزدش واحد است<sup>۱</sup>

اما در عرفان اسلامی نیز همچون عرفان کیهانی (حلقه)، شاهد مراتب و درجاتی را طی می‌کند که به فنا ختم می‌شود. برای مثال، گفته می‌شود: «رؤیت اشیاء به اعتبار عین ثابت اشیاء و شهود حاق واقع آن از راه مشاهده‌ی اسم حاکم بر اشیاء، حاصل نمی‌شود مگر به افتاء شاهد در مشهود» و قبول تجلی ذاتی به حیث لا یبقی لک اسم او رسم<sup>۲</sup>.

### کمال‌گرایی و قدرت‌گرایی در عرفان

یکی از تقسیمات بدیع عرفان کیهانی (حلقه)، دسته‌بندی عرفان‌ها در دو گروه «عرفان کمال» و «عرفان قدرت» است که در فصل سوم کتاب حاضر، بررسی خواهد شد. این نحوه تقسیم، در عرفان اسلامی وجود ندارد؛ اما همسویی عرفان کیهانی (حلقه) با نص شریف در پذیرش ملاک‌های ارزشی که عرفان کمال را از غیر آن متمایز می‌کند، شاخصی است که برای شناسایی رویکرد اسلامی این عرفان، بسی معتبر به نظر می‌رسد.

خطای بارز نویسنده‌ی «افسون حلقه» آن است که بدون تشریح مفهوم «قدرت» در این دسته‌بندی و توجه به معنای خاصی که در تقابل با کمال از آن استخراج می‌گردد، قدرت معنوی تفویض را مصداقی از آن لحاظ کرده، بر این مبنای ناصحیح، بنای نقد نهاده است.<sup>۳</sup>

۱. دستفب، عبدالعلی، حافظ شناخت، بی‌جا: علم، بی‌تا، ص ۱۸۲.

۲. ابن محمد انر که، صائن الدین، مسجد القواعد، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰، پاورقی آشتیانی، ص ۲۶۲.

۳. ناصری راد، صص ۶۲-۶۳.

مسئله‌ی تفویض، چنان در عرفان اسلامی رایج است که بدون آن، تداوم ولایت معنوی و سلسله‌ی مشایخ در طریقت‌های گوناگون، منقطع خواهد شد و همان گونه که امروزه، بسیاری از طریقت‌های عرفانی در پویش شهودی خود رو به خاموشی رفته‌اند و از آن‌ها جز آدابی و عقایدی باقی نمانده است، موجب انقطاع فیض خواهد گردید. مشایخ عرفان معمولاً با اسناد خرقه، مقام عرفانی خود را به فردی دیگر، تفویض کرده‌اند و خرقه را نمادی از بیعت، خلافت و اجازت دانسته‌اند که به موجب آن، جانشین معنوی آن‌ها تعیین می‌گردد.<sup>۱</sup> سید حیدر آملی که پوشاندن خرقه را با دو وجه صوری و معنوی معرفی می‌کند، در وصف خرقه‌ی معنوی می‌گوید که آن، عبارت از اتصاف سالک به اخلاق شیخ است که به قدر استعداد و استحقات خود او خواهد بود.<sup>۲</sup>

خرقه‌ی اغلب عرفای مسلمان، از طرق مختلف منتهی به امیرالمؤمنین، علی(ع) است<sup>۳</sup> و به اعتقاد کسانی مانند سید حیدر آملی، همه‌ی اولیاء عرفان تا قیامت، علوم و معارف خود را در نسبت معنوی سلسله‌ی اولیاء پیش از خود، با ایشان دارند.<sup>۴</sup> اما باید دانست که در طول تاریخ عرفان اسلامی، به ندرت کسانی هم بوده‌اند که بدون تربیت و رخصت پیر و شیخ خاصی، خود را تنها از «برکات روحانی» اولیاء گذشته مؤید دانسته و او‌یسی یا قرنی نامیده‌اند.<sup>۵</sup>

عرفان کیهانی (حلقه)، برخورداری از مواهب و معارف عرفانی در اتصال و ارتباط با خدا را به همین دو شکل ارزیابی کرده است و آن‌گاه که اتصال با تفویض یک صاحب اتصال صورت گیرد، آن را «اتصال جمعی» و سلوک را «حرکت جمعی» می‌خواند و آن‌گاه که

۱. رکنا: زرین کوب، ۱۳۸۹، ص ۷۹.

۲. آملی، سید حیدر، المقدمات من کتاب نفس النصوص، بی‌جا: انتشارات توس، ۱۳۶۷، ص ۲۱۸.

۳. فرغانی، سعید الدین سعید، مشارق البروری (شرح تالیف ابن قاری)، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹، مقدمه آشنایی، ص ۷۸.

۴. آملی، ۱۳۶۷، ص ۱۸۹.

۵. زرین کوب، ۱۳۸۹، ص ۷۸.

به ندرت و تنها با اشتیاق زائدالوصف سالک رخ دهد و هیچ صاحب اتصالی در آن نقش مستقیمی ایفا نکند، آن را «اتصال فردی» و سلوک را «حرکت فردی» نام گذاری می‌کند.<sup>۱</sup> تفویض در عرفان، از قوت آن نمی‌کاهد و نور معنوی می‌تواند از این طریق، تا ابد ادامه یابد. این قاعده را مولانا با تمثیل شعله گرفتن چراغ از شمع و چراغ‌های متعدد و متوالی از یکدیگر، به خوبی تبیین می‌سازد. در تمثیل او، شمع، حکم کسی را دارد که نور از فرد دیگری نیافته و بی‌واسطه، جان به شعله‌ی عرفان سپرده است و تمثیل چراغ، اشاره به کسی دارد که به واسطه‌ی صاحب وصلی به این موهبت دست یافته است:

چون چراغی نور شمعی را کشید	هر که دید آن را یقین آن شمع دید
همچنین تا صد چراغ ار نقل شد	دیدن آن آخر، لقای اصل شد
خواه از نور پسین بستان به جان	هیچ فرقی نیست، خواه از شمع جان
خواه بین نور از چراغ آخرین	خواه بین نورش ز شمع غابریں

«مولانا- مثنوی معنوی»

نویسنده‌ی «افسون حلقه»، بی‌توجه به ماهیت عرفان که مرز غیر قابل انکاری با علوم اکتسابی دارد، همه‌ی این مستندات را نادیده انگاشته و به استاد آن که عرفان کیهانی (حلقه)، عرفان عملی را نه از راه مطالعه‌ی کتاب؛ بلکه از طریق تفویض میسر می‌داند،<sup>۲</sup> بر قدرت تفویض، خرده می‌گیرد و قاعده‌ی مذکور را گواه تفاوت این عرفان با عرفان اسلامی تلقی می‌کند.

برداشت عجیب و دور از واقع او از عرفان اسلامی (که برای آن سندی نیز ارائه نمی‌کند)، به این قرار است:

«عرفان اسلامی به معنای واقعی، عمومیت داشته و انسان شمول است و هر کسی به شرط استعداد و توانایی فراگیری و با جدیت، خود می‌تواند آموزه‌های آن را از روی کتاب یا از طریق استاد فراگیرد و با به کار بستن

۱. رکنه طاهری، انسان و معرفت، فصل ۹۳-۱۰۱.

۲. همو، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، ص ۱۲۹؛ همان، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳.

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.<sup>۱</sup>

حال آن که دست کم، متون ادبی عرفانی ایران زمین، به زبان شیوای فارسی این حقیقت را بارز ساخته‌اند که عرفان، محصول مطالعه نیست و همواره سرشار از این پیام بوده و هستند که:

بشوی اوراق اگر هم درس مایی      که علم عشق در دفتر نباشد  
«دیوان حافظ»

و به انحاء گوناگون تصریح کرده‌اند:

جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی      غبار ره نشان تا نظر توانی کرد  
بیا که چاره‌ی ذوق حضور و نظم امور      به «فیض بخشی» اهل نظر توانی کرد  
«دیوان حافظ»

### سیر و سلوک عرفانی

نویسنده‌ی «افسون حلقه» که یک بار پیش از این مبحث و به بهانه‌ی تفاوت مفاهیم اصطلاحات در عرفان اسلامی و عرفان کیهانی (حلقه)، به موضوع سیر و سلوک پرداخته است و به جای بررسی واژه‌ی سلوک (که در هر دو عرفان کاربرد یکسان دارد)، به بیان تفاوت مصداقی آن در هر یک روی آورده و بدون تحلیل، با گزارشی کوتاه، از آن عبور کرده است، چهار صفحه پیش‌تر، باز به سراغ همین موضوع می‌رود تا به روش غیر علمی خود، کمی بیشتر آب را گل آلود کند.

اما پراکندگی ذهن او در این موضوع و پریشان‌گویی عجیب وی، ارزش نقد در کتاب مذکور را به شدت و بسیار بیش از پیش، فرو می‌کاهد و حتی ارزش تحلیل آن را سلب می‌کند. این آشفتگی را می‌توان در موارد زیر، مورد مذاقه قرار داد:

۱- منتقد مدعی است که سیر و سلوک عملی عرفان کیهانی (حلقه)، در فرادرمائی

۱. ناصری راد، ص ۶۳

و درک وحدت کیهانی خلاصه می‌شود.<sup>۱</sup>

الف) او خود سندی برای این ادعا ارائه می‌دهد که اولاً به هیچ وجه، چنین مفهومی از آن استخراج نمی‌گردد و ثانیاً با اشاره به تعدد و تنوع حلقه‌های ارتباط، یکتاختی این سلوک و محدودیت آن به یک یا دو هدف جزئی را منتفی می‌کند: «برای بهره‌برداری از عرفان عملی عرفان کیهانی (حلقه) نیاز به ایجاد اتصال به حلقه‌های متعدد شبکه‌ی شعور کیهانی می‌باشد و این اتصالات، اصل لاینفک این شاخه‌ی عرفانی است»<sup>۲</sup>.

ب) در عرفان کیهانی (حلقه)، فرادمانی نه به عنوان مصداق تام سیر و سلوک تعریف می‌شود و نه منتهای آن؛ بلکه گامی آغازین است که سالک را متوجه رحمت الهی می‌کند و به ادامه‌ی سیر، مشتاق می‌سازد. در پیشگفتار کتاب «انسان از منظری دیگر» از محمدعلی طاهری می‌خوانیم: «عرفان کیهانی (حلقه)، برخورداری از رحمت عام الهی و حرکت در مسیر وحدت است و یکی از شاخه‌های آن، فرادمانی می‌باشد»<sup>۳</sup>.

ج) وحدت کیهانی، یکی از نتایج سیر و سلوک بوده و مراد از آن در عرفان کیهانی (حلقه)، همان وحدت الهی است. هرگاه انسان به درک این وحدت نایل شود، به هر کجا رو کند، فروغ الهی را در می‌یابد و به جز او را نمی‌بیند. چنین شخصی، به درک «أَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» نایل شده است.<sup>۴</sup> به استناد برخی از متون عرفانی، امام علی (ع)، بر فراز این مقام سلوکی می‌فرماید: «من در هیچ چیز ننگریستم؛ جز آن که با آن، در آن، قبل از آن و پس از آن، خدا را دیدم»<sup>۵</sup>.

۲- منتقد به جای بررسی ویژگی‌های سلوکی عرفان کیهانی (حلقه)، دوباره به موضوع ماهیت این عرفان باز می‌گردد و سعی می‌کند با فهم خود، از آن گزارشی ارائه کند.<sup>۶</sup>

۱. همان، ص ۶۳، ۱۹۱، ۲۰۰ و ...

۲. طاهری، عرفان کیهانی (حلقه)، ۱۳۸۸، ص ۸۰.

۳. همو، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، ص ۱۵.

۴. همان، ص ۴۶.

۵. «ما رأيت شيئاً و قد رأيت لله قبله و بعده و معه و فيه» (این ترک، ص ۱۴۷) «ما رأيت شيئاً (لا) رأيت لله قبله و معه» (قیصری رومی، ۱۳۷۵، ص ۹۲۲).

۶. ناصری راد، ص ۶۳.

۳- منتقد، تفاوت کشف رمز کلام عرفا را از کشف رموز هستی تمییز نداده است و در متن بی‌نظم و تحلیل آشفته‌ای، تصمیم محمدعلی طاهری بر تبیین نظرات عرفای ایرانی را مبتنی بر رسالت عرفان کیهانی (حلقه) می‌داند که کشف رمز از اسرار هستی است. همچنین، در ضمن تحلیل خود، منشأ این دیدگاه را تلقی اهل عرفان از نسبت شریعت و طریقت باز می‌شناسد و به ارزیابی کشف و شهود در عرفان کیهانی (حلقه) می‌پردازد؛ اما فراموش می‌کند که موضوع مورد ادعایش، تفاوت سیر و سلوک در عرفان کیهانی (حلقه) و عرفان اسلامی است؛ نه تشابه این دو عرفان در موضوع جایگاه باطنی طریقت نسبت به شریعت و یا شناخت ماهیت عرفان کیهانی و ملاک راستی گزاره‌های شهودی آن.<sup>۱</sup>

۴- منتقد، به طور تلویحی بر وقوع کشف و شهود بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه)، صحه می‌گذارد و به ناگاه، از جایگاه نقد نظرات خارج می‌شود و با رویکردی ژورنالیستی، بدون مقدمه و مؤخره، این سؤال را برای خواننده‌ی کتاب خود مطرح می‌کند که آیا شاگردان او نیز از این الهامات برخوردار هستند یا خیر. به این نحو، او که همچنان خارج از موضوع سیر و سلوک قلم می‌زند، قصد دارد بدون پشتوانه‌ی نظری و تحقیق میدانی، تصمیم‌ناپذیری عرفان کیهانی (حلقه) را نیز به نحوی القا کند.<sup>۲</sup>

۵- در حالی که کشف رموز و فلسفه‌ی احکام و عبادات، مورد تأکید قرآن کریم است،<sup>۳</sup> سعی منتقد در این است که رویکرد عرفان کیهانی (حلقه) به این موضوع را خلاف رویکرد علمای دین معرفی کند و به طور غیر مستقیم، آن را در مقابل اطاعت

۱. همان، صص ۶۴-۶۶.

۲. همان، ص ۶۵.

۳. آیات ۲۱۹ سوره بقره، ۱۵۱ سوره انعام و ۶۱ سوره توره در قرآن کریم حاکی از آن است که صدور فرامین الهی، تنها الزام اجرایی ندارد و تفکر و تدبیر درباری جزایی آن‌ها نیز ضروری است. آیه‌ی ۱۷۹ سوره بقره، کشف حکمت حکم قصاص را به اولوالاکیاب نسبت می‌دهد و آیه‌ی ۲۶۹ سوره بقره نشان می‌دهد که خداوند، حکمت خود را به اولوالاکیاب تقدیم می‌دارد و این اعطاء، رتبه‌ی شناختی بالاتری نسبت به صاحبان تفکر را برای آن‌ها اثبات می‌کند. همچنین، آیه‌ی ۲۴ سوره محمد، ضمن تأکید بر لزوم کشف رموز قرآن کریم، تصریح می‌کند که تدبیر در وحی الهی، مستلزم شناخت قلبی است (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَفْئَالِهِمْ آيَاتٌ فِي قرآن تدبیر نمی‌کنند یا بر دل‌هایشان نقل زده شده است؟).



از آن دسته از دستورات دینی بدانند که هنوز پرده از اسرار آن‌ها برداشته نشده است. البته، او در این مورد غیر مرتبط با موضوع بحث نیز خود را ملزم به ارائه‌ی مستندات نمی‌داند و ملاک مدعا را نظر شخصی خویش قرار می‌دهد.<sup>۱</sup>

۶- به نقل منتقد، اعتبار بیان سر عبادات، به ملاک و معیاری است که در جای دیگر بازگو خواهد کرد.<sup>۲</sup> وی با مطرح کردن این مبحث ابر که همچنان، خارج از موضوع مورد نظر (سیر و سلوک و مراحل و منازل آن) است، تنها این زمینه‌ی ذهنی ناصحیح را به مخاطب می‌بخشد که عرفان کیهانی (حلقه)، معیار معتبری برای سنجش و عرضه‌ی گزاره‌های شهودی خود ندارد و رموزی که در تبیین فلسفه‌ی عبادات بازمی‌گشاید، قابل اعتنا نیست.

### عرفان و شریعت

طریقت عرفانی، در جایی که با شریعت نسبت می‌یابد، باطن آن محسوب می‌گردد.<sup>۳</sup> برای مثال، احراز شرایط قلبی لازم در عبادات شرعی و به عبارت دیگر، شوق عبادت و برقراری از تباط قلبی با خداوند، طریقت است که اساساً بدون قالب شریعت، تحقق نمی‌یابد؛ در عین حال که بدون طریقت نیز حق عبادت ادا نمی‌گردد و به حقیقت، منجر نخواهد شد.<sup>۴</sup>

«اگر سالک از قید عقل مصطلح برهد و به عقل ناب که همان عشق به عبادت و سپس، حصر آن در معبود است، برسد، در جهاد اکبر پیروز شده است. ... اگر مثلاً نماز در گورستان مکروه است، نماز دل‌مردگان بی‌کراهت نیست و اشتغال به غیر خدا، روح را از فروغ حیات محروم

۱. ناصری راد، ص ۶۵.

۲. همان، ص ۶۶.

۳. عرفا معتقدند که باطن شریعت، راه است و آن را «طریقت» می‌خوانند و پایان این راه «حقیقت» است یعنی توحید به معنی‌ای که قبلاً به آن اشاره شد که پس از فنای عارف از خود و اثبات خود دست می‌دهد. این است که عارف به سه چیز معتقد است: شریعت، طریقت، حقیقت؛ معتقد است که شریعت وسیله یا پوسته‌ای است برای طریقت و طریقت پوسته یا وسیله‌ای برای حقیقت. (مطهری، ج ۲۳، ص ۳۳)

۴. «حقیقت، باطن شریعت و شریعت، ظاهر حقیقت است» (آملی، سید حیدر، جامع‌الأسرار و منبع‌الأنوار، مقدمه: هنری کرین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸، ص ۳۰ (مقدمه)).

می‌کند و نماز بی‌روح، هرگز واجد سر نخواهد بود.<sup>۱</sup>

در دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه) که بر ستون ارتباط و اتصال با خدا استوار است، سر عبادت جان یافته با طریقت عرفانی، درک قدر و عظمت و نقش انسان در بارگاه خلقت است که طراوت حیات را می‌افزاید و عشق و اشتیاق به معبود را شعله‌ور می‌سازد:

«در هر یک از مراسم عبادی، اتصال و ارتباط با خدا اهمیت ویژه‌ای دارد و با برقراری این ارتباط است که آن عبادت به نتیجه می‌رسد. زیرا فقط در این صورت است که انسان خود را حامل عشق می‌یابد و به جایگاه و نقش عظیم خویش، واقف می‌شود و بر اساس برانگیخته شدن همان عشق و دلدادگی است که او مشتاق استمرار عبادت می‌شود.»<sup>۲</sup>

اما طریقت، همواره با شریعت همپوشانی ندارد. به این معنا که عرفان، تنها در حوزه‌ی عبادات شرعی، بروز و ظهور نمی‌یابد و اگر به تعاریف آن دقت گردد، دارای جنبه‌های شهودی<sup>۳</sup> و ارتقای شخصیتی است<sup>۴</sup> که با طریقت، نسبت مستقیم دارد و اگرچه انتظار می‌رود که به طور حتمی از دل شریعت و عبادات حاصل گردد؛ اما تنها از قبل شریعت توأم با طریقت به دست نمی‌آید.

محققان، طریقت عرفان را بین اقوام گوناگون جهان، مشترک و شبیه یافته‌اند و اساس نظری آن را اعتقاد به امکان ادراک حقیقت از طریق علم حضوری می‌دانند<sup>۵</sup> و به همین دلیل گفته شده است که نتیجه‌ی کلی در باب پیوندهای عرفان از یک سو و ادیان رسمی (مسیحیت، آیین بودا و ...) از سوی دیگر این است که عرفان مستقل از همه‌ی آنها است.

۱. موسوی خمینی، ص ۱۵ (مقدمه عبدالله جوادی آملی).

۲. طاهری، انسان و معرفت، صص ۱۴۰-۱۴۱.

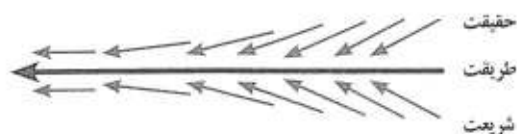
۳. اگرچه که عرفان در نظر شریعت، جایگاهی ویژه دارد، تعریف عرفان وابسته به شریعت نیست و ماهیت آن را مستقل جلوه می‌دهد. «عرفان عبارت است از شناخت خدای متعال، صفات و افعال او، شناختی که نه از راه فکر و استدلال؛ بلکه از طریق ادراک قلبی و دریافت باطنی حاصل شود». (مصباح یزدی، ص ۳۳).

۴. یوسف‌عبد ابوالخیر، در تعریف عرفان (که به عنوان صوفی بودن از آن یاد می‌کند)، می‌گوید: «صوفی آن است که آن‌چه در سر داری، بنهی آن‌چه در کف داری، پدیی و آن‌چه بر تو آید، لجبی». (ابن منور، محمد، اسرارالروحیه، تهران: انتشارات عطارد، ۱۳۷۸، ص ۳۵۲).

۵. زبدین کوب، ۱۳۸۹، ص ۹.

به این معنی که می‌تواند بدون هیچ یک از آن‌ها وجود داشته باشد.<sup>۱</sup> از این رو، محمدعلی طاهری که معتقد است شریعت، اصول رهروی و عرفان، کیفیت رهروی است<sup>۲</sup> و در موضعی که این دو با یکدیگر نسبت می‌یابند، به خوبی از عهده‌ی تبیین رابطه‌ی آن‌ها بر می‌آید، با بازگو کردن این حقیقت که تن دادن به عرفان و طی طریقت آن، خود به سوی شریعت راهگشا خواهد بود، از سویی استقلال ماهوی عرفان از فرامین دینی و امکان پیوستن به آن، فارغ از التزام به شریعتی خاص را ابراز می‌دارد و از سوی دیگر، با بیان آن که این فراغت تداوم نخواهد یافت، پیوستگی بنیادی آن دو را به تصویر می‌کشد.

«ورود به طریقت، هم عامل برخورداری از حقیقت و هم عامل بهره‌مندی از شریعت است. یعنی در حرکت رو به جلو، همواره انوار حقیقت و کاربرد شریعت، بیشتر آشکار می‌شود».<sup>۳</sup>



نویسنده‌ی کتاب «افسون حلقه»، بی آن که توجه کند در هر عرفانی، مسیر حرکت، طریقت است و ورود اصطلاح شریعت به حوزه‌ی عرفان، برای بیان نسبت میان آن دو می‌باشد، از این جمله که «در عرفان کیهانی (حلقه)، مسیر اصلی، طریقت است»<sup>۴</sup> بر می‌آشوبد و با مغالطه‌ای آشکار می‌پرسد: «آیا در پیمودن مسیر دین، می‌توان از طریقت آغاز نمود و سپس شریعت و حقیقت را قرین آن ساخت؟»<sup>۵</sup>

۱. استیسی، والتر ترمس، عرفان و فلسفه، ترجمه: بهاء‌الدین غرمشاهی، تهران: سروش، ۱۳۸۸، ص ۳۵۷.

۲. طاهری، آسمان و معرفت، ص ۲۱.

۳. همان، ص ۶۰.

۴. همو، عرفان کیهانی (حلقه)، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲.

۵. ناصری، زاد، ص ۶۷.

با کمترین مطالعه و پژوهش می‌توان دریافت که دیدگاه محمدعلی طاهری نسبت به اهمیت و تقدم شریعت و طریقت (عرفان) نسبت به یکدیگر و نسبت آن دو با دین، به وضوح مطرح شده است و تنها اصرار بر تخریب و تشنیع این دیدگاه می‌تواند منتقد را از بیان کامل آن منصرف کند و به تحریف آن وا دارد. در عرفان کیهانی (حلقه)، ویژگی ظهور و بطون شریعت و طریقت، مبین کفایت یا برتری رتبه‌ی هیچ یک نسبت به دیگری نیست و دین، بدون هر کدام از شریعت و طریقت، کامل نخواهد بود:

«شریعت و عرفان برای انسان، به منزله‌ی دو بال برای یک پرنده است. هیچ پرنده‌ای با یک بال قادر به پرواز نیست و نمی‌تواند به جایی برسد. انسان نیز بدون هر یک از شریعت و عرفان، دچار سرگردانی می‌شود. یکی از علل ناکامی از دین همین است که به شناخت کیفی آن، بی‌توجهی و یا کم‌توجهی شده است. در واقع، دلیل این ناکامی، انتظار پرواز پرنده‌ای با یک بال است که قابل تحقق نیست...»

نقش ادیان، ترغیب انسان به ارتباط با مبدأ است تا از این طریق، همواره بتواند سطح فهم و کیفیت حیات خود را بالا برد و به «او» نزدیک شود. ادیان آسمانی، راه‌های عملی اتصال به آن مبدأ را نیز معرفی می‌کنند. اگر به این نکته توجه شود، لزوم عرفان در کنار شریعت معلوم می‌گردد.<sup>۱</sup>

### عرفان و درمان

پیوند عرفان و درمان، قدمتی دیرین دارد<sup>۲</sup> و به پشتوانه‌ی معجزه‌ی عیسوی، تجربه‌ی ایوبی و اشارات قرآنی، بر بلندای اعتباری ثمین نشسته است. خداوند رحمان، در کنار تعلیم «کتاب، حکمت، تورات و انجیل» به حضرت عیسی (ع)، از «درمان» کوری مادرزاد و پیسی به دست او، به عنوان یکی از نعمات خود یاد می‌کند.<sup>۳</sup> همچنین، به نقل قرآن کریم، شفای بیماری حضرت ایوب (ع)، به

۱. طاهری، انسان و معرفت، ص ۲۲.

۲. برای نمونه، تاریخ تصوف، سابقه‌ی درمان مردم به دست اولیاء صوفی را گزارش می‌دهد. (زرین کوب، ۱۳۸۳، ص ۷۵).

۳. مائده، ۱۱۰.

واسطه‌ی رحمت الهی و به دنبال دعای او به درگاه حضرت حق بوده است.<sup>۱</sup> آن‌چه عرفان کیهانی (حلقه) دنبال می‌کند، همین برقراری ارتباط با خدا و قرار گرفتن در معرض بارش رحمتش است که درمان، تنها یکی از نمونه‌های آن، شناخته می‌شود.

مخالفت با این شیوه‌ی درمانی که تا مدت‌ها با نفی رابطه‌ی میان عرفان و درمان دامن زده می‌شد، در کتاب «افسون حلقه»، شکل دیگری به خود گرفته است. در این کتاب، با نسبت دادن امور غیر واقع، به صورت مختلف سعی شده است تا راستی دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه) به درمان، به چالش کشیده شود.

۱- منتقد، در خطایی بارز، سعی دارد به استاد واژگان رایجی با منشأ فرهنگی متفاوت که توصیف‌کننده‌ی ابعاد مختلف وجود انسان است و عرفان کیهانی (حلقه)، با اشاره به آن‌ها می‌کوشد تا وجود آدمی را بسی فراتر از آن حد توصیف، معرفی کند، این عرفان و درمان وابسته به آن (فردرمانی) را هندی، چینی و ... بخواند.<sup>۲</sup> این خطا همانند آن است که یک پزشک را به دلیل استفاده از اصطلاحات غربی رایج در علم پزشکی، غرب‌زده بدانیم و یا خود منتقد را به دلیل به کارگیری واژگانی همچون ریکی، مدیتیشن، بین و یانگ، انرژی چی، مریدین و ... در کتاب «افسون حلقه»، به عنوان ریکیست، یوگیست و امثال آن، شناسایی کنیم.

«فردرمانی، یک شاخه از طب مکمل است که خاستگاه آن، کشور ایران و قدمت آن، بیش از سی سال می‌باشد. این روش درمانی، متکی به سطح دانش و توانایی بشر نیست؛ اما در عصری در اختیار مردم جهان قرار می‌گیرد که می‌توان آن را «عصر هوشمندی» نامید»<sup>۳</sup>.

۲- منتقد، در پیچ و تاب بیهوده‌ای سعی دارد رابطه‌ی عرفان و درمان در عرفان

۱. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷. ج ۱۴، ص ۳۱۴. (ذیل آیه ۸۴ سوره تینیه)

۲. ناصری زاد، صص ۳۰-۳۱.

۳. طاهری، محمدعلی، فردرمانی، (CreateSpace (an Amazon Company)، ۲۰۱۱م، ص ۱۱.

کیهانی (حلقه) را مبهم و بلکه مخدوش جلوه دهد و به این منظور، تقدم و تأخر هر یک نسبت به دیگری را مورد پرسش قرار می‌دهد و تأثیر درمان در تحولات عرفانی را خلاف منطق قرآن معرفی می‌کند.<sup>۱</sup>

الف) در عرفان کیهانی (حلقه)، عرفان و درمان، رابطه‌ای دو سویه دارد و در تبیین این رابطه، ابهام یا اشکالی منطقی به چشم نمی‌خورد. به بیان دیگر، در بینش عرفانی مذکور، این دو در خدمت یکدیگرند و علاوه بر این که اذعان می‌گردد «عرفان در درمان کارایی دارد»،<sup>۲</sup> نقش سلامت در تعالی نیز شرح داده می‌شود:

«رسالت انسان، کمال‌جویی است و بیماری، یکی از موانعی به شمار می‌رود که آن را دشوار می‌کند. ... در وضعیت سلامت، شرایط بهتری برای فکر کردن به خدا و خودشناسی وجود دارد. ... کسی شعر ترانگیزد خاطر که حزین باشد». وقتی خاطر حزین است، چندان نمی‌توان به کمال توجه کرد. تنها با کنار زدن موانع، می‌توان در جستجوی این بود که من کیستم؛ از کجا آمده‌ام و به کجا می‌خواهم بروم».<sup>۳</sup>

ب) بر خلاف تصور منتقد، آیاتی مانند آیه‌ی ۱۱۵ سوره‌ی یوسف که کائنات را آیه‌ی الهی معرفی می‌کند، گواه صدق بینش و روش عرفان کیهانی (حلقه) است و خطای او ناشی از روش تحلیلی نادرستی است که در جای جای متن به چشم می‌خورد.

وی که استدلالی نادرست را مبنای پرسشی غیر مرتبط قرار می‌دهد، روش فلسفی قرآن کریم مبنی بر دعوت به خداوند از طریق توجه به آثار او را دلیل بر عدم تطابق عرفان کیهانی (حلقه) با قرآن کریم برشمارد؛ اما از عهده‌ی این طراحی غیر اصولی نیز به خوبی بر نمی‌آید.<sup>۴</sup> سخن وی به ترتیب از این قرار است:

۱. ناصری راد، صص ۳۱-۳۶.

۲. طاهری، چند مقاله، ص ۱۶۵.

۳. همان.

۴. ناصری راد، ص ۳۶.

• قرآن، موجودات پیرامون ما را آیات الهی معرفی می‌کند و از انسان، توجه به آن را می‌طلبد.

• 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 او می‌شود؟  
وی فراموش می‌کند که:

الف) عرفان کیهانی (حلقه)، با دعوت به تجربه‌ی کارکرد یکی از همین آیات الهی (هوشمندی الهی) و تجربه‌ی رحمت حق که با ورود به عرصه‌ی عرفان (با ارتباط و اتصال با خالق بی‌همتا) حاصل می‌گردد، درمان را بهانه‌ی تجربه‌ای عرفانی کرده است.  
ب) عرفان کیهانی (حلقه)، پس از این تجربه‌ی عملی، در بخش نظری و فلسفی خود، استدلالی منطقی را می‌طلبد تا تجربه‌کننده، انتظار قرآنی یاد شده را برآورد.

«در درمانی همچون «فرددرمانی»، فرد به طور عملی با هوشمندی الهی (که کارگزار الهی در انجام این درمان است) آشنا می‌شود و این، نقطه‌ی عطفی است که او را به سوی صاحب این هوشمندی معطوف می‌کند. به این ترتیب، چنین درمانی می‌تواند نقطه‌ی آغازین عرفان باشد.»<sup>۱</sup>

۳- در کتاب «افسون حلقه»، اتصال به شعور کیهانی (هوشمندی الهی)، روشی غیر عادی فرض می‌شود و دلیل این مدعا چنین ذکر می‌گردد که «دست همه برای استفاده از آن باز نیست.»<sup>۲</sup>

الف) اگر انحصاری بودن یک روش درمان، دلیل بر غیر متعارف بودن آن است و مجوز تکذیب، تخریب و تخطئه را صادر می‌کند، نویسنده چگونه می‌تواند متعارف و مقبول بودن درمان از طریق نفس قدسیه را که مورد تأیید قرار داده است،<sup>۳</sup> توجیه کند؟  
ب) «سن، جنسیت، میزان تحصیلات، مطالعات، معلومات، تعالیم و تجارب

۱. طاهری، چندمقاله، ص ۱۶۶.

۲. ناصری راد، ۳۶.

۳. همان، ص ۳۸.

عرفانی و فکری مختلف، استعداد و لیاقت‌های فردی و ...؛ همچنین، نحوه و نوع تغذیه، ورزش، ریاضت و ... هیچ‌گونه تأثیری در بهره‌مندی از شبکه‌ی شعور کیهانی ندارد؛ زیرا اتصال با این شبکه و برخورداری از آن، در اثر فیض و رحمت عام الهی است که بدون استثنا شامل حال همگان می‌شود.<sup>۱</sup>

ج) در صورتی که منتقد، نسبت به قانونمندی فرادمانگر شدن معترض است<sup>۲</sup> و آن را دلیل بر انحصار و نامتعارف بودن فرادمانی می‌داند، باید گفت که اگر تعلیم، اعلام سوگند اخلاقی و انجام مقدماتی از این دست، کسب درجه‌ی حوزوی یا دانشگاهی را اختصاصی و غیرمتعارف می‌کند، تفویض درمانگری و امضای سوگندنامه‌ی اخلاقی برای انجام فرادمانی نیز آن را اختصاصی و غیر متعارف می‌سازد.

۴- ناآگاهی منتقد نسبت به جایگاه شعور کیهانی در نگاه عرفان اسلامی،<sup>۳</sup> موجب این اشتباه شده است که وی حکم اختلاف عرفان کیهانی و عرفان اسلامی در موضوع اتصال با شعور کیهانی را صادر کند و سپس، به طور غیر مستند و بدون نگرانی از هر داوری و دادگاهی، به توهم تنظیم متنی علمی، عرفان کیهانی (حلقه) را منحصر در درمان معرفی نماید.<sup>۴</sup>

بر خلاف این دروغ آشکار، بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه) و فرادمانی معتقد است «درمان بیماری‌ها، راه نجات و رهایی انسان سرگشته نیست و او به چیزی فراتر از درمان نیاز دارد؛ عاملی که بتواند باعث تحول او شود ...؛ تحولی مثبت به سوی کمال که بدون آن، انسان همواره در فلاکت به سر خواهد برد».<sup>۵</sup>

در نگاه محمدعلی طاهری، محورهای اصلی عرفان کیهانی (حلقه)، عبارتند از:

۱. طاهری، اسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، ص ۱۱۶.

۲. ناصری راد، صص ۳۶-۳۷.

۳. برای مطالعه درباره‌ی این موضوع، به بحث «شعور کیهانی و اهمیت آن» مراجعه گردد.

۴. 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 بعد و زوایای زندگی مطرح است و نه در گوشه‌ای به نام «درمان». (ناصری راد، ص ۳۷).

۵. طاهری، اسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، ص ۱۱۲.



- آشنایی نظری و عملی با رحمت عام الهی
- اتصال به شبکه‌ی مثبت و اجتناب از شبکه‌ی منفی
- شاهدهی (تسلیم)
- شناخت «من دون الله» و اجتناب از شرک
- شناخت «عرفان کمال و عرفان قدرت»، حرکت به سمت عرفان کمال و اجتناب از عرفان قدرت
- شناخت «دانش کمال»
- توجه کامل به معرفت و کیفیت مراسم و مناسک و اکتفا نکردن به تشریفات و ظاهر آن‌ها
- تأکید بر اشتیاق، که برای کمال، ضرورت دارد
- مهم شمردن اختیار انسان که عاملی تعیین کننده در کمال و کیفیت حرکت اوست.<sup>۱</sup>
- ۵- عرفان حلقه که بشارت بر خورداری انسان از گستره‌ی رحمت الهی را یادآور می‌شود، هر تلاؤ آن را در حلقه‌ای به تصویر می‌کشد که کارکردی متفاوت از دیگری دارد و فرادرمانی، تنها یکی از آن بی‌شمار حلقه‌ی رحمت الهی است.

«فرادرمانی، از طریق اتصال به شبکه‌ی شعور کیهانی (هوشمندی حاکم بر جهان هستی مادی) صورت می‌گیرد و تنها در اثر تشکیل یکی از بی‌نهایت حلقه‌ی رحمانیت خداوند، انجام می‌شود. هر یک از این حلقه‌ها، تسهیلات خاصی را در اختیار انسان قرار می‌دهد که در عرفان کیهانی (حلقه)، به کمک آن‌ها می‌توان مسیر خودشناسی را طی کرد»<sup>۲</sup>

متفقد چنان در بحر ناراستی فرو رفته و در اوهام خود غوطه‌ور است که ناخواسته و با ذکر سندی، به وارونه‌گویی خود گواهی می‌دهد و در حالی که به گراف ادعا می‌کند

۱. همان، صص ۱۹-۲۰.

۲. همان، ص ۱۲۲.

اساس عرفان کیهانی (حلقه) بر درمان است،<sup>۱</sup> خود متنی از کتاب انسان از منظری دیگر را ارائه می‌دهد که بر این ادعا، خط بطلان می‌کشد:

«اساس این عرفان بر اتصال به حلقه‌های متعدد شبکه‌ی شعور کیهانی استوار است و همه‌ی مسیر سیر و سلوک آن، از طریق اتصال به این حلقه‌ها صورت می‌گیرد».<sup>۲</sup>

۶- اعتبار معنوی یک عرفان، محصول جذابیت خارجی آن نیست؛ اما نویسنده‌ی «افسون حلقه» که این دو مقوله را معادل نهاده و گویا به چیستی رابطه‌ی فرادرمانی و عرفان دست نیافته است، گمان می‌کند که آثار خارجی درمان و جذابیت احتمالی آن، می‌تواند اعتباری معنوی بیافریند و بر این مبنا زبان به نکوهش می‌گشاید که این شیوه‌ی کسب اعتبار، جایز نیست.<sup>۳</sup>

فرادرمانی که جزئی از عرفان کیهانی (حلقه) است، به عنوان جایگاه جلوه‌گری رحمانیت خداوند، اعتباری انکار ناشدنی دارد و از آن‌جا که از نگاه متعالی این عرفان و در مسیر تحولات عرفانی، نقطه‌ی آغازی است که هدف و غایت واقع نمی‌شود، به خودی خود، بر اعتبار معنوی آن می‌افزاید.

«روش فرادرمانی» راهی در جهت رسیدن به اهدافی متعالی است تا ضمن تحقق بخشیدن به امر درمان، زمینه‌ی ایجاد تحول فکری و بینشی را برای انسان فراهم کند. این شیوه، در ضمن درمان بیمار، توجه او را به یک مبدأ هوشمند و یک شعور لایزال جلب می‌کند تا این عمل، زمینه‌ساز ایجاد تحولی تعالی بخش شود».<sup>۴</sup>

۷- در کتاب «افسون حلقه» به دنبال این القای نادرست که عرفان کیهانی (حلقه)، مبتنی بر درمان است، «عرفان»، در زمره‌ی علوم ظاهری فرض شده، اظهار نظر می‌گردد

۱. ناصری راد، ص ۳۷.

۲. طاهری، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، ص ۱۹.

۳. ناصری راد، ص ۳۷.

۴. طاهری، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، ص ۱۱۲.

که باید بر منطقی عقل و وحی پایه‌گذاری شود؛ نه درمان.<sup>۱</sup> این نشان می‌دهد که نویسنده به کلی از تجربه و تعریف عرفان بیگانه بوده، دچار خلط میان عرفان عملی و نظری و علم کلام<sup>۲</sup> است که فاصله‌ی ماهیتی آن‌ها، هیچ‌گاه تا حد نظر وی، کوتاه نخواهد شد.

۸- نویسنده‌ی «افسون حلقه» در موضع انکار می‌پرسد: «چه عنصری در فرادرمایی وجود دارد که موجب تحول فکری و بینشی انسان و در نتیجه، عارف شدن او می‌شود؟»<sup>۳</sup> اما خود در جای دیگر اعتراف می‌کند که: در اعتقاد مسلمانان، «هرگونه شفای می‌تواند موجب تغییر بیش انسان گردد».<sup>۴</sup>

۹- رابطه‌ی عرفان و درمان که به زعم منتقد، نگاه عرفان کیهانی (حلقه) را بر خود متمرکز داشته است، زیربنای نقدی قرار گرفته است که در نادرستی مبنا، اجزا و نتیجه‌گیری آن، تردیدی نیست. این نقد، با تکیه بر آیات ۷۷ تا ۸۲ سوره‌ی شعرا<sup>۵</sup> شکل یافته و این آیات را در خدمت هدف نویسنده قرار داده است.

الف) در این آیات شریف، یک سلسله استدلال مطرح می‌شود که دلیل نفی هر معبودی به جز خداوند را ارائه می‌دهد و پیشگام استمداد از او است. اما منتقد، بی توجه به این ماهیت استدلالی، آن را «عرفان» می‌خواند و نتیجه می‌گیرد سهمی که شفا در این سیر عرفانی به خود اختصاص می‌دهد، سهم تمام نیست.<sup>۶</sup>

در حقیقت، او با مسلم فرض کردن یگانگی فرادرمایی و عرفان کیهانی (حلقه)

۱. ناصری راد، ص ۳۷.

۲. علمی که بر عقل و وحی پایه‌گذاری می‌شود، علم کلام است؛ چنان که در بیان تفاوت آن با فلسفه، گفته می‌شود: «فلسفه، موجود را از این جهت که موجود است، بطور عقلی خالص مورد بحث قرار می‌دهد. در حالی که کلام، موجود را با استفاده از عقل صریح و نقل صحیح مورد بحث قرار می‌دهد. (حلیا، جمیل؛ صانعی در بیداری، متوجه، فرمتنگ فلسفی، تهران؛ انتشارات حکمت، ۱۳۶۶، ص ۵۳۳).

۳. ناصری راد، ص ۳۵.

۴. همان، ص ۳۸.

۵. «فَأَنبَتُمْ عُدْوَانَ الْإِبْرَةِ الْعَالِيَةِ» الَّذِي خَلَقْتَنِي فَهُوَ يُهْدِينِ « وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ « وَإِذَا مَرَسْتُمْ فَهُوَ يُشْفِينِ « وَالَّذِي يُبَسِّطُ لِمَن يَشَاءُ لِمَ يَضْحَكُ « وَالَّذِي أَنْطَقَ لَنَ يُغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ: قطعاً همه آن‌ها جز پروردگار جهانیان دشمن نیستند. آن کس که مرا آفریده و همواره مرا می‌بخشد و آن کس که مرا می‌میراند و سپس زنده‌ام می‌گرداند و آن کس که امید دارم روز پاداشش، گناهام را بر من ببخشد.

۶. ناصری راد، ص ۲۰۲.

و نفی نسبت عموم و خصوص مطلق میان آن دو، تلاش می‌کند تا شاهدی قرآنی را پشتوانه‌ی انتقاد خود بر جایگاه درمان در عرفان کیهانی قرار دهد؛ شاهدی که در مفهوم، مراد او را تأمین نمی‌کند؛ اما برای نفی این جایگاه ساختگی متوسل به تفسیری ساختگی از آن می‌گردد.

ب) منتقد، با تفسیر غیر مستند خود، بیان می‌کند که شفا به لحاظ رتبی پس از آفرینش، هدایت، خوردن و آشامیدن، ارزش می‌یابد و در رتبه‌ی پنجم اهمیت قرار دارد. اما اولاً، بی‌دلیل و بدون لحاظ قرائن، نمی‌توان تقدم و تأخر ترتیبی اشارات قرآنی را معادل تقدم و تأخر ارزشی آن‌ها دانست و ثانیاً، آیا آفرینش، هدایت، خوردن و آشامیدن، ارکان سلوک هستند که بر مبنای ترتیشان بتوان جایگاه درمان در عرفان را تعیین کرد و در رتبه‌ی پنجم، توجه را به آن معطوف داشت؟<sup>۱</sup>

ج) او متذکر می‌گردد که شفا به طور مستقیم منسوب به خداوند است و طوری بر آن تأکید می‌ورزد؛ گویی که عرفان کیهانی (حلقه)، نظری متفاوت را ارائه می‌دهد. این در حالی است که خود در جایی دیگر اذعان می‌دارد:

«با توجه به این که درمانگر و شفا دهنده‌ی حقیقی تنها خداست، بهبود یافتن می‌تواند زمینه‌ی توجه انسان به خدای شفا دهنده باشد. هر نوع بهبودی از مرض، در اثر درمان، زمینه‌ای برای توجه به خداست. عرفان کیهانی، چنین رویکردی دارد».<sup>۱</sup>

د) منتقد با تکیه بر تکه‌پاره‌های تفسیری که خود ساخته و پرداخته است، به نتیجه‌ای می‌رسد که بسی اعجاب‌انگیز، طنزآلود و در عین حال، دلهره‌آفرین است و البته، میزان صلاحیت او برای ارزیابی کارشناسانه‌ی یک عرفان را به خوبی آشکار می‌سازد. وی می‌گوید:

«اگر قرار باشد برای نجات انسان‌ها، مکتب یا مکتب‌های عرفانی راه اندازی 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»<sup>۱</sup>.

تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل ...

۱۰- نویسنده‌ی «افسون حلقه» بر بام رویایی که چه بسا ابراز میل باطنی او به تأسیس عرفان و بلکه عرفان‌ها بوده، بر مقاومت ذهن او که تنها عرفان راستین را عرفان اسلامی می‌شناسد، فائق آمده باشد، به حفظ ظاهر می‌پردازد و بی‌آن که توجه کند خیال چه عرفان نوپدید را در سر می‌پرورد، گوشزد می‌کند که چنین عرفانی نباید از مکاتب دیگر اخذ شده و به التقاط، دچار گردد.

این خیال پردازی، باز هم مقدمه‌ای برای تکرار همان دروغ شاخص است که عرفان کیهانی (حلقه)، برخاسته از درمان است؛ اما دستپاچگی نویسنده به حدی است که املا و انشای متن او، تحت تأثیر واقع شده و هم‌پایه‌ی منطق وی در تحلیل و نقد گردیده است:

«بی‌شک در اینجا سؤالی پیش خواهد آمد که: چرا "عرفان" کیهانی، بنای خود را بر "عرفان" برخوردار "برخوایسته" از درمان نهاده است؟»<sup>۲</sup>.

۱۱- او در پاسخ به این پرسش خود، بر جدایت درمان پای می‌فشارد و آنچه را که به نظر می‌رسد هدف اصلی نگارش «افسون حلقه» است، برملا می‌سازد. نگرانی جدی او و سفارش دهندگان کتاب «افسون حلقه»، از محبوب شدن درمانگر است؛ محبوبیتی که منتقد با غلو احتمال می‌دهد فرادمانگر را در انتظار، به جایگاه خدایی نشاند؛<sup>۳</sup> احتمالی که بنیانگذار فرادمانی را به حبس می‌کشد و اجازدهی چاپ و نشر کتابی که در پاسخ به «افسون حلقه» نوشته است را از او می‌ستاند؛ رفتاری که در قرون وسطا انقضا نیافت و ...

منتقد توجه نمی‌کند که در ضمن این اظهار نگرانی و رویکرد تخریبی، از

۱. همان، ص ۲۰۳.

۲. همان.

۳. همان، ص ۲۰۴.

اهانت به یک پیامبر الهی فروگذار نکرده است<sup>۱</sup> و حتی در حال اشکال‌گیری بر حکمت و اراده‌ی الهی است. گویی خداوند تبارک و تعالی با جاری کردن شفا از طریق حضرت عیسی (ع)، خطایی مرتکب شده است که موجب اقبال مردم به او و افراط‌عده‌ای شده است که بر اساس توصیف منتقد، مسیح (ع) را خدا خوانده‌اند و گویی فرادرمانی، تکرار همان خطاست که البته معلوم نیست این بار از محمدعلی طاهری سر زده است و یا به دلیل آن که «هو الشافی»، باز هم خطایی ربوبی است! اظهارات او درباره‌ی این موضوع، بدین قرار است:

«برای عموم مردم، درمان بیماری، ارزش فراوانی دارد و برای برخی از آنان، مسئله‌ی درمان تا آنجا اهمیت دارد که ممکن است تحت تأثیر قرار گرفته و هر حرفی را از درمانگر بپذیرند و یا مانند افراد ساده‌لوحی که حضرت مسیح (ع) را خدا می‌پنداشتند، درمانگر را در جایگاه خدایی قرار دهند؛ در حالی که در سلوک حضرت ابراهیم (ع)، انسان مسائلی مهم‌تر از درمان نیز فرا راه خود دارد»<sup>۲</sup>

اما در همین مبحث، نکته‌ی ظریف و شریفی مطرح شده است که اگر به آن توجه می‌شد، نه تنها چنین خبطی از نویسنده سر نمی‌زد، بلکه هیچ‌گاه کتاب «افسون حلقه»، به رشته‌ی تحریر در نمی‌آمد:

«هر کسی باید در حوزه‌ی آگاهی خود سخن بگوید و از اظهار نظر در آن‌چه خارج از دانایی و توانایی اوست، بپرهیزد؛ وگرنه، خود را رسوا خواهد نمود»<sup>۳</sup>

۱. نویسنده با مقایسه‌ی تلویحی گفتار حضرت ابراهیم (ع) درباره‌ی شفا و رفتار حضرت عیسی مسیح (ع) در اقدام به درمان (که البته قیاس مع‌الفارق است)، سلوک حضرت ابراهیم (ع) را تأیید و معجزه‌ی عیسوی را تخریب می‌سازد تا ابراز کند چنان‌که درمان عیسوی، موجب محبوبیت افراطی ایشان و گمراهی عده‌ای شد، درمانگری در عرفان کیهانی (حلقه) نیز، محبوبیت‌آفرین و از این رو، خطرناک است و به همین دلیل، صحیح نیست. (همان، ص ۲۰۴)

۲. همان.

۳. همان.

تحلیل نقد اصول و  
پاسخ به سہا  
پت





### هدف عرفان کیهانی (حلقه) و وصله‌ی ناچسب انسان‌محوری

عرفان کیهانی (حلقه)، جولانگاه حرف و سخن نیست؛ آوردگاه عقل و عشق و میعادگاه کشش و چشش است که غایتی دم به دم را در حرکتی گام به گام می‌چشاند. این عرفان که بر اصل و اساس ارتباط با خدا و برخورداری از رحمت عام او شکل گرفته است، هستی انسان را هدفمند برشمرده، نیل به آن هدف را جز به مدد الهی، میسر نمی‌داند و بشارت این هدایت را در نظر و عمل، رسالت خود نهاده است:

«انسان، موجودی نیست که در اسفل‌السافلین تنها و بی‌کس رها شده باشد. با توجه به این که نقشه‌ی خلقت بر اساس طرح و برنامه‌ی حساب شده‌ای آغاز شده و تصور کار بدون طرح و برنامه، عبث و بیهوده از سوی خداوند، محال است؛ لذا خلقت و حرکت انسان نیز به دنبال هدف و نقشه‌ی عظیمی آغاز شده است و مسیر خود را طی می‌کند و این حرکت، فقط لجاج و لجبازی بین خدا و شیطان نیست و هدف بزرگی را دنبال می‌کند که رسیدن انسان به کمال و تعالی است. برای تحقق این حرکت، تسهیلاتی از جانب خداوند برای انسان پیش‌بینی شده است که این تسهیلات در چارچوب رحمت عام الهی، قابل بحث و بررسی هستند. بدون کمک گرفتن از رحمت عام خداوند، انسان نمی‌تواند در مسیر کمال خود، پا را از حدی فراتر بگذارد»<sup>۱</sup>.

در این عرفان، «انسان‌محوری» یکی از چهار رکن حرکت در طریقت است که

چنین شرح داده می‌شود:

۱. ماهری، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، ص ۱۳.

«حرکت در طریقت عرفانی، مستلزم خدامحوری در هدف و عمل است و این نشان می‌دهد که هر حرکتی در راستای خودمحوری و یا با تکیه بر خود یا دیگری، نمی‌تواند حرکت عرفانی به سوی کمال باشد. اتکالی کسی که [این] طریقت عرفانی را طی می‌کند، فقط و فقط بر خداوند است و خواسته‌اش قرب اوست»<sup>۱</sup>.

بر مبنای این توضیحات، عرفان کیهانی (حلقه) هدفی متعالی را دنبال می‌کند که به روشنی معرفی شده است و به هیچ روی، جوینده را به ورطه‌ی ابهام و سردرگمی نمی‌سپارد؛ اما به طور مسلم، اگر جستجو درباره‌ی این عرفان، از دریچه‌ی افسونگر کتبی دنبال شود که یوسف مصری به زر ناسره می‌فروشد، ماهیت و هدف آن، در اعماق کج‌نمایی ناپدید خواهد شد.

نویسنده‌ی «افسون حلقه» که در جایگاه پژوهش، حتی از بررسی آثار مرتبط با این عرفان فروگذار نکرده است و گاه به آن‌ها استاد می‌کند،<sup>۲</sup> با صرف نظر از شرح و بیان شیوای بنیانگذار آن و تمرکز بر گوشه‌ای از کلام او که به اختصار مطرح شده است، داد بی‌دادی سر می‌دهد که محل تأمل است.

در متن مورد توجه او، هدف از عرفان کیهانی (حلقه)، کمک به انسان برای رسیدن به کمال و تعالی معرفی می‌گردد و حرکت در این عرفان، حرکتی از کثرت به وحدت خوانده می‌شود که تلاشی برای نزدیکی انسان‌ها به یکدیگر و اجتناب از هر عامل تفرقه‌آفرین است.<sup>۳</sup>

۱. همو، «لسان و معرفت»، ۲۰۱۱، صص ۶۸-۶۹.

۲. وی به بررسی آثار محمدعلی طاهری بسند نکرده و توجه خود را به مقاله «درآمدی بر عرفان کیهانی (حلقه)»، اثر نگارنده‌ی کتاب حاضر نیز معطوف ساخته است که نشان می‌دهد از هیچ یک از متون مربوط به این عرفان، بی‌اطلاع نیست. (رک: تاصری راد، صص ۳۳-۳۷). بر این مبنای کاملاً واضح است که حتی اگر به سایر کتب محمدعلی طاهری که پس از انتشار مجلات «از نظاره تا نظره» دسترسی نداشته است، متن مجلات پیشین (از جمله مجلات راه کمال) را در اختیار داشته و به منظور اغوای خوانندگان کتاب خود و ممانعت از رجوع آن‌ها به این متون، از هر گونه ارجاعی به آن‌ها پرهیز کرده است. (بیشتر ارجاعات کتاب «حلقه افسون و افسانه نیست» به دو بخش کتاب روشنگر «لسان و معرفت» است که هم خود پیش از نگارش کتاب «افسون حلقه»، چاپ و منتشر شده است و هم این دو بخش آن، در سال ۱۳۸۹ و در ضمیمه‌ی مجله‌ی «راه کمال» با عنوان «عرفان از منظری دیگر»، در اختیار صوم قرار گرفته است.)

۳. طاهری، عرفان کیهانی (حلقه)، ص ۵۶.

این مطلب، او را بر آن داشته است که نه تنها غایت عرفان کیهانی (حلقه) بلکه به تعبیر وی، مدل عرفان مذکور را نیز بر دانش خود محک زند و مورد نقدی قرار دهد که زاویه‌ی انحراف آن، باز تر از نقدهای پیشین اوست. اما از آن‌جا که بدون بیان وجه اشتراک و حتی توصیفی ساده، به نحوی قاطع، عرفان کیهانی (حلقه) را منطبق بر اومانیسم باز می‌شناسد، پیش از بیان اشکالات نقد، معرفی هر چند مختصر این مکتب فکری، ضرورت می‌یابد.

اصطلاح «اومانیسم»<sup>۱</sup> که به مفهوم مکتب اصالت بشر، انسان‌مداری (انسان‌محوری) و انسان‌گرایی به کار می‌رود، به تفکری اشاره می‌کند که به شکل جنبشی فلسفی و ادبی، در نیمه‌ی دوم قرن چهاردهم میلادی، از ایتالیا آغاز و به کشورهای دیگر اروپایی کشیده شد. از مشهورترین نظرات انسان‌محورانه در میان فلاسفه‌ی قبل از میلاد مسیح، گفتار پروتاگوراس است که «انسان، مقیاس همه‌ی چیزها است؛ مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست»<sup>۱</sup>. اگرچه که این دیدگاه، تفاسیر مختلفی را بر می‌تابد و چه بسا بتوان آن را مورد توجه دینی قرار داد<sup>۲</sup>، برخی از انسان‌گرایان ایتالیا از همان نخستین مرحله‌ی رنسانس، به وضوح دیدگاه بی‌دینانه‌ای داشتند<sup>۳</sup> و «اومانیسم» از آغاز شکل‌گیری، بیشتر به عنوان تفکری در مقابل خدای‌محوری شناخته شد.<sup>۴</sup> در چنین نگاهی، نقطه‌ی آغاز و انجام انسان، خود اوست<sup>۵</sup> و آدمی، بدون دخالت خدا یا

۱. کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه (ج ۱)، ترجمه: سیدجلال‌الدین مجتویی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۶.

۲. چندان معلوم نیست که در این بینش، اولاً مراد از انسان، انسان نوعی است یا انسان فردی و ثانیاً آیا ارزش‌های اخلاقی نیز در زمره‌ی این همه چیز قرار دارد یا خیر. (همان، صص ۱۰۶-۱۰۷).

۳. کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه (ج ۲)، ترجمه: ایرایم دادجو، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۷.

۴. شکل افراطی اومانیسم، با خدای‌محوری در تضاد است و نه تنها وحی الهی و آداب‌ان آسمانی را انکار می‌کند، بلکه بشر را فرمانروای مطلق طبیعت می‌نگارد. (زورناس، شهریار، مبانی نظری غرب مدرن، تهران: نشر کتاب صبح، ۱۳۸۱، صص ۳۸-۳۹). با این حال، برداشت کسانی مانند ویلیام جیمز که معتقد است اصالت بشر (اومانیسم)، لزوماً خدانشناسی توحیدی و وحدت وجود را نفی نمی‌کند، مطلق‌نگری نسبت به ساختار بنیادین این مکتب را به چالش می‌کشد. او می‌گوید: «من خود اصالت بشر را با اذعان به خدانشناسی توحیدی و کثرت‌نگاری مطالعه کرده‌ام». (کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه (ج ۱)، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸، ص ۳۷۵).

۵. گتو، رنه، بحران دنیای جدید، ترجمه: ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۲، ص ۹.

موجودات عالم، خود را می‌شناسد و ملائک حقیقت را در می‌یابد.<sup>۱</sup>  
به این ترتیب، هیچ عقل سالمی نمی‌تواند چنین نگرشی را به عرفانی نسبت دهد که  
دایر مدار رحمت الهی است و آن را این گونه به تصویر می‌کشد:

«حلقه‌های رحمانیت الهی، انسان را به این درک می‌رساند که به وسعت  
جهان هستی است و اندیشه‌ی او را از سطح خود و قوم و نژاد و ملت خود،  
به سطحی گسترده و کیهانی (اینتربونیرسال) که شامل کل جهان‌های  
موازی و مجاور و عوالم دیگر است، ارتقاء می‌دهد تا از این رهگذر، به  
درکی متعالی و به مقام انسان صالح (صلح با خدا، خود، جهان هستی و  
انسان‌های دیگر) نائل شود و رسالت انسانی خود را به جا آورد.»<sup>۲</sup>

اما به دلیل آن که انتساب این نسبت نامربوط، پرده از پندار باوری نویسنده‌ی  
«افسون حلقه» بر می‌دارد و غرض ورزی او در نگارش این افسانه را آشکار می‌کند،  
یکایک این موارد، بررسی می‌گردد:

۱- منتقد بدون شناخت صحیح از «انسان محوری»، می‌گوید: «عرفان کیهانی،  
اساس و پایه‌ی خود را در نزدیک شدن انسان‌ها با یکدیگر می‌داند. این اشاره نشان  
می‌دهد که این مکتب، انسان‌محور است.»<sup>۳</sup> بر اساس این استدلال ناصحیح از جانب  
کسی که وحدت بشری را انسان محوری فرض کرده است، قرآن کریم و اولیای  
دین نیز که به سوی وحدت انسان‌ها رهنمون می‌گردند، «انسان‌محور» خواهند بود.  
هدف بنیادین عرفان کیهانی (حلقه)، تحقق این مآل متعالی قرآنی است که اهل  
حقیقت، بر محور توحید گرد هم آیند و بدون سرسپردگی به غیر خدا، در برابر او سر  
تسلیم فرود آورند:

«قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ

۱. کبویت، دان، درنای ابدان، ترجمه: حسن کامشاد، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۱۶۲.

۲. طاهری، انسان و معرفت، ۲۰۱۱، ص ۱۵۴.

۳. ناصری، زاد، ص ۷۸.

بِهَ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ: بگو: ای اهل کتاب، بیایید از آن کلمه‌ای که پذیرفته‌ی ما و شماست پیروی کنید. آن که جز خدای را نپرستیم و هیچ چیز را شریک او نسازیم و بعضی از ما بعضی دیگر را سواى خدا به پرستش نگیرد. اگر آنان رویگردان شدند بگو: شاهد باشید که ما مسلمان هستیم.<sup>۱</sup>

۲- منتقد، در بیان اعجاب‌انگیزی، «بیت‌الله» نامیده شدن انسان از سوی عرفان کیهانی (حلقه) را دال بر «انسان‌محوری» آن می‌داند<sup>۲</sup> و چنان محو او هام خویش است که متوجه نیست در انسان‌محوری غیر دینی که مد نظر اوست، خداوند جایگاهی ندارد که بر مبنای آن، بتوان برای «بیت‌الله» خواندن چیزی یا کسی، توجیهی یافت. همچنین، اگر به دلیل این نام‌گذاری دقت شود، نتیجه‌ای جز این حاصل نمی‌گردد که دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه) در این باره، این همانی انکارناپذیری با نگاه عرفان اسلامی دارد:

«خداوند متعال، گنجینه‌ی صفات خود (روح‌الله) را به آدم سپرد تا بتواند با برخوردارى از اطلاعات آن، نقش خلیفه‌ی او را در هستی ایفا کند».<sup>۳</sup>  
به تعبیر این عربی:

۱- «خداوند متعال «روح» [خود] را در سرزمین وجود انسان، خلیفه‌ی خود نهاده است».<sup>۴</sup>

۲- «درباره‌ی حق گفته می‌شود که او ذاتی است که به عنوان حی، عالم، قادر، مرید، متکلم، سمیع و بصیر توصیف می‌گردد و درباره‌ی انسان مخلوق نقل می‌گردد که حی، عالم، قادر، متکلم، سمیع و بصیر است».<sup>۵</sup>

به این ترتیب، جایگاه انسان در دیدگاه عرفان اسلامی، جایگاهی قدمی است که

۱. آل عمران: ۶۴

۲. ناصری، راد، ص ۷۸.

۳. طاهری، تسلیان و معرفت، ص ۲۵۱.

۴. ابن عربی، محیی‌الدین، التذکیرات الالهیه فی اصلاح المملكة الانسانیة، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴. ق، ص ۲۰.

۵. جمود، التصرفات السکیة، ج ۲، ص ۴۳۳.

اعتبار خود را از خدامحوری کسب می‌کنند:

«انسان، جان جهان است و بی آن، جهان نمی‌تواند با حقایق الوهیت برابری و همسانی داشته باشد. این انسان است که با الوهیت برابری و همسانی دارد یا بر صورت «الله» صورت و سامان یافته است و جهان جز با انسان نمی‌تواند با الوهیت برابری داشته باشد یا صورت و سامانش، صورت و سامان الله باشد.»<sup>۱</sup>

حال اگر عرفان کیهانی (حلقه)، انسان را «بیت‌الله» می‌خواند، هم‌راستا و در ادامه‌ی همین عرفان است که به انسان چنین می‌نگرد:

«گرچه لاهوت و ناسوت (مترادف با صفت ظاهر و باطن) دو صفت حقیقی برای همه‌ی موجودات عالم هستند؛ اما حق به عالی‌ترین و کامل‌ترین صورت هستی در انسان متجلی می‌شود و از این رو، ظهور آن دو در او، به گونه‌ای است که در هیچ موجود دیگری نیست.»<sup>۲</sup>

۳- نقد منتقد نسبت به «بیت‌الله» خواندن انسان، ابراز وجه برابر انسان‌ها می‌باشد که به زعم او، شاخص سکولاریسم است.<sup>۳</sup>

الف) بر اساس مفهوم «بیت‌الله»، هیچ رابطه‌ای را نمی‌توان میان این اسم و وجه تسمیه‌ی آن با سکولاریسم یافت.

ب) منتقد برای ارائه‌ی ایراد بنی اسرائیلی خود، به متنی استناد جسته است که نادیده گرفتن تفاوت انسان‌ها در اخلاق، حکمت و شرافت اکسایبی را ویژگی سکولاریسم برمی‌شمارد و متوجه نیست که اگر عرفانی داعیه‌ی اصلاح معرفتی و اخلاقی داشته باشد، خود به خود، این تفاوت را جدی شناخته است و برابری وجودشناختی که در «بیت‌الله» بودن انسان متذکر می‌گردد، با هیچ عقل سلیمی، دال بر برابری معرفت‌شناختی نیست.

۱. ابوزید، نصر حامد، چنین گفت ابن عربی، ترجمه سید محمد راستگو، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶، ص ۲۹۲.

۲. غلبی، ابوالعلاء، شرحی بر مفروض الحکیم، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام، ۱۳۸۰، ص ۴۳.

۳. ناصری راد، ص ۷۸.

ج) قرآن کریم، در مواردی به این برابری چنان تأکیدی دارد که حتی ارزش وجودی یک انسان را برابر با همدی انسان‌ها برمی‌شمرد:

«مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَكُسْرُوفُونَ: از این روی بر بنی اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس کسی را جز به قصاص قتل، یا [به کیفر] فسادی در زمین بکشد، چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد. و هر کس کسی را زنده بدارد، چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است. و قطعاً پیامبران ما دلایل آشکار برای آنان آوردند، [با این همه] پس از آن بسیاری از ایشان در زمین زیاده‌روی می‌کنند»<sup>۱</sup>.

۴- منتقد که گویی به کلی از اصول نقدی اطلاع است، طنز و تخیل را در آمیخته، ضمن ابراز آن که ارائه‌ی دو طب مکمل «فرادرمانی» و «سایمتولوژی»، حاکی از توجه به درمان انسان و نشانه‌ی انسان‌محوری عرفان کیهانی (حلقه) است، بدون ذکر دلیل و سند می‌گوید:

«انشعاب این دو شاخه از عرفان کیهانی، به این معنی نیست که بنیانگذار عرفان کیهانی، ابتدا عرفان کیهانی را پایه‌ریزی نموده و سپس، فرادرمانی و سایمتولوژی را از آن استخراج کرده است؛ بلکه بر عکس، آن‌چه در بیرون رخ داده، این است که ابتدا موضوع درمان مطرح بوده و سپس برای این که این درمان، گونه‌ای عرفان به‌شمار برود، تلاش شده تا مباحثی به نام عرفان کیهانی، تنظیم شده و فرادرمانی نیز شاخه‌ای از آن قرار داده شود»<sup>۲</sup>.

الف) ضمن اظهار تأسف از این افسانه‌بافی افسونگر که نه دایرمدار حق و حقیقت است و نه فایده‌ای را به ارمغان می‌آورد، برای آگاهی از رابطه‌ی عرفان و درمان، به مطالعه‌ی مبحث «عرفان و درمان» در کتاب حاضر، دعوت می‌گردد.

۱. مانند: ۴۲.

۲. ناصری راده ص ۷۹.

ب) با توجه به کاربرد فرادرمانی در درمان گیاهان و جانوران، پیشنهاد می‌گردد در نقدهای بعدی که بر منطق اتهام‌تراشی استوار است، علاوه بر اتهام‌گرایی به عرفان کیهانی (حلقه)، اتهام طبیعت‌گرایی (بی‌خدایی) به آن نیز بیش از پیش تقویت شود. البته، در این صورت، لازم است که تعلیم، تعلم و بهره‌برداری از تخصص علوم پزشکی، علوم انسانی (روانشناسی، جامعه‌شناسی و ...)، علوم دامی (دامپروری و دامپزشکی)، علوم زیستی (گیاه‌شناسی، گیاه‌پزشکی، جانورشناسی و ...) و امثال آن در جامعه‌ی اسلامی، توجیه گردد و کتاب‌هایی همچون «قانون» ابن سینا، معدوم گردد.

۵- از آن‌جا که نویسنده‌ی «افسون حلقه» علاقه‌ی ویژه‌ای به انسان‌محور خواندن عرفان حلقه دارد و در هر مبحث کتاب که قافیه‌ی نقد را تنگ می‌یابد، به طور بی‌جهت و بی‌قاعده، مبادرت به وارد کردن این اتهام می‌نماید و پشت جلد کتاب خود را به این زیور خدعه‌آمیز آراسته است که عرفان کیهانی (حلقه)، از انسان آغاز می‌کند، مسیرش انسان است و به انسان ختم می‌شود، ضمن دعوت به پژوهش درباره‌ی جایگاه انسان و رابطه‌ی او با خدا در این عرفان، یادآور می‌گردد که:

«در میان همه‌ی چیزهای آفریده، «انسان» آفریده‌ای است که قرآن چندان اهمیت برای آن قائل شده که توجه ما را نسبت به آن، به اندازه‌ی توجه نسبت به خدا جلب می‌کند. انسان و طبیعت و رفتار و روانشناسی و وظایف و سرنوشت او، در واقع همان اندازه از اشتغالات مرکزی اندیشه‌ی قرآنی است که مسئله‌ی خود خدا چنین است»<sup>۱</sup>.

این رویکرد قرآنی از اهمیتی برخوردار است که برخی متفکرین و عارفان مسلمان نیز به آن تأسی جسته‌اند. چنان که برای مثال، اظهار شده است:

«ملاصدرا در بین متفکران اسلامی، تافته‌ای جدا بافته است. امتیاز او نسبت به سایر اساطیر حکمت، بطور کلی ناشی از دو خصوصیت است: نخست جامعیت و سپس انسان‌گرایی»<sup>۲</sup>.

۱. ایرونی، نوشهنگو، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۸، ص ۹۲.

۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *الإنفاذ الثانیین*، مقدمه و تصحیح دکتر محسن مؤید، تهران: انجمن اسلامی حکمت



۶- مستقداً، بر اساس عادت دوباره گویی و زیاده‌گویی، در مبحث دیگری نیز به موضوع نامیدن انسان به «بیت‌الله» باز می‌گردد و یادآوری می‌کند که در فرهنگ مسلمانان، این اصطلاح «منحصراً» بر خانه‌ی کعبه اطلاق می‌گردد.<sup>۱</sup> سپس، به احتمال آن که کسی از مأثورات روایی و عرفانی دین اسلام اطلاع کافی داشته باشد، در پاورقی کتاب، اقدام به سفسطه می‌کند و به عنوان مقدمه، نکاتی را خاطر نشان می‌سازد که هم نقض غرض خود او و هم گواه دستیاب‌چگی وی در پوشاندن حقیقت است. نکات مستخرج از توضیحات وی، عبارت است از:

الف) روایاتی دال بر این وجود دارد که انسان می‌تواند به نام «بیت‌الله» لقب یابد؛ از جمله، روایت «قلب مؤمن، عرش خداوند رحمان است» و حدیث قدسی «آسمان و زمین گنجایش مرا ندارد؛ اما قلب بنده‌ی مؤمنم گنجایش مرا دارد».

ب) ابن عربی، عارف مسلمان، اصطلاح «بیت‌الله» را بر انسان اطلاق کرده است. ج) انسان، از این جهت که پذیرای صور الهیه است، مظهر وجودی خداوند است و از نظر تکوینی می‌تواند «بیت‌الله» خوانده شود.<sup>۲</sup>

او پس از اقرار به این مطالب که خود به خوبی منحصر بودن «بیت‌الله» در مصداق کعبه را نقض می‌کند، اولاً، تصمیم می‌گیرد اطلاق انحصاری «بیت‌الله» به انسان در عرفان کیهانی (حلقه) را به معنای نفی بیت‌الله بودن کعبه، جلوه دهد.<sup>۳</sup> تا در شعاع آن، همخوانی این نام‌گذاری با متون روایی و عرفانی را پنهان سازد. این در حالی است که عرفان کیهانی (حلقه)، در دامنه‌ی تجلیات تکوینی حق تعالی و به لحاظ انحصار تعلق «روح‌الله» به انسان، این نام را برای او منحصر دانسته است<sup>۴</sup> و ساختمان مقدس کعبه، خارج از این دامنه جای دارد و مورد مقایسه نیست.

و فلسفه ایران، بی‌تا، ص ۲ (مقدمه‌ی مصحح).

۱. تاسیری واد، ص ۲۳۰.

۲. رکن: همان، پاورقی ۱.

۳. این عربی نگفته بیت‌الله فقط بر انسان اطلاق می‌شود. (همان).

۴. طاهری، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، صص ۱۰۴-۱۰۴؛ همان، ۱۳۸۸، صص ۲۰۱-۲۰۲.

ثانیا، ضمن القای این موضوع که عرفان کیهانی (حلقه)، در انتخاب این نام، به این عربی تاسی کرده است، ابراز می‌دارد که به دلیل اختصاص اصطلاح مذکور به مؤمنین، نمی‌توان آن را به همگان تعمیم بخشید.<sup>۱</sup> این رأی باطل از سوی این کارشناس خردورز، به این مفهوم است که اختصاصی بودن اصطلاح «بیت‌الله» در ساحت ایمان و معرفت، عمومی بودن آن در ساحت وجودی نوع انسان را نفی می‌کند.

صرف نظر از این خطای نویسنده در داوری، گفتنی است که بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه)، در ساحت معرفت، قائل به تعمیم «بیت‌الله» به نوع بشر نیست و آن را به صاحبان درک «انا الحق» تخصیص می‌دهد.<sup>۲</sup> بنابراین، اشکال دوم منتقد نیز ناشی از عدم اشراف بر نظرات این عرفان و سطحی‌نگری یا اعراض از این نظرات و غرض‌ورزی است.<sup>۳</sup>

### رهای از رنج و تلقی بودایی منتقد از آن

روح لطیف علوی و نورانی در اثر انیس و آویزش جسمانی، رنگ و بوی  
قوای حیوانی و جسمانی به خود می‌گیرد و شهوات بهیمی و سبعی در او  
اثر می‌نهد و روز به روز، علاقه‌ی او به جسم و مادیات افزون‌تر می‌گردد و

۱. به قلم منتقد، «بیت لقه یا بیت الحق» از نظر او (این عربی) دو معنا دارد: ۱- عید، از آن جهت که مظهر تجلی وجودی است به پذیرش صورت الهیه ۲- دل مؤمن از جهتی که حق را در خود می‌گنجاند. او کتب به گل بابا سعیدی، همان، ص ۱۵۰، بنابراین، اگر نویسنده‌ی عرفان کیهانی نخواهد 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. (ناصری راد، ص ۲۳۰، یادرفی ۱).

عدم رضایت این عربی و اطلاع نویسنده‌ی افسون حلقه از آن نیز خود در حور تأمل است. احتمال دارد این عربی تعمیم وجودشناختی «بیت‌الله» به نوع انسان را تنها بر خود پسندیده باشد و به دلیل این که بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه) نیز از آن سخنی به میان آورده است، تاخرسند باشد. احتمال دیگر آن است که ملاک درستی اندیشه‌ها و عرفان‌ها، آراء، علمای فاضلی مانند نویسنده‌ی افسون حلقه باشد که تنها بر خود و دانش کم‌نظیر خود پسته نمی‌کنند و میزان رضایت در گذشتگان را نیز در اعلام نظر خود دخیل می‌دارند.

۲. طاهری، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، ص ۱۰۴؛ همان، ۱۳۸۸، ص ۲۰۲.

۳. نویسنده‌ی افسون حلقه، در صفحات ۲۲۴ تا ۲۳۱ این کتاب، محور فریاد و فغان خود را بر همین اندیشه‌ی نادرست بنا می‌گذارد که بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه)، با «بیت‌الله» خواندن انسان، تنها به تقدس لکونی او توجه نشان داده و تقدس کمالی او را نادیده انگاشته و نسبت به آن، غفلت ورزیده است.

آلایش‌های فریبای جهان فرودین، پر و بال مرغ گردونی روح را می‌بندد و  
 او را زمین گیر می‌کند؛ چندان که در حیات این جهانی، احساس دلگیری و  
 رنج می‌کند و سبب اصلی این همه رنج و قیض، همانا دور افتادن از نیستان  
 روحانی است.<sup>۱</sup>

مرغ کو اندر قفس زندانی است      می‌نجوید رستن از نادانی است  
 روح‌هایی کز قفس‌ها رسته‌اند      انیبای رهبر شایسته‌اند  
 «مثنوی معنوی»

عرفان کیهانی (حلقه) به عنوان عرفانی توحیدی، از همین رنج ناشی از گسست  
 پیوند با مبدأ خبر می‌دهد و محاسن برقراری این پیوند را بشارت می‌بخشد:

«همان‌طور که یک سلول، از اهداف هوشمندانه‌ی صاحب خود بی‌خبر  
 است، هر انسانی نیز بدون برقراری ارتباط با کل، از درک هدف خلقت،  
 بی‌نصیب است و چه‌بسا به شیوه‌ی تنازع بقا زندگی کند و خود و دیگران  
 را به رنج حاصل از این ناآگاهی دچار سازد».<sup>۲</sup>

اما نه تنها هیچ تأکیدی بر موضوع رنج انسان ندارد، بلکه حتی تنها گزاره‌ای  
 که نویسنده‌ی «افسون حلقه» در میان انبوه مطالب عرفان کیهانی (حلقه) به آن استناد  
 می‌جوید تا بدان وسیله، این عرفان را بر مدل عرفان بودایی معرفی کند، در هیچ‌یک از آثار  
 بنیانگذار آن یافت نمی‌شود.

مطلب ساختگی و مورد نقد و بررسی نویسنده‌ی «افسون حلقه»، نتیجه‌ی خوانش  
 او از متن زیر است:

«هدف از این شاخه‌ی عرفانی، کمک به انسان در راه رسیدن به کمال و  
 تعالی است؛ حرکتی از عالم کثرت به عالم وحدت. در این راستا، همه‌ی  
 تلاش‌ها برای نزدیک شدن انسان‌ها به یکدیگر صورت گرفته و از هر عاملی  
 که باعث جدایی و ایجاد تفرقه بین آن‌ها می‌شود، اجتناب به عمل می‌آید».<sup>۳</sup>

۱. زمانی، کریم، مینگر مشق شرح مثنوی معنوی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۶. (برگرفته از مولوی‌نامه)

۲. طاهری، انسان و معرفت، ص ۷۰.

۳. همو، انسان از منظری دیگر، ۱۳۸۸، ص ۲۰.

خوانشی که متن حاضر را در عبور از هاضم‌ی فکر دروغ‌پرداز منتقد، چنین ارائه می‌دهد:

«انسان، دچار آشفتنگی و رنج است. منشأ این رنج، کثرت و تفرقه‌ی حاکم بر زندگی انسان است. رنج، شایسته‌ی انسان نیست و باید از آن، خلاص شود.»<sup>۱</sup>

چنان که به وضوح مشهود است، کلام محمدعلی طاهری در بیان هدف عرفان کیهانی (حلقه)، به گونه‌ای دگرگون شده است که بر خلاف مراد منتقد، تنها به دو نکته گواهی می‌دهد: ۱- بی‌اعتباری کتاب «افسون حلقه» به واسطه‌ی انتساب مطالب دلخواه به این عرفان ۲- بی‌درایتی نویسنده‌ی «افسون حلقه» در فرایند معرفی پر دیسیه‌ای که در خدمت نقد و تحلیلی در همان سطح از فراست و درایت قرار دارد؛ نقد و تحلیلی که گزارش از وجود انکار ناپذیر رنج در زندگی بشر را به منزله‌ی دیدگاه بودایی تلقی می‌کند.<sup>۲</sup>

منتقد که به گمان بی‌اطلاعی خوانندگان کتاب خود، دست به قلب بنیادین مطالب عرفان کیهانی (حلقه) زده و در این جرم علمی و رفتار ضد ارزشی، هدف این عرفان مبنی بر کمال و تعالی را حذف و متن مورد نظر را دگرگون کرده است، پس از بیان اندیشه‌ی بودا درباره‌ی رنج (که از آن به عنوان چهار حقیقت جلیل یاد می‌کند)، بنا به سلیقه‌ی شخصی، عرفان کیهانی (حلقه) را مطابق با اندیشه‌ی بودایی و در مقابل قرآن کریم قلمداد می‌کند و هدف سلوک در قرآن را همان «کمال‌گرایی» می‌خواند که در عرفان کیهانی (حلقه) به عنوان هدف، ذکر شده است. سپس، صفحاتی از کتاب را به رابطه‌ی کمال و رنج در قرآن اختصاص می‌دهد که به خوبی معرف ذهن پریشان او و

۱. ناصری راده، ص ۸۰

۲. منتقد، با تکیه بر دو ویژگی، عرفان کیهانی (حلقه) را منطبق بر آیین بودا معرفی می‌کند: ۱- تأیید رنج انسان ۲- عدم استفاده از واژه‌ی خدا در توصیف رنج انسان. (ژوک: ناصری راده، ص ۸۰) همچنین، به زعم خود، ویژگی مشترک عرفان کیهانی (حلقه) و آیین بودا را توجه به مشکل انسان و صرف‌نظر از عقیده‌ی او بر می‌شمارد. (همان، ص ۸۱) این اظهار نظر، ادعایی باطل است که وی خود را ملزم به اثبات آن نمی‌داند.

گریز ناشیانه‌اش از اثبات ادعای مدل بودایی عرفان کیهانی (حلقه) است.<sup>۱</sup>

### طیف مفهومی وحدت و کثرت

در عرفان کیهانی (حلقه)، هر یک از دو اصطلاح «وحدت» و «کثرت» در حوزه‌های وجودشناختی، معرفت‌شناختی و روان‌شناختی کاربرد دارد. ناگفته عیان است در جایی که سخن از تعالی‌ییشی انسان و درک وحدت اجزای جهان به میان می‌آید، «وحدت» ناظر بر مفهوم وجودشناختی و درک آن، موضوعی معرفت‌شناختی است. در عرفان کیهانی (حلقه)، «وحدت» حقیقی میان افراد انسانی، به نسبت درک وحدت در عالم، تحقق و ارتقا می‌یابد و «کثرت» به عنوان واژه‌ای با مفهوم متضاد آن نیز بر همین مبنا تعریف می‌شود و ناشی از کاستی و خطای پیشی و عدم درک وحدت در جهان شناخته می‌گردد:

«عالم وحدت به عالمی اطلاق می‌گردد که ادراکی بوده، در آن، انسان به درک تن واحده<sup>۱</sup> بودن جهان هستی می‌رسد. جهانی که همه‌ی اجزای آن، تجلیات الهی محسوب می‌شود. در این حالت، انسان خود را با همه‌ی اجزای جهان هستی، در ارتباط و یکتایی می‌بیند.»<sup>۲</sup>

و

«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 همه‌ی توجه او، به حفظ منافع شخصی [و] زندگی مادی و زمینی‌اش معطوف می‌باشد. این روند

۱. رکن: همان، صص ۸۰-۸۴.

۲. در ویرایش دوم کتاب «عرفان کیهانی (حلقه)»، این اصطلاح به صورت «تن واحد» اصلاح شده است. (اصلاحات این کتاب، در حد رفع اشکالات صوری است و بهانه را از افراد سطحی‌نگر و بهانه‌جو می‌ماند. از جمله، با آن که به تأیید عقل و شرع، اقدام به درمان، مستلزم اجازه از خداوند نیست، در اثر خطایی سهوی، این امر واضح در کتاب توضیح داده شده بود که برای انجام درمانگری، نیازی به کسب اجازه از خداوند نیست. این جمله که بهانه‌ی شرح و نقد مستی در صفحات ۲۱۲ تا ۲۱۴ کتاب «اقنون حلقه» شده است، پیش‌تر در ویرایش دوم، به منظور اصلی نویسنده، اصلاح یافته است. (رکن: طاهری، عرفان کیهانی (حلقه)، ۲۰۱۱، ص ۴۹.)

۳. طاهری، عرفان کیهانی (حلقه)، ۱۳۸۸، ص ۵۶.

در انتها به درگیری با خویشتن منجر شده، تضادهای فردی به اوج می‌رسد. در عالم کثرت، هیچ دو انسانی نمی‌توانند یکدیگر را تحمل کنند.<sup>۱</sup>

نویسنده‌ی کتاب «افسون حلقه»، در آغاز ورود به این مبحث و تحلیل دیدگاه محمدعلی طاهری در این باره، دچار دو خطای فاحش می‌گردد:

۱- بر اساس پیش فرض نادرستی که اثبات نمی‌کند، سعی در اثبات تفاوت این دیدگاه در عرفان کیهانی (حلقه) با نظریه‌ی «وحدت وجود» در عرفان اسلامی دارد. این خطا که بارها در کتاب تکرار می‌گردد، مبتنی بر تلقی او از «جهان هستی» در آموزه‌های عرفان کیهانی (حلقه) است که بر مبنای موارد استعمال این اصطلاح برای جهان مادی (آن هم با قید واژه‌ی «مادی»<sup>۲</sup>)، تعمیم به عام یافته، همواره جهان هستی، جهان هستی مادی قلمداد می‌گردد.<sup>۳</sup>

۲- به رغم آن که نویسنده‌ی عرفان کیهانی (حلقه) هنگام اشاره به درک «وحدت در جهان»، در صدد اثبات «وحدت وجود» به مفهوم رایج در عرفان اسلامی نیست، نویسنده‌ی «افسون حلقه»، این موضوع را بهانه‌ای قرار می‌دهد تا بدون توجه به ارتباط حقیقی آن دو، بر تباین آن‌ها پای فشارد. اما همو (که گویا با مطالعه‌ی مقاله‌ی «درآمدی بر عرفان کیهانی»<sup>۴</sup>)، استدلال محمدعلی طاهری بر وحدت در جهان را تمسک به قاعده‌ی الواحد بر می‌شمارد، این قاعده‌ی فلسفی را قاعده‌ای عرفانی می‌خواند و به این ترتیب، با نوعی اثبات و انکار مبنای «وحدت در جهان» در دستگاه فکری عرفان اسلامی، نقد خود را بر بستری از ابهام پایه می‌نهد.<sup>۵</sup>

این آشفتگی آشکار، به نقدهایی انجامیده است که در موارد ذیل، از محور منطق و فهم صحیح دور می‌گردد:

۱- خلط میان مفاهیم معرفت‌شناختی و روان‌شناختی «وحدت» و «کثرت»، منتقد

۱. همان، ص ۵۷.

۲. ناصری راند، ص ۸۵.

۳. همان، صص ۸۶-۸۷.

را بر آن داشته است که تعریف یکی در نگاه معرفت‌شناختی را با تعریف دیگری در نگاه روان‌شناختی مقایسه کند و آن دو را ناهماهنگ بداند و بتواند زاویه‌ی نظر در معرفی این ویژگی‌ها را شناسایی کند.<sup>۱</sup>

این که در کتاب عرفان کیهانی (حلقه)، وحدت میان انسان‌ها، با ویژگی معرفت‌شناختی خود (درک وحدت در عالم) معرفی می‌شود و کثرت آن‌ها با اوصاف روان‌شناختی (خودمحوری و منفعت‌طلبی) تبیین می‌گردد، به هیچ وجه دال بر ناهماهنگی تعاریف نیست و کمی دقت می‌توانست مانع از خطای متفقد گردد.

نویسنده‌ی عرفان کیهانی (حلقه)، منشأ وحدت و کثرت درونی افراد را بینش آن‌ها می‌داند و یادآور می‌شود که درک وحدت در عالم، مانع از تضاد درونی (کثرت) خواهد بود و از خودمحوری و منفعت‌طلبی که علانم کثرت هستند، باز خواهد داشت. به بیان دیگر، او یا بیان منشأ بینشی وحدت درون (که درک وحدت در عالم است) و معرفی غیر مستقیم آثار آن (خودمحور نبودن و منفعت طلب نبودن)، معیاری را به دست می‌دهد که هم بتوان منظور او از این وحدت را دریافت و آن را با اتحاد اجتماعی (که ارزش خود را از وحدت درون باز می‌یابد) یکسان نشمرد و هم بتوان با آگاهی از چند و چون آن، به سویش حرکت کرد.

۲- در «افسون حلقه»، درک تن واحد بودن جهان هستی، نسبت به درک وحدت وجود، مقام نازلی دارد؛<sup>۲</sup> اما این مقایسه و نتیجه‌گیری، بر هیچ استدلال و استنادی استحکام نمی‌یابد و معلوم نیست به چه دلیلی مطرح و با وحدت وجود در عرفان اسلامی مقایسه می‌شود. علاوه بر این، در حالی که در کتاب مذکور، به وحدت جهان بر مبنای قاعده‌ای فلسفی ادعان می‌گردد، عرفانی بودن این ادراک، مورد مناقشه واقع می‌شود؛ چنان که حقیقت امر، یا وجود و وضوح خود، در حاشیه‌ی تفسیری نادرست

۱. همان، صص ۸۷-۸۸.

۲. متفقد ضمن اشاره به «وحدت وجود و کثرت نبودن» می‌گوید: «در عرفان کیهانی که بنیانگذارش آن را برخاسته از عرفان اسلامی و ایرانی می‌شمارد، این وحدت، به وحدت ادراکی به معنای ادراک تن واحد بودن جهان هستی تنزل می‌یابد.» (همان، ص ۸۹)

گم می‌گردد و به جای تحلیل و سنجش راستی آن، باز هم با روشی ژورنالیستی، عدم همسانی عرفان کیهانی (حلقه) و عرفان اسلامی القامی شود.<sup>۱</sup>

۳- منتقد، تأثیر عملی شناخت در زندگی انسان را منتفی می‌داند و افزون بر آن، در حالی که نمی‌تواند از درک شهودی وحدت در هستی و ارتقای دید نسبت به اجزای جهان (از جمله انسان) تصور صحیحی داشته باشد، به اشتباه، «درک وحدت» را معادل «شناخت تعریف وحدت» تلقی می‌کند و ملازمه‌ی میان شناخت تعریف وحدت و تحقق وحدت را مورد پرسش و نقد قرار می‌دهد.<sup>۲</sup>

به بیان دیگر، او از دید متعالی و احترام قلبی صاحب شهود نسبت به تجلیات الهی ناآگاه است و نمی‌تواند از تأثیر آن بر وحدت، فهم دقیقی یافته و تحلیل قابل قبولی ارائه دهد. از این رو، به منظور انکار رابطه‌ی میان درک شهودی وحدت عالم (معرفت نسبت به امری وجودی) و تحقق وحدت (به عنوان امری وصولی)، به انکار رابطه‌ی اندیشه و عمل بر می‌آید که نه به لحاظ عقلی قابل دفاع است و نه به لحاظ نقلی.<sup>۳</sup>

در قرآن کریم آمده است:

«قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَٰئِكَ الْأَلْبَاب. بگو: آیا آن‌هایی که می‌دانند با آن‌هایی که نمی‌دانند برابرند؟ تنها خردمندان پند می‌پذیرند.»<sup>۴</sup>

و

«أَوَمَنْ كَانَ مِتًّا قَآخِشِيَّهٖ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلَهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ... آیا آن کس که مرده بود و ما زنده‌اش ساختیم و نوری فراراهش داشتیم تا بدان در میان مردم راه خود را بیابد، همانند کسی

۱. همان.

۲. او می‌گوید: «ادراک تن و واحد بودن جهان، اگر به فرض قبول باشد، جنبه‌ی نظری دارد و انسان از این راه نمی‌تواند به ایجاد ارتباط و تعامل با دیگران بپردازد.» (همان، ص ۸۰)

۳. همان، صص ۸۹-۹۱.

۴. زمزمه.



چنین برداشتی را بر نمی‌تابد، به شخصه اعتقاد دارم که نگرانی منتقد از انحصار تحقق این قاعده در چارچوب عرفان کیهانی (حلقه)، کاملاً به جاست و دیر نیست زمانی که افواج مردم جهان با نیل به این وجه مشترک عرفان‌های توحیدی، از مواهب الهی و رحمت عام او بهره‌مند گردند و همه‌ی قواعد عرفانی مبتنی بر توحید را تجربه کنند؛ چرا که عرفان اسلامی، عرفان مسیحی، عرفان یهودی و هر عرفان توحیدی دیگری، در مرحله‌ی برقراری ارتباط میان بنده و خدا و برخوردارگی از رحمت الهی، همان بخش عملی عرفان کیهانی (حلقه) است.

۵- منتقد با فراموشی نسبت به این موضوع که عرفان کیهانی (حلقه)، ارتقای بینشی انسان در بارش فیض الهی را هدف نهاده است و به عنوان یک عرفان، دخالتی در حوزه‌ی پایدها و نبایدهای فردی و اجتماعی ندارد، آن را با شریعت مقایسه می‌کند و در حالی که دستیابی به وحدت را مستلزم برنامه‌ریزی و ساز و کار پیچیده‌ای می‌داند، رعایت احکام دینی برای وصول به آن را ترجیح می‌دهد.<sup>۱</sup>  
این در حالی است که:

الف) رعایت فرامین فقهی دین، تنها منجر به وحدتی ظاهری خواهد شد که با وحدت باطنی انسان‌ها (صلح درونی آن‌ها با یکدیگر) متفاوت است.  
ب) رعایت فرامین عرفانی دین، به وحدتی قلبی (صلح درونی انسان‌ها با یکدیگر) خواهد انجامید که هم قرآن کریم و هم عرفان کیهانی (حلقه)، به آن دعوت می‌کند و تحقق آن را مشروط به لطف حق و هدایت باطنی او می‌داند.

«وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ. و همگی به ریسمان خدا جنگ زنید و پراکنده نشوید و نعمت خدا را بر خود یاد کنید: آن گاه که دشمنان [یکدیگر] بودید، پس میان دل‌های شما الفت انداخت، تا به لطف او برادران هم

۱. ناصری راد، صفح ۹۱-۹۲.

است که به تاریکی گرفتار است و راه بیرون شدن را نمی‌داند؟...<sup>۱</sup>

۴- کتاب «افسون حلقه»، سراسر مشتمل بر تحلیل‌های غیر منطقی و مغالطه‌هایی است که بیشتر، عنوان «افسون مخالفان حلقه» را برانده‌ی آن می‌دارد. یکی از این موارد که نمی‌توان میان مقدمه و نتیجه‌اش، ارتباطی منطقی یافت، به قرار زیر است:

«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 آشفتنگی می‌داند.»<sup>۲</sup>

اصالت اصول و قواعد عام عرفانی، از الگوی طریقتی «خاص»ی اعتبار نمی‌یابد و چنان که قرآن کریم می‌فرماید «اقمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه: آیا کسی که دلش را خدا پذیرای تسلیم [در برابر خود] کرده و برخوردار از نور [هدایتی] از جانب پروردگارش می‌باشد [همچون سخت دلان سرگشته است]؟»<sup>۳</sup> و چنان که امام سجاد(ع) در قالب مناجات با خدا می‌فرماید «الم تجعل للخلق طریقا الی معرفتک الا بالعجز عن معرفتک: [خداوند!] برای مردم مقرر نشده است که راهی به معرفت تو یابند؛ مگر به درماندگی از معرفت»<sup>۴</sup> و چنان که عرفای مسلمان گفته‌اند «لا تکرار فی التجلی»<sup>۵</sup> و تحقق هیچ یک از این قواعد عام نظری و عملی، وابسته به مدل عرفانی خاصی نیست، صحت آن قاعده‌ی عرفانی که در عرفان کیهانی (حلقه)، مطرح گردد نیز به خودی خود و بدون هیچ قیدی، دال بر انحصار تحقق آن در طریقت خاصی نیست. اما به رغم آن که دستیابی به وحدت برخاسته از ادراکات عرفانی، منحصر در پذیرش یک عرفان خاص نیست و بیان محمدعلی طاهری درباره‌ی این قاعده نیز

۱. انعام: ۱۲۲.

۲. ناصری راد، ص ۹۱.

۳. زمزم: ۲۴ (ترجمه علی اکبر طاهری قزوینی).

۴. مفاتیح الجنان، مناجات العارفين.

۵. حسن زاده آملی، حسن، معاد الهمم در شرح تفصووص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۹۸.

شدید و برکنار برنگاه آتش بودید که شما را از آن رهانید، این گونه، خداوند  
نشانه‌های خود را برای شما روشن می‌کند، باشد که هدایت یابید.<sup>۱</sup>

ح) دینداری، تنها وابسته به رعایت احکام و تکالیف شرعی نیست و بدون رعایت  
بعد عرفانی دین، تحقق نمی‌یابد. (به همین دلیل، وحدت ظاهری ناشی از رعایت  
احکام اجتماعی دین، برای کمال انسان، بسنده نخواهد بود و دستیابی به وحدت باطنی  
ناشی از احکام عرفانی دین، ضرورتی انکارناشدنی دارد.)

۶- اگرچه که واژه‌ی «درک» در عرفان کیهانی (حلقه)، تنها با مفهوم «درک  
شهودی» مورد استعمال است،<sup>۲</sup> منتقد ابتدا نسبت به عدم وضوح نوع ادراک در عبارت  
«درک وحدت» اعتراض می‌کند و سپس، با بررسی انواع ادراک حسی، خیالی، عقلی  
و شهودی و فرض آن که مراد از «درک وحدت»، درک شهودی آن است، دشواری  
سلوک و دیربایی شهود را دلیل بر نفی عمومیت آن بر می‌شمارد تا بر اساس این  
تصور، اثبات کند که درک شهودی وحدت (توحید قلبی) نمی‌تواند راه عامی برای  
دستیابی به وحدت انسان‌ها باشد.<sup>۳</sup>

این دیدگاه در نقطه‌ی مقابل نگاه بزرگانی است که معتقدند «همه باید قدم در  
سلوک الی الله بگذارند؛ برسند یا نرسند»<sup>۴</sup> و «از بالاترین و والاترین حوزه‌هایی که  
لازم است به طور همگانی مورد تعلیم و تعلم قرار گیرد، علوم معنوی اسلامی از قبیل  
علم اخلاق و تهذیب نفس و سیر و سلوک الی الله رزقنا الله و ایاکم [است] که جهاد  
اکبر می‌باشد».<sup>۵</sup>

مولانا نیز به عنوان یک عارف مسلم، چنان بر ضرورت سیر و سلوک و لزوم  
همگانی شدن آن تأکید دارد که می‌گوید حتی اگر به بیداری عرفانی نرسیده‌ای و در

۱. آل عمران: ۱۰۳

۲. رکن: ظاهری، انسان و معرفت، ص ۵۲

۳. ناصری راد، ص ۸۲

۴. طهرانی، سید محمدحسین، روح مجرد، بی‌جا، انتشارات علامه طباطبائی، ۱۴۲۷ ه.ق، ص ۳۲۹

۵. وصیت‌نامه سیاسی الهی امام خمینی (ره)

راه خدا سیری نکرده‌ای، به شوق آن یزی تا مشمول نظر سالکی گردی و به این مراد رسی؛ زیرا عقل را یارای این ره سپردن نیست:

خوابناکی لیک هم بر راه حُسب      الله الله بر ره الله حُسب  
تا بود که سالکی بر تو زند      از خیالات نعامت بر کند  
خفته را گر فکر گردد همچو موی      او از آن دقت نیابد راه کوی  
«مولانا - مثنوی معنوی»

۷- نقد هفتم منتقد که به طور تلویحی اشکالی را نیز بر فرامین نازل شده به پیامبر خاتم (ص) وارد می‌آورد و آن را ناکارآمد و ناموفق بر می‌شمارد،<sup>۱</sup> بر مبنای این تلقی شکل یافته است که الفت میان مسلمانان در زمان رسول خدا(ص)، بر مبنای ادراکات عرفانی نبوده و شعور کیهانی در آن نقشی نداشته است و بر همین اساس، فاعده‌ی مورد نظر در عرفان کیهانی (حلقه) مردود است.<sup>۲</sup>

الف) ادعای تطابق یا عدم تطابق دو مسلک، مستلزم ارائه‌ی ادله‌ی کافی است و صرف آن که ظن کسی بر تفاوت راه در عرفان کیهانی (حلقه) و مرام انبیاء و اولیای الهی قرار گیرد، گواه بر این تباین نیست.

ب) اگر پیامبر اکرم(ص)، نامی از هوشمندی الهی به میان نیاورده باشند، دلیلی بر انکار آن نیست و اگر آن را با نامی دیگر و به صورتی متفاوت معرفی کرده باشند، مهم شناسایی نقش آن و بررسی رابطه‌اش با ادراکات قلبی است؛ نه این همانی واژگان در ادبیات ایشان و ادبیات عرفانی که مورد نقد و بررسی تطبیقی است.

ج) اگر به فرض، عرفانی واسطه‌ی دریافت رحمت و فیض الهی را X بدانند، پیامبری الهی آن را Y بنامد و پیامبر دیگری، به آن اشاره‌ی نکند و یا آن را به عنوان Z

۱. آیا پیامبر یا شعور کیهانی چنین کاری کردند؟ اگر شعور کیهانی به آسانی مشکلات را حل می‌کند، چرا ارضی به این آسانی را برای ما بازگو نکرد و این همه انسان با دست کم مسلمانان سر در گم مانند؟ (نامبری را، ص ۹۵). منتقد، با همان لحن طلبکارانه و گناه گستاخانه که درباره‌ی عرفان کیهانی (حلقه) سخن می‌راند، راه رسول خدا(ص) را مورد پرسش قرار می‌دهد و به عنوان سخن پایانی، از مخاطبان کتاب خود می‌پرسد: «اگر هم پیامبر راه دیگری برای یکدل شدن و همبستگی بیان نموده، چیست؟ آن را چگونه بیان کرده است؟» (همان).

۲. همان، صص ۹۴-۹۵.

بشناسد، دلیل بر آن نیست که برخورداری از آن فیض، از سه راه مختلف تحقق یافته و اساس سنت الهی در فرایند ادراک شهودی، متغیر است و همان طور که نمی توان گفت تصریح قرآن کریم به دخالت روح القدس (هوشمندی الهی) در دستیابی حضرت عیسی (ع) به بیانات الهی<sup>۱</sup> و عدم اشاره ی مستقیم به همین نقش آن در رابطه با پیامبر خاتم (ص)، دال بر تفاوت چستی و چگونگی نزول فیض بر این دو پیامبر عظیم الشان است؛<sup>۲</sup> داوری درباره ی همسانی نحوه ی وصول به ادراکات منجر به «وحدت و همدلی الهی» در عرفان کیهانی (حلقه) و در طریق رسول خدا (ص) نیز متکی به بررسی استعمال نام شعور کیهانی (هوشمندی الهی = روح القدس) در این دو طریق<sup>۳</sup> نیست.

(د) تمام پیام عرفان کیهانی (حلقه) به همه ی جوامع بشری آن است که جز با مدد الهی و لطف یکران او نمی توان به منزلت والای انسانی دست یافت و از جمله، نمی توان به وحدت انسان ها (از کوچکترین مقیاس خود تا وحدت جهانی) راه یافت. در صورتی که نویسنده ی «افسون حلقه»، از این عرفان اطلاع کافی داشت، در تقابل با آن، آیه ای از قرآن کریم را نقل نمی کرد<sup>۴</sup> که کاملاً مؤید همین پیام است:

«وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ  
وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» و میان دل ها پشان الفت انداخت  
که اگر آن چه در روی زمین است همه را خرج می کردی، نمی توانستی

۱. «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَفَعَّلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِ بِالرُّسُلِ وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ لِنُكَذِّبَهُمْ فَفَرِحُوا فَكَلِمَةً وَأَلْفَتْ بَيْنَهُمْ وَفَرِحُوا فَكَلِمَةً» و ما به موسی کتاب تورات عطا کردیم و از بی او بیغمبران فرستادیم و عیسی پسر مریم را به معجزات و آفته روشن، حجت ها دادیم و او را به واسطه روح القدس توانایی بخشیدیم. آیا هر بیغمبری که از جانب خدا اوامری بر خلاف هوای نفس شما آورد گردد نغزازی و سرپیچی نموده (از راه حسد) گروهی را نکذیب کرده و جمعی را به قتل می رسانید؟! (بقره: ۸۷)

۲. قرآن کریم در هنگام شرح دریافت های قلبی پیامبر اکرم (ص)، آن را به واسطه ی روح الامین محقق می داند: «وَإِنْ رَأَيْتَ أَنَّ لَكَ لَهُوَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ» وَ إِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ « نزل به الروح الامین » عَقَى لِقَبِكَ لَنُكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ: هر آینه پروردگار تو پیرومند و مهربان است و این کتاب، نازل شده از جانب پروردگار جهانیان است. آن را روح الامین نازل کرده است بر دل تو، تا از بیم دهندگان باشی. (شعرا: ۱۹۱-۱۹۴)

۳. در این جام منظوری از تفکیک طریقت رسول خدا (ص) و طریقت عرفان کیهانی (حلقه) و به کار بردن «و طریق» اظهار دوگانگی راه رسولان الهی و عرفان کیهانی (حلقه)، نیست. این عرفان، مبلغ عملی گوهر به تزویرت های همه ای ادیان ابراهیمی است.

۴. ناصری راد، صص ۹۴-۹۵.

میان دل هایشان الفت برقرار کنی، ولی خدا بود که میان آنان الفت انداخت، چرا که او توانای حکیم است.<sup>۱</sup>

ه) «افسون حلقه»، آیه‌ای از قرآن کریم را در جهت اثبات مهرورزی پیامبر اسلام (ص) و نامرادی آن حضرت در هدایت کسانی که به طریق ایشان سر فرود نمی‌آورند، به کار برده است.<sup>۲</sup> آیات بعد از این آیه در قرآن کریم می‌تواند بهترین پاسخ به نگارنده‌ی این متن انتقادی پر سفسطه و حسن ختام تحلیل حاضر باشد:

«إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةٌ فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ» وَ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدِّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ « فَقَدْ كَذَّبُوا فَسَيَأْتِيهِمْ أَنْبَاءٌ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ: اگر بخواهیم، از آسمان برایشان آیه‌ی نازل می‌کنیم که در برابر آن به خضوع سر فرود آورند. برایشان هیچ سخن نازهای از خدای رحمان نازل نمی‌شود، جز آن‌که از آن اعراض می‌کنند. پس تکذیبش کردند؛ زودا که خبر آن چیزهایی که مسخره‌اش می‌کردند به ایشان برسد.<sup>۳</sup>

۸- نقدی که در «افسون حلقه» دنبال می‌شود، بر مبنای فهم منتقد از آموزه‌های عرفان کیهانی (حلقه) صورت پذیرفته است و در مواردی از آن که فهم نادرستی از متن وجود دارد، نمی‌توان انتظار تحلیلی درست داشت. از جمله، آن‌چه وی از «تحمل یکدیگر» در می‌یابد، مطابق با فهم عامه و دقیقاً رفتار بردبارانه با یکدیگر است که گواهی بر صلح درونی افراد با همدیگر (وحدت عرفانی) نیست. اما به طور مسلم، منظور عرفان کیهانی (حلقه) از «تحمل یکدیگر»، صلح درونی (ذهنی، روانی، بیشنی و ...) افراد نسبت به همدیگر است؛ نه تنها رفتاری که صلح‌آمیز به نظر رسد. به عبارت دیگر، اخلاقی که پشتوانه‌ی آن ادراکات عرفانی نباشد، سطحی بوده و نه تنها تضمینی

۱. انفال: ۶۳.

۲. «فَلَعَلَّكَ بَاطِعٌ لَلنُّفْسِ الْأَيْكُونُؤُا مُؤْمِنِينَ: گویی می‌خواهی جان خود را از شدت اندوه از دست دهی بخاطر این که آن‌ها ایمان نمی‌آورند.» (شعراء: ۳)

۳. شعراء: ۴-۶.

بر تداوم آن وجود ندارد، بلکه نه نشانه و نه موجبات ارتقای نفس است.

نویسنده‌ی «افسون حلقه»، که از چنین دقت نظری برخوردار نیست، تحمل را محصول رعایت اصول اخلاقی و تربیتی بر می‌شمارد تا بر امکان «تحمل یکدیگر در عالم کثرت»، صحنه‌گذار و نظر عرفان کیهانی (حلقه) را انکار کند.<sup>۱</sup> این برداشت نادرست او، تنها از تلقی عامیانه‌اش از «تحمل» بر نمی‌خیزد و از آن‌جا نیز ناشی می‌گردد<sup>۲</sup> که نمی‌داند در جمله‌ی مورد بحث، «کثرت» خود در مفهومی مخالف صلح به کار رفته است. لذا دانسته یا ندانسته، قائل به آن شده است که در فضای تضاد و عدم صلح می‌توان یکدیگر را به لحاظ ظاهری تحمل کرد و به همین بسنده نمود. این نوع تحمل، در عرفان کیهانی (حلقه)، نوعی رفتار دوگانه تلقی می‌گردد که خود آسیب‌هایی جدی در بر خواهد داشت.

در یک کلام، به رغم دیدگاه مطرح شده در «افسون حلقه»، رعایت اصول اخلاقی، هیچ‌گاه نمی‌تواند جایگزین درک وجودی آن اصول و شکل‌گیری رفتار ارزشی مبتنی بر آن گردد:

«اصول اخلاقی (ارزش‌گذاری‌ها و بایدها و نبایدها)، بخش کمی اخلاقی است و چرایی رعایت آن اصول، بخش کیفی آن محسوب می‌شود. در رسیدن به بخش کیفی اخلاقی، «عرفان» ایفای نقش می‌کند. زیرا عرفان که درک حقایق هستی است، مؤثرتر از شناخت عقلی می‌باشد و خواه ناخواه، آثار آن در وجود انسان، نهادینه می‌شود».<sup>۳</sup>

۹- در کتاب عرفان کیهانی (حلقه)، آمده است:

«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،

۱. ناصری راد، ص ۹۵.

۲. برای مثال، «رعایت خلق و خوی پست‌بیده و هنجارهای اجتماعی، در حالی که نسبت به آن، اعتقادی وجود نداشته باشد، رفتاری دوگانه است. (چند مقاله، ص ۱۴۴).

۳. همان، ص ۱۴۴.

خارج از خود را به رسمیت نمی شناسد و «فقط» به فکر خویشتن است و «همه‌ی توجه او» به حفظ منافع شخصی [و] زندگی مادی و زمینی اش معطوف می باشد»<sup>۱</sup>.

الف) فقط کمی دقت به این مطلب، خواننده را از این برداشت غیر واقع‌بینانه که حفظ منافع شخصی به طور مطلق مذموم است، باز می‌دارد. اما در جایی که نقد، بازبجه‌ی اهداف تخریب‌گرایانه قرار می‌گیرد و بر تار سست سفسطه بنا می‌یابد، نمی‌توان از زاویه‌ی نگاه منتقد به موضوع نگریست و در عین حال، انتظار صداقت در داوری داشت.<sup>۲</sup>

ب) دو آیه از سه آیه‌ای که منتقد در جهت تأیید انحصار توجه به منفعت شخصی ارائه کرده است، درباره‌ی نیکی به دیگران است و مقبولیت انحصار توجه به خود را نقض می‌کند.<sup>۳</sup>

ج) آیه‌ی دیگر، نتیجه‌ی وضعی نیکی را اعلام می‌کند که خیر و نیکی برای فاعل است.<sup>۴</sup> به عبارت دیگر، این آیه نیز گواه بر حسن عطف توجه به خود نیست.

د) از منظر منتقد، توجه به خود، در صورتی که از طریق توجه و خدمت به دیگران باشد، پسندیده است.<sup>۵</sup> در صورتی که در نگاه قرآن و اهل بیت (علیهم‌السلام)، خدمت به دیگران، در صورت عدم خودبینی، فضیلت دارد. از این رو، در حالی که قرآن کریم بشارت می‌دهد که ثمره‌ی نیکی به دیگران، فزونی نعمت است،<sup>۶</sup> امام علی (ع) می‌فرماید: «خودبینی، مانع فزونی است».<sup>۷</sup>

۱. طاهری، عرفان کیهانی، حلقه، ۱۳۸۸، ص ۵۷.

۲. «انسون حلقه» از بررسی متن یاد شده، چنین نتیجه‌گیری کرده است: «منی توان به طور کلی گفت: به فکر خویشتن بودن، تکوینیه است.» (ناصری راد، ص ۹۶).

۳. قصص: ۷۷ و بقره: ۲۴۵.

۴. اسراء: ۷.

۵. رک: ناصری راد، صص ۹۶-۹۷.

۶. برای مثال: «مَنْ ذَا الَّذِي يُغْرِضُ اللَّهَ قَرْنًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» بحسب آن کس که به ایندگان خدا وام نیکویی دهد تا [خدا] آن را برای او چند برابر بفرزاید؟ و خداست که [در معیشت پندگان] تنگی و گشایش بدید می‌آورد و به سوی او باز گردانده می‌شوند. (بقره: ۲۴۵)

۷. «الاعجاب» بمنع الإزواء، (نهج البلاغه، حکمت ۱۶۷).



ه) منتقد، پس از تلاش فراوان برای اثبات فضیلت «تنها به فکر خود بودن» به ناگاه با بیان چند جمله، نقض غرض می‌کند و به نقطه‌ی مشترک با عرفان کیهانی (حلقه) می‌رسد:

«البته، انسان با تعالی اخلاقی و تربیتی در سایه‌ی 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»<sup>۶</sup>

در مجموع، از این همه گمانه‌زنی قاطعانه و ناصواب منتقد، به نظر می‌رسد که نه تنها غوری در منطق، فلسفه و عرفان اسلامی ندارد و قرآن کریم را در خدمت اهداف شخصی یا گروهی، تفسیر به رأی می‌کند، بلکه نسبت به فهم متون فارسی و به کار بردن قوای تحلیل نیز دچار ضعف می‌باشد. لذا سپردن قلم نقد به دست او، همچون سپردن چاقو به دست فرد مست است و عاقبت آن، کتابی است که سند چشم‌انداز غیر علمی و ضد فرهنگی به مفاخر فرهنگی خواهد بود.

### شعور کیهانی و اهمیت آن

در دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه)، «همه‌ی انسان‌ها می‌توانند دربارهی هوشمندی و شعور حاکم بر جهان هستی به توافق و اشتراک نظر برسند و با آزمون و تجربه‌ی آن، به صاحب این هوشمندی که خداوند است، ایمان آورند. به این ترتیب، اشتراک فکری همه‌ی انسان‌ها و یا به عبارت دیگر، زیر بنای فکری آن‌ها، درک وجود و کاربرد شعور حاکم بر جهان هستی (شعور الهی) خواهد شد. این زیربنای مشترک، «شبه‌کی شعور کیهانی» نامیده می‌شود»<sup>۷</sup>

نویسنده‌ی کتاب «افسون حلقه»، بدون مذاقه‌ی کافی در این موضوع و با انتساب

۶. ناصری راد، ص ۶۷.

۷. طاهری، عرفان کیهانی (حلقه)، ۲۰۱۱، ص ۲۳.

مکرر مطلبی نادرست به عرفان کیهانی (حلقه)، سعی در تشویش اذهان عمومی نسبت به یک حقیقت الهی دارد. وی با ابراز این که «شعور کیهانی» مهم‌ترین مفهوم (!) در عرفان کیهانی (حلقه) است،<sup>۱</sup> بدون ارائه‌ی دلیل و سند، گرانگه‌ای این عرفان توحیدی را شعور کیهانی بر می‌شمارد<sup>۲</sup> و آغاز و پایان سلوک در عرفان مذکور را باور به آن قلمداد می‌کند.<sup>۳</sup>

او که در خدمت به سفارش دهندگان کتاب «افسون حلقه»، از هیچ‌گونه بی‌صدافتی دریغ ندارد، مقصد و منتهای نگاه و راه سعادت انسان از منظر عرفان کیهانی (حلقه) را نیز باور به شعور کیهانی معرفی می‌کند<sup>۴</sup> و این‌گونه، بر تار عنکبوتی افکاری بریشان، هم‌خانه می‌طلبد.<sup>۵</sup>

۱- در کتاب «انسان و معرفت»، اساس حرکت عرفانی (سیر و سلوک)، ارتباط و اتصال با خدا معرفی شده و از شعور کیهانی و رحمت الهی، به عنوان عوامل نتیجه‌بخشی آن اتصال، یاد گردیده است.<sup>۶</sup> به این ترتیب، هیچ‌اندیشه و خرد سالمی نمی‌تواند منتهای افق دید سالک در عرفان کیهانی (حلقه) را شعور کیهانی یا باور به آن بداند و از آن عجیب‌تر، سعادت انسان را منحصر در این باور برشمارد.<sup>۷</sup>

در عین حال، انکار موجودیت و کارکرد شعور کیهانی، از سوی انکار یک

۱. ناصری راد، ص ۹۸.

۲. همان، ص ۱۰۵.

۳. همان، ص ۱۰۱.

۴. همان، ص ۱۰۶.

۵. نویسنده‌ی «افسون حلقه» بدون نگرانی از عواقب قضایی نخلقات مکرر حقوقی در انتساب امور غیر واقعی به نویسنده‌ی کتاب «عرفان کیهانی (حلقه)»، در جای‌جای کتاب خود، در حقیقت، هر بار به شکلی بر کوس رسوایی مخالفان قدرتمند این عرفان می‌نوازد.

۶. طاهری، انسان و معرفت، حصص ۷۲-۹۴.

۷. بر خلاف شواهد موجود و حکم خرد، این ادعا از سوی نویسنده‌ی کتاب «افسون حلقه» مطرح شده است. (ناصری راد، حصص ۱۰۱-۱۰۶) زیرا تصور شده است معرفی یک ملک (کارگزار الهی) و آشنایی عملی با آن، می‌تواند نشانه‌ای بر بی‌دینی یا بی‌خدایی باشد. درست بر خلاف این نگاه، نص صریح قرآن کریم، گواهی می‌دهد: «... وَلَئِنْ قُلْتُمْ لَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالرَّسُولِ...» اما نیکی آن است که کسی به خدا و روز بازپسین و فرشتگان و کتاب و پیامبران ایمان آورد... (بقره: ۱۷۷)

کارگزار الهی (ملک) و حاکی از ضعف ایمان است<sup>۱</sup> و از سوی دیگر، انکار وحی انبیاء و نفی امکان ارتباط خداوند با انسان محسوب می‌گردد.<sup>۲</sup>

۲- «هر موجودی، در حد بهره‌ای که از وجود دارد، دارای شعور و ادراک است. هیچ موجودی فاقد شعور نیست. فقدان شعور و ادراک، مساوق با عدم و بهره‌مندی از شعور و ادراک، مساوق با وجود است»<sup>۳</sup> بر اساس این نوع مستندات عقلی، نظر عرفان کیهانی (حلقه) مبنی بر این که جهان هستی مادی، از هوشمندی (آگاهی) آفریده شده است،<sup>۴</sup> در فلسفه‌ی اسلامی مسبوق به سابقه است.

علاوه بر آن، تکمیل این نظریه نیز جایگاه فلسفی خود را حفظ کرده است. از منظر عرفان کیهانی (حلقه)، «این هوشمندی، حرکتی اولیه را ایجاد کرده و به آن جهت داده است. حرکت اولیه نیز فضا و زمان را ایجاد کرده و به دنبال آن، انرژی به وجود آمده و با ایجاد آن، تغییراتی در فضا و زمان پدید آمده است»<sup>۵</sup> کندی، اولین فیلسوف مسلمان با کمی تفاوت می‌گوید: «اگر حرکتی باشد، ناچار جرمی است و اگر جرمی باشد، ناچار حرکتی است»<sup>۶</sup>.

همچنین، دکتر نصر، این نقل از «شانکارا»، رساله‌ی آپاروکشانوبوتی را در پیشانی یکی از فصول کتاب «معرفت و امر قدسی» قرار می‌دهد که:

۱. «الْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَرَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ: همه مؤمنان، به خدا و فرشتگانش و کتابهایش و پیامبرانش و ملائیکه و رُسُلِهِ و کُتُبِهِ و مَلَائِكَتِهِ و رُسُلِهِ و الْيَوْمِ الْأَخِيرِ فَقَدْ ضَلَّ سَلَالًا بَعِيدًا: هر که به خدا و فرشتگانش و کتابهایش و پیامبرانش و به روز قیامت کافر شود سخت در گمراهی افتاده است» (نسا، ۱۳۶)، و «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِئِيلَ وَمِيكَائِيلَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ: هر که دشمن خدا و فرشتگان او و پیامبرانش و جبرئیل و میکائیل باشد، خدا هم دشمن کافران است» (بقره: ۹۸).

۲. «يُنزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ رَبِّهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ تُبَلِّغُوا إِلَهُ إِلَّا إِلَهُنَا فَأَنْتُمْ قَرْنُهُمْ فَهُمْ جُنَادٍ وَإِلَهُكُمْ اللَّهُ يَتولى قَدَرَهُمْ: هر کس از بندگانش که بخواهد نازل می‌کند، که بیم دهد که معبودی جز من نیست» پس، از من پروا کنید» (نحل: ۲).

۳. نظر شیخ طوسی، برگرفته از کتاب «هستی و علل آن» (بهشتی، احمد، هستی و علل آن شرح نمط چهارم از کتاب «الاشارات والتشبیهاث»، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۴، ص ۱۰۰).

۴. طاهری، انسان و معرفت، ص ۸۰.

۵. همان.

۶. کندی، ابویوسف، یعقوب ابن اسحاق، الرسالة فی الفلسفة الاوکی، مصر: مطبعة الاعتماد، بی تا، ص ۱۱۹.

«همان گونه که منظور از یک کوزه، خاک رس و منظور از لباس، رشته‌های تشکیل دهنده‌ی آن است، بنابراین، مقصود از «نام عالم»، شعور است»<sup>۱</sup>.

حال به لحاظ آن که اشعور مجموعه‌ای از اجزاء، شعور کل آن مجموعه محسوب می‌شود که بر شعور هر یک از اجزای آن مسلط بوده و تعیین کننده‌ی حرکت اجزا است،<sup>۲</sup> هر نوع نابسامانی در وجود موجودات جهان، می‌تواند با دخالت آن و از طریق باز تنظیم حرکت، به سامان رسد.

آشنایی با این قابلیت و دستیابی به آن، جهشی بزرگ در حیات معرفتی بشر است که نسبت به وجه اشتراک کنونی مردم جهان (بین‌المللی بودن زبان علم)، گامی بلندتر محسوب می‌گردد و آگاهی و بهره‌برداری از آن، مژده‌بخش گام بعدی است که چیزی جز رسیدن عموم جهانیان به محور توحید (اشتراک و خلوص نظر در باب وحدت فعلی، اسمائی و ذاتی خالق این هوشمندی) نخواهد بود.

بنابراین، هر گونه تلاشی در این جهت، پاسخ عملی به این دعوت قرآن کریم است که «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ...» بگو: «ای اهل کتاب! بیاید به سوی سخنی که میان ما و شما مشترک است که جز خداوند یگانه را نپرستیم»<sup>۳</sup> و هر نوع تخطئه و کارشکنی در برابر آن، طغیان نسبت به این آیه‌ی شریفه خواهد بود.

اما نویسنده‌ی «افسون حلقه» بدون هر گونه تعریف دقیق، تحلیل به سزا و ذکر دلیل قانع کننده، ذیل همین آیه‌ی شریف، نظری را ابراز می‌دارد که بر مبنای شرح حاضر (درباره‌ی اهمیت آشنایی با شعور کیهانی)، داوری خردمندانه نسبت به آن، کار دشواری نیست:

«تنها مشکل گشای مشکلات انسان‌ها لیکه به دعوت الهی در مسیر

۱. نصر، حسین، معرفت و امر قدسی، ترجمه: فرزاد حاجی میرزایی، تهران: نشر و پژوهش فروزان روز، ۱۳۸۰، ص ۲۵۶.

۲. طاهری، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، ص ۱۸۳ همان، ۱۳۸۸، ص ۵۹.

۳. آل عمران: ۶۴.

بندگی اوست. اما وجه مشترک پیشنهادی عرفان کیهانی، گذشته از این که ابهام آمیز است، نکته‌ای انحرافی به شمار می‌رود و با آموزه‌های قرآن کریم هماهنگی ندارد.<sup>۱</sup>

۳- تنوع کارکرد شعور کیهانی (هوشمندی حاکم بر جهان هستی) اجازه می‌دهد که بتوانیم از زاویه‌ای دیگر نیز آن را شناسایی کنیم و اهمیت وجود آن را دریابیم:

«هر بخش از جهان خلقت، به واسطه‌ی کارگرارانی تحقق و نظام می‌یابد. اگر این کارگراران را ملک بنامیم، می‌توان گفت که ملانک جهان دو قطبی، بر اساس چهار وظیفه از یکدیگر متمایز می‌شوند.

۱- ایجاد قوانین حاکم بر جهان هستی

۲- اجرای قوانین حاکم بر جهان هستی

۳- نگه داشتن ستون‌های عرش الهی در جهان هستی

۴- آشکار کردن نتیجه‌ی قوانین حاکم بر جهان هستی.<sup>۲</sup>

هوشمندی حاکم بر جهان هستی، ملک نوع اول است که هم سه دسته‌ی دیگر را اداره می‌کند و هم نقش جاری کردن فیض الهی برای انسان را به عهده دارد و «روح‌القدس» نیز نام می‌گیرد.<sup>۳</sup>

از سوی دیگر، بر اساس دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه)، فرایندی که طی آن می‌توان از اصلاحات شعور کیهانی بهره جست، با بیان تأثیر میدان شعوری بر شعور اجزای معیوب، قابل شرح است. زیرا شعور اجزای سخت‌افزاری و نرم‌افزاری انسان، از طریق ایجاد میدان شعوری سالم امکان‌پذیر است و این جز با دخالت هوشمندی حاکم بر جهان هستی، حاصل نمی‌شود.

«هر ذره‌ای در عالم هستی، تحت تأثیر میدان‌های مختلفی از جمله میدان گرانشی، میدان الکترومغناطیسی و ... قرار دارد و در هر میدان، رفتار

۱. تاضری ولد، ص ۱۰۷.

۲. طاهری، انسان و معرفت، ص ۸۷.

۳. همان.

خاصی را از خود نشان می‌دهد. یکی از این میدان‌ها که در حال حاضر، فقط از طریق تجربه می‌توان به وجود آن پی برد، «میدان شعوری» است. هر ذره‌ای در چنین میدانی تابع شعور جزء مافوق خود می‌شود و رفتار آن در این میدان، متفاوت از رفتارش در سایر میدان‌ها می‌باشد.

... در میدان شعوری، تنها ذرات مادی تحت تأثیر قرار نمی‌گیرند و بر اساس «نظریه‌ی میدان شعوری»، فرایند «اصلاح نرم‌افزاری در میدان شعوری» نیز رخ می‌دهد.

در یک «میدان شعوری»، برنامه‌های نرم‌افزاری وجود انسان، قابلیت اصلاح‌پذیری دارد و این اصلاح، از طریق رسیدن به شعور متناسب با میدان شعوری جدید صورت می‌پذیرد. برای مثال، استفاده از میدان شعوری برای اصلاح الگوی خواب، ترک اعتیاد و ... کاربرد دارد.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، نظر بر کارکردهای مختلف «هوشمندی حاکم بر جهان هستی» و عناوینی که در دیدگاه‌های علمی و دینی به خود اختصاص می‌دهد و نیز با توجه به فرایندها و عوامل تأثیرگذاری آن، می‌توان آن را به عنوان «روح القدس» یا «جبرئیل»، «یدالله» و ... بازشناخت و تأثیر آن از طریق ایجاد «میدان شعوری» سالم و ... را دریافت. بیان این تنوع اسامی و تعدد کارکرد، نشانی بر نگاه جامع عرفان کیهانی (حلقه) به این مخلوق الهی<sup>۲</sup> است و نقطه‌ی قوت آن محسوب می‌گردد. اما نویسنده‌ی «افسون حلقه» که ضمن اشاره‌ی گذرا به اثبات نظری وجود این کارگزار از نگاه عرفان مذکور،<sup>۳</sup> می‌پرسد: «شعور کیهانی چگونه اثبات می‌شود؟»، اظهاراتی را در این باره ارائه می‌دهد که تنها دال بر واماندگی او در جمع نظرات یا تصمیم وی بر تخطئه‌ی آن است و با وجود شرح و بیان بسیار مفصلی که گوشه‌هایی از آن ذکر

۱. طاهری، فرادرمایی، ص ۱۳۶.

۲. در عرفان کیهانی (حلقه)، نسبت میان خداوند و هوشمندی الهی، همواره روشن بوده است و تصریح به این رابطه‌ی خالق و مخلوقی را تقریباً در تمام کتب بنیانگذار آن می‌توان یافت (طاهری، «اسان از منظری دیگر»، ۲۰۱۲، ص ۱۳۳؛ همو، فرادرمایی، ص ۱۱۱؛ همو، چندمقاله، ص ۱۴۲؛ ...).

۳. تقریر این نگاه در پنج صفحه (ناصری راد، صص ۹۸-۱۰۲).

۴. همان، ص ۱۰۳.

گردید، به هیچ وجه نمی‌تواند گواه بر خطای عرفان کیهانی (حلقه) در معرفی این شعور قلمداد گردد.

اظهارات مزبور، بدین قرار است:

«نویسنده‌ی «عرفان کیهانی (حلقه)»، 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؟ رابطه‌ی 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 بک پدیده، ابهام‌آور و گیج‌کننده نیست؟<sup>۱</sup>

۵- یکی از نقدهای بی‌مایه‌ی مندرج در کتاب «افسون حلقه» که با حمله به یکی از وجوه اشتراک ادیان توحیدی همراه است، این نظریه‌ی بی‌بنیاد را طراحی می‌کند که اعتقاد عرفان کیهانی (حلقه) به امکان اشتراک نظر عموم انسان‌ها در باور به روح‌القدس (هوشمندی حاکم بر جهان هستی)، برابر با تأسیس دین جدید است.

در این راستا، نویسنده‌ی بسی کم‌اطلاع این کتاب، به شیوه‌ی نامعقولی زیربنایی بودن اعتقاد به این کارگزار الهی از منظر عرفان کیهانی (حلقه) را نشانه می‌گیرد و می‌گوید:

«آیا ادیانی که این اصل زیربنایی اعتقادی را تا کنون 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.»<sup>۲</sup>

۱. همان.

۲. همان، ص ۱۰۵.

این در حالی است که مصحف شریف، روح القدس را رکن وصول انبیاء به بیانات الهی می‌خواند و به صراحت و زیبایی روشن می‌کند:

«وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَفَعَّلْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِقْنَا كَلْبَكُمْ وَفَرِقْنَا تَفْتُلُونَ: به تحقیق موسی را کتاب دادیم و از بی او پیامبران فرستادیم و به عیسی بن مریم دلیل‌های روشن عنایت کردیم و او را به روح القدس تأیید نمودیم و هرگاه پیامبری آمد و چیزهایی آورد که بسند نفس شما نبود سرکشی کردید و گروهی را دروغگو خواندید و گروهی را کشتید»<sup>۱</sup>

در تفسیر روشنگری ذیل آیه‌ی ۱۰۲ سوره‌ی «نحل» آمده است:

«مفسران بزرگ در باره‌ی روح القدس، تفسیرهای گوناگونی دارند:

۱- برخی گفته‌اند منظور جبرئیل است ...

اما چرا جبرئیل را روح القدس می‌گویند؟ به خاطر این است که از طرفی جنبه روحانیت در فرشتگان مسأله روشنی است و اطلاق کلمه "روح" بر آن‌ها کاملاً صحیح است و اضافه کردن آن به "القدس" اشاره به پاکی و قداست فوق العاده این فرشته است.

۲- بعضی دیگر معتقدند "روح القدس" همان نیروی غیبی است که عیسی (ع) را تأیید می‌کرد و با همان نیروی مرموز الهی مردگان را به فرمان خدا زنده می‌نمود.

البته این نیروی غیبی به صورت ضعیفتر در همه مؤمنان با تفاوت درجات ایمان وجود دارد و همان امدادهای الهی است که انسان را در انجام طاعات و کارهای مشکل مدد می‌کند و از گناهان باز می‌دارد، لذا در بعضی از احادیث در مورد بعضی شعرای اهل بیت (ع) می‌خوانیم که پس از خواندن اشعارش برای امام به او فرمود:

انما نعت روح القدس علی لسانک: "روح القدس بر زبان تو دمید و آن چه



گفتی به یاری او بوده.<sup>۱</sup>

بر اساس این حقیقت مبرهن، فارابی به عنوان یک حکیم متدین، دعا می‌کند: «پروردگارا! روانم را به روحانیت روح القدس روحانی گردان و نیروی عقل و حسم را از حکمت سرشار کن»<sup>۲</sup> و بسیاری از حکمای دیگر نیز این ملک را مریی نوع انسان می‌خوانند.<sup>۳</sup>

به طور خلاصه، پیوستگی زیربنایی ادیان ابراهیمی، با برخورداری از مواهب ربوبی از طریق روح القدس به دست می‌آید و درست به همین دلیل است که هر چه نگاه را از شرایع و احکام آن‌ها به وجه باطنی و عرفانی شان سوق می‌دهیم، این اشتراک، به نحو پارزی خود را می‌نمایاند؛ به طوری که نه تنها در بطن مسیحیت، متن انجیل و در نص قرآن کریم و متن عهد عتیق، شواهد نظری این اشتراک موجود است؛ بلکه در عرفان هر یک از این ادیان، امکان عملی آن، به اثبات می‌رسد.

علاوه بر اشارات گویای عارفان مسلمان به کارکرد اساسی و غیر قابل صرف نظر هوشمندی الهی،<sup>۴</sup> در اندیشه‌ی برخی اندیشمندان عرفان اسلامی، روح القدس با عنوان «شعور الهی» و «عقل کل» و با کارکردی که در ایجاد و اشراق دارد، مورد توجه است.<sup>۵</sup>

۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴، ج ۱، صص ۳۳۸-۳۳۹.

۲. «اللهم روح بروح القدس الشریفة نفسی و اثر بالحکمة البالغة عقلی و حسی» (ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «بایش فیلسوف»، تهران: نشر علم، ۱۳۸۷، ص ۲۷).

۳. برای مثال، ملاصدرا عقیده دارد رب النوع انسان که روح القدس نام دارد، عقل فیاض و مریی اوست. (صدرالدین شیرازی، محمدعلی، ابراهیم، «شواهد الربوبیة»، به قلم جواد مصلح، سروش، ۱۳۸۵، ص ۲۵۰).

۴. برای مثال، چنان که پیش‌تر نیز بیان شد، مولانا همواره بر ضرورت بهره‌مندی از هوشمندی الهی تأکید می‌ورزد و نگاه تفوق معرفت‌ناشی از آن در نسبت با شناخت عقل جزئی را حاضر نشان می‌سازد: «شس چه باشد عقل کل هوشمند... عقل جزئی شس بود اما نزل».

همچنین، گاه عارفان مسلمان، کارکرد هوشمندی الهی (روح القدس) را به روایات اسلامی نیز مستند می‌سازند. از جمله، فیض کاشانی، درباره‌ی نقش روح القدس، در شعر و فصاحت، این روایت را نقل می‌کند: «پیامبر اسلام به حساسین ثابت (شاعر فصیح عرب) فرمود: کافران را هجو کن که روح القدس با تو است». (کاشانی، فیض، «القصایح فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۵۶، ج ۴، ص ۵۷).

۵. در کتب: نصر، صص ۷ و ۲۳.

و بر بصیرت بخشی آن در نگاه عهد عتیق و عهد جدید نیز تأکید می‌گردد.<sup>۱</sup> علاوه بر این، در هم آمیختگی مسیحیت و بهره‌مندی از روح القدس، چنان وضوحی دارد که عرفان مسیحی، بدون آن معنا نمی‌یابد. در عرفان یهود نیز این کارگزار بر سبطه، از همین جایگاه برخوردار است و برای مثال، عرفای مکتب صفد، تحصیل مواهب الهی را از مجرای «روح القدس» ممکن می‌دانند و عشق به همه‌ی موجودات بشری (از جمله غیر یهودیان) را شرط لازم برای دستیابی به آن می‌شناسند.<sup>۲</sup>

«عبدالرزاق» کاشانی، هنگامی که عنصر فعال را در رابطه با تمام مراتب وجودی پایین‌تر از آن، از جمله عالم صوری ملکوت در نظر می‌گیرد، از عبارت «عقل فعال» که همان «جبرئیل» و «روح القدس» نیز نامیده می‌شود، استفاده می‌کند.

به این ترتیب، کاشانی روایت می‌کند که حضرت عیسی (ع) به هنگام جدایی از حواریون به آن‌ها گفت: "می‌روم که به پدرم، پدر آسمانی شما ملحق شوم" و آن را به این صورت تفسیر می‌کند: "می‌روم به روح القدس که صورت‌ها را عطا می‌کند و افاضه‌کننده‌ی ارواح و کلمات است و مربی‌ای است که انسانها را از طریق دمیدن روح تربیت می‌کند تا فیض خود را در آن‌ها جاری سازد، ملحق شوم".<sup>۳</sup>

ملاحظه‌کننده نیز در باب این موضوع می‌گوید:

«برای عقل فعال، وجودی است نفسی و وجودی است رابطی و آن وجود عبارت است از وجود عقل فعال در ذات ما و برای ما. زیرا کمال و تمامیت انسان عبارت است از وجود عقل فعال برای او و اتصال و اتحاد او با عقل فعال...»<sup>۴</sup>

۱. همان، ص ۲۳. (در صفحات دیگری از کتاب نیز شرح مفصلی بر این موضوع وجود دارد و مطالعه‌ی کل کتاب را اهمیت می‌بخشد.)

۲. ایستاین، (از پدوره، یهودیت ابررسی تاریخی)، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵، ص ۳۰۲.

۳. لوری، پیر، تأویلات قرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، مترجم: زینب پودینه آقایی، تهران: حکمت، ۱۳۸۳، ص ۱۰۵.

۴. صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۰.

نویسنده‌ی «افسون حلقه» که همه‌ی این شواهد را نادیده می‌گیرد، در بخش دیگری از این کتاب، اظهار می‌کند:

«واسطه‌گری روح القدس برای پاسخ به خواسته‌های انسان از خدا در نامه‌ی اول پولس مشاهده می‌شود و در متون اسلامی، چنین رسالتی برای روح القدس یا جبرئیل بیان نشده که او واسطه‌ی پاسخ خدا به بندگان است»<sup>۱</sup>.

این در حالی است که قرآن کریم بشارت می‌دهد:

«يُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ»

فرشتگان را با «روح»، به فرمان خود، بر هر کس از بندگانش که بخواهد نازل می‌کند تا انذار کنید که معبودی جز من نیست. پس، تقوای مرا پیشه کنید»<sup>۲</sup>.

در تفسیر این آیه‌ی شریف آمده است:

«روح القدس، همان روح مقدس و مقام معنوی والایی است که به صورت کامل در پیامبران و امامان معصوم قرار دارد و بسیار می‌شود که پرتوی از آن در وجود افراد دیگر تجلی می‌کند و "فیض روح القدس" هر گاه به آن‌ها کمک نماید، کلمات فوق العاده و یا کارهای مهم الهی انجام می‌دهند»<sup>۳</sup>.

منتقد که بی‌توجه به آیه‌ی ۱۱۰ سوره‌ی مائده<sup>۴</sup> پیوند میان روح القدس و شفا

۱. ناصری واد، ص ۱۶۰.

۲. نحل: ۲.

۳. مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۲۰، ص ۵۵.

۴. «إِذْ قَالَ لَقَدْ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ إِذْ ذُكِرْتُمْ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالذِّبْنَكَ إِذْ أَيْدِيكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ نَكَلَّمَ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهَلًا وَإِذْ عَلَّمْنَاكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ نَخَلَقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ يَأْذِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا يَأْذِي وَنُبْرِي الْأَكْمَةَ وَالْأَيْمُنَ يَأْذِي وَإِذْ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ يَأْذِي وَإِذْ كَفَلْتِ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَيْكَ إِذْ جَسَدْتُمْ بِالْبُنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنَّ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ: خدایا به عیسی بن مریم گفت: یعنی را که به تو و مادرت از زانی داشته‌ام یاد کن؛ آن زمان که به روح

را نیز از منظر آیات قرآن کریم منکر می‌گردد، از سویی این پیوند را تنها به کتاب عهد جدید و آیین مسیحیت مستند می‌سازد<sup>۱</sup> و از سوی دیگر، ذیل این بیت از غزلیات حافظ که «فیض روح القدس از باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آن چه مسیحا می‌کرده، اظهار می‌کند که این بیت، گواه بر مسیحی بودن حافظ نیست.<sup>۲</sup> او تمام مستندات موجود در ادیان توحیدی را به یک سو می‌نهد و برای پنهان کردن حقیقت و سفسطه‌گری بیشتر، تنها به استناد مقاله‌ای در یک مجله‌ی فرهنگی (فاقد رتبه‌ی علمی)<sup>۳</sup> تمامی اشارات متون ادبی به «دم عیسوی»، «فیض روح القدس» و ... را مجاز و تمثیل و تشبیه می‌خواند. گویی که متن این مقاله و برداشت از آن، از آیات و روایات اسلامی و سایر متون دینی و نیز از متن صریح نظم و نثر عرفا و شروح صاحب نظران، معتبرتر است و آنان که در مسیر عرفان کیهانی (حلقه)، فیض روح القدس را چشیده‌اند نیز موظف خواهند بود به نفع برداشت‌های کز و ناهمگون و سلیقه‌ی کزتر، غیر علمی و غیر دینی مؤلف «افسون حلقه»، این فیض را انکار کنند و آن را افسون بخوانند!

تلاش نافرجام نویسنده‌ی «افسون حلقه»، در جهات دیگری نیز ادامه یافته است. وی که بدون استدلال و تنها با توجه به این که در آیه‌ی «قال ربکم ادعونی استجب لکم ...»<sup>۴</sup> فرایند اجابت و عنصر وساطت بیان نشده است، به صراحت،

القدس یاربت کردم تا تو در گهواره و در بزرگسالی سخن گویی و به نو کتاب و حکمت و تورات و لاجل آموختم و آن گاه که به امر من از گِل چیزی چون برنده ساختی و در آن دیدی و به امر من برنده‌ای شد و کور مادرزاد و پستی گرفته را به فرمان من شفا دادی و مردگان را به فرمان من زنده بیرون آوردی و چون با این دلایل روشن نزد من اسرائیل آمدی، من آنان را از آسیب رساندن به تو باز داشتم و از میانشان کسانی که کافر بودند، گفتند که این جز جادویی آشکار نیست.

۱. «در هیچ یک از آیات و روایات اسلامی، پیوندی بین روح القدس و شفا مشاهده نمی‌شود اچه روح القدس به جبرئیل نفسیر شود و چه به موجودی دیگر. بلکه چنین پیوندی در آیین مسیحیت دیده می‌شود مثلاً در نام‌های اول پولس به قرتیان ...» (ناصری راد، ص ۱۵۷).

۲. همان، ص ۱۶۰.

۳. مقاله «مسیحیت در شعر فارسی»، از قمر آریان در «فصلنامه فرهنگی پیمان»، ش ۳۹، بهار ۱۳۸۶.

۴. عطار، ۶۰.

وجود واسطه‌ی فیض در اجابت را انکار می‌کند،<sup>۱</sup> در جای دیگری با ارجاع به آیات قرآن کریم می‌گوید: «فرشتگان بی‌شماری هستند که وظیفه‌ی وساطت بین بندگان با خدا (یعنی تدبیر امور عالم) را به عهده دارند».<sup>۲</sup>

او در عین حال، بدون آشنایی لازم با تعریف مسائل درون‌دینی و برون‌دینی، بیان می‌کند که «اعتقاد به شعور کیهانی، مسئله‌ای برون‌دینی است و لذا نمی‌توان از آیات قرآن برای آن، استدلال نمود».<sup>۳</sup> این اظهار نظر، شایستگی علمی کارشناسی که خود را در ارزیابی یک عرفان، صاحب‌نظر شناخته و در نقد آن دست به قلم برده است، به طور جدی مورد سؤال قرار می‌دهد و از جمله موارد متعددی است که با نشان دادن کم‌سوادی منتقد (که البته بسیار سعی کرده است اصولی‌تر از سایر منتقدان عرفان حلقه، به نقد آن پردازد)، اعتبار این نوع مکتوبات فرمایشی را به شدت می‌کاهد.

مسائل درون‌دینی، مسائلی هستند به کتب مقدس ادیان هستند که متدینان به ادیان و مذاهب، به آن‌ها اعتقاد دارند و فیلسوفان دین، از میان آن‌ها به عناصر مشترک بین ادیان می‌پردازد. بخشی از مسائل درون‌دینی عبارتند از: اعتقاد به موجودی فراتر از ماده، جاودانگی روح، آفرینش موجودات از عدم، ماهیت روح، هدف‌مند بودن جهان، وحی و مانند آن‌ها که به طور تردیدناپذیری، مسئله‌ی وجود و کارکرد روح‌القدس را نیز در بر می‌گیرد.

در مقابل، مسائل برون‌دینی اموری هستند که در کتب و متون مقدس دینی، مطلب مستقیمی درباره‌ی آن‌ها یافت نمی‌شود و باید از خارج درباره‌ی آن‌ها اندیشید و جهت‌گیری نمود. برای مثال، برخی از مباحث برون‌دینی فلسفه‌ی دین، عبارتند از: تعریف دین، منشأ دین، گوهر دین، کثرت‌گرایی دینی، رابطه‌ی علم و دین، زبان دین،

۱. ناصری راد، ص ۱۵۸.

۲. همان، ص ۱۶۰. (هدف او از بیان این موضوع آن است که دیدگاه بنیانگذار عرفان کیهانی [حلقه] را محدود به شناخت روح‌القدس و نالی سایر کارگزاران الهی معرفی کند. مطلب صفحه‌ی ۸۷ کتاب انسان و معرفت که در همین جهت نیز مورد اشاره واقع شد، خلاف این ادعا را اثبات می‌سازد.)

۳. همان، ص ۱۵۶.

رابطه‌ی دین و فرهنگ و مسأله‌ی تحقیق‌پذیری.

شعور کیهانی و اهمیت آن در بطن ادیان الهی، اشارات مستقیمی از متن کتب مقدس این ادیان را به خود اختصاص داده و از این پشتوانه‌های نقلی برخوردار شده است. قرآن کریم، در چهار مورد به طور مستقیم از «روح القدس» یاد کرده<sup>۱</sup> و در نه آیه، کلمه‌ی «روح» را به همان معنا به کار برده است.<sup>۲</sup> که سیاق آیه و شرح مفسرین، بر این تلقی، صحه می‌گذارد. همچنین، واژه‌ی «جبریل» دو بار<sup>۳</sup> و اصطلاح «روح‌الأمین»، یک بار در این کتاب آسمانی به کار رفته است.<sup>۴</sup>

در کتاب ایوب ۴: ۳۳<sup>۵</sup> و مزمور ۱۰۴: ۳۰، نقش روح القدس (شعور الهی) در خلقت ذکر شده است. همچنین، این پدیده، در عهد عتیق، منبع معجزات و مکاشفات الهی و منشأ حکمت شناخته می‌شود.<sup>۶</sup> مواردی همچون پیشگویی یوئیل<sup>۷</sup> نیز مبنی بر آن است که همه‌ی مردم (اعم از غنی و فقیر، پیر و جوان، با سواد و بی‌سواد و از هر نژاد و ملیت و ...) می‌توانند از روح القدس بهره‌مند شوند. بدین سان عهد عتیق، امکان برخورداری پیش‌رونده و مکرری از روح القدس را نوید می‌دهد که در دسترس نسلهای متمادی قرار دارد و خواه به کار رود یا مورد بی‌توجهی قرار گیرد، همچنان برقرار خواهد بود.<sup>۸</sup>

در کتاب اشعیا (۱: ۶۱) نیز ماهیت تسلی‌آفرین، شفابخش و بشارت‌دهنده‌ی روح القدس تبیین شده است که در عهد جدید (متی ۵: ۴؛ لوقا ۴: ۱۸؛ یوحنا ۱۶: ۲۰)

۱. بقره: ۸۷ و ۲۵۳، مائده: ۱۱۰ و نحل: ۱۰۲

۲. نحل: ۲، مریم: ۱۷، انبیاء: ۹۱، طه: ۱۵، مجادله: ۲۲، تحریم: ۱۲، معارج: ۲۸، آ: ۲۸ و قدر: ۴

۳. بقره: ۹۷، تحریم: ۴

۴. شعراء: ۱۹۳

۵. «روح خدا مرا آفریده و نطفه‌ی قادر مطلق، مرا زنده ساخته است».

۶. «چون روح خود را می‌فرستی، آفریده می‌شوند».

۷. میرزابور آل‌هاشم، صدیقیه سادات، روح‌القدس در ادیان یهود، مسیحیت و اسلام، تهران: فرناپ، ۱۳۸۸، ص ۳۳.

۸. «روح خود را بر همه‌ی بشر خواهم ریخت و پسران و دختران شما نبوت خواهند کرد» (یوئیل ۲: ۲۸)

۹. رکن: هورتون، استانی، روح‌القدس، ترجمه: مهرداد قانعی، بی‌جا: آفتاب‌عبدالله، بی‌تا، ص ۴۴. (برگرفته از کتاب روح‌القدس در ادیان یهود، مسیحیت و اسلام، صص ۲۷-۲۸)

تأیید و تکرار می‌گردد:

«روح خداوند، بپوه بر من است؛ زیرا خداوند مرا مسح کرده است تا  
مسکینان را بشارت دهم؛ دلشکستگان را شفا بخشم؛ به اسیران مزده‌ی  
آزادی دهم و نایبانیان را بینا سازم.»

بنابراین، با قوت تمام می‌توان گفت که نه تنها بازشناسی حقیقت شعور الهی  
که به حق، زیربنای اعتقادی ادیان الهی است، پدید آوردن دینی جدید محسوب  
نمی‌گردد؛ بلکه مقابله با معرفی کارکرد انسان‌شمول این شعور (به عنوان یکی از  
مهم‌ترین ارکان ادیان و عرفان‌های توحیدی) و تلاش بر حذف آن به نام دین،  
پیش در آمد عرضه‌ی دینی غیر الهی و به منزله‌ی بر ساختن مسجد ضراری خواهد  
بود که بر جای نخواهد ماند.<sup>۱</sup>

### مجازی بودن جهان در تفسیر فلسفی عارفان

وجود اندر کمال خویش ساریست	تعیین‌ها امور اعتباریست
امور اعتباری نیست موجود	عدد بسیار و یک چیز است محدود
جهان رانیست هستی جز مجازی	سراسر کارا اوله‌واست و بازی

«شیخ محمود شبستری - گلشن راز»

«حقیقت وجود، منحصر است در حق و ما بقی، نسب و اعتبارات و اضافات  
و تجلیات آن حقیقت می‌باشند که اهل عرفان به تحقق مجازی آن‌ها قائلند؛ مثل

۱. نویسنده‌ی «الفون حلقه»، در صفحات ۱۳۴ تا ۱۳۷ این کتاب، به همین موضوع باز می‌گردد و از آن‌جا که نسبت به  
ارتباط میان عقاید و تکالیف دینی (روبنای ادیان) و قوام قلبی آن‌ها از طریق روح‌القدس (زیربنای ادیان) پی‌افزاید است،  
بدون استدلالی منطقی، بیان نقش عرفان کیهانی (حلقه) در تقویت زیربنای دال بر آبراز کاسی و نارسانی ادیان و اظهار  
برتری نسبت به آن‌ها می‌داند (ص ۱۳۵) و عدم مداخله‌ی این عرفان در روبنای ادیان (عقاید و احکام) را نشانه‌ای بر عدم  
پیوند زیربنای و روبنای در نگاه عرفان کیهانی (حلقه) در نظر می‌گیرد. (ص ۱۳۶) این طرز تفکیک و تحلیل غیر منطقی، درست  
مانند آن است که عدم مداخله‌ی ساختار ترم‌افزایی رایانه در ساختار سخت‌افزاری آن را نشانه‌ای بر گسست میان آن دو  
بدانیم؛ علیه مهندسان ترم‌افزار که حوزه‌ی تخصصی خود را جدای از حوزه‌ی تخصصی مهندسان سخت‌افزار می‌دانند،  
قلم‌فرسایی کنیم و کتب مربوط به ترم‌افزار رایانه را کنشی ضاله و نشانه‌ی برتری‌جویی نسبت به علوم رایانه بر شماریم.

ماهیات که به عقیده‌ی حکمای متأله، بالعرض متحققند.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر، چنان که در فلسفه گفته می‌شود ماهیات، به طفیل وجود، موجودند و اگر اثری هم به آن‌ها نسبت داده شود (مانند نسبت تحقق و موجودیت به آن‌ها) مجازی است،<sup>۲</sup> در عرفان نیز که ما سوی الله، ماهیات وجود واحد حق شناخته می‌شوند، طفیل آن وجود یکتا و مجازی تلقی می‌گردند.<sup>۳</sup>

عرفان کیهانی (حلقه)، همین حقیقت را به زبانی ساده بیان می‌کند و در حالی که برای جهان، هستی قائل می‌شود، آن را در برابر حقیقت وجود، مجازی بر می‌شمارد:

«ذات خداوند (هست غیر قابل تعریف) تنها «وجود حقیقی» (هست حقیقی) است و هر چیزی و هر کسی، نسبت به او «وجود مجازی» دارد.<sup>۴</sup>

همچنین، بر خلاف ادعای کتاب «افسون حلقه» که اظهار می‌دارد این عرفان، وجود مجازی را به معنای چیزی می‌داند که وجود خارجی ندارد و در بیان منظور خود از وجود خارجی، ابهامی را بر جای گذاشته است،<sup>۵</sup> به نحو مشروح تبیین می‌کند:

«از این رو، لازم است که منظور از وجود حقیقی و مجازی معلوم شود. سایه‌ی هر چیزی نسبت به خود آن، مجازی است. در عین حال، اگر همان سایه هم سایه‌ای داشته باشد، نسبت به آن، حقیقی محسوب می‌شود:

۱. ابن التریکه، صص ۴۴-۴۵ (مقدمه آشنایی).

۲. اردبیلی، سید عبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی (ره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۸۵، ج ۴، ص: ۳۱۵.  
۳. عرفای شاخ و اولیای مهاجر، آن‌گاه که ناظر وحدت باشند و مشاهدی کثرت نکنند، تعیبات وجود مطلق را که از آن‌ها تعبیر به ماهیات، و «عالم» می‌شود، اعتباری و خیالی می‌یابند و از این رو، گفته شده است که: «جهان نزد احرار، خیال در خیال است.» (موسوی خمینی، روح‌الله، مصباح‌الهدایه الی‌الخلافة والولایه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴، ص: ۶۶).

۴. طاهری، تاسان و معرفت، ص: ۱۶۸. (سید حمیدز آملی در بیان این حقیقت می‌گوید: «اعلم ان من اصولهم الکلیه و قواعدهم الجملیه (و ذلك) بانفاق المحققین هو ان الوجود من حیث هو وجود هو الحق تعالی لا غیر، و له واحد حقیقی من جمیع الجهات، لیس فیہ کثره بوجه من الوجود، لا ذنبا و لا خارجا و لا عفلا و لا وهما و لا حقیقه و لا مجازا، و هو غنی عن جمیع ذلك، منزّه مقدّس عن التعریف و التعمین و الإطلاق و التقیید و التشبیه و التعلیل، و غیر ذلك من الاعتبارات، لیس فی الوجود غیره، له الوجود الکلی الحقیقی، و لغيره الوجود الاختیاری المجازی.» آملی، ۱۳۶۷، ص: ۴۰۷).

۵. ناصری راد، ص: ۱۰۹.



- سایه نسبت به صاحب سایه: مجازی

- سایه نسبت به سایه‌ی سایه: حقیقی

در همه‌ی جهان هستی، همین رابطه برقرار است. در هستی، جهان‌های زیادی وجود دارد که هر کدام از آن‌ها از دیگری متجلی شده است و خود نیز جهان دیگری را متجلی کرده است. یعنی هر جهان، سایه‌ی جهان دیگر بوده، در عین حال می‌تواند صاحب سایه‌ای باشد که خود آن سایه نیز یک جهان است. برای این ترتیب متوالی، می‌توان امتدادی از منفی بی‌نهایت تا مثبت بی‌نهایت متصور شد؛ اما این تسلسل، محال است و وجود این سلسله‌ی جهان‌ها، بدون مبدأ امکان ندارد. این مبدأ، تجلی حقیقت دیگری نیست و خودش «حقیقت مطلق» است.

در حقیقت، یک مبدأ و منشا برای همه‌ی این جهان‌ها وجود دارد که ذات مقدس خداوند است و به این ترتیب، از یک طرف، هر یک از این جهان‌ها نسبت به جهان قبل از خودش (که آن را متجلی کرده است) مجازی و نسبت به جهان پس از خودش (که تجلی آن است) حقیقی محسوب می‌شود و از طرف دیگر، همه‌ی جهان‌ها در نسبت با حقیقت مطلق (که این ساله مراتب را ایجاد کرده است) مجازی هستند.<sup>۱</sup>

از آن گذشته، بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه)، از این حقیقت مهم نیز غفلت نکرده

است که:

«از منظری دیگر، هر جزئی از جهان هستی، حقیقت دارد. چون در هر چیزی، اثری از «حقیقت مطلق» وجود دارد. پس هیچ شیئی، خالی از «حقیقت» نیست.»<sup>۲</sup>

با این همه، به نظر می‌رسد آن چه نویسنده‌ی «افسون حلقه» را دچار سردرگمی کرده است، ضعف او در تحلیل صحیح مطلق یا نسبی بودن وجود مجازی است.<sup>۳</sup>

۱. طاهری، انسان و معرفت، صص ۱۶۸-۱۶۹.

۲. همان، ص ۱۶۹.

۳. ناصری راد، ص ۱۱۰.

کمی دقت به توضیح محمدعلی طاهری در کتاب انسان و معرفت نشان می‌دهد که اولاً مجازی انگاشتن جهان، وجود حقیقی آن را نفی می‌کند؛ نه وجود اعتباری و مجازی‌اش را و از این رو، نفی وجود خارجی جهان، هیچ ابهامی ندارد. ثانیاً در عین حال که هر جزئی از جهان در نسبت با وجود حقیقی که ذات خداوند و تنها «حقیقت مطلق» است، مجازی شناخته می‌شود، در نسبت با مراتب بالاتر خود، مجازی و در نسبت با مراتب پایین‌تر خود، حقیقی محسوب می‌گردد. به بیان دیگر، مجازی بودن در نسبت با ذات الهی، مطلق و در نسبت با مراتب تجلیات الهی، نسبی است. علاوه بر این، محمدعلی طاهری در کتاب «انسان از منظری دیگر»، مجازی بودن جهان را دلیلی بر بی‌نیازی ذات باری تعالی می‌داند و با اشاره به خلاقیت نامحدود در آفرینش جهان مجازی مادی، بر موجودیت و کارکرد کل جهان مجازی تأکید می‌کند و در چند جمله می‌گوید:

«مجازی بودن جهان هستی مادی، خود نشانه‌ی خلاقیت بیش از حد خالق هستی است؛ زیرا هر چند این مجاز وجود خارجی ندارد، حامل حقیقت بزرگی است و مسیر کمال انسان، از دل همین مجاز می‌گذرد. انسان با کشف این مسیر، به سوی خداوند حرکت می‌کند تا با او به یکتایی برسد (آله راجعون). همچنین، مجازی بودن «جهان هستی» و حقیقی نبودن آن (نسبت به خالق)، نیازمندی خداوند را به خلقت جهان هستی رد می‌کند؛ زیرا با در نظر گرفتن این نسبت، جهان هستی وجود خارجی ندارد؛ تا نشانه‌ی نیاز خداوند به خلق جهان باشد.»<sup>۱</sup>

رابطه‌ی مجازی بودن جهان و بی‌نیازی خداوند به آن، حقیقتی است که در عرفان اسلامی نیز با همین تحلیل مورد نظر است؛ به طوری که حتی دو مرتبه‌ی الوهیت و

۱. در کتبات وحدت وجودی برخی عرفا هر موجودی جز در تالیف نور خداوند، معدوم معرفی شده است. (از کتب محمدعلی، عین‌القصای، تمهیدات، مقدمه و تعلیق: عقیق عسیران، تهران: منوچهری، ۱۳۷۰، ص ۲۵۶). همچنین، از جنید درباره‌ی «کان الله ولم یکن معه شیء» خدا بود و چیزی با او نبود، پرسیدند: پاسخ داد: «الآن نیز چنان است، یعنی خداست و چیزی با او نیست». (السراج، ابو نصر، التلخیص: تحقیق: دکتر عبدالعلیم محمود و طه عبدالیاقی، روزبه‌مصر: دارالکتب الحدیثه، ۱۳۸۰، ص ۵۰).

۲. طاهری، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، صص ۶۹-۷۰.

ربوبیت که مراتبی از این مجاز است، متکی به وجود مألوه و مربوب (مراتب پایین تر وجود) ارزیابی می گردد؛ در حالی که خود ذات سرمدی، تنها مصداق وجود حقیقی است و به وجودی دیگر متکی نبوده و مشمول این قاعده نیست.

«بدان که به نحو علمی و عینی، «اله» همواره «مألوه» می طلبد و «رب» همواره طالب «مربوب» است. چرا که الوهیت و ربوبیت، دو مرتبه از مراتب وجود هستند که جز به واسطه و اعتبار آن دو (مألوه و مربوب)، اثبات نمی شوند. چنان که سلطنت سلطان مجازی جز با رعیت و لشکر تحقق نمی یابد؛ حتی اگر آن سلطان، فی نفسه سلطان باشد»<sup>۱</sup>.

با وجود این تصریحات، سرگردانی منتقد و خبط انکار ناپذیر او در تحلیل این روابط و شناخت نسیت حقیقت و مجاز، از آن جا منشأ می گیرد که وی، تقریرات ناصوابی از متن کتاب عرفان کیهانی (حلقه) را ارائه داده، بر مبنای آن، نتیجه گیری می کند. در کتاب مذکور آمده است:

«جهان هستی از حرکت آفریده شده است. از این رو، جلوه های گوناگون آن نیز ناشی از حرکت بوده، چون هر جلوه ای که ناشی از حرکت باشد، مجازی است، در نتیجه، جهان هستی نیز مجازی می باشد و چون هر حرکتی نیاز به محرک و عامل جهت دهنده دارد، لذا این عامل حاکم بر جهان هستی، آگاهی و یا هوشمندی حاکم بر جهان هستی می باشد که آن را «شبکه شعور کیهانی» می نامیم. بنابراین، جهان هستی وجود خارجی ندارد و تصویری مجازی از حقیقت دیگری بوده و در اصل، از آگاهی آفریده شده است»<sup>۲</sup>.

۱. املی، ۱۳۶۸، ص ۱۸۰.

۲. طاهری، عرفان کیهانی (حلقه)، ۱۳۸۸، ص ۵۰.

با وجود این که منظور نویسنده از بیان این موضوع عیان است و شرح آن در کتب دیگر وی، بر وضوح آن می افزاید، در ویرایش دوم کتاب که امکان اخذ مجوز نشر آن در ایران وجود نداشت و از این رو، پس از بازداشت نویسنده ی کتاب و در سال ۱۳۹۰ خارج از ایران انتشار یافت، همین قدر بهانه (ابهام وجود خارجی) نیز از منتقدان سلب شده است: «جهان هستی مادی از حرکت آفریده شده است. از این رو، جلوه های گوناگون آن نیز ناشی از حرکت است و چون هر جلوه ای که ناشی از حرکت باشد، مجازی است، در نتیجه جهان هستی مادی مجازی می باشد. هر حرکتی نیاز به محرک و عامل جهت دهنده دارد و محرک و عامل جهت دهنده ی جهان هستی مادی، آگاهی و یا هوشمندی حاکم بر آن می باشد که آن را «شبکه شعور کیهانی» می نامیم.

منتقد در برداشتی بسیار نادرست و کاملاً غیر منطقی از این متن نتیجه می‌گیرد:  
«حرکت مساوی است با وجود مجازی و عدم حرکت، مساوی است با وجود حقیقی»<sup>۱</sup>  
و نیز «مجازی بودن، یعنی حرکت داشتن و حقیقی بودن، یعنی حرکت نداشتن»<sup>۲</sup>.  
این در حالی است که:

۱- به هیچ وجه از این جمله که «هر جلوه‌ای که ناشی از حرکت باشد، مجازی است»، تساوی حرکت و وجود مجازی بر نمی‌آید؛ زیرا نویسنده، معلول حرکت را مجازی خوانده است، نه خود حرکت را.

۲- به هیچ وجه از این جمله که «هر جلوه‌ای که ناشی از حرکت باشد، مجازی است»، بر نمی‌آید که مجازی بودن یعنی حرکت داشتن. زیرا درستی رابطه‌ی دو طرف یک قضیه، دال بر درستی عکس آن رابطه نیست و دلیل دانستن آن بر صدق عکس مستوی، نوعی مغالطه است.

۳- چنان‌که نویسنده‌ی عرفان کیهانی (حلقه) بیان داشته است، «هر جلوه‌ای که ناشی از حرکت باشد، مجازی است» و شاهد این مدعا در عرفان اسلامی فراوان است.

همه از وهم توست این صورت غیر که نقطه دایره است از سرعت سیر  
«شیخ محمود شبستری- گلشن راز»

همچنین، نویسنده‌ی «افسون حلقه» با ذکاوت شگفت‌انگیزی، از این گزاره‌ی کتاب عرفان کیهانی (حلقه) که «هر جلوه‌ای که ناشی از حرکت باشد، مجازی است»، نتیجه می‌گیرد: «هر جلوه‌ای که ناشی از حقیقت باشد، حقیقی است»<sup>۳</sup> و سپس با مقدمات نادرست و فرضی خود، استدلال به شدت مخدوشی را ارائه می‌دهد که بدون هرگونه شرح، می‌تواند به عنوان یک طنز منطقی در کتب تاریخی درج گردد و یا به عنوان شاخص علمی فرهنگی مدعیان صیانت از معنویت، بر سر در مؤسسات متولی سنجش

۱. برای این، جهان هستی مادی وجود حقیقی ندارد و تصویری مجازی از حقیقت دیگری است... (همان، ۲۰۱۱، صص ۲۴-۲۳).

۱. ناصری راد، ص ۱۰۹.

۲. همان، ص ۱۱۰.

۳. همان.

افکار و مدعی بهداشت معنوی ثبت گردد و قوت دانش و منطق متقدمان سینه سپر کرده در برابر آزادی اندیشه و بیان را به نمایش گذارد:

- ۱- حرکت، مجازی است. پس جلوه‌ی حرکت نیز مجازی است.
- ۲- شعور کیهانی، حقیقی است. پس جلوه‌ی 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»<sup>۱</sup>.

الخیر فی ما وقع ...

### خداوند یکتا و یکتایی جهان

«افسون حلقه» با در نظر گرفتن برخی آراء فلسفی و ارزیابی دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه) از منظر این آراء، یکتایی جهان در نسبت با یکتایی خداوند را نفی می‌کند و در حالی که به اشتباه گمان می‌برد این عرفان، وحدت خداوند را عدم اجزا و ترکیب در او دانسته و در عین حال، این وحدت را مساوق با وحدت اجزای جهان تلقی کرده است،<sup>۲</sup> با برداشت خاص خود از یکتایی خداوند و با رویکردی تنبیهی مطالبی را ارائه می‌دهد که معلوم نیست با کدام فهم منطقی، فلسفی یا عرفانی می‌توان آن را دریافت:

«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 دربارهی [او] محال است»<sup>۳</sup>.

اما صرف نظر از این تعرض به ساحت فلسفه و عرفان و توهین به فرهنگ نقد و

۱. همان.

۲. همان، ص ۱۱۷.

۳. همان.

به رغم عدم ضرورت هر گونه پاسخ به شبهات بی بنیاد منتقدی که به نظر می‌رسد توان علمی لازم برای طرح شبهه را ندارد، تشریح مفهوم وحدت جهان در عرفان کیهانی (حلقه)، به سزا می‌نماید.

چنان که خداوند دچار کثرت نیست، ماسوای او که متجلی از اویند، اگرچه به لحاظ تعدد و تنوع، به کثرت متصفند، به لحاظ صدور از واحد، به دلیل منشأ واحد و نظام واحد خود، از هم گسیختگی و تفرقی ندارند که مجموعه‌ی آن‌ها را متصف به کثرت (چندپارچگی) گرداند. اولین مرتبه‌ی بارز این وحدت، وحدت مجموعه‌ی اسماء و صفات الهی در عالم «واحدیت» است؛ عالمی که به تجلی فیض اقدس حق، کثرتی در وحدت را متجلی ساخته است و صاحب‌نظران، وجه کثرت آن را نسبی و وجه وحدتش را مطلق می‌دانند و عالم عین، چیزی جز انعکاس آن در خارج از علم الهی نیست.

«در مرتبه‌ی واحدیت و تعین ثانی، اسماء الهی متعین می‌شوند و سخن دربارہ‌ی آن‌ها رواست. خداوند به اعتبار اسماء دارای کثرت نسبی است و مبدأ و منشأ عالم است.»<sup>۱</sup>

به بیان دیگر، با شناخت کافی نسبت به مفهوم «تجلی» و درک آن که کثرت عالم، مجازی و وحدت آن به دلیل وحدت حقیقت وجود، حقیقی است،<sup>۲</sup> ابهامی در رابطه‌ی وحدت در مقام ذات و مادون آن، باقی نمی‌ماند. توصیفی که عرفان کیهانی (حلقه) از این حقیقت ارائه می‌دهد، چنین است: «یکی از مفاهیم وحدت جهان این است که تجلی و عکس روی خداوند واحد است.»<sup>۳</sup>

چنان که اشاره شد، نخستین مرتبه‌ی تعینات که می‌تواند امکان بررسی چستی

۱. جامی، عبدالرحمن، *تقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۴۹ (مقدمه و پیام چینیک).

۲. پشتوانه‌ی این نگاه، اعتقاد به اتحاد ظاهر و مظهر است. (رک: ابن محمد ترکه، ص ۵۶ مقدمه آشتیانی) به همین دلیل، لحاظ کثرت در عالم واحدیت، همچون توهم قطرات در دریا توصیف شده است. (آملی، ۱۳۶۸، ص ۵۲)

۳. طاهری، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، ص ۱۰۵.

این وحدت در عین کثرت را پیش رو گذارد، نخستین مرتبه‌ی ظهور کثرت، «عالم واحدیت» است که در عرفان اسلامی، وحدت آن، به همین نحو تحلیل می‌گردد:

«احدیت و واحدیت شأن وجود واحدی است که جلوه و ظهورش مختلف است و این هویت الهیه است که تجلیات آن مختلف است و جلوه‌های آن متعدد می‌باشد و اضافات و نسب آن متکثر می‌شود و این کثرت ناشی از جلوه‌های ذات از ذات جدا نیست و نزد اهل الله، کثرت نسب، کثرتی اعتباری و قائم به اصل وحدت است (ساریست سر عشق در اعیان علی الدوام- هر لحظه به شکلی بت عیار در آید).<sup>۱</sup>»

آن چه بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه) را بر معرفی یکتایی جهان وا می‌دارد، مشاهده‌ی این وحدت و تفسیر آن بر همین مبنا است؛ چنان که از سویی تصویر یکتا را یکتا بر می‌شمارد و از سوی دیگر، پیوستگی و همبستگی نظام‌مند اجزای عالم را ناظر بر اصالت این وحدت باز می‌شناسد:

«وحدت اجزای هستی، حقیقتی است که نمی‌توان آن را انکار کرد. به دلیل این که خداوند «یگانه» است، سایه‌ی او نیز «یگانه» است. البته، بهتر است بگوییم جهان هستی، عکس روی خداوند است که با یکپارچگی خود، وحدت او را نشان می‌دهد. کثرتی که در عالم وجود دارد، خود در وحدت است و در یک کلام، اساس عالم، بر «وحدت» استوار است.

اگر تو را نظر موشکاف، احول نیست

نظام عالم کثرت، دلیل وحدت اوست»<sup>۲</sup>

لذا اگرچه که نویسنده‌ی «افسون حلقه»، نابرابری بساطت ذات و یکپارچگی عالم کثرت را دال بر بیراهه رفتن تحلیل وحدت عالم در نگاه عرفان کیهانی (حلقه) می‌داند،<sup>۳</sup>

۱. ابن محمد الزکاء، ص ۶۸ (مقدمه آشنایی).

۲. صنائب تیریزی

۳. ظاهری، انسان و معرفت، ص ۱۷۴.

۴. ناصری زاد، ص ۱۱۷.

به استاد مؤیدات حاضر باید خاطر نشان کرد که اشکال منتقد بر این دیدگاه، ناشی از حقیقی دانستن تعدد در اجزای جهان و ذاتی بر شمردن کثرت (نفی وحدت شخصی وجود یا عدم شناخت کافی نسبت به آن) است.

نظام واحد عالم، دلیلی جز سربان وحدت در نمود کثرت ندارد و مجموعه‌ی اجزای جهان را در بیکر واحدی درمی آورد که نه تنها محمدعلی طاهری، اولین توصیف کننده‌ی آن در عالم عرفان نیست و پیش تر ابن عربی نیز آن را متذکر شده است، بلکه رجوع عالم به مبدأ خود که از اخبار قرآن کریم است<sup>۱</sup> جز با تأیید وحدت آن که مؤید سنخیت راجع با مرجع است، تفسیری عقلانی را بر نمی‌تابد.

اشتباه دیگر نویسنده‌ی «افسون حلقه» آن است که ملاک صدق گزاره‌های عرفانی را انطباق تام آن با گزاره‌های مورد نظر خود در فلسفه می‌داند و بی توجه به تفاوت روش شناخت در عرفان و فلسفه و بدون اطلاع از آراء اهل حکمت می‌گوید:

«آن چه در کتب فلسفی درباره‌ی پیوند وحدت جهان و وحدت خدا طرح می‌شود، بی بردن از وحدت جهان به وحدت خداست (نه به عکس آن)»<sup>۲</sup>.

ملاصدرا می‌گوید: «سالک، گاهی خلق را آئینه‌ی خدای نما و واسطه‌ی ملاحظه‌ی صفات و اسماء گرداند و گاهی حق را مرآت ملاحظه‌ی اشیاء و آئینه‌ی جهان‌نما سازد و اول، سیر من الخلق الی الحق است و ثانی، سیر من الحق الی الخلق»<sup>۳</sup> فارابی نیز که در همین رابطه می‌گوید اگر عالم خلق را اعتبار کردی، صعود کننده‌ای (یعنی از شناخت خلق، حق را می‌شناسی) و اگر عالم وجود محض را اعتبار کردی، نزول کننده هستی

۱. جهان هستی، [به منزله‌ی] آئین‌های واحد و محبوب خداوند است و اجزای آن، اعضای آن انسان هستند. (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۲۶۰)

۲. «لَهُ أَسْلَمَ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ... آن چه در آسمان‌ها و زمین هست خواه و ناخواه تسلیم فرمان او هستند و به سوی او باز گردانده می‌شوند». (آل عمران: ۸۳)

۳. ناصری راد، ص ۱۱۷.

۴. صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۲.



(یعنی از شناخت حق، خلق را می‌شناسی)، بر هر دو صحنه می‌گذارد و تلویحا، جمع میان این همانی حق و خلق و تمایز آن دو را ناشی از هر دو نگاه می‌داند.<sup>۱</sup> از همین رو، بر خلاف میل منتقد، گفته شده است:

«شهود وحدت وجود، آشکار شدن حکم یکتایی وجود همه‌ی مراتب هستی، حتی مرتبه‌ی حسی و تحقق آن یکتایی در هر چیزی است که ظاهر مرتبه‌ی اسماء الهی محسوب می‌گردد».<sup>۲</sup>

بنابراین، حتی این دروغ‌پردازی که منظور از یکتایی جهان در دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه)، تنها یکتایی جهان مادی است و این یاوه‌گویی که عرفان مذکور با الهام از قاعده‌ی الواحد و برداشت نادرست از آن، قصد بیان یکتایی عالم ماده، به دلیل صدور بی‌واسطه‌ی آن از خداوند را دارد،<sup>۳</sup> نافی این حقیقت نخواهد بود که جهان هستی به تمامی و در هر یک از مراتب خود، واحد است و یکتایی آن، به میل هیچ معاندی تغییر نخواهد کرد.

همچنین:

«از دیدگاه اسلام، صنع الهی بیش از هر چیز عبارت است از تجلی وحدت الهی در زیبایی و نظم کیهان. وحدت در هماهنگی متکثر و در نظام و تعادل، متجلی است و زیبایی به خودی خود، متضمن همه‌ی این جنبه‌ها است. از زیبایی کیهان حکم به وحدت کردن، عین حکمت است».<sup>۴</sup>

۱. الفارابی، ابو نصر، *مفروض الحکم*، تحقیق: شیخ محمد حسن آل یاسین، قم: بیدار، ۱۴۰۵ ه.ق، صص ۶۲-۶۳.

۲. ابن محمد نرکه، ص ۱۶۲ (مقدمه آشتیانی).

۳. رکن: ناصری راد، ص ۱۱۸. (پیشنهاد می‌گردد که ضمن مطالعه‌ی مطالب خلاف واقع که در این صفحه به عرفان کیهانی (حلقه) نسبت داده شده است، به مجله «هستی‌شناسی» کتاب «آسان و معرفت» مراجعه و توصیف ابن عرفان از مراتب هستی، بررسی گردد).

۴. یوزکهارت، تیتوس، «مدخلی بر اصول و روش دینی»، ترجمه جلال ستاری، میانی هنر معنوی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۸۶.

### خداوند حدناپذیر و نامحدودی آفریدگان

یکی از باورهای که متعالی بودن جهان بینی عرفان کیهانی (حلقه) را نشان می‌دهد، باور به نامحدودی جهان هستی است:

«تصور محدودیت برای خداوند محال است و وجود او نامحدود می‌باشد. بنابراین، تجلیات او نیز باید نامحدود باشد. در نتیجه، جهان هستی نامحدود است.»<sup>۱</sup>

در نگاه منطقی عرفان اسلامی، نظر بر این است که چون عالم وجود، منحصر در دو اصل غیب و شهادت یا ظلمت و نور و یا ظاهر و باطن است و از آن‌جا که حق تعالی ظاهر و باطن است و دارای اطلاق که منافی محدودیت و متناهی بودن است، اقتضا می‌گردد که هر مرتبه‌ای از آن دو وجه عالم (با وجود مقید بودن به تعین و وجه تمایز خود)، به لحاظی دارای صفت اطلاق و عدم تناهی باشد.<sup>۲</sup>

این حقیقت چنان واضح دانسته شده است که صاحب نظران چندان به آن نپرداخته اند و تنها در میان سایر مباحثی که عرضه می‌دارند، گاه به آن اشاره می‌کنند. برای مثال، گفته می‌شود: «حق جل و علا از حیث مظاهرش هم نامحدود است. چون مظاهر غیر متناهی اند»<sup>۳</sup> و یا با استدلال بسیار ساده‌ای بیان می‌گردد: «تمام جهان محدوده‌ی مالکیت خداوند است؛ یعنی محدوده‌ی او، نامحدود است».<sup>۴</sup>

این در حالی است که نویسنده‌ی «افسون حلقه»، بدون مطالعه و تأمل، بسی نسنجیده و تنها به هدف مقابله با عرفان کیهانی (حلقه)، مقدمات ناهمگونی را در کنار هم نهاده و نتیجه می‌گیرد:

«اثبات نامحدود بودن جهان هستی با تکیه بر نامحدود بودن خداوند، نادرست است. این استدلال ناشی از تصور و شناخت نادرست درباره‌ی

۱. طاهری، عرفان کیهانی (حلقه)، ۱۳۸۸، ص ۶۶.

۲. قونوی، صدر الدین، التفهعات الالهیه، تهران: مولی، ۱۳۷۵، ص ۸۰.

۳. حسن زاده آملی، ص ۱۱۸.

۴. مطهری، ج ۸، ص ۴۳۸.

خدا، هستی و پیوند بین آن دوست»<sup>۱</sup>.

او که نامحدود بودن خداوند و تجلیات او در بیان عرفان کیهانی (حلقه) را مبهم می‌داند، جهت تأکید بر ضرورت رفع این ابهام و برای توضیح چگونگی آن، بسیار عالمانه اظهار می‌دارد که در سخن فلاسفه، «به چیزی که وجودش محدود است»، محدود گفته می‌شود.<sup>۲</sup> سپس با اشاره به حدود زمانی و مکانی و ... که حدود ماهوی شیء را تعیین می‌کنند، در صدد نفی نامتناهی بودن جهان (نامحدود بودن دامنه‌ی وجودی تجلیات الهی) بر می‌آید و مغالطه‌ای را ترتیب می‌دهد که به نتیجه‌ی مذکور ختم می‌گردد.<sup>۳</sup>

همچنین، او که در مباحث پیشین، به وحدت جهان با دیده‌ی تردید و حتی انکار می‌نگریست، برای رد امکان تعدد عوالم در مجموعه‌ی جهان هستی، به دیدگاهی فلسفی توسل می‌جوید که با تکیه بر بطلان خلأ، وحدت عالم را اثبات می‌کند و بدین ترتیب، نه تنها با ذکر سند، در جهت نقض غرض پیشین خود سخن می‌گوید، بلکه دچار خطایی دیگر می‌گردد و کثرت مراتب و انواع جهان‌ها در جهان هستی را که منافاتی با پیوستگی و وحدت آن‌ها ندارد، کثرتی تلقی می‌کند که از تعدد جهان‌های مستقل و نامنسجم حاصل شده است.<sup>۴</sup>

به بیان دیگر، وی تصور صحیحی از یکپارچگی و وحدت جهان هستی ندارد و به دلیل آن که چپستی این وحدت را در نیافته است و آن را در مقابل هر نوع کثرتی می‌بیند، در نقدهای چندگانه‌ای که ناشی از همین ابهام است و در ظاهر، نسبت به وجود جهان‌های موازی مطرح می‌شود، به طور مکرر همان شبهات مربوط به وحدت عالم و مجازی بودن آن را تکرار می‌کند و مبنای طرح اشکال قرار می‌دهد.<sup>۵</sup>

۱. ناصری راد، ص ۱۲۱.

۲. همان، ص ۱۱۹.

۳. همان، صص ۱۲۰-۱۲۱.

۴. همان، ص ۱۲۳.

۵. همان، صص ۱۲۳-۱۲۵.

افزون بر این، گمان وی بر این است که عرفان کیهانی (حلقه)، با صحنه گذاشتن بر وجود جهان‌های موازی، در صدد اثبات یک نظریه‌ی فیزیکی غیر قطعی (با عبارت پردازی متافیزیکی و تحلیلی فلسفی) بر آمده است.<sup>۱</sup> در حالی که:

۱- این عرفان در مسند اثبات نظری جهان‌های موازی نیست و در موضع عرضی گزاره‌هایی شهودی، از آن پرده بر می‌دارد. اما اگر گزاره‌ی شهودی دیگری را با آن سازگار و مرتبط یافت، از بیان ربط و نسبت میان آن دو دریغ نمی‌کند.<sup>۲</sup>

۲- اشاره به موضوعی مشترک در علم و عرفان، دال بر وام‌گیری هر یک از دیگری نیست.

۳- غیر قطعی بودن یک نظریه در حوزه‌ی علوم، دلیل بر مردود بودن آن از نظر مشاهده‌گر عرصه‌ی تجربه‌ی عرفانی نمی‌باشد و نمی‌تواند مانع از بیان مشاهدات او در این زمینه گردد.

۴- در عرفان کیهانی (حلقه)، اشاره به وجود جهان‌های موازی، برای تفسیر چگونگی اثبات عدالت الهی در صحنه‌ی قیامت کاربرد دارد و نه تنها بدون هدف یا به هدف اثبات یک فرضیه‌ی فیزیکی مطرح نمی‌گردد؛ بلکه ابهاماتی را بر طرف می‌سازد که معادشناسی در نگاه این عرفان را معنادارتر می‌سازد.<sup>۳</sup>

۵- عارفان مسلمان که به وحدت جهان هستی اذعان دارند،<sup>۴</sup> در عین حال، از وجود جهان‌های متعدد خیر می‌دهند.

تو درون چاه رفته سستی ز کساخ  
چان که اندر وصف گرگی ماند او

چه گنه دارد جهان‌های فراخ  
چون ببیند روی یوسف را بگو

۱. همان، ص ۱۲۵.

۲. «به علت نامحدود بودن تجلیات خداوند، جهان دو قطبی (جهانی که انسان می‌شناسد و در بخشی از آن، عمر زمینی خود را سپری می‌کند) نمی‌تواند تنها تجلی خداوند باشد. از این رو، این جهان تنها یکی از جهان‌های موجود در کل جهان هستی است. به عبارت دیگر، جهان هستی به جهانی اطلاق می‌شود که خود متشکل از بی‌نهایت جهان‌های طولی، موازی و مجاور یکدیگر است». (طاهری، عرفان کیهانی/حلقه)، ۲۰۱۱، ص ۲۰.

۳. رکنه طاهری، انسان و معرفت، صص ۲۴۷-۲۴۹.

۴. به بحث «خداوند یکتا و یکتایی جهان» مراجعه شود.

لحن داوودی به سنگ و که رسید گوش آن سنگین دلانش کم شنید  
آفرین بر عقل و بر انصاف باد هر زمان و الله اعلم بالرشاد  
«مولانا - مثنوی معنوی»

به عبارتی، اگرچه که در دیدگاه این عارفان، به موازات جهان های متکثر، تصریح نشده است و این جهان ها بیشتر در طول هم شناسایی و توصیف می شود،<sup>۱</sup> این روشنگری، از سویی مبین کثرت جهان ها در عین وحدت جهان هستی است و از سوی دیگر، نه تنها راه را بر اثبات جهان های موازی نمی بندد، بلکه چنان که اشاره شد، با نفی تحدید جهان هستی، دفاع از وجود آن ها را مقدور می سازد.

### تنوع مناظر جهان از منظر ناظر

نویسنده ی کتاب «عرفان کیهانی (حلقه)» که سعی دارد مخاطب خود را از شناخت حسی به مرتبه ی برتری از شناخت فرا خواند، او را متوجه این حقیقت می کند که اگر منظره ی جهان از منظر ناظران مختلف، یکسان نباشد، شناسایی و تشریح آن بر اساس شناخت حسی، توجیه پذیر نخواهد بود.

وی که به این منظور، مباحث مفصلی از کتاب «انسان از منظری دیگر» را به همین موضوع اختصاص داده و تنوع شناخت محسوس جهان مادی در اثر تنوع ساختاری گیرنده های حسی و در شرایط مختلف را یادآور شده است،<sup>۲</sup> در کتاب «عرفان کیهانی (حلقه)» به طور خلاصه بیان می کند:

«جهان هستی فاقد شکل و منظره ثابت بوده، هر ناظری آن را بسته به سرعت حرکتش در فضا و فرکانس چشمش به شکلی می بیند. اگر ناظر وجود نداشته باشد، جهان هستی نیز وجود نخواهد داشت. هر چشمی (انسان، حیوان و ...) به گونه ای طراحی گردیده که جهان هستی را به

۱. «عالم ملکوت، مظهر عالم ملکوت است و عالم ملکوت (که خود مثال مطلق است)، مظهر عالم جبروت (عالم مجردات) می باشد و آن، مظهر عالم امیان تابعه داخل در حضرت احدیت است که خود مظهر حضرت احدیت به شمار می رود.» (آملی، ۱۳۸۸، ص ۵۶۰)

۲. رکنه، مظهری، انسان از منظری دیگر، ۱۲-۲۰، صص ۵۹-۶۸، همان، ۱۳۸۸، ص ۴۰.

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 مشاهده نخواهد کرد.<sup>۱</sup>

جمله‌ی شبهه برانگیز این متن، جمله‌ی دوم است که اگر کسی بخواهد آن را مستقل از مقدمه و مؤخره‌ی موجود، مورد ارزیابی قرار دهد، می‌تواند دچار همان خطایی گردد که نویسنده‌ی «افسون حلقه» به آن دچار شده و بر مبنای این خطا و تفسیر نادرست خود، آن را تقریری از اصالت ذهن و منجر به انکار خدا و شکاکیت دانسته است.<sup>۲</sup>

او با خلط میان «تأثیر ناظر بر تشخیص حدود ماهوی جهان مادی» و «تأثیر ناظر بر وجود جهان هستی»، نقد خود را بر پایه‌ی این فرض نهاده است که در عرفان کیهانی (حلقه)، نگاه ناظر به جهان وجود و هویت می‌بخشد. این در حالی است که:

۱- منتقد فراموش می‌کند عنوان این مبحث انتقادی را با متن آن هماهنگ سازد و ناخواسته نشان می‌دهد که به خوبی از منظور نویسنده‌ی «عرفان کیهانی (حلقه)» اطلاع دارد و با این که می‌داند موضوع سخن، تنوع تشخیص شکل و ظاهر جهان از سوی ناظر (مجازی بودن شناخت حسی جهان) است، از سویی به جای اشاره به «جهان هستی مادی فاقد شکل واحد»، عنوان فریبکارانه‌ی «جهان هستی فاقد شکل» را انتخاب می‌کند و از سوی دیگر، در نگارش متن، عهده‌دار القای مفهوم «جهان هستی فاقد وجود» می‌شود که حتی مابین عنوان منتخب او است و تنها راه را بر سفسطه‌ی بیشتر می‌گشاید.<sup>۳</sup>

۲- نه تنها جملات پیشین و پسین این جمله که «اگر ناظر وجود نداشته باشد، جهان هستی نیز وجود نخواهد داشت»، حاکی از عدم اصالت نگاه فیزیکی ناظر در تعیین

۱. طاهری، عرفان کیهانی (حلقه)، ۱۳۸۸، صص ۶۸-۶۹.

۲. رک: ناصری راد، صص ۱۲۶-۱۳۳.

۳. رک: همان.

ابعاد و ظواهر جهان مادی است و به تنوع برداشت از ماهیت جهان اشاره دارد، بلکه عنوان «چیستی جهان هستی مادی در نگاه ناظر» در کتاب «انسان از منظری دیگر» که به مجموعه مباحث مربوط به این موضوع اختصاص دارد، خود گویای آن است که به هیچ وجه نمی‌توان به جای شناخت ماهیت جهان، وجود آن را وابسته به نگاه ناظر دانست و آن را به جهان‌بینی عرفان کیهانی (حلقه) نسبت داد.

۳- ویرایش دوم کتاب «عرفان کیهانی (حلقه)»، این اندک ابهام را برطرف ساخته است و تلاش منتقد برای دگرنمایی متن را بی‌نتیجه می‌گذارد:

«جهان هستی مادی، فاقد شکل و منظره‌ی ثابت است و هر ناظری آن را بسته به سرعت حرکت خود در فضا و فرکانس چشمش، به شکلی می‌بیند. هر ناظری، جهان هستی را متفاوت از ناظر دیگر می‌شناسد و این ناظر است که چیستی و چگونگی آن را برای خود تعریف می‌کند...»<sup>۱</sup>

۴- سایر اصول پیشی عرفان کیهانی (حلقه) نیز دال بر وجود جهان و اعتبار آن، فارغ از نحوه‌ی نگاه حسی ناظر است و حتی جهان هستی را ناظر بر انسان بر می‌شمارد که خود ناظر آن است:

«انسان، شاهد جهان هستی و جهان هستی، شاهد انسان است. هیچ واقعیتی در جهان هستی گم نمی‌شود. جهان هستی مانند یک حافظه‌ی عظیم عمل می‌کند و تمام وقایع را درون خود برای همیشه ثبت و ضبط می‌نماید.»<sup>۲</sup>

### تلاش و تسلیم در سایه‌سار جبر و اختیار

عرفان کیهانی (حلقه) که رسیدن به اهداف زمینی زندگی را در گرو تلاش و دستیابی به اهداف آسمانی راناشی از تسلیم می‌داند،<sup>۳</sup> منظور از امور آسمانی را برقراری

۱. طاهری، عرفان کیهانی (حلقه)، ۲۰۱۱، ص ۲۱.

۲. همان.

۳. همواره انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، ص ۳۲ همان ۱۳۸۱، ص ۹۴.

ارتباط با خداوند معرفی می‌کند.<sup>۱</sup> در این دیدگاه که مسائل زمینی را تابع جبر و اختیار بر می‌شمارد، وجود جبر، به عنوان آن‌چه به اختیار انسان اعتبار می‌بخشد، اهمیتی ویژه دارد و اختیار انسان، عامل ضروری در معناداری زندگی است که فلسفه‌ی وجودی او را تبیین و توجیه می‌کند:

«عامل تعیین‌کننده در مسائل آسمانی (معنوی)، تسلیم و در مسائل زمینی (دنیوی)، تلاش است. مسائل زمینی، خود تابع جبر و اختیار می‌باشند. به طور کلی، جبر عاملی است که جهان دو قطبی را غیر قابل محاسبه کرده و به فلسفه‌ی حرکت انسان معنا داده است. در غیر این صورت، همه‌ی اتفاقات، قابل محاسبه و پیش‌بینی می‌شد و دیگر نیازی به تصمیم‌گیری و اختیار انسان نبود. بنابراین، بدون جبر الهی، حرکت انسان، معنی نداشت و فلسفه‌ی خلقت او، پوچ و بیهوده می‌شده.»<sup>۲</sup>

با وجود وضوح این مبانی فکری، نوع توصیف و نقد آن در کتاب «افسون حلقه» چنان دور از واقع است که حتی با ساده‌ترین بررسی، عدم صدق آن محرز می‌گردد. ادبیات ژورنالیستی منتقد نیز نشان می‌دهد که این معرفی غیر علمی، به نحوی عامدانه و فریبکارانه طراحی شده است. علاوه بر این، کج‌فهمی وی در برداشت از «تسلیم» و «امور آسمانی» و برداشت از جملات مربوط به آن‌ها نیز بسی قابل تأمل است. نمونه‌هایی از این موارد، عبارتند از:

- ۱- تعبیر نادرست از «مسائل آسمانی» و معرفی آن به عنوان شعور کیهانی<sup>۳</sup>
- ۲- معرفی شعور کیهانی به عنوان متعلق «تسلیم» و ادعای آن که نویسنده‌ی «عرفان کیهانی (حلقه)»<sup>۴</sup>، بر این امر تأکید دارد<sup>۵</sup>

۱. هنو، انسان و معرفت، ۲۰۱۱، ص ۴۴.  
 ۲. هنو، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، ص ۳۲.  
 ۳. «محرر تدبیرش وی | احمد علی طاهری | درباره‌ی مسائل آسمانی: بدبندی شعور کیهانی است که بر تسلیم در برابر آن تأکید می‌ورزده. (ناصری زاد، ص ۱۳۸).  
 ۴. همان، ص ۱۳۸ و ۱۹۵.



- ۳- مشروط دانستن فرادرمانی به تسلیم در برابر شعور کیهانی<sup>۱</sup>
- ۴- انحصاری دانستن کاربرد تسلیم برای فرادرمانی<sup>۲</sup>
- ۵- انکار تسلیم در برابر خداوند در پیش عرفان کیهانی (حلقه)<sup>۳</sup>
- ۶- معیار نهادن تلقی خود از تلاش و تسلیم، برای ارزیابی نظر این عرفان<sup>۴</sup>
- ۷- خلط میان مفهوم «تسلیم» و «توحید افعالی»<sup>۵</sup>
- ۸- نفی تلاش در انجام امور معنوی از دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه)، با خطا در تشخیص منظور این عرفان از مسائل آسمانی<sup>۶</sup>

برای تحلیل صحیح، باید توجه داشت که تفکیک تلاش و تسلیم در دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه)، تفکیک در مصداق امور آسمانی (ارتباط قلبی با خداوند) و مصادیق سایر امور زندگی به لحاظ تفکیک تجارب باطنی از رفتار ظاهری و تنها به منظور آشنایی با شرط تحقق امور آسمانی است. از این رو بنیانگذار آن، خود شرح می‌دهد:

«تسلیم» یعنی سپردن به خدا. این واسپاری، آمادگی دریافت الهام و آگاهی را ایجاد می‌کند و درجات مختلفی دارد که هر یک، نتایج آسمانی مربوط به خود را خواهد داشت. اما نکته‌ی مهم این است که هیچ تلاشی دربردارنده‌ی نتایج آسمانی نیست؛ مگر این که منجر به تسلیم شود.

البته، تلاش و تسلیم، بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند. زیرا تلاش هدفمند (در جهت کشف حقایق)، به تفکر منتهی می‌شود و تفکر، پایه‌ی ادراک است. در حقیقت، تفکر

۱. «در فرادرمانی، فرادمانگر و بیمار، فقط با اتصال به شبکه‌ی شعور کیهانی و تسلیم شدن در مقابل آن، از رحمت عام الهی برخوردار شده و قادر به انجام درمان می‌شوند». (همان).

۲. «توجه وی [محمدعلی طاهری] درباره‌ی تسلیم، منحصرًا برای تحقق فرادرمانی است». (همان، ص ۱۳۹).

۳. [باشان] «محمدعلی طاهری [از پدیده‌ی تسلیم در موارد دیگری مانند تسلیم در برابر خدا یا در برابر پیشوایان دینی سخن نمی‌گوید». (همان).

۴. منتقد بدون استناد عقلی و نقلی می‌گوید: «انسان در کاری که انجام می‌دهد، هم تلاش می‌کند و هم تسلیم است...» (همان).

۵. «در همان لحظه‌ای که انسان اراده‌ی انجام کاری را می‌کند، در درون اراده‌اش تسلیم نیز وجود دارد. بنابراین، تلاش جدایی از تسلیم نیست. قرآن کریم فرمود: «ما رمیت لذریمت ولكن لله رمی». (همان).

۶. او سعی دارد با تفهیم این که انجام عبادات و امور معنوی، مستلزم تلاش و تسلیم است، خلاف این نظر را به عرفان کیهانی (حلقه) نسبت دهد. (همان، ص ۱۴۰).

موجب مطرح شدن سؤالاتی می‌شود که به نوبه‌ی خود، اشتیاق دانستن را افزایش می‌دهد؛ اما این اشتیاق، به شرط تسلیم بودن (در ارتباط جزء و کل) پاسخ داده می‌شود و انسان را به آگاهی و ادراک می‌رساند. انجام آداب دینی نیز می‌تواند بر مبنای اشتیاق باشد. در این صورت، آن‌ها نیز زمینه‌ی برقراری ارتباط با خدا خواهند بود و با رمز تسلیم، نتایج آسمانی، در بر خواهند داشت.<sup>۱</sup>

او پیش‌تر با ذکر مثالی، ابهام در این باره را برطرف ساخته و امکان هر نوع برداشت ناصحیح در این زمینه را سلب کرده است:

«اگر کسی به قصد برقراری ارتباط با خدای خود، عازم عبادتگاهی شود، حضور او در آن محل، ناشی از اشتیاق و متکی به «تلاش» است؛ اما ارتباط و اتصال او با معبود، مستلزم «تسلیم» است و دریافت‌های معنوی وی، نتیجه‌ی این تسلیم خواهد بود.»<sup>۲</sup>

اما روش ناسامان انتقاد از این دیدگاه که خود مبین نوعی سرگردانی است، به کزی‌های دیگری نیز سوق می‌یابد که ناتوانی منتقد در تحلیل موضوع تلاش و تسلیم در رابطه با «جبر و اختیار» را نشان می‌دهد:

۱- منتقد که گویی در نیافته است منظور از تقسیم مسائل زمینی به دو قسم جبری و اختیاری چیست و از تعریف جبر و اختیار در عرفان کیهانی (حلقه) چشم می‌پوشد،<sup>۳</sup> می‌گوید:

«اختیار و جبر از حالات مربوط به انسان است و نه وصف اتفاقات بیرونی.»<sup>۴</sup>

این در حالی است که:

۱. طاهری، انسان و معرفت، ۲۰۱۱، ص ۷۰.

۲. همان، ص ۴۴.

۳. در متنی از کتاب عرفان کیهانی (حلقه) که خود منتقد نیز آن را سرآغاز میحت قرار داده است، می‌خوانیم: «جبر» [موجب] مجموعه‌ی همه‌ی اتفاقاتی است که از کنترل و اختیار انسان خارج می‌باشد. (طاهری، عرفان کیهانی (حلقه)، ۱۳۸۸، ص ۷۸).

۴. ناصری راد، ص ۱۴۰.

«مسئله جبر و اختیار در درجه اول، یک مسئله انسانی است و در درجه دوم یک مسئله الهی و یا طبیعی. از آن جهت که به هر حال موضوع بحث، انسان است که آیا مختار است یا مجبور، مسئله‌ای انسانی است و از آن جهت که طرف دیگر مسئله، خدا یا طبیعت است که آیا اراده و مشیت و قضا و قدر الهی و یا عوامل جبری و نظام علت و معلولی طبیعت، انسان را آزاد گذاشته و یا مجبور کرده است، مسئله‌ای الهی و یا طبیعی است.»<sup>۱</sup>

۲- در «افسون حلقه»، وجود جبر مجهول (به تعریف عرفان کیهانی) انکار می‌شود.<sup>۲</sup> آن‌چه در عرفان کیهانی (حلقه) به عنوان «جبر مجهول» معرفی می‌شود و منتقد، بی‌آن که مفهوم درستی از آن دریافته باشد، وصف مجهول را برایش صادق بر نمی‌شمارد، در فلسفه بدون ذکر این نام خاص؛ اما به عنوان پشتوانه‌ی «غایت بالعرض» در طبیعت شناخته می‌گردد.

بنا به تحلیل نظریه‌ی «اتفاق» از دیدگاه ابن سینا، اتفاقات، غایات بالعرض هستند. یعنی از آن‌جا که در عالم طبیعت، رشته‌های علت و معلولی نه همواره به موازات، بلکه گاه در برخورد با یکدیگر، موجب رخدادها می‌گردند، غایاتی حاصل می‌گردد که ما به دلیل عدم اشراف بر زنجیره‌های تداخلی اسباب و علل و تراحم آن‌ها با یکدیگر، هر یک از این وقایع را «اتفاق» می‌نامیم و به این نحو، ناشناخته بودن قوانین منجر به آن‌ها را اعلام می‌داریم.

این جریان‌های اتفاقی در ضمن جریانهای طبیعی رخ می‌دهد. غالباً طبیعت از نظر کلی خواهان یک غایت است ولی خصوصیات فردی امور، اتفاقی است. خصوصیات فردی نه مقتضای طبیعت کلی است نه مقتضای طبیعت فردی.<sup>۳</sup>

۳- نویسنده‌ی «افسون حلقه» با یکسان شماری «کشف حقایق» و «پیش‌بینی وقایع»،

۱. مطهری، ج ۱، ص ۴۲.

۲. ناصری راد، ص ۱۴۰.

۳. رک: مطهری، ج ۷، صص ۴۲۷-۴۲۸.

از اولی دفاع می کند تا دومی را توجیه نماید.<sup>۱</sup> سپس، نه به روش پژوهشی (با ذکر و تحلیل مستندات) بلکه به سبک انشا نویسی می گوید:

«حتی اگر انسان بتواند وقایع را پیش بینی کند، باز هم از فلسفه‌ی خلقت دور نمانده است؛ بلکه به قدرت الهی و نظم موجود در هستی پی می برد و خود را با این نظم منطبق می سازد تا به برکات بیشتری از نعمات الهی دست یابد».<sup>۲</sup>

در دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه)، کشف حقایق جهان هستی، مطلوب و مصداقی از کمال است. در این عرفان، پیش بینی علمی وقایع نیز مجاز و مفید فایده است؛ اما اولاً این پیش بینی، به معنای کشف کامل جبر مجهول و یا از میان برداشتن آن نیست. ثانیاً، اگر منظور از پیش بینی، پیشگویی غیر تجربی و متکی به علوم غریبه باشد، عرفان کیهانی (حلقه) آن را خارج از هدف کمال می داند و از طرف دیگر، این پیشگویی نیز وجود جبر مجهول را منتفی نمی سازد.

آنچه در این عرفان، مبنای معناداری جهان و فلسفه‌ی خلقت قلمداد می شود، وجود جبر مجهول به عنوان عامل غایبات بالعرض است که هنر آدمی در زندگی پر رمز و راز و معما گونه در این جهان را آشکار و حیات او را پر بها می سازد.

همچنین، بر خلاف تصور نویسنده‌ی «افسون حلقه» که انسان کامل را عالم مطلق و مسلط بر جبر مجهول فرض کرده است،<sup>۳</sup> قول کریم «قل رب زدنی علماً»<sup>۴</sup> و پیام شریف «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَأَسْتَكْبَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»<sup>۵</sup> حاکی از

۱. تاسیری زاده، ص ۱۴۱.

۲. همان.

۳. رک: همان، ص ۱۴۰.

۴. بگو: پروردگارا بر علم من بیفزاد (طه: ۱۱۴)

۵. بگو: من مالک سود و زیان خود نیستم، مگر آنچه خدا بخواهد، و اگر علم غیب می دانستم بر خیر خود بیسی می افزودم و هیچ شری به من نمی رسید، من کسی جز بیم دهنده و مزدهنده‌ای برای مؤمنان نیستم، (اعراف: ۱۸۸)

آن است که اولاً ولی خدا، جویای علم است؛ نه عالم مطلق و ثانیاً، در پی آن دسته از علوم غیبی نیست که منافع شخصی او را تأمین کند و او را از جبر مجهول رهایی و ایمنی بخشد.

۴- منتقد که برای تکذیب عرفان کیهانی (حلقه)، شرط تسلیم برای ارتباط با خدا را نشانه گرفته و آن را شرط لازم و کافی برای برقراری این ارتباط نمی‌داند، با ذکر آیاتی از قرآن کریم، سعی در اثبات تناقض دیدگاه این عرفان با آیات مذکور دارد.<sup>۱</sup> آیه‌ی اول (اعراف: ۴۰)، دقیقاً مؤید دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه) است و روشن می‌سازد که تکبر و گردن‌فرازی (تسلیم نشدن و گردن‌نهادن) در برابر نشانه‌های آشکار الهی، موجب محرومیت از روزی آسمانی خواهد شد:

«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتِّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ. در حقیقت، کسانی که آیات (نشانه‌های آشکار) ما را دروغ شمرند و از [پذیرفتن] آن‌ها تکبر ورزیدند، درهای آسمان را برایشان نمی‌گشایند و در بهشت در نمی‌آیند مگر آن‌که شتر در سوراخ سوزن داخل شود. و بدینسان بزهکاران را کیفر می‌دهیم.»

درست مانند منتقد که با وجود انبوهی از شواهد و آثار انکار ناپذیر انسان شمول بودن رحمت حق، از قبول عمومیت آن گریزان است و نه تنها خود را از تجربه‌ی آن محروم می‌دارد، بلکه سعی دارد راه را بر دیگران نیز ببندد.

«قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ» «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُصَدِّقُونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ يَبْغُوهَا عَوْجًا وَ أَنْتُمْ شُهَدَاءُ» وَ مَا لِلَّهِ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ: بگو: ای اهل کتاب، چرا به آیات خدا کفر می‌ورزید؟ با آن‌که خدا بر آن چه می‌کنید شاهد است. بگو: ای اهل کتاب، چرا کسی را که ایمان آورده است، از راه خدا باز می‌دارید و آن‌را راه‌آرا کج می‌شمارید، با

۱. رک: ناصری راه، صص ۱۴۲-۱۴۳.

آن که خود شاهد [راستی آن] هستید؟ و خدا از آن چه می‌کنید غافل نیست.<sup>۱</sup>

پیامبر اکرم (ص) به پذیرش توحید رهنما بود و آن را عامل سعادت می‌دانست. اما چنان که آشکار است، همان گونه که آن حضرت در تبلیغ این حقیقت، مورد تهاجم واقع می‌شد و «کذاب» لقب می‌یافت،<sup>۲</sup> هنوز هم هر که بخواهد راه او را بسپارد و به سادگی و بی تکلف، بانگ تسلیم در برابر خدا را بردارد، مورد تکذیب و تهاجم خواهد بود؛ با این تفاوت که آن روز سنگ در دست غیر مسلمان بود و امروز، قلم در دست مسلمان خوانده.

جوهر دعوت پیامبر خاتم (ص)، منطبق بر دعوت ابراهیم نبی (ع) و بر مبنای روگردانی از غیر خدا بود. از این رو، آن حضرت (ص) در مقابل اهل کتاب که تنها دیانت خود را راه هدایت می‌خواندند و بر اساس امر خداوند در قرآن کریم، مکلف شد که برای گوشزد به آنان، به راه ابراهیم مباحث کند؛ نه دینی خاص:

«وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارًا تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» گفتند: یهودی یا نصرانی شوید تا هدایت گردید. بگو: ما کیش یکتاپرستی ابراهیم را برگزیدیم و او مشرک نبود.<sup>۳</sup>

از سوی دیگر، اگر طالب در برابر خداوند رحمان رویگردانی و دیگرطلبی نکند، رحمت واسع الهی با هیچ نوع تنگ‌نظری بشری محدودیت نمی‌یابد و چنان که در قرآن کریم آمده است:

«... إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» «يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ»... فزونی و بخشش به دست خداست؛ به هر که خواهد آن را عطا می‌کند که او گشایشگر داناست. هر که را بخواهد، مخصوص

۱. آل عمران: ۹۸-۹۹

۲. نبی اکرم (ص) در مجله‌ای می‌رفت و می‌فرمود: ای مردم! بگوید «لا اله الا الله» تا رستگار شوید. ابولهب در پی او می‌رفت و در حالی که به سوزش سنگ می‌افکند، می‌گفت: ای مردم! او را پیروی نکنید که کذاب است. (مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ هـ. ق، ج ۸۸، ص ۲۰۲)

۳. بقره: ۱۳۵

رحمت خود می‌کند و خداوند، صاحب بخششی بس بزرگ است.<sup>۱</sup>

«تسلیم» در عرفان کیهانی، واسپاری امر به خداوند است<sup>۲</sup> و این واسپاری، در ادبیات قرآن مبین، با اصطلاح «توکل» شناخته می‌شود:

«اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ. خداوند کسی است که هیچ معبودی جز او نیست و مؤمنان باید فقط بر او توکل کنند.»<sup>۳</sup>

بنابراین، کسی که به این واسپاری تن در نهد (حقیقت آن را انکار کند)، هم به آن حقیقت و هم به خداوند و آورنده‌ی آن کافر است و خود را از عنایت ربوبی بی‌نصیب خواهد ساخت. او مصداقی از کسانی خواهد بود که در آیه‌ی دوم مورد نظر منتقد، معرفی می‌گردند:

«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: چه برای آن‌ها استغفار کنی و چه نکنی، (حتی) اگر هفتاد بار برای آن‌ها استغفار کنی، هرگز خدا آن‌ها را نمی‌آمرزد! چرا که خدا و پیامبرش را انکار کردند و خداوند جمعیت فاسقان را هدایت نمی‌کند.»<sup>۴</sup>

این آیه بر مبنای آیه‌ی پیشین خود، به طور خاص به کسانی اشاره دارد که صدقات مؤمنین را مورد عیبجویی و تمسخر قرار می‌دهند و گمان می‌کنند که عنایت خداوند به مؤمنان، وابسته به تصور و عقیده‌ی آن‌ها خواهد بود. اینان به همان نسبت که تعلق رحمت خداوند بر این مؤمنان را نمی‌پذیرند و قانون فیض را در حد چارچوب‌های

۱. آل عمران: ۷۳-۷۴

۲. در عرفان کیهانی (حلقه)، تسلیم دارای مراتب مختلفی است که به نحو و فنا ختم می‌گردد (طاهری، «انسان بر معرفت»، ۲۰۱۱، ص ۱۷۸) اما در ساده‌ترین تعریف که همه‌ی این مراتب را در بر گیرد، واسپاری امر به خداوند است. (همان، ص ۷۰) در عرفان اسلامی، این واسپاری، به مراتبی با عناوین توکل، تفویض، تسلیم، رضا و ... تقسیم می‌شود که در دیدگاه عرفای مختلف، ترتیب و تعریف متفاوتی را به خود اختصاص می‌دهد.

۳. نغابن: ۱۳

۴. توبه: ۸۰

فکری خود محدود می‌کنند و یا منتفی می‌دانند، از پذیرش رحمت سر باز زده‌اند و حتی اگر مشمول نظر رسول خدا(ص) قرار گیرند، به دلیل بیرون ماندن از دایره‌ی تسلیم، از آن برخوردار نخواهند شد.

در نتیجه، اگر چه که هر یک از فرامین دینی، از کارکرد و آثار مادی و معنوی خاص خود برخوردار است، شرط بهره‌مندی از اجابت، تنها طلب(اشتیاق)<sup>۱</sup> و تسلیم است و اگر غیر از این بود، هیچ گنجه‌کاری (به دلیل نافرمانی از خداوند) مشمول رحمت الهی (غفران حق) نمی‌گردید و راهی بر توبه گشوده نبود.

بیا که دوش به مستی سروش عالم غیب  
نوید داد که عام است فیض رحمت او

«دیوان حافظ»

۵- نویسنده‌ی «افسون حلقه» که «تسلیم در سیر و سلوک» را مغایر با «وجود اختیار» انسان می‌داند، در تفسیر این ادعای کاذب و بی‌عنایت به جایگاه منبع تسلیم در ادیان الهی و التزام تجربه‌ی عرفانی به آن، واسپاری امر به خداوند و انفعال در هنگام دریافت فیض را دال بر بی‌اختیاری انسان بر می‌شمارد و در اثر این اشتباه قطعی، نمی‌تواند میان اعتقاد جزمی عرفان کیهانی (حلقه) به «اختیار انسان در سیر و سلوک الی الله»<sup>۲</sup> و لزوم تسلیم و واسپاری امر به خداوند (هنگام برقراری ارتباط با او) جمع کند و این دو را در تناقضی آشکار می‌بیند.<sup>۳</sup>

به عبارت دیگر، او بی‌هیچ مبنایی، دفاع از «تسلیم» در حوزه‌ی تجربه‌ی عرفانی را به طور مطلق، معادل «سلب اختیار» از انسان تلقی می‌کند و بی‌آنکه متوجه باشد که با این سخن غیر منطقی، در مقابل آموزه‌های دینی ایستاده است و بی‌اطلاعی خود

۱. بر اساس دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه)، اگر چه که در ارتباط و اتصال فردی با خداوند، شرط اشتیاق زانداوصف یا اضطراب وجود دارد، برای برقراری اتصال جمعی، همان‌اندک اشتیاقی که موجب روی کردن به خداوند و پذیرش و تسلیم است، کافی خواهد بود. (رک: طاهری، انسان و معرفت، ۲۰۱۱، صص ۷۴-۷۵)

۲. در عرفان کیهانی (حلقه)، اختیار انسان، تعیین‌کننده‌ی کمال و کیفیت حرکت اوست. (همو، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، صص ۲۰؛ همان، ۱۳۸۸، ص ۲۰)

۳. داسری راد، صص ۱۹۲-۱۹۳.



از فرایند شهود و شروط آن را فریاد می‌زند، بر خلاف واقع می‌گوید: «اگر کسی بخواهد شرط تحقق موضوع حلقه‌ی وحدت را رعایت کند، از خود نباید اختیاری داشته باشد»<sup>۱</sup> و به خواننده القا می‌کند که «عرفان کیهانی، در مسیر سلب اختیار انسان حرکت می‌کند»<sup>۲</sup>.

اما از منظر عرفان کیهانی (حلقه)، «فلسفه‌ی خلقت انسان، بر مبنای دستیابی او به کمال طراحی شده است. عاملی که این هدف را تحقق می‌بخشد، اختیار انسان است. بدون وجود اختیار، هیچ مسئولیتی متوجه انسان نیست. پس اگر اختیار انسان مختل و مخدوش شود، نقشه و طرح عظیم خلقت، به طور کامل عبث و بیهوده خواهد شد»<sup>۳</sup>. در عین حال، انسان می‌تواند با انتخاب و اختیار «تسلیم» در برابر خداوند، از مواهبی معنوی برخوردار شود که تنها با تلاش، میسر نخواهد شد. در این جا «تسلیم یعنی سپردن به خدا. این واسپاری، آمادگی دریافت الهام و آگاهی را ایجاد می‌کند و درجات مختلفی دارد که هر یک، نتایج آسمانی مربوط به خود را خواهد داشت. اما نکته‌ی مهم، این است که هیچ تلاشی در بردارنده‌ی نتایج آسمانی نیست؛ مگر این که منجر به تسلیم شود»<sup>۴</sup>.

عرفان کیهانی (حلقه)، ارتباط میان تلاش و تسلیم در مقاصد معنوی را چنین توصیف کرده است:

«تلاش هدفمند (در جهت کشف حقایق)، به تفکر منتهی می‌شود و تفکر، پایه‌ی ادراک است. در حقیقت، تفکر موجب مطرح شدن سؤالاتی می‌شود که به نوبه‌ی خود، اشتیاق دانستن را افزایش می‌دهد؛ اما این اشتیاق، به شرط تسلیم بودن (در ارتباط جزء و کل) پاسخ داده می‌شود و انسان را به آگاهی و ادراک [شهودی] می‌رساند. انجام آداب

۱. همان، ص ۱۹۲.

۲. همان، ص ۱۹۳.

۳. طاهری، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، ص ۹۶؛ همان، ۱۳۸۸، ص ۱۹۹.

۴. همد، انسان و معرفت، ص ۷۰.

دینی نیز می‌تواند بر مبنای اشتیاق باشد. در این صورت، آن‌ها نیز زمینه‌ی برقراری ارتباط با خدا خواهند بود و با رمز تسلیم، نتایج آسمانی، در بر خواهند داشت»<sup>۱</sup>

این نگاه در عرفان اسلامی به خوبی شناخته شده و مورد دفاع است؛ چنان‌که مولانا می‌گوید:

«عقل چندان خوب است و مطلوب است که تو را بر در پادشاه آورد.  
چون بر در او رسیدی، عقل را طلاق ده که این ساعت، عقل زیان توست  
و راهزن است. چون به وی رسیدی، خود را به وی تسلیم کن. تو را با  
چون و چرا کاری نیست»<sup>۲</sup>

حال با تمام این بیانات، چگونه می‌توان گفت که:

«عرفان کیهانی، در مسیر سلب اختیار انسان حرکت می‌کند»<sup>۳</sup>!

البته، درک آن‌چه ناآشنایان طریقت، تناقض موضع در خصوص اختیار و تسلیم می‌خوانند و یا سلب اختیار از انسان می‌نامند، دل آشنا می‌طلبد؛ نه ذهن ستیزه‌گر.

چشم از تو بر نگیرم ورمی کشد رقیم  
مشتاق گل بسازد با خوی باغبانان  
من اختیار خود را تسلیم عشق کردم  
همچون زمام‌اشتر بر دست سارنانان

«سعدی - دیوان اشعار»

۶- نویسنده‌ی «افسون حلقه»، به هدف القاء افتراق عرفان کیهانی (حلقه) و عرفان اسلامی، به سراغ مفاهیم و مصادیقی از «تسلیم» در عرفان اسلامی می‌رود که بر خلاف تلقین وی، هر دو عرفان مورد نظر بر سر آن توافق و تفاهم دارند: الف) تسلیم در برابر

۱. همان.

۲. جلال‌الدین محمد (مولانا)، فیه ما فیه، تصحیحات و حواشی: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: زواری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷.

۳. ناصری راد، ص ۱۹۳.

خدا ب) تسلیم به معنای فرمانبرداری از خداوند (ج) تسلیم در مرتبه‌ی بالاتر از دو مقام توکل و رضا.<sup>۱</sup>

مستندات این مفاهیم در عرفان کیهانی (حلقه)، به ترتیب عبارتند از:

الف) «تسلیم، یعنی سپردن به خدا»<sup>۲</sup>

ب) «دین اسلام، مرام مطلوب نزد خداوند را مرام اسلام (تسلیم شدن) در برابر اراده‌ی الهی معرفی می‌کند که عامل حرکت به سوی غایت کمال است. یعنی، از میان دو مرام تسلیم در برابر حق و یا طغیان در برابر آن، مرام الهی و پسندیده‌ی تسلیم و مسلمانی را تأیید و پیشنهاد می‌کند»<sup>۳</sup>

ج) «شاهد بودن، پایین‌ترین درجه‌ی «تسلیم» است که می‌تواند در اثر ارتباط با خداوند (ارتباط فردی یا جمعی) به درجات بالاتری ارتقا یابد و به مرتبه و مقام محو شدن برسد»<sup>۴</sup> «محو شدن به حالتی گفته می‌شود که فرد، با گم شدن در عظمت الهی، به حذف «من» برسد و عرض اندامی نداشته باشد»<sup>۵</sup> (به طور مسلم، این درجه از تسلیم، بالاتر از مقام توکل و رضا است.)

در خاتمه‌ی این شرح نسبتاً مبسوط، جمله‌ای در کتاب «چندمقاله» خاطر نشان می‌گردد که نه تنها متعلق تسلیم را خداوند باز می‌شناساند، بلکه با لحاظ تلازم ادراک و تسلیم، ذهن را به فراسوی برداشت‌های عامیانه از آن می‌کشاند و به پرهیز از سطحی‌نگری و سخنرانی ناآگاهانه درباره‌ی آن می‌خواند:

«هیچ کس را نمی‌توان به اجبار تسلیم حق کرد. تسلیم، مستلزم معرفت و عشق است»<sup>۶</sup>

۱. همان، صص ۱۹۳-۱۹۴.

۲. طاهری، انسان و معرفت، ص ۲۰.

۳. همو، چندمقاله، ص ۱۶.

۴. همو، انسان و معرفت، ص ۷۸.

۵. همان، ص ۲۹.

۶. همو، چندمقاله، ص ۳۱.

پس خوشا قلوب پرورده‌ی عشق و معرفت و سراینده‌ی سرود تسلیم:

خنک آن کس که چو ما شد همه تسلیم و رضا شد  
گرو عشق و جنون شد گهر بحر صفا شد

«مولانا - غزلیات شمس»

### جریان فیض الهی و رعایت اصول اخلاقی

یکی از موضوعاتی که نویسنده‌ی «افسون حلقه» را بسیار رنجانده، از سفسطه‌های مرسوم در کتاب مذکور نیز عبور داده و به سوی نوعی هوجوی گری تمام عیار سوق بخشیده است، موضوع تفویض اتصال و ارتباط با خداوند است که اگرچه در فصل دوم کتاب حاضر و ضمن مبحث «کمال‌گرایی و قدرت‌گرایی در عرفان» مورد اشاره واقع شد، از زوایای دیگری نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱- بر خلاف انتظار منتقد، اگر اتصال و ارتباط با خداوند حاصل مطالعه‌ی کتاب و رساله بود، تا کنون نزاع و اختلاف نظر میان علما و عرفا با قدمت دیرینه‌ی خود (که به قدمت عرفان است) پایان یافته بود؛ چرا که عالم با خواندن کتاب، عارف می‌شد و عارف، عالم کتاب خوانده‌ای بود که این همانی آن دو، موضوع مناظره و مقابله را متفی می‌ساخت.

۲- چنان که پیش‌تر به اهمیت و سابقه‌ی تفویض در عرفان اسلامی اشاره شد، ادعای بی‌دلیل نویسنده‌ی «افسون حلقه» مبنی بر بدعت‌گذاری تفویض در عرفان کیهانی (حلقه)،<sup>۱</sup> فاقد اعتبار بوده و تنها دال بر بی‌اطلاعی او و مبادرت وی به داوری درباره‌ی آرایی است که صلاحیت علمی اظهار نظر درباره‌ی آن را ندارد. در عین حال، باید افزود که کشف یا بازکشف روش تفویض در این عرفان، تا کنون نتایجی را در بر داشته است که گواه صدق این حقیقت سلوکی است و تحقق آن، به عقیده یا

۱. منتقد معترض است که چرا اتصال و ارتباط مورد نظر در عرفان کیهانی (حلقه)، از راه‌هایی چون مطالعه‌ی کتاب و نوشته حاصل نمی‌شود. (ناصری راد، ص ۱۴۶).

۲. نویسنده‌ی «افسون حلقه»، سلوک عقلی بر مبنای تفویض را بدون پیشینه، نوپناه و ابداعی می‌خواند. (همان).

سلیقه‌ی منتقد یا هیچ فرد یا گروه دیگری وابسته نیست.

به طور کلی، از آن‌جا که توان یا عدم توان درک و تحلیل یک حقیقت، دخالتی در وقوع آن ندارد، چنان که در عرصه‌ی عمل مشهود و به لحاظ تجربی قابل بررسی است، هیچ یک از انواع جوسازی‌ها نیز تأثیری بر فرایند تفویض و نتایج آن نداشته و ندارد. بنابراین، تلاش بی‌فرجام نویسنده‌ی «افسون حلقه» برای توصیف تفویض به ابداع روشی برای «تشریح دستورالعمل سلوکی»<sup>۱</sup> هیچ خرد توانا و دل‌آشنایی را با خود همراه نخواهد ساخت.

«تفویض اتصال» یک نظریه نیست که بتوان با بدعت شمردنش، با آن مقابله کرد؛ به گزارش تاریخ عرفان و بر اساس تجارب انکارناپذیر، سستی الهی است و سنت الهی، به خواهش یا خوانش کسی تغییر نمی‌یابد و هر آن‌که با آن بستیزد، سرانجام ستوده‌ای نخواهد داشت.

«... لَا تَجِدُ لِسْتِنَانَا تَحْوِيلًا: ... برای سنت [و قانون] ما تغییری نخواهی یافت.»<sup>۲</sup>

و

«قَدْ خَلَّتْ مِنْ قَلْبِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَّابِرِينَ: قطعاً پیش از شما سنتهایی وجود داشته است. پس، در زمین بگردید و بنگرید که فرجام تکذیب‌کنندگان چگونه بوده است.»<sup>۳</sup>

۳- در کتاب «افسون حلقه» برای رد «حق تفویض»، به آیاتی تمسک جسته شده است که ناظر بر اطلاق صفات کمال به خداوند است؛ گویی که سریان فیض الهی از طریق مخلوقات الهی، از این صفات می‌کاهد یا با آن‌ها تناقض دارد.

اما،

الف) خود در کنار آیات مزبور که قدرت و عزت را به تمامی از آن خداوند

۱. «ابداع چنین روشی، به منزله‌ی تشریح دستورالعمل سلوکی برای بهره‌مندی از شعور کیهانی است.» (همان).

۲. اسراء: ۷۷

۳. آل عمران: ۷۷

بر می‌شمارد،<sup>۱</sup> آیات دیگری را خاطر نشان می‌کند که از رهگذر تأیید سریان عزت میان انسان‌های الهی، بر امکان اعطای حق تفویض از سوی خداوند صحه می‌گذارد.

«وَقَدْ عَلِمَ الْعَبْدَ وَالرَّسُولَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ: عزت مخصوص خدا و رسول او و مؤمنان است؛ ولی منافقان نمی‌دانند.»<sup>۲</sup>

و

«اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ: خداوند داناتر است به آن که رسالتش را کجا قرار دهد.»<sup>۳</sup>

ب) تعلق تام قدرت و عزت و سایر صفات ثبوتی به خداوند بدان معنا است که این ویژگی‌ها ذاتی او است. بر اساس دیدگاه امامیه، فاعلیت خداوند به نحو فیاضیت بوده، خلایقیت، ذاتی اوست و هیچ عامل یا انگیزه‌ای از خارج او را وادار به خلقت نمی‌کند؛ یعنی فاعلیت او بالذات است.<sup>۴</sup> به همین نحو، عنایات سلوکی از ناحیه‌ی او نیز از سوی ذاتی اوست و از سوی دیگر، نوع دیگری از فاعلیت حضرتش را تحقق می‌بخشد که با سریان فیاضیت او از طریق اشخاص انسانی، سازگار است.

۴- خطبه‌ی ۲۲۲ نهج البلاغه گویای وجود بندگانی در همه‌ی دوران حیات بشری است که ذیل سایه‌ی رحمت حق، قادرند چونان که خود چشم دل به حقایق گشوده دارند، پرده از قلوب دیگران برگشایند و به روش ایصال الی المطلوب که روش خاص هدایت در عرفان است، امکان این تجربه را برای آن‌ها فراهم آورند. این سند، بی‌هیچ شرحی، مبین حقانیت تفویض است:

«خداوند که نعمت‌های او گران قدر است، در دوران‌های مختلف روزگار و در دوران فترت (ایامی که پیامبران خدا حضور ندارند) بندگانی دارد که با آنان در گوش جان‌شان زمزمه می‌کند؛ ... آنان چراغ

۱. «دَانَ الْقُوَّةَ فَهَ جَمِيعًا: توانایی تماماً از آن خداست.» (بقره: ۱۶۵)؛ «إِنَّ الْعَبْدَ فَهَ جَمِيعًا: عزت تماماً از آن خداست.» (یونس: ۶۵)

۲. مناقب: ۸

۳. انعام: ۱۲۴

۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم المشاعر، تعلیق هاتری کریم، تهران: ماهری، ۱۳۶۳، ص ۵۸

هدایت را با نور بیداری در گوش‌ها و دیده‌ها و دل‌ها بر می‌افروزند ...  
 آنان پرده‌ها را برای مردم دنیا بر می‌دارند؛ می‌بینند آنچه را که مردم  
 نمی‌نگرند و می‌شنوند آنچه را که مردم نمی‌شنوند. ... آنان نشانه‌های  
 هدایت و چراغ‌های روشن‌گر تاریکی‌ها هستند؛ فرشتگان آنان را در میان  
 گرفته و آرامش بر آن‌ها می‌بارند؛ درهای آسمان به رویشان گشوده  
 و مقام ارزشمندی برای آنان آماده کرده‌اند؛ مقامی که خداوند با  
 نظر رحمت به آن می‌نگرد و از تلاش آن‌ها خشنود و منزلت آن‌ها را  
 می‌ستاید؛ دست به دعا برداشته و آموزش الهی می‌طلبد.»

۵- منتقد با اندکی تغییر موضع و فرض امکان تفویض، آن را موقوف به حسن  
 فاعلی دانسته، یکی از شرایط حسن فاعلی را رهپاری و جهت‌گیری به سوی خداوند  
 بر می‌شمارد. او در این موضع، دچار خطاهای فاحشی است که عبارتند از:  
 الف) به رغم این ادعا که تفویض در عرفان کیهانی (حلقه)، نوعی دعوت به  
 خویشتن است، نه دعوت به خداوند، خود شرح می‌دهد که در رأس هر حلقه‌ی اتصال،  
 خداوند قرار دارد و به این ترتیب، ادعای ذکر شده را نقض می‌کند.<sup>۱</sup>  
 ب) آیه‌ای که برای ادعای منتقد، شاهد مثال واقع شده است، متذکر می‌گردد که  
 سزاوار نیست صاحب کتاب و حکمت، دیگران را به پرستش خود بخواند.<sup>۲</sup> اما این  
 مدعی فهم و تفسیر قرآن کریم، تبیین نکرده است که ملاک برداشت شخصی او از  
 این کتاب مقدس مبنی بر تساوی منطقی میان «حق تفویض» یک فرد و «مورد پرستش  
 بودن» او چیست.

ج) تنها دلیل او برای طرح این موضوع که ابراز حق تفویض، دال بر  
 خودمحوری و دعوت به خویشتن است، آن است که بدون این تفویض، نتیجه‌ای  
 حاصل نمی‌گردد و برای وصول به نتیجه، باید از تفویض کننده «کمک» گرفت.<sup>۳</sup>

۱. ناصری راد، صص ۱۵۰-۱۵۱.

۲. آل عمران: ۷۹.

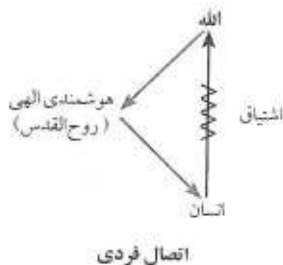
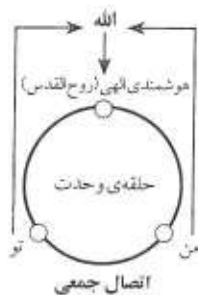
۳. رکن: ناصری راد، ص ۱۱۵۰ باورقی ص ۱۵۱.

به عبارت دیگر، او وجود «علت مُعَدّه» و اذعان به نقش آن را دال بر دعوت به علت معده و پرستش آن بر می‌شمارد.

این نحوه تلقی، درست مانند آن است که بگوییم اگر برای فهم صدق یا کذب عرفان کیهانی (حلقه) باید به کتاب «افسون حلقه» مراجعه کرد، پس نویسنده‌ی این کتاب، صاحب تفکر و مکتبی ضاله است؛ چرا که با دعوت به کتاب خود به عنوان معرف راه حق، خویشتن را در جایگاه هدایتی خدا فرض کرده و به جای او جایگزین نموده است. یعنی مطالعه‌ی «افسون حلقه»، به منزله‌ی رجوع به بنده‌ی خدا به جای خود خداوند است و عملی خلاف فرامین و موازین قرآن کریم به شمار می‌رود.

#### اصلی‌ترین مصداق «حبل الله»

از منظر عرفان کیهانی (حلقه)، برقراری ارتباط و اتصال بنده با خالق، به دو شکل فردی و جمعی مقدور است. اتصال فردی، رابطه‌ای مستقیم و بی‌واسطه بین بنده و خداوند است که تنها با اضطراب یا اشتیاقی زائد‌الوصف برقرار می‌شود. اما اتصال جمعی (که آن نیز رابطه‌ای بین بنده و خداوند است) به واسطه‌ی فردی که صاحب این روزی آسمانی است و امکان اتفاق آن را دارد، امکان می‌یابد.



در این اتصال، «وحدت» به عنوان تسهیلاتی برای برقراری ارتباط با خدا



جایگزین «اشتیاق زائدالوصف» و «اضطرار» می‌گردد. بنابراین، اتصال جمعی، اعتباری است که خداوند برای وحدت بین انسان‌ها قائل شده است تا به وسیله‌ی آن، مواهب آسمانی، قابل انفاق شود.<sup>۱</sup>

بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه)، امکان برقراری اتصال فردی را به آیه‌ی ۶۰ سوره غافر<sup>۲</sup> و امکان تحقق اتصال جمعی را به آیه‌ی ۱۰۳ سوره‌ی آل عمران<sup>۳</sup> مستند می‌سازد که مورد نقد شدید نویسنده‌ی «افسون حلقه» واقع شده است. در کتاب مذکور، سعی بر آن است تا از طریق دگرنمایی مبانی عرفان کیهانی (با اصرار بر بزرگنمایی شعور کیهانی و جایگزینی آن به جای خداوند و ترسیم کاملاً نادرست تصویر اتصال فردی و جمعی)، این عرفان در مظان اتهام قرار گیرد.

با استفاده از چنین بستری، نویسنده با نفی نسبت میان اتصال فردی و کلام شریف «ادعونی استجب لکم»، این اشکالات را مطرح می‌سازد:

«۱- موضوع اتصال به شعور کیهانی بر اساس مبانی مطرح شده توسط نویسنده، عمومی است و مخصوص کسانی نیست که به خدا اعتقاد دارند ... ۲- آیه، دعوت را به صورت جمعی مطرح می‌کند (ادعونی: مرا بخوانید)؛ اما نویسنده از آن راه فردی را استفاده کرده است»<sup>۴</sup>.

حال آن که:

۱- خطاب عام «ادعونی استجب لکم» به روشنی حاکی از آن است که هر فردی می‌تواند نیاز خود را به درگاه الهی عرضه کند و از او پاسخ یابد. «اعتقاد به خداوند» می‌تواند نتیجه‌ی این خواندن و اجابت باشد؛ اما شاهده‌ی قرآنی یا دلیلی منطقی دال بر آن که شرط خواندن و اجابت نیز باشد، ذکر نشده است.

۱. طاهری، انسان و معرفت، صص ۷۴-۷۵.

۲. «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ...» و پروردگارتان فرمود: مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم...»

۳. «وَ اخْتَصِمُوا بَحْثِ اللَّهِ جَيْبًا وَلَا تَقْرَبُوا اللَّهَ أَذْكَرُوا بَعَثَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ رَسُولًا مِمَّنْ أَمْذَأَ قُلُوبِكُمْ قَاتِلِكُمْ قَاتِلِكُمْ بِشَيْءٍ بِغْوَانًا...» و همگی به ریسمان خدا چنگ زدید و پراکنده نشدید و نعمت خدا را بر خود یاد کنید: آن‌گاه که دشمنان یکدیگر را بودید، پس میان دل‌های شما الفت افتاد، تا به لطف او برادران هم شدید...»

۴. ناصری، راه، ص ۱۵۳.

۲- در عرفان کیهانی (حلقه)، ارتباط و اتصال با خداوند، اساس حرکت عرفانی تلقی می‌گردد و در این خصوص، اتصال با هوشمندی، تنها رویدادی طبیعی و تبعی معرفی می‌شود.<sup>۱</sup>

۳- شرط «اشتیاق زائدالوصف» یا «اضطرار» در تحقق ارتباط فردی، بیانگر آن است که اگرچه امکان برقراری این ارتباط، عام است، وقوع آن، بر اساس لزوم احراز این شرط، خاص به شمار می‌رود.

۴- بدون هر گونه تخصصی و تنها با یک بار مطالعه‌ی تعریف «ارتباط فردی» در عرفان کیهانی (حلقه)، به خوبی قابل فهم است که منظور از ارتباط فردی، انحصار ارتباط با خدا در یک فرد خاص نیست و کاملاً روشن است در هر موردی که خطاب آیات قرآن کریم، جمع باشد و استثنایی لحاظ نشود، روی سخن با تک تک مردم است. همچنین، کمی دقت به مفهوم «ارتباط جمعی» در این عرفان، نشان می‌دهد که این ارتباط، به واسطه‌ی درخواست حداقل یکی برای دیگری، جمعی خوانده می‌شود؛ نه به دلیل شمول ارتباط انسان با خدا.

همچنین، منتقد که کوشش در امر تحقیق را و نهاده، اطلاعات ناقص خود را مبنای انتقاد از تعریف راه فردی و جمعی در ارتباط با خدا قرار داده است، مطرح می‌کند:

«روشن نیست که چرا در راه فردی، اشتیاق زائدالوصف مطرح می‌شود و در راه جمعی، اشتیاق لازم نیست»<sup>۲</sup>

در این خصوص باید توجه داشت که شرط اشتیاق از هیچ تصمیم اختیاری انسان حذف نمی‌گردد<sup>۳</sup> و انتخاب راه جمعی و اقدام به آن نیز از این قاعده مستثنی نیست؛

۱. رک: مظهری، اتان و معرفت، صص ۷۲-۸۸.

۲. ناصری راد، ص ۱۵۴.

۳. هرگاه انسان قصد فعلی کند، تصویری از آن و تصدیقی به فایده‌اش وجود دارد که به اراده و عزم و سپس شوق منجر می‌گردد و با میل در اعضا برای تحصیل آن، به نتیجه می‌رسد. (صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۴۴)؛ «حرکات اختیاریه با اراده موجود می‌گردد که آن اراده تابع شوق است و آن شوق، منبث است یا از تصور جزئی مانند تنخّل یا توهم و یا از تصور کلی مانند تعقل» (حسینی اردکانی، احمد، مرآت الاکوان، تحریر شرح هدا به ملا صدرا شیرازی، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۵، ص ۳۴۴)؛ «کلیه افعال

اما با این وجود و حتی با این که در مسیر کمال، همواره اشتیاق بیشتر، پیامد بهتری را در بر دارد،<sup>۱</sup> اشتیاق وافر (نه حداقل اشتیاق مقتضی قصد فعل)، شرط تحقق ارتباط و اتصال جمعی نیست.

چنان که در آغاز مبحث حاضر ذکر گردید، در اتصال جمعی، «وحدت» به عنوان تسهیلاتی برای برقراری ارتباط با خدا جایگزین «اشتیاق زائد الوصف» و «اضطرار» می‌گردد. بنابراین، اتصال جمعی، اعتباری است که خداوند برای وحدت بین انسان‌ها قائل شده است تا به وسیله‌ی آن، مواهب آسمانی، به سهولت، قابل اتفاق شود. نویسنده‌ی «افسون حلقه» با برداشت نادرست از ارتباط جمعی، منظور عرفان کیهانی (حلقه) از «حبل الله» در آیه‌ی «واعصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا» را نیز (که همان ارتباط و اتصال جمعی با خداوند است) به نادرستی، «شعور کیهانی» می‌خواند و با این الفای نادرست به خواننده‌ی کتاب خود، می‌گوید:

«بر اساس آیات قرآن در مواردی که «اعتصام» مطرح می‌شود و بر اساس روایات، «حبل الله» یعنی قرآن کریم و سنت پیشوایان دینی؛ نه شعور کیهانی»<sup>۲</sup>.

اما چنان که صاحب بحر المدید، اعتصام به حبل الله را تمسک به ایمان بر می‌شمارد؛ صاحب «المیزان» آن را اعتصام به خدا و رسول او می‌داند؛ صاحب «مجمع البیان»، از آن تعبیر چنگ زدن به ریسمان اسلام را دارد و صاحب «برهان»، آن را برخورداری از توحید و ولایت می‌خواند، نه تنها راه جمعی «ارتباط با خدا» نیز در همین راستا مصداقی معقول و قریب به ذهن است و از آن جا که با نقش یک صاحب اتصال معنا می‌یابد، به واسطه، تفاسیری همچون ولایت و اولیای الهی (از جمله رسول مکرم اسلام<sup>ص</sup>) از حقیقت حبل الله را نیز توجیه می‌سازد؛

اعتباری که از انسان صادر می‌شود مسوق به مقدمات و مبادی چند است که آن‌ها را مبادی عامه‌الاعمال می‌نامند و عبارتند از:

۱- تصور آن فعل ۲- اعتقاد به نفع و ضرر آن ۳- شوق ۴- اجتماع ۵- قوت محرکه که [در انفعال عضلانی] محرک عضلات باشد. (سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۴۳۸).

۱. طاهری، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، ص ۱۲۰، همان، ۱۳۸۸، ص ۲۰.

۲. ناصری راد، ص ۱۵۴.

بلکه با نگاه توحیدی، محوری‌ترین مصداق حبل الله محسوب می‌گردد که هر چیز دیگری را تنها در نسبت با برقراری ارتباط با خدا اعتبار می‌بخشد. از این رو، صاحب تفسیر «ثمونه» می‌گوید:

«منظور از ریمان الهی هرگونه وسیله ارتباط با ذات پاک خداوند است، خواه این وسیله، اسلام باشد یا قرآن یا پیامبر و اهل بیت او و به عبارت دیگر تمام آن‌چه گفته شد، در مفهوم وسیع ارتباط با خدا، که از معنی «بِحبل الله» استفاده می‌شود، جمع است»<sup>۱</sup>.

به وضوح، فهم صحیح این مطالب، مانع از آن خواهد شد که کسی منکر فرامین سلوکی آیات قرآن کریم (احکام زیربنایی دین) گردد و آن‌ها را در زمره‌ی اوامر فقهی (احکام روئینایی دین) بر شمرد و آن‌گاه، تنها و تنها به هدف تخریب دیدگاهی که مبلغ پیام «واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا» به عنوان رکن رکین حرکت عرفانی است، با دخل و تصرف در آن دیدگاه (با معرفی «اتصال به شعور کیهانی» به عنوان مراد و منظور آیه)، چنین داوری کند:

«از نظر بنیانگذار عرفان کیهانی، اعتقاد به شعور کیهانی، جنبه‌ی روئینایی دارد. از این رو، مطالبی که در قرآن مطرح می‌شود، از جمله «اعتصموا بحبل الله» از دیدگاه وی جنبه‌ی روئینایی دارد. در نتیجه، اعتقاد به شعور کیهانی یا اتصال به آن، خارج از مضامینی است که قرآن کریم به آن‌ها اشاره می‌کند و نویسنده نمی‌تواند برای این اعتقاد یا اتصال، به آیات قرآن استناد کند»<sup>۲</sup>.

نکته‌ای که توجه می‌طلبد، آن است که اعتقاد به فرامین قرآن کریم، در جایی که تنها تأیید ذهن و عمل به جوارح را برتابد، روئینایی است و آن‌گاه که با جوارح قلب و فؤاد حاصل گردد، زیربنایی خواهد بود. بنابراین، طرح اشکال مذکور، خود بر پایه‌ی اشکال است.

۱. مکرم شیرازی، ج ۳، ص ۲۹.

۲. ناصری راد، ص ۱۵۴.

اعجاب برانگیز تر آن که منتقد، فرمان او را تفرقوا<sup>۱</sup> در ادامه‌ی آیه‌ی مورد نظر را به معنای نهی از ارتباط فردی تلقی کرده است<sup>۲</sup> و گویی نمی‌داند که مانع بودن یک عامل در برقراری نوعی ارتباط، دال بر ممانعت آن در تحقق نوع دیگر نیست و به عبارت دیگر، مانع تحقق ارتباط جمعی (تفرق)، امکان احراز شرایط ارتباط فردی (اشتیاق زائدالوصف یا اضطرار) را سلب نمی‌کند.

او همچنین با توسل به موضوع معیت قیومیه و تشریفیه‌ی خداوند، باری دیگر امکان تعلق رحمت رحمانی خداوند به عموم را نشانه می‌گیرد و سعی می‌کند به استناد آن که معیت تشریفیه، عام نیست،<sup>۳</sup> نقش خداوند در امکان بر خورداری همگانی از هوشمندی الهی (روح القدس) و جریان این رحمت عام را منتفی خواند و به این وسیله، تحقق ارتباط جمعی را به طور نظری، غیر قابل دفاع ارزیابی کند.<sup>۴</sup>

اما،

۱- شرط معیت تشریفیه از منظر عرفان کیهانی (حلقه)، نظر حداقل یک فرد صاحب اتصال است<sup>۵</sup> که با اشتیاقی زائدالوصف (ارتباط فردی) و با یا تفویض صاحب اتصالی دیگر (ارتباط جمعی)، به این امکان دست یافته است<sup>۶</sup> و حسن نیت او برای

۱. «اگر استاد به این آیه برای راه جمعی پذیرفته شود، با توجه به ادامه‌ی آیه که می‌فرماید: «ولا 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. (همان).  
 ۲. او برای نفی عمومیت معیت تشریفیه خداوند به دو آیه اشاره می‌کند که یکی موافق منظور او نیست (طه: ۴۶) و دیگری (نحل: ۱۲۸) می‌فرماید: «ان الله مع الذين اتقوا و الذين هم محسنون: خداوند با کسانی است که تقوا پیشه کرده‌اند و اهل احسان و نیکوکاری هستند. (برای فهم این آیه، تحلیل و تفسیر تقوا و احسان، ضرورت دارد).  
 ۳. رک: ناصری، راه، صص ۱۵۳-۱۵۴.

۴. «اولاً بدون اتفاق کسی که صاحب روزی آسمانی است، وحدت اقراو (به هر تعدادی)، به تنهایی عامل برقراری ارتباط جمعی نخواهد بود. ثانیاً ممکن است کسی از روزی آسمانی اتصال و ارتباط با خدا بر خوردار شده باشد؛ اما امکان اتفاق آن برای وی فراهم نباشد. در این صورت نیز، وحدت او با دیگران (میل او به اتفاق) منجر به اتصال جمعی نخواهد شد. (طاهری، کسان بر معرفت، ص: ۷۶).

۵. «دستیابی به روزی آسمانی اتصال و ارتباط با خدا و اتفاق آن، از طریق هر دو نوع اتصال فردی و جمعی امکان پذیر است؛ اما منشأ اولی‌هی اتصال‌های جمعی، اتصال فردی است؛ زیرا اگر اتصال فردی نبود، کسی صاحب روزی مورد نظر نمی‌شد تا بتواند از روزی خود، اتفاق کند و از این طریق، اتصال جمعی برقرار شود. (همان).

دیگری، این معیت را تعمیم خواهد بخشید.<sup>۱</sup>

۲- تأمل در این آیات مقدس قرآن کریم کافی خواهد بود تا نسبت به گسترش رحمت الهی و تعلق آن به کسانی که طایفه باورها و برداشت‌های خدشه‌پذیر،<sup>۲</sup> حائز شرایط معیت خداوند به نظر نمی‌رسند، شکایتی صورت نپذیرد:

وَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِ كَافِرُونَ ﴿۱۰﴾ وَقَالُوا لَوْلَا نَزَّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَيَّ رَجُلٌ مِّنَ الْقُرْآنِيِّينَ عَظِيمٍ ﴿۱۱﴾ أَهُمْ يَتَّبِعُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ تَحْسِبُ قَسْمًا يَبْتِغِيهِمْ مَّعِيشَتُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ سُحْرًا وَرَحْمَتَ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿۱۲﴾ وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرُّحْمَانِ لِيُوتِيَهُمْ سُفْهًا مِّنْ فَضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ﴿۱۳﴾ وَاللِّيُوتِيَهُمُ آيَاتِنَا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكُونَ ﴿۱۴﴾ وَزُخْرَفًا ﴿۱۵﴾ وَإِن كُلُّ ذَلِكُ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ ﴿۱۶﴾ وَمَن يَتَّبِعْ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَانِ نَقِيضٌ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ ﴿۱۷﴾ وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ.

چون حق بر آن‌ها آشکار شد گفتند: این جادوست و ما بدان ایمان نمی‌آوریم. \* گفتند: چرا این قرآن بر مردی از بزرگمردان آن دوقریه نازل نشده است؟ \* آیا آنان رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند؟ حال آن‌که ما روزی آن‌ها را در زندگی دنیا میانشان تقسیم می‌کنیم و بعضی را به مرتبت بالاتر از بعضی دیگر قرار داده‌ایم تا بعضی بعض دیگر را به خدمت گیرند و رحمت پروردگارت از آن‌چه آن‌ها گرد می‌آورند بهتر است \* و اگر نه آن بود که همه مردم یک امت می‌شدند، سقفهای خانه‌های کسانی را که خدای رحمان را باور ندارند از نقره می‌کردیم و بر آن‌ها نردبام‌هایی می‌نهادیم تا بر آن بالا روند \* و برای خانه‌هایشان نیز درهایی از نقره می‌کردیم و تخت‌هایی که بر آن تکیه زنند \* و از هر گونه زینت و همهی این‌ها برخوردار می‌نمایند و دنیوی است؛ حال آن‌که آخرت نزد پروردگارتو برای اهل تقوا است. \* هر کس که از ذکر خدای رحمان روی گرداند، شیطانی بر او می‌گماریم که همواره همراهش باشد \* و آن شیطان‌ها آنان را از راه خدا باز می‌گردانند؛

۱. چنین کسی، مصداق حقیقی آیه‌ی ۱۲۸ سوره‌ی نحل (الذین اتقوا و الذین هم محسنون) خواهد بود.

۲. مقابله‌ی نظری با آن‌چه که در عمل، آن رانگی و یا صحتش را دچار خدشه می‌کند، نه اتقان نظری دارد و نه عملی.

ولی پندارند که هدایت یافتگانند»<sup>۱</sup>

### موضع عرفان کمال گرا در برابر قدرت گزایی

در دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه)، «هوشمندی کل» در این جهان (جهانی که در دیدگاه عرفان مذکور، دو قطبی شناخته می‌شود)، دو نقش متضاد را در جهت کمال و ضد کمال به عهده دارد که متناسب با آن و به ترتیب، هوشمندی مثبت (شبکه‌ی مثبت) و هوشمندی منفی (شبکه‌ی منفی) خوانده می‌شود. این دو شبکه، آدمی را در معرض القانات و آگاهی‌هایی قرار می‌دهد که زمینه‌ی آزمایش و رشد او را فراهم می‌آورد؛ چنان که وی با برخورداری از شبکه‌ی مثبت، به سوی کمال حرکت می‌کند و با غلبه بر جاذبه‌های فریبنده‌ی شبکه‌ی منفی و گذر از موانعی که بر سر راه او قرار می‌دهد، به حرکت خود، ارزش و اعتبار می‌بخشد.

شبکه‌ی مثبت، منبع معرفت به حقایق عالم و رموز خلقت در مسیر کمال است که سرمایه‌ی معنوی انسان برای حیات دیگر را تأمین می‌کند؛ اما شبکه‌ی منفی، با عرضه‌ی امکانات سرگرم‌کننده، برانگیختن میل و امکان قدرت‌طلبی و برتری‌طلبی و نادیده گرفتن حقوق و حریم شخصی دیگران (فکرخوانی، شخصیت‌خوانی، مسخ و ...) و به کمک این فریب که توانمندی‌های ذکر شده، «کرامت» است، انسان را به مسیر ضد کمال می‌کشاند. در عرفان کیهانی (حلقه)، این مسیر به عنوان راه «قدرت» نام‌گذاری شده و از آن پرهیز می‌گردد.<sup>۲</sup>

«هر مسیری که انسان در مسائل ماورایی دنبال می‌کند، می‌تواند در دو جهت قدرت و کمال به کار گرفته شود. در عرفان کیهانی (حلقه) مسیرهایی که به قدرت منتهی گردد، فاقد ارزش بوده، مورد نظر نیست و فقط مسیر کمال ارزشمند شناخته می‌شود.»<sup>۳</sup>

۱. ز عرف: ۳۰-۳۷

۲. در کتب طاهری، انسان و معرفت، ۲۰۱۱، ص ۶۶.

۳. همو، عرفان کیهانی (حلقه)، ۲۰۱۱، ص ۱۳۴؛ همان، ۱۳۸۸، ص ۹۱.

در این عرفان، منظور از قدرت (که در مقابل کمال تعریف می‌گردد)، دستاوردهایی ماورائی و ضد ارزشی است که انسان را از اندیشه و حرکت در جهت رشد معنوی و کسب معرفت باز می‌دارد و نمونه‌هایی از آن عبارت است از: فکر خوانی، آینده‌بینی، نفوذ در دیگران، کشف عیوب آن‌ها، شخصیت‌خوانی، دچار شدن به کثرت و تضاد بینشی، افزایش منیت و ... که نه تنها کسی را به سوی تعالی سوق نمی‌دهد، بلکه موجب خودمحوری، خودنمایی و اسارت در امور دنیوی می‌گردد.<sup>۱</sup>

در دیدگاه مورد بررسی، طالع‌بینی و طی الارض نیز از نمونه‌های دیگر قدرت‌های ماورایی (در مقابل کمال) شناخته می‌شود.<sup>۲</sup> به تعبیر نیکلسون، تکیه بر این نوع کرامات، حجاب‌هایی است که از نفوذ به معبد مقدس حقیقت باز می‌دارد. با این حال، به دلیل آن که بی‌اعتنایی به این امور (که کرامت خوانده می‌شوند)، برای توده‌ی وسیعی از مسلمانان سنگین بوده است، اعتقاد عامیانه‌ی لزوم آن، بر اشراق غلبه یافته است. اما وی به تفاوت نظر برخی سالکان در کتاب «اللمع» نیز اشاره می‌کند که به این کرامات بی‌علاقه بوده، آن‌ها را وسوسه انگاشته‌اند.<sup>۳</sup>

جذاییت قدرت‌های یادشده، این امور را چنان در میان عوام (و حتی برخی سالکان) مقبول و ممدوح ساخته است که در فرهنگ به نظر مترقی بشر امروز نیز هنوز استیلای خود را حفظ کرده است و حتی در ساحت کارشناسی عرفان (که البته گاه جولانگاه اغیار است) نیز به اشتباه مورد دفاع قرار می‌گیرد. از این رو، عجیب نیست که عرفان کیهانی (حلقه) نیز به بهانه‌ی نقد، از زاویه‌ی چنین نگاهی مورد حمله واقع گردد.<sup>۴</sup>

«از بایزید درباره‌ی طی الارض پرسیدند؛ گفت ارزشی ندارد؛ چرا که ابلیس در لحظه‌ای از مشرق به مغرب می‌رود؛ در حالی که نزد خدا جایگاهی ندارد. از او درباره‌ی خرق هوا پرسیدند؛ گفت همانا پرنده هوا را

۱. همو، انسان و معرفت، ۲۰۱۱، ص ۱۳۲.

۲. همو، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، ص ۱۰۱.

۳. نیکلسون، رینولد، عرفای اسلام، ترجمه: ماه‌نخست بانو‌هایم، تهران: نشر هما، ۱۳۶۶، ص ۱۶۱.

۴. رکن: ناصری زاد، صص ۱۶۶-۱۷۵.



می‌شکافد و مؤمن نزد خدا برتر از پرنده است. پس چگونه آن‌چه با پرنده در آن شریک است را کرامت شمارد؟! ... سپس گفت: خداوند! همانا کسانی تو را طلب کردند برای آن‌چه ذکر شد؛ پس آن‌ها را بدان مشغول کردی و اهل آن نمودی. خداوند! اگر مرا اهل چیزی قرار می‌دهی، اهل اسرار قرار ده که طلبی جز علم و آگاهی ندارم و ارمغانی ارزشمندتر از آن و کرامتی عظیم‌تر از آن وجود ندارد.<sup>۱</sup>

و مولانا می‌گوید:

«یکی از این‌جا به روزی یا لحظه‌ای به کعبه رود. چندان عجب و کرامات نیست. باد سموم را نیز این کرامت هست؛ به یک روز و به یک لحظه هر کجا که خواهد برود. کرامات آن باشد که تو را از حال دون به حال عالی آرد و از آن‌جا اینجا سفر کنی و از جهل به عقل و از جمادی، به حیات».<sup>۲</sup>

صرف‌نظر از اهمیت این موضوع، یکی از نقدهای نویسنده‌ی «افسون حلقه» نسبت به ارزشی دانستن کمال و ضد ارزشی دانستن امور مصطلح به کرامات، بر اساس ارزیابی این حاشیه‌ی موضوع است که عرفان کیهانی (حلقه)، سرمایه‌ی قابل انتقال انسان به زندگی دیگر را نه اعمال او، بلکه آگاهی و معرفت به دست آمده از آن‌ها در مسیر کمال<sup>۳</sup> می‌شناسد و بدین‌وسیله، تجسم اعمال را منکر می‌گردد.<sup>۴</sup> غافل از آن که این عرفان، چیزی را به عنوان «سرمایه»ی انسان معرفی کرده است که در حدیث مشهوری منسوب به نبی اکرم (ص) نیز چنین معرفی شده است:

«شریعت، اقوال من، طریقت، اعمال من و حقیقت، احوال من است و معرفت، سرمایه‌ام».<sup>۵</sup>

۱. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، صص ۳۷۰-۳۷۱.

۲. جلال‌الدین محمد (مولانا)، ص ۱۲۳.

۳. این نوع آگاهی و معرفت، در عرفان مذکور دانش کمال، خوانده می‌شود.

۴. رکنه، ناصری زاد، صص ۱۷۲-۱۷۵.

۵. «الشريعة أقوالی و الطریفة أفعالی و الحقیفة أحوالی و المعرفة رأس تالی» (نوری (محدث نوری)، حسین، مستدرک

از این گذشته، نه تنها بر اساس مستندات موجود، اشکال مذکور به هیچ روی بر عرفان کیهانی (حلقه) وارد نیست و تجسم اعمال به طور جدی در این عرفان مورد دفاع است، بلکه طرح و حتی اثبات چنین اشکالی، بنیاد نظریه‌ی تفکیک عرفان کمال از عرفان قدرت را خدشه‌دار نمی‌سازد.

این عربی، با تفکیک کرامات به دو نوع محسوس و معنوی، سعی کرده است که همین تفاوت هدف و روش در عرفان کمال و قدرت را گوشزد سازد. به عقیده‌ی او، عامه‌ی مردم، کرامت را حسی می‌دانند؛ مانند کلام وارد بر خاطر، اختیار به غیب (مربوط به گذشته، حال و آینده)، راه رفتن بر آب، شکافتن هوا، طی الارض، مخفی شدن از دیدگان و...؛ اما کرامت معنوی را که دلیل بر وفای به عهد و صحت قصد است، خواص بندگان خدا می‌شناسند (نه عوام). همچنین، وی معتقد است بر خلاف کرامت حسی که مکر خفی در آن دخیل است، در کرامت معنوی، مکر و استدراجی وجود ندارد.<sup>۱</sup>

محمدعلی طاهری نیز، وجود این مکر خفی در مسیر سلوک سالک را چنین گوشزد می‌کند:

«هم‌زمان با جاری شدن آگاهی‌های کمال‌آفرین که از طریق شبکه‌ی مثبت به او می‌رسد، شبکه‌ی منفی وارد عمل می‌شود و اطلاعات و توانایی‌هایی در اختیار وی می‌گذارد که فریبنده و توجه برانگیز است. بسیاری از کسانی که این مسیر را طی می‌کنند، در این مرحله، از منفی بودن این اطلاعات و قدرت‌ها اطلاعی ندارند و حتی گمان می‌کنند که این آگاهی‌ها و توانمندی‌ها، نعمت‌ها و نشانه‌هایی هستند که به دلیل

الرواستان، قم: مؤسسه آل البیت (ع)، ۱۴۰۸ ه. ق، ج ۱۱، ص ۱۷۳.

۱. نظریه‌ی وجود جهان‌های موازی و نظریه‌ی رؤیت جامع اعمال در قیامت که تا رؤیت خود در همه‌ی این جهان‌ها وسعت می‌یابد (طاهری، انسان و معرفت، صص ۲۲۸-۲۵۱)، حاکی از آن است که عرفان کیهانی (حلقه)، با اضالت بخشیدن به دانش کمال (به عنوان سرمایه‌ی مفید انسان)، رؤیت اعمال را انکار نکرده است. این عرفان، نظریه‌ی دیگری نیز دارد که از وجود حافظه‌ی فیزیکی جهان سخن می‌گوید. طبق این نظریه، هیچ رویدادی از حافظه‌ی عالم پاک نمی‌گردد و ناظری که در قیامت، از مافوق زمان به جهان می‌نگرد، از تمام اطلاعات این حافظه‌ی عظیم برخوردار خواهد شد. (هیچ واقعیتی در جهان هستی گم نمی‌شود. جهان هستی مانند یک حافظه‌ی عظیم عمل می‌کند و تمام وقایع را درون خود برای همیشه ثبت و ضبط می‌نماید. - همو، عرفان کیهانی (حلقه)، (۲۰۱۱)، ص ۲۱.)

۲. ابن عربی، الفتن حیات المکیة، ج ۴، ص ۳۶۹.

رشد و تعالی نصیبتان شده است تا به کمک آن‌ها بتوانند مسیر قرب الهی را بهتر طی کنند. بنابراین، از بسیاری از آن‌ها به اشتباه، به عنوان «کرامت» استفاده می‌کنند.<sup>۱</sup>

به همین دلیل، گفته شده است:

«بیم آن است که کرامت، مکر باشد و سالک آن را در نیابد»<sup>۲</sup>.

همچنین، از بایزید نقل شده است که پس از عبادتی از شام تا به سحر، زبان به این دعا گشود:

«خداوند! همانا قومی تو را طلب کردند؛ پس به آن‌ها طی الارض بخشیدی و آن‌ها به آن راضی شدند و من از آن به تو پناه می‌آورم و همانا قومی تو را طلب کردند؛ پس به آن‌ها راه رفتن بر آب و هوا را عطا کردی و آن‌ها به آن راضی شدند و من از آن، به تو پناه می‌آورم و همانا قومی تو را طلب کردند؛ پس به آن‌ها گنجینه‌های زمینی بخشیدی که اعیان را برای آن‌ها متحول کرد و آن‌ها به آن راضی شدند و من از آن، به تو پناه می‌آورم»<sup>۳</sup>.

با تأمل در این نوع اقوال، بهتر می‌توان دریافت که به چه دلیل از منظر عرفان کیهانی (حلقه)، تنها دانش کمال (درک و معرفت باطنی) است که ارزش‌یگیری دارد. به شرح بنیانگذار این عرفان، مظاهر یاد شده از قدرت در عرفان، زوال‌پذیر است و عمر انسان را بر باد می‌دهد و گاهی نیز موجب فریب می‌شود و تحت نام کرامات موجب می‌گردد که سالک، در خدمت شبکه‌ی منفی قرار گیرد. اما «کرامات» حقیقی، مجموعه‌ی آگاهی‌ها و ادراکاتی الهی است که او را به کمال می‌رساند؛ نه به قدرت‌های مذکور.<sup>۴</sup>

۱. طاهری، آسان و معرفت، صص ۹۶-۹۷.

۲. قشیری، عبدالکریم بن هوزن، رساله قشیری، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۵، ص ۶۲۴.

۳. مکی، ابوطالب، عمود القلوب، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۶.

۴. رکن: طاهری، آسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، صص ۱۰۲-۱۰۳؛ همان، ۱۳۸۸، ص ۲۱۰.

همچنین، باید توجه داشت بدون دقت نظر به منظور نظر محمدعلی طاهری، احتمال می‌رود که با تلقی مفهوم عام و لغوی «قدرت» از اصطلاح خاص آن در یکی از دسته‌بندی‌های عرفان کیهانی (حلقه)، همان برداشت نادرستی رخ دهد که منتقد به آن دچار شده است و بدون تحقیق و تفحص لازم و توجه کافی می‌گوید:

«قدرت و مقتدر به معنای عام، جزء صفات کمالی حق تعالی است و شناخت آن در واقع، شناخت خدا محسوب می‌شود. انسان می‌تواند با استفاده‌ی 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.»<sup>۱</sup>

با در نظر گرفتن تعریف عرفان کیهانی (حلقه) از اصطلاح قدرت (در دسته‌بندی غایات دوگانه‌ی سیر و سلوک و تفکیک عرفان کمال از عرفان قدرت) و ارزیابی این واژه به عنوان یک مشترک لفظی، نه می‌توان نهد از قدرت مصطلح در مقابل کمال را نهد از مطلق قدرت تلقی کرد و نه می‌توان دعوت این عرفان به توانایی‌های مثبت را نادیده انگاشت و نهد از مظاهر خاص قدرت (کرامت‌های کاذب) را به همه‌ی مظاهر قدرت و توانایی‌ی تعمیم داد و با سفسطه، به داوری نشست.

۱- در جهان‌بینی عرفان کیهانی (حلقه) که نظام مهندسی خلقت را بر پایه‌ی منطوق، هوش و عقل استوار می‌شناسد و آفرینش را منطبق بر طرحی هدفمند ارزیابی می‌کند، «توانایی» به کار بردن هوش، «عقل» نام می‌یابد<sup>۲</sup> و به این ترتیب، قدرت الهی نه تنها در «توانایی» اجرای طرح خلقت، بلکه در «توانایی» طراحی عظیم و هدفمند آن، مورد تأکید واقع می‌گردد.

۱. ناصری راد، ص ۱۶۸.

۲. طاهری، فرادرمایی، ص ۵۶.

۲- در این عرفان، کل جهان هستی، از کوچکترین تا بزرگترین واحد آن، همواره به فرمان خداوند در حرکت است و حتی یک لحظه از این فرمان نخطی نمی‌کند و از وظیفه‌ی خود، سر باز نمی‌زند. اما هدف از آفرینش، تنها این نوع تقدیس و تسبیح کائنات نیست و همه‌ی جهان هستی، طفیل وجود انسان است که با ظرفیت درک عشق، می‌تواند محل تجلی تام رحمانیت الهی گردد و با «توانایی» دستیابی به کمالی منحصر به فرد، جانشین خداوند گردد.<sup>۱</sup>

۳- در عرفان کیهانی (حلقه)، حتی دلیل دو قطبی بودن جهان هستی، بر مبنای ظهور قدرت معنوی انسان تفسیر می‌شود: «جهان، دو قطبی آفریده شده است و ما در میان دو قطب متضاد آن قرار گرفته‌ایم تا در آزمایشی بزرگ، خیر و شر را تجربه کنیم و بتوانیم با انتخاب خود، مسیر کمال را بیابیم و از ظلمت به سوی نور برویم و با این عمل، «توانایی» و قابلیت ویژه‌ی خود را در جهان هستی نشان دهیم».<sup>۲</sup>

۴- این عرفان، گاه به نمونه‌هایی از قدرت مثبت در سیر و سلوک نیز اشاره می‌کند: - «بالاترین قدرتی که انسان می‌تواند به آن دست یابد، «قدرت» از دست دادن است. وجود بینش «نسبیت مالکیت»، به ما ظرفیت و قدرت از دست دادن می‌دهد».<sup>۳</sup>

- اتصال به شبکه‌ی شعور کیهانی، نه فقط منجر به درمان، بلکه موجب «توانایی»های معنوی فراوانی خواهد شد که شناخت گنج درون و درک و فهم روشن جهان هستی، از آن جمله است.<sup>۴</sup>

نویسنده‌ی «افسون حلقه» که عرفان کیهانی (حلقه) را با عقاید و تعصبات شخصی خود محک می‌زند و در ساحت نقد، اغلب جامع نظر را مورد بررسی قرار نمی‌دهد و بخشی از آن را نقل می‌کند، در بجه‌ی نقد خود را به موضوع

۱- همان، چند مقاله، ص ۱۰۲.

۲- همان، بینش انسان، ص ۲۹.

۳- همان، ص ۸۵.

۴- همان، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، ص ۱۱۷؛ همان، ۱۳۸۸، ص ۱۰۱.

دیگری نیز در حاشیه‌ی مبحث مورد بررسی می‌گشاید که به جرأت می‌توان گفت در دهه‌های گذشته، برداشت وارونه‌ی امثال او از آن، عامل گریز درصد فراوانی از مردم، از دین و مذهب بوده است.

اندیشه‌ای که طیفی از غم و اندوه را به عنوان یک ارزش می‌شناسد، نسبت به این موضوع غفلت دارد که پیامبر رحمت (ص) (رحمة للعالمین) و صاحب کتابی که بارها و بارها خوف و حزن را از وجود بندگان صالح، اولیای حق و ره‌یافتگان طریق هدایت، نفی می‌کند<sup>۱</sup> و به هیچ روی آن را نمی‌ستاید، پیامبر عشق و زیبایی است و مرام او که برای تکمیل مکارم اخلاقی مبعوث شده است،<sup>۲</sup> گرفتار کردن امت در اندوه و یا پسندیدن آن، برای ایشان نیست.

### هست اشارات محمد المراد کل گشاد اندر گشاد اندر گشاد

مولانا- مثنوی معنوی<sup>۳</sup>

۱. نمونه‌هایی چند از این آیات عبارتند از:

- «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ أَكَلَاهُمْ يَأْكُلُهُمْ اللَّهُ لَئِنْ لَمْ يَأْتِ الْوَعْدَ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (یونس: ۶۴)

- «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَفْتَوْا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» هر آینه آنان که گفتند که پروردگار ما الله است و سپس پابنداری ورزیدند، بی‌خی بر آن‌ها نیست و اندوهگین نمی‌شوند. (احقاف: ۱۳)

- «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ مِنَ آيْمَنِ بَلَدٍ وَالْآيْمَنِ الْأُخْرَى وَغُلِبَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» کسانی که ایمان آوردند و کسانی که آیین یهودان و ترسایان و صلیبان را برگزیدند، اگر به خدا و روز بازبینی ایمان داشته باشند و کاری شایسته کنند، خدا به آن‌ها پاداش نیک می‌دهد و نه پیمانک می‌شوند و نه محزون. (بقره: ۶۲)

- «بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ جَدِيدٌ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» آری، هر کس که از روی اخلاص رو به خدا کند و نیکو کار بود، پاداشش را از پروردگارش خواهد گرفت و دستخوش بیم و اندوه نمی‌شود. (بقره: ۱۱۲)

- «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَغُلِبُوا فِي الْحَبَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» آنان که ایمان آورده‌اند و عمل صالح انجام داده‌اند و نماز برپا داشته‌اند و زکات داده‌اند، مزدشان با پروردگارشان است. نه پیمانک می‌شوند و نه غمگین. (بقره: ۲۱۷)

- «وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَنَذِيرِينَ فَتَرَ آيْمَنٌ وَأَسْلَخَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» ما پیامبران را جز برای مزددهادن یا انداز کردن نمی‌فرستیم. پس هر کس که ایمان آورد و کار شایسته کرد، پیمانک و محزون نمی‌شود. (تعالیم: ۲۸) (اطلاق جمله: «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» شامل نفی ترس و اندوه هم در دنیا و هم در آخرت می‌شود. - طباطبایی، ج ۱۰، ص ۹۲)

۲. از رسول اکرم (ص) نقل است: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ». (محدث نوری، ج ۱۱، ص ۱۷۸)

منتقد، حتی بدون آشنایی با حزن ممدوح در عرفان که از جنس اندوه شناخته شده برای مردم عادی نبوده<sup>۱</sup> و سراسر سرور و منبعث از طلب وافر طالب است،<sup>۲</sup> به سئزه با این دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه) بر می آید که:

«اطلاعات شبکه‌ی مثبت، انسان را در جهت کمال هدایت می‌کند و راه رسیدن به وحدت با جهان هستی را پیش روی او می‌گذارد. از پیامدهای این هدایت، رسیدن به شادی درونی، آرامش، امید و... است. در مقابل، اطلاعات شبکه‌ی منفی، در جهت ضد کمال (خودنمایی، قدرت‌طلبی، ایجاد تضاد، سلب امنیت شخصی دیگران و...) کارایی دارد و فرد را به سمت کثرت می‌کشاند.

از پیامدهای استفاده‌ی دانسته یا ندانسته از اطلاعات شبکه‌ی منفی، رسیدن به اضطراب و ناآرامی، ترس و وحشت، یأس و ناامیدی، غم

۱. دل که او بسته‌ی غم و خندیدن است

تو مگو کولاین آن دیدن است

و

از غم و شادی نباشد جوش ما

با خیال و وهم نبود هوش ما

حالتی دیگر بود کان نادر است

تو مشو منکر که حق بس قادر است

«مولانا- مثنوی معنوی»

۲. از منظر عرفان کیهانی (حلقه)، «غم عارفانه» از نوع حزن و اندوه عامیانه نیست و چون ناشی از اشتیاق و بی‌تابی عاشقانه است، همواره شادمانی و شادکامی بر می‌انگیزد. (طاهری، انسان و معرفت، ص ۱۵۸).

علاوه بر آن که اندوه و سرور عرفانی، یا اندوه و سرور مادی تفاوت ماهوی دارد، باید توجه داشت که چشیدن لذایذ عرفانی، سرشار از احساس شادی است و به این دلیل گاه این احساس، غم نامیده می‌شود که شادی و سرور فراگیر مزبور، همراه با احساس فقدان مطلوب و طلب آن است. چرا که مسیر به سوی معبود را جدی نیست و در مسیر این تعالی، هر مرتبه نیست به مرتبه برتر، کاشی دارد و سالک در هر مرتبه، احساس نیاز به فراوری و غم و دغدغه‌ی دستیابی به مرتبه‌ی برتر و قرب بیشتر را دارد که موجب ترقی او در درجات می‌گردد:

چون تو را غم شادی افزودن گرفت

روضه‌ی جانت گل و سوسن گرفت

«مولانا مثنوی معنوی»

و

چون غمت را نتوان یافت مگر در دل شاد

ما به امید غمت، خاطر شادی طلبیم

«دیوان حافظ»

و اندوه، احساس تنهایی، افسردگی و ... است. دریافت آن اطلاعات و وقوع این حالات (در خواب یا بیداری) آثاری دارد که انسان را از هدف کمال دور می‌کند.<sup>۱</sup>

اما نه تنها در انطباق این نگاه با متن مقدس کتاب خدا تردیدی نیست، بلکه ساحت فلسفه و عرفان نیز از نگرشی واژگون به دور است. در فلسفه، عقل و آگاهی، متناظر با شادمانی است و اندوه، جولانگاهی جز بستر جهل ندارد؛ تا جایی که حتی گفته می‌شود جوهر عقل، شادمانی است:

«دلیل بر آن که جوهر عقل، شادی است، آن است که ثبات شادی، به زوال «جهل» آمده است و زوال جهل، آمده به علم است. پس پدید آمدن به این مقدمات برهانی که ثبات شادی به علم است و علم، فعل عقل است.»<sup>۲</sup>

عارفان روشن بین نیز در آثار روشنگر خویش از این حقیقت غافل نیستند که وجود گریزناپذیر اندوه و رنج در جهان دوقطبی، نه گواه اصالت و اعتبار آن، که به منظور پیدایی خوشدلی و آرامش است:

رنج و غم را حق بی آن آفرید تا بدین ضد خوشدلی آید پدید  
«مولانا- مثنوی معنوی»

و بی حکمت نیست که امام سجاده (ع) در دعای ابو حمزه ثمالی از اندوه به خداوند پناه می‌برد:

«خداوند! به تو پناه می‌برم از کسالت، ضعف، ترس و اندوه و غم.»<sup>۳</sup>

اما نویسنده «افسون حلقه» که نظر یک عارف مسلمان در کتاب «منازل السائرین» را به منزله‌ی قاعده‌ای در عرفان اسلامی و بلکه تکلیفی اسلامی فرض کرده است،

۱. طاهری، اسرار و معرفت، ص ۱۳۱-۱۳۲.

۲. فیادانی، ناصر خسرو، جامع الحکمتین، به اهتمام دکتر محمد معین و هنری کرین، تهران: طهوری، ۱۳۶۴، ص ۱۱۷.

۳. اللهم اعوذ بک من الکسل و الفشل و الهم و الحزن.



ارجاع به آن را جایگزین تمسک به نصوص مقدس نموده و از نقل ادامه‌ی قول همو نیز سر باز زده است. وی با اشاره به منازل حزن، خوف و ... در کتاب مذکور، برای تأکید، از متن مربوط به منزل حزن وام می‌گیرد<sup>۱</sup> و این جمله‌ی پایانی آن را حذف می‌نماید:

«حزن [ناشی از] نداشتن است و [کسانی که در سیر و سلوک از درجه‌ی عوام و متوسطین گذشته و به درجه‌ای برتر و [خاص] دست یافته‌اند] اهل الهامات و واردات الهی هستند. پس لاجرم، برای آنان حزنی وجود ندارد.»<sup>۲</sup>

تلقی عامیانه از خوف نیز سرنوشتی مشابه دارد و اگر کسی بخواهد برای خوف در معنای عام که قرآن کریم آن را مطلوب نمی‌شمارد و خوف نسبت به خداوند که مورد تأیید این کتاب مقدس است، مفهوم واحدی در نظر گیرد، به گونه‌ای قائل به تناقض در نص شریف شده است.

لا تخافوا هت نزل خائفان  
هست در خور از برای خائف آن  
هر که ترسد، مرورا ایمن کنند  
مر دل ترمنده را ساکن کنند  
آنکه خوفش نیست، چون گویی مترس؟  
درس چه دهی؟ نیست او محتاج درس

امولانا - متوی معنوی.

و

ترسد زو کسی کو را شناسد      که طفل از سایه‌ی خود می‌هراسد  
«شیخ محمود شبستری - گلشن راز»

در بینش عرفان کیهانی (حلقه):

تاوعی خوف عارفانه و غم عاشقانه هست که با ترس و غم و غصه‌ای  
که مردم عادی دچار آن می‌شوند، هیچ تشابهی ندارد. کسانی که از

۱. ناصری راد، ص ۱۶۸.

۲. «الحزن فقد، و الخاضة أهل وجدان، فلا جرم یس للخاصة فی مقام الحزن شیء» (انصاری، خواجه عبدالقدس، منازل السائرين، تهران: دارالعلم، ۱۴۱۷ هـ، ج ۱، ص ۱۲۱).

دوستان خدا و مقربان او هستند، ترس و غصه‌ای در دل خود ندارند؛ اما با درک عظمت خداوند؛ در حالت احترام بی‌مانندی به او قرار می‌گیرند که خوف از اوست. غم آن‌ها نیز مانند غم‌های دیگران نیست. این غم که غم جدایی از خدا و دور افتادن از اصل خویش است، خود سرشار از شادی است؛ زیرا کسی به این غم می‌رسد که به شرف حس حضور خداوند و نزدیکی او دست یافته باشد.<sup>۱</sup>

منتقد که این بخش از نظرات محمدعلی طاهری را نادیده گرفته است، از زاویه‌ی دیگری نیز به موضوع می‌پردازد. وی بدون تبیین ماهیت حزن و خوف و مطالعه‌ی کامل آن در نص شریف و عرفان مورد نظر، سعی دارد در مبحثی با عنوان «نفی ترس و اندوه و ستایش شادی و آرامش» در عرفان کیهانی (حلقه)، بر مبنای جایگاه نسبی «آرامش و شادی» در قرآن کریم (به لحاظ خاستگاه‌ها و مقاصد یشی)، ارزش‌گذاری مثبت «آرامش و شادی» و ارزش‌گذاری منفی «غم و ترس» در عرفان کیهانی (حلقه) را محکوم کند:<sup>۲</sup>

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 زمینه‌ی حرکت به سوی بدی‌ها باشد، بد  
خواهد بود.<sup>۳</sup>

۱- وی از این نکته‌ی ظریف غافل است که فرق است میان ماهیت و کارکرد طبیعی یک چیز و ارزش مثبت و منفی آن بر مبنای نوع رویکرد فرد. یعنی فرق است میان خود اندوه به عنوان آنچه به طور طبیعی و گریزناپذیر، اثرات مخربی بر روان (و به تبع آن جسم و ذهن) دارد<sup>۴</sup> و دلیل اندوه و نیز فرق است میان خود شادی به عنوان آنچه به طور طبیعی و گریزناپذیر، اثرات مثبتی بر روان (و به تبع آن جسم و ذهن)

۱- طاهری، انسان و معرفت، ص ۱۵۸.

۲- زکوة نامسوری راد، صص ۱۶۷-۱۷۰.

۳- همان، ص ۱۷۰.

۴- زکوة طاهری، انسان از منظری دیگر، ۲۰۱۲، صص ۱۸۹-۱۹۳.

دارد و دلیل شادی (که می تواند مثبت یا منفی باشد).

به بیان دیگر، در حالی که عرفان کیهانی (حلقه) در انتساب این احوال به شبکه‌ی مثبت و منفی، نظر بر ماهیت و تأثیر طبیعی و اجتناب‌ناپذیر آن‌ها دارد و از این حقیقت خبر می‌دهد که شبکه‌ی مثبت، احوال مخرب (ترس، اضطراب، اندوه، ناامیدی و ...) را بر روان عارض نمی‌دارد، نگارنده‌ی «افسون حلقه»، اثر مثبت و منفی این احوال را در نسبت با رویکرد ارزشی معروض، ارزیابی می‌کند؛ نه کارکرد طبیعی عارض.

۲- وی به این قاعده‌ی منطقی توجه ندارد که هیچ‌گاه صدق یک رابطه، دال بر صدق عکس آن نخواهد بود و وقتی عرفان کیهانی (حلقه)، دریافت آگاهی از شبکه‌ی مثبت را با احوال شادی و آرامش و ... همراه می‌داند، در مقام ارزش‌گذاری معنوی آن احوال نیست و تنها از ماهیت احوال عارض از جانب شبکه‌ی مثبت خبر می‌دهد و بروز احوالی چون ترس، اضطراب، ناامیدی و ... را از آن نفی می‌کند.

این بدان معنا نیست که هر نوع تحقق شادی، آرامش و امید، از سوی شبکه‌ی مثبت بوده و ارزشمند است. چنان که اگر کسی از داوری دور از دادگری یک اندیشه، احساس رضایت و شادمانی کرد، این شادی، ناشی از بخش برداشتی روان او و برخاسته از بینش یا گرایش ضد ارزشی است و ارتباطی با شبکه‌ی مثبت یا منفی ندارد. بنابراین، خرسندی او از نظر آثار طبیعی مترتب بر روان و جسم، مثبت است؛ اما ارزش معنوی مثبتی ندارد و به طور طبیعی، بازخورد معنوی خوشایندی نیز نخواهد داشت.

آخرین موضوعی که لازم است در مبحث «موضع عرفان کمال‌گرا» در برابر توانایی‌های ضد ارزشی، مورد مذاقه قرار گیرد، این است که از دید نویسنده‌ی «افسون حلقه»:

۱. همان.

۲. «اطلاعات شبکه‌ی مثبت، سالن را در جهت کمال هدایت می‌کند و راه رسیدن به وحدت با جهان هستی را پیش روی او می‌گذارد. از پیامدهای این هدایت، رسیدن به شادی دوونی، آرامش، امید و ... است. ... از پیامدهای استفاده‌ی دانسته یا ندانسته از اطلاعات شبکه‌ی منفی، رسیدن به اضطراب و ناآرامی، ترس و وحشت، یأس و ناامیدی، غم و اندوه، احساس تنهایی، افسردگی و ... است.» (همو، سالن بر معرفت، صص ۱۳۱-۱۳۲).

«آگاهی از اسرار دیگران را نمی توان به طور مطلق نگوئید دانست؛ چون برخی از انسان ها به اسرار دیگران آگاهند»<sup>۱</sup>

صرف نظر از این که این بیان، انجام هر نوع فعل مسوق به سابقه را ارزشمند تلقی می کند و اساسا از ضعف پیشی گوینده در حوزه اخلاق خبر می دهد، شرح موضوع، نظر بر مثالی قرآنی در کتاب مذکور، پی گرفته می شود.<sup>۲</sup>

به زعم نویسنده ی «افسون حلقه»، چنان که از آیه ی ۴۹ سوره ی آل عمران به دست می آید، حضرت مسیح (ع) از آذوقه ی درون خانه های مردم خبر می داد: «وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ. وَبِهِ شِمَائِي كُورِيمُ» که چه خورده اید و در خانه های خود چه ذخیره کرده اید».

این برداشت، چندان با کلام شریف «وَلَا تَجَسَّسُوا! [در کار دیگران] تجسس نکنید»<sup>۳</sup> سازگار نیست و با روش نبی مکرم اسلام (ص) به نقل از قرآن کریم نیز تقابل دارد:

«قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمُ الْغَيْبِ

۱. ناصری، زاد، ص ۱۷۵.

۲. متفقد، در صفحاتی قبل، مبادرت انبیاء به انجام برخی افعالی را که عرفان کیهانی (حلقه) آن ها را مظاهر عرفان قدرت می خواند، دلیل بر حسن آن افعال و نادرستی دیدگاه این عرفان می داند. (همان، ص ۱۶۷). اما برداشت خدشه پذیر او، اعتبار این تئوری را منطقی می سازد. برای مثال، وی بدون ذکر متن آیه ی ۱۰۲ سوره ی بقره که به صراحت، مبادرت حضرت سلیمان به انجام سحر را انکار می کند و ماهیت این کار را فتنه معرفی می نماید این آیه را مجوزی بر انجام امور قدرتی مذکور بر می شمارد:

«وَأَنْبِئُوا مَا كَفَرُوا السَّيِّئِينَ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمَانَ وَ مَا كَفَرَ الشَّيْطَانُ وَ لَا يُحِبُّ الشَّيْطَانُ كِتَابَ الَّذِينَ يُعْلَمُونَ النَّاسَ السَّخِرَ وَ مَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ يُنَادِيهِمْ هَزْمًا وَ مُرُوتًا وَ مَا يُعْلِمُونَ مِنْ أَعْدٍ حَتَّى يَقُولَ إِنَّا نَحْنُ فَتَنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَعْلَمُونَ مِنْهَا مَا يَفْرُقُونَ بَيْنَ الْعَرَّةِ وَ الرَّوْحِ وَ مَا هُمْ بِضَائِرِينَ بِهِ مِنْ أَعْدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يُعْلَمُونَ مَا يُصْرَهُمْ وَ لَا يَنْبَغُهُمْ وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ النَّصْرَةُ مَا لَهُ فِي الْأَجْرَةِ مِنَ الْخَلْقِ وَ أَنْبِئُوا بِأَنْفُسِهِمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ: و از افسونی که دیوها به روزگار پادشاه سلیمان می خواندند پیروی کردند و سلیمان کافر نبود، ولی دیوها که مردم را جادوگری می آموختند کافر بودند. و نیز آن افسون که بر آن دو فرشته، هاروت و ماروت، در بابل نازل شد، در حالی که آن دو به هر کس که جادوگری می آموختند می گفتند: کار ما فتنه است، مباد کافر شوی. و مردم از آن دو جادوهایی می آموختند که می توانستند میان زن و شوی جدایی افکندند و آنان جز به فرمان خدا به کسی زبانی نمی رسانیدند و آنچه مردم می آموختند به آن ها زبان می رسانید، نه سود. و خود می دانستند که خریداران آن جادو را در آخرت بهره ای نیست. خود را به بد چیزی فروختند، اگر می دانستند.

۳. از نظر مترجمین قرآن کریم (مکارم شیرازی آبی، معزی، فیض الاسلام، پورجوادی و...) منظور، تجسس در امور دیگران است.

۴. حجرات: ۱۲.

لَا سَتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ:  
 بگو: من مالک سود و زیان خود نیستم، مگر آنچه خدا بخواهد. و اگر علم  
 غیب می دانستم بر خیر خود بسی می افزودم و هیچ شری به من نمی رسید. من  
 کسی جز بیم دهنده و مؤده دهنده‌ای برای مؤمنان نیستم.<sup>۱</sup>

بنابراین، یا باید پذیرفت که اطلاع حضرت عیسی مسیح (ع) از خوراک و آذوقه‌ی  
 مردم در خانه‌هایشان، خطایی است که از این نبی مکرم الهی سر زده است و یا قبول کرد  
 که ارزش‌های اخلاقی برای انبیاء اولوالعزم متغیر است؛ چنان که برای عیسی مسیح (ع)  
 مجاز است که از امور پنهان معیشت مردم آگاهی یابد و برای محمد مصطفی (ص)  
 مجاز نیست که حتی بر امور پنهان و غیبی معیشت خود نیز واقف گردد که به این  
 ترتیب، دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه) بیشتر منطبق با منش نبی اکرم (ص) خواهد بود  
 تا حضرت مسیح (ع)؛ اما غیر همسو بودن طریق انبیاء الهی، به لحاظ عقلی و نقلی قابل  
 دفاع نیست.

سومین احتمال درباره‌ی این خیر قرآنی، آن است که مفهوم آن، متفاوت از برداشت  
 ظاهری مذکور باشد. برای بررسی این احتمال، لازم است کلیدواژه‌های اصلی گزاره‌ی  
 مورد نظر (مانند «بیوت» و «اکل») از منظر خود قرآن کریم و دیدگاه‌های تفسیری، مورد  
 بررسی قرار گیرد.

۱- در قرآن کریم، «بیت» همواره به معنای مسکن و محل زندگی نیست. برای مثال:  
 الف) برخی مفسران، مراد از مهاجرت در آیه‌ی ۱۰۰ سوره‌ی نساء را مهاجرت  
 باطنی انگاشته و به همین نسبت، «بیت» را در مفهوم ظاهری آن، قلمداد نکرده‌اند؛<sup>۲</sup>

۱. اعراف: ۱۸۸.

۲. الف) اصولاً روح هجرت همان قرار از «ظلمت» به «نور» و از کفر به ایمان، از گناه و نافرمانی به اطاعت فرمان خدا است  
 و لذا در احادیث می‌خوانیم: مهاجرالی که جسمشان هجرت کرده اما در درون و روح خود هجرتی نداشته‌اند، در صف  
 مهاجران نیستند و به عکس آن‌ها که نیازی به هجرت مکانی نداشته‌اند، اما دست به هجرت در درون وجود خود زده‌اند، در  
 زمره مهاجرانند. امیر مؤمنان علی ع می‌فرماید: «و يقول الرجل مهاجر، و لم يهاجر، انما المهاجرون الذين يهجرُونَ السیئات  
 و لم یاتوا بها». بعضی می‌گویند مهاجرت کرده‌ایم در حالی که مهاجرت واقعی نکرده‌اند. مهاجران واقعی آن‌ها هستند که از  
 گناهان هجرت می‌کنند و مرتکب آن نمی‌شوند. (مکارم شیرازی، ج ۴، ص ۹۳).

«وَمَنْ يُهَاجِرْ فِى سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِى الْأَرْضِ مُرَافِعًا كَثِيرًا وَ سَعَةً وَ مَنْ يُخْرِجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا: و هر که در راه خدا هجرت کند، در زمین اقامتگاه‌های فراوان و گشایش‌ها خواهد یافت و هر کس [به قصد] مهاجرت در راه خدا و پیامبر او، از خانه‌اش به درآید، سپس مرگش در رسد، پاداش او قطعاً بر خداست و خدا آمرزنده مهربان است.»

ب) در آیهی ۴۱ سوره‌ی عنکبوت نیز موضع غیر الهی کسانی که غیر خدا را اولی خود قرار داده‌اند، به بیت عنکبوت تشبیه شده است<sup>۱</sup>:

«مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بِئْتًا وَ إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ: داستان کسانی که غیر از خدا دوستانی اختیار کرده‌اند، همچون داستان عنکبوت است که [با آب دهان خود] خانه‌ای برای خویش ساخته، و در حقیقت اگر می‌دانستند سست‌ترین خانه‌ها همان خانه عنکبوت است.»

ج) به استناد اخبار اهل بیت علیهم السلام (نقل شده در تفسیر عیاشی و ...)، «وَ اتُّوَا الْبُيُوتِ مِنْ أَوْلِيَاءِهَا»<sup>۲</sup> اتیان امور از وجوه شرعی معنی شده است.<sup>۳</sup>

۲- در قرآن کریم، «اکل» همواره به معنای خوردن خوراک مادی نیست. برای مثال:

ب) «وَمَنْ يُهَاجِرْ فِى سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِى الْأَرْضِ مُرَافِعًا كَثِيرًا وَ سَعَةً وَ مَنْ يُخْرِجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا: و هر که در راه خدا هجرت کند، در زمین اقامتگاه‌های فراوان و گشایش‌ها خواهد یافت و هر کس [به قصد] مهاجرت در راه خدا و پیامبر او، از خانه‌اش به درآید، سپس مرگش در رسد، پاداش او قطعاً بر خداست و خدا آمرزنده مهربان است.»

ج) «مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بِئْتًا وَ إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ: داستان کسانی که غیر از خدا دوستانی اختیار کرده‌اند، همچون داستان عنکبوت است که [با آب دهان خود] خانه‌ای برای خویش ساخته، و در حقیقت اگر می‌دانستند سست‌ترین خانه‌ها همان خانه عنکبوت است.»

۱- در تفسیر نمونه آمده است: «اگر آن‌ها از سستی معبودان و «پایگاه‌هایی» که غیر از خدا برگزیده‌اند یا غیر بودند به خوبی می‌دانستند که این‌ها در سستی هستند تا عنکبوت‌نند، (مکارم شیرازی، ج ۱۴، ص ۲۸۰). و در بیان السعادة تصریح شده است: «ولایت گاهی به بیت» و خانه مثل زده می‌شود، گاهی به حبل و ریسمان، گاهی به حصن و قلعه، گاهی نیز به آن پشت و گاهی دوست و همدم، گاهی تکیه‌گاه و گاهی ستون و غیر این‌ها گفته می‌شود» (گنابادی، ج ۳، ص ۲۰۶).

۱- الاشارات، تحقیق: ابراهیم بیبوتی، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، بی تا، ج ۱، ص ۳۵۷.

۲- در تفسیر نمونه آمده است: «اگر آن‌ها از سستی معبودان و «پایگاه‌هایی» که غیر از خدا برگزیده‌اند یا غیر بودند به خوبی می‌دانستند که این‌ها در سستی هستند تا عنکبوت‌نند، (مکارم شیرازی، ج ۱۴، ص ۲۸۰). و در بیان السعادة تصریح شده است: «ولایت گاهی به بیت» و خانه مثل زده می‌شود، گاهی به حبل و ریسمان، گاهی به حصن و قلعه، گاهی نیز به آن پشت و گاهی دوست و همدم، گاهی تکیه‌گاه و گاهی ستون و غیر این‌ها گفته می‌شود» (گنابادی، ج ۳، ص ۲۰۶).

۳- از درها به خانه‌ها در آید، (بقره: ۱۸۹).

۴- قرشی، ج ۱، ص ۲۵۱.

الف) در آیاتی مانند ۱۸۸ بقره، «أَكْلٌ» به مفهوم مصرف کردن است:

«وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِنَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ: اموال یکدیگر را به ناشایست مخورید و آن را به رشوت به حاکمان مدهید تا بدان سبب اموال گروهی دیگر را به ناحق بخورید و شما خود می‌دانید.»

در موارد متعدد دیگری نیز «أَكْلٌ»، مشعر به همین معنا است؛ از جمله:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، ربا مخورید به افزودن‌های بی‌در پی و تقوی الهی پیشه کنید تا رستگار شوید.»<sup>۱</sup>

ب) در مواردی مانند آیهی ۶۶ سوره‌ی «مائده»، «أَكْلٌ» به معنای تنعم است:

«وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنْ رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءٌ مَا يَفْعَلُونَ: و اگر تورات و انجیل و آنچه را که از جانب خدا بر آن‌ها نازل شده بر پای دارند، از فراز سر و زیر پایشان روزی بخورند. بعضی از ایشان مردمی میان‌رو هستند و بسیارشان بدکردارند.»

در قرآن کریم، این تمتع گاهی به روشنی یا قلب نسبت می‌یابد:

«إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ نَسْطِيعُ رَبِّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُشُمَ مُؤْمِنِينَ» «قَالُوا نَرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَ نَقَطَمَنَّ قُلُوبَنَا وَ نَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا وَ نَكُونَ عَلَيْنَا مِنَ الشَّاهِدِينَ: و حواریان پرسیدند: ای عیسی

۱. منظور از اکل اموال مردم، گرفتن آن و با مطلق تصرف در آن است، که بطور مجاز خوردن مال مردم نامیده می‌شود (طباطبایی، ج ۲، ص ۵۱).

۲. آل عمران: ۱۳۰.

۳. مراد از خوردن در این آیه، مطلق تنعم و تمتع است. (طباطبایی، ج ۶، ص ۳۷).

۴. به همین دلیل، تفسیر آن، حصول یقین و فراوانی بصیرت است. (فتاوی، اطلاق لا لاشک، ج ۱، ص ۲۵۵) زیرا علم، غذای قلب است. (ابن عربی، محیی الدین، تفسیر ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۸۹).

بن مریم، آیا پروردگارتو می‌تواند که برای ما از آسمان مانده‌ای فرستد؟ گفت: اگر ایمان آورده‌اید، تقوای الهی پیشه کنید. گفتند: می‌خواهیم که از آن مانده بخوریم تا دل‌هایمان آرام گیرد و بدانیم که توبه ما راست گفته‌ای و بر آن شهادت دهیم.<sup>۱</sup>

بر اساس پژوهش حاضر و در راستای احتمال سوم، اخبار حضرت عیسی (ع) از آن‌چه مردم می‌خوردند و در خانه می‌آباشتند، اخبار از علم و معرفتی بود که از آن بهره داشتند و رزق جوانحی آنان در خانه‌ی درونشان را تشکیل می‌داد. اما باید دقت داشت که به گزارش قرآن کریم، انبیاء الهی، به درون دیگران وارد نمی‌گردند و از این راه، خانه‌ی دل امت خود و میزان ایمانشان را نمی‌کاوند:

«يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ قَيِّقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا بِشَيْءٍ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ: روزی که خدا پیامبران را گرد آورد و پرسد که دعوت شما را چگونه پاسخ دادند؟ گویند: ما را هیچ دانشی نیست، که دانا به غیب تو هستی.»<sup>۲</sup>

و بر اساس روشنگری مصحف شریف، اگر بنا باشد ایشان از ینش و روش مردم آگاه گردند، در حد شناسایی حالات و گفتار ظاهری‌شان، به آن پی خواهند برد و هرگز اقدام به درون‌بینی و شخصیت‌خوانی نمی‌کنند:

«أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ أَضْعَانَهُمْ \* وَ لَوْ نَشَاءُ لَأَرْزُقْنَاهُمْ فَطَرَ قُلُوبَهُمْ بَسْمِائَهُمْ وَ لَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ: آیا آنان که در دلشان مرضی است می‌پندارند که خدا کینه‌ای را که در دل نهفته دارند آشکار نخواهد کرد؟ اگر بخواهیم، آن‌ها را به تو می‌نمایانیم و تو آن‌ها را به سیمایشان یا از شیوه سخنشان خواهی شناخت و خدا از اعمال‌تان آگاه است.»<sup>۳</sup>

۱. مائده: ۱۱۲-۱۱۳

۲. مائده: ۱۰۹

۳. محفل: ۲۹-۳۰



در مجموع، نبی خدا از احوال باطنی مردم روزگار خود (از آن چه در ذهن تمتع می‌یابند و در خانه‌ی دل ذخیره می‌سازند) آگاه است؛ اما نه با نفوذ در ضمائر آن‌ها؛ بلکه از طریق عملکرد و آثار و نتایج رفتارشان. علامه طباطبایی، ذیل آیه‌ی ۱۰۵ سوره‌ی توبه<sup>۱</sup> شرح می‌دهد:

«حقیقت کارهای مؤمنین، یعنی آن منظوری که از کارهایشان دارند و آن آثار و خواصی که در کارهای ایشان است که عبارت است از شیوع تقوا و اصلاح شیون اجتماع اسلامی و امداد فقراء در زندگی و خیر و برکت در اموال خود، هم خدا می‌داند و هم رسول و هم خود مؤمنین در میان خود و لذا در آیه مورد بحث فرمود "بَرَوْدِی خِدا وَ رَسول وَ مَوءِئِنِ عَمَلِ شِما رَا می‌بینند". از طرفی دیگر می‌بینیم ظهور و خودنمایی اعمال به حقایق آثاری که دارد و فوائد و مضار عمومیش در محیطی که انجام یافته و تمثل و تجسم آن در اطوار گوناگونش و در هر زمان و هر عصر، از چیزهایی است که اختصاص به اعمال مردم خاصی ندارد؛ بلکه هر عملی از هر قومی و مردمی صورت بگیرد، خواه ناخواه روزی اثر خود را می‌کند و همه آن اثر را می‌بینند»<sup>۲</sup>.

### اظهار الهامات و ادراکات عرفانی

«جنید با شبلی قدس سرهما عتاب کرد (و) گفت: "سَری که ما در سرداب‌ها پنهان می‌گفتیم، تویر سر منبر آشکارا کردی". شبلی گفت: "أنا أقول و أنا أسمع و هل فی الدارین غیری"<sup>۳</sup>»<sup>۴</sup>.

یافتن و گفتن اسرار، بی توجه به بافتن و رفتن اغیار، شیوه‌ی شهر آشوب بزرگان راه کمال است و از انبیاء الهی که مأمور به ابلاغ وحی هستند تا اولیای الهی که مسرور

۱. «وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَيُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْعَذَابِ وَالدَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ: بگو: «عمل کنید! خداوند و فرستاده‌ی او و مؤمنان، اعمال شما را می‌بینند و به زودی، به سوی ذاتی نهای و آشکارا بازگردانده می‌شود و شما را به آن چه عمل می‌کردید، خبر می‌دهد».

۲. طباطبایی، ج ۹، صص ۳۷۸-۳۷۹.

۳. عراقی، ص ۹۳.

به انفاق نوال آسمانی خویشند، هیچ یک از این دهش، امساک نمی‌کنند. از این رو، آن‌گاه که رسول اکرم (ص) را از انجام این رسالت منع کردند، فرمود: «اگر خورشید به دست راست من و ماه به دست چپم سپرده شود، این سخنان را ترک نمی‌کنم تا یا به نتیجه رسد و یا جانم را در این راه بسپارم»<sup>۱</sup> و آن هنگام که حلاج را از این بذل کرم باز داشتند، او را طناب دار خوش‌تر آمد از کتمان حقیقت و مولانا را افشای اسرار چنان مورد پسند واقع شد که بی‌واهمه سرود:

حلاج اشارت‌گر از خلق به دار آمد      وز تندی اسرارم، حلاج زند دارم  
دیگر بزرگان عرصه‌ی معنویت نیز که واقفند:

جز یاد دوست هر چه کنی عمر ضایع است  
جز سر عشق هر چه بگویی بطلالت است  
«سعدی - دیوان اشعار»

هر یک به گونه‌ای زمزمه می‌کنند:

شور غم عشقش چنین حیف است پنهان داشتن  
در گوش نی رمزی بگو تا برکشد آواز را  
«سعدی - دیوان اشعار»

چنین است که بسیاری از این پیشروان طریقت، اسرار ناگفته‌ی ملکوت جهان را به زبان جاری ساخته‌اند و به آن مباهات می‌نمایند:

آن چه ما دیدیم در عالم که دید      و آن چه ما گفتیم در عالم که گفت  
«عطار - دیوان اشعار»

و حافظ به شکایت از کسانی که از بازگشایی رموز، شکوه می‌کنند، می‌گوید:

گویند رمز عشق مگویند و مثنوید      مشکل حکایتی ست که تقریر می‌کنند  
«دیوان حافظ»

۱. «رَوَى أَبُو عَلِيٍّ (ص) اشْتَبَهَ نَمَّ قَالِ يَا عَمَّ وَ لَقَدْ لَوْ وَضِعَتِ الشَّمْسُ فِي بَيْبِي وَ الْقَمَرُ فِي بِيَمَالِي مَا لَزِمْتُ هَذَا الْقَوْلَ حَتَّى تَلْفَهُ أَوْ أَقْفَلَ دُونَهُ» (مجلسی، ج ۹، ص ۱۳۳).

به نقل از مولانا، اظهار این اسرار، ناشی از خاصیت عشق است که به ذات خود، تاب مستوری ندارد؛ عشقی که از آینه‌ی وجود گوینده، انعکاس می‌یابد:

عشق خواهد کاین سخن بیرون بود      آینه‌ات غمناز نبود چون بود؟  
«مولانا - مثنوی معنوی»

او با آن که مستانه و بی‌درنگ می‌سراید و از حقایقی پرده‌گشایی می‌کند، از زبان حسام‌الدین چلبی (شاگردی که وی را برای سرودن مثنوی، بر سر ذوق آورده است)، بر خود نهیب می‌زند که مرد راه، ارشاد را به تعویق نمی‌اندازد؛ چرا که اگر زمان حال را با عرضه‌ی روزی الهی خویش پاس ندارد، آن روزی را به نیستی خواهد سپرد:

صوفی این الوقت باشد ای رفیق      نیست فردا گفتن از شرط طریق  
تو مگر خود مرد صوفی نیستی      هست را از نسیه خیزد نیستی  
«مولانا - مثنوی معنوی»

همچنین، با یادآوری آن که سروده‌هایش، تعلیم حضرت حق است، بی‌پروا آن را ابراز می‌دارد و می‌گوید تنها آن گاه خاموش خواهد شد که او بخواهد؛ همو که هنگام این سرایش، دمی از گفتن باز نمی‌ایستد تا کلام را به مقصود آن برساند و همو که نه تنها این بی‌پروایی را عیب نمی‌داند، بلکه واگویی آن از زبان گوینده را مراد کرده است:

از ملسولی یار خامش کرده‌می      گر همو مهلت بدادی یک دمی  
لیک می‌گوید بگو هین عیب نیست      جز تقاضای قضای غیب نیست  
«مولانا - مثنوی معنوی»

مولانا در راستای دیدگاه مذکور، به موشکافی ۲۱۴ مرتبه تکرار واژه‌ی «قل» در قرآن کریم بر می‌آید که از جانب پروردگار هستی‌آفرین و مستی‌بخش، نبی مکرم اسلام (ص) را به اظهار آگاهی‌اعلا‌ی خود، موظف می‌دارد:

امر «قل» زین آمدش کسی راستین      کم نخواهد شد؛ بگو دریاست این  
«مولانا - مثنوی معنوی»

و حقیقت آن است که اگر اراده‌ی هادی بر عرض‌ی فاخرترین گنجینه‌ی اسرار شهودی؛ یعنی قرآن کریم، قرار گرفته است، واگویی آگاهی‌هایی که تنها جزئی از حقایق مکشوف و مکتون آن محسوب می‌گردد، نه بر خلاف خواست او که منطبق بر آن است.<sup>۱</sup>

بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه) که در وصال آن یار نیکو خصال، اهمیت نشر این حقایق و معارف را دریافته است، هم‌رأی با عرفای شامخ ایران‌زمین و همسوی آموزه‌های مصحف شریف، انگیزه‌ی ابراز دانش راستین شهودی را چنین بر می‌شمارد:

«انسان برای حرکت به سوی کمال، به آگاهی‌ها و اطلاعات شبکه‌ی مثبت نیازمند است. از این رو، در صورت دریافت، مخفی نمودن و خودداری از ارائه‌ی این اطلاعات و آگاهی‌ها، موجب عقب افتادن انسان از کمال و افزایش خطر سقوط در دام شبکه‌ی منفی شده و این عمل، خیانت به بشریت محسوب می‌شود. در نتیجه، کسی که در این رابطه دریافت‌هایی دارد، مسئولیت ارائه نمودن آن به همگان را خواهد داشت [و] در غیر این صورت، ادعا و یا تظاهر رسیدن به آگاهی، صرفاً عوام‌فریبی است»<sup>۲</sup>.

اما نویسنده‌ای که نقد عرفان کیهانی (حلقه) در کتاب «افسون حلقه» را پیش گرفته است، نه تنها بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه) بلکه همه‌ی مشایخ ادیان و عرفان را که خوان قدسی دل به روی خلق گشوده‌اند، به چماق نقد (و نه دانش و منطبق نقد) تویخ می‌کند و بر اساس این برداشت و سلیقه‌ی خود که تصمیم برای بازگویی واردات غیبی، خودمختاری محسوب می‌گردد، واگویی واردات حقیقی را دال بر

۱. به عقیده‌ی نگارنده‌ی کتاب حاضر، همان‌گونه که حقایق جهان هستی، از کتاب تکوینی خداوند عالم جدا نیست، از کتاب تدوینی او (قرآن کریم) نیز که متأخر یا کتاب تکوینی است، بیرون نیست و لذا هر حقیقتی که آدمی به کشف آن نائل گردد، در قرآن کریم موجود است و اگر این کتاب مقدس تنها به ظاهر خود گفتنی و شنیدنی بود، معجزه محسوب نمی‌شد. به عبارت دیگر، نزول قرآن کریم، خود حاکی از آن است که آگاهی از هر نسبت و رابطه و قانونی در عالم و اعلام آن، همان‌قدر ضرورت دارد که شهود نبوی و بیان قرآن کریم از زبان رسول خدا (ص). تفاوت آن دو این است که بدون عصمت، هر بیانی از حقیقت، قابل قبول نیست؛ اما همان‌نیز در حد سنجش قابل اعتنا و رشد آفرین خواهد بود و در صورت صحت، گنمان آن توجیه قرآنی ندارد.

۲. ملاهری، عرفان کیهانی (حلقه)، ۱۳۸۸، صص ۹۵-۹۶.

انسان محوری (اومانیسم) می‌داند:

«اگر فرار است کسی اطلاعات ماورائی را دریافت کند؛ معیارش را هم خودش باز گوید و خودش هم لازم بداند آن چه 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 اومانیسیم است و خیری از خدا محوری در میان نیست»<sup>۱</sup>.

به این ترتیب، نویسنده که در مبحث مربوط به موضوع حاضر، به کرات و در جای جای کتاب، نسبت به روشن نبودن معیار عرفان کیهانی (حلقه) در تشخیص الهامات مثبت و منفی اعتراض می‌کند،<sup>۲</sup> در عین حال عقیده دارد که بنیانگذار این عرفان، به دلیل معرفتی معیار تشخیص و تفکیک این دریافت‌ها، خدا محور نیست و تفکر امانیستی دارد.

بیان غیر منطقی و غیر علمی و استدلال بی‌اساس و ناشیانه‌ی این متفقد در حالی است که:

- ۱- خود فرمایشی از امام صادق (ع) را متذکر می‌گردد که «آن چه نمی‌دانی، مگو»<sup>۳</sup>.
- ۲- بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه)، به تفصیل و به طور کم نظیری معیارهای اخلاقی، عقلی و نقلی لازم برای تشخیص آگاهی‌های مثبت و منفی از یکدیگر را معرفی کرده است<sup>۴</sup> و تنها الهامات مثبت را شایسته‌ی عرضه می‌شناسد.<sup>۵</sup>

۱. ناصری راد، ص ۱۸۳.

۲. همان، صص ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۳ و -

۳. همان، ص ۱۸۳.

۴. او علاوه بر ارزیابی محتوایی الهامات به لحاظ کمال‌بخشی و حفظ عدالت، سناریت و اختیار انسان، آن‌ها را با دو معیار عقل و کتب دینی محکم می‌زند و از نظر احوال غالب بر الهام گیرنده نیز می‌سنجد. (ارکنت: طاهری، انسان و معرفت، صص ۱۳۲-۱۳۷).

۵. در عرفان کیهانی (حلقه)، «از آن جا که آگاهی‌های دریافت شده از شبکه‌ی منفی، خدا کمال و اغوا کننده است، برای پیشگیری از گرفتاری به دام آن، تشخیص آگاهی مثبت (الهی) و منفی (شیطانی) از یکدیگر لازم است. (همان، ص ۱۲۸). و توجه می‌گردد که اگر فرد، معیار لازم برای تشخیص آگاهی‌های مثبت و منفی را نداشته باشد و نتواند آگاهی‌های منفی را تفکیک کند و کنار بگذارد، این آگاهی‌ها در نقش علف هرز، نتایج آگاهی‌های مثبت را به تباهی می‌گشاید. (همان، ص ۱۶۲).

۳- این معیارها که منطبق بر ارزش های دینی است، نمی تواند شاهدی بر خودمحموری بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه) باشد؛ اما می تواند شاهدی بر بداندیشی و بدگویی منتقد قرار گیرد. او که محمدعلی طاهری را خودمعیار می خواند، درباره ی وی به عنوان نویسنده ی «عرفان کیهانی (حلقه)» می گوید:

«نویسنده برای تشخیص نوع و درستی و نادرستی اطلاعات ماورایی که توسط انسان دریافت می شود، معیار بیرونی نمی آورد و به تشخیص خود شخص اکتفا می کند»<sup>۱</sup>.

اما محمدعلی طاهری پیش تر شرح داده است:

«ضرورت دارد که آگاهی های دریافت شده، از نظر عدم تناقض با یکدیگر، با عقل و با تعالیم کتب آسمانی، مورد بررسی قرار گیرد و همچنین، حجت قلبی (اطمینان درونی) بر آن ها وجود داشته باشد. علاوه بر این، در عصر رویارویی اندیشه، هر کسی دریافت خود را در معرض ارزیابی و تحلیل دیگران نیز قرار می دهد تا از این طریق، زمینه ی رشد بشر، مساعدتر و یا جهل و ناآگاهی مقابله شود»<sup>۲</sup>.

نویسنده که در امواج افکار و اوهام شخصی و بانسیم تشویق سفارش دهندگان کتاب «افسون حلقه»، زورق نقد را می راند، در این بحث نیز گاه به بدفهمی دچار می گردد و گاه چنان هذیان می گوید که امکان تحلیل علمی را می ستاند:

۱- او در مقام نهی از افشای حقایق عرفانی، به این توصیه ی روایی استناد می جوید که «همه ی آن چه می دانی، بر زبان جاری مساز»<sup>۳</sup>. حال آن که قرینه ای برای آن که اثبات کند متعلق این اندرز، واردات و خواطر حقانی است، در اختیار نمی گذارد.

۲- وی دچار قیاس مع الفارق می گردد و برای رد رأی عرفان کیهانی (حلقه) مبنی بر لزوم به اشتراک نهادن معارف ربانی، آیه ای از قرآن کریم را به شهادت می گیرد که

۱. ناصری واد، ص ۱۸۲.

۲. طاهری، انسان و معرفت، ص ۱۹.

۳. ناصری واد، ص ۱۸۳.

نه ابراز معلوم، بلکه پیروی از مجهول را نهی می کند:

«وَلَا تَقْفُ مَا تَيْسَّرُ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا: از آن چه به آن آگاهی نداری، پیروی مکن، چرا که گوش و چشم و دل، همه مسئولند.»<sup>۱</sup>

۳- نویسنده‌ی «افسون حلقه» دریافته است که در عرفان کیهانی (حلقه)، الهامات مثبت از شبکه‌ی مثبت و الهامات منفی، از شبکه‌ی منفی جاری می‌گردد؛ اما در تشخیص مرز الهام (به عنوان یک تجربه‌ی باطنی عام)، الهام مثبت (به عنوان تجربه‌ی عرفانی کمال‌آفرین و قابل توجه) و وحی (به عنوان تجربه‌ی نبوی) دچار خطایی است که موجب می‌شود گمان کند الهامات مثبت همچون وحی انبیاء شامل فرامین مستقیمی در خصوص امور ظاهری و روابط بیرونی می‌گردد و یا همچون برخی الهامات منفی، قدرت اندیشه، انتخاب و اختیار انسان را از او می‌ستاند و به جای او در خصوص مسائل زندگی ظاهری تصمیم می‌گیرد.

از این رو به اشتباه در مقام ارزیابی منشأ دو گانه‌ی الهامات عرفانی، پاسخ سؤالاتی فقهی را می‌جوید که مربوط به روابط خارجی و مسائل سیاسی اجتماعی است و برای اثبات ضعف عرفان کیهانی (حلقه) در تعیین مرز آگاهی‌های دو شبکه‌ی مثبت و منفی، به نحو نسنجیده‌ای می‌پرسد:

«اگر مبارزه با 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، کدام یک از شبکه‌ی مثبت و کدام یک از شبکه‌ی منفی است؟»<sup>۲</sup>

هدف درستی که او در طرح نادرست پرسش خود دنبال می‌کند، نفی حقانیت یک دریافت به صرف آرامش‌بخشی و شادی‌آفرینی آن است و به همین دلیل، می‌افزاید:

۱. اسراء: ۳۶.

۲. ناصری راد، ۱۸۰.

«خود نویسنده [= محمدعلی طاهری] از رواج برخی مکاتب عرفانی نوظهور ابراز نگرانی می‌کند؛ در حالی که برخی از همین مکاتب، درصدد رساندن مردم به شادی، آرامش، وحدت و امانت این‌ها هستند. حال با معیاری که وی به دست داده است، آیا می‌توان گفت این مکاتب، اطلاعات خود را از شبکه‌ی مثبت دریافت کرده‌اند و در نتیجه، مسیر آنان، عرفان کمال است؟!»<sup>۱</sup>

الف) پایه‌گذاری هر مکتب فکری به نام عرفان، الزاما آبخوری عرفانی را برای اثبات نمی‌کند و به این ترتیب، نمی‌توان اصول و جهان‌بینی حاکم بر آن را که چه بسا از اندیشه‌ی بشری حاصل شده باشد، به شبکه‌ی مثبت یا منفی نسبت داد.

ب) بنیاد عرفان کیهانی (حلقه)، تنظیم هدف و روش بر محور خداوند است؛ نه دستیابی به آرامش و شادمانی.<sup>۲</sup> از این رو، اگرچه عارض شدن احوالی چون غم، ناامیدی، ترس و ... را از ویژگی‌های دریافت آگاهی‌های مثبت شناسایی نمی‌کند و از آن دور می‌داند و آرامش و شادمانی را از مقدمات مسیر سلوک (و نه نتیجه‌ی آن) می‌شناسد،<sup>۳</sup> اهداف متعالی خود را قربانی هیچ وسیله‌ای نمی‌کند. بنابراین، از منظر این عرفان، هیچ یک از انواع آگاهی، به صرف ایجاد احوال مساعد، مثبت تلقی نمی‌گردد و در راستای کمال ارزیابی نمی‌شود.

۴- نویسنده‌ی «افسون حلقه»، بدون هیچ استدلال و استنادی، لزوم بیان حقایق عرفانی را مساوق با لزوم پذیرش آن بر می‌شمرد\* و در این تب‌جهل، به طور غیر منطقی تری

۱. همان.

۲. بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه)، که کتاب «انسان و معرفت» را با تعیین منظور خود از معرفت می‌آغازد، انواع عرفان‌ها را در چهار دسته جای می‌دهد و در حالی که تنها عرفانی را مقبول و منجر به آن معرفت باز می‌شناسد که در هدف و روش، خدامحور است، آنان که منتهای آمال خود را شادی و آرامش نهاده‌اند، رهرو عرفانی می‌داند که در هدف، خودمحور محسوب می‌گردد. (ارکنت: طاهری، انسان و معرفت، صص ۱۵-۱۶).

۳. «در مسیر قله کمال، آرامش یک ایستگاه است و ما باید از این ایستگاه عبور کنیم؛ زیرا آرامش هدف نیست؛ وسیله است؛ وسیله‌ای برای بهتر رسیدن به خودشناسی و شناخت بهتر هستی. هدف از بودن ما در جهان هستی، این نیست که به آرامش برسیم. این شرط لازم است؛ اما کافی نیست.» (هسو، چنتمقاله، ص ۱۶۳).

۴. قاعده‌ی غیر منطقی که او شخصاً در ذهن خود خلق کرده است و با هیچ عقل سالمی قابل دفاع نیست، عبارت است از: «اگر پذیرفتن لازم نباشد، گفتن نیز لازم نخواهد بود». به عبارت دیگر، بین ضرورت گفتن و ضرورت پذیرفتن ملازمه برقرار است؛ اگر



نتیجه می‌گیرد که هر کسی قاتل به «امکان شهود همگان» و «افایده‌ی بیان معارف شهودی» است، ادعای پیامبری عموم مردم را دارد. این بیان بی‌بنیاد و کم‌خرده‌دانه، در محضر اهل خرد، نه مستلزم شرح و تحلیل است و نه پاسخ:

«برآیند مطالب بالا [= نظرات ذکر شده در عرفان کیهانی] این است که: هر کسی می‌تواند دریافت‌کننده‌ی اطلاعات ماورایی (حدائق اطلاعات مثبت) باشد و هرگاه دریافت کرد، لازم است به دیگران بگوید و بر دیگران نیز قبول سخن او لازم است. بی‌شک، نتیجه‌ی این مطالب، چیزی جز عمومیت رهبری و یا پیامبری برای همگان نیست.»<sup>۱</sup>

۵- کتاب «عرفان کیهانی (حلقه)»، عهده‌دار بیان اصول اعتقادی و جهان‌بینی اولیه‌ی این عرفان است؛ نه شرح و بسط این اصول و تبیین فروع و دیدگاه‌های وابسته به آن. اما منتقد که انتظار دارد پاسخ تمام پرسش‌های خود درباره‌ی این عرفان را در همان کتاب بیابد، در هر موضوعی که به این مراد نمی‌رسد، مدعی ابهام مطلب می‌گردد. برای مثال، او ذیل اصلی از اصول مندرج در کتاب که ارزش آگاهی مثبت و اهمیت بیان آن را ذکر می‌کند، عدم تعیین ملاک تشخیص آگاهی مثبت را (که موضوع دیگری است و در جای دیگری به آن اشاره شده است)، دال بر ابهام آن می‌داند<sup>۲</sup> و سپس، مشفقانه معیاری را برای تفکیک آگاهی‌های مثبت و منفی پیشنهاد می‌کند:

«اگر در یک جمله بگوییم "آن‌چه پسندیده است، از شبکه‌ی مثبت است و آن‌چه ناپسند است، از شبکه‌ی منفی است"، معیاری بهتر برای تفکیک این دو دسته اطلاعات خواهد بود؛ ولی نویسنده چنین معیاری را مطرح نکرده»<sup>۳</sup>.

این پیشنهاد نشان می‌دهد که:

۱- او نمی‌داند در ارزش‌گذاری امور ارزشی (اعم از اخلاق، رفتار، آگاهی و ...)

لازم است گفته شود، لازم است پذیرفته شود، «ناسری راده، ص ۱۸۱».

۱. همان.

۲. همان، ص ۱۷۹.

۳. همان.

منظور از «مثبت»، پسندیده و منظور از «منفی»، ناپسند است.

۲- وی آگاه نیست که مفاهیم و تعابیر ارائه شده از امور «پسندیده» و «ناپسند» چنان متعدد و متنوع است که در هر فرهنگ و نظام اخلاقی، تعریف متفاوتی را به خود تعلق می‌بخشد.

لذا تفکیک آگاهی‌ها به پسندیده یا ناپسند، به منزله‌ی تعیین ملاک تشخیص آن‌ها نیست و به خودی خود (بدون تعیین ملاک پسندیده یا ناپسند بودن)، معیاری را به دست نمی‌دهد.

### اشتیاق، رمز کامرانی در عرفان

در دور سپهر و مهر ساقی مانیم	سر مست مدام اشتیاقی مانیم
در آینه‌ی وجود کردیم نگاه	ماییم و نماییم که باقی ماییم

مولانا - دیوان شمس<sup>۱</sup>

با مطالعه‌ی مآثورات عرفانی می‌توان دریافت که «اشتیاق»، عامل آشکار آمدن گوهر آدمی به وجود و کمال است؛ اما بر خلاف تصور نویسنده‌ی «افسون حلقه» که برای تفهیم آن، به سراغ دیدگاه یکی از عرفا رفته و درجاتی را نیز مطابق نظر عارف دیگری برای آن مطرح کرده است،<sup>۲</sup> تعاریف اختصاصی از اصطلاح «اشتیاق» (و واژه‌ی معادل و رایج‌تر آن: شوق) در عرفان بسیار متنوع است.<sup>۳</sup> در عین حال، همه‌ی این تعاریف، ذیل مفهوم عام این واژه در فرهنگ فارسی و عربی می‌گنجد.

۱. همان، ص ۱۸۶.

۲. در یک دیدگاه، «یافتن لذت محبتی باشد که لازم فرط ارادت بود؛ آمیخته با الم مفارقت به اود» (طوسی، نصیرالدین، اوصاف الاشراف، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: بی‌تا، ۱۳۶۱، ص ۱۲۵). اما در دیدگاه دیگر، تعابیر شدید عاشق به معشوق است که با هجر و وصال، کم و زیاد نشود (فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، برگرفته از: ناصری راد، ص ۱۸۶). و در تعریف دیگر، تهری محبت خوانده می‌شود به ادراک احسان و رحمت محبوب یا به قرب و وصال او. از منظر برخی عرفا، اشتیاق در مقام حضور و شهود انکار می‌شود و در نظر برخی، شدت آن در مشاهده، بیش از زمان بعد و دوری است (کاشانی، عزالدین محمود، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفايه، مقدمه و تصحیح و توضیحات: عفت کرباسی، محمدرضا بزرگوار، تهران: زوار، ۱۳۸۱، صص ۲۸۶-۲۸۷) و ...

بنابراین، از آن رو که «سخن را چون بسیار آرایش می کنند، مقصود فراموش می شود»<sup>۱</sup> بهتر است برای آشنایی با این اصطلاح، به مفهوم لغوی آن نظر داشت و سپس به منظور عرفان کیهانی (حلقه) از آن، ره یافت.

«اشتیاق»، در فرهنگ فارسی به معنای شوق داشتن، میل و رغبت ورزیدن و شیفته‌ی دیدار و وصول کسی یا چیزی بودن است<sup>۲</sup> و در فرهنگ عربی نیز در معانی آرزو، طلب، شوق، میل، عطش و ... به کار می رود.<sup>۳</sup> این واژه، در عرفان کیهانی (حلقه)، دو نوع مصداق عام و خاص دارد و در مصداق عام خود، شعر به میل و انگیزه‌ی انجام هر فعل (اعم از اندیشه، کلام و رفتار) است که بر اساس بازخورد طبیعی خود (قانون بازتاب)، مبنای هدایت و ضلالت فرد در نظام الهی جهان قرار می گیرد:

«در ازای هر اشتیاقی، پاسخی در یافت می شود که مزد همان اشتیاق است.  
پاسخ اشتیاق مثبت هر فرد، به جریان افتادن اموری در جهت هدایت او و پاسخ  
اشتیاق منفی او، جاری شدن اموری در جهت گمراهی اش خواهد بود.»<sup>۴</sup>

در روایات اسلامی نیز عامل مؤثر هر عمل (به لحاظ معنوی)، نیت و انگیزه‌ی آن عمل است<sup>۵</sup> و از این رو، عرفایی که اعتقاد دارند «این جهان کوه است و فعل ما نداد... سوی ما آید نداها را صدا»<sup>۶</sup> تأثیر بازتابی عمل را به میل و ذوقی که برانگیزاننده‌ی آن است، نسبت می دهند؛ نه ظاهر عمل:

۱. جلال‌الدین محمد، ص ۹۴.

۲. معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۸۱.

۳. آذرنوش، آذرناش، فرهنگ معاصر عربی فارسی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۳۴۸.

۴. طاهری، انسان و معرفت، ص ۲۱۰.

۵. بر اساس قانون بازتاب، هر اندیشه و عمل انسان (چه خوب و چه بد) به سوی خداوند منعکس می شود تا نتیجه‌ی آن، به صورت هدایت یا ضلالت (گمراهی) به او باز گردد. خداوند با قرار دادن قانون بازتاب در جهان دوقطبی، انسان را هدایت یا گمراه می کند. با توجه به این قانون، هر فردی بر مبنای اشتیاق خویش (که در افکار، گفتار و رفتار او وجود دارد) هدایت یا گمراهی را انتخاب می کند و خود را در معرض آن قرار می دهد. (همان، ص ۱۹۰)

۵. از رسول اکرم (ص) نقل است: «انما الاعمال بالنیات» (طوسی، محمدبن حسن، التمهید الاحکام، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۸۳، ج ۴، ص ۱۸۶).

۶. مولانا منوی معنوی

چشم هر قومی به سوی مانده است  
کان طرف یک روز ذوقی رانده است

«مولانا - مثنوی معنوی»

اما مصداق خاص اشتیاق در عرفان کیهانی (حلقه) که می تواند وجه مثبت همان اشتیاق عام با همه ی مراتب آن قلمداد گردد، اشتیاق به کمال است که درجات آن از میل به کشف حقایق تا شوق به مبدأ اعلی متغیر است. در عرفان اسلامی، از این مصداق اشتیاق، با واژگان «اشتیاق»، «شوق»، «درد»، «طلب» و «تقاضا» یاد می شود. مولانا در اشاره ی ظریفی، اشتیاق را (که از مصداق عام تا نوع خاص مورد نظر در عرفان کیهانی (حلقه) متنوع است) با عنوان «درد» تشریح کرده است:

«درد است که آدمی را رهبر است در هر کاری که هست. تا او را درد آن کار و  
هوس و عشق آن کار در درون نخیزد، او قصد آن کار نکند و آن کاری درد او  
را میسر نشود. خواه دنیا خواه آخرت؛ خواه بازرگانی؛ خواه پادشاهی؛ خواه علم؛  
خواه نجوم و غیره تا مریم را درد زه پیدا نشد، قصد آن درخت بخت نکرد که  
«فَأَجَاذَنَا الْمَخَاضُ إِلَيَّ جَذْعُ النَّخْلَةِ»<sup>۱</sup>. او را آن درد به درخت آورد و درخت  
خشک، میوه دار شد. تن هم چون مریم است و هر یکی عیسی داریم. اگر ما  
را درد پیدا شود، عیسی ما بزاید و اگر درد نباشد، عیسی هم از آن راه نهائی که  
آمد، باز به اصل خود پیوندد؛ الا ما محروم مانیم و از او بی بهره»<sup>۲</sup>

بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه) نیز به موارد اشتراک معنوی «اشتیاق» و «درد» واقف است و از این رو، در حالی که با نظر بر نوع خاص اشتیاق بیان می کند: «عامل محرک در راه رسیدن به کمال، «اشتیاق» است و تمام دریافت های انسان، مزد اشتیاق او می باشد»<sup>۳</sup> و با این که در مقام تعریف بر می آید و آن را جوششی درونی در جهت

۱. تا درد زایمان، او را به سوی تنه درخت خرمایی کشانید. (مریم، ۲۳)

۲. جلال الدین محمد (مولانا)، ص ۳۴.

۳. طاهری، عرفان کیهانی (حلقه)، ۲۰۱۱، ص ۳۸.

کشف حقیقت و نزدیکی به خداوند معرفی می‌کند،<sup>۱</sup> برای تفهیم بهتر این اصطلاح، ابیات ذیل از مثنوی معنوی مولانا را در اختیار می‌گذارد:

هر کجا فغری نوا آن جا رود	هر کجا دردی دوا آن جا رود
هر کجا کشتی است آب آن جا رود	هر کجا مشکل جواب آن جا رود
تا بجوشد آبت از بالا و پست <sup>۲</sup>	آب کم جو تشنگی آور به دست

مستندات عرفانی که گاه «اشتیاق» را مقدمه‌ی سلوک می‌شناسد (هست وادی طلب آغاز کار<sup>۳</sup>) و گاه لزوم آن را به عنوان یک اصل مطرح می‌کند، همه حاکی از ضرورت اشتیاق در وصول به مواهب و مقاصد آسمانی است:

پس بدان این اصل را ای اصل جو  
هر که را درد است، او بردست بو  
'مولانا - مثنوی معنوی'

و اذعان می‌دارد که بدون عطش معرفت، جام الوهیت، لمعه‌ی معرفتی را به کام عبودیت نمی‌نشانند و دریای علم الهی، موجی به ساحل وجود آدمی رهسپار نمی‌دارد:

چون تقاضا بر تقاضا می‌رسد  
موج آن دریا بدینجا می‌رسد  
'مولانا - مثنوی معنوی'

و

گوش من منتظر پیام تو را  
جان به جان جسته یک سلام تو را  
در دلم خون شوق می‌جوشد  
منتظر بوی جوش جام تو را  
'مولانا - دیوان شمس'

وحدت نگاه همه‌ی موحدان اهل شهود به این موضوع، نه در اثر تقلید و وام‌گیری از یکدیگر، بلکه ناشی از ثبات سنت حق در جهان است و یگانگی آن، حتی در به کارگیری واژگان گوناگون چنان مشهود است که تنها یک ناآشنا یا یک

۱. همواره انسان بر معرفت، ص ۷۴.

۲. همان.

۳. عطار - منطلق الطیر.

فریبکار می تواند با القاء تفرق و بیان ادعاهای بی مبنا ابراز دارد:

«متأسفانه عرفان کیهانی، بنیادهای خود را از عرفان اسلامی و ایرانی نگرفته است. روش استاد بنیانگذار این عرفان به اصطلاحات عرفانی، سطحی است؛ به این معنا که وی شالوده‌ی 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 همگونی این مطالب، از اصطلاحات عرفانی و معنوی در حوزه‌ی اسلام بهره می‌گیرد. در این روش، اصطلاحات، به جای استعمال، استعمار می‌شوند»<sup>۱</sup>.

چنان که اشاره شد، در جهان‌بینی عرفان کیهانی (حلقه)، اشتیاق در مصداق خاص خود، ذومراتب است و متعلق آن، در مراتب، حکمت و معرفت است و در مراتب دیگر، خود خداوند. در مورد اول، اشتیاق می‌تواند به خواسته‌ای معین تعلق یابد و یا تنها بی‌تابی و بی‌قراری حقیقت‌جویانه‌ای باشد که یکی پس از دیگری، در بجه‌هایی از حقیقت را می‌گشاید.<sup>۲</sup>

در این عرفان، انسان غیر متعالی از نظر بینشی در دنیایی وارونه به سر می‌برد و انسان متعالی، کسی است که از دنیای غیر وارونه سر بر می‌آورد. در این دنیا، مطلوب انسان، خود خداوند است و اشتیاق در حالی به خداوند تعلق می‌یابد که او به عنوان حاجت‌دهنده، منظور نظر نیست.<sup>۳</sup>

شاه‌بیتی که بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه) در تبیین این نظر خود، اغلب از آن مدد می‌جوید، این بیت از دیوان حافظ است:

فراق و وصل چه باشد رضای دوست طلب  
که حیف باشد از او غیر از او تمنای<sup>۴</sup>

حال چگونه باید این سخن را از نویسنده‌ی افسون‌پسند «افسون حلقه» پذیرفت

۱. ناصری زاد، صفح ۱۸۸-۱۸۹.

۲. طاهری، انسان و معرفت، ص ۷۴.

۳. همان، ص ۴۰.

۴. همان.

که در عرفان کیهانی (حلقه)، منظور از اشتیاق، «اشتیاق به اتصال به شبکه‌ی شعور کیهانی» است؟<sup>۱</sup>

چون به دریا می‌توانی راه یافت      سوی یک شبنم چرا باید شناخت؟  
هر که داند گفت با خورشید راز      کسی تواند ماند از یک ذره باز  
هر که کل شد جزو را با او چه کار      وانک جان شد عضو را با او چه کار  
گر توهستی مرد کلی، کل بین      کل طلب؛ کل باش؛ کل شو؛ کل گزین

«عطار - منطق الطیر»

از دیگر اشکالاتی که او درباره‌ی موضوع مورد بررسی مطرح می‌سازد، تناقض میان دو چیز است: ۱- پله‌ی عشق بالاتر از پله‌ی عقل و در بر دارنده‌ی مؤلفه‌هایی است که یکی از آن‌ها شوق است. ۲- اشتیاق، تنها عامل حرکت به سوی کمال است.<sup>۱</sup>

اگرچه که بر خلاف نظر این منتقد، هیچ تضادی بین دو مطلب اخیر وجود ندارد، می‌توان رابطه‌ی میان اشتیاق و پله‌ی عشق را با مطالعه‌ی بیشتر دریافت.

اگر نسبت میان اشتیاق و پله‌ی عشق را بجوییم، باید گفت اشتیاق، به عنوان یک کیفیت، با پله‌ی عشق نسبت عام و خاص مطلق دارد و به واسطه‌ی بروز بر این پله که پله‌ی بی‌ابزاری است، بدون تبعیت از اراده‌ی دفعی، عارض می‌شود؛ یعنی به رغم آن که خود زائیده‌ی بستر درونی و محرکی است که می‌توان در صدد فراهم آوردن آن بر آمد، چنان نیست که هر زمان اراده به حصول اشتیاق تعلق گیرد، دفعتاً حاصل گردد. اما اگر نسبت میان اشتیاق و عشق که هر دو زیرمجموعه‌ی پله‌ی عشق هستند، در نظر باشد، اشتیاق می‌تواند به درجاتی ترقی یابد که عشق تلقی گردد.

هست وادی طلب آغاز کار      وادی عشق است از آن پس بی‌کنار

«عطار - منطق الطیر»

۱. ناصری زاده، ص ۱۸۶.

۲. همان، ص ۱۸۷.

به اعتقاد صوفیه، نفس انسان که مشتاق اتصال به مبدأ خویش است، از راه محو هستی و فنا در حق، به این مقصد عالی می‌رسد و جایی که عقل از وصول به حق عاجز می‌شود، عشق رهنمای او است. اینجاست که شوق عارف او را به سوی خدا می‌کشد و چنان وجود او را از خدا لبریز می‌دارد که وی دیگر نه وجود خود را در میانه می‌بیند نه وجود هیچ واسطه‌ای را.<sup>۱</sup>

پس اشتیاق، محرکی است که در صورت ظهور عشق، به بالاترین درجات کمال و تعالی واصل می‌دارد و چون حرکت، به سوی خداوند است و بی انتها، هیچ گاه کارکرد آن منتفی نمی‌گردد و همواره، نسبت آن با عشق محفوظ خواهد بود. اما از منظری دیگر، پله‌ی عشق، هم اشتیاق عامیانه و هم اشتیاق عاشقانه را در خود جای می‌دهد و از آن جا که محرک حرکت به سوی کمال، اشتیاق است که خود، شاخص پله‌ی عشق محسوب می‌شود، چه گفته شود عامل حرکت، شوق است و چه گفته شود حرکت جز بر پله‌ی عشق ممکن نیست، هر دو صحیح است.

اما نویسنده‌ی «افسون حلقه» برای تقدس بخشیدن به تخریب غیر علمی دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه) درباره‌ی «اشتیاق»، بیانات عجیب‌تری نیز دارد که قابل توجه است: ۱- او به سراغ آیاتی از قرآن کریم می‌رود که واژه‌ای از مشتقات «شوق» در آن‌ها وجود ندارد؛ اما برخی به نحوی، مصداقی از مصادیق آن را متبادر به ذهن می‌سازد. سپس بدون شرح آن که دلیل طرح این آیات چیست و بدون ذکر وجه مقایسه‌ی آن‌ها با دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه)، به طور نابخردانه‌ای مدعی می‌گردد که متعلق اشتیاق در نگاه عرفان کیهانی (حلقه) و قرآن کریم، متفاوت است. به عبارت دیگر، او تشخیص نمی‌دهد که برخی مصادیق جزئی اشتیاق در یک نگرش، بیانگر متعلق اشتیاق در آن نگرش نیست و نیز جز همان جزئیات، نمی‌تواند مبنای مقایسه‌ی آن با نگرش دیگر باشد.

یکی از شواهدی که این نویسنده برای نتیجه‌گیری از پیش تعیین‌شده‌ی خود به کار

۱. زرین کوب، ۱۳۸۹، ص ۳۰.

۲. ناصری زاد، صص ۱۸۹-۱۹۰.



برده است و می‌تواند عمق فاجعه‌ی نقد در دستان او را نشان دهد، آیدی ۹۲ سوره‌ی توبه است که نه تنها به خودی خود نمی‌تواند معرف متعلق اشتیاق در قرآن کریم باشد؛ بلکه مشعر بر همسویی دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه) با قرآن کریم در موضوع رغبت به انفاق معنوی است:

«وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ مَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا  
وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ. و (نیز) 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) بازگشتند در  
حالی که چشمانشان از اندوه اشکبار بود زیرا چیزی نداشتند که در راه خدا  
انفاق کنند (و با آن به میدان بروند).»

۲- او که از عهده‌ی بیان تفاوت دیدگاه قرآن کریم و عرفان کیهانی (حلقه) بر نیامده است، بدون ذکر دلیل و مقدمه، ناگهان پیکان حمله را به سوی ادبیات عرفان کیهانی (حلقه) کج می‌کند و با فرض ذهنی خود مبنی بر آن که این عرفان درباره‌ی موضوعی از موضوعات قرآنی (اشتیاق) سخن گفته است؛ اما ادبیات قرآن کریم را مناسب ندانسته و در حد تغییر محتوا آن را دگرگون ساخته است، می‌جنگد:

«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 داد تا به مذاق دیگران خوشایند  
آید؛ در حالی که قرآن، به سوی همه‌ی مردم فرستاده شده است.»<sup>۱</sup>

این نقد غیر معقول و بلکه مضحک، نشان می‌دهد که:

الف) منتقد، هرگونه متن فلسفی، عرفانی و ... را که (خواسته یا ناخواسته) متضمن یک باور در خصوص موضوعی مشترک با قرآن کریم باشد؛ اما واژه به واژه همان متن قرآن کریم را ارائه ندهد، دال بر حمله به قرآن کریم بر می‌شمارد.

ب) بر اساس دیدگاه و داوری ناصحیح وی، همه‌ی مفسرین قرآن کریم، با مبادرت به شرح مصحف شریف، مدعی نارسا بودن ادبیات ابن کتاب مقدس شده‌اند و مستحق توبیخ و چه بسا تکفیر هستند و هیچ یک از اندیشمندان مسلمان که گفتار خود را به قرآن کریم می‌آرایند و گاه در مقام تبیین آیات شریف آن بر می‌آیند نیز از این حکم مستثنی نخواهند بود.<sup>۱</sup>

ج) او در نیافته است که فرار گرفتن بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه) و هر صاحب اندیشه‌ی دیگری در جایگاه معرفی جهان‌بینی خود، به معنای تبیین یا عرضه‌ی قرآن کریم نیست و ارائه‌ی این ینش، تنها می‌تواند ملاک انطباق یا عدم انطباق آن با این کتاب مقدس را به دست دهد.

۳- منتقد در انتقاد به این اصل که آدمی مزد اشتیاق خود را خواهد یافت، آیاتی از قرآن کریم را گواهی بر این باور خود می‌گیرد که پادش انسان در قبال عمل او خواهد بود؛ نه اشتیاق وی.<sup>۲</sup> آیه‌ی ۳۹ نجم نمونه‌ای از این آیات شریف است:

«وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى: و این که برای انسان جز حاصل سعی و کوشش او نیست».

اما،

الف) چنان که پیش‌تر و پیش‌تر و پیش‌تر بر فرمایش معصوم، در همین بحث ذکر شد، ارزش اعمال، در گرو انگیزه‌ی انجام آن‌ها است؛ نه صورتشان. در شرح این موضوع مهم آمده است:

«اگر ما در راهیم و در عملیم، چون خواهند دیدن، آخر این عمل، نماز و

۱. از جمله، خواجه عبیدالله انصاری، صاحب کتاب «منازل السائرین» که مورد وثوق نویسندگی «افسون حلقه» است، شوق را به اتکای آیه‌ی ذیل تفسیر می‌کند؛ اما نه تنها بر خلاف سلیقه‌ی شخصی این نویسنده، از عبارت قرآنی «رجاء قسید» شوقی می‌کند، بلکه آن را به شرحی یازم می‌شناساند و به افساسی منقسم می‌داند که همه‌ی ارکان و عبارات آن در قرآن کریم یافت نمی‌گردد و از این رو، می‌تواند سعایت شدید او را برتابد.

«مَنْ كَانَ يُرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنْ أَجَلَ اللَّهُ لِبَاتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» هر کس که به دیدار خدا امید دارد، بداند که وعده‌ی خدا آمدنی است و او شنوا و داناست. (انصاری، ص ۱۰۳).

۲. ناصری راد، صص ۱۸۷-۱۸۸.

روزه نیست و این‌ها صورت عمل است. عمل، معنی است در باطن. آخر از دور آدم تا دور مصطفی (صلی الله علیه و آله و سلم) نماز و روزه به این صورت نبود و عمل بود. پس این صورت عمل باشد. عمل، معنی است در آدمی هم چنانکه می‌گویی دارو عمل کرد و آن‌جا صورت عمل نیست؛ الا معنی است در او. ... پس عمل این نیست که خلق فهم کرده‌اند. ایشان می‌پندارند که عمل این ظاهر است. اگر منافق آن صورت عمل را به جای آورد، هیچ او را سود دارد، چون در او معنی صدق و ایمان نیست؟ ...<sup>۱</sup>

ب) واژه‌ی «سعی» در فرهنگ عرب به معنی رفتن سریع است و برای «جدیت در امر» به کار می‌رود؛ چه آن امر خیر باشد و چه شر؟<sup>۲</sup> یعنی واژه‌ی «سعی» تنها بر صورت فعل تخصیص نمی‌یابد. از این رو، در عرفان اسلامی، سعی و کوششی که منجر به پاسخ و پاداش پروردگار می‌شود، به راحتی، باطنی و مربوط به جان آدمی تلقی می‌گردد و طبق تعریف، همان «اشتیاق» در ادبیات عرفان کیهانی (حلقه) خواهد بود که بر اساس قانونی با عنوان «قانون بازتاب»، موجبات هدایت و ضلالت از سوی خداوند را فراهم می‌آورد:

هرچه کوشد جان که در مرد و زن است

گوش و چشم شاه جان بر روزن است

«مولانا - مثنوی معنوی»

ج) قرآن کریم، تصریح می‌کند که در نظام الهی، سنجش اعمال، بر میزان نيات و جهت‌گیری‌های آدمی صورت می‌گیرد و از این رو، حتی برخی اعمال که فاقد وزانت پسندیده‌ی معنوی هستند، ارزش برخی دیگر را به تباهی می‌کشند:

«قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا» «الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» «أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا» «آیا شما را از

۱. جلال‌الدین محمد (مولانا)، مصص ۸۳-۸۴

۲. راغب، ج ۱، ص ۲۱۱.

زیانکارترین مردم آگاه گردانم؟» «[آنان] کسانی‌اند که کوشش‌شان در زندگی دنیا به هدر رفته و خود می‌پندارند که کار خوب انجام می‌دهند. «[آری]، آنان کسانی‌اند که آیات پروردگارشان و لقای او را انکار کردند، در نتیجه اعمالشان تباه گردید و روز قیامت برای آن‌ها [قدر و] ارزشی نخواهیم نهاد.»<sup>۱</sup>

### صراط مستقیم، راهی برای همگان

به راستی،

«هر انسانی، صرف‌نظر از نژاد، دین و ملت، تحول‌خواه و کمال‌پذیر است و می‌تواند در صراط مستقیم قرار بگیرد.»<sup>۲</sup>

در غیر این صورت، تشریف‌بندگان به اعلام درخواست «اهدنا الصراط المستقیم»<sup>۳</sup> تنها به افراد خاصی تخصیص می‌یافت و در کتاب یا سنت، عده‌ای از آن منع می‌شدند. نویسنده‌ی «افسون حلقه» که سعی دارد برای مقابله با عرفان کیهانی (حلقه)، بر خلاف قرآن کریم و سیره‌ی رسول اکرم (ص) و کریمان خاندانش (ع)، استثنایی برای امکان کمال‌عموم مردم قرار دهد، «قابلیت» قدم نهادن در صراط مستقیم را همگانی نمی‌داند و برای این ادعای خود، آیه‌ای را به شهادت می‌آورد که به هیچ روی با مراد او سازگار نیست و اندیشه‌ی وی را تأیید نمی‌سازد:<sup>۴</sup>

«وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ ذُبَابًا» «إِنَّكَ إِن تَذَرْنَهُمْ يُفْسِدُوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا» و نوح گفت: ای پروردگار من، بر روی زمین هیچ یک از کافران را مگذار که اگر بگذاریشان، بندگان را گمراه می‌کنند و جز فرزندان کافر نیآورند.»<sup>۵</sup>

۱. کتف: ۱۰۳-۱۰۵

۲. طاهری، عرفان کیهانی (حلقه)، ۲۰۱۲، ص ۱۲۹-۱۳۸، ص ۱۰۲.

۳. فاتحه: ۶

۴. تاصیری زاد، ص ۱۹۸.

۵. نوح: ۲۶-۲۷

در دین مبین اسلام، امکان توبه و ورود به راه حق، از هیچ انسانی حتی با پلیدترین سوء سابقه، سلب نمی‌گردد و آنچه از آن سوء سابقه قبیح‌تر شناخته می‌شود، ناامیدی از رحمت الهی است.

«أَعْظَمُ الْبَلَاءِ انْقِطَاعُ الرَّجَاءِ: بزرگترین بلا، قطع امید از مهر پروردگار است»<sup>۱</sup>

خطای دیگر نویسنده‌ی مذکور آن است که در تناقضی آشکار، از سویی در برابر آیاتی از مصحف شریف که گواه اشتراک آیین‌های توحیدی در صراط مستقیم است، سر فرود می‌آورد و خود اذعان می‌دارد که منظور این کتاب آسمانی از اسلام در «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»<sup>۲</sup> «دین توحید» است و از سویی دیگر، بر تمام ادیان توحیدی به جز دین خاتم رسل (ص)، خط بطلان می‌کشد و بر خلاف نص صریح قرآن کریم که رسولان این ادیان را رهیافته و رهنمای راه راست می‌خوانند، آن‌ها (راه انبیاء) را از صراط مستقیم دور می‌شمارد و غیر اصیل معرفی می‌کند.<sup>۳</sup>

«الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ يُهْتَدُونَ \* وَ تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَيَّ قَوْمِهِ تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّنَا حَكِيمٌ عَلِيمٌ \* وَ هَذَا لَهُ إِسْحَاقُ وَ يَعْقُوبُ كُلًّا هَدَيْنَا وَ نُوْحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَ مِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ \* وَ أَيُّوبَ وَ يُوسُفَ وَ مُوسَى وَ هَارُونَ وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ \* وَ ذَكَرْنَا وَ يَحْيَى وَ عِيسَى وَ إِبْرَاهِيمَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ \* وَ إِبْرَاهِيمَ إِسْمَاعِيلَ وَ الْيَسَعَ وَ يُونسَ وَ لُوطًا وَ كَلَّا فَضَّلْنَا عَلَيَّ الْعَالَمِينَ \* وَ مَن آتَيْنَاهُمُ ذُرِّيَّاتِهِمْ وَ إِخْوَانَهُمْ وَ اجْتَنَيْنَاهُمْ وَ هَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ:

کسانی که ایمان آورده‌اند و ایمان خود را به شرک نمی‌آلایند، این‌ها از آن ایشان است و ایشان هدایت یافتگانند. \* این برهان ما بود، که آن را به ابراهیم تلقین کردیم در برابر قومش. هر که را بخواهیم به درجاتی بالا می‌بریم. هر آینه پروردگار تو حکیم و داناست \* و به او اسحاق و

۱. تفسیر آمدی، عبد الواحد، تصنیف محمد الحکم و درر الکلم، قم: دفتر تبلیغات، ۱۳۶۶، ص ۸۳.

۲. هر آینه دین در نزد خدا اسلام است. (آل عمران: ۱۹)

۳. رکعت: ناصری زاد، ص ۱۹۹.

یعقوب را بخشیدیم و همگی را هدایت کردیم و نوح را پیش از این هدایت کرده بودیم و از فرزندان ابراهیم داود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی و هارون را هدایت کردیم و نیکوکاران را این گونه جزا دهم \* و زکریا و یحیی و عیسی و الیاس، که همه از صالحان بودند \* و اسماعیل و الیسع و یونس و لوط، که همه را بر جهانیان برتری نهادیم \* و از پدرانشان و فرزندانشان و برادرانشان بعضی را هدایت کردیم و ایشان را برگزیدیم و به صراط مستقیم، راه نمودیم.<sup>۱</sup>

این آیات نشان می دهد حتی رأی کسانی که معتقدند در بسیاری ادیان پیش از ابراهیم نبی (ع) و پس از او می توان نشان توحید و سلوک در راه مستقیم را یافت، با رهیافت قرآنی در باب این موضوع، هماهنگ است. دلیل قاطع بر این ادعا آن است که: «به گفته ی قرآن در سوره ی آل عمران آیه ی ۱۰۱، راه رسیدن به صراط مستقیم، پیوند و ارتباط با خدا است (وَمَنْ يَّعْتَصِمْ بِاللّٰهِ فَقَدْ هُدِيَ اِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ)»<sup>۲</sup> از نگاه برخی صاحب نظران حوزه ی عرفان، رابطه ی عمیق میان انسان و خداوند، ژرف ترین و زنده ترین سطح دین است. آن ها معتقدند که پیامبر اسلام (ص) «در حال حضور نسبت به حق بود و این امر را آگاهانه و مستقیم احساس می کرد و این همان دین است در یکی از ژرف ترین حالات و زنده ترین سطوحش»<sup>۳</sup> که بر مبنای اقوال عارفان مسلمان، همانا پیمودن صراط مستقیم است:

کسی کز جان و دل با حق مقیم است      حقیقت بر صراط مستقیم است

اشبتری - کنزالحقایق

به بیان دیگر، «صراط مستقیم»، جان عبودیت در پیوند گاه عبد و رب است<sup>۴</sup> که

۱. لغام: ۸۲-۸۷

۲. هر که به خدا تمسک جوید به راه راست هدایت شده است. (آل عمران: ۱۰۱)

۳. مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۴۹.

۴. نیکلسون، رینولد، تصوف اسلام و رابطه انسان و خدا، ترجمه: محمدرضا شفعی کدکنی، تهران: سخن، ۱۳۷۴، ص ۳۱.

۵. «اِنَّ اللّٰهَ رَبِّيْ وَرَبُّكُمْ فَاتَّقُواْ اللّٰهَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيْمًا» و بدانید که لله پروردگار من و شما است، پس او را پرستید که این است صراط مستقیم. (آل عمران: ۵۱، مریم: ۳۴ و زخرف: ۶۴)

جز در عمیق‌ترین ساحت عرفان نمی‌توان آن را جست و از همین رو، از منظری، برابر با «طریقت» معرفی شده است:

در طریقت هر چه پیش سالک آید خیر اوست  
بر صراط مستقیم ای دل کسی گمراه نیست  
«دیوان حافظ»

چنان‌که نقل شد، این عمیق‌ترین ساحت عرفان که هدف و لب‌همه‌ی عرفان‌های توحیدی است، مقیم شدن در درگاه الهی و برقراری ارتباطی وثیق با پروردگار عالم است که هر نامی به آن اختصاص یابد و هر نامی از آن سلب گردد، ماهیت راستینش تغییر نخواهد یافت.

بنابراین، با آن‌که نویسنده‌ی «افسون حلقه»، برای ادعای خود مبنی بر برابری عرفان کیهانی (حلقه) و صراط مستقیم در نگاه محمدعلی طاهری، استدلال محکمی ارائه نمی‌دهد،<sup>۱</sup> باید گفت:

چنانچه منظور از عرفان کیهانی (حلقه)، تحقق حقیقت عرفانهای توحیدی در اعتصام به خداوند باشد، نفی برابری آن با صراط مستقیم، نفی معنای اسلامی صراط مستقیم است.

حال، چه نگارنده‌ی «افسون حلقه» دست‌های تهی خود را به کرات به سوی اکاذیب بی‌پشتوانه برد و مدام، بدون ذکر هر گونه دلیل منقول و معقول، عرفان کیهانی (حلقه) را برگرفته از رویکردهای غیر یقینی و مشکوک<sup>۲</sup> یا «دین جدید» بنامد یا سلوک در این عرفان را «فرادرمانی» بخواند<sup>۳</sup> و چه بر جایگاه خرد آرام گیرد و دهان به گزاف نگشاید، صراط مستقیم، چونان همیشه‌ی تاریخ، همواره رهروان و اهریمنان

۱. به زعم منتقد، دو چیز که دارای حداقل یک ویژگی مشترک باشند و یا دو موضوع که محمول مشترک داشته باشند، این همانی دارند. اول از این دو بیان بیانگذار عرفان کیهانی (حلقه) که: ۱- عرفان کیهانی (حلقه)، انسان‌شمول است و ۲- صراط مستقیم، انسان‌شمول است، نتیجه می‌گیرد که گوینده، عرفان کیهانی (حلقه) را صراط مستقیم می‌داند. (ناصری راد، ص ۱۹۷).

۲. همان.

۳. همان، ص ۲۰۰.

خود را خواهد داشت و بازی با الفاظ، حقیقتی را تغییر نخواهد داد.

در برخی متون اسلامی، از زاویه‌ی دیگری نیز به «صراط مستقیم»، نگاه شده است. در این منظر که تعریف صراط مستقیم، ناظر بر ماهیت و نتیجه‌ی آن است، عنصر عشق، به عنوان یک شاخص عرفانی جلوه‌گری می‌کند و به این وسیله، همچنان بر اعتبار تلقی عارفانه از صراط مستقیم، تأکید می‌گردد. از جمله امام جعفر صادق (ع)، نایب قرآنی «اهدنا الصراط المستقیم»<sup>۱</sup> را چنین معنا فرموده است:

«خداوند! ما را به ثبات در طریقی که به عشق و محبت تو می‌رساند و به بهشت تو واصل می‌گرداند، هدایت فرما تا از پیروی هوس‌ها و آراء هلاک‌کننده‌مان باز دارد.»<sup>۲</sup>

به این ترتیب، همانا:

به دین عشق اگر گردی مسلمان  
به دین عشق اگر آیی یقین است  
نماید رویت اینجا گناه جانان  
حقیقت دان که راه راست این است

«عطار - جوهرالذات»

### عشق و پروردگار عشق:

نخستین باده کاندز جام کردند ز چشم مست ساقی وام کردند  
«فریدالدین عراقی - دیوان عراقی»

«در عالم وجود، هیچ جز عشق نیست؛ چرا که اگر عشق نبود، هیچ چیز به ظهور نمی‌رسید. پس به واسطه‌ی عشق است که عشق ظاهر شد و در آن سریان یافت و بلکه عشق، همه چیز است.»<sup>۳</sup>

در عرفان کیهانی (حلقه) که رحمانیت و رحیمیت خداوند، مصادیق عشق او

۱. فاتحه: ۶

۲. قال: فَوَلِّهِ عِزًّا وَ جَلًّا اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ - يَقُولُ اُرْسِدْنَا لِنُرْوَمَ الطَّرِيقَ اَلَّذِي اَدْنَى اِلَى مَجْتَبِكَ وَ اَلْمُبْلَغَ اِلَى جَنَّتِكَ مِنْ اَنْ تَبْعَ اَهْوَانَا فَتَنْطَبَّ وَ تَأْخُذَ بِاَرَاثِنَا قَهْلِكَ، الطبرسی، احمد بن علی، الاحقاج علی اهل اللجاج، مشهد: مرفعی، ۱۴۰۳ هـ. ق، ج ۲، صص ۳۶۸-۳۶۹.

۳. عراقی، ص ۶۲.



شناخته می‌شود،<sup>۱</sup> عشق خداوند نسبت به هر عشق دیگری، تقدم رتبی دارد. همچنین، نگاه بنیانگذار این عرفان به موضوع عشق انسان به خداوند، بیانگر آن است که برای تحقق این تجربه‌ی عظیم، "تو خود حجاب خودی؟ ... از میان برخیز":

اگر فردی از بدو تولد، به طور کامل به خود عشق می‌ورزد و حتی توجه و علاقه‌ی او به مادر خود یا افراد دیگر، برای رفع نیازهای شخصی و ناشی از خودشیفتگی است. اما بر اساس نقشه‌ای که برای کمال انسان طراحی شده است، این قابلیت وجود دارد که بتواند در خلال زندگی زمینی، از عشق به خود، دل ببرد و با تمام وجود، به عشق خدا برسد. ...

با وجود خودشیفتگی، نمی‌توان به عشق الهی رسید و برای رسیدن به این عشق، لازم است که خانه‌ی دل از عشق به خود خالی شود:

تو خانه‌ی دل را فرو روپ      مهیا کن مقام و جای محبوب  
چو تو بیرون روی او اندر آید      به تویی تو جمال خود نماید  
«محمود شبیری»<sup>۲</sup>

بنیاد این اندیشه، بر آن استوار است که «خداوند در درون هیچ فردی، دو دل نهاده است»<sup>۳</sup> و امکان ندارد انسان در اثر صفتی که با آن تولد یافته است، عاشق خود باشد و در همین حال، خانه‌ی دل را به حضرت حق نیز واگذارد و به تشریف او در آورد. در عین حال، از آن‌جا که بدون شناخت معشوق، عشقی حاصل نمی‌گردد<sup>۴</sup> و از آن رو که بنده را به خودی خود، راهی به شناخت خداوند نیست، در دیدگاه عرفان کیهانی (حلقه)، دو شرط لازم برای به ظهور رسیدن عشق الهی، «وا رهیدن از خود معشوقی»<sup>۵</sup> و «خدا آشنایی از طریق تجلی شهودی اوه است»:

۱. طاهری، چند مقاله، ص ۱۳.

۲. همو، انسان و معرفت، صص ۲۹-۳۰.

۳. «ما جعل الله لرجل من قلوبه فی جنوبه» (احزاب: ۴).

۴. این محبت هم نتیجه‌ی دانش است      کی گزاره بر چنین تخیلی تست؟

(مولانا- مثنوی معنوی).

«وقتی موضوع عشق الهی مطرح می‌شود، باید به دو اصل توجه داشته باشیم. این دو اصل عبارتند از:

اصل ۱: یک قلب، فقط جای یک عشق است.

اصل ۲: انسان نمی‌تواند به خودی خود، عاشق خدا شود.

اصل اول گوشزد می‌کند که با وجود خودشیفتگی، نمی‌توان عشق دیگری را تجربه کرد.

اصل دوم نیز برگرفته از این حقیقت است که هیچ کس امکان درک و شناخت ذات خداوند را ندارد و بدون داشتن معرفت به چیزی یا کسی، نمی‌توان عاشق آن شد. به همین دلیل، عشق به او، بدون گذر از مرحله‌ای که توضیح داده خواهد شد و بدون عنایت خود او تحقق پیدا نمی‌کند.<sup>۱</sup>

نویسنده‌ی «افسون حلقه»، در مقابل این دیدگاه، موضعی اختیار کرده است که همچون موارد پیشین، تنها معرف ناآشنایی وی با حکمت الهی و آراء عرفانی در حوزه‌ی دین اسلام و ناراستی نقد او به دلیل ارائه‌ی گزاره‌های نادرست است:

۱- او شناخت ناپذیری خداوند از سوی انسان را مورد مناقشه قرار می‌دهد و برای اثبات امکان و بلکه ضرورت شناخت او، به آیاتی از قرآن کریم استناد می‌کند<sup>۲</sup> که همگی دایره مدار معرفی اوصاف خداوند در نسبت با عوالم امر و خلق است؛ نه مؤید امکان شناخت او چنان که هست.<sup>۳</sup> از جمله:

«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ \* اللَّهُ الصَّمَدُ \* لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ \* وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ:  
بگو: خداوند، یکتا و یگانه است. خداوندی است بی‌نیاز. (هرگز) نژاد و زاده نشده و برای او هیچ گاه شبیه و مانندی نبوده است.»<sup>۴</sup>

از آیات و روایات و آراء عرفانی به دست می‌آید که خداوند در ذات خود

۱. طاهری، انسان و معرفت، ص ۳۰.

۲. اخلاص: ۱-۴، حشر: ۲۲-۲۴ و حدیث: ۱-۶.

۳. ناصری راد، صفح ۲۱۵-۲۱۶.

۴. اخلاص: ۱-۴.

شناخته نمی‌شود و تنها در مرتبه‌ی تجلی اسماء و صفات و افعال است که مورد شناسایی واقع می‌گردد. زیرا او:

«به آثار و افعال خود، ظاهر و به ذات خویش، باطن بوده و به الوهیت خود، ظاهر و به حقیقت خویش، باطن است»<sup>۱</sup>.

این شناخت، ذهنی و خطاپذیر است و به خودی خود، عامل دست فرو شستن از عشق به خود و دستیابی به عشق الهی نمی‌گردد. امیرالمؤمنین، علی (ع) در اشاره‌ی فلسفی ظریفی، در حالی که بر اولویت دینی معرفت و شناخت خداوند تأکید می‌کند، امکان این شناخت به واسطه‌ی اوصاف حضرتش را ناممکن می‌داند و شناخت او از طریق اسماء و صفات او را عدم شناخت خداوند تلقی می‌فرماید:

«سرآغاز دین، خداشناسی است و کمال شناخت خدا، تصدیق او و کمال تصدیق او، توحید است و کمال توحید، اخلاص و کمال اخلاص، نفی صفات از اوست؛ زیرا هر صفتی گواهی می‌دهد که غیر از موصوف است و هر موصوفی گواه آن است که غیر از صفت می‌باشد. پس کسی که خداوند را با صفتی تعریف کند، او را به چیزی نزدیک کرده و با این کار، دچار ثنویت شده است و هر کسی دچار ثنویت شود، اجزائی برای خداوند قائل شده است و کسی که برای او جزئی قائل گردد، او را نشناخته است»<sup>۲</sup>.

افلاطون می‌گوید: او «نه نامی دارد و نه چیزی می‌توان درباره‌اش گفت و نه قابل شناختن است و نه به احساس و تصور در می‌آید»<sup>۳</sup> و فلوپتین معتقد است «حتی اگر بخواهیم سخن دقیق بگوییم، حق نداریم او را «او» بنامیم»<sup>۴</sup>.

۱. ابن عربی، محیی الدین، کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنى، شرح و ترجمه علی زماهی قمشه‌ای، قم: آیت الشراق، ۱۳۸۸، ص ۲۵۲ (من).

۲. «أول الدین معرفته و کمال معرفته التصدیق به و کمال التصدیق به توحیده و کمال توحیده الإخلاص له و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه بشهادة کل صفة أنها غیر الموصوف و شهادة کل موصوف أنه غیر الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد فرقه و من فرقه فقد ناه و من ناه فقد جزاه و من جزاه فقد جهله...» (خطبه اول لهج البلاغه)

۳. افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۵۶۹.

۴. فلوپتین، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۸۲.

ناتوانی در نامیدن و وصف خداوند، ناشی از ۱- ناتوانی در شناخت حسی و عقلی خداوند (چنان که هست) و ۲- بیان ناپذیری تجربه‌ی اشراقی او است و حتی حاکی از نادرستی فهم و تصور ما از صفاتی است که او خود را در مراتب وجودی مادون ذات، بدان وصف کرده است.

تو را چنان که نویسی هر نظر کجا بیند

به قدر دانش خود هر کسی کند ادراک

«دیوان حافظ»

این عدم اکتناه ذات حق، موضوعی است که اغلب بزرگان حکمت و عرفان به آن پرداخته‌اند و ابن عربی، آن را این گونه شرح می‌دهد:

«ذات به خودی خود، نه نامی دارد و نه برای کسی قابل شناخت است؛ چون محل هیچ اثری نیست. بدون رابطه، هیچ اسمی برای اشاره به ذات وجود ندارد. چون اسماء موجب معرفت و تمایز می‌شوند. اما درب [معرفت ذات]، برای همه جز خدا ممنوع است. چون کسی جز خدا او را نمی‌شناسد. بنابراین، اسماء با ما و برای ما تحقق پیدا می‌کنند. آن‌ها به دور ما می‌گردند و از راه ما متجلی می‌شوند. احکام آن‌ها با ما است؛ اهداف آن‌ها متوجه ما است. جلوه‌های آن‌ها با ما و آغازشان با ما است.

اگر به خاطر آن‌ها نبود، ما تحقق نداشتیم؛

اگر به خاطر ما نبود، آن‌ها تحقق نداشتند.»<sup>۱</sup>

نیکلسون با اشاره به ابیاتی از مثنوی معنوی مولانا (که راه عبور از اسماء خداوند و رسیدن به مسما را در رهیدن از خود می‌شناساند)،<sup>۲</sup> شناخت خداوند را تنها در ساحت اشراق و مکاشفه و الهام ممکن می‌داند و به زبان حال عرفا می‌گوید: «به قلب خود بنگر؛ چه ملکوت خدا در تو است.»<sup>۳</sup>

۱. ابن عربی، الفوحات المکیة، ج ۲، صص ۶۹-۷۰.

۲. اسم خولدهی رو مسمی را بچو / مه به بالادان نه انصار آب چسو / مگر زنام و حرف خواهی بگلدی / پاک کن خود را از خود هان یک سری

۳. نیکلسون، زینولد آن، عرفان عارفان مسلمان، ترجمه دکتر اسدالله آزاد، مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۸.

محمدعلی طاهری نیز به طور مستقیم همین تنها راه شناخت حق را نشانه گرفته است و در حالی که می‌گوید: «انسان نمی‌تواند به خودی خود، عاشق خدا شود»<sup>۱</sup> شناخت و عشق او را تنها ارمغان دلی می‌داند که از «خود» تهی شده و مهبای ورود «خداوند» است.<sup>۲</sup>

«عشق به خداوند، در اثر جذب‌های به دست می‌آید که ناشی از عشق او به بنده‌ی خویش است. بنابراین، هر یک از عرفایی که از عشق به خدا دم می‌زنند، به این درک رسیده‌اند که خدا عاشق بندگان خویش است و ما بندگان، معشوق او هستیم. آن‌ها به‌طور نسبی لذت معشوق بودن خود را چشیده‌اند و در حدی که به معشوق بودن خود برای خدا واقف شده‌اند، عاشق او نیز هستند و از این رهگذر، بهره‌ای از معرفت خدا می‌یابند (که البته آن نیز معرفت به ذات مقدس او نیست).»<sup>۳</sup>

۲- نویسنده‌ی «افسون حلقه»، با تقریر کاملاً نادرستی از نظرات عرفان کیهانی (حلقه)، بیان می‌کند که از منظر این عرفان، عشق خدا ناممکن است<sup>۴</sup> و انسان تنها می‌تواند عاشق تجلیات الهی گردد.<sup>۵</sup> حال آن که در این عرفان، تصریح و تشریح شده است:

«در اولین تحول مسیر عشق، انسان فقط می‌تواند عاشق تجلیات الهی شود. در تمام مراحل تجربه‌ی عشق، قلب انسان فقط یک عشق را در خود می‌پذیرد. مرحله‌ی اول، عشق به خویش (خودشیفتگی) است. در مرحله‌ی دوم، نوسانی میان عشق به خود و دیگری رخ می‌دهد و در مرحله‌ی سوم، انسان دل خود را به عشق کسی جز خود اختصاص می‌دهد و با این عطف توجه به دیگری، خانه‌ی دل او از خودش خالی می‌شود. تنها در این صورت است که مرحله‌ی چهارم تحقق می‌یابد. در مرحله‌ی چهارم، انسان به درک عشق الهی نائل می‌شود... و با

۱. طاهری، انسان و معرفت، ص ۳۰.

۲. همان.

۳. همان، ص ۳۱.

۴. ناصری راد، ص ۲۱۸.

۵. همان، ص ۲۱۵.

درک این که معشوق خداوند است، عشق به خدا را تجربه می‌کند.<sup>۱</sup>

این نکته‌ی دقیق که آدمی گرفتار عشق خویش است و با عبور از عشق مجازی به عشق الهی خواهد رسید، مورد تفسیر بسیاری از بزرگان عرفان اسلامی است. آیت الله شاه‌آبادی در «شذرات المعارف» می‌گوید:

«اول چیزی که مشهود انسان است، خود اوست، به قسمی که علم به خود، علم حضوری است؛ به خلاف علمش به سایر اشیاء که علم حصولی است. ... چون معلوم شد انسان، مدرک ذات و خودبین است، پس معشوق ابتدایی او، خود اوست و لذا معجب و خودپسند و مستبد و خودرأی و آزادی‌طلب و راحت‌خواه است. ... مادامی که انسان مبتلا به معشوقه‌ی نفس است و از این اشتباه تا خارج نشده، البته به وصال معشوق حقیقی نائل نشود.»<sup>۲</sup>

اغلب، رمز عبور از این خودشیفتگی، عشق انسانی شناخته می‌شود و برای مثال، در عبره‌العاشقین آمده است: «عشق انسانی، نردبانی است که انسان را به عشق خداوند می‌رساند.»<sup>۳</sup> دلایلی که عرفا برای اتخاذ این دیدگاه بر می‌شمرند، گوناگون است و در مبحث حاضر، مجالی برای بررسی آن وجود ندارد؛ اما به عنوان نمونه می‌توان گفت که برخی همچون عین القضاة همدانی، تقدم عشق مجازی بر عشق الهی را بر مبنای آن تفسیر می‌کنند که عشق مجازی، ظرفیت لازم برای تجربه‌ی عشق الهی را فراهم می‌آورد:

«صیاد ازل چون خواست که از نهاد مجنون، مرکبی سازد از آن عشق خود، که او را استعداد آن نبود که به دام جمال عشق ازل افتد که آن‌گاه به تاپشی از آن هلاک شدی، بفرمودند تا عشق لیلی را یک چندی از نهاد مجنون مرکبی ساختند تا پخته‌ی عشق لیلی شود. آن‌گاه بار کشیدند

۱. طاهری، انسان و معرفت، ص ۳۱-۳۲.

۲. شاه‌آبادی، صص ۱۴۰-۱۴۱.

۳. عشق الانسان سلم عشق الرحمن، (بقلمی، روزبهان، عبره‌العاشقین، به تصحیح هنری کرین و محمد معین، تهران: انتشارات منوچهری، ۱۳۶۶، ص ۸۸)

عشق الله را قبول تواند کرد.<sup>۱</sup>

در هر صورت، به بیان مشهور، «المجاز قنطرة الحقيقة»<sup>۲</sup> و به بیان دیگر، تنها از عشق به صورت (مظهر) می توان به عشق به معنا (ظاهر) رسید. (ابن عربی، در نوعی تجربه‌ی بشری از عشق، عشق حسی و روحانی را توأم می‌داند<sup>۳</sup> و هائری کربن شرح می‌دهد که این، خصیصه‌ی عشق عرفانی است.<sup>۴</sup>)

اما اگر عشق به دیگری، و بزرگی عشق به یک تجلی الهی را نداشته باشد و تنها عشق به هویت مجازی یک مخلوق باشد، از آن رو که وجود و حضور آن برای نفس دلبذیر است، همچنان عشق به نفس است<sup>۵</sup> و به عشق الهی نیز واصل نمی‌دارد.

«توجه به معشوق مجازی، اگر به نظر آلی بوده باشد، البته موصل الی الحقیقة خواهد بود. مثل توجه حضرت یعقوب به خدمه‌ی یوسف از باب نظر به یوسف که منافاتی با نظر واقعی نداشت و همچنین، نظر جناب زلیخا به حضرت یوسف که واقعا از روی شهوت نبود؛ بلکه حب ظاهر بود که در مظهر نمایش داشت و چون معرفت به ظاهر [= خداوند] پیدا کرد، دست از مظهر برداشت ولی اگر نظر در معشوقات مجازی به نحو استقلال بوده باشد، البته هلاک خواهد شد.»<sup>۶</sup>

۳- به زعم منتقد، عاشق دانستن خدا و معشوق خواندن انسان در عرفان کیهانی (حلقه)

صحیح نیست و عشق خدا به بنده، در صورت عشق بنده به او است.<sup>۷</sup>

اما در عرفان اسلامی، این توجه وجود دارد که مطابق با آیه‌ی ۵۴ سوره‌ی مائده و نظر بر تقدم لفظ «یحیهم» بر «یحیونه»، عشق انسان به خدا از عشق خدا به انسان نشأت

۱. همدانی، صص ۱۰۴-۱۰۵.

۲. [عشق] مجازی، پلی برای رسیدن به [عشق] حقیقی است.

۳. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۳۲۷.

۴. به نقل از: ستاری، جلال، عشق صوفیانه، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴، ص ۲۳۷.

۵. عرفان کیهانی (حلقه)، از این عشق، تمیز به عشق عقلانی می‌کند و عشق به تجلیات به گونه‌ای که منجر به عشق الهی شود را عشق عشقانی می‌خواند. (در کده: طاهری، انسان و معرفت، ص ۳۳).

۶. شاه‌آبادی، صص ۱۵۴-۱۵۵.

۷. ناصری راد، ص ۲۱۹.

می‌گیرد و این کرم خداوند است به بنده.<sup>۱</sup>

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ تَزَيَّدَ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ  
وَ يُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ  
وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَأِئِمٍّ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ؛  
ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر کس از شما از دین خود برگردد، به  
زودی خدا گروهی [دیگر] را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان  
او را دوست دارند. [اینان] با مؤمنان، فروتن [و] بر کافران سرفرازند. در راه  
خدا جهاد می‌کنند. و از سرزنش هیچ ملامتگری نمی‌ترسند. این فضل و  
کرم خداست. آن را به هر که بخواهد می‌دهد و خدا گشایشگر داناست.

حلقه، افسون و افسانه  
۲۱۲

مولانا در مقدمه‌ی دفتر دوم مثنوی معنوی می‌گوید: «عشق، محبت بی حساب  
است؛ جهت آن که گفته‌اند که صفت حق است به حقیقت و نسبت او به بنده، مجاز  
است. یحیوم تمام است؛ یحیونه کدام است؟» و به تعبیر عرفان کیهانی (حلقه)، «از اویم  
و روایم به سوی او و از هر طرف مشمول عشق او»<sup>۲</sup> می‌توان گفت از نظر هیچ عارفی  
دور نیست که عشق خداوند به مخلوق، بر هر عشق دیگر، تقدم دارد و عشق بنده به  
او، طفیل عشق او به بنده است. از این رو، در آثار عرفا به کرات، حکایت دلنشین این  
عشق روایت می‌گردد.

چون که عاشق اوست، تو خاموش باش  
او چو گوشت می‌کشد، تو گوش باش  
«مولانا - مثنوی معنوی»

بنابراین، تلقی نادرست نویسنده‌ی «افسون حلقه» از قرآن کریم، به هیچ روی،  
گواه نادرستی سخن عارفان و ناهماهنگی جهان‌بینی عرفان کیهانی (حلقه) با نص  
مقدس این کتاب نیست.

۱. چینیکن، ۱۳۸۴، ص ۲۱۳.

۲. طاهری، چند مقاله، ۲۰۱۱، ص ۱۴.



۴- خوانش واژگون نویسنده ی «افسون حلقه» از آراء بنیانگذار عرفان کیهانی (حلقه) در موضوع عشق و این برداشت که برای انسان، عشق الهی ممکن نیست، او را به سوی طرح اشکالی سوق داده است که به عنوان نتیجه گیری از این مقدمه ی کاذب، اعتباری ندارد. او بر اساس منتفی دانستن عشق الهی در عرفان مذکور و بر مبنای آن که این عرفان، به عنوان عرفان کمال جو، از عبادت بر پله ی عشق دفاع می کند، عبادت خدا در این دیدگاه را منتفی می بیند.<sup>۱</sup>

سپس، فرصتی فراهم می یابد تا در صفحاتی چند، باز هم بر «خدمت به خلق» به عنوان شاخصی از عبادت خداوند در این عرفان، بتازد. موضوع عبادت از منظر عرفان کیهانی (حلقه)، پیش تر در مبحث «مفاهیم اصطلاحات عرفانی» و ذیل عنوان «عبادت» مورد بررسی واقع شده است و تحلیل بیشتر مغالطات نویسنده، در این مجال ضروری نمی نماید.

اما برای بیان ارتباط میان عبادت و عشق الهی (که جز به تهی شدن از عشق خود، حاصل نگردد)، همین بس که به تعبیری عارفانه از روایت «صلوة بسواک، خیر من سبعین صلوة بغیر سواک»، «یک نماز تو بی تو، به از هفتاد نماز تو با تو»<sup>۲</sup> تا جایی که ظریفان دریافته اند بنده، خداوند را بی عنایت او نخواهد یافت و عنایت تمام، حضور خداوند در دل تهی از اغراض است. پس «بدان که خواهند گان خداوند، او را با خود او جویا شدند و یافتند و خواهند گان هوا او را با هوا جویا شدند و نیافتند و هرگز نخواهند یافت»<sup>۳</sup>.

۱. تاضری واد، ص ۲۲۰.

۲. عراقی، ص ۷۶.

۳. «و اعلم ان طلب الحق طلبو الحق فوجدوه، و طلب الهوی باللهوی قلم یجدوها- و لن یجدوها ابدا». (صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، قم: انتشارات نیندار، ۱۳۳۶، ج ۴، ص ۶۲۷).

سخن آخر:

«چه کسی بدون لطف و رحمت او (خداوند) می‌تواند به جایی  
برسد؛ اگر او تعلیم ندهد، تزکیه نکند، حکمت ندهد، سینه را  
نگشاید، بارهای گران را از دوش بر ندارد، هنگام وسوسه‌ی شیطان  
که می‌رود پا بلغزد، او در نیاید و ...؟!»<sup>۱</sup>

جایی نرسد کس به توانایی خویش      الا تو چراغ رحمتش داری پیش  
«سعدی»

با سپاس از مهر ایزدی  
مهرماه ۱۳۹۲  
(ذی‌الحجه ۱۴۳۴)

## فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

مفاتیح الجنان

و

۱. بوستان سعدی

۲. جواهرالذات (عطار)

۳. دیوان اشعار سعدی

۴. دیوان حافظ

۵. دیوان شمس

۶. دیوان عراقی

۷. کنزالحقایق (شبستری)

۸. گلشن راز

۹. مثنوی معنوی (مولانا)

۱۰. منطلق الطیر

۱۱. وصیت نامه امام خمینی (ره)

۱۲. آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹.

۱۳. آملی، سید حیدر، جامع الأسرار و منبع الأنوار، مقدمه: هنری کرین، تهران: انتشارات

علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.

۱۴. \_\_\_\_\_، المقدمات من کتاب نص النصوص، بی جا: انتشارات توس، ۱۳۶۷.

۱۵. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، تهران: طرح نو، ۱۳۸۳.

۱۶. \_\_\_\_\_، نیایش فیلسوف، تهران: نشر علم، ۱۳۸۷.

۱۷. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.

۱۸. ابن عربی، محیی الدین، التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه، بیروت،

دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ه.ق.

۱۹. \_\_\_\_\_، *تفسیر ابن عربی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ه.ق.
۲۰. \_\_\_\_\_، *الفتوحات المکیة (۴ جلدی)*، بیروت: دار صادر، بی تا.
۲۱. \_\_\_\_\_، *فصوص الحکم*، بی جا: الزهراء (س)، ۱۳۷۰.
۲۲. \_\_\_\_\_، *کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی*، شرح و ترجمه: علی زمانی قمشهای، قم: آیت اشراق، ۱۳۸۸.
۲۳. ابن محمد الترمذی، *صائن الدین، تمهید القواعد*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
۲۴. ابن منور، *محمد، اسرار التوحید*، تهران: انتشارات عطار، ۱۳۷۸.
۲۵. ابوزید، *نصر حامد، چنین گفت ابن عربی*، ترجمه سید محمد راستگو، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.
۲۶. ایستاین، *ایزیدور، یهودیت (بررسی تاریخی)*، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.
۲۷. اردبیلی، *سید عبد الغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی (ره)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۸۵.
۲۸. استیس، والتر ترنس، *دین و نگرش نوین*، ترجمه: احمد رضا جلیلی، تهران: حکمت، ۱۳۷۷.
۲۹. \_\_\_\_\_، *عرفان و فلسفه*، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی، تهران: سروش، ۱۳۸۸.
۳۰. افلاطون، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷.
۳۱. انصاری، *خواجہ عبد اللہ، منازل السائرین*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: دارالعلم، ۱۴۱۷ه.ق.
۳۲. ایزدیناه، *محدثه سادات*، "درآمدی بر عرفان کیهانی (حلقه)"، *از نظاره تا نظر (ضمیمه ماهنامه گزارش)*، بهمن ۸۹.
۳۳. ایزوتسو، *توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن*، ترجمه: احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۸.
۳۴. بقلی، *روزبهان، غیرالماتقین*، به تصحیح هنری کرین و محمد معین، تهران: انتشارات منوچهری، ۱۳۶۶.

۳۵. بورکهارت، تیتوس، "مدخلی بر اصول و روش دینی"، ترجمه جلال ستاری، مبانی هنر معنوی (مجموعه مقالات)، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۳۶. بهشتی، احمد، هستی و علل آن (شرح نمط چهارم از کتاب الاشارات و التنبیها)، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۳۷. تمیمی آمدی، عبد الواحد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، قم: دفتر تبلیغات، ۱۳۶۶.
۳۸. جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش القصوص، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
۳۹. جلال‌الدین محمد (مولانا)، فیه ما فیه، تصحیحات و حواشی: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: زوار، ۱۳۸۶.
۴۰. جیمز، ویلیام، دین و روان، ترجمه: مهدی قاتی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
۴۱. جیتیک، ویلیام، طریق صوفیانه عشق، ترجمه: مهدی سررشته‌داری، تهران: مهراندیش، ۱۳۸۳.
۴۲. \_\_\_\_\_، عوالم خیال، ترجمه: قاسم کاکایی، تهران: هرمس، ۱۳۸۸.
۴۳. حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح نصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۴۴. حسینی اردکانی، احمد، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۵.
۴۵. دستغیب، عبدالعلی، حافظ شناخت، بی‌جا: علم، بی‌تا.
۴۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۴۷. رحیمیان، سعید، مبانی عرفان نظری، تهران: سمت، ۱۳۸۳.
۴۸. زوشناس، شهریار، مبانی نظری غرب مدرن، تهران: نشر کتاب صبح، ۱۳۸۱.
۴۹. زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۹.
۵۰. \_\_\_\_\_، تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ترجمه: مجدالدین

- کیوانی، تهران: سخن، ۱۳۸۳.
۵۱. زمانی، کریم، *میثاگر عشق (شرح موضوعی مثنوی معنوی)*، تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.
۵۲. سجادی، سید جعفر، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۵۳. ستاری، جلال، *عشق صوفیانه*، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴.
۵۴. السراج، ابونصر، *اللمع*، تحقیق: دکتر عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، مصر: دارالکتب الحدیثه، ۱۳۸۰ه.ق.
۵۵. شاه آبادی، میرزا محمدعلی، *شذرات المعارف*، تهران: ستاد بزرگداشت مقام عرفان و شهادت، ۱۳۸۰.
۵۶. شوان، فریتوف، *گوه‌ر و صدف عرفان اسلامی*، ترجمه: مینو حجتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
۵۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۵۸. \_\_\_\_\_، *ایقاظ الثامنین*، مقدمه و تصحیح: دکتر محسن مؤید، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی‌تا.
۵۹. \_\_\_\_\_، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۳۶.
۶۰. \_\_\_\_\_، *رساله سه اصل*، مقدمه و تصحیح: محمدخواجه‌جوی، تهران: مولی، ۱۳۷۶.
۶۱. \_\_\_\_\_، *الشواهد الربوبیة*، به قلم جواد مصلح، سروش، ۱۳۸۵.
۶۲. \_\_\_\_\_، *المشاعر*، تعلیق هانری کرین، تهران: طهوری، ۱۳۶۳.
۶۳. صلیبا، جمیل؛ صانعی درویددی، *منوچهر، فرهنگ فلسفی*، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
۶۴. طاهری، محمدعلی، *انسان از منظری دیگر*، تهران: بیژن، ۱۳۸۸.
۶۵. \_\_\_\_\_، *انسان از منظری دیگر*، CreateSpace (an Amazon Company)، ۲۰۱۲م.

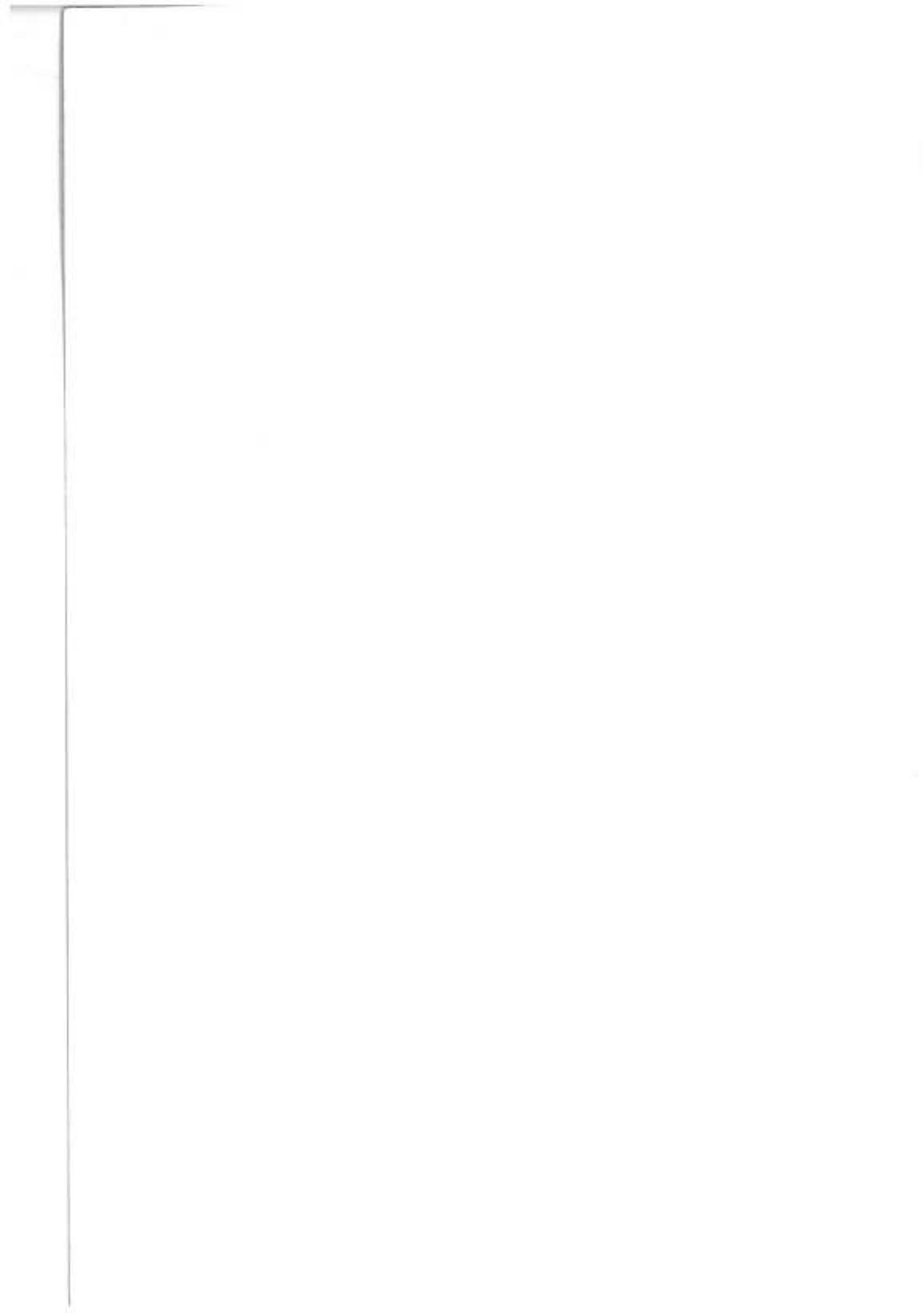
- ۶۶ \_\_\_\_\_، انسان و معرفت، CreateSpace (an Amazon Company)، ۲۰۱۱م.
- ۶۷ \_\_\_\_\_، پیش انسان، CreateSpace (an Amazon Company)، ۲۰۱۱م.
- ۶۸ \_\_\_\_\_، چندمقاله، CreateSpace (an Amazon Company)، ۲۰۱۱م.
- ۶۹ \_\_\_\_\_، عرفان کیهانی (حلقه)، قم: اندیشه ماندگار، ۱۳۸۸.
- ۷۰ \_\_\_\_\_، عرفان کیهانی (حلقه)، CreateSpace (an Amazon Company)، ۲۰۱۱م.
- ۷۱ \_\_\_\_\_، فرادرمانی، CreateSpace (an Amazon Company)، ۲۰۱۱م.
- ۷۲ طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ه.ق.
- ۷۳ طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: مرتضی، ۱۴۰۳ه.ق.
- ۷۴ طوسی، محمد بن حسن، التهذیب الاحکام، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵.
- ۷۵ طوسی، نصیرالدین، اوصاف الاشراف، به اهتمام: نجیب مایل هروی، تهران: بی نا، ۱۳۶۱.
- ۷۶ طهرانی، سید محمدحسین، روح مجرد، بی جا، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۲۷ه.ق.
- ۷۷ عراقی، فخرالدین، المعانی، مقدمه و تصحیح: خواجوی، تهران: مولی، ۱۳۸۴.
- ۷۸ عقیقی، ابو العلاء، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام، ۱۳۸۰.
- ۷۹ عزیزاده، بیوک؛ احمدی سعدی، عباس، "چیستی مکاشفه و تجربه عرفانی از دیدگاه ابن سینا"، اندیشه دینی، ش ۲۳، تابستان ۱۳۸۶.
- ۸۰ الفارابی، ابو نصر، فصوص الحکم، تحقیق: شیخ محمد حسن آل یاسین، قم: بیدار، ۱۴۰۵ه.ق.
- ۸۱ فرغانی، سعیدالدین سعید، مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارص)، مقدمه: آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.

۸۲. فلوطین، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶.
۸۳. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۱.
۸۴. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، رساله تفسیری، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۵.
۸۵. \_\_\_\_\_، لطایف الاشارات، تحقیق: ابراهیم بسویی، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، بی تا.
۸۶. قنوی، صدر الدین، التفحات الالهية، تهران: مولی، ۱۳۷۵.
۸۷. قیسری، شرف الدین محمود، رسائل قیسری، رساله التوحید و النبوة و الولاية، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۷.
۸۸. قیسری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، بی جا: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۸۹. کاتسینگر، جیمز اس، تفریح در باغ حکمت (تأملاتی بر تعالیم معنوی فریتویف شوان)، مترجم: محمد حسین صالحی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.
۹۰. کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية، مقدمه و تصحیح و توضیحات: عفت کرباسی، محمدرضا برزگر، تهران: زوار، ۱۳۸۱.
۹۱. کاشانی، فیض، الصافی فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۵۶.
۹۲. کاکایی، قاسم، "شیخ علاءالدوله سمنانی و نظریه وحدت وجود"، فصلنامه اندیشه دینی، شیراز، ش ۱، بهار ۱۳۸۳.
۹۳. \_\_\_\_\_، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران: هرمس، ۱۳۸۵.
۹۴. کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه (جلد ۱)، ترجمه: سیدجلال الدین مجتوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
۹۵. \_\_\_\_\_، تاریخ فلسفه (جلد ۳)، ترجمه: ابراهیم دادجو، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.



۹۶. \_\_\_\_\_، تاریخ فلسفه (جلد ۸)، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
۹۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۵.
۹۸. کندی، ابویوسف یعقوب بن اسحاق، الرسالة فی الفلسفة الاولى، مصر: مطبعة الاعتماد، بی تا.
۹۹. کیویت، دان، دریای ایمان، ترجمه: حسن کامشاد، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۱۰۰. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت: مؤسسة الأعلمی للطبوعات، ۱۴۰۸ ه. ق.
۱۰۱. گنون، رنه، بحران دنیای تجدد، ترجمه: ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۲.
۱۰۲. لاهیجی، شمس‌الدین محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار، ۱۳۸۷.
۱۰۳. لوری، پیر، تأویلات قرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، مترجم: زینب بودینه آقایی، تهران: حکمت، ۱۳۸۳.
۱۰۴. لینگر، مارتین، عرفان اسلامی چیست؟، ترجمه: فروزان راسخی، ویرایش: مصطفی ملکیان، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۳.
۱۰۵. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ه. ق.
۱۰۶. مصباح یزدی، محمدتقی، در جستجوی عرفان اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶.
۱۰۷. مظهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ۱۳۶۸.
۱۰۸. معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۴.
۱۰۹. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۴.
۱۱۰. مکی، ابوطالب، قوت القلوب، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ ه. ق.
۱۱۱. موسوی خمینی، روح‌الله، سر الصلوة، مقدمه: عبدالله جوادی آملی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶.

۱۱۲. \_\_\_\_\_، شرح دعای سحر، ترجمه: احمد فهری، تصحیح: حسین استادولی، بی جا: تربت، ۱۳۷۶.
۱۱۳. \_\_\_\_\_، مصباح الهدایه إلى الخلافة والولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
۱۱۴. میرزاپور آل هاشم، صدیقہ سادات، روح القدس در ادیان یهود، مسیحیت و اسلام، تهران: فرتاب، ۱۳۸۸.
۱۱۵. ناصری راد، علی، انسون حلقه، تهران: سایان، ۱۳۹۰.
۱۱۶. نسفی. عزیزالدین، کتاب الانسان الكامل، تهران: طهوری، ۱۳۷۹.
۱۱۷. نصر، حسین، معرفت و امر قدسی، ترجمه: فرزاد حاجی میرزایی، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۸۰.
۱۱۸. نوری (محدث نوری)، حسین، مستدرک الوسائل، قم: مؤسسه آل الیبت (ع)، ۱۴۰۸ ه. ق.
۱۱۹. نیکلسون، رینولد، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، ۱۳۷۴.
۱۲۰. \_\_\_\_\_، عرفان عارفان مسلمان، ترجمه دکتر اسدالله آزاد، مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۲.
۱۲۱. \_\_\_\_\_، عرفای اسلام، ترجمه: ماهدخت بانوهمایی، تهران: نشر هما، ۱۳۶۶.
۱۲۲. همدانی، عین القضاة، تمهیدات، مقدمه و تصحیح و تعلیق: عقیف عسیران، تهران: منوچهری، ۱۳۷۰.
۱۲۳. هورتون، استالی، روح القدس، ترجمه: مهرداد فاتحی، بی جا: آفتاب عدالت، بی تا.



«وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا  
كُنَّا وَرَاءَهُمْ شُرَكَاءَ».

و چون به آنان گفته شود که رحمان را سجده کنید، گویند: "رحمان  
جیست آ یا بر هر کس که تو فرمان می دهی سجده کنیم؟" و بر  
قرآنان افزوده می شود (فرقان: ۶۰)