

مبانی نظری حقیقت «طی الارض» از منظر امام خمینی علیه السلام

رحیم قربانی*

چکیده

مسئله طی الارض به عنوان یک کرامت و امر خارق العاده تلقی می شود که در نظر عرفانی حضرت امام علیه السلام از اقتضائات برخواسته از مراتب کشف صوری عرفانی حقایق به شمار می رود. این امر و سایر تصرف های مادی مثل طی الزمان، خبر دادن از غیب، راه رفتن بر روی آب، و زنده کردن مردگان، از جمله تصرفات مندرج در مکاشفات حسی هستند نه روحانی؛ از این رو، به عنوان کرامتی بسیار والا تلقی نمی شود و اولیای الهی حتی از آن اعراض می کنند. حضرت امام علیه السلام در بررسی این مسئله پیرو ابن عربی بوده و نظرات او را تبیین کرده است که در اصل، بر پایه مبانی عرفانی و نظری خودش به تقریر و تحریر مطلب پرداخته است. ایشان با تبیین نظریه «بطون و ظهور» (اخفا و اظهار در مراتب اسمای الهی) بر پایه روایات شیعه درباره اسم اعظم، تأویلی در چارچوب قدرت والای اولیای الهی ارائه کرده اند. برخی از نظرات هم راستا با نظر امام خمینی علیه السلام نیز در این نوشتار مطرح و بررسی شده و بر اساس مبانی امام مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

کلیدواژه ها

طی الارض، کشف صوری، خرق ماده، اسم اعظم، اسمای الهی، ظهور، بطون، ایجاد، اعدام.

* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم. تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۲/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۴/۸.

مقدمه

مسئله «طی الارض» در نظر عامیانه مردم به عنوان یکی از کرامات اولیای بزرگ الهی و عارفان وارسته به شمار می‌رود. عده زیادی از اولیای الهی از جمله در رأس همه آنان انبیای الهی^۱ و ائمه هدی علیهم‌السلام^۲ در طول تاریخ به این کرامت شهرت داشته و ماجراهای فراوانی درباره آن گفته و نوشته‌اند. اما حقیقت و واقعیت این پدیده به اصطلاح «خارق‌العاده» چیست؟ از چه سازوکاری برخوردار است؟ روش‌های دست‌یابی به آن چیست؟ هدف از آن چیست؟ و چه سنخ افرادی می‌توانند به آن دست یابند؟

این مسئله به عنوان یکی از مسائل عرفانی به شمار می‌رود و بحث درباره این پرسش‌ها از حیثه بررسی‌های دانش‌هایی همچون کلام، فلسفه و طبیعیات خارج است.^۳ از این رو، هر یک از بزرگان کوی معرفت، به گونه‌ای به این پرسش‌ها پاسخ داده و بر اساس مبانی خود از آن سخن گفته‌اند. حضرت امام خمینی علیه‌السلام نیز به تناسب بحث‌های عرفانی در دانش عرفان‌نظری به آن پرداخته است که نوشتار حاضر برای بررسی نظرات ایشان در قالبی مناسب، آن را در چارچوب مبانی عرفان‌نظری بررسی کرده و بر اساس آن، با ارائه و تبیین نظرات امام خمینی علیه‌السلام احتمالات نظری محققان از عرفای متأخر و معاصر را نیز بررسی نموده است.

طی الارض

«طی الارض» اصطلاحی ترکیبی است که در آن، «طی» به معنای «گذر لحظه‌ای و بسته» است؛ یعنی گذار دفعه‌ای و کوتاه را «طی» می‌گویند.^۴ برخی آن را به معنای جمع کردن و پیچیدن چیزی که باز است گرفته‌اند. در این معنا می‌گویند: «كَطَى السَّجْلُ» (انبیاء: ۱۰۴) که تعبیر قرآنی و عربی است، به معنای جمع پراکنده (یعنی کلمات و صفحات) و پیچیدن طومار است.^۵ برخی نیز آن را به معنای «درج» گرفته‌اند که همان معنای پیچیدن است.^۶ «طی العمر» یعنی: پیچیده شدن عمر. و در همین معنا، طی الارض یعنی پیچیده شدن زمین.^۷ بدین ترتیب، طی الارض پدیده‌ای است که در آن، مسافتی از زمین، و در «طی‌المکان» نیز مسافتی از عالم ماده در کمترین زمان در هم پیچیده و پیموده می‌شود؛ مثل داستان «تخت بلقیس» که توسط آصف بن برخیا در کمتر از حرکت مردمک

چشم به سمتی دیگر، در خدمت حضرت سلیمان حاضر شد.^۸
در بیان عرفا و با توجه به مبانی نظری آنان، «طی الارض» از اقتضائات کشف صوری که یکی از اقسام کشف یا مکاشفه است به شمار می‌رود. از این رو، باید دید کشف چیست؟ اقسام آن کدام است؟ و طی الارض در ذیل کدام یک از اقسام آن مندرج است؟

کشف

«کشف» در لغت به معنای رفع مانع و پرده از روی چیزی است که پوشیده شده.^۹ به معنای اظهار و ازاله (برطرف کردن) پرده نیز گرفته‌اند.^{۱۰} معنای اصلی آن در حقیقت، همان کنار زدن پرده^{۱۱} است که عرفا نیز به همان معنا به کار می‌برند.^{۱۲} و در اصطلاح عرفانی عبارت است از «سرکشی کردن به آن سوی پرده و آگاهی یافتن بر معانی پنهان و امور حقیقی موجود در آن».^{۱۳} در کاربرد عرفانی، علاوه بر کنار رفتن پرده، گذر کردن سالک به آن سوی پرده و یافتن امور پنهان در آن نیز لحاظ شده است.

اقسام کشف

عرفا با اعتبارهای متعددی به تقسیم و طبقه‌بندی اقسام آن پرداخته‌اند. در مهم‌ترین رویکرد آنان، دو قسم صوری و معنوی یاد شده است^{۱۴} که شرح هر کدام به ترتیب زیر است:

الف. کشف صوری: این کشف از طریق حواس پنج‌گانه بدن در عالم مثال حاصل می‌شود و به اقسام پنج‌گانه حواس نیز تقسیم می‌گردد. این تقسیم مبتنی بر این جهت است که هر یک از حواس انسان، حقایق مرتبط با ملکوت خود را درک می‌کند و هر یک از آنها ویژه‌گی‌ها و اقتضائات متفاوتی مناسب با خود را دارا می‌باشد به گونه‌ای که عرفا حتی طی الأذن را نیز مطرح کرده‌اند که در آن گوش انسان وارسته‌ای مثل حضرت سلیمان، با سرعت فوق‌العاده زیادی گفته‌ها و ناگفته‌های دیگران را می‌شنود.^{۱۵} این ادراکات گاهی به امور مادی و حوادث دنیوی تعلق می‌گیرند و گاهی به امور غیرمادی و ارواح عالیه. جایگاه این کشف در مراحل اولیه سلوک، همان خیال مقید است^{۱۶} و در مراحل بالاتر سلوک، پس از حصول ملکه کشف و انتقال به عالم مثال مطلق، با خیال مطلق^{۱۷} مرتبط می‌شود.^{۱۸}

ب. کشف معنوی: این نوع کشف بدون واسطه ابزار حسی و بدنی، مستقیماً تحت حکومت اسم «العلیم» و «الحکیم» تحقق می‌یابد و معانی غیبی و حقایق الهی به حسب ظرفیت دل سالک بر او نمایان می‌شود و سالک بر آنها اطلاع و احاطه می‌یابد.^{۱۹}

اولیای الهی تصرفات انسان‌های کامل در امور و حوادث طبیعی مثل طی الارض، طی المکان، طی الزمان، تبدیل اشیا به یکدیگر (نظیر تبدیل خاک به طلا)، میراندن زندگان و زنده کردن مردگان را از اقتضائات و تصرفات برخوردار است از انواع کشف صوری دانسته و رتبه‌ای فراتر از این بر آن قائل نیستند.^{۲۰} از این رو، علی‌رغم اینکه سختی‌های سیر و سلوک برای رسیدن به چنین مقامی فراوان است و راه برایش پرخطر می‌نماید، اما حصول آنها کرامتی برای اولیای دین نبوده و اساساً عرفا به چنین مقاماتی توجه و اعتنا ندارند.^{۲۱} آنان می‌گویند: طی الارض کرامت و مزیتی برای سالک ندارد؛ زیرا شیطان نیز در یک لحظه از مشرق به مغرب می‌رود.^{۲۲} عده‌ای از عرفا نیز از نیل به چنین مقامی به خدا پناه برده و به محضر خدا استغفار کرده‌اند.^{۲۳} و در واقع، مردم عادی و عوام هستند که تصرفات این نوع کشف و موارد آن را از سنخ کرامات و امور خارق‌العاده تلقی کرده و گمان می‌کنند که تصرف در امور مادی و طبیعی مثل طی المکان، طی الزمان، راه رفتن بر روی سطح آب، مخفی شدن از دیدگان دیگران، و خبر دادن از برخی امور عوالم غیبی (مربوط به گذشته، حال، یا آینده)، کرامت بسیار بزرگی است. و بر پایه همین گمان نادرست، نیل به آنها آرزوی نهایی آنان به شمار می‌رود. در حالی که حضرت امام علیه السلام در توصیه‌های عرفانی به فرزند خود می‌فرماید: چنین آرزویی شرک است، به ویژه اینکه برخی از انسان‌ها عبادات و دعاهای شرعی را با آن آرزو و نیت به‌جا می‌آورند؛^{۲۴} زیرا عبادت غیر خدا هرچه باشد شرک به شمار می‌رود.^{۲۵} از سوی دیگر، بر پایه مبانی عرفانی ابن عربی، ظهور کرامات انسان (هم حسی و هم معنوی) برخاسته از تجلی اسم «البرّ» حق تعالی بوده و مختص ابرار بندگان خداست.^{۲۶} هر یک از کرامت‌های حسی و معنوی نیز به سبب متّصف شدن سالک به مقتضای یکی از اسمای الهی بروز می‌کند و چون مردم عامی و عادی چیزی از حقایق و اسمای الهی ندانسته و نچشیده‌اند، ظهور تصرف‌های مادی ابرار که برای خود ابرار کرامت و فضیلت به شمار نمی‌رود، در نظر آنان کرامت والایی به شمار می‌رود.^{۲۷}

طی الارض نیز از پایین ترین مراتب تجلی قدرت الهی و اسم «القادر» در انسان های سالک برخاسته و به سالکان عادی تعلق دارد؛^{۲۸} زیرا هنگامی که سالک به وسیله سیر و سلوک و طی مسیر بندگی، به قابلیت و استعداد والای الهی دست بیابد، صفت قدرت الهی در او متجلی گشته و اقتضای نام های متناسب با مراتب وجودی او، تصرف در زمین (مکان) و زمان به ظهور می رسد.^{۲۹} البته عرفا به دلیل تعلق ظهور اسمای مربوط به این کرامات به اسم «البرّ»، این روش ظهور قدرت الهی را «طریق ذوق» نامیده و آن را از خصلت های الهی بر اولیای الهی شمرده اند.^{۳۰}

کرامات اولیا از لحاظ منشأ صدور

در این تحلیل از ظهور کرامات، به ابعاد هستی شناختی طی الارض توجه شده است که با پایین تلقی شدن مقام آن منافاتی ندارد؛ زیرا کرامات اولیا از لحاظ منشأ صدور به چهار قسم تقسیم می شود:

۱. **تصرفات جنّی:** در تصرفات مربوط به واسطه جنّی، امور غیبی از طریق یک یا چند جن از طایفه اجنه بر سالک نمایان می شود که احتمال خطا در آن زیاد است.

۲. **تصرفات ملکی:** در تصرفات مربوط به واسطه ملکی، امور غیبی یا کرامات، توسط یک یا چند ملک از ملائکه الهی در وجود سالک ظاهر می شود و در اصطلاح عرفانی به آن روح با ارواح عالی الهی گفته می شود.^{۳۱} در این دو قسم، کرامات و امور خارق العاده هر کدام به آن اختصاص داشته و دیگری نمی تواند تصرف قسم دیگر را اظهار کند.

۳. **تصرفات جنّی - ملکی:** کرامات مندرج در قسم جنّی - ملکی، امور مشترکی هستند که دو طایفه اجنه و ملائکه قادر به اظهار آن بوده و در سالک مؤثر می گردند. ظهور هر یک از آن دو بر انسان، بر اساس گنجایش و قابلیت های سالک است؛ یعنی در برخی از مراحل سلوک، یک کرامت خاص مثل طی الارض توسط جنّی از اجنه مؤمن بر سالک افاضه و اظهار می شود و همان کرامت در مراحل بالاتر، توسط ملکی از ملائکه الله در سالک پدیدار می گردد. طی الارض از امور فضیلتی و کرامات مشترک اجنه و ملائکه است^{۳۲} و بزرگان حکمت معنوی و معرفت قدسی به سالکان سفارش می کنند که در مراحل سیر و سلوک به شدت مراقب ظهور اجنه یا ملائکه باشند. حتی در

برنامه‌های سیر و سلوک و ریاضت‌های شرعی می‌گویند: در مراحل خاصی از ریاضت، جنی یا ملکی با چنین ویژگی‌ها ظاهر خواهد شد که نباید به آنها و سخنانشان توجه کنید؛ زیرا توجه به سخنان آنان، سالک را از طریق خالص بندگی باز می‌دارد.^{۳۳}

۴. تصرفات الهی: در قسم چهارم از منبع صدور کرامات، هیچ واسطه‌ای در ظهور اسمای الهی برای بروز کرامات وجود نداشته و اسم ویژه‌ای از اسمای الهی به طور مستقیم در وجود سالک تجلی می‌کند که در آن صورت، مقام قرب نوافل^{۳۴} در سالک حاصل می‌شود. در این مقام است که همه اقتضائات مربوط به اسم‌های ظاهر شده بر سالک در وجود وی نمایان می‌شود. حضرت امام علیه السلام در توضیح این مقام می‌نویسند:

این را بدان که بنده سالک به سوی خداوند که با قدم بندگی پیش می‌رود، هرگاه از خانه طبیعت برای مهاجرت به سوی او خارج شد، و کشش‌های عاشقانه سرّی ازلی او را به سوی خود کشید، و تعیین‌های نفسیت خود را با تکه آتش‌های خداوندی از ناحیه درخت اسمای الهی سوزانید، حق تعالی در حضرت فیض اقدسش با تجلی فعلی نوری یا ناری یا برزخی جمعی بر او تجلی می‌کند. و او در این تجلی، از منتها نهایت عرش شهود تا غایت پایانی پنهانی هستی را در زیر پرده‌های تجلیات فعلی حق تعالی مشاهده می‌کند و عالمیت عالم در نظر او فانی می‌گردد. پس اگر در مقام خود تمکّن یافته و استقامت بورزد و تلوین از او زایل گردد، شهود برایش تحقق گشته و خداوند گوش و چشم و دست وی می‌گردد؛ همان‌گونه که در حدیث آمده است.^{۳۵} و این همان حقیقت قرب نوافل است که بنده در آن خلعت پوش خرقه ولایت گشته و حق در صورت خلق می‌گردد.^{۳۶}

به هر حال، طی الارض اگرچه از تصرفات مادی به شمار می‌رود، اما در ردیف چنین مقامی از مقامات الهی و تصرفات رحمانی نیز تحقق یافته و برشمرده می‌شود. البته طی الارض و کرامات مشابه آن در تحلیل هستی‌شناختی (فلسفی)، اشرافی از اشراقات عقل مفارق بر نفس است که در نتیجه معرفت نفس و ذکاوت آگاهانه سالک بر او افاضه می‌شود و از جمله توانایی‌های برخاسته از عالم مثال در نفس انسانی به شمار می‌آید. انسان سالک با رسیدن به مقام متناسب با اقتضائات عالم مثال، به چنین توانایی دست می‌یابد که در ابعاد مادی جهان تصرف نموده و بر روی آب راه برود و

طی الارض انجام دهد.^{۳۷} در این تحلیل، اکثر امور عجیب و غریبی که از سوی انبیا و اولیا اظهار می شود، در وصول آنان به این عالم و شناخت مظاهر و خواص آن ارزیابی می شود. این رویکرد با رویکرد عرفانی دارای تفاوتی اندک است؛ زیرا در حالی که در تحلیل اشراقی فلاسفه اشراقی، این امور از جمله تصرفات روحی و مکاشفات معنوی تلقی شده است، در تحلیل عرفانی، بر عکس آن، امور مزبور (طی الارض و مشی علی الماء و...) از مکاشفات صوری و تصرفات مادی شمرده شده و کرامتی روحانی به شمار نمی رود. بنابراین، نمی توان آن را تحلیلی مطابق با مبانی عرفا دانست. با توجه به این توضیحات، روشن می شود که نباید طی الارض به هیچ وجه، از جمله مشاهدات و مکاشفات روحی و معنوی شمرده شود،^{۳۸} بلکه اموری شبیه به طی الارض در ردیف مکاشفات حسی و تصرفات طبیعی قرار دارند. بنابراین، جایگاه هستی شناختی طی الارض در مکاشفات عرفانی، در حیطه تصرفات مادی و حسی قرار دارد. با روشن شدن این جایگاه، باید دید که حقیقت و کیفیت روند آن چگونه تحقق می یابد؛ یعنی باید بررسی کرد که پیچیده شدن زمین و زمان در حرکات و سکنات سالک چگونه اتفاق می افتد. هر یک از عرفا در این زمینه نکات و مطالبی را ارائه کرده اند که به دلیل مرتبط بودن مطالب و نظریات حضرت امام خمینی علیه السلام با نظرات آنان، جایگاه نظرات امام خمینی علیه السلام را با بررسی مطالب و گفته های آنها مشخص می کنیم.

نظرات عرفا و دانشمندان اسلامی درباره ماهیت طی الارض ۱. علامه طبرسی

مرحوم طبرسی شش نظر و احتمال را در تأویل و شرح کیفیت تحقق انتقال تخت ملکه سرزمین سبا از یمن به پیش سلیمان ذکر کرده که از این قرار است: ۱. ملائکه با امر الهی حمل کرده اند؛ ۲. باد آن را حمل کرده است؛ ۳. خداوند در آن حرکات متوالی ایجاد نموده است؛ ۴. جای خود را شکافته و در پیشگاه حضرت سلیمان از زمین خارج شده است؛ ۵. زمین پیچیده شده است (بنابر نقل از امام صادق علیه السلام)؛ ۶. خداوند آن را در همان جایگاه خودش معدوم کرده و در مجلس حضرت سلیمان اعاده (ایجاد) کرده است. این امر بنابر عقیده ابوهاشم جبائی صحیح نیست و بنابر مسلک ابوعلی جبائی فی الجمله صحیح است.^{۳۹}

طبرسی در واقع، با این مطلب نظر ویژه‌ای اظهار نکرده است، مگر اینکه بیان آخر، یا نظر پنجم را نظر خود او تلقی کنیم و با توجه به تأکید وی بر نام امام صادق علیه السلام، احتمالاً نظر پنجم نظر وی به شمار رود.

۲. نظر ابن عربی

ابن عربی که مطالب و نظراتش در باب طی الارض نیز مثل سایر مباحث عرفانی، مطالب سایر عرفا و دانشمندان را تحت الشعاع قرار داده است، نظر ویژه‌ای دارد که از جهتی می‌توان آن را معطوف به نظر ششم (بیان ابوعلی جبائی) در بیان طبرسی دانست، با این فرق که نظر جبائی بر فرضیه نادرست اعاده معدوم مبتنی است و ابن عربی این فرضیه را باطل می‌داند. امام خمینی علیه السلام در تأکید بر این نکته بسیار مهم، فرموده‌اند: «اعدام در نظریه ابن عربی، اعدام مطلق نیست تا از نوع اعاده معدوم شمرده شود بلکه این اعدام از نوع ادخال در زیر پوشش اسمای باطنی حق تعالی است که بعداً از همان پوشش اظهار می‌شود.»^{۴۰} با این حال، تعبیر ابن عربی، «اعدام و ایجاد» است که می‌گوید: آصف بن برخیا با قدرت الهی که تحت اشراف «علمی از کتاب» یافته بود، توانست تخت ملکه سبا را در همان موضع خود معدوم ساخته و در نزد سلیمان ایجاد کند. دلیل او بر نظریه خود این است که این کار بدون دخالت مادی حرکت و زمان اتفاق افتاده است؛ زیرا اگر با حرکت و انتقال صورت گرفته باشد، لزوماً گرفتار مسافت و زمان خواهد شد که در مقیاس مزبور، پدیدار شدن چنین زمان اندکی (ارتداد بصر: گوشه چشم برگرداندن) در مسافت بسیار زیاد آن تخت از سلیمان، امری محال می‌باشد. در ارتداد بصر، زمان قول و فعل متحد است و انتقالی در آن وجود ندارد. بنابراین، براساس حکم الهی «بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵)^{۴۱} اعدام و ایجاد است که تخت بلقیس را منتقل کرد.^{۴۲} پیروان ابن عربی مثل قیصری،^{۴۳} خوارزمی،^{۴۴} بالی زاده^{۴۵} و جامی^{۴۶} به شرح و توضیح این نظریه پرداخته‌اند. در این نظریه، سایر فرضیه‌ها به این دلیل کنار گذاشته شده‌اند که مستلزم حرکت در مسافت‌های بسیار طولانی با زمان‌های بسیار کم هستند و این امر مشکل و محال است. البته علامه مجلسی براساس فلکیات قدیم که فلک الافلاک را متحرک دانسته و تغییرات افلاک پایین تر را به آن نسبت می‌دادند، به این اشکال پاسخ داده است.^{۴۷} با اینکه ایشان به سختی و تکلف

به این اشکال پاسخ گفته است اما در نهایت نتوانسته است آن گونه که شایسته یک بحث نظری است به ابعاد فلسفی مسئله بپردازد. ما نیز به دلیل ابتدای مطالب او بر پایه فلکیات قدیم و باطل بودن آن فلکیات، به شرح نظرات وی نمی پردازیم.

البته این نظر ابن عربی به عنوان موضع چالش بزرگان قرار گرفته است که شرح نظرات آنان را در ادامه ملاحظه می کنیم.

۳. کاشانی

عبدالرزاق کاشانی فرایند تحقق طی الارض را با «خلع و لبس» توجیه و تبیین کرده است. بیان او چنین است: تصرف آصف در عرش بلقیس، به صورت خلع صورت عرشی از ماده آن در سبأ و ایجاد آن در نزد سلیمان بوده است. انتقال حرکتی چنان تخت عظیمی سریع تر از ارتداد چشم ناظر به سوی آن محال است (همان استدلال ابن عربی)؛ زیرا انتقال زمانی و حرکت چشم به سمت شیء مورد نظر، آنی الوقوع است؛ چراکه پدیده دیدن با پدیده گشودن چشم در یک زمان صورت می گیرد؛ بنابراین، انتقال عرش بلقیس از مکانی به مکان دیگر و انکشاف صورتش بر سلیمان در مکان خودش نیست. پس فقط با تصرف الهی از عالم قدرت الهی صورت می گیرد که از مقام علم به خلق جدید حاصل می شود.

بر این اساس، در برخی اعیان و در بعضی مواضع، تعیین وجودی اول منخلع می شود و در موضع دیگری که به دنبال دارد به آن متصل می گردد.^{۴۸} مؤیدالدین جندی نیز همین نظر را تقویت کرده و این گونه توضیح داده است: «فتصرف آصف بخلع الصورة العرشیه من وجوده فی سبأ و خلعها^{۴۹} علیه فی الحال بعینه عند سلیمان فی زمان واحد من غیر ریث و تراخ، إظهاراً لکمال تصرفه الذی آتاه الله».^{۵۰}

اشکالی که احتمالاً از لحاظ مبانی نظری به این نظریه متوجه شود مربوط به فرایند تحول و تجدید خلق است که در این رویکرد مورد توجه و لحاظ قرار گرفته است. مسئله خلع و لبس که در مبحث حرکت مطرح شده، توسط مشائین ارائه شده است و با مبانی آنان در باب حرکت سازگار است که قائل به حرکت جوهری نیستند. اما براساس مبانی حکمت متعالیه که حرکت جوهری در

آن ارائه و اثبات می‌شود، فرایند این تغییر و تحول به صورت لبس بعد از لبس است نه لبس بعد از خلع. بنابراین، می‌توان گفت که نظر کاشانی و جندی بر اساس مبانی حکمت مشائی صادق می‌آید و در چارچوب و مبانی حکمت متعالیه فاقد توجیه معرفتی است. حکیم سبزواری در بیان مراتب وجودی به این نکته تأکید کرده و گفته است: یافتن مراتب از نوع خلع و لبس نیست، بلکه به نحو استکمال است که همان لبس بعد از لبس است.^{۵۱} در واقع، دو حالت از تغییر می‌توان برای اشیا تصور کرد: یکی انقلاب ذاتی یا خلع و لبس است که در سلسله‌های عرضی انجام گرفته و از اقسام تغییر است نه حرکت؛^{۵۲} زیرا در آن موضوع اولیه باقی نمانده و یک دفعه محو می‌گردد و موضوع دیگری به جای آن می‌نشیند؛ دوم استکمال است که لبس بعد از لبس نامیده می‌شود که در سلسله‌های طولی صورت گرفته و مخصوص جواهر است و در عرض‌ها ممکن نیست.^{۵۳} با این رویکرد، خلع و لبس در دایره جواهر صادق نیامده و از اعتبار ساقط می‌شود، مگر اینکه نظر مدعیان خلع و لبس بودن، طی الارض در تحول و تغییر دفعی اشیای مادی بوده و همچنین مثل ابن عربی به اعدام و ایجاد قائل شوند که در این صورت، نظر مستقلی به شمار نیامده و عبارت دیگری از همان بیان ابن عربی خواهد بود.

وانگهی با توجه به مبانی فلسفی حکمت متعالیه در باب جوهر و عرض، که شأن جوهری اعراض را تقریر و تبیین می‌کند، خلع و لبس حتی در اعراض نیز محال بوده و آنها هم با فرایند لبس بعد از لبس به طی مراتب استکمالی می‌پردازند؛ زیرا اعراض از شئون جواهر به شمار می‌آیند و هر حکم و فرایندی که دامن گیر جواهر باشد، دامن اعراض را هم در بر می‌گیرد.

بنابراین، بهتر است این نظر به عنوان شرحی بر نظر اعدام و ایجاد ابن عربی تلقی شود؛ زیرا خود کاشانی در توضیح نظر خود عباراتی دارد که می‌توان این نکته را از آن استنباط کرد. او می‌گوید: این پدیده (انتقال تخت بلقیس) جز با ظهور عین علمی تخت در جایگاه دوم که در جایگاه اولیه‌اش مختفی شده بود، نیست و عین خارجی در علم و عالم غیب به حال اصلی خود باقی است.^{۵۴} بنابراین، نمی‌توان این عبارت را مبتنی بر خلع و لبس تلقی کرد؛ زیرا در خلع و لبس ذات شیء باقی نمی‌ماند.

۴. عبدالرحمن جامی

نظر جامی درباره حقیقت طی الارض به نظریه «قبض و بسط» معروف است. او می گوید:

هرگاه نفس بخواهد که در عالم ملک و شهادت ظهوری داشته باشد بدن را افاضه می کند و هرگاه نخواهد ننماید. و این عبارت از قبض و بسط اوست. همچنان که یک شخص می تواند در مرایای متکثره (فراوان) ظهور نماید، همچنین نفس ناطقه هم می تواند در ابدان متکثره جلوه نماید. پس این صور متکثره صادقند بر آن نفس ناطقه و بر یکدیگر به جهت اتحاد در حقیقتی که دارند و متعدند به جهت اختلاف در صورتی (صورت های متعددی) که دارند. و از فروع این مسئله است مسئله طی الارض که نفس کامله می تواند ظهور بدنی خود را در مکانی از امکان قبض نموده و در مکانی دیگر (دور یا نزدیک) بسط نماید و ظاهر است که این قبض و بسط رازمانی متخلل نباشد؛ یعنی زمانی فی مابین آن نباشد.^{۵۵}

بنابر نظر ابن سینا، تحریک نفس بر افعال بدنی به دو شکل است: یکی نقل مطلق است که هر جسمی قابل نقل مطلق است و دیگری قبض و بسط است^{۵۶} که تأثیر نفس در غالب اعضای بدنی خود از این طریق صورت می گیرد.^{۵۷} این نوع قبض و بسط که در حکمت طبیعی مطرح است، غیر از قبض و بسط مزبور در بیان جامی می باشد که مخصوص حکمت الهی بوده و در باب حقیقت نفس و تصرف او در اشیای عالم است. و همین قبض و بسط الهی و عرفانی تنها بخشی از فرایند قبض و بسط است که عرفا به تشریح و تبیین آن پرداخته اند؛^{۵۸} یعنی آن بخش از قبض و بسط که مربوط به تصرف در امور مادی است. البته در این نظریه هیچ استدلال و تبیین جامعی از مسئله ارائه نشده است که بتوان توجیه صدق آن را بررسی کرد. اما بر اساس مبانی عرفان نظری و حکمت متعالیه می توان آن را تصدیق کرد. حضرت امام علیه السلام در چندین مورد از مباحث خود بر پایه این تحلیل از تأثیر نفس در بدن سخن گفته است. برای نمونه، می توان به موارد زیر اشاره کرد: مالکیت نفس بر افعال ذاتی خود که ایشان مالکیت حقیقی حق تعالی را با آن تبیین کرده اند،^{۵۹} و تصرف نفس در عوالم.^{۶۰}

حضرت امام علیه السلام در یک نگاه کلی همه مراتب تصرف در عوالم را قبض و بسط نفس دانسته

است که در پی مالکیت الهی بر هستی پدیدار می‌شود. ایشان می‌نویسند: آیه دوم (مرادشان آیه «لَهُ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (حدید: ۲) است) اشاره است به مالکیت حق جلّ جلاله ملکوت سماوات و ارض را که به تبع این مالکیت و احاطه سلطنت و نفوذ قدرت و تصرف احیا و اماته و ظهور و رجوع و بسط و قبض واقع می‌شود. و این، نظر استهلاک و اضمحلال جمیع تصرفات و تدبیرات است در تصرف و تدبیر حق که منتهای توحید فعلی است و از این جهت، احیا و اماته را که یا یکی از مظاهر بزرگ تصرفات ملکوتی است و یا جمیع قبض و بسط است، به خود مالکیت ذات مقدس نسبت داده است.^{۶۱}

در اینجا حضرت امام خمینی علیه السلام، مسئله اماته و احیا را که همچنین از تصرفات مادی و مکاشفات ظاهری به شمار می‌روند، بر اساس قبض و بسط توجیه و تبیین کرده و به تفصیل درباره آن سخن گفته است. از اینجا روشن می‌شود که نظریه قبض و بسط با مبانی وی متناسب بوده و سازگاری دارد. از جهتی، با توجه به توضیحاتی که امام علیه السلام درباره ظهور و بطون اسم «الرحیم» و «الرحمن» حق تعالی داده و قبض و بسط را به بطون و ظهور حقایق (چه در مقام اسمائی و چه در مراتب مادون) ارجاع داده است^{۶۲} و با تکیه بر اینکه نظر امام علیه السلام درباره طی الارض به مسئله بطون و ظهور اسمائی معطوف است (که به تفصیل توضیح داده خواهد شد)، می‌توان این فرض (قبض و بسط) را به نظریه امام ارجاع داد که در این صورت، از مبانی توجیه معرفتی و نظری مربوط به آن صادق می‌آید که شایان اهمیت است.

۵. میرزا مهدی آشتیانی

همه نظریات مطرح شده از سوی عرفا درباره حقیقت طی الارض توسط میرزا مهدی آشتیانی رد و ابطال شده و او نظریه خود را این‌گونه بیان کرده است: این امر به صورت «دفعه واحده دهریه سرمدیه» اتفاق می‌افتد و این وجه به دلیل جریان آن در همه عوالم دقیق‌تر و متقن‌تر از سایر توجیه‌ها به نظر می‌رسد.^{۶۳}

ایشان با تقسیم تصرفات اولیای الهی به ناسوتی و باطنی، این روش در تبیین حقیقت طی الارض را در هر دو عرصه توضیح داده و نوشته است:

آنچه گفتیم برحسب تصرف‌های مادی و افعال ظاهری اولیا است و اما برحسب افعال باطنی و ادراکات و تعلقات کلی درونی آنان، طی الزمان و طی المكان نیز جریان دارد که عبارت است از جریان همه این امور باطنی به صورت دفعی غیرزمانی و غیرمکانی با صورت‌های مجرد از ماده و زمان، کلی بسیط، وسیع غیرمحدود و غیرمتعین، و بلکه با صورت‌هایی که محیط و جامع بر همه چیز، متساوی النسبه به جمیع افراد و مکان‌ها، خلّاق تفصیل و فعّال در معلول‌ها تحقق می‌یابند. نفس قبل از رسیدن به مرتبه عقل فعال و فنای در حق تعالی دارای ادراکات تدریجی، زمانی، متقدّر یا متعین و محدود به نسبت‌های عالم ماده است و با عبور از مراحل کمال و رسیدن به عقل فعال، همه ادراکات او به ادراکات دفعی دهری سرمدی محیط بر همه افراد ممکن می‌گردد. به ویژه بر اساس نظریه اتحاد عقل و عاقل و معقول، همه دوگانگی‌های قابل تصور کنار زده می‌شود.^{۶۴}

نکته‌ای که در باب این نظریه به ذهن می‌رسد اینکه شاید به دلیل اقتضائات و ضرورت‌های مادی در مراتب بدنی نفس نتوان طی الارض را به صورت مزبور (دفعی دهری سرمدی) توجیه و تبیین کرد؛ زیرا یا باید آن را به اعدام و ایجاد ارجاع داد که در این صورت، چیزی بیش از نظر ابن عربی نمی‌گوید؛ و یا باید لوازم فلسفی مثل طفره را نیز پذیرفت که مستلزم محالات مربوط به خود است. بنابراین، به نظر می‌رسد که این تبیین علی‌رغم انکار مرحوم آشتیانی، به نظریه اعدام و ایجاد باز گردد. به ویژه اینکه در تبیین اتصال به مراتب الهی، همان ظهور اقتدار الهی را مطرح کرده که ابن عربی مطرح ساخته است.

۶. علامه طباطبایی

نقطه نظر ویژه‌ای از سوی علامه طباطبایی درباره حقیقت طی الارض مطرح نشده و ایشان فقط در مقام رد نظرات مزبور نوشته است که این وجوه دایر بین ممتنع مثل نظر ششم در بیان مرحوم طبرسی (اعدام و ایجاد) و بی دلیل مثل سایر وجوه هستند.^{۶۵} یعنی قسم مزبور بر طبق اصول نظری محال است و سایر نظرات بدون اقامه دلیل مطرح شده‌اند؛ یعنی ادله تام و کاملی برای آنها ارائه نشده است. البته نسبت‌هایی به مرحوم علامه داده شده است که نظر ایشان در آنها به نظریه ابن عربی معطوف است.^{۶۶} اما به دلیل روشن نبودن صحّت این نسبت‌ها و همچنین مبهم بودن بیان

آن، نمی‌توان نظر نهایی ایشان را استنباط کرد.

۷. سیدجلال‌الدین آشتیانی

نظر سیدجلال‌الدین آشتیانی درباره‌ی طی الارض به حرکت جوهری معطوف بوده و نظرات دیگران، به ویژه نظریه ابن عربی را رد کرده است. او می‌گوید: به دلیل محال بودن لبس بعد از خلع در جواهر و حتی در اعراض، تبدیل صورت‌های اشیا باید به نحو لبس بعد از لبس و اصطلاحاً توارد (وارد شدن متوالی) صورت‌ها بر مواد باشد؛ زیرا نحوه اول معطوف به کون و فساد است که باطل می‌باشد و دومی معطوف به حرکت جوهری است که با براهین صدرایی اثبات شده است.^{۶۷} این در واقع، مبنای او برای تبیین ماهیت طی الارض است. او در مقام رد و ابطال نظر ابن عربی نوشته است: «آنچه شیخ اکبر (ابن عربی) درباره‌ی عرش بلقیس ذکر کرده است که از طریق اعدام و ایجاد انتقال یافته است، غیر معقول به نظر می‌رسد؛ زیرا اعدام چیزی و ایجاد همان چیز، همان اعاده معدوم است که برخی از متکلمان قائلند».^{۶۸}

او به شرح انطباق نظر ابن عربی با نظریه متکلمان پرداخته و آن را به تفصیل توضیح داده است. اما اشکال او بر ابن عربی از جهاتی وارد نیست و قابل خدشه به نظر می‌رسد: اولاً، شیخ اکبر زمان اعدام و ایجاد را متحد دانسته و عدم افتراق و فاصله آن دو را تبیین کرده است،^{۶۹} در حالی که در نظر متکلمان، بین آن دو اختلاف و تباین وجود دارد. از این رو، شیء معدوم مطلق نگشته و تباین وجودی میان معدوم و مُعاد حاصل نمی‌شود و در حقیقت، یک شیء است در دو تجلی. ثانیاً، چون مبنای عرفا به ویژه ابن عربی درباره‌ی حقیقت شیء این است که شیئیت شیء به صورت آن است (شیئیه الشی بصورته لا بمادته)^{۷۰} نه به ماده آن، دیگر انطباقی میان نظریه ابن عربی و نظر متکلمان وجود ندارد. ثالثاً، ابن عربی این مسئله را با مسئله خلق جدید که با محتوای همان حرکت جوهری همخوان است تبیین کرده^{۷۱} و این مبنا تناسبی با مطلب متکلمان ندارد. رابعاً، بر اساس مبنای ابن عربی درباره‌ی اتحاد دو زمان اعدام و ایجاد و همچنین خلق جدید، خالی بودن ماده از صورت به طور کون و فساد (لبس بعد الخلع) حاصل نمی‌آید؛ زیرا ابن عربی و پیروانش می‌گویند که این امر بدون زمان و مکان اتفاق می‌افتد و تصرف سالک و عارف در آن از نوع اقتدار الهی است.^{۷۲} بنابراین،

اشکال سید جلال آشتیانی وارد به نظر نمی آید.

اشکال پنجم سید جلال آشتیانی بر نظر ابن عربی این است که او و پیروانش حصول صورت بر ماده و تبدیل آن صورت را به نحو تدریج عَرَضی می دانند که ملازم با تأخیر و فاصله زمانی میان اعدام و ایجاد است. در حالی که ابن عربی قائل به عدم تبدیل حقیقت اشیا بوده ^{۷۳} و به هیچ رو حقیقت شیء را معدوم فرض نمی کند و حتی صورتها را نیز به طریق خلق جدید در معنای صدرایی آن مطرح می کند نه مشائی. پیروان ابن عربی نیز همین معنا را مطرح کرده و بر اساس آن، به تبیین اعدام و ایجاد پرداخته اند. ^{۷۴} از این رو، نمی توان به صرف تعبیر اعدام، عبارات ابن عربی را مشائی یا کلامی نادرست تلقی کرد. به ویژه اینکه تمثیلها و تطبیقهای این اصول بر حقایق و وقایع جهان خارج کاملاً منطبق با اصول حکمت متعالیه است ^{۷۵} که مرحوم آشتیانی بر اساس آن اشکال می کند.

با توجه به این توضیح، نظر ابن عربی دچار اشکالات صدرایی نبوده، بلکه منطبق با اصول آن است. از طرفی، توارد صورتها بر ماده به صورت جوهری، خود دارای اشکالات عمده فلسفی است. از جمله اینکه زمان جوهری و انتقال عینی و مکانی در آن مطرح است که با توجه به فاصله بعید و زمان بسیار اندک در طی الارض، تقریباً از محالات به شمار می آیند؛ یعنی نظریه آشتیانی دارای لوازم ممتنع است که نباید از آنها غافل بود و باید او و پیروانش این اشکال را حل کرده و پاسخ گویند.

حضرت امام علیه السلام در تأیید و دفاع از نظر ابن عربی، تبیین اسمائی و صفاتی از اعدام و ایجاد ارائه کرده و هر یک از آن دو را به دسته ای از اسما و صفات الهی مرتبط دانسته است. در این مقام است که می نویسد: کیفیت محو و اثبات در مشرب عرفانی همان ایجاد جمیع موجودات با اسم «الرحمن» و «الباسط» و اعدام آنها با اسم «المالک» و «القهار» است. ^{۷۶} بنابراین، در هر آن و لحظه ای (کمترین زمانهای ممکن در هستی) اعدام و ایجاد مستمر برقرار است:

عنکبوتان مگس قدید کنند عارفان هر دمی دو عید کنند

و بدین ترتیب، سرحدوث زمانی نزد اهل معرفت در همه مراتب هستی آشکار می شود. ^{۷۷}

نکته پایانی درباره مغالطه موجود در نقد آشتیانی بر نظر ابن عربی اینکه اعدام به معنای مصطلح در فلسفه و کلام نیست که معنای محال و ممتنع دارد و امکان تحقق در خارج نداشته و قدرت به طور مطلق (نه انسانی و نه الهی) به آن تعلق نمی‌گیرد، بلکه اعدام در نظر ابن عربی به معنای انتقال از حالی به حال دیگر و تغییر صورت ظاهری است که از این جهت، به ایجاد و انواع آن راجع است؛ یعنی ایجاد دارای مراتبی است که یکی از آنها ایجاد حالات مختلف و صورت‌های متعدد و متفاوت در یک حقیقت واحد است و این امر متعلق قدرت و اقتدار الهی است.^{۷۸} بنابراین، برداشت منتقدان نظریه اعدام و ایجاد از مفهوم اعدام نادرست بوده و اشکالات آنها نیز مبتنی بر چنین برداشتی است.

نکته دیگری هم درباره حقیقت عرفانی اعدام و ایجاد است که در شرح نظریه امام علیه السلام به آن اشاره می‌کنیم.

۸. امام خمینی علیه السلام

همان‌گونه که گفته شد، اعدام در بیان ابن عربی به معنای تبدیل احوال است نه اعدام مطلق. حضرت امام علیه السلام با تکیه و تأکید بر این نکته، به ارائه نظریه خود درباره حقیقت طی الارض می‌پردازد. ایشان در توضیح این نکته این‌گونه نوشته‌اند:

این اعدام، اعدام مطلق نیست تا ایجاد آن از قبیل اعاده معدم به شمار آید، بلکه اعدام در اینجا داخل کردن در پوشش نام‌های باطنی متناسب با حقیقت اشیا است و ایجاد کردن هم ظاهر نمودن همان حقیقت از طریق نام‌های ظاهر متناسب می‌باشد. این بطون و ظهور به طریق انتقال صورت نمی‌پذیرد؛ زیرا افعال کاملان معرفت که همان افعال خداوندی به شمار می‌رود، برتر از این است که زیر سلطه حرکت و زمان باشد. این فرایند درباره مکان، به صورت پیچیدن مکان و در زمان به صورت بسط زمان تحقق می‌یابد؛ چراکه همه عوالم، نسبت به انسان کاملی که دارای اسم اعظم است خاضع هستند و تحت ولایت او هر تصرفی را از جانب وی می‌پذیرند.^{۷۹}

خود ابن عربی اعدام و ایجاد را به اظهار و اخفا تفسیر و تبیین کرده است که احتمالاً بیان حضرت امام علیه السلام برگرفته از مطالب وی باشد؛ زیرا ابن عربی می‌نویسد: «ایجاد و اعدام چیزی نیست

جز اظهار امور ثبوت یافته در غیب و مخفی گرداندن آنها در جهان غیب^{۸۰}. تبیین امام از طی الارض در واقع، بر مبانی عرفا در باب نحوه تجلی اسمای الهی مبتنی است. ابن عربی در توضیح نظریه خود می گوید:

مسئله حاضر و حاصل شدن تخت بلقیس نزد سلیمان نبی - علیه و علی نبینا و آله السلام - از مشکل ترین مسائل عرفانی است. مگر کسی که فرایند اعدام و ایجاد را خوب بشناسد (می تواند به سادگی آن را فهمیده و حل کند). بنابراین، تخت مزبور نه مسافتی را طی کرده، نه زمین پیچیده شده، و نه زمین توسط آصف شکافته شده است، بلکه به همان طریقی حاصل شده است که ذکر شد.^{۸۱}

حضرت امام علیه السلام در اینجا به ابن عربی اشکال وارد کرده و می گوید:

چون (به گفته خود ابن عربی) این مسئله از مشکل ترین مسائل است، برای شیخ مشتبه شده و گمان برده است که فقط از طریق ایجاد و اعدام قابل تحقق و قابل فهم و تبیین است؛ یعنی به گمان وی، حصول چنین تصرفاتی جز از این طریق حاصل نمی شود. بنابراین، قدرت ولی الله را که بهره ای از اسم اعظم دارد، مقید و محدود ساخته است. این همه، مقدار فهم و کشف این عارف است. اما کشف محمدی که اهل بیت از آن پرده برداشته اند این اقتضا را دارد که قدرت الهی اولیای الهی مقید و محدود نشود. این کشف حاکی از تصرفاتی مثل صحت انتقال از مسافت های بسیار دور در کمتر از «ارتداد الطرف» است. چنان که نور حسی نیز دارای حرکتی بسیار قوی است که در یک ثانیه سیصد هزار کیلومتر مسافت را می پیماید.^{۸۲}

با توجه به بیانات مرحوم امام علیه السلام روشن می شود که ایشان دو تبیین از مسئله طی الارض ارائه کرده است: یکی همان مسئله بطون و ظهور است و دیگری تبیین علمی براساس یافته های فیزیک جدید.

اشکال امام به ابن عربی با توجه به مبناي خود او صحیح به نظر نمی رسد؛ زیرا مبناي عرفانی او همان ظهور و بطون است^{۸۳} که امام هم آن را می پذیرد. از طرفی، مبناي امام در تبعیت از ابن عربی، تأویل حقیقت طی الارض براساس اصول هستی شناختی عرفانی به ویژه تبیین مراتب تجلی

اسمای الهی است و بیان ابن عربی کاملاً موافق با این مبناست و در واقع، تقیید قدرت ولی نبوده، بلکه تأکید بر اطلاق قدرت اوست؛ زیرا راه‌های دیگری - که برخی از آنها ذکر شد - در واقع، از نظر اصول عرفانی و فلسفی دچار نقص‌های مبنایی هستند و نمی‌توان به راحتی آنها را پذیرفت و تنها راه منحصر برای تبیین نظام‌مند و مبنایی، همین اعدام و ایجاد است که امام با اخفا و اظهار از آن تعبیر کرد.

وانگهی، مسئله اظهار و اخفا که مرحوم امام علیه السلام در توضیح و تأویل نظریه ابن عربی ذکر کرده است به نظریه کمون و بروز برمی‌گردد که خود ایشان به پیروی از سایر عرفا مثل ابن حمزه فناری^{۸۴} آن را پذیرفته و بروز و کمون اسمائی را مبنای بسیاری از مسائل عرفانی قرار داده است.^{۸۵} براساس این رویکرد که کمون و بروز تأویل درستی از اخفا و اظهار و در نتیجه تأویلی از اعدام و ایجاد باشد، باید گفت: لوازم وجود که در همه موجودات، وجود و حضور دارند، در برخی مراتب وجود ظهور دارند و در برخی دیگر بطون،^{۸۶} و این امر موجب می‌شود که اولیای الهی با تصرف در این مراتب، ظهور و بطون حقایق را تغییر داده و جابه‌جا کنند. بنابراین، چیزی که ظاهر است به عالم باطن برده و تجلی بطونی آن را نمایان می‌سازند و اشیای باطن را در گردونه تجلی ظهوری می‌اندازند.

تأویل دوم مرحوم امام علیه السلام از مسئله طی الارض نیز که به تفسیر طبیعی و مادی معطوف است، از جهاتی شایان بررسی و قابل خدشه به نظر می‌رسد، زیرا:

اولاً، پذیرش مقایسه و تطبیق جریان سرعت حرکت نور و طی فواصل مکانی بسیار زیاد در زمان بسیار کم با مسئله طی الارض، مستلزم پذیرش لوازم فاسد آن نیز می‌باشد؛ زیرا بر اساس نظریه فیزیکی، اگر یک شیء مادی با سرعت نزدیک به سرعت نور حرکت کند تبدیل به انرژی می‌شود و در این صورت، دیگر ماده و صورت مادی باقی نمی‌ماند تا انتقال یابد.

ثانیاً، اگر بنا بر تأویل مادی باشد، نظریات فنی‌تر با مفسده‌ها و لوازم نادرست کمتری هم وجود دارد که بهتر است به آنها توجه شود؛ مثل نظریه ابر ریسمان‌ها که بنیادی‌تر از نظریه نسبیت انیشتین است.

البته با توجه به رویکرد امام علیه السلام به مبانی عرفانی و فلسفی این مسئله، نمی توان تأویل مادی را پذیرفت و خود حضرت امام علیه السلام در مباحث خود به جنبه عرفانی آن تأکید دارد نه جنبه مادی. با تکیه بر مطالب امام علیه السلام و سایر بزرگان عرصه معرفت و نظر، و با توجه به توضیحات گفته آمده، روشن می شود که چارچوب رویکردهای اهل معرفت حول نظرات ابن عربی شکل گرفته است. رویکرد دیگری که از طرف عرفای شیعه مثل حضرت امام علیه السلام و سید جلال آشتیانی در این باره مطرح است به رویکرد روایی و نقلی معطوف است. در واقع، به بیانات ائمه هدی علیهم السلام توجه شده و اصول عرفانی را بر پایه آن تنظیم می کنند.

رویکرد روایی

حضرت امام علیه السلام در توضیح نظریه بطون و ظهور خود می نویسد:

از جانب بزرگان دین ما رسیده است که نزد آصف بن برخیا یک حرف از اسم اعظم بود که با گفتن آن، زمین برایش شکافته شد - از شام تا سبا (یمن) - و او تخت بلقیس را برگرفته و در نزد سلیمان حاضر کرد و سپس زمین در کمتر از یک چشم به هم زدن به حالت عادی خود برگشت. آن اسم، هفتاد و سه حرف است که هفتاد و دو حرف آن نزد ائمه علیهم السلام موجود است و یک حرف نیز به عنوان اسم مستأثر در نزد خداوند باقی است که هیچ کس از آن آگاه نیست.^{۸۸،۸۷}

و ایشان می گویند: «اسم اعظم خداوند همان مقام احدیت جمع بسط و قبض است».^{۸۹} سید جلال آشتیانی هم در همان موضع از کتاب شرح فصوص الحکم به شرح روایات مربوط به آن پرداخته است.^{۹۰} این رویکرد، در واقع، علی رغم به کار رفتن تعبیری همچون خرق زمین (شکافته شدن)، خسف زمین (فرو رفتن در زمین)، و طی الارض در آن، کلید تحقق آن را اسم اعظم و توانایی تصرف در هستی توسط انسان های کامل معرفی می کند. یعنی روایات شیعی غیرمادی بودن آن را مطرح کرده و تأثیر تصرفی و ولایی انسان کامل (از طریق اسمای الهی) را مبنای قرار داده اند.

درباره مصادیق اسم اعظم که آصف بن برخیا به سبب آن توانست چنین تصرفی در تخت

بلیس نماید نیز صحبت شده است که مسئله‌ای نقلی و روایی می‌باشد. با توجه به بیان حضرت امام علیه السلام که مقام جمع بسط و قبض را برای اسم اعظم مطرح کرد، مصداق این اسم را «الله» معرفی نمودند.^{۹۱} ولی دیگران، اسم «الحی القيوم» را برای تصرف آصف مطرح کرده‌اند.^{۹۲}

نتیجه

با توجه به بررسی‌های به عمل آمده در این نوشتار، روشن شد که اگرچه طی الارض به عنوان یکی از تصرفات طبیعی تحقق یافته در اثر نیل عارف به مقام کشف صوری تلقی می‌شود، اما تأویل مادی درباره طی آن نیز نادرست بوده و نظرات علمای اسلام به الهی بودن و تصرف اسمای الهی در مخلوقات معطوف است. و مبنای عرفانی حضرت امام علیه السلام بر پایه روایات صحیح شیعه بر تبیین کیفیت تجلی اسمای الهی استوار است و بر این اساس، نظریه ظهور و بطون را مطرح کرده و از این طریق، نظریه ایجاد و اعدام ابن عربی را تفسیر نموده است. نظر نهایی حضرت امام علیه السلام در این زمینه به نظریه بطون و ظهور، یعنی اخفا در اسمای باطنی حق تعالی و اظهار به وسیله اسمای ظاهری حق تعالی، معطوف است که در نهایت، با روایات مربوط به اسم اعظم تأمین و تأیید می‌گردد.

پی نوشت‌ها

۱. سید حیدر آملی، *المقدمات من کتاب نصّ النصوص*، ص ۸۵.
۲. محمد باقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۵۵، ص ۲۲۱؛ همو، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، ج ۶، ص ۱۱۸.
۲. حسین راغب اصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن*، ص ۳۶۹ و ۵۳۳.
۳. لازم به ذکر است که در بررسی‌های عرفانی نیز به تناسب از اصول نظری و موضوعه دانش‌های مزبور به عنوان اصل موضوع یا احتمالات جهان هستی استفاده می‌شود که به تناسب مطلب مورد اشاره قرار خواهد گرفت.
۴. همان، ص ۵۳۳.
۵. حسن مصطفوی، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۷، ص ۱۴۹.
۶. همان، ج ۳، ص ۱۹۱.
۷. سید غلامرضا خسروی، ترجمه و تحقیق: *مفردات الفاظ قرآن*، ج ۱، ص ۶۶۷.
۸. حسین حسینی، *تفسیر اثنی عشری*، ج ۱۰، ص ۴۷.
۹. حسن مصطفوی، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۲، ص ۱۰۴.
۱۰. سیدعلی اکبر قرشی، *قاموس قرآن*، ج ۶، ص ۱۱۱.
۱۱. ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۹، ص ۳۰۰؛ لوئیس معلوف، *المنجد*، ترجمه: احمد سیاح، ج ۱، ص ۱۷۲۸.
۱۲. داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۰۷؛ مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۴، ص ۲۰۳.
۱۳. داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ص ۱۰۷.
۱۴. همان.
۱۵. محی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، تحقیق: عثمان یحیی، ج ۱۳، ص ۱۰۲.
۱۶. خیال مقید عبارت است از عالم متوسط بین نشئه عنصری انسان و نشئه روحانیت آن و صورت ظاهر در آن عالم بر حسب قوت نسبت یکی از دو طرف بر سالک نمایان می‌شود. ر.ک به: محمد بن حمزه فناری، *مصباح الانس*، تصحیح: محمد خواجوی، ص ۴۱۷.
۱۷. خیال مطلق که همان خیال منفصل است، عبارت است از خیال عالم که از صورت‌های جزئی روح انسانی منفصل می‌باشد و انسان کامل از جهت جمعیت مقام انسانی خود شامل جمیع صورت‌های آن عالم است. ر.ک: صدرالدین قونوی، *رسالة النصوص*، ص ۷۱.
۱۸. سیدحیدر آملی، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، ص ۴۶۷.
۱۹. داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ص ۱۱۰.
۲۰. سید حیدر آملی، *المقدمات من نصّ النصوص*، ص ۸۵.

۲۱. داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۸.
۲۲. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۴، ص ۲۳.
۲۳. ابوطالب مکی، قوت القلوب فی معامله المحبوب، ج ۲، ص ۱۱۶؛ ابو حامد غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۱۴۴.
۲۴. امام خمینی، آداب الصلوة، ص ۲۸۴.
۲۵. همان، ص ۱۰۶.
۲۶. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۳۶۹.
۲۷. همان.
۲۸. همان؛ سید حیدر آملی، جامع الاسرار، ص ۴۷۲.
۲۹. داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۱۱.
۳۰. همان، ص ۸۲۵.
۳۱. سید حیدر آملی، جامع الاسرار، ص ۴۷۲.
۳۲. داوود قیصری، شرح فصوص، ص ۱۱۲ و ۲۵۱.
۳۳. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۴ (جلدی)، ص ۲۳۲.
۳۴. مقام قرب نوافل همان مقام مربوط به مضمون حدیث «كُنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ...» است.
۳۵. «إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَى النَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يُنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا»: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۳۵۲.
۳۶. امام خمینی رحمته الله، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۳۹ و بعد.
۳۷. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراف، ص ۵۳۰ و بعد.
۳۸. سید حسین حسینی طهرانی، رساله لب اللباب، ص ۱۳۶.
۳۹. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمد جواد بلاغی، ج ۷، ص ۳۴۹.
۴۰. امام خمینی رحمته الله، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۹۱.
۴۱. عبدالرزاق کاشانی، لطائف الأعلام فی اشارات اهل الإلهام، تحقیق: مجید هادی زاده، ص ۲۶۴.
۴۲. داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۹۲۵ و بعد.
۴۳. همان، ص ۹۲۶ به بعد.
۴۴. تاج الدین خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ج ۲، ص ۵۶۵ و ۵۶۹.
۴۵. عبدالرزاق کاشانی، شرح فصوص الحکم، ص ۲۳۸ (تعلیقه بالی زاده).

۴۶. عبدالرحمن جامی، *تقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، ص ۲۲۲.
۴۷. محمدباقر مجلسی، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، ج ۳، ص ۳۶ به بعد.
۴۸. عبدالرزاق کاشانی، *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*، تحقیق: مجید هادی زاده، ص ۷۱۷.
۴۹. به نظر می رسد که به جای خلعهها، لبسها صحیح باشد.
۵۰. مؤیدالدین جندی، *شرح فصوص الحکم*، ص ۵۶۴.
۵۱. ملاهادی سبزواری، *شرح نبراس الهدی فی أحكام الفقه و أسرارها*، ص ۱۳۱.
۵۲. همو، *تعلیقات علی الشواهد الربوبية*، تحقیق: سیدجلال الدین آشتیانی، ص ۶۰۹.
۵۳. همو، *شرح نبراس الهدی*، ص ۱۸۰.
۵۴. عبدالرزاق کاشانی، *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*، ص ۷۱۸.
۵۵. عبدالرحمن جامی، *الدرة الفاخرة*، به اهتمام: نیکولاهیر و علی موسوی بهبهانی، ص ۱۵۷.
۵۶. ابن سینا، *طبیعیات الشفاء*، تحقیق: سعیدزاید و الاب القنواتی، ج ۲، ص ۳۰.
۵۷. احمد بن محمد حسینی اردکانی، *مرآت الاکوان*، تحقیق: عبداللّه نورانی، ص ۴۸۷ و ۶۱۰.
۵۸. عبدالرزاق کاشانی، *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*، ص ۶۳۰.
۵۹. امام خمینی (ع)، *آداب الصلوة*، ص ۲۷۰.
۶۰. همو، *جهل حدیث*، ص ۶۵۶.
۶۱. همان.
۶۲. همان، ص ۵۶۱؛ امام خمینی (ع)، *آداب الصلوة*، ص ۲۹۷.
۶۳. میرزا مهدی آشتیانی، *تعلیقة علی شرح المنظومة للسبزواری*، ص ۹۲.
۶۴. همان، ص ۹۳.
۶۵. سیدمحمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۵، ص ۳۷۰.
۶۶. سیدمحمدحسین حسینی تهرانی، *مهر تابان*، ص ۳۷۷.
۶۷. ملا محسن فیض کاشانی، *اصول المعارف*، تحقیق: سیدجلال الدین آشتیانی، ص ۲۸۸ (مقدمه محقق).
۶۸. داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ص ۹۲۷.
۶۹. همان، ص ۹۲۵.
۷۰. خواجه نصیرالدین طوسی، *آغاز و انجام*، تحقیق: علامه حسن زاده آملی، ص ۹۵؛ ملاصدر، *الأسفار الاربعة*، ج ۷، ص ۱۱۶. این مبنا همچنین مورد پذیرش سیدجلال نیز هست.
۷۱. داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ص ۹۲۸.
۷۲. همان، ص ۱۱۱.

۷۳. محی الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۲ (۴ جلدی)، ص ۳۱۳.
۷۴. سید حیدر آملی، *تفسیر المحيط الاعظم و البحر الضخم*، تحقیق: سید محسن موسوی تبریزی، ج ۳، ص ۳۵۰؛ همو، *المقدمات من کتاب نص النصوص*، ص ۴۳۴.
۷۵. همان، ج ۳، ص ۲۱۴؛ محی الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۳ (۱۴ جلدی)، ص ۵۳ و ج ۱۲ (۱۴ جلدی)، ص ۵۰۷.
۷۶. امام خمینی علیه السلام، *جهل حدیث*، ص ۶۵۶.
۷۷. داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ص ۱۶۴؛ امام خمینی علیه السلام، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، ص ۳۳.
۷۸. محی الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۳ (۴ جلدی)، ص ۳۶۵.
۷۹. داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ص ۹۲۶.
۸۰. محی الدین ابن عربی، *تفسیر ابن العربی*، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، ج ۲، ص ۸۶.
۸۱. داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ص ۹۳۱ و بعد.
۸۲. همان، ص ۹۳۲؛ امام خمینی علیه السلام، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم*، ص ۱۹۳.
۸۳. همان، ص ۳۳.
۸۴. محمد بن حمزه فناری، *مصباح الأنس*، تصحیح: محمد خواجوی، ص ۵۱۲.
۸۵. امام خمینی علیه السلام، *مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية*، ص ۴۴.
۸۶. ملاهادی سبزواری، *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق: علامه حسن زاده آملی، ج ۴، ص ۲۸۵ (تعلیق علامه حسن زاده).
۸۷. امام خمینی علیه السلام، *تعلیقات علی شرح الفصوص*، ص ۱۹۲.
۸۸. محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، ج ۱، ص ۲۳۰ (باب ما أعطی الأئمة علیهم السلام من اسم الله الأعظم).
۸۹. امام خمینی علیه السلام، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم*، ص ۱۶.
۹۰. داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ص ۹۲۶ و بعد.
۹۱. امام خمینی علیه السلام، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم*، ص ۱۶ و ۱۱۶.
۹۲. محمد بن حسن شببانی، *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*، تحقیق: حسین درگاهی، ج ۲، ص ۷.

منابع

۱. آشتیانی، میرزاهادی، *تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری*، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، چاپ سوم، ۱۴۱۸ق.
۲. آملی، سیدحیدر، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش.
۳. —، *تفسیر المحيط الاعظم و البحر الضخم*، تحقیق: سید محسن موسوی تبریزی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۲۲ق، ج ۳.
۴. —، *المقدمات من کتاب نصّ النصوص*، تهران، توس، چاپ دوم، ۱۳۶۷ش.
۵. ابن عربی، محی الدین، *تفسیر ابن العربی*، ج ۲، تحقیق: سمیر مصطفی ریاب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۶. —، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، ۳، ۴، و ۵، بیروت، دار صادر، «بی تا»، ۴ جلدی.
۷. —، *الفتوحات المکیة*، ج ۴، ۱۲، ۱۳، تحقیق: عثمان یحیی، قاهره، المكتبة العربیة، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق، ۱۴ جلدی.
۸. ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۹، قم، نشر ادب الحوزة، ۱۴۰۵ق.
۹. جامی، عبد الرحمن، *الدرة الفاخرة*، به اهتمام نیکو لاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸ش.
۱۰. —، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۰ش.
۱۱. جنیدی، مؤید الدین، *شرح فصوص الحکم*، «بی جا»، «بی تا».
۱۲. حسینی طهرانی، سیدحسین، *رسالة لب اللباب*، تهران، علامه طباطبایی، چاپ نهم، ۱۴۱۹ق.
۱۳. حسینی، حسین، *تفسیر اثنی عشری*، ج ۱۰، تهران، میقات، ۱۳۶۳ش.
۱۴. خسروی، سیدغلامرضا، ترجمه و تحقیق: *مفردات الفاظ قرآن*، ج ۱، تهران، انتشارات مرتضوی، چاپ دوم، ۱۳۷۵ش.
۱۵. خمینی، روح الله، *آداب الصلوة*، تهران مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام (ره)، چاپ هفتم، ۱۳۷۸ش.
۱۶. —، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، قم، پاسدار اسلام، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۱۷. —، *جهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر، چاپ بیستم، ۱۳۷۸ش.
۱۸. —، *جهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ بیستم، ۱۳۷۸ش.
۱۹. —، *مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ سوم، ۱۳۶۷ش.
۲۰. خوارزمی، تاج الدین، *شرح فصوص الحکم*، ج ۲، تهران، مولی، چاپ دوم، «بی تا».
۲۱. راغب اصفهانی، حسین، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دار العلم، ۱۴۱۲ق.

۲۲. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، ج ۴، تصحیح و تعلیق: علامه حسن زاده آملی، تهران، ناب، ۱۴۱۳ق.
۲۳. شبیبانی، محمد بن حسن، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، ج ۲، تحقیق: حسین درگاهی، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۴. شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراف، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، تحقیق: محمدجواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
۲۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، آغاز و انجام، تحقیق: علامه حسن زاده آملی، تهران، فرهنگ ارشاد اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۴ش.
۲۸. غزالی، ابوحامد، احیاء علوم الدین، ج ۱۴، بیروت، دارالکتب العربی، «بی تا».
۲۹. فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس، تصحیح: محمد خواجهوی، تهران، مولی، چاپ دوم، ۱۳۷۴ش.
۳۰. فیض کاشانی، ملا محسن، اصول المعارف، تحقیق: سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.
۳۱. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۶، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم، ۱۳۷۱ش.
۳۲. فیضری، داوود، شرح فصوص الحکم، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۳۳. فونوی، صدر الدین، رساله النصوص، «بی جا»، «بی تا».
۳۴. کاشانی، عبدالرزاق، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، تحقیق: مجید هادی زاده، تهران، میراث مکتوب، چاپ دوم و چهارم، ۱۳۷۴ش.
۳۵. —، لطائف الأعلام فی اشارات اهل الإلهام، تحقیق: مجید هادی زاده، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹ش.
۳۶. —، شرح فصوص الحکم، قم، پیدار، چاپ چهارم، ۱۳۷۰ش.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱ و ۲، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۳۸. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۴، ۲۵، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
۳۹. —، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۳ و ۶، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۴۰. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۲ و ۷، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۴۱. مکی، ابوطالب، قوت القلوب فی معامله المحبوب، ج ۲، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۴۲. معلوف، لوئیس، المنجد، ج ۱، ترجمه: احمد سیاح، تهران، اسلام، چاپ ششم، ۱۳۸۵ش.
۴۳. یزدی، سید محمد کاظم، حاشیه المکاسب، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۸ش.