

«ملکوت» در تفاسیر عرفانی قرآن کریم و عرفان مسیحیت شرقی

Kian.mehr@mihanmail.ir

b.raziQalzahra.ac.ir

lhoosh@alzahra.ac.ir

ک مهدیه کیان مهر / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء

بی بی سادات رضی بهابادی / دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء

لیلا هوشنگی / دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه الزهراء

دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۱۵

چکیده

«ملکوت»، از واژه‌هایی است که هم در قرآن و هم در اناجیل به کار رفته است. در اسلام، تفاسیر متعددی از «ملکوت» به چشم می‌خورد. تفاسیری مانند پادشاهی عظیم، عرش، عجایب آسمان‌ها و زمین، خزائن. در این میان، ملکوت همواره در تفاسیر عرفانی قرآن کریم، عالمی ماورایی و باطن عالم است. شهود آن، با شناخت اسماء فعل الهی و شناخت توحید همراه است. وصول به آن، با اعمال ارادی، فیض و هدایت به امر پروردگار ممکن است. همچنین وصول به ملکوت، با تغییر درجات نفس منطبق بر مراتب وجود همراه است. در حوزه مسیحیت نیز تفاسیر متعددی از ملکوت، مانند پادشاهی مسیح در آخرالزمان و پادشاهی خدا ارائه شده است. اما در عرفان مسیحیت شرقی، «ملکوت» امری درونی است که با شهود و اتحاد با خدا و تثلیث ارتباط می‌یابد. برای وصول به آن، وجود اعمال نیک ارادی انسان، با همکاری فیض روح القدس لازم است و نفس انسان باید با فیض الهی تغییر کند تا آماده حضور در ملکوت گردد.

کلیدواژه‌ها: ملکوت، اسلام، مسیحیت، عرفان، اتحاد با خدا، شهود.

طرح مسئله

«ملکوت» از واژه‌هایی مشترک در قرآن و اناجیل است. در هر دو حوزه، تفاسیر متعددی از آن ارائه شده است. در اسلام، رویکردهای گوناگونی از تفسیر «ملکوت» وجود دارد. برخی مفسران در بیان معنای ملکوت، به معنای لغوی آن اکتفا کرده‌اند. برخی، با توجه به روایات تفسیری، «ملکوت» را تفسیر کرده‌اند. در این میان، در اغلب تفاسیر عرفانی، رویکردی متفاوت به مفهوم «ملکوت» دیده می‌شود و آن را جهانی ماورایی می‌دانند که روحانی است و شامل باطن آسمان‌ها و زمین می‌شود. با توجه به آیات قرآن، چنین ملکوتی، به ابراهیم خلیل علیه السلام نشان داده شد تا او به مقام یقین برسد. در مسیحیت نیز تلقی‌های گوناگونی از معنای ملکوت وجود دارد، اما همواره عارفان مسیحیت شرقی، با اعتقاد به امکان کسب تجربیات عرفانی، نگاه ویژه‌ای به «مفهوم» ملکوت داشته‌اند. آنان ملکوتی را معرفی کرده‌اند که در باطن هر شخص وجود دارد که او باید با طی مراحل، آن را به دست آورد. رسیدن به این ملکوت، در راستای هدف غایی مسیحیت شرقی؛ یعنی وحدت با خداوند است. از آنجاکه نظریه «ملکوت باطنی»، از همان سال‌های نخستین مسیحیت، در بین برخی پدران مقدس و راهبان وجود داشته و هم‌اکنون نیز در آثار برخی مؤلفان دیده می‌شود. بررسی و مقایسه این ملکوت، با تفسیر و معنای ملکوت در تفاسیر عرفانی قرآن، می‌تواند نقاط مشترک بیشتری را در معنای ملکوت آشکار سازد. اهمیت این مسئله زمانی بیشتر آشکار می‌شود که وصول به ملکوت، در راستای هدف غایی در دو حوزه مطرح است. سؤالی که مطرح است اینکه میان این ملکوت باطنی در مسیحیت، با ملکوتی که در قرآن به عنوان باطن جهان معرفی شده، از نظر مفهومی، چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد؟ همچنین، با توجه به اعتقادات شهودگرایانه عارفان، آیا شهود ملکوت، در دو حوزه ممکن است؟ اگر ممکن است، آیا این امر، ارادی است و یا از جانب پروردگار اعطا می‌شود؟

در مقایسه مفهوم «ملکوت» در قرآن و عهدین، تاکنون چند پژوهش انجام گرفته است. کتاب *بررسی تطبیقی اندیشه ملکوت خدا در ادیان ابراهیمی* (نیکدل، ۱۳۹۱)، مفهوم ملکوت را در دین یهودیت، مسیحیت و اسلام بررسی و در نهایت، مقایسه نموده است. نویسنده کتاب، گرچه ملکوت باطنی مدنظر عارفان مسیحی را در کنار سایر دیدگاه‌ها، به اختصار بیان نموده، اما در نهایت، تنها ملکوت آخرالزمانی را با معنای ملکوت در یهودیت و اسلام مقایسه کرده و به مقایسه مفهوم «ملکوت باطنی» در مسیحیت شرقی و ملکوت به معنای باطن در اسلام نپرداخته است. مقاله‌ای نیز با عنوان «مفهوم ملکوت در قرآن و عهدین» (پرچم و قاسم‌نژاد، ۱۳۹۴) منتشر شده که در آن، ملکوت باطنی در عرفان مسیحیت شرقی بررسی نشده است. لازم به یادآوری است که در این پژوهش، برای معلوم کردن معنا و مفهوم ملکوت از تفاسیر عرفانی قرآن در اسلام و منابع عرفان مسیحیت شرقی مانند *فیلوکالیبا* (مجموعه نوشته‌های پدران کلیساهای شرقی از قرن ۴ تا ۱۴ م) و تفسیر آن، در مورد ملکوت باطنی استفاده شده است.

۱. مفهوم‌شناسی ملکوت

پیش از هر چیز، بیان معنای لغوی ملکوت و کاربرد آن در قرآن و اناجیل ضروری است:

اغلب لغت‌شناسان اسلامی، بر این نظرند که «ملکوت» واژه عربی است (جفری، ۱۳۸۶، ص ۳۸۹). عده‌ای اصل آن را عبری و سریانی می‌دانند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۶۳). در کتب لغت اسلامی، «ملکوت» مصدر «مَلَّک» است که در آن تاء وارد شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۷۵). معانی ملکوت در کتب لغت عبارتند از: ۱. مُلْک و عظمت (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۹۰)؛ ۲. مُلْک مختص خدا (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۸۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۷۵)؛ ۳. تسلط (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۶۳)؛ ۴. مملکت و قلمرو حکومت (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۹۰؛ جفری، ۱۳۸۶، ص ۳۸۹). از محققان غربی، عده‌ای اصل «ملکوت» را عبری دانسته‌اند (جفری، ۱۳۸۶، ص ۳۸۹). «ملکوت» در زبان عبری، دارای معنای کلی فرمانروایی و حکومت است و به زمان و مکان خاصی محدود نشده است. «ملکوت» در ترجمه یونانی کتاب مقدس به basileia ترجمه شده است (لد، ۱۹۹۳، ص ۶۰). معادل «ملکوت» در زبان انگلیسی Kingdom است که به نوعی ناظر به بعد اجتماعی ملکوت است و در آن باید جمعی از مردم کنار هم زندگی کنند (ویزیسکا، ۲۰۰۱، ص ۲۴۱).

۲. ملکوت در قرآن

در قرآن کریم، چهار آیه شامل واژه «ملکوت» است:

۱. آیه ۷۵ سوره انعام، که در جریان احتجاجات ابراهیم علیه السلام با قوم خود، برای نفی پرستش غیرخدا مطرح شده و بیانگر ارائه ملکوت به ابراهیم خلیل است: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ».
۲. آیه ۱۸۵ سوره اعراف، که در جریان احتجاجات پیامبر با مشرکان منکر قرآن و رسالت آمده و توییخی است بر آنان که چرا در ملکوت نظر نکرده‌اند: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ».
۳. آیه ۸۸ سوره مؤمنون، که خداوند ضمن محاجه با منکران معاد بیان کرده است: «قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ». در این آیه، با یادآوری این مطلب، که ملکوت همه چیز در دست قدرت خداوند است، استدلال می‌کند که خداوند متعال قدرت بر بعث و معاد را دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۲۹۵-۲۹۴).
۴. آیه ۸۲ و ۸۳ سوره یس، به عنوان دلیلی بر قدرت خداوند بر معاد بیان شده است و ایجاد اشیا را برای او، امری سهل و آسان معرفی می‌کند (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۲، ص ۲۸۹): «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۴۷۳).

۳. ملکوت در اناجیل

«ملکوت خدا» ۱۶ بار در انجیل مرقس، ۲۲ بار در انجیل لوقا و ۴ بار در انجیل متی به کار رفته است. در متی به جای «ملکوت خدا»، ۱۷ بار «ملکوت آسمان» به کار رفته است. از نظر برخی، دو اصطلاح «ملکوت آسمان» و «ملکوت خدا»، معادل یکدیگر هستند و نویسنده متی برای تطبیق نوشته خود، با تعبیرهای علمای یهود چنین

ملکوت خدا در آموزه‌های عیسی علیه السلام، نخستین جایگاه را دارد (همان) و موضوعی محوری می‌باشد (کراس و لیوینگ استون، ۱۹۸۳، ص ۷۸۲). پیش از ظهور عیسی علیه السلام، قوم یهود منتظر ظهور مسیحا از فرزندان داوود و برقراری یک پادشاهی (ملکوت) سیاسی، نظیر پادشاهی داوود علیه السلام در آخرالزمان بودند که در آن خداوند، جهان را دگرگون و صالحان را از اشرار جدا می‌کند و دورهٔ سختی‌ها به اتمام می‌رسد (ناس، ۱۳۸۰، ص ۵۵۲).

طبق اناجیل مرقس (۱۵-۱۴)، متی (۴: ۳۳) و لوقا (۴: ۲۱)، مأموریت عیسی علیه السلام با بشارت پادشاهی (ملکوت) خداوند آغاز شد. او هنگام ظهورش می‌گفت: «زمان به کمال رسید و پادشاهی خدا نزدیک است...» (مرقس ۱: ۱۵-۱۴).

البته با وجود شباهت معنای نخستین ملکوت در اناجیل و عهد قدیم، مقصود عیسی علیه السلام از «ملکوت» با مفهوم «ملکوت» در عهد قدیم یکی نیست. آن حضرت برای وصول به اهداف الهی خود، در آن تغییراتی داده است. «ملکوت»، خدا به گونه‌ای در اناجیل به کار رفته که گاه معنای روحانی و درونی دارد. برای مثال، یک بار فریسیان از عیسی می‌پرسند که ملکوت کی می‌آید؟ او می‌گوید: ملکوت قابل مشاهده نیست و در میان (درون) شماست (لوقا ۱۷: ۲۰). گاهی نیز در جهان خارج بروز و ظهور دارد و مربوط به آینده است. برای نمونه، عیسی علیه السلام در بیان حوادث پیش از ظهور پسر انسان، به طور مستقیم به بعد آخرتی ملکوت اشاره می‌کند (متی: ۲۴). گاه مربوط به زمان حال است و هم‌اکنون محقق شده است. مثلاً، در کلام عیسی ملکوت از همین عصر آغاز شده است. در آغازی کوچک و محقر، مانند دانۀ خردل که در دل خاک گذاشته می‌شود (مرقس: ۲۹-۲۶: ۴).

ملکوت در تفاسیر عرفانی قرآن کریم

تفاسیر «ملکوت» در کتب تفسیری قرآن کریم، به چند دسته قابل تقسیم هستند:

۱. تفاسیری مانند ملک عظیم (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۶۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۴۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۷۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۸۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۳۵)؛ تسلط (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۵۷)؛ مالکیت (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۵۱)، که در اکثر تفاسیر، حداقل به عنوان معنای لغوی ملکوت و در مورد هر چهار آیه بیان شده است.

۲. تفاسیری مانند ربوبیت (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰)؛ دلایل ربوبیت (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۶۹)؛ مظاهر ربوبیت (طنطاوی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۰۹)؛ عجایب صنع (طوسی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۴۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۷۶) و مانند اینها، که اغلب در تفسیر آیهٔ ۷۵ سورهٔ انعام آمده و عمدتاً بیان ملکوتی است که از نظر مفسران، ابراهیم خلیل مشاهده نموده است.

۳. تفاسیر دیگر مانند خزان (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۳، ص ۲۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۵۴)؛ مقالید (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۶ ص ۵۳۱؛ مراغی، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۳۹) و مقالات (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۳، ص ۵۸)، که تنها در تفسیر ملکوت در آیات ۸۳ سورهٔ یس و آیهٔ ۸۸ سورهٔ مؤمنون آمده است و مطابق آنها، ملکوت اشیاء خزائن، مفاتیح و یا مقالید آنهاست.

۴. باطن و حقیقت عالم. تفسیر آخر، بیشتر در تفاسیر عرفانی دیده می‌شوند که در ادامه بررسی می‌شود:

عموماً تفاسیر عرفانی، ملکوت را به باطن، حقیقت و عالمی غیرمادی، ماورایی و پنهان از چشم ظاهر تفسیر می‌کنند که ملک مختص خداوند است. چنین تفسیری، از همان قرون ابتدایی در تفاسیر عرفانی قابل مشاهده است و ظاهراً آغازگر چنین تفاسیری، روایاتی است که در مورد مشاهدات ابراهیم خلیل علیه السلام در ملکوت بیان شده است. برای نمونه از امام علی علیه السلام نقل است که عرش از چهار نور خلق شده و ملکوتی که خداوند به ابراهیم خلیل علیه السلام و برگزیدگان خود نشان داد، از این چهار نور خارج نیست: «إِنَّ الْعَرْشَ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ أَنْوَارٍ أَرْبَعَةٍ ... وَ لَيْسَ يَخْرُجُ عَنْ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ شَيْءٌ خَلَقَ اللَّهُ فِي مَلَكُوتِهِ الَّذِي أَرَاهُ اللَّهُ أَصْفِيَاءَهُ وَ أَرَاهُ خَلِيلَهُ علیه السلام» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲۹).

همچنین، روایاتی تفسیری از معصومان علیهم السلام و صحابه در تفاسیر دیده می‌شود که مطابق آنها، ابراهیم خلیل علیه السلام در جریان رؤیت ملکوت، عرش، ملائکه، اسرار، هفت آسمان و اعمال خلائق را دیده است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۵-۳۶). لازم به یادآوری است که اگرچه بسیاری از تفاسیر عرفانی، ملکوت را به عالمی ماورایی تفسیر می‌کنند که «رؤیت» آن، جز با شهود ممکن نیست، اما منظور آنها همواره از این عالم، یکسان نبوده است. برخی مفسران، معنای ملکوت را به طور کلی عالم روحانی و غیب دانسته‌اند (تستری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۷۰؛ سلطان علی شاه، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۳۷) و از نظر برخی دیگر، ملکوت آسمان‌ها و زمین، حقیقت (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۶۰)، باطن، روح (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۵۷)، وجه الهی و «کن» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۴۸) آنهاست و «قوای روحانی آنهاست که خداوند با آن امر آسمان‌ها و زمین را تدبیر می‌کند» (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۰۶).

از این منظر، در واقع همه موجودات جهان طبیعت، دو چهره دارند: چهره‌ای زمانی و تدریجی و چهره‌ای ثابت و ملکوتی و منزّه از تدریج، که در آن سخن از زمان نیست و ملکوت هر چیزی، همان زمانی است که به دست خداست: «ما من دابةٍ إلاّ هو آخذٌ بناصيتها»؛ چون خدای سبحان سبب فاعلی هر چیز است، هیچ چیز نیست مگر اینکه کلید و زمام امر آن به دست اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۹ب، ج ۶ ص ۴۶۴).

البته، در نظر مفسرانی که ملکوت را باطن و حقیقت عالم ملک دانسته‌اند، اختلافاتی مشاهده می‌شود. این اختلاف بخصوص در تعیین مرتبه وجودی ملکوت به چشم می‌خورد.^۱ برای مثال، از نظر مفسر الصافی ملکوت دارای مرتبه مثالی است. «هر شیء ملکوتی از عالم مثال دارد که عالم مادون عالم عقلی است. ملکوت، باطن ملک است و سراسر آن حیات است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۵۱).

نمونه دیگر، تفسیر صدر المتألهین است. او عوالم را به عقول کلی (جبروت)، نفوس کلی (ملکوت)، عالم خیال و عالم اجسام (ملک) تقسیم می‌کند (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۳۷۵، ص ۴۴۳؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۴۶-۵۱؛ سجادی، ۱۳۷۹، ص ۳۲۳). وی در تفسیر خود، می‌گوید: دنیا نشئه حس و عالم شهادت است که منزل بدن‌هاست و مقابل آن، آخرت و عالم غیب است که منزل نفوس است و بعد آن منزل ارواح قدسی است (صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۰۵-۳۰۶).

بنابراین، ملکوت در تفسیر صدر المتألهین، بخشی از عوالم غیب و همان منزل نفوس و آخرت است.

از دیدگاه علامه طباطبائی، «ملکوت» وجود اشیا است، به لحاظ انتسابشان به خدا و قیامی که به ذات او دارند. ملکوت هر چیزی، همان کلمه «کن» در آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) است که خدای سبحان می گوید و گفتن او، عین فعل و ایجاد اوست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۳۴۸).

علامه طباطبائی، ملکوت را متعلق به همه اشیا از جمله روح و بسائط می داند؛ زیرا او در تفسیر آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف: ۵۴) بیان می کند، امری که خداوند به سبب آن ذات و صفات و آثار و فعل هر چیزی را مالک است، همان گفتن «کن» است که به هر چیزی بگوید موجود می شود. این امر در آیه ۸۲ سوره یس آمده است؛ متعلق به روح و بسائط هم می شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۱۵۱-۱۵۲). پس ملکوت نیز که همان «کن» موجودات است، متعلق به روح و بسائط هم می شود، اما جست و جوی آثار او مشخص می کند که او تفسیری خاص از امر ارائه می کند. او امر (یس: ۸۲) را موجودی بسیط می داند که موجودی عقلی و مجرد از ماده و صورت است و به محض اراده الهی ایجاد شده است. این امر الهی، در مراحل نزول از آسمان ها تا زمین، به موجود مثالی و بعد مادی مبدل می شود. البته این نزول، به صورت تجلی است و نه به شکل تجافی که با نزول، عالم عقل از وجود آن خالی شود. بنابراین، موجود مادی در همه مراحل هستی حضور دارد (طباطبائی، ۱۳۸۸ب، ص ۲۲-۲۴) به این ترتیب، ملکوتی که علامه مدنظر دارد، دارای مرتبه عقلی است.

نمونه دیگر از تفسیر ملکوت، به عالم اسماء و صفات است که در تقریرات فلسفه امام خمینی علیه السلام آمده است؛ او یک معنای محتمل «ملکوت» در آیه «نُرىٰ اِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ» را مرتبه اسماء و صفات می داند (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۹).

بنابراین، عموماً در تفاسیر عرفانی، ملکوت امری ماورایی، نامحسوس و الهی است. هر شیء، ملکوتی از عالم ملکوت دارد. اما در مورد این مطلب که این امر ماورایی و ملکوت اشیا، کدام مرتبه از هستی را دارند، نظرات مفسران متفاوت است.

۲. شناخت خداوند

در روایات آمده است: ابراهیم خلیل، در جریان رؤیت ملکوت، عرش، ملائکه، اسرار، هفت آسمان و اعمال خلایق را مشاهده کرده است. در تفاسیر عرفانی عموماً، این رؤیت را نه به چشم ظاهری که به شهود قلبی می دانند. برای نمونه در تفاسیر ابن عربی (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۰۶)، *روح البیان* (حقی بروسوی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۵۵)، *روح المعانی* (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۸۶)، *صدر المتألهین* (صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۰۶-۳۰۵) و *المیزان* (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۷۰)، چنین رویکردی وجود دارد.

مفسر *روح البیان* اظهار می دارد: «ملکوت با بصیرت قابل درک است و نه با چشم ظاهری. ملکوت برای ارباب عقول آشکار نمی شود و برای اصحاب قلب و از طریق مکاشفه درک می شود» (حقی بروسوی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۵۵).

اما طبق آیه ۷۵ سوره انعام، هدف نائل شدن ابراهیم علیه السلام به این شهود، آن است که او از اهل یقین گردد. برخی

از مفسران معتقدند: متعلق یقین او معرفت خداوند تعالی و صفات و اسماء او بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۷۲). بنابراین، شهود ملکوت با شناخت خداوند در ارتباط است.

ابراهیم خلیل، در جریان رؤیت ملکوت، به توصیف خداوند متعال می‌پردازد. این توصیف، نه از روی تفکر یک انسان معمولی در مخلوقات، که در اثر شناخت و شهود مرتبه اسماء و صفات الهی است؛ زیرا از نظر قرآن کریم، تنها افرادی می‌توانند خداوند را به درستی وصف کنند که مخلص باشند «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» (صافات: ۱۵۹-۱۶۰). از سوی دیگر، بین خدا و بندگان مخلص، هیچ حجابی نیست. وگرنه توصیف آنها، نسبت به خداوند مطابق واقع نخواهد بود (طباطبائی، ۱۳۸۸د، ج ۲، ص ۸۴-۸۳). بنابراین، ابراهیم خلیل از مخلصین است؛ زیرا توصیفات او از خدای متعال در قرآن بیان شده و ذکر این توصیفات، نشان می‌دهد که قرآن کریم او را از افراد مخلص می‌داند و بر توصیفات او، صحه گذاشته است. از این رو، می‌توان گفت: او مرتبه اسماء و صفات را «شهود» کرده است.

لازم به یادآوری است که شناخت و توصیف ابراهیم علیه السلام، در رابطه با اسماء فعل است؛ زیرا صفات ذات، عین ذات هستند؛ دسترسی به ذات خداوند یگانه، برای هیچ کس متصور نیست (جوادی‌املی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۶-۲۹۷). شاهد این ادعا، سخنان خود ابراهیم علیه السلام است. که هنگام وصف خداوند می‌فرماید: «وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا» (انعام: ۸۰)؛ یعنی او علم خداوند نسبت به موجودات را شهود کرده، نه علمی که همان ذات اوست؛ یعنی خداوند با انتقال آگاهی و علم همه موجودات به انسان کامل، چگونگی علم خویش را به او نشان می‌دهد.

در احادیث و روایات وارده از شیعه و سنی، بیان شده که ابراهیم علیه السلام عرش و مافوق آن را مشاهده کرده است. علامه طباطبائی معتقد است:

«عرش» مرتبه‌ای از وجود است که تمام صفات خداوند سبحان، که موجودات را بدان نیاز است، در آن تجلی نموده، نظیر جایگاه پادشاه؛ و آن همان مقام صدور احکام تفصیل یافته موجودات است. بنابراین، «عرش»، ظاهر وجود منبسط است که مجرد و مثال و ماده را در برمی‌گیرد» (طباطبائی، ۱۳۸۸ج، ص ۱۸۰-۱۷۹).

بدین ترتیب، شهود ملکوت، شامل شهود اسماء و صفات فعل الهی و شناخت خداست.

ملکوت و وحدانیت خدا

خداوند در آیه ۷۵ سوره انعام می‌فرماید: ملکوت را به ابراهیم علیه السلام نشان دادیم تا از اهل یقین گردد. این آیه، در ضمن بیان احتجاجات ابراهیم علیه السلام با قومش، برای اثبات وحدانیت خداوند بیان شده است. این امر نشان می‌دهد که رؤیت ملکوت، موجب شناخت خداوند و اعتقاد به توحید ذات و صفات خداوند متعال و یقین در آن می‌گردد.

این عربی معتقد است: آنکه ملکوت را به چشم بصیرت مشاهده می‌کند، می‌بیند که ملکوت نسبت به ذات خدای تعالی مانند ملک است نسبت به ملکوت و تأثیر حقیقی از مالک و هستی‌بخش است. اینجاست که به توحید رهنمون می‌شود (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۰۶).

از نظر مفسر المیزان، ملکوت هر چیزی، همان «کن» در آیه ۸۲ سوره یس است و گفتن او عین فعل و ایجاد

اوست؛ چنین امری قابل شرکت نبوده و ممکن نیست چیز دیگری با خداوند، در آن شرکت داشته باشد، و بنابراین، شهود ملکوت اشیاء به طور قطع آدمی را به توحید هدایت می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۴۸).

۳. امکان وصول به ملکوت

آیه ۱۸۵ سوره اعراف توبیخ مشرکان، به دلیل نظر نکردن در ملکوت (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۵۹) و تشویق همگان برای نظر کردن در آن است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۸۳). «نظر»، تقلیب بصر و بصیرت است، برای ادراک شیء و رؤیت آن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۱۲)؛ به عبارت دیگر، «نظر» طلب هدایت و طلب ظهور است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۲، ص ۱۶۵). بنابراین، این آیه همگان را به جست‌وجوی ملکوت دعوت می‌کند. انسان باید در طلب ملکوت باشد، تا مانند ابراهیم علیه السلام، به شهود قلبی ملکوت برسد. «او ملکوت عالم را با چشم دل دید، و دیگران به نگاه در آنها تشویق شدند، تا شاید آن را ببینند» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۵).

امکان پذیر بودن شناخت ملکوت، مورد تأیید بسیاری از علما قرار گرفته است. برای نمونه، صدر المتألهین معتقد است:

انسان قوت ارتقاء به عالم بالا و مجاورت ملکوت را به وسیله تحصیل علم و عمل داراست و حتی این قدرت را دارد که با تکمیل ذات خود به وسیله معرفت کامل و عبودیت تام بعد از فناء از ذات به لقاء الهی نائل شود (صدر المتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۲۷).

همچنین آیت‌الله حسن زاده‌آملی در شرح *فصوص الحکم* می‌نویسد: «انسان سرمایه حشر با عالم ماده، خیال و عقل را دارد» (حسن زاده‌آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۷).

آیت‌الله جوادی‌آملی نیز معتقد است: «مقام منبع ملکوت، منحصر در نبی و وصی نیست که دیگران اصلاً بدان دسترسی نداشته باشند و وصول به آن برایشان مستحیل باشد» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۶۳-۱۶۴). اما وصول به ملکوت، لازمه‌هایی دارد که عبارت‌اند از:

اعمال صالح ارادی

انسان مؤمن برای وصول به ملکوت، باید با اراده خود اعمال صالح انجام دهد. از معصوم علیه السلام نقل است: «وَمَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَلَنْ يَلِجَ مَلَكُوتَ السَّمَاءِ حَتَّى يُتِمَّ قَوْلَهُ بِعَمَلٍ صَالِحٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۶، ص ۴۰۲)؛ هر کس لا اله الا الله بگوید، مادامی که گفتار خود را با عمل تکمیل نکند، داخل ملکوت نخواهد شد.

اما عملی صالح است که مطابق شریعت و وحی (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹الف، ج ۵، ص ۳۰) و دارای حسن فعلی و حسن فاعلی باشد؛ یعنی هم حق باشد و هم از قلب پاک و نیت خالص فاعل برخاسته باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۹۷).

قرآن کریم، یکی از راه‌هایی که منجر به لقای پروردگار می‌شود، را عمل صالح و شریک قرار ندادن در عبادت خداوند می‌داند: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف: ۱۱۰). از اهم اعمال صالح، که منجر به رؤیت ملکوت می‌گردد، می‌توان به زهد و تهذیب نفس اشاره کرد.

خداوند متعال در قرآن کریم فرمود: «وَأِنِّي لَنَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَوَعَمَلٍ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَى» (طه: ۸۲). امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه، ملاک قبولی ایمان و عمل صالح را هدایت معرفی کرده؛ هدایتی که انسان به واسطه آن، به ملکوت اعلی صعود می کند: «قَالَ يُقْبَلُ إِلَّا الْإِيمَانُ وَ لَا إِيمَانٌ إِلَّا بِعَمَلٍ وَ لَا عَمَلٌ إِلَّا بِبِقِينٍ وَ لَا بِقِينٍ إِلَّا بِالْخُشُوعِ وَ مَلَكَهَا كُلُّهَا الْهُدَى فَمَنْ اهْتَدَى يُقْبَلُ عَمَلُهُ وَ صَعِدَ إِلَى الْمَلَكُوتِ مُتَقَبِّلاً» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۲۸۲).

اما هدایت انسان به راه سعادت، دو گونه است:

۱. هدایت تشریحی که ارائه طریق و بیان قانون حلال و حرام است.

۲. هدایتی تکوینی که پاداشی و به معنای «ایصال به مطلوب» است. این هدایت، نصیب کسانی می شود که با حُسن اختیار، هدایت ابتدایی خداوند را پذیرفته و به آن عمل کرده باشند؛ در نتیجه، خداوند متعال به آنها توفیقی می دهد تا بقیه راه را به آسانی ببینند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۴۸۴۷).

هدایت تکوینی، از شئون امامت و نوعی تصرف تکوینی در نفوس مردم است. بدین وسیله، سیر کمال آسان می شود و انتقال معنوی، از موقفی به موقف دیگر صورت می گیرد. امام برای اعطای فیوضات باطنی، رابط بین مردم و پروردگار آنهاست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۰۴). این هدایت، بر اساس پیوند امام با مقام «کن فیکون» و ارواح انسان ها و با تصرف در قلب آنها صورت می گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶ ص ۴۱۴-۴۱۵).

این هدایت باطنی، فیضی درونی است که از ناحیه خدای سبحان، به قلوب نورانی ائمه علیهم السلام و از آنجا، به قلوب مؤمنان می رسد؛ زیرا قلب امامان علیهم السلام ظرف اراده خداست؛ خداوند هر کاری را در عالم اراده کند، از قلب امام می گذراند. امام با این روش، از امور عالم آگاهی می یابد (همان، ص ۵۰۱).

امام محتاج به هدایت غیر نیست و به طور مستقیم، از خدای سبحان فیض دریافت می کند و ارتباط مستقیم او با خدای سبحان موجب شده که مهتدی به نفس و نیز هادی دیگران باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶ ص ۳۶۲).

بنابراین، شهود ملکوت با فیض الهی صورت می گیرد. شاهد این مدعی، واژه «تری» در آیه ۷۵ سوره انعام است که نشان می دهد، ملکوت به ابراهیم خلیل نشان داده شده است. همچنین نیز عبارت «اسری عبده» در آیه نخست سوره اسراء در مورد معراج رسول اکرم صلی الله علیه و آله که نشان می دهد پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله را به ملکوت برده اند. این صعود برای آن دو بزرگوار به عالم الهی، عمل خود آنان نبوده است.

تغییر نفس

یکی از آثار ارائه ملکوت به ابراهیم خلیل در قرآن کریم، ترفیع درجات معرفی شده است: «وَتَلِكْ حِجَّتَنَا أَتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأٍ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» (انعام: ۸۳)، بنابراین، مسیر ترفیع درجات و شهود ملکوت، یکی است. انسان ها در مسیر کمال «درجات» دارند، اما این درجات، امری اعتباری و قراردادی نیست، بلکه عالم معنا واقعاً دارای درجاتی است و رتبه و مقام انسان تکوینی است. از این رو، در آیه ای از قرآن کریم می خوانیم:

«هُمُ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ»؛ یعنی آنها خودشان درجاتی نزد خدا هستند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۴۵-۳۴۶) و نفس انسان واقعاً ارتقاء می‌یابد (مطهری، بی‌تا، ج ۲۷، ص ۶۷۶-۶۷۷).

نفس انسان، حقیقتی است دارای مراتب و همه مقامات ایجاد را داراست؛ مرتبه مادی، مثالی و عقلی (اسفراینی، ۱۳۸۸، ص ۳۴۳) بعد مادی انسان، مرکب از ماده و مقدار، بعد مثالی او، مرکب از صورت و روح و بعد عقلی او، عالمی است که نه ماده دارد و نه صورت و آن حقیقت اوست که اگر کسی او را بشناسد، خدای خود را شناخته است (حسینی‌تهرانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۸۰).

انسان تا در نشئه حس است، به ماورای آن دست نمی‌یابد. پس از منزل حس، به متخیلات و وهمیات منتقل می‌شود که مانند جن و شیاطین می‌شود که ادراکاتشان محدود به متخیلات و وهمیات است و در ملکوت اعلی به رویشان بسته است. بعد این منزل، به ادراکی نائل می‌شود که حس و تخیل در آن راه ندارد و صور عقلیه را کشف می‌کند و آماده ادراک حقایق اخروی و سرور ابدی می‌شود. سپس، به واسطه گشوده شدن درهای ملکوت از روزنه قلوب، به مکاشفه آخرت و مشاهده ارواح مجرده (حقایق محض و صورت‌های مجرد از شکل) می‌رسد و به آخرت یقین می‌یابد. انسان با تکرار ادراکات امور عقلی و اشتغال زیاد، به ملاحظه اشیای ملکوتی و مواظبت به افکار صحیح و دفع شک و شبهات و طرد شیاطین (وهم و خیالات با نور معرفت و یقین به ملکه اتصال به عالم ملکوت دست می‌یابد) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۰۵-۳۰۶).

لازم به یادآوری است که نفس انسان، صرف حیات است. حیات همان شعور و آگاهی است. نفس همواره به ذات خویش آگاه است (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۸). بنابراین، هرچه به ادراک نفس افزوده شود، بر مرتبه‌ای از مراتب نفس افزوده شده است (مطهری، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۶۰). بنابراین، رشد نفس در مراتب هستی، رشد حیات و شناخت و آگاهی اوست.

در فرهنگ قرآنی، به کسانی که ایمان آورده و عملی صالح انجام دهند، حیاتی طیبه داده خواهد شد (نحل: ۹۷) و نوری که به واسطه آن در میان مردم مشی کنند (انعام: ۱۲۲). این نور درک و معرفتی بیش از درک و معرفت مردم بی‌ایمان است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۲۶).

انسان‌های مؤمن، درک و اراده‌ای متفاوت از انسان‌های فاقد ایمان دارند؛ چیزهایی را می‌بینند و می‌شنوند که مردم دیگر، از دیدن و شنیدن آن محروم‌اند. شعور، عقل و اراده‌ای فوق مردم دیگر دارند. منشأ این اراده و شعور در آنان، حیات انسانی است. این افراد علاوه بر حیات نباتی و حیات حیوانی، دارای حیات انسانی هستند که مردم کافر از آن محروم‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۳۸). انسان برای راهیابی به ملکوت و شهود آن، ناگزیر از دارا بودن چنین حیات و نوری است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۳).

حیات طیبه، که حیات مؤمنان در دنیا و آخرت است، حیاتی جاوید و باقی است؛ زیرا حقیقتی عنداللهی و ملکوتی و اثر رجوع به نوری خداوند است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۴۲؛ ج ۸، ص ۲۷). مطابق حدیث معراج، که اشاره به ویژگی‌های حیات باقی دارد، دارنده این حیات، دنیا را خوار می‌شمرد و آخرت را عظیم. ابلیس بر قلب او

تسلط و راهی ندارد. همه قلب اشتغال و همت او خداست. خداوند متعال، چشم و گوش قلب چنین فردی را می‌گشاید تا به وسیله آنها، جلال و عظمت او را درک کند. «أَمَّا الْحَيَاةُ الْبَاقِيَةُ فِيهِ الَّتِي يَعْمَلُ لِنَفْسِهِ حَتَّى تَهْوَنَ عَلَيْهِ الدُّنْيَا وَ تَصْعَقُ فِي عَيْنِهِ وَ تَعْظُمُ الْآخِرَةُ عِنْدَهُ وَ ... فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ أَسْكَنْتَ قَلْبَهُ حَيَاً حَتَّى أَجْعَلَ قَلْبَهُ لِي وَ قَرَاعَهُ وَ اشْتِغَالَهُ وَ هَمَّهُ وَ حَيْثُ مِنْ النِّعْمَةِ الَّتِي أَنْعَمْتَ بِهَا عَلَيَّ أَهْلِي مَحَبَّتِي مِنْ خَلْقِي وَ أَفْتَحَ عَيْنَ قَلْبِهِ وَ سَمِعَهُ حَتَّى يَسْمَعَ بِقَلْبِهِ وَ يَنْظُرُ بِقَلْبِهِ إِلَيَّ جَلَالِي وَ عَظَمَتِي» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴، ص ۲۸).

۳. ملکوت درونی در عرفان مسیحیت شرقی

همان‌طور که گفته شد، ملکوت در اناجیل، گاه آخرت‌شناسانه و گاه مربوط به زمان حال، گاه درونی و گاه امری با ظهور خارجی معرفی شده است. این تنوع سخنان منسوب به حضرت عیسی علیه السلام، تفاسیر متعددی را از ملکوت به وجود آورده است.

عده‌ای مانند یوهانس وایس (قرن ۱۹) و آلبرت شوپنر (قرن ۱۹)، تنها بحث آخرت‌شناسانه را اصل دانستند (بولتمان، ۱۳۸۰، ص ۱۹). برخی نیز مانند لیبرال‌ها، ملکوت آخرت‌شناسانه را انکار کردند و پیام عیسی علیه السلام را محدود به اصطلاحات مذهبی و اخلاقی کردند (استتون، ۲۰۰۲، ص ۲۰۵).

بولتمان (قرن ۲۰) نیز پیغام آخرت‌شناسانه ملکوت را اسطوره‌زدایی کرد (بولتمان، ۱۳۸۰، ص ۲۲). و معنای آن را «حضور خدا» دانست. این امر موجب می‌شود که تاریخ پایان یافته به نظر برسد (لد، ۱۹۸۶، ج ۳، ص ۲۴). بسیاری از مفسران نیز هر دو دسته سخنان مربوط به حال و آینده را معتبر دانسته‌اند و بین آنها ارتباط برقرار کرده، معتقدند: ملکوت، روحانی و اخلاقی است، اما تکمیل آخرت‌شناسانه را نیز دربر دارد (الن، ۱۹۹۵، ص ۴۳).

برخی نیز «ملکوت» را دارای چند دلالت می‌دانند. برای مثال، پل تیلیخ (قرن ۲۰)، «ملکوت خدا» را به عنوان یک نماد معرفی می‌کند که دارای چند دلالت سیاسی (سلطه خدا بر آسمان و زمین تحول یافته در آخر جهان)، اجتماعی (تحقق صلح و عدالت)، شخص‌گرایانه (وحدت با خدا) و کلی (تکامل حیات در تمام ساحت‌ها) است (تیلیخ، ۱۳۸۱، ص ۴۰۲-۴۰۴)، و یا جرج لدون نویسنده معاصر معتقد است: خداوند پادشاه ازلی و ابدی است و ملکوت و امر او به صورت پویا فعال و حاضر است و در عین حال پادشاه خواهد شد؛ یعنی حکومت او در نهایت عصر خواهد آمد (لد، ۱۹۹۳، ص ۶۰-۶۱).

غیر از تفاسیر فوق، تفسیری دیگر از ملکوت دیده می‌شود که از همان سال‌های نخست در کلیساهای اولیه وجود داشته و تاکنون نیز در برخی فرقه‌های مسیحیت، از جمله عارفان شرقی به چشم می‌خورد و آن، تفسیر ملکوت به عنوان ملکوتی درونی است که توضیح آن در اینجا خواهد آمد.

مفهوم ملکوت درونی

در انجیل لوقا آمده است: «یک بار فریسیان از عیسی می‌پرسند که ملکوت کی می‌آید؟ او می‌گوید که ملکوت قابل مشاهده نیست و در درون شماست» (لوقا ۱۷: ۲۰). اگرچه عبارت «در درون شماست»، گاهی به اشکال دیگر ترجمه

شده است. ترجمه سنتی این عبارت، که در کلیسای اولیه رایج بود، عبارت است از «در درون شما» (Whithin you) و یا «در قلب‌های شما» (Within your hearts)، (استتون، ۲۰۰۲، ص ۲۱۰)؛ به همین دلیل، عده‌ای از مفسران معتقدند: ملکوت امری باطنی است؛ مربوط به روح و قلب و برای وصول به آن، باید سفری روحانی آغاز نمود. این اعتقادی است که در سخنان بسیاری از عارفان مسیحی شرق دیده می‌شود. به عنوان نمونه، اسقف باسیل (330) (Basil ۳۷۹م)، از کلیساهای یونان قرون اولیه، معتقد است: ملکوت آسمان با هیچ چیزی بجز تأمل (Contemplation) درک نمی‌شود؛ زیرا ملکوت آسمان در درون روح و مربوط به شخص باطنی است (اسمیت، ۱۹۷۶، ص ۵۸).

نمونه دیگر، آموزه‌های افرایم سوری (قرن ۴) (Ephraim) از جمله رؤسای عرفانی کلیسای سریانی زبان و تأثیرگذارترین فرد بر نویسندگان سوری‌ای است (همان). از نظر او نیز ملکوت خدا در درون روح یافت می‌شود. این اتفاق زمانی رخ خواهد داد که چشمان روح برای دیدن و دانستن گشوده می‌شود (همان، ص ۸۹).

بدین ترتیب، برای یافتن ملکوت، نیازی به جست‌وجوی آسمان و زمین نیست. ملکوت، در روح یا قلب هر انسان وجود دارد. «قلب» در مسیحیت شرقی، در مرکز وجود بشری است و کانون همه فعالیت‌های روحانی و عقلانی اوست. به وسیله آن، زندگی روحانی انسان پیش می‌رود (ولادیمیر، ۱۹۷۶، ص ۲۰۱-۲۰۰).

قلب بر کل اندام جسمانی سیطره دارد و هنگامی که فیض بر قلب و قلمرو قلب جاری می‌شود، بر کل اندام‌ها و افکار سیطره می‌یابد... قلب جایگاه مسیح است. در آنجا، مسیح پادشاه با فرشتگان و ارواح قدیسین آرمیده‌اند. مسیح بر آن تکیه زده و ملکوتش را در آن جای داده است... خدا، فرشتگان، حیات و ملکوت، نور، حواریون، شهرهای آسمانی و خزانه فیض همه در آنجا هستند، همه چیز آنجا است (محمدزاده، ۱۳۸۹، ص ۱۶۴).

البته قلب مراتب مختلفی دارد؛ از مرتبه ظاهری جسمانی تا مراتب عمیق روحانی که همان روح انسان است. در واقع، همه مراتب وجودی انسان، مراتب مختلف قلب هستند. مرتبه‌ای از قلب وجود دارد که آلودگی، وهم و نفسانیات در آن راه ندارد. تنها متعلق به خداوند است که قلب عمیق یا نقطه باکرگی نامیده می‌شود. اینجا، محل دیدار بشر و الوهیت و عرش الهی و ملکوت درونی است (رک: محمدزاده، ۱۳۸۹).

ملکوت آخرت‌شناسانه

مسیحیت شرقی، به نوعی به ملکوت درونی اذعان دارد. از یک منظر، این ملکوت درونی، همان ملکوت آینده و آخرت‌شناسانه است که هم‌اکنون نیز قابل وصول است و راه ورود به هر دو یکی است (ویر، ۲۰۰۱، ص xi). و از منظری دیگر، ملکوت درونی به طور کامل ملکوت آخرت‌شناسانه نیست، اما دانه‌های آن امروز و در درون روح کاشته می‌شود و قابل درک است. برای مثال، گریگوری سینیایی معتقد است: ملکوت آسمان در آینده محقق می‌شود، اما برای کسانی که ذهن خود را از طریق فیض خالص کرده‌اند، قابل درک است (کادلی بوفسکی، پالمی، ۱۹۵۱، ص ۷۰).

به هر حال، اگرچه تظاهرات ملکوت درونی در این دنیا وجود دارد و قابل تجربه است، اما به گفته کالیستوس (Callistus) سف مقدس قسطنطنیه در قرن ۱۴ و ایگناتوس (Ignatius)، تظاهرات آن در جهان آینده عظیم‌تر و کامل‌تر خواهد بود (همان، ص ۱۹۳-۱۸۲).

اتحاد با خداوند

سخنان عارفان، بیان می‌کند که ملکوت، با دیدار الوهیت و شناخت خداوند مرتبط است. خواه ملکوت ظرف دیدار الهی تصور شود، یا خود دیدار الهی و یا فراتر از آن اتحاد با خداوند.

برای نمونه، از نظر *افریم سوری*، ملکوت خدا در انسان ساکن است و ثروت‌های آسمان درون روح است. هنگامی که انسان با ترک لذت‌ها و شهوات، وارد روح می‌شود، می‌بیند که خدا وجود دارد. و روح می‌تواند خدا را همان‌گونه که هست بنگرد؛ زیرا آن تاریکی که پیش از این بر باطن بود و حجاب بر او شده بود، اکنون رخت بر بسته است و روح خود را در زیبایی‌اش می‌نگرد. با چشمان روح، عارف به لقای الهی می‌رسد که با پرتویی از نور الهی آشکار می‌شود (اسمیت، ۱۹۷۶، ص ۸۹).

نایسفرسوس (Nicephorus the Solitary) از پدران روحانی کوه آتوس^۲ در قرن چهارم که در سکوت و توجه به درون خود به اتحادی وصف‌ناپذیر با خداوند در قلب خویش رسیده بود، آشتی و اتحاد انسان با خدا را با بازگشت به خود، ورود به درون، گذشتن از جهان مادی و حفظ توجه به ملکوت ممکن می‌داند (کادلی بوفسکی؛ پالمری، ۱۹۵۱، ص ۲۱).

در این سخنان، به روشنی دیده می‌شود که شناخت ملکوت و شناخت خداوند هر دو در راستای هم هستند. این شناخت الهی، در مراحل نخستین دیدار و شهود الهی و در نهایت، امر اتحاد کامل با او و خداگونگی است که همان «هدف غایی مسیحیت شرقی است» (ولادیمیر، ۱۹۷۶، ص ۳۳۷).

یکی از تعاریفی که برای ملکوت بیان شده، «اتحاد با خداوند» است. برای نمونه *نیلوس سوری* (قرن ۱۵-۱۶)، نخستین و بزرگ‌ترین عارف روسی، در کتابی به نام *وظیفه* می‌نویسد:

در صحو و رؤیت و مکاشفه، که از طریق فنون هسیکاست‌ها^۴ و مناجات عیسوی به دست می‌آید، ذهن در امور وصف‌ناپذیر سکنا می‌گزیند و به خوبی درمی‌یابد که این امر در کجا نیست تا آنجا که ذهن گفتار را وامی‌نهد. بر طبق آراء اباء اقدمین، ذهن در جذب است و روح مجذوب آنچه الهی است، می‌شود. در این وحدت، وصف‌ناپذیر مانند خدا می‌شود، موجودی منور که حرکاتش و اعمالش از مرجعی اعلی نور گرفته است... هوشیاری از این مسرت سالک هسیکاست را متقاعد می‌کند که این واقعه، همان ملکوت آسمان است و چیزی دیگر نیست (فاتینگ، ۱۳۸۴، ص ۱۰۶-۱۰۴).

بنابراین، او وحدت با خداوند را «ملکوت آسمان» نامیده است.

تثلیث

تئولوژی عرفانی کلیسای شرق، همیشه مبتنی بر تثلیث بوده است که در آن، خدا یک ذات در سه شخص است: اتحاد عرفانی با خدا، اتحاد با سه شخص است. *گریگوری نازیانزن* (Gregory Nazianzen) ملکوت خداوند را آخرین حد شناخت تثلیث می‌داند (ولادیمیر، ۱۹۷۶، ص ۲۴۰).

لازم به یادآوری است که خدا در ذات خود، غیرقابل شناخت و غیرقابل ارتباط است. او ذات خود را در

قواهایی آشکار کرده است؛ این قواها هستند که مورد شهود عرفانی قرار می‌گیرند (همان، ص ۲۴۱). رستگاری در ملکوت دیدار ذات نیست، بلکه شرکت در طبیعت الهی تثلیث است. جایی که مخلوقات به وسیله فیض روح القدس، همه آن چیزی را که تثلیث در طبیعت خود دارد، به دست می‌آورند (همان، ص ۶۳). روح القدس بر انسان وارد می‌شود و وجود او را سریر تثلیث می‌سازد و انسان آتش الوهیت را دریافت می‌کند. آمدن روح القدس به درون انسان، او را الوهی می‌کند و روح القدس، به انسان قوایی نامخلوق اعطا می‌کند؛ یعنی جلال و الوهیت که نور سرمدی است (همان، ص ۱۷۱).

بنابراین، تثلیث در ذات خود، غیرقابل دسترس است و در نور غیرمخلوق، جلال ساکن است. این نور جلال ملکوت بی‌نهایتی است که همه وارثان ملکوت، حالت الوهی عصر جدید را به ارث می‌برند (همان، ص ۸۸). اسحاق می‌گوید: اورشلیم و ملکوت خدا، در درون ما پنهان است. این منطقه ابر (حجاب) جلال و عظمت الهی است. تنها پاکدلان به آن راه می‌یابند؛ برای تأمل چهره پروردگارشان (کادلی بوفسکی؛ پالمری، ۱۹۵۱، ص ۲۳۳). بدین ترتیب، در مسیحیت شرقی، انسان در حقیقت با قوای الهی تثلیث متحد می‌شود، با نور غیرمخلوق الهی، که همان جلال یا ملکوت اوست.

عیسی

از دیدگاه عرفان شرقی، برای رسیدن به ملکوت، باید از عیسی کمک گرفت (همان، ص ۷۴)، نام الهی او را تکرار کرد (فایننگ، ۱۳۸۴، ص ۱۳۶-۱۳۸) و مسیح مصلوب را دنبال نمود (کوهن شربوک، دن؛ کوهن شربوک، لاونیا، ۱۹۹۴، ص ۱۱۸). قدیس سیمون (Simeon the New Theologian)، ملقب به متکلم جدید (اواخر سده ۱۰ و اوایل سده ۱۱ م) و شاخص‌ترین عارف کلیسای بیزانسی در قرون وسطا، معتقد است: عیسی کسی است که ملکوت را اهدا می‌کند: پسر خدا پسر انسان شده است که ما انسان‌ها را از طریق تعالی مرتبه تا حد مرتبه خویش، پسر خدا کند و توسط فیض روح القدس، به ما تولد آسمانی اعطا کند و ما را به راه مستقیمی هدایت کند که به ملکوت آسمان منتهی می‌شود، یا بیشتر ملکوت آسمانی درونی را به ما اعطا کند (کادلی بوفسکی؛ پالمری، ۱۹۵۱، ص ۱۲۶).

برخی عرفا، شهود خدا را شهود مسیح توصیف می‌کنند. مسیح در بالای نردبان ایستاده است که سالک پس از رسیدن به آن مسیح را می‌بیند و ملکوت را از دست او دریافت می‌کند. برخی نیز وحدت با عیسی را به جای وحدت عرفانی با خدا مطرح می‌کنند (محمدزاده، ۱۳۸۸، ص ۷۰-۷۱). برای مثال، قدیس سیمون، از نوعی ازدواج معنوی سخن می‌گوید که پیش از آن، داماد (عیسی مسیح) به عروس (روح ما)، حلقه نامزدی (فیض روح القدس) اعطا می‌کند تا عروس از ازدواج که شادی ابدی و ملکوت آسمان پس از زندگی دنیاست، مطمئن شود (کادلی بوفسکی؛ پالمری، ۱۹۵۱، ص ۱۱۷). بدین ترتیب، سیمون به ارتباط با ملکوت در دنیا، که از طریق روح القدس است، اذعان دارد. ولی شادی ابدی در ملکوت را به آخرت موکول می‌کند. از نظر او، این مسیح است که فیض روح القدس و ملکوت را می‌بخشد و هموست که ازدواج معنوی و در حقیقت اتحاد با او، همان ملکوت آسمان است.

از نظر او، ایمان حقیقی تنها از طریق تجربه عرفانی به دست می‌آید. شخصی که به این ایمان می‌رسد، وقتی خدا را می‌بیند، گمان می‌کند که او خود مسیح است. در وجود او می‌ماند و او را دنبال می‌کند(همان، ص ۱۰۱).

بنابراین، عیسی اعطاکننده روح القدس و ملکوت است و اساساً اتحاد با او همان ملکوت است.

فیض روح القدس

ملکوت درونی از دیدگاه عارفان مسیحی، با تجربه روح القدس در ارتباط است. اساساً ورود به ملکوت، بدون دریافت فیض روح القدس امکان پذیر نیست. گفته شده، ملکوت نیرویی است که در قلب وجود دارد و شامل خوشی و آرامش در روح القدس است(کراس؛ لیونینگ استون، ۱۹۸۳، ص ۷۸۳) و تجربه روح القدس نشانی است بر اینکه ملکوت خدا در درون انسان است(فانینگ، ۱۳۸۴، ص ۱۱۷-۱۱۹).

در راه رسیدن به ملکوت و اتحاد با خدا، روح القدس همه نقص‌ها و محدودیت‌ها را برطرف می‌کند و دانش فوق بشری، از کمال تجربه عرفانی را اعطا می‌کند و تاریکی را به نور الهی مبدل می‌کند. او گشاینده تأمل و بصیرت است و مخلوقات را کامل می‌کند و به مقام الهی می‌رساند(ولادیمیر، ۱۹۷۶، ص ۲۳۹).

کالیستوس و ایگناتوس معتقدند: در ورود به درون، روح القدس حیات و جاودانگی می‌بخشد و از طریق ورود روح القدس است که فرد به رتبه پیامبری، رسولی و یا فرشته بودن می‌رسد. پدران مقدس، این امر متعالی را با نام‌های مختلفی یاد کرده‌اند: مانند راه عاقل، بزرگ‌ترین عبادت، آرامش ذهن، فعالیت آخرت، زندگی فرشته، زندگی آسمانی، کامل ترین جشن معنوی، بهشت، ملکوت آسمان، ملکوت خدا، زندگی مخفی در مسیح، دیدار خدا و... (کادلی بوفسکی؛ پالمری، ۱۹۵۱، ص ۲۶۹-۲۶۸).

بنابراین، روح القدس کامل کننده انسان و اعطاکننده حیات، نور و بصیرت است و آمدن آن بر روح نشان ملکوت و یا خود ملکوت است.

لوازم وصول به ملکوت درونی

از دیدگاه عارفان مسیحیت شرقی، ملکوت درونی امری قابل وصول و شهود برای همه است؛ به همین دلیل، آنها راه‌هایی برای شهود ملکوت معرفی می‌کنند. مشهورترین قدیس قرن ۱۹ در روسیه، سرافیم از صومعه ساروف است. او در وصف مکاشفات خود می‌گوید:

اگر بدانی چه لذت‌ها که منتظر نفوس ما در ملکوت جاودان خداست، عزم جزم می‌ساختی تا همه غم و غصه‌ها و طعنه‌ها را در این دو روزه حیات دنیوی، با شکر و حمد فراوان تاب آوری... مقصود حیات مسیحی، اکتساب و تحصیل روح مقدس خداوند است و با ذکر نام کسانی که با خدا مکالمه کرده‌اند، این عقیده رایج را تقبیح می‌کرد که چنین وقایعی دیگر رخ نمی‌دهد(فانینگ، ۱۳۸۴، ص ۱۱۷-۱۱۹).

همچنین، نایسئوس که خود در سکوت و توجه به درون خود به اتحادی وصف‌ناپذیر با خداوند در قلب خویش رسیده بود و قلب خود را سرشار از فیض الهی یافته بود، می‌گوید: «... هر کس آرزو دارد با تجربه آگاهانه ملکوت

آسمان را که درون شماست، بشناسد و دریافت کند، علوم زندگی ابدی و آسمانی را به او خواهیم آموخت...» (کادلی بوفسکی؛ پالمری، ۱۹۵۱، ص ۲۱-۲۲).

بنابراین، راه وصول به ملکوت برای همگان گشوده، اما این وصول لوازمی دارد:

اعمال صالح ارادی

در نگرش عارفان شرقی، انسان برای رسیدن به ملکوت، باید با اراده خویش اعمال صالح انجام دهد، تا قلب او خالص گردد. سیمون معتقد است: برای دیدار خدا باید قلب خالص شود. این با چند عمل پرهیزکارانه به دست نمی‌آید؛ همه اعمال باید چنین باشد (همان، ص ۱۱۵).

اعمال صالح، اعمالی هستند که موجب پیشرفت انسان در اتحاد با خداوند شوند و موجبات آمدن فیض را فراهم کنند (ولادیمیر، ۱۹۷۶، ص ۱۹۷). از اهم این اعمال، می‌توان به حفظ توجه به ملکوت و دوری از امور دنیوی، توبه و دعا اشاره کرد (همان، ص ۲۰۰-۲۰۹).

فیض

غیر از اعمال صالح ارادی، وجود فیض نیز لازم است. این دو جداناپذیرند. انسان باید شرایط درونی لازم را فراهم کند، و آن‌گاه با فیض روح القدس، به تجربه عرفانی و شهود ملکوت برسد. در این راه، همکاری اراده انسان و فیض لازم است (همان، ۱۹۷۶، ص ۱۹۶-۱۹۷).

تغییر نفس

دانش مسیحی، تجربه حقایق روحانی، شخصی و آگاهانه است که «عرفان» (gnosis) نام دارد (همان، ص ۲۰۲). روح عارف، از طریق تطهیر و دریافت نور، مراحل را از دانش جسمانی تا دانش روحی می‌گذراند و در نهایت، به مرحله کمال عرفان روحانی می‌رسد و آن نوری است که بر روح طلوع می‌کند و اسرار پنهانی و راز گنجینه‌های نهانی الوهیت برای او، آشکار می‌شود (اسمیت، ۱۹۹۵، ص ۱۰۰).

در مسیحیت شرقی، رشد آگاهی و کمال فرد با هم در ارتباط‌اند. هرچه شخص، در راه وحدت الهی پیشرفت بیشتری کرده است، آگاه‌تر است و دانش کامل تثلیث، ملکوت نام دارد. عرفان و آگاهی شخصی رشد می‌کند تا جایی که ذات انسان، در وحدتی نزدیک‌تر، توسط فیض الوهی تغییر می‌یابد. این تجربه نور نامخلوق الهی است. بنابراین، زندگی در فیض، فرایندی است که فرد در آن در دانش و کسب نور رشد می‌کند (ولادیمیر، ۱۹۷۶، ص ۲۱۵-۲۱۹).

انسان برای دیدن نور الهی، باید در آن شریک شود و بر اساس ظرفیت خود، با آن تغییر یابد. تجربه عرفانی دلالت می‌کند که ما در سرشت خود تغییر کرده‌ایم. گریگوری پالاسمی می‌گوید: کسی که در انرژی الهی شریک می‌شود، خودش تا حدی نور شده و با نور متحد شده است و با آن نور، تمام چیزهایی را می‌بیند که برای دیگرانی،

که فیض دریافت نکرده‌اند، پنهان است. این تغییر هم مربوط به جسم و هم مربوط به روح می‌شود (همان، ص ۲۲۳). و طبیعت فسادپذیر ما به صورت تدریجی در این دنیا تغییر می‌یابد و با حیات ابدی تناسب می‌یابد (همان، ص ۱۹۶). این حالت، بیعانه‌ای از ملکوت عصر جدید و مدخلی برای زندگی ابدی است که پیش از مرگ و رستاخیز اعطا می‌شود. وقتی دانش فیض به بالاترین حد دیدار نور الهی می‌رسد، این حالت دیگر یک خلسه نیست، بلکه زندگی آگاهانه در نور است؛ در مشارکت بی‌حد با خدا (همان، ص ۲۳۹-۲۳۰).

بررسی و مقایسه

ملکوت در تفاسیر عرفانی اسلام، عالمی ماورایی و الهی است و هر شیء ملکوتی از این عالم دارد که قوای مدبر، روح و یا کن وجودی آن است که همان وجه الهی، موجودات و زمام آنهاست. در اینکه این عالم دقیقاً کدامیک از عوالم وجود است، مفسران عرفانی اختلاف وجود دارد. تفاسیری نظیر عالم مثال، عالم نفوس و آخرت، عالم عقول مجرده، عالم امر، عالم اسماء و صفات الهی و یا به‌طور کلی، عالم غیب در مقابل عالم شهادت و ماده دیده می‌شود.

ملکوت در عرفان مسیحیت شرقی، امری باطنی است که در قلب عمیق وجود دارد و همان وحدت با خداوند یا وحدت با تثلیث است. البته این وحدت در ذات تثلیث نیست، بلکه در قوای تثلیث؛ یعنی نور غیرمخلوق جلال الهی است. بنابراین، ملکوت نور جلال تثلیث و حد نهایی شناخت تثلیث است. از نظر برخی، این ملکوت مربوط به عصر جدید است، اما با ورود به قلب و تغییر طبیعت فرد، در زندگی این دنیا نیز قابل درک است. عده‌ای هم معتقدند: ملکوت درونی که امروز قابل درک است، همان ملکوت عصر جدید است.

بدین ترتیب، ملکوت در عرفان مسیحیت شرقی، امری است درونی که در قلب عمیق است و در تفاسیر عرفانی اسلام، امری ماورایی که البته راه ورود به آن، از قلب و درون می‌گذرد. البته تفسیر ملکوت به آخرت، در هر دو حوزه وجود دارد.

در اسلام، شناخت ملکوت از طریق شهود قلبی و افزایش وسعت وجودی انسان، تا مرتبه عقلی و فراتر از آن ممکن است و این شهود، در راستای شناخت خداوند متعال است و به شهود عرش الهی و صفات فعل الهی و متصف شدن به صفات فعل، مانند علم و اراده الهی مربوط است.

شناخت ملکوت در مسیحیت، با ورود به قلب عمیق و شهود است. نهایت این شهود، که همان هدف غایی مسیحیت شرقی است، اتحاد با تثلیث و شراکت در زندگی تثلیث و نور جلال و الوهیت است.

بنابراین، در هر دو حوزه شهود ملکوت با شهود خداوند در ارتباط است. البته این شهود، متعلق به ذات الهی نیست. در مسیحیت شرقی، ملکوت اتحاد با قوای الهی است و در اسلام، شهود ملکوت، شهود اسماء و صفات فعل را دربردارد.

در اسلام، شهود ملکوت، یقین در توحید ذات و صفات خداوند را دربر دارد. اما شهود ملکوت درونی مسیحیت با تجربه عیسی، روح القدس و اعتقاد به تثلیث در ارتباط است. در هر دو حوزه ملکوت، برای تمام انسان‌ها قابل وصول

است. انسان قابلیت شهود ملکوت را دارد و برای شهود آن، همکاری اراده انسان و فیض الهی لازم است. در اسلام، هدایت به امر، همان ایصال به مطلوب است و فیضی از جانب خداوند برای کسانی است که با اراده خویش به هدایت تشریحی پاسخ مثبت داده‌اند. این فیض، برای امام به طور مستقیم و برای سایر افراد به واسطه امام افاضه می‌گردد؛ زیرا امام با کن وجودی موجودات در ارتباط است، و می‌تواند در آنها تصرف کند. البته امام و فیض، تنها واسطه‌های هدایت هستند و ذات خدایی ندارند.

در مسیحیت، روح القدس برطرف‌کننده نقص هاست و انسانی را که با اراده خود قلبش را خالص نموده، الوهی می‌کند و به انسان نور و تولد جدید اعطا می‌کند. عیسی، کسی است که فیض روح‌القدس و ملکوت درونی را می‌بخشد. البته این هر دو، دارای یک ذات هستند و از اشخاص تثلیث‌اند.

همچنین، در هر دو حوزه، برای وصول به ملکوت، باید نفس انسان تغییر کند و ارتقا یابد. این تغییر در هر دو با تغییر آگاهی، حیات و نور صورت می‌گیرد. در اسلام، این تغییر با افزایش وسعت وجودی نفس انسان از مرحله مادی به مثالی و بعد عقلی است و رشد نفس، با رشد حیات و نور و آگاهی صورت می‌گیرد. انسان با افاضه حیات طیبه و نور از جانب خدا به چشم و گوش باطنی دست می‌یابد. در مسیحیت شرقی، تغییر نفس با افزایش دانش عرفانی، نور شدن تدریجی نفس و محیا شدن آن برای حیات جاوید عنوان می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. عموماً مراتب هستی از جانب صاحبان کشف و شهود، پنج مرتبه است: ۱. مرتبه ذات باری تعالی که غیب‌الغیوب است. ۲. مرتبه اسماء و صفات الهی. ۳. مرتبه مجرد تام که عالم عقول مجرده است. ۴. عالم مثال یا برزخ که از قوه و حرکت و زمان و مکان مجرد است، اما از ابعاد مجرد نیست. این عالم جسمانی هست، ولی مادی نیست. ۵. عالم ماده (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۸؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۵۶-۵۹).
۲ (بخشی از سخنان ماکاریوس دروغین یا سیمون (قرن ۴) اهل سوریه و از فرقه مسالیان (آنها معتقدند بهترین شکل زندگی مسیحی آن است که وقف دعای مستمر و ثابت گردد. و با مداومت بر روزه‌داری و مراسم مذهبی همراه باشد) (رک: فانینگ، ۱۳۸۴، ص ۲۷) که آثارش تاثیر شگرفی بر مسیحیت غرب و شرق گذاشته است(همان).
۳ Mount Atho؛ کوهی معروف از ولایات یونان دارای جمهوری خودمختار، شامل ۲۰ صومعه بوده و زنان و حیوانات حق ورود به آن را ندارند(فانینگ، ۱۳۸۴، ص ۹۵).

۴. هسیکاست‌ها فرقه‌ای عرفانی هستند که از طریق تکرار مداوم دعای حضرت مسیح به شکلی خاص که چانه بر روی سینه قرار دارد و چشمان راهب باید در یک نقطه ثابت بماند تا تمرکز حاصل شود. آنها معتقد بودند که عاقبت با این روش در ذهن خود با خدا وحدت می‌یابند. نیلوس روسی هنگام ترک روسیه و سفر به یونان با این فرقه آشنا شد. (فانینگ، ۱۳۸۴، ص ۱۰۶-۹۴).

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۴۲۲ق، *تفسیر ابن عربی*، تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، محمد حسین شمس‌الدین دار، بیروت، منشورات محمدعلی بیضون.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- اردبیلی، عبد‌الغنی، ۱۳۸۵، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- اسفرائینی، اسماعیل، ۱۳۸۳، *أنوار العرفان*، تحقیق سعید نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- الوسی، محمود، ۱۵۱۴ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بولتمان، رودلف کارل، ۱۳۸۰، *مسیح و اساطیر*، ترجمه مسعود علیا، تهران، مرکز.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- پرچم، اعظم و زهرا قاسم‌نژاد، ۱۳۹۴، «مفهوم ملکوت در عهدین و قرآن کریم»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ش ۲۵، ص ۲۹-۵۲.
- تستری، سهل بن عبدالله، ۱۴۲۳ق، *تفسیر التستری*، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- تلیخ، پل، ۱۳۸۱، *الهیات سیستماتیک*، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت.
- ثعلبی، احمد بن محمد، ۱۴۲۲ق، *الکشف والبیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جفری، آرتور، ۱۳۸۶، *واژه‌های دخیل در قرآن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چ دوم، تهران، توس.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
- ۱۳۸۴، *فطرت در قرآن*، تحقیق محمدرضا مصطفی پور، چ سوم، قم، اسراء.
- ۱۳۸۵، *هدایت در قرآن*، تحقیق علی عباسیان، چ دوم، قم، اسراء.
- ۱۳۸۷، *معاد در قرآن*، تحقیق علی زمانی قمشه‌ای، چ چهارم، قم، اسراء.
- ۱۳۸۸، *تسنیم*، تحقیق علی اسلامی، چ هشتم، قم، اسراء.
- ۱۳۸۹ الف، *تسنیم*، تحقیق احمد قدسی، چ پنجم، قم، اسراء.
- ۱۳۸۹ ب، *تسنیم*، تحقیق حسن واعظی محمدی، چ هشتم، قم، اسراء.
- ۱۳۸۹ ج، *جامعه در قرآن*، تحقیق مصطفی خلیلی، چ سوم، قم، اسراء.
- ۱۳۸۹ د، *سیره پیامبران در قرآن*، تحقیق علی اسلامی، قم، اسراء.
- حسن زاده‌آملی، حسن، ۱۳۷۸، *مدالهمم در تشریح فصوص الحکم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۳۸۵، *دروس معرفت نفس*، چ سوم، قم، الف لام میم.
- حسینی شیرازی، محمد، ۱۴۲۳ق، *تبیین القرآن*، چ دوم، بیروت، دارالعلوم.
- حسینی تهرانی، محمدحسین، ۱۴۲۶ق، *امام‌شناسی*، چ سوم، مشهد، علامه طباطبائی.
- حقی بروسوی، اسماعیل، ۱۴۲۴ق، *تفسیر روح‌البیان*، بیروت، دارالفکر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی، ۱۴۱۸ق، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج*، چ دوم، بیروت، دارالفکر المعاصر.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دارالکتب العربی.
- سجادی، جعفر، ۱۳۶۹، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سلطان‌علی شاه، سلطان محمد بن حیدر، ۱۴۰۸ق، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۲ش، *کتاب مقدس*، قم، انجمن معارف اسلامی ایران.

- صدرالمتالهین، ۱۳۶۰، *اسرارالآیات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- ۱۳۶۶، *تفسیرالقرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، چ دوم، قم، بیدار.
- ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتالهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- ۱۳۸۷، *المظاهر الالهیه فی اسرارالعلوم الکمالیه*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، چ پنجم، قم، انتشارات اسلامی.
- ۱۳۸۷الف، *اصول فلسفه و تالیسم*، شرح و تعلیق مرتضی مطهری، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ۱۳۸۸ب، *انسان از آغاز تا انجام*، تحقیق هادی خسروشاهی، چ دوم، قم، موسسه بوستان کتاب.
- ۱۳۸۸ج، *رسائل توحیدی*، تحقیق علی شیروانی و هادی خسروشاهی، چ دوم، قم، موسسه بوستان کتاب.
- ۱۳۸۸د، *مجموعه رسائل*، تحقیق هادی خسروشاهی، چ دوم، قم، موسسه بوستان کتاب.
- طبرسی، احدین علی، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق محمدباقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیرالقرآن*، چ سوم، تهران، ناصرخسرو.
- طبری، محمدبن جریر، ۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیرالقرآن*، بیروت، دارالمعرفه.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، چ سوم، تهران، مرتضوی.
- طنطاوی، محمد، *التفسیرالوسیط للقرآن الکریم*، مصر، دارنهضة مصر للطباعة والنشر.
- طوسی، محمدبن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیرالقرآن*، مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیرعاملی، بیروت، داراحیاءالتراثالعربی.
- فانینگ، استیون، ۱۳۸۴، *عارفان مسیحی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر.
- فخر رازی، محمدبن عمر، ۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاءالتراثالعربی.
- فراهیدی خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، *تفسیرالصافی*، تحقیق حسین اعلمی، چ دوم، تهران، صدر.
- قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۷، *تفسیراحسن الحدیث*، چ سوم، تهران، بنیاد بعثت.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تحقیق علی اکبرغفاری و محمدآخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، چ دوم، بیروت، داراحیاءالتراثالعربی.
- محمدزاده، نادر، ۱۳۸۸، «شهود و خداگونگی در عرفان مسیحیت شرقی»، *پژوهشنامه ادیان*، ش ۵، ص ۶۷-۹۰.
- ۱۳۸۹، «مفهوم قلب در عرفان مسیحیت ارتدوکس»، *پژوهشنامه ادیان*، ش ۷، ص ۱۵۷-۱۸۰.
- مراغی، احمدبن مصطفی، بی تا، *تفسیر المراغی*، بیروت، داراحیاءالتراثالعربی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلماتالقرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۱۳۸۰، *تفسیر رؤسن*، تهران، مرکز نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی، بی تا(الف)، *مجموعه آثار استاد شهیدمطهری (آشنایی باقرآن)*، ج ۷، تهران، صدرا.
- بی تا(ب)، *مجموعه آثار استاد شهیدمطهری (شرح مبسوط منظومه)*، ج ۹، تهران، صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- ناس، بایرجان، ۱۳۸۰ش، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چ یازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- نیکدل، محمدجواد، ۱۳۹۱، *بررسی تطبیقی اندیشه ملکوت خدا در ادیان ابراهیمی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- Dan Cohn-Sherbok, Lavinia Cohn-Sherbok, 1994, *Jewish & Christian Mysticism*, New York, The Continuum Publishing Company.
- Cross, Frank Leslie-Livingstone, Elizabeth, A., 1983, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, New York, Oxford University Press, Second edition.
- Kadloubovsky; Palmery, 1951, *Writings from The Philokalia on Prayer of Heart*, London, 3 Queen Square.
- Ladd, George Eldon, 1986, "Kingdom of God", *The International Standard Bible Encyclopedia*, Geoffrey William Bromiley, Michigan: W.m.B. Eerdmans Publishing co.
- Ladd, George Eldon, 1993, *A Theology of New Testament*, Michigan, Wm.B. Eerdmans Publishing co.
- Leon-Dufour, Xavier, 2004, *Dictionary of Biblical Theology*, New York, Burns & Outes, Second Edition.
- Ware, Kallistos, 2001, *The Inner Kingdom*, New York, St. Vladimir's Seminary press, Second Edition.
- Wierzbicka, Anna, 2001, *What Did Jesus Mean?*, New York, Oxford University Press.
- Smith, Margaret, 1976, *The Way of The Mystics The Early Christian Mystics and the Rise of the Sufis*, London, Sheldon press.
- Smith, Margaret, 1995, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, England, Oneworld Oxford.
- Stanton, Graham, 2002, *The Gospels and Jesus*, New York, Oxford University Press, Second Edition.
- Viladmir, Lossy, 1976, *The Mystical Theology of Eastern Church*, New York, St Vladimir's Seminary press.

Archive of SID

Archive of SID