

### درآمدی عرفانی بر معنای «المدرکه»

دکتر تورج زینی‌وند<sup>۱</sup>

استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه رازی کرمانشاه

فاطمه عسکری

کارشناس ارشد زبان و ادبیات عرب

#### چکیده

«المدرکه» یا همان «برجستگی میان دو کتف» یکی از اصطلاحات مشهور عرفانی به شمار می‌آید. این موضع، به عنوان یکی از موضع‌های مهم و اساسی ادراک و آگاهی شناخته شده است و از آن با تعبیرهای دیگری همچون؛ «پیوندگاه»، « نقطه‌ی ربانی»، « محل ثابت شده ادراک» یاد شده است. افزون بر این، «المدرکه» در برخی روایت‌های اسلامی با شخصیت عرفانی پیامبر اکرم (ص) در ارتباط است؛ تا آنجا که از این موضع با تعبیرهایی همچون؛ «مهر نبوت» و «حال نبوت» خبر داده شده است. اثبات و شرح پیوند میان ادبیات عرفانی و علم روایت و حدیث از دیگر محورهای این پژوهش به شمار می‌آید که در مرتبه‌ی دوم قرار می‌گیرد.

دو محور اساسی این پژوهش، عبارتنداز:

الف. پیشگفتاری درباره‌ی معنای لغوی و اصطلاحی «المدرکه» و کلیات پژوهش.

ب. پردازش تحلیلی موضوع در پرتو ادبیات اسلامی و عرفانی.

#### کلید واژه‌ها:

المدرکه، ادب عرفانی، روایت و حدیث، پیوندگاه، برجستگی میان دو کتف، درک و شهود.

1 - t zinivand56@yahoo.com

تاریخ پذیرش: 91/4/18

تاریخ وصول: 91/1/26

### مقدمه

غالباً به صورت تجربی با مطالعه و بررسی واژگان در فرهنگ و لغتنامه‌ها درمی‌یابیم که عمدی مؤلفان آن‌ها برای ذکر معناهای مختلف و متراوف واژگان مورد نظر خود، از دو روش رایج زیر: ۱) شماره‌گذاری اعداد، ۲) تعیین حیطه‌ی علمی و ... استفاده می‌نمایند.

در روش شماره‌گذاری و به ترتیب اعداد، از نزدیک‌ترین و رایج‌ترین معنای مورد استفاده تا دورترین و کم کاربردترین آن نشان داده می‌شود که امروزه گاه در بسیاری از فرهنگ‌ها و لغتنامه‌ها مشاهده می‌کنیم که به دلیل کم کاربرد بودن و نامحتمل بودن معنای برخی از واژگان، از ذکر آن‌ها خودداری نموده‌اند و در اصطلاح رایج به این گونه فرهنگ‌نامه‌ها، «فرکانسی» گفته می‌شود. به عبارت دیگر، در این لغتنامه‌ها از ذکر دور افتاده‌ترین و کم کاربردترین معناهای افاده شده از واژگان پرهیز می‌شود و به همین دلیل گاه در برخی از فرهنگ‌ها و لغتنامه‌های معتبر قدیمی با دورترین معناهای واژگانی روبرو می‌شویم که علت ذکر آن‌ها، محل ابهام و سؤال بسیاری از لغتشناسان قرار می‌گیرد.

از آنجا که در بیشتر فرهنگ‌ها و لغتنامه‌های زبان عربی برای مدخل «المدرکه»، دورترین معنای چون: «برجستگی میان دو کتف» در نظر گرفته نشده است؛ در این مقاله، دورترین معنای افاده شده از «المدرکه» مورد مطالعه و تحقیق قرار گرفته است و با توجه به اینکه تنها شمار محدودی از فرهنگ و لغتنامه‌های زبان عربی، از جمله: *لاروس* و *تاج العروس من جواهر القاموس* به ذکر آن پرداخته‌اند، لذا به بررسی معنای مدخل «المدرکه» پرداختیم.

از طرف دیگر، به دلیل گستردگی دامنه‌ی بحث و جایگاه علمی و مفهومی واژه‌ی «المدرکه»، به ویژه در زمینه‌هایی چون: فلسفه و ادبیات عرفانی و ... به ذکر دلایل و شواهد این معنا در این دانش‌ها پرداختیم تا به گونه‌ای ضمن تطبیق و تلفیق معنای واژه‌ی «المدرکه» در زبان عربی با سایر دانش‌ها و زمینه‌های گوناگون، بتوانیم پاسخی برای این ابهام دریابیم که به چه دلیل و اهمیتی در برخی از فرهنگ‌ها و لغتنامه‌های قدیمی زبان عربی از دورترین معنای افاده شده برای واژه‌ی «المدرکه»، تحت عنوان: «برجستگی میان دو کتف» یاد شده است.

لازم به ذکر است که اگرچه بررسی معنای لغوی واژگان و کشف رمزهای حاکم بر آن‌ها در

زبان عربی و ... در حوزه‌ی علمی به نام «فقه اللّغه» جای می‌گیرد، اما در این مقاله، منحصراً به علم «فقه اللّغه» نمی‌پردازیم، بلکه به هدف تطبیق آن با سایر علوم و زمینه‌های مختلف، به صورت مطالعه‌ی موردی به بررسی دورترین معنای واژه‌ی «المدرکه» پرداخته و جایگاه علمی و مفهومی آن را در حوزه‌ی ادبیات عرفانی، مورد مطالعه و تحقیق قرار داده‌ایم.

بنابراین، پرسش‌های تحقیق به شکل زیر مطرح می‌شوند:

- 1- با توجه به بسیاری از فرهنگ‌ها و لغتنامه‌های فرانسوی معاصر، آیا دورترین معنای افاده شده از واژه‌ی «المدرکه» از جایگاه لغوی و مفهومی رایج برخوردار است یا نه؟!
- 2- چه پیوندی میان دورترین معنای افاده شده از «المدرکه»: «برجستگی میان دو کتف» با ادبیات عرفانی وجود دارد؟! یا به عبارت دیگر، جایگاه علمی و مفهومی معنای «برجستگی میان دو کتف» در این زمینه کدام است؟!

در ادامه، پیش از بررسی لغوی معنای «المدرکه»، ذکر دو نکته لازم است:

- 1- علم «فقه اللّغه» را نباید با علم «زبان شناسی» و یا آواشناسی» و یا «السیمیائیه» اشتباه گرفت؛ زیرا یک زبان‌شناس تنها به بررسی ساختار واژگان و آواز برخاسته از آن‌ها می‌پردازد، بدون اینکه زبان خاصی را مورد توجه و مطالعه خود قرار بدهد. بطور کلی، وی متون زبانی را به شکل مستقل مورد تحقیق قرار می‌دهد. اما عالم به «فقه اللّغه» منحصراً به بررسی واژگان و لغات، در زمینه‌ی زبان و ادبیات عرب می‌پردازد و به موضوعات رایجی، چون: پیدایش واژگان زبان عربی، بررسی لهجه‌های عرب زبان، و مباحثی از جمله: اشتقاء، ترادف و تضاد، تعریف و ... توجه می‌کند.

- 2- «فقه» در زبان عربی به معنای، «شناخت» است و «فقیه» کسی است که در علمی تبحر و مهارت داشته باشد و عالم باشد؛ لذا از آنجا که علم «دین» یکی از علوم مهم محسوب می‌شود به داننده‌ی علوم دینی، از باب «تغلیب» فقیه گفته می‌شود؛ در حالی که «فقیه، یَقِّه، فِقْهًا»: به معنی «علم»: دانست و «فقیه» به معنای: دانا، آگاه و «فقه» نیز به معنای: دانایی و آگاهی است. واژه‌ی «المدرکه» اسم معرب، معروف به «ال»، مؤنث، ... و بر وزن مُفْعِلَه، اسم فاعل ثلاثی مزید باب افعال: «أذْرَكُ»، «يُذْرِكُ» و با ریشه فعلی «ذَرَكُ» شناخته می‌شود.

برای وضوح بیشتر و آشنایی با فرهنگ‌ها و لغتنامه‌های معاصر، نخست به ذکر برخی

از معانی رایج و پرکاربرد واژه‌ی «المدرکه» و سایر مشتق‌های آن پرداختیم:  
«أَذْرَكَ [درک] الشَّيْءُ: هنَّاكَمْ آنَّ چِيزَ رسِيدَ، الولَدُ: آنَّ پَسَ بَالَّغَ شَدَ - الشَّمَرُ: مِيوهَ رسِيدَ  
شَدَ، الشَّيْءُ: بَهَ آنَّ چِيزَ پَيُوستَ - الْمَسَأَلَةُ: آنَّ مَسَأَلَهَ رَا دَانَسَتَ وَ بَهَ آنَّ بَيَّ بُرَدَ - الشَّيْءُ  
بِبَصَرِهِ: آنَّ چِيزَ رَا بَا چَشَمَ خَوْدَ دَيَدَ، - بِثَأْرَهِ: خُونَ بَهَاهِ او رَا گَرْفَتَ». (مهیار، بی‌تا: 34)  
«الْإِدْرَاكُ: مَصْ: (مَصْدَرُ مَزِيدٍ): نِيرويَ درَكَ كَرْدَنَ، فَهْمِيدَنَ، وَ تَشْخِيصَ دَادَنَ. سِينَ  
الْإِدْرَاكُ: سَنَ بِلُوغَهِ». (همان)

«اسْتِدِرَكَ: جَبْرَانَ گَذَشَتَهَ رَا كَرَدَ، - الْأَمْرَ: جَلوَى آنَّ كَارَ رَا گَرْفَتَ، - الْكَلَامُ: سَخَنَ رَا  
بَرَگَرْدَانَيَدَ، - الشَّيْءُ بَالشَّيْءِ: بَهَ چِيزَ از چِيزَ دِيَگَرَيَ بَيَّ بَرَدَ وَ تَدَارِكَأَ [درک] الْقَوْمُ: آنَّ قَوْمَ  
بَهَمَ پَيُوستَنَدَ، - ما فَاتَهُ: طَلَبَ آنِچَهَ رَا كَهَ گَذَشَتَهَ وَ از دَسَتَ رَفَتَهَ كَرَدَ، - الْخَطَأُ بَالصَّوابِ:  
خَطَّا رَا بَا صَوابَ جَبْرَانَ كَرَدَ. مَذَارِكَهُ وَ دِرَاكَهُ: بَهَ او مَلْحَقَ شَدَ وَ بَهَ وَيَ رسِيدَ، - الشَّيْءُ: چِيزَ  
را بَهَ چِيزَ پَيُوستَ كَرَدَ بَا ضَمِيمَهَ نَمَودَ. وَ دَرَكَهُ: (تَدْرِيَكَأَ) الْمَطْرُ: رِيزَشَ بَارَانَ اَدَامَهَ يَافَتَهَ، وَ  
«الَّدَّرَكُ» مَتَرَادِفَ «الَّدَّرَكُ»: مَلْحَقَ شَدَنَ، تَعْبِيَتَهُ اَنْتَهَاهِيَ گَوَدَيَ چِيزَ «بَلَغَ الْغَوَاصَ» دَرَكَ  
الْبَحْرِ: غَوَاصَ بَهَ تَهَ درَيَا رسِيدَ وَ «رَجَالُ الدَّرَكُ»: نِيرويَ نَظَامَيَ مَوسُومَ بَهَ ژَانَدارَمَريَ،  
ژَانَدارَمَها. الدَّرِيكَهُ: شَكَارَ، المُتَدَرِّكَ: نَامَ بَحْرَيَ از بَحُورَ شَعَرَ اَسْتَ وَ شَعَرَ درَ آنَّ بَهَ هَشَتَ  
«فَعِلنُ» تَمَامَ مَيَشَوَدَ. الْمَدَارِكَ: حَوَاسَ پَنْجَگَانَهُ وَ «مَدَارِكُ الشَّرْعُ»: اَسْنَادَ وَ اَحْكَامَ شَرْعِيَ وَ  
«الْمُدَرِّكَاتُ»: حَوَاسَ پَنْجَگَانَهُ وَ «رَجَلُ مُدَرِّكَهُ»: كَسَيَ كَهَ دَارَاهِيَ نِيرويَ درَكَ كَنْنَدَهَ بَسِيَارَيِ  
بَاشَدَهُ. (همان)

سَايِرَ فَرهَنَگَهَا وَ لَغْتَنَامَهَهَايِيَ چَوَنَ: لِسانُ الْعَرَبِ، الْعَيْنِ، الْمَفَرَدَاتُ فِي غَرِيبِ  
الْقُرْآنِ، مَجْمُوعُ الْبَحْرَيْنِ، التَّحْقِيقُ فِي كَلِمَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، الْقَامُوسُ الْمُبَسَّطُ،  
الْمَعْجمُ الْوَسِيْطُ، وَ ... نَزَدِيَكَ تَرِينَ مَعْنَاهِي رَأِيَجَ وَ پَرَكَارَبَرَدَ رَا بَرَاهِيَ واَزَهِيَ «المدرکه» ذَكَرَ  
نَمَودَهَانَدَهُ. مَثَلاً :

«الَّدَّرَكُ وَ الدَّرَكُ: الْحَاقُ وَ قَدَ أَدْرَكَهُ وَ رَجَلُ دَرَكَهُ: مُدَرِّكٌ كَثِيرُ الْإِدْرَاكِ وَ ...». (ابن  
منظور، 1414، ج 10: 419)

«دَرَكُ: الدَّرَكُ: إِدْرَاكُ الْحَاجَهُ وَ الْطَّبَهُ، تَقُولُ: بَكَرَ فَفيَهِ دَرَكُ وَ الدَّرَكُ: أَسْفَلُ قَعْدَ الشَّيْءِ  
وَ ...». (فرَاهِيدِيَ، 1410، ج 5: 327)

«الَّدَّرَكُ الْكَالَّدَرَجُ، لَكَنَ الدَّرَجُ يَقُولُ اَعْتَبَارًا بِالصَّعُودِ، وَ الدَّرَكُ اَعْتَبَارًا بِالْحَدُودِ وَ لَهَذَا قَيْلَهُ:

درجاتُ الْخَبَه، وَدَرَكَاتُ النَّارِ وَ... وَأَدْرَكَ: بَلَغَ أَقْصَى الشَّيْءِ، وَأَدْرَكَ الصَّبَّيِّ: بَلَغَ غَايَةَ الصَّبَّ، وَذَلِكَ حِينَ الْبُلوغِ وَ...». (راغب اصفهانی، 1412، 311)

«أَدْرَكَ: 1- أَدْرَكَ الشَّابَ ← إِكْتَمِلَ نُمُو جِسْمِهِ. 2- قَرِيبًا يُدْرِكُ الْعِنْبَ ← يَنْضَجُ. 3- أَلْمَ تُدْرِكُ مَعْنَى الْجَمْلَةِ؟ ← أَلْمَ تَنْهَمْهُ؟ 4- سَيِّدِرَكَ «عُمَرُ» غَايَتَهُ لَآنَهُ عَنِيدٌ ← سَيَنَالُهَا، فَإِنَّهُ أَسْمَ فَاعِلٍ مُدْرِكٍ).» (سماحه، 1383: 16 و 17)

در برخی از فرهنگ و لغتنامه‌های عربی که از روش تعیین حیطه، استفاده شده است، معنای مورد نظر خود را مختص به زمینه‌ی علمی واژه‌ی مورد نظر خود کرده اند، به عنوان مثال: «الْدَّرَكُ و الدَّرَكُ»: اسم مصدر من الإدراك و في تنزيل العزيز: ﴿لَا تَخَافُ دَرَكًا و لَا تَخْشِي﴾ و «التَّبِعَةِ يقال: ما لَحِقَكَ مِنْ دَرْكَ فَعْلَىٰ خَالصِهِ وَمِنْهُ ضَمَانُ الدَّرَكِ. (في الفقه)». (الزيارات، 1429، ج 1: 281) و يا «الدَّرَكُ»: در زمینه علم قانون، به معنای «از دست دادن حقی است بر عینی به سبب وجود حقی شایسته‌تر از آن و الدَّرَكُ: پیوستگی: ته، پایین هر چیز گود، رجال الدَّرَكُ: پاسبانان، ڈاندارها». (الجز، 1367، ج 1: 974)

در فرهنگ عربی - فارسی لاروس، مقابل واژه‌ی «المدرکه» نوشته است: مؤنث مُدْرِك و - مِنَ الرِّجَالِ: مرد بسیار درک کننده، برآمدگی میان دو کتف و المُدِيرَاتُ الخمس: حواس پنجگانه.». (همان: ج 2: 1875). در فرهنگ تاج العروس من جواهر القاموس در معنای واژه‌ی «المدرکه» چنین آمده است: «... قال ابن عَبَادٌ: تُسْمَى الحَجَةُ بَيْنَ الْكَتَفَيْنِ ...». (واسطی 1414، ج 13: 555)

در مجموعه آثار استاد «مطهری» در تعریف مفهوم «المدرکه» و شرح آن چنین آمده است: «کار قوای مدرکه اطلاع رسانی و سایر کارهای اطلاعاتی و به حرکت در آوردن قوای شوقيّه است و کار قوای شوقيّه به حرکت در آوردن و برانگیختن قوای عامله و کار قوای عامله، به حرکت در آوردن بدن یا یک عضو از اعضای بدن است و از این روست که حکما می‌گویند: «العامله تحت الشوقيّه والشوقيّه تحت المُدْرِكَه». (مطهری، 1375، ج 5: 455)

از طرف دیگر، دامنه‌ی لغوی جایگاه کلامی «المدرکه» تا آنجا پیش می‌رود که در فرهنگ ابجدی عربی - فارسی مهیار درباره‌ی معنای واژه‌ی «حرکه، حرکاً» چنین می‌گوید: «از درد کتف و شانه نالید، از حق روی گردان شد.». (مهیار، 1375: 326 و 325)

در فرهنگ اصطلاحات عرفانی «بن عربی» نیز، معنای واژه‌ی «المدرکه» و «ادرک»

چنین آمده است: «حوالس پنجگانه و ادراک در اصطلاحات صوفیه بر دو نوع است: (1) ادراک بسیط و (2) ادراک مرکب، و تفاضل میان ارباب معرفت بسته به تفاوت در این مراحل است.» (سعیدی، 1387: 85)

با توجه به بررسی واژگان و معانی آن‌ها در می‌یابیم که تنها در تعداد محدودی از فرهنگ‌ها و لغتنامه‌ها از واژه‌ی «المدرکه» با معنای: «برجستگی میان دو کتف» یاد شده است و اگر از معناهای پرکاربرد و رایج افاده شده برای مدخل «المدرکه» صرف نظر کنیم؛ سایر معناهای دوری چون: «حوالس پنجگانه»، «احساس»، «توانایی‌های فکری»، «قوای ذهنی»، «درک»، «هوش» و ... در برخی از فرهنگ‌ها و لغتنامه‌های عربی دیده می‌شود که از سویی، در زمینه‌ی ادبیات عرفانی و بحث‌های کلامی از جایگاه ارزنده و وسیع علمی – کاربردی است؛ زیرا بزرگان و فیلسوفان این علوم معتقد هستند: دنیایی که ما مشاهده می‌کنیم، نتیجه‌ی قرار گرفتن پیوندگاه انسان در محل خاص از پیله‌ی وجود است که وضعیت پیوندگاه را تعیین می‌کند که بداند حواس او چه چیز را مشاهده و یا درک می‌کند. «برجستگی میان دو کتف» در اصل همان محل ثابت شده‌ی ادراک و آگاهی انسان است که از آن با عنوان پیوندگاه نام برده می‌شود و هر مُدرکی برای ادراک خود به یک واحد ادراک کننده نیازمند است که در مورد انسان از آن - و به ویژه در نگاه عارفان - با عنوان: «من: نفس» یاد می‌شود که خود انواعی دارد که در ادامه بدان خواهیم پرداخت. اما در نزد حکما، ادراک، مرادف با علم حصولی به معنای صورت شیء در عقل است؛ خواه آن شیء مجرّد، مادّی، جزئی، کلّی و حاضر و یا غائب باشد. و یا ادراک به این معناست که دارای چهار مرحله‌ی احساس، تخیّل، توهّم و تعقّل می‌باشد.

از جمله سایر فرهنگ و لغتنامه‌هایی که به سایر معناهای دور و کم کاربرد «المدرکه» از جمله: حواس پنجگانه، و ... اشاره نموده‌اند، می‌توان به **فرهنگ معاصر عربی - فارسی** نوشته‌ی «آذرتاش آذرنوش» اشاره کرد که بر اساس فرهنگ عربی - انگلیسی «هانس ور» (Hans wer) گردآوری و تألیف شده است و به عنوان مثال، در این باره چنین آمده است: «درک: پیوسته باریدن باران، دراک: پی گرفتن (کسی را)، رسیدن (به کسی) و ... ادراک: دست یافتن، رسیدن، ... آگاه شدن، قابل استفاده بودن و واژه‌ی «درک» به معنای: انجام، اتمام، اتصال، و ج ادراک و دراک: موافق، کامیاب، سرافراز و مدارک: توانایی‌های فکری،

قوای ذهنی، احساس، درک، هوش. المدارکُ الْخَمْس: حواسٌ پنجگانه، مُدِرِّک: منطقی، باهوش و ... و مُدِرِّکات: ادراکات، آگاهی‌ها، مفاهیم ثابت و معین و «درک» در انگلیسی: جرثیقیل و إدراك: بصیرت، آگاهی، دستیابی و حصول.». (آذرنوش، 1382: 195)

لغت‌نامه‌هایی چون: لاروس و منجد الطّلاب و ... به معناهای دوری چون: حواس پنجگانه، اتصال، ادراک و آگاهی، ... برای واژه‌ی «المدرکه» و «درک» اشاره کرده‌اند: «الإدراك: قوّةٍ مُدرِّكَه، دركَ كردن. الدِّرَاك: متصل، پیوسته و المُدِرِّکَه: فرد بسیار تیز فهم، و المُدِرِّکات و المَدَارِك: حواسٌ پنجگانه.». (بندرریگی، 1383: 155) و «المُدِرِّکات و المَدَرِّک: المَدَرِّکُ الخَمْس: الحواسُ الخَمْس.». (الزیارات، 1429: 281)

بنابراین با توجه به اینکه یکی از دورترین معناهای افاده شده برای واژه‌ی «المدرکه»: (برجستگی میان دو کتف) از اهمیت خاص علمی و تخصصی در زمینه‌ی علومی چون: کلام، عرفان و ... برخوردار است، لذا به نظر نگارنده نمی‌توان گفت که ذکر آن در فرهنگ و لغت- نامه‌های زبان عربی محل توجه نبوده و باید آن را حذف نمود؛ لذا می‌توان به کمک روش تعیین حیطه، نوع گرایش و پرکاربردترین زمینه‌ی علمی آن را درنظر گرفت و مشخص نمود. به همین دلیل در ادامه، به بررسی جایگاه علمی و مفهومی مدخل «المدرکه» در سایر علوم و زمینه‌های مورد ذکر می‌پردازم.

در باب پیشینه‌ی موضوع نیز لازم است که ذکر شود؛ مدخل «المدرکه» و به ویژه بررسی و تحلیل معنای عرفانی آن: «برجستگی میان دو کتف»، نه در زمینه‌ی علم «فقه اللّغه» و یا تطبیق و بررسی جایگاه لغوی و مفهومی آن با سایر علوم و زمینه‌های مختلف، به ویژه: فلسفه، ادبیات عرفانی و ... و نه در مجلات داخلی و معتبر دانشگاهی و نه در مجلات عربی و خارج از کشور دیده نشده است و تاکنون مورد بررسی و مطالعه قرار نگرفته است؛ لذا این مقاله به لحاظ بررسی موضع ادراک و آگاهی و چگونگی ارتباط و پیوند آن با متون عرفانی و روایی، موضوع جدیدی محسوب می‌شود. البته لازم به ذکر است که درباره‌ی «مهر نبوّت» یا «حال نبوّت» در میان دو کتف پیامبر اکرم(ص)، در برخی از آیات و روایات اسلامی، توجه و بررسی‌هایی صورت گرفته است که برخی از آن‌ها، عبارتند از: «حكمة الإشراق؛ شیخ شهاب الدين سهروردی»، «اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید؛ تأليف محمد بن منور»، «فتوحات مکتبه؛ ابن عربی»، «نوار العرفان فی تفسیر القرآن تأليف: ابوالفضل داورپناه»،

«ترجمه الفکوک یا کلید اسرار فصوص الحکم قونوی تأليف : صدرالدین قونوی و ترجمه‌ی محمد خواجه‌ی»، «تمهیدات عین القضاة»، و ... و نیز دهها تفاسیر قرآن کریم و نقل احادیث و روایات معتبر شیعه و اهل سنت، از جمله: «مختصر الشمائل و الأخلاق النبوية»؛ تأليف حاجی عباس کراره»، «کمال الدین؛ شیخ صدوق»، «بخار الانوار؛ علامه مجلسی»، «ناسخ التواریخ»، «حیوه الحیوان؛ تأليف ابوالبقاء کمال الدین محمدبن موسی بن عیسی الدمیری»، «تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین؛ تأليف ملافتح الله کاشانی»، «جلاء الأذهان و جلاء الأحزان؛ تأليف حسین بن حسن ابوالمحاسن جرجانی»، «مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ نوشته فضل بن حسن طبرسی»، «مجمع البحرین؛ تأليف فخرالدین طریحی»، «قاموس القرآن؛ سیدعلی اکبر قرشی»، «سباب النزول؛ سید محمد باقر حجتی»، «نوادر خشان؛ سید محمد حسین حسینی همدانی»، و «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ حسن مصطفوی» و «تفسیر جامع»، «تفسیر روح البیان»، «تفسیر روان جاوید»، «تفسیر سورآبادی»، «تفسیر المیزان»، وغیره. البته گستردگی دامنه‌ی تحقیق و بحث پیرامون موضوع مورد نظر تنها به متون و ادبیات عرفانی شرق ختم نمی‌شود، بلکه برخی از روان‌شناسان بالینی غرب نیز به بررسی و تحقیق درباره‌ی موضع «پیوندگاه» و «نقشه‌ی رباتی» و ... به عنوان موضع ادراک و آگاهی انسان توجه نموده اند و تا آنجا که به شکل بالینی و انرژی درمانی، به درمان بیماری‌های روحی و افسردگی های روانی بیماران خود می‌پردازند. بنابراین، توجه به این موضوع و بررسی آن، بسیار حائز اهمیت است.

## 2- پردازش تحلیلی موضوع در پرتو ادبیات عرفانی

«ادراک»، فرآیندی است که افراد، به وسیله‌ی آن، پنداشت‌ها و برداشت‌هایی را که از محیط خود دارند، تنظیم و تفسیر می‌کنند و بدین وسیله به آن‌ها معنی می‌دهند امّا در حقیقت، ادراک با واقعیّت عینی، بسیار متفاوت است و برای شکل دادن و گاهی، ارائه‌ی تعریف منطقی از ادراک، عوامل متعددی از جمله: شخص ادارک کننده، موضوع مورد ادراک و محتوا و موقعیّت درک و ... دست اندکار هستند و برخی از ویژگی‌های شخصی، مانند: نگرش، انگیزش، علاقه، تجربه، نوع پنداشت یا ادراک و ... بر آن اثر می‌گذارند. از نظر «وسادوک کاپلان» v.caplan(به عنوان یک روانپردازشک غربی، «آگاهی و ادراک» عبارت

است از: «معنا و اهمیت محرّکی حسّی که توسط تجربیات، دانش، افکار و هیجانات فرد، تعدیل می‌شود». (رضاعی، بی‌تا، ج ۱: ۳۴۹)

احساس و ادراک، از دیدگاه فیزیولوژیک، دو فرایند متفاوت، اما در ارتباط با یکدیگر هستند و یک تحرّک حسّی معین، می‌تواند ادراک‌های کاملاً متفاوتی تولید کند و تحریک‌های حسّی متفاوت، می‌توانند به ادراک واحدی منجر شوند، اما واقعیت‌ها به طور آشکار، نشان می‌دهند که همان تحریک، الزاماً ادراک معینی را به دنبال نمی‌آورد و به عبارت دیگر، یک تحریک معین می‌تواند ادراک‌های متفاوتی ایجاد کند.

یکی از کارکردهای روح و روان انسان، دانستن و ادراک و ارتباط علمی و شناختی او با جهان اطراف خود است؛ لذا اساسی‌ترین پدیده‌ی روانی انسان «ادراک» محسوب می‌شود؛ زیرا از راه ادراک و علم است که زمینه‌ی سایر نمادهای ویژه‌ی انسانی چون: عواطف، احساس، اراده و ... فراهم می‌شود.

اما با توجه به آیات: ﴿وَخَتَّمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرَهِ غَشَاةً﴾. (جائیه/ ۲۳) و ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ أَذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَلُ الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَلُ الْفُلُوبُ الَّتِي فِي الصَّدُورِ﴾ (حج/ ۴۶). و ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مَّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقُرُّرُ﴾ (فصلت/ ۵) و ... در می‌یابیم که به طور کلی می‌توان ابزارهای ادراک را به دو دسته تقسیم نمود:

۱- حواس‌ ظاهری: که ابزار بیرونی ادراک ما از جهان اطراف خود به شمار می‌آیند. ۲- قلب : به عنوان یک ابزار درونی و باطنی شناخته می‌شود و عقل در اصطلاح قرآن، وسیله‌ای معرفتی و ادراکی همچون قلب نیست، بلکه عملی است که انجام می‌گیرد و به همین دلیل قرآن از آن با عنوان «تعقل» نام می‌برد و مبدأ این عمل، یعنی تعقل از قلب نشأت می‌گیرد: ﴿فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ (حج/ ۴۶)

از دیدگاه فیلسفان، عقل، نیرویی است که کلیات را ادراک می‌کند و همچنین دقّت در سخنان عارفان درباره‌ی عقل و عشق و فکر و شهود و ... این نکته را آشکار می‌کند که ادراک عقلی و ادراک قلی، دو شیوه‌ی ادراک محسوب می‌شوند و نه دو نوع ادراک و یا دو ابزار متفاوت. انسان با قلب خود شهود می‌کند و با قلبش می‌اندیشد اما این ادراک، گاه بدون واسطه‌ی ابزار حسّی و بدون وساطت مفاهیم و تصوّرات است که ادراک شهود و قلبی

نامیده می‌شود، و گاه با وساطت مفاهیم و تصوّراتی است که رخ می‌دهد و بدان ادراک عقلی گفته می‌شود. «غزالی» در این باره چنین می‌گوید: «در ادراک عقلی علم از راه حواس و از بیرون حاصل می‌شود و در ادراک شهودی با تصفیه و تزکیه قلب از درون می‌جوشد.». (فیض کاشانی، 1417: 37 و 38)

«ملا صدراء» نیز در این باره چنین می‌گوید:

«ادراک مجرّدات به لحاظ تجربه مُدرِك و مَدرَك حضوری است و می‌توان از تفاوت یاد شده به تفاوت علم حصولی و حضوری نام برد.» (مشکوه الدینی، بی‌تا: 38). اما نباید فراموش کرد که هر ادراک حضوری، ادراک شهودی عرفانی نیست، بلکه ادراک شهودی نسبت به واقعیّت‌های بیرونی است که قابل مشاهده‌ی حسّی نیستند. (همان: 236)

«محیی الدین ابن عربی» نیز بر این عقیده است که مقصود از فرآیند ادراک از طریق مفاهیم و تصوّرات است و او مفاهیم را کوچک‌تر از واقعیّت می‌بیند و واقعیّت را گسترده‌تر از مفاهیم و تصوّرات می‌شناسد و به همین دلیل در این باره چنین می‌گوید: «عقل، عقال است و واقعیّت را محدود می‌کند». وقتی در زمینه‌ی شناخت شهودی سخن می‌گوید: «فإن الحق تعالى الذي نأخذ تخليه قلب از فکر و ترتیب مفاهیم و استدلال سخن می‌گوید: «فإن الحق تعالى الذي نأخذ العلوم منه بخلو القلب عن الفكر والاستدلال بقبول الواردات، هو الذي يعطنا الأمر على أصله من غير اجمال و لاحيزة فنعرف الحقائق على ما هي عليه.». (ابن عربی، 1405: ج 250.1)

عارف بواسطه‌ی ادراک و آگاهی خود از حق تعالیٰ به او قرب و وصال پیدا می‌کند و بدین وسیله از قرب به آنچه که باری تعالیٰ بدان آگاهیش داده و به سوی آن هدایتش فرموده، روان می‌شود و وجود ظهور حکم علم از لی غیبی در وجود عینی او تحقیق و ثبوت می‌پذیرد و از این روست که عارفان و بزرگان قرب را به دو نوع : قرب ایجادی و قرب شهودی تقسیم نموده‌اند.

«قرب ایجادی»: مقتضای رحمت عام رحمانی است که حق به تجلی شهودی و به صورت جمیع موجودات ظاهر گشته و خود را به نقش همه نموده است ... و موجودیت او عبارت از ظهور حق است به صورت او، و به این معنی است که هرچه پرتو وجود به او رسیده و موجود گشته است، قریب است و «ثم رش عليهم من نوره» اشاره به این قرب دارد و قوام جمیع اشیاء به حقیقت این قرب است. اما «قرب شهودی»: ادراک ادراک است؛ یعنی

برخلاف قرب ایجادی که ادراک بسیط فطری و ذاتی است و از ذوات منفک نمی‌شود، این نوع قرب شهودی، ادراک ادراکی است که مستلزم عبادات اختیاری و سیر و سلوک و رحمت خاصّ رحیمی است، و نهایت این مرتبه، آن است که مُدرِک در مُدرَک خود مستغرق و فانی گردد و ادراک نماید و این قرب است که موجب معرفت تحقیقی یقینی است که غرض ایجاد است و قرب نوافل و مقام محمود، عبارت از این مرتبه است و ارسال رسال و انزال کتب و امر به تفکر و تذکر، همه به جهت حصول این قرب است و نیز به واسطهٔ اختصاص به این قرب است که آدم مسجودی ملائکه را سزاوار آمد. پس قرب ایجادی تنزل مطلق است از عالم اطلاق به تقید، و این قرب شهودی ترقی مقید است از تقید به اطلاق. (قونوی، 1371: 64)

با توجه به ذکر ضرورت ادراک و اهمیت آن از نگاه فیلسوفان و عارفان، باید گفت که بسیاری از عارفان قائل به وجود محل ثابت شدهٔ ادراک و آگاهی انسان در کالبد باطنی و روح او هستند و از ایشان علاوه بر «قلب»، از موضع «برآمدگی میان دو کتف» و یا به عنوان: «منبع یا خال بسیار درخششده» و یا «نقشهٔ ربانی» و ... نام برده‌اند و معتقد هستند که این نقطه، مرکز اسرار حق است و نور حق از این موضع ادراک می‌شود و فرد «مُدرِک» جهت ادراکش نیازمند به یک واحد ادراک کننده است که در انسان به عنوان همان «ضمیر شخصی» و یا «نفس» و یا «نانیت» شناخته می‌شود و مُدرَک، چون یک واحد وجودی آگاه است، قادر به درک می‌باشد. و لازم به ذکر است که کیفیت ادراک یکسان نیست و لازم به ذکر است که در میان عارفان و بزرگان، دو نوع «نفس» و یا «من» وجود دارد که عبارتند از:

۱- «من: نفس»؛ به معنای ذهن پروازگر یا همان وسوسه‌های شیطانی که در این دنیا فرد را مورد هدف قرار می‌دهد.

۲- «من مُدرِک»؛ که منظور از آن واحد ادراک کننده‌ای است که مجبور به ادراک از بی‌کرانگی است و تا زمانی که یک وجود، «انرژی حیاتی» دارد، یعنی «آگاه» است، بلا استثناء «من» خواهد داشت، چون ناگزیر به «ادراک» است و البته این «من» را نباید با «من ناشی از خود مهم بینی» اشتباه گرفت و به همین دلیل از آن به عنوان «من مُدرِک» یاد می‌شود. شهید شهاب الدین سهروردی در صفحهٔ سیمیرغ خود به این موضع عرفانی اشاره

می‌کند و چنین می‌گوید:

«و در این جا اسرار است که درین روزگار کم کسی به غور آن رسد و چون مردم را این برق‌ها برقی درآید، اثری از آن به دماغ رسد و باشد که همچنان نماید که در دماغ و کتف و پشت، رگی سخت قوى جستن گیرد.» (سهروردی، 1382: 14)

«محبّت خدای تعالیٰ به قوای جسمانی تعّلّق ندارد، بلکه نقطه‌ی ربانی است که مرکز اسرار حق است، و تعّلّق بدُو دارد.» (همان: 21)

در حکمه الٰیشراق نیز چنین آمده است:

«نور اسفهبد در بزرخ تصرف نمی‌کند مگر به توسط امری مناسب و آن مناسبت همان مناسبتی است که نور اسفهبد با جوهر لطیفی که روح نامیده‌اند و منبع آن تجویب چپ دل بود.» (همان: 328)

افزون بر عارفان، برخی از روان شناسان غربی و پژوهشگرانی چون : «جان ویل» (jan) در کتاب آیین فرزانگی به صراحت به این موضع عرفانی اشاره نموده و در تعریف آن با عنوان اصطلاح «پیوندگاه»، چنین می‌گوید:

«گرداگرد هر شخص زنده‌ای را میدانی از انرژی ارتعاشی فرا گرفته است؛ میدان تخم مرغی شکل و درهم فشرده‌ای که آگاهی فردی ما را از دیگران و در کل از کیهان متمایز می‌سازد و در بر می‌گیرد. «هاله‌ی انسانی» و «کالبد الکترو مغناطیسی»، توصیفات دیگری از آن هستند. برخی از دانشمندان، آن را «میدان متّحد» نیز می‌نامند. خوشبختانه، این میدان نقطه‌ی بسیار درخشان، و انرژی‌مندی بر خود دارد که چشم ورزیده و با بصیرت، می‌تواند آن را ببیند و این نقطه، پیوندگاه نام دارد.» (ویل، 1384: 215)

«جان ویل» معتقد است که پیوندگاه، گردابی از انرژی فراوانی در کالبد الکترو مغناطیس است و این موضع پیوندگاه است که به انسان دیکته می‌کند که چگونه رفتار کند و احساس کند و جهان را درک نماید. وی بر این عقیده است که مکان پیوندگاه در حقیقت، واقعیت آگاهانه‌ی انسان را زیر نفوذ خود دارد و سلامت جسمی و روحی او را به شدت متأثر می‌سازد؛ لذا به صورت بالینی و علمی به مطالعه و تحقیق پیرامون این کالبد الکترو مغناطیسی انسان پرداخته و به درمان افسردگی‌های بیماران روحی و روانی خود می‌پردازد. (همان: 216)

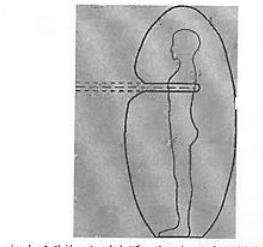
در شکل‌های زیر، تصویر بالینی پیوندگاه فرد را مشاهده می‌کنیم که در محل خاصی:

(در مکانی هم سطح کتف)، از میدان تخم مرغی شکل و درهم فشرده‌ای است که آگاهی فردی انسان را تشکیل می‌دهد، و به اندازه‌ی طول یک دست به طرف عقب بدن، جای دارد.

شکل ۱- (همان: 242)



شکل ۲- گرداب میدان انرژی موسوم به پیوندگاه: (همان: 219)



شکل ۳- (همان: 228)

بنابراین، پیوندگاه، به گفته‌ی «جان ویل»، بخش جدایی ناپذیر از کالبد انرژی است که کالبد جسمانی را در بر می‌گیرد و در میان دو کتف انسان قرار دارد و به عنوان محل ثابت شده‌ی ادراک و آگاهی انسان شناخته می‌شود. (همان: 228) با توجه به اینکه مدخل «المدرکه» در تعداد محدودی از فرهنگ‌ها و لغتنامه‌های زبان عربی به دورترین معنای خود: «برجستگی میان دو کتف» ترجمه شده است و از آنجا که برآمدگی میان دو کتف به عنوان موضع ادراک و آگاهی انسان، به جز «قلب»، در ادراک شهودی سالک شناخته شده است و از جایگاه و دامنه‌ی وسیع علمی و تحقیقی برخوردار است؛ لذا توجه و ذکر آن در فرهنگ‌های عربی، چون: *لاروس* بی ارتباط و نامعقول نبوده است، بلکه بسیار حائز اهمیت و قابل بررسی و ذکر است؛ به ویژه اینکه مدخل «المدرکه» با این معنای مورد نظر از جایگاه وسیع و قابل توجهی به شکل بالینی و ... در زمینه‌های مختلفی، چون: کلام، عرفان، و سایر

مباحث روایی و قرآنی و حتّی ادبی برخوردار بوده و از آن با عنوان جایگاه ادراک و قرب و یا سایر اصطلاحاتی چون: گوی فروزان و خال بسیار درخشندۀ و ... یاد شده است. از طرف دیگر، علاوه بر عارفان و روان‌شناسان و محققان، دامنه‌ی بحث تا آنجا ادامه پیدا می‌کند که برخی از سالکان و شاعران و ادبیان نیز در آثار ادبی خود به این موضوع عرفانی با عنوان سایر اصطلاحات متراکف ادبی خود و به شکل رمزگونه، اشاره نموده‌اند. به عنوان مثال به شرح و توضیح برخی از آن‌ها می‌پردازیم؛ از جمله‌ی آن عارف علامه طباطبایی است:

«به شادی و آسایش و خواب و خور ندارند کاری دل افکاره‌ا»  
(مطهری، 1380: 51)

ایشان در این بیت خود به این نکته اشاره دارد که تا فرد «نفس: انانیت» دارد یا به عبارت دیگر «دل افکاری» دارد و چون ماهیّت نفس، خواهند و خود مهم‌بین است، دائمًا در عذاب کمی و بیشی، خواه در مورد خویشتن خود و خواه درباره دیگران می‌باشد و معنی شادی واقعی و راحتی را در حالت خوشی درک نمی‌کند. و در این باره «سهراب سپهری» چنین می‌گوید: «من چه سبزم امروز و چه اندازه تنم هشیار است! نکند اندوهی، سر رسد از پس کوه». (سپهری، 1385: 350) به طور کلی علامه طباطبایی در شعر خود اشاره به سالک و عارف دارد و منبع کننده‌ی ادراک و فیضات حق تعالی را در «نفسی» می‌داند که «انانیت» دارد و یا «دل افکاری» دارد و در اصل مانع درک حقیقی برای سالک می‌شود. به عبارت دیگر، اگر او در نهایت شادی و آسایش و خواب و خور باشد، به دلیل وجود چنین نفسی یا «منِ نفس» نمی‌تواند لذت واقعی زندگی را احساس کند و به درک آن برسد.

«چه دارد جهان جز دل و مهر یار مگر توده‌هایی ز پندره‌ا»

(همان)

در بیت مذکور، پندر، اشاره به همان پندر جمعی و تربیت شده‌ی آدمی است که باعث ادراک این جهان می‌شود و در اصطلاح از آن با عنوان موضع ثابت پیوندگاه نام بردگاند و «علامه طباطبایی» در این شعر، مهم‌ترین چیزی را که انرژی سالک را تلف می‌کند و دام جان است، «منیت» می‌داند که به عبارت دیگر در اصل همان تلف کننده‌ی انرژی محرك پیوندگاه، جهت ادراک‌های دیگر می‌باشد. «مولوی» درباره‌ی این موضوع، در غزل «1247»

خود چنین می‌گوید:

«گر تو فرعون منی از مصر تن بیرون کنی در درون حالی ببینی موسی و هارون خویش»  
 «لنگری از گنج مادون بسته‌ای بر پای جان تا فروتر می‌روی هر روز با قارون خویش»  
 (مولوی، 1383: 542)

به این معنا که اگر سالک، گرفتار «آناییت» و «نفس پرواز گر خود» بشود، در اصل، انرژی ادراک و آگاهی خود را هدر داده و در دامگه جان افتاده است و هرچند که گمان برد که به مقصود رسیده اما در حالتی قرار دارد که مراتب و مراحل قرب و شهود خود را از دست داده است. لازم به ذکر است که دنیا برای سالک، مانند سرایی به نظر می‌آید که چشم او را به سایر ادراک‌های دیگر می‌بندد و اگرچه انسان به عنوان نوع بشر، خود مجبور به ادراک است و در بند یک موضع، پیوندگاه قرار دارد اما سالک می‌تواند با گرفتار نشدن در تداوم ادراک به آگاهی و یا همان لحظه‌ی حال دست پیدا کند و به ادراک شهود و قرب حق تعالی برسد.

### 3- بررسی جایگاه علمی و مفهومی و کاربردی مدخل «المدرکه» در مباحث روایی و قرآنی

«عین القضاط» در تمهدات خود، درباره‌ی ادراک و شهود سالک چنین می‌گوید: «إِنَّ قَلْبَ ابْنِ آدَمَ أَوْدِيَةً، فِي كُلِّ وَادٍِ شُعْبَةً فَمَنْ اتَّبَعَ قَلْبَهُ الشَّعْبَ لَمْ يُبَالِ اللَّهُ فِي أَىٰ وَادٍِ أَهْلَكَهُ» گفت: در دل بنی آدم وادی‌های فراوان و عظیمی است، و هر که متابع آن وادی‌ها و مغارها شد، بیم آن بود که هلاک شود. (عین القضاط، 1386: 54)

«دربینا قفل بشریت بر دل‌هاست، و بر بند غفلت بر فکرها، و معنی ﴿أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَفْفَالِهَا﴾ [محمد(ص)/24] اشاره به همین جمله است و چون فتح و نصرت خدای تعالی درآید که ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ (نصر/1) این قفل از دل بردارد. ﴿سَنَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ (فصلت/53) پدید آید و نبات ﴿وَاللَّهُ أَبْتَكَمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ (نوح/17) حاصل شود و از خود به در آید، ملکوت و ملک ببیند و ملک و مالک الملک شود که ﴿كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (نعام/75) از خود بدر آید. حضرت عیسی - علیه السلام - از این واقعه خبر چنین داد که (لَا يَدْخُلُ مَلَكُوتَ

السموات مَنْ لَمْ يَوْلُدْ مَرْتَبْيْنِ) (إنجيل يوحنا/سفر 3 بند 3) گفت: به ملکوت نرسد هر که دوبار نزاید، یعنی هر که از عالم شکم مادر به در آید، این جهان را بیند و هر که از عالم خویشن خود به در آید، آن جهان را بیند. آیه ﴿يَعْلَمُ السَّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (فرقان / 16) کتاب وقت او شد. «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ» او را روی نماید، «فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» نقد وقت او شود.» (همان: 11 و 12) و «اگر دل بودی همه عالم را خود در جهان نبودی.». (عین القضاط، 1377، ج 1: 162) در حقیقت منظور عین القضاط از «دل» همان «پیوندگاه» و موضع ادراک و آگاهی انسان و سالک است که منبع اتصال او با جهان اطراف خود و ادراک اوست.

دامنه‌ی بحث و تحقیق پیرامون جایگاه علمی و مفهوم دورترین معنای مدخل «المدرکه»: «برجستگی میان دو کتف» صرفاً به مباحث کلامی و عرفانی معطوف نمی‌گردد، بلکه افزون بر آن، در بسیاری از روایات اسلامی و حتی تفاسیر معتبر قرآن کریم، به نوعی به این موضع عرفانی اشاره نموده‌اند اما با این تفاوت که دامنه‌ی مباحث خود را صرفاً معطوف به خصائص نبوت، و از معجزات ظاهری و باطنی آن حضرت(ص) برشمرده‌اند. غالب ایشان این گونه خصوصیات را مختص به پیامبر اکرم(ص) و در شان مقام نبوت(ص) دانسته‌اند، لذا از این موضع، یعنی «برجستگی میان دو کتف» به عنوان مکانی یاد نموده اند که در آن «مهر نبوت(ص)» و یا به عبارت دیگر، «حال نبوت(ص)» قرار داشته است. به همین دلیل، برای وضوح بیش‌تر و چگونگی ارتباط آن با ادراک و آگاهی انسان به برخی از آن‌ها اشاره نمودیم: در *أطیب البيان فی تفسیر القرآن* نوشته‌ی «سید عبدالحسین طیب» در تفسیر و تأویل معنای آیه (1) سوره آل عمران چنین می‌گوید:

«... وَ فِيْكُمْ رَسُولُهُ، وَ مَشَاهِدَهُ مَعْجَزَاتٍ اَوْ دَلَالَاتٍ مَىْ كَنَدَ، چه مَعْجَزَاتٍ بَدْنِيَّهُ مَثَلُ اَيْنِكَهُ چَشَمَشَ خَوَابَ مَىْ رَوَدَ وَ قَلْبَشَ بَيَّارَ اَسْتَ وَ يَا اَيْنِكَهُ بَدْنِشَ سَايَهَ نَدارَدَ وَ پَشَهَ بَرَ بَدْنِشَ نَمَى نَشِينَدَ وَ ... وَ جَنْبَ هَرَ طَوِيلَ الْقَامَهَّاِيَ بَايِسْتَدَ، بَلَندَتَرَ اَزَ آنَ مَىْ شَوَدَ وَ هَرَ لَبَاسَيَ بَهَ قَامَتَشَ رَسَا مَىْ شَوَدَ وَ بَوَى عَرْقَشَ اَزَ هَرَ عَطَرَى مَعْطَرَتَرَ اَسْتَ، وَ حتَّى تَا سَهَ رَوْزَ آثارَ عَبُورَشَ در هر طریقی باقی است و نور صورتش در شب تار از هر چراغی روشن‌تر است و بر کتف مبارکش مهر نبوت(ص) است و ولادتش مختون ناف بریده، پاک و غیرآلوده بوده و این‌ها همه از معجزات بدنی ایشان محسوب می‌شوند.» (طیب، 1378، ج 3: 298)

«بحیری به نزدیک پیامبر اکرم (ص) فراز آمد پنهان از میسره، و سر و پای او بوسید و

گفت: به تو ایمان آوردم و گواهی دهم که تو آنی که اندر تورات، خدای تو را یاد کرده است. سپس گفت: یا محمد(ص)! علامت‌های تو همه بدانستم مگر یک چیز، باید که مرا کتف خویش بنمایی و بنمود و «خاتم النبیوه» همی درفشید، روی سوی او کرد و او را بوسه همی داد و همی گفت: أَشْهَدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّكَ رَسُولَ اللَّهِ النَّبِيُّ الْأَمِيُّ وَ...». (اسفراینی، 1375، ج 2: 922) «ابطال گفت: این برادر زاده‌ی من است و یتیم است از پدر اندر کنار من بزرگ شده است و بحیری گفت: یا شیخ، من ترا بگویم این پیغمبری از پیغمبران خداست و خاتم نبوّت اندر میان کتف او پیدا است و ...». (همان، ج 2: 958)

«ختم به معنای مهر است. بنابراین، اختصاص به پیامبر اکرم (ص) دارد و بیان اسرار و رازهای آن به طور اجمال و فشرده و با زبان رمز در کتاب **فصوص الحكم** آمده است و شیخ، خود در مقدمه‌اش چنین می‌فرماید: این مانند مهر «امضاء» است بر آنچه از مقام که هر یک از آنان (پیغمبران) بدان جایزند.» (خواجهی، 1371: 11)

«گفتم: چنین کنم و چون خواست بازگشتن میان دو کتف او بنگریدم، نوشته بود که دیدم: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ أَيْدِيهِ بَعْلَىٰ وَنَصْرَتِهِ بِهِ».» (رهنما، 1346، ج 3: 93) او مردی متوسط القامه است، نه کم موی و نه پر موی، و مهر نبوّت بر کتف اوست و نامش احمد است و ...». (خسروی حسینی، 1375، ج 1: 191)

«از ابوسعید خدری روایت است که آیاتی که نازل شد، چهره‌ی رسول اکرم (ص) تغییر کرد تا آنجا که اصحاب از آن آگاه شده و بر آنان سخت آمد. پس علی(ع) را خبر دادند و علی(ع) آمد و از پشت سر، پیامبر اکرم(ص) را در آغوش کشید و میان دو کتف حضرت مهر نبوّت (ص) را بوسید و ...». (طبرسی، 1377، ج 6: 629) و «... و چون علی(ع) آمد، از پشت سر، ایشان را در آغوش گرفت و میان دو کتف حضرت را بوسید و ...». (ستوده، 1360، ج 1: 218)

«پس صفات پیغمبر و اصحابش در تورات و انجیل بیان شده بود و همین که حضرتش به رسالت مبعوث شد، یهود و نصاری آن بزرگوار را شناختند ... و در چشم مبارکش نقطه‌ی قرمزی است و میان کتف او مهر نبوّت است و پارچه‌ای به خود می‌پوشد که آن را عبا گویند و ...». (بروجردی، 1366، ج 1: 107)

«گفتم مراد کدام نور است؟ گفت: فاطمه(س) را به تزویج علی(ع) بفرمایید. گفتم: فرمان حق را اجابت خواهم نمود و ... و همینکه خواست بازگردد در میان دو کتف او دیدم

نوشته بود: أَشْهَدُ أَن لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ...» (همان، ج: 5، 39) و «... تَمَامُ أَهْلِ آسَمَانِهَا وَزَمَنِهَا هُسْتَى سَزاَوَارِ نِيَسْتَ مَرَا بِبُوسِي وَقْتَى خَواَسْتَ بَهْ آسَمَانِ بَالَا رُودَ، پِيغْمَبَرِ مشاهِدَهَ كَرَدَ كَهْ بَرْ كَتَفَ او نوشته شده: أَشْهَدُ أَن ...». (همان، ج: 7، 60) و «بَهْ او فَرَمَودَهَ اَيْ حَبِيبَهَ منَ، اَزْ چَهْ زَمَانِ اَيْنِ كَلَمَاتَ بَرْ كَتَفَ تَوْ نوشته شده و عَرَضَ كَرَدَ دَواَزَدَهَ هَزارَ سَالَ پَيَشَ اَزْ خَلْقَتَ آدَمَ مَكْتُوبَهَ است.» (همان: 67). «يَهُودَ بَهْ عَرَبَ مَيْ گَهْتَنَدَهَ كَهْ پِيغْمَبَرِي اَزْ مَكَّهَ مَيْ آيَدَ وَ درْ مَدِينَهَ تَوْقَفَ مَيْ كَنَدَهَ او آخَرَ اَنبِيَاءَ وَ اَفْضَلَ آنَهَا استَ وَ درْ دَوْ چَشَمَ او سَرْخَى استَ وَ مَيَانَ دَوْ كَتَفَ او مَهْرَ نَبَوتَ استَ و ...» (تفقی تهرانی، 1398، ج: 1، 141). «... پَسْ خَداَونَدَ دَسَتْ قَدْرَتَ خَودَ رَا درْ مَيَانَ دَوْ كَتَفَ او گَذَارَهَ وَ پِيغْمَبَرِ فَرَمَودَهَ: مَنْ خَنَکَيَ آنَ رَا درْ وَسْطَ سَيَنَهِيَ خَودَ يَافَتَمَ وَ هَرَچَهَ اَزْ گَذَشَتَهَ وَ آيَنَدَهَ اَزْ مَنْ پَرَسِيدَ، دَانِسْتَمَ و ...» (همان، ج: 4، 476). «بَرْ مَيَانَ دَوْ كَتَفَ خَورَشِیدَوَارَ دَاشْتَهَ مَهْرَ نَبَوتَ آشَكَارَ وَ كَانَ خَاتَمَ النَّبُوَّهَ بَيْنَ كَتَقَيَّهَ (صَ) اَشَارَهَ إِلَيْ عَصْمَتَهَ مَنْ وَسُوسَهَ الشَّيْطَانَ و ...» (حقی بروسوی، بی‌تا، ج: 2، 243). «وَ دِيَگَرَ پِيغْمَبَرَانَ رَا اَيْنَ مَهْرَ نَبَوتَ(صَ) بَنَوَهَ وَ لَاجَرَمَ اَزْ خَطَرَاتَ وَ هَوَاجَسَ اَمِينَ بَوْدَنَدَ، پَسْ رَبَّ الْعَالَمَيْنَ كَمَالَ شَرْفَ مَصْطَفَیَ رَا آنَ مَهْرَ كَهْ دَرْ دَلَ وَيْ نَهَادَ نَگَذاشتَ تَا درْ مَيَانَ دَوْ كَتَفَ وَيِ آشَكَارَ كَرَدَ تَا هَرَ كَسَیَ كَهْ آنَ رَا دِيَدَیَ هَمَچُوَ خَانَهَ كَبُوتَرِی: (تَحْمَ مَرْغَیَ شَكَلَ بَوَهَ است). و ...». (همان، ج: 7: 184)

ساير منابع و تفاسير دیگری چون: «تفسیر سورآبادی، 1380، ج: 1، 588 و ج: 4، 2450» و «تفسیر شریف لاهیجی، 1373، ج: 2، 531 و ج: 3، 841» و «تفسیر عاملی، 1360، ج: 3: 85» و «تفسیر منهج الصادقین فی الإزام المخالفین، 1336، ج: 4، 114 و ج: 6، 364» و «جلاء الأذهان و جلاء الأحزان، 1377، ج: 3، 266 و ج: 7، 28 و ج: 8، 268» و «خلاصه المنهج، 1373، ج: 4، 46» و «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، 1408، ج: 15، 275» و «أسباب النزول حجتی، 1377: 245» و «القاموس القرآن، 1371، ج: 3: 356» و «أنوار العرفان فی تفسیر القرآن، 1375، ج: 2، 194» و «أنوار درخشان، 1404، ج: 4: 92» و «ترجمه المیزان، 1374، ج: 13، 7: 460 و ج: 7، 460» و غیره، همگی شواهد و دلایل خود را مبنی بر اینکه مهر نبوت (ص) در میان دو کتف ایشان قرار داشته است و از معجزات بدین آن حضرت(ص) محسوب می‌شود، ارائه داده‌اند و معتقد هستند که ادراک وحی رسول اکرم(ص) از این موضع به ایشان می‌رسیده است و به طوری که به نقل از خود حضرت(ص)،

سرما و لرزش و خنکی آن را در سینه و پشت خود احساس می‌نموده است: «... حق تعالی ید قدرت خود را در میان دو کتف من گذاشت، چنانچه برودت و اثر آن را در میان سینه و پشت خود یافتم و بعد از این هرچه از من می‌پرسیدند، بدان دانا و آگاه بودم و ...». (لاهیجی، 1373، ج: 3، 841)

«بعد از آن دست بر کتف من نهاد، چنانچه که خنکی و راحت آن به کتف من رسید، او را گفتم: وحی به تو می‌آید. گفت: تا خدای تعالی خاتم انبیاء را فرستاد، وحی از من منقطع شد و ...». (کاشانی، 1336، ج: 8، 14) این گفته‌ی اخیر، اشاره به داستان ملاقات حضرت پیامبر اکرم (ص) با حضرت الیاس نبی (ع) دارد که در بیابان با ایشان ملاقات می‌کند و او را در حالت وحی درمی‌یابد و زمانی که به او نزدیک می‌شود برودت و خنکی و لرزش بدن او را از کتف او ادراک و مشاهده می‌کند و هنگامی که از او سؤال می‌کند که آیا به تو وحی می‌رسد؟؛ الیاس نبی (ع) در پاسخ به ایشان، به مقام آن حضرت به عنوان «خاتم الانبیاء» اشاره می‌کند و ... و این داستان در کتاب «جلاء الأذهان و جلاء الأحزان»، 1377، ج: 8، 122 نیز روایت شده است.

اکثر بزرگان و روایان قرآن و احادیث معتقد هستند که بویژه به دلیل اهمیت و شأن و جایگاه ختم نبوت و اختصاص آن به پیامبر اکرم (ص)، مهر نبوت و یا به عبارت دیگر نشان یا حال نبوت، فقط در میان دو کتف ایشان دیده شده است و این به عنوان یکی از سایر معجزات حضرت (ص) محسوب می‌شود، و بر شأن و مقام نبوت ایشان دلالت دارد. اگرچه جایگاه خاتم الانبیاء (ص) بر کسی پوشیده نیست و فقط به رسول اکرم (ص) اختصاص دارد اما با توجه به برخی از روایات ذکر شده؛ درمی‌یابیم که به جز پیامبر اکرم (ص)، برخی دیگر از برگزیدگان و اولیاء الهی از جمله: «عزیر نبی» (ع) و طبق روایات ذکر شده پیرامون حضرت بقیه الله به عنوان خاتم الأولیاء (ع) و ... نیز دارای چنین نشان و یا حال و یا ویژگی، در میان دو کتف خود می‌باشند. به عنوان مثال به برخی از این روایات در این باره اشاره می‌کنیم:

«عزیر دعا کرد و دست به چشم او کشید و بینا شد و دست او بگرفت و گفت: به اذن خدا برخاست و عزیر را بدید و گفت شهادت می‌دهم که تو عزیر هستی و پسرش گفت: در بین شانه‌ی پدرم خالی به شکل هلال بوده و او کتف خود بگشود و دانستند که او عزیر

است.» (میرزا خسروانی، 1390، ج: 43)

در این روایت اشاره به داستان حضرت عزیر نبی(ع) دارد که یکی از معجزات نبوت ایشان، این بوده است که برای صد سال خداوند او را می‌میراند و سپس زنده می‌گرداند تا مسئله‌ی معاد برای امت او آشکار گردد و وقتی که پس از صد سال به قوم خود باز می‌گردد، مادر او در اثر شدت حزن از غیبت ایشان نابینا بوده است و فرزند او به سن پیری و سالخوردگی رسیده است و از همین روی، به اذن خداوند، مادر نابینایش را بینا می‌کند و هنگامی که قومش از او جهت اثبات هویت خود، نشانی طلب می‌کنند، فرزند او به حال نبوت عزیر نبی (ع) که در میان دو کتف ایشان بوده، اشاره می‌کند و چون عزیر نبی (ع) به آن‌ها نشان می‌دهد، آن‌ها به کلام او ایمان می‌آورند.

نقل این داستان و گواه وجود مهر نبوت و یا حال عزیر نبی(ع) در میان دو کتف او در کتبی چون: «تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، 1366، ج: 2، 69» و «جلاء الأذهان و وجلاء الأحزان، 1377، ج: 1، 341» و «خلاصه المنهج، 1373، ج: 1، 159» و ... ذکر شده است.

در ترجمه‌ی *المیزان* درباره‌ی یکی از خصوصیات ظاهری و بدنی حضرت بقیه الله (عج) به عنوان «خاتم الأوصياء» چنین آمده است:

«این اختلافی که در مورد نوشته شدن آیه: «أشهد أَن لَا...» است، کشف می‌کند که مراد از نوشته شدن، در حقیقت قضای الهی و ظهور حکم او است، و اختلاف در موضع کتابت از جهت اختلاف در اعتبار است؛ به عنوان مثال آن روایتی که می‌گوید آیه‌ی شریفه بین دو چشم امام عصر(ع) نوشته شده، آیه را وجهه و هدف امام قرار داده و می‌رساند که امام همیشه متوجه این آیه است و آن روایتی که می‌گوید آیه‌ی شریفه در بین دو کتف امام نوشته شده، منظور از آن این است که بار امامت به دوش آن حضرت گذاشته شده و ظهور و تأیید امام به برکت این آیه است ...». (موسی همدانی، 1374، ج: 7، 460)

اما به نظر نگارندگان، نمی‌توان گفت که وجود مهر نبوت و یا نشانی در میان دو کتف پیامبر اکرم(ص) مطلقاً به معنای سنتگینی و وظیفه‌ی بار رسالت و نبوت بر دوش ایشان محسوب می‌شود؛ زیرا با توجه به شواهد و مطالب گفته شده، و نیز با توجه به سایر روایات به نقل از پیامبر اکرم اسلام (ص)، دامنه‌ی این مبحث طبعاً فراتر از این مطلب است و به

عنوان مثال:

«پس از آنکه حضرت(ص) از جنگ آسوده شد، زنی از یهود خیر به نام زینب دختر حارث ... یک برهه‌ی بربان برای پیامبر(ص) هدیه فرستاد، و قبلاً پرسیده بود که حضرت(ص) چه جای گوسفند را بیش‌تر دوست دارد؟ و گفته بودند: ایشان دست گوسفند بربان را بیش‌تر دوست دارد، ولذا وی زهر بیش‌تری را در دست گوسفند ریخته بود. سپس گوسفند بربان را خدمت پیامبر اکرم(ص) می‌آورند و وقتی که حضرت دست گوسفند را جدا می‌کند و یک لقمه از آن را به دهان می‌گذارد و مشغول جویدن آن می‌شود، حضرت توجه پیدا می‌کند و می‌فرماید دست از خوردن این گوشت بردارید، زیرا کتف این گوسفند به من خبر می‌دهد که مسموم است و...». (ستوده، 1360، ج 23: 145)

بنابراین اگر صرفاً موضع «برجستگی میان دو کتف» و یا «کتف» به عنوان عضوی از جسم مادی مورد نظر بوده است، و به عنوان موضع ادراک و آگاهی انسان فرض نشود، پس بعيد به نظر می‌رسد که کتف گوسفند به حضرت(ص) از مسموم بودن غذا خبر بددهد و باید آن را انکار نمود، در حالی که این خود گواه شأن نبوت و از معجزات ایشان است.

از سوی دیگر از جمله‌ی سایر روایاتی که به «کتف» به عنوان یکی از مواضع کلامی و عرفانی توجه دارد، و آن را طریقی می‌داند که عارف از آن به ادراک شهودی خود می‌رسد، دققت در تعبیر معنای «حبل الورید» است: «الورید - رگی است در حلقوم، در طرف راست و سمت چپ گردن دو رشته رگ وجود دارد که به آن ورید گویند، و گویا ورید رگی است که کلیه‌ی مویرگ‌های سر به آن اتصال دارد، و حبل الورید رشته‌ای است در گردن که از حلقوم جدا شده و رو به کتف می‌رود». (همان: 247)

بنابراین، مهر نبوت و یا خال نبوت که در میان دو کتف پیامبر اکرم(ص) قرار داشته است، نه تنها به عنوان یکی از معجزات ایشان و مقام والای نبوت و خاتم الأنبياء محسوب می‌شود، بلکه به عنوان موضع ادراک وحی و شهود و آگاهی ایشان نیز حائز اهمیت است؛ خواه این ویژگی را صرفاً به حضرت(ص) متعلق دانسته و خواه سایر پیامبران و اولیاء الهی (ع) از این نشان در میان دو کتف خود برخوردار باشند، و در حقیقت این موضوع چیزی جز مزید بر اهمیت و مقام نبوت و شأن حضرت(ص) نیست. علاوه بر آن از آنجا که در سایر زمینه‌ها، چون علوم کلامی و عرفانی این موضع: «برجستگی میان دو کتف» به عنوان یکی

از موضع ادراک شهودی عارف و از طرفی محل ثابت شده‌ی ادراک و آگاهی انسان – و بنا به نظر «جان ویل» - به عنوان موضع «پیوندگاه» شناخته شده است، در می‌یابیم که ذکر آن در تعداد محدودی از فرهنگ‌ها و لغتنامه‌های عربی، به ویژه لاروس و ... حائز اهمیت است و به طور کلی می‌توان حیطه‌ی علمی دورترین معنای مدخل «المدرکه» را در زمینه‌ی علوم عرفانی و ادبیات، جای داد؛ به ویژه آنکه دامنه‌ی بحث و تحقیق در زمینه‌ی این علوم بسیار گسترده بوده و از جایگاه علمی و مهمی برخوردار است. به عنوان مثال، برخی از محققان این علوم با توجه به برخی از روایات اهل سنت و توصیفات آن‌ها از «مهر نبوت» و یا «حال نبوت» و قرار گرفتن آن در میان دو کتف رسول اکرم(ص)، به تطبیق خاتم نبوت با نشانه‌های پوستی از نظر پزشکی و اثبات آن پرداخته‌اند که به طور خلاصه بدان اشاره می‌کنیم: مهر نبوت با توجه به توصیفاتی که در روایات اهل سنت از جمله: «مختصر الشمائل و الاخلاق النبوية، نوشته‌ی عباس کراره، 1389: 6 و 7» و «حيوه الحيوان تأليف ابوالبقاء كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى الدميري، 1285» و ... آمده است؛ از نظر ظاهری به شکل قرمز رنگ و متمایل به تیره و دارای برجستگی‌های زیگیلی شکل که از زمان کودکی تا زمان وفات آن حضرت در میان دو کتف ایشان(ص) دیده شده است و طبق روایات ذکر شده، حجم آن متغیر بوده و در زمان وفات کوچک‌تر شده و فرو رفته بوده است و به اصطلاح عروقی و از نظر پزشکی آن را «آنژیوم»(Anzeum) می‌نامند. «ابوتراب نفیسی» در مقاله‌ی خود تحت عنوان: «ماهیت مهر نبوت حضرت خاتم الانبیاء (ص)» چاپ شده در نشریه‌ی دانشکده‌ی الهیات دانشگاه فردوسی مشهد به سال (1354) چنین می‌گوید: «می‌توان نتیجه گرفت که «مهر نبوت» نوعی آنژیوم مادرزادی بوده است ... و با توجه به مشخصات ظاهری که در روایات اهل سنت درباره‌ی آن دیده شده و وجود نوعی حال پوستی در علم پزشکی به نام «حال عروقی از نوع توبرو یا تونی» می‌توان گفت که احتمالاً برجستگی‌های زیگیلی شکل آن از خون پر یا خالی می‌شده است و احتمالاً موقع برافروختگی صورت یا حالات وحی، پر خون‌تر شده و در زمان ضعف مزاج کوچک‌تر می‌شده است و در موقع وفات، به کلی از بین رفته و پهنه شده است و بعيد نیست که طرز قرار گرفتن برجستگی‌های زیگیلی خال طوری بوده که شبیه به حروف یا کلمات نوشته، مانند: «لله ألا الله و محمد رسول الله» بوده است.» (نفیسی، 1354: 16 و 17)

وی در مقاله‌ی خود معتقد است که این خال و یا مهری که بین دو کتف رسول اکرم(ص) بوده است، به شکل‌هایی چون: تخم کبوتر، تخم کبک، یا تودهای از مو برکتف، گوشت بر جسته بین دو کتف، شبیه به زیگیل، مانند شکل سیب، جای بادکش بر روی گوشت بین دو کتف و ... نزدیک بوده است و شواهد و دلایل خود را مبنی بر این موضوع از روایات اهل سنت ذکر می‌کند و با خال‌های گوناگون موجود در علم پزشکی و از نظر مطالعات علم پزشکی—پوستی مورد مقایسه و تطبیق قرار می‌دهد. اما با توجه به بررسی و مطالعه‌ی آین فرزانگی «جان ویل» و نیز مقاله‌ی «ابوتراپ نفیسی» که هر دو از نظر پزشکی و حتی روان پزشکی پیرامون این موضوع به مطالعه پرداخته‌اند؛ لازم به ذکر است که: «جان ویل» برآمدگی میان دو کتف را موضع «پیوندگاه» می‌داند و به مطالعه‌ی ادراک و آگاهی انسان به شکل بالینی می‌پردازد؛ در حالی که «ابوتراپ نفیسی» در مطالعه‌اش تنها به بررسی چگونگی شکل ظاهری «خال نبوت» و یا «مهر نبوت(ص)» در میان دو کتف رسول اکرم(ص) پرداخته است.

به طور کلی، هر دو نفر بر این باور هستند که در میان دو کتف، موضعی جهت ادراک و آگاهی انسان وجود دارد و «تفیسی» این نوع ادراک را مختص به وحی و مقام نبوت می‌داند، در حالی که «جان ویل»، آن را به صورت بالقوه در وجود و نهاد انسان به شکل عام اختصاص می‌دهد و به تحقیق و مطالعه پیرامون آن می‌پردازد.

### نتیجه

در بسیاری از فرهنگ‌ها و لغتنامه‌های فرانسوی معاصر، به ویژه زبان عربی از ذکر معناهای دور و کم کاربرد واژگان، خودداری و پرهیز نموده‌اند؛ اما گاه در برخی از لغتنامه‌های ادبیات قدیم به دورترین معناهای ذکر شده می‌رسیم که ذکر آن‌ها به نوعی محلی از ابهام برای برخی از لغت شناسان محسوب می‌شود و از همین روی در زمینه‌ی علم «فقه الْلُّغَةِ» مورد بحث و تحقیق قرار می‌گیرد.

اگرچه تعداد محدودی از فرهنگ‌ها و لغتنامه‌ها که به بررسی آن‌ها پرداختیم، از دورترین معنای واژه‌ی «المدرکه» تحت عنوان: «برجستگی میان دو کتف» و ... یاد کرده‌اند اما با بررسی جایگاه علمی و کاربردی رایج معنای این واژه در سایر زمینه‌های علمی از جمله: مباحث کلامی و عرفانی و ... و نیز با توجه به یکی از روش‌های رایج در تدوین

فرهنگ‌ها و لغتنامه‌های معاصر، به این نتیجه رسیدیم که: به دلیل رواج و اهمیت معنای لغوی و مفهومی مدخل «المدرکه» و به ویژه دورترین معنای افاده شده از آن: «برجستگی میان دو کتف»، این واژه در حوزه‌ی علمی چون: کلام و ادبیات عرفانی و ... جای دارد. لذا می‌توان با استفاده از روش تعیین حیطه‌ی علمی، در فرهنگ‌ها و لغت نامه‌ها آن را ذکر نمود، زیرا معنای این واژه هنوز از رواج نیفتاده است و از کاربرد علمی برخوردار است. پس معنا و ذکر آن در معدودی از لغتنامه‌های عربی به اشتباہ نبوده است و در اصلاح و تدوین این گونه فرهنگ‌نامه‌ها، به کمک روش تعیین حیطه، می‌بایست زمینه‌ی علمی آن در مقابل معنای مدخل، ذکر گردد. از طرف دیگر، به دلیل اهمیت و جایگاه معنای لغوی و مفهومی مدخل، به ویژه واژه‌ی «المدرکه»، در زمینه‌های علمی و تحقیقاتی نمی‌توان به سهولت آن‌ها را از لغتنامه‌ها به خصوص فرهنگ‌های زبان عربی حذف نمود، بلکه به دلیل رایج بودن این گونه معانی در زمینه‌های علمی، می‌توان حیطه‌ی کاربرد آن را به مانند سایر فرهنگ و لغتنامه‌های موجود معاصر مشخص و ذکر نمود.

بنابراین، با توجه به مطالب ذکر شده، نتایج این مقاله به شکل زیر مطرح می‌گردد:

۱- دورترین معنای افاده شده از واژه‌ی «المدرکه» - «برجستگی میان دو کتف» - را نمی‌توان از فرهنگ و لغتنامه‌ها به ویژه زبان عربی حذف نمود زیرا معنای لغوی و مفهومی آن هنوز از رواج برخوردار است و گاه یک واژه می‌تواند از چندین معنای دور و کم کاربرد برخوردار باشد که با بررسی و توجه به گستردگی دامنه‌ی زمینه‌ی علمی رایج آن، می‌توان از روش تعیین حیطه برای ذکر آن در فرهنگ‌ها و لغتنامه‌ها استفاده نمود.

۲- «المدرکه»، «برجستگی میان دو کتف»: همان «پیوندگاه» و میدان تخم مرغی شکل و درهم فشرده‌ای است که آگاهی فردی سالک را از دیگران و در کل از کیهان متمایز می‌سازد و در برمی‌گیرد. «هاله‌ی انسانی» و «کالبد الکترومغناطیسی»، توصیفات دیگری از آن هستند. برخی از دانشمندان آن را «میدان متحدد» نیز می‌نامند که تنها، چشم ورزیده و با بصیرت عارف، می‌تواند آن را ببیند. مدخل «المدرکه - ادراک» به معنای: (برآمدگی میان دو کتف) از جایگاه ارزنده و علمی، به ویژه در زمینه‌های مختلفی چون: کلام، تفسیر، عرفان، و علم روایت، ...، و به طور کلی ادبیات عرفانی برخوردار است و ریشه‌ی مفهوم و معنای «ادراک» و آگاهی در اصل به این زمینه‌های علمی و به عنوان یکی از اصطلاحات ادبیات عرفانی شناخته شده و بدان باز می‌گردد.

### كتابنامه

- آذرنوش، آذرناش. 1382. **فرهنگ معاصر عربی - فارسی براساس فرهنگ عربی - انگلیسی هانس ور.** تهران: نشر نی. چاپ سوم.
- ابن عربی، ابوعبدالله محیی الدین محمد. 1422. **فصوص الحكم.** تحقيق: سمیر مصطفی رباب. بيروت: داراحیاء التراث العربي. چاپ اول.
- . 1405. **الفتوحات المکیه.** تحقيق: عثمان يحيى. بيروت: دارصادر. چاپ دوم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. 1414. **لسان العرب.** بيروت: دارصادر. چاپ سوم.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی. 1408. **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن.** تحقيق: محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح. مشهد: بنیاد پژوهشی‌های اسلامی آستان قدس رضوی. چاپ اول.
- اسفراینی، شاهفور بن طاهر ابوالمظفر. 1375. **تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم.** تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ اول.
- بروجردی، سید محمدابراهیم. 1366. **تفسیر جامع.** تهران: انتشارات صدر. چاپ ششم.
- بندریگی، محمد. 1383. **فرهنگ منجد الطلاق.** تأليف: فؤاد افراهم البستانی. تهران: انتشارات اسلامی. چاپ هجدهم.
- ثقی تهرانی، محمد. 1398. **تفسیر روان جاوید.** تهران: انتشارات برهان. چاپ سوم.
- الجّر، خلیل. 1367. **فرهنگ عربی - فارسی لاروس.** ترجمه: حمید طبیبیان. تهران: امیرکبیر. چاپ هجدهم.
- جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسن. 1377. **جلاء الأذهان و جلاء الأحزان.** تهران:

انتشارات دانشگاه تهران. چاپ اول.

حجتی، سید محمد باقر. 1377. *اسباب النزول*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی. چاپ ششم.

حسینی همدانی، سید محمد حسین 1404. *نووار در خشان*. تهران: کتابفروشی لطفی. چاپ اول.

حقی بروسی، اسماعیل. بی‌تا. *تفسیر روح البیان*. بیروت. دارالفکر. چاپ اول.

خسروی حسینی، سید غلامرضا. 1375. *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن*. تهران:

انتشارات مرتضوی. چاپ دوم.

داورپناه، ابوالفضل. 1375. *أنوار العرفان في تفسير القرآن*. تهران: انتشارات صدر. چاپ اول.

پالدمیری، ابوالبقاء. کمال الدین محمد بن موسی بن عیسی. 1285. *حیوه الحیوان*. تهران:

نشر?. چاپ اول.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. 1412. *المفردات في غريب القرآن*. تحقیق: صفوان

عدنان داوودی. دمشق – بیروت، دارالعلم الدار الشامیه – دارالقلم.

رضاعی، فرزین. بی‌تا. *خلاصه روان پژوهشی*. تألیف: کاپلان و سادوک. بی‌مکان. بی‌نشر.

رهنما، زین العابدین. 1346. *ترجمه و تفسیر رهنما*. تهران: انتشارات کیهان. چاپ اول.

الزیدی الواسطی، مرتضی. 1414. *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دارالفکر. چاپ اول.

الزیّات، احمد حسن. 1429. *المعجم الوسيط*. به همراه ابراهیم مصطفی. حامد عبدالقدیر و

محمدعلی التجار. تهران: موسسه الصادق. چاپ ششم.

سپهری، سهراب. 1385. *هشت کتاب*. تهران: طهوری. چاپ هفدهم.

ستوده، رضا. 1360. *ترجمه مجمع البیان في تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات فراهانی. چاپ اول.

سعیدی، گل بابا. 1387. *فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی*. تهران: زوار. چاپ اول.

سماحه، سهیل حسیب. 1383. *القاموس المبسط*. تهران: انتشارات سبز خامه. چاپ اول.

- سورآبادی، ابوبکر عقیق بن محمد. 1380. *تفسیر سورآبادی*. تحقیق: علی اکبر سعیدی سیرجانی. تهران، فرهنگ نشر نو. چاپ اول.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. 1384. *حکمه الإشراق*. تحقیق: سید جعفر سجاد. تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران. چاپ هشتم.
- ، —. 1382. *صفیر سیمرغ*. تحقیق: حسین مفید. تهران: مولی. چاپ اول.
- شریف لاهیجی، محمد بن علی. 1373. *تفسیر شریف لاهیجی*. تحقیق: میرجلال الدین حسینی ارمومی (محدث). تهران: دفتر نشر داد. چاپ اول.
- صدوق، شیخ. 1395. *كمال الدين و تمام النعمة*. تهران: کتابفروشی اسلامیه. چاپ دوم.
- طباطبایی، سید مصطفی. 1384. *فرهنگ نوین*. تأثیف: الیاس آنطوان. تهران: کتابفروشی اسلامیه. چاپ دوازدهم.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین. 1417. *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن. 1372. *مجمع البيان فی تفسیر القرآن*. تحقیق: با مقدمه محمد جواد بلاغی. تهران، انتشارات ناصر خسرو. چاپ سوم.
- ، —. 1377. *تفسیر جوامع الجامع*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم. چاپ اول.
- الطريحي، فخرالدین. 1375. *مجمع البحرين*. تحقیق: سید احمد حسینی، تهران: کتابفروشی مرتضوی. چاپ سوم.
- طیب، سیدعبدالحسین. 1378. *أطیب البيان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات اسلام. چاپ دوم.
- عاطی، ابراهیم. 1360. *تفسیر عاملی*. تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: انتشارات صدق. چاپ اول.
- عین القضاة، عبدالله بن محمد. 1377. *نامه‌های عین القضاة همدانی*. تحقیق علینقی

- 168 فصل نامه‌ی علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی ادب و عرفان
- منزوی و عفیف عُسیران. تهران: اساطیر. چاپ سوم.
- عين القضاط، عبدالله بن محمد. 1386. تمهیدات. تصحیح و تحقیق: غفیف عُسیران. تهران: منوچهری. چاپ هفتم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. 1410. کتاب العین. قم: انتشارات هجرت. چاپ دوم.
- فیض کاشانی، ملامحسن. 1417. *المجھه البیضاء فی تهذیب الایحیاء*. تحقیق: علی اکبر غفاری. قم: موسسه‌ی انتشارات اسلامی جامعه مدرسین. چاپ چهارم.
- قرشی، سیدعلی اکبر. 1377. *تفسیر أحسن الحديث*. تهران: بنیاد بعثت. چاپ سوم.
- . 1371. *قاموس قرآن*. تهران: دارالكتب الإسلامية. چاپ ششم.
- قونوی، صدرالدین. 1371. *الفکوک*. ترجمه: محمد خواجه. تهران: انتشارات مولی. چاپ اول.
- کاشانی، ملافتح الله. 1336. *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*. تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی. چاپ اول.
- . 1373. *خلاصه منهج*. تحقیق: آیت الله ابوالحسن شعرانی، تهران، انتشارات اسلامیه. چاپ اول.
- کراره، عباس. 1389. *مختصر الشمائی و الاخلاق النبویه*. مکه: مکتبه الحرمین. چاپ اول.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. 1403. *بحار الأنوار*. بیروت: داراحیاء التراث العربی. چاپ دوم.
- محمد بن منور. 1381. *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*. تحقیق: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه. چاپ ششم.
- مشکوہ الدینی، عبدالمحسن. بی‌تا. *تحقيق در حقيقة علم*. تهران: بی‌نا. چاپ اول.
- مصطفوی، حسن. 1360. *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب. چاپ اول.
- . 1380. *تفسیر روشن*. تهران. مرکز نشر کتاب. چاپ اول.

- مطهری، مرتضی. 1375. *شرح منظومه*. مقدمه‌ی سوم. تهران: صدرا. چاپ اول.
- ، —. 1380. *عرفان حافظ*. تهران: صدرا. چاپ هجدهم.
- موسوی همدانی، سید محمد باقر. 1374. *ترجمه‌ی تفسیر المیزان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه قم. چاپ پنجم.
- مولوی، جلال الدین، محمد بن محمد. 1383. *کلیات دیوان شمس*. تحقیق: ابوالفتح حکیمیان. تهران: انتشارات پژوهش. چاپ اول.
- مهیار، رضا. 1375. *فرهنگ ابجدی عربی - فارسی*. تألیف: فؤاد افراط بستانی. تهران: انتشارات اسلامیه. چاپ دوم.
- میرزا خسروانی، علی‌رضا. 1390. *تفسیر خسروی*. تحقیق: محمد باقر بهبودی. تهران: انتشارات اسلامیه. چاپ اول.
- نفیسی، ابوتراب. 1354. تحقیق درباره‌ی ماهیت «مهر نبوت» حضرت خانم الانبیاء (ص).
- ش 15. نشریه‌ی دانشکده‌ی الهیات: مشهد دانشگاه فردوسی.
- ویل، جان. 1384. آیین فرزانگی (به همراه گفتار کاربرد بالینی آموزش‌های دون خوان) از پروفسور جان ویل، تحقیق و ترجمه: محمد رضا چنگیز و فرهنگ زاجفروشهای. تهران: بهجت. چاپ اول.