

چیستی عرفان و حیانی و شاخصه‌های آن (با تأکید بر دو شاخص توحید و موحد در عرفان نظری)

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۲/۰۱

تاریخ تأیید: ۹۴/۱۰/۰۱

محمدجواد رودگر*

چکیده

یکی از مسائل بسیار ضروری در ساحت معارف عرفانی و معالم شهودی، این است که آیا منابع و حیانی (وحی قرآنی - بیانی) ظرفیت تولید عرفانی که در آسمان ریشه دارد و به طور مستقیم و مستقل از کتاب و سنت استنباط و اصطیاد شود را داراست؟ به بیان دیگر آیا می‌توان با روش اجتهادی، معارف باطنی و انفسی را از متون دینی اکتشاف کرد تا به تدریج دانش عرفان و حیانی تولید شود؟ پرسش یادشده با عنایت به عرفان مصطلح موجود که بر ساخته شهود عارفان در مقام عین‌الیقین و حق‌الیقین است و درون‌مایه‌های دینی دارد و مستظهر به آیات، احادیث و ادعیه است و در عین حال موافقان و مخالفان و حتی معاندانی دارد، از اهمیت و ضرورت بیشتری برخوردار است. ناگفته نماند که عرفان و حیانی یا اهل‌بیتی، عرفانی است که با منطق اجتهادی از نصوص دینی یا متن کتاب و سنت، درک و دریافت یا کشف و تولید می‌شود؛ یعنی عرفانی برخاسته و بر ساخته از کشف تام محمدی که کارکردهای

* دانشیار گروه عرفان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

معرفتی - معنویتی گسترده‌ای در حوزه‌ها و عرصه‌های گوناگون دارد و یکی از منابع تکوین و تکامل تمدن نوین اسلامی است. نوشتار حاضر در صدد پاسخ به پرسش بنیادین یادشده بر مدار فرضیه «کتاب و سنت منبع غنیم و قویم عرفان (نظری) با شاخصه‌های محکم و متقن هستند» شکل و شاکله یافت.

واژگان کلیدی: کتاب و سنت، عرفان و حیانی، کشف و شهود، اجتهاد، اهل بیت علیهم‌السلام.

مقدمه

بیان و تبیین چیستی عرفان و حیانی از چند جهت مشکل و معسور است: ۱. از جهت منطقی، چون بافت ذهنی یا شاکله ذهنی اهالی معرفت عرفانی با تعاریف متعارف از عرفان شکل و سامان یافته به اصطلاح ذهنیت تاریخی در این زمینه وجود دارد؛ بنابراین ارائه تعریفی دقیق از عرفان اهل‌بیتی بسیار دشوار و از نظر برخی ناممکن است. ۲. از نظر باور به بیرونی بودن عرفان و آن‌گاه درونی شدن آن که بیشترین حجم ممکن تاریخی را در اذهان به خود اختصاص داده است و چون اسلام را در کنار دانش‌هایی چون فقه و تفسیر، حدیث و کلام، دین عرفان و عرفانی و دارنده دانش عرفان نمی‌دانند؛ از این‌رو راه را برای ارائه تعریفی درون‌دینی از عرفان بسته یا همراه با عسرت کرده است. بنابراین آن‌گاه که از عرفان اهل‌بیتی یا و حیانی سخن به میان می‌آید، اذهان تحاشی خاصی نسبت به اصل وجودش (هل بسیطه) دارند؛ تا چه رسد به اینکه تعریفی از عرفان اهل‌بیتی یا و حیانی (هل مرکبه) ارائه دهند. یا چون در رابطه با مقام ثبوت و اثبات عرفان اهل‌بیتی مناقشه معرفتی و تاریخی وجود دارد و این مناقشه و چالش به حجاب معرفت‌شناختی نسبت به ارائه تعریفی روشن و منطقی از آن تبدیل شده است، عاملی شد تا تعاریف احتمالی به بهانه‌هایی چون عرفان مولود شهود عارف است و متون دینی از جنس شهود نیست یا عرفان، امری فطری است و قابلیت تقسیم به عرفان دینی و غیردینی یا اهل‌بیتی و صوفیانه و ... ندارد. یا چون دینی و غیردینی بودنش امری ثانوی و عرضی است، ناممکن یا غیرعلمی قلمداد و مورد انکار واقع شود.

چیستی عرفان و حیانی

عرفان اهل‌بیتی، عرفانی است مستنبط از نصوص دینی بر اساس منطق اجتهاد با هدف کشف و تولید آن از منابع و حیانی (کتاب و سنت). در تعریف یادشده نکاتی درخور تأمل و تدبر وجود دارد که عبارت‌اند از:

۱. عملیات استنباط از نصوص دینی طی فرایندی روشمند: البته این عملیات ذهنی

که همان فهم عمیق و دقیق معارف عرفانی از متن معصوم و مأثور است، خود معصوم و الهی نیست؛ بلکه فهم و معرفتی بشری است که به احکام بشری محکوم خواهد بود. ناگفته نماند که این فهم به دلیل ارتباط وجودی با متن مقدس، قدسی است؛ ولی غیر قابل نقد اجتهادی نیست و هدف در این فرایند اجتهادی و رویارویی روشمند با نصوص، این است که «فقه اکبر»ی تحت عنوان عرفان و حیانی خروجی و محصول یا برونداد این حرکت علمی - استنباطی شود.

۲. کشف و تولید از منبع: نه تطبیق با منابع و حیانی، یعنی در عرفان اهل بیتی، اصالت از آن متن وحی قرآنی و بیانی است و نه استشهاد و استظهار برای تأیید معرفت عرفانی تولیدی از کشف و شهود عارف. ناگفته نماند اگر در تطبیق معارف برگرفته از شهود عارفان با منابع و حیانی در این تعریف نفی شده است؛ ولی معارف عرفانی صائب عارفان صادق در تبیین آموزه‌ها و معارف عرفانی مورد توجه جدی و همیشگی خواهد بود؛ به بیان دیگر عرفان استنباطی از نصوص با ادبیات تولیدشده عارفان سترگ و نستوه، تفسیر و تبیین شده و نفی و انکار نمی‌شود.

۳. نصوص در جریان معارف عرفانی در حوزه‌های علمی و سلوکی دوگونه‌اند:

۳-۱. نصوصی که ناطق به معارف عرفانی‌اند و متن، خود، ترجمان خویش است.

۳-۲. نصوصی که در ارتباط با معارف عرفانی، صامت است و ترجمانی می‌طلبد.

حال این نصوص اگر از قرآن کریم باشد، ترجمانش پیامبر اعظم ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام هستند؛ اما اگر نصوص روایی یا ادعیه‌ای باشند، به ترجمانی از عالمان ربانی و قوه استنباط و اجتهاد در متن نیاز خواهد داشت.

۴. روش اجتهاد در متن و منابع و حیانی با همه قواعد و معیارهای اجتهاد پسندیده و پذیرفته، همانند آنچه در فقهت و اجتهاد فقهی و عملیات استنباط احکام شرعی از کتاب و سنت وجود دارد.

توافق و تفارق عرفان اهل بیتی با عرفان موجود

بیان تفارق و تمایز عرفان اهل بیتی یا موعود و مطلوب از عرفان مصطلح و موجود می‌تواند ما را در فهم هرچه بهتر و بیشتر عرفان اهل بیتی و و حیانی یاری‌رسان باشد؛

از این رو باید دانست که فرق عرفان اهل بیتی با عرفان مصطلح در این است که در اولی، کتاب و سنت، منبع تولید و کشف عرفان‌اند و در دومی، کتاب و سنت شاهد و مؤید. بنابراین عرفان اهل بیتی تولید از منبع است؛ نه تطبیق بر منبع. البته در عرفان مستنبط از منابع و حیانی نیز فهم استنباطی اهالی دانش عرفان مورد نظر است و به همین دلیل، معرفت شهودی از ویژگی بشری برخوردار است؛ چنان‌که در فهم فقهی که مستنبط از نصوص خواهد بود، با فهم بشری اجتهادی روبه‌رو هستیم؛ زیرا در عرفان کشف و تولید شده از منابع و حیانی نیز اجتهاد عالمان عارف ملاک است و فهم صبغه و سیاق بشری خواهد داشت. بدین جهت وجه مشترک معرفت عرفانی، برساخته از کتاب و سنت و معرفت عرفانی برخاسته از شهود عارف بشری بودن آنهاست و هر دو معرفت، محکوم به احکام معرفت بشری‌اند؛ بنابراین وجه فارق و مایز آنها در منبع و روش اجتهاد برای کشف و تولید است. در نتیجه فهم اجتهادی از منابع و حیانی در میزان و مراتب حجیت با نتیجه گزارش شهود عرفانی عارف و میزان صدق با هم متفاوت‌اند. بنابراین در منبع کشف و تولید، در روش کشف و تولید و در میزان حجیت صدق و ارزش معرفتی عرفان ناب شیعی با عرفان مصطلح متفاوت‌اند؛ چه اینکه معرفت محض، مطلق و ناب صرف که هیچ شائبه شک و شبهه نظری یا شرک و شطح عملی نداشته باشد یا ناب ناب و خالص صرف باشد، تنها نزد پیامبر ﷺ و امام علی است؛ ولی دانش محض نسبی و معرفت عرفانی ناب نسبی، یعنی نسبت در مقایسه با معارف پیامبر ﷺ و امام علی برای انسان‌های عالم دینی و صاحب معارف و حیانی به‌ویژه عارفان سترگ و صمدانی نیز خواهیم داشت و طرح اسلام ناب در عصر ما نیز از همین باب است؛ زیرا فهم عالمان دینی از اسلام و معرفت اسلامی اسلام‌شناسان غیر معصوم در همین مقوله تفسیرپذیر خواهد بود. افزون بر اینکه فهم معصوم عین متن دین است و حجیت دارد و در بحث ما نیز وقتی از کتاب و در کنارش از سنت سخن به میان می‌آوریم، مقصود، سنت معصوم است و در اندیشه شیعی و گفتمان امامیه، سنت معصوم که شامل قول، فعل و تقریر آنهاست، منبع عرفان اهل بیتی است؛ نه فهمی از عرفان اهل بیتی. بنابراین فهم و معرفت عالمان و عارفان اهل بیتی از کتاب و سنت در اصطیاد و استنباط معارف عرفانی، اگرچه ممکن است گرفتار خطاهایی باشد و در واقع چون فهم بشری است،

خطا پذیرند؛ ولی می‌توانند با عنایت به اجتهاد، روش اجتهاد، ضوابط و شرایط اجتهادی در کشف و تولید عرفان ناب اسلامی از کمترین خبط و خطا برخوردار باشند و هرچه بیشتر و بهتر گامی به سوی ناب بودن بردارند. پس با عنایت به نسبت در معنای ناب و محض بودن می‌توان عرفان اهل‌بیتی را موصوف به صفت ناب کرد. از سوی دیگر یکی از فصول ممیز عرفان اهل‌بیتی با عرفان غیراهلبیتی «ولایت» است؛ یعنی اعتقاد به امامت و ولایت در استمرار نبوت و رسالت. ولایت گفتمان اصلی حاکم بر عرفان و حیانی و اهل‌بیتی خواهد بود و به همین دلیل می‌توان چنین عرفانی را عرفان شیعه یا شیعی نیز نامید؛ چه اینکه اگرچه در هر دو عرفان، سخن از ولایت به میان آمده است؛ ولی رابطه ولایت در عرفان شیعی (عرفان اسلامی - اهل‌بیتی) با ولایت در عرفان اسلامی (عرفان تکون و تکامل‌یافته در دامن فرهنگ اسلامی یا عرفان تاریخی و مصطلح) رابطه این‌همانی و عینیت نیست؛ بلکه عام و خاص من‌وجه است. ولایت و انسان کامل عرفان شیعی با امام و ولی معصوم تطبیق‌پذیر است؛ ولی ولایت و انسان کامل عرفان عام اسلامی از چنین قابلیت‌هایی در تطبیق برخوردار نیست. افزون بر این، ولایت در ولایت عرفان موجود عمدتاً به معنای ولایت باطنی است و ولایت در عرفان شیعی به معنای ولایت عقیدتی - معرفتی، باطنی - معنوی و احکامی - شریعی (شریعت به معنای خاص) است؛ یعنی معنایی اعم از ولایت باطنی دارد و ولایت ظاهری را نیز شامل می‌شود. به هر تقدیر، عرفان اهل‌بیتی، عرفانی است که از منبع و حیانی، یعنی کتاب و سنت اکتشاف و تولید شود. در واقع عرفانی اصیل و مستقل است؛ نه عرفانی اسلامیزه‌شده و نه عرفان مسلمانان به معنای برخاسته و برساخته ذهن و زبان مسلمانان با عطف توجه به کتاب و سنت، یا همراه با شواهد و مؤیدات قرآنی - حدیثی. در اینجا یادآوری این نکته در باب منطق کشف عرفان اسلامی موجود و مصطلح که هم جنبه تاریخ‌شناختی و هم جنبه معرفت‌شناختی دارد، لازم است که چون عرفان موجود، به وارداتی متهم بود و از علوم دخیله و بیگانه به شمار می‌آمد که در پی فتوحات اسلامی و گسترش دامنه و قلمرو جغرافیای سیاسی و طبیعی خلافت اسلامی در درون فرهنگ و تمدن اسلامی ظهور کرد و به تدریج اسلامیزه شد و عارفان مسلمان متهم بودند که عرفانشان با تعالیم اسلام و آموزه‌ها و گزاره‌های اسلامی در تضاد و

تعارض است؛ از این رو با انگیزه دفاع از اسلامیت عرفان با دو انگیزه: ۱. تطبیق عرفان تولیدشده با معارف و حیانی، کتاب و سنت را معیار سنجش و میزان صدق و کذب آموزه‌های عرفانی قرار داده‌اند. ۲. استشهاد و استناد به آیات، احادیث و ادعیه برای اسلامی نشان دادن عرفان و اثبات مسلمان بودن عارفان در سیر تاریخی - محتوایی عرفان اسلامی روبه‌رو هستیم. ناگفته نماند که این انگیزه‌ها و انگیزه‌ها به تدریج تحولی معرفتی در سرنوشت عرفان اسلامی ایجاد کرد و آن، این بود که کتاب و سنت، تنها معیار سنجش یافته‌های عرفانی عارفان مسلمان یا همچون شاهد مثال و سند اسلامیت دانش عرفان مورد استفاده و تکیه و تأکید قرار نگرفت؛ بلکه نقش منبعیت نیز یافت؛ یعنی گرایش به فراتر از معیار و شاهد در متون عرفانی و میراث معرفت عرفانی ایجاد شده و منبع کشف عرفان و معارف عرفانی نیز قرار گرفته است؛ ولی این نقش، نقش ثانوی بود، نه اولی. اما منطق اکتشاف عرفان اهل بیته - اولاً و بالذات - به سراغ کتاب و سنت می‌رود و کتاب و سنت را دارای ظرفیت و قابلیت تولید عرفان ناب دانسته تا عرفان تولیدشده از کتاب و سنت را فراروی انسان مشتاق سلوک و شهود قرار دهد. این عرفان که و حیانی محض است - ثانیاً و بالعرض - معیار سنجش معرفت عرفانی عارفان و شاهد شهود آنان نیز هست؛ بنابراین - دقیقاً برعکس روش اول - قرآن و سنت معصومان علیهم‌السلام منبع عرفان نظری و عملی است؛ نه صرف معیار ارزیابی ادراکات عرفانی و یافته‌های سلوکی - شهودی عارفان مسلمان و شاهد بر مدعیات عرفانی آنان. به نظر می‌رسد اکتشاف چنین عرفانی از منابع و حیانی با دیدگاه «آنچه باید» است؛ نه دیدگاه «آنچه هست». اگرچه قضاوت کلی، این است که «آنچه هست» در تضاد با «آنچه باید» نیست. به بیان دیگر «عرفان مطلوب و ناب» در قبال «عرفان موجود و غیرناب» نبوده و نیست. اکنون لازم است با توجه به برخی آموزه‌ها و گزاره‌های منصوص و مستنبط از معارف و حیانی، به تعاریف عرفان و عارف و اطلاعات آنها بپردازیم.

۱۵۷

پیش
بیت

پیش
عرفان و حیانی
و شاخصه‌های آن...

تعریف عرفان و عارف در معارف و حیانی

یکی از مسائلی که برخی مطرح می‌کنند، این است که در معارف و حیانی، عرفان به معنای

اصطلاحی نیامده و آنچه در آموزه‌ها و واژگان دینی وارد شده، تنها معنای لغوی دارد؛ به بیان دیگر، اشتراک لفظی است و عرفان اصطلاحی، یک معنا و عرفان در معارف و حیانی معنایی دیگر دارد و بین آنها تباین است. البته ما منکر این نکته نیستیم که در بسیاری موارد کاربرد واژه عرفان در متون دینی معنای لغوی داشته و مقصود، معنای عرفانی مصطلح نیست؛ ولی منکر این نکته نیز هستیم که به‌طورمطلق واژه عرفان و عارف در کتاب و سنت، معنایی عرفانی ندارد و معتقدیم نه تنها این واژه در مواردی معنای عرفان اصطلاحی دارد؛ بلکه معنایی گسترده‌تر و شیواتر از آنچه ذیل عرفان و عارف معهود موجود می‌گنجد را در بر داشته و بار معنایی عمیق‌تر و انیق‌تری را با خود دارد و حامل و حافل معرفتی شیرین‌تر و دلنشین‌تر، جامع و کامل‌تر نیز خواهد بود. اکنون می‌توان تعریفی جامع و منطقی از عرفان و عارف را در تعابیر، مفاهیم و واژه‌های و حیانی جستجو کرد. برای نمونه:

۱. رسول خدا ﷺ در توصیف عارفان فرمودند: «لکل شیء معدن ومعدن التقوی قلوب العارفين» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۱، ج ۸، ص ۳۵۹۲) یا فرمودند: «یا من یبعد عن قلوب العارفين» (همان) و در جای دیگر از رسول خاتم ﷺ نقل شده که به ساحت قدس الهی عرض کرد: «سبحانک ما عرفناک حق معرفتک» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ص ۲۳) و این جمله جامع، عرفان را در اوج معنا و معنای بلندی تعریف کرده و گویای این نکته است که بلندای عرفان، اعتراف به عجز از معرفت‌الله است؛ یعنی در کمال معرفت به خدا، معترف است که خدا را آنچنان که هست، نشناخت.

۲. قال علیؑ: «العارف من عرف نفسه فاعتقها ونزّها عن کل ما یبعدها ویوبقها» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۱، ج ۸، ص ۳۵۹۰) یا در جایی دیگر علیؑ می‌فرمایند: «وَأَرْتَوِي مِنْ عَذَابِ فَرَاتٍ سَهَّلَتْ لَهٗ مَوَارِدُهُ فَشَرِبَ نَهْلًا وَسَلَكَ سَبِيلًا جَدَدًا» (نهج البلاغه، خطبه ۸۷). امام علیؑ فرمود: «العارف وجهه مستبشر متبسم وقلبه وجل محزون» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۱، ج ۸، ص ۳۵۹۱) یا فرمود: «کل عارف عائف» (همان)، «کل عارف مهموم» (همان، ص ۳۵۹۲)، «الشوق خلصان العارفين» (همان)، «الخوف جلابب العارفين» (همان) یا امام علیؑ در مناجات شعبانیه می‌فرماید: «إِلَهِی وَ الْحَقِّنِي بُنُورِ عِزِّكَ الْأَبْهَجِ فَأَكُونَ لَكَ عَارِفًا وَعَنْ سِوَاكَ مُنْحَرِفًا وَمِنْكَ خَائِفًا مُرَاقِبًا يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (قمی، ۱۳۵۹، مناجات شعبانیه).

۳. امام حسین علیه السلام در دعای عرفه می‌فرمایند: «انت الذی اشرقت الانوار فی قلوب اولیائک حتی عرفوک و وحدوک وانت الذی ازلت الاغیار عن قلوب احبائک حتی لم یحبوا سواک ولم یلجئوا الی غیرک (همان، دعای عرفه).

۴. امام علی بن الحسین معروف به امام سجاد علیه السلام می‌فرمایند: «بک معرفتک وانت دللتنی علیک ودعوتنی الیک، لولا انت لم ادر ما انت (همان، دعای ابی حمزه ثمالی) که در این عبارت نغز و پرمغز، عرفان در معنایی بسیار عمیق و دقیق و در عین حال جامع عرفان علمی و عینی کاربرد یافته و بر معرفت شهودی حق سبحانه و توحید وجودی - شهودی دلالت می‌کند. همچنین می‌فرمایند: «اسألک ان تجعلنی من ... افضلهم من معرفتک نصیباً (صحیفه سجادیه جامعه، دعای ۱۸۹) که دلالت بر بهره‌وری از معرفت به خدا یا طلب با ارزش‌ترین بهره‌مندی از معرفت به حق سبحانه را تمنا می‌نماید. در جایی دیگر امام می‌فرماید: «وَأَجْعَلْنَا مِنْ أَحْصَ عَارِفِکَ وَأَصْلَحَ عِبَادِکَ وَأَصْدَقِ طَائِعِکَ، وَأَخْلَصِ عِبَادِکَ يَا عَظِيمُ يَا جَلِيلُ، يَا کَرِيمُ يَا مُنِیلُ، بِرَحْمَتِکَ وَمَنَّکَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِینَ» (همان، مناجات العارفين).

۵. امام صادق علیه السلام فرمود: «العارف شخصه مع الخلق وقلبه مع الله، لوسهی قلبه عن الله طرفه عین لمت شوقاً الیه ...» (محمدری شهری، ۱۳۸۱، ج ۳۵۹۰).

اطلاق عارف بر معصومین علیهم السلام

از جمله مسائلی که برخی در خصوص عرفان و عارف به کار می‌برند، این است که واژه «عارف» در آموزه‌های وحیانی به پیغمبر و امام اطلاق نشده است و از کاربرد اصطلاح عارف بر انسان کامل معصوم دوری کرده و تحاشی دارند. حال اگر این احتراز و تحاشی، ناشی از پرهیز از شبیه‌سازی عارف در عرفان اصطلاحی در برابر فیلسوف و فقیه و متکلم و ... با عارف به معنای لطیف‌تر بر انسان کامل معصوم باشد، درست و شاید هم برای دوری از مغالطات لفظی - معنوی و تنزل مقام آنان به مقام انسان‌های اهل معرفت مشهور باشد، واقعاً جای تقدیر دارد؛ اما اگر منظور، این است که اساساً این واژه با بار معرفتی - معنوی‌اش در خصوص آن ذوات مقدسه به کار نرفته است، کاملاً

نادرست خواهد بود؛ چه اینکه در منابع روایی و جوامع حدیثی ما چنین کاربردی موجود است؛ برای نمونه:

نبی خاتم صلی الله علیه و آله اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام را شایسته عنوان فاخر عارف دانسته و در این باره فرمود: «یا علی! ثلاث اقسام انهن حق: انک والاولیاء عرفاء لایعرف الله الا بسبیل معرفتکم و عرفاء لایدخل الجنة الا من عرفکم و عرفتموه و عرفاء لایدخل النار الا من انکرکم وانکرتموه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳، ص ۹۹ و ج ۲۴، ص ۲۵۱ / صدوق، ۱۴۱۴ق و ج ۱، ص ۱۵۰). به تعبیر استاد جوادی آملی: «درواقع عارف حقیقی، کسی است که ذاتش فانی در حق تعالی شده باشد تا هم خودش حق تعالی را بی پرده ببیند و هم به گونه‌ای مظهر و مجلای خدا و آینه خدانما باشد که هر کس او را شناخت، خدا را شناخته باشد» (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۵۸ - ۴۵۹). رسول الله صلی الله علیه و آله در جایی دیگر فرمود: «یا علی ما عرف الله الا انا وانت ولا عرفنی الا الله وانت ولا عرفک الله وانا» (حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹ق، صص ۱۴۵ و ۲۲۷). چنان‌که در این روایت نبوی مشاهده می‌شود، درحقیقت واژه «عارف» - به معنای جامع و کاملش - تنها بر انسان کامل معصوم اطلاق می‌شود؛ یعنی دقیقاً بر خلاف تصور نادرست برخی که از به‌کاربردن این واژه بر آنان خودداری می‌کنند، پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله تنها آنان را شایسته عارف بودن می‌داند و عرفان به خدا، پیامبر و امام یا خداشناسی، پیامبرشناسی و امام‌شناسی راستین را منحصر در آنان می‌داند؛ زیرا خدا و مظاهر تام و مجالی کامل خدا، یعنی انسان کامل را شناختن، کار هرکسی نیست و غیر پیامبر و امام، در زمینه معرفت‌الله و معرفت‌الرسول و معرفت‌الامام در مرتبه وجودی خود، از عرفان بهره‌مندند و اطلاق عارف به ایشان با تسامح و تساهل است.

اینکه امام علی علیه السلام در «مناجات شعبانیه» می‌فرماید: «إِلَهِی وَالْحَقِّی بُنُورِ عَزِّكَ الْأُبْهَجِ فَأَكُونُ لَكَ عَارِفًا» (قمی، ۱۳۵۹، مناجات شعبانیه) دال بر این نکته است که اطلاق واژه عارف به آنان، مجاز و بلکه این واژه درحقیقت تنها برانزده و شایسته آنان است. وقتی امام سجاد علیه السلام فرمود: «وَأَجْعَلْنَا مِنْ أَحْصَى عَارِفِکَ» (همان، مناجات عارفین) بیانگر این نکته است که عارفان حقیقی و واقعی، آنان هستند و اطلاق واژه عرفان و عارف به غیرآنان، اطلاقی ثانوی و بالعرض است. در نتیجه می‌توان تعاریفی این چنین ارائه داد:

۱. عرفان، معرفتی است نوری - اشراقی به حق سبحانه که در اوج معرفت به خدا و توحید از رهگذر سلوک تا شهود با ابزار تزکیه نفس، تزکیه عقل و تضحیه نفس تحقق می‌یابد.

۲. عرفان، معرفت شهودی به خدا از راه خداست؛ بدین معنا که فهم باطنی - درونی از خدا به خدا (عرفان نظری)، همچنین از حق به حق رسیدن و وصول به خدا را از راه معرفت نفس و بریدن از ماسوی‌الله ممکن می‌داند (عرفان عملی).

۳. عارف، کسی است که خدا را از راه خدا بشناسد و قلبش آکنده و لبریز از حب و تقوای الهی باشد.

۴. عارف، کسی است که از طریق خودآگاهی به خداآگاهی رسیده و خویشتن را از هر تعلق و تعینی آزاد و منزّه کرده باشد.

۵. عارف، کسی است که درعین حال که با خداست، در میان خلق خداست و یک چشم‌برهم‌زدن از یاد خدا غافل نیست.

۶. عارفان، دارای مقامات گوناگون و ذومراتب - بر اساس ظرفیت وجودی یا استعداد و

استحقاق خود - هستند و در نتیجه عارف عام و خاص و اخص خواهیم داشت.

۷. عارف، کسی است که خدا را از راه خدا و پیامبر را از راه پیامبر و امام را از راه امام - به صورت شهودی - شناخته باشد و تشبه بدانها یافته باشد.

در مجموع عرفان خداشناسی و خداگرایی، شهودی است و عارف، کسی است که به مقام جز خدا هیچ نبودن (عرفان نظری) و جز خدا هیچ ندیدن (عرفان عملی) رسیده است.

شاخص‌های عرفان نظری و حیانی

اکنون با توجه به بحث‌های پیشین، ضروری است برخی از شاخص‌ها را در تبیین تعریف عرفان نظری اهل‌بیتی طرح کنیم؛ شاخص‌هایی همچون: شاخص‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، زبان‌شناختی و غایت‌شناختی. عارف از هدف قرار دادن کشف و کرامات و دید برزخی یافتن و اطلاع بر مغیبات و خوارق عادات مانند آن پاک و مصفاست و هرچه پیش سالک آید و خواجه در راه بنده‌پروری

برای او رقم بزند را می‌پسندد یا پسندد آنچه را جانان پسندد؛ بنابراین آرامش، رضایت، امید، نشاط، چشم برزخی، طی الارض، طی السماء، طی البحر یا منطق الطیر، منطق الشجر والمطر و... یافتن و... غایت عرفان عملی و سیر و سلوک و حیانی نبوده و نیستند و عارف در مقام قرب و فنای شهودی و بودن در مقام محضر و حضور لذت شرب مدام شهود، دائم‌الذکر بودن، آرامش پایدار، معاشقه با معشوق صادق و سرمدی را تجربه کرده و سرمست باده حضور و دیدار دلبر و دلدار است و بس در نوشتار حاضر برای پرهیز از تطویل بحث، تنها به دو شاخص هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی اشاره‌هایی مبتنی بر نصوص دینی می‌کنیم.

شاخص‌های عرفان نظری

پس از آنکه تعریفی از عرفان اهل‌بیتی و - برمدار آن - تعریفی از عرفان و عارف ارائه شد، ضرورت بیان و تبیین شاخص‌هایی برای عرفان نظری (البته کاربرد اصطلاح عرفان نظری در فضای عرفان اهل‌بیتی کاربردی مجازی و از باب تجوز و توسع در تعبیر است؛ وگرنه این واژه چنان‌که بایسته و شایسته است، حاوی و حامل معارف عرفانی اهل‌بیتی در موضوع خود نیست) مشهود است و به همین دلیل به برخی شاخص‌ها در برخی ساحات اشاره‌هایی خواهیم داشت.

۱. شاخص هستی‌شناختی

هستی‌شناسی عرفانی، بنیادی‌ترین مقوله عرفان اسلامی است که از جهتی دارای جامعیتی است که شامل همه مباحث معرفتی حوزه عرفان نظری خواهد شد یا به بیان دیگر مسائل گوناگون عرفان نظری - چه از باب وحدت به کثرت و چه از باب کثرت به وحدت - به آن باز می‌گردد و هستی یا وجود در عرفان اسلامی و و حیانی منحصر به ذات حق تبارک و تعالی است و بحث از انسان کامل یا موحد کامل و ملحقاتش و بحث از معارف باطنی - شهودی و مقدمات و مقارنات و موخراتش و بحث از غایت و نهایت عرفان نیز به ذات الهی و خدای سبحان قابل ارجاع بوده و همه مسائل یادشده،

اسمای حسناى الهى و مظاهر حق‌اند. از این رو توصیف و تفسیر شاخص هستى‌شناختى عرفان نظرى اهل‌بیتى نقش زیرساختى و گره‌گشایی در کلیت عرفان اسلامى خواهد داشت. البته ما در نوشتار پیش رو به برخى از شاخص‌هاى هستى‌شناختى عرفان اهل‌بیتى اهتمام مى‌ورزیم. از جمله:

۱-۱. تمایز احاطی و بینونت وصفی خدا و خلق

یکی از چالشى‌ترین مسائل حوزه هستى‌شناختى عرفان اسلامى، مسئله رابطه حق و خلق است که نظریه‌هاى متفاوت و متهافتى را به دنبال خود داشت و ما فارغ از دیدگاه‌هاى عرفانى و قرائت‌هاى مختلف از نوع و چگونگی رابطه حق و خلق و تلقى و تفسیر موافقان محض، موافقان منتقد و مخالفان عرفان اسلامى، تنها به نصوصى در این خصوص استناد مى‌کنیم که مى‌توانند منبع عرفانى قرار گرفته و تفسیر دقیق و عمیقى از نوع و کیفیت رابطه حق و خلق را در بر داشته باشند که از هر اعوجاج و کژاندیشى‌ای نیز منزهانند و از تمایز و بینونت احاطی - وصفی و نه تمایز و بینونت عزلى حکایت دارند. از جمله:

۱-۱-۱. امیرمؤمنان علیه السلام: «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَازَجَةٍ خَارِجٍ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مُبَايَنَةٍ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ فَلَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ وَأَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ فَلَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَأَنَّ كَشْيءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ وَخَارِجٍ مِنْهَا لَأَنَّ كَشْيءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٌ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، باب ۴۲، حدیث ۱، ص ۳۰۶/رک: کلینی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۶). «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَأَنَّ بِمُقَارَنَةِ وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَأَنَّ بِمُقَارَنَةِ (خدا با همه اشیاست؛ اما نه با نزدیک شدن به آنها و غیر و جدا از همه اشیاست؛ اما نه با کنار بودن از آنها) (نهج‌البلاغه، خطبه اول. این روایت پیش از این نیز در ضمن سخنان سید حیدر آملی بیان شد).

۱-۱-۲. موسی بن جعفر علیه السلام: أَنَّهُ قَالَ:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ لَمْ يَزَلْ بَلَا زَمَانَ وَلَا مَكَانَ وَهُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ لَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ وَلَا يَشْغَلُ بِهِ مَكَانٌ وَلَا يَحُلُّ فِي مَكَانٍ «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةَ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا» (خداوند متعال همیشه بوده و از زمان و مکان فارغ بوده است و اکنون نیز به همان منوال است؛ هیچ مکانی از او خالی نیست و هیچ مکانی او را در بر نمی‌گیرد و او در هیچ مکانی

قرار نمی‌گیرد «هیچ‌گاه سه نفر با هم نجوا نمی‌کنند؛ مگر اینکه خداوند چهارمین آنهاست و هیچ‌گاه پنج نفر با هم نجوا نمی‌کنند؛ مگر اینکه خداوند ششمین آنهاست و نه تعدادی کمتر و نه بیشتر از آن؛ مگر اینکه او همراه آنهاست؛ هر جا که باشند» (صدوق، ۱۳۹۸ق، حدیث ۱۲، ص ۱۷۹).

۳-۱-۱. سئیلُ أَبُو جَعْفَرٍ ع: أَيْ جُوزُ أَنْ يُقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ شَيْءٌ؟ قَالَ: نَعَمْ! يُخْرِجُهُ عَنِ الْحَدِيثِ: حَدُّ التَّعْطِيلِ وَحَدُّ التَّشْبِيهِ (از امام باقر ع پرسیدند: آیا می‌شود بر خدا، «شیء» اطلاق کرد؟ فرمودند: آری؛ [وصف او رواست به چیزی که] وی را از دو حد بیرون آورد: حد تعطیل [یعنی تنزیه صرف و نفی صفات که موجب تعطیل از شناخت خدا می‌شود] و حد تشبیه [که موجب تشبیه او به مخلوقات می‌شود] (کلینی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۳۵، ب ۲، ح ۲/ رک: خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۶).

۴-۱-۱. حدیثی از امام رضا ع رویکرد و راهکاری بسیار مهم در زمینه رابطه خلق و حق خواهد بود که ناظر به بخشی از مناظره آن حضرت با عمران صابئی است (به صورت پرسش عمران و پاسخ آن حضرت):

أَلَا تُخْبِرُنِي يَا سَيِّدِي أَمْ هُوَ فِي الْخَلْقِ أَمْ الْخَلْقُ فِيهِ قَالَ الرَّضَا ع: جَلَّ يَاعِمْرَانُ عَنْ ذَلِكَ لَيْسَ هُوَ فِي الْخَلْقِ وَلَا الْخَلْقُ فِيهِ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ وَسَأَعَلِّمُكَ مَا تَعْرِفُهُ بِهِ «وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» أَخْبِرُنِي عَنِ الْمِرْأَةِ أَنْتَ فِيهَا أُمُّ هِيَ فِيكَ فَإِنْ كَانَ لَيْسَ وَاحِدٌ مِنْكُمْ فِي صَاحِبِهِ فَبِأَيِّ شَيْءٍ اسْتَدْلَلْتَ بِهَا عَلَى نَفْسِكَ: ای سید من! آیا مرا خبر نمی‌دهی که آیا حق سبحانه در آفریده است یا آفریده در اوست؟ امام رضا ع فرمود: ای عمران! از این بزرگوارتر است؛ نه او در آفریده است و نه آفریده در اوست و آن جناب از این برتری دارد و به‌زودی به تو چیزی را اعلام کنم یا تعلیم دهم که خدا را به آن بشناسی «ولا قوة الا بالله». مرا خبر ده از آینه که آیا تو در آنی یا آن در توست. پس اگر چنان باشد که هیچ‌یک از شما در صاحب خویش نباشید، به چه چیز به آینه بر نفس خود استدلال می‌کنی؟ (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۴۳۳)

استاد علامه جعفری نیز در جلد پانزدهم از ترجمه و تفسیر نهج البلاغه در مقام تفسیر مناظره امام علی بن موسی الرضا ع با عمران صابئی می‌نویسد: «اصلاً مگر می‌توان چیزی را در برابر آن ذات اقدس به عنوان موجود دوم در مقابل موجود اول قرار داد؛ چه رسد به اینکه خداوند سبحان در ذات و وجود خود به آن موجود تکیه کند» (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱۵، ص ۲۴۲ - ۲۶۹). «هیچ چیزی در این عرصه هستی قیام بنفسه

ندارد؛ جز خداوند صمد فرد واحد مطلق» (همان، ص ۲۶۴). تحلیل نخست استاد به روشنی هرگونه موجود دوم را در برابر خدای متعال نفی می‌کند و این همان نفی دوئیتی است که در کتاب‌های عرفانی بر آن تأکید شده است. در تحلیل دوم نیز هرگونه استقلال را از ماسوای حق نفی کرده که در این صورت باید به فقر محض بودن موجودات در برابر حق تعالی حکم کرد. ایشان در جای دیگر این‌گونه می‌نویسند:

روشن‌ترین دلیل بر وحدت خداوند و اینکه هیچ موجودی نه به عنوان شریک و نه به طور استقلال نمی‌تواند در مقابل او وجود داشته باشد، این است که فرض یک موجود در مقابل او - چه به عنوان شریک و مثل و ضد و چه به عنوان استقلال - مستلزم محدودیت خداوند است؛ زیرا موجود مفروض، مسلماً واقعیتی را اشغال خواهد کرد که خداوند غیر از آن و برکنار از آن خواهد بود. پس خداوند از طرف آن موجود، محدود می‌گردد؛ در صورتی که خداوند، موجود بی‌نهایت حقیقی است (همان، ج ۲، ص ۳۹).

یکی از مسائل مهم در حکمت و عرفان، این است که بینونت حق و خلق «عزلی» است یا «وصفی»؟ حکیمان و عارفان در پاسخ به این مسئله، مقوله تعیین و اقسام آن را مطرح کرده‌اند؛ چنان‌که علامه حسن‌زاده آملی نوشته‌اند:

تعیین بر دو وجه متصور است: یا بر سبیل تقابل و یا بر سبیل احاطه که از آن، تعبیر به احاطه شمولی نیز می‌کنند و امر امتیاز از این دو وجه به در نیست؛ زیرا که شیء از مغایر خود ممتاز است به اینکه صفتی خاص در این شیء است و صفتی دیگر مقابل آن صفت در شیء مغایر آن، چون تمایز مقابلات از یکدیگر که در این تمایز، متمایزان تعدد واقعی خارجی از یکدیگر دارند؛ چون تمایز زید از عمرو و بقر از غنم و حجر از شجر و نحو آنها، این وجه تمایز و تعیین بر سبیل تقابل است. وجه دوم که بر سبیل احاطه است، چنان است که صفتی برای این متمیز ثابت است و برای متمیز دیگر ثابت نیست؛ چون تمییز کل از آن حیث که کل است، نسبت به اجزایش و تمییز عام از آن حیث که عام است، نسبت به جزئیاتش (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۷، ص ۶۵).

پس بینونت حقیقه الحقایق از خلق، بینونت وصفی مثل بینونت شیء و فیء است؛ نه بینونت عزلی مثل بینونت شیء و شیء. پس وجود کثرت در اسماء او سببانه است و اسماء به حسب وجود حقایق موجوده، متمیز از وجود حق تعالی نیستند؛ زیرا اسم، ذات یعنی حقیقت وجود مأخوذ با صفتی و نعته و به اعتبار تجلی‌ای از تجلیات حق - سببانه - است که اول، یعنی ذات مأخوذ با صفت و نعت اسم ذاتی است و

ثانی، یعنی ذات مأخوذ با تجلی خاص از تجلیات او اسم فعلی است. نتیجه اینکه وجود کثرت اسمائیه، ظهور عین ذات الهیه به حسب شئون مختلفه اوست. از صادق آل محمد علیهم السلام مروی است که فرمود: «الجمع بلا تفرقة زندقة والتفرقة بدون الجمع تعطیل والجمع بینهما توحید» (همان، ص ۸۱). در تمایز احاطی، «ذات محیط»، به همان «احاطه» خود از «محاط» متمایز می شود و باز با همین احاطه، محاط را در بر می گیرد (رک: ترکیه، ۱۳۶۰، صص ۲۱، ۹۱، ۱۲۵ و ۱۷۴). به بیان دیگر، محیط از آن جهت که بر محاط احاطه دارد، به نفس همین احاطه در دل محاط، حضور وجودی و با آن عینیت دارد و از آن جهت که محاط نمی تواند همان محیط و محیط نیز همان محاط باشد، پس محیط از محاط جدا بوده و غیر هم هستند (رک: یزدان پناه، ۱۳۸۸، صص ۲۲۹ - ۲۴۴). مفاد فلسفی این مطلب را می توان در قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء ولیس بشيء منها» جستجو کرد. وجود بسیط با آنکه با همه اشیاست، اما هیچ کدام از آنها نیست (رک: صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۰۰).

۲-۱. توحید صمدی (تنزه از شرک و شطح)

توحید اطلاق، میراث غنیم و قویم قرآن و عترت است که علامه طباطبایی در فصل دوم و پنجم رساله التوحید بدان اشاره و تصریح کرده اند: «إن إثبات أكمل مراتب توحید الحق سبحانه هو الذی اختصت به شریعة الإسلام المقدسة وهذا هو المقام المحمدی الذی اختص به محمد والظاهرین من آله صلی الله علیهم والأولیاء من أمته علی نحو الوراثة» (طباطبایی، ۱۳۶۵، ص ۱۷). حق سبحانه صمد حق است و صمد حق، حقیقت واحده نامتناهی است. در تفسیر صمد از امامان علیهم السلام که خزانه های وحی الهی اند، به ما رسیده است که «الذی لا جوف له» یعنی صمد مصمت و پر است و خالی نیست و آن که اجوف است، صمد نیست. جوف حکایت از نداری می کند و مستلزم فقدان و عدم شمول است. امین الاسلام طبرسی در تفسیر شریف مجمع البیان و جناب صدوق در کتاب توحید، باب «تفسیر قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» روایت فرموده اند که قال الباقر علیه السلام: «حدثني ابي زين العابدين علیه السلام عن ابيه الحسين بن علي علیه السلام انه قال الصمد لا جوف له». روایات دیگری نیز قریب به همین مضمون و تعبیر در توحید صدوق و «توحید» بحار روایت شده است و اعتراض جناب ثقة الاسلام کلینی در باب «تأویل صمد»، خالی

از دغدغه نیست که فرمود: «لا ما ذهب اليه المشبهة أن تأويل الصمد المصمت الذي لا جوف له لان ذلك لا يكون الا من صفه الجسم الخ»؛ مگر اینکه به کلمه مصمت نظر داشته باشد که ظاهراً در جوامع روایی ما نیامده است، فتأمل. قریب به همین مضمون «لا جوف له» در بحار از امام سجاد علیه السلام روایت شده است که: «وصمد لا مدخل فيه» (ج ۲، ص ۲۰۰). مرحوم میرداماد در بیان تفسیر «صمد» به «الذی لا جوف له» فرماید:

المخلوق اجوف لما قد برهن واستبان فی حکمه ما فوق الطبیعه ان کل ممکن زوج ترکیبی وکل مرکب مزدوج الحقیقه فانه اجوف الذات لا محاله فما لا جوف لذاته علی الحقیقه هو الاحد الحق سبحانه لا غیر فاذن الصمد الحق لیس هو الا الذات الأحدیة الحقّة من کل جهة فقد تصحح من هذا الحدیث الشریف تأویل الصمد بما لا جوف له ولا مدخل لمفهوم من المفهومات وشیء من الاشیاء فی ذاته اصلاً (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۲۴).

نیز / امیرمؤمنان علیه السلام در همان خطبه «توحیدیه» فرمود: «ولا صمد من اشار الیه». این کلام شریف نیز به همان مفاد «لا مدخل فيه ولا جوف له» است؛ زیرا هرچه که قابل اشاره است، واحد عددی است و واحد عددی، مزدوج الحقیقه است و چون حق سبحانه وجود نامتناهی است و شامل و جامع جمیع خیرات و فعلیات است که هیچ چیزی از حیطة وجودی او خارج نیست، نتوان اشاره بدان کرد؛ «ومن اشار الیه فقد حده و من حده فقد عده» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۶، ص ۵۸ - ۵۹). در بیان و تبیین توحید صمدی نیز که برگرفته از سوره توحید و آیه کریمه «الله الصمد» (توحید: ۲) است، نکات بدیع و عمیق و انیقی وجود دارد که هم در تفسیر آیه به آیه و هم در تفسیر آیه به روایت به ویژه در تفاسیر حکمی - عرفانی قابل اصطیاد و استنباط است. در ایضاح مطلب ثقیل یادشده به نکته‌ای از استاد جوادی آملی اشاره می‌کنیم:

معرفت عارفان، دارای درجاتی است که پایین‌ترین آن، بر پایه سخن حضرت رضا علیه السلام این است: «الإقرار بأنّه لا إله غیره ولا شبهه له ولا نظیر وإنّه قدیم مثبت موجود غیر فقید وإنّه لیس کمثله شیء» (اقرار به وحدانیت خداوند و اینکه معبودی جز او نیست و مانند و همتایی ندارد و او موجودی ازلی و قدیم است که وجودش ثبوت دارد و هیچ‌گاه ناپیدا نمی‌گردد؛ او موجودی است که هیچ چیز مثل او نیست). مرتبه بالاتر از این درجه شناخت، آن است که از سوره توحید (اخلاص) به دست می‌آید. این سوره برای کسانی فرود آمده است که در شناخت خداوند بسیار عمیق می‌اندیشند. از حضرت

رضا علیه السلام درباره توحید پرسیده شد، حضرت علیه السلام فرمود: «كُلٌّ مِنْ قَرَأَ قَلَّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَأَمِنْ بِنَهَا، فَقَدْ عَرَفَ التَّوْحِيدَ» (هرکس سوره توحید را بخواند و به آن ایمان آورد، قطعاً یگانگی خداوند را شناخته است). راوی از ایشان پرسید: چگونه باید این سوره خوانده شود؟ حضرت رضا علیه السلام پاسخ داد: «كما يقرأها الناس وزاد فيه كذلك الله ربِّي، كذلك الله ربِّي» (همان گونه که مردم آن را می خوانند، این سوره خوانده شود. پس از آن سه بار بگوید: «کذلک الله ربی» پروردگار من چنین است). در این سوره به هویت مطلقه و الوهیت و احدیت و صمدیت محض اشاره شده است. شاید تکرار سه مرتبه ای «کذلک الله ربی» از جانب حضرت رضا علیه السلام معادل تکرار سه مرتبه ای «لا إله الا الله وحده وحده وحده» باشد که تکرار هر مرتبه ناظر به یکی از مراتب توحید است: توحید ذات و صفات و افعال؛ یعنی ذات همه اشیا در ذات خدای والا و همه اوصاف در وصف او و همه افعال در فعل او فانی گشته است؛ زیرا «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» و «فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»؛ به گونه ای که حتی در خود روی کردن و نیز در خود مکان، وجه خداوند مشهود است؛ زیرا با توجه به اطلاق ذاتی خدا، او از هیچ چیز دور نیست و چیزی هم از ذات او جدا نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص ۴۱).

ایشان در جای دیگر فرمود:

در نزد اهل عرفان، واجب همان وجود مطلق است و امتیاز وجود مطلق از وجودات مقیده، امتیازی طولی و احاطی است؛ زیرا مطلق دارای وصف وجودی سعه و احاطه است؛ اما مقید جز فقدان آن وصف وجودی، دارای هیچ حقیقتی که مطلق، فاقد آن باشد، نیست. وصف سعه و احاطه که موجب امتیاز مطلق از مقید است، یک وصف زاید و خارج از ذات مطلق نیست تا امتیاز مطلق از مقیدات به یک امر خارج منتسب باشد؛ از این رو امتیاز آن از دیگر امور بدون آنکه محذوره‌های وارد بر نظر اهل حکمت را به دنبال داشته باشد، به ذات باز می گردد. اطلاق و احاطه واجب که عین ذات است، او را بالذات از دیگران امتیاز داده و دیگران را بالعرض از او ممتاز می گرداند. این معنا که مشهود عارف است، از طریق تدبر در آیات قرآن کریم، نه تنها در ظرف ادراک و فهم حکیم قرار گرفته؛ بلکه در معرض مشاهده و معاینه قلب سالک واقع می گردد؛ از این رو خداوند سبحان می فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (پس چرا در قرآن تدبر نمی کنند؟ آیا بر قلبها قفل زده شده است؟) قرآن کریم در سوره مبارکه «توحید» می فرماید: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ». این آیات با تأکید بر احدیت و یکتایی هویت غیبیه و

ذات احدی و شریک نداشتن او، راه را برای قول به انحصار وجود در خداوند باز می‌کند و در آیه «اللَّهُ الصَّمَدُ» احدیت به صمدیت که اطلاق سبعی خداوند است، تبیین شده است و در آیات «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» و «لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» با نفی دو نحوه از تقابل، صمدیت تشریح شده است؛ زیرا «والد» در قبال «ولد» و «کفو» در مقابل کفو دیگر است؛ با این تفاوت که والد و ولد دو صنف از یک نوع و دو کفو، ممکن است دو نوع از یک جنس باشند. واجب تعالی که دارای وحدت صمدی است، نه مقابل صنفی دارد و نه مقابل نوعی. اشتمال سوره شریفه «توحید» بر این گونه از معانی بلند، زمینه صدور روایتی معروف را از امام سیدالساجدین، زین العابدین علیه السلام فراهم آورده است. مرحوم کلینی در کافی و مرحوم صدوق در توحید نقل کرده‌اند که امام سجاد علیه السلام فرمود: خداوند سبحان می‌دانست که در آخرالزمان اقوامی متعمق و ژرف‌نگر خواهند آمد؛ از این رو سوره مبارکه «اخلاص» و اوایل سوره مبارکه «حدید» تا «والله علیهم بذات الصدور» را نازل کرد. پس هرکس در مسیر معرفت، چیزی را جز آنچه در این آیات نازل شده، قصد کند، هلاک شده است؛ یعنی راه معرفت به آنچه در این آیات آمده است، ختم شده و این نهایت معرفت است؛ نه آنکه به بالاتر راهی است؛ ولی ممنوع شده. آری، در ورای آن، راهی نیست و تجاوز از مرز صمدیت و احدیت، مایه حیرت و ضلالت است. گرچه هرگونه تفکر و تعمیقی در این معرفت توحیدی مطلوب است؛ ولی معرفت بیرون از قلمروی که برای انسان امکان دارد، مقدور هیچ متفکری نیست (همو، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۸۳ - ۳۸۴).

۲. شاخص انسان‌شناختی

انسان کامل در عرفان و حیانی، پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام و صدیقیه طاهره علیها السلام هستند و با انسان کامل عرفان معهود و مصطلح، رابطه عام و خاص مطلق دارند. در عرفان و حیانی با شاخص «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِمَعَانِي جَمِيعٍ مَا يَدْعُوكَ بِهِ وَوَلَاةِ أَمْرِكَ الْمَأْمُونُونَ عَلَى سِرِّكَ الْمُسْتَبْشِرُونَ بِأَمْرِكَ الْوَاصِفُونَ لِقُدْرَتِكَ الْمُعْلِنُونَ لِعَظَمَتِكَ أَسْأَلُكَ بِمَا نَطَقَ فِيهِمْ مِنْ مَشِيَّتِكَ فَجَعَلْتَهُمْ مَعَادِنَ لِكَلِمَاتِكَ وَأَرْكَانًا لِتَوْحِيدِكَ وَأَيَاتِكَ وَمَقَامَاتِكَ الَّتِي لَا تَعْطِيلَ لَهَا فِي كُلِّ مَكَانٍ يَعْرِفُكَ بِهَا مَنْ عَرَفَكَ لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ» (قمی، ۱۳۵۹، فرازی از دعای رجبیه) و نکته دقیق و عمیقی که از امام محمد باقر علیه السلام نقل شد

که فرمود: **والله إنا لخزآن الله فی سماءه وأرضه، لا علی ذهبٍ ولا علی فضةٍ إلا علی علمه** (کلینی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۴۹) و **مطلب عرشی و عقلی ای که از امام صادق علیه السلام وارد شد که فرمود: «نحن ولایة امر الله و خزنة علم الله و عیبة وحی الله و أهل دین الله و علینا نزل کتاب الله و بنا عبد الله و لولانا ما عرف الله و نحن ورثة نبی الله و عترته»** (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۸۱) و معارف امام شناسانه زیارت جامعه کبیره که منشور شیعه است، انسان کامل قرآنی - عترتی روبه رو هستیم. به بیان دیگر **پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم و عترت پاکش علیهم السلام دارای مرجعیت علمی - معرفتی، اخلاقی - معنوی و احکامی - شریعتی اند؛ چنان که علامه طباطبایی در **المیزان** ذیل آیه **«قل لا اسئلكم علیه اجرا الا المودة فی القربی»** (سوری: ۲۳) بر آن است که خداوند در آیه یاد شده، مودت اهل بیت علیهم السلام را از آن جهت واجب کرده و آن را به عنوان اجر رسالت قرار داده که از این طریق، مردم را به ایشان به عنوان مرجع علمی ارجاع دهد (طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۶۴). ایشان معتقدند که هادی و راهبر انسان به موطن حیات معنوی، هرآینه «امام» است که انسان کامل الهی است؛ چنان که نوشته اند: «کسی که حامل درجات قرب و امیر قافله اهل ولایت بوده و رابطه انسانیت را با این واقعیت حفظ می کند، در لسان قرآن، "امام" نامیده می شود» (سجده: ۲۴ / انبیا: ۲۳). امام یعنی کسی که از جانب حق سبحانه، برای پیشروی صراط ولایت اعتبار شده و زمام هدایت معنوی را در دست گرفته و انوار ولایت که به قلوب بندگان حق می تابد، اشعه و خطوط نوری است که از کانون نوری که پیش اوست و موهبت های معنوی متفرقه، جوی هایی هستند متصل به دریای بیکرانی که نزد اوست (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۵۸ - ۱۵۹).**

۱-۲. محبت عارفان به انسان کامل

محبت مبتنی بر معرفت به انسان کامل مکمل، عامل اطاعت و آن گاه سنخیت با آنان است تا انسان متکامل هرچه بهتر و بیشتر تخلق به اخلاق آنان و تشبه به شاکله و شخصیتشان یابد. به تعبیر علامه جوادی **آملی**، «غایت حرکت حبّی خداوند، همانا پیدایش انسان کاملی است که حبیب اوست و رسالت حبیب خدا ترسیم هندسه محبت است» (جوادی **آملی**، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۱۰)؛ زیرا انسان کامل، همان حقیقت محمدیه

است که صادر نخستین، نور اول و کون جامع است و خلافت مطلقه، نبوت مطلقه و ولایت مطلقه بالاصاله از آن اوست و بالوراثه از آن علی علیه السلام و دوده آل طه و فیض اقدس هستند که نخستین خلیفه غیب الغیوب و صاحب نقش واسطه میان غیب مطلق و اسما و صفات. به تعبیر حضرت امام خمینی علیه السلام:

ان الاسماء والصفات الالهیه ایضاً غیر مرتبطة بهذا المقام الغیبی، بحسب کثراتها العلمیه، غیر قادرة علی اخذ الفیض من حضرته بلا توسط شیء ... فلا بد لظهور الأسماء وبروزها وکشف اسرار کنوزها من خلیفة الهیه غیبیه ... وفصدر الامر باللسان الغیبی من مصدر الغیب علی الفیض الاقدس الانور بالظهور فی ملابس الاسماء والصفات ... فأطاع امره ... (خمینی [امام]، ۱۳۷۲، ص ۱۶ - ۱۷).

چنان که در جای دیگری انسان کامل و حقیقت محمدیه را مظهر اسم اعظم و نبوت مطلقه و خلافت کلیه الهیه معرفی کرده و به مقام محمدیه و علویه تعبیر نموده اند (همان، صص ۱۷ - ۱۸ و ۴۵). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که تجلی اعظم بود و صاحب مقام «قاب قوسین أو ادنی» (نجم: ۹)، به تعبیر شیخ محمود شبستری:

احد در میم احمد گشته ظاهر	در این دور اول آمد عین آخر
ز احمد تا احد یک میم فرق است	جهانی اندر این یک میم غرق است
بر او ختم آمده پایان این ره	در او منزل شده ادعو الی الله
مقام دل گشایش جمع جمع است	جمال جان فزایش شمع جمع است
شده او پیش و دلها جمله در پی	گرفته دست جانها دامن وی

(شبستری، ۱۳۶۸، ص ۲ - ۳)

در ساحت کمال شناسی در خصوص انسان کامل و حقیقت محمدیه و خلفای جامع او، استاد جوادی آملی نوشته اند:

کمال انسان کامل در کون جامع بودن اوست که گذشته از شمول صحنه انسانیت، فراگیر حضرت لاهوت، جبروت و ملکوت و ناسوت است و این جمع، ممکن است مکسر و محتمل است سالم باشد. جامعیت حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و کسانی که به منزله جان اویند و آن حضرت از اینان محسوب می شود، نظیر «انا من حسین علیه السلام» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۲۶۱) از سنخ جمع سالم بوده؛ بلکه از مصادیق بارز آن خواهد بود؛ زیرا این ذوات مقدس در آن صقع ربوبی، مظهر یگانگی تام و یکتایی

کامل اند و هیچ موجود امکانی و مخلوق نیازمندی مانند اینان، آیت کبرای خداوند نبوده و مظهر تام الهی نیست و هیچ گونه کثرت و دوگانگی بین آنها در صحنه عنداللهی وجود ندارد: «... انْ اَرَوَاحِکُمْ وَنُورِکُمْ وَطِیَّتِکُمْ وَاحِدَةً، طَابَتْ وَطَهَّرَتْ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ، خَلَقَکُمْ اللهُ اَنْوَاراً فَجَعَلَکُمْ بَعْشَهُ مَحْدِقِینَ ... (همان، ج ۹۹، ص ۱۲۹، زیارت جامعه کبیره/ ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۳۶).

در حدیث نورانیت نیز آمده است: «اولنا محمد و آخرنا محمد و اوسطنا محمد و کلنا محمد فلا تفرقوا بیننا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۶، ص ۶، روایت اول). بنابراین می توان مطرح کرد که: ۱. مرتبه اسما و صفات نیز تعیین حقیقت محمدیه است. ۲. اسم الله، اسم احدیت جمعیه جمیع اسماست به اعتبار جهت ظهور در عالم اسمای صورت و تعیین این اسم، عین ثابت انسان ختمی محمد ﷺ است. ۳. عین ثابت انسان کامل، سمت سیادت نسبت به سایر اعیان ثابت دارد. ۴. فرق بین مرتبه انسان کامل یا مرتبه عمائیه با مرتبه الهیه به اعتبار ربوبیت و مربوبیت است. حقیقت محمدیه «مربوب» و مرتبه الهیه «رب» این حقیقت است؛ زیرا پیامبر حقیقت ﷺ مظهر اسم اعظم و سایر اسما محکوم به حکم اسم اعظم اند و در فرازی از حدیث نورانیت علی علیه السلام آمده: «اعلم یا باذر، انا عبدالله عز وجل و خلیفته علی عباد، لا تجعلونا ارباباً و قولوا فی فضلنا ما شئتم فانکم لا تبغون کنه ما فینا ولا نهیته فان الله عز وجل قد اعطانا اکبر و اعظم مما یصفه و اصفکم او یخطر علی قلب احدکم، فاذا عرفتمونا هکذا فانتم المؤمنون» (همان، ص ۲)؛ لذا قیصری گفته اند که انسان کامل از نظر روح و عقلش «ام الكتاب» و از حیث قلبش «لوح محفوظ» و از جهت نفسش «کتاب محو و اثبات» است (قیصری، ۱۳۸۵، ص ۲۴). عارف نامی جناب جامی در خصوص گستردگی وجودی و سعه و جامعیت انسان کامل گفته اند:

مرتبه انسان کامل عبارت است از: جمع جمیع مراتب الهی و وجودی، از عقول و نفوس کلی و جزئی و مراتب طبیعت تا آخرین تنزلات وجود، و به لحاظ مشابهت این مرتبه با مرتبه الهیه، آن را مرتبه عمائیه نیز می گویند و فرق آن دو مرتبه به ربوبیت و مربوبیت است و لهذا سزاوار خلافت حق و مظهر و مظهر اسماء و صفات اوست (جامی، ۱۳۷۸، ص ۶۳).

این حقیقت، یعنی فرق و امتیاز در ربوبیت و مربوبیت در توقیع شریفی که از حجت بن الحسن العسکری علیه السلام نیز رسیده، ظهور یافت: «... لا فرق بینک و بینهم الا انهم

عبادک و خلقک» (قمی، ۱۳۵۹، دعای ایام رجبیه). این است که اهل معرفت، حقیقت محمدیه را «ام‌الاسماء» و «ام‌الاعیان» نامیده‌اند. ابن عربی نیز در **فصوص‌الحکم** «فص آدمی» گفته‌اند: «آلا تراه اذا زال وُفُکَ مِنْ خزانة‌الدنیا لم یبق فیها ما اختزنه الحق فیها وخرج ما کان فیها والتحقق ببعضه ببعض، وانتقل الامر الى الآخرة فکان ختماً علی خزانة الآخرة ختماً ابدیاً» (نمی‌بینی هنگامی که انسان کامل از دنیا منتقل شد و کسی نباشد که به کمال او متصف و قائم مقام او باشد، خزاین الهیه با او به آخرت منتقل می‌شود؛ زیرا جمیع کمالات، قائم به او و مجموع و منحصر و محفوظ به او بود؛ چون او رفت، چیزی در خزانه دنیا نمی‌ماند تا حق، آن را در خزینه نهد) (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۲ - ۲۳). به همین وزان اهل عرفان در اصیل اسلامی گفته‌اند آغاز و انجام و بدایت و نهایت آفرینش از حیث تکوینی و هدایت و ارشاد از حیث تشریحی در قالب نبوت مطلقه است و ولایت مطلق و خاتم، هر کدام «انسان کامل» است که اول آن وجود ختمی مرتبت، پیامبر اعظم ﷺ و آخر آن خاتم‌الاولیاء، بقیة‌الله الاعظم ﷺ است که به تعبیر امام خمینی ﷺ: «همان‌طور که رسول اکرم ﷺ به حسب واقع، حاکم بر جمیع موجودات است، حضرت مهدی ﷺ همان‌طور حاکم بر جمیع موجودات است. آن ختم رسل است و این ختم ولایت، آن ختم ولایت کلی بالاصالة است و این خاتم ولایت کلی به تبعیت» (خمینی [امام]، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۴۹). همو پس از تحلیل جایگاه انسان کامل در عالم هستی فرمود: «خداوند انسان کامل را به صورت جامع‌آفرین و او را آینه اسماء و صفات خویش قرار داده است (همو، ۱۳۷۳، حدیث ۳۸، ص ۶۳۴) و چه زیبا و گهربار، امیرالمؤمنین علی ﷺ فرمود: «اللهم بلی، لا تخلوا الارض من قائم لله بحجة، اما ظاهراً مشهوراً او خائفاً مغموراً لئلا تبطل حجج الله و بینانه» (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۴۷)؛ چنان‌که در خصوص نسبت خود به خدا و نسبت خلق خدا به خود در مقام تأدیب و تربیت فرمود: «نحن صنایع الله و الناس بعد صنایع لنا» (همان، نامه ۳۸) پس:

از رهگذر خاک سر کوی شما بود هر نafe که در دست نسیم سحر افتاد

این است که امام صادق ﷺ فرمود: «لوقیت الارض بغير امام لساخت» (کلینی، ۱۳۶۴، ج ۱، ح ۱۰) یا امام باقر ﷺ فرمود: «لو ان الامام رفع من الارض، لماجت بأهلها کما

ی‌موج البحر بأهله» (همان، ح ۱۲) و در زیارت جامعه کبیره آمده است: «بکم فتح الله وبکم یختم» (قمی، ۱۳۵۹، زیارت جامعه کبیره) و به تعبیر ابن عربی، انسان کامل در حقیقت، حق مخلوق به است؛ یعنی موجودی است که به سبب او عالم خلق شد، چون علت غایی و هدف آفرینش، انسان کامل است و همه چیز به خاطر او آفریده شده است» (ابن عربی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، باب ۱۹۸، ص ۲۹۶). پیامبر اکرم ﷺ نیز به علی ﷺ فرمود: «یا علی! لولا نحن، ما خلق الله آدم ولا حوّا ولا الجنة ولا النار ولا السماء ولا الارض» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، باب ۲۶، ح ۲۲). پس حقیقت محمدی به اصطلاح اهل معرفت، ذات احدیت به اعتبار تعین اول است که مظهر حقیقی احد، حقیقت احمد است و دیگر مراتب موجودات، همه مظاهر حقیقت محمدی هستند که فرق بین مقام احدیت ذات و مقام احمدیت، فرق بین ظاهر و مظهر است. حال به چند روایت توجه کنیم تا جایگاه اهل بیت ﷺ نیز معلوم شود:

۱. رسول الله ﷺ: علی بن ابی طالب خلیفه الله و خلیفتی و حجة الله و حجتی و حبیب الله و حبیبی و خلیل الله و خلیلی» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۶، ص ۲۶۳).

۲. امام هشتم علی بن موسی الرضا ﷺ: «الائمة ﷺ خلفاء الله فی ارضه» (کلینی، ۱۳۶۴، ج ۱، ح ۱).

۳. امیرالمؤمنین علی ﷺ: «بنا اهتدیتم فی الظلماء و تسنمتم ذروة العلیا و بنا أفجرتم عن السرار» (نهج البلاغه، خطبة ۴).

آنان در عین حال که همه کاره عالم «باذن الله» هستند، خویش را «عبد ذلیل» در برابر خدای سبحان دانسته و عین فقر و نیاز معرفی می کنند که ادعیه مأثوره معصومان ﷺ آکنده از این حقایق نوریه است؛ چنان که امام زین العابدین ﷺ در مقام مناجات فرمود: «انا بعد اقل الاقلین و اذل الأذلین مثل ذرة أودونها» (صحیفه سجادیه، دعای عرفه، دعای ۴۷، ص ۴۱۹). به همین دلیل، همه مقامات آنها در مقام «عبودیت محض» آنان در برابر خداوند خلاصه شده و به تعبیر امام صادق ﷺ «العبودية جوهره کنهها الربوبية» (مصطفوی، ۱۳۶۰، باب ۲، ص ۷) و همچنین نوع و چگونگی ارتباط با انسان کامل، عرفان و حیانی با نوع و چگونگی آن در عرفان مصطلح فرق‌هایی دارد. برخی از آموزه‌های اهل بیت عصمت و طهارت ﷺ در خصوص رابطه حبی با انسان کامل عبارت‌اند از:

۱. «لکل شیء اساس و اساس الاسلام حبنا اهل البيت (کلینی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۴۶).
۲. «لو احببنا جبل لتهافت» (نهج البلاغه، خطبه ۱۱۱).
۳. «حبسنا اهل البيت نظام الدین» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹۶).
۴. «احبوا الله لما يغذوكم به من نعمه و احبوا لحدب الله عز وجل و احبوا اهل بيتي لحيي» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۷، ص ۷۶).

این محبت‌زایی و حب‌افزایی در خصوص اهل‌بیت (علیهم‌السلام) حدوثاً و بقائاً بایستی مبتنی بر معرفت صائب و عمل صالح باشد و دارای پیدایی و پایایی «روح ایمان» و پیوند وجودی با حضرت حق که «توحید ناب» است نیز شود؛ بنابراین محبت معقول محبت مشروع، محبت مقبول و مرضی حق که محبت سازنده، گدازنده و کامل‌کننده است و انسان مسافر کوی کمال را در طریق حق قرار داده و به درگاه، بلکه بارگاه قدس ربوبی و محبوب حقیقی و سرمدی واصل می‌کند و مگر پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و اهل‌بیت (علیهم‌السلام) حلقه وصل عبد به معبود و محب به محبوب نیستند؟ که خدای سبحان فرمود: «قل ان کتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله ویغفرلکم ذنوبکم...» (آل عمران: ۳۲) به تعبیر استاد جوادی

آملی: «جریان معرفت آغاز و انجام و صراط مستقیم بین آن مبدأ و این مقصد، یعنی

۱۷۵
تفسیر

پستی
عرفان و جانی و شایسته‌های آن...

وحی و نبوت و رسالت را به او تعلیم داد و جریان محبت به دین و رهبران معصوم آن را به وی یادآوری کرد؛ به طوری که دوستی اهل‌بیت وحی و نبوت (علیهم‌السلام) را در متن آیین خود قرار داد و همگان را به آن ترغیب و از ترک آن تحذیر فرمود: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ» (شوری: ۲۳). تنها مزد رسالت پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) دوستی خالصانه دودمان معصوم آن حضرت است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۰۷). این است که علی (علیه‌السلام) فرمود: «هم موضع سیره ولجا امره و عیبیه علمه و موئل حکمه و کھوف کتبه و جبال دینه بهم اقام انحناء ظهره و اذهب ارتعاد فرائضه» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲). پس متن سوگواری‌ها باید ما را به «ولایت» اهل‌بیت (علیهم‌السلام) (ولایت در حوزه‌های علمی و عملی، عقلانی و معنوی، باطنی و ظاهری) رهنمون شود و تنها یک جنبه از ولایت نباشد که حب و رابطه عاطفی است و سوز و گداز در ما ایجاد کند؛ بلکه رابطه عقلی، عرفانی و وجودی برقرار کند و ما را «شیعه»، یعنی پیرو حقیقی، مسئولیت‌پذیر و عامل به وظایف در همه زمان‌ها

و مکان‌ها کند؛ «ولایتی» که شرط ورود در حصن حصین توحید است و در حدیث سلسله‌الذهب وارد شد. امام علی علیه السلام فرمود: «... سمعت رسول الله صلی الله علیه و آله یقول، سمعت جبرئیل علیه السلام یقول سمعت الله یقول: لا اله الا الله حصنی، فمن دخل حصنی امن من عذابی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹، باب ۱۱) و آن‌گاه امام هشتم علیه السلام فرمود: «بشروطها وأنا من شروطها» (همان) و ولایتی که امام باقر علیه السلام پس از طرح ارکان اسلام در نماز، روزه، حج، جهاد و ولایت فرمود: «ولم یناد بشیء کما نودی بالولاية» (کلینی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۱) و از سه امام معصوم علیهم السلام یعنی امام زین‌العابدین، امام محمد باقر و امام صادق علیهم السلام در ذیل آیه شریفه: «وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى» (طه: ۸۲) چنین آمده: «ثم اهتدی الی ولایتنا اهل بیت، فوالله لو أن رجلاً عبد الله عمراً، ما بین الرکن والمقام، ثم مات لم یجی بولایتنا، لأکبه الله فی النار علی وجهه» (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۱۷۵ / طباطبایی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۱۹۴) که چقدر صریح، شفاف و محکم بیان فرمودند اگر انسان یک عمر بین رکن و مقام عبادت کند و از دنیا برود؛ درحالی که ولایت اهل بیت علیهم السلام را نپذیرفته باشد، خداوند او را با چهره و صورتش در آتش می‌اندازد و این ولایت، پذیرش ولایت حکومتی و خلافت ظاهری است که باطن آن «ولایت حقیقی» است و آیه اكمال دین و اتمام نعمت (مائده: ۳) و آیه تبلیغ (مائده: ۶۷) و آیه ولایت (مائده: ۵۵) و آیات دیگر، ناظر و دال بر آن هستند.

۲-۲. نشان‌های انسان کامل

چهارده نشانه انسان کامل مکمل در آموزه‌های علوی که نشانی‌هایی برای شناخت آنان و شدن در صراط مستقیم آن ذوات نورانی و الهی خواهند شد، عبارت‌اند از:

۱. حق‌شناس و حق‌بین هستند: «ما شککت فی الحق مذاریته» (نهج‌البلاغه، خطبه ۴).
۲. اهل یقین و باورمند به راه حق و دیندار شهودی‌اند: «انی لعلی یقین من ربی و غیر شبهة من دینی» (همان، خطبه ۲۲).
۳. رازیاب، رازشناس و رازدان‌اند: «عباد ناجاهم فی فکرهم و کلمهم فی ذات عقولهم» (همان، خطبه ۹۵).
۴. نبوت‌شناسی و راه‌شناسی قطعی و مبتنی بر بینة قوی دارند: «وانی لعلی بینة من ربی و منهاج من نبی وانی لعلی الطریق الواضح...» (همان، خطبه ۹۵).

۵. دارای علم شهودی و لدنی هستند: «هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة وباشروا روح اليقين» (همان، حکمت ۱۴۷).
۶. شیدا و واله و عاشق خدايند: «وقلوبهم اليك ملهوفة» (همان، خطبه ۲۲۷).
۷. دين شناسی ديندار و دين مدار دين شناس اند: «عقلوا الدين عقل وعاية و رعاية لاعقل سماع و رواية» (همان، خطبه ۲۳۹).
۸. همواره خویشان را نیازمند خدا می دانند: «يسألون من لاتضيق لديه المنادح ولايخيب عليه الراغبون» (همان، خطبه ۲۲۲).
۹. درد هدايت و رهبری مردم را دارند: «من اخذ القصد حمدوا اليه طريقه وبشروه بالنجاة و من اخذ يمينا و شمالا ذموا اليه الطريق» (همان، خطبه ۲۲۲).
۱۰. خالص شده خدايند (مخلص اند): «قد خالص الله فاستخلصه» (همان).
۱۱. قرآن به واسطه آنان پابرجا و آنان به كتاب خدا استوارند: «بهم قام الكتاب وبه قاموا» (همان، خطبه ۴۳۲).
۱۲. همه حقايق اسمائيه را واجدند: «ان هيهنا لعلماً جمماً لو أصبت له حملة» (همان).
۱۳. پاسدار علم الهی اند: «المستحفظين علمه» (همان، ص ۱۹۴).
۱۴. خود، ساخته و پرداخته خداوندند و مردم تربيت یافته آنان اند: «فانا صنائع ربنا والناس بعد صنائع لنا» (همان، حکمت ۱۰۹).

جمع بندی و نتیجه گیری

عرفان برگرفته از نصوص دینی و تولید شده از منابع وحيانی عرفانی، صائب و صادق و دارای شاخصه‌هایی از جنس محکمت برای تأویل متشابهات در دو مسئله بنيادين توحيد و انسان کامل (موحد کامل) است که از هر اعوجاج متشابهات و شطحيات شرک علمی و شبهه نظری منزّه و مبراست. در عرفان وحيانی و مسئله توحيد ناب، بين حق و خلق، نه عينيت است و نه غيريت. تمايز آنها از هم، از نوع تمايز احاطی - سعی و بينونتشان از جنس بينونت وصفی و نه عزلی است که مقوله صمديت حق سبحانه، معيت قيوميه، آيتيت و مرآتيت ماسواي الهی برای حق سبحانه و تعالی، هرگونه رابطه

حلول و اتحادی یا سنخیت بین خالق و مخلوق را نفی و نقد می‌کند تا توحید منزله از هرگونه شرک خفی و جلی معرفتی و به بیان دیگر، توحید صمدی را ابلاغ و القا کند و در مسئله موحّد کامل نیز می‌توان ادعا کرد در عرفان و حیانی، مرکز هستی و حقیقت وجود بر اساس تجلی و تشکیک در ظهورات و مظاهر، همانا انسان کامل مکمل معصوم که حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی ﷺ به عنوان تجلی اعظم و وصی و خلیفه برحقش / امیرالمؤمنین علی ﷺ به عنوان آیت کبری و آن‌گاه امامان هدایت و نور ﷺ که حجج الهی حق بر خلق‌اند، به عنوان مظاهر تام و اسمای حسنا و کلمات تامه الهیه‌اند. موحّدانی که رقیقت آن حقیقت مطلقه‌اند و محبت عارفان به آنان، سرچشمه اطاعت مخلصانه از حق تبارک و تعالی و آن‌گاه سنخیت وجودی با حق سبحانه و تخلق به اخلاق الهی خواهد شد. ذوات نورانی معصومان ﷺ تجلی‌گاه کامل خدای سبحان و مصابیح هدایت و راهنما و راهبر انسان‌های متکامل در صراط تکامل علمی و عملی‌اند که نشانی‌ها و نشانه‌هایی از آنان را یادآور شده‌ایم.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

* صحیفه سجادیه.

۱. ابن عربی، محی الدین؛ **فصوص الحکم**، قم: انتشارات بیدار، چاپ سنگی.
۲. _____؛ **فتوحات مکیه**؛ ج ۲، بیروت: دار صادر، ۱۴۰۶ق.
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ **سرچشمه اندیشه**؛ ج ۵، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۴. _____؛ **سروش هدایت**؛ ج ۲، چ ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.
۵. _____؛ **سروش هدایت**؛ ج ۳، چ ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵.
۶. _____؛ **فلسفه الهی از منظر امام رضا**؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۴.
۷. _____؛ **حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه**؛ قم: مرکز نشر اسراء، [بی تا] «الف».
۸. _____؛ **تحریر رساله الولاية علامه طباطبایی**؛ قم: مرکز نشر اسراء، [بی تا] «ب».
۹. _____؛ **عین نضاح** (تحریر تمهید القواعد)؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸.
۱۰. جامی، عبدالرحمن؛ **نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص**؛ تصحیح ویلیام چیتیک؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن؛ **ممدالهمم در شرح فصوص الحکم**؛ چ ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۲. _____؛ **رسالة انه الحق**؛ قم: انتشارات قیام، ۱۳۷۶.
۱۳. _____؛ **رسالة وحدت از دیدگاه عارف و حکیم**؛ تهران: انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۶۷.
۱۴. خمینی [امام]، روح الله؛ **مصباح الهدایه الی الخلافة والولاية**؛ مقدمه سید جلال الدین آشتیانی؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲.
۱۵. _____؛ **شرح چهل حدیث**؛ چ ۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
۱۶. _____؛ **صحیفه امام خمینی**؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۱۷. صدوق، محمد بن علی؛ **عیون اخبار الرضا**؛ چ ۱، بیروت: منشورات مؤسسه الاعلمی للطبوعات، ۱۴۰۴ق.
۱۸. _____؛ **توحید**؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۱۹. صائین الدین، علی بن محمد ترکه؛ **تمهید القواعد**؛ مصحح سید جلال الدین آشتیانی؛ چ ۲، تهران: انجمن حکمت و فلسفه اسلامی ایران، ۱۳۶۰.

۲۰. صدرای شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ **الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه**؛ بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین؛ **المیزان**؛ بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
۲۲. _____؛ **الرسائل التوحیدیه**؛ ۱۳۶۵.
۲۳. _____؛ **شیعه** (مجموعه مکاتبات و مراسلات علامه طباطبایی با هانری کربن)؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲.
۲۴. طبرسی، حسن بن الفضل؛ **مجمع البیان**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربیه، ۱۴۰۶ق.
۲۵. شبستری، شیخ محمود؛ **گلشن راز**؛ تهران: نشر اشراقیه، ۱۳۶۸.
۲۶. فناری، محمدبن حمزه؛ **مصباح الأنس**؛ تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
۲۷. قمی، شیخ عباس؛ **مفاتیح الجنان**؛ ۱۳۵۹.
۲۸. قیصری، داوود؛ **مقدمه شرح فصوص الحکم**؛ قم: انتشارات بیدار، چاپ سنگی قدیم.
۲۹. قیصری، داوود بن محمود؛ **رسائل قیصری**؛ تحقیق سید جلال الدین آشتیانی؛ ج ۲، تهران: انتشارات حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۷۷.
۳۰. کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق؛ **شرح فصوص الحکم**؛ ج ۱، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.
۳۱. _____؛ **اصطلاحات الصوفیه**؛ ج ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.
۳۲. کلینی، محمدبن یعقوب؛ **اصول کافی**؛ ج ۱، [بی جا]: انتشارات بنیاد رسالت، ۱۳۶۴.
۳۳. مجلسی، محمدباقر؛ **بحار الانوار**؛ ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۴. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۶، چ ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۳۵. مفید، محمدبن نعمان؛ **امالی**؛ ترجمه حسین استادولی؛ قم: بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۶۴.
۳۶. محمدی ری شهری، محمد؛ **میزان الحکمه**؛ ج ۱، قم: دارالحدیث، ۱۴۰۳ - ۱۴۰۵ق.
۳۷. **مصباح الشریعه**؛ ترجمه حسن مصطفوی؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۳۸. یزدان پناه، سیدیدالله؛ **اصول و مبانی عرفان نظری**؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.