

تفسیر عرفانی آموزه امامت در اندیشه شیعی*

سیدمحمد مهدی افصلی**

چکیده

با پیدایش نظامهای فکری در میان مسلمانان، تفسیرهای مختلف از اعتقادات، از جمله آموزه‌ی امامت صورت پذیرفته که در چند دسته عمده فلسفی، عرفانی، کلامی و حدیثی قابل طبقه‌بندی است. برخی از دیدگاهها نیز از دو یا چند دستگانه مفهومی بهره جسته و نظرگاه خویش را سامان داده‌اند، به‌عنوان مثال؛ تلفیق نگاه کلامی و فلسفی، یا عرفانی و حدیثی و یا عرفانی و فلسفی، نقش مهمی در آشکار شدن زوایای مختلف آموزه امامت داشته است. سید حیدر آملی با جاری ساختن عرفان نظری در بستر شیعی، نظام پایه مفهومی عرفان نظری را برای تفسیر امامت به کار گرفته و کوشیده است آن را طبق مبانی عرفانی تبیین و در مواردی که تفسیرهای موجود را در تنافی با مبانی شیعی یافته مردود اعلام کند، چنان‌که در بحث ختم ولایت شاهد چنین رفتاری هستیم. به لحاظ تاریخی، ولایت در عرفان برگرفته از امامت شیعی و تفسیر عرفانی امامت، وامدار عرفان نظری است. نگاه ویژه و جدید این نوشتار آغازی است برای یک تحول اساسی در بهره گرفتن از نظامهای مفهومی متنوع برای تبیین و تحلیل دقیق‌تر مسئله. چنان‌که ملاحظه خواهد شد، بسیاری از احادیث در این قالب معنای دقیق‌تری یافته است.

واژه‌های کلیدی: انسان کامل، نبوت، رسالت، ولایت، امامت، تشیع، تصوف.

تاریخ تأیید: ۸۸/۳/۲۶

تاریخ دریافت: ۸۸/۳/۱۲

** دانش پژوه دکتری کلام اسلامی مجتمع آموزش عالی امام خمینی (ع.م).

طرح مسئله

آموزه امامت در منظومه فکری شیعه، تفاسیر مختلف و متنوعی را شاهد بوده است. هر اندیشمندی که وارد بحث شده، به فراخور نظام دانایی خویش تبیینی از آن عرضه داشته است. این تبیینها در چند دسته عمده فلسفی، عرفانی، کلامی و حدیثی قابل طبقه‌بندی است. پوشیده نیست که برخی از دیدگاهها از دو یا چند دستگاه مفهومی بهره جسته و نظریه خویش را سامان داده است؛ چنین نگرشی، شیوه‌های دیگری را تولید کرده و احیاناً افقهای تازه‌تری را گشوده است. از باب نمونه، تلفیق نگاه کلامی و فلسفی، یا عرفانی و حدیثی و یا عرفانی و فلسفی، در طول حیات این آموزه، زوایای بیشتری را روشن کرده است. گاه نقطه عزیمت یک متفکر احادیث بوده، ولی در مقام تبیین و توجیه، از دستگاه عرفانی بهره جسته است. در این نوشتار، در حد توان تلاش می‌شود که تفسیر عرفانی از آموزه امامت تبیین و تحلیل گردد. ممکن است در این نوشتار، استناد به برخی از اندیشوران بیشتر باشد. این بدان دلیل است که یا آن متفکر آغازگر بوده است، یا در تنسيق مباحث، نوآوریها و احیاناً اختلافی با تلقی رایج داشته است. بدین جهت، استناد به سید حیدر آملی و محمدرضا قمشه‌ای بیش از دیگران بوده است. پس از این دو، کسانی که به این بحث پرداخته‌اند، بیشتر شرح و تفسیر دیدگاههای آن دو بوده است. احیاناً در عبارت‌پردازی تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد، ولی در نهایت پیشرفت چندان‌ی را نشان نمی‌دهد. به رغم این همه، این نگرش، ادبیات نسبتاً وسیعی را پدید آورده که پرداختن به آن و حتی ارائه یک گزارش مختصر نیز توان، مجال، جرأت و دقت بسیار می‌طلبد. نگارنده بر صعوبت تبیین و تحلیل مسئله و ضعف و قلت بضاعت خویش واقف است. در عین حال، ماهیت مسئله به گونه‌ای است که انسان نمی‌تواند از کنار آن به سادگی عبور کند. همین امر این جسارت و جرأت را به نگارنده بخشیده است تا به این مباحث ورود پیدا کند و با تذکار خبطها و خطاها از سوی ارباب فن و استادان به ژرفای مسئله وقوف یابد.

بر اهل فن پوشیده نیست که تفسیر عرفانی از امامت تا حدودی به رابطه عرفان و تشیع گره خورده است. گرچه منطقی‌تر عرفان و تشیع از یکدیگر استقلال دارند، به لحاظ تاریخی میانشان داد و ستدهایی برقرار بوده و از این اخذ و اقتباسها ادبیات غنی پدید آمده است که در بستر آن تفسیر عرفانی از آموزه امامت نیز بهتر قابل فهم است. به دلیل اهمیت این ارتباط، مناسب است پیش از ورود به مباحث اصلی، نگاه اجمالی به چند و چون این رابطه انداخته شود.

طرح

سال هشتم - شماره ۲۹ - پاییز ۱۳۸۸

۱۱۲

۱. رابطه تصوف و تشیع

تصوف و تشیع به عنوان دو جریان عمده فکری در درون تفکر اسلامی، حضور ثمربخشی در تمدن اسلامی داشته‌اند. با سیر اجمالی در آثار اندیشورانی که به چند و چون این ارتباط پرداخته‌اند، این نکته خود را نشان می‌دهد که کمتر تعادل حفظ شده و مسئله از زاویه علمی نگریسته شده است. فارغ از نگره برخی از مخالفان شیعه — که تشیع را یک مذهب التقاطی می‌دانند که آموزه‌هایی از مسیحیت، یهودیت، زرتشتی‌گری، تصوف و عناصر دیگر در شکل‌گیری آن مورد استفاده قرار گرفته، از هر کدام عنصر یا عناصری اخذ شده و این مذهب به شکل فعلی درآمده است. — به لحاظ تصویری سه و یا چهار نوع رابطه میان عرفان و تشیع می‌توان تصویر کرد که در مقام اثبات کسانی نیز به یکی از آنها، با اندک تفاوتی اعتقاد داشته‌اند: هویت شیعی داشتن تصوف؛ هویت عرفانی داشتن تشیع؛ استقلال در عین داد و ستد. در دو نگاه نخست، هویت استقلالی از تصوف یا تشیع سلب شده و یکی بر پایه دیگری تعریف می‌شود. ولی براساس نظرگاه سوم، ادعا می‌شود ضمن آنکه عرفان و تشیع هر کدام مسیر خاص خود را داشته، داد و ستدهایی نیز میانشان برقرار بوده است. ارتباط نوع سوم خود به دو شکل قابل تصویر است: یکی اینکه دانش عرفان و کلام یا مجموعه معارف شیعی چنین داد و ستدی داشته باشند؛ دو دیگر اینکه برخی از محققان دو رشته از دستگاه یا آموزه‌های دیگری بهره جسته باشند. گرچه ارتباط نخست اگر بخواهد تحقق پیدا کند، ناگزیر از مجرای کارهای افراد خاص خواهد گذشت، تفاوت ظریفی میان این دو نحوه ارتباط وجود دارد. در گونه نخست، این داد و ستد به یک جریان منتهی می‌شود و گونه دوم، به رغم اثرگذاری، به مرحله تبدیل شدن به یک جریان نمی‌رسد. مرادمان از ارتباط نوع دوم این است که تعامل و داد و ستد عرفان و تشیع به یک روند قابل توجه تبدیل نشده، بلکه صرفاً برخی از محققان به این کار همت گماشته‌اند.

سید حیدر آملی، ضمن تصریح به این نکته که هیچ دو طایفه‌ای، همانند تشیع و تصوف بریکدیگر خرده نگرفته‌اند، ادعا می‌کند که ریشه هر دو یکی است. شیعه، به ویژه تشیع اثناعشری، معارف خود را از امام علی و فرزندان او اخذ می‌کنند. صوفیه نیز علوم و خرقه خویش را به حضرت علی منسوب می‌دارند، زیرا فرقه‌های تصوف یا به کمیل باز می‌گردند، یا به حسن بصری که هردو از مریدان خالص حضرت علی علیه السلام به شمار می‌آیند، یا از امام صادق علیه السلام اخذ می‌کنند که فرزند امام علی و امام منصور معصوم است. سید حیدر ضمن این ادعا، به نکته‌ای نیز اشاره می‌کند که مرز میان تصوف و تشیع را روشن می‌سازد: تشیع ظاهر و تصوف باطن تعالیم ائمه را اخذ کرده‌اند.^۱ طبق این نگرش، سرچشمه تشیع و تصوف یکی است، ولی در مقام

تبيين معارف هريك نظام مفهومی متفاوتی را برگزیده و در قالب آن مسائل را سامان داده‌اند. اما در وسط راه کسانی متوجه شده‌اند که یک دستگاه کامل دستگاهی است که از هر دو نظام بهره‌جوید و به تنسيق مباحث همت گمارد. سيد حيدر، خود از این طيف است.

کامل مصطفی الشيبی داد و ستد و تعامل دو طایفه را بسیار گسترده دانسته و در آثار خود سازوکار تعامل این دو را نیز به تفصیل بیان می‌کند. نامبرده در یکی از آثار خود، نخست پیوند معنوی و معرفتی تصوف و تشیع و اثر پذیری تصوف را در اوان شکل‌گیری بیان می‌کند. به تعبیر او، تصوف برای شکل‌گیری به معارف تشیع نیاز داشت، ولی معتقد است تصوف پس از شکل‌گیری، در صدد تحمیل خود بر تفکر شیعی برآمد.^۲ شیبی جلد نخست این اثر را به اثرپذیری معرفتی تصوف از تشیع اختصاص داده و در جلد دوم شواهد تاریخی اثرگذاری تصوف بر تشیع را بررسی کرده است.^۳ هانری کربن نیز تصوف را همان تشیع بدون امامت می‌داند.^۴

بررسی اقوال و قرائن و مؤیدات تاریخی و معرفتی دیدگاهها فرصت دیگر می‌طلبد. اما اجمالاً می‌توان گفت دیدگاه اول و دوم با قرائن مسلم تاریخی سازگاری ندارند. نه عرفان مسلکی است که صرفاً در بستر تشیع نضج یافته باشد و نه تشیع حاصل التقاط عناصر متعدد از مذاهب مختلف یا روییده در بستر عرفان است. اما تصویر دوم از دیدگاه سوم قرائن زیادی همراه دارد. به نظر می‌رسد بر فرض اگر نگره نخست این نوع ارتباط، قابل اثبات نباشد، تصویر دوم قابل اثبات می‌نماید. شواهد تاریخی بسیاری می‌توان برای تأیید آن اقامه کرد. تعبیرهای بسیاری از محققان نیز می‌تواند مؤید این نوع ارتباط باشد. از جمله ابن‌خلدون در فصل یازدهم از مقدمه، با منطق و ادبیات خاص خود که در مواجهه با تشیع از آن بهره می‌گیرد، معتقد است «قطب» مورد نظر عرفا، بحثی است که بر اثر اختلاط مشایخ عرفان با تشیع اسماعیلی وارد تصوف شده است. افزون بر این، در موارد دیگر نیز تصوف را متأثر از تشیع می‌داند.^۵

علامه سيد محمد حسين طباطبایی در پاسخ به پرسش کربن، مبنی بر اینکه ولایت یک مفهوم عرفانی است که شیعه از متصوفه گرفته، یا آموزه شیعی است که متصوفه از شیعه اقتباس کرده‌اند، چنین ابراز عقیده می‌کند که اگر قرار بر داد و گرفت باشد، باید گفت این مفهوم را متصوفه از شیعه گرفته‌اند. زیرا به لحاظ زمانی، پیش از آنکه عرفان اسلامی یک دستگاه نظام‌مند شود، امامت و ولایت در میان شیعه مطرح بوده است.^۶

بر این اساس، در بحث از ولایت / امامت، دست کم می‌توان ادعا و اثبات کرد که اصل این آموزه، یکی از اعتقادات بنیادین شیعی و قوام‌بخش هویت تشیع است که از بدو شکل‌گیری تشیع با آن حضور داشته و متمایز کننده شیعه از سایر فرق مسلمان بوده است. مطابق تعبیر ابن‌خلدون،

شیعی و علامه طباطبایی، بحث قطب/ ولی و اصطلاحات همگن، از مجرای تشیع وارد تصوف شده است. البته این نه بدین معناست که خود این مفاهیم از تشیع وارد تصوف شده است، بلکه مسمایا حقیقت آنها ریشه شیعی دارد. بدیهی است که قطب و امثال آن اصطلاحات خاص عرفانی است.

در هر صورت، پس از ورود این معنا، تفسیرهایی که عارفان مسلمان از قطب، ولی، خلیفه و... عرضه داشته‌اند، ادبیات غنی و نظام مفهومی ژرفی را به وجود آورده که بی‌تردید در تفسیر عرفانی از امامت سهم وافری داشته است. بدین ترتیب، به لحاظ اینکه عارفان دستگاه مفهومی ویژه ساخته و در قالب آن به تبیین و تنسیق این مفهوم همت گماشته‌اند، فضل سبق به ایشان باز می‌گردد. در این بستر، آموزه امامت شیعی مجال بیشتری برای عرضه یافته و احیاناً برخی از ابعاد وجودی امام که در دستگاه فلسفی و کلامی و حتی برخی از جریانهای حدیثی تفسیر مقبولی نمی‌یافت، بهتر قابل فهم شده است.

بدین ترتیب می‌توان ادعا کرد نوع دیگری از ارتباط قابل اثبات است، اما با این تفاوت که عرفان و تصوف به عنوان یک جریان اندیشه‌ای، از تفکر شیعی به ویژه در باب امامت متأثر شده است، ولی تفکر شیعی، صرفاً در تفسیر عرفانی از آموزه امامت، از دستگاه عرفانی سود جسته و این اثرگذاری در کل جریان اندیشه شیعی نبوده و نمودی ندارد. اگر ادعای برخی از عرفان پژوهان که «پذیرش بحث ولایت برای شیعه پدیده خوبی بود که آن را از دیگران گرفتند»^۷ به معنای این باشد که شیعه در تفسیر عرفانی این مفهوم و مدار تصوف است، سخن موجهی است، ولی اگر مراد این باشد که اصل ولایت از تصوف گرفته شده، فاقد معنای محصل و مخالف قرائن قطعی تاریخی، معرفتی است.

سیر تاریخی تفسیر عرفانی از امامت

به لحاظ تاریخی، سید حیدر آملی نخستین متفکر برجسته‌ای است که عرفان نظری را در بستر شیعی جاری کرده و در این میان، با استفاده از دستگاه مفهومی عرفانی به تبیین و توجیه آموزه امامت همت گماشته و امامت در تفکر شیعی را با انسان کامل در تفکر عرفانی پیوند داده است. صدرالمتألهین نیز در آثار مختلف خود، هرچند به صورت اشاره‌وار و کمرنگ، این نگره را با دیده قبول می‌نگرد.^۸ وی در ذیل تفسیر آیه مبارک نور، فصلی تحت عنوان «فی شرح ماهیة الانسان الكامل و العالم الصغیر و مظهر اسم الله الجامع لمظاهر الاسماء کلها»، منعقد کرده و در آن حقیقت انسان کامل را بیان می‌کند. در پایان این فصل به اهمیت شناخت نبی و امام به

عنوان انسانهای کامل می‌پردازد و معنای اهمیت شناخت نبی و امام را که در میراث حدیثی فریقین به کرات از آن سخن به میان آمده، همین جایگاه ایشان به عنوان انسان کامل، در نظام هستی می‌داند.^۹

آقا محمدرضا قمشه‌ای، نیز در رساله «فی الخلافة الکبری» و «رسالة الولاية» سعی می‌کند این دو تفکر را به هم پیوند دهد و رخنه‌هایی را که احیاناً در عرفان ابن عربی راه یافته و طبق آن برخی از تعالیم شیعی، از جمله مسئله ختم ولایت، گرفتار مشکل می‌شود، رفو کند. البته وی در تحریر مسائل تفاوت‌هایی نیز با سلف خود، سید حیدر آملی دارد.^{۱۰} رگه‌هایی از این نگرش را می‌توان در کتاب مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، اثر امام خمینی علیه السلام نیز یافت. ایشان نیز به صورت رقیق به این مسئله پرداخته و در برخی از آثار عرفانی، اخلاقی خویش، همانند **چهل حدیث**، ذیل حدیث چهل و هشتم جدی‌تر به آن وارد شده است.^{۱۱}

علامه طباطبایی در آثار مختلف خود کوشیده است از نگاه متعارف صاحب‌نظران شیعی به مسئله امامت فراتر رود و آن را از زاویه دیگر ببیند. وی از جمله در تفسیر **المیزان**، ذیل آیه ۱۲۴ بقره و آیه ۱۷۳ انبیاء و برخی از دیگر آثار خود، این مسیر را دنبال کرده است.^{۱۲} آشتیانیها، یعنی میرزا احمد آشتیانی و سید جلال الدین آشتیانی، در رساله‌های جداگانه، یا تعلیقاتی که بر مقدمه قیصری بر شرح فصوص یا بر خود فصوص ابن عربی و شرح قیصری نگاشته‌اند، این روند را به پیش برده‌اند.^{۱۳} برخی دیگر از شاگردان علامه طباطبایی، با استفاده از مبانی عرفانی، با تفصیل بیشتر در پی تبیین معارف شیعی در باب امامت برآمده‌اند. حسن‌زاده آملی در **انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه**، جوادی آملی در **آثار مختلف خویش از جمله ولایت در قرآن، ادب فنای مقربان** (شرح زیارت جامعه کبیره)، وحی و رهبری و جای‌جای تفسیر **تسنیم**، به ویژه ذیل آیه مبارک استخلاف، آیه سی‌ام بقره، همین روش را ادامه داده‌اند. ایشان هرچند خلافت را بر تمام انسانهای امین، وارسته و شایسته قابل اطلاق می‌داند، لیک بالاترین درجه آن را ویژه انسانهای کامل و اولیای الهی می‌شمارد.

پس از بیان رابطه تصوف و تشیع و سیر تاریخی تفسیر عرفانی از آموزه امامت شیعی، به اصل بحث می‌پردازیم. پیش از آن یاد آوری این نکته سودمند است که جایگاه ولایت و انسان کامل در دستگاه عرفانی بسیار فرید است. برخی از عرفان‌پژوهان معاصر، در مورد مسائل اصلی عرفان به ویژه در دستگاه ابن عربی، معتقدند: اشتباه است اگر تصور کنیم که بحث اصلی ابن عربی وحدت وجود... است. جانمایه اصلی عرفان ابن عربی بحث انسان کامل و ولایت است. دغدغه اصلی ابن عربی این موضوع است نه وحدت وجود و مانند آن که فرعی است.^{۱۴} برخی

دیگر از استادان و محققان، عرفان را واجد دو بخش اصلی دانسته‌اند: توحید حقیقی و موحد حقیقی. توحید حقیقی همان وحدت شخصی وجود با تفاسیر مختلف خویش است و موحد حقیقی همان انسان کامل، قطب و خلیفه الهی. لذا به عنوان مدخلی به بحث‌های بعدی، لازم است در حد نیاز مبانی نظریه انسان کامل ملاحظه شده، سپس تفسیر عرفانی آموزه امامت به بحث گذاشته شود.

۲. جایگاه انسان کامل در نظام هستی

در دستگاه عرفانی، نگاه خاصی به هستی وجود دارد. آموزه اصلی عرفان، وحدت شخصی وجود است. براساس آن، وجود حقیقی تنها از آن خداوند است، ماسوی‌الله همگی تعینات، ظهورات، تجلیات و پرتوهای این حقیقت‌اند. اما در میان تجلیات و مظاهر، عرفا جایگاه خاصی را برای انسان ترسیم می‌کنند. چنین ادعا می‌شود که براساس اعیان ثابت و اقتضات هر اسم، انسان می‌تواند مظهر و تجلی اسم اعظم خداوند شود و ویژگی‌هایی پیدا کند که در میان مظاهر چیزی بدان نایل نمی‌شود.

۲/۱. حضرات خمس و کون جامع بودن انسان

به منظور ایضاح حقیقت انسان، اشاره کوتاهی به حضرات خمس و تعینات حق تعالی در دستگاه عرفانی ضروری است. عرفا، پس از آنکه وحدت شخصیه وجود را اثبات می‌کنند، بحث توجیه کثرات و کیفیت انتشای آن را به میان می‌آورند و در این دستگاه کثرات به تجلیات بازگردانده می‌شود. حق تعالی در مقام ذات - که از آن به غیب‌الغیوب، غیب مطلق، عنقاء مغرب، غیب‌الهیویه، کنز مخفی و مانند آن یاد می‌شود - تعینی ندارد، مطلق به اطلاق مقسمی است، هر نوع قیدی از آن نفی می‌شود، کسی را به کنه ذات راه نیست، معلوم کسی نخواهد شد و همه در آن حیران‌اند.^{۱۵} خداوند صرف الوجودی است که تمام صفات کمالی را به نحو اندماجی داراست.^{۱۶} اما همین ذات متعالی در تجلیات مختلفش تعیناتی می‌گیرد که هریک را نام ویژه‌ای است؛ از علم خداوند به ذات، از حیث احدیث جمعیه یا وحدت حقیقیه، به تعین اول تعبیر می‌شود.^{۱۷} قید احدیث جمعیه یا وحدت حقیقیه، برای احتراز از خلط آن با علم به ذات در مقام ذات است. وجه اینکه عرفا علم به ذات با این قید را طرح کرده‌اند، این است که علم به ذات در مقام ذات، باعث انتشای کثرات و نسبت برقرار کردن با غیر نخواهد شد.^{۱۸} در این تعین - که از آن به مقام احدیث، هویت مطلقه، مقام جمع الجمع، مقام او ادنی، طامه کبری، غیب مغیب و مانند آن نیز تعبیر می‌شود - اسما و اعیان مندمج‌اند. در همین مقام، قابلیت ایجاد نسبت تحقق می‌یابد.

در تعیین دوم حق تعالی به ذات خود از حیث الوهیت یا تفصیل علم دارد. امثال قونوی، این تعیین را تعیین اول نامیده و آنچه به عنوان تعیین اول بیان شد، در نظر وی به مقام ذات باز می‌گردد. اغلب محققان از این امر به تعیین ثانی تعبیر می‌کنند که در این نوشتار از همان تبعیت شده است. در این تعیین نیز، همانند تعیین اول، حق تعالی نسبت علمی پیدا می‌کند. با این تفاوت که در تعیین اول، نسبت علمی اندماجی، و در تعیین ثانی نسبت علمی تفصیلی به ذات پیدا می‌شود.^{۱۹} عرفا فیض حق تعالی را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: یکی فیض اقدس، که توسط آن اسما و اعیان ثابتة تحقق می‌یابند. پس از این خواهد آمد که اعیان ثابتة اقتضا و استعدادی دارند و طالب ظهورند. در این صورت فیض دوم می‌آید که از آن به فیض مقدس تعبیر می‌کنند. با فیض مقدس اسما و اعیان ثابتة در خارج از صقع ربوبی ظاهر می‌شود.^{۲۰} بنابراین، اسما و اعیان ثابتة در تعیین دوم تحقق می‌یابند.

در اصطلاح عرفا، اسم عبارت است از ذات به اضافه صفت خاصی که از صفات دیگر ممتاز است. به دلیل امتیاز صفات، اسما نیز از همدیگر ممتاز می‌شوند و اسامی مختلف محقق می‌شود. در نظام عرفانی، این اسامی در قالب اسما و صفات سلبی و ثبوتی، جمالی و جلالی، اسمای ذات، صفات و افعال و مانند آن دسته بندی شده است. در میان اسما، دو تقسیم‌بندی کلی وجود دارد: یکی اقسام کلی هفت‌گانه (ائمه سعه) که شامل حی، قیوم، عالم، مرید، قادر، سمیع، بصیر و متکلم می‌شود؛ دومی اسمای کلی چهارگانه (امهات اسما) که به اول، آخر، ظاهر و باطن تقسیم می‌شود. اما کلی‌ترین اسمی که در میان اسما وجود دارد، اسم جامع الله است و سایر اسما، اعم از اسمای هفت‌گانه و چهارگانه، جلوه آن به شمار می‌آیند و همه از آن ناشی می‌شوند.^{۲۱} بحث از اعیان ثابتة در روشن شدن مباحث مربوط به انسان کامل، اهمیت ویژه دارد. اشاره به آن می‌تواند یکی دیگر از مباحث مورد نیاز در بحث از حقیقت انسان کامل را روشن سازد.

۲/۲. اعیان ثابتة و اقتضائات هر اسم

آنچه از صور ماهیات و کثرات که در تعیین ثانی معلوم حق تعالی قرار می‌گیرند و با فیض اقدس محقق می‌شوند، اصطلاحاً اعیان ثابتة نام گرفته‌اند. اعیان ثابتة مظهر اسمای الهی‌اند، هر اسمی در مظهر خاص تجلی می‌کند و بر اساس آن عین ثابت یا ماهیت شکل می‌گیرد. کلیات آن را ماهیات و حقایق، و جزئیات آن را هویات می‌نامند. وجه نامگذاری آن به اعیان ثابتة این است که آنها در موطن تعیین ثانی وجود علمی دارند؛ نه موهوم‌اند و نه در خارج از صقع ربوبی وجود دارند. نزد عرفا وجود خارجی از اعیان ثابتة نفی شده و چنین تعبیر می‌شود: «الاعیان الثابتة

ماشمت رائحة الوجود»^{۲۳}. نکته مهم در بحث از اعیان ثابت، که پس از این در بحث از انسان کامل خود را نشان خواهد داد، مسئله استعداد و اقتضای اعیان ثابت است؛ این اقتضا و استعداد نیز ذاتی بوده و مجعول نیست. اعیان ثابت هرگونه که اقتضا داشته باشند، همان گونه ایجاد خواهند شد. در اینجا علم حق تعالی تابع معلوم است و هرگونه که عین ثابت یک شیء اقتضا کند، تخلف صورت نخواهد گرفت.^{۲۳}

عرفا دو تعین پیش گفته را حضرت اول می نامند. همچنین عالم عقل را، که مجرد تام دارد حضرت دوم، عالم مثال را که مجرد برزخی دارد حضرت سوم، عالم ماده را که شامل عناصر، مرکبات، معدنیات، نباتات و حیوانات است حضرت چهارم و انسان را حضرت پنجم می نامند. ولی به دلیل آنکه انسان تمام حضرات را در خود جمع کرده، هم جامع عالم اله است و هم جامع عالم کون، او را کون جامع می نامند. ۲۴ کون جامع بودن انسان از این جهت است که انسان تمام

مراتب خلقی و حقی را در خود جمع کرده است. قیصری در بیان حضرات چنین می نویسد:
 وأول الحضرات الكلية حضرة الغيب المطلق وعالمها عالم الأعيان
 الثابتة في الحضرة العلمية و في مقابلها حضرة الشهادة المطلقة و
 عالمها عالم الملك، و حضرة الغيب المضاف، وهي تنقسم الى ما
 يكون اقرب من الغيب المطلق و عالمه عالم الارواح الجبروتية و
 الملكوتية، اعني عالم العقول و النفوس المجردة و الي ما يكون اقرب
 من الشهادة و عالمه عالم المثال و الخامسة الحضرة الجامعة للاربع
 المذكورة و عالمها العالم الانساني الجامع لجميع العوالم و ما فيها. ۲۵

در این مورد که انسان چه مقدار از جهات حقی را در خود جمع کرده اختلاف وجود دارد. برخی از محققان او را واجد جهات حقی تا تعین ثانی دانسته و برخی دیگر، همانند قونوی، فرغانی، جندی، جامی، ابن فناری، ابن ترکه و دیگران، حتی واجد مرتبه تعین اول نیز تلقی کرده اند. از همین جاست که ادعا شده انسان کامل حق و خلق است. این بدین معناست که وقتی انسان کامل، اسمای الهی و از جمله اسم جامع را در خود پیاده کرد، جهت حقانی یافته و به صقع ربوبی خواهد رسید. ابن عربی در این باره در آثار مختلف خود تصریح کرده است. وی در فصوص می نویسد:

فقد علمت حكمة نشأة جسد آدم، اعني صورته الظاهرة و قد علمت
 نشأة روح آدم اعني صورته الباطنه، فهو الحق الخلق و قد علمت
 نشأة رتبته و هي المجموع الذي به استحق الخلافة.^{۲۶}

مشابه همین عبارت در فتوحات نیز وجود دارد: «فكل ماسوى الانسان خلق، الا الانسان فانه

حق و خلق.»^{۲۷}

۲/۳. نسبت انسان با خداوند

وقتی انسان جهت ربانی صقع ربوبی را در خود پیاده کرد و اسمای الهی از جمله اسم جامع الله را در خود محقق ساخت، هم جهت حقانی پیدا می‌کند و هم تدبیر عالم را به دست می‌گیرد. به این مقام، جز انسان، هیچ موجودی نمی‌تواند دست یابد و نمی‌تواند مظهر اسم جامع و کلی الله باشد. انسان با پیاده کردن این اسم در خود، مظهر تمام اسما و صفات خواهد شد. در نگرش عرفانی، انسان کامل به آئینه کروی تشبیه می‌شود که یک نیم آن نقوش الهی و نیم دیگر نقوش امکانی را در خود جمع کرده است. عالم عقل تنها قادر است اسمای تنزیهی حق تعالی را نشان دهد و عالم ماده صرفاً می‌تواند مظهر اسمای تشبیهی باشد، ولی انسان آئینه تمام‌نما، مظهر اتم و تجلی اعظم حق تعالی است.^{۲۸}

از سوی دیگر وقتی سر ایجاد انسان از منظر عرفان بررسی شود، بدین نکته می‌رسیم که در دستگاه عرفانی، خلقت عالم و آدم برای استجلای حق تعالی است. بدین معنا که حق تعالی خواست کمال اسمایی خود را بیرون بریزد تا خود را در آن مشاهده کند، لذا عالم ایجاد شد. دیدن خود در غیر را «استجلاء» می‌نامند، چنان‌که خود را در خود دیدن، یعنی تجلی حبی «جلاء» نامیده شده است. خداوند خود را در هر موجودی به اندازه سعه وجودی آن موجود می‌بیند؛ لیک در انسان کمال استجلاء تحقق می‌یابد. چون انسان آئینه تمام‌نما و مجلا و مظهر اتم حق تعالی است، خداوند می‌تواند خود را تمام قامت در انسان ببیند.^{۲۹}

انسان به دلیل همین ویژگیها، خلیفه خداوند نیز می‌باشد. وجه خلافت نیز اتصاف انسان به اوصاف الهی است. وقتی انسان اسم جامع الله را در خود پیاده کرد و مظهر آن شد، به مقام خلافت نایل می‌شود و این استعداد به فعلیت می‌رسد.^{۳۰}

۲/۴. نسبت انسان با عالم

برای انسان نسبت به عالم چند ویژگی عمده برشمرده شده است. نخست اینکه انسان علت‌غایی عالم است. در بحث از هدف خلقت عالم و آدم، سخن از جلا و استجلاء به میان آمد؛ از آنجا که کمال استجلاء با انسان تحقق می‌یابد، لذا هدف خلقت عالم به یک معنا آفرینش آدم (=انسان) بوده است.^{۳۱} نسبت دیگر این است که انسان نسبت به عالم، به مثابه روح نسبت به جسم است. فیض از مجرای انسان به عالم می‌رسد. عالم جسدی است که استعداد پذیرش روح را دارد و برای روح عالم، عالم خلق شده است. ابن عربی در آثار مختلف خود می‌گوید:

فالعالم کله تفصیل آدم، و آدم هو الکتاب الجامع، فهو للعالم کالروح من الجسد، فالانسان روح العالم و العالم جسده فبالمجموع یکون

العالم كله هو الانسان الكبير و الانسان فيه، اذا نظرت في العالم وحده
دون الانسان وجدته كالجسم المسوى بغير روح و كمال العالم
بالانسان مثل كمال الجسد بالروح و الانسان منفوخ في جسم العالم
فهو المقصود من العالم.^{۳۳}

شبيه همین عبارات در **فصوص الحکم** نیز وارد شده است.^{۳۳} رابطه دیگر انسان نسبت به عالم این است که انسان بر عالم خلافت دارد؛ انسان خلیفه خداوند بر عالم است. وقتی سخن از خلافت به میان می‌آید، مراد خلافت در تدبیر خلق است؛ خلیفه واسطه میان حق و خلق است. انسان با رسیدن به مقامات عالیه و مظهر شدن برای اسم جامع، واسطه فیض و مدبر عالم می‌شود. ابن عربی این‌گونه تعبیر می‌کند: «فهو عبد لله، رب بالنسبة الى العالم. و لذلك جعله خليفة و ابنائه خلفاء.»^{۳۴} وی در جای دیگر می‌نویسد:

انما علم الله سبحانه الانسان الكامل اسمائه الحسنی و اودعها فيه، فان
الانسان الكامل روح العالم و العالم جسده و ان الروح هو مدبر البدن
و المتصرف فيه بما يكون فيه من القوى الروحانية و الجسمانية و
كذلك ای مثل ذلك المذكور من القوى الاسماء الالهی للانسان
الكامل یعنی انها له بمنزلة تلك القوى الروحانية و الجسمانية فكما
ان الروح يدبر البدن و يتصرف فيه بالقوى كذلك الانسان الكامل
يدبر امر العالم و يتصرف فيه بواسطة الاسماء الالهية.^{۳۵}

آخرین نکته‌ای که در نسبت انسان کامل و عالم، در بحث از تفسیر عرفانی امامت، ضرورت دارد مورد توجه قرار گیرد، این است که انسان کامل علت بقای عالم است. این نکته از نکات پیش‌گفته قابل اصطیاد است. نخست از این نکته که کمال استجلاء تنها با انسان محقق می‌شود، عالم همه طفیل موجودی است که بتواند آئینه تمام‌نمای قامت حق تعالی باشد. بنابراین، عالم تازمانی تحقق خواهد داشت که چنین موجودی در آن باشد و با نبود او عالم نیز از بین خواهد رفت. از سوی دیگر، این نکته نیز بیان شد که انسان نسبت به عالم، به مثابه روح برای جسد است. با نبود روح جسد نیز از بین خواهد رفت.

و لهذا ای لان المقصود من ايجاد العالم و ابقائه الانسان الكامل كما
ان المطلوب من تسوية الجسد النفس الناطقة يخرّب الدار الدنيا
بزواله ای بزوال الانسان الكامل و انتقاله عنها كما ان الجسد يبلى و
يفنى بمفارقة النفس الناطقة فانه تعالى لا يتجلى على العالم الدنيوی
الا بواسطته فعند انقطاعه يتقطع عنه الامداد الموجب لبقاء وجوده و
كمالته فينتقل الدنيا عند انتقاله و يخرج ماكان فيها من المعانی و
الكلمات الى الاخرة.^{۳۶}

۳. رسالت، نبوت، ولایت

در نظرگاه عرفانی، حقیقت محمدیه ﷺ مظهر اسم اعظم و جامع حقیقت انسان است. حقیقت محمدیه، حقیقت ازلی و ابدی و عین ثابت اسم اعظم الاهی می‌باشد.^{۳۷} اما همین حقیقت ابدی و ازلی متناسب با شرایط اقلیمی، اجتماعی به صورت انبیا و اولیای مختلف ظاهر می‌شود؛ در نهایت، کمال حقیقت محمدیه ﷺ در بدن عنصری حضرت محمد ﷺ تجلی می‌کند. راز اینکه این کمال در نهایت خویش، از همان آغاز ظاهر نشده، این است که شرایط آن زمان مساعد نبوده و مقتضای اسم دهر نبوده است. تجلی این حقیقت در هر زمان متناسب با اهل آن زمان بوده است. براین اساس، اگر تعینات و تشخیصات هریک از انبیا و اولیا ملاحظه شود، چنین حکم خواهد شد که اینها متفاوت و متغایر با یکدیگر و با حقیقت محمدیه‌اند؛ زیرا با نبود حتی یک عنصر از عناصر کمال در یک زمان، می‌توان به تفاوت میان انبیا و اولیا و حقیقت محمدیه ﷺ حکم صادر کرد، ولی اگر به لحاظ حقیقت نگریسته شود - که در این صورت همه بازگشت به حضرت واحدیت می‌کنند - به اتحاد میان انبیا حکم شده و گفته خواهد شد: «لانفرق بین احد من رسله».

فالقطب الذی علیه مدار احکام العالم و هو مرکز دائرة الوجود من
الازل الی الابد واحد باعتبار حکم الوحدة و هو الحقیقة المحمدیة و
باعتبار حکم الکثرة متعدد.^{۳۸}

به همین دلیل، ابن عربی چنین ابراز عقیده کرده که همه انبیا، نبوتشان را از مشکات خاتم انبیا گرفته‌اند؛ زیرا حقیقت خاتم انبیا ﷺ همیشه موجود بوده است.^{۳۹} عرفا در بیان تفاوت درجات انبیا و اولیا اصطلاحات ولایت، نبوت و رسالت را به کار می‌گیرند. رسالت را در مورد کسی به کار می‌برند که مأمور به ابلاغ پیام به مردم باشد. در نبوت سخن از اخذ معارف از فرشتگان، اما در ولایت، گرفتن حقایق از حق تعالی مورد نظر است. براین اساس، ولایت را باطن نبوت و نبوت را باطن رسالت دانسته‌اند.^{۴۰} انبیا در حقیقت و باطن یکی‌اند، اما به لحاظ تفاوت امتها متفاوت می‌شوند. به هر میزان که حیطة رسالت و نبوت تمام‌تر باشد، انبیا مقام بالاتری خواهند داشت. مثلاً انبیای اولوالعزم به دلیل تمامیت حیطة وظایف، مقام بالاتر نسبت به بقیه داشته‌اند. برخلاف انبیای بنی‌اسرائیل که از این ویژگی محروم بوده‌اند.^{۴۱} اما به طور کلی، نبوت و رسالت که در برخی از تعابیر از هردو با نبوت یاد می‌شود، باید مؤید به ولایت باشد. تمام آنچه ظاهر (=نبوت) دارد، برگرفته از باطن (=ولایت) است. دایره نبوت انبیای مرسل از بقیه انبیا، اما دایره ولایت از همه وسیع‌تر است.

النبوة مختصة بالظاهر،... النبوة دائرة تامة مشتملة علی دوائر متناهية
متفاوتة فی الحیطة،... و ان الظاهر لا یأخذ التایید و القوة و القدرة

طرح

سال هشتم - شماره ۲۹ - پاییز ۱۳۸۸

۱۲۲

والتصرف والعلوم و جميع ما يفيض من الحق تعالى عليه الا من
الباطن و هو المقام الولاية الماخوذة من الولي.. ۴۲

نبوت در دستگاه عرفانی تقسیم‌بندی‌های مختلفی دارد و از جمله به مرسل و غیر مرسل، انبائی و تشریحی تقسیم می‌شود. در بحث از انسان کامل و تفسیر امام در این دستگاه، تقسیم‌بندی دوم گره‌گشاست. بر این اساس، نبوت تشریحی پس از خاتم انبیا، ختم شده و دیگر تجدید نخواهد شد. اما نبوت انبائی، به معنای دریافت حقایق و معارف از عوالم بالا، هیچ‌گاه منقطع نخواهد شد؛ یعنی ولایت تا قیام قیامت ادامه خواهد داشت. نبی و رسول، اسمی از اسمای الهی نیستند، لیک ولی اسمی از اسمای حق تعالی خواهد بود. به لحاظ مرتبت نیز خاتم اولیا، به جهت ولایت از تمام اولیا بالاتر خواهد بود و تمام انبیا از حیث ولایتشان و همین‌طور اولیا، حقایق را از مشکات خاتم اولیا دریافت می‌دارند.^{۴۳} به نظر محیی‌الدین، خاتم اولیا کامل‌ترین نوع وراثت را به لحاظ مقامات، علوم، احوال، مشاهد و امور دیگر دارد.

الوارث المحمدی ﷺ يأخذ العلوم النبوية عن روح رسول الله... و
اکمل الکمل وراثه اجمعهم و اوسعهم احاطة بالمقامات و العلوم و
الاحوال و المشاهد و هو خاتم الولاية الخاصة المحمدية في مقام
الختمی فوراثته اکمل الوراثات في الکمال و السعة و الجمع و الاحاطة
لعلوم رسول الله و احواله و مقاماته و اخلاقه يقظة و نوماً. ۴۴

۳/۱. جایگاه ولی و نبی

از بحثی که در باب جایگاه نبوت و ولایت بیان شد و بر اساس آن، ولایت بالاتر از نبوت و باطن آن تلقی شد، ممکن است این گمان پیش آید که ولی نیز بالاتر از نبی است. عرفا این نگاه را مردود انگاشته‌اند. مقام ولایت از نبوت بالاتر است، اما ولی از نبی برتر نیست. ولی، وارث نبی و تابع احکام شریعت اوست؛ تابع، هیچ‌گاه بالاتر از متبوع نخواهد بود. تعبیر دیگری که در تعابیر مشایخ عرفان وجود دارد، این است که هر فردی که برخوردار از این مقامات است، جنبه ولایت او، بر سایر ابعادش برتری دارد. انبیای دیگر نسبت به خاتم انبیا و همین‌طور اولیای دیگر نیازمند خاتم انبیا و خاتم اولیا هستند. تمام انبیا، حتی نبی خاتم از جهت ولایت، معارف را از مشکات خاتم اولیا می‌گیرند. با تمام این اوصاف، نباید چنین گمان کرد خاتم اولیا نسبت به خاتم انبیا مقامش بالاتر است. زیرا خاتم اولیا در تشریح تابع خاتم انبیاست. بنابراین، خاتم اولیا از این حیث پایین‌تر از خاتم انبیاست.

فالمرسلون من کونهم اولیاء لایرون ما ذکرناه الا من مشکاة خاتم
الاولیاء فکیف من کان دونهم من الاولیاء و ان کان خاتم الاولیاء تابعاً
لما جاء به خاتم الرسل من التشریح، فذلک لا یقدح فی مقامه.^{۴۵}

محبی‌الدین در عبارت دیگر، نسبت میان خاتم انبیا و خاتم اولیا را همان نسبت حاکم میان دیگر انبیا و خاتم اولیا می‌داند. وی این امر را موجب تفاضل خاتم اولیا بر خاتم انبیا نمی‌داند؛ چون خود حضرت ختمی صاحب این مقام در باطن است و خاتم ولایت مظهر او در ظاهر است. امام خمینی در تعلیقه بر این عبارت می‌نویسد: مراد از عدم تفاضل و برتری این است که ختم ولایت از مظاهر خاتم نبوت در ظاهر است؛ بدین ترتیب خاتم انبیا، از مظهر خود اخذ کرده و جمال حق را در آن مشاهده کرده است. چنان که حق تعالی خود را در آئینه انسان مشاهده می‌کند.^{۴۶}

البته چنین نگرشی با تفکر شیعی که در آن به لحاظ حقیقت و باطن، میان نبی و ولی تفاوتی نیست، بهتر قابل فهم است. به همین دلیل، ختم ولایت در این تفکر بهتر تبیین و توجیه می‌شود. در این نگاه، خاتم انبیا و خاتم اولیا، هر دو در حضرت محمد ﷺ جمع شده است. ایشان از حیث نبوت، از نور ولایت خود بهره می‌گیرد. ولی مقام ولایت، پس از ایشان به علی بن ابی طالب علیه السلام و دیگر جانشینانش منتقل شده است. برای انتقال مقام ولایت، تنها نسب صوری کفایت نمی‌کند، بلکه باید نسبت معنوی نیز میان نبی و اولیا و میان خود اولیا برقرار باشد.^{۴۷} جایگاه ولی و تعیین خاتم اولیا، پرده از زوایای تفسیر عرفانی آموزه امامت بر می‌دارد. ناگزیر درنگ بیشتری روی آن صورت خواهد گرفت.

۳/۲. ختم ولایت

بحث ختم ولایت، در عرفان نظری از مباحث جنجال برانگیز به شمار می‌آید. به لحاظ تاریخی، حکیم ترمذی از جمله کسانی است که در باب ختم ولایت کتابی نگاشته^{۴۸} و در ضمن صد و پنجاه و هفت پرسشی که طرح کرده، یکی این است که چه کسی شایستگی ختم ولایت را دارد، چنان که حضرت محمد لیاقت ختم نبوت را داشت. افرادی که پس از حکیم ترمذی آمده‌اند، کوشیده‌اند به این پرسش پاسخ دهند. محبی‌الدین از جمله این افراد است که در فتوحات و آثار دیگر خود و از جمله کتابی که در پاسخ به پرسشهای حکیم ترمذی نگاشته، به این مسئله پرداخته است. ایشان ولایت را به دو قسم عامه و خاصه یا مطلقه و مقیده تقسیم‌بندی می‌کند و خاتم هر یک را افراد خاصی می‌داند. عبارات ایشان در مورد ختم ولایت مطلقه یا عامه روشن است؛ خاتم ولایت به این معنا را حضرت عیسی علیه السلام می‌داند. ختم ولایت در این معنا یعنی مرتبه نهایی ولایت که بالاتر از آن متصور نیست، به همین دلیل بر تمامی اولیای غیر ختمی ولایت دارد. اما در بحث از ولایت خاصه یا مقیده، تعبیرشان اختلاف و ابهام دارد. ابن عربی گاه خاتم ولایت مقیده را خود دانسته و گاه کس دیگری که آن را در سال ۵۹۵ در شهر فاس دیده است.

به دلیل اهمیتی که تعابیر این عربی دارد و یک بحث هرمنیوتیکی جنجالی را در پی داشته، می‌کوشیم اصل عبارات ایشان را ذکر نماییم. هرچند به دلیل همان اختلاف فهمها و دست و پا کردن قرائن و شواهد از این عبارات، ناگزیر خواهیم شد گاه عبارتهای نسبتاً طولانی را نقل کنیم. وقتی این عبارات از نظر خواننده بگذرد، راحت‌تر می‌تواند درستی یا نادرستی برداشتهای را مورد داوری قرار دهد. او در یک عبارت می‌گوید:

فإن قلت و من الذى يستحق خاتم الأولياء كما يستحق محمد صلى الله عليه و سلم خاتم النبوة؟ فلنقل فى الجواب الختم ختمان ختم يختم الله به الولاية و ختم بختم الله به الولاية المحمدية فأما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى عليه السلام فهو الولي بالنبوة المطلقة فى زمان هذه الأمة و قد حيل بينه و بين نبوة التشريع و الرسالة فينزل فى آخر الزمان وارثاً خاتماً لا ولى بعده نبوة مطلقة كما أن محمداً صلى الله عليه و سلم خاتم النبوة لا نبوة تشريع بعده و إن كان بعده مثل عيسى من أولى العزم من الرسل و خواص الأنبياء و لكن زال حكمه من هذا المقام لحكم الزمان عليه الذى هو لغيره فينزل ولياً ذا نبوة مطلقة يشركه فيها الأولياء المحمديون فهو منا و هو سيدنا فكان أول هذا الأمر نبى و هو آدم و آخره نبى و هو عيسى أعنى نبوة الاختصاص فيكون له يوم القيامة حشران حشر معنا و حشر مع الرسل و حشر مع الأنبياء و أما ختم الولاية المحمدية فهى لرجل من العرب من أكرمها أصلاً و يداً و هو فى زماننا اليوم موجود عرفت به سنة خمس و تسعين و خمسمائة و رأيت العلامة التى له قد أخفاها الحق فيه عن عيون عباده و كشفها لى بمدينة فاس حتى رأيت خاتم الولاية منه و هو خاتم النبوة المطلقة لا يعلمها كثير من الناس و قد ابتلاه الله بأهل الإنكار عليه فيما يتحقق به من الحق فى سره من العلم به و كما أن الله ختم بمحمد صلى الله عليه و سلم نبوة الشرائع كذلك ختم الله بالختم المحمدى الولاية التى تحصل من الوارث المحمدى لا التى تحصل من سائر الأنبياء فإن من الأولياء من يرث إبراهيم و موسى و عيسى فهؤلاء يوجدون بعد هذا الختم المحمدى و بعده فلا يوجد ولى على قلب محمد صلى الله عليه و سلم هذا معنى خاتم الولاية المحمدية.^{۴۹}

اما در جای دیگر رؤیایی را نقل می‌کند که خود در آن نقشی را ایفا کرده که در مقام تعبیر، به خاتم ولایت تأویل شده است. در این رؤیا محیی‌الدین ادعا می‌کند که پیامبر یک خشت از خانه کعبه را پر کرد و من دو خشت را. مفاد این ادعا را با روایت منسوب به پیامبر، تأیید می‌کند

که فرمود: مثل من در میان انبیا، مثل خشتی است که با آن ساختمان کامل می‌شود. مطابق این رؤیا، من محیی‌الدین نیز در میان صنف خود، جایگاه پیامبر در میان انبیا را دارم؛ او خاتم انبیا بود و من خاتم اولیا هستم:

فقال صلى الله عليه وسلم مثلي في الأنبياء كمثل رجل بنى حائطاً فأكمّله إلا لبنة واحدة فكنت أنا تلك اللبنة فلا رسول بعدي ولا نبي الأعلى ينقص لبنة ذهب و في الصف الذي يليه ينقص لبنة فضة فرأيت نفسي قد انطبعت في موضع تلك اللبتين فكنت أنا عين تينك اللبتين و كمل الحائط و لم يبق في الكعبة شيء ينقص و أنا واقف أنظر و اعلم إنني واقف و اعلم إنني عين تينك اللبتين لا أشك في ذلك و أنهما عين ذاتي و استيقظت فشكرت الله تعالى و قلت متأولاً إنني في الاتباع في صنفى كرسول الله صلى الله عليه وسلم في الأنبياء ﷺ و عسى أن أكون ممن ختم الله الولاية بي و ما ذلك على الله بعزيز و ذكرت حديث النبي صلى الله عليه وسلم في ضربه المثل بالحائط و أنه كان تلك اللبنة فقصصت رؤيائي على بعض علماء هذا الشأن بمكة من أهل توزر فأخبرني في تأويلها بما وقع لى و ما سميت له الرائي من هو فالله أسأل أن يتمها على بكرمه فإن الاختصاص الإلهي لا يقبل التحجير و لا الموازنة و لا العمل و إن ذلك من فضل الله يختص برحمته من يشاء و الله ذو الفضل العظيم.^{٥٠}

شارحان در تبیین، توجیه و تحلیل این عبارات نظرگاههای متفاوتی ابراز داشته‌اند. قیصری خاتم ولایت مطلقه را حضرت عیسی دانسته و تطبیق آن بر مهدی منتظر را شدیداً منکر می‌شود. زیرا به نظر او خاتم اولیا بدین معنا مرد عجمی است، و مهدی منتظر عرب و از اولاد نبی اکرم ﷺ می‌باشد.^{٥١} پیروان شیعی ابن عربی نیز در این باره به تکاپو افتاده و محملهای متنوعی را برای این عبارات جستجو کرده‌اند. برداشت سید حیدر آملی از عبارات محیی‌الدین این است که مراد از خاتم ولایت مطلقه، حضرت عیسی و مقصود از ختم ولایت خاصه، خود محیی‌الدین است. اما هردو ادعا را با دلایل نقلی، عقلی و کشفی در تنافی می‌بیند. سید حیدر، خاتم ولایت مطلقه را حضرت علی می‌داند و از سعد الدین حموی نقل می‌کند که اطلاق اسم ولی، اعم از ولی مطلق و مقید، پس از پیامبر جز بر علی و اولادش جایز نیست.^{٥٢} سید، ملا عبدالرزاق کاشانی را نیز بر همین عقیده استوار می‌بیند.^{٥٣} سید حیدر می‌گوید: خاتم ولایت مطلقه بودن عیسی، به یکی از سه وجه قابل اثبات است، نقل، عقل و کشف؛ اما با هیچ‌یک از این طرق نمی‌توان آن را اثبات کرد. در نقل، هیچ چیزی که مؤید این مطلب باشد وجود ندارد، بلکه برعکس، در روایات، حضرت عیسی تابع حضرت مهدی شمرده شده است. مضافاً بر اینکه مفاد روایت «بعث علی مع کل نبی

طرح

سال هشتم - شماره ۲۹ - پاییز ۱۳۸۸

۱۲۶

سراً و معی جهراً» و دهها روایت دیگر، ولایت مطلق را برای حضرت علی اثبات می‌کند. اگر دلیل مورد نظر، عقل باشد، عقل حکم می‌کند که فردی با اوصاف حضرت علی - قرابت نسبی، معنوی و... شایسته‌تر از عیسی به ختم ولایت است. عیسی نه در نسبت معنوی و نه در نسبت صوری، هیچ‌یک به پای نسبت علی، نمی‌رسد. اما اگر دلیل مورد نظر کشف جناب محیی‌الدین باشد، در این صورت این کشف با مکاشفات دیگران متنافی است. ضمن اینکه مبانی شیخ در مورد تعریف ولایت، و خاتم اولیا نیز با کشف احتمالی در مسئله نمی‌سازد. زیرا او گفته است:

فخاتم الرسل من حیث ولایته، نسبته مع الختم للولایة نسبة الانبیاء و
 الرسل معه، فانه الولی و الرسول النبوی، و خاتم الاولیاء هو الولی
 الوارث الآخذ عن الاصل المشاهد للمراتب و هو حسنة من حسنات
 خاتم الرسل.

روشن است که عیسی حسنه‌ای از حسنات خاتم رسولان نیست.^{۵۴} بدین ترتیب، ادعای خاتم اولیای مطلق بودن حضرت عیسی قابل اثبات نیست. در مورد ختم ولایت مقیده، ادعای دیگر محیی‌الدین را که خاتم اولیای خاص را فرد دیگر دانسته و گفته که او را در سال ۵۹۵ در شهر فاس دیده و از او با تمجید یاد کرده، مورد تأیید قرار می‌دهد و آن را به ویژه با بحثهایی که ابن عربی درباره حضرت مهدی (عج) دارد، بر حضرت مهدی منتظر تطبیق می‌کند. سید حیدر، قیصری را در فهم و تطبیق این عبارات، که آن را بر خود ابن عربی تطبیق می‌کند، تخطئه و متهم می‌کند که مسئله را متعصبانه نگریسته است. چنان‌که فهم او را در باب ختم مطلق و تطبیق آن بر عیسی نیز از همین زاویه می‌نگرد.^{۵۵} با همان سه دلیل نقلی، عقلی و کشفی، ختم ولایت مقیده نیز جز حضرت مهدی منتظر نیست. تطبیق آن بر فرد دیگر با مبانی ابن عربی نیز نمی‌سازد. نقل، مشحون از ذکر نام کسی است که در آخرالزمان خواهد آمد؛ نسب و اوصاف او نیز روشن است، محیی‌الدین نه چنین اوصافی دارد و نه از چنین نسبی برخوردار است. او از نوادگان حضرت محمد و وارث علم اوست. به لحاظ عقلی نیز اوصافی در امام شرط است و خود محیی‌الدین نیز آن را قبول دارد که چنین شرایطی، از جمله عصمت، در امثال محیی‌الدین تحقق نیافته است.

اما اگر به کشف استناد شود، خواهیم گفت که کشف ابن عربی نیز در این مورد مطابق واقع نیست. سید حیدر تصریح می‌کند که به نظر من مرتبت کمترین وزیر از وزرای مهدی منتظر به مراتب از محیی‌الدین و امثالش بالاتر است. سید حیدر تعداد دیگری از مشایخ عرفان را در این ادعا با خود موافق می‌داند. از جمله کسانی همانند جنید، سعدالدین حموی، صدرالدین قونوی، سری سقطی، معروف کرخی، شبلی و دیگران، هرکدام به نحوی بر این ادعا که ختم ولایت در

دودمان نبوی است، مهر تأیید زده‌اند. به نظر سید حیدر، رؤیا، که ابن عربی از آن به عنوان مؤید خاتم ولایت بودن خود بهره جست، مبنای محکمی ندارد؛ زیرا رؤیا در معرض شک و شبهه است. سرانجام، سید ابراز عقیده می‌کند که شیخ اکبر، هرچند در موارد دیگر کامل است، نسبت به درک مصادیق ختم ولایت، چه مطلقه و چه مقیده به حق مطلب نرسیده است.^{۵۶}

آقا محمدرضا قمشه‌ای از ختم ولایت تفسیر دیگری عرضه داشته است. وی پس از تقسیم ولایت به عامه و خاصه، ولایت عامه را عام می‌داند که شامل تمام مؤمنان می‌شود. با تفاوت درجات ایمان، درجات ولایت به این معنا نیز تفاوت می‌کند. ولایت خاصه ولایتی است که ویژه اهل دل، فانیان در ذات حق و صاحبان قرب فرائض و نوافل است. این ولایت نیز مراتبی دارد که بالاترین آن مختص حضرت محمد و اوصیا و وارثان ایشان است. اگر انبیای پیشین به این مرتبه رسیده باشند، صرفاً در حد حال برایشان حاصل شده و در حد مقام نرسیده است. ولایت خاصه نیز گاه مقید به اسمی از اسماست، گاه مطلق است و هیچ‌گونه قیدی ندارد. در این صورت، خاتم ولایت مطلقه رسول الله، از اوصیای اوست و خاتم ولایت مقیده ایشان می‌تواند یکی از عالمان امتش باشد. در این معنا خاتم ولایت مطلقه حضرت علی و سایر اوصیای رسول است و تفاوتی میان ایشان نیست. تجلی علوی تا مهدوی، همه تجلی همین حقیقت یگانه‌اند. اما خاتم ولایت مقیده در این معنا می‌تواند محیی‌الدین و امثال ایشان باشد.

در کنار این‌گونه اطلاق، اطلاق دیگری نیز در ادبیات عرفانی هست، طبق آن ولایت عامه را ولایت مطلقه و ولایت خاصه را ولایت مقیده محمدیه می‌نامند. اگر این معنا اراده شود، خاتم ولایت مقیده محمدیه فقط اوصیای پیامبرند و خاتم ولایت مطلقه حضرت عیسی است. بر این اساس، حضرت مهدی به معنای اول از دو کاربرد، خاتم ولایت مطلقه و به معنای دوم آن، خاتم ولایت مقیده محمدیه است.^{۵۷}

قمشه‌ای سه دلیل اقامه می‌کند که خاتم ولایت مطلقه به معنای اول و مقیده محمدیه به معنای دوم نمی‌تواند حضرت عیسی باشد. خاتم نبی مطلق، کسی است که نزدیک‌تر از همه به او باشد. علی به تصریح قرآن کریم نفس پیامبر دانسته شده و در بیانات پیامبر اکرم «امام العالمین» و «سرّ الانبیاء» قلمداد شده است. در دلیل یا شاهد نخست می‌گویید در روایات رسیده از پیامبر تصریح شده که حضرت علی، معلم جبرئیل است و حضرت عیسی از دمیدن جبرئیل تحقق یافته است. بدین ترتیب، حضرت عیسی در مقامات معنوی به مقام حضرت علی نمی‌رسد. لذا خاتم ولایت حضرت علی خواهد بود. ثانیاً در روایات وارد شده که علی علیه السلام امام عالم است. حضرت عیسی نیز از جمله عالم است. امام بر مأموم مقدم است. لذا علی بر عیسی تقدم دارد. ثالثاً در

احادیث به «سرّ» بودن حضرت علی نسبت به تمام انبیا تصریح شده است. از جمله انبیا نیز حضرت عیسی است. مراد از «سرّ» نیز همان ولایت ایشان است. لذا علی از طریق ولایت عیسی در او سریان یافته و خود ولایت مطلقه‌ای است که در تمام مقیدات سریان دارد. برای تأیید این مدعیات به اشعار مولانا جلال‌الدین محمد بلخی نیز تمسک می‌کند که گفته است:

تا صورت پیوند جهان بود علی بود	تا نقش زمین بود و زمان بود علی بود
شاهی که ولی بود و وصی بود علی بود	سلطان سخا و کرم و جود علی بود
هم آدم و هم شیث و هم ادریس و هم ایوب	هم یونس و هم یوسف و هم هود علی بود
هم موسی و هم عیسی و هم خضر و هم الیاس	هم صالح پیغمبر و داود علی بود
عیسی به وجود آمد و فی الحال سخن گفت	آن نطق و فصاحت که در او بود علی بود
مسجود ملایک که شد آدم ز علی شد	در کعبه محمد بد و مقصود علی بود
از لحمک لحمی بشنو تا که بیابی	کان یار که او نفس نبی بود علی بود
آن شاه سرافراز که اندر شب معراج	با احمد مختار یکی بود علی بود
محمود نبودند کسانى که ندیدند	کاندر ره دین احمد و محمود علی بود
آن معنی قرآن که خدا در همه قرآن	کردش صفت عصمت و بستود علی بود
این کفر نباشد سخن کفر نه این است	تا هست علی باشد و تا بود علی بود
سرّ دو جهان جمله ز پیدا و ز پنهان	شمس الحق تبریز که بنمود علی بود ^{۵۸}

پیش از این بیان شد که برداشت قیصری از عبارات محیی‌الدین این بوده که خاتم ولایت مطلقه را بر حضرت عیسی و خاتم ولایت مقیده را بر جناب محیی‌الدین تطبیق کند. قمشه‌ای تفسیر قیصری را از ختم ولایت، که آن را به مظهر تام برای ولایت رسولی ختمی، تفسیر کرده مورد تمجید قرار می‌دهد، ولی تطبیق آن بر حضرت عیسی را مردود می‌انگارد. زیرا مظهر هرچه نزدیک‌تر به اصل باشد تمام‌تر خواهد بود. به حکم آیه مبارک قرآنی، حضرت علی نفس حضرت ختمی معرفی شده و کسی از خودش به خودش نزدیک‌تر نیست. براین اساس و طبق سه دلیل پیش‌گفته، کسی از حضرت علی، به حضرت ختمی مرتبت نزدیک‌تر نیست. وی رؤیای محیی‌الدین و پاسخ ایشان به پرسش سیزدهم حکیم ترمذی را نیز شواهد دیگر بر درستی فهم خود، مبنی بر اینکه خاتم اولیا، اطلاقات مختلفی دارد و در هر مقامی به معنای خاصی است، می‌گیرد. تعابیر ابن عربی که خود را خاتم اولیا مقیده دانسته و یا در جایی حضرت عیسی را ختم ولایت مطلقه تلقی کرده، هردو درست است، زیرا ختم ولایت در این موارد معنای خاص خود را دارد و با آنچه در تفکر شیعی نسبت به ختم اولیا بیان می‌شود، منافاتی ندارد.^{۵۹}

قمشه‌ای شواهد دیگری نیز از عبارتهای ابن عربی اقامه می‌کند که ختم ولایت محمدیه نمی‌تواند خود محیی‌الدین باشد. زیرا ایشان در مورد ختم ولایت چنین تعبیر کرده است:

و أما ختم الولاية المحمدية فهي لرجل من العرب من أكرمها أصلاً و يبدأ و هو في زماننا اليوم موجود، عرفت به سنة خمس و تسعين و خمس مائة، و رأيت العلامة التي قد أخفاها الحق فيه عن عيون عباده [و] كشفها لي بمدينة فاس، حتى رأيت خاتم الولاية منه، و هو خاتم النبوة المطلقة لا يعلمه كثير من الناس، و قد ابتلاه الله بأهل الإنكار عليه فيما يتحقق به من الحق في سره، و كما أن الله ختم بمحمد ﷺ نبوة التشريع، كذلك ختم الله بالختم المحمدي ﷺ الولاية التي تحصل من الوارث المحمدي، لا التي تحصل من سائر الأنبياء، فإن من الأولياء من يرث إبراهيم و موسى و عيسى، فهؤلاء يوجدون بعد هذا الختم المحمدي، و لا يوجد ولي على قلب محمد ﷺ هذا معنا ختم الولاية المحمدية.

قمشه‌ای در این عبارت چندین مؤید برای صحت فهم خود و تخطئه فهم قیصری یافته است. تعبیر «اکرمها اصلاً» نمی‌تواند بر محیی‌الدین تطبیق شود، زیرا کریم‌ترین طایفه عرب، نه طی، بلکه قریش است. «اکرمها يبدأ» نیز تنها بر مهدی منتظر قابل اطلاق است، زیرا اگر جناب محیی‌الدین در اخلاق و اعراق وارث ختمی مرتبت است، حضرت مهدی (عج) افزون بر این بعد، به لحاظ طینت و خلقت نیز وارث حضرت ختمی است. بنابراین، بالاتر از بقیه به حساب می‌آید. عبارات دیگر ابن عربی نیز هرکدام به نحوی بر حضرت مهدی دلالت می‌کنند. اینکه مورد انکار قومش قرار گرفته نیز مؤید است، چنان که همین مطلب را در اشعارش، آنجا که می‌گوید: «ألا إن ختم الأولياء شهيد» نیز بیان کرده است.^{۶۰}

۳/۴. موهبتی بودن مقام ولایت و اوصاف ائمه

یکی از ویژگیهایی که برای ولی و مقام ولایت برشمرده شده این است که این مقام اکتسابی نیست. خداوند متعال با فیض اقدس، براساس اقتضای عین ثابت هرکس آن را اعطا می‌کند. اما ظهور آن با توجه به شرایط و اسباب است. هرگاه شرایط و اسباب حاصل شد، اندک اندک ظاهر خواهد شد. افرادی که نمی‌دانند، تصور می‌کنند این مقام اکتسابی است و با سعی و تلاش حاصل می‌شود.^{۶۱} عصمت ائمه نیز از مواردی است که در این تفسیر مورد توجه قرار گرفته و بر آن اقامه دلیل شده است. سید حیدر آملی، در این باب، تمام آنچه را به عنوان ادله عصمت از سوی متکلمان شیعی برای اثبات عصمت پیامبران و ائمه ذکر شده، بی‌هیچ تغییری ذکر کرده است.

قیح دستور به اطاعت از انسان فاسق از سوی خداوند، تمام شدن لطف الهی با عصمت انبیا و امامان، لزوم دور در صورت عدم عصمت و مواردی از این قبیل، ادله‌ای است که مورد استناد سید قرار گرفته است. برای پرهیز از اطاله، از ذکر آن احتراز می‌کنیم.^{۶۲}

منصوص بودن امام نیز با توجه به لزوم عصمت و اینکه عصمت یک امر خفی است که تنها خداوند متعال می‌تواند از آن مطلع باشد، اثبات می‌شود. در این مورد نیز دقیقاً همان استدلال متکلمان مورد توجه قرار گرفته و چیزی اضافه نشده است.^{۶۳} با اثبات منصوص بودن امامت امام علی، بفرض که بر امامت بقیه امامان نص خاص از سوی خداوند وجود نداشته باشد، با واسطه، منصوص بودن ائمه بعدی نیز اثبات می‌شود. وقتی حضرت علی منصوص و منصوب الهی باشد، سایر امامان نیز با واسطه منصوب خداوند سبحان خواهند بود.^{۶۴}

۳/۵. توجیه انحصار عدد ائمه به دوازده

آخرین بحثی که لازم است به آن پرداخته شود، بحث عدد ائمه است. در بحث ولی و قطب عرفانی عدد خاصی در میان نیست. بر اساس مبانی عرفا، تعداد ولی و قطب می‌تواند بیش از این نیز باشد. اما در نگرش شیعی، تعداد اولیا و ائمه پس از نبی خاتم، به دوازده تن منحصر شده است. سید حیدر اعتراض برخی از صوفیه را نقل می‌کند که چرا شیعه امامان خود را به دوازده تن منحصر کرده‌اند. ایشان نخست می‌گویند عدد دوازده از اعدادی است که بسیاری از امور بدان منحصر شده است. اکثر اشیا و بزرگ‌ترین آنها به همین عدد منحصر شده‌اند: تعداد برجها، ساعات شبانه روز، اسباط و نقبای بنی‌اسرائیل، چشمه‌های صادر شده از عصای موسی و مانند آن همگی دوازده می‌باشند. بنابراین، این عدد ویژگی خاصی داشته و لذا تعداد امامان بدان منحصر شده است. وی پس از بیان این توجیه، می‌گوید: بالاخره هر عددی که می‌بود، راه برای پرسش باز بود: چرا تعداد آسمانها هفت یا نه‌تاست؟ چرا کواکب هفت‌تاست؟ برجها چرا دوازده‌تاست؟ چرا انبیا به ۱۲۴ هزار منحصر شده؟ و دهها چرای دیگر.

در همه این موارد می‌توان گفت تعداد این امور، و مواردی از این قبیل، همه به حکمت الهی بازگشت می‌کند. هرچیز و هرکس واجد خصوصیتی است و خداوند بدان عالم است و امور مطابق علم حق تعالی محقق می‌شود. حال چرا این‌گونه است؟ منعی از تلاش برای شناخت وجود ندارد، ولی لزومی ندارد که حتماً بدانیم چرا این‌گونه است! البته وی برخی از ویژگیهای اعداد را با استفاده از نظرگاههای فیثاغورث و رسائل اخوان الصفا بیان می‌کند. همین‌طور با استفاده از هیئت قدیم مطالبی را بیان می‌کند و توجیهاتی را برای این امر عرضه می‌دارد، ولی سخن نهایی همان است که در این‌گونه موارد خداوند بر اساس حکمت خود چنین مقرر داشته است.

بر همین اساس، تمام انبیای صاحب شریعت (که شش نفرند) دوازده وصی داشته‌اند. شیث، هابیل، قینان، میسم، شيسان، قاذس، قیذق، ایمیح، اینوخ، ادریس، وینوخ و ناحور را به عنوان دوازده وصی حضرت آدم نام می‌برد. از سام، یافث، ارفخشد، فرسخ، فاتو، شالخ، هود، صالح، دیمخ، معدل، دریحا و هجان به عنوان اوصیای حضرت نوح یاد شده است. برای حضرت ابراهیم، افرادی چون اسماعیل، اسحاق، یعقوب، یوسف، ایلون، ایوب، زینون، دانیال الاکبر، اینوخ، اناخا، میدع و لوط به عنوان جانشین معرفی شده‌اند. یوشع، عروف، فیدوف، عزیر، اریسا، داود، سلیمان، آصف، اتراخ، منیقا، ارون و واعث، نامهایی است که برای اوصیای حضرت موسی ذکر شده است. شمعون، عروف، قیذق، عبیر، زکریا، یحیی، اهدی، مشخا، طالوت، قس، استین و بحیرای راهب، جانشینان دوازده‌گانه حضرت عیسی تلقی شده‌اند. و سرانجام دوازده وصی حضرت محمد ﷺ با امام علی آغاز و با حضرت مهدی موعود پایان یافته است. مجموع اوصیا، ۷۲ تن می‌شود که این نیز خود یکی از همان اعداد پر کاربرد در تعالیم انبیاست.^{۶۵}

۴. جمع بندی نهایی و نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد، می‌توان گفت امام و مقام امامت در تفسیر عرفانی از جایگاه رفیعی در نظام هستی برخوردار است. در این تلقی از امامت، که براساس دستگاه مفهومی عرفان نظری ابن عربی سامان داده شده، امام انسان کامل و موحد حقیقی است که براساس اعیان ثابت و اقتضائات اسمای الهی در عالم مادی تجلی یافته و جامع نشئات ملکی و ملکوتی و جامع حضرات خمس و حق خلق است. با وجه حقیقی اش خلیفه الهی و با وجه خلقی اش خلیفه بر تمام ماسوی الله است. امام از علم موهوبی و اوصافی چون عصمت برخوردار است و به همین دلیل باید مخصوص و منصوب از سوی خداوند باشد. قوام عالم به وجود امام (=قطب، ولی، انسان کامل و تعابیر دیگری که از این مقام می‌شود) است؛ با وفات آخرین انسان کامل، تومار عالم پایان می‌یابد و قیامت برپا می‌شود. در کسانی که واجد شئون رسالت، نبوت و ولایت‌اند، ولایت به لحاظ رتبه برتر از نبوت و رسالت است. اما اولیایی که نبی نیستند، به دلیل آنکه تابع شریعت نبی هستند، مقامشان پایین‌تر قرار می‌گیرد. در مورد خاتم انبیا نیز اصل قاعده که ولایتش باطن نبوت اوست صادق است. اما ایشان در این تفکر، به ویژه در جریان شیعی خود، خاتم اولیا نیز دانسته شده که این ولایت پس از ایشان، براساس علم و حکمت الهی به اوصیایش منتقل شده است. راز ختم ولایت نیز این است که تمام کمالات در ولی خاتم بروز یافته و هدف خلقت تحقق یافته است. طبیعی است که در یک نوشتار کوتاه مجال بحث و تحلیل و ارزیابی مبانی، پیش‌فرضها،

لوازم و ثمرات یک دیدگاه وجود ندارد. تنها یک نکته روش شناختی در این باب وجود دارد که ذکر آن ضروری به نظر می‌رسد. آن نکته این است که اجمالاً می‌توان گفت در بستر تفسیر عرفانی از آموزه امامت، به‌رغم کاستیهای آشکاری که در آن وجود دارد و احياناً در برخی از موارد می‌توان آن را بر «غلو» حمل کرد، دستگاه نسبتاً منسجمی برای تبیین، توجیه و دفاع از این آموزه شیعی فراهم می‌شود. اغلب آنچه در متون روایی، اعم از احادیث، ادعیه و... وجود دارد، در قالب دستگاه مفهومی رایج کلامی، تبیین قابل قبول و نظام‌مند نیافته و نمی‌یابد؛ بلکه شاید بتوان ادعا کرد که این دستگاه از بیان آن عاجز است. شاید با ارائه یک دستگاه و نظام مفهومی قابل فهم و متعارف، بتوان از این آموزه، که قوام‌بخش هویت شیعی است، تبیین درست و قابل فهم‌تری عرضه کرد که کاستیهای مورد نظر را نداشته باشد، یا دست کم به حداقل برسد.

در میان نظامهای موجود معرفتی و دستگاههای مفهومی متداول، احتمالاً بهتر از همه، همین دستگاه عرفانی است که می‌تواند افزون بر ابعاد دیگر، مقامات تکوینی ائمه و معارف فرهنگ اهل بیت علیهم‌السلام را تبیین کند. ناگفته پیداست که در برخی موارد، پیشگامان این نگرش، بدون آنکه مبانی عرفانی را ملاحظه کنند و بر اساس آن به تنظیم مباحث همت گمارند، از دستگاه مفهومی دانش کلام متداول سود جسته‌اند. نمونه آن را در بحث از لزوم عصمت و نصب و نص ائمه از سوی جناب سید حیدر آملی مشاهده کردیم. ایشان در این باب به ادله متکلمان متمسک شده و بر همان پایه مباحث را سامان داده است.

از این نکته، این مطلب حاصل می‌شود که برای ایجاد یک دستگاه قویم و کارآمد، لزومی ندارد که به قالب خاص التزام داشته باشیم. بلکه چه بسا با استفاده از ظرفیت دانشهای موجود، با رعایت نظم و انسجام منطقی، بتوان قالب جدیدی طراحی کرد. البته مقصود این نیست که تلاش سید در این مورد قرین توفیق بوده و یا احياناً گرفتار بن‌بستهای معرفتی است، بلکه مهم بهره جستن روشمند از امکانات رشته‌ها و شاخه‌های مختلف است. امکاناتی که فلسفه، کلام، عرفان و دیگر دانشهای مرسوم در حوزه فرهنگ اسلامی را در اختیار می‌نهد و همین‌طور امکاناتی که می‌توان از دستاوردهای اندیشه‌های دیگر فراهم کرد، این آمادگی را ایجاد می‌کند که دستگاه مفهومی دیگری ایجاد شود و بتواند تبیین فرافرنگی از مباحث عرضه نماید. طبیعی است که تنسیق جدید، قابل فهم و خالی از خللها و رخنه‌های معرفتی و روش‌شناختی، از تمام مباحث اعتقادی و از جمله آموزه امامت، منوط به فراهم‌سازی و بهره جستن از چنین امکانات و بسترهایی است.

پی نوشتها:

۱. آملی، سید حیدر، **جامع الاسرار و منبع الانوار**، تصحیح هانری کربن، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۴۷، ص ۴-۵ و ص ۲۲۱-۲۲۶.
۲. شبیبی، کامل مصطفی، **الصلة بین التصوف و التشیع**، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۸۲، ج ۲، ص ۵.
۳. جلد نخست این کتاب تحت عنوان **همبستگی تصوف و تشیع**، توسط علی اکبر شهابی تلخیص، ترجمه و نگارش یافته و جلد دوم آن به نام **تشیع و تصوف**، توسط علیرضا زکواتی قراگزلو ترجمه شده است. البته این کتاب نخست دو اثر مستقل بوده، اما در چاپهای بعدی با اندک حذف و اضافاتی، تحت یک عنوان **الصلة بین التصوف و التشیع** و در دو مجلد توسط دارالاندلس بیروت به چاپ رسیده است. جلد نخست به اثر پذیرى معرفتی تصوف از تشیع (العناصر الشيعية فى التصوف) و جلد دوم به اثرات تصوف در تشیع تا آغاز قرن دوازدهم هجرى (نزعات التصوف فى التشيع) پرداخته است.
۴. شایگان، داریوش، **آیین هندو و عرفان اسلامی**، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، نشر فرزانه، ۱۳۸۲، ص ۲۹۸.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمن، **مقدمه**، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۹۸۲-۹۸۵.
۶. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، ج ۳، ص ۲۸۹ و ج ۴، ص ۸۴۸-۸۴۹.
۷. پورجوادی، نصرالله، «تصوف و تشیع»، **هفت آسمان**، سال دوم، شماره هشتم، زمستان ۱۳۷۹، ص ۲۶.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد، **شرح اصول کافی**، ۱۳۶۷، ص ۴۶۸-۴۷۱.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد، **تفسیر القرآن الکریم**، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۳۷۱-۳۸۴.
۱۰. قمشه‌ای، محمدرضا، «رسالة فى الولاية» در **مجموعه آثار حکیم صهبا**، ص ۱۱۲-۱۵۰.
۱۱. امام خمینی، روح الله، **چهل حدیث**، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۱ش، ص ۴۳۱-۴۳۶.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین، **المیزان فى تفسیر القرآن**، بیروت، اعلمی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۶۳.
۱۳. آشتیان، سید جلال الدین، **شرح مقدمه قیصری**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، سوم، ۱۳۷۳ش، ص ۸۵۵ تا آخر.
۱۴. پازوکی، شهرام، «نسبت دین و عرفان» **هفت آسمان**، سال دوم، شماره ششم، تابستان ۱۳۷۹، ص ۱۴.
۱۵. قیصری، داود، **شرح فصوص الحکم**، تحقیق محمد حسن ساعدی، دارالاعتلام، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۵.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد، **المشاعر**، تهران، طهوری، ۱۳۶۳ش، ص ۴۵-۴۷.

طرح

سال هشتم - شماره ۲۹ - پاییز ۱۳۸۸

۱۳۴

۱۷. یادآوری این نکته سودمند است که در ادبیات عرفانی، اوائل این اصطلاحات چندان جا افتاده نبوده است. شارحان اولیه ابن عربی نوعاً اصطلاحات مختلف را به کار می‌گیرند، ولی پس از فرغانی اصطلاحات و مفاهیم، شفاف‌تر می‌شود و اغلب از همان اصطلاحات مسلط بهره می‌جویند.
۱۸. فناری، **مصباح الانس**، ص ۹۸.
۱۹. جامی، **نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص**، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ش، ص ۳۶-۳۸.
۲۰. قیصری، همان، ج ۱، ص ۴۵.
۲۱. همان، ص ۳۳-۳۷.
۲۲. همان، ص ۴۵.
۲۳. جامی، پیشین، ص ۴۳-۴۵.
۲۴. «کون» در اصطلاح عرفانی به معنای ماسوی الله است. هرچه با «کن» ایجاد شده باشد، «کون» نامیده می‌شود.
۲۵. قیصری، همان، ج ۱، ص ۶۹-۷۰.
۲۶. همان، ص ۲۱۲.
۲۷. عربی، محیی‌الدین، **الفتوحات المکیة**، بیروت، دار صادر، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹۶.
۲۸. قیصری، پیشین، ص ۲۷؛ فونوی، صدرالدین، **نصوص**، ص ۴۲.
۲۹. قیصری، همان، ص ۱۵۴ - ۱۷۵؛ جندی، **شرح فصوص الحکم**، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱ش، ص ۱۳۳؛ فناری، **مصباح الانس**، ترجمه خواجه‌جو، ص ۱۱۲.
۳۰. قیصری، همان، ج ۱، ص ۱۷۳-۱۷۸.
۳۱. جامی، پیشین، ص ۹۶-۱۰۱.
۳۲. ابن عربی، همان، ج ۲، ص ۶۷.
۳۳. قیصری، همان، ج ۱، ص ۱۶۵-۱۶۷.
۳۴. جامی، پیشین، ص ۳.
۳۵. همان، ص ۸۹.
۳۶. همان، ص ۹۶.
۳۷. قیصری، پیشین، ص ۱۰۳.
۳۸. همان، ص ۱۰۵.
۳۹. همان، ص ۲۴۸.
۴۰. همان، ص ۱۲۳-۱۲۸؛ آملی، پیشین، صفحات ۳۸۲، ۳۸۵ و ۳۸۶.
۴۱. قیصری، همان، ص ۱۲۴.
۴۲. همان.
۴۳. همان، ص ۲۴۴.
۴۴. جندی، پیشین، ص ۱۲۱.

۴۵. قیصری، پیشین، ص ۲۴۴.
۴۶. امام خمینی علیه السلام، روح الله، تعلیقه علی فصوص الحکم و مصباح الانس، قم، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۱۰ ق، ص ۷۴.
۴۷. آملی، پیشین، ص ۲۳۱.
۴۸. این رساله، ضمن رساله دیگر تحت عنوان مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی توسط دو تن از پژوهشگران اروپایی، برند رودلف راتکه و جان اوکین با حواشی و تفسیرهایی نگاشته و با ترجمه مجدالدین کیوانی، توسط نشر مرکز در سال ۱۳۷۹ منتشر شده است. در این کتاب نام رساله از «ختم الاولیاء» به «سیره الاولیا» تغییر یافته است. در این اثر، پرسش مورد نظر در صفحه ۱۲۰ آمده است.
۴۹. ابن عربی، پیشین، ج ۲، ص ۴۹.
۵۰. همان، ج ۱، ص ۳۱۸.
۵۱. قیصری، پیشین، ص ۲۴۴.
۵۲. آملی، پیشین، ص ۴۳۱.
۵۳. همان.
۵۴. همان، ص ۴۰۰-۴۱۸.
۵۵. همان، ص ۴۳۶.
۵۶. همان، ص ۴۶۶.
۵۷. قمشه‌ای، پیشین، ص ۱۱۲-۱۱۵.
۵۸. در مراجعه به دیوان شمس، در حد امکانات موجود جستجو، از این غزل اثری نیافتیم. تصحیح در دسترس، یعنی تصحیح مرحوم بدیع الزمان فروزانفر، با هر دو چاپ آن یعنی چاپ انتشارات دانشگاه تهران و انتشارات امیر کبیر، فاقد این غزل است. شفعی کدکنی در گزیده غزلیات شمس، چند غزل معروف را که منسوب به مولاناست، اما در حقیقت از کسان دیگر است، ذکر کرده، و غزل بالا جزو این مجموعه ذکر شده است. با این تفاوت که مصرع نخست تغییر کرده و به جای «تاصورت پیوند جهان بود علی بود»، این مصرع قرار داده شده که «آنکس که پس از خواجه ولی بود علی بود».
۵۹. قمشه‌ای، پیشین، ص ۱۳۰-۱۳۶.
۶۰. همان، ص ۱۳۶-۱۴۴.
۶۱. قیصری، همان، ص ۱۲۶؛ آملی، پیشین، صفحات ۳۹۴، ۲۳۱.
۶۲. نک: آملی، پیشین، ص ۲۴۲-۲۴۷.
۶۳. همان، ص ۲۴۷.
۶۴. همان، ص ۲۴۷-۲۴۹.
۶۵. همان، ص ۲۳۱-۲۴۲.