



مقایسه انسان‌شناسی عرفانی سیدحیدر آملی و علاءالدوله سمنانی با تکیه بر آیات قرآن

حمید قربانی^۱

چکیده

علاءالدوله و سید حیدر از جمله عارفانی هستند که با آراء خود در تاریخ عرفان اسلامی تأثیر درخور توجهی داشته‌اند. این مقاله به دنبال پاسخ به این پرسش است که انسان‌شناسی از دیدگاه علاءالدوله سمنانی و سید حیدر آملی چه وجوهی دارد، چه موضوعاتی را در بر می‌گیرد و تا چه میزان از قرآن، کتاب الهی مسلمانان تأثیر پذیرفته است. بر اساس نتایج تحقیق، هر دو انسان را محور اصلی آفرینش می‌دانند و در موضوع ولایت که اصلی قرآنی است، تقریباً اندیشه یکسانی را بازتاب می‌دهند. یکی دیگر از وجوه مشترک بین علاءالدوله سمنانی و سیدحیدر آملی این است که هر دوی آنها در آثار خویش به شدت در برابر تعصبات دینی بی‌اساس و درگیری‌های عوامانه ادیان و مذاهب و هواداران‌شان موضع می‌گیرند و معتقد به نوعی تسامح عقیدتی و وحدت ادیان و مذاهب‌اند.

واژگان کلیدی: سید حیدر آملی، علاءالدوله سمنانی، انسان‌شناسی، عرفان اسلامی

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان از دانشگاه تهران

۱. طرح مسئله

علت پرداختن بسیاری از متفکران به تحقیقات انسان‌شناسانه حل کردن معماها و پاسخ به پرسش‌هایی است که در طول تاریخ درباره انسان و ابعاد وجودی انسان مطرح شده است. انسان و وجود پیچیده و ناشناخته او به عنوان یکی از مسائل مهم و مطرح اندیشه بشری، همواره محور مباحث و پژوهش‌های بسیاری بوده است و هریک از اندیشمندان به فراخور اندیشه و برداشت خود او را به گونه‌ای معرفی کرده‌اند.

اگر انسان‌شناسی و شاخه‌های وسیع آن را علمی در نظر بگیریم که قرار است مبنای دیگر علوم قرار بگیرد و بر آن‌ها تقدم داشته باشد و در این راه به بیراهه نرویم با مشکلاتی مواجه می‌شویم که به قول مصطفی ملکیان اول باید این مشکلات را حل کنیم. به گفته وی از قدیم درباره اینکه انسان چند ساحت وجودی دارد اختلافات بسیاری وجود دارد. مثلا کسانی مانند دموکریتوس در یونان باستان و راسل در دوران معاصر می‌گفتند انسان فقط دارای یک ساحت وجودی است و آن هم ساحت بدن است. اما از همان دوران باستان کسانی هم معتقد بودند انسان علاوه بر بدن، از ساحتی به نام ذهن هم برخوردار است و کسانی می‌گفتند غیر از بدن و ذهن چیز دیگری به نام نفس هم هست. کسانی می‌گفتند علاوه بر بدن و ذهن و نفس چیز دیگری به نام روح هم هست. کسانی بین نفس و روح هم به واسطه‌هایی قائل بوده‌اند مثلا به قلب قائل بوده‌اند. حال اگر ما به بیش از یک ساحت قائل باشیم باید بگوییم کدام یک از این ساحت‌ها همان انسان است و یا اینکه انسان صاحب این ساحت‌ها است؟ مشکل دیگر این است که انسان‌شناسان امروزه با روش‌های مختلف تاریخی، تجربی، فلسفی و عقلی و عرفانی به بررسی انسان می‌پردازند و هریک به نتایجی می‌رسند و از آن دفاع می‌کنند در صورتیکه گاهی دستاورد هر یک از این روش‌ها ممکن است با روش دیگر تعارض داشته باشد. بنابراین ما تنها به عنوان دریافت کننده دستاوردهای این اندیشمندان و روش‌های مختلف آنها باید به

این نکته توجه داشته باشیم که ممکن است انسان ساحت‌ها و ابعاد وجودی دیگری نیز داشته باشد. (ملکیان: ۱۳۷۵، ش ۹، ۸۹-۹۳)

عارفان و صوفیان بیش از هرچیز به انسانیت توجه داشتند و افعال انسان و امکان‌های وجودی انسان از همه چیز برای آنها مهم تر بوده است. به طور کلی انسان‌شناسی عارفان انسان‌شناسی متمایزی است، صوفیان به انسان نگاه خاصی دارند و در زمینه انسان‌شناسی عرفانی مباحث گسترده‌ای را مطرح کرده‌اند. (کبیر، ۱۳۸۴: ۱۳۵) کسانی مثل ابن عربی، نسفی و عبدالکریم جیلی با مطرح کردن دو قوس نزول و صعود و بطون سبعة (اطوار سبعة)، انسان را صاحب مراتب وجودی و مدارج و منازل می‌دانند که حرکت به سمت کمال در این مراتب باطنی است. هرچند در مکاتب عرفانی مبتنی بر شریعت، حقیقت انسان در ارتباط با خداوند تبیین می‌شود اما در کل همه مکاتب عرفانی حقیقت انسان را در خود او جستجو می‌کنند و به هستی آدمی بعنوان انسان بما هو انسان می‌نگرند. از دیدگاه عرفانی میان جریانات بیرونی جهان (آفاق) و رخدادهای درونی جان انسان (انفس) همانندی وجود دارد؛ از این رو هر اتفاقی که در زمان آفاقی در حال رخ دادن است می‌تواند به ناحیه‌ای در وجود انسان هم بازگشت داده شود. (کربن: ۱۳۸۳: ۱۸۰)

شیخ علاءالدوله سمنانی عارف و متکلم اواخر قرن هفتم و اوایل هشتم هجری است، که نظریه «وحدت شهود» را در مخالفت با نظریه «وحدت وجود» ابن عربی مطرح کرد. این نظریه بعداً در آموزه‌های کسانی هم چون سید محمد گیسو دراز و احمد سرهندی به حیات خود ادامه داد و گسترش یافت. مقصود از این نظریه توحید الهی است و با دلیل و برهان دست یافتنی نیست. سعید نفیسی در یک نوشتار از تعدادی کتاب فارسی و عربی نام می‌برد که در آنها از علاءالدوله سمنانی صحبت به میان آمده است از جمله: اعیان العصر و اعوان النصر از صلاح الدین صفدی و تاریخ گزیده از حمدالله مستوفی که هر دو با وی معاصر بوده‌اند. همچنین

نفحات الانس جامی، حبیب السیر خواندمیر، تاریخ آل کرت سیفی از سیفی هروی، آشکده لطفعلی بیک آذر، سفینه‌الاولیای داراشکوه، خزینه‌الاصفیای مفتی، غلام سرور لاهوری، نتایج الافکار از محمد قدره الله خان گویاموی، مجمع‌الفصحا و ریاض‌العارفین از رضاقلی‌خان هدایت و صبح گلشن از سیدعلی‌حسن‌خان. (نفیسی، ۱۳۳۳: ش ۷۶، ۳۵۸)

وی متکلمی است که در عین سلوک عرفانی و پرداختن به اموری که صوفیان با آنها سرو کار دارند - مثل کشف و شهود و خلوت‌گزینی - از شریعت هم به دفاع برخاسته و بر خلاف برخی از عرفا تساهل در شریعت را روا نمی‌دانسته است؛ همچنین شیخ عارفی اجتماعی بوده و در بین مردم زیست کرده است و همیشه مریدان خود را به کار و فعالیت و حضور در اجتماع تشویق می‌کرده است. تکمله او بر تفسیر بحرالحقائق و المعانی، میزان تسلط و گرایش او به امور قرآنی را نشان می‌دهد. (موحدی، ۱۳۸۴: ش ۲، ۱۲۸)

سید حیدر آملی عارف مشهور و بزرگ شیعه در قرن هشتم هجری می‌باشد که او نیز مانند علاءالدوله طی یک تحول روحی به یکباره به جایگاه اجتماعی و سیاسی‌ای که داشته پشت‌پا می‌زند و کهنه دلقی را به عنوان آغاز سفر الی الله بر تن می‌پوشد و قدم در وادی سیر و سلوک می‌گذارد. اما سیر و سلوک سید حیدر و در کل مکتب عرفانی او دارای یک جنبه برجسته است و آن هم گرایش معنویت و عرفان او به سمت الگوگیری از ائمه معصومین علیهم‌السلام و جامعیت آن بر مبنای ولایت است که توانست اندیشه محی‌الدین را در خود ادغام کند و با طرح پیوند شریعت و طریقت، سازگاری عمیق این دو حوزه را به اثبات برساند. او شرط رسیدن به حقیقت را هماهنگی کامل شریعت و طریقت می‌داند و تلاش می‌کند که از این رهگذر به نقد دیدگاه‌های صوفی‌نماها بپردازد و عارف واقعی را عارفی شیعه می‌داند که به اصول شریعت و ائمه و ولایت پایبند است.

سید حیدر اولین کسی است که در نوشته‌های خود ارتباط شیعه با صوفیه را وارد می‌کند. او در حالیکه تحت تأثیر شدید ابن‌عربی است اندیشه‌های شیعی خود را با برخی سنت‌های گنوسی -

عرفانی به هم آمیخت و بر زمینه‌های مشترک تشیع و تصوف تأکید کرد. از نظر سید حیدر مسلمان واقعی کسی است که هم شیعه حقیقی باشد و هم صوفی؛ و ازین طریق است که تعادل بین ظاهر و باطن حفظ می‌شود. (لویزن: ۱۳۸۴، ج ۱، ۵۹۴)

با نگاهی گذرا به زندگی و آراء و آثار علاءالدوله سمنانی و سید حیدر آملی می‌توان دریافت که آنها نیز روش خود را برای به تعالی رساندن انسان و رسیدن به همان انسان آرمانی و کامل، ارائه نموده‌اند؛ حال در این روش‌ها هم موارد اختلافی دیده می‌شود و هم حوزه‌های مشترک.

در نتیجه مسئله مهم این است که مشخص شود انسان نزد علاءالدوله و سید حیدر از چه جایگاهی برخوردار است و آنها برای به کمال رساندن انسان چه راه‌هایی را برگزیده و ارائه کرده‌اند. هرچند گستردگی ابعاد وجودی انسان و آثار وجودی اش از زوایای مختلف این کار را بسیار مشکل کرده و باعث شده در عمل شاخه‌های بسیاری در علوم برای شناخت انسان شکل بگیرد. بنابراین در کل انسان‌شناسی مورد نظر در این مقاله ناظر به بعد جسمانی و تاریخی انسان از نگاه این دو عارف نیست بلکه بیشتر به بررسی بعد درونی، باطنی و معنوی انسان بر مبنای آثار باقی مانده از آنها می‌پردازد.

اصولاً روش مطالعه کتابخانه‌ای بوده است. همچنین سعی شده است تا با تکیه بر تحلیل متون که گاهی رنگ و بوی پدیدار شناسانه نیز به خود می‌گیرد، تفسیری از آرای این دو اندیشمند در بطن فضای فکری آنها به دست داده شود، تفسیری که نهایتاً به بوتۀ مقایسه نهاده می‌شود تا جنبه‌های شباهت و تفاوت فکری علاءالدوله و سید حیدر در خصوص ماهیت انسان وضوح بیشتری یابد. ناگفته نماند که به روش عرفانی انسان‌شناسی علاءالدوله و سید حیدر مقایسه شده است.

۲. انسان آرمانی (انسان کامل) از نگاه علاءالدوله و راه رسیدن به آن

برای رسیدن به یک درک دقیق و مفصل از نظر علاءالدوله در مورد انسان آرمانی باید تمام آثار این عارف را خواند چون شیخ در آثارش در مورد انسان کامل یا انسان آرمانی اشاره مستقیمی ندارد اما از فحوای کلام او می‌توان دریافت که از نظر شیخ انسان کامل انسانی است که مراحل سلوک را از طریق لطایف هفتگانه طی می‌کند و می‌تواند به انسان کامل با تمام ویژگی‌هایی که سمنانی مد نظر دارد برسد.

شیخ علاءالدوله سمنانی با استفاده از آرای نجم‌الدین کبری، به ترسیم نظریه‌ای اهتمام کرد که در آن از نور، رنگ و لطایف سبعة برای به فعلیت رسیدن انسان نورانی بهره جست. علاءالدوله در پرداختن به معنای «انسان نورانی» وام‌دار اندیشه‌های عرفانی ماقبل خود و نیز آموزه‌های نجم‌الدین کبری پیرامون رنگ و نور بود و در «اندام‌شناسی عرفانی انسان» رنگ و نور را در قالب انسان عرفانی، جلوه‌ای دیگر بخشید.

سیر و سلوک سالک از لطیفه‌قالبیه شروع می‌شود و با گذراندن مراحل و لطایف دیگر که در متن به تفصیل در مورد هرکدام بحث شده به لطیفه‌حقیقه یا محمدیه می‌رسد. چهره‌گیری انسان آرمانی در این لطیفه به پایان می‌رسد و در همین جاست که این اندام لطیف به بیشترین بالندگی و رشد خود می‌رسد.

او در تفسیر عرفانی خود بر قرآن، با مد نظر قرار دادن هفت معنای باطنی آن و با استناد به نوعی اندام‌شناسی عرفانی و در عین حال، مراتب وجودی‌ای که در عرفان اسلامی از آن بحث شده، به دنبال بنیادگذاری نوعی اندام‌شناسی عرفانی با استناد به هفت پیغمبر درونی و هفت مرتبت وجودی برآمد که البته هرکدام از این اندام‌ها به توسط نور رنگینی نمایش داده می‌شد. رنگ در رساله نوریه سمنانی هم‌نشینی دیگری با نور دارد، وی در یک تصویرگری زیبا، سالکی مبتدی را بنشسته در خلوتی می‌بیند که در آن، نور و رنگ با هم عجین گشته‌اند. سالک روشنایی‌ای می‌بیند که به سبب «ذکر» قوت گرفته و خود دایره‌ای در مقابل او گشوده است. از این دایره روشن، هفت رنگ زبانه می‌کشند، این هفت رنگ همان هفت رنگی است که سالک

از مقام لطیفه قالبیه تا لطیفه حقیه محمدیه در قوس عروج خود باید آن‌ها را ببیند و به توان نوریه هر یک، حجاب‌های بسیار را پاره کند و بدین گونه در نهایت، عارف به مقام وحدت شهود می‌رسد.

شیخ با تنظیم سلوک بر مبنای گذر از لطایف هفت‌گانه به ارائه شیوه سلوکی خویش پرداخت و با پای‌بندی بر شریعت، سلوک خود را با قرآن و اصول اسلام همراه و همگام ساخت. علاءالدوله راه حق را راه مصطفی (ص) می‌داند و نهایت مسیر سالکی که غیر راه پیامبر را برود جز دوزخ نمی‌داند. او به‌عنوان یک عارف به موضوع مهم حقیقت محمدیه (که در عرفان اسلامی هم از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است) اشاره می‌کند و شریعت پیامبر اکرم (ص) را آخرین شریعت می‌داند. (کاکایی، ۱۳۸۸: ۸۴-۸۸) و از این طریق می‌توان دریافت انسان کاملی که مد نظر شیخ بوده چه ویژگی‌هایی داشته و چه مراحل را باید طی می‌کرده است تا به مقام انسان حقیقی یا همان انسان آرمانی برسد.

۱-۲. نبوت و ولایت از نظر علاءالدوله سمنانی

علاءالدوله نبی را افق‌اعلای آدمی می‌داند. به نظر او افق‌اعلای مرتبه نبوت نیز مرسل‌الیه است. وی همچنین افق‌اعلای مرسل‌الیه را نیز اولوالعزمی می‌داند و در نهایت بالاترین مرتبه اولوالعزمی را امیت ذکر می‌کند و یادآور می‌شود که ختم نبوت خاصه اوست. (سمنانی، ۱۳۶۹: ص ۲۲۷)

علاءالدوله در تبیین نبی، مرسل‌الیه، اولوالعزم و امی می‌گوید:

«نبی آن باشد که مخصوص باشد به سیر افضیت مرتبه انسانی و متلقى علوم باشد بی‌واسطه از حضرت ربوبیت، و مأمور باشد به اظهار نبوت. و مرسل‌الیه را این همه باشد و ملقى علوم از راه تمثل خود را بدو نماید، و مرسل‌الیه او را در ظاهر تواند دید. و اولوالعزم را این همه باشد و بر وضع احکام جدیده [آگاه بود] و نسخ احکام

قدیمه، فراخور اهل زمان، او تواند کرد. و امی را آن همه، که گفتیم باشد، و بر سر فیض تکمیل او از انقطاع مصون باشد. و بدین سبب ختم نبوت بر کتف همتش نهاده و در مقام استواش ثابت داشته و ندای لا شَرِيفِيَّةَ وَ لا غَرَبِيَّةَ به سمع جمع سکان دواير افلاک و مرکز خاک رسانیده، و کوس دولت لولاک لما خلقت الافلاک در گوش دوست و دشمن او فروکوفته» (همان، ۲۲۷-۲۲۶)

علاءالدوله در کتاب العروه... در تعریف نبی می‌گوید: «آن کسی که او تصرف دارد در ظاهر و باطن خلایق به تایید الهی و مستغنی است در آن تصرف از آدمی مانند خود، او را نبی می‌گوییم: از آنکه جبرئیل را به خواب می‌بیند و تلقی علوم غیب در واقعه و غیب می‌کند». (العروه...، ۲۸۱) وی همچنین درباره رسول می‌گوید: «و رسول کسی را می‌گوییم که جبرئیل را در بیداری بیند که به وی پیغام و کتاب می‌آورد، اما قوت آن ندارد که شریعتی به استقلال داشته باشد و نسخ دینی گذشته بکند.» (همانجا)

۲-۲. مراتب و منزلت نبی، رسول و خاتم الانبیاء

علاءالدوله سه مفهوم نبی، رسول و خاتم را در سه درجه مجزا از هم و از بالا به پایین قرار می‌دهد، بدین شرح که:

«نبی از رسول خاص‌تر است و امی از نبی خاص‌تر؛ از آنکه رسول بر ملک و بشر اطلاق کنند، کقوله تعالی: اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ. و نبی جز بر بشر اطلاق نکنند. چنانکه حق تعالی می‌فرماید: وَ كَانَ رَسُولًا نَبِيًّا. و در باب ملائکه می‌فرماید حکایه عنهم: إِذَا رُسُلُ رَبِّكَ. و از این آیه که وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَ لَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ اخصیت نبی از رسول معلوم می‌شود. و اخصیت امی از نبی در این آیه - که می‌فرماید: فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ كَلِمَاتِهِ وَ اتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ روشن است. مخصوص رسول که عام بود نبی آمد و مخصوص نبی که بالنسبه الی أمته عام بود امی شد. هر جا که امیت بود نبوت و رسالت

بود و لا ینعکس. چون این معنی محقق شد، بدان که ملک الموت و ملک الرؤیا را رسول گویند و تا قیام الساعه رسالت ایشان به ایشان از حق تعالی باقی خواهد بود. بدین سبب امی را خاتم الرسل و خاتم المرسلین نگفت، خاتم النبیین از برای آن گفت که از جنس انس بعد از او نبیی که از حق به رسالت به خلق آید نخواهد بود. و جمعی که گفته‌اند که خاتم المرسلین خواهد بود و البته خاتم النبیین افضل باشد؛ غلط کرده‌اند از آنکه چون رسالت ملک الموت هرگز منقطع نخواهد بود تا قیام قیامت کبری؛ پس گفتن خاتم المرسلین درست نباشد». (سمنانی، ۱۳۶۹: ص ۲۲۸)

علاءالدوله معتقد است که هرکس که می‌خواهد صفات جمالیه و جلالیه الهی در او تجلی یابد باید در سایه حمایت پیامبر ﷺ درآید. او می‌گوید:

«هرکه در پرتو نور مصطفی خود را جای داد و در ظل حمایت او گریخت، خضروار به منبع آب حیات که مطلع انوار صفات است رسید و از کوثر عنایت حاج محبت در کشید و مستعد آن شد که ملک تعالی به صفت جلال و جمال بر وی تجلی کند». (سمنانی، ۱۳۶۹: ص ۳۰۴)

۲-۳. ولایت از نظر علاءالدوله سمنانی

علاءالدوله ولایت ولی کامل را نوری منبعث از نور اسم ولی که اختصاص به حق دارد، می‌داند و در این زمینه می‌گوید:

«ولایت نوری است فایض شده از صفتی که اسم ولی حق بر آن دال است که در عبارت اللّهُ وَلِيُّ الَّذِینَ آمَنُوا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بر زفان نبی امی - علیه السلام - رانده، و او - علیه السلام - در گوش امت فروخوانده، و آن قابلیت که بدان سبب از آن نور مفیض می‌تواند شد، نور ارادتی است که حق تعالی در باطن طالب به صفتی که اسم مریدی او بر آن دال است در گردانیده و اگر نور ارادت حق بر دل فایض

نشود، هیچ دلی نور ولایت را قابل نتواند بود. هم نور باید که ترا شناسد. اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ نُوْرُ سَمَاوِی فاعل [است] و نور ارضی قابل، وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا این حقیقت را شامل؛ و چون هر دو درهم پیوستند نور علی نور حاصل. ای عزیز من! هرچند طالب در ارادت کامل‌تر می‌شود دل او- که در این مقام حکم ارض دارد- نور ولایت را- که حکم سماء دارد- قابل‌تر می‌گردد و هرچند که قابلیت دل زیادت می‌شود فیضان نور ولایت غالب‌تر می‌گردد». (سمنانی، ۱۳۶۹: ص ۲۳۸).

علاءالدوله در چهل‌مجلس بر این نکته تأکید می‌کند که فردی که به مرتبه ولایت رسیده است از چشم اغیار پوشیده می‌ماند و اما لازمه بهره‌مندی فرد از ولایت ولی کامل ظهور نور ارادت باطن در درون وی است. او می‌گوید: «ممکن نباشد که کسی به مرتبه ولایت رسد الا که حق تعالی پرده بر سر او ببوشد و او را از چشم پنهان بدارد و معنی اولیایی تحت قبایی این است. و این قباب صفت بشریت است نه پرده‌ای از کرباس و غیر آن. و صفات بشریت آن است که در او عیبی ظاهر کند یا هنری را از او در چشم مردم به عیب فرانماید. و معنی لا یعرفهم غیری آن است که تا نور ارادت باطن کسی را منور نکند آن ولی را شناسد. پس او را نور شناخته باشد نه آن کس.» (سمنانی، ۱۳۶۶: ص ۲۵۷)

۲-۴. اقطاب در اندیشه علاءالدوله

علاءالدوله سمنانی در آثارش به دو قطب: یکی قطب ارشاد و دیگری قطب ابدال اشاره می‌کند در ظل سلطنت هرکدام طبقات دیگری را نیز تعریف نموده و ویژگی‌هایشان را کاملاً توصیف می‌نماید.

او درباره این دو قطب می‌گوید:

«یکی قطب ارشاد که دل او بی واسطه مقابل دل مصطفی (ص) افتاده و استفاضت از روحانیت او می‌کند در بیشتر احوال، یکی دیگر قطب ابدال که دل او برابر است بر دل اسرافیل (ع) (سمنانی، ۱۳۶۲: ص ۱۸۹)

وی همچنین معتقد است که خداوند زمین را از خلفا و ورثه پیغمبر آخر الزمان که این دو قطب ارشاد و ابدال هستند خالی نمی‌گذارد (همان، ۱۸۸). نکته بسیار جالبی که در اندیشه‌های علاءالدوله سمنانی به چشم می‌خورد این است که او درباره اقطاب معتقد است که آنها صرفاً متعلق و پرورده دین مبین اسلام نیستند بلکه ایشان پیش از پیغمبر نیز بوده‌اند. برای نمونه او می‌گوید که بیست و یک قطب از اقطاب ابدال پیش از ظهور پیامبر آخر الزمان در خزرچ (دیهی در کوهی میان بسطام و دامغان) مدفون‌اند. (همان، ۳۶۷)

۳. سید حیدر آملی و انسان شناسی

سید حیدر آملی با تصدیق سخن ابن عربی معتقد است که درجه و مرتبه انسان به نسبت معرفت و علمی است که به خدا دارد. «و ائما نظر الرجال الی التقدّم فی رتب العلم باللّه». (آملی، ۱۳۶۸: ص ۴۲۰) به همین دلیل او از علم توحید در بسیاری از مباحث از جمله شناخت و تمایز انسان‌ها از یکدیگر و صواب و بطلان عقاید آنها با توجه به حد معرفتی آنها به توحید بهره می‌گیرد.

وی سه چیز را رأس همه معارف می‌داند:

۱. معرفت به حق تعالی

۲. معرفت به عالم هستی (انسان کبیر)

۳. معرفت به انسان.

آملی همچنین مقصود از معرفت به عالم هستی و انسان را نیز شناخت حق تعالی معرفی می‌کند (عرفان شیعی در اندیشه سید حیدر آملی، ۱۵۱)

سید حیدر توحید را این‌گونه تعریف کرده است:

«التوحید نفی وجود الغير و اثبات وجود الحق، شریعة و طریقه» (آملی، ۱۳۶۸: ص ۷۶):

توحید نفی وجود غیر و اثبات وجود حق در شریعت و طریقت است.

او شریعت و طریقت را در تعریف خود بدین سبب گنجانده است که تعریف وی از توحید شامل هر دو نوع توحید وجودی و توحید الوهی شود.

سید معتقد است که تمام موجودات بر توحید آفریده شده و آنها نیز به خاطر توحید خلق شده‌اند و نیز همه موجودات با معرفت به توحید آفریده شده‌اند:

«أَنَّ جَمِيعَ الْمَوْجُودَاتِ مَجْبُولَةٌ عَلَيْهِ (یعنی علی التوحید)، مَخْلُوقَةٌ لِأَجْلِهِ، فَقَوْلُهُ تَعَالَى أَيْضًا: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ؟ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ، الْآيَةُ، لِأَنَّ هَذَا اِقْرَارٌ بِاللَّوْهِيَّةِ مِنْ لِسَانِ كُلِّ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، مِنْ ذَوِي الْعُقُولِ وَ غَيْرِهِمْ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ. وَ مَعْلُومٌ أَنَّ الْفِطْرَةَ هِيَ اِقْرَارُ كُلِّ شَيْءٍ بِاللَّوْهِيَّةِ وَ الرَّبُوبِيَّةِ، وَ أَنَّ لَهُ خَالِقًا، وَ أَنَّهُ لَمْ يَخْلُقْ نَفْسَهُ، وَ يَشْهَدُ بِذَلِكَ أَيْضًا قَوْلُهُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَاتَهُمَا مَخْلُوقَتَانِ عَلَى الْفِطْرَةِ «الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» لِأَنَّهُمَا مَكْلَفَتَانِ مَطِيعَتَانِ لَهُ بِقَوْلِهِ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ، فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ: ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا، قَالَتَا: أَتَيْنَا طَائِعِينَ ائْتَيْنَا شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِنَا بِأَنَّكَ إِلَهُنَا وَ خَالِقُنَا، وَ لِأَنَّكَ غَيْرُكَ، بَلْ أَنْتَ إِلَهُ كُلِّ شَيْءٍ وَ مَوْجِدُهُ» (آملی، ۱۳۶۸: ص ۵۸ - ۵۷)

فطرت جمیع موجودات بر توحید سرشته شده و برای توحید خلق گردیده‌اند. حق تعالی در این باره می‌فرماید: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (لقمان، ۲۵) و این قرار به الوهیت حق تعالی است از زبان هر آنچه که در آسمان‌ها و زمین است اعم از ذوی العقول و غیر ذوی العقول، چنانکه در جای دیگر فرموده است:

«فَطَرَتَ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (روم، ۳۰) و فطرت عبارت است از اقرار همه موجودات به الوهیت و ربوبیت او، و اینکه هر موجودی خالق‌ی دارد و خود خویشتن را خلق نکرده و گواه بر این مطلب این سخن دیگر حق تعالی است که: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فاطر، ۱) زیرا آسمان‌ها و زمین مخلوق بر فطرت هستند زیرا می‌فرماید: «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ، فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ: ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا، قَالَتَا: أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت، ۱۱) یعنی می‌آییم در حالی که شاهدیم و گواهی می‌دهیم بر خودمان که تو اله و خالق مایی، و خدایی غیر از تو نیست، بلکه تو آفریننده و خدای هر چیزی» (آملی، ۱۳۹۱: ص ۶۴)

سید حیدر آملی بر این باور است که بعثت انبیاء و اولیاء برای دعوت به توحید بوده است.

«أَنَّ جَمِيعَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ — عَلَيْهِمُ السَّلَامُ — مَا بَعَثُوا إِلَّا لِإِظْهَارِهِ (يعني التوحيد) و دعوة الخلق اليه» (آملی، ۱۳۶۸: صص ۶۲-۶۱)

آملی تنها راه رسیدن به مقام توحید را فنای سالک در وجود مطلق حق می‌داند جایی که دیگر نشانی از صفات و تعینات سالک باقی نمی‌ماند. (آملی، ۱۳۶۸: ص ۷۳-۷۲) وی توحید را به دو نوع الوهی و وجودی تقسیم می‌کند و می‌گوید که نوعی از توحید وجود دارد که توحید اهل شریعت و علمای ظاهر است و پیامبران نیز مردم را به این توحید دعوت کرده‌اند که آن نفی اله متکثر و اثبات اله واحد است. و نوعی دیگر از توحید است که مخصوص علمای باطن و اهل طریقت بوده و اولیاء بر این توحید دعوت می‌کنند و آن نفی وجودات متکثر و اثبات وجود واحد است. سید حیدر توحید الوهی را توحید ظاهری و توحید وجودی را توحید باطنی می‌خواند ایشان در کتاب مقدمه شرح فصوص علت تقسیم توحید را به توحید وجودی و

توحید الوهی انحصار شرک، که در مقابل توحید قرار دارد، در دو نوع شرک معرفی می‌کند و در تطبیق بین آنها می‌گوید: شرک بر دو نوع است. شرک جلی و شرک خفی. شرک جلی همان عبادت بت‌ها و پذیرش خدایان دیگر غیر از خدای واحد است که بین عامه و خواص مردم آشکار و جلی است و شرک خفی، مشاهده غیر ذات حق با حق تعالی و اثبات وجودات متکثر است که در میان عامه مردم مخفی می‌باشد و با توجه به این دو نوع شرک، توحید الوهی در مقابل شرک جلی و توحید وجودی در مقابل شرک خفی است. (آملی، ۱۳۵۲: ص ۳۵۶، به نقل از عرفان شیعی در اندیشه سید حیدر آملی، ۱۵۹).

سید حیدر توحید الوهی را در مرتبه ابتدایی و توحید وجودی را در مرتبه بالاتر می‌داند و صاحب توحید وجودی را علاوه بر اینکه معتقد به توحید الوهی و نفی خدایان متکثر نیز می‌داند مرتبه بالاتری برای او ذکر می‌کند که همان مرتبه وصول به توحید وجودی است (عرفان شیعی در اندیشه سید حیدر آملی، ۱۶۰).

۱-۳. انسان و جایگاه وجودی او از دیدگاه سیدحیدر آملی

سید حیدر آملی بر این اعتقاد است که در متن دین اسلام یعنی قرآن دو لفظ بیشتر نیامده است و آن دو لفظ و کلمه عبارتند از خدا و انسان؛ و سایر معانی و معارف و حقایق هرچه هست یا درباره اسماء حسنیای خدای سبحان و مظاهر اسماء و صفات و افعال اوست و یا مربوط به افعال و مراتب انسان و سیر تکاملی او از حیث صعود و نزول، و یا مربوط به انبیاء و افراد شیطانی در مقابل آنان و مباحث نبوت و ولایت و معاد و اخلاق و احکام، همه مربوط به انسان است و از آنجا که انسان مظهر اسم جلال و جمال الهی است، پس قرآن یک کلمه دارد و آن حق تعالی و مظاهر اوست. بنابراین همه عالم زیباست و عالم نظام احسن و قرآن احسن الحدیث و انسان احسن المخلوقین است و این سه در حقیقت یکی بیش نیست.

آملی همچین قرآن را صورت کتبی انسان و عالم می‌داند و معتقد است عالم صورت تکوینی انسان و قرآن است و انسان نفس عالم و قرآن است؛ بنابراین در عالم و انسان و قرآن جز خدا را نباید دید و جز او را نمی‌شود یافت و جز او را نمی‌شود خواند.

۱- ۲-۳. تفاوت انسان با سایر موجودات

سید حیدر در تفسیر محیط اعظم تفاوت انسان‌ها را با سایر موجودات در فعلیت داشتن انسان‌ها و فعلیت نداشتن سایر موجودات می‌داند و به همین جهت معتقد است که انسان توانایی و استعداد تفصیل همه اسماء را دارد ولی دیگر موجودات توانایی و استعداد تفصیل یک اسم و استعداد اجمال همه اسماء را دارند و این تفصیل است که در انسان کامل فعلیت یافته و در دیگر انسان‌ها نیز امکان و استعداد تفصیل وجود دارد، اما فعلیت ندارد. ولی در سایر موجودات امکان فعلیت یافتن وجود ندارد. (المحیط الاعظم، ۲/۲۹)

سید حیدر با توجه به برخی از احادیث از جمله: «کل مولد یولد علی الفطرة و إنما أبواهما اللذان یهوداه و ینصرانه» بر این باور است که انسان از طهارت باطنی و قداست روحی برخوردار است و این پاکی به سبب اعتقادات فاسده و اعمال رذیله و دوری از اوامر شرعیه جای خود را به آلودگی می‌دهد. او می‌گوید سرایی که انسان در آن سکنی گزید بهشت بود که این اشاره است به افاضه قوه عاقله بر او.

آدمی مادام که مراعی اوامر الهی بوده و از فطرت اصلی خود منحرف نگردد و از عبادتش اعراض نکرده و توجه به غیر حق پیدا نکند در بهشت است تا زمانی که به بهشت جاودانی برگردد. بنابراین پیش از اینکه نفس انسانی جواذب خارجی از قبیل اعتقادات فاسده و هیأت پست و رذیله را به خود بگیرد، کمالات زیادی را دارا بوده و

ابتهاجات عقلی و معارف کلی را واجد است و در محل امنی در بهشت قرار دارد که هیچ‌گونه حزن و خوفی در آن نیست. (محیط الاعظم، ۲/۲۹۴؛ شرح فصوص خوارزمی، ۱/۳۸؛ به نقل از خلیلی، ۱۳۸۸: ۵۳/۲).

در نگاه سید حیدر آملی انسان جامع همه مراتب هستی است. او عالمی کلی است که محیط بر همه عوالم است و به خاطر همین کلی بودنش به اسمی که جامع همه اسماء است آگاهی دارد، زیرا خود مظهر آن اسم جامع است و از این طریق به همه اسماء الهی کلی و جزئی، آگاهی دارد.

سید در کتاب جامع الاسرار می‌گوید که چون انسان مظهر تمام اسماء الهی است، یعنی هم از اسماء جلالی بهره دارد و هم از اسماء جمالی، به همین سبب است که هم می‌تواند عصیان کند و هم می‌تواند از فرشتگان نیز از لحاظ مقام بالاتر رود. (آملی، ۱۳۶۸: ص ۱۳۵)

از آنجا که مجمع الاسماء و مظهر همه صفات حق بودن، اعم از صفات جمالی و جلالی، از ویژگی‌های انسان است و هر قوه و بعدی از انسان انعکاس اسم و صفتی از خداوند است، بنابراین شناخت انسان به هریک از قوا و جنبه‌های خویش که تعلق بگیرد می‌تواند او را به اسم و صفتی متناظر در حق راهنمایی کند و پلی به سوی خداشناسی تلقی شود. بر این اساس تجلی حق در قالب اسماء و صفات بر عارف از مهم‌ترین راه‌های خودشناسی و خداشناسی است. خودشناسی در این نگرش روزنه‌ای است که خدا ناشناختنی اما متجلی، بر انسان به عنوان اشرف مخلوقات باز گذاشته شده است. (رحیمیان، ۱۳۹۰: صص ۲۶-۲۵)

۳-۳. انسان آرمانی (انسان کامل) از دیدگاه سید حیدر آملی

همان‌طور که ذکر شد در بحث انسان کامل در عرفان نظری سید حیدر بسیار تحت تاثیر ابن عربی بوده است.

انسان نزد ابن عربی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، در نظر او انسان کامل یگانه موجودی است که به واسطه او اسماء و صفات الهی با تمامی کمالاتشان ظاهر می‌شوند. (از نظر او حتی صفات متضاد از قبیل جمال، جلال، ظاهر، باطن، اول و آخر... نیز در انسان جمع هستند) استعداد وجودی انسان کامل‌ترین و طبیعت وجودی او جامع‌ترین و متعادل‌ترین صورت آفرینش است زیرا انسان بر صورت خداوند یعنی اسم جامع الهی خلق شده است. او انسان را علت غایی ایجاد عالم می‌داند و در رابطه با او این روایت را بیان می‌کند: «لولاک لما خلقت الافلاک و لا الجنة و لا النار». (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۷۱) او می‌گوید از آنجایی که خدا آیات و نشانه‌هایش را در وجود انسان کامل قرار داده است پس شناخت انسان کامل واسطه شناخت حق است.

او همچنین در کتاب فتوحات مکیه خود می‌گوید انسان کامل به صورت حق آفریده شده و جمع حقایق اسماء الهی در او فراهم آمده است و از آنجا که شناخت چیزی فقط با همان چیز یا چیزی همانند آن میسر است، پس شناخت و معرفت انسان کامل شناختی اکمل است که بر اثر علم کلی و جزئی حاصل آمده است. (آملی، ۱۳۶۸: ص ۵۶۱)

یکی از وجوه معرفتی که برای حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» مطرح شده است، آیت بودن انسان کامل به منزله آینه تمام نمای حق است. بحث انسان کامل که از زمان ابن عربی به نحو مدرن وارد عرفان نظری اسلام شده، تا پیش از آن تحت عنوان نور محمدی (ص)، نفس محمد (ص) و مانند آن مطرح بوده، اما دارای جایگاه وجودشناختی و معرفت‌شناختی مزبور نبوده است.

بر اساس این تفسیر چون نفس پیامبر (و امام معصوم در عرفان شیعی) به منزله نفس مؤمنان است (بلکه نسبت به نفس آنان، بر اساس نص قرآنی، دارای اولویت

است) به علاوه نسبت به حق در مقام بقاء و قرب نوافل بلکه قرب فرائض است بنابراین به منزله آینه‌ای است که محل اتصال حق و دیگر نفوس تلقی می‌شود و فنای او در حق به نحوی است که به هر میزان که مؤمن ایشان را بشناسد به همان اندازه، از معرفت حق بهره‌مند شده است.

این جنبه از تفسیر حدیث مذکور و توضیح نحوه بیان این ارتباط خصوصاً در عرفان شیعی به کمال توضیح داده شده است (رحیمیان، ۱۳۹۰: ص ۲۹). برای نمونه سید حیدر آملی گفته است:

«و لقول النبی من رأی فقد رأى الحقّ، و لقوله من عرف نفسه فقد عرف ربّه أي من شاهد نفسه شاهد ربّه. و لقوله (أیضا و هو) أوضح منهما (أي من الحدیثین) خلق الله آدم علی صورته، و آدم الحقیقی هو (محمد) و حقیقته». (آملی، ۱۳۶۸: ص ۴۶۴) از آنجا که سید حیدر در آثار خود مطالب بسیاری درباره انسان کامل بیان کرده است در اینجا برای پرهیز از اطاله کلام به اجمال به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

او معتقد است انسان کامل می‌تواند در یک زمان در چند مکان حضور داشته باشد «حضور الإنسان الكامل فی أمکنة مختلفة علی صورة واحدة» (المحیط الاعظم، ۹۲/۴؛ انوار الحقیقه...، ۵۰۵) همچنین انسان کامل را خلیفه الله فی ارضه و جامع اسماء حسنی و صفات علیا و کسی می‌داند که متخلق به اخلاق الله است. «فالإنسان الكامل هو خلیفة الله فی أرضه و هو الجامع لجميع الأسماء الحسنی و الصفات العلیا و هو الَّذی يتخلّق بأخلاق الله سبحانه و تعالی، بما أنّ شأن الخلافة تقتضی ذلك کله». (المحیط الاعظم، ۲۶۴/۲) نیز معتقد است انسان کامل در وجود مخلوقات سریان دارد. «الإنسان الكامل لا بدّ أن یسری فی جمیع الموجودات کسریان الحقّ فیها». (المحیط الاعظم، ۳۷۶/۲) انسان کامل قلب عالم است. «الإنسان الكامل هو قلب العالم» (المحیط الاعظم، ۱۱۰/۴؛ انوار الحقیقه...، ۵۲۳)

۳-۴. ولایت از دیدگاه سید حیدر آملی

سید حیدر در تعریف ولایت می‌گوید: ولایت عبارت است از: قیام عبد برای خدا و تبدیل اخلاقش به اخلاق الهی و محقق شدن اوصافش به اوصاف باری تعالی. همانطور که رسول خدا فرمود: «تخلقوا باخلاق الله». به طوری که علمش علم خدا و قدرتش قدرت خدا و عملش عمل خدایی گردد. همانطوری که در حدیث قدسی وارد شده است: «هرگز بنده به وسیله نوافل به من نزدیک نمی‌شود مگر آنکه دوستش می‌دارم. پس هنگامی که دوستش دارم، گوش و چشم و زبان و دست و پایش می‌شوم. به طوری که به وسیله من می‌شنود و می‌بیند و سخن می‌گوید و راه می‌رود». (آملی، ۱۳۶۸: ص ۳۷۹) او همچنین می‌گوید: «ولایت یعنی تصرف در خلق به وسیله حق بنابر آنچه به آن امر شدند از حیث باطن و الهام به غیر وحی. برای اینکه اولیاء در خلق به وسیله حق تصرف می‌کنند نه با نفس خودشان و آن به خاطر این است که فنای در حق شدند و به وسیله حق باقی ماندند و از حیث هوهو، حق شدند از حیث تعیین و تشخیص غیر او هستند». (آملی، ۱۳۶۸: ص ۳۹۲). سید در جای دیگر بر اساس نبوت به تعریف ولایت پرداخته، می‌نویسد:

«نبوت مختص به ظاهر است و انبیا همگی در دعوت و هدایت و رفتارشان نسبت به خلائق و دیگر موارد لازمه با یکدیگر اشتراک دارند و هرکدام نسبت به دیگری از لحاظ احاطه تامل امتیاز جداگانه‌ای می‌یابد، مانند پیامبران اولی العزم. و آنهایی که غیر تام هستند مانند انبیای بنی اسرائیل، پس نبوت دایره تام و کاملی است که دوایر متفاوتی را شامل می‌باشد و از جهت گستره بی‌انتهاست و تو دانستی که ظاهر، تأیید و قوت و قدرت و تصرف و علم و همه آن چیزهایی که از سوی حق تعالی افزوده می‌گردد جز از طریق باطن به دست نمی‌آورد و آن مقام ولایت است که

از «ولی» اخذ شده است یا همان مقام قرب است و ولی همچنین به معنی حبیب است. پس باطن نبوت، ولایت است». (همان، ۳۸۲)

۴. نتیجه: وجوه مقایسه ای سید حیدر آملی و علاءالدوله سمنانی

اولین وجه اشتراک علاءالدوله سمنانی و سید حیدر آملی شرح احوال و زندگی این دو عارف است. سرنوشت هر دوی آنها یک‌جور رقم خورده است. هر دو عارف ابتدای زندگی جوانی را در دربار پادشاهان به سر برده‌اند و به مقامات عالی و مال و مکنت فراوان رسیده‌اند و بر اثر خواب و رؤیایی از دنیا و مال و مکنت و حب جاه و ریاست کناره گرفته‌اند. علاءالدوله در کتاب *مصنفات فارسی* خود در این‌باره مفصل سخن گفته است. سید حیدر آملی نیز سرنوشتی مشابه داشته است. سید حیدر در دربار فخرالدوله به مقام وزارت نیز می‌رسد، اما پس از قتل این پادشاه و به دنبال مکاشفه‌ای که در رؤیا برای او حاصل شد وی خانواده و مال و مکنت، شاه و افتخارات درباری، مادر و پدر، برادران، دوستان و مصاحبان را رها کرد و از راه اصفهان قصد عتبات در عراق و حج کرد.

علاءالدوله و سید حیدر آملی انسان را محور اصلی آفرینش می‌دانند و برای آدمی جایگاه والایی در نظر دارند جایگاهی که هیچ موجودی حتی فرشتگان مقرب نیز قادر نیستند به آن جایگاه دست یابند. علاءالدوله انسان را شریف‌ترین و کامل‌ترین موجودی می‌داند که خداوند به سبب خلقت او بر خود آفرین گفته است. او در کتاب *العروه لاهل الخلوه و الجلوه* می‌گوید که خداوند بر همه موجودات ظاهر گردانید که آدم مطلوب اوست؛ از برای معرفت ذات و امانت معرفت اوست. و همه خلایق دیگر وسائط‌اند از برای وجود آدم و فرزندانش که در عالم غیب و شهادت و صورت و

معنی‌اند. علاءالدوله همچنین جایگاه و مقام انسان را در پیشگاه خداوند به حدی می‌داند که خداوند شیطان را با آن همه عبادتش به سبب سجده نکردن بر انسان رانده و ملعون و مهجور کرد و ملائکه را به سبب مطاوعت و سجده بر آدم قرب داد. سید حیدر آملی نیز انسان را شایستهٔ خلافت و جانشینی خدا در زمین آفریده می‌داند و معتقد است که انسان اشرف مخلوقات است و هیچ موجودی حتی فرشتگان به مقام والای او نمی‌رسند. او همچنین معتقد است که آدم شایستگی خلافت صوری و معنوی را از آنجا یافت که در عالم ارواح تسویه و تعدیل یافت و به همین سبب بود که سایر موجودات مطیع و منقاد او شدند و سجده بر او واجب گشت. آملی همچنین حقیقت انسان را اولین ظهور وجود خداوند می‌داند و معتقد است که با تنزل انسان، عوالم جبروت و ملکوت و ملک به ظهور می‌رسد. در عالم ملک انسان طبیعی ظهور می‌کند، بنابراین وجود حقیقی انسان بعد از حق تعالی اول است و در آخر هم در سیر تنزل ظهورات به انسان ختم می‌شود. بنابراین در تنزلات مراتب هستی، انسان نقشی اساسی دارد، در واقع تنزل انسان است که عوالم متعددی را پدید می‌آورد و حقیقت هستی را آشکار می‌کند. سید حیدر همچنین انسان را توصیف‌ناپذیر می‌خواند، چرا که آدمی صورتی از حقیقت مطلق است.

علاءالدوله سمنانی و سیدحیدر آملی همانطور که پیش از این اشاره شد هر دو معتقدند که انسان نسخه وجود عالم است؛ حتی سیدحیدر آملی برای تبیین این مسئله به معادل‌سازی برای وجوه مشترک انسان و عالم پرداخته و عقل اول در عالم کبیر را معادل روح انسانی و نفس کلی را در عالم کبیر معادل قلب در انسان (عالم صغیر) دانسته است. علاءالدوله و سید حیدر هر دو معتقدند که شناخت انسان کامل برای سایر انسان‌ها ناممکن است چرا که انسان کامل در ادوار مختلف با اطوار گوناگون

ظهور می‌کند و در هر زمان به شکلی تجلی می‌کند، گاه به شکل نبی ظاهر می‌شود و گاه به صورت رسول، زمانی به نام ولی ظهور می‌کند و زمانی دیگر به هیأت وصی و امام.

علاءالدوله سمنانی در آثارش انسان را نوع کامل و اخص جنس حیوان به شمار می‌آورد به این نکته اشاره می‌کند که وجه اشتراک انسان و حیوان در این است از عناصر اربعه ساخته شده‌اند و عمده‌ترین و اصلیت‌ترین فرق انسان با حیوان و سایر موجودات در این است که انسان حامل بار امانت معرفت الهی است. یعنی این ویژگی که او حامل بار امانت است وی را از دیگر موجودات مستثنا کرده و مستحق خلافت الهی شده است. او همچنین در رساله سر سماع وجه مناسبت انسان با نوع حیوان را در این می‌داند که انسان و حیوان از عناصر اربعه ترکیب یافته‌اند و برای آشنایی او با روحانیان خداوند نوری از انوار روحانیت را در انسان تعبیه نموده است و از آنجا که حق تعالی سری از اسرار ربوبیت را در آدمی به ودیعت گذاشته او را مسجود ملائک کرده است. علاءالدوله وجه تمایز انسان را از نوع حیوان در حصول لطیفهٔ قالبی می‌داند.

سید حیدر آملی نیز تفاوت انسان‌ها را با سایر موجودات در فعلیت داشتن انسان‌ها و فعلیت نداشتن سایر موجودات می‌داند و به همین جهت معتقد است که انسان توانایی و استعداد تفصیل همهٔ اسماء الهی را دارد ولی دیگر موجودات توانایی و استعداد تفصیل یک اسم و استعداد اجمال همه اسماء را دارند و این تفصیل است که در انسان کامل فعلیت یافته و در دیگر انسان‌ها نیز امکان و استعداد تفصیل وجود دارد، اما فعلیت ندارد. ولی در سایر موجودات امکان فعلیت یافتن وجود ندارد.

درباره موضوع ولایت، علاءالدوله ولایت ولی کامل را نوری منبعث از نور اسم ولی که اختصاص به حق دارد، می‌داند و معتقد است صاحب مرتبه ولایت از چشم

اغیار پوشیده می‌ماند و اما لازمه بهره‌مندی فرد از ولایت ولی کامل ظهور نور ارادت باطن در درون وی است. علاءالدوله بر این نکته تأکید می‌ورزد که برای برخوردار شدن از ولایت اولیای حق باید در ایشان به نور حق که در باطن است نگرست نه با نور عقل و حس؛ چرا که نفس دائماً از راه حس، در هیأت بشری ایشان می‌نگرد و شیطان، عقل خام او را در اعتراض می‌اندازد.

علاءالدوله همچنین با طرح تعبیر قصر ولایت و خانه محبت، برای این قصر چهار رکن ذکر نموده است و معتقد است که هیچ امر دنیوی و اخروی و هیچ مراد حقیقی‌ایی تمام نمی‌شود مگر به محکم گردانیدن این چهار رکن. وی در ادامه تأکید می‌کند که هرکس این چهار رکن را محکم کند از قوت تأیید الهی بنیاد قصر ولایت او محکم شده است.

سید حیدر آملی ولایت را قیام عبد برای خدا و تبدیل اخلاقش به اخلاق الهی و محقق شدن اوصافش به اوصاف باری تعالی می‌داند. همان‌طور که رسول خدا فرمود: «تخلقوا باخلاق الله». به طوری که علمش علم خدا و قدرتش قدرت خدا و عملش عمل خدایی گردد. همان‌طوری که در حدیث قدسی وارد شده است: «هرگز بنده به وسیله نوافل به من نزدیک نمی‌شود مگر آنکه دوستش می‌دارم. پس هنگامی که دوستش دارم، گوش و چشم و زبان و دست و پایش می‌شوم. به طوری که به وسیله من می‌شنود و می‌بیند و سخن می‌گوید و راه می‌رود». او همچنین ولایت را تصرف در خلق به وسیله حق بنابر آنچه به آن امر شدند از حیث باطن و الهام به غیر وحی می‌داند.

علاءالدوله سمنانی ولایت را قابلیت مجازی از کوه دل نبی می‌داند. او به برتری نبوت بر ولایت تأکید می‌کند و به نقد کسانی همچون شیخ سعدالدین حموی که

مرتبه ولایت را از نبوت بالاتر می‌دانند می‌پردازد. او همچنین نهایت ولایت را بدایت نبوت می‌داند و در شرح لطیفه ششم از لطایف سبعة به برتری نبوت بر ولایت اشاره می‌کند. اما سید حیدر در این باره با علاءالدوله هم‌نظر نیست و نظر علاءالدوله را نمی‌پذیرد و معتقد است ولی بالاتر از نبی است برای اینکه ولایت تصرف در باطن است و نبوت تصرف در ظاهر. فلذا اگر نبی ولی هم باشد، جهت ولایت او بالاتر است. یعنی آن تصرف باطنی، نه از حیث فعل، بلکه از جهت معنوی بالقوه برایش حاصل است. باز او گفته است که مرتبه ولایت عظیم‌تر از مرتبه نبوت و مرتبه نبوت عظیم‌تر از مرتبه رسالت است برخلاف ولی و نبی و رسول. مثل این مراتب نظیر لایه‌های یک بادام کامل است. یک بادام هم دارای ظاهر و باطن و باطن باطن است. یعنی دارای پوست و مغز و روغن است. پس مرتبه اول که پوست باشد؛ مانند رسالت و مرتبه دوم که مغز باشد شبیه نبوت است و مرتبه سوم که روغن باشد مثل ولایت است و منظور این است که مرتبه رسالت پایین‌تر از نبوت و مرتبه نبوت پایین‌تر از ولایت است. البته سید حیدر در ادامه توضیح می‌دهد که ولایت اگرچه بزرگتر از نبوت است و نبوت بزرگتر از رسالت، لیکن ولی بزرگتر از نبی نیست و همچنین نبی هم از رسول بزرگتر نیست، زیرا نبی علاوه بر مرتبه ولایت دارای مرتبه نبوت هم هست و به همین ترتیب رسول که پس از ولایت دارای دو مرتبه دیگر یعنی رسالت و نبوت نیز هست. بنابراین در بین آنها نه مساوات وجود دارد و نه ترجیح. منظور، ترجیح ولی بر نبی و رجحان نبی بر رسول است و دقت در این مسأله به خاطر شناختن این نکته است که مراد از اینکه ولایت بزرگتر از نبوت است، همانا بعد ولایت در یک شخص معین بزرگتر از جانب نبوت است و جانب نبوت بزرگتر از جانب رسالت اوست و نسبت به رسالت نیز به همین ترتیب است. نظیر پیامبر (ص) که هم ولی و هم نبی و هم رسول بود و بعد ولایت او بالاتر از بعد نبوتش و بعد

نبوت او بالاتر از بعد رسالتش بود و همچنین همه رسولان. یکی دیگر از وجوه مشترک بین علاءالدوله سمنانی و سیدحیدر آملی این است که هر دوی ایشان در آثار خویش به شدت در برابر تعصبات دینی بی‌اساس و درگیری‌های عوامانه ادیان و مذاهب و هواداران‌شان موضع می‌گیرند و معتقد به نوعی تسامح عقیدتی و وحدت ادیان و مذاهب‌اند و تکثرگرایی دینی را مطرح می‌کنند.

علاءالدوله سمنانی در مجلس چهلیم کتاب چهل مجلس مسئله ترک تعصب را مطرح نموده و با نگاه تساهل و تسامح مسائلی را که بین مسلمانان شیعه و سنی همیشه مورد نزاع بوده ذکر نموده و آنها را مسائل مهم و جدی‌ای نمی‌داند. آملی در جامع‌الاسرار تمام همت خویش را مصروف این ساخته تا دو گروه صوفی و شیعه را که با یکدیگر سازگاری نداشته‌اند قانع سازد تا همدیگر را تحمل کنند.

در نگاه سیدحیدر و علاءالدوله به انسان، زمینه دیدگاه‌های برخی از فیلسوفان اگزیستانسیالیسم را هم می‌توان مشاهده کرد. اگر چه آن انسانی که مقصود عرفان اسلامی است با آن انسانی که منظور اگزیستانسیالیست‌هاست تفاوت دارد، ولی از آنجا که هر دوی آنها انسان را نقطه عزیمت خود می‌دانند نقطه اشتراک بسیار مهمی است. از نگاه اگزیستانسیالیست‌ها انسان همواره در حال شدن است که این نگاه خیلی به دیدگاه این دو عارف نزدیک است. از این نظر انسان عبارت است از چگونگی هستی او در زمان حال و به فعلیت رسیدن امکان‌های وجودی او در هر لحظه. مکتب اگزیستانسیالیسم از عقل‌گرایی محض گریزان است و بر این نکته تأکید می‌کند که انسان علاوه بر اینکه عقل دارد اراده، غضب، شهوت، احساس و... نیز دارد، لذا اندیشیدن انسان نه از عقل که از تمام وجودش سرچشمه می‌گیرد. در فلسفه‌های اگزیستانس، وجود داشتن به معنای تعالی دائمی یعنی گذر از وضع موجود می‌باشد؛

اگزاستانس موجودی است که هر لحظه نو می‌شود و به صورت دیگری ظاهر می‌گردد. مثلاً از نظر کی‌یرکگور حقیقت با وجود انسان رابطه نزدیکی دارد و برای درک آن باید از روش درون‌نگری و شهود و ایمان استفاده نمود. وی اصول منطقی و استدلال عقلی را رد می‌کند و می‌گوید امکان‌هایی در برابر انسان وجود دارند که انسان با انتخاب آنها به این امکان‌ها فعلیت می‌بخشد.

منابع

آملی، سیدحیدر (۱۴۲۲ق). *تفسیر المحيط الأعظم*. تصحیح سیدمحسن موسوی تبریزی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

_____ (۱۳۸۲) *أنوار الحقیقه و أطوار الطریقه و أسرار الشریعه*. تصحیح سیدمحسن موسوی تبریزی، قم: انتشارات نور علی نور.

_____ (۱۳۵۲) *المقدمات من کتاب نص النصوص*. تهران: قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران.

_____ (۱۳۶۸) *جامع الاسرار و منبع الانوار به انضمام رساله نقد النقود فی معرفه الوجود*. تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، ترجمه فارسی مقدمه‌ها از سیدجواد طباطبایی، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

_____ (۱۳۹۱) *جامع الاسرار و منبع الانوار*. ترجمه محمدرضا جوزی، تهران:

هرمس.

_____ (۱۳۸۱)، *جلوه دلدار* (ترجمه جامع الاسرار و منبع الانوار). ترجمه

سید یوسف ابراهیمیان آملی، تهران: نشر رسانش.

- _____ (۱۳۶۲) *اسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه*. مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۳۶۷) *رسائل*. تصحیح جلال الدین آشتیانی، نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- اکبریان، سیدمحمد (بی تا) *عرفان شیعی در اندیشه علامه سیدحیدر آملی*. بابل: انتشارات مبعث.
- سمنانی، علاءالدوله. (۱۳۶۶) *چهل مجلس یا رساله اقبالیه*. تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات ادیب.
- _____ (۱۳۵۸) *چهل مجلس*. به اهتمام عبدالرفیع حقیقت، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- _____ (۱۳۸۵) *خمخانه وحدت*. تصحیح عبدالرفیع حقیقت، تهران: انتشارات کومش.
- _____ (۱۳۶۹) *مصنفات فارسی*. به اهتمام نجیب مایل هروی، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۲). *العروه لأهل الخلوه والجلوه*. تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- رحیمیان، سعید (۱۳۹۱)، *آینه‌های روبرو: مباحثی در پیوند خدانشناسی و انسان‌شناسی عرفانی*. تهران: حکمت.
- خلیلی، مصطفی. (۱۳۸۱) «انسان‌شناسی از منظر سیدحیدر آملی» در مجموعه مقالات کنگره ملی علامه سیدحیدر آملی، ج ۲.

- کاکایی، قاسم و حمید محمودیان. (۱۳۸۸) «الاهیات عرفانی از دیدگاه علاءالدوله سمنانی و یوناونتوره»، فصلنامه *اندیشه دینی*، شماره ۳۱.
- کبیر، یحیی (۱۳۸۴)، *انسان‌شناسی (انسان کامل) در مکتب فلسفی عرفانی صائین الدین ابن ترکه*. قم: مطبوعات دینی.
- کرین، هانری. (۱۳۸۳) *انسان نورانی در تصوف ایرانی*. ترجمه فرامرز جواهری نیا، تهران: آموزگار خرد.
- لوپزن، لئونارد. (۱۳۸۴) *میراث تصوف*. ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- نفیسی، سعید. (۱۳۳۳/ش ۷۶) *علاءالدوله سمنانی، ادبیات و زبان‌ها*. تهران: یغما.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۵) «انسان‌شناسی و چند پرسش» *علوم اجتماعی، روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۹.
- موحدی، محمدرضا. (۱۳۸۴) «علاءالدوله سمنانی و تفسیر عرفانی او»، فصلنامه *مطالعات عرفانی*، شماره ۲، زمستان.