

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۲،  
بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۲۹-۹

## سلطنت معنوی امام رضا (ع)

تأملی در پیوند مفهومی ملکوت با سکینه قلبیه در حدیث رضوی :

دکتر علی اشرف امامی  
استادیار دانشگاه فردوسی مشهد  
Email: imami@um.ac.ir

### چکیده

"سلطنت معنوی" از تعابیری است که قاضی سعید قمی در مورد امامت به کار برده است، این مفهوم با سلطه امام در عالم امر الهی یا همان ملکوت رابطه مستقیمی دارد. به همین دلیل عنوان "سلطان" در زیارت‌نامه‌ها و توسلات شیعی همانند "الولی المرشد" خطاب به امام هشتم (ع)، حکایت از جایگاه خاص آن حضرت (ع) برای هدایت و ارشاد اهل سلوک دارد. برای پی بردن به این جایگاه، روایتی از آن حضرت (ع) در تعریف سکینه مورد بررسی قرار گرفته است. مطابق این حدیث، صورت و وجهه‌ای الهی برای مؤمنان نمایان می‌شود. در این جستار ضمن شرح حدیث رضوی، شواهدی از مکاشفات اهل معرفت، ارائه شده است دال بر اینکه، یکی از کامل‌ترین صورت‌های سکینه قلبیه، چهره نورانی شمس الشموس ولایت امام علی بن موسی‌الرضا (ع) می‌باشد.

**کلیدواژه‌ها:** سلطنت معنوی، امام رضا(ع)، قبله هفتم، سکینه قلبی.

## مقدمه

تعبیر "سلطنت معنوی و روحانی"، سابقه در آثار ابن عربی و پیروان مکتب او دارد. ابن عربی در "التدبیرات الالهیه فی المملکه الانسانیه" از پادشاهی روح در بدن - به حکم خلافت الهی - و مشابهت آن با عالم کبیر سخن گفته است (ابن عربی، *التدبیرات*، ۱۲۰) وی در کتاب "عقائد مغرب" نیز به شرح جنبه روحانی دیگری از مملکت انسانی پرداخته است. در این کتاب در بحث از حقیقت محمدی و ابداع حقیقت مثالی آن حضرت (ص) آورده است که خداوند خطاب بدان فرمود: "انا الملک و انت الملک و انا المدبر و انت الفلک و ساقیمک فیما یتکون عنک من مملکه عظمی" (ابن عربی، *عقائد مغرب*، ۶۵). در این عبارت پادشاهی حقیقت محمدی به ولایت تکوینی آن حضرت (ص) و پیدایش مملکت عظمای وجود از ایشان تفسیر شده است. میرسید علی همدانی هم باب ششم از ذخیره الملوک را به شرح سلطنت معنوی و اسرار خلافت انسانی و مضاهات سلطنت صوری و معنوی اختصاص داده است (همدانی، ۲۹۱-۲۸۹). در بین عارفان شیعی قاضی سعید قمی نیز بر مفهوم سلطنت معنوی امامان معصوم (ع) تأکید کرده است. از آنجاکه در برخی زیارت‌نامه‌های شیعه از امام رضا (ع) با القاب الولی المرشد و السلطان یاد شده است (شیخ مفید، ۴۸۱)، وجود القاب نشان از بروز معانی آن‌ها در وجود آن حضرت دارد.

با رویکرد تأویلی در قرآن می‌توان دریافت که بین مفهوم ملکوت در معنای قرآنی و این القاب ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. به تعبیر دیگر بین قدرت ولایی امام رضا (ع) (یا همان غلبه و سلطنت) با عالم ملکوت الهی پیوند عمیقی وجود دارد. برای این منظور ابتدا مفهوم ملکوت در قرآن و حدیث بررسی می‌شود.

## ۱. ملکوت در قرآن

واژه ملکوت، چهار بار در قرآن آمده است. از دیدگاه برخی که بر ریشه عربی واژه تأکید دارند ملکوت مانند مُلک است اما اضافه "واو" و "تاء" از جهت مبالغه آن را رساتر و بلیغ‌تر کرده است همانند رحموت و رهبوت (راغب اصفهانی، ماده ملک، طبرسی ۳۲۱/۴، قرشی، ۲۵۵/۶) برخی لغویون این واژه را از زبان بیگانه و مأخوذ از زبان نبطی دانسته‌اند (سیوطی، ۴۴۱/۱)، برخی وجود پسوند "وت" را دلیل قاطعی بر ورود این واژه از زبان آرامی به عربی دانسته‌اند (جفری، ۳۸۹)، برخی هم به تعبیر ملکوت شمائیم در عبری اشاره کرده‌اند: یعنی

ملکوت آسمان‌ها. قرآن این واژه را با مفهوم گسترده‌تر آسمان‌ها و زمین (انعام، ۷۵، اعراف، ۱۸۵) و فرمانروایی مطلق به کار برده است (ماسون، ۳۵/۱) در قرآن از این فرمانروایی مطلق چنین یاد شده است: *پاکا خداوندی که ملکوت هر چیز در ید قدرت اوست* (یس، ۸۳، مؤمنون: ۸۸). در ترجمه فرهنگ لغات قرآن و ترجمه شاه ولی‌الله دهلوی نیز به‌جای ملکوت در این آیه معادل "پادشاهی" گذاشته شده است (فرهنگ لغات قرآن، ۴۵۹، نیز، شاه ولی‌الله، ۱۳۸۵ش، ۴۴۵). این تعبیر دلالت بر تسلط و چیره شدن خداوند بر اشیاء یا همان "سلطنت" دارد. از آنجاکه عالم وجود قائم به خداست، هر چیزی از این جهت با خالق خود مرتبط است. البته آنچه از هر شیء به خدا نسبت داده می‌شود، خلاصه و مغز و باطن نورانی یا ملکوت شیء است نه قشر و ظاهر ظلمانی (صدرالدین شیرازی، *اسرارالآیات*، ۸۰) زیرا ملکوت اشیاء مستقیماً به امرگن از لاشی خلق شده‌اند، از این جهت از ابداعات و یا اولیاتی است که خداوند آن را خلق کرده است (نجم الدین کبری، *التاویلات* ۳۶۶/۲). به همین اعتبار عالم ملک و ظاهر که از "شیء" خلق شده‌اند و نه از امر "کن"، تحت تدبیر عالم ملکوت قرار می‌گیرند. و ملکوت باطن کون است و کون قائم به قدرت ملکوت است (همان، ۹۵/۳). به‌گونه‌ای که اگر شیء ای ملکوت نداشته باشد که قائم به آن باشد، آن شیء اصلاً شیئیت پیدا نمی‌کند (همان، ۱۵۶/۵). از آنجاکه انسان کامل "کون جامع" و خلیفه الهی است، تمام عوالم ملک و ملکوت و ربوبیت در وجود او به ودیعه گذاشته شده است. ملاصدرا در تفسیر آیه نور با بهره‌گیری از مبانی انسان‌شناسی عرفانی، انسان کامل را وجودی بیرون از زمان و مکان و قائم بالذات دانسته که اوصاف جلال و جمال الهی در او نمایان است (صدرالدین شیرازی، تفسیر آیه مبارکه نور، ۸۰). وی از مفهوم قرآنی سجده فرشتگان بر آدم (بقره، ۳۴) و تسخیر کائنات به دست انسان (جاثیه، ۱۳) و اتمام نعمت‌های ظاهری و باطنی بر انسان نتیجه می‌گیرد که تمامی اهل مُلک و ملکوت، مأمور به فرمانبرداری از خلیفه الهی هستند و هرچه در زمین است یکسر برای او رام و مسخر شده و اسباب پادشاهی و سلطنت برای انسان کامل فراهم است. این همان مضمون "السلطان ظلّ الله فی الارض" است (صدرالدین شیرازی، تفسیر آیه مبارکه نور، ۱۰۱). باوجود چنین سلطنتی راهیابی و ترقی از عالم ملک به ملکوت نیز تنها به اذن و قدرت سلطان میسر خواهد بود. شیخ اسماعیل حقی برسوی (۱۳۷ق) نیز با استناد به حدیث *السلطان ظلّ الله تعالی فی ارضه*، سلطان را کنایه از روح دانسته که در آن تمام لطف و جمال و سر خلافت

و ولایت تعبیه شده است (حقی برسوی، ۱۸۸/۹).

## ۲. پیوند سلطان و سکینه در قرآن

با تمهیدی که بیان شد، مفهوم پادشاهی و قهر و غلبه با مفهوم ملکوت قرآنی مرتبط است. در قرآن عروج و ترقی از کناره‌های آسمان و زمین تنها با سلطان ممکن دانسته شده است: «ای گروه جن و آدمی، اگر از کناره‌های آسمان و زمین می‌توانید که بیرون شوید، پس بیرون شوید، بیرون نمی‌توانید شد مگر به سلطان» (الرحمان، ۳۳) سلطان در قرآن بر دو وجه آمده است: نخست به معنی حجت، و دیگری پادشاهی و قهر و غلبه (تفلیسی، ۱۳۳)، در تفسیر مجمع و ترجمه فتح الرحمن، سلطان به نیرو و قوتی که با آن بر امر مسلط می‌شوند معنی شده است (طبرسی، ۲۰۵/۹؛ شاه ولی‌الله، ۵۳۲) همین مفهوم غلبه و نیرو در سکینه نیز تحقق دارد. قرآن در بحث از سکینه به جنود آسمان‌ها و زمین اشاره کرده است (فتح، ۴). سکینه در آیات و روایات اسلامی حالتی فراتر از سکون و آرامش به‌عنوان خلق و رفتار است. هر چند که در مفردات قرآنی عربی از مصدر سکن لحاظ شده است (راغب، ماده سکن، ۴۱۷)، اما با توجه به استعمال قرآنی آن در نبردهای بنی‌اسرائیل به نظر با ریشه عبری شخینا مرتبط باشد. مفهوم شخینا در یهود، معادل حضور و تجلی شکوهمند و شاهانه خداوند در میان افراد انسانی است. این واژه تنها در آیات مدنی متأخر به کار رفته است. در قرآن (بقره، ۲۴۸) از سکینه با تعبیر نشانه و علامت (آیه) یاد شده است که بنی‌اسرائیل به وسیله آن می‌بایست شائول را به‌عنوان پادشاه خود بشناسد (جفری، ۲۶۳). در سوره فتح آیه (۴) نیز از نزول سکینه بر مؤمنان برای یاری و نصرت آنان در جنگ یاد شده است و پس از آن یادآوری شده است که جنود آسمان‌ها و زمین از آن خداست. مفهوم سپاه و لشکر و صلابت در جنگ با غلبه و قدرت تناسب بیشتری دارد تا آرامش در کنج خلوت. در تأویلات، سپاهیان آسمانی، به انوار قدس و امداد روحانی و سپاهیان زمینی به صفات نفسانی و ملکوت زمین همانند قوای بشری تأویل شده است. شأن این سپاهیان غلبه است. همان‌گونه که ملکوت آسمانی و روحانی بر ملکوت زمینی نفسانی غالب می‌شود (ابن عربی، تفسیر القرآن، ۵۰۷/۲). مشابه آنچه که در عرفان قبلاهی یهود بیان شده که، خداوند در ملکوت (ملخوت) از مرتبه غیب الغیوب در شخینا و صورت انسانی ظهور و نزول اجلال می‌کند (شولم، ۲۸۰). در سنت اسلامی نیز در تفسیر سکینه از حضور خداوند در صورت انسانی یاد شده است. تفاوت سکینه در تاریخ بنی‌اسرائیل و تاریخ اسلام در محل نزول آن است، زیرا بر طبق قرآن (بقره، ۲۴۸) و عهد عتیق (خروج ۳۴:۴۰) سکینه در

بنی اسرائیل سکینه در تابوت و صندوق عهد حضور داشت. وقتی به بنی اسرائیل سکینه داده شد، سنگینی آن را در خود احساس کردند و دریافتند که از حمل آن در قلب عاجزند، از این رو، از خداوند خواستند تا سکینه را در تابوت قرار دهد (حکیم ترمذی، ۳۵۰). ابن عربی نیز ضمن مقایسه سکینه در بنی اسرائیل و اسلام یادآور شده است که سکینه در تابوت (صندوق) عهد، بر صورتی بود که چنانچه بنی اسرائیل از آن صورت، سخنی نامفهوم و یا حرکتی خاص می‌دیدند، پیروزی خود را حتمی می‌دانستند درحالی‌که در اسلام، این نشانه، در دل‌ها نمایان شد، یعنی در نفس مؤمنان نه چیزی خارج از آنان (ابن عربی، فتوحات، ۶۰/۲).

### ۳. سکینه در حدیث رضوی

امام علی بن موسی الرضا (ع) درباره ماهیت سکینه چنین می‌فرماید:  
 ریح تخرج من الجنة طيبة لها صورة كصورة الانسان تكون مع الانبياء (ابن بابویه، عیون اخبار الرضا (ع)، ۲۸۵).

بادی است خوشبو که از بهشت خارج می‌شود و صورتی چون صورت انسان دارد و با پیامبران همراه است.

مطابق این بیان ویژگی‌های سکینه به شرح ذیل خواهد بود:

۳-۱- ریح و روح؛ مقصود از ریح در این حدیث فوق همان روح است. درباره وجه تسمیه روح از امام صادق (ع) روایت شده که چون روح همانند باد متحرک است از این جهت روح نامیده شده است: "ان الروح متحرك كالريح و انما سمی روحاً لانه اشتق اسمه من الريح" (ابن بابویه، عیون، ۱۷).

دلیل دیگر بر اینکه مقصود از ریح همان روح الهی است، حدیث دیگری از امام رضا (ع) است که در آن تصریح شده به اینکه سکینه روح الله است که به هنگام بروز اختلاف، با سخن گفتن و بیان حقیقت، موجب رفع نزاع می‌شد:

"قلت و ما السکینه؟ قال: روح الله يتكلم، كانوا اذا اختلفوا فی شیء کلمهم و اخبرهم ببيان ما يريدون" (همان، ۲۸۵).

سخن گفتن روح الهی هم به نبوت مربوط می‌شود و هم به روح القدس. البته نزول روح القدس منحصر به نبی نیست. در قرآن از تأیید مؤمنان با روح الهی سخن گفته شده است: اولئك كتب فی قلوبهم الايمان و آیدهم بروح منه (مجادله، ۵۸)، همانگونه که از نزول سکینه در دل‌های مؤمنان نیز یاد شده است: "هو الذي انزل السکینه فی قلوب المومنین ليزدادوا ايماناً مع

ایمانهم" (فتح، ۴). تفاوت نزول روح القدس و سکینه الهی در نبی و مؤمنان در نحوه ظهور آن است، روح در عالی‌ترین درجه ظهور در نبی به شکل وحی نمایان می‌شود. ولی بالاترین تجلی روح در مؤمنان به شکل سخن گفتن (تحدّث) با آنان است. سخن خدای تعالی همراه با سکینه به ولی می‌رسد و او با پذیرش آن آرام می‌گیرد (حکیم ترمذی، ۳۳۵-۳۴۹). ابن عربی از تحدّث اولیاء با تعبیر نبوت اولیاء یاد می‌کند. و معتقد است هر نبی‌ای محدث است اما هر محدثی نبی نیست و این دسته از اولیاء را انبیاء/اولیاء می‌نامند: فکل نبی محدث و ما کل محدث نبی و هولاء هم انبیاء/اولیاء (ابن عربی، فتوحات، ۷۸/۲).

۳-۲- بوی خوش؛ ویژگی دوم سکینه و روح الهی رایحه خوش آن است. طبیعی است منشاء پیدایش این بوی خوش، با محل وزش آن یعنی بهشت قابل توجیه باشد. همان‌گونه که روح و ریحان نیز از خواص بهشت، و خاص مقربان درگاه است (واقعه، ۸۸). بوی خوش یا همان "طیبه" در حدیث رضوی با حقیقت محمدی در کلام ابن عربی قابل تفسیر است. ابن عربی از "طیب" در حدیث نبوی "حب الی من دنیاکم ثلاث؛ النساء و الطیب و قرة عینی فی الصلاة" تأویلی ارائه داده است که به فاعلیت آن حضرت (ص) در عالم انفاس یا عالم ارواح مربوط می‌شود. عین عبارت او چنین است:

"فأعطاه رتبة الفاعلية فی عالم الانفاس التي هی الاعراف الطيبة" (ابن عربی، فصوص ۲۲۰/۱) ابن عربی بوی خوش (طیب) را امری متفرّع بر جنبه تأنیث دانسته است. بدین معنی که ابتدا از حضرت ختمی مرتبت (ص) جنبه انفعالی در برابر حق ظاهر گشته است. خداوند از وجود او کائنات را پدید آورد. سپس به او رتبه فاعلیت بخشید. در سکینه هم جنبه تأنیث هویداست و هم جنبه فاعلی که به بوی خوش آن مربوط می‌شود. مظهر کامل این تأنیث خلاق به تعبیر گربن، شخص حضرت فاطمه (ع) است که هم ریحانة النبی یا تجسم بوی خوش پیامبر (ص) و هم ام ایها یعنی حقیقت وجودی پیامبر (ص) است و هم، به حکم مظهریت برای اسم الفاطر، منشأ پیدایش دیگر کائنات است (فرات کوفی، ۵۶؛ نیز: کربن، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ۲۵۳-۲۶۳). مناسبت دیگر حضرت فاطمه (ص) با سکینه، محدثه بودن ایشان است (ابن بابویه، عیون اخبار الرضا (ع)، ۱/۱۸۳). از خواص سکینه نیز چنانچه گذشت تحدّث است و این ویژگی ائمه اثنی عشر (ع) نیز می‌باشد (همان، ۵۷).

۳-۳- صورت انسانی یا وجهه الهی؛ ویژگی سوم سکینه به حقیقت انسانی و پیوند آن با نفس الهی مربوط می‌شود. صورت انسانی سکینه نشان از این دارد که سکینه علاوه بر سکون و آرامش قابل مشاهده است. این مشاهده در قلب صورت می‌گیرد. قلب در اصطلاح قرآنی،

محل ادراکی عالی تر از سمع است: *ان ذلک لمن کان له قلب اوالقسی السمع و هو شهید (ق)*، (۳۷). این آیه اشاره به دو نوع ادراک سمعی و بصری دارد که هر دو به باطن انسان مربوط می-شود و نه به اعضای حسی. به تعبیر دیگر، مقصود از سمع تنها شنیدن نیست، بلکه مقصود گوش حق نیوش است که به دنبال آن اطاعت از حق خواهد آمد. همچنین مقصود از "بصر" دیدن ظاهری نیست، بلکه بصیرت قلبی است. بنابراین قرآن، بهره‌مندان از مواظب قرآن را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ دسته اول اهل سماع و صاحبان گوش حق نیوش و دسته دوم، اهل مشاهده یا صاحب‌دلان. سمع می‌تواند پله‌ای باشد برای وصول به مرتبه بالاتر، یعنی قلب، خاصیت مهم قلب در تقلیب و دگرگونی آن است. اهمیت این خاصیت به سبب نقشی است که خداوند و انسان می‌تواند در مهار و تسلط بر قلب ایفاء کند، زیرا قلب سریع التقلیب است و به سرعت از حالتی به حالت دیگر منتقل می‌شود. این حالت برای مبتدی که هنوز زمام دل را در اختیار ندارد مضر، ولی برای منتهیان سلوک که دلشان در پنجه تقلیب حق است، مفید است، زیرا تقلیب دل در مبتدی می‌تواند مانع ثبات در سلوک شود و سالک را به تلوین مبتلا کند. در حالی که عارفان به واسطه تقلیب الهی، در هر لحظه مشاهده و تجلی خاصی را تجربه می‌کنند. آنچه مبتدی برای نیل به مقام قلب باید انجام دهد، توجه است. توجه همان عاملی است که به یمن آن، سرانجام وجهه باطنی یا همان سکینه در قلب سالک نمایان می‌کند. شیخ نجم الدین کبری (د. ۶۱۸ ق) اصل هفتم از اصول عشره سلوک را *التوجه الی الله تعالی* نامیده است. مقصود از این توجه، آن است که سالک با تمام وجود خود رو به سوی خدا کند. به گونه‌ای که از هر چیزی که سالک را به غیر خدا دعوت کند، اعراض نماید و مطلوب و محبوب و مقصود و مقصدی جز خداوند نداشته باشد و این میسر نمی‌شود مگر با علو همت سالک (نجم‌الدین کبری؛ *اصول العشره*، ۶۶-۶۸). برخی عارفان در تبیین "توجه"، ساختار قلب را به دو موضع "وجه" و "قفا" تقسیم کرده‌اند. وجه قلب، همان موضع توجه است که در اصطلاح "هم" نامیده می‌شود. موضع مقابل هم در قلب، قفای قلب است. هم قلب جهت مخصوص ندارد. گاه به سوی بالا و گاه به پایین و به راست و چپ متمایل می‌شود. هم عارفان دائماً متوجه بالا، و هم اهل دنیا همواره به سوی پایین است. هم برخی از بندگان متوجه سمت راست (اهل یمین) و هم عده‌ای که به نفس توجه دارند، متمایل به چپ است. خاصیت مهم قلب، که تمامی خواص آن، مرهون این خاصیت است، در خاصیت آیینگی است: نفس مرآت حقایق و وجود است. وجه تسمیه دل به قلب، همین خاصیت تقابل است که با آن، صورت شیء در آینه منعکس می‌شود. صورتی که در برابر آینه قرار می‌گیرد اصل، و صورتی

که در آینه منعکس می‌شود، مقلوب و وارونه است (جیلی، ۳/۲-۲۲). در صورتی که هم قلب مصروف حقایق روحانی باشد، به تدریج حقیقت روح در آینه دل منعکس می‌شود و سالک منتهی، وجهه الهی خود را در صورت روح مشاهده می‌کند. به تعبیر دیگر، همان روح القدس - که به تمام و کمال در حقیقت محمدی نمایان شده است - در آینه دل او متصور می‌شود. خاصیت این تصویر یا صورت، توجهی است که سالک در عبادت بدان نیازمند است، زیرا عابد در مقام حضور باید هم خود را متوجه معبود کند. هدف از تأسیس معبد در تاریخ یهود نیز همین بوده است. معبد محل استقرار شخینه (سکینه) و نماینده ملکوت و حضور اسرارآمیز خدا بر روی زمین بود. در پی نصب تماثیل خدایان در معبد، شخینه از معبد رخت برپست و در پی آن معبد ویران شد (کربن، معبد و مکاشفه، ۳۲۳). معرفی مسجدالحرام و کعبه به‌عنوان قبله و عبادت، تأییدی بود بر حضور سکینه و وجه الله در کعبه، اهمیت این حضور تا بدانجاست که برپایی و قوام دین به برپایی و دوام کعبه وابسته است، تا آنجا که آمده است: "لا يزال الدين قائماً مادامت الكعبة"

در کنار توجه ظاهری به کعبه، آنچه مطلوب و مقصود بوده، توجه حقیقی با حضور قلب در عبادت و توجه به وجهه باطنی بوده است. عبدالجبار نغری از عارفان قرن چهارم، یکی از مواقف سلوک را موقف العبادة الوجهیه نامیده است. نغری گزارشی از تجربه خود در این موقف چنین یاد کرده است:

*اوقفنی فی العبادۃ الوجهیه و قال لی هی صاحبۃ الروح و الريحان عند الموت و قال لی: العبادۃ الوجهیه طریق المقربین الی ظل العرش (نغری، ۱۳۴).*

صاحب عبادت وجهیه در توصیف فوق، همانند مقربان است که مطابق قرآن (واقع، ۸۹) با روح و ریحان به هنگام مرگ مواجه می‌شود. آنچه در این موقف به نغری گفته می‌شود آن است که وجه هم، وجه سمع، وجه قلب، و وجه سکون خود را متوجه حق کند: *و قال یا صاحب العبادۃ الوجهیه، وجّه وجهک الی، وجّه وجه همک الی وجّه وجه قلبک الی، وجّه وجه سمعک الی، وجّه وجه سکونک (همان جا).*

در بین موارد چهارگانه وجه، بالاترین مرتبه، وجه سکون است. شارح تلمسانی هم، با تعبیر "انفع هذه المراتب" از آن یاد کرده است (تلمسانی، ۵۲۹).

وجه قلب در تعریف نغری، سکون دل است و سکون دل حقیقت قلب و جایگاه طمأنینه است: *قال لی: سکون قلبک عین قلبک و هو موضع الطمأنینه (همان، ۱۳۴).*

این طمأنینه به تعبیر ابن عربی، آغاز سکینه است و سکینه با تجلی و ظهور الهی همراه است



و عبد با معاینه و مشاهده و ذوق به سکینه دست می‌یابد.

### کعبه معنوی

معاینه و مشاهده سکینه، با باطن کعبه پیوندی عمیق دارد. باطن کعبه و حج در تأویلات شیعی، ولایت امامان معصوم (ع) و جلوه نور محمدی است. قاضی سعید قمی، نام دوازده امام را با شکل هندسی کعبه (مکعب) مطابقت داده است. همان‌گونه که شکل هندسی مکعب شش سطح دارد، تعداد نام‌های دوازده امام نیز شش تا است. نام سه امام محمد است، نام چهار امام علی، دو امام حسن، یک امام حسین، یک امام جعفر و یک امام موسی (قاضی سعید، *اسرارالعبادات و حقیقه الصلاة*، ۶۹۰، نیز کربن، *معبد و مکاشفه*، ۲۱۳). همچنین مطابق گزارش پیامبر در معراج بیت‌الله در محاذات عرش خدا در بیت‌المعمور واقع شده است و سنگ بناهای کعبه در برابر میخ‌های طلایی عرش قرار دارد و این میخ‌ها مطابق تأویل قاضی سعید، اشاره به انوار ولایت دارد (قاضی سعید، *اسرارالعبادات*، ص ۴-۲۵۲). بنابراین از آنجاکه توجه به کعبه معنوی توجهی قلبی است، عابد در این توجه نیاز به وجهه عبادت یا همان سکینه قلبی دارد. به تعبیر دیگر همان‌گونه که معبد جایگاه شخینه (سکینه) است و قداست معبد نیز به واسطه حضور سکینه در آن است، عابد نیز در عبادت خود نیاز به سکینه‌ای دارد تا در آن به معبود توجه کند. حضور در عبادت همانند معبد با حضور سکینه در عابد محقق می‌شود. این حضور با تجلی در قلب عابد صورت می‌گیرد؛ تجلی‌ای که در طی آن حقیقتی روحانی در صورت انسانی متمثل می‌گردد. ره‌آورد این تجلی، ظهور وجهه الهی یا وجه‌الله یا همان وجهه عبادت در سر سویدای سالک عارف است، که با همان حقیقت محمدی، روح القدس و سکینه الهی مطابقت دارد.

### ظهور سلطنت الهی

با ظهور تام و تمام سکینه در قلب و پیدا شدن وجهه عبادت، سلطنت الهی بر وجود عبد محقق می‌شود. نظام‌الدین ترینی قندهاری (قرن دوازدهم) در فرهنگ اصطلاحات عارفان و شاعران، از اصطلاح *سلطان* چنین یاد کرده است:

*سلطان روی را گویند، زیرا که پادشاه کشور حسن است و غلبه و قهر و تسلط کننده بر*

*عاشق است (ترینی قندهاری، ۲۴۱).*"

تحقق سلطنت الهی هنگامی خواهد بود که روی (وجه) و صورت معشوق ازلی یعنی حق،

با فنای عاشق در او هویدا گردد، به تعبیر ابن‌فارض:

فلم تهونى مالم تكن فى فانياً / ولم تغن مالم تجلى فيك صورتى

یعنی تا به کلی در راه ما، از خود و اوصاف خود فانی نشوی عاشق ما نخواهی بود، و تا صورت من در حقیقت تو تجلی نکند و غالب نشود، تو فانی نشده‌ای، زیرا عشق حقیقی به فنا و استهلاک عاشق در معشوق می‌انجامد و به تعبیر شارح نظم السلوک سعیدالدین فرغانی، این استهلاک پس از فنای صفاتی و ذاتی صورت می‌گیرد، به گونه‌ای که:

صورت آن تجلی در ذات عاشق ظاهر شود و همگی او را فرو گیرد، و به قوت سطوت و سلطنت وحدت و اطلاق خودش، بر آن هستی مقید مجازی عاشق را مقهور و مغلوب و فانی گرداند... و به خود باقی گرداند. و آوازه «کل شیء هالک» یعنی الاضافات و التقییدات «الوجه» و هو عین الوجود الظاهر و حقیقته در افکند (فرغانی، ۱-۱۵۰).

فرغانی با الهام از آیات قرآن، از تجلی واحدیت با تعبیر سطوت و سلطنت یاد کرده است، آنچه در این تجلی پس از هلاکت وجود مجازی باقی می‌ماند، ظهور وجه‌الله است: وجه‌الله همان قبله حقیقی است که در عین تنزیه دارای تشبیه است. به تعبیر صدرالدین قونوی "قبله عارفان وجود مطلق در صورت ربانی و ظاهر حق است (قونوی، ۲۵۱). این صورت، همان است که انسان بر آن آفریده شده است، چنانچه در احادیث نبوی آمده است: ان الله خلق آدم علی صورته یا ان الله خلق آدم علی صورة الرحمن (بخاری، حدیث ۱، ۱۲۵/۷).

البته در احادیث شیعه، روایاتی از ائمه اطهار(ع) وارد شده است که بر مبنای آن برای تنزیه حق، از قائل شدن صورت و هیئت برای حق تعالی نهی شده است. قاضی سعید قمی با پذیرفتن اصل حدیث، منع در این روایات را، از باب پرهیز عوام از وقوع در ورطه کفر و تشبیه دانسته است. وی همچنین اختلاف تأویلات ائمه (ع) در این باب را شاهدهی بر صحت این اخبار دانسته است (قاضی سعید، اسرارالعبادات و حقیقه الصلاة، ۲-۲۰۱). از جمله این روایات، گفتگوی خواجه اباصلت هروی با امام رضا (ع) است، که معنی روایت «شواب لا اله الا الله النظر الی وجه الله» را از آن حضرت (ع) می‌پرسد. امام رضا (ع) در پاسخ، ضمن آنکه توصیف خدا به اینکه او دارای وجهی چون جوه است، را کفر دانسته‌اند فرمودند: یا ابا الصلت من وصف الله تعالی بوجه کالوجه فقد کفر، ولكن وجه الله تعالی انبیاؤه و رسله و حججه صلوات الله علیهم - هم الذین بهم یتوجه الی الله عزوجل (ابن بابویه، عیون اخبارالرضا (ع)، ۱/۱۱۵).

در این روایت وجه‌الله به انسان‌های کامل چون انبیاء و رسولان و امامان معصوم (ع) تفسیر شده است که در مقام توجه به خدا باید رو به آنان کرد. همان‌گونه که در زیارت جامعه

آمده است: «من قصده توجه بکم» (همان، ۲/۲۷۶)، هرکه قصد و آهنگ خدا دارد به شما توجه می‌کند. این مطلب تأییدی بر وجهه عبادت است. همچنین از امام باقر (ع) نیز در مورد اضافه صورت به حق، روایتی نقل شده است که بر طبق آن صورت الهی، با دیگر صورت‌ها متفاوت است. همان‌گونه که خانه خدا در عین آنکه ظاهراً بی‌تی چون بیوت است، اما به واسطه انتساب به خدا از دیگران متمایز می‌شود و بر همین منوال روح الهی نیز منتسب به خداست:

هی صورة محدثه مخلوقه اصطفاها الله واختارها علی سایر الصور المختلفة فأضافها الی نفسه، كما اضاف الکعبه الی نفسه و الروح الی نفسه. فقال: "بیتی" و قال "نفخت فیہ من روحی (ابن بابویه، التوحید، ۱۰۳).

قاضی سعید قمی در شرح این حدیث، با استناد به قول ابن عربی در فتوحات (۲/۱۲۴) انسان کبیر را صورت اسم الله الاعظم دانسته است. آدم به واسطه آفرینش با دو دست جلال و جمال الهی، به صفت کمال و جامعیت متصف شد. از این جهت، صفت آدم، صفت حضرت الهیت است (ابن عربی، فصوص ۱/۵۲؛ قاضی سعید قمی، شرح توحید، ۲۰۴).

برای درک کیفیت تجلی وجه و صورت الهی در قلب عارفان، می‌بایست در مکاشفاتشان تامل کرد. مکاشفه‌ای از روزبهان بقلی (د. ۶۰۶ ق) نقل می‌شود که در آن، تجلی خدا بر صورت آدم (ع) گزارش شده است:

در ایام جوانی شب زنده‌دار بودم. شبی نماز گزاردم، ناگاه حق سبحان را در زیباترین صورت بر من گذر نمود و در چهره ام تبسمی کرد و مشکى خوشبو به سویم انداخت. گفتم: از این بسیارم ده. فرمود: هر یک از اینها ملک و سلطنت است و تو ملوک و پادشاه فارس هستی (روزبهان، نسخه شماره ۹۳۴، گ ۸ الف).

در این گزارش نکات قابل تأملی وجود دارد. نخست آنکه، این مکاشفه در حال عبادت (ذکر یا نماز) رخ داده است. پس این تجلی را همان وجهه عبادت می‌توان تلقی کرد. نکته دوم، ظهور خداوند در زیباترین هیأت و صورت است. نکته سوم، انداختن کیسه مشک یادآور بوی خوش (ریح طیبه) در حدیث رضوی است. نکته چهارم، مفهوم پادشاهی که نماد ملکوت و سلطنت معنوی است و خطاب پادشاه به او نشان از خاصیت آیینگی او دارد. به تعبیری او در مقابل شاه حقیقت قرار گرفت و به طفیل او، عنوان شاهی یافت. مواجهه با شاه نیز محصول ذکر و فکر و سلوک اوست. بهاء ولد-پدر مولانا- نیز به هنگام ذکر تجربه روحانی مشابهی دارد:

به مسجد رفتیم. رشید قبایی را دیدم، صورت او از پیش دلم نمی‌رفت. گفتم تکلفی کنم و

دل به الله مشغول گردانم تا دل به چیز دیگری نپردازد. دیدم که صورت دل، پیش نظر می آید. تا من از او به الله می رفتم، هم از عرضش هم از اجزاش - یعنی از رنگ سرخیش - به الله می رفتم... پس معلوم می شود که اگر در الله گشاده شود، چه عجایبها که بینم (بهاء و ولد، ۱۳۵۲ ش، ۲/۲۲).

مقصود از رشید قبا، تجلی شکوهمند جمال الهی به صورت انسانی در قلب است که در اصطلاح مولانا هم از آن با تعبیر شاه یاد شده است. چنانکه می گوید:

فکر آن باشد که بگشاید رهی / راه آن باشد که پیش آید شهی  
شاه آن باشد که از خود شه بود / نه به مخزنها و لشکر شه شود

تا بماند شاهی او سرمدی / همچو عز ملک دین احمدی (مولانا، دفتر دوم، ابیات ۳۲۰۹-۳۲۰۷)

"شاه آن باشد که از خود شه بود" اشاره به ولایت کلیه الهیه دارد.

### تلازم ولایت و سلطنت

در قرآن ولایت به شکل مصدری، خاص حق تعالی دانسته شده است: *هنالک الولاية لکله الحق* (کهف، ۴۴). ولایت را در آیه با کسر و فتح و او خوانده اند (قرشی، ماده ولی). راغب اصفهانی ولایت به کسر و او را به معنی نصرت و به فتح و او را به معنی توکی امر گرفته است و به قولی، هر دو یکی و حقیقت آن، توکی امر است (همان، نیز *مفردات: ماده ولی*). در آیات - *الولاية* راز شیرازی با استناد به احادیثی از امام باقر (ع) و امام صادق (ع)، ولایت در آیه مبارکه به ولایت امیرالمؤمنین علی (ع) تأویل شده است و با توجه به اینکه در آیه ولایت ملک طلق حق تعالی یاد شده، تعبیر *لکله الحق* چنین تفسیر شده است که ولایت مطلقه، خواه به معنی محبت و خواه به معنی سلطنت باشد، حقیقت ذات پاک حضرت احدیت است، زیرا جز ذات پاک او سلطان قاهر غالبی وجود ندارد. همچنین سلطنت ذاتیه مطلقه اسم و رسم ندارد، زیرا ذات حق غیب الغیوب است، اما همین ذات در مقام ظهور سلطنتش در عالم صفات و افعال (جبروت و ملکوت و ملک) و عالم لاهوت، ولایت اضافیه ربانیه و تجلی اول است، که در نهایت مصداق اتم آن، حضرت علی (ع) است (راز شیرازی، *قوایم الانوار*، ۶-۳۰۴). از دیدگاه راز، حضرت علی (ع) صاحب دو ولایت است: ولایت شمسیه به مشیت ربانیه اضافیه، و ولایت به معنی وصایت که ولایت قمریه است. اما حضرت رسول (ص) صاحب یک ولایت یعنی ولایت شمسیه و باطن نبوت است (همان، ص ۳۰۵). البته برخی شارحان ابن عربی نیز

درباره حقیقت محمدیه نیز هر دو تعبیر ولایت قمریه و شمسیه را به کار برده‌اند. سعدالدین فرغانی در شرح خود بر بیت ذیل از ابن فارض، ضمن بحث از سلطنت اسماء الهی از هر دو تعبیر یاد کرده است:

فبدری لم یأفل، و شمسی لم تغب / و بی یهتدی کلّ الدرّای المنیره

فرغانی بیت را زبان حال حقیقت محمدی می‌داند که به اعتبار حقیقت انسانیت آن حضرت (ص) و باتوجه به انسان کامل بودنش، در برابر آفتاب تجلی ذاتی احدی جمعی تعبیر بدر یا ماه تمام به کار رفته است. از این جهت که بدر از خود هیچ نور و ظهوری ندارد و تنها در حکم آینه‌ای برای نور شمس ذات و قابل آن است. از این حیث حقیقت وجودی‌اش در حکم برزخ - لاموجود و لامعدوم - و همانند خط فاصل بین سایه و شعاع شمس است. عدم افول این بدر منیر، کنایه از دوام تأثیر نور وجودی و تجلی ذاتی آن دارد، از این جهت به واسطه تابش مدام بر وجود دیگر کاملاً، به مثابه شمسی است که هرگز زوال و غیبت در آن راه ندارد، زیرا مقام جمع الجمعی آن حضرت (ص)، اقتضای جامعیت اسماء را دارد. از این جهت وجودش مقید به تجلی اسمی دون اسماء نمی‌باشد. چراکه مدت سلطنت اسمای کلی متعاقب است و هر مدت به سلطنت اسمی خاص از اسماء اختصاص دارد و اینکه هر رسولی به قومی خاص تعلق دارد، از آثار تقید اسمایی است. در صورتی که رسول اکرم (ص) برای جمیع خلائق تا قیامت مبعوث شده و در شریعتش نسخ راه ندارد. از این جهت همواره برای هر کوکب درّی (ستاره درخشان) یعنی همان عارفان و علمای راسخ در علم و اولیای مشایخ که مرشدان خلاق و هادیان طریقت هستند، نور افشانی و آنان را به انوار وجود خود هدایت می‌کند (فرغانی، ۶۴۲-۶۴۰). تداوم هدایت و ارشاد حقیقت محمدی در سلسله ولایت امامان معصوم (ع) تجلی می‌یابد و سلطنت الهی همچنان از وجود آنان نمایان می‌شود. در دعای استدعای فرج برای ظهور و شهود حضرت ولی عصر - ارواحناه فداه - تقاضای رویت با علم به سلطنت الهی قرین شده است:

اللهم انی اسئلك أن تُرینی ولیّ امرک ظاهراً نافذاً لمر مع علمی بآن لک السلطان و القدرة و البرهان و الحجّة و الارادة و المشیة و الحول و القوة (سید ابن طاووس، جمال الاسبوع، ۳۱۶-۶۱۷).

۱. این تعبیر تصریح است به اینکه ظهور آن حضرت (عج)، ظهور سلطنت الهی است.

### سلطنت امام رضا(ع)

از مبحث پیشین معلوم شد که امام معصوم (ع) به حکم ولایت، صاحب سلطنت الهی است. اما این سلطنت، نه از نوع دنیوی و مادی، بلکه معنوی و روحانی است. مشابه مفهومی که عیسی مسیح (ع) در پاسخ به سردار رومی پیلاتوس که از او پرسید: آیا تو پادشاه یهود هستی؟ گفت: لیکن اکنون پادشاهی من از این جهان نیست (یوحنا ۱۹، ۳۶).

در آیه هنالک الولا به لله الحق (کهف، ۴۴) نیز اشاره‌ای وجود دارد که قیامت (صغری و کبری) عرصه ظهور سلطنت الهی است. و در آنجاست که حقارت ملک و سلطنت دنیوی در برابر سلطنت معنوی نمایان می شود. به تعبیر میر سید علی همدانی:

همه سلطنت های صوری و ممالک خیالی فانی در جنب سلطنت معنوی و مملکت روحانی چون ذره در جنب آفتاب رخشان و قطره در جنب دریای بی کران بیش نیست (میر سید علی همدانی، ۳۲۹).

در تفسیر شریف لاهیجی هم آمده است: و بعضی گفته اند که "هنالک" اشارت به آخرت است، به این معنی که در آخرت، نصرت یا ملک و سلطنت مرخدای حق راست (شریف لاهیجی، ۸۹۹/۳). بنابراین تنها در آخرالزمان مجال برای بروز چنین سلطنتی برای عیسی (ع) و مهدی (عج) فراهم خواهد شد و این ولایت و سلطنت همانند مفهوم ملکوت صبغه آخرالزمانی دارد. از عارفان شیعی که بر جنبه ملکوتی امام معصوم تأکید کرده است، قاضی سعید قمی شایان ذکر است. این عارف دوران صفویه در شرح خود بر کتاب توحید صدوق، بارها مضمون امامت را به عنوان سلطنت معنوی محض مطرح کرده است. قاضی سعید با اشاره به اخبار و روایات وارده از سوی شیعه و سنی استدلال می کند که پیامبر (ص) برحسب این اخبار، میان عبودیت و سلطنت مخیر شد و باید یکی از آن دو را برمی گزید. حضرت (ص) ترجیح داد که بنده ای پیامبر باشد نه پادشاه پیامبر. لذا وقتی خود او سلطنتی نداشت، چگونه ممکن است پس از او چنین سلطنتی در کار باشد؟ قاضی سعید نتیجه می گیرد که خلافت امام علی (ع) و سایر ائمه (ع) خلافتی دینی برای اصلاح امر معاش و معاد و سلطنتی معنوی برای عموم انسان ها بود:

فثبت أنه لابد من الاضطرار إن كان له خلیفه أن یكون بالخلافه الدینیة المصلحه للمعاش و المعاد و السلطنه المعنویة (قاضی سعید قمی، شرح توحید، ۵۱۷/۱، نیز: کرین، معبد و مکاشفه، ۸-۱۶۷).

سر اینکه امام رضا(ع) از پذیرش خلافت پیشنهادی مأمون سرباز زد، پاسداری از همین

سلطنت معنوی بود. حضرت (ع) در پاسخ به مأمون که با مطرح کردن علم و فضل و زهد و عبادت امام (ع) آن حضرت را از خود برای تصدی مقام خلافت شایسته‌تر می‌دانست، همان مطلبی را فرمودند که پیامبر (ص) در مقام تخییر میان سلطنت و عبودیت فرمودند:

فقال الرضا (ع) بالعبودية لله عزوجل افتخر و بالزهد في الدنيا أرجو النجات من شر الدنيا، و بالورع عن المحارم أرجو الفوز بالمغانم، و بالتواضع في الدنيا أرجو الرفعه عند الله عزوجل (ابن بابویه، عیون اخبار، ۱۳۹/۲).

حضرت ثامن الحجج (ع) مطابق این حدیث، با مطرح کردن عبودیت، مفهوم القهر فخری در حدیث نبوی را مجدداً مورد تأکید قرار داده‌اند و با عنوان کردن زهد و ورع در دنیا تلویحاً آفات سلطنت و خلافت ظاهری که مأمون عهده‌دار آن بود را به وی گوشزد کرده‌اند و با مفهوم تواضع در دنیا و رفعت نزد خدا، همان مفهوم سلطنت معنوی را تذکر داده‌اند که بعدها در زیارت‌نامه‌ها و توسلات لقب السلطان را برای او به ارمغان آورده است (سیدبن طاووس، مهیج الدعوات، ۴۲۹). تفاوت امام رضا (ع) با پیامبر (ص) در این بود که پیامبر (ص) از سوی خدای تعالی مخیر بود تا میان سلطنت ظاهری و عبودیت یکی را انتخاب کند، اما حضرت رضا (ع) با سخن مأمون مواجه گشت که می‌گفت: فلا بد لك من هذا الامر... لئن قبلت ولاية العهد و آلا اجبرتك علی ذلك (ابن بابویه، عیون، ۱۴۰) لذا مجبور به پذیرش ولایتعهدی گردید، حتی در پذیرش ولایتعهدی نیز کناره‌گیری از سلطنت ظاهری کاملاً هویدا است، زیرا آن حضرت (ع) شرط می‌کنند که عهده‌دار هیچ عزل و نصبی نشوند و تنها به‌عنوان مشاور از دور نظارت داشته باشد (همانجا).

## جلوه‌های معنویت امام رضا (ع) در بین عارفان

### ۱- اوصاف و القاب امام (ع)

سلطنت معنوی و باطنی امام رضا (ع) برای اهل عرفان ظهور خاصی داشته است. کمال الدین حسین خوارزمی عارف قرن نهم هجری از آن حضرت (ع) چنین یاد کرده است: سلطان سلاطین اسلام قره عین المصطفی و المرتضی امام هشتم علی ابن موسی الرضا (ع) (خوارزمی، ۲۴۸). مفهوم صحیح سلطان سلاطین با توجه بدانچه گذشت، تنها با سلطنت معنوی قابل قبول خواهد بود. مویذ این نوع سلطنت، وجود القابی چون "الولی المرشد" در برخی زیارتنامه‌ها (شیخ مفید، ۴۸۱) و اوصافی چون بدرالنجوم و شمس الشموس در توسل خواجه نصیر طوسی است (سید ابن طاووس، جمال الاسبوع، ۴۲۹؛ نیز، کربن، معبد و مکاشفه، ۱۶) که نشان از

هدایتگری و ارشاد خاص آن حضرت (ص) برای اهل معرفت دارد. دو وصف اخیر - چنانکه گذشت - از شؤونات حقیقت محمدی و یادآور بیت ابن فارض است:

فبدری لم یأفل، و شمسی لم تغب / و بی یهتدی کل الدراری المنیره

شارح قصیده تائیه در باب سلسله نسبت اولیاء به پیامبر (ص) و خرقه عرفانی، از امام علی (ع) تا امام رضا (ع) را ذکر می‌کند و می‌افزاید "وعلوم طریقت و حقیقت غالباً به ایشان، ظاهر و نشر شده است (فرغانی، ۵۳)، مرحوم آشتیانی در پاورقی می‌نویسد: و این مسلم است که هر کس به امامت و ولایت کلیه علی بن موسی الرضا معتقد است، به امامت ائمه بعد از رضا (ع) تا قائم آل محمد (عج) به تنصیص رسول ختمی معتقد است" (همانجا).

اینکه در ماه و خورشید ولایت آن حضرت (ع) هرگز افول و غروبی متصور نیست، دلالت بر این دارد که سلطنت معنوی امام رضا (ع) پس از رخت بر بستن از جهان مادی، همچنان باقی است و روزه مبارک رضوی، مرکزی برای این نورافشانی جهت عام و خاص است. کمال‌الدین حسین خوارزمی (۹۵۸ ق) از عارفان کبرویه ذهبیه، در مکاشفه‌ای نحوه نزول فیوضات رضوی بر عالم را مشاهده کرده است. در مجالس المؤمنین گزارشی از زبان خود این عارف نقل شده است که پس از تشرّف به مرقد مطهر رضوی، در واقعه‌ای مشاهده می‌کند که فیض از مبدأ فیاض، بسان دریای موج، ابتدا متوجه روح مطهر و روزه مبارک رضوی می‌شود و به هنگام طغیان دریا و سرریز شدن آن، عام و خاص از این فیوضات بهره‌مند می‌شوند (شوشتری، ۱۶۸/۱). شریف الدین حسین خوارزمی فرزند کمال الدین در تذکره جاده العاشقین، ابیات ذیل را به نقل از خواجه حافظ شیرازی ذکر کرده است:

دوش بودم در طواف روزه خیر الانام / شاه سلطان خراسان آن امام، ابن الامام  
آن امامی کز شرف در دین بود ذاتش تمام / قبله اهل خراسان، کعبه هر خاص و عام  
بودم اندر روزه اش، آمد به گوشم این پیام / السلام ای شاه سلطان خراسان، السلام  
(شریف الدین خوارزمی، گ ۳۴).

شریف الدین در وصف مرقد منور امام رضا (ع) گفته است:

یک طواف درش از قول رسول قرشی / تا به هفتاد حج نافله یکسان آمد (همان، ۳۳-۳۴).  
باتوجه به فیوضات متواتر حرم رضوی می‌توان پی برد که چرا در احادیث ثواب زیارت مرقد مطهر ایشان برتر از حج واجب (ابن بابویه، عیون اخبار الرضا (ع)، ۲۵۸) و بلکه معادل هزار حج (همان، ۲۵۷) و در روایتی دیگر هفتاد هزار حج مقبول (همان، ۲۵۹) شمرده شده



است، زیرا زیارت خانه خدا، ثواب حج ظاهری است، اما زیارت مرقد مطهر رضوی همانند زیارت خدای تعالی در عرش برین است (همان، ۲۵۹). این همان مطلبی است که در خصوص حضور سکینه الهی در معبد گفته شد. شاید هیچ امام دیگری همچون علی بن موسی الرضا (ص) زیارتش با حج مقایسه نشده باشد: زیرا آن حضرت (ع) قبله باطنی اهل معرفت شمرده می‌شود و به همین اعتبار از سوی برخی عارفان قبله طوسی و قبله هفتم، نامیده شده است: راز شیرازی در توسل به حضرت ثامن الحجج (ع) چنین خطاب کرده است:

ای عید سلطانی بیا، وی ابر نیسانی بیا / ای راح روحانی بیا، ای قبله طوسی بیا

ای مکه و منی بیا، وی زمزم و صفا بیا / ای یثرب و بطحا بیا، ای قبله طوسی بیا

(راز شیرازی، قوایم الانوار و طوابع الاسرار، ۴-۱۲۳).

میرزا عماد اردبیلی نیز به مقایسه کعبه و روضه رضوی پرداخته است:

کعبه ار طایف نبوده، خود نمی‌گشتی مطاف/ بیت و معمور و ملک ساجد شده در پای طوس

یک طواف درگهش شد بهتر از هفتاد حج / این شرف روز ازل شد بر قد و بالای طوس

قبله هفتم امام هشتم آن مولا رضا (ع) / ابن موسی، بوالحسن سلطان دین مولای طوس

سلسله آن شه بود ام‌السلاسل در جهان / نور دل زیشان بجو، هستی اگر دانای طوس

(حالی، ۱۳۸۸ش، ۶۱)

## ۲- تجلی قبله هفتم در سکینه قلبیه

مقصود از قبله هفتم، وجهه‌ای است که در طور هفتم از اطوار سبعة قلبی نمایان می‌شود. در گزارش راز شیرازی از کیفیت دیدار با این وجهه چنین آمده است که: به زیارت صورت مبارکه حضرت مولی علی بن موسی الرضا (ع) در سر سویدای قلب خود که طور هفتم دل است، مشرف شدم و آن صورت مبارکه، به نور سیاه برآق شفاف تجلی بر فقیر فرمود (راز شیرازی، قوایم الانوار، ۶۶۸).

در ادامه این گزارش آمده است که بوی مشک اذفر از قلب او وزیدن گرفت، به گونه‌ای که همشینیان او هم، این رایحه را استشمام می‌کردند. وی این رایحه مشک را از خصائص نور ولایت علویه-علیه الصلوه و السلام- دانسته است (همان). صورتی که مشهود راز- قدس سره -گردید، سکینه قلبیه و وجهه عبادت است که از نشانه‌های آن رایحه خوش است. وی در بحث از شرط چهاردهم از شروط سیر و سلوک تحت عنوان "فنای سالک در صورت سلطان الجن و البشر علی بن موسی الرضا (ع)" به بیان این واقعه پرداخته است (همان، ۶۵۷). نور سیاه

برآقی که به همراه آن صورت، در قلب راز مشهود گردید، تجلی نور ذات است. بدان گونه که شیخ محمود شبستری گفته است.

سیاهی گر بدانی نور ذات است/ به تاریکی درون آب حیات است (شبستری، ۱۳۶۸، ۷۲).  
اینکه در تجلی ذاتی صورتی نورانی مشهود بشود، به وجه باقی حق اشاره دارد که با دو صفت جلال و جمال از باطن سالک نمایان می شود. به گونه ای که چهره اش را غرق در نور می کند. شیخ نجم الدین کبری در توصیف آن بیان می کند که به موازات چهره سالک، چهره ای از نور پیدا می شود که انوار افاضه می کند و از پشت پوشش نازک آن ها، آفتابی دیده می شود که می آید و می رود. این چهره یا وجه، در واقع وجه خود سالک و خورشید، همان خورشید روح است که در بدن آمد و شد دارد:

فذلک الوجه فی الحقیقه وجهک، و تلک الشمس شمس الروح تتردد فی البدن (نجم الدین کبری، فوائح الجمال و فوائح الجلال، ۱۷۰).

در این وقت، شخصی از نور را در مقابل خود می بیند که انواری از وی پدید می آید. نجم الدین این شخص نورانی را شیخ الغیب و میزان الغیب می نامد و او را با رنگ سیاه توصیف می کند. مجاورت این شخص با وجود سالک تا بدان حد می شود که با وجودش در آمیخته و با آن یکی می شود (همان، ۱۷۱). یکی شدن با شیخ الغیب یا همان صورت نورانی، با آنچه که راز شیرازی در توصیف فنای سالک در صورت سلطان انس و جان حضرت رضا (ع) بیان کرده است، مطابقت دارد. شمسُ الشمس بودن حضرت رضا (ع) هم، به اعتبار همین چهره ملکوتی است که سلطنت معنوی ایشان را در جان سالکان فراهم می سازد.

## نتیجه

بر مبنای مباحث پیشین می توان گفت، چهره ملکوتی امام رضا (ع) مصداق اتم برای سکینه قلبی است که برخی عارفان در طور هفتم قلب، به دیدار آن نایل آمدند. القابی چون شمس الشمس و بدر النجوم کنایه از پرتو افشانی امام (ع)، در قلوب اهل ولایت است. سلطنت معنوی آن حضرت (ع) علاوه بر قلوب خاصه، برای عموم نیز در روضه شریف رضوی همچنان جلوه گری می کند. وجه اشتراک این دو جایگاه؛ یعنی قلب و روضه مبارک در سکینه ای است که در هر دو جا حضور دارد و هر دو مطابق احادیث، جایگاهی چون معبد و کعبه حقیقی را واجد هستند.

## منابع

- قرآن حکیم، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولى، تهران، ۱۳۶۸.
- ابن بابویه، محمد، *عیون اخبار الرضا (ع)*، به کوشش سید مهدی حسینی لاجوردی، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی طهرانی، قم، منشورات جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه. ۱۳۹۸ق.
- \_\_\_\_\_، *معانی الاخبار*، به کوشش علی اکبر غفاری، انتشارات اسلامی جامعه مدرسين حوزة علمیه قم. ۱۳۶۱.
- \_\_\_\_\_، *علل الشرايع*، قم، انتشارات داوری. بی تا.
- ابن عربی، محمد بن علی، *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عقیقی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶.
- \_\_\_\_\_، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- \_\_\_\_\_، *التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه*، به کوشش نیبرگ، لیدن، ۱۳۳۶ق.
- \_\_\_\_\_، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دارالاندلس، بی تا.
- \_\_\_\_\_، *عقای مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- سید ابن طاووس، رضی الدین علی، *جمال الاسبوع بکمال المشروع*، به کوشش جواد قیومی جزه‌ای اصفهانی، قم، موسسه آفاق ۱۳۷۱.
- \_\_\_\_\_، *مهج الدعوات و منهج العبادات*، بیروت، موسسه الاعلمی، ۱۴۱۴ق.
- انصاری، عبدالله بن محمد، ترجمه و متن *منازل السائرين*، به کوشش روان فرهادی، تهران، مولى، ۱۳۸۳.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
- بهاء ولد، محمد بن حسن بلخی، *معارف بهاء ولد*، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، ج ۲، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۲.
- ترینی قندهاری، نظام الدین بن اسحاق، *قواعد العرفاء و آداب الشعراء*، به کوشش احمد مجاهد، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۷ق.
- تفلیسی، حبیب، *وجوه قرآن*، به کوشش مهدی محقق، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۹۶ق.
- تلمسانی، عقیف الدین، *شرح مواقف نوری*، به کوشش جمال المرزوقی، قاهره، ۲۰۰۰م.
- جیلی، عبدالکریم، *الانسان الکامل فی معرفه الاواخر و الاوائل*، مصر، ۱۹۷۵ق.
- جفری، آرتور، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات توس، ۱۳۷۲.
- حالی (عماد اردبیلی)، محسن، *دیوان حالی*، به کوشش محمد خواجه‌جوی، شیراز، انتشارات دریای نور، ۱۳۸۸.
- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *کتاب الختم الاولیاء*، به کوشش عثمان یحیی، بیروت، مکتبه الکاتولیکه،

بی تا.

حقی بروسوی، اسماعیل، *تمام الفیض فی باب الرجال*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۱۰.  
خوارزمی، کمال‌الدین حسین، *ینوع الاسرار فی نصابح الابرار*، به کوشش مهدی درخشان، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.

راز شیرازی، میرزا ابوالقاسم حسینی شرفی ذهبی "میرزا بابا"، *قوایم الانوار و طوالع الاسرار*، به کوشش خیرالله محمودی، قم، دریای نور، ۱۳۸۳.

\_\_\_\_\_، *آیات الولایه*، چاپ سنگی، بی جا، بی تا.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۸ق.  
سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۲۲ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، به کوشش مصطفی ذیب‌البغا، دمشق، دار ابن کثیر.

روزبهان بقلی، *کشف الاسرار*، روزبهان بن ابی نصر، کتابخانه آستان قدس رضوی، نسخه شماره ۹۳۱.  
شاه ولی‌الله دهلوی، احمد بن عبدالرحیم، *فتح‌الرحمن بترجمه القرآن*، به کوشش مسعود انصاری، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۵.

شبستری، محمود، *گلشن راز*، به کوشش صمد موحد، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۸.  
شرف‌الدین خوارزمی، حسین، *جاده العاشقین (ملفوظات حضرت شیخ خوارزمی)*، دانشگاه اسلامی علیگر، هند، کتابخانه مولانا آزاد، شماره ۲۹۷۶۷۱/۱.

شرف لاهیجی، محمد بن علی، *تفسیر شریف لاهیجی*، به کوشش محدث ارموی و محمدابراهیم آیتی، تهران، نشر داد، ۱۳۷۳.

شوشتری، قاضی نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۵.  
شولم، گرشوم گرهارد، *جریانات بزرگ در عرفان یهودی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۵.

شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *المقنعه*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۰ق.  
طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن؛ *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، تهران، مکتبه الاسلامیه، (بیتا).  
فرات کوفی، ابوالقاسم، *تفسیر فرات‌الکوفی*، به کوشش محمدکاظم، تهران، وزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی، ۱۳۷۴.

فرهنگ لغات قرآن خطی آستان قدس رضوی، به کوشش احمدعلی رجایی بخارائی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

فرغانی، سعیدالدین سعید، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۹۸ق.

- قونوی، صدرالدین محمد، *اعجازالبیان فی تفسیرالقرآن*، ترجمه محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۵.
- قاضی سعید قمی، محمد بن سعید بن مفید، *اسرارالعبادات و حقیقه الصلاة*، ترجمه دکتر علی زمانی قمشه‌ای، قم، آیت اشراق، ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_، *شرح الاربعین*، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، دفتر میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_، *شرح توحید الصدوق*، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات وزارت ارشاد، ۱۴۱۵.
- قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۱.
- کتاب مقدس، *عهد عتیق و عهد جدید*، ۲۰۰۲ م.
- کرین، هانری، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۴.
- \_\_\_\_\_، *معبد و مکاشفه*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا، ۱۳۹۰.
- \_\_\_\_\_، *چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی (تشیع دوازده امامی) ج ۱*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا، ۱۳۹۱.
- ماسون، دنیز، *قرآن و کتاب مقدس*، *درون مایه های مشترک*، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *تفسیر آیه مبارکه نور*، ترجمه و متن به کوشش محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_، *اسرارالآیات*، به کوشش محمد خواجهوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر، *التأویلات النجمیه فی التفسیر الاشاری الصوفی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۹ م.
- \_\_\_\_\_، *اصول العشره*، ترجمه عبدالغفور لاری، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، *فوائح الجمال و فوائح الجلال*، به کوشش یوسف زیدان، مصر، دار سعاد، ۱۴۲۶ ق.
- نفری، محمد بن عبدالجبار، *المواقف و المخاطبات*، به کوشش آبروی، افسست از روی چاپ لیدن، ۱۹۳۴ م.
- همدانی، میر سید علی، *ذخیره الملوک*، به کوشش سید محمود انواری، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۸۵.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، *مثنوی معنوی*، به کوشش رینولد نیکلسون، تهران، ققنوس، ۱۳۷۷.