

دو فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیّم
سال هشتم (۱۳۹۷)، شماره هجدهم

امامت و توحید حقیقی؛ تفسیری عرفانی بر حدیث سلسله الذهب

مرتضی شجاری^۱

چکیده

امام رضا (ع) در حدیث «سلسله الذهب» خود را از شرایط کلمه اخلاص دانسته است؛ کلمه‌ای که در الهی است و هر که در آن داخل شود، از عذاب الهی ایمن می‌ماند. با در نظر گرفتن مبانی عارفان می‌توان این حدیث شریف را اینگونه توضیح داد که هر یک از امامان معصوم، انسان کامل یعنی جلوه تام الهی در این عالم است که از نظر وجودشناسی و معرفت‌شناسی، واسطه بین حق و خلق می‌باشد. بنا بر آیات قرآن کریم، خداوند، ظاهر و باطن است. ظهور کامل خداوند، انسان کامل است که بدون او، مرتبه شهادت ناقص می‌ماند. در واقع، حقیقت انسان کامل در مرتبه غیب است و ظهورش، امانتی از مرتبه غیب در مرتبه شهادت است. از آنجا که ذات خداوند، غیب مطلق است، او را فقط از طریق امام معصوم می‌توان شناخت و چون امامان معصوم، نوری واحد و متحد با حقیقت محمدیه هستند، شناخت امام زمان، در واقع معرفت به توحید خداوند است. آدمی بعد از صفای نفس و آراسته شدن به کمال علمی و عملی می‌تواند امام معصوم را درک کند و به بهشت الهی وارد شود.

واژگان کلیدی: سلسله الذهب، امام معصوم، ولایت، انسان کامل، حجت خداوند، بهشت معنوی.

۱- مقدمه

در کتاب‌های حدیثی، روایات زیادی با الفاظ گوناگون در این مضمون آمده است: «هر که لا إله إلا الله گوید داخل بهشت می‌شود»^۱. یکی از این احادیث، حدیث قدسی و مشهوری است که پیامبر(ص) فرمود: «از خدای عز و جل شنیدم که گفت: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۵). این حدیث را - که به دلیل رجال سند آن که همه از معصومین هستند، به حدیث سلسله الذهب، مشهور است، امام رضا(ع) در نیشابور بیان کرد و در ادامه، خود را از شرایط آن دانست. حکایت از زبان اسحاق بن راهویه چنین است:

هنگامی که ابوالحسن رضا(ع) به نیشابور رسید و قصد رفتن به نزد مأمون داشت، اصحاب حدیث خدمت او فراهم آمدند و به او گفتند: ای پسر پیامبر! از اینجا می‌روی و حدیثی برای ما روایت نمی‌کنی که از آن بهره‌مند شویم؟ او که در عمارت نشسته بود سر بیرون آورد و گفت: «از پدرم موسی بن جعفر شنیدم که گفت: از پدرم جعفر بن محمد شنیدم که گفت: از پدرم محمد بن علی شنیدم که گفت: از پدرم علی بن الحسین شنیدم که گفت: از پدرم حسین بن علی شنیدم که گفت: از پدرم امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب شنیدم که گفت: از پیامبر شنیدم که گفت: از خدای عز و جل شنیدم که گفت: «لا اله الا الله دژ من است، پس هر کس به دژ من درآید از عذاب من ایمن خواهد بود». (اسحاق بن راهویه) گوید: پس چون کاروان به راه افتاد فریاد زد: «بِشُرُوطِهَا، وَأَنَا مِنْ شُرُوطِهَا» «با وجود شرایط آن و من از شرایط آنم»^۲.

تفسیرهای متفاوتی از این سخن امام رضا(ع) که «من از شرایط آنم» می‌توان ارائه داد؛

۱. آیت الله حسن زاده آملی بعضی از این احادیث را در تعلیقات بر آغاز و انجام خواجه نصیر طوسی آورده است.

ر.ک: طوسی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۳-۱۵۰.

۲. ترجمه از مرحوم احمد آرام است (ر.ک: حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۳۹). اصل حدیث در عیون اخبار الرضا(ع) چنین آمده است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الْأَسَدِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الصَّوَلِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ عَقِيلٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ رَاهُوِيَةَ قَالَ: لَمَّا وَافَى أَبُو الْحَسَنِ الرَّضَا ع نَيْسَابُورَ وَارَادَ أَنْ يَخْرُجَ مِنْهَا إِلَى الْمَأْمُونِ اجْتَمَعَ عَلَيْهِ أَصْحَابُ الْحَدِيثِ فَقَالُوا لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ تَرَحَّلْ عَنَّا وَ لَا تَحْدِثْنَا بِحَدِيثٍ فَتَسْتَفِيدَهُ مِنْكَ وَ كَانَ قَدْ قَعَدَ فِي الْعِمَارِيَّةِ فَاطَّلَعَ رَأْسَهُ وَ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ يَقُولُ سَمِعْتُ أَبِي جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ يَقُولُ سَمِعْتُ أَبِي مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ يَقُولُ سَمِعْتُ أَبِي عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَقُولُ سَمِعْتُ أَبِي الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ يَقُولُ سَمِعْتُ أَبِي امِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ ع يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ص يَقُولُ سَمِعْتُ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي قَالَ فَلَمَّا مَرَّتِ الرَّاحِلَةُ نَادَانَا: بِشُرُوطِهَا وَ أَنَا مِنْ شُرُوطِهَا» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۵).

همچنانکه عده‌ای آن را بیانی برای فلسفه سیاسی اسلام می‌دانند؛ یعنی مقصود این است که جامعه باید به دست حاکمی الهی اداره شود (ر.ک: حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۳۹) و عده‌ای دیگر آن را اعتراف امام رضا(ع) می‌دانند به امامت خود از طرف خداوند و آگاه کردن مردم بر اینکه اطاعت از او واجب است (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۵/ همو، ۱۳۹۸، ص ۲۵/ احمدی میانجی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۴۵/ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۷).

گرچه هر یک از این دو تفسیر می‌تواند صحیح باشد و جنبه‌ای از سخن امام (ع) را آشکار کند؛ اما از نظر نگارنده، اینکه امام از شرایط کلمه اخلاص (لا إله إلا الله) است، معنایی عرفانی را نیز در بر دارد. هدف از پژوهش حاضر تبیین و تحلیل معنای عرفانی سخن امام رضا(ع) است. در این پژوهش با بررسی آثار مکتوب عرفانی و نیز احادیث دیگری از امامان معصوم کوشش شده است این فرضیه به اثبات رسد که لازمه توحید حقیقی - آنچه‌ان که عارفان معتقدند - وجود امام است و فقط کسی می‌تواند به اصل توحید بار یابد که به امامان معصوم اعتقاد داشته باشد و آنگاه به بهشت الهی وارد، از عذاب خداوند ایمن گردد. از این رو، این بحث دارای چهار عنوان کلی: «امامت در عرفان، توحید حقیقی، شرایط موحد حقیقی، بهشت: جایگاه موحد» است.

۲- امامت در عرفان

بحث درباره «امامت» از اولین مباحث در میان مسلمانان بود و به تعبیر اشعری در مقالات الاسلامیین اولین اختلافی که بعد از وفات پیامبر(ص) در میان مسلمانان بوجود آمد، اختلاف درباره امامت بود (اشعری، ۱۹۶۹، ص ۳۹). به واسطه این اختلاف، مذاهب و فرقه‌های مختلفی در عالم اسلام بوجود آمد. اهل سنت کلمات «امامت» و «خلافت» را مترادف می‌دانند و معتقدند که خلیفه همان امام است (ر.ک: طوسی، تلخیص، ص ۴۶۲). اما به دلیل عدم وجود شرایط در خلفای اموی و عباسی، صوفیان سنی مذهب غالباً، از شخص خلیفه راضی نبودند، گرچه مخالفتی هم با خلفا نمی‌کردند. به اعتقاد ایشان، عدم مخالفت با خلفاء و اطاعت از آنها، فرمان الهی در قرآن کریم است: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء: ۵۹/ ۴). از این رو، ایشان امامت را بر دو قسم دانستند: امامت سیاسی و امامت دینی. خلیفه، «امام سیاسی» است و ولی یا قطب، «امام دینی» است که باید از او تبعیت کرد.

در کلام شیعه، معمولاً امامت را به «ریاست عامه در امور دین و دنیا» تعریف کرده‌اند (ر.ک: فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، صص ۴۶۲-۴۶۱/ علامه حلی، ۱۳۶۵، ص ۴۰)؛ اما از دیدگاه عارفان شیعی

این تعریف، جنبه‌ای ظاهری از امام را بیان می‌کند و حقیقت امامت دارای ویژگی‌های خاصی است که در اینجا به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۲-۱- ویژگی‌های امام در عرفان

از دیدگاه عارفان، امام «انسان کامل»ی است که قطب، ولی، حجت الهی و امانت خداوند است؛ امانتی که محبوب خداوند است و دیگر انسان‌ها به واسطه او می‌توانند محب خدا گردند و به شهود و درک توحید برسند.

۲-۱-۱- انسان کامل

در عرفان اسلامی، «انسان کامل» از دو جهت مورد بحث واقع شده است. یکی از جهت وجودشناسی (Ontology) که از این جهت، انسان کامل برزخ فاصل بین حق و خلق است. (ابن عربی، ۱۴۰۰، ص ۵۰) و دیگر از جهت معرفت‌شناسی (Epistemology) که از این جهت، انسان کامل مشکاتی است که هر عارف و عالمی - حتی انبیاء - معرفت و علم خود را از او دریافت می‌کنند (همو، بی تا، ج ۲، ص ۴۴۶).

در عرفان شیعی امام معصوم هر دو جهت را داراست. از جهت وجودی، نور او با «حقیقت محمدیه» که پیامبر (ص) فرمود: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» (ابن ابی‌الجمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۹۹) متحد است (ر.ک: آملی، ۱۳۶۷، ص ۳۰۶؛ کرین، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴) و از جهت معرفت‌شناسی، واسطه‌ای بین خدا و خلق است که همگان معرفت را از او دریافت می‌کنند. امیرالمؤمنین علی (ع) فرموده است: «مَا لِلَّهِ آيَةٌ أَكْبَرُ مِنِّي» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳، ص ۲۰۶) و امام رضا (ع) می‌فرماید: «الْإِمَامُ وَاحِدٌ دَهْرِهِ لَا يُدَانِيهِ أَحَدٌ وَلَا يُعَادِلُهُ عَالِمٌ وَلَا يُوجَدُ مِنْهُ بَدَلٌ وَلَا لَهُ مِثْلٌ وَلَا نَظِيرٌ مَخْصُوصٌ بِالْفَضْلِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ص ۲۰۱). امام همان انسان کامل است و صورت جامع همه صور عالم که هیچ موجودی از موجودات جهان امکان در ردیف او نمی‌باشد. امام صادق (ع) نیز در حدیثی می‌فرماید: «صورت انسانی، شهادت کبرایی است که به خلق خدا شهادت می‌دهد، کتابی است که خدا به دست خود نوشته است و هیكلی است که با حکمت خود استوار ساخته است. صورت انسانی جامع همه صور عالم و جامع معارفی است که در لوح محفوظ نوشته شده و شهادی است که غیب به آن ظاهر می‌شود، حجتی است در برابر هر منکر و صراط مستقیمی میان بهشت و دوزخ است» (طوسی، ۱۳۷۴، صص ۱۲۹-۱۲۸/ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۹۲).

این صورت انسانی همان نور محمدی است که قدیم است^۱ و بصورت آدم و نوح و ابراهیم و موسی و بقیه انبیا علیهم السلام ظاهر شد و سپس به صورت خاتم الانبیاء (ص) تجلی کرد و بعد از پیامبر به امامان منتقل شد. به تعبیر هانری کرین «تجلی باطنی نبوت در شخصی ظاهر شد که از همه انسان‌ها نسبت به پیامبر نزدیکتر بود، یعنی علی بن ابی طالب (ع)، امام اول» (کرین، ۱۳۷۳، ص ۶۵). از همین جا بود که امام اول (ع) در حدیثی می‌فرماید: «من ولی بودم، در حالی که آدم هنوز میان آب و گل قرار داشت» (حافظ برسی، ۱۴۲۲، ص ۵۸) و این حدیث اشاره به سخن پیامبر اکرم (ص) است که فرمود: «من پیامبر بودم در حالیکه آدم هنوز میان آب و گل قرار داشت» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۲۷۸).

امیرالمؤمنین علی (ع) در حدیثی دیگر می‌فرماید: «أَنَا عَلِمْتُ اللَّهَ وَ أَنَا قَلْبُ اللَّهِ الْوَاعِي ...» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۶۴). قاضی سعید قمی در توضیح این معنی می‌گوید: «فیض دائمی و تجلی پی در پی به عالم به واسطه انسان کامل و به برکت وجود شامل اوست. انسان کامل برای عالم مانند قلب برای آدمی است؛ زیرا فیض روح به واسطه قلب به بدن می‌رسد. از این رو گفته‌اند: انسان کامل قلب عالم است و شکی نیست که علی (ع) کامل‌ترین کامل‌هاست؛ زیرا نفس پیامبر (ص) و نور اوست. ... به واسطه پیامبر (ص) و علی (ع) فیض از مبدأ اعلی به انسان کبیر یعنی عالم می‌رسد (قمی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۶).

و نیز از امام صادق (ع) حدیثی در وصف اوصیاء (و امامان معصوم) روایت شده است: «إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ خَلْقًا مِنْ رَحْمَتِهِ خَلَقَهُمْ مِنْ نُورِهِ وَ رَحْمَتِهِ مِنْ رَحْمَتِهِ لِرَحْمَتِهِ فَهُمْ عَيْنُ اللَّهِ النَّاطِرَةِ وَ أُذُنُهُ السَّمَاعَةِ وَ لِسَانُهُ النَّاطِقُ فِي خَلْقِهِ بِأُذُنِهِ وَ أَمْنَاؤُهُ عَلَى مَا أَنْزَلَ مِنْ عَذْرٍ أَوْ نَذْرٍ أَوْ حُجَّةٍ فِيهِمْ يَمْحُو السَّيِّئَاتِ وَ بِهِمْ يَدْفَعُ الضَّيْمَ وَ بِهِمْ يُنْزِلُ الرَّحْمَةَ وَ بِهِمْ يُحْيِي مَيِّتًا وَ بِهِمْ يَمِيتُ حَيًّا وَ بِهِمْ يَبْتَلِي خَلْقَهُ وَ بِهِمْ يَقْضِي فِي خَلْقِهِ قَضِيَّتَهُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۶۷). در این حدیث شریف، صفات خداوند که برای تدبیر عالم لازم است به انسان کامل نسبت داده شده است؛ صفاتی مانند چشم بینا، گوش شنوا، زبان گویا و مانند آن‌ها. آنچه از این احادیث و احادیث دیگر در این مضمون مستفاد می‌شود این است که تدبیر عالم - همچون آفرینش عالم - بواسطه انسان کامل که پیامبر و امامان معصوم است، انجام می‌پذیرد.

۱. به اعتقاد عقیفی قول به قدم نور محمدی در ابتدا به وسیله شیعیان بیان شد (رک: عقیفی، ۱۹۳۴، ص ۴۶).

۲-۱-۲- قطب

حقیقت محمدی، که هر یک از امامان معصوم در زمان خود، جلوه آن است، از آن جهت که مرکز دایره وجود است و عالم بر مدار او می چرخد و همه کائنات از او فیض می گیرند، «قطب» نامیده می شود (ر.ک: آملی، ۱۳۶۷، ص ۲۷۳). از نظر عارفان قطب، مبدأ کلی و عام و ساری در تمام هستی است، اصل هر علم و حیات و آفرینشی است و هر کس هر چه دریافت می کند از اوست. قطب نسبت به حق، مستفیض و نسبت به خلائق، مفیض است. چنانکه مولوی می گوید:

قطب، شیر و صید کردن کار او باقیان این خلق باقی خوار او

(مثنوی، ۲۳۳۹/۵)

او چو عقل و خلق چون اعضای تن بسته عقل است تدبیر بدن

(همان، ۲۳۴۳/۵)

قطب آن باشد که گرد خود تند گردش افلاک گرد او بود

(همان، ۲۳۴۵/۵)

و ابن فارض در قصیده تائیه می گوید:

فِی دَارَتِ الْاَفْلَاكِ فَاَعْجَبَ لِقُطْبِهَا الْمُحِیْطُ بِهَا وَ الْقُطْبُ مَرْكَزُ نَقْطَةِ

(ابن فارض، ۱۳۷۶، ص ۱۱۵)

مدد وجود و بقا و ثبات عالم و دوران افلاک به قطب است یعنی به حقیقت محمدی که جامع است و عنصری انسانی صورت آن حقیقت است (ر.ک: فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۴۱۳). قطب هم مرکز است و هم محیط: از آن جهت که ثبات و بقای همه عالم به اوست، مرکز است و از آن جهت که حقیقت او در صورت های تمام عالم ظاهر است و هر جزئی از عالم، مرتبه ای از مراتب اوست، محیط است (ابن فارض، ۱۳۷۶، ص ۲۰۳). در واقع، هر یک از پیامبران و امامان معصوم در عصر خود، قطب آن عصر است. به تعبیر سید حیدر آملی: «اینکه یک زمانی از امام معصوم یا قطب خالی باشد، منجر به قصور از طرف خداوند و پیامبر (ص) است که این قصور، امری محال است. بنابراین، اینکه زمانی از زمان ها خالی از امام معصوم باشد، امری است محال» (آملی، ۱۳۶۷، ص ۲۵۳).

۲-۱-۳- ولی

«ولی» یکی از اسمای الهی است ﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾ (شوری: ۹/۴۲) و از این جهت با نبی و رسول اختلاف دارد؛ زیرا نبی و رسول مختص به انسان‌ها هستند و هیچ‌کدام از آن‌ها اسم الهی نیستند. ابن عربی می‌گوید «وَاللَّهُ لَمْ يَتَّسَمَّ بِنَبِيٍّ وَلَا رَسُولٍ، وَتُسَمَّى بِالْوَلِيِّ وَاتَّصَفَ بِهَذَا الْأَسْمِ» (ابن عربی، ۱۴۰۰، ص ۱۳۵). هنگامی که انسان به درجه‌ای از قرب الهی می‌رسد، شایستگی اتصاف به این اسم الهی (ولی) را می‌یابد. بنابر این، ولایت اسمی است مشترک بین حق تعالی و انسان (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴۸) و از این رو، بر خلاف رسالت و نبوت که گاهی منقطع می‌شوند، ولایت ازلی و ابدی است؛ زیرا خداوند ازلی و ابدی است (ابن عربی، ۱۴۰۰، ص ۶۲). پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) که دارای مرتبه ولایت هستند و نیز پیروانی از ایشان که به مرتبه ولایت برسند، خود و تمام کثرات را جلوه‌ای از حق می‌بیند و این، تنها از طریق «فناء فی الله» امکان دارد: «ولی کسی را گویند که فانی در حق و باقی به ربّ مطلق باشد» (آشتیانی، ۱۳۶۵، ص ۸۶۷). به تعبیر ملاصدرا: «ولایت فنای ذاتی و صفاتی و فعلی در حق تعالی است. پس ولی کسی است که فانی در خداوند و متخلّق به اسما و صفات او باشد» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۸۷).

بنابراین، ولایت تنها از طریق تجربه فنا حاصل می‌شود. البته، مقصود فنای مطلق عبد نیست که «ولی» نتواند وظایف اجتماعی خود را انجام دهد؛ بلکه فنای جهت بشری در جهت ربوبی مقصود است. قبل از رسیدن به مقام ولایت، انسان از جهت بشری خود مبدأ افعال و صفات خویش است، اما بعد از اتصاف به مقام ولایت، از جهت ربانی مبدأ افعال و صفات خویش می‌باشد «و هذا الفناء موجب لان يتعين العبد بتعينات حقانية و صفات ربانية مرة اخرى، و هو البقاء بالحق فلا يرتفع التعین منه مطلقاً» (قبصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۶-۱۴۷). در واقع، «ولی» انسانی است که رنگ الهی دارد. مولوی با بیان چند مثال مقام ولایت را توضیح می‌دهد:

نان مرده چون حریف جان شود	زنده گردد نان و عین آن شود
هیزم تیره حریف نار شد	تیرگی رفت و همه انوار شد
در نمک‌زار چون خر مرده فتاد	آن خری و مردگی یکسو نهاد
صبغة الله هست خیم رنگ هو	پیشه ها یک رنگ گردد اندر او
چون در آن خم افتد و گویش قم	از طرب گوید منم خم، لا تلم
آن منم خم، خود انا الحق گفتن است	رنگ آتش دارد، الا آهن است

(مثنوی، ۷/۲-۱۳۴۲)

از دیدگاه عارفان ولایت، باطن نبوت است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۸۵) و اصالتاً به خاتم الانبیاء اختصاص دارد؛ زیرا او فانی در حق و باقی به حق است، چنانکه در حدیثی از پیامبر (ص) منقول است: «كُلُّ نَبِيٍّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُشْتَغِلٌ بِنَفْسِهِ يَقُولُ: يَا رَبِّ، نَفْسِي نَفْسِي، وَ أَنَا أَقُولُ يَا رَبِّ، أُمَّتِي أُمَّتِي» (ابن شاذان، ۱۳۶۳، ص ۱۲۱) و این دلیل بر فانی بودن وجود پیامبر اسلام در حق تعالی است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج ۷، ص ۱۶۲). از این رو، مقام پیامبر اسلام برتر از مقامات انبیای دیگر است و دین وی، کامل‌ترین دین است ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ (مائده: ۳/۵). کمال دین اسلام به واسطه تعیین خلافت و نصب امامت علی (ع) است که در «حجة الوداع» پیامبر اسلام (ص) خبر داد که او امام مسلمین و ولی مؤمنین است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج ۷، صص ۱۶۲-۱۶۱).

۲-۱-۴- حجت خداوند

وجود رسولان الهی بنا بر آیه کریمه ﴿لَئِنَّمَا يَكُونَنَّ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (نساء: ۴/۱۶۵) به خاطر آن است که آدمیان حجتی بر خداوند نداشته باشند؛ بلکه وجود رسولان و امامان معصوم، حجت خداوند بر آدمیان است. خداوند نوح (ع) و ابراهیم (ع) و در پی آنان رسولان دیگر خود را فرستاد (ر.ک: حدید: ۲۷-۲۶/۵۷). برداشت ملاصدرا از این آیات کریمه این است که هیچ‌گاه عالم از حجت خدا خالی نیست؛ زیرا سنت الهی از زمان آدم و نوح و آل ابراهیم تا پیامبر ما- صلوات الله علیهم اجمعین- بر این قرار داشت و سنت الهی تغییر نمی‌کند. اما نبوت با رسول اسلام (ص) خاتمه یافت و ولایت که باطن نبوت است تا روز قیامت باقی است. بنابراین، بعد از زمان رسالت، در هر عصری وجود یک ولی که با کشف و شهود و بدون تعلم، خداوند را عبادت کند، لازم است. او کسی است که ریاست عمومی در امر دین و دنیا دارد و خلق را به خداوند دعوت می‌کند، چه آدمیان او را اطاعت کنند یا نه، و چه ظاهر باشد یا مستور. همچنانکه نبوت با پیامبر اسلام (ص) خاتمه یافت، ولایت نیز که باطن نبوت است با آخرین از اولاد معصوم او خاتمه می‌یابد؛ کسی که با ظهورش عدالت را در زمین بعد از اینکه پر از ظلم و جور شده بود، به ارمغان می‌آورد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج ۶، ص ۲۹۸).

امیرالمؤمنین علی (ع) در نهج البلاغه به کمیل بن زیاد نخعی می‌فرماید: «زمین خالی از کسی که حجت و قائم (به امر) خدا باشد نیست، او یا آشکار و مشهور است و یا پنهان و محجوب،

تا آنکه حجت‌های الهی و دلایل او باطل نشود. ... خداوند بدیشان حجت‌ها و دلایل روشن خود را حفظ می‌کند، آنان در زمین جانشینان و خلفای الهی‌اند که مردم را به سوی دین او می‌خوانند» (نهج البلاغه، حکمت شماره ۱۴۷). ملاصدرا بیان می‌کند که این حدیث به چند مطلب اشعار دارد: (۱) عالم حقیقی، ولایت بر دین و ریاست آن را بر عهده دارد. (۲) زنجیره عرفان الهی و ولایت مطلقه هیچ‌گاه قطع نمی‌شود. (۳) آبادانی جهان بستگی به وجود عالم ربانی دارد. پس، اعتراف به وجود امامی که نگهدارنده دین در هر زمانی باشد لازم می‌آید. (۴) این قائم به حجت الهی لازم نیست که ظاهر مشهور - مانند حضرت علی (ع) در زمان عهده داری خلافت ظاهری - باشد، چه بسا که مانند فرزندان معصومش پنهان و پوشیده باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج ۶، صص ۳۰۰-۲۹۹). ملاصدرا سپس عبارتی از فتوحات مکیه نقل می‌کند و بیان می‌کند که ابن عربی نیز همانند شیعیان معتقد به وجود مهدی (ع) بوده است. عبارت فتوحات چنین است: «وَ انَّ اللهَ خَلِيفَةَ يَخْرُجُ مِنْ عِتْرَةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مِنْ وُلْدِ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ، يُوَاطِي اسْمُهُ اسْمَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ، جَدُّهُ الحُسَيْنُ بنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، يُبَايِعُ بَيْنَ الرُّكْنِ وَ المَقَامِ» (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۳۲۷).

به باور عارفان، قرآن کریم - که بر رسول الله نازل شد - اصل و فرع و برهان و تبیان تمام علوم حقیقی را بطور اجمال داراست. کشف رموز آیات و اسرار بینات و تأویل متشابهات و تبیین مجملات قرآن، مختص اوصیای رسول الله است. بنابر این، باید در هر زمانی حجتی الهی وجود داشته باشد؛ زیرا همچنان که موت علم جز موت عالم نیست، موت و حیات «کتاب» نیز چیزی جز موت و حیات حامل آن که عارف به مقاصد و معانی آن باشد، نیست، زیرا کتاب همان علم است که در صحائف لوحی و قدری نفسانی یا خارجی مکتوب است و بنابر آیه کریمه ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ (عنکبوت: ۲۹ / ۴۹) علم، قائم بالنفس نیست؛ بلکه نفس حامل آن است. قرآن کریم تا قیامت حی و لایموت است؛ زیرا مقصود از انزال قرآن بر رسول الله این است که قرآن هادی انسان‌هاست، نوری است که قلوب آن‌ها را منور می‌کند و حکمتی است که نفوس آن‌ها را کامل می‌کند و ارواح آن‌ها را از ظلمات حیرت و جهالت به نور علم و معرفت رهنمون می‌گردد و شکی نیست که انسان‌ها در هر زمانی به آن محتاجند و در این مورد، تفاوتی میان انسان‌های گذشته و آینده نیست. بنابراین، نیاز به حجّت خداوند در روی زمین که دارای علم قرآن باشد تا روز قیامت بطور مستمر وجود دارد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۷، ج ۲، صص ۶۱۲-۶۱۰).

۲-۱-۵- امانت الهی

بنا بر آیه کریمه ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (احزاب: ۷۲ / ۳۳) خداوند امانتی را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کرد؛ اما آن‌ها از پذیرفتن آن امتناع کردند و انسان که ظلوم و جهول بود، بار امانت را پذیرفت. این امانت- به تعبیر عده‌ای از عارفان- صورتی است که خداوند، آدم(ع) را بر آن آفرید و به واسطه آن صورت، آدمی استحقاق خلافت الهی یافت. صورت انسانی همان نفس ناطقه‌ای است که ثمره هستی و غایت وجود است. اما از آنجا که گاهی در آیات قرآن و احادیث پیامبر(ص) نفس آدمی مذمت شده است، عارفان آن را بر دو قسم می‌دانند: یکی منسوب به عبد که همان نفس مذموم است و دیگری منسوب به حق تعالی که سرّی از اسرار الهی است و پیامبر(ص) با بیان «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ» به آن اشارت فرموده است. این نفس منسوب به حق تعالی، همان امانت الهی است (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۲۵، ص ۴۵).

بنابر حدیث قدسی: «كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۴، ص ۳۴۴) خداوند در غیب مطلق مخفی است و حرکت حبی برای ظاهر ساختن اسمای الهی است که در غیب مطلق - یعنی در ذات الهی - ثقیل است. اسمای الهی در عالم غیب امانت‌اند و غیب، حافظ آن‌هاست تا در وقت خود، این امانت را به صاحبش یعنی عالم شهادت باز گرداند؛ همچنان که پنهان نگاه داشتن یک راز و حمل آن برای یک شخص، ثقیل است و اگر دوستی یافته، برای او بیان نماید، از سنگینی آن بار کاسته خواهد شد و اگر آن دوست، خود صاحب آن راز باشد، با ادای آن امانت به صاحبش، سنگینی بار بطور کلی رفع خواهد شد (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۳۰).

این تفسیر از امانت الهی بر اساس نظریه وحدت وجود و تجلی حق تعالی در مظاهر، قابل تبیین است. بنابر این نظریه، در هستی، سه موجود تحقق ندارد که یکی امانت دهنده، دیگری امانت گیرنده و سومی امانت باشد؛ بلکه وجود همه اشیاء اوست و اوست که دائم در تجلی است. در واقع، اسمای الهی اقتضای ظهور دارند و در مرتبه غیب که هنوز تجلی نکرده‌اند، به عنوان امانت‌اند و زمانی که ظهور می‌یابند، مرتبه غیب، امانت خود را آدا کرده است و این اسما به اقتضای ذاتی خویش رسیده‌اند. شبیه معنای زیبایی که در درون یک انسان هست، این معنا هنگامی مثمر ثمر خواهد بود و نفعی خواهد رساند که اظهار شود و از غیب بدرآید. در واقع، این معنا درون انسان امانت است و ظاهر ساختن آن، ادای امانت.

بر مبنای این تفسیر می‌توان گفت که حقیقت انسان کامل - پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) - امانتی است در مرتبه غیب و ظهور آن یعنی تجلی اسم «الله» که باعث ایجاد عبدالله و انسان کامل می‌شود، ادای این امانت است. این نگرشی به مسأله از جانب بالاست؛ یعنی مرتبه غیب و منافاتی ندارد با نگرش از مرتبه شهادت که در این صورت ظهور انسان کامل، امانتی از غیب در مرتبه شهادت است. هر دو تعبیر صحیح است؛ زیرا در هستی به جز حق تعالی چیزی نیست. اوست که هم باطن است و هم ظاهر ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (الحدید: ۳/۵۷). ظهور کاملش، انسان کامل است که کمال ظهور اوست و بدون انسان کامل، مرتبه شهادت ناقص می‌ماند؛ پس امانتی بود در مرتبه غیب که ادا شد و از جهت دیگر، حقیقت انسان کامل در مرتبه غیب است و ظهورش، امانتی است از مرتبه غیب در مرتبه شهادت. این مطلب را با مثالی می‌توان اینگونه به ذهن نزدیک کرد که اگر پادشاهی، خلیفه‌ای را در شهری منصوب کند، می‌توان گفت که آن خلیفه، امانتی نزد پادشاه بوده و جایگاه واقعی او خلافت شهر است، بنابراین، با نصب وی به خلافت، امانت ادا شد و به جایگاه اصلی خویش بازگشت. و نیز می‌توان گفت که آن خلیفه، امانتی از پادشاه به آن شهر است.

عده‌ای از عارفان «عشق» را که بلای عظیم است و تنها موجودی ظلوم و جهول آن را قبول می‌کند، امانت الهی دانسته‌اند: «ای درویش آن امانت که بر جمله موجودات عرض کردند، جمله ابا کردند و قبول نکردند و آدمی قبول کرد. آن امانت عشق است. اگر آدمی بدانستی که عشق کار سخت است و بلای عظیم است هرگز قبول نکردی ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (احزاب: ۳۳/۷۲)» (نسفی، ۱۳۵۹، ص ۲۹۹).

چنین عشقی، عشق آدمی به خداوند است که در واقع، ناشی از عشق خدا به ذات خودش و به تبع آن، عشق خداوند به انسان کامل - پیامبر (ص) و امامان معصوم - است.

۲-۱-۶- محبوب الهی

در آیه کریمه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (مائده: ۵۴/۵)، عبارت ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ بیانگر محبت متقابل میان خداوند و کسانی است که از جهت علم و عمل به مرتبه محبین و محبوبین نائل گشته‌اند.

الف. محب خداوند کسی است که از جهت علمی، به تمامی معارف دینی و اصول اعتقادی با براهین روشن قدسی و مبادی الهی ایمان داشته باشد و از جهت عملی، به گونه‌ای باشد که

صفتی از صفات خداوند بر او متجلی گشته و در تمام اجزاء وجودش ساری شده و قوا و مشاعرش تابع او شده باشد. تعبیر پیامبر(ص): «أَسْلَمَ شَيْطَانِي عَلَى يَدِي» (ملاصدرا، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۳۲) بیانگر این مرتبه است.

ب. محبوبِ خداوند کسی است که علم و عمل در او شیء واحد شده باشد و این مرتبه بعد از رفع حجاب‌های آنانیت است که به واسطه تجلی حق با صفات جمالی و جلالی بر عبد حاصل می‌شود. محبوب حق تمامی حقایق را با نور حق تعالی مشاهده می‌کند و نور چشمش توان دیدن حقایق ملک و ملکوت، و خلق و امر را داراست؛ دقیقاً همان حالتی که پیامبر(ص) در شب معراج داشت (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج ۷، صص ۱۵۸-۱۵۹).

۲-۱-۷- توحید حقیقی (معنای لا إله إلا الله در عرفان)

توحید، که با کلمه اخلاص: «لا إله إلا الله» بیان می‌شود، مهم‌ترین اصل اعتقادی پیروان ادیان ابراهیمی است و پیامبر اسلام(ص) دعوت خویش را با این ندا آغاز کرد: «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَقْلِحُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۲۰۲). متفکران مسلمان برای توحید اقسامی مانند ذاتی، صفاتی و افعالی بیان کرده و به تدقیق در معنای آن پرداختند، عارفان توحید را تنها در یگانه دانستن حق تعالی ندانسته و آن را امری پویا تصویر کردند. به باور عارفان، در سیر مدارج کمالی، هر کس فراخور حال و مقام خود، بهره‌ای از توحید دارد. در این سیر، سالک از آغاز تا انتها، در پی تقرّب بیشتر به حقیقت توحید است.

توحید الوهی و توحید وجودی: ابن عربی در *التدبیرات الالهیه* توحید را بر دو قسم می‌داند: توحید احدیت که توحید عامه مردم است و به تعبیر وی، توحیدی صحیح است که بر اصلی فاسد مبتنی است و دیگر توحید فردانیت که توحید محمد(ص) و موسی(ع) و عارفان مسلمان است. این توحید، توحیدی صحیح و مبتنی بر اصلی صحیح است (ابن عربی، ۱۳۳۶، ص ۱۹۹). سید حیدر آملی، از بزرگترین عارفان شیعی پیرو ابن عربی، توحید احدیت را توحید الوهی و توحید فردانیت را توحید وجودی می‌داند. از نظر وی توحید الوهی، توحیدی ظاهری و مربوط به شریعت است که آن را توحید انبیا هم می‌توان نامید؛ زیرا پیامبران مردم را به عبادت الهی مطلق از میان اله‌های مقید دعوت می‌کنند چنانکه در آیه کریمه می‌فرماید: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ (آل عمران: ۳ / ۶۴) و نیز: ﴿أَجْعَلِ الْأَلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ﴾ (ص: ۵ / ۳۸)؛ اما توحید وجودی، توحید باطنی و حقیقی است که دعوت بندگان

به مشاهده وجود مطلق از میان وجودهای مقید است، چنانکه در قرآن فرموده است: ﴿أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرَ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (یوسف: ۱۲ / ۳۹). این توحید «توحید اولیا» نامیده می‌شود (آملی، ۱۳۶۷، ص ۳۵۵).

دلیلی که سید حیدر برای انحصار توحید در این دو قسم می‌آورد (ر.ک: همان، صص ۳۵۷-۳۵۵) این است که توحید در مقابل شرک است و شرک منحصر در دو قسم می‌باشد: یکی شرک جلی که همان شرک به حسب ظاهر است یعنی عبادت بت‌ها و دیگر شرک خفی یا شرک به حسب باطن که مشاهده غیر حق با حق تعالی است. شرک اول در مقابل توحید الوهی و شرک دوم در مقابل توحید وجودی است.

ظهور تمام انبیا از آدم (ع) تا محمد (ص) برای دعوت به توحید الوهی و نجات مردم از شرک جلی بوده است و ظهور جمیع اولیا از شیث (ع) تا مهدی (ع) برای دعوت مردم به توحید وجودی و نجات از شرک خفی است. همانگونه که اگر کسی بت را بپرستد در ظاهر کافر است و حکم اسلام بر او جاری نیست، اگر کسی غیر خدا را مشاهده کند، مبتلا به شرک خفی و در باطن مشرک و ملحد خواهد بود، حتی اگر این غیر، وجود خود شخص باشد و این است معنای مصرع معروفی که می‌گوید: «وَجُودُكَ ذَنْبٌ لَا يُقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ» (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۰۸): وجود تو گناهی است که قابل مقایسه با هیچ گناهی نیست.

۳- شرایط موحد حقیقی

کسی می‌تواند به توحید حقیقی بار یابد که به درک وحدت وجود نائل آمده باشد. چنین درکی دارای شرایطی است که مهم‌ترین آن درک امام معصوم و باور به اوست.

۳-۱- صفای نفس

اکثر عارفان مسلمان نفس ناطقه (روح) را حقیقت انسان می‌دانند که از عالم ملکوت است و بنابر حکمتی الهی مدتی در عالم حجاب (دنیا) و در قفس تن زندانی شده است (ر.ک: شجاری، ۱۳۸۹، صص ۳۷-۳۹). آدمی باید بکوشد تا از این قفس رها گشته و به جایگاه اصلی خود باز گردد. این امر با صافی کردن نفس از آلودگی‌ها میسر است. در عرفان اسلامی اصطلاح «فنا» را می‌توان «صفای نفس» نامید و از آنجا که فنا بر سه قسم است: فنا افعالی، فنا صفاتی و فنا ذاتی، آلودگی را نیز می‌توان به سه قسم تقسیم کرد: اول) آلودگی در افعال و پاک شدن از آن، ترک کردن کارهای ناپسند است. دوم) آلودگی در صفات و پاک شدن از آن، رها کردن صفات

پست بشری و آراسته شدن به اخلاق الهی است. سوم) آلودگی در ذات که همان توهّم وجود مستقل داشتن است و پاک شدن از آن، از بین بردن چنین توهمی است. صافی شدن روح، آدمی را مستعد می‌کند تا به کمال علمی و کمال عملی دست یافته و به درک امام معصوم که از ائمه اسمای الهی است، نائل آید.

۳-۲- کمال علمی

در فلسفه مشایی که حکمت به دو قسم نظری و عملی تقسیم شده است، نفس آدمی دارای دو قوه است: نظری و عملی. حکمت نظری سبب استکمال قوه نظری است، نفس آدمی به واسطه آموختن علوم نظری از مرتبه عقل هیولانی که پذیرش صرف است به مرتبه عقل بالفعل ارتقا پیدا می‌کند (ابن سینا، ۱۹۶۰، صص ۴-۳). به این گونه که صورت‌های کلی و مجرد از ماده در قوه نظری منطبق می‌شوند (ابن سینا، ۱۹۸۳، ج ۲، ص ۳۹).

ملاصدرا با تأویلی بر آیه کریمه ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ (زمر: ۳۹/۶۹)، نفس آدمی را زمینی می‌داند که با تحصیل علوم حقیقی و با حرکت جوهری، استعداد می‌یابد که با نور پروردگار روشن شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۸۰/ همان، ۵). در واقع، کمال قوه نظری از ظلمت بدرآمدن نفس و تشبّه یافتن به عقول نورانی است. ملاصدرا در اشاره‌ای زیبا و با تأویل آیه کریمه ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكِ﴾ (کوثر: ۱/۲) اقامه نماز را نشانی از کمال قوه نظری می‌داند (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۷۴)، زیرا به واسطه قوه نظری است که آدمی به حقیقت هستی - یعنی خداوند - آگاه می‌شود و این آگاهی، موجب نزدیکی به او خواهد شد و نماز، کمال نزدیکی به خداوند است. نزدیکی در نماز چنان است که آدمی بی‌واسطه به مکالمه با خداوند می‌پردازد.

اما عارفان، کمال علمی در آدمی را درک اسما و صفات الهی می‌دانند که فقط با پیروی از پیامبر(ص) و اهل بیت او امکان‌پذیر است. ابن عربی سالکان الی‌الله را دو گروه می‌داند: یکی پیروان و اقتدا کنندگان به رسول‌الله که به علم کشفی و اشراقی نائل می‌شوند و دیگر فیلسوفان که با دلائل عقلی به علم نظری می‌رسند. هر یک به روش خود به ریاضت نفسانی مشغول و اهل مجاهده‌اند. درهای آسمان به روی هر دو گروه گشوده می‌شود. در ابتدای امر، فیلسوف و عارف مانند هم‌اند. اما در نهایت، اهل عقل را حیرتی فرا می‌گیرد که نتیجه‌اش غم و پشیمانی بر گذشته است که پیرو رسول نبوده، در حالیکه عارف با نور ایمان به شهودی می‌رسد که اسرار ذات الهی بر او کشف و به سعادت عظمی نائل می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷۳).

۳-۳- کمال عملی

قوة عملی از جهت به کمال رسیدن، دارای چهار مرتبه است: (۱) تهذیب ظاهر به واسطه عمل به شریعت. (۲) تهذیب باطن به واسطه پاک کردن دل از صفات پست و ظلمانی. (۳) منور کردن جان با صورت‌های علمی و صفات پسندیده. (۴) فنای نفس و توجه کامل به پروردگار (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۰۷). این مراتب متسلسل هستند و بالاترین آن، مرتبه چهارم است که ملاصدرا ادامه آیه دوم از سوره کوثر ﴿وَأَنْحَرْ﴾ را اشاره بدان می‌داند (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۷۴). با ذبح نفس اماره و از بین بردن شهوت و غضب آن، که موانعی برای صفای نفس هستند، آدمی می‌تواند اخلاق الهی را به صورت ملکه در خود در آورد.

عارفان معراج پیامبر (ص) را الگویی برای کمال عملی می‌دانند. هر سالکی که «حُسن متابعت» (لاهیجی، ۱۳۷۱، ص ۱۳۶) نسبت به پیامبر داشته باشد، می‌تواند به معراج رفته، به «مقام قاب قوسین و مقام او ادنی»^۱ برسد و «حقایق همه اشیا را چنانچه هست، به وی نمایند و عارف حقیقی گردد و مقصود آفرینش حاصل کند» (همان، ۱۳۸).

شیخ محمود شبستری در گلشن راز می‌گوید:

تفرج کن همه آیات کبرا	برو اندر پی خواجه به اسرا
بگو مطلق حدیث من رآنی	برون آی از سرای ام هانی
نشین بر قاف قرب قاب قوسین	گذاری کن ز کاف کنج کونین
نماید چشمت اشیا را کما هی	دهد حق مر ترا هرچ آن بنخواهی

(شبستری، ۱۳۷۱، ۷۴)

لاهیجی در توضیح ابیات فوق سرای «ام هانی»^۲ را نسبت با سالکان، خانه طبیعت می‌داند: «یعنی از سرای طبع و هوا بیرون آی و از قیود هوا و هوس، مجرد و از تعلقات جسمانی و روحانی منقطع شو و در مشاهده جمال مطلق فانی گشته و وارث کمال معنوی حضرت پیغمبر

۱. عارفان «مقام او ادنی» را نهایت ولایت می‌دانند. در «مقام قاب قوسین»، دوگانگی میان عبد و حق تعالی هنوز باقی است، اما اگر سالک به «مقام او ادنی»^۲ اصل شود، دوگانگی از میان بر می‌خیزد (ر.ک: آملی، ۱۳۷۵، ۲۳۹).

۲. «ام هانی دختر «ابوطالب» است که عم زاده حضرت رسالت باشد... (پیامبر) در شب معراج، از خانه او که متصل حرم واقع است، عروج نموده و مشهور آن است که معراج از خانه عایشه بوده؛ ولی چون مفسران فرموده‌اند که حضرت پیغمبر را دو معراج بوده است: یکی جسمانی و یکی روحانی، شاید که آنکه جسمانی است، از خانه «عایشه» بوده باشد و آنچه روحانی بوده، از سرای ام هانی» (لاهیجی، ۱۳۷۱، ص ۱۳۷).

بوده، به بقای حق مطلق متحقق شده، حدیث «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ» بگو؛ یعنی هر که ما را دید خدا را دیده است» (لاهیجی، ۱۳۷۱، ص ۱۳۷).

۳-۴- باور به امام

آدمی بعد از صفای نفس و آراسته شدن به کمال علمی و عملی می تواند امام معصوم را درک کرده و به بهشت الهی وارد شود. فهم دقیق این مطلب، متوقف بر دانستن چند مقدمه است که پیش از این به بعضی از آن‌ها اشاره شد:

(۱) ذات خداوند قابل شناختن نیست؛ بلکه خداوند را با اسمای او می توان شناخت. چنانکه از پیامبر (ص) روایت شده است: «تَفَكَّرُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ» (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۳۸۹).

(۲) خداوند دارای اسمای بی نهایت است؛ اما این اسمای جزئی بی نهایت، تحت اسمای کلی واقع اند که عارفان به آن‌ها «ائمه اسماء» می گویند (ر.ک: آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۲۶).

(۳) اسمای الهی، الفاظ نیستند؛ بلکه هر موجودی اسمی از اسمای الهی است (فرغانی، ۱۳۵۷، مقدمه آشتیانی، ص ۶۶).

(۴) امام معصوم از ائمه اسمای الهی است (آملی، ۱۳۶۸، صص ۳۰۶-۳۰۷).

نتیجه مقدمات فوق این است که خداوند را فقط از طریق امام معصوم می توان شناخت و از آنجا که امامان معصوم نوری واحد و متحد با حقیقت محمدیه هستند، شناخت امام زمان در واقع معرفت به توحید خداوند است. از اینجا سخن امام رضا(ع) که خود را از شرایط توحید خواند، قابل درک است.

۴- بهشت: جایگاه موحد

عارفان هستی و آنچه را که در آن است، جلوه رحمت الهی می دانند. رحمت خداوند در ظاهر و باطن تجلی کرده و در هر یک از آن‌ها مصادیق گوناگونی دارد: الف. تجلی رحمت خداوند در ظاهر، دارای مصادیقی مانند عالم شهادت، بدن آدمی و اقتضائات آن مانند لذت‌های جسمانی و نیز اعمال نیک و بد است. ب. تجلی رحمت خداوند در باطن نیز مصادیق متعددی دارد مانند عالم غیب، روح آدمی و علم و معرفت که مختص به روح است.

به باور عارفان، بهشت همانند عالم و نیز همانند انسان است. همان گونه که عالم به غیب و شهادت، یا لطیف و کثیف و یا ارواح و اجسام تقسیم می شود و نیز همان گونه که آدمی دارای

روح و جسم و دارای علم و عمل است، بهشت نیز دو گونه است: بهشت محسوس و بهشت معنوی. بهشت معنوی حاصل علم است و لذا مانند روح برای بهشت محسوس است و بهشت محسوس نتیجه عمل و مانند بدن برای بهشت معنوی است (ر.ک: ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۷)؛ زیرا علم، روح عمل است و عمل، جسد اوست (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۴۵). این تقسیم مبتنی بر اعتقاد به تجلی اسمای الهی در کل هستی است. هر یک از اسمای خداوند در دو مقام متجلی می شود: مقام معرفت که منشأ علم به عبودیت است و مقام عمل. بهشت معنوی حاصل تحقق علم به عبودیت و بهشت محسوس حاصل عمل به اقتضانات هر یک از اسماست:

«هر که اسمای الهی را احصا کرده، به بهشت معنوی و حسی داخل می شود. ورود در بهشت معنوی، به خاطر علم به عبودیتی است که اقتضای این اسماست و ورود در بهشت حسی به اقتضای اعمالی است که این اسما از بندگان می طلبد» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۹۲).

بهشت محسوس، جلوه رحمت الهی و در مقابل اعمال نیک آدمی است. این بهشت، بهشت افعال و در بردارنده لذت های حسی است. زاهدانی که به مرتبه علم حقیقی به حق تعالی و امام عصر خویش نرسیده، تنها به عمل مشغول بوده و عمل را هدف دانسته اند، از بهشت محسوس و نعمت های صوری آن برخوردار می گردند و به تعبیر ابن عربی علو مکان را دارند، گرچه دارای علو مکان نیستند (ابن عربی، ۱۴۰۰، ص ۷۵). اما عارفانی که علم و عمل را جمع کردند، از بهشت معنوی و نعمت های روحانی آن لذت می برند. بدیهی است که بهشت محسوس نیز برای ایشان مهیاست؛ اما لذت های آن در برابر لذت های معنوی آن چنان است که اشتغال بدان ها خود، آلم محسوب می شود و «عاشق آسایش بدین جنت نجوید» (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۹۶).

بهشت معنوی نتیجه معرفت آدمی است و لذا، دارای مراتب بسیاری است. آدمی به هر اندازه که به اسما و صفات الهی معرفت یابد، از نعمت های «بهشت صفات»؛ یعنی از تجلیات اسما و صفات الهی بهره مند می شود و به تعبیر شارح فصوص الحکم: به صفات ارباب کمال متصف شده و تخلّق به اخلاق ذو الجلال می یابد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۴۸). برترین مرتبه بهشت معنوی، «بهشت ذات» است؛ بهشتی که با تفسیر عرفانی از حدیث امام رضا (ع)، ایشان خود را از شرایط داخل شدن در آن می داند.

نتیجه گیری

۱. حقیقت محمدی، که هر یک از امامان معصوم در زمان خود، جلوه آن است، مرکز دایره وجود است و عالم بر مدار او می چرخد و همه کائنات از او فیض می گیرند. از نظر عارفان این حقیقت،

مبدأ کلی و عام و ساری در تمام هستی است، اصل هر علم و حیات و آفرینشی است و هر که هر چه دریافت می کند از اوست. او نسبت به حق، مستفیض و نسبت به خلائق، مفیض است.

۲. امام معصوم در عصر خود، ولایت تام دارد. ولایت، باطن نبوت است و اصالتاً به خاتم الانبیاء اختصاص دارد و به تبع وی، امامان معصوم از آن بهره مندند.

۳. حقیقت انسان کامل - پیامبر(ص) و امامان معصوم - امانتی است در مرتبه غیب و ظهور آن یعنی تجلی اسم «الله» که باعث ایجاد عبدالله و انسان کامل می شود، ادای این امانت است. این نگرشی به مسأله است از جانب بالا؛ یعنی مرتبه غیب و منافاتی ندارد با نگرش از مرتبه شهادت که در این صورت ظهور انسان کامل، امانتی از غیب در مرتبه شهادت است.

۴. ذات خداوند قابل شناختن نیست؛ بلکه خداوند را با اسمای او می توان شناخت و امام معصوم از ائمه اسمای الهی است. از این رو، خداوند را فقط از طریق امام معصوم می توان شناخت و از آنجا که امامان معصوم نوری واحد و متحد با حقیقت محمدیه هستند، شناخت امام زمان در واقع معرفت به توحید خداوند است. از اینجا سخن امام رضا(ع) که خود را از شرایط توحید خواند، قابل درک است.

منابع و مأخذ

- قرآن كريم.

١. آشتياني، سيد جلال الدين؛ شرح مقدمه قيصرى؛ قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٦٥ ش.
٢. آملى، سيد حيدر؛ جامع الاسرار و منبع الانوار؛ تهران: انتشارات علمى و فرهنگى، ١٣٦٧ ش.
٣. _____؛ المقدمات من كتاب نص النصوص؛ ج ٢، تهران: انتشارات توس، ١٣٦٨ ش.
٤. _____؛ نص النصوص در شرح فصوص الحكم؛ ترجمه: محمدرضا جوزى، تهران: روزنه، ١٣٧٥ ش.
٥. ابن أبى جمهور، محمد بن زين الدين؛ عوالى اللئالى العزيزية فى ايحاديث الدينية؛ تصحيح مجتبى عراقى، قم: دار سيد الشهداء للنشر، ١٤٠٥ ق.
٦. ابن بابويه، محمد بن علي؛ عيون أخبار الرضا(ع)؛ تحقيق مهدى لاجوردى، تهران: نشر جهان، ١٣٧٨ ق.
٧. _____؛ التوحيد؛ تصحيح هاشم حسيني، قم: مؤسسه انتشارات اسلامى، ١٣٩٨ ق.
٨. ابن شاذان قمى، أبو الفضل شاذان بن جبرئيل؛ الفضائل؛ ج ٢، قم: انتشارات رضى، ١٣٦٣ ش.
٩. ابن عربى، محبى الدين؛ التدبيرات الالهية فى إصلاح المملكة الانسانية؛ هلند: چاپ ليدن، ١٣٣٦ ش.
١٠. _____؛ شق الجيوب؛ مصر: مطبعة السعادة، ١٣٢٥ ش.
١١. _____؛ الفتوحات المكية؛ بيروت: دار صادر، بی تا.
١٢. _____؛ فصوص الحكم؛ به كوشش ابوالعلاء عفيفى، بيروت: دار الكتب العربى، ١٤٠٠ ق.
١٣. ابن فارس؛ تائىة ابن فارس؛ در تائىة عبدالرحمان جامى، به كوشش صادق خورشاه، تهران: دفتر نشر ميراث مکتوب، ١٣٧٦ ش.
١٤. احمدى ميانجى، على؛ مكاتيب الائمة(ع)؛ به كوشش مجتبى فرجى، قم: دار الحديث، ١٤٢٦ ق.
١٥. اشعري، ابوالحسن؛ مقالات الاسلاميين؛ به كوشش محمد محى الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩ م.
١٦. پاينده، ابو القاسم؛ نهج الفصاحة؛ ج ٤، تهران: انتشارات دنياي دانش، ١٣٨٢ ش.
١٧. حافظ برسى، رجب بن محمد؛ مشارق أنوار اليقين فى أسرار أمير المؤمنين(ع)؛ به كوشش على عاشور، بيروت: أعلمى، ١٤٢٢ ق.
١٨. حكيمى، محمدرضا و همكاران؛ الحياة؛ ترجمه: احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ١٣٨٠ ش.
١٩. خوارزمى، تاج الدين حسين بن حسن؛ شرح فصوص الحكم؛ به كوشش نجيب مايل هروى، ج ٢، تهران: انتشارات مولى، ١٣٦٨ ش.

۲۰. شبستری، شیخ محمود؛ گلشن راز؛ در مجموعه آثار شیخ شبستری، به اهتمام صمد موحد، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۷۱ ش.
۲۱. شجاری، مرتضی؛ «نظریه یادآوری و مبانی آن در عرفان اسلامی با تأکید بر دیدگاه عین التقتات و مولوی»؛ دو فصلنامه حکمت معاصر، سال اول، شماره اول، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹ ش.
۲۲. طوسی، خواجه نصیر الدین؛ آغاز و انجام؛ ج ۴، مقدمه و تعلیقات حسن حسن زاده آملی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۲۳. _____؛ تلخیص المحصل؛ بیروت: دار الاضواء، بی تا.
۲۴. عفیفی، ابوالعلاء؛ «نظریات الاسلامیین فی الکلمة»، در کلیة الآداب، المجلد الثانی، الجزء الاول، ۱۹۳۴ م.
۲۵. علامه حلی، یوسف بن مطهر؛ الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب؛ تحقیق مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲۶. فرغانی، سعید الدین سعید؛ مشارق الدراری؛ به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۵۷ ش.
۲۷. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق؛ گوهر مراد؛ به کوشش زین العابدین قربانی، تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳ ش.
۲۸. فیض کاشانی، محمدحسن؛ تفسیر الصافی؛ به کوشش حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۲۹. قمی، قاضی سعید؛ شرح الاربعین؛ به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹ ش.
۳۰. قیصری، داود؛ شرح فصوص الحکم؛ به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۳۱. کرین، هانری؛ تاریخ فلسفه اسلامی؛ ترجمه: سید جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۳ ش.
۳۲. _____؛ سید حیدر آملی؛ شرح احوال، آثار، آراء و جهانشناسی؛ ترجمه: نوذر آقاخانی، تهران: انتشارات حقیقت، ۱۳۸۸ ش.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ به کوشش علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ ق.
۳۴. لاهیجی، شمس الدین محمد؛ مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز؛ به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۱ ش.
۳۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی؛ بحار اینوارالجماعة لدرر أخبار الائمة الاطهار؛ ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

٣٦. ملاصدرا، صدرالدين محمد شيرازى؛ تفسير القرآن الكريم؛ به كوشش محمد خواجهوى، قم: انتشارات بيدار، ١٣٦١ ش.

٣٧. _____؛ شرح اصول الكافي؛ به كوشش محمد خواجهوى، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ١٣٦٧ ش.

٣٨. _____؛ الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية؛ به كوشش سيد جلال الدين آشتياني، مشهد: المركز الجامعى للنشر، ١٣٦٠ ش.

٣٩. _____؛ مفاتيح الغيب؛ به كوشش محمد خواجهوى، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ١٣٦٣ ش.

٤٠. مولوى، جلال الدين محمد؛ مثنوى معنوى؛ به كوشش نيكلسون، تهران: امير كبير، ١٣٦٣ ش.

