

«حقیقت محمدی» در آثار عرفانی با نگاهی بر انیس العارفین

دکتر فاطمه کوپا

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور تهران

چکیده

در جهان‌بینی عرفانی «حقیقت محمدی» به عنوان واسطه آفرینش هستی، آینه تمام‌نمای عظمت حق، تعین اول، مظهر کامل‌ترین اسم خداوند (الله)، قطب‌الاقطاب، انسان کبیر، قلم اعلی و روح اعظم معرفی شده است.

دیگر اصناف آدمیان نیز به دلیل خلقت متمایز و اختصاص وجودی خود با تفاوت مراتب از چکیده و عصاره نور اعظم به گونه‌ای بهره‌مند می‌شوند و تنها راه تقرب دوباره به این حقیقت و تولد مجدد نیمه الوهی وجود آدمی، تزکیه باطن، سیر استعلایی و نیل به شهود یا درون‌یافت حقیقت است که به دیدار با «من برتر» یا «فرامن» در نوع انسان و هماهنگی متقن ذهنیت و عینیت می‌انجامد.

این تحقیق به روش «تحلیل محتوا» به انجام رسیده است؛ و هدف از این پژوهش بررسی و تحلیل مفهوم «حقیقت محمدی» در برخی از آثار عرفانی و تبیین نقش و جایگاه معنوی و قدسی آن در سلسله نبوت و هستی انسانی بوده است.

کلیدواژه‌ها: حقیقت محمدی، آثار عرفانی، انیس العارفین، نبوت مطلقه و مقیده، توحید و شهود حق.

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۶/۷

تاریخ پذیرش مقاله: ۸۹/۹/۱

Email: amin19902001@yahoo.com

مقدمه

یکی از مهم‌ترین پایه‌های جهان‌بینی عرفانی، نظریه «انسان کامل» و «حقیقت محمدیه» است. «نظریه انسان کامل آن‌گونه که ابن‌عربی آن را وضع می‌کند، بی‌شک در گذشته صوفیه، حتی در عرفان زاهدان قرون نخستین و در قرآن و حدیث ریشه دارد. به نظر می‌رسد در شکل‌گیری نظریه «انسان کامل محمدی» که واسطه آفرینش هستی و آینه تمام‌نمای خداوند است، تجربه‌های صوفیانه در درک و شهود و شعور واحد حاکم بر هستی از سویی و مباحث نظری و عقلی از سوی دیگر دخیل بوده است، تجربه‌هایی که به شکلی گنگ در شطحیات عرفای قرن سوم، چهارم و پنجم وجود داشته و «ابن‌عربی» با نبوغ خود آنها را به صدا درآورده و با قابل فهم کردن آن در محدوده مفاهیمی چون تجلی، تشبیه و تنزیه، کمک کرده است تا ما معنای آن شهودها و تجربه‌ها را در ملاقات با خداوند و دیدار او دریابیم.

انسان کامل ابن‌عربی در پرتو دو نظریه تجلی و علم الاسماء توجیه می‌شود؛ «این "حقیقت"، روح عالم و مظهر کامل‌ترین اسم خداوند؛ یعنی اسم اعظم است. او دلیل و سبب و هدف اصلی خلقت است و اگر او نبود، عالمی خلق نمی‌شد؛ چرا که دلیل خلقت، حب الهی به ظهور و بروز ذات در قالب مظاهر اسماء و صفات و رؤیت جمال و کمال حق در آینه غیر است.» (رحیمیان ۱۳۸۳: ۲۲۱)

صاحب این مقام همان خلیفه اعظم، قطب الاقطاب، انسان کبیر، آدم حقیقی، عقل اول، قلم اعلی و روح اعظم است. او در هر مرتبه‌ای از مراتب عالم حضور دارد و در تمامی حقایق عالم ساری و جاری است. «نبوت همه انبیاء، شعاعی از انوار نبوت آن خورشید اعظم است. از این رو، نبوت حضرتش را نبوت «مطلقه» و نبوت سایر انبیاء را نبوت «مقیده» خوانده‌اند. تمامی انبیاء و رسولان اولوالعزم از باطن و حقیقت وجودی آن حضرت موجود شده‌اند، زیرا مبدأ حقیقت خلافت

و نبوت انبیاء(ع)، اسم اعظم و باطن حقیقت نبی اکرم (ص) است، که اصل و مبدأ کلیه مراتب ولایت و خلافت است؛ از این رو، حقیقت مقدس او همواره با روح تمامی انبیاء و رسل همراه بوده و در واقع آنها به مدد او علوم زمان خویش را اظهار می‌کردند.» (قیصری ۱۳۷۵: ۶۸۵)

حقیقت محمدیه

از دیدگاه عرفان اسلامی که اساس آن بر آرمان‌گرایی و نوعی ایده‌آلیسم مبتنی است، «حقیقت محمدی» در حکم هدف نهایی خلقت، مظهر جمیع اسماء و صفات خداوندی، «نگهدار جهان و شرط بقای طبیعت است و اگر محض وجود او نبود، طبیعت خلعت وجود نمی‌پوشید.» (اقبال لاهوری ۱۳۵۴: ۴۷۲)

نور را چون اصل موجودات بود	اصل معلومات مخلوقات بود
حق چو دید آن نور مطلق در وجود	آفرید از بهر او صد بحر جود
بهر خویش آن پاک جان را آفرید	بهر او خلق و جهان را آفرید
بعد از آن چون نور عالی زد علم	گشت عرش و کرسی و لوح و قلم
یک علم از نور پاکش عالم است	یک علم در نیستی آدم است

(کاشفی سبزواری، بی‌تا: ۴۶)

وی زبده و خلاصه موجودات، منشأ و قطب عالم وجود و حلقه واسط نور و ظلمت است، چه از آنجا که وجود و هستی محض و مطلق الهی در پرده تواری و اختفاء است، اولین عینیتی که پیدا می‌کند، یا آغازین ظهوری که می‌یابد، در اصطلاح «حقیقت محمدیه» نامیده می‌شود. «پس این حقیقت، اولین تجلی ذات و صفات حق و مظهر اسم جامع «الله»^(۱) است که اسم ذات و مظهر کلیه صفات الهی است. پس چنان که اسم الله بر جمیع اسماء و صفات حق مقدم است، «حقیقت محمدی» نیز که مظهر کلی اسم الله است به لحاظ رتبه بر جمیع مظاهر الهی مقدم است.» (لاهیجی ۱۳۸۱: ۲۳)

«به بیان دیگر اول چیزی که از حضرت صمدیت جلت قدرته از خزانه «کُنتُ

کَنْزاً مَخْفِياً» به رابطه و به واسطه «فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ» در صحرای «فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ» به ظهور آمد، «نور اول» بود که «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي وَ نُورَ أَهْلِ بَيْتِي» یعنی اول چیزی که خدای تعالی بیافرید از همه مخلوقات و موجودات، نه عالم بود و نه آدم و هیچ شیئی از اشیاء موجود نبود، نور من بود و اولاد من بود. باقی همه از این نور آفریده شد.» (کاشفی سبزواری، بی تا: ۵۸)

«این نور (نور اول) در تحت خلقت نیست، کمال قال المحقق: «النور لا تدخل تحت ظل كن، لان النور اسم من الله»، «صفة الله تعالى واحدة و هي النور، كمال قال الله تعالى و ما امرنا الا واحدة اى ما صفتنا الا واحدة» زیرا یک صفت کار جمله صفات می کند، که آن نور اول است، اما این اسماء صفات نود و نه نام و هزار و یک نام و صد و بیست و چهار هزار نام که جمیع مخلوقات از آدمیان، فرشتگان، جنیان، حیوانات و اشجار و جمله کواکب، افلاک، عرش و کرسی و مکان را به اینها می خوانند، برای فهم و عقول خلایق عبارتی شده است، اما صفت واحد است و آن «نور» است که آن را «نور اول» نامند که این صفت نور، مصدر کل مخلوقات و موجودات است.» (همان: ۶۷)

«پس افراد عالم از اعلی تا اسفل، بلکه افراد عالمها جمله مظاهر این نورند که در هر مظهري به صفتی ظاهر است. مظهري باشد که تنها مظهر یک صفت بود و مظهري باشد که مظهر چندین صفت بود. و در هر مظهري که صفات این نور بیشتر ظاهر شود، آن مظهر کامل تر باشد در معنی. و اما آن که فرزند آدمی را از افراد عالم کامل تر می دارند، هم از این جهت است که این نور در هیچ مظهري، خود، خود را نشناخت مگر در وجود آدمی، که در وجود انسان به کمال می رسد و خود را در وجود او بازمی یابد و می داند. و هر که بدین نور نرسد و نرسیده است، او از انسان نیست؛ از این رو اصحاب محسوسات و بعضی از اهل عرفان و سلوک از این نور بی خبرند، مگر انسان کامل؛ و چون مریدان برخوردار از

مرشد کامل بدین نور رسند، یعنی نور مذکور شوند، ایشان بر همه افراد عالم محیط گردند و آیه «سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا». بیان حال ایشان شود؛ و حضرت حبیب علیه السلام برای ادراک عقول، از این نور به عبارت اشارت فرمود که: «المؤمنون من نوری» (کاشفی سبزواری، بی تا: ۷۲)

«حقیقت محمدیه» به علت مشابهت و اتحاد کاملی که با ذات الهی دارد، جانشین و خلیفه او در ایجاد و آفرینش است. اولین ظهور این حقیقت، «عقل اول» است که واسطه فیض وجود از ذات واجب الوجود به ممکنات است. به همین جهت پیامبر فرمود: «اول ما خلق الله العقل» و یا «اول ما خلق الله نوری و یا روحی»، بنابراین همه موجودات عالم مراتبی از تجلی و ظهور «حقیقت محمدیه» هستند و آن حقیقت کلی در همه موجودات ساری و جاری است و بر همه هستی احاطه دارد.

به بیان دیگر «اول چیزی که آفریده شد، نور حبیب الله بود... باقی همه از این نور آفریده شد... هدف از ایجاد کون و مکان و دور زمان، همه ظهور ایشان بود. مدار و قرار و نظام عالم کبری و صغری، بلکه ظهور صفات ازلی و ابدی بی چون منوط به استعداد کفایت ایشان بود» (همان: ۴۹). به این معنا که «چون خواجه علیه الصلوة و السلام زبده و خلاصه موجودات و ثمره شجره کائنات بود که «لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ»، مبدأ موجودات هم او آمد و جز چنین نباید که باشد، زیرا که آفرینش بر مثال شجره‌ای است و خواجه علیه الصلوة و السلام ثمره آن شجره، و شجره به حقیقت از تخم ثمره باشد.

پس حق تعالی چون موجودات خواست آفرید، اول نور روح محمدی را از پرتو نور احدیت پدید آورد، چنان که خواجه علیه الصلوة و السلام خبر می‌دهد «أَنَا مِنَ اللَّهِ وَ الْمُؤْمِنُونَ مِنِّي». (نجم رازی ۱۳۷۱: ۳۷ و ۳۸)

بنابراین از آنجا که «حقیقت محمدیه» تجلی ذاتی خداوند و مظهر تمامی

اسماء و صفات اوست، هر که بخواهد هستی حق را که در مقام غیب مطلق است، مشاهده نماید، به صورت آن حقیقت کل مشاهده می‌کند؛ به این معنا که «نور باطن، حیات و علم و عقل و ارادت و قدرت همه از این نور است؛ و افراد عالم جمله مظاهر جمال این شمع‌اند و این شمع یعنی «نور اول» در این آینه‌ها جمال خود را می‌بیند و صفات خود را و اسامی خود را مشاهده می‌کند. و همین نور است که خود می‌گوید و خود می‌شنود و خود می‌گردد و خود اقرار می‌کند و خود انکار می‌کند و به این نور باید رسید، آن‌گاه از افراد عالم خارج شوی که «إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ».

این جوهر نور به اضافات و عبارات، به اسامی مختلف نامیده می‌شود، و آن این است که هرگاه که این جوهر نور را دیدند که زنده و زنده کننده بود، نامش «روح» کردند، زیرا که روح «حی محیی» است. و چون همین نور را دیدند که یافته دریابنده بود، نامش «عقل» کردند، از سبب آن که عقل را مدرک و مدرک یافتند. چون همین نور را دیدند که اظهارکننده بود، نامش «نور» کردند، از سبب آن که نور مظهر و مظهر است. و چون همین نور را دیدند که سبب علم عالمیان بود، نامش «جبرئیل» کردند. و چون همین نور را دیدند که سبب رزق عالمیان بود، نامش «میکائیل» کردند. و چون همین نور را دیدند که سبب حیات عالمیان بود، نامش «اسرافیل» کردند. و چون همین نور را دیدند که حقایق چیزها و قبض معانی می‌کرد، نامش «عزرائیل» کردند؛ و همین جوهر نور را بیت الله و بیت الاول و مسجدالاقصی و آدم و انبیاء دیگر و آدمیان و ملائکه و ملک مقرب، عرش، کرسی، لوح، قلم و کل دیگر را همه همین نور نامند؛ به بیان دیگر، آنچه در علم ازلی بود، همه در «نور اول» موجود بود، زیرا که «نور اول» جوهر ذات است؛ و چون حضرت صمدیت جلت ذاته بخواهد که چیزی در عالم به ظهور رساند، اول صورت آن چیز از «نور اول» که فیض اعظم و محیط اجسام عالم

است به لوح می‌آید و از لوح به کرسی می‌آید و از کرسی در نور ثابتات آویزد، آن گاه بر هفت آسمان گذر کند، بعده با نور کواکب همراه شود و به عالم سفلی آید؛ طبیعت که پادشاه علم سفلی است، استقبال این مهمان غیبی کند، چون که آن از حضرت عالم غیب در عالم شهادت می‌آید، بعده پادشاه عالم سفلی پیش آن مهمان غیبی مرکبی از مرکبان چهارگانه که لایق حال آن مهمان عزیز است، پیش کش می‌کند، تا آن مهمان و مسافر غیبی بر آن مرکب سوار می‌شود و در عالم شهادت موجود به ظهور می‌گردد. (کاشفی سبزواری، بی‌تا: ۷۹-۸۲؛ با تصرف و تلخیص)

مؤلف نص‌النصوص... در تأیید همین مدعا می‌گوید:

و به هر حال مقصود این است که نبی اکرم (ص) از لحاظ صورت و معنا، اعظم موجودات و از لحاظ مقام و منزلت اشرف پیغمبران است و صورت حق و سایه و خلیفه اوست و آدم حقیقی و انسان کلی به حقیقت اوست و از همین جا است که فرمود: «من رأنی فقد رای الحق» و یا کلام باری تعالی که فرمود: «و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی» و «من یطع الرسول فقد اطاع الله» زیرا همه این موارد اشارت‌اند به رفع دوگانگی و بقای وحدت صرف حقیقی که از آن به «هوهو» تعبیر شده است» (آملی ۱۳۵۲، ج ۱: ۴۶)

«لذا خدای تعالی فرمود که: لولا محمد ما خلقت الدنيا و الاخرة و لا السموات و لا الارض و لا العرش و لا الكرسي و لا اللوح و لا القلم و لا الجنة و لا النار و لا انت یا آدم» (کاشفی سبزواری، بی‌تا: ۶۳). و از همین جاست که گفته‌اند: «عرض و فرش و عقول و جواهر معقول خود ظاهر گشته‌اند و می‌گردند... پس از عالم نه ارواح و نه افلاک و آنچه از عرش تا فرش است و در جمیع عالم‌های خدا، جمله نقش‌بندی فیض نور اول است، زیرا که فیض ذات حقیقت احتمال می‌کند و در جمیع عالم‌ها رسانیده و می‌رساند.» (همان: ۷۶)

از همین رو تمامی ارواح از یک روح آفریده شده‌اند و آن روح پیغمبر (ص) است و روح او اصل ارواح است. زیرا خداوند، هنگامی که روح نبی اکرم (ص)

را آفرید، با او چیزی دیگر نبود تا به او نسبت داده شود، بلکه روح او نخستین چیزی بود که قدرت ازلی بدان تعلق گرفت و فرمود: روح خودم، پس هنگامی که اراده آفریدن آدم را نمود، او را پیرداخت و از روح خودش در او دمید و آن روح پیغمبر(ص) بود که فرمود: «چون او را پیرداختم و از روح خویش در او دمیدم (حجر ۱۵: ۲۹)». و فرمود «روح خویش را در او دمیدم.» - بدون کلمه « از» - تا دلالت بر آن داشته باشد که روح دمیده شده در آدم، به عینه همان روح نبی اکرم (ص) است، بلکه روح آدم زاییده و متولد شده است. «پس پیامبر (ص) پدر روحانی نسبت به ابوالبشر (آدم (ع)) و دیگر پیغمبران (ع) است و ابوالبشر (آدم(ع))، پدر جسمانی نسبت به پیامبر (ص) است؛ همین‌طور ارواح فرزندان آدم از روح پیغمبر(ص) آفریده شده است» (صدرالمآلهین شیرازی ۱۳۷۵: ۶۱۶). مهم‌ترین دلیل این امر در این اصل نهفته است که: «... امتیاز «احمد» از «احد» به میم است که عبارت از تعین است، چه مظهر حقیقی «احد»، حقیقت «احمد» است و باقی مراتب موجودات، مظهر حقیقت محمدی‌اند(ص) و از این معنی است که عرفا گفته‌اند: حق را چنان‌چه در جمیع موجودات سریان است، انسان کامل را نیز می‌باید که در جمیع مراتب موجودات سریان باشد، چه کامل کسی است که از خود فانی و به بقای حق باقی شده باشد...» (لاهیجی ۱۳۸۱: ۲۱)

ابیات زیر نیز مؤید جایگاه ویژه نبی اکرم(ص) در عالم وجود است:

تو احمدی و مقام محمود تورااست	خود آینه جمال معبود تورااست
در بحر وجود غوص کردیم بسی	تو آن صدفی که ذرّ مقصود تورااست

(کاشفی سبزواری، بی تا: ۱۸۴)

کون و مکان هر دو خیال وینند	جان و جهان بهر جمال وینند
آینه‌دار رخ شاهی تویی	مطلع انوار الهی تویی

(همان: ۸۱)

به بیان دیگر، «مراد از کلمه "آدمیه"، روح کلی است که سید نوع انسان و خلیفه حقیقی حضرت حق و آینه جمال‌نمای ربانی و مظهر الوهیت اوست... که

این انسان حقیقی نایب حق در زمین و معلم الملک در آسمان است.» (ابن عربی
۱۳۶۸: ۵۴)

جایگاه ویژه نبی اکرم(ص) در میان سایر انبیاء(ع) و عالم هستی، به اعتبار تعیین اول

با محمد بود عشق پاک جفت بهر عشق او خدا لولاک گفت
متهی در عشق، چون او بود فرد پس مر او را ز انبیاء تخصیص کرد
(مولوی ۱۳۸۱/۵/۲۷۳۹ و ۲۷۴۰)

محمد کافرینش را غرض اوست مراد از آدم و جسم و عرض اوست
(کاشفی سبزواری، بی تا: ۱)

هر دو جهان فسحت میدان اوست گوی فلک در خم چوگان اوست
عرش که بر فرش جهان به آب اوست پایه نُه منبر معراج اوست
(همان: ۸۱)

حکمت ایجاد دو عالم چه بود تا به محمد کند اظهار جود
گرنه که نورش ز قلم تافتی ز آدم و عالم که نشان یافتی
قرص تابشیر صباح وجود نور طلوع از افق او نمود
(همان: ۹۲)

«و گفته اند: عالم‌ها سه است: یکی عالم کبری، دوم: عالم وسطی، سوم: عالم
صغری. قال علیه السلام: عالم الکبری و هو نور محمد علیه السلام و عالم
الوسطی و هو الروح و الروح الکلی و الاجسام المتجزی من العرش الی الفرش و
ما بینهما و عالم الصغری و هو النطفة و نور حبیب الله تعالی از ذات احدیت و در
قال پرتو و فیضی از شعاع «فاحببت» برآمد که: «انا من نورالله» تا «فخلقت
الخلق»؛ به این معنا که شعاع آفتاب یعنی فیض آفتاب هم از قرص شمس است
که: «لولاک لما اظهره ربوبیتی». پس اگر میزان عالم بر آن شوند که فیض را از
آفتاب جدا کنند، نتوانند و نیست که جدا گردد و جدا نشاید:

در ظل آفتاب تو چرخ می زنیم کوری است آن که گوید ظل از شجر جداست
از عشق شرمم آید گر گویمش بشر می ترسم از خدای که گویم همین خداست
(همان: ۶۲)

بر اساس باور برخی عرفا نبوت معادل «انباء» و به معنای خبر دادن است و «نبی» کسی است که از ذات پروردگار، صفات، اسماء، افعال و فرامین او خبر می‌دهد؛ و انباء حقیقی ذاتی اولی تنها از آن روح اعظم است که خداوند او را نخست بر نفس کلیه و سپس بر نفوس جزئیه گماشته است تا آنان را به زبان عقل از ذات احدیت و صفات ازلیه و اسماء الهیه و احکام کلیه او آگاه کرده و باخبر سازد؛ و این که رسول اکرم (ص) فرمود: «كنت نبياً و آدم بین الماء و الطین» اشاره به «نبوت حقیقیه اولیه» اوست که از آن به «روح اعظم و انسان کبیر» تعبیر کرده‌اند، زیرا آن حضرت نبی حقیقی است و دیگران، یعنی سایر انبیاء و مرسلین مظاهر او به شمار می‌روند؛ و از این روست که می‌فرماید: «آدم و من دونه تحت لوائی». بنابراین تمام انبیاء از آدم گرفته تا نبی اکرم (ص) مظهري از مظاهر نبوت «روح اعظم» هستند که مخصوص سید و سرور ما حضرت خاتم النبیین (ص) است.

بنابراین، نبوت آن حضرت ذاتی و دائمی و غیرقابل نسخ است، اما نبوت مظاهر عرضی، نسخ پذیر و غیردائم است، زیرا حقیقت نبی اکرم (ص) همان حقیقت روح اعظم و صورت وی همان صورت اوست که آن حقیقت با تمام اسماء و صفاتش در او ظاهر گردیده و سایر انبیاء هر یک برحسب شأن و مقام خود مظهر بعضی از اسماء و صفات روح اعظم‌اند. آن «حقیقت کلیه» در مظهر هر یک از انبیاء با صفتی از صفات و اسمی از اسماء تجلی کرده بود، اما در مظهر محمدی ذاتاً و با تمام صفات خود تجلی نمود و نبوت به آن سرور ختم گردید. (آملی ۱۳۵۲: ۱۷۶، ۱۷۷)

از دیدگاه کشف الاسرار صفات پیامبران دیگر شعاعی از آفتاب دولت احمدی است. همه عالم طفیل جاه احمدند و بر هر یک از پیامبران شعاعی از وی تافته و هر کدام از وی بهره‌ای یافته‌اند؛ تکریم آدم (ع)، رفعت ادريس (ع)، شرف

نوح(ع)، خلّت خلیل(ع)، عز موسی(ع) و عیش عیسی(ع) همه از ناحیه وجود او بوده است (میبدی ۱۳۷۱، ج ۹: ۲۱۷). به جز این «دین را صفات بسیارست، هر صفتی را یکی از انبیا می‌بایست تا به کمال رساند، چنان که آدم صفت صفوت به کمال رسانید، نوح صفت دعوت، و ابراهیم صفت خلّت، و موسی صفت مکالمت، و ایوب صفت صبر، و یعقوب صفت حزن، و یوسف صفت صدق، و داود صفت تلاوت، و سلیمان صفت شکر، و یحیی صفت خوف، و عیسی صفت رجا، و همچنین دیگر انبیا هر یک پرورش یک صفت به کمال رسانیدند، اگرچه پرورش دیگر صفات دادند، اما هر یک را پرورش یک صفت غالب آمد. اما آنچه درة التاج و واسطةالعقد این همه بود، صفت محبت بود، این صفت دین را محمد علیه‌السلام به کمال رسانید، از بهر آن که او دل شخص انسانی بود و محبت پروردن جز کار دل نیست.» (نجم رازی ۱۳۷۱: ۱۵۳)

مؤلف *انیس العارفین* با تأکید بر همین باور می‌گوید:

تویی شاه ایوان رُسل	تویی ماه تابان جمع سُبُل
به پیش تو آدم، چو خاکی به راه	ز شرم تو یوسف چو آبی به چاه
نجات از تو بود، آن که نوح نجی	ز ظلمت به نور تو شد ملتجی
ز نور تجلیت یک لمعه دید	که موسی در آمد به گفت و شنید
تویی شاه و این جمله خیل تواند	تو مقصود، اینها طفیل تواند

(کاشفی سبزواری، بی‌تا: ۵۷)

به بیان دیگر «روحانیت محمد(ص) به همراه روحانیت هر پیامبر و رسولی وجود و حضور دارد؛ و هنگامی که آنان در زمان خودشان علوم شرایع را ظاهر می‌کنند و شریعتشان را تشریح می‌نمایند، از آن روح پاک به آنان امداد و کمک می‌رسد و هر شریعتی به کسی که برای آن برانگیخته می‌شود، نسبت داده می‌شود، اما در حقیقت آن شریعت محمد(ص) است، هر چند از دیده‌ها و انظار مخفی و پنهان است» (ابن عربی ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۹۳). به این معنا که «قطب واحد، روح

محمدی است که از هنگام پیدایش حیات انسانی تا قیامت یاری‌رسان انبیاء، رسولان و اقطاب است.» (کاشفی سبزواری، بی‌تا: ۳۶۳)

از همین رو گفته‌اند که «چون حضرت ختمی مرتبت مظهر تجلی ذاتی است و انبیاء دیگر مظاهر تجلیات اسمایی حق‌اند، مراتب وجودی جمیع انبیاء و اوصیاء قبل از او، شوئون، مراتب و فروع ذات آن حضرت علیه‌السلام است.» (قیصری ۱۳۷۵: ۷۱۳)

ابن عربی درین باره می‌گوید:

«... پس او گفت: کنت نبیاً، یعنی من پیغمبر بودم و نگفت من موجود بودم و یا انسان بودم. کسی پیامبر نمی‌شود، مگر این که خداوند شریعتی را بر او مقرر کند. پس پیامبر خبر داده است که او قبل از وجود انبیاء، پیامبر بوده و پیامبران دیگر به نیابت از او پیامبر هستند.» (ابن عربی ۱۴۱۰: ۳۳۰)

زیرا «اگرچه انبیا علیهم الصلوة والسلام هر یک قافله‌سالار کاروان امتی بودند، اما خواجه علیه الصلوة والسلام قافله‌سالاری بود که اول از کتم عدم قدم بیرون نهاد و کاروان موجودات را پیشروی کرد و به صحرای وجود آورد و چون وقت بازگشتن کاروان آمد، آنکه پیشرو بود دُمدار شد» (نجم رازی ۱۳۷۱: ۱۳۵، ۱۳۶). از این گذشته «شخص انسانی در عالم یکی است و هر شخص معین چون عضوی برای شخص انسانی، و انبیاء علیهم الصلوة والسلام اعضای رئیسه‌اند بر آن شخص، و اعضاء رئیسه آن باشد که بی‌آن حیات شخص مستحیل بود، چون سر و دل و جگر و سُرُز و شش و غیر آن. و محمد علیه الصلوة والسلام از انبیاء به مثبت دل بود بر شخص انسانی، و دل خلاصه وجود شخص انسانی است، زیرا که در آدمی محلی که مظهر انوار روح است و جسمانیت دارد، دل است... پس دل خلاصه هر دو عالم جسمانی و روحانی آمد، لاجرم مظهر معرفت، دل آمد... و چون خواجه علیه‌السلام به مثبت دل بود بر شخص انسانی، و انبیاء دیگر اعضا، استحقاق «فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ». (النَّجْم ۵۳: ۱۰) او یافت که به

مثابت «كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» (مجادله ۵۸: ۲۲) بود و تشریف قرب «أَوَادْنِي» (توبه ۹: ۵۳) او را حاصل شد که به مثابت «مقر بین الاصبغین» است.

پس چنان که در معرفت جمله اعضا تبع دل آمد، همچنین در نبوت انبیاء تبع محمد (ص) باشند. از اینجا می فرمود: لَوْ كَانَ مُوسَى وَعِيسَى حَيًّا لَمَا وَسِعَهُمَا إِلَّا اتِّبَاعِي. (نجم رازی ۱۳۷۱: ۱۴۵-۱۴۷)

از این رو به دلیل محوریت وجودی نبی اکرم (ص) در نظام هستی و جایگاه ویژه وی در پیشگاه الوهیت حضرت عزت - جل و علا- «مقالید خزائن اسرار وجود را به او تفویض نموده و او را به تصرف در آن مأذون می گرداند» (کاشانی ۱۳۳۵: ۹۴). این امر ریشه در این اصل دارد که حقیقت وجودی نبی اکرم (ص) در مقامی از مراتب قرب حق قرار دارد که:

محو گشته فانی مطلق شده	در جهان عشق مستغرق شده
هم میّت در هویت باخته	هم سری در سرمدیت باخته
دیده سر ذره ذره در دو کون	ذره ای نادیده هیچ از هیچ لون

(عطار نیشابوری ۱۳۳۸: ۵۴)

هرچه دارد پاک در بازد به نقد	وز وصال دوست می نازد به نقد
مغز بیند از درون، نی پوست او	خود نبیند ذره ای جز دوست او
صد هزار اسرار از زیر نقاب	روی می بنمایدش چون آفتاب

(همان ۱۳۷۳: ۲۳۰)

«شمس تبریزی» نیز با تکیه بر جایگاه ویژه نبی اکرم (ص) در پیشگاه الوهیت

می گوید:

اگر از من پرسند که رسول علیه السلام عاشق بود، گویم: عاشق نبود، معشوق و محبوب بود، اما عقل در بیان محبوب سرگشته می شود، پس او را عاشق گوئیم به معنی معشوق. (شمس تبریزی ۱۳۷۷: ۱۳۴)

اکنون برو «محمد» را ببین، نور محمد را ببین، که برین آفتاب و مهتاب علتی (خسوف و کسوف) می نشیند و بر او هیچ علتی نمی نشیند و هیچ علتیش نیست، روی این شمس سیه شود و روی آن شمس سیه نشود، زیرا آن شمس نور جلال او گرفت و این شمس در آن

مقام است که: اذا الشمس كورت. (شمس تبریزی ۱۳۷۷: ۳۰۰)

وی در جایی دیگر در عبارتی شطح‌آمیز می‌گوید:

چند می‌گویی که من از محمد مستغنی هستم و به حق رسیده‌ام، حق از محمد مستغنی نیست. (همان: ۳۲۰)

مقایسه «نبوت مطلقه» نبی اکرم (ص) و «نبوت مقیده» سایر انبیاء

نبوت حقیقه نبی اکرم (ص): مظهر تجلی ذاتی، قطب واحد، به منزله دل

(خلاصه وجود شخص انسانی) ← دائمی و غیرقابل نسخ



نبوت دیگر انبیاء: مظاهر تجلیات اسمایی حق، به منزله دیگر اعضای رئیسه شخص انسانی

(سر و جگر و سپرز و شش) ← غیردائم و نسخ‌پذیر

خاستگاه آغازین و جایگاه آدمی به عنوان مظهر یا جلوه‌ای از «حقیقت محمدیه»

مراد از خاستگاه آغازین، منشأ نوع انسان است که از نظر دین‌مداران و حیانی گل است

که نوع انسان و نخستین مصداق آن یعنی آدم (ع) از آن آفریده شده است. «مولوی بر

نظریه فعل بی‌واسطه حق در خلق انسان از خاک گواهی می‌دهد و علل ثانوی را جز

حجاب نمی‌داند.» (شمیل ۱۳۸۲: ۳۱۷)

گفت که نسبت مرا از خاکدانش نام اصلم کم‌ترین بندگانش

بنده‌زاده آن خداوند و حید زاده از پشت جَواری و عیب

نسب اصلم ز خاک و آب و گل آب و گل را داد یزدان، جان و دل ...

اصل ما و اصل جمله سرکشان هست از خاکی و آن را صد نشان

(مولوی ۱۳۸۱/۴/۲۳۱۱-۲۳۱۵)

با وجود هستی عنصری و ترکیب آب گل آدمی، در وجود وی اختصاصی

هست که پروردگار او به خودی خود دست در گل می‌نهد و بنیاد وجود او را

برمی‌آورد:

حق تعالی چون اصناف موجودات می‌آفرید از دنیا و آخرت و بهشت و دوزخ، وسایط

گونگون در هر مقام برکار کرد. چون کار به خلقت آدم رسید، گفت: انی خالق بشرأ من طین. (۳۸: ۷۱) خانه آب گل آدمی من می‌سازم. جمعی را مشتبه شده، گفتند: «خلق السموات والارض» نه همه تو ساخته‌ای؟ گفت: اینجا اختصاصی دیگر هست که اگر آنها به اشارت «کن» آفریدم، این را به خودی خود می‌سازم بی‌واسطه که درو گنج معرفت تعبیه خواهم کرد. (نجم رازی ۱۳۷۱: ۶۸)

زیرا او در بلندایی متمایز از تمامی مثبتات و ممکنات قرار گرفته است:

جوهر است انسان و چرخ او را عرض
جمله فرع و پایه‌اند و او غرض
(مولوی ۱۳۸۱ / ۵ / ۳۵۷۵)

پس به صورت آدمی فرع جهان
باطنش باشد محیط هفت چرخ
(همان ۳۷۶۶ / ۴ / ۳۷۶۷ و ۳۷۶۷)

مظهر عزست و محبوب بحق
از همه کروییان برده سبق
(همان ۲۰۷۶ / ۶ / ۲۰۷۶)

آدمی اصطراب اوصاف غلُوست
وصف آدم مظهر آیات اوست
(همان ۳۱۴۷ / ۶ / ۳۱۴۷)

جهان انسان و انسان شد جهانی
از این پاکیزه‌تر نبود بیانی
(شبستری ۱۳۷۶: ۳۴)

ز هرچه در جهان از زیر و بالاست
مثالش در تن و جان تو پیداست
(همان: ۷۴)

جهان چون توست یک شخص معین
تو او را گشته‌ای جان، او تو را تن
(همان: ۷۵)

در برخی از باورهای عرفانی، فرزندان آدم در خاستگاه آغازین خود از مراتب و درجات متفاوتی برخوردارند، به این معنا که هر گروه از عصاره و بازمانده وجودی گروه برتر و پیشتر از خود هستی می‌یابند:

بزرگان گفته‌اند که: کارخانه خلقت به کارخانه قنادی نسبت کرده‌اند که اول جوش او «نبات مصری» است، باز جوش دوم «نبات کرمانی»، باردیگر «قندمحمودی»، باردیگر «قندبلدی»، باز «گوارش» که اجزای اوست؛ پس جوش اول کارخانه خلقت «انبیاء» بودند، دیگر جوش

«اولیاء» بودند، جوش دیگر «خاص مؤمنان» بودند، باز گوارش آن دیگر «کافران و جمیع مردودان». (کاشفی سبزواری، بی تا: ۶۰)

باور مؤلف مرصاد/عباد نیز مؤید همین مدعا است:

پس از انوار ارواح انبیاء، ارواح اولیاء بیافرید، و از انوار ارواح اولیاء، ارواح مؤمنان بیافرید و از ارواح مؤمنان، ارواح عاصیان بیافرید؛ و از ارواح عاصیان، ارواح منافقان بیافرید و کافران... و مثال این مراتب همچنان بود که قنادی از نیشکر قند سپید بیرون آورد، پس از آن قند سپید، اول بار که بجوشاند، نبات سپید بیرون آورد؛ و دوم بار بجوشاند، شکر سپید بیرون گیرد؛ سیم کرت بجوشاند، شکر سرخ بیرون گیرد؛ چهارم کرت بجوشاند، طبرزد بیرون گیرد؛ پنجم کرت بجوشاند، قوالب سیاه بیرون گیرد؛ ششم کرت بجوشاند، دردی ماند که آن را قُطاره گویند به غایت سیاه و کدر بود. (نجم رازی ۱۳۷۱: ۳۸)

«پس بدان که آن قند صافی، روح پاک محمدی (ص) است که به حقیقت آدم ارواح است... ارواح انبیاء را نبات صفت از قند روح محمدی بیرون آوردند و ارواح اولیاء را به مثابت شکر سفید و ارواح مؤمنان را به مثابت شکر سرخ و ارواح عاصیان را به مثابت طبرزد و ارواح کفار را به مثابت شکر قوالب.» (همان: ۴۰)



و وجود همین اختصاص و تمایز در بدو خلقت، به ظهور صفات و خصایل متمایز در انتهای راه می‌انجامد:

نقل است از اکابر علما و بصایر حکما که نفوس و طبایع نوع انسان در اول خلقت و بدایت فطرت، سبب تنوع خصوصیت و اختلاف استعدادات در قابلیت فیضان انوار تجلیات جمال و جلال شده است و بدین سبب مطالب و مآرب و مقاصد و اغراض خلائق مختلف گشته و تباین در افعال و اقوال و عقاید امم ظاهر شده و صفات رویت و اخلاق خبیثه چون جور و ظلم و بغی و حسد و بخل و حیل آدمی مذکور گشته است. (کاشفی سبزواری، بی‌تا: ۱۳۴)

با وجود این، نیمه مینوی و آن سری وجود آدمی و پرتو قدسی «حقیقت محمدی» در هستی او، انسان را به تکاپویی دیگرگون در جهت سیر استعلایی می‌خواند، تا به تنبه جان آگاهی که همانا شهود یا درون‌یافت حقیقت است، بینجامد و در نهایت جان خود را در اقلیم خویش بیابد و از این حضور در اقلیم خویش از لذت حضور سرشار شود؛ زیرا «انسان در طور کمال خویش بین مرتبه الهی «اطلاق» و مرتبه انسانی «تقید» سیر می‌کند و بین دو نسخه ظاهر مشابه عالم کبیر، و باطن مضاهی خدا است و با سعی در گرایش از ظاهر به باطن و از تقید به اطلاق، کمال حقیقی را بر خود ممکن می‌سازد.» (زرین‌کوب ۱۳۶۱، ج ۱: ۵۵۸)

در برخی از باورهای عارفانه، عامل اصلی تمایل و کشش روح به این علو، استحاله و دگردیسی معنوی، حضور آغازین وی در مقام قرب الوهیت بوده است. ما به فلک بوده‌ایم، یار ملک بوده‌ایم باز همان جا رویم جمله، که آن شهر ماست (مولوی ۱۳۶۳، ج ۶: ۴۶۳)

«پس روح پاک را بعد از آن که چندین هزار سال در خلوت‌خانه حظیره قدس اربعینات برآورده بود و در مقام بی‌واسطگی منظور نظر عنایت بوده و آداب خلافت و شرایط و رسوم نیابت از خداوند و منوب خویش گرفته... بر مرکب خاص «و نفخت فیه» (۲: ۳۰) سوار کردند... و او را در مملکت انسانیت بر تخت قالب به خلافت بنشانند...» (نجم رازی ۱۳۷۱: ۸۵ و ۸۶)

در اینجا رمزی و اشارتی دیگر هست به این معنا که بخش روحانی وجود آدمی همواره در جست‌وجوی لحظه‌هایی است که دیری پیش آنها را زیسته است و خاطره آن در ضمیر او وزنی به گستره صدها هزار سال دارد. اینها حوادثی است که مخفیانه در ذهن و ناخودآگاه او خلیده است و در لحظه‌ای از لحظات زمان حال از اعماق ناخودآگاه او رها می‌شود و مثل روز روشن در برابر چشم او قرار می‌گیرد و با تسخیر تمامیت وجود وی، او را از خود رمیده‌ای نابهنجار جلوه می‌دهد:

اما هر وقت که از ذوق قربت و انس حق براندیشیدی، و فراخنای فضای عالم ارواح و زقه‌هایی که بی‌واسطه یافته بود، یادکردی، خواستی تا قفس قالب بشکند و لباس آب و گل بر خود پاره کند. (نجم رازی ۱۳۷۱: ۹۰)

از همین جاست که تکاپوی بی‌وقفه بعد روحانی وجود برای رهایی از زبونی در تنگنای زمان و مکان (تحیز و توقیت) به آغاز درمی‌آید و پالایش و استحاله درونی شکل می‌گیرد و در فرجامین مراحل دگرگونی به شهودی عینی از حقیقت و واقعیت می‌انجامد و این همان است که از آن به دیدار با «من برتر» یا «فرامن» تعبیر می‌شود و این بدان معنی است که «شخص باید با طی مراحل خاص خود را به آن درجه از استعداد و مرتبه روحی ارتقا دهد که در باطن او چشم بصیرتی گشوده شود که قادر گردد در محسوسات، حقایق نامحسوس و در شناخته‌ها، نشناخته‌ها و یا در ملک، ملکوت را ببیند.» (پورنامداریان ۱۳۸۳: ۷۵)

مولانا در این باره می‌گوید:

از نثار جوهر یارم مرا	آب دریا تا میان آید همی
کاروان غیب می‌آید به عین	لیک ازین زشتان نهان آید همی
این همه رمزست و مقصود این بود	کان جهان اندر جهان آید همی
همچو روغن در میان جان شیر	لامکان اندر مکان آید همی
همچو عقل اندر میان خون و پوست	بی‌نشان اندر نشان آید همی

(مولوی ۱۳۶۳، ج ۶: ۱۷۱)

«در این احوال "من تجربی و طبیعی" به خاموشی می‌گراید و «من الهی» که

مجدوب وجود حق است، گویا و ناطق می شود.» (پورنامداریان ۱۳۸۰: ۳۶۴)

درین مرحله انسان بر بلندایی قدم می گذارد که هم‌عنان با ملائک گام برمی دارد و در نهایت از آنان نیز درمی گذرد و عروجی نامتصور را رقم می زند:

حمله دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملائک پر و سر
باردیگر از ملک قربان شوم آنچه اندر و هم ناید، آن شوم
(مولوی ۱۳۸۱/۳/۳۹۰۳، ۳۹۰۵)

درین هنگام است که «توحید و وحدانیت حق» رخ می نماید و عارف محقق را به صعودی استعلایی و استحاله‌ای درونی نایل می گرداند و هماهنگی متقن ذهنیت و عینیت معنا می یابد، چرا که مفهوم حقیقی «توحید» آن است که «وادی مقدس قدم را از لوٹ خاشاک حدوث پاک داری و از منزل وحشت گاه حظوظ، رخت الفت برداری و هرچه دیدی و دانستی، جمله نادیده و ناشنیده انگاری و در کل حقیقی چنان فرو شوی که از جزویات یاد نیاری و عارفان گفته اند:

تو را تا جان بود جانان نباشد که با جانان، حدیث جان نباشد
گرت یک ذره مهر آید به دیدار مه رویش ز تو پنهان نباشد
اگر درمانت باید درد را باش چو بی‌دردی تو را درمان نباشد
به سر می‌دو چو پرگار اندرین راه که راه دوست را پایان نباشد
(کاشفی سبزواری، بی تا: ۴۸)

و گفته اند: «توحید آن بود که انوار آفتاب برصحرای هویت تابد و قطرات

باران حدوث در بحر وحدت چنان گم شود که خود را باز نیابد:

تو درو گم شو که توحید این بود گم شدن گم کن که تجرید این بود
هر که در دریای وحدت گم نشد گر همه آدم بود مردم نشد
تا نگریدی بی خبر از جسم و جان کی خبر یابی ز جانان یک زمان
جمله مردان نهان اینجا شدند لیک آخر هم عیان اینجا شدند
عاشقان دانند درمیدان درد تا فنای عشق با ایشان چه کرد

یعنی توحید است که آمال افضال طالبان است؛ توحید، عنقای قله قاف ذروه بقاست؛ توحید، آفتاب عالم لقاست؛ توحید، شکوفه، بستان تقوی است؛ توحید،

قطب دایره سر کون و مکان است؛ توحید، مدار زمین و آسمان است؛ توحید، ایمان جهان و جهانیان است؛ توحید، شاهباز فضای لامکان است؛ توحید، مشعله انوار اشواق طالبان است؛ توحید، مرهم ریش عاشقان است؛ توحید، محک نقد صادقان است...» (کاشفی سبزواری، بی تا: ۵۳)

و در عظمت و جایگاه «توحید» گفته‌اند:

این کلمه «توحید» را اصل در زمین است و سرش در زیر عرش و هر درختی که آبش نباشد، خشک گردد و هم چنین این درخت که در دل تو است، چون آب نیابد، خشک شود، آن درخت را آب از کجا دهند؟ از توبه، آنگه آب حسرت، آنگه آب شوق؛ پس ابر ندامت را فرماید تا آب باران رحمت را بباراند بر دل تو و آب خدمتش در زیر بود و آب رحمتش بر زبر، همیشه آن درخت تر و تازه بماند. (همان: ۴۲)

و «حقیقت توحید آن بود که بنده چون هیکلی شود اندر جریان تصرف تقدیر حق اندر مجاری قدرتش، خالی از اختیار و ارادت خود، اندر دریای توحید وی به فنای نفس خود، و انقطاع دعوت خلق از وی و محو استجابت وی مر دعوت خلق را، به حقیقت معرفت وحدانیت اندر محل قرب، به ذهاب حرکت و حس او و قیام حق بدو اندر آنچه ارادت اوست از اول؛ تا آخر بنده اندر این محل چون اول شود و چنان گردد که از اول بوده است، پیش از آن که بوده است. و مراد از این جمله آن است که موحد را اندر اختیار حق اختیاری نماند، و اندر وحدانیت حق به خودش نظاره‌ای نه؛ از آنچه اندر محل قرب، نفس وی فانی بود و حسش مذهبوب. احکام حق بر وی می‌رود، چنان که حق خواهد به فنای تصرف بنده؛ تا چنان گردد که ذره‌ای بود اندر ازل، اندر حق عهد توحید که گوینده حق بود و جواب دهنده حق، نشانه آن ذره بود.» (هجویری ۱۳۸۴: ۴۱۴)

و در این مرحله از «معرفت شهودی» و در این بعد از زمان و مکان است که:

دل به کعبه می‌رود در هر زمان	جسم، طبع دل بگیرد زامتنان
چون خدا مر جسم را تبدیل کرد	رفتنش بی فرسخ و بی میل کرد
وزنفوس پاک اختروش مدد	سوی اخترهای گردون می‌رسد

(مولوی ۱۳۸۱/۴/۵۳۳ و ۵۳۵)

ظاهر آن اختران قوام ما باطن ما گشته قوام سما
(مولوی ۵۱۹/۱۳۸۱ و ۵۲۰)

و این چیزی نیست جز تقرب به بعدی از ابعاد «حقیقت محمدیه»، فنای در
حق و اتحاد طلب و طالب و مطلوب؛ یکی از عرفا در این باره می گوید:

از خود بیرون آمدم، چون مار از پوست؛ پس نگه کردم، عاشق و معشوق و عشق یکی
دیدم که در عالم «توحید» همه یکی توان بود و گفت از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند
از من، درمن، که ای تو من! یعنی به مقام فناء فی الله رسیدم... و گفت: حق تعالی سی سال
آینه من بود، اکنون من آینه خودم، یعنی آنچه من بودم، نماندم که من و حق شرک بود؛
چون من نماندم، حق تعالی آینه خویش است، اینک بگویم که آینه خویشم حق است که به
زبان من سخن گوید و من در میان ناپدیدم. (عطار ۱۳۵۴، ج: ۱، ۱۶۰)

لاجرم یک ذره پندارت نماند جز فنای در فنا کارت نماند
تا که می دیدی تو خود را در میان برکناری بودی از سر عیان
چون طلب از دوست دیدی سوی دوست این نظر را گر نگه داری نکوست
(عطار ۱۳۳۸: ۳۵۹)

مراحل تعالی و سیر استعلایی بعد الوهی وجود آدمی

پس از نزول روح به سرزمین قالب

وصول بنده به بعد متعالی وجود (حقیقت محمدیه، بعد الوهی)، اتحاد طلب و طالب و مطلوب



ادراک توحید خاص (تخلی از اختیار و ارادت خود، ذهاب حرکت و حس، قیام به حق)



دیدار با «من برتر» یا «من خویش» (خاموشی و سکوت من تجربی و طبیعی،

سلطه و گویایی من الهی - هماهنگی متقن ذهنیت و عینیت)



افت وخیز بعد الوهی وجود آدمی و تلاش برای رهایی و وصول به حق



تکاپوی بی وقفه بعد روحانی وجود



ستیزه و جدال ابعاد دوگانه وجود آدمی



خارخار و دغدغه روح از یادکرد مقام ذوق و قرب و انس حق

حضورچندین

هزارساله روح

انسان در

خلوت خانه

حظیره قدس و

مقام قرب

الوهیت



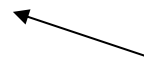
نزول روح به

سرزمین قالب

آدمی در بدرقه

نفخه خاص

الهی



نتیجه

برآیند نهایی این نوشتار در موارد زیر خلاصه می‌شود:

- در آفاق فکری عرفا، از «حقیقت محمدی» با عناوین تعیین اول، مظهر اسم جامع «الله»، منشأ و قطب عالم وجود، حلقه واسط نور و ظلمت، هدف اصلی آفرینش، مدار و قرار عالم کبری و صغری، آدم حقیقی، نور اعظم یاد شده است.

- این حقیقت یا روح اعظم با مراتب گوناگون در نبوت همه انبیاء الهی حضور و نمود دارد و تمامی انبیاء شعاعی از انوار این حقیقت هستند.

- به دلیل برخورداری آغازین نبی اکرم (ص) از این حقیقت، انباء حقیقی ذاتی تنها مختص به روح اعظم ایشان است، تا همگان را از ذات احدیت، صفات ازلیه، اسماء الهیه و احکام کلیه آگاه گرداند و سایر انبیاء مظاهری از نبوت مطلقه ایشان به‌شمار می‌روند.

- حقیقت کلیه در وجود هر یک از انبیاء با صفت یا اسمی از صفات و اسماء ظاهر گردیده، اما در وجود نبی اکرم (ص) با تمامی اسماء و صفات خود ظاهر شده است. از این رو، پیامبران دیگر هر یک در حکم شعاعی از آفتاب دولت احمدی و از شؤون، مراتب و فروع آن هستند.

- با توجه به جایگاه ویژه و اختصاص وجودی فرزندان آدم (ع) این حقیقت در وجود آنان با مراتب گوناگون وجود دارد و تنها راه بازگشت به این حقیقت سیر استعلایی و تولد دوباره است که به شهودی عینی از حقیقت آغازین، خاموشی من تجربی و طبیعی و گویایی من الهی و درون‌یافت حقیقت می‌انجامد.

پی‌نوشت

(۱) بر اساس اعتقاد عرفا، «اسم اعظم خداوند «الله» است که مظهر ذات و تمامی صفات خداوند است، اما اسامی دیگر هر کدام مظهر ذات به اعتبار صفتی از صفات حق است، مثل «قدیر» که مظهر ذات است به اعتبار صفت «قدرت»؛ و «علیم» که مظهر ذات است به اعتبار «علم»؛ و «حکیم» که مظهر ذات است به اعتبار حکمت، از این رو

بزرگ‌ترین اسم از اسماء حقیقت الوهیت، اسم «الله» است.» (قصری ۱۳۷۵: ۲۶۴)
به جز این «الله اسم ذات متصف به صفات و اسماء است، به اعتبار اصل، هویت
جامع جمیع اسماء است، به همین جهت به آن "اسم اعظم" اطلاق نموده‌اند.» (همان:
۶۹۹)

و گفته‌اند: «الله اسم ذات است من حیث هو هو در مرتبه احدیت، نه به اعتبار
اتصافش به صفات و نه به اعتبار لاتصافش به آن صفات، بلکه مطلقاً ... به اعتبار دیگر
اسم ذات است در مرتبه الوهیت، از آن رو که صادق است بر جمیع اسماء صفات، پس
"الله"، "اسم اعظم" بود.» (کاشانی ۱۳۷۷: ۲۸)

«و از امیرالمؤمنین علی(ع) منقول است که چون خدای تعالی به قلم امر فرمود که:
بنویس نام مرا بر لوح محفوظ، بنوشت که "بسم الله" و "الله" اسم هیبت است، قلم از
آن شق گشت به دو نصف و سر بر لوح نهاد و هزار سال همچنان شق بود، تا ندا آمد
که: بنویس "الرحمن الرحیم"، قلم به استماع نوشتن این دو اسم رحمت به هم باز آمد؛
پس چون بندگان طاقت استماع کلمه "الله" نداشتند که اسم قهرآمیز است، دل‌های
ایشان را به مرهم "الرحمن الرحیم" شفا بخشید، تا از هیبت "الله" معدوم نگردند، که
اگر این دو کلمه "رحمان و رحیم" نبود، از ایشان نام و نشان نماندی؛ و این کلمه
الله، کلمه‌ای است که چون بنده به اخلاص بگوید، حق تعالی وی را از همه بلاها ایمن
گرداند و از محنت‌های این سرا و آن سرا نگاه دارد.» (کاشفی سیزواری، بی‌تا: ۱۱)

کتابنامه

- آملی، حیدر. ۱۳۵۲ هـ و ۱۹۷۴ م. *نص النصوص فی شرح فصوص الحکم*. با تصحیح و
مقدمه هنری کربن و عثمان یحیی. ج ۱. تهران: انستیتو ایران و فرانسه .
ابن عربی. ۱۴۱۰ هـ - ۱۹۹۰ م. *فتوحات المکیه*. تحقیق و تقدیم عثمان یحیی. ج ۲. قاهره:
الهیئة المصرية العامة للکتب.
_____ . ۱۳۶۸. *فصوص الحکم*. شرح تاج‌الدین حسین بن حسن خوارزمی. به‌اهتمام
نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

- اقبال لاهوری، محمد. ۱۳۵۴. *سیر فلسفه در ایران*. ترجمه ا-ح - آریان پور. تهران: بامداد. پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۰. *در سایه آفتاب*. تهران: سخن.
- _____ . ۱۳۸۳. *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- شمس تبریزی. ۱۳۷۷. *مقالات شمس*. به اهتمام محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- جامی. ۱۳۸۳. *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. به کوشش ویلیام چیتیک. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- رحیمیان، سعید. ۱۳۸۳. *مبانی عرفان نظری*. تهران: سمت.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۱. *سرنی*. ج ۱. تهران: علمی.
- شیخ محمود شبستری. ۱۳۷۶. *گلشن راز*. به تصحیح پرویز عباسی داکانی. تهران: الهام.
- شیمیل، آن ماری. ۱۳۸۲. *شکوه شمس*. ترجمه حسن لاهوتی. تهران: علمی و فرهنگی.
- صدرالمآلهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۷۵. *مبدأ و معاد*. ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی. تهران: صدرا.
- عطار نیشابوری. ۱۳۵۴. *تذکرة الاولیاء*. به تصحیح رینولد نیکلسون. ج ۱. تهران: زوار.
- _____ . ۱۳۳۸. *مصیبت‌نامه*. به تصحیح نورانی وصال. تهران: زوار.
- _____ . ۱۳۷۳. *منطق الطیر*. به تصحیح محمدجواد شکور. تهران: زوار.
- قیصری، داود. ۱۳۷۵. *شرح فصوص الحکم*. به کوشش جلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. ۱۳۷۷. *انیس العارفين* (تحریر فارسی شرح عبدالرزاق کاشانی بر منازل السائرین صفی‌الدین محمد طارمی). به تصحیح و تحقیق علی اوجبی. تهران: روزنه.
- کاشانی، عزالدین محمود. ۱۳۳۵. *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*. به تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: سنایی.
- کاشفی سبزواری، صفی‌الدین علی. بی تا (قرن دهم). *انیس العارفين*. نسخه دست‌نوشته کتابخانه مجلس. شماره ۹۴۲۷.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۱. *مفاتیح الاعجاز در شرح گلشن راز*. به کوشش
محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: زوار.
مولوی. ۱۳۶۳. *کلیات شمس تبریزی*. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. ج ۶. تهران:
امیرکبیر.

_____ . ۱۳۸۱. *مثنوی معنوی*. شرح کریم زمانی. دفتر ۴. تهران: اطلاعات.
میبدی، رشیدالدین. ۱۳۷۱. *کشف الاسرار و عدة الأبرار*. به اهتمام علی‌اصغر حکمت. ج ۹.
تهران: امیرکبیر.
نجم رازی. ۱۳۷۱. *مرصادالعباد*. به تصحیح محمدامین ریاحی. ج ۴. تهران: علمی و
فرهنگی.
هجویری، علی بن عثمان. ۱۳۸۴. *کشف‌المحجوب*. با مقدمه و تصحیح محمود عابدی.
تهران: سروش.