

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۳/۱۶

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال پنجم، شماره ۲۰، زمستان ۱۳۹۰

بررسی تطبیقی میان دیدگاه مآصدرا در باب انسان کامل و آموزه ولایت

رضا اکبریان*

علاءالدین ملک‌اف**

چکیده

با پیدایش نظام‌های فکری در میان مسلمانان، تفسیرهای گوناگونی از اعتقادات، از جمله آموزه «ولایت» صورت گرفت که در علوم مختلفی قابل طبقه‌بندی است. به لحاظ تاریخی، نظریه انسان کامل برگرفته از آموزه ولایت در شیعه است.

بایزید بسطامی، حلاج و ناصر خسرو قبادیانی از جمله افرادی به شمار می‌روند که اصطلاحاتی همچون «انسان عقلی»، «انسان اعلی»، «انسان حق» و «انسان اول» را در فرهنگ اسلامی به کار برده‌اند. اما اصطلاح «انسان کامل» را نخستین بار ابن عربی مطرح کرد و در کتب خود به کار برد. وی با این نوآوری، توانست مطالب ارزنده‌ای بر اساس نظام پایه عرفان نظری به جای بگذارد. تفسیر این آموزه از سوی وی، سبب شکل‌گیری «نظریه انسان کامل» شد که نقش مهمی در آشکار شدن زوایای مختلف آموزه «ولایت» در عرفان داشته است. از سوی دیگر، تفسیر آموزه «ولایت» به صورتی که در احادیث

* استاد دانشگاه تربیت مدرس، تهران

** دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول). (Salamlar_1982@mail.ru)

تبیین شده، و امدار «نظریه انسان کامل» در عرفان نظری است. نگاه ویژه این نوشتار، آغازی است برای بهره گرفتن از نظام‌های مفهومی متنوع در تبیین دقیق‌تر مسائل دینی و عرفانی. چنان‌که ملاصدرا با ابتکار خویش با تلفیق نگاه کلامی، فلسفی و عرفانی و احیاناً حدیثی توانست با جاری ساختن عرفان نظری به صورت برهانی در بستر شیعی، برای تفسیر آموزه «ولایت» نظام پایه‌ای به کار گیرد و این آموزه را طبق مبانی عرفانی تبیین کند و در مواردی که تفسیرهای موجود را در تنافی با مبانی شیعه یافته، مردود اعلام نماید. شناخت دقیق و عمیق از «انسان کامل» ملاصدرا، نیازمند معرفت نسبت آن با سایر عناصر نظام‌مند مانند ولایت شیعی و «انسان کامل» ابن عربی است.

واژگان کلیدی

انسان کامل، ولایت، عرفان، تشیع، تصوف، ابن عربی.

مقدمه

یکی از دشوارترین پرسش‌ها در باب پیدایش عرفان، رابطه آن با تشیع است. در بررسی این رابطه ظریف و تا حدی پیچیده، نباید خود را درگیر نقدهای اغلب تکراری برخی از خاورشناسان کنیم که در منشأ قرآنی و اسلامی تشیع و تصوف تشکیک کرده‌اند؛ آن‌ها با این پیش‌فرض وارد بحث می‌شوند که اسلام، دینی وحیانی نیست و اگر هم در طبقه ادیان قرار گیرد، از ادیان ابتدایی به شمار می‌رود و «دین شمشیر» است و تنها به کار بادیه‌نشینان ساده‌دل می‌آید. این ناقدان نسل‌های آینده، عرفان را به دلیل فقدان متون تاریخی به جامانده از دوره‌های اولیه، غیراسلامی می‌دانند. گویا نبودن متون، به خودی خود احتمال وجود چیزی را در آن زمان باطل می‌کند. این‌که تشیع و تصوف ابعادی از وحی اسلامی هستند، آشکارتر و درخشان‌تر از آن است که کسی بتواند آن را نادیده بگیرد یا بر پایه استدلال‌های تاریخی جهت‌دار تفسیر کند. میوه‌هایی در این جا وجود دارد که ثابت می‌کند این درخت، ریشه‌ای ژرف در خاکی ویژه دارد. چون این ثمره معنوی، تنها درختی می‌تواند به بار آورد که در حقیقت وحیانی غرس شده باشد. در این نوشتار هویت اسلامی عرفان را مفروض می‌گیریم و بر همین اساس به بررسی رابطه این دو می‌پردازیم. در واقع، تشیع و عرفان، ابعادی جدایی‌ناپذیر از سنت اسلامی هستند.

رابطه تشیع و عرفان پیچیده است؛ زیرا در بحث از این دو واقعیت معنوی و دینی با دو سطح یا دو بعد یکسان از اسلام روبه‌رو نیستیم. اسلام، افزون بر تقسیم به تسنن و تشیع که



می توان گفت نشان دهنده ساختار «افقی» اسلام است، دو بعد ظاهر و باطن دارد که ساختار «عمودی» وحی را نشان می دهند.

هر یک از این دو دیدگاه، جنبه ای از یک واقعیت را نشان می دهند. اما اگر مقصود از تشیع، عرفان اسلامی به معنای دقیق کلمه باشد، در این صورت به یقین نمی توان آن را از عرفان جدا کرد. برای مثال، امامان شیعه به عنوان نمایندگان عرفان اسلامی نقشی بنیادین در عرفان دارند.

آموزه ولایت در منظومه فکری شیعه، شاهد تفاسیر مختلف و متنوعی بوده است. هر اندیشمندی به فراخور نظام دانایی خویش، آن را تبیینی کرده و این تبیین ها در دسته عمده فلسفی، عرفانی، کلامی و حدیثی قابل طبقه بندی است. پوشیده نیست که برخی از دیدگاه ها از دو یا چند دستگاه مفهومی بهره جسته و نظریه خویش را سامان داده است. چنین نگرشی، شیوه های دیگری را تولید کرده و افق های تازه تری را گشوده است. گاه نقطه عزیمت یک متفکر احادیث بوده، ولی در مقام تبیین و توجیه، از دستگاه عرفانی بهره جسته است. در این نوشتار، در حد توان تلاش می شود که تفسیر عرفانی از آموزه ولایت تبیین و تحلیل گردد. ممکن است در این نوشتار، استناد به برخی از اندیشه وران بیش تر باشد؛ اما این بدان دلیل است که یا او آغازگر بوده است، یا در تنسیق مباحث، نوآوری ها و یا اختلافی با تلقی رایج داشته است. از این رو، بیش از دیگران به ابن عربی (۵۷۰-۶۳۸ ق)، سید حیدر آملی (۷۲۰-۷۸۳ ق) و محمدرضا قمشه ای استناد کرده ایم. پس از کسانی که به این بحث پرداخته اند، بیش تر دیدگاه های آن ها را تشریح و تفسیر کرده اند. در عبارت پردازی تفاوت هایی به چشم می خورد، ولی در نهایت پیشرفت چندانی را نشان نمی دهد. با این حال، این نگرش، ادبیات نسبتاً وسیعی را پدید آورده که پرداختن به آن و حتی ارائه یک گزارش مختصر نیز توان، مجال، جرئت و دقت بسیار می طلبد. نگارنده بر صعوبت تبیین و تحلیل مسئله و ضعف و قلت بضاعت خویش واقف است. در عین حال، ماهیت مسئله به گونه ای است که نمی توان از کنار آن به سادگی عبور کرد.

براهل فن پوشیده نیست که تفسیر عرفانی از ولایت تا حدودی به رابطه عرفان و تشیع گره خورده است. گرچه عرفان و تشیع از یکدیگر مستقلند، اما به لحاظ تاریخی میان این دو، داد و ستدهایی برقرار بوده و از این اخذ و اقتباس ها ادبیاتی غنی پدید آمده که در بستر آن تفسیر عرفانی از آموزه ولایت نیز بهتر فهمیده می شود. به دلیل اهمیت این ارتباط، بجاست پیش از ورود به مباحث اصلی، نگاهی اجمالی به چند و چون این رابطه انداخته شود.

تصوف و تشیع به عنوان دو جریان عمده فکری در درون تفکر اسلامی، حضوری ثمربخش در تمدن اسلامی داشته‌اند. با سیر اجمالی در آثار اندیشه‌ورانی که به چند و چون این ارتباط پرداخته‌اند، پیداست که کم‌تر تعادل حفظ شده و مسئله از زاویه علمی نگریسته شده است. فارغ از نگره برخی از مخالفان شیعه - که تشیع را مذهبی التقاطی می‌دانند که آموزه‌هایی از مسیحیت، یهودیت، زرتشتی‌گری، تصوف و عناصر دیگر در شکل‌گیری آن مورد استفاده قرار گرفته و با ترکیب عنصر یا عناصری از هر کدام، این مذهب به شکل فعلی درآمد است - به لحاظ تصویری سه و یا چهار نوع رابطه میان عرفان و تشیع می‌توان تصویر کرد که در مقام اثبات کسانی نیز به یکی از آن‌ها، با اندک تفاوتی اعتقاد داشته‌اند: هویت شیعی داشتن تصوف؛ هویت عرفانی داشتن تشیع؛ استقلال در عین داد و ستد.

در دو نگاه نخست، هویت استقلال از تصوف یا تشیع سلب شده و یکی بر پایه دیگری تعریف می‌شود. ولی بنابر دیدگاه سوم، می‌توان گفت ضمن آن که عرفان و تشیع هر یک مسیر خاص خود را داشته‌اند، داد و ستدهایی نیز میانشان برقرار بوده است. ارتباط نوع سوم، خود به دو شکل قابل تصویر است: یکی این که دانش عرفان و کلام یا مجموعه معارف شیعی چنین داد و ستدی داشته باشند؛ دوم این که برخی از محققان دو رشته از دستگاه یا آموزه‌های دیگری بهره جسته باشند. گرچه اگر ارتباط نخست بخواهد محقق شود، ناگزیر از مجرای کارهای افراد ویژه خواهد گذشت، تفاوت ظریفی میان این دو نحوه ارتباط وجود دارد. در گونه نخست، این داد و ستد به یک جریان منتهی می‌شود و گونه دوم، به رغم اثرگذاری، به مرحله تبدیل شدن به یک جریان نمی‌رسد. مراد ما از ارتباط نوع دوم این است که تعامل و داد و ستد عرفان و تشیع به یک روند قابل توجه تبدیل نشده، بلکه صرفاً برخی از محققان به این کار همت گماشته‌اند.

سیدحیدر آملی، ضمن تصریح به این نکته که هیچ دو طایفه‌ای، همانند تشیع و تصوف بر یکدیگر خرده نگرفته‌اند، ادعا می‌کند که ریشه هر دو یکی است. شیعیان، به ویژه شیعیان اثناعشری، معارف خود را از حضرت علی علیه السلام و فرزندانش گرفته‌اند. عرفا نیز علوم و خرقه خویش را به آن حضرت علیه السلام منسوب می‌دارند؛ زیرا فرقه‌های تصوف یا به کمیل باز می‌گردند، یا به حسن بصری که هر دو از اصحاب حضرت علی علیه السلام به شمار می‌آیند، یا از امام صادق علیه السلام اخذ می‌کنند که فرزند امام علی علیه السلام امام منصوص معصوم است.

سیدحیدر ضمن این ادعا، به نکته‌ای نیز اشاره می‌کند که مرز میان تصوف و تشیع را روشن می‌سازد: تشیع ظاهر و تصوف باطن تعالیم ائمه علیهم السلام را اخذ کرده‌اند (آملی، ۱۳۴۷: ۴ - ۵، ۲۲۱).

– ۲۲۶). طبق این نگرش، سرچشمه تشیع و تصوف یکی است، ولی در مقام تبیین معارف، هر یک نظام مفهومی متفاوتی را برگزیده و در قالب آن مسائل را سامان داده‌اند. اما در میانه راه کسانی متوجه شده‌اند که یک دستگاه کامل، دستگاهی است که از هر دو نظام بهره جوید و به تنسيق مباحث همت گمارد. سیدحیدر، خود از این طیف است؛ چنان‌که ابن خلدون (۷۸۲ – ۸۰۸ق) می‌گوید: «رسوخ نظریات شیعی در دیدگاه‌های عرفا آن چنان ژرف بوده که صوفیان کار خود را بر مبنای خرقة انجام می‌دهند؛ چراکه امام علی، حسن بصری را چنین خرقة‌ای پوشاند و از او خواست تا رسماً به طریق عرفا پیوندد.»

کامل مصطفی الشیبی، داد و ستد و تعادل دو طایفه را بسیار گسترده دانسته و در آثار خود سازوکار تعامل این دو را نیز به تفصیل بیان می‌کند. نام برده در یکی از آثار خود، نخست پیوند معنوی و معرفتی تصوف و تشیع و اثرپذیری تصوف را در اول شکل‌گیری بیان می‌کند. به تعبیر او، تصوف برای شکل‌گیری به معارف تشیع نیاز داشت، ولی معتقد است تصوف پس از شکل‌گیری، درصدد تحمیل خود بر تفکر شیعی برآمد (شیبی، ۱۹۸۲: ج ۲، ۵). وی جلد نخست این کتاب را به اثرپذیری معرفتی تصوف از تشیع اختصاص داده و در جلد دوم، شواهد تاریخی اثرگذاری تصوف بر تشیع را بررسی کرده است.^۱ هانری کرین نیز تصوف را همان تشیع بدون امامت می‌داند (شایگان، ۱۳۸۲: ۲۹۸).

بررسی اقوال و قرائن و مؤیدات تاریخی و معرفتی دیگر دیدگاه‌ها فرصت بیش‌تری می‌طلبد. اما اجمالاً می‌توان گفت دیدگاه اول و دوم با قرائن مسلم تاریخی سازگاری ندارند. نه عرفان مسلکی است که صرفاً در بستر تشیع نضج یافته باشد و نه تشیع حاصل التقاط عناصر متعدد از مذاهب مختلف یا روییده در بستر عرفان است. اما تصویر دوم از دیدگاه سوم قرائن زیادی همراه دارد. به نظر می‌رسد اگر نگره نخست این نوع ارتباط، اثبات‌شدنی نباشد، تصویر دوم اثبات‌شدنی می‌نماید و برای تأیید آن، می‌توان شواهد تاریخی بسیاری اقامه کرد. تعبیرهای بسیاری از محققان نیز مؤید این نوع ارتباط است؛ از جمله ابن خلدون در فصل یازدهم از *مقدمه*، با منطق و ادبیات خاص خود که در رویارویی با تشیع از آن بهره می‌گیرد، معتقد است

۱. جلد نخست این کتاب با نام *همبستگی تصوف و تشیع*، توسط علی‌اکبر شهابی، تلخیص، ترجمه و نگارش یافته و جلد دوم آن به نام *تشیع و تصوف*، توسط علی‌رضا زکاوتی قراگزلو ترجمه شده است. البته این کتاب نخست دو اثر مستقل بوده، اما در چاپ‌های بعدی با اندک حذف و اضافاتی، تحت یک عنوان *الصلة بین التصوف و التشیع* و در دو جلد توسط انتشارات دارالاندلس بیروت به چاپ رسیده است. جلد نخست (*العناصر الشیعیة فی التصوف*) به اثر معرفتی تصوف در تشیع، و جلد دوم (*نزعات التصوف فی التشیع*) به اثرات تصوف در تشیع تا آغاز قرن دوازدهم هجری پرداخته است.

«قطب» مورد نظر عرفا، بحثی است که بر اثر اختلاط مشایخ عرفان با تشیع اسماعیلی وارد تصوف شده است. افزون بر این، در موارد دیگر نیز تصوف را متأثر از تشیع می‌داند (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ج ۲، ۹۸۲ - ۹۸۵).

علامه سید محمد حسین طباطبایی در پاسخ به این پرسش هانری کربن که «ولایت یک مفهوم عرفانی است که شیعه از متصوفه گرفته، یا آموزه شیعی است که متصوفه از شیعه اقتباس کرده‌اند؟» می‌گوید: اگر قرار بر داد و ستد باشد، باید گفت این مفهوم را متصوفه از شیعه گرفته‌اند؛ زیرا به لحاظ زمانی، پیش از آن که عرفان اسلامی یک دستگاه نظام مند شود، امامت و ولایت در میان شیعه مطرح بوده است (نک: مطهری، بی تا: ج ۳، ۲۸۹ و ج ۴، ۸۴۸ - ۸۴۹).

بر این اساس، در بحث از ولایت / امامت، دست کم می‌توان ادعا و اثبات کرد که اصل این آموزه، یکی از اعتقادات بنیادین شیعی و قوام بخش هویت تشیع است که از بدو شکل‌گیری تشیع با آن حضور داشته و متمایزکننده شیعه از سایر فرق مسلمان بوده است. مطابق تعبیر ابن خلدون، شیعی و علامه طباطبایی، بحث قطب / ولی و اصطلاحات همگن، از مجرای تشیع وارد تصوف شده است. البته این بدین معناست که خود این مفاهیم از تشیع وارد تصوف شده‌اند و حقیقت آن‌ها ریشه شیعی دارد. بدیهی است که قطب و امثال آن، اصطلاحات خاص عرفانی است.

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

بدین ترتیب می‌توان ادعا کرد نوع دیگری از ارتباط قابل اثبات است، اما با این تفاوت که عرفان و تصوف به عنوان جریانی اندیشه‌ای، از تفکر شیعی به ویژه در باب ولایت متأثر شده است، ولی تفکر شیعی، تنها در تفسیر عرفانی از آموزه ولایت، از دستگاه عرفانی سود جسته و این اثرگذاری در کل جریان اندیشه شیعی نبوده و نمودی ندارد. اگر ادعای برخی از عرفان پژوهان که «پذیرش بحث ولایت برای شیعه پدیده خوبی بود که آن را از دیگران

گرفتند» (پورجوادی، ۱۳۷۹: ۲۶)، به این معنا باشد که شیعه در تفسیر عرفانی این مفهوم وام‌دار تصوف است، سخن موجهی است؛ ولی اگر مراد این باشد که اصل ولایت از تصوف گرفته شده، فاقد معنای محصل و مخالف قراین قطعی تاریخی - معرفتی است.

سیر تاریخی تفسیر عرفانی از ولایت

احترامی که تشیع و تصوف به تساوی برای امام علی علیه السلام قائلند، نشان می‌دهد که چگونه تشیع و تصوف، در نهایت به یکدیگر می‌پیوندند.

با آوردن چند نمونه از رابطه گسترده تشیع و تصوف، می‌توان برخی از این نکته‌ها را روشن‌تر کرد. در اسلام عموماً و در تصوف خصوصاً، مرد خدا را ولی (مخفف ولی‌الله یعنی دوست خدا) و مرد خدا بودن را ولایت (به کسر واو) می‌نامند؛ ولی در تشیع، همه کارهای امام با قدرت ولایت (به فتح واو) مرتبط است. به هر حال، مطابق نظر شیعه، پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله مانند سایر پیامبران بزرگ پیش از خود، افزون بر قدرت نبوت و رسالت، قدرت ولایت نیز داشته که این قدرت به امام علی و حضرت فاطمه علیها السلام و از طریق آن‌ها به همه امامان منتقل شده است. از آن‌جا که امام همیشه زنده است و زمین هیچ‌گاه از حجت خدا خالی نیست، قدرت ولایت نیز همیشه در جهان وجود دارد و انسان‌ها را به حیات معنوی رهنمون می‌شود. از این رو، دایره ولایت که در پی دایره نبوت می‌آید، تا این روزگار نیز تداوم یافته و حضور همیشه زنده طریق عرفانی را در اسلام تضمین می‌کند. این معنا، با اصطلاح ولایت نیز تناسب دارد؛ یعنی ولایت نیز در اسلام با حضور روحانی همیشه زنده‌ای سروکار دارد که موجب می‌شود انسان‌ها بتوانند حیات معنوی داشته باشند و به مقام «ولی خدا بودن» برسند. از همین روست که بسیاری از صوفیان از زمان حکیم ترمذی (۲۹۶ ق) - نویسنده کتاب ختم‌الاولیاء - توجه زیادی به این بعد اصلی تصوف مبذول داشته‌اند. البته در این‌که قدرت ولایت چگونه و از طریق چه کس یا کسانی عمل می‌کند و در این‌که «خاتم» ولایت کیست، میان تشیع و تصوف اختلاف وجود دارد؛ ولی مشابهت میان شیعیان و صوفیانی که به این نظریه پرداخته‌اند، شگفت‌انگیز است و از این واقعیت ناشی می‌شود که هر دو در عرفان اسلامی به معنای دقیق کلمه که چیزی جز ولایت یا ولایت - به همان معنایی که پیش‌تر گفتیم - نیست، به هم می‌پیوندند.

در واقع همان‌طور که در تصوف، هر شیخی با قطب عصر خود در ارتباط است، در تشیع نیز همه اعمال معنوی در هر عصری، در خود ارتباطی با امامان دارند. آن‌گونه که در نوشته‌های

سیدحیدر آملی به چشم می‌خورد، باور به امام به عنوان قطب عالم امکان، با مفهوم قطب در تصوف تقریباً یکسان است. وی می‌گوید: قطب و امام، دو واژه‌اند با یک معنا که هر دو به یک شخص دلالت دارند. آموزه انسان کامل - آن چنان که ابن عربی بسط داده - و آموزه مهدی - که شیوخ متأخر صوفی مطرح کرده‌اند - به آموزه شیعی قطب و امام بسیار نزدیک است. همه این آموزه‌ها، از اساس و در نهایت از واقعیت عرفانی یکسانی حکایت دارند؛ یعنی حقیقت محمدیه که هم در تصوف و هم در تشیع وجود دارد. آن چه به تدوین این آموزه مربوط است، آن است که تشیع بر مبانی صوفیان متأخر، تأثیر مستقیم داشته است.

به لحاظ تاریخی، سیدحیدر آملی نخستین متفکر برجسته‌ای است که عرفان نظری را در بستر شیعی جاری کرده و در این میان، با استفاده از دستگاه مفهومی عرفانی به تبیین و توجیه آموزه ولایت همت گماشته و ولایت در تفکر شیعی را با انسان کامل در تفکر عرفانی پیوند داده است. صدرالمتألهین نیز در آثار مختلف خود، هرچند به صورت اشاره‌وار و کم‌رنگ، این نگره را با دیده پذیرش می‌نگرد (مازندرانی، ۱۴۲۱: ۴۶۸ - ۴۷۱). وی در ذیل تفسیر آیه مبارکه نور، فصلی با نام «فی شرح ماهیة الانسان الكامل و العالم الصغیر و مظهر اسم الله الجامع لمظاهر الاسماء کلها» منعقد کرده و در آن حقیقت انسان کامل را بیان می‌کند. در پایان این فصل به اهمیت شناخت نبی و امام به عنوان انسان‌های کامل می‌پردازد و معنای اهمیت شناخت نبی و امام را که در میراث حدیثی فریقین بارها از آن سخن به میان آمده، همین جایگاه ایشان به عنوان انسان کامل، در نظام هستی می‌داند (شیرازی، ۱۴۱۸: ج ۳، ۳۷۱ - ۳۸۴).

آقا محمد رضا قمشه‌ای نیز در رساله «فی الخلافة الکبری» و «رسالة الولاية» سعی می‌کند این دو تفکر را به هم پیوند دهد و رخنه‌هایی را که احیاناً در عرفان ابن عربی راه یافته و طبق آن برخی از تعالیم شیعی، از جمله مسئله ختم ولایت، گرفتار مشکل می‌شود، رفو کند. البته وی در تحریر مسائل تفاوت‌هایی نیز با سلف سیدحیدر آملی دارد (قمشه‌ای، بی تا: ۱۱۲ - ۱۵۰). رگه‌هایی از این نگرش را می‌توان در کتاب *مصباح الهدایة الی الخلافة والولاية*، اثر امام خمینی علیه السلام نیز یافت. ایشان نیز به صورت رقیق به این مسئله پرداخته و در برخی از آثار عرفانی - اخلاقی خویش، همانند چهل حدیث، ذیل حدیث چهل و هشتم جدی‌تر به آن وارد شده است (نک: خمینی، ۱۳۷۱: ۴۳۱ - ۴۳۶). علامه طباطبایی در آثار گوناگون خود کوشیده است از نگاه متعارف صاحب نظران شیعی به مسئله ولایت فراتر رود و آن را از زاویه‌ای دیگر ببیند. وی از جمله در *تفسیر المیزان*، ذیل آیه ۱۲۴ بقره و آیه ۱۷۳ انبیاء و در برخی از دیگر آثار خود،

این مسیر را دنبال کرده است (طباطبایی، ۱۹۹۶: ج ۱، ۱۵۴ - ۱۶۳). میرزا احمد آشتیانی و سید جلال الدین آشتیانی، در رساله‌های جداگانه یا تعلیقاتی که بر مقدمه قیصری بر فصوص یا بر خود فصوص ابن عربی و شرح قیصری نگاشته‌اند، این روند را پیش برده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۳: ۸۵۵). برخی دیگر از شاگردان علامه طباطبایی، با استفاده از مبانی عرفانی، با تفصیل بیش‌تر در پی تبیین معارف شیعی در باب ولایت برآمده‌اند. آیت‌الله حسن‌زاده آملی در *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، آیت‌الله جوادی آملی در آثار مختلف خویش از جمله *ولایت در قرآن، ادب فنای مقربان* (شرح زیارت جامعه کبیره)، *وحی و رهبری و جای جای تفسیر تسنیم*، به ویژه ذیل آیه مبارک استخلاف (آیه سی‌ام بقره)، همین روش را ادامه داده‌اند. هرچند جوادی آملی خلافت را بر تمام انسان‌های امین، وارسته و شایسته قابل اطلاق می‌داند، لیک بالاترین درجه آن را ویژه انسان‌های کامل و اولیای الهی برمی‌شمارد.

پس از بیان رابطه تصوف و تشیع و سیر تاریخی تفسیر عرفانی از آموزه ولایت شیعی، به اصل بحث می‌پردازیم. پیش از آن یاد آوری این نکته سودمند است که جایگاه ولایت و انسان کامل در دستگاه عرفانی بسیار فرید است. برخی از عرفان‌پژوهان معاصر، در مورد مسائل اصلی به ویژه در دستگاه ابن عربی معتقدند: اشتباه است اگر تصور کنیم که بحث اصلی ابن عربی وحدت وجود... است. جان مایه اصلی عرفان ابن عربی بحث انسان کامل و ولایت است. دغدغه اصلی ابن عربی این موضوع است، نه وحدت وجود و مانند آن که فرعی است (پازوکی، ۱۳۷۹: ۱۴). برخی دیگر از اساتید و محققان، عرفان را واجد دو بخش اصلی دانسته‌اند: توحید حقیقی و موحد حقیقی.

توحید حقیقی همان وحدت شخصی وجود با تفاسیر مختلف خویش است و موحد حقیقی همان انسان کامل، قطب و خلیفه الهی است. لذا به عنوان مدخلی به بحث‌های بعدی، لازم است در حد نیاز، مبانی نظریه انسان کامل ملاحظه شده، سپس تفسیر عرفانی آموزه ولایت به بحث گذاشته شود.

جایگاه انسان کامل در نظام هستی

در دستگاه عرفانی، نگاه خاصی به هستی وجود دارد. آموزه اصلی عرفان، وحدت شخصی وجود است. بر این اساس، وجود حقیقی تنها از آن خداوند است. ماسوی‌الله همگی تعینات، ظهورات، تجلیات و پرتوهای این حقیقت‌اند. اما در میان تجلیات و مظاهر، عرفا جایگاه خاصی را برای انسان ترسیم می‌کنند. چنین ادعا می‌شود که بر اساس اعیان ثابت و اقتضانات

هر اسم، انسان می‌تواند مظهر و تجلی اسم اعظم خداوند شود و ویژگی‌هایی پیدا کند که در میان مظاهر چیزی بدان نایل نمی‌شود.

حضرات خمس و گون جامع^۱ بودن انسان

به منظور ایضاح حقیقت انسان، اشاره کوتاهی به حضرات خمس و تعینات حق تعالی در دستگاه عرفانی ضروری است. عرفا، پس از آن‌که وحدت شخصیه وجود را اثبات می‌کنند، بحث توجیه کثرات و کیفیت انتشار آن را به میان می‌آورند و در این دستگاه کثرات به تجلیات بازگردانده می‌شود. خداوند در مقام ذات - که از آن به غیب‌الغیوب، غیب مطلق، عنقاء مغرب، کنز مخفی و مانند آن یاد می‌شود - تعینی ندارد، مطلق به اطلاق مقسمی است، هر نوع قیدی از آن نفی می‌شود، کسی را به کنه ذات راه معلوم نخواهد شد و همه در آن حیران‌اند (قیصری، ۱۴۱۶: ج ۱، ۲۵). خداوند صرف‌الوجودی است که تمام صفات کمالی را به نحو اندماجی داراست (مازندرانی، ۱۳۶۳: ۴۵ - ۴۷)، اما همین ذات متعالی در تجلیات مختلفش تعیناتی می‌گردد که هر یک را نام ویژه‌ای است؛ از علم خداوند به ذات، از حیث احدیت جمعیه یا وحدت حقیقیه، به تعین اول تعبیر می‌شود.^۲ قید احدیت جمعیه یا وحدت حقیقیه، برای احتراز از خلط آن با علم به ذات در مقام ذات است. وجه این‌که عرفا علم به ذات با این قید طرح کرده‌اند، این است که علم به ذات در مقام ذات، باعث انتشای کثرت و نسبت برقرار کردن با غیر نخواهد شد (فناری، ۱۳۷۴: ۹۸). در این تعین - که از آن به مقام احدیت، هویت مطلقه، مقام جمع‌الجمع، مقام او ادنی، طامه کبری، غیب مغیب و مانند آن نیز تعبیر می‌شود - اسما و اعیان مندمج‌اند. در همین مقام، قابلیت ایجاد نسبت تحقق می‌یابد. در تعین دوم، خداوند به ذات خود حیث الوهیت یا تفصیل علم دارد. امثال قونوی، این تعین را تعین اول نامیده و آن‌چه به عنوان تعین اول بیان شد، در نظری به مقام ذات بازمی‌گردد. اغلب محققان از این امر به تعین ثانی تعبیر می‌کنند که در این نوشتار از همان تبعیت شده است. در این تعین نیز همانند تعین اول، خداوند نسبت علمی پیدا می‌کند، با این تفاوت که در تعین اول، نسبت علمی اندماجی و در تعین ثانی نسبت علمی تفصیلی به ذات پیدا می‌شود (جامی، ۱۳۷۰: ۳۶ - ۳۷).

۱. «گون» در اصطلاح عرفانی به معنای ماسوی‌الله است. هر چه با «گُن» ایجاد شده باشد، «گون» نامیده می‌شود.
 ۲. گفتنی است که این اصطلاحات در ادبیات عرفانی، نخست چندان جاافتاده نبوده‌اند. شارحان اولیه ابن عربی نوعاً اصطلاحات گوناگون را به کار گرفته‌اند، ولی پس از فرغانی اصطلاحات و مفاهیم، شفاف‌تر می‌شود و اغلب از همان اصطلاحات مسلط بهره می‌جویند.

عرفا فیض خداوند را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: یکی فیض اقدس، که توسط آن اسما و اعیان ثابتة تحقق می‌یابند. در ادامه خواهد آمد که اعیان ثابتة اقتضا و استعدادی دارند و طالب ظهورند. در این صورت فیض دوم می‌آید که از آن به فیض مقدس تعبیر می‌کنند. با فیض مقدس، اسما و اعیان ثابتة در خارج از صقع ربوبی ظاهر می‌شود (قیصری، ۱۴۱۶: ج ۱، ۴۵). بنابراین، اسما و اعیان ثابتة در تعیین دوم تحقق می‌یابند.

در اصطلاح عرفا، اسم عبارت است از ذات به اضافه صفت خاصی که از صفات دیگر ممتاز است. به دلیل امتیاز صفات، اسما نیز از همدیگر ممتاز می‌شوند و اسامی مختلف محقق می‌شود.

در نظام عرفانی، این اسامی در قالب اسما و صفات سلبی و ثبوتی، جمالی و جلالی، اسمای ذات، صفات و افعال و مانند آن دسته‌بندی شده است. در میان اسماء، دو تقسیم‌بندی کلی وجود دارد: یکی اقسام کلی هفت‌گانه (ائمه سبعة) که شامل حی، قیوم، عالم، مرید، قادر، سمیع، بصیر و متکلم می‌شود؛ دومی اسمای کلی چهارگانه (امهات اسما) که به اول، آخر، ظاهر و باطن تقسیم می‌شود. اما کلی‌ترین اسمی که در میان اسما وجود دارد، اسم الله است و سایر اسما، اعم از اسمای هفت‌گانه و چهارگانه، جلوه آن به شمار می‌آیند و همه از آن ناشی می‌شوند (همو: ۳۳ - ۳۷).

نسبت انسان با خداوند

وقتی انسان جهت ربانی صقع ربوبی را در خود پیاده کرد و اسمای الهی از جمله اسم جامع الله را در خود محقق ساخته، هم جهت حقانی پیدا می‌کند و هم تدبیر عالم را به دست می‌گیرد. به این مقام، جز انسان، هیچ موجودی نمی‌تواند دست یابد و نمی‌تواند مظهر اسم جامع و کلی «الله» باشد. انسان با پیاده کردن این اسم در خود، مظهر تمام اسما و صفات خواهد شد. در نگرش عرفانی، انسان کامل به آیینة کروی تشبیه می‌شود که یک نیم آن نقوش الهی و نیم دیگر نقوش امکانی را در خود جمع کرده است. عالم عقل تنها قادر است اسمای تنزیهی خداوند را نشان دهد و عالم ماده صرفاً می‌تواند مظهر اسمای تشبیهی باشد، ولی انسان آیینة تمام‌نما، مظهر اتمّ و تجلی اعظم حق تعالی است (قیصری، ۱۴۱۶: ۲۷؛ قونوی، بی تا: ۴۲).

از سوی دیگر وقتی سزّ انسان از منظر عرفان بررسی می‌شود، بدین نکته می‌رسیم که در دستگاه عرفانی، خلقت عالم و آدم برای استجلای خداوند است؛ بدین معنا که حق تعالی

خواست کمال اسمایی خود را بیرون بریزد تا خود را در آن مشاهده کند، لذا عالم ایجاد شد. دیدن خود در غیر را «استجلاء» می‌نامند، چنان‌که خود را در خود دیدن، یعنی تجلی حبی «جلاء» نامیده می‌شود. خداوند خود را در هر موجودی به اندازه سعه وجودی آن موجود می‌بیند؛ لیک در انسان کمال استجلاء تحقق می‌یابد، چون انسان آیینۀ تمام‌نما و مجلا و مظهر اتم حق تعالی است، خداوند خود را تمام قامت در انسان ببیند (قیصری، ۱۴۱۶: ۱۵۴ - ۱۷۵؛ جندی، ۱۳۶۱: ۱۳۳؛ فناری، ۱۳۷۴: ۱۱۲).

انسان به دلیل همین ویژگی‌ها، خلیفه خداوند نیز هست. وجه خلافت نیز اتصاف انسان به اوصاف الهی است. وقتی انسان اسم جامع الله را در خود پیاده کرد و مظهر آن شد، به مقام خلافت نایل می‌شود و این استعداد به فعلیت می‌رسد (قیصری، ۱۴۱۶: ج ۱، ۱۷۳ - ۱۷۸).

نسبت انسان با عالم

برای انسان نسبت به عالم چند ویژگی عمده برشمرده شده است. نخست این‌که انسان علت غایی عالم است. در بحث از هدف خلقت عالم و آدم، سخن از جلا و استجلاء به میان آمد؛ از آن‌جا که کمال استجلاء با انسان تحقق می‌یابد، هدف خلقت عالم به یک معنا آفرینش آدم (انسان) بوده است (جامی، ۱۳۷۰: ۹۶ - ۱۰۱). نسبت دیگر این است که انسان نسبت به عالم، به مثابه روح نسبت به جسم است. فیض از مجرای انسان به عالم می‌رسد؛ عالم جسدی که استعداد پذیرش روح را دارد و برای روح عالم، عالم خلق شده است. ابن عربی می‌گوید:

فالعالم کلّه تفصیل آدم، و آدم هو الکتاب الجامع، فهو للعالم کالروح من الجسد، فالإنسان روح العالم و العالم جسده فبالمجموع یکون العالم کلّه هو الإنسان الکبیر و الإنسان فیه، إذا نظرات فی العالم وحده دون الإنسان وجدته کالجسم المسوی بغير روح و کمال العالم بالإنسان مثل کمال الجسد بالروح و الإنسان منفوخ فی جسم العالم فهو المقصود من العالم. (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ۶۷)

شبییه همین عبارت در *فصوص الحکم* نیز وارد شده است (قیصری، ۱۴۱۶: ج ۱، ۱۶۵ - ۱۶۷).

رابطه دیگر انسان نسبت به عالم این است که انسان بر عالم خلافت دارد؛ انسان خلیفه خداوند بر عالم است. وقتی سخن از خلافت به میان می‌آید، مراد، خلافت در تدبیر خلق است؛ خلیفه رابطه میان حق و خلق است. انسان با رسیدن به مقامات عالیه و مظهر شدن برای اسم جامع، واسطه فیض و مدبر عالم می‌شود. ابن عربی این‌گونه تعبیر می‌کند:

فهو عبدالله، رب بالنسبة الى العالم و لذلك جعله خليفة و ابناؤه خلفاء. (جامی،

۳:۱۳۷۰)

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

ولهذا ای لأن المقصود من إيجاد العالم وإبقائه الإنسان الكامل كما أن المطلوب من تسوية الجسد النفس الناطقة يخرب الدار الدنيا بزواله أي بزوال الإنسان الكامل و انتقاله عنها كما أن الجسد يبلى و يفنى بمفارقة النفس الناطقة فإنه تعالى لا يتجلى على العالم الدنيوی إلا بواسطته فعند إنقطاعه ينقطع عنه الإمداد الموجب لبقاء وجوده و كمالته فينتقل الدنیا عند انتقاله و يخرب ما كان فيها من المعاني و الكلمات إلى الآخرة. (همو: ۹۶)

رسالت، نبوت، ولایت

در نظرگاه عرفانی، حقیقت محمدیه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مظهر اسم اعظم و جامع حقیقت انسان است. حقیقت محمدیه، حقیقت ازلی و ابدی و عین ثابت اسم اعظم الهی است (قیصری، ۱۴۱۶: ۱۰۳). اما همین حقیقت ابدی و ازلی متناسب با شرایط اقلیمی، اجتماعی به صورت انبیا و اولیای مختلف ظاهر می‌شود؛ در نهایت، کمال حقیقت محمدیه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در وجود حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تجلی می‌کند. راز این که این کمال در نهایت خویش، از همان آغاز ظاهر نشده، این است که شرایط آن زمان نامساعد بوده و مقتضای اسم دهر نبوده است. تجلی این حقیقت در هر زمان متناسب با اهل آن زمان بوده است. بر این اساس، اگر تعینات و تشخصات هر یک از انبیا و اولیا ملاحظه شود، چنین حکم خواهد شد که این‌ها متفاوت و متغایر با یکدیگر و با حقیقت محمدیه‌اند؛ زیرا با نبود حتی یک عنصر از عناصر کمال در یک زمان، می‌توان به تفاوت میان انبیا و اولیا و حقیقت محمدیه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حکم صادر کرد، ولی اگر به لحاظ حقیقت نگریسته شود - که در این صورت همه به حضرت واحدیت بازگشت می‌کنند، به اتحاد میان انبیا حکم شده و گفته خواهد شد: «لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ».

فالقطب الذى عليه مدار أحكام العالم وهو مركز دائرة الوجود من الأزل إلى الأبد
واحد باعتبار حكم الوحدة و هو الحقيقة المحمدية و باعتبار حكم الكثرة متعدّد.
(همو: ۱۰۵)

به همین دلیل، ابن عربی چنین ابراز عقیده کرده که همه انبیا، نبوتشان را از حقیقت خاتم
انبیا ﷺ گرفته اند؛ زیرا حقیقت خاتم انبیا همیشه موجود بوده است (همو: ۲۴۸). عرفا در
بیان تفاوت درجات انبیا و اولیا اصطلاحات ولایت، نبوت و رسالت را به کار می‌گیرند؛ رسالت را
در مورد کسی به کار می‌برند که مأمور به ابلاغ پیام به مردم باشد. در نبوت سخن از اخذ معارف
از فرشتگان می‌رود، اما در ولایت، گرفتن حقایق از حق تعالی مورد نظر است. بر این اساس،
ولایت را باطن نبوت و نبوت را باطن رسالت دانسته‌اند (قیصری، ۱۴۱۶: ۱۲۳ - ۱۲۸؛ آملی،
۱۳۴۷: ۳۸۲، ۳۸۵، ۳۸۶). انبیا در حقیقت و باطن یکی هستند، اما به لحاظ تفاوت امت‌ها
متفاوت می‌شوند. به هر میزان که حیطة رسالت و نبوت تمام‌تر باشد، انبیا مقام بالاتری
خواهند داشت. مثلاً انبیای اولوالعزم به دلیل تمامیت حیطة وظایف، مقام بالاتری نسبت به
بقیه داشته‌اند، برخلاف انبیای بنی‌اسرائیل که از این ویژگی محروم بوده‌اند (قیصری، ۱۴۱۶:
۱۲۴). اما به طور کلی، نبوت و رسالت که در برخی از تعابیر از هر دو با نبوت یاد می‌شود، باید
مؤید به ولایت باشد. تمام آن چه ظاهر (نبوت) دارد، برگرفته از باطن (ولایت) است. دایرة
نبوت پیامبران مرسل از بقیه انبیا اما دایره ولایت از همه وسیع‌تر است.

النبوة مختصة بالظاهر... النبوة دائرة تامة مشتملة على دوائر متناهية متفاوتة
فى الحیطة، ... و قد علمت أن الظاهر لا يأخذ التأييد والقوة والقدرة والتصرف و
العلم و جمیع ما فیض من الحق تعالی الآ بالباطن، و هو مقام الولاية المأخوذة من
الولئی... (همو)

نبوت در دستگاه عرفانی تقسیم‌بندی‌های مختلفی دارد و از جمله به مرسل و غیرمرسل،
انبیایی و تشریحی تقسیم می‌شود. در بحث از انسان کامل و تفسیر امام در این
دستگاه، تقسیم‌بندی دوم گره‌گشاست. بر این اساس، نبوت تشریحی پس از خاتم
انبیا، ختم شده و دیگر تجدید نخواهد شد. اما نبوت انبیایی، به معنای دریافت
حقایق و معارف از عوالم بالا، هیچ‌گاه منقطع نخواهد شد؛ یعنی ولایت تا قیام قیامت ادامه
خواهد داشت. نبی و رسول، اسمی از اسمای الهی نیستند، لیک ولی اسمی از اسمای خداوند
خواهد بود. به لحاظ مرتبت نیز خاتم اولیا به جهت ولایت از تمام اولیا بالاتر خواهد بود
و تمام انبیا از حیث ولایتشان. همچنین اولیا، حقایق را از مشکلات خاتم اولیا دریافت می‌دارند
(همو: ۲۴۴).



به نظر محی‌الدین، خاتم اولیا کامل‌ترین نوع وراثت را به لحاظ مقامات، علوم، احوال، مشاهد و امور دیگر دارد.

الوارث المحمدی ﷺ يأخذ العلوم النبویة عن روح رسول الله... واکمل الکمال وارثة اجمعهم ووسعهم احاطة بالمقامات والعلوم والأحوال والمشاهد وهو خاتم الولاية الخاصة المحمدية في مقام الختمی فوراثته اکمل الوارثت فی الکمال و السعة والجمع والاحاطة لعلوم رسول الله و احواله و مقاماته و اخلاقه یقظة و نوماً.
(جندی، ۱۳۶۱: ۱۲۱)

جایگاه ولی و نبی

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

فالمرسلون من کونهم اولیاء لایرون ما ذکرناه إلا من مشکوة خاتم الاولیاء، فکیف من کان دومهم من الاولیاء و إن کان خاتم الاولیاء، تابعاً فی الحکم لما جاء به خاتم الرسل من التشریح، فذلک لا یقدح فی مقامه. (قیصری، ۱۴۱۶: ۲۴۴)

محیی‌الدین در عبارتی دیگر، نسبت میان خاتم انبیا و خاتم اولیا را همان نسبت حاکم میان دیگر انبیا و خاتم اولیا می‌داند. وی این امر را موجب تفاضل خاتم اولیا بر خاتم انبیا برنمی‌شمارد؛ چون خود رسول اکرم ﷺ صاحب این مقام در باطن است و خاتم ولایت مظهر او در ظاهر است. امام خمینی در تعلیقه بر این عبارت می‌نویسد:

مراد از عدم تفاضل و برتری این است که ختم ولایت از مظاهر خاتم نبوت در ظاهر است؛ بدین ترتیب خاتم انبیا، از خود اخذ کرده و جمال حق را در آن مشاهده کرده است. چنان‌که حق تعالی خود را در آئینه انسان مشاهده می‌کند.
(خمینی، ۱۴۱۰: ۷۴)

موهبتی بودن مقام ولایت و اوصاف ائمه

از جمله ویژگی‌هایی که برای ولی و مقام ولایت برشمرده شده، این است که این مقام اکتسابی نیست. خداوند متعال با فیض اقدس، بر اساس اقتضای عین ثابت هر کس آن را اعطا می‌کند. اما ظهور آن با توجه به شرایط و اسباب است. هرگاه شرایط و اسباب حاصل شد، اندک‌اندک ظاهر خواهد شد. افرادی که نمی‌دانند، تصور می‌کنند این مقام اکتسابی است و با سعی و تلاش حاصل می‌شود (قیصری، ۱۴۱۶: ۱۲۶؛ آملی، ۱۳۴۷: ۳۹۴، ۲۳۱). عصمت ائمه علیهم‌السلام نیز از مواردی است که در این تفسیر مورد توجه قرار گرفته و بر آن اقامه دلیل شده است. سیدحیدر آملی در این باب، تمام آن چه را به عنوان ادله عصمت از سوی متکلمان شیعی برای اثبات عصمت پیامبران و ائمه علیهم‌السلام ذکر شده، بی‌هیچ تغییری بیان نموده است. قبح دستور به اطاعت از انسان فاسق از سوی خداوند، تمام شدن لطف الهی با عصمت انبیا و امامان، لزوم دور در صورت عدم عصمت و مواردی از این دست، ادله‌ای است که مورد استناد سید قرار گرفته است، اما برای پرهیز از طولانی شدن بحث، از ذکر آن احتراز می‌کنیم (آملی، ۱۳۴۷: ۲۴۲ - ۲۴۷).

توجیه انحصار عدد ائمه علیهم‌السلام به دوازده

آخرین بحثی که بدان می‌پردازیم، بحث عدد ائمه علیهم‌السلام است. در بحث ولی و قطب عرفانی، عدد خاصی در میان نیست. بر اساس مبانی عرفا، تعداد ولی و قطب می‌تواند بیش از این نیز باشد. اما در نگرش شیعی، تعداد اولیا و ائمه علیهم‌السلام پس از نبی خاتم صلوات‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به دوازده تن منحصر شده است. سید اعتراض برخی از صوفیه را نقل می‌کند که چرا شیعه، امامان خود را به دوازده تن منحصر کرده‌اند؟ وی نخست می‌گوید: عدد دوازده از اعدادی است که بسیاری از امور بدان منحصر شده است. اکثر اشیا و بزرگ‌ترین آن‌ها به همین عدد منحصر شده‌اند: تعداد برج‌ها، ساعات شبانه روز، اسباط و نقبای بنی اسرائیل، چشمه‌های صادر شده از عصای موسی و مانند آن همگی دوازده‌تا هستند. بنابراین، این عدد ویژگی خاصی داشته و لذا تعداد امامان بدان منحصر شده است. وی پس از بیان این توجیه می‌گوید: بالأخره هر عددی که می‌بود، پرسش‌هایی ایجاد می‌کرد: چرا تعداد آسمان‌ها هفت یا نه‌تاست؟ چرا کواکب هفت‌تاست؟ چرا برج‌ها دوازده‌تاست؟ چرا انبیا به ۱۲۴ هزار منحصر شده‌اند؟ و ده‌ها چرای دیگر. در همه این موارد می‌توان گفت تعداد این امور و مواردی از این دست، همه به حکمت الهی بازگشت می‌کند. هر چیز و هر کس دارای خصوصیتی است و خداوند بدان عالم است و



امور، مطابق علم خداوند محقق می‌شود. حال چرا این‌گونه است؟ معنی از تلاش برای شناخت وجود ندارد، ولی لزومی ندارد که حتماً بدانیم چرا این‌گونه است!

البته وی برخی از ویژگی‌های اعداد را با استفاده از دیدگاه‌های فیثاغورث و رسائل اخوان الصفا بیان می‌کند. همچنین با استفاده از هیئت قدیم، مطالبی می‌گوید و توجیهاتی را برای این امر عرضه می‌دارد، ولی سخن نهایی همان است که خداوند در این‌گونه موارد بر اساس حکمت خود چنین مقرر داشته است.

بر همین اساس، تمام انبیای صاحب شریعت - که شش نفرند - دوازده وصی داشته‌اند. شیث، هابیل، قینان، میسم، شيسان، قادس، قیدق، ایمیح، اینوخ، ادريس، وینوخ و ناحور، دوازده وصی حضرت آدم عليه السلام هستند.

از سام، یافث، ارفخشد، فرسخ، فاتو، شالخ، هود، صالح، دیمخ، معدل، دریحا و هجان به عنوان اوصیای حضرت نوح عليه السلام یاد شده است.

برای حضرت ابراهیم عليه السلام افرادی چون اسماعیل، اسحاق، یعقوب، یوسف، ایلون، ایوب، زیتون، دانیال الاکبر، اینوخ، اناخا، مدیع و لوط به عنوان جانشین معرفی شده‌اند.

یوشع، عروف، فیدوف، عزیز، اریسا، داود، سلیمان، آصف، اتراخ، منیقا، ارون و واعث، نام‌هایی هستند که برای اوصیای حضرت موسی عليه السلام ذکر شده‌اند.

شمعون، عروف، قیدق، عبیر، زکریا، یحیی، اهدی، مشخا، طالوت، قس، استین و بحیرای راهب، جانشینان دوازده‌گانه حضرت عیسی عليه السلام تلقی شده‌اند.

و سرنجام دوازده وصی حضرت محمد صلی الله علیه و آله با امام علی عليه السلام آغاز و با حضرت مهدی عليه السلام پایان یافته است.

مجموع اوصیا، ۷۲ تن می‌شود که این نیز خود یکی از همان اعداد پیکاربرد در تعالیم انبیاست (همو: ۲۳۱ - ۲۴۲).

نتیجه

از آن‌چه بیان شد، می‌توان گفت ولایت در تفسیر عرفانی از جایگاه رفیعی در هستی برخوردار است. در این تلقی از ولایت - که بر اساس دستگاه مفهومی عرفان نظری ابن‌عربی سامان داده شده - «ولئی» انسان کامل و موحد حقیقی است که بر اساس اعیان ثابت و اقتضائات اسمای الهی در عالم مادی تجلی یافته و جامع نشئات ملکی و ملکوتی و جامع حضرات خمس و حق و خلق است؛ با وجه حقی اش خلیفه الهی و با وجه خلقی اش خلیفه بر

تمام ماسوی الله است. ولی کامل از علم موهبی و اوصافی چون عصمت خاص برخوردار است. قوام عالم به وجود ولی (قطب، ولی، انسان کامل و تعبیر دیگری که از این مقام می شود) است؛ با وفات آخرین انسان کامل، تومار عالم پایان می یابد و قیامت برپا می شود. در کسانی که واجد شئون رسالت، نبوت و ولایتند، ولایت به لحاظ رتبه برتر از نبوت و رسالت است؛ اما مقام اولیایی که نبی نیستند، به دلیل تابعیت شریعت نبی، پایین تر قرار می گیرد. در مورد خاتم انبیا نیز اصل قاعده که ولایتش باطن نبوت اوست صادق است. اما ایشان در این تفکر، به ویژه در جریان شیعی خود، خاتم اولیا نیز دانسته شده که این ولایت پس از ایشان، براساس علم و حکمت الهی به اوصیایش منتقل شده است. راز ختم ولایت نیز این است که تمام کمالات در ولی خاتم بروز یافته و هدف خلقت تحقق یافته است.

طبیعی است که در یک نوشتار کوتاه، مجال بحث و تحلیل و ارزیابی مبانی، پیش فرض ها، لوازم و ثمرات یک دیدگاه وجود ندارد. تنها یک نکته روش شناختی در این باب وجود دارد که ذکر آن ضروری به نظر می رسد و آن این که در بستر تفسیر عرفانی از آموزه ولایت، به رغم کاستی های آشکاری که در آن وجود دارد و در برخی از موارد می توان آن را بر «غلو» حمل کرد، دستگاه نسبتاً منسجمی برای تبیین، توجیه و دفاع از این آموزه شیعی فراهم می شود. اغلب آن چه در متون روایی، اعم از احادیث، ادعیه و... وجود دارد، در قالب دستگاه مفهومی رایج کلامی، تبیین پذیرفتنی و نظام مند نیافته و نمی یابد؛ بلکه می توان ادعا کرد که این دستگاه از بیان آن عاجز است. شاید با ارائه یک دستگاه و نظام مفهومی قابل فهم و متعارف، بتوان از این آموزه - که قوام بخش هویت شیعی است - تبیین درست و قابل فهم تری عرضه کرد که کاستی های مورد نظر را نداشته باشد، یا دست کم به حداقل برسد.

در میان نظام های موجود معرفتی و دستگاه های مفهومی متداول، احتمالاً بهتر از همه، همین دستگاه عرفانی است که می تواند افزون بر ابعاد دیگر، مقامات تکوینی ائمه و معارف فرهنگ اهل بیت علیهم السلام را تبیین کند. ناگفته پیداست که در برخی موارد، پیشگامان این نگرش، بدون آن که مبانی عرفانی را ملاحظه کنند و براساس آن به تنظیم مباحث همت گمارند، از دستگاه مفهومی دانش کلام متداول سود جسته اند. نمونه آن را در بحث از لزوم عصمت و نصب و نص ائمه از سوی بعضی در این نوشتار مشاهده کردیم. بعضی در این باب به ادله متکلمان متمسک شده و بر همان پایه مباحث را سامان داده اند.

از این نکته، نتیجه می گیریم که برای ایجاد یک دستگاه قویم و کارآمد، لزومی ندارد که به قالب خاص التزام داشته باشیم و چه بسا با استفاده از ظرفیت دانش های موجود، با رعایت

نظم و انسجام منطقی، بتوان قالب جدیدی طراحی کرد. البته مقصود این نیست که تلاش متکلمان و یا دیگر گروه‌ها در این مورد قرین توفیق نبوده و یا احیاناً گرفتار بن بست‌های معرفتی است، بلکه مهم بهره جستن روشمند از امکانات رشته‌ها و شاخه‌های مختلف است. امکاناتی که کلام، فلسفه، عرفان و دیگر دانش‌های موسوم در فرهنگ اسلامی را در اختیار می‌نهند و همین‌طور امکاناتی که می‌توان از دست‌آوردهای اندیشه‌های دیگر فراهم کرد، این آمادگی را ایجاد می‌کنند که دستگاه مفهومی دیگری به وجود آید و بتواند از این مباحث، تبیینی فرافرهنگی عرضه نماید. طبیعی است که تنسیق جدید، قابل فهم و خالی از خلل‌ها و رخنه‌های معرفتی و روش‌شناختی، از تمام مباحث اعتقادی و از جمله آموزه ولایت، منوط به فراهم‌سازی و بهره جستن از چنین امکانات و بسترهایی است.

منابع

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۲. ابن عربی، محی الدین، *فصوص الحکم*، بی جا، بی نا، بی تا.
۳. آشتیانی، سید جلال الدین، *شرح مقدمه قیصری*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ سوم، ۱۳۷۳ ش.
۴. آملی، سید حیدر، *جامع الاسرار و منبع الأنوار*، تصحیح: هانری کربن، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۴۷ ش.
۵. یازوکی، شهرام، «نسبت دین و عرفان»، *هفت آسمان*، سال دوم، شماره ششم، تابستان ۱۳۷۹ ش.
۶. پورجوادی، نصرالله، «تصوف و تشیع»، *هفت آسمان*، سال دوم، شماره هشتم، زمستان ۱۳۷۹ ش.
۷. جامی، عبدالرحمن، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
۸. جنیدی، مؤید الدین محمود، *شرح فصوص الحکم*، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱ ش.
۹. خمینی، سیدروح الله، *تعلیقه علی فصوص الحکم و مصباح الانس*، قم، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۱۰ ق.
۱۰. _____، *چهل حدیث*، تهران، مؤسسه آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۱ ش.
۱۱. شایگان، داریوش، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه: جمشید ارجمند، تهران، نشر فرزانه، ۱۳۸۲ ش.
۱۲. شیبی، کامل مصطفی، *الصلة بین التصوف والتشیع*، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۸۲ م.
۱۳. شیرازی، محمد صدرالدین، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۸ ق.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، انتشارات اعلمی، ۱۹۹۶ م.
۱۵. فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس*، ترجمه و تحقیق: محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
۱۶. قمشه ای، محمدرضا، «رسالة فی الولاية» *مجموعه آثار حکیم صهبا*، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۷. قونوی، صدرالدین، *نصوص*، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۸. قیصری، داود، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق: محمد حسن ساییدی، دارالاعتلام، ۱۴۱۶ ق.

۱۹. مازندرانی، ملامحمد صالح، شرح اصول کافی، تحقیق: میرزا ابوالحسن شعرانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۲۰. _____، المشاعر، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۶۳ش.
۲۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار ۳ و ۴، قم، انتشارات صدرا، بی تا.

