

## تأثیر قرآن و حدیث در ادب عرفانی

بتول واعظ\*

عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی

(تاریخ دریافت: 1390/03/02، تاریخ تصویب: 1390/04/23)

### چکیده

در این مقاله نخست، مقوله‌ی مهم سیر و سلوک عرفانی و اسفار اربعه که اساس مکتب عرفان بر آن استوار است، از منظر کلام الهی بررسی و تحلیل شده است. در این بخش، با استناد به آیات بسیاری از قرآن کریم که در آنها به‌طور صریح یا ضمنی به سیر آفاقی و انفسی انسان برای کمال اشاره شده، ریشه و مبنای قرآنی سلوک عرفانی قابل اثبات است. سپس بحث معرفت‌شناسانه‌ی ولایت و انواع آن اعم از عام و خاص، مقیده و مطلقه و تکوینی و تشریحی از نص صریح قرآن کریم یا معنای باطنی آن، همچنین از خلال احادیث نبوی استخراج شده و مورد تحلیل قرار گرفته است و در سه بخش ولایت خدا، ولایت انسان کامل و ولایت انبیاء و اولیای الهی ارائه شده است. در بخش سوم مقاله به بحث تأویل هرمنوتیکی عرفا (به‌ویژه، مولوی) پرداخته شده که به‌موجب آن، آنچه عرفا در تأویل آیات قرآن و احادیث براساس اندیشه‌ی تأویل‌گرایی خود ارائه می‌دهند، مستند به آیاتی است که در آنها به لفظ تأویل اشاره شده است. همچنین، مورد استناد آنها در رویکرد تأویلی قرآن، حدیثی از پیامبر اکرم (ص) است که به‌موجب آن، قرآن دارای مرتبه‌ی ظاهر یا تنزیل و مرتبه‌ی تأویل دانسته شده است: «انَّ للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه إلى سبعة أبطن و لبطنه بطناً إلى سبعة أبطن».

واژگان کلیدی: سیر و سلوک عرفانی، ولایت، تأویل، قرآن، حدیث.

---

\*. E.mail: batulvaez@yahoo.com

## مقدمه

متون عرفانی، آینه‌ی تمام‌نمای آیات، لطایف قرآنی و گنجینه‌ی اشارات احادیث نبوی است، آنچنانکه این استفاده و اشارات، تنها محدود به یک موضوع یا چند بحث معدود اخلاقی، دینی، فقهی و فلسفی نبوده، بلکه عرفان اسلامی در بُعدی وسیع از ظواهر و بواطن آیات و احادیث به‌منظور بیان مباحث معرفتی و حقایق سلوک عرفانی بهره‌جسته است.

پیران و سالکان این طریقت که هرکدام بر مشرب و مذهبی می‌زیند، در بیان صدق گفتار و رفتار خود به قرآن استناد می‌جویند؛ چه آن‌کس که بر مشرب صحو می‌پاید و چه آنکه سُکر را در حیرت ملکوتی خود برگزیده است؛ چه آنکه پایبند شریعت است و چه آنکه بعد از مرحله‌ی طریقت و یافتن حقیقت، پایبندی به شریعت را کفر می‌شمارد، همه ریزه‌خورِ خوان کلام الهی و سخن نبوی هستند.

زمینه‌های این تأثیرپذیری را می‌توان در موضوعاتی چون جبر و اختیار، وحدت وجود، توکل، حیرت، رضا، توحید، صفات و اسماء الهی و ... باز جست؛ آن عارفی که به جبر تمسک می‌جوید، اگرچه آن جبر را به موجب آیه‌ی «و هو معکم اینما کنتم» (حدید / 4)، عبارت از مقام معیت با خدا و فنای افعالی همه‌ی انسان‌ها در برابر خداوند می‌داند، به آیه‌ی کریمه‌ی «و ما رمیت إذ رمیت ولكن الله رمی» (انفال / 17) استناد می‌جوید؛ تمسک معتقدان به اختیار، بر آیاتی چون «و أن لیس للإنسان إلّا ما سعی» (نجم / 39) و «لا إکراه فی الدّین قد تبیین رشد من الغی» (بقره / 256) است؛ وحدت وجود را با توجّه به احادیثی چون «قرب فرائض» و «قرب نوافل» بیان و اثبات می‌کنند؛ نظریه‌ی انسان کامل را در بطن آیاتی چون «إِنّی جاعلٌ فی الأرض خلیفةً» (بقره / 30) و «لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم علی البرّ والبحر» (إسراء / 70) می‌جویند؛ حقیقت محمدیه (ص) را که جامع جمیع صفات الهی و اصل وجودی همه‌ی انبیاء

و اولیاست، با آیاتی چون «و الضُّحٰی» (ضحی / 1) و «لَعَمْرٰکَ اِنَّہُمْ فِی سَکْرَتَہِمۡ یَعْمَہُونَ» (حجر / 72) و احادیثی چون «لولاک لما خلقتُ اَفلاک» تفسیر می‌کنند. همچنین آنکه توکل مشرب اوست، همنشین و مصاحب آیاتی چون «فَاِذَا تَوَلَّوْا فَعَلَّ اللهُ لَآئِلَہٗ اِلاَّ ہُوَ عَلِیْہِ تَوَكَّلْتُ» (توبه / 129) و «فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلٰی اللّٰہِ» (آل عمران / 159) است.

در مورد بحث خداشناسی در عرفان، اگر تنها به سوره‌ی توحید در قرآن اکتفا نماییم و از نهج‌البلاغه، نخستین خطبه‌ی امیرالمؤمنین (ع) را پیش چشم آوریم، می‌بینیم که آنچه عرفا در بحث خداشناسی و معرفت خداوند مطرح کرده‌اند، به شکلی زیباتر، با بیانی شیواتر و با معنایی عمیق‌تر در کتاب خدا و نهج‌البلاغه مشهود و موجود است. در این مقاله برآنیم تا تأثیر قرآن و حدیث را در عرفان اسلامی از رهگذر محوری‌ترین و اصلی‌ترین مفاهیم و موضوعات مطرح در مکتب عرفان و آموزه‌های عرفا، مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم و از سوی دیگر شیوه‌ی تأثیرپذیری و استفاده‌ی عرفا را از قرآن کریم و احادیث نبوی به اختصار، بررسی نماییم. از این رو، مقاله‌ی حاضر بر چند بخش استوار است:

1- سلوک عرفانی

2- ولایت

3- تأویل

4- نتیجه‌گیری

1. سلوک عرفانی

الف) اسفار و سلوک عرفانی از منظر قرآن کریم

اصطلاح اسفار و سیر و سلوک عرفانی در قرآن به طور صریح نیامده، اما مفهوم سیر باطنی و سلوک إلى الله در بسیاری از آیات مشهود و ملحوظ است. خداوند در آیات بسیاری، انسان را به سیر آفاقی فراخوانده است که در باطن خود به سیر انفسی نیز منتهی می‌شود. در آیاتی چون: «قل سیروا فی الأرض فانظروا کیف کان عاقبة المجرمین» (نمل / 69)، «قل سیروا فی الأرض فانظروا کیف بدأ الخلق» (عنکبوت / 20)، «قد خلت من قبلکم سنن فسیروا فی الأرض ...» (آل عمران / 137)، انسان را به سیر و تفکر در کیفیت آفرینش، پدیده‌های طبیعی، عاقبت گنهکاران و ... فراخوانده است؛ این سیر در ظاهر عالم کونیّه، اگر با تأمل و تفکر معرفت‌شناسانه صورت گیرد، به سیر انفسی و سیر در باطن منتهی می‌شود که همان طریق سلوک اهل معرفت در عرفان است. همچنین، در آیاتی که خداوند، انسان را به نگرستن در پدیده‌های طبیعت بیرون و درون دعوت می‌کند، باز دربردارنده‌ی مفهوم سیر و سلوک معنوی و انفسی سالک راه حق است، زیرا نخستین قدم سلوک با تفکر آغاز می‌شود و همین تفکر معرفت‌شناسانه، سنگ بنای سیر انفسی را فراهم می‌آورد. برای مثال، در آیاتی چون: «و لو ترى إذ الظالمون فی غمرات الموت و الملائکة باسطوا أیدیهم ...» (انعام / 93)، «ألم یروا أنه یکلمهم و لا لیهدیهم سبیلاً»، «ألم یروا کم أهلكنا قبلهم من القرون» (یس / 31) و ... فعل «دیدن و نگرستن»، نگاه و مشاهده‌ی معمولی نیست، بلکه نگاهی از روی تأمل و تفکر است که عامل حرکت سالک در راه سلوک و قدم گذاشتن او در طریق حق است. همچنانکه معنای منطقی تفکر هم از نوعی سیر و حرکت حکایت دارد و آن، حرکت از امری مجهول به سوی معلوم و نامفهوم به سوی مفهوم است. در برخی از این آیات کریمه، خداوند عامل و علت اصلی گمراهی و هلاکت اهل ضلال را تفکر و تأمل نکردن می‌داند که در پی خود موجب سیر نکردن در راه سلوک معرفت و حرکت کمالیّه‌ی انسان می‌شود. همچنین، از جمله آیاتی که به طور ضمنی، بحث سیر و سلوک عرفانی را مطرح می‌کند، آیاتی

است که در آنها از «هدایت» سخن رفته است؛ چه هدایت عام و تکوینی، چه هدایت تشریحی. خودِ هدایت، مفهوم حرکت و سیر را دربردارد که در آیه‌ی کریمه‌ی «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» همین مفهوم را می‌یابیم. اینکه انسان از خداوند می‌خواهد که او را به راه راست هدایت کند، نوعی حرکت از نقطه‌ی گمراهی و ضلال به سوی مقصد هدایت و رستگاری است. برای نمونه، در آیاتی چون: «وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ الْمُسْتَقِيمِ» (بقره / 213)، «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ» (مائده / 16)، «قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ» (یونس / 35)، «نورٌ عَلَى نَورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» (نور / 35)، «إِنَّا سَمِعْنَا قِرْآنًا عَجَبًا، يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ» (جن / 2)، هدایت خداوند، انسان را به سوی صراط مستقیم، سبیل السلام، حق، نور، رشد و ... از نوعی سیر انفسی حکایت دارد که یا با کوشش و ریاضت‌های نفسانی و چله‌نشینی‌های عرفانی تحقّق می‌پذیرد و یا هدایت خاصّه و عنایی پروردگار، شامل حال سالک می‌شود، چنانکه به قول مولوی:

حاملی، محمول گرداند ترا قابلی، مقبول گرداند ترا

(مثنوی، دفتر 1 / 936)

از دیگر آیاتی که مفهوم سیر و سلوک عرفانی از آن قابل برداشت است، آیاتی است که خداوند در آن، انسان‌ها را برای نجات‌یافتن از کفر و گمراهی به هجرت فراخوانده است که نمونه‌ی بارز و مصداق عینی‌ی آن در قرآن، داستان اصحاب کهف است که با هجرت، از سرزمین ظلم و طاغوت رها شدند. هجرت اصحاب کهف در زمره‌ی هجرت آفاقی است، حال آنکه در مسیر سلوک عرفانی برای گریز و دوری از شیطان نفس و درون نیز باید هجرت اختیار کرد. در آیاتی چون «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ» (بقره / 128)، «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (انفال / 72)، «الَّذِينَ آمَنُوا وَ

هاجروا و جاهدوا فی سبیل الله بأموالهم و أنفسهم اعظم درجۃ عندالله « (توبه / 20) و .... ایمان و هجرت و جهاد سه راه و طریق اصلی سلوک اهل معرفت دانسته شده است که هم هجرت و جهاد ظاهری و آفاقی را در نظر دارد و هم هجرت و جهاد باطنی را.

همچنین، در سوره‌ی سبأ، خداوند اهل سبا را به سیر شبانه در شهرهایشان فرامی‌خواند که این سیر را علاوه بر معنای ظاهری در مقام تفسیر و تأویل می‌توان تعبیر به سیر و سلوک معنوی کرد که سالک إلى الله را به سوی ولایت تکوینیّه و تشریحیّه و مطلقه‌ی خداوند و ولایت اولیاء و انبیاء فرامی‌خواند: « وجعلنا بینهم و بین القرى الّتی بارکنا فیها قرىً ظاهرةً و قدرنا فیها السیر سیروا فیها لیالیً و آیاماً آمینین « (سبا / 18). در سیر و سلوک عرفانی، اسلام و ایمان ظاهری راهگشا و بسنده نیست و چه بسا خود موجب گمراهی شود. کسی که خواستار مقام لقاءالله است و امید به لقای پروردگار خود دارد، ناگزیر به سیر و هجرت دیگر در درون است که سلوک معرفت براساس آن استوار است و آن هجرت و حرکت از ایمان ظاهری به سوی ایمان مجدد و حقیقی است؛ همان مقامی که انسان را به مقام « و إن إلى ربک المنتهی « (نجم / 42) می‌رساند؛ رجعت از مرتبه‌ی ایمان ظاهر به سوی ایمان باطنی و حقیقی از آیه‌ی کریمه‌ی «یا ایها الذّین آمنوا، آمنوا بالله و رسوله ... « (نساء / 136) قابل برداشت است که به موجب آن، خداوند اهل ایمان را به مرتبه‌ی یقینی و حقیقی ایمان فراخوانده و سیر از مرتبه‌ی ایمان ظاهری به مقام ایمان حقیقی را شرط هدایت و رستگاری انسان قرار داده است.

در قرآن کریم، آیات دیگری نیز وجود دارد که بر مفهوم سیر انفسی و معنوی که پشتوانه‌ی آن، عنایت و توفیق خداوندی است، دلالت دارد. از جمله آیاتی که در آنها، فعل «خرج» و مشتقات آن به کار رفته است، بر نوعی هدایت عنایی و سیر از

ظلمت به نور دلالت دارد: «الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات إلی نور» (بقره / 257). به موجب این آیه، اهل ایمان از وادی ظلمات نفس به سوی وادی نور حرکت می‌کنند و حرف جرّ «إلی» خود معنای سیورورت و حرکت را القا می‌کند. حرکت از ظلمت به سوی نور یک سیر صعودی است که خلاف آن هم صادق است؛ یعنی نوعی سیر و حرکت نزولی که انسان را به مرتبه‌ی «بل هم أضلّ» می‌کشاند: «و الذین کفروا اولیاءهم الطّاغوت ینخرجونهم من النّور إلی الظّلمات» (بقره / 257)؛ آنان که بنده‌ی طاغوت و شیطان درون و برون هستند نیز محکوم به سیر و حرکت هستند، اما سیری قهقراپی که آنها را به قعر دوزخ می‌افکند و از مرتبه‌ی انسانی به مرتبه‌ی حیوانی، بلکه پست‌تر از آن فرو می‌کشاند.

#### (ب) قوس نزولی و صعودی

دایره‌ی آفرینش بر دو قوس نزولی و صعودی استوار است. قوس نزولی که نتیجه‌ی دو فیض اقدس و مقدّس خداوندی است، در عالم تکوین منجر به نخستین سلوکی می‌شود که آفرینش و هستی را از بطن علم الهی به ظاهر جهان خلقت می‌کشاند که در برابر اعیان ثابت، عالم خارجیّه خوانده می‌شود. در نخستین تجلّی حضرت احدیّت که فیض اقدس نامیده می‌شود و نتیجه‌ی تجلّی ذات حق بر ذات خود است، تمام مخلوقات در علم خداوند به شکل اعیان ثابت ظهور می‌یابند. در این مقام، مخلوقات هستی، عاری از لباس تعین هستند و تنها وجود علمی دارند و در مقام عدم مضاف که حالات برزخی وجود و عدم است، به سر می‌برند. در تجلّی دوم خداوند که فیض مقدّس نامیده می‌شود و حاصل تجلّی ذات بر صفات و اسماء الهی است، موجودات از وجود علمی به وجود عینی وارد می‌شوند و صورت و ماده می‌پذیرند و در عالم شهادت، مقید به قید تعین می‌شوند. قوس نزولی در اینجا پایان می‌یابد. با به انتها رسیدن قوس نزولی، قوس

صعودی برای تکامل یافتن دایره‌ی وجود آغاز می‌شود. آنچه مبنای این قوس را می‌سازد، شوق و اشتیاق موجودات برای بازگشت و رجعت به مبدأ و اصل است. این رجعت یا به صورت جبری است آنگونه که با موت طبیعی و فرارسیدن أجل مسمی دست می‌دهد و در این سیر انسان حیوان و حتی تمامی موجودات از نبات و جماد مشترک هستند.

از دل خاک بی‌جان، گیاه می‌روید؛ گیاه نیز طعمه‌ی حیوان می‌شود و به پیکر حیوان تبدیل می‌گردد؛ حیوان نیز غذای انسان می‌شود و به بدن انسان مبدل می‌گردد. همین سیر در مراحل انعقاد نطفه‌ی انسان تا به کمال حیوانی رسیدن جنین در چهارماهگی و پس از آن، تعلق یافتن روح انسانی که از احسن تقویم به اسفل سافلین فرود آمده و تنزل یافته است، طی می‌شود. در هر دو صورت یادشده، سیر کمالی جماد، گیاه و حیوان به پدید آمدن بشر منجر می‌شود. سیر کمالی مزبور تا این مرحله به صورت قهری و جبری طی می‌شود (طیب، 1389: 43-40). در بسیاری از آیات قرآن کریم به این سیر تکوینی انسان و قوس نزولی او اشاره شده است (ر. ک: نحل / 16؛ فرقان / 56؛ الرحمن / 14؛ تغابن / 3؛ قیامت / 38؛ علق / 20).

مولوی در مثنوی با الهام از آیاتی که بر کیفیت سیر خلقت انسان تأکید دارند، این سیر تکوینی را به صورت مرگ‌های متوالی از مراحل و مراتب مختلف و تولدهای بی‌درپی در مراتب بالاتر تصویر کرده است:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم به حیوان سر زدم  
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم...

(دفتر 3 / 9-3903)

آنچه در این ابیات ناظر به سیر علمی و تکوینی انسان است، در قرآن کریم به صورت آفرینش تدریجی و مرحله‌ای انسان بیان شده است. آیات و احادیثی که در آنها به



آفرینش انسان از خاک اشاره شده، ناظر به مرتبه‌ی جمادی اوست: « و إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ » (حجر / 28)، «هو الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا ... » (انعام / 2)، «خَمَرْتُ طِينَةَ آدَمَ بِيَدِي أَرْبَعِينَ صَبَاحًا» (ابن‌ابی‌جمهور، 1405 ق.، ج 4: 98؛ فضل بن شاذان الأزدی، 1363: 16). در آیات دیگری نیز به آفرینش و خلق انسان از آب یا نطفه سخن رفته که به مرتبه‌ای دیگر از خلق اشاره داشته و نسبت به مرتبه‌ی قبل (خلق از خاک) حالتی تکامل یافته‌تر دارد، زیرا آب در مرتبه‌ی حیّ قرار دارد و به‌موجب آیه‌ی «و جعلنا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء / 30) زندگی بخش است: «هو الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا ...» (فرقان / 54).

در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) که به‌موجب آن، بر تقدّم وجودی آن حضرت بر کائنات و علّت غایی بودن او در خلق عالم تأکید شده، به آفرینش انسان از دو عنصر فرودین خاک و آب اشاره شده است: «كُنْتُ نَبِيًّا وَ آدَمَ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطِّينِ». این حدیث شریفه، به دو مرتبه‌ی جمادی و حیوانی انسان با هم اشاره دارد.

فراتر از مرتبه‌ی خاک و آب، مرتبه‌ی روح قرار دارد که قرآن کریم با عبارت «خَلَقًا آخِرًا» از آن نام می‌برد: «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون / 14). این مرتبه‌ای است که خدا در آن، انسان را بر جمادات و نباتات و حیوانات برتر می‌نهد و خود را بر این خلق جدید تحسین می‌کند. مرتبه‌ی «خَلْقًا آخِرًا» که ناظر به مقام کمالی «و نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي» (ص / 72) است، سیر انسان را در قوس نزولی تکامل می‌بخشد و به انتها می‌رساند.

قوس صعودی که در قرآن با لفظ «رجعت» از آن یاد شده و مورد توجّه عرفا در مسیر سلوک است، به دوگونه صورت می‌گیرد: یا مرگ طبیعی و موت غیر ارادی که نقطه‌ی آغاز این سیر صعودی است و همه‌ی مخلوقات آفرینش به‌ناگزیر در معرض این رجعت

قرار دارند و به سوی خدای خود بازمی‌گردند که آیه «إِنَّا لِلَّهِ وَّ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره / 156) ناظر به این مرتبه است؛ یا حالت اختیاری دارد که حرکت حُبّی، محرک آن است و عرفا از آن به موت اختیاری تعبیر می‌کنند. راه‌های سلوک در این جهت از قوس صعودی، از نظر عرفا با توجه به مشرب‌های متعدّد خود، متفاوت و مختلف است که جلوه‌های آن را می‌توان در اسفار اربعه‌ی اهل حکمت و هفت راه سلوک طریقت عرفان مشاهده کرد.

### ج) سلوک معرفت

ملاصدرا اثر بزرگ خود را براساس سفرهای چهارگانه‌ی عرفا و اولیاء ترتیب داده است و بدین‌وسیله خواسته است سفرهای عقلی اهل حکمت و فلسفه را به‌گونه‌ای با سفرهای عملی و ذوقی عرفا و اولیاء تطبیق دهد. این اسفار عبارتند از:

- 1- سفر از خلق به سوی حق.
  - 2- سفر با حق در حق.
  - 3- سفر از حق به سوی خلق با حق که مقابل سفر اوّل است.
  - 4- سفر با حق در خلق که از سویی مقابل سفر دوم است (ملاصدرا، ج 1: 13).
- بشری که در مسیر سلوک عرفانی قرار می‌گیرد با ترک دلبستگی و تعلق از دنیا و تهذیب نفس، از راه علم و عمل، به اختیار، راه کمال در پیش می‌گیرد و از منازل سلوک با آگاهی و توفیق الهی می‌گذرد، آنچنانکه با پشت‌سرنهاندن عالم ناسوت به عالم ملکوت راه می‌یابد و سپس، به عالم جبروت فرامی‌رود. آنگاه به عالم لاهوت یا مقام احدیّت گام می‌نهد که در این عالم به فنا و توحید افعالی، صفاتی و اسمائی نائل می‌شود و با صعود از عالم لاهوت در احدیّت خداوند فانی می‌گردد که در اصطلاح عارفان، مرتبه‌ی وحدت وجودی خوانده می‌شود. این حضرات پنج‌گانه در سلوک عرفانی، سیر و حرکت از کثرت به وحدت را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، قوس نزولی، حرکت از وحدت

به‌سوی کثرت است، اما قوس صعودی، محمل حرکت از کثرت به وحدت است (برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری؛ *فصوص الحکم* ابن عربی؛ *شراب طهور مهدی طیب*). این سیر و سلوک عرفانی و حرکت تکاملی بشر را با تعبیری دیگر می‌توان در سه مرحله‌ی تخلیه، تجلیه و تجلیه مشاهده کرد. در مرتبه‌ی نخست، انسان با تهذیب نفس از همه‌ی صفت‌های پست بشری و نفسانی رها و تهی می‌شود. آنگاه در مرحله‌ی تجلیه، دل را از هر آنچه غیر خداست، صاف و پاک می‌کند که همان مقام تجرید است. بعد از مرتبه‌ی تجرید و تفرید، خداوند با تمام اسماء و صفات خود بر قلب انسان تجلی می‌کند و انسان چونان آئینه‌ای مجلای ظهور اسماء و صفات الهی و ربوبی می‌شود. در نتیجه، هر آنچه را از تجلیات و فیوضات الهی بر آئینه‌ی قلب او بازمی‌تابد، به تمامی منعکس می‌نماید (سجادی، 1379: 16).

صوفیه به‌موجب حدیثی از پیامبر (ص) که می‌فرماید: «الشريعة أحوالی و الطریقة أفعالی و الحقیقة أحوالی و المعرفة رأس مالی» (سید حیدر آملی، 9-8)، سلوک عرفانی را عبور از سه مرحله‌ی شریعت و طریقت و حقیقت می‌دانند. به‌موجب این حدیث، در شریعت مقدّس محمد (ص)، حرکت به‌طرف کمال و تزکیه‌ی نفس آغاز می‌شود و به‌جای آوردن احکام شرع و عبودیت، نقطه‌ی آغاز سیر و سلوک صوفیانه و عارفانه است. اما طریقت، راه سیر و سلوک عارفانه و صوفیانه است که شرط‌های خاص دارد (سجادی، 1379: 15).

*منطق الطیر* عطار که «مجموعه‌ای است از خلاصه افکار صوفیان از من و ما رسته، درباره‌ی هفت وادی طریقت و چگونگی حقیقت و کیفیت حرکت سالک از نقطه‌ی طلب تا مقصد فنا و بقاء بالله که با آیات قرآن و حدیث و اقوال عارفان آمیخته است» (گوهرین، 1348: 21)، این هفت راه سلوک را در قالب تمثیل‌ها و حکایات شیرین

بازگفته است. اولین مرحله، مرحله‌ی طلب است که چونان آزمونی دشوار، سالکان را محک می‌زند و سالک راستین را از سالک مدعی تمیز می‌دهد ( منطق الطیر ، 1348: 180).

وادی دوم که وادی عشق است، عصاره‌ی مکتب عرفان و معرفت است که به موجب آیه‌ی «یحبهم و یحبونه» (مائده / 54)، رابطه‌ی خدا و انسان را بر مبنای عشق تعبیر می‌کند. سومین وادی، معرفت است که خروج سالک از آن به سلامت، بسیار دشوار می‌نماید (همان: 194). معرفت کامل به ذات الهی در حکم عنقای مغرب است که هیچ‌کس را توان رسیدن به آن نیست، چراکه «حق تعالی در هیچ عالمی نگنجد که اگر در عالم تصوّرات بگنجد، لازم می‌شود که مصوّر بر او محیط شود. پس او خالق تصوّرات نباشد. پس معلوم شد که او ورای همه‌ی عالم‌هاست» (فیه مافیة، 1348: 36).

امام علی (ع) در خطبه‌ی نخست نهج‌البلاغه، رسیدن به معرفت حقه‌ی پروردگار را امری غیر ممکن و مُحال دانسته‌اند، زیرا شناخت کامل و حقیقی هرچیز به واسطه‌ی تعریف و توصیف آن ممکن است، حال آنکه توصیف و تعریف پروردگار عالمیان، مستلزم محدودکردن ذات اوست: «أول الدّین، معرفته و کمال معرفته التّصدیق به و کمال التّصدیق به، توحیده ... فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه فقد جزّاه و من جزّاه فقد جهله، فقد أشار إليه و من أشار إليه فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه».

مقام استغنائی که عرفا در آخرین مراحل سلوک به آن دست می‌یابند، ظهور و تجلّی صفت غنا و بی‌نیازی خداوند در وجود اهل معرفت است که صفات خدایی یافته‌اند و خداگونه شده‌اند. بسیاری از آیات قرآن کریم، خداوند را غنی مطلق و همه‌ی موجودات را در برابر او فقیر و محتاج معرفی می‌کند: «و من یبخل فإنّما یبخل عن نفسه و الله الغنیّ و أنتم الفقراء» (محمد / 38)، «أیّها الناس أنتم الفقراء إلی الله و الله هو الغنیّ الحمید» (فاطر / 15). مقام فقر گرچه بعد از مقام استغنا قرار دارد، اما از نظر معرفتی، مقدّم بر استغنا

است، زیرا غایت مقام فقر، رسیدن به استغنا را در پی دارد. وقتی سالک نسبت به ماسوی الله در حالت فقر قرار داشته باشد و تعلق نسبت به آنها در خود احساس نکند، اوج استغنا و بی‌نیازی است.

آخرین مرتبه و مرحله‌ی سلوک عرفانی، مرتبه‌ی فنای فی‌الله و بقای بالله است که در این مرحله، سالک به انتهای رسیده از تمام هستی مجازی و انانیت وجودی خود برخاسته و همه چیز را در ذات و صفات حق دریافته است. به عبارتی از وجود و هستی بیرون آمده، به عدم و محو رسیده است که از آن به مقام وحدت وجود نیز تعبیر می‌کنند (منطق الطیر، 1348: 255).

فنا را به سه قسم فنای ذاتی، صفاتی و افعالی تقسیم می‌کنند. برخی از عرفا تنها قائل به فنای صفاتی و افعالی هستند و فنای ذاتی بنده را نمی‌پذیرند (یشربی، 1382: 442). آیاتی که در قرآن کریم بر فنای افعالی و صفاتی انسان‌ها و تمام مخلوقات در برابر ذات حق تعالی دلالت دارند، عبارتند از: «لا إله إلا هو کل شیء هالک إلا وجهه» (قصص / 88)، «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الإکرام» (الرحمن / 26-27). در جای دیگر خداوند می‌فرماید: «هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید / 3). این آیه گواه بر این است که هیچ چیز جز او هستی واقعی ندارد. آفرینش، دایره‌ای است که نقطه‌ی اوّل و آخر آن خداوند است و آنچه جز اوست، در میان این دایره‌اند، هیچ نیستند بلکه در ذات الهی مستهلک می‌باشند.

امیرالمؤمنین علی (ع) می‌فرماید: «الحمد لله المتجلّی لخلقه بخلقه» (نهج البلاغه / خطبه‌ی 108). این کلام متعالی امیر (ع) جهان خلقت را تجلّی‌گاه خدا و هریک از مخلوقات را جلوه و نمودی از هستی ذات الوهی می‌داند، از این رو، به هر سو که رو کنیم، تنها جلوه‌ی خدا را می‌بینیم: «فأینما تولّوا فثمّ وجه الله» (بقره / 115). امیرالمؤمنین (ع) در حدیثی دیگر که لبّ خداشناسی عرفانی اوست، توحید حقیقی را در تجلّی مستمرّ خداوند بر

تمام شئون عالم امکان معرفی می‌کند: «ما رأیت شیئاً إلّا و رأیت الله قبله و بعده و معه و فیه».

همچنین در خطبه‌ی نخست نهج‌البلاغه، آنجا که در خداشناسی و توحید، به بیان مفاهیم عمیق معرفتی می‌پردازد، مقام قرب انسان با خدا را نه بر گونه‌ی اتحاد و حلول، بلکه به مفهومی بیان می‌کند که دیدگاه عرفای وحدت وجودی مبتنی بر آن است: «... کائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم، مع کلّ شیء لا بمقارنه و غیر کلّ شیء لا بمزایله» (مثنوی، دفتر سوم، ابیات 74-3670).

از معروف‌ترین احادیث که مبین مقام فنای فی الله سالک و خداگونه‌شدن اوست، دو حدیث معروف قرب فرائض و قرب نوافل است که عرفا در بیان مقام وحدت وجود، به آن نظر دارند. خداوند در حدیث قدسی قرب نوافل می‌فرماید: «لا یزال عبدی یتقرب الیّ بالتّوافل حتّی إذا أحببته فإذا أحبّه کنتُ سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده الّتی یبطش بها» (کلینی، 1365، ج 2: 352). آنچه در این حدیث بیان شده، نشان‌دهنده‌ی مقامی است که در آن، همه‌ی وجود سالک در خداوند فانی می‌شود، به گونه‌ای که اگر می‌بیند، چشم او، چشم خداست؛ اگر می‌شنود، گوش او، خداست و اگر سخن می‌گوید، زبانش خداست و اگر عملی انجام می‌دهد، دستش، دست خداست. (ر. ک: مثنوی، دفتر سوم، 4-3 و دفتر چهارم، 6-1054).

## 2) ولایت

مبحث ولایت با تمام انواع آن اعم از عام و خاص یا تکوینی و تشریحی، از منظر قرآن و حدیث و به تبع آن، عرفان اسلامی مورد توجه و بررسی قرار گرفته است. برای کلمه‌ی ولایت چند وجه معنا ذکر نموده‌اند: یکی اینکه ولایت را به فتح «واو» نصرت و یاری دانسته‌اند و به کسر «واو» امارت و پادشاهی فرض کرده‌اند. دیگر اینکه، ولایت را عبارت از ربوبیت گرفته‌اند، از آن رو که خداوند فرموده است: «هنا لک الولاية لله

الحق». معنای دیگر ولایت را محبت و دوستی دانسته و در پایان هم، ولی را فعلی به معنای مفعول فرض کرده‌اند که برداشتی از این آیه‌ی کریمه است: «و هو یتولی الصالحین» (اعراف / 196) (هجویری، 1382: 266). برای کلمه‌ی «ولی» نیز دو معنا در نظر گرفته‌اند: یکی آنکه خداوند متولی کار بنده است و دیگر اینکه بنده، عبادت و طاعت حق می‌نماید و این حالت پیوسته می‌باشد، به گونه‌ای که به هیچ معصیت آمیخته نمی‌شود (قشیری، 1345: 427).

#### ولایت تکوینی و تشریحی

ولایت به دو نوع ولایت تکوینی و تشریحی تقسیم می‌شود: در ولایت تکوینی، رابطه‌ی ولی و مولی علیه، رابطه‌ی علت و معلول است؛ یعنی همانگونه که اگر نفس اراده کند، دیدن، شنیدن، سخن گفتن و ... تحقق می‌یابد، با اعمال ولایت تکوینی ولی، مولی علیه تحقق می‌یابد و تخلف در آن راه ندارد. ولایت تشریحی که ولایتی در محدوده‌ی تشریح و تابع قانون الهی است، به دو نوع تقسیم می‌شود: الف) ولایت بر محجوران، مانند ولایت بر طفل، مجنون، غایب و ... ب) ولایت بر خردمندان جامعه برای تصدّی امور مربوط به آنان. این نوع ولایت، شبیه ولایتی است که خدا و رسول او بر مؤمنان دارند: «الله ولی الذین آمنوا» (بقره / 257)، «النّبیّ أولى بالمؤمنین من أنفسهم» (احزاب / 6). با توجه به اینکه خداوند متعال، بندگان خود را آزاد آفریده است و به موجب سخن گرانبهای امیرالمؤمنین (ع): «لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حُرّاً» (نهج البلاغه / نامه‌ی 31)، اصل بر آزادی افراد است و هیچ‌کس حتی شخص پیامبر (ص) بر دیگری ولایت ذاتی ندارد. ولایت ذاتی، تنها میان علت و معلول و خالق و مخلوق است: «فالله هو الولی» (شوری / 9). بنابراین، ولایت پیامبر (ص) و ائمه‌ی اطهار (علیهم‌السلام)

و فقیه بر ائمت و ولایت پدر بر فرزند و غیره، ولایت تبعی و در طول ولایت ذات اقدس الهی است، نه در عرض ولایت او. (جوادی آملی، 1386: 18-17)

#### ولایت خداوند بر انسان‌ها

ولایت خداوند بر انسان‌ها از نوع ولایت ذاتی است نه تبعی، بدین معنا که خداوند به طور عام و همگانی، متولی و عهده‌دار امر مؤمنان است و هیچ چیزی یا کسی بر او ولایت و برتری ندارد، چون خالق و آفریننده‌ی انسان‌هاست و هیچ‌کس جز او شایستگی و توانایی ولایت حقّه بر کون و مکان را ندارد و ولایت او در سراسر عالم امکان و لامکان ساری و جاری است که آیات کریمه‌ی «هو معکم اینما کنتم» و «هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن» ناظر بر این معناست.

در بینش اسلامی، زمام اصلی ولایت تشریحی در اختیار صاحب ولایت تکوینی است؛ یعنی ولایت تشریحی اصالتاً از آن پروردگاری است که ولایت تکوینی بر عالم دارد و بالعرض از آن کسانی که خداوند به طور مستقیم یا غیر مستقیم برای آنها ولایت جعل کرده باشد: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده / 55) (حکیم ترمذی، 1379: 18).

ولایت الهی با سیادت و ولایت دیگران متفاوت است، بدین معنا که سیادت و ولایت خداوند متعالی، اصلی و ذاتی است، درحالی‌که آنچه دیگران دارند، تبعی و عرضی است. از سوی دیگر، ولایت تکوینی و تشریحی خداوند، قابل تفکیک از یکدیگر نیست، درحالی‌که در غیر خدا گاهی ولایت تکوینی از تشریحی تفکیک پذیر است؛ یعنی گاهی ولایت تشریحی بدون ولایت تکوینی است (مانند ولایت فقیه) و گاهی ولایت تکوینی بدون ولایت تشریحی است و گاهی تکوینی و تشریحی در یک جا جمع می‌شود (مانند ولایت ائمه علیهم السلام) که همه‌ی این موارد، جلوه‌ای از ولایت الهی است. تفاوت دیگر



این است که ولایت تشریحی خداوند از ولایت تکوینی او ناشی می‌شود، اما ولایت تشریحی و تکوینی دیگران به سبب افاضه‌ی الهی است (همان: 20-19).

ابن عربی نیز از ولایت الهی نام برده است که تعلق آن عام و همگانی است و اختصاص به امری غیر از امر دیگری ندارد. بر مبنای این ولایت، خداوند متولی و عهده‌دار مؤمنان است، اما تعلق آن از طرف حضرت الهیت آشکار نیست، بلکه از جهت عالم کون واضح‌تر و آشکارتر است (ابن عربی، 1384: 503).

آیات بسیاری در قرآن کریم بر ولایت تکوینی الهی دلالت دارند؛ آیاتی چون: «و ما لکم من دون الله من ولیّ و لا نصیر» (بقره / 107)، «فاطر السموات و الارض انت ولیّ فی الدنیا و الآخرة» (یوسف / 101). در آیه‌ی شریفه‌ی اخیر، ولایت مطلقه‌ی پروردگار بلافاصله بعد از صفت آفرینندگی و خالقیت او ذکر شده است که ولیّ مطلق بودن خداوند را بدون قید و شرط بیان می‌کند و تصریح دارد به اینکه چون خداوند، آفریننده و خالق همه‌ی هستی است، بنابراین، تنها اوست که حق ولایت بر عالم امکان را دارد.

در آیه‌ی کریمه‌ی دیگر، صفت ولایت خداوند به همراه صفات «علیم و حکیم» آمده است که بر یکی دیگر از شروط ولایت، دلالت دارد و آن دارا بودن علم و حکمت است؛ آن هم علم و حکمتی فراگیر و پایدار. ولایت بدون علم و حکمت، ولایتی ناپایدار، ناقص و شیطانی است، بنابراین، تنها کسی که علم و حکمت کامل و مطلق دارد، خداوند است، از این رو، مقام ولایت مطلق، تنها خاص مقام الوهی اوست و بس. در مقابل ولایت مطلق و الوهی خداوند تعالی، ولایت شیطانی قرار دارد که ولایتی پست و ظلمانی است. در آیات بسیاری از قرآن کریم، به این نوع ولایت که خاص فریب‌خوردگان شیطان و شیطان صفت است، اشاره شده است. از جمله، در آیات شریفه‌ی «فزیّن لهم الشیطان أعمالهم فهو ولیّهم الیوم و لهم عذاب ألیم» (نحل / 63)، «فتکون للشیطان ولیّاً» (مریم / 45)، «مثل الذین

اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ كَمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ» (عنکبوت / 41). در آیه‌ی اخیر، مثال کسانی که در ذیل و سایه‌ی ولایتی غیر از ولایت خداوند هستند و آنان که خدا، ولایت ایشان را مشروعیت بخشیده، قرار بگیرند، مثال عنکبوتی دانسته شده که بر خانه‌ای سست و ناپایدار تکیه کرده و تمسک جسته است و هر آن در شرف فروپاشی و هلاکت می‌باشد. ابن عربی نیز در فصّ شیبی به ولایت شیطانی تصریح کرده است: «مرتبه‌ی ادیسی قطبی ولایتی مستمرّ، نقطه‌ی مقابل مرتبه‌ی ظلمانی سفلی - شیطانی است که در مقابل نورانیت خورشیدی مرتبه‌ی ادیسی مقاومت می‌کند. ولایت شیطانی نیز قطب مثالی دارد و آن نیز مستمرّ و دائمی است. قطب ولایت شیطانی، دجال یک چشم است» (عبدالباقی مفتاح، 1385: 310).

#### ولایت انسان کامل

مهم‌ترین بحث در مکتب فلسفه و عرفان بر محور انسان و خدا استوار است. خدا در فلسفه، علّت‌العلل یا مسبّب‌الاسباب یا علّت اولی است که وجود و هستی انسان صادر از اوست و صدور ممکن از واجب نیز امری معقول و منطقی است. در فلسفه، انسان موجودی ممکن‌الوجود است و خداوند، واجب‌الوجود و بین ممکن و واجب هیچ رابطه‌ای جز بر مبنای علّت و معلولی، قدیم و حدوثی و جوهر و عرضی وجود ندارد. اما در عرفان، رابطه‌ی انسان و خدا، رابطه‌ای فراتر از علّت و معلولی است. این رابطه بر اساس عشق استوار است. انسان در عرفان، صادری از حق و احد است، اما نه صدور به معنای فلسفی آن، بلکه صادری از «نفخت فیهِ مِن رُوحی». انسانی که در عرفان، محور معرفت قرار گرفته است، نوع انسان نیست، بلکه مقصود، انسان کامل است که غایت هستی است و بر مرکب «لقد کرمنا» سوار است و تاج «عرضنا الأمانة» بر سر دارد. کمال او، کمال هیولی و صورت نیست، بلکه فنای صفاتی او در حق است. آنگاه که خداوند، دست و چشم و گوش و زبان او می‌شود و آنگاه که خدا

با او مریض می‌شود و خطاب «مرضت لم تُعد» به موسی (ع) سر می‌دهد. چنین انسانی در عالم امکان صاحب مقام ولایی و ولایت است، البتّه ولایتی که در طول ولایت تکوینی و مطلقه‌ی خداوند قرار می‌گیرد. آنچه انسان کامل را شایسته‌ی برخورداری از مقام ولایت می‌کند، یکی آیینه‌ی خداوند اوست، آن‌هم نه آیینه‌ای یک‌رو، بلکه آیینه‌ای با شش جهت که تمام مظاهر و تجلیات خداوند از وجود آینه‌گون او قابل رؤیت است. این چنین انسانی در مقامی است که خداوند هر فیضی که به بنده می‌رساند و هر حکمی اعمّ از ردّ یا قبول که برای آنها صادر می‌کند، همه به واسطه‌ی اوست:

صاحب دل آینه شش رو شود حق از او در شش جهت ناظر بُود  
هرکه اندر شش جهت دارد مقرر نکندش بی‌واسطه‌ی او حق نظر  
گر کند ردّ، از برای او کند ور قبول آرد، همو باشد سند

(مثنوی، دفتر 5 / 6-874)

دیگر، جوهر بودن او در مقابل عَرَضِ هستی است. با اینکه در فلسفه انسان حادث است و هر حادثی نیز عَرَض است و عَرَض نیز نمی‌تواند جوهر باشد، اما بینش عرفانی، انسان را در مقام فلسفی نمی‌نگرد، بلکه او را غایت هستی می‌پندارد و غایت نیز همان جوهر است:

جوهر است انسان و چرخ او را عرض جمله فرع و پایه‌اند و او عرض

(همان / 3575)

از دیگر عوامل برخورداری او از مقام ولایت، حامل بودن بار امانت الهی و دارا بودن جامعیت وجودی اوست که قدرت تصرف در جهان اکبر دارد. امام خمینی (ره) در این مورد بیان داشته‌اند: «انسان دارای مقام اطلاقی است و در یک حد زندانی نمی‌شود و بدین جهت توان حمل بار امانت الهی را دارد، لیکن موجودات دیگر، همگان مقید

به حضرت خاص یا مقامی هستند، لذا محدودند و توان حمل بار امانت را ندارند» (امام خمینی، 1373: 118).

ولایت انسان کامل از دیدگاه قرآن و حدیث قابل اثبات است. در آیه‌ی کریمه‌ی «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره / 31) خداوند، انسان کامل را خلیفه‌الله معرفی نموده، آنگاه به اعتراض فرشتگان پرداخته، می‌فرماید: « قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيُسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ » و به دنبال آن نیز می‌فرماید: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ». پس جامعیت انسان کامل را مطرح نموده، می‌فرماید: « و عِلْمَ آدَمَ الْأَسْمَاءِ كُلِّهَا »؛ آنگاه برای نمایاندن محدودیت فرشتگان و نشان دادن حقیقت اطلاقی آدم می‌فرماید: «ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ قَالُوا أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ »؛ به دنبال اعتراف آنان به عجز و محدودیت علمی خود، خداوند تعالی می‌فرماید: « قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ »؛ بعد از اینکه آدم ابوالبشر آموزگار فرشتگان شد و برتری وجودش روشن گردید، فرمود: «قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا ». مقصود از سجده، تواضع و اعلام فرمانبرداری تکوینی است، زیرا سجده اختصاص به خدای تعالی دارد (بیات، 1387: 193-189). در اثبات ولایت برای انسان کامل، احادیث بسیاری وجود دارد، از جمله حدیث معروفِ قرب فرائض و قرب نوافل که بیانگر فنای صفاتی انسان کامل است: «و ما تقرب إلى عبدی بشيء أحبَّ مما افترضته علیه ... » (کلینی، کافی، ج 2: 352).

در توحید صدوق آمده است: «کسی در حضور حضرت رسول، یکی را عیب کرده، گفت: قَبِّحَ اللهُ وَجْهَكَ وَ وَجْهَ مَنْ يَشْبِهُكَ». پیامبر (ص) فرمود: «لَا تَقُلْ هَذَا فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلِيَّ صَوْرَتَهُ» (صدوق، بی تا: 152). طبق این حدیث، انسان خداگونه است و خداگونه می‌تواند در جهان تصرف کند.

## ولایت انبیاء و اولیای الهی

رسالت و امامت در یک حیثیت وجودی که از برجسته‌ترین کمال‌های انسانی است، سهمیم هستند و آن مقام شامخ ولایت است که باطن هرگونه منصب است که خداوند به انبیاء و امامان معصوم بخشیده است. ارتباط ولایت مظاهر اسمای حُسنی خداوند با توحید، تنها پیوند ثبوتی شرط و مشروط نیست، بلکه اثباتی است؛ یعنی هرچند وحدت خداوند و احدیت او عین ذات وی است و تحقق آن به نحو مطلق است نه مشروط، لیکن توحید ذات اقدس ربوبی نجات‌بخش شخص موحد نیست، بلکه باید به هر حکم و دستوری که از ناحیه‌ی آن ذات نامتناهی صادر شده است، از نظر اعتقادی معتقد باشد. پس توحید به طور مشروط عامل نجات و باعث ورود در حصن الهی است و شرط آن قبول دین خداست که نماد راستین آن، ولایت است که هم در رسالت پیامبر (ص) ظهور می‌کند و هم در امامت جانشینان معصوم آن حضرت. لذا در تبیین اهمیت ابلاغ امامت امیر مؤمنان علی (ع) چنین آمده است: «یا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (مائده / 67) «(جوادی آملی، 1386: 5-194).

ائمّه‌ی هدی علیهم‌السّلام صاحب مسند و مقام تکوینی و دارای منصب و رتبه‌ی ولایت تشریعی از جانب پروردگار هستند و به إذن الهی، عالم در اختیار و قبضه‌ی اقتدار آن بزرگواران بوده و می‌باشد؛ یعنی هر قدرت و تصرفی که به انبیاء و اولیاء داده می‌شود، همه مربوط به إذن و فرمان مستمرّ الهی است. کمال هرچیزی به آن چیز است که به واسطه‌ی آن تمام می‌شود. بدین جهت است که ولایت علوی، موجب کمال دین و تمام نعمت گردید که خدا فرمود: امروز دین شما را برای شما کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام نمودم (امام خمینی، 1359: 114).

در مورد آیه‌ی «إِنَّا عرضنا الأمانة...» از امام صادق (ع) روایت شده است که این امانت، عبارت است از ولایت امیرالمؤمنین (ع). در تفسیر *المیزان*، ذیل این روایت چنین آمده است: «منظور از ولایت امیرالمؤمنین (ع)، آن ولایتی است که اولین نفر از این امت که بدان رسید، امیرالمؤمنین بود و آن ولایت که اولین کسی که از امت اسلام فتح بایش کرد، علی بود، عبارت است از اینکه، آدمی به جایی از تکامل برسد که خدای سبحان عهده‌دار امور او شود و این از راه مجاهده و عبادت خالصانه به دست می‌آید» (علامه طباطبایی، 1363، ج 16: 554).

#### ولایت از نظر عرفا

در عرفان اسلامی نیز ولایت اولیاء الهی به طور عام و خاص مورد توجه قرار گرفته و واسطه‌ی فیض خداوندی به بندگان دانسته شده است. ولی با دریای کل الهی یا عالم غیب، اتصالی بی‌تکلیف و بی‌قیاس دارد و این اتصال، در نتیجه‌ی فنای او در حق و بقای او به ذات حق است (ر.ک: مثنوی، دفتر پنجم، بیت‌های 80-878).

همانطور که ولایت را باطن نبوت می‌دانند، اولیاء، رسولان و پیامبران ضمیر و باطن انسان‌ها هستند که حامل اسرار الهی هستند و برای افشای راز خود، مستمع اسرافیل خو می‌طلبند:

این رسولان ضمیر رازگو مستمع خواهند اسرافیل خو  
نخوتی دارند و کبری چون شهان بندگی خواهند از اهل جهان

(مثنوی / دفتر 3 / 8-2607)

شیعه، ائمه علیهم‌السلام را دارای عصمت و مصون از لغزش و خطا می‌دانند. برخی از عرفای اسلامی چون مولوی نیز یکی از ویژگی‌های مقام اولیاء را گستردگی و وسعت ظرفیت وجودی آنها در برابر معاصی و خطا می‌داند، اگرچه به عصمت کامل آنها معتقد نیست، بلکه بر این عقیده است که در صورت مرتکب شدن خطا و لغزش هم،

دریای وجود آنها را آلودگی و زبانی در پی نیست (دفتر چهارم / 1722-1719). مولوی در جایی دیگر، لوح محفوظ را پیشوای اولیاء می‌داند و به همین دلیل، آنها را مصون از خطا تلقی می‌کند:

لوح محفوظ است او را پیشوا از چه محفوظست؟ محفوظ از خطا  
(همان، دفتر 4 / 1852)

درباره‌ی مقام ولایت حضرت علی (ع) بسیاری از شاعران و عرفای اسلامی نظیر نظامی، سنایی، عطار و مولوی بحث کرده‌اند و دیدگاه خود را اظهار نموده‌اند؛ برای نمونه، سنایی با وجود سنی‌بودنش، به بسیاری از احادیث شیعه در خصوص مقام ولایت حضرت علی (ع) استناد جسته، در بیان فضل و کمال امام علی (ع) داد سخن داده است. در مقدمه‌ی ستایش مقام حضرت علی (ع) در حدیقه‌الحقیقه به آیات و احادیث شیعی بسیاری در اظهار مقام ولایی و علمی آن حضرت استناد جسته است، از جمله: «قال النبی: مَنْ أَحَبَّ عَلِيًّا فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى الَّتِي أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِي شَأْنِهِ»، «یا علی! أَنْتَ مَنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي»، «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيَ مَوْلَاهُ» و ... (حدیقه‌الحقیقه، 1377: 171-170).

مولانا نیز مقام ولایت را بعد از نبوت، واجب و ضروری می‌شمارد و معتقد است که انسان بعد از ختم نبوت بی‌نیاز از راهنما و هدایت‌کننده نیست، بلکه نبی باید برای خود جانشینی تعیین کند که کشتی خلق را به ساحل هدایت برساند:

پس به هر دوری ولی‌ای قائم است تا قیامت آزمایش دائم است  
پس امام حیّ قائم آن ولیست خواه از نسل عمر، خواه از علیست  
مهدی هادی ویست ای راه جو! هم عنان و هم نشست پیش رو  
(مثنوی، دفتر 2 / 815-17)

در داستان «جوحی و ماجرای زنش با قاضی» مولانا به‌طور مفصل به بحث ولایت می‌پردازد. البته باید توجه داشت که مولانا از ولایت، معنی کلی آن را در نظر دارد و مانند ابن عربی از ولایت خاصه و عامه و مطلقه و مقیده سخن نمی‌گوید. در این داستان، نایب قاضی، نماد ولی است که قاضی را از صندوق جسم و دنیای ماده و وسوسه‌های آن آزاد می‌کند. به‌نظر می‌آید مولانا در این داستان در پی اثبات ولایت حضرت علی (ع) بوده است، زیرا او از کلمه‌ی «ولی» مفهوم دوستی و قرب را برداشت نمی‌کند، بلکه ولایت را در مفهوم پیشوایی و هدایت خلق به‌کار می‌برد. مولوی در این ابیات به حدیث معروف «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيَ مَوْلَاهُ» (ترمذی، ج 12: 175؛ سیوطی، ج 3: 323؛ مکارم شیرازی، ج 5: 12) نیز نظر دارد. (مثنوی، دفتر ششم: ابیات 4537-4541).

همچنین مولوی در حکایت «خدا و انداختن خصم بر روی امیرالمؤمنین (ع)» به مضمون جمله‌ای اشاره می‌کند که در زیارت مختصره‌ی امیرالمؤمنین (ع) در بیان عظمت مقام آن حضرت آمده است: «السَّلامُ عَلٰی يَعْسُوبِ الْإِيْمَانِ وَ مِيزَانِ الْأَعْمَالِ...» ( مفاتيح الجنان ، زیارتی از کتاب مزار قدیم: 275):

تو ترازوی أحد خو بوده‌ای بل زبانه آن ترازو بوده‌ای

(مثنوی، دفتر 1 / 3983)

### 3- تأویل

تأویل را از نظر لغوی دارای چند معنا دانسته‌اند. بسیاری آن را در زبان عرب به معنای «مرجع و محل بازگشت» به‌کار برده‌اند و بر این اساس، تأویل یک چیز، یعنی بازگرداندن شیء به اصل آن. زمخشری نیز درباره‌ی معنای تأویل، آن را عبارت از بازگرداندن حکم به اهل خود می‌داند. معنای دوم تأویل را «تغییر» ذکر کرده‌اند: «آل اللّبن شیر تغیییر کرد، فاسد



شد». و در معنای سوم، آن را در مفهوم «وضوح و ظهور» آورده‌اند و در معنای چهارم، در مفهوم «تفسیر و تدبیر» است.

تأویل در بین اشاعره و معتزله، با اینکه محلّ اختلاف است، امّا تأویلی بیانی است، حال آنکه در نزد عرفا، از حد لغت فراتر می‌رود و غیر از آن مفهومی است که در نزد متصوفه یا افراط‌گران اسماعیلی اعتبار دارد (عبدالجلیل بن عبدالکریم سالم، 1425 ق: 301). فرایند غلبه‌ی تأویل عقلی - فلسفی در فرهنگ عربی اسلامی کار ساده‌ای نبود، زیرا از یک طرف با عرفان مانوی و عرفان هرمسی - شیعی مواجه بود و از سوی دیگر، در برابر عملکرد سلبی و منتقدانه‌ی فقها و متکلمین قرار داشت که مخالف علوم اولیّه و پیشین بودند.

تأویل در کاربرد گذشتگان بر دو معنا حمل می‌شود: یکی معنایی که در آن تأویل مترادف با تفسیر است و دیگر معنایی که در مفهوم تأویل مطلق قرار دارد و آن نفس مقصود و مراد کلام است (همان: 18). لغت تأویل در قرآن کریم هم در چند مورد به کار رفته است. برخی از این آیات به قرار زیر است:

1- «و لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًىٰ وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ \* هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ : و ما بر آن مردمان کتابی فرستادیم که در آن هرچیز را براساس دانش تفصیل دادیم، برای هدایت آن گروه که ایمان می‌آورند، کافران که به آیات خدا و قیامت ایمان نمی‌آورند، در انتظار چیستند؟! مگر آنکه تأویل آیات و مآل اعمال آنها هنگام مرگ و ظهور قیامت به آنان برسد و آن روز که تأویل آیات و عاقبت کار را مشاهده کنند، کسانی که این روز را فراموش کرده بودند با پشیمانی خواهند گفت افسوس که رسولان خدا با روشن‌ترین برهان حق را برای ما بیان کردند، کاش مخالفت نمی‌کردیم ...» (اعراف / 53-52).

2- «و أفوا الكيل إذا كُلتُم و زنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خيرٌ و أحسنُ تأويلاً: هر چه را به کیل یا وزن می‌سنجید، تمام ببینید و همه چیز را با ترازوی عدالت بسنجید که این کاری بهتر و عاقبت آن نیکوتر است» (اسراء / 35).

3- «و رَفَعَ أَبُوهُ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجْدًا وَ قَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ... : آنگاه پدر و مادر را بر تخت نشاند و آنها به شکرانه‌ی دیدار او، خدا را سجده کردند و یوسف در آن حال پدر را گفت که این بود تعبیر خوابی که از این پیش دیدم» (یوسف / 100).

فرقه‌ی اسماعیلیان که فرایند تأویل یکی از راهکارهای فکری آنهاست، هدف از تأویل را نجات انسان از سیطره‌ی مادّه و بازگشت به حقیقت ازلی می‌دانستند. درجات تأویل در نزد آنان عبارت بود از: ظاهر و باطن و باطنِ باطن یا تنزیل و تأویل و حقیقت (عبدالجلیل بن عبدالکریم سالم، 1425 ق. : 41).

اسماعیلیان، برای تأویل قرآن اصولی وضع کردند که بدین قرار است:

1- هر آنچه از امثال قرآنی محمود و پسندیده باشد، پس آن مثل حق و اهل آن است.

2- هر آیه که با «یا ایها الذین آمنوا» شروع شود، به ائمه اشاره دارد.

3- هر نعمت ذکر شده در قرآن، اشاره به امامانی دارد که منبع علوم الهیه هستند و هر

عذابی به دشمنانشان اشاره می‌کند و مربوط به آنهاست (همان: 41-40).

تأویل از دو نظام مختلف نشأت می‌گیرد: تأویل بیانی و عرفانی. معتزله کسانی بودند که

به اندیشه‌ی تأویل بیانی روی آوردند، درحالی‌که به تأویل عرفانی اهل سنت، شدیداً

معارض بودند. از این رو، شروط تأویل در نزد معتزله، عبارت از سه شرط است: مواضعه،

قصد متکلم و قرینه‌ی دلیلی که نقل اسم از معنایی به معنای دیگر را جایز شمارد. اصلی که

معتزله در تأویل قرآن، بر آن تأکید داشتند و آن عرصه‌ی تشخیص بین محکم و متشابه

بود، اصل «عدل الهی» است که دومین اصل از اصول پنج‌گانه‌ای است که مذهب آنها بر آن استوار است (همان: 28).

تأویل قرآن بعد از باطنیان اسماعیلی که قائل به بطون چندگانه‌ی قرآن بودند، از سوی عرفا مورد توجه واقع شد. بحث در درست یا نادرست دانستن تأویل آیات قرآن نبود، بلکه مسأله‌ی اصلی این بود که هرکسی شایستگی تأویل آیات قرآن را ندارد و تأویل براساس قیاس شخصی و برخاسته از هوای نفس امری مردود است. برپایه‌ی این دیدگاه، تأویل راستین قرآن کریم تنها خاصّ مقام الوهی خداوند، پیامبر و اولیاء الهی است. از سوی دیگر، تأویل قرآن، تنها خاص متشابهات است نه محکّمات و به تأویل بردن حقیقت هر آیه‌ای درست نیست:

گفت آن تأویل باشد یا قیاس در صریح امرکم جو التباس

(مثنوی، دفتر 5 / 1657)

استفاده از فرایند تأویل آیات و احادیث شیوه‌ی غالب عرفایی چون سنایی، عطار، مولوی، شمس تبریزی و ... است، لیکن به دلیل اینکه بنای مقاله بر اختصار نهاده شده است، تنها به نمونه‌هایی از تأویل آیات و احادیث از رهگذر دیدگاه تأویل‌گرای مولوی پرداخته می‌شود.

مولوی در برخورد با آیات و روایات و فهم آنها از دو شیوه استفاده می‌کند: تفسیر و تأویل. در شیوه‌ی تفسیر چونان دیگر مفسران، لیکن با بیانی لطیف و عرفانی به توضیح و شرح معنای باطنی آیه یا حدیث نبوی می‌پردازد، به گونه‌ای که معنا و مفهوم متن مورد نظر را تنها در سطحی فراتر از معنای لفظی آن می‌کاود و شرح می‌دهد و به سطوح و لایه‌های معنایی عمیق آیه و حدیث توجه ندارد. برای مثال، تفسیری که در مورد آیه‌ی کریمه‌ی «و ما خلقنا السموات و الأرض و ما بینهما إلّا بالحق» (حجر / 85) ارائه می‌دهد، تنها شرح و

توضیح آیه‌ی مذکور با مثال‌ها و مصداق‌های عینی است که به‌موجب آن، در نظام آفرینش هیچ‌چیز بی‌هوده و عبث نیست:

هیچ نقاشی نگارد زین نقش بی‌امید نفع بهر عین نقش  
بلکه بهر میهمانان و کهان که به فرجه وارهند از اندهان  
هیچ کوزه‌گر کند کوزه تمام بهر عین کاسه نه بهر طعام ...

(مثنوی، دفتر 4 / 4-2882)

نمونه‌ی دیگر، تفسیر حدیث «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنَاً وَ لِبَطْنِهِ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» (کلینی، کافی، ج 2: 599، مجلسی، ج 33: 155) است که برداشتی دیگرگونه از آن ارائه نداده، بلکه با توجه به مقوله‌ی ظاهر و باطن که بر مبنای آن، هر چیزی ظاهری و باطنی دارد، این حدیث را شرح داده است:

حرف قرآن را بدان که ظاهری است زیر ظاهر باطن بس قاهری است  
زیر آن باطن یکی بطن سوم که در او گردد خردها جمله گم  
بطن چهارم از نبی خود کس ندید جز خدای بی‌نظیر بی‌ندید

(همان، دفتر 3 / 3-4244)

در اینجا، منظور مولانا از بطن سوم به‌بعد، همان معنای تأویلی آیات قرآن است که هرکسی را توان نائل شدن به آن نیست. اما در شیوه‌ی تأویل‌گرایی، مولانا به‌معنا و تفسیر آیه یا حدیث، بنا بر وجه دینی و شرعی آن توجه ندارد، بلکه از آن تأویلی ارائه می‌دهد که متناسب با فهم او از معارف و اسرار غیبی است. در اینجا، به بیان نمونه‌هایی از تأویل آیات و احادیث مثنوی می‌پردازیم.

مولوی در فهم آیه‌ی کریمه‌ی «و هو معکم اینما کنتم» دست به تأویل هرمنوتیکی می‌زند و به‌جای شرح و تفسیر معنای اولیه و ظاهری آن که وجود خداوند را در همه‌جا اثبات می‌کند و او را در خفا و جلی ناظر بر انسان و اعمال او می‌داند، بحث فنای افعالی

انسان را در خدا مطرح می‌کند که به موجب آن، همه‌ی انسان‌ها در برابر خداوند، تسلیم محض هستند و هیچ اراده و اختیاری از خود ندارند. از سوی دیگر، از معنای این آیه به مقام معیت با خدا می‌رسد (همان، دفتر 1 / 1464 و دفتر 5 / 1083-1073)

نمونه‌ی دیگر، حدیث متواتر نبوی (ص) است که می‌فرماید: «مثل اهل بیتی کمثل سفینة نوح من تمسک بها نجا و من تخلف عنها غرق» که در مثنوی به صورت «مثل امتی کمثل سفینة نوح...» ذکر شده است. این حدیث متواتر شیعی و سنتی که عترت و اهل بیت پیامبر (ص) را چونان کشتی نوح، ناجی متمسکان بدان می‌داند، از نظر مولوی با تغییر روایت «اهل بیتی» به «امتی» در شأن همه‌ی صحابه‌ی پیامبر (ص) صدق می‌کند. با این تعمیم هرکدام از صحابه - چه آنان که اسلام و ایمان ظاهری آورده‌اند و چه آنان که در ایمان به مرتبه‌ی یقین رسیده‌اند و خاندان اهل بیت (علیهم‌السلام) مصداق بارز گروه دوم هستند - در حکم ناجی، رهبر و پیشوای جهان اسلام قلمداد می‌شوند و هر دو گروه در امر هدایت امت اسلام، در یک مرتبه قرار می‌گیرند. از این رو، مردم به هرکدام از این دو گروه در امر دین و دنیا متمسک شوند، اهل نجات و رستگاری هستند. در نتیجه‌ی این تعمیم و عدم انحصار ولایت برای اهل بیت پیامبر (ص) است که برای مولوی، امام حقی قائم از هر نسلی باشد، تفاوتی ندارد:

پس امام حقی قائم آن ولی است خواه از نسل عمر خواه از علی است

(مثنوی، دفتر 2 / 817)

در صورتی که اصل این حدیث که در کتب حدیث اهل سنت و شیعه به‌طور متواتر نقل شده (جامع صغیر، ج 2: 154، کنوز الحقایق: 119، مستدرک حاکم، ج 2: 343، حلیة الأولیاء، ج 4: 306، الإكمال، ج 34: 169) به صورت «مثل اهل بیتی (عترتی) کمثل سفینة نوح...» است که تنها ائمه اطهار و اهل بیت پیامبر (ص) را که معصوم از هر خطا و لغزشی هستند، منجی حقیقی و پیشوای راستین جهان بشری می‌داند، درحالی‌که روایتی که

مولوی در مثنوی نقل کرده، قابل تأویل و تعمیم به هر شخص و فرقه و گروهی است که به صرف داشتن اسلام و ایمان ظاهری در زمره‌ی صحابه‌ی پیامبر (ص) قلمداد می‌شوند. از سوی دیگر، مولوی بر مبنای اندیشه‌ی تأویل‌گرای خود این صحابه یا امت پیامبر (ص) را که پیشوا و منجی انسان‌ها هستند، به مشایخ و پیران طریقت تأویل کرده است که در امر سیر و سلوک، گریز و گریزی از آنها نیست:

ما و اصحابم چو آن کشتی نوح هر که دست اندر زند یابد فتوح

چونکه با شیخی تو دور از زشتی‌ای روزو شب سیاری و در کشتی‌ای

(مثنوی، دفتر 4 / 562-539)

همچنین، حدیث نبوی «اغتنموا برد الربیع» که آن را باید بر معنای ظاهری حمل کرد و مقصود پیامبر (ص) در این حدیث از سرمای بهار و خزان، سرمای ظاهری است نه درونی، مولانا از معنای ظاهری آن که مورد توجه پیامبر (ص) بوده، به معنای باطنی رجوع کرده است (ر.ک: مثنوی، دفتر 1 / 2051-2046). در آیه‌ی «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ ...» (احزاب / 72) مولوی از «ظلوماً جهولاً» برداشتی عارفانه کرده است. او افزون‌خواهی انسان در عشق را موجب ظلومی و جهولی وی دانسته و نادان بودن او را از جهت بی‌خبر بودنش از دشواری‌ها و عقبه‌های راه عشق تلقی کرده است (ر.ک: مثنوی، دفتر 3 / 4675-6). حدیث «جفَّ القلم بما هو كائن» (مازندرانی، 1421 ق، ج 8: 17، عظیم‌آبادی، 1415 ق، ج 5: 77، احمد بن حنبل، بی‌تا، ج 1: 307) نیز حدیث دیگری است که مولانا در حلّ مسأله‌ی جبر و اختیار از آن برداشتی دیگرگونه ارائه داده و آن را از مفهوم سرنوشت محتوم به نتیجه‌ی اعمال رجوع داده است (ر.ک: مثنوی، دفتر 5 / 4-1331).

مولوی در آیه‌ی شریفه‌ی «و منهم الذین یؤذون النّبی و یقولون هو اذن» (توبه / 61)،

جمله‌ی «هو اذن» را با تأویلی هرمنوتیکی، به مقام سردانی و سرخوانی پیامبر (ص)

تعبیر کرده است. به عبارت دیگر، پیامبر (ص) در شنیدن اسرار حق، سراپا گوش است، به گونه‌ای که گویی تمام وجود او به گوش مبدل شده تا از فهم ذره‌ای از اسرار حق محروم نماند، در حالی که «أذن» در این آیه‌ی کریمه، به معنای ساده و زودباور است که کفار برای تحقیر و اذیت کردن پیامبر (ص)، او را بدان خطاب می‌کردند (ر.ک: مثنوی، دفتر 3 / 101).

### نتیجه‌گیری

عرفان اسلامی در قلمرو خود با مفاهیمی چون سیر و سلوک، وحدت وجود، نظریه‌ی انسان کامل، ولایت و انواع آن، تأویل، ذات و صفات و اسماء الهی و مباحث عمیق معرفتی دیگری مواجه است که خاستگاه و زمینه‌ی هر کدام از این موضوعات و مفاهیم، قرآن و حدیث است؛ برای مثال، سیر و سلوک عرفانی و طریق معرفت که محور اصلی مباحث عرفان نظری و عملی است، مبنایی قرآنی دارد. گرچه اصطلاح اسفار و سیر و سلوک معرفت در قرآن کریم به طور صریح نیامده، اما مفهوم سیر آفاقی و انفسی در بسیاری از آیات کریمه مشهود و ملحوظ است. خداوند در آیات بسیاری انسان را به سیر آفاقی فراخوانده که در باطن خود به سیر انفسی منتهی می‌شود (ر.ک: نمل / 69، عنکبوت / 20، آل عمران / 137 و ...). یا بحث ولایت و اقسام آنکه در موازات با آن، نظریه‌ی انسان کامل نیز مطرح می‌شود، سیراب شده از سرچشمه‌ی قرآن و حدیث است. خداوند در قرآن، انسان کامل را دارای مقام ولایت خوانده که این حقیقت از مفهوم آیاتی چون «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»، «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» و «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ...» قابل برداشت و استخراج است. همچنین، ولایت مطلقه‌ی تکوینی و تشریحی از آن خداوند تعالی است و دیگر از آن کسانی که ولایت از سوی خداوند برای آنها جعل شده است.

عرفا در استفاده‌ی مفهومی از آیات و احادیث، از شیوه‌ی تأویل بهره می‌گیرند؛ بدین معنا که هیچ‌کدام از آیات کریمه و احادیث نبوی را براساس ظاهر و نصّ صریح آنها، تفسیر نمی‌کنند، بلکه با رویکردی تأویل‌گرایانه در پی آنند که به بطون پنهانی آیات و احادیث براساس اندیشه‌ی معرفت‌شناسانه‌ی خود دست یابند. حتی در آیاتی که جزو متشابهات نیست و احادیثی که خود پیامبر (ص) از آنها، ظاهر را اراده کرده است نیز دست به تأویل می‌زنند.

### منابع و مآخذ

#### قرآن کریم.

#### نهج البلاغه. نسخه‌ی صبحی صالح.

ابن عربی، محیی‌الدین. (1384). *فتوحات مکیه*. ترجمه‌ی محمد خواجه‌جوی. چاپ دوم. تهران: انتشارات مولی.

الإحسائی، ابن‌ابی‌جمهور. (1405 ق.). *عوالی الالالی*. چاپ اول. قم: سیدالشهداء.

الأردی، فضل بن شاذان. (1363 ش.). *الإیضاح*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

امام‌خمینی (ره). (1359). *تفسیر دعای سحر*. ترجمه‌ی سید احمد فهری. تهران:

مؤسسه‌ی حروفچینی خیرخواه.

\_\_\_\_\_ . (1389). *شرح چهل حدیث*. چاپ پنجاهم. تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و

نشر آثار امام خمینی (ره).

\_\_\_\_\_ . (1373). *مصباح الهدایه الی الولا یته*. مقدمه‌ی سید جلال‌الدین آشتیانی.

چاپ دوم. مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

برند رودلف راتکه و جان اوکین. (1379). *دو اثر از حکیم ترمذی (مفهوم ولایت در*

*دوران آغازین عرفان اسلامی*. ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.



- بلخی، جلال‌الدین محمد. (1383). *مثنوی معنوی*. براساس نسخه‌ی تصحیح‌شده‌ی رینولد نیکلسن. با مقدمه‌ی عبدالحسین زرّین کوب. چاپ دوم. تهران: انتشارات مجید.
- \_\_\_\_\_ . (1348). *فیه مافیہ*. تصحیح و حواشی: بدیع الزّمان فروزانفر. چاپ دوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- بیات، محمدحسین. (1387). *ارتباط افکار مولوی با عطار*. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
- جوادی آملی، عبدالله. (1386). *ادب فنای مقربان*. شرح زیارت جامعه‌ی کبیره. جلد سوم. چاپ چهارم. قم: مرکز نشر اسراء.
- حرّ عاملی. (1409 ق.). *وسائل الشیعه*. قم: آل‌البیت.
- زمرّدیان، احمد. (1374). *مقام ولایت در شرح زیارت جامعه‌ی کبیره*. چاپ پنجم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سجّادی، سیدضیاء‌الدین. (1379). *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوّف*. چاپ هشتم. تهران: انتشارات سمت.
- سنایی. (1377). *حدیقه‌الحقیقه*. تصحیح و تحشیه: محمد روشن. چاپ اول. تهران: انتشارات نگاه.
- صدوق. (بی‌تا). *توحید*. منشورات جماعة المدرّسین فی الحوزة العلمیة فی قم المقدّسة. طباطبایی، محمدحسین. (1363). *تفسیر المیزان*. ج 16. تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طیب، سیدمهدی. (1389). *شراب طهور*. چاپ دوم. تهران: نشر سفینه.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (1347). *منطق‌الطیر*. تصحیح و تعلیقات: محمدجواد مشکور. چاپ سوم. تهران: کتابفروشی تهران.

- \_\_\_\_\_ . (1348). *منطق الطیر*. تصحیح: صادق گوهرین. چاپ دوم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- عظیم آبادی. (1415 ق.). *عون المعبود*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (1347). *احادیث متنوی*. چاپ دوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. (1345). *رساله قشیریّه*. تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- کلینی (1365 ش.). *اصول کافی*. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- \_\_\_\_\_. (بی تا). *ترجمه و شرح اصول کافی*. آیت الله محمدباقر کمره ای. انتشارات اسلامیّه.
- گنابادی، حاج ملاسلطان محمد. (1344). *ولایتنامه*. چاپ دوم. تهران: چاپخانه ی دانشگاه تهران.
- مازندرانی، موسی محمدصالح. (1421 ق.). *شرح اصول کافی*. چاپ اول. دار احیاء التراث العربی للطباعة و النشر و التوزیع.
- مجلسی، محمدباقر. (1403 ق.). *بحار الأنوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مفتاح، عبدالباقی. (1385). *کلیدهای فهم فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی*. ترجمه و تحقیق: داود اسپرهم. چاپ اول. تهران: نشر علم.
- ملاصدرا. (1316). *اسفار اربعه*. جلد اول. قم: انتشارات مصطفوی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (1385). *کلیات مفاتیح نوین*. چاپ چهارم. قم: مدرسه ی امام علی بن ابی طالب (ع).
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (1382). *کشف المحجوب*. تصحیح ژوکوفسکی. چاپ نهم. تهران: انتشارات طهوری.
- یثربی، سیدیحیی. (1387). *عرفان نظری*. چاپ ششم. قم: مؤسسه ی بوستان کتاب.

\_\_\_\_\_ . (1382). *فلسفه‌ی عرفان (تحلیلی از اصول و مبانی و مسائل عرفان)* .

چاپ پنجم (ویرایش دوم). قم: مؤسسه‌ی بوستان کتاب.

سالم، عبدالجلیل بن عبدالکریم. (1425 ق.). *التأویل عندالغزالی* . القاهرة: مكتبة الثقافة

الدینیة.