

The components and privileges of Shiite mysticism obstruct

Mohammad Javad Rodger¹

1.Mohammad Javad Rodger, Associate Professor of the Department of Islamic Mysticism, Qom, Research Institute of Islamic Culture and Thought;Email: dr.mjr345@yahoo.com

ARTICLE INFO

ARTICLE INFO

ABSTRACT

Article History:

Received April 24, 2023

Revised June 13, 2023

Accepted July 14, 2023

Keywords:

Shia theoretical mysticism,
Tawheed Samadi
Binounet Wasafi,
A perfect man, manifestation

ABSTRACT

Shi'ite mysticism is the natural birth of religious texts based on the logic of discovery and production "from" revealed sources, not the logic of explanation and adaptation "on" revealed sources. What has been researched and clarified in the upcoming article based on this logic, are the components and points of Shiite mysticism in a "need – affirmation " way.

Shia theoretical mysticism was founded on the two components of monotheism (Qur'anic monotheism = intuitive–existential monotheism) and Unitarian (prophet and imam = perfect human being), which, of course, has used the knowledge and insight of some Shia mystics in their expression and explanation. Therefore, in the present article, the important issue of the components and privileges of Shia mysticism was answered based on the hypothesis that: "Books and Sunnah (religious and revealed texts) have the capacity to be sources for Shia mysticism" and its output was the production and description of Samadi Tawhid (absolute divine Oneness) on the axis of two important issues: 1) Tawhid and Manifestation, 2) The descriptive separation of God and creation, and the expression and explanation of the position of the Perfect Human.

مؤلفه‌ها و امتیازات عرفان شیعی

محمد جواد رودگر^۱

۱. محمد جواد رودگر، دانشیار گروه عرفان اسلامی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران؛

dr.mjr345@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ‌های مقاله: تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۳/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۳ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۵/۲۵ کلیدواژه: عرفان نظری شیعی، توحید صمدی، بینونت وصفی، انسان کامل، تجلی	عرفان شیعی مولود طبیعی نصوص دینی مبتنی بر منطق کشف و تولید "از" منابع وحیانی است، نه منطق تبیین و تطبیق "بر" منابع وحیانی. آنچه در نوشتار پیش روی بر محور همین منطق، تحقیق و تدقیق شده، مؤلفه‌ها و امتیازات عرفان شیعی بصورت "ایجابی - اثباتی" است. عرفان نظری شیعی بر دو مؤلفه توحید (توحید صمدی قرآنی = توحید شهودی - وجودی) و موحد (پیامبر و امام = انسان کامل) بنیاد نهاده شد، که البته از شعاع دانش و بینش برخی عارفان شیعی در مقام بیان و تبیین آن‌ها استفاده کرده است. بنابراین در نوشتار حاضر به مسئله مهم مؤلفه‌ها و امتیازات عرفان شیعی با تکیه بر این فرضیه پاسخ داده شد که: "کتاب و سنت (نصوص دینی و وحیانی) ظرفیت منبعیت برای عرفان شیعی را دارا است" و برونداد آن تولید و توصیف توحید صمدی برمدار دو مسئله مهم ۱- توحید و تجلی ۲- بینونت وصفی خدا و خلق و بیان و تبیین جایگاه انسان کامل تبلور یافت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

عرفان معطوف به هویت وجودی اش، دانشی است که با واژه "شهودی بودن" تعریف پذیر است و در عرف عارفان، معرفتی است که محصول شهود عین الیقین و حق الیقین باشد. عرفان هرگاه متناظر به موضوع، روش و سلوک تحلیل گردد، شناخت شهودی حقیقت مطلقه و قرب وجودی به آن است و شامل هر دو علم عرفان نظری و عملی است.

به تعبیر کاشانی: «عارف کسی است که خدای متعال ذات، صفات، اسماء و افعال خود را به وی نشان داده است؛ بنابراین معرفت، حالی است که از پی شهود برمی آید» (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۴). یا قیصری در تبیین ماهوی- معرفتی عرفان اصطلاحی چنین گفته است: «معرفت عرفانی، علم به خدای سبحان از حیث اسماء، صفات و مظاهرش و علم به احوال مبداء و معاد و حقیقت عالم هستی و چگونگی رجوع آن‌ها به حقیقت واحد است که همانا ذات احدیت باشد. (در عرفان نظری) و در عرفان عملی، شناخت راه سلوک و مجاهده است تا نفس از تنگناهای قیود جزئی رهایی یافته، به مبداء خویش (که تعالی است) متصل گردد» (قیصری، ۱۳۹۳، ص ۲۰۷).

به بیان دیگر، عرفان در ساحت عرفان نظری عبارت است از: «ترجمه و تعبیر حقایق و معارف توحیدی، یعنی وحدت شخصی وجود و لوازم آن که عارف از راه شهود، درنهایی‌ترین مرحله آن، به دست آورده باشد، شهودی که معمولاً در پی ریاضت و عشق حاصل می‌شود» (یزدان پناه، ۱۳۹۳، ص ۷۳) و در ساحت عرفان عملی شناخت راه و روش سلوک تا شهود مبتنی بر مجاهدت با نفس در جبهه جهاد اکبر است که با انصراف از عالم ناسوت و اتصال به عالم مافوق ملکوت و اتساع وجودی برای درک و دریافت حق تعالی و اسمای حسنی او است.

عرفان قرآنی - اهل بیتی، عرفانی است که با رجوع و مواجهه مجتهدانه با نصوص دینی یا متن کتاب و سنت قطعی، قابل اصطیاد و استنباط است. عرفان متخذ از آیات، احادیث

۱. "العارف من اشهده الله ذاته و صفاته و اسمائه و افعاله فالمعرفة به حال تحدث عن شهود".

۲. "فحده هو العلم بالله سبحانه من حيث اسمائه و صفاته و مظاهره و احوال المبدأ و المعاد و بحقایق العالم و بکیفیه رجوعها الی حقیقه واحده هی الذات الاحدیه = عرفان نظری = و معرفه طریق السلوک و المجاهده لتخلیص النفس عن مضایق القیود الجزئیة و اتصالها الی مبدءها و اتصافها بنعت الاطلاق و الکلیه = عرفان عملی =".

و ادعیه در واقع با روش تولید از منبع وحیانی و استنباطی حاصل شدنی است نه با روش تطبیق بر منبع وحیانی و استظهاری - استشهدی. به بیان دیگر عرفان قرآنی - اهل بیتی تولید از منابع وحیانی است نه تطبیق بر منابع وحیانی.

بنابراین، عرفانی، عرفان قرآنی است که جنبه شهودی بودن آن در کنار مواجهه اجتهادی بودنش (مواجهه مجتهدانه با آیات بیّنات قرآن، احادیث مقطوع و ادعیه مأثور) در تمام مراحل اصطیاد و استنباط مراعات گردد. چگونه است که تفقه در دین (اعم از اصول و فروع دین) به فقه اکبر، فقه اوسط و فقه اصغر منتهی شده و دانش‌هایی چون: کلام، حکمت، اخلاق و فقه را تولید می‌کند، به همین صورت تولید دانش عرفان نظری در مواجهه اجتهادی با نصوص دینی صورت خواهد گرفت، به همین صورت مجتهد در عرفان و معرفت عرفانی و تولید عرفان نظری یا دانش عرفان، به سراغ کتاب و سنت می‌رود. به هرتقدیر، عرفان قرآنی به معنای انطباق با قرآن و سنت نیست؛ که به معنای کشف و تولید از کتاب و سنت با روش اجتهادی است.

■ مؤلفه‌ها و امتیازات عرفان نظری شیعی

عرفان نظری شیعی یا اهل بیتی امتیازات و مؤلفه‌هایی دارد که به برخی از مهم‌ترین آن‌ها در دو محور: الف) توحید، ب) موحد، اشاراتی خواهد شد:

هستی‌شناسی عرفانی، بنیادی‌ترین مقوله عرفان اسلامی است و از جهتی دارای جامعیتی است که شامل همه مباحث معرفتی حوزه عرفان نظری خواهد شد، یا به بیان دیگر مسائل گوناگون عرفان نظری چه از باب وحدت به کثرت و چه از باب کثرت به وحدت به آن برمی‌گردد و هستی یا وجود در عرفان اسلامی و وحیانی منحصر به ذات حق تبارک و تعالی است. بحث از انسان کامل یا موحد کامل و ملحق‌اتش و بحث از معارف باطنی- شهودی و مقدمات و مقارنات و مؤخراتش و بحث از غایت و نهایت عرفان نیز به ذات الهی و خدای سبحان قابل ارجاع بوده و همه مسائل یاد شده اسمای حسنی الهی و مظاهر حق‌اند. لذا است که توصیف و تفسیر شاخص هستی‌شناختی عرفان نظری اهل بیتی نقش زیرساختی و گره‌گشایی در کلیت عرفان اسلامی خواهد داشت که البته در نوشتار پیش‌روی به برخی از مؤلفه‌های عرفان اهل بیتی پرداخته خواهد شد:

توحید صمدی قرآنی

چنان‌که در معارف و حیانی مشهود است، هیچ بنایی، رفیع‌تر از بنای توحید نیست؛ چنان‌که هیچ کلمه‌ای مقدس‌تر از کلمه توحید نیست: «ما قُلْتُ و لا قَالَ الْقَائِلُونَ قَبْلِي مِثْلَ لا اله الا انا» (صدوق، ۱۴۱۵ ق، ص ۱۸)، «قول لا اله الا الله سید الأذکار» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۹۰: ص ۳۱۲). و توحید اطلاق میراث غنیم و قویم قرآن و عترت است که علامه طباطبایی در فصل دوم و پنجم رساله التوحید بدان اشاره و تصریح کرده که: «إن إثبات أكمل مراتب توحید الحق سبحانه هو الذی اختصت به شریعة الإسلام المقدسة و هذا هو المقام المحمدی الذی اختص به محمد و الطاهرون من آله صلی الله علیهم و الأولیاء من أئمة علی نحو الوراثة» (طباطبایی، ۱۴۱۹ ق، ص ۱۷).

توحید و وحدت خدای سبحان از لحاظ هستی‌شناختی، بر تمام آنچه مصداق شیء است، مقدّم است؛ به طوری که همگی و همگان از او صادر یا ظاهر می‌شوند و بر او اعتماد دارند و به او برمی‌گردند و آیت اویند؛ یعنی از او حکایت می‌کنند. و از جهت معرفت‌شناسی یا سیر و سلوک، قلّه معارف و اوج عروج مشاهد است؛ به طوری که معرفت نسبتاً تفصیلی آن ذات اقدس و شهود نسبتاً مشروح و منشور وی، پایان دانش حکیمان و شهود عارفان است؛ لذا خواجه عبدالله انصاری جریان توحید را آخرین باب از صد باب منازل السائرین قرار داد (تلمسانی، ۱۳۷۱، ص ۶۰۱) و خواجه نصیرالدین طوسی (قدس سرّه) آن را در بخش پایانی اوصاف الأشراف (طوسی، ۱۳۹۸، ص ۹۳، ۹۷) یادآور شد؛ به نحوی که بعد از توحید، اتحاد و وحدت، چیزی جز فنا را ذکر نکرد. به هر تقدیر حق سبحانه صمد حق است و صمد حق، حقیقت واحده غیرمتناهی است. در تفسیر صمد از ائمه علیهم‌السلام که خزان وحی الهی‌اند به ما رسیده است که الذی لا جوف له یعنی صمد مصمت و پر است و خالی نیست و آن که اجوف است صمد نیست. جوف حکایت از نداری می‌کند و مستلزم فقدان و عدم شمول است. از امیرمؤمنان علی علیه‌السلام وارد شده است: «تَأْوِيلُ الصَّمَدِ لَا اسْمَ وَلَا جِسْمَ وَلَا مِثْلَ وَلَا شَبِيهَ وَلَا صُورَةَ وَلَا تَمَثَالَ وَلَا حَدَّ وَلَا حُدُودَ وَلَا مَوْضِعَ وَلَا مَكَانَ وَلَا كَيْفَ وَلَا أَيْنَ وَلَا هُنَا وَلَا ثَمَّةَ وَلَا مَلَأَ وَلَا خَلَأَ وَلَا قِيَامَ وَلَا قُعُودَ وَلَا سُكُونَ وَلَا حَرَكَةَ وَلَا ظُلْمَانِي وَلَا نُورَانِي وَلَا رُوحَانِي وَلَا نَفْسَانِي وَلَا يَخْلُو مِنْهُ مَوْضِعٌ وَلَا يَسَعُهُ مَوْضِعٌ وَ

لَا عَلَى لَوْنٍ وَلَا عَلَى خَطَرِ قَلْبٍ وَلَا عَلَى شَمٍّ رَائِحَةٍ مَنَعِي عَنْهُ هَذِهِ الْأَشْيَاءُ» (صدوق، ۱۴۱۶ق، ص ۳۴ و کلینی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۱۱).

ترجمه: «تفسیر صمد آن است که (خدای متعال) نه اسم دارد و نه جسم، نه مثال و نه مانند، نه صورت و نه چهره، نه حد و حدود و نه موضع و مکان، نه کیفیت و نه محل، نه اینجا و نه آنجا، نه پر بودن و نه خلاء، نه ایستادن و نه نشستن، نه سکون و نه حرکت، نه ظلمانی و نه نورانی، نه روحانی و نه نفسانی، جایی از او خالی نیست و در عین حال هیچ مکانی گنجایش او را ندارد، نه رنگ دارد، نه بر قلب کسی خطور می کند و نه بویی از او شنیده می شود، همه این امور از او منفی است».

در بیان و تبیین توحید صمدی نیز که برگرفته از سوره توحید و آیه کریمه "الله الصمد" است نکات بدیع و عمیق و انیقی وجود دارد که هم در تفسیر آیه به آیه و هم در تفسیر آیه به روایت بخصوص در تفاسیر حکمی-عرفانی قابل اصطیاد و استنباط است.

در ایضاح مطلب ثقیل یاد شده به نکته ای از استاد جوادی آملی اشاره می شود:

"معرفت عارفان، دارای درجاتی است که پایین ترین آن، بر پایه سخن حضرت رضا علیه السلام این است: «الْإِفْرَارُ بَأَنَّهُ لَا إِلَهَ غَيْرُهُ وَلَا شَبَّهَ لَهُ وَلَا نَظِيرَ وَ أَنَّهُ قَدِيمٌ مُّثَبَّتٌ مَوْجُودٌ غَيْرُ فَقِيدٍ وَ أَنَّهُ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»؛ اقرار به وحدانیت خدا و اینکه معبودی جز او نیست و مانند و همتایی ندارد و او موجودی ازلی و قدیم است که وجودش ثبوت دارد و هیچ گاه ناپیدا نمی گردد، او موجودی است که هیچ چیز مثل او نیست. مرتبه بالاتر از این درجه شناخت، آن است که از سوره توحید (اخلاص) به دست می آید، این سوره برای کسانی فرود آمده است که در شناخت خدا بسیار عمیق می اندیشند. از حضرت رضا علیه السلام درباره توحید پرسیده شد، حضرت فرمود: «كُلُّ مَنْ قَرَأَ قُلْ هُوَ أَحَدٌ وَ آمَنَ بِهَا فَقَدْ عَرَفَ التَّوْحِيدَ»؛ هر کس سوره توحید را بخواند و به آن ایمان آورد، قطعاً یگانگی خدا را شناخته است. راوی از ایشان پرسید: چگونه باید این سوره خوانده شود؟ حضرت پاسخ داد: «كَمَا يَقْرَأُهَا النَّاسُ وَ زَادَ فِيهَا كَذَلِكِ اللَّهُ رَبِّي كَذَلِكِ اللَّهُ رَبِّي»؛ همان گونه که مردم آن را می خوانند، این سوره خوانده شود. پس از آن سه بار بگوید: كَذَلِكِ اللَّهُ رَبِّي؛ پروردگار من چنین است. در این سوره به هویت مطلقه و الوهیت و احدیت و صمدیت محض اشاره شده است. شاید تکرار سه

مرتبه‌ای «كَذَلِكَ اللَّهُ رَبِّي» از جانب حضرت رضا علیه السلام معادل تکرار سه مرتبه‌ای «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» وحده وحده وحده» باشد که تکرار هر مرتبه ناظر به یکی از مراتب توحید است: توحید لله ذات و صفات و افعال؛ یعنی ذات همه اشیا، در ذات خدای والا و همه اوصاف در وصف او و همه افعال در فعل او فانی گشته است. زیرا (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) و (فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ)، به گونه‌ای که حتی در خود روی کردن و نیز در خود مکان، وجه خدا مشهود است. زیرا با توجه به اطلاق ذاتی خدا، او از هیچ چیز دور نیست و چیزی هم از ذات او جدا نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۱).

مسعودی در کتاب اثبات الوصیة در خطبة امیرالمؤمنین علیه السلام از ایشان نقل میکند: «فسبحانك ملأت كل شيء و بابت كل شيء فأنت الذي لا يفقدك شيء» (مسعودی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۸)؛ یعنی پس خدایا تو منزهی، همه چیز را پر کرده‌ای در عین حال غیر از همه چیز هستی. پس چیزی نیست که فاقد تو باشد. در این خطبه امیرالمؤمنین علیه السلام حضور و احاطه مبدأ متعال در همه جا و همه چیز آن هم به نحوی که قوام بخش همه چیز است در عین حال غیر همه چیز است بیان فرموده و در ادامه می‌فرماید مبدأ متعال در متن ذات هر چیزی به نحو احاطه بر آن حضور دارد «فأنت الذي لا يفقدك شيء» در قسمتی از حدیثی که از امام ششم علیه السلام در مورد توحید سوال شد ایشان فرمودند: «وَاحِدٌ صَمَدٌ أَزَلِي صَمَدِي لَا ظِلَّ لَهُ يَمْسِكُهُ وَهُوَ يَمْسِكُ الْأَشْيَاءَ بِأَظْلَتِهَا عَارِفٌ بِالْمَجْهُولِ مَعْرُوفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِلٍ» (صدوق، ۱۴۱۵ ق، ص ۵۷-۵۸ و مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴: ص ۴۱۳)؛ یعنی خدای متعال واحد و صمد است، ازلی و صمدی است ظلی ندارد که او را نگه دارد. او خود نگه دارنده اشیا به اضلالشان است. به هر مجهولی عارف است و نزد هر جاهلی معروف است.

به هر حال با توجه به آیات و روایات بیان شده این نکته که خدای متعال در متن ذات هر چیز و هر کس به نحو احاطه داشتن بر آن‌ها است و در متن ذات همه چیز حضور دارد، پس چگونه از همه چیز و همه کس محجوب است؟ این حجابی که او را در پرده برده چیست؟ آیا این حجاب می‌تواند خارج از ذات هر چیز و هر کس باشد؟! در جواب از این سوال علامه طباطبایی در الرسائل التوحیدیه مقصود از «وَهُوَ يَمْسِكُ الْأَشْيَاءَ بِأَظْلَتِهَا» اینکه حضرت حق اشیا را با اضلالشان نگه داشته، به معنای قیومیت خدای تعالی به

تعینات و ماهیات می‌داند به معنای ظهور حضرت حق در مظاهر با تعینات ماهویه، و اَمَّا أَصْلُ حَقِیْقَتِ حَقِّ مُطْلَقِ اسْتِ (طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۰). پس خدای تعالی با احاطه قیومی در همه اشیاء حضور کامل دارد. اما اشیاء چون در تعینات و حدود ذاتی خود اسیر هستند به اندازه و ظرفیت ذاتی‌شان مبدأ خود را درک می‌کنند. عبارت «مَعْرُوفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِلٍ» دلالت بر این مطلب دارد که حضرت حق نزد هر موجودی که جاهل به او است و شاهد او نیست، شناخته و معروف و حاضر است ولی موجود جاهل به او توجه ندارد و در یک حال شبیه به غفلت و نسیان است که این حالت همان تعینات و حدود ذاتی او است که مانع از شهود او است و با رفع این تعینات، شهود حق تحقق می‌یابد، یا فرمود: "در نزد اهل عرفان واجب همان وجود مطلق است و امتیاز وجود مطلق از وجودات مقیده امتیازی طولی و احاطی است، زیرا مطلق دارای وصف وجودی سعه و احاطه است؛ اما مقید جز فقدان آن وصف وجودی دارای هیچ حقیقتی که مطلق فاقد آن باشد نیست.

وصف سعه و احاطه که موجب امتیاز مطلق از مقید است يك وصف زاید و خارج از ذات مطلق نیست تا امتیاز مطلق از مقیدات به يك امر خارج منتسب باشد، از این رو امتیاز آن از دیگر امور بدون آنکه محذوره‌های وارد بر نظر اهل حکمت را به دنبال داشته باشد به ذات باز می‌گردد. اطلاق و احاطه واجب که عین ذات است او را بالذات از دیگران امتیاز داده و دیگران را بالعرض از او ممتاز می‌گرداند.

این معنا که مشهود عارف است از طریق تدبر در آیات قرآن کریم نه تنها در ظرف ادراک و فهم حکیم قرار گرفته؛ که در معرض مشاهده و معاینه قلب سالک واقع می‌گردد، از این رو خدای سبحان می‌فرماید: (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا)، پس چرا در قرآن تدبر نمی‌کنند؟ آیا بر قلب‌ها قفل زده شده است؟ قرآن کریم در سوره مبارکه «توحید» می‌فرماید: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ هُوَ أَحَدٌ اللَّهُ صَمَدٌ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ). این آیات با تأکید بر احدیت و یکتایی هویت غیبیه و ذات احدی و شریک نداشتن او راه را برای قول به انحصار وجود در خدا باز می‌کند و در آیه (اللَّهُ الصَّمَدُ) احدیت به صمدیت که اطلاق سعی خدا است تبیین و در آیات (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) با نفی دو نحوه از تقابل صمدیت تشریح شده است؛ زیرا «والد» در قبال «ولد» و «کفو» در مقابل کفو دیگر است، با این تفاوت که والد و ولد دو صنف از يك نوع و دو کفو، ممکن

است دو نوع از يك جنس باشند.

واجب تعالی که دارای وحدت صمدی است نه مقابلِ صنفی دارد و نه مقابلِ نوعی. اشتمال سوره شریفه «توحید» بر این گونه از معانی بلند، زمینه صدور روایتی معروف را فراهم آورده است؛ مرحوم کلینی در کافی و مرحوم صدوق در توحید نقل کرده‌اند که امام سجاد علیه السلام فرمود: خدای سبحان می‌دانست که در آخر الزمان، اقوامی متعمق و ژرف‌نگر خواهند آمد، از این رو سوره مبارکه «اخلاص» و اوایل سوره مبارکه «حدید» تا (وَاٰلِهٖمْ بِذَاتِ الصُّدُوْر) را نازل کرد، پس هرکس در مسیر معرفت چیزی را جز آنچه در این آیات نازل شده قصد کند هلاک شده است؛ یعنی راه معرفت به آنچه در این آیات آمده ختم شده و این نهایت معرفت است؛ نه آنکه به بالاتر راهی است ولی ممنوع شده. آری! در ورای آن راهی نیست و تجاوز از مرز صمدیت و احدیت مایه حیرت و ضلالت است. گرچه هرگونه تفکر و تعمیقی در این معرفت توحیدی مطلوب است؛ ولی معرفت بیرون از قلمروی که برای انسان امکان دارد، مقدور هیچ متفکری نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۳: ص ۳۸۳-۳۸۴).

نیز می‌توان جمال توحید صمدی را در روایت دیگری به نظاره نشست: "حضرت امام موسی بن جعفر علیه السلام فرمودند: «إِنَّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَان لَمْ يَزَلْ بِلَا زَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ وَهُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ، لَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ وَلَا يَشْغُلُ بِهِ مَكَانٌ وَلَا يَحِلُّ فِي مَكَانٍ: (مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا دَانِي مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا). لیس بینه و بین خلقه حجاب غیر خلقه. احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور لا إله إلا هو الكبير المتعال».

امام هفتم در این بیان بلند، پس از تبیین صفاتی از خدای سبحان بلافاصله آیه هفتم سوره «مجادله» را نقل می‌کنند سپس به توضیح راه عملی رسیدن به لقاء الله را با جملات زیبا و پرمغزی چون «لیس بینه و بین خلقه حجاب غیر خلقه» می‌پردازند. برای تبیین این معارف بلند توحیدی توضیحاتی لازم است که در پی می‌آید: مبدأ المبادی در معارف توحید و صفات خدای متعالی، چه در مرحله وصف و چه در موارد اثبات برهانی صفات ثبوتیه و صفات سلبیه، اطلاق ذاتی حق است که ذات اقدس اله هستی محض است و هستی محض همه کمالات را به طور نامحدود دارا است. کمالات نامحدود که مقابل ندارد عین ذات او است و کمالاتی که مقابل دارد فعل او است و خدای سبحان از همه نقص‌ها منزّه است؛

چه در مقام ذات، چه در مقام وصف و چه در مقام فعل. امام کاظم علیه السلام این اطلاق ذاتی را که به آن نتایج توحیدی می‌انجامد از آیه هفتم سوره «مجادله» استفاده کردند، زیرا آن حضرت از مصادیق بارز «إنما يعرف القرآن من خوطب به» هستند. پس عجیب نیست که حکما و متکلمان سترگ از اسرار این آیه و مانند آن آگاه نباشند و امام هفتم علیه السلام این راز مستور را که حق نامحدود است و اطلاق ذاتی دارد آشکار کند. یعنی روشن کند تفکر تثلیثی «ثالث ثلاثة بودن خدا» باطل است، بلکه او رابع ثلاثة است. آن ثالث ثلاثة کفر و این رابع ثلاثة توحید ناب است. چهارمی چهار نفر و پنجمی پنج نفر کفر است؛ اما پنجمی چهار نفر و ششمی پنج نفر توحید ناب است.

اگر رابع ثلاثة توحید ناب است و معتقدش موحد حقیقی، فرق آن با ثالث ثلاثة که کفر است و گوینده‌اش تثلیثی است چیست؟ آن دیده تیزبین که مفسر واقعی قرآن است در می‌یابد که «ثالث ثلاثة» یعنی واحدی عددی که در ردیف اول و دوم می‌نشیند و در کنار آن‌ها می‌آرد و از آن‌ها جدا است و آن‌ها نیز از وی جدایند و آن‌ها با آمدن وی می‌شوند سه و بدون او می‌شوند دو. او سومی این سه تا است و از هر جا شروع کنیم اول و دوم و سوم است و در ردیف آن‌ها است و این همان تثلیث است که بازده تفکر تثلیثی (نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ) و (قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا) می‌شود. اما آیه (مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ) بدین معنا است که ذات اقدس خدا در ردیف چیزی نیست و کسی هم با او هم‌ردیف نیست. او به رَقَم و شمارش در نمی‌آید که اگر سه نفر کنار هم بودند به علاوه خدا بشود چهار تا؛ سه نفر سه نفرند و خدا با همه هست و چهارمی سه نفر است نه چهارمی چهار نفر. سرش این است که ثالث ثلاثة با اولی و دومی نیست و بین اول و دوم هم نیست، بلکه جدای از اولی و دومی و در کنار آن‌ها آرمیده است؛ اما رابع ثلاثة با اولی، درون اولی، بیرون اولی، بین اولی و دومی، درون و بیرون دومی، در سومی، بین اولی و سومی و بین دومی و سومی هست و هیچ جا نیست یعنی رابع ثلاثة و این اطلاق ذاتی و اطلاق مقسمی خارجی است.

به موجود مطلق و نامحدود نمی‌توان اشاره کرد، زیرا اشاره برای شمارش است و در اشاره، مشیر و اشاره زیر پوشش موجود نامحدود است، پس به کجا اشاره می‌کنیم؟ لذا او به عدد در نمی‌آید و بر همین اساس امیر بیان، حضرت علی علیه السلام در وصف حق فرمود:

«واحد لا بعدد». این معارف همه محصول (ما یكونُ من نَجوى ثَلَاثَةِ الْاَهِوَ رَابِعُهُم) است که اطلاق ذاتی حق و لوازم آن را در پی دارد. اگر خدا چهارمی سه نفر است و در جایی محصور نیست و نامحدود است نه تنها برهان توحید متمیم می‌شود و جا برای «واجب» دیگر نیست، بلکه جا برای «موجود» دیگر هم نیست، مگر به عنوان آیت، مظهر و... و این همان مفاد وحدت شخصی است (همان، ص ۴۱۱-۴۱۲).

توحید و تجلی

در عرفان اهل بی‌تی و اسلامی یک حقیقت است که وجود دارد و هستی منحصر به او است، توحید قرآنی نیز حاکی از همین واقعیت است که تنها خدا است که وجود داشته و وجودش اطلاق. سعی و کلی است و غیر خدا تنها مظاهر و مجالی او یا به تعبیر قرآنی "آیه" او به شمار می‌روند. یعنی با دو گزاره نظری در توحید عرفانی مواجهیم ۱- جز خدا هیچ نیست ۲- غیر خدا مظهر خدایند. بنابراین سخن از "بود و نبود" نیست که در فلسفه از آن رونمایی می‌شود و موضوع فلسفه قرار گرفته است، بلکه سخن از "بود و نمود" آن هم "نمود آن بود" است، که به معنای حصر حقیقت هستی در خدا و سلب هستی از غیر او است به طوری که غیر خدا سهی از «بود» ندارد. بدین معنا که حصر حقیقت هستی در خدا و سلب هستی از غیر او به طوری که غیر خدا سهی از «بود» ندارد و موضوع عرفان یعنی وجود ذات مظاهر در برابر موضوع فلسفه یعنی وجود ذات مراتب است، یا تشکیک مظاهری در برابر تشکیک مراتبی در عرفان نشانی از همین واقعیت وجودی است. در بینش توحیدی و هستی‌شناسی الهی «عالم تجلی خدا است» و ماسوی الله آینه و آیت الهی‌اند. تجلی خدا در ممکنات و آینه و آیت بودن، ممکنات نسبت به خدا حقیقتی است که ریشه در آموزه‌های قرآنی و تعابیر روایی و متون دینی دارد چنان که خدای سبحان فرمود: «سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» و امیرالمومنین علی‌علیه‌السلام فرمود: «الحمد للمتجلی لخلقه بخلقه» (نهج البلاغه، خ ۱۰۸)؛ یا فرمود: «بها تجلی صانعها للعقول و بها امتنع عن نظر العیون» (خدا به آفرینش اشیاء خود را برای عقول نمایانده، و به ملاک قابل رویت بودن خود همان‌ها، دیده شدن او ممتنع است) (همان، خ ۱۸۶).

بنابراین، در شعاع دانش و بینش عرفانی حق تعالی دارای دو ظهور و تجلی است: الف) ظهوری که برای ذات خود در مقام ذات انجام می‌شود و آن «غیب الغیوب» است. ب) ظهوری که به ذات خود برای فعل دارد و با آن ظهور آسمان‌های معنا و مجرد و اراضی صورت و مادی، روشن می‌شوند. ظهور اول را ظهور ذاتی و ظهور دوم را ظهور فعلی حق تعالی است (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص ۲۵۴).

سالک عارف از وحدت شهود به وحدت وجود پل می‌زند و از تشکیک وجود ذات مراتب، به تشکیک وجود ذات مظاهر راه می‌یابد و از حمل رقیقت بر حقیقت بین وجود ضعیف (معلول) و وجود قوی (علت) به حمل رقیقت بر حقیقت از طریق نمود به بود ترقی و تصعید وجودی می‌یابد (همان، ص ۷۹۰۷۸).

بنابراین بر اساس سه اصل بنیادین ۱- وحدت تجلی ۲- وحدت شهود ۳- وحدت وجود، همانا تجلی‌گاه بودن و آینه‌گردانی ممکنات و ماسوای الهی قابل تبیین است.

پس مقوله توحید و تجلی در عرفان ناب اسلامی اوج معرفت به حقیقت هستی است. عالم و آدم آینه‌داران جمال و جلال الهی‌اند و در این بین انسان کامل معصوم از طرفیت و منزلت خاصی در تجلی‌گاه حق تعالی برخوردار است و اینکه در دعای شب مبعث وارد شد که: "اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُكَ بِالتَّجَلِّیِّ الْاَعْظَمُ فِیْ هَذِهِ اللَّیْلَةِ (پروردگارا، از تو می‌خواهم به حق بزرگ‌ترین تجلیات در این شب (یعنی حضرت رسول ﷺ) (مفاتیح‌الجنان، دعای شب مبعث یا بیست‌وهفتم رجب)؛ معلوم می‌شود که مجالی حق تعالی دارای درجات و مظاهر خدای سبحان ذومراتب هستند و انسان کامل مکملی چون پیامبر اعظم ﷺ بزرگ‌ترین و عظیم‌ترین جلوه‌گاه حق تعالی است و از این فراز دعا به خوبی قابل درک است که عالم هستی، عالم تجلی است و با تجلی حق سبحانه تحقق یافته است.

در حدیثی از امیرالمومنین علی (ع) هم آمده است که: «ما آیه اکبر منی» (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۱: ص ۲۰۷) و این نکته نغز و پرمغز نیز حاوی معارف بلندی در تفسیر عرفانی هستی و حامل حقایقی عمیق در جهان بینی عرفانی و رقایقی لطیف در انسان شناسی عرفانی است که پس از پیامبر اعظم ﷺ، نفس او یعنی علی (ع) آیه اکبر خدا است و آنگاه که دو گزاره: ۱- اسئلک بالتجلی الاعظم ۲- ما لله آیه اکبر منی را در کنار هم قرار می‌دهیم و به حقیقت محمدیه ﷺ نظر می‌افکنیم، به خوبی هرچه تمام‌تر می‌یابیم که اولاً هستی جلوه

و مظهر خدا یا همان "بود و نمود آن بود" است، ثانیاً تشکیک به ذات مجالی و مظاهر برمی‌گردد ثالثاً هر مجلی و مظهري در مرتبه وجودی خویش توانایی و ظرفیت نشان دادن اسمای جمال و جلال الهی را دارا است و حقیقت محمدیه ﷺ مجلای اتم و مظهر اکمل الهی است و آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيُّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (نور، آیه ۳۵)؛ خدا نور آسمان‌ها و زمین است. مِثْلِ نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی، و آن چراغ در شیشه‌ای است. آن شیشه گویی اختری درخشان است که از درخت خجسته زیتونی که نه شرقی است و نه غربی، افروخته می‌شود. نزدیک است که روغنش هر چند بدان آتشی نرسیده باشد روشنی بخشد. روشنی بر روی روشنی اس. خدا هر که را بخواهد با نور خویش هدایت می‌کند، و این مثل‌ها را خدا برای مردم می‌زند و خدا به هر چیزی دانا است؛ چقدر عمیق و عریق این حقیقت را روشن می‌سازد که پیامبر اعظم و عترت طاهره‌اش ﷺ مظاهر نوری حق تعالی هستند. بنابراین عالم تکوین و تشریع، تجلی خدا است و «فَتَجَلَّى سُبْحَانَهُ لَهُمْ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ بَمَا أَرَاهُمْ مِنْ قَدَرَتِهِ» (نهج البلاغه، خ ۱۴۷).

یا امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «لقد تجلَّى ا لخلق في كلامه ولكنهم لا يبصرون»؛ به راستی خدا برای مردم در کلامش (قرآن) تجلی کرده است اما آن‌ها نمی‌بینند (نمی‌دانند) (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸۹: ص ۱۰۷). با چنین جهان‌بینی عرفانی است که عارفان، ماسوای حق را به خلقت تعبیر نمی‌کنند بلکه به تجلی تعبیر می‌نمایند و مسئله بسیار مهم وحدت شخصی وجود در عرفان نظری و وحدت شهود در عرفان عملی ناظر به چنین حقایق معرفتی و سلوکی است، چنان‌که علامه حسن زاده آملی معتقدند: «وحدتی را که عارف گوید همین است که وجود را واحد شخصی می‌داند یعنی حق را واحد به وحدت حقه حقیقیه می‌داند یعنی وحدت مطلقه منزّه از اطلاق و تقیید (نه اطلاق در مقابل تقیید که خود تقیید است) بلکه مطلق است به اطلاق احاطی صمدی عینی که جمیع کلمات وجودیه شجون شئون ذاتیه حق و ظهورات نسبت اسمائیه حق‌اند، «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم». از این معنای منیع در صحف عارفان بالله به وحدت وجود تعبیر

می‌شود یعنی وجود صمد حق که وجود مطلق و مطلق وجود است که او را نه مبدأ متصور است و نه منتهی و نه ثانی تا ثانی را ضد و ند و شریک و مثل و از این گونه عبارات اعتباری کنی ... این است معنی صدق و حق وحدت وجود که در کلمات مشایخ اهل توحید سائر است و لسان صدق برهان صدیقین بدان ناطق است نه چنان که متقشفین و متوغلین در کثرت پندارند که ان بعض الظن اثم ...» (حسن زاده آملی، ۱۳۶۲، ص ۳۴-۳۵).

و از جمله آیاتی که می‌تواند «وحدت شهود» را با عمق ویژه و حیانی فرا روی اهل تعقل و تعبد و شناختن و شدن قرار دهد آیه: «و المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله» (بقره، آیه ۱۱۵) است و انسان سالک الهی در همه چیز «وجه الله» را دیده و به وجه الله نظر دارد و انسان کامل که خلیفه الله است خود «وجه الله» نیز هست و «وجه الله» با همه چیز متحد و بر همه چیز محیط است و رنگ هیچ چیز را نمی‌گیرد، زیرا مطلق با مقید متحد است نه آنکه مقید با مطلق اتحاد داشته باشد «وجه الله» نظیر عنوان «صبغه الله» است و وجه خدا، فیض گسترده و مطلق است که حدی ندارد و این نامحدود بودن ذاتی زوال ناپذیر آن است، از این رو با اینکه در همه چیز هست نام چیزی را بر نمی‌دارد. وجه خدا که صرف و مطلق است با مصداق‌های خود حمل حقیقت و رقیقت است نه حمل اولی ذاتی و نه حمل شایع صنایع. پس هیچ چیز نیست مگر اینکه وجه خدا با آن است و وجه خدابه گونه‌ای با اشیاء متحد است که رنگ هیچ چیزی را به خود نمی‌گیرد (نگ: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۶: ص ۲۷۰-۲۷۲).

از سوی دیگر آیه «اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید» (فصلت، آیه ۵۳) نیز به خوبی بر مشهود بودن خدا قبل از هر چیزی دلالت می‌کند و مبین این نکته ظریف است که انسان بیدار و بینا می‌تواند خدا را در همه چیز و همه جا و با همه چیز مشاهده نماید و تمثیل صورت در آئینه، خورشید و آبگینه‌ها، دریا و موج و شراب و جام.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه یاد شده مرقوم داشته‌اند: «اولم یکف فی تبیین الحق کون ربک مشهوداً علی کل شیء از ما من شیء الا و هو فقیر من جمیع جهاته الیه متعلق به و هو تعالی قائم به قاهر فوقه فهو تعالی معلوم لکل شیء و ان لم یعرفه بعض الاشیاء» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۷: ص ۴۰۵).

و چه زیبا امام حسین (علیه السلام) در دعای عرفه فرمودند: «الهی علمت باختلاف الآثار و

تقلات الاطوار ان مرادک منی ان تتعرف الی فی کل شیء حتی لا اجهلک فی شیء» (مفاتیح الجنان، دعای عرفه). یا فرمود: «ایکون لغیرک من الظهور مالیس لک حتی یکون هو المظهر لک؟ متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیک و متی بعدت حتی تكون الآثار هی الی موصول الیک؟ عمیت عین لا تراک علیها رقیباً» (همان). در نتیجه، همگان از اهل حال و معرفت و بیداری، به این نغمه توحیدی مترنمند که: «منک اطلب الوصول الیک و بک استدل علیک فاهدنی بنورک واقمنی بصدق العبودیه بین یدک» (همان). همه و همه حکایتی از شهود حق در همه آیینه‌ها و موج‌ها و آبگینه‌ها و جام‌ها است و به تعبیر شیخ محمود شبستری:

محقق را که وحدت در شهود است نخستین نظره بر نور وجود است
دلی کز معرفت نور و صفا دید به هر چیزی که دید اول خدا دید
(شبستری، ۱۳۹۷، ص ۴۸)

استاد جوادی آملی نیز در نحوه شهود و «علم و معرفت شاهد» به «مشهود» می‌فرماید: «انسان گاه محجوب است و گاه محجوب نیست و لیکن ناقص است و گاه از نقص رهیده و به کمال واصل است و واصل یا غریق و یا غواص است. برخی چون به دریای شهود راه می‌یابند، از عالم و آدم بی‌خبر می‌شوند و برخی در دریای شهود به غواص می‌پردازند و انسانی که با وصول به کمال الهی به غواصی مشغول می‌شود، او را جام جهان‌نما می‌بیند و از نظاره بر او به حقایق اشیاء پی می‌برد، زیرا همان گونه که وجود او منشأ ماسوی است، شهود و منشأ برای شهود ماسوی است ... نفس پس از فنای در ذات خود و مندک شدن و بقاء به حق و مستغرق شدن در مشاهده ذات الهی و به هنگام غواصی در دریای شهود، اشیاء را هم چنان که هستند در خارج می‌بیند... برای ناقص محجوب، خلق حجاب است و نقطه مقابل او واصل است او به هنگام ورود به دریای شهود مستغرق می‌شود «رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند» واصل ناقص همان گونه که قبل از فناء به دلیل تنگی و ضیق و عای وجود به وسیله خلق از حق در حجاب بوده است، اینک پس از وصول به حق و فنای در او نیز به دلیل ضیق و قصور ذاتی به سبب فانی شدن از همه امور، از مشاهده مراتب الهیه و تجلیات متعدد ذاتی و اسمائی و از نظاره صفات افعالی او باز می‌ماند و اما واصلی که پس از فناء مجلای تجلی اسم «باقی» می‌شود پس از بازگشت از شهود اجمالی و استمداد

از آن، حق را در جمیع مظاهر و مجالی تفصیلی او مشاهده می‌کند و وی را در صورت اسماء و صفات متکثر می‌بیند و در این مرتبه خلق به وسیله حق مشهود می‌شود و او حقایق زمینی را در حالی نظر می‌کند که به نور پروردگار خود روشن می‌باشند و علمی که او در این مقام به اشیاء دارد از جهت علمی است که به مبدأ آن‌ها دارد...» (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۲: ص ۲۶۸. ۲۷۳).

ناگفته نماند که در عرفان اهل بی‌تی و اسلامی سخن از توحید صمدی و اطلاقی همراه با تجلی و تشکیک در جلوات و مظاهر الهی است، رابطه حق و خلق نیز به درستی تبیین شده است.

بینونت وصفی خدا و خلق

یکی از چالشی‌ترین مسائل حوزه هستی‌شناختی عرفان اسلامی مسئله رابطه حق و خلق است که نظریه‌های متفاوت و متهافتی را به دنبال خود داشت و اینجا فارغ از دیدگاه‌های عرفانی و قرائت‌های مختلف از نوع و چگونگی رابطه حق و خلق و تلقی و تفسیر موافقان محض، موافقان منتقد و مخالفان عرفان اسلامی تنها به نصوصی در این خصوص استناد می‌شود که می‌توانند منبع عرفانی قرار گرفته و تفسیر دقیق و عمیقی از نوع و کیفیت رابطه حق و خلق را دربرداشته باشند و از هراوجاج و کژاندیشی نیز منزّه بوده و از تمایز و بینونت احاطی-وصفی و نه تمایز و بینونت عزلی حکایت دارند.

امیرالمومنین علی علیه السلام فرمود: «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَازَجَةٍ خَارِجٍ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مُبَايَنَةٍ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ فَلَا يَقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ وَ أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ فَلَا يَقَالُ لَهُ أَمَامٌ دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ وَ خَارِجٍ مِنْهَا لَا كَشَىءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٍ (صدوق، ۱۴۱۶ق، باب ۴۲، ح ۱، ص ۳۰۶ و نیز نگ: کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ص ۸۶)؛ «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ» (نهج البلاغه، خطبه اول)؛ خدا با همه اشیاء است؛ اما نه با نزدیک شدن به آن‌ها و غیر و جدا از همه اشیاء است اما نه با کنار بودن از آنها».

ملاصدرا در توضیح این فراز می‌فرماید: و هو داخل فی الاشیاء لان وجودها مستمد من وجوده تماماً کما یستمد الکل وجوده من وجود اجزائه و هو خارج عن الاشیاء لانه مستقل عنها من کل وجه و هی رشحه من رشحات وجوده (مغنیه، ۱۹۷۹، ج ۱: ص ۲۶)؛ خدا داخل در اشیاء است؛ زیرا وجود اشیاء از وجود خدا مدد می‌گیرد همچنان که کل، وجودش

را به مدد اجزائش دار است و خدا خارج از اشیاء است چون او از هر جهتی مستقل از اشیاء است و اشیاء جلوه‌ای از جلوه‌های وجود اویند. ابن میثم بحرانی در شرح این کلام مولی می‌نویسد: "معنای سخن امام علیه السلام این است که خدای تعالی همراه غیر است و عین غیر نیست. ملاحظه غیر خدا با خدا، اضافه عارضی است که برای خدا نسبت به همه موجودات حاصل می‌شود، زیرا همه موجودات از اراده خدا به وجود آمده‌اند. پس صحیح است که گفته شود او با همه چیز و مقدم بر همه چیز است ولی به دو اعتبار مختلف. چون معیّت اضافه‌ای است که عقل ما با نسبت دادن اشیاء به ذات حق و همراهی وجود حق متعال با وجود آن‌ها و احاطه علمی خدا به کلیّت و جزئیّت آن‌ها اعتبار می‌کند چنان که خدای متعال می‌فرماید: و هو معکم اینما کنتم و ا^{لله} بما تعملون بصیر. و تقدم خدا بر اشیاء نسبی است که به اعتبار علت بودن خدا برای اشیاء فرض می‌شود. زیرا مفهوم متعارف معیّت، اعم از نزدیکی زمانی و مکانی است، لذا معیّت خدا با اشیاء به اعتبار نزدیکی به آن‌ها نیست، زیرا ذات حق تعالی از زمان و مکان به دور است و به همین دلیل امام علیه السلام فرموده است معیّت خدا با اشیاء به مقارنه و نزدیکی نیست. اما این که خدا غیر اشیاء است ولی با آن‌ها فاصله ندارد به دو صورت قابل توضیح است.

۱ - غیریت اعم از فاصله داشتن است زیرا مفهوم زمان و مکان در مزائله داخل است، بنابراین مغایرت خدا با اشیاء مستلزم فاصله نیست زیرا ذات خدا از زمان و مکان به دور است و به همین دلیل امام علیه السلام فرموده است: غیر اشیاء است ولی نه به مزائله.

۲ - خدای تعالی غیر اشیاء است، به این معنی که ذاتاً از همه اشیاء جدا است زیرا هیچ چیز در معنای جنس و فصلی با خدا شریک نیست، یعنی مابه‌الاشتراک ندارد تا نیازمند مابه‌الامتیاز ذاتی یا عرضی باشد. ذاتاً با اشیاء مبانیّت دارد ولی نه با فاصله. معنای مزائله جدایی شیء است از اشیاء به وسیله فصل ذاتی یا عرضی و چون مابه‌الاشتراک در مورد خدا و اشیاء نیست مزایله نیز وجود ندارد.

این دو قیدی که در کلام امام علیه السلام ذکر شده احکام واهی که به اعتبار زمان و مکان از اوصاف مخلوقات هستند و در مفهوم معیّت و غیریت در میان خلق معروف و معتبرند از میان می‌برد و به این حقیقت توجه می‌دهد که درک ذات مقدس حق تعالی بالاتر از حکم و هم است و ذات مقدس حق از صفات ممکنات بری و به دور است. همچنین فراز قبل

«كائن لاعتن حدث موجود» حکم و هى كه مشابھت حق تعالى را با موجودات حادث مى‌رساند رد مى‌كند (بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۱: ص ۲۸۰).

لازمه اصلى ازليت و نامحدود بودن حق و اطلاق ذاتى خداى متعال آن است كه با هر چيزى موجود باشد ولى در آن نياميزد و خارج از هر چيزى باشد ولى نه جدا، خارج از آن است يعنى با آن آميخته نيست ولى بر آن محيط است، نه اينكه جدا و بيگانه از آن باشد. با عنايت به فرمايش امام على عليه السلام و ازليت و اطلاق ذاتى حق تعالى اين سوال مطرح است كه آيا اين اطلاق همان اطلاق ذاتى حق است كه ذات خدا چنين است يا مربوط به فعل او است كه فعل و فيض منبسط او با هر چيز است اما رنگ هيچ چيز را نهي گيرد و خارج از هر چيز است ولى جدائى از آن نيست؟ پاسخ اجمالى اين است كه بيان حضرت على عليه السلام هم در تشریح صفت فعل است نه مقام ذات. بدین معنا كه خدا همه جا هست ولى با چيزى ممزوج و مخلوط و متحد نيست و در چيزى حلول نهي كند و گر نه حكم همان چيز را پيدا خواهد كرد و مادى و محدود خواهد شد نه ازلى و نامحدود. همانطوري كه در فرازى ديگر مى‌فرمايند خدا در عين حال كه با موجودات مجرد و عالى است و در عين حال كه در كمال علوّ و عظمت به هر موجودى است نزديك هم هست، چنين نيست كه مقام بلند و عالى داشته باشد و در مقام نازل و دانى حضور نداشته باشد: «دانٍ فى علوّه و عالٍ فى دُنوّه» (مجلسى، ۱۴۰۴، ج ۹۵: ص ۳۷۹)؛ در عين حال كه با موجودات نازل است در مقام عالى حضور دارد و در عين حال كه داراى مقامى بلند و با موجودات بلند است در موجودات نازل هم اشراف و بر آنها احاطه دارد؛ باز مى‌فرمايد: «سَبَقَ فى العلوّ فلا شىءٌ اَعْلَى منه و قرب فى الدنوّ فلا شىءٌ اَقْرَبُ منه فلا استعلاؤُهُ باعده عن شىءٍ من خلقه ولا قُرْبُهُ ساواهم فى المكان به» (نهج البلاغه، خطبه ۴۹)؛ آنچنان بلند مرتبه است كه فكر احدى به او نهي‌رسد، و آنچنان نازل، دانى و نزديك است كه هيچ چيز از او به انسان يا غير انسان نزديك‌تر نيست. او در عين حال كه در مقام علوّ بوده، از هر عالى بلندتر است و علوّ و بلندى او سابق بر هر اعتلاء است، با نازل‌ترين موجودات نيز همراه است و به هر موجودى از خود او نزديك‌تر است. بنابراين خدا در عين حال كه نامحدود و بي‌كران و با هر چيزى هست در او حلول نهي‌كند، اگر نامحدود است بر هر محدودى محيط است و با هر

محدودی خواهد بود و قیم هر محدود است ولی با آن ممزوج و مخلوط و قرین نمی‌شود، در آن حلول نمی‌کند، با آن متحد نمی‌شود زیرا اگر با آن‌ها مقرون و مخلوط شده در آن‌ها حلول کند یا با آن‌ها متحد شود همانند آن‌ها محدود خواهد شد. مثلاً اگر خدا با آب باشد و در آن حلول کند حکم آب را خواهد داشت و موجودی است مادی! (نگ: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۹۴).

نتیجه آنکه لازمه عقلی احاطه اطلاق حق تبارک و تعالی با استفاده از فرمایش‌های امیرالمومنین علی علیه السلام دو نکته منیع و متین است: ۱- لازمه اطلاق ذاتی حق تعالی این است که با هر چیزی موجود باشد ولی نه در آن حلول کند و نه با آن متحد شود. ۲- لازم نامحدود بودن خدا این خواهد بود که در عین حال که مقام والا و بلندی دارد به هر چیزی نزدیک است. پس هم نفی حلول در چیزی و هم نفی اتحاد با چیزی معلول احاطه اطلاق و بساطت محضه خدای سبحان است و در توحید وجودی عرفان اسلامی نیز حلول و اتحاد محال اندر محال است. بنابراین در تمایز، آن چه معهود است تمایز از نوع تقابل است؛ بدین معنا که هر یک از متمایزان دارای ویژگی‌هایی هستند که دیگری فاقد آن است. در این نوع تمایز هیچ عینیتی بین متمایزان برقرار نیست. اما نوع دیگری از تمایز نیز وجود دارد که طرح آن به عارفان اختصاص دارد. در این تمایز نوع خاصی از غیریت نفی می‌شود و در عین حال عینیت ویژه‌ای نیز برقرار می‌شود.

این تمایز در زبان عارفان به تمایز احاطی عنوان یافته است. در تمایز احاطی، «ذات محیط»، به همان «احاطه» خود از «محاط» متمایز می‌شود و باز با همین احاطه، محاط را در بر می‌گیرد (نگ: ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۹۳، ص ۲۱، ۹۱، ۱۲۵ و ۱۷۴).

به بیان دیگر، محیط از آن جهت که بر محاط، احاطه دارد به نفس همین احاطه در دل محاط حضور وجودی و با آن عینیت دارد و از آن جهت که محاط، نمی‌تواند همان محیط و محیط نیز همان محاط باشد پس محیط از محاط جدا بوده و غیر هم هستند (برای تفصیل، نگ: یزدان پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۴۴، ۲۲۹).

بر این اساس می‌توانیم بگوییم که حق تعالی با همه اشیاء همراه است و به لحاظ احاطه و حضور، حکم آن‌ها را می‌پذیرد و این همان تشبیه است و از سویی ورای همه اشیاء است که هیچ چیزی را شایستگی و ظرفیت آن نیست که بتواند به او شباهت رساند و این به

معنای تنزیه است. بیان قرآنی آن را می‌توان در آیه «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» هیچ چیزی مانند او نیست و در عین حال او شنوا و بینا است» در همین راستا ملاحظه نمود. این آیه با آن که نزد دیگر متشرعان برترین آیات در بیان تنزیه است، اما نزد عارفان، تشبیه و تنزیه را با هم در خود جمع کرده است؛ بخش اول آن تنزیه و بخش دوم آن تشبیه است (نگ: ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۷۱، ۱۱۱، ۱۵۲، ۱۸۲؛ همو، ۱۴۱۸ق، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۲۹۰ و ۳۵۱؛ ج ۲: ص ۴۳۹، ۵۴۷، ۵۶۳، ۵۸۹ و ۶۰۳؛ ج ۳، ص ۱۶۱، ۱۶۵، ۳۲۵، ۳۶۵ و ۴۱۶ و ج ۴، ص ۳۹۴؛ همو، انشاء الدوائر، ص ۲۳؛ قونوی، صدرالدین، مفتاح الغیب، ص ۲۴؛ همو، رساله النصوص، ص ۸۲؛ آملی، سیدحیدر، نقد النقود، ص ۶۶۳؛ همو، المقدمات من نص النصوص، ص ۶۸ و ۴۰۸ و فناری، محمدبن حمزه، مصباح الانس، ص ۲۲۸).

یا در حدیثی از امام رضا علیه السلام که ناظر به بخشی از مناظره آن حضرت با عمران صابی است و رویکرد و راهکاری بسیار مهم در زمینه رابطه خلق و حق خواهد بود این گونه است: «أَلَا تُخْبِرُنِي يَا سَيِّدِي أَمْ هُوَ فِي الْخَلْقِ أَمْ الْخَلْقُ فِيهِ قَالَ الرَّضَا عليه السلام: جَلَّ يَاعِمْرَانُ عَنْ ذَلِكَ لَيْسَ هُوَ فِي الْخَلْقِ وَلَا الْخَلْقُ فِيهِ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ وَ سَأَعْلَمُكَ مَا تَعْرِفُهُ بِهِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ أَخْبِرْنِي عَنِ الْمِرْآةِ أَنْتَ فِيهَا أَمْ هِيَ فِيكَ فَإِنْ كَانَ لَيْسَ وَاحِدٌ مِنْكُمَا فِي صَاحِبِهِ فَبِأَيِّ شَيْءٍ اسْتَدَلَّتْ بِهَا عَلَى نَفْسِكَ» (صدوق، ۱۴۱۵ق، ص ۴۳۳).

گفتنی است روایات فراوانی در کتاب‌های معتبر روایی شیعه از ائمه اطهار علیهم السلام در زمینه نفی هرگونه شباهت و سنخیت بین خالق و مخلوق روایت شده است که چند نمونه از آن‌ها نقل می‌شود.

امام صادق علیه السلام در روایتی در توصیف خدای متعال می‌فرماید: «لَا خَلْقُهُ فِيهِ وَلَا هُوَ فِي خَلْقِهِ» (همان، ص ۵۸). خلق او [خدا] در او نیست و او نیز در خلق اش نیست. باز می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلُوَ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ خَلُوَ مِنْهُ» (همان، ص ۱۰۵)؛ به

۱. ای سید من آیا مرا خبر نمی‌دهی که آیا آن جناب در آفریده است یا آفریده در او است؟ امام رضا علیه السلام فرمود: ای عمران از این بزرگوارتر است نه او را در آفریده است و نه آفریده در او است و آن جناب از این برتری دارد و بزودی بتو چیزی را اعلام کنم یا تعلیم دهم که خدا را به آن بشناسی ولا قوة الا بالله. مرا خبر ده از آینه که آیا تو در آنی، یا آن در تو است پس اگر چنان باشد که هیچ‌یک از شما در صاحب خویش نباشید؛ به چه چیز به آینه بر نفس خود استدلال می‌کنی؟

درستی که خدای تبارک و تعالی از خلقش خالی است و خلقش نیز از او خالی است. و نیز: «كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فِي شَيْءٍ أَوْ مِنْ شَيْءٍ أَوْ عَلَى شَيْءٍ» (همان، ص ۱۸)؛ دروغ می‌گوید کسی که ادعا کند خدای عزوجل در شیء یا از شیء یا بر شیء است.

راوی از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند که: «سَأَلْتُ الرَّضَا عَلَى بْنِ مُوسَى علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ»، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يوصفُ بِمَكَانٍ يَحُلُّ فِيهِ فَيَحْجَبُ عَنْهُ فِيهِ عِبَادُهُ وَ لَكِنَّهُ يُعْنِي إِنَّهُمْ عَنْ ثَوَابِ رَبِّهِمْ لَمَحْجُوبُونَ (همان، ص ۱۶۲)؛ از حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام درباره کلام خدای عز و جل «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» پرسیدم که فرمود: خدای تبارک و تعالی به مکانی وصف نمی‌شود که در آن حلول کند و بندگان در آن از او محجوب شوند، بلکه معنای آیه این است که ایشان از ثواب پروردگار خویش محجوبند.

از امیرالمؤمنین علیه السلام سؤال شد: پروردگارت را به چه شناختی؟ فرمود: بدان سان که خود را به من شناساند. پرسیدند: چگونه خودش را به تو شناساند؟ فرمود: هیچ صورتی شبیه او نیست، محسوس هیچ یک از حواس نشود، قیاس به احدی نمی‌شود. با وجود دوری که از همه دارد، به همه نزدیک است. با وجود نزدیکی که به همه دارد، از همه دور است. بالای همه چیز است. نمی‌توان گفت چیزی بالاتر از او است. پیش از همه چیز است و گفته نشود چیزی به او پیشی گرفته است. در همه چیز داخل است، اما نه مانند داخل شدن چیزی در چیز دیگر. از همه چیز خارج است نه مانند چیزی که از چیز دیگر خارج می‌شود. پاک و منزّه است خدایی که اینگونه است و غیر او اینگونه نیست. و هر چیزی را ابتدا و آغازی است (کلینی، ۱۴۰۱ ق، ج ۱: ص ۸۶).

علامه حسن‌زاده آملی در تبیین محتوای احادیث یاد شده نوشته‌اند: «تعیین بر دو وجه متصور است یا بر سبیل تقابل، یا بر سبیل احاطه که از آن به احاطه شمولی نیز تعبیر می‌کنند. امر امتیاز، از این دو وجه به در نیست زیرا که شیء از مغایر خود ممتاز است به اینکه صفتی خاص در این شیء است و صفتی دیگر مقابل آن صفت در شیء مغایر آن،

۱. سَئِلَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام : بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ: «بِمَا عَرَفْتَنِي نَفْسُهُ». قِيلَ: وَ كَيْفَ عَرَفْتَكَ نَفْسُهُ؟ قَالَ: «لَا يَشْبَهُهُ صُورَةٌ، وَ لَا يَخْسُ بِالْخَوَاشِ، وَ لَا يَقَاسُ بِالنَّاسِ، قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ، بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ، فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ، وَ لَا يَقَالُ: شَيْءٌ فَوْقَهُ، أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ، وَ لَا يَقَالُ: لَهُ أَمَامٌ، دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ، وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ، سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَ لَا هَكَذَا غَيْرُهُ، وَ لِكُلِّ شَيْءٍ مُبْتَدَأٌ».

چون تمایز مقابلات از یکدیگر که در این تمایز متمایزان تعدد واقعی خارجی از یکدیگر دارند چون تمایز زید از عمرو و بقر از غنم و حجر از شجر و نحو آنها، این وجه تمایز و تعین بر سبیل تقابل است. وجه دوم که بر سبیل احاطه است چنان است که صفتی برای این متمیز ثابت است و برای متمیز دیگر ثابت نیست چون تمیز کل از آن حیث که کل است نسبت به اجزایش، و تمیز عام از آن حیث که عام است نسبت به جزئیاتش» (حسن زاده آملی، ۱۳۶۲، ص ۶۵).

بینونت حقيقة الحقائق از خلق بینونت وصفی مثل بینونت شیء و فیء است نه بینونت عزلی مثل بینونت شیء و شیء؛ پس وجود کثرت در اسماء او سبحانه است و اسماء به حسب وجود حقائق موجوده متمیز از وجود حق تعالی نیستند، زیرا اسم، ذات یعنی حقیقت وجود مأخوذ با صفتی و نعتی و به اعتبار تجلی از تجلیات حق سبحانه است که اول یعنی ذات مأخوذ با صفت و نعت اسم ذاتی است و ثانی یعنی ذات مأخوذ با تجلی خاص از تجلیات او اسم فعلی است، نتیجه این که وجود کثرت اسمائیه، ظهور عین ذات الهیه بحسب شئون مختلفه او است. از صادق آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم مروی است که فرمود: «الجمع بلا تفرقة زندقة، و التفرقة بدون الجمع تعطیل، و الجمع بینهما توحید» (همان، ص ۸۱).

در تمایز احاطی، «ذات محیط»، به همان «احاطه» خود از «محاط» متمایز می شود و باز با همین احاطه، محاط را در بر می گیرد (نگ: ابن ترکه، ۱۳۹۳، ص ۲۱، ۹۱، ۱۲۵ و ۱۷۴). به بیان دیگر، محیط از آن جهت که بر محاط، احاطه دارد به نفس همین احاطه در دل محاط حضور وجودی و با آن عینیت دارد و از آن جهت که محاط، نمی تواند همان محیط و محیط نیز همان محاط باشد پس محیط از محاط جدا بوده و غیر هم هستند (نگ: یزدان پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۴۴، ۲۲۹).

مفاد فلسفی این مطلب را در قاعده «بسیط الحقيقة کل الاشياء و لیس بشیء منها» می توان جستجو کرد. وجود بسیط با آن که با همه اشیاء است اما هیچ کدام از آنها نیست (نگ: ملاصدرا، ۱۴۲۳ق، ج ۶: ص ۱۰۰؛ سبزواری، ملا هادی، التعليقات علی الشواهد الربوبية، ص ۴۶۴ و همو، شرح المنظومة، ج ۴: ص ۱۱۸).

چنان که در ابحات پیشین مشخص شد در جهان بینی عرفانی و نگاه و نگره عرفا تنها يك وجود است که کل هستی را پر نموده و آن وجود خدا است که این خصیصه وجود،

خصیصه اطلاق است، که از آن به اطلاق مقسی تعبیر می‌کنند.

حق تعالی، مقید به هیچ قید و تعین و حدی نیست و مرحله ذات، از هر قید و تعینی مطلق است. حتی به اسماء و صفات هم مقید نیست. اسماء و صفات، مانند ظهور، بطون، رحمت، قهر، ضلالت، هدایت و... تعین هستند، مثلاً هویت مریدی غیر از هویت قادری است و هر دو غیر از هویت حیاتی هستند؛ پس چون هر کدام از اینها تعین خاصی دارند، مقام ذات باید فوق این اسماء باشد.

علیم، تعین علمی و قدیر تعین قدرتی دارد و هرکدام غیر از دیگری است؛ پس يك نحوه کثرت و مغایرت بین آنها وجود دارد. هیچ کدام از این تعین‌ها نباید در مرحله ذات، موجود باشند به صورتی که ذات تنها محصور به آن گردد، چون در این هنگام شامل تعین‌های دیگر نخواهد شد. پس باید گفت: ذات حق از هر نوع تعینی ولو قدرت و حیات و غیره مبرا است؛ نه به این معنی که قدرت و حیات ندارد، که یعنی در آن مقام هیچ کدام از این تعینات به عنوان تعین خاص موجود نیستند.

ذات حق، تنها مصداق بالذات وجود است و همه هستی را پر نموده است. لذا همه خصایص را به نحو اندماجی در خود دارد. مقام ذات، مقام بی‌مقامی (یعنی نامحدودیت و بی‌قیدی)، جامعیت اضداد (حضور همه جایی و جمع همه اضداد در خود)، مقام لا اُسم و لا رسم (بی‌نشانی)، مجهول برای همه (معلوم احدی نبودن)، حکم ناپذیر، مقام غیب مطلق است (قانونی، ۱۳۸۷، ص ۴۷).

نکته مهم در این تصویر عرفانی از خدا آن است که خدا از طریق اسماء در دل اعیان (اعم از علمی و عینی یا ثابت و خارجی) حضور دارد و قوام اشیاء به او است. عارفان از این حضور به معیت قیومی یاد کرده‌اند. در معیت قیومی، قوام و استواری و پایداری و به عبارت واضح‌تر، تحقق وجودی هر چیزی به وجود خدا است و اگر این معیت و همراهی یک آن قطع شود، آن چیز از هم می‌پاشد و نابود می‌شود. معیت عرفانی بسیار غلیظ‌تر و پر رنگ‌تر از معیت فلسفی (علت با معلول) است.

سید حیدر آملی در توضیح این معیت می‌گوید: فعند التحقيق ليس للخلق و المظاهر

۱. "متی ذکرُ الغیب المطلق فی هذا الكتاب هو إشارةُ ألی ذات الحق سبحانه و تعالی و هویتة من حیث بطونه و أطلاقه و عدم الاحاطه بکنهه و

تقدمه علی الاشیاء و احاطته بها و هو بعینه النور المحض و الوجود البحت و المنعوت بمقام العزّة و الغنی".

وجوداً إلا بالإعتبار و الإضافة، و كلّ ما يكون وجوده بالإضافة و الإعتبار فهو يكون عند إسقاطهما عدما صرفا و لا شيئا محضا؛ فلا يكون الوجود حقيقة إلا للحق تعالى. هذا هو المطلوب لكن له معية مع الخلق بذاته و وجوده، و احاطة بهم بنفسه و حقيقته لقوله تعالى: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» و لقوله تعالى: «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» و هذا معنى قول السابق المنقول من الإمام عليه السلام: «مع كلّ شيء لا بمقارنة و غير كلّ شيء لا بمزايلة» (نهج البلاغه، خطبه ۱) و هذه المعية أيضا كمعية الألف مع الحروف أو كمعية المداد معها لأنّ معية الألف مع الحروف معية ذاتية وجودية حقيقية صورة كانت أو معنى. و كذلك معية الحقّ مع الموجودات صورة كانت أو معنى، فإنّه كذلك لأنّك إذا تحقّقت أنّ الوجود واحد و أنّه ليس فى الخارج غيره عرفت أنّه هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن، و عرفت أنّ صورة العالم صورته و معناه معه بحيث لو غاب عنها طرفة عين لم يبق لها أثر لا ذهنّا و لا خارجا و إن لم يكن هذا أصلا، و هذا معنى قيومية الله تعالى للخلق (أملی، ۱۴۱۳ق، ج ۵: ص ۹۲-۹۳ و نیز نگ: ملاصدرا، ۱۳۹۳، ص ۱۰۳-۱۰۴).

در واقع مخلوقات و مظاهر، تنها وجود اعتباری و اضافی دارند؛ وجود اضافی و اعتباری نیز با از بین رفتن اضافه و اعتبار از بین می‌رود و «عدم صرف» و «لاشیء محض» می‌گردد. بنابراین وجود حقیقی تنها برای حق تعالى است و همین معنا مورد نظر ما عارفان است. اما با توجه به آیات قرآنی: «هر جا باشید او با شما است» و «او به همه چیز احاطه دارد»، خدا به ذات و وجود خود، با مخلوقات معیّت و به نفس و حقیقت خود، بر آنها احاطه دارد و این معیّت، مفاد سخن امام عليه السلام است که فرمود: «خدا با همه اشیاء است؛ اما نه با نزدیک شدن به آنها و غیر و جدا از همه اشیاء است اما نه با کنار بودن از آنها». این معیّت مانند معیّت «الف» با حروف یا مانند معیّت «مرکّب» با حروف است؛ چون معیّت الف با حروف، معیّت ذاتی وجودی حقیقی، اعم از معیّت ظاهری یا معنوی است. معیّت حق نیز با مخلوقات اعم از معیّت ظاهری یا معنوی همین گونه است؛ زیرا اگر کسی بپذیرد که وجود یکی بیش نیست و در عالم واقع نیز غیر از آن وجود واحد چیزی نیست، متوجه خواهد شد که همو اول و آخر و ظاهر و باطن است و متوجه خواهد شد که صورت عالم، صورت او و معنای عالم همراه او است، طوری که اگر او یک آن از آنها جدا شود هیچ اثری از آنها نه در ذهن و نه در خارج نمی ماند و هرچند از اصل نیز عالم، وجودی نداشت. این معنای

قیومیت خدا با مخلوقات است.

❖ موحد (انسان کامل)

یکی از مسائل کلیدی و بنیادین در عرفان ناب اسلامی مسئله انسان کامل است که در لسان وحی و آموزه‌های وحیانی یا عرفان وحیانی به "نبی"، "امام" و "ولی" تعبیر می‌شود و در زبان عرفان مصطلح و موجود به "انسان کامل" موسوم و موصوف شده است. درحقیقت در عرفان دو مسئله کلان و سرنوشت ساز در عرفان نظری دارد که عبارتند از: ۱- توحید (شهودی و وجودی) ۲- موحد (انسان کامل)

❖ جایگاه انسان کامل در عرفان شیعی

براستی انسان کامل کیست و جایگاهش در میان تعینات و تجلیات خدای تبارک و تعالی چیست؟ نسبت انسان کامل با خدا و ماسوای الهی چیست؟ نسبت نوع انسان با انسان کامل چیست؟ در واقع مسئله چیستی (مفهوم و حقیقت) و کیستی (مصادق و عینیت) انسان کامل یکی از بنیادی‌ترین مسائل عرفانی است که در عرفان اهل بیتی نیز تحت عنوان "خلیفه الله"، "حجت یا حجج الهی"، "نبی، رسول و امام" مورد توجه عمیق و دقیق قرار گرفته است.

انسان کامل در عرفان وحیانی و اهل بیتی با ادبیاتی چون نبی و رسول، امام و ولی یا اولیاء الله، کانون توجه بوده است که همانا پیامبر و عترت طاهره‌اش علیهم‌السلام هستند و با انسان کامل عرفان معهود و مصطلح رابطه عام و خاص مطلق دارند، در عرفان وحیانی با شاخص: "اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِمَعَانِي جَمِيعَ مَا يَدْعُوكَ بِهِ وَلاَهُ أَمْرُكَ الْمَأْمُونُونَ عَلَى سِرِّكَ الْمُسْتَبْشِرُونَ بِأَمْرِكَ الْوَاصِفُونَ لِقُدْرَتِكَ الْمُعْلِنُونَ لِعَظَمَتِكَ أَسْأَلُكَ بِمَا نَطَقَ فِيهِمْ مِنْ مَشِيئِكَ فَجَعَلْتَهُمْ مَعَادِنَ لِكَلِمَاتِكَ وَارْكَاناً لَتَوْحِيدِكَ وَآيَاتِكَ وَمَقَامَاتِكَ الَّتِي لَا تَطِيلُ لَهَا فِي كُلِّ مَكَانٍ يَعْرِفُكَ بِهَا مَنْ عَرَفَكَ لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ" (مفاتیح الجنان، فرازی از دعای رجبیه) و نکته دقیق و عمیقی که از امام محمد باقر علیه‌السلام نقل شد که فرمود: «وَا إِنَّا لُخْرَانٌ أَوْ فِي سَمَاءِهِ وَارْضِهِ، لَا عَلَى ذَهَبٍ وَلَا عَلَى فِضَّةٍ إِلَّا عَلَى عِلْمِهِ» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ص ۱۴۹) و مطلب عرشی و عقلی که از امام صادق علیه‌السلام وارد شد که فرمود: «نحن ولاية

امرا و خزنة علم الله و عيبة وحى الله و اهل دين الله و علينا نزل كتاب الله و بنا عبد الله و لولانا ما عرف الله و نحن ورثة نبي الله و عترته» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۸۱) و معارف امام شناسانه زیارت جامعه کبیره که منشور شیعه است، روشن می شود که با انسان کامل قرآنی. عترتی مواجهیم. یا به بیان دیگر، پیامبر اعظم ﷺ و عترت پاکش ﷺ دارای مرجعیت علمی، معرفتی، اخلاقی، معنوی و احکامی، شریعتی اند چنان که علامه طباطبائی در المیزان ذیل آیه: «قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة فى القربى» (شوری، آیه ۲۳) بر آن است که خدا در آیه یاد شده مودت اهل بیت را از آن جهت واجب کرده و آنرا به عنوان اجر رسالت قرار داده که از این طریق مردم را به ایشان به عنوان مرجع علمی ارجاع دهد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۸: ص ۶۴).

ایشان معتقدند که هادی و راهبر انسان به موطن حیات معنوی هر آینه «امام» است که انسان کامل الهی است چنان که نوشته اند: «سی که حامل درجات قرب و امیر قافله اهل ولایت بوده و رابطه انسانیت را با این واقعیت حفظ می کند در لسان قرآن «امام» نامیده می شود. امام یعنی کسی که از جانب حق سبحانه، برای پیشروی صراط ولایت اعتبار شده و زمام هدایت معنوی را در دست گرفته است و انوار ولایت که به قلوب بندگان حق می تابد، اشعه و خطوط نوری هستند که از کانون نوری که پیش او است و موهبت های معنوی متفرقه، جوی هایی هستند متصل به دریای بی کرانی که نزد وی است (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۸. ۵۹).

انسان کامل واسطه فیض الهی در عالم تشریع و تکوین است و به اذن الهی امور عالم از رهگذر وجودی آن ها تدبیر می گردد چنان که فرشتگان هنگام نزول برای این مأموریت ها در صحرا فرود نمی آیند چنان که بر دریا نمی نشینند؛ قلب مبارك انسان کامل هر عصری، محل نزول آن ها است یا این که خود انسان کامل، فرشته را از باطن جهان طبیعت، ظاهر و نازل می کند. بنابر این، همه فرشتگان برای نازل کردن هر امری یا بالا بردن هر عمل، اعتقاد یا اخلاق در هر زمان، از در ولایت امام معصوم همان زمان وارد و خارج می شوند و بین عالم غیب و شهود رابطه برقرار می کنند در روایتی وارد شده است: «ما من مَلَكٍ يَهْبِطُ اِلاّ فى امرٍ ما يَهْبِطُهُ اِلّا بدأ بالامام فعرض ذلك عليه وَاِنَّ مَخْتَلَفَ الملائكة من عِنْدِ الله تبارك

و تعالیٰ إلى صاحب هذا الأمر» (کلینی، ۱۴۰۱ ق، ج ۱: ص ۳۹۴). هیچ فرشته‌ای را خدا برای کاری نازل نمی‌کند جز آن که ابتدا بر امام وارد می‌شود و مأموریت خویش را بر او عرضه می‌دارد. به یقین «محل آمد و شد فرشتگان»، بین خدای تبارک و تعالیٰ و بین صاحب این امر است.

بدین جهت است که ائمه، دروازه فیض الهی هستند: «این باب اَلَّذِي مِنْهُ يَأْتِي»؟ (مفاتیح الجنان، دعای ندبه) و در زیارت آل یاسین خطاب به امام عصر (عجل الله تعالی فرجه) چنین آمده است: «السلام عليك يا باب اَلَّذِي مِنْهُ يَأْتِي» (همان، زیارت آل یاسین). افزون بر این، فرشتگان تحت فرمان انسان کامل هستند و برای گرفتن دستور و شرح وظایف خود بر او نازل می‌شوند. چنان‌که در ارتباط انسان متکامل با انسان کامل نیز چنین است و این حقیقت در قرآن کریم چنین آمده است: «قُلْ اَعْمَلُوا فِى سَبِيلِ اَللّٰهِ عَمَلِكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» (توبه، آیه ۱۰۵): ای پیامبر! به مردم بگو: هر چه خواستید انجام دهید ولی بدانید که خدا و رسول او و مؤمنان، اعمال شما را می‌بینند.

امام صادق علیه السلام فرمود: منظور از مؤمنان در این آیه ما هستیم: «إيانا عنى» (عروسی الحویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ص ۲۶۳، ذیل آیه) و «الْمُؤْمِنُونَ هُمُ الْأَئِمَّةُ» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۳: ص ۳۵۳)؛ مؤمنان، همان ائمه هستند. بنابراین، همه کارهای ما در مشهد و محضر آنان است، نه تنها اعمال ما را می‌بینند و از آن خوشحال یا ناراحت می‌شوند؛ که در قیامت، مطابق آنچه دیده‌اند شهادت می‌دهند.

امام صادق علیه السلام فرمود: چرا رسول خدا ﷺ را ناراحت می‌کنید؟ گفتند: چگونه ناراحتش می‌کنیم؟ فرمود: مگر نمی‌دانید که اعمال شما بر او عرضه می‌شود و اگر معصیت خدا را در آن ببیند موجب ناراحتی او می‌شود؟ آنگاه سفارش کرد: تلاش کنید رسول اکرم ﷺ را خوشحال کنید و موجبات ناراحتی او را فراهم نکنید (همان، ص ۳۴۹ و عروسی الحویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ص ۲۶۳).

به تعبیر استاد جوادی آملی: «ائمه علیهم السلام که گون جامع و دارای همه نشئات وجودی

۱. «ما لكم تسوؤن رسول الله ﷺ فقال له رجل: كيف تسوؤه؟ فقال عليه السلام: أما تعلمون أن أعمالكم تُعرض عليه فإذا رأى فيها معصية ساءه ذلك؟ فلا تسوؤوا رسول الله و سزوّه».

هستند در مرتبه نورانیت و ولایت کلیه، یعنی مرحله تامّ که حقیقت امامت آنها است به عنایت الهی مسلّط بر همه عوالم هستی هستند و چیزی از احاطه علیّ آنان مخفی نمی ماند. به بیان دیگر: تمام حوادث بزرگ و کوچک نظام هستی، حتی پلک زدن انسان ها، قیام و قعودشان، افتادن برگ از درخت و... در معرض دید آنها است و چیزی به نام زمان گذشته، حال و آینده برای آنان معنا ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱: ص ۱۷۶).

چنان که از امام هادی علیه السلام روایت شده است: خدا، قلوب ائمّه را محلّ اراده خویش قرار داده است. هرگاه خدا چیزی را بخواهد، آنها نیز می خواهند. معنای کلام خدا که فرمود: «شما چیزی را نمی خواهید مگر آن که خدا بخواهد» همین است: «إِنَّ اِجْعَلُ قُلُوبِ الْأَئِمَّةِ مُورِدًا لِإِرَادَتِهِ إِذَا شَاءَ اِ شَيْئًا شَاءَهُ وَ هُوَ قَوْلُ اِ (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اِ) (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۵: ص ۳۷۲).

نتیجه آنکه، پیشوایان نور، مجاری هرگونه فیض تکوینی و تشریعی خدا هستند و به واسطه آنها ارتباط بین عالم امکان و واجب تعالی برقرار می شود و چون فیض خدا عام است و اختصاص به امت خاصّی ندارد، ممکن نیست فیضی مادی یا معنوی از جانب حق تعالی تنزّل پیدا کند و ممکن الوجودی از فیض واجب الوجود بهره ای بگیرد و ائمّه اطهار علیهم السلام واسطه آن نشده باشند. اینک در تعبیری که در توقیعات شریف حضرت ولی عصر علیه السلام فرجه آمده است: «نحن صنائع ربّنا والخلق بعد صنائعنا» (همان، ج ۵۳: ص ۱۷۸). دقت کنیم تا موقعیت انسان کامل در هستی روشن گردد. چنان که امام علی علیه السلام نیز فرمودند: «فإنّا صنائع ربّنا والناس بعد صنائع لنا» (نهج البلاغه، نامه ۲۸).

انسان کامل واسطه بین حق و خلق است و به سبب او و از مرتبه او، فیض حق تعالی به همه عالم می رسد و ستون آسمان ها و زمین اند و به همین دلیل اگر انسان کامل بر روی زمین نباشد، نظام زمین برچیده خواهد شد (نگ: جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص، ص ۲ و قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، ص ۴۰)؛ یعنی انسان کامل به قرائت عرفان اهل بیّتی به اذن الله و با رابطه ای که بین آنها با خدا است، همانا علت محدثه و مبقیه وجوداند، چنان که محمد بن سنان از امام صادق علیه السلام نقل می کند که آن حضرت فرمود: «نحن علة الوجود» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۶: ص ۲۹۵) و در روایتی دیگر از امام علی علیه السلام در معرفی امام آمده است که: «مبدأ الوجود و غایته» (همان، ج ۲۵: ص ۷۶) و تفسیر این علت موجد

و محدثه بودن را می‌توان در حدیثی که شیخ طوسی نقل کرده‌اند فهم کرد، آنجا که فرمود: «نحن السبب بینکم و بین الله» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۵۷) و چنان‌که قبلاً مطرح کردیم دعای زیارت جامعه کبیره در واقع شرح این مقامات و آیین‌وارگی انسان‌های کامل نسبت به خدا است و موقعیت آنان را در واسطه فیض وجود و کمالات وجودی بین خدا و خلق روشن می‌نماید. همانطوری که امام رضا علیه السلام درباره امام که همان انسان کامل و موحد است فرمود: «الامام واحد دهره، لایدانیه احد و لا یعادلہ عالم و لا یوجد منه بدل و لا له مثل و لا نظیر»؛ امام یگانه عصر خویش است به طوری که هیچ کس در شرافت و فضیلت به پای او نرسد و در دانش به مرتبه او راه نیابد، همانندی برای او یافت نمی‌شود و مثل و نظیر ندارد» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ص ۲۰۰-۲۰۱).

یا فرموده‌اند: «الامام كالشمس الطالعه المجلله بنورها للعالم»؛ امام چونان خورشید نورافشانی است که با نور خود روشن‌گر جهان است، «و هی فی الافق بحیث لا تنالها الایدی و الابصار»؛ در جایگاهی قرار دارد که دست‌ها و چشم‌ها بدان نایل نمی‌شود، «الامام الماء العذب علی الظماء»؛ امام، آب گوارایی است از پس تشنگی و عطش. این تعبیر بلند درباره امام، بازگو کننده جایگاه و منزلت واقعی امام است که: «و الدال علی الهدی و المنجی من الردی»؛ امام راهنمای بشریت به سوی هدایت و نجات دهنده آنان از پستی و فرومایگی است، «الامام الانیس الرفیق و الوالد الشفیق و الاخ الشقیق»؛ امام برای انسان‌ها همدمی رفیق و پدری مهربان و برادری همانند است، «و الام البرة بالوالد الصغیر و مفزع العباد فی الداهية الناد»؛ امام به امت خویش مهر می‌ورزد همانند مادری که به فرزند خردسال خود مهربان و نیکوکار است و امام پناهگاه بندگان خدا در مصیبت‌ها و دشواری‌های عظیم است، «الامام امین الله فی خلقه و حجته علی عبادہ و خلیفته فی بلادہ و الداعی الی الله و الذاب عن حرم الله»؛ امام امین الهی در میان خلق و حجت خدا بر بندگان او و خلیفه پروردگار در جامعه بشری است. امام مردم را به سوی خدا دعوت می‌کند و از حریم ارزش‌های الهی و ساحت قدس خدایی پاسداری می‌کند، «الامام المطهر من الذنوب و المبرا عن العیوب»؛ امام از هر گناه، پاکیزه و از هر عیب و کاستی به دور است و «المخصوص بالعلم، الموسوم بالحلم، نظام الدین»؛ امام دارای علم ویژه و حلم و بردباری است و وجود او مایه استواری دین است، «وعز المسلمین و غیظ المنافقین و بوار الکافرین»؛ امام مایه عزت

و سربلندی مسلمانان و باعث ناخشنودی و نگرانی منافقان و عامل شکست و حقارت کافرین است، «الامام واحد دهره، لایدانیه احد و لا یعادلّه عالم و لا یوجد منه بدل و لا له مثل و لا نظیر»؛ امام یگانه عصر خویش است به طوری که هیچ کس در شرافت و فضیلت به پای او نرسد و در دانش به مرتبه او راه نیابد، همانندی برای او یافت نمی شود و مثل و نظیر ندارد، «للامام علامات: یكون اعلم الناس و احکم الناس و اتقى الناس و احلم الناس و اشجع الناس و اعبد الناس و اسخی الناس»؛ امام دارای نشانه هایی است: امام آگاه ترین، استوارترین، باتقواترین و بردبارترین مردم و از همه شجاع تر و عابدتر و با سخاوت تر است» (عطاردی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ص ۹۶-۱۰۱).

بنابراین انسان کامل یا حجت خدا و یا پیامبر و امام، آینه داران جمال و جلال الهی اند و مقامی را دارند که هیچ موجودی از موجودات هستی و عالم امکان هم وزن و هم سنگ آن ها نیستند (نگ: جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۳: ص ۱۹ و ۲۰) و چه زیبا و گهربار امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمود: «اللهم بلی، لا تخلوا الارض من قائم الله بحجة، اما ظاهراً مشهوراً او خائفاً مغموراً ثلاً تبطل حجج الله ا و بینانه» (نهج البلاغه، خ ۱۴۷)؛ چنان که درباره نسبت خود به خدا و نسبت خلق خدا به خود در مقام تأدیب و تربیت فرمود: «نحن صنایع الله ا و الناس بعد صنایع لنا» (همان، نامه ۳۸).

و این است که امام صادق علیه السلام فرمود: «لوبيقیت الارض بغير امام لساخت» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ص ۷۸، ح ۱۰). یا امام باقر علیه السلام فرمود: «لو انَّ الامام رفع من الارض، لما جت بأهلها كما یموج البحر بأهله» (همان، ح ۱۲). و در زیارت جامعه کبیره آمده است که: «بکم فتح الله ا و بکم یختم» (مفاتیح الجنان، زیارت جامعه کبیره). و به تعبیر ابن عربی، انسان کامل در حقیقت، حق مخلوق به است، یعنی موجودی است که به سبب او عالم خلق شد، چون علت غایی و هدف آفرینش، انسان کامل است و همه چیز به خاطر او آفریده شده است (ابن عربی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: باب ۱۹۸، ص ۲۹۶).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به علی علیه السلام فرمود: «یا علی لولا نحن، ما خلقا آدم و لا حوا و لا الجنة و لا النار و لا السماء و لا الارض» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ص ۱۸۶، ح ۲۲). پس حقیقت محمدی صلی الله علیه و آله و سلم به اصطلاح اهل معرفت عبارت است از ذات احدیت به اعتبار تعین اول که مظهر حقیقی احد، حقیقت احمد است و سایر مراتب موجودات همه مظاهر حقیقت

محمّدی هستند که فرق بین مقام احدیت ذات و مقام احمدیت، فرق بین ظاهر و مُظْهَر است. همه مقامات آن‌ها در مقام «عبودیت محض» آنان در برابر خدا خلاصه شده و به تعبیر امام صادق علیه السلام «العبودية جوهره كنهها الربوبية» (مصباح الشریعه، ۱۴۰۰ ق: باب ۲، ص ۷) و در عرف عرفان مصطلح انسان کامل همان حقیقت محمّديه صلی الله علیه و آله و سلم است که صادر نخستین، نور اوّل و گون جامع است و خلافت مطلقه، نبوّت مطلقه و ولایت مطلقه بالإصالة از آن او است و بالوراثه از آن علی علیه السلام و دودۀ آل طه و فیض اقدس هستند که اولین خلیفه غیب الغیوب و صاحب نقش واسطه میان غیب مطلق و اسماء و صفات. به تعبیر حضرت امام خمینی (ره): «ان الاسماء و الصفات الالهية ايضاً غير مرتبطة بهذا المقام الغيبي، بحسب كثراتها العلميّة، غير قادرة على اخذ الفيض من حضرته بلا توسط شيء... فلا بد لظهور الأسماء و بروزها و كشف اسرار كنوزها من خليفة الهية غيبية... و فصدر الامر باللسان الغيبي من مصدر الغيب على الفيض الاقدس الانور بالظهور في ملابس الاسماء و الصفات... فأطاع امره...» (موسوی خمینی، ۱۳۶۰، ص ۱۶ و ۱۷). چنان‌که در جای دیگری انسان کامل و حقیقت محمّديه صلی الله علیه و آله و سلم را مظهر اسم اعظم و نبوت مطلقه و خلافت کلیة الهیة معرفی کرده و به مقام محمّديه و علویّه تعبیر نموده‌اند (همان، ص ۱۷، ۱۸ و ۴۵).

نتیجه‌گیری

عرفان شیعی، عرفانی است برخاسته از متن دین یا نصوص کتاب و سنت که در دو ساحت نظری و عملی از مؤلفه‌ها و امتیازات روشی و محتوایی خاصی برخوردار است. حقیقت و مغزای عرفان شیعی در هر دو بعد ۱- علمی و نظری ۲- عینی و عملی "توحید" و "عبودیت" است. در واقع توحید علمی و عینی، روح و جانمایه عرفان شیعی را تشکیل داده و همه مسائل عرفانی آن را شکل و شاکله می‌بخشد. در این عرفان از توحید شهودی (وحدت شهود) و توحید وجودی (وحدت شخصی وجود) با توحید صمدی قرآنی که متخذ از آیات، احادیث و ادعیه است بحث شد و مقصود از انسان کامل در عرفان شیعی همانا پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم و امام علیه السلام که انسان کامل مکمل هستند است و سالکان کوی حق، اعم از سالکان مجذوب و مجذوبان سالک که به مقامات عالیه عرفانی دست یافتند، انسان متکامل‌اند که

توانستند در پرتو هدایت تشریعی و باطنی و تحت ولایت الهیه قرار گرفته و به مقام قرب و
لقای حق تبارک و تعالی و شهود باطنی نائل گردند.
بنابراین امتیاز عرفان نظری شیعی در روش و منطق، تولید و تبیین مسئله توحید و
موحد از متن نصوص دینی است.



کتاب‌نامه

- *. قرآن کریم.
- *. نهج البلاغه (۱۳۹۹)، ترجمه سیدجعفر شهیدی، قم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱. صحیفه سجادیه (۱۳۷۰)، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، نشر نی.
۲. ابن‌ترکه اصفهانی، صائن‌الدین علی‌بن‌محمد (۱۳۹۳)، تمهید القواعد، قم، بوستان کتاب.
۳. ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۴۱۸ق)، فتوحات مکیه (دوره چهار جلدی)، بیروت، دار احیاء التراث.
۴. آملی، سیدحیدر (۱۴۱۳ق)، تفسیر المَحيطُ الأعظم، تهران، مؤسسه فرهنگی نور علی نور.
۵. _____ (۱۳۶۷)، المقدمات من کتاب نص النصوص، به اهتمام هانری کربن و عثمان یحیی، تهران، انتشارات نوین.
۶. بحرانی، میثم‌بن‌علی (۱۳۷۵)، شرح نهج البلاغه، ج ۱، تهران، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۷. تلمسانی، سلیمان‌بن‌علی (۱۳۷۱)، منازل السائرین، قم، انتشارات بیدار.
۸. جامی، عبدالرحمن‌بن‌احمد (۱۳۷۰)، نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص، تحقیق: ویلیام چیتیک، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷)، ادب فنای مقربان، ج ۱، انتشارات اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۷۶)، عین النضاخ، مرکز نشر اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۸۳)، فلسفه الهی از منظر امام رضا (ع)، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۵)، تفسیر تسنیم، قم، مرکز بین‌المللی اسراء.
۱۳. _____ (۱۳۸۷)، حکمت نظری و عملی در نهج‌البلاغه، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۴. _____ (۱۳۸۸)، عین النضاخ، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۵. _____ (۱۳۹۸)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم، مرکز بین‌المللی اسراء.
۱۶. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۲)، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، قم، انتشارات فجر.
۱۷. شبستری، محمود (۱۳۹۷)، گلشن راز، تهران، انتشارات بین‌الملل.
۱۸. شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۹۳)، مفاتیح‌الغیب، تهران، انتشارات مولی.
۱۹. _____ (ملاصدرا) (۱۴۲۳ق)، الاسفار الاربعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۲۰. صدوق، محمدبن‌علی (۱۴۰۴ق)، عیون اخبارالرضا (علیه‌السلام)، بیروت، منشورات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۲۱. _____ (۱۴۱۵ق)، توحید، شرح: قاضی سعید و محمدبن‌محمد مفید القمی، تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.

۲۲. _____ (۱۴۱۶ق)، التوحید، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۳. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، تهران انتشارات اعلی.
۲۴. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۸، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۲۵. _____ (۱۳۸۲)، شیعه (مجموعه مکاتبات و مراسلات علامه طباطبائی با هانری کرین)، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. _____ (۱۴۱۲ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، معرب، قم، مؤسسه مطبوعات اسماعیلیان.
۲۷. _____ (۱۴۱۹ق)، الرسائل التوحیدیہ، بیروت، مؤسسه النعمان.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۲۰ق)، رساله التوحید، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۹. _____ (۱۳۹۸)، اوصاف الاشراف، تهران، نشر علم.
۳۰. _____ (۱۴۱۴ق)، امالی، التحقيق: قم، الدارسات الاسلامیه، مؤسسه البعثة، الطبعة الاولى، دارالثقافة.
۳۱. عروسی الحویزی، عبد علی ابن جمعه (۱۴۱۵)، تفسیر نورالثقلین، قم، نشر اسماعیلیان.
۳۲. عطاردی، شیخ عزیز الله (۱۴۱۳ق)، مسند الامام الرضا (ع)، بیروت، انتشارات دارالصفوه.
۳۳. قمی، شیخ عباس (۱۳۸۸)، مفاتیح الجنان، ترجمه حسین انصاریان، قم، دارالعرفان.
۳۴. قونوی، محمد بن اسحاق (۱۳۸۷)، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، قم، بوستان کتاب.
۳۵. قیصری، داوود (۱۳۹۳)، رسائل، رساله التوحید، تهران، انتشارات مولی.
۳۶. کاشانی، ملا عبد الرزاق (۱۳۷۰)، اصطلاحات الصوفیه، قم، نشر بیدار.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۱ق)، اصول کافی، طبعه الرابعه، بیروت، دارالصعب، دارالتعارف.
۳۸. مازندرانی، محمد صالح (۱۴۲۱ق)، شرح اصول کافی، ج ۱، بیروت، انتشارات دار احیاء تراث العربی.
۳۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، ج ۹۵، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۴۰. مسعودی، علی بن الحسین (۱۳۸۴)، اثبات الوصیه، قم، مرکز نشر انصاریان.
۴۱. مصباح الشریعه (المنسوب للإمام الصادق (ع)) (۱۴۰۰ق)، بیروت، مؤسسه الاعلی للمطبوعات.
۴۲. مغنیه، محمد جواد (۱۹۷۹)، فی ظلال نهج البلاغه، ج ۱، بیروت، دارالعلم للملایین.
۴۳. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۰)، مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه، ترجمه سید احمد فهری، تهران، انتشارات پیام آزادی.
۴۴. یزدان پناه، یدالله (۱۳۹۳)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).