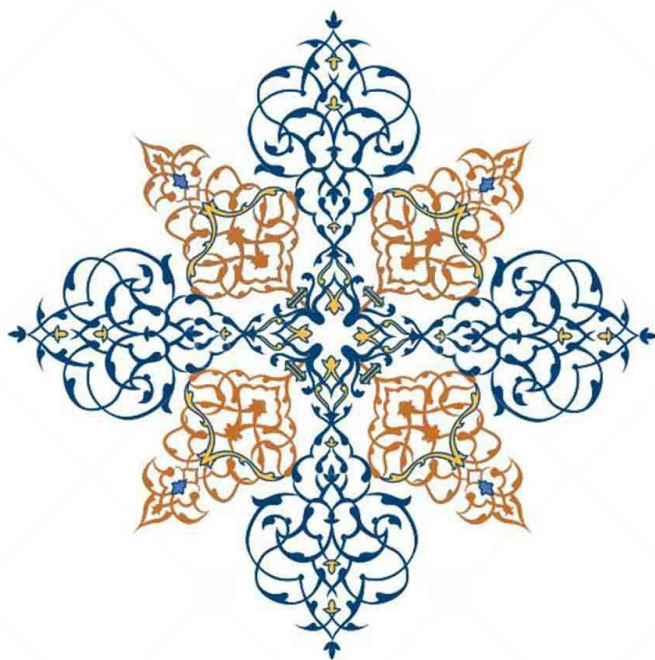


هستی‌شناسی عرفانی اهل حق

بررسی تطبیقی اندیشه ظهور، تجلی و انسان کامل
در عرفان اسلامی و آیین اهل حق



دکتر فاطمه محمدی کراآبادی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هستی‌شناسی عرفانی اهل حق

بررسی تطبیقی اندیشه ظهور، تجلی و انسان کامل

در عرفان اسلامی و آیین اهل حق

نوشته

دکتر فاطمه محمدی عسکری آبادی

سرشناسه	: محمدی عسکری آبادی، فاطمه ۱۳۵۶-
عنوان و نام پدید آور	: هستی‌شناسی عرفانی اهل حق: بررسی تطبیقی اندیشه ظهور، تجلی و انسان کامل در عرفان اسلامی و آیین اهل حق / نوشته فاطمه محمدی عسکری آبادی
مشخصات نشر	: تهران: دستان ۱۴۰۰.
مشخصات ظاهری	: ۵۱۹ ص.
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۲۹۷-۱۷۶-۰
فهرست نویسی	: فیبا
یادداشت	: کتابنامه: ص. [۴۸۷]-۵۰۵.
یادداشت	: نمایه.
عنوان دیگر	: بررسی تطبیقی اندیشه ظهور، تجلی و انسان کامل در عرفان اسلامی و آیین اهل حق
موضوع	: اهل حق -- ایران Ahl-i Haqq -- Iran
موضوع	: عرفان Mysticism
موضوع	: تجلی Manifestation*
رده بندی کنگره	: BP ۲۴۱/۴
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۵۳۸۷
شماره کتابشناسی ملی	: ۷۵۷۶۰۱۶



انتشارات دستان

میدان انقلاب، خ اردیبهشت، خ وحید نظری، پلاک ۱۴۶. تلفن: ۶۶۹۵۴۸۰۰

نام کتاب: هستی‌شناسی عرفانی اهل حق

(بررسی تطبیقی اندیشه ظهور، تجلی و انسان کامل در عرفان اسلامی و آیین اهل حق)

نویسنده: فاطمه محمدی عسکری آبادی

چاپ اول: ۱۴۰۰ - شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه - چاپ: شریف

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۹۷-۱۷۶-۰

قیمت: ۱۱۰۰۰۰ تومان

تلفن پخش: ۶۶۴۶۱۰۲۱

تقدیم به پیشگاه

ذات نورانی قطب عالم امکان

انسان کامل، امام زمان (ارواحنا فداه)

فهرست

پیشگفتار.....	۱۱
فصل اوّل / کلیّات.....	۱۹
معرفی مختصر عرفان اسلامی.....	۲۰
شریعت، طریقت، حقیقت.....	۲۵
معرفی اجمالی آیین اهل حق.....	۲۹
دیدگاه‌های مختلف در تعریف آیین اهل حق.....	۳۲
فرضیه آیین ازلی.....	۳۳
فرضیه آیین ایران باستانی.....	۳۵
فرضیه آیین تلفیقی.....	۳۸
فرضیه آیین عرفانی، اسلامی، شیعی.....	۴۰
عُلُوّ یا عُلوّ؟.....	۴۷
جمع‌بندی آرا در تعریف اهل حق (دیدگاه برگزیده).....	۵۳
برخی منابع دست اوّل برای تحقیق در آیین اهل حق.....	۷۱
برخی تحقیقات انجام شده درباره اهل حق.....	۷۵
زبان تمثیلی در عرفان اسلامی و متون اهل حق.....	۸۰
فصل دوم / وحدت وجود (توحید عارفانه).....	۹۳
توحید عام در اندیشه اهل حق.....	۹۷

- برهان حرکت..... ۹۸
- برهان حدود..... ۱۰۰
- برهان نظم..... ۱۰۲
- تأکید بر یگانگی حق تعالی در خدایی..... ۱۰۳
- بیان اسماء و صفات الهی..... ۱۰۶
- توحید خاص (توحید عرفانی یا وحدت وجود)..... ۱۱۳
- بیان تمثیلی وحدت وجود در عرفان اسلامی و متون اهل حق..... ۱۳۰
- تمثیل دریا و کف..... ۱۳۱
- تمثیل آفتاب و ذره..... ۱۳۴
- تمثیل آخوئل (دوین)..... ۱۳۵
- وحدت وجود در عالم لاهوت..... ۱۳۶
- فصل سوم / آشنایی با اصطلاحات ظهور و تجلی..... ۱۵۱**
- معنای اصطلاحی «ظهور و تجلی» در عرفان..... ۱۵۶
- «ظهور و تجلی» در متون اهل حق..... ۱۶۱
- فصل چهارم / حرکت حبّی..... ۱۷۳**
- فصل پنجم / مقام ذات (غیب الغیب) / کسّ نزان (یا)..... ۱۸۹**
- فصل ششم / مراتب تجلیات وجود (حضرات خمس)..... ۲۱۳**
- حضرت اوّل: غیب مطلق..... ۲۱۶
- تعیّن اوّل: مرتبه احدیت / دُرّ..... ۲۱۹
- تعیّن ثانی: مرتبه واحدیت / خاوندکار..... ۲۴۰
- حضرت دوم: جبروت / عالم فرشتگان..... ۲۵۵
- حضرت سوم: ملکوت / عالم خیال یا مثال..... ۲۷۱
- حضرت چهارم: مُلک / عالم ماده..... ۲۸۰

فهرست ۹

۲۸۷.....	فصل هفتم / انسان کامل.....
۲۹۲.....	کَوْن جامع بودن انسان کامل.....
۲۹۷.....	مظهریت انسان کامل.....
۳۳۰.....	نخستین ظهور و تجلی بودن انسان کامل.....
۳۵۷.....	انسان کامل، مصدر عوالم.....
۳۷۳.....	انسان کامل، پادشاهِ عوالم.....
۴۰۳.....	فصل هشتم / ظهورات متوالی انسان کامل (ظهورات و بروزات کُمل).....
۴۶۵.....	اندیشهٔ رجعت در تشیع و ارتباط آن با ظهورات کُمل.....
۴۷۷.....	ظهورات متوالی ائمهٔ اسماء به همراه انسان کامل.....
۴۸۷.....	منابع و مأخذ.....
۵۰۳.....	فهرست آیات.....
۵۰۵.....	فهرست احادیث.....
۵۰۹.....	نمایه.....

پیشگفتار

نخستین مسأله‌ای که هر انسان متفکر و شعورمند با آن مواجه می‌شود، پدیده «وجود» یا «هستی» است. انسان شعورمند، با اندکی تأمل درمی‌یابد که دارای «هستی» یا «وجود» است و «بود» او، بخشی از یک «هستی» و «وجود» عظیم‌تر است که او را فراگرفته است. انسانهای متفکر و اندیشمند، در طول تاریخ بشر، همواره در پی آن بوده‌اند که به حقیقت و چیستی «وجود» یا «هستی» پی ببرند، منشأ آن را دریابند، ماهیت آن را بیابند و چگونگی عملکرد و ویژگی‌های آن را بفهمند و جایگاه انسان را نسبت به آن تبیین نمایند. به مجموعه تحقیقات بشری برای دستیابی به حقیقت هستی و شناخت وجود، اصطلاحاً «هستی‌شناسی» (Ontology) اطلاق می‌شود.

بدیهی است که در طول تمدن بشری، «هستی‌شناسی»‌های گوناگونی توسط انسانها عرضه شده است. مطمئناً هر انسان اندیشمندی، به فراخور استعداد، دانش و تلاش خود، به نوع خاصی از «هستی‌شناسی» دست یافته است. از این میان، می‌توان به «هستی‌شناسی» فلسفی اشاره کرد که البته خود شامل زیر مجموعه‌های مختلفی است؛ چنانکه هر یک از فلاسفه، با توجه به دریافت‌های خود از وجود، به ارائه «هستی‌شناسی» خاص خود پرداخته‌اند که از آن میان می‌توان به «هستی‌شناسی» مشائی، اشراقی و مادی اشاره کرد که هر یک مبتنی بر اصول خاصی است.

یکی دیگر از انواع «هستی‌شناسی»، «هستی‌شناسی عرفانی» (Mystical Ontology) است. در این نوع نگاه، حقیقت هستی، عبارت است از وجود بی‌نهایت شعورمند ازلی - ابدی که می‌توان آن را مساوی و مساوق با خداوند دانست. به عبارت دیگر، از این منظر، وجود، همان خداست،^۱ با این توضیح که دارای مراتب، تجلیات و شئوناتی است. به سخن دیگر، می‌توان گفت که «هستی‌شناسی عرفانی» مبتنی بر «اصالت وجود» و نظریاتی دیگر همچون: «وحدت وجود»، «ظهور»، «تجلی»، «حرکت حَبّی» و «انسان کامل» است.

با ظهور انبیای الهی و شکل‌گیری معنویت دینی، نگاه عارفانه به هستی، به نوعی، در همه ادیان، جلوه‌گر شد. از این میان، در دین اسلام - که همواره جایگاه ظهور و بروز عارفانی برجسته بوده است - «هستی‌شناسی عرفانی»، جایگاه ویژه‌ای دارد و مباحثی که توسط عارفان مسلمان در متون عرفانی ایشان - اعم از عرفان عملی و عرفان نظری - مطرح شده است، در تمدن عرفانی بشر، کم‌نظیر و حتی شاید بتوان گفت که بی‌نظیر است.

یکی دیگر از «مکاتب فکری عرفانی» که در کنار سایر مکاتب «عرفانی، ایرانی، اسلامی»، بالیده، «آیین اهل حق» است. متأسفانه تاکنون آن‌گونه که بایسته و شایسته است به این «مکتب فکری» پرداخته نشده است و از همین روی، این مکتب فکری، برای بسیاری از پژوهشگران، ناشناخته و یا همراه با ابهام باقی مانده است.

معرفی نشدن آیین اهل حق، دلایل متعددی دارد که از آن میان می‌توان به: منتشر نشدن و در دسترس نبودن آثار مکتوب ایشان؛ گردی و یا لکی بودن زبان اکثر متون آنها؛ عدم علاقه معتقدان این آیین به گفتگو و به اشتراک گذاردن عقاید خود؛

۱. چنانکه عارفان تصریح کرده‌اند که «إِنَّ الْوَجُودَ هُوَ اللَّهُ» (به‌درستی که وجود، همان خداست). محیی‌الدین ابن عربی، الفتوحات‌المکیه، بیروت، دارالصادر، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۵۶.

محیط جغرافیایی رشد و پیشرفت این آیین که اغلب در مناطق غربی و کوهستانی ایران و به دور از مجامع علمی مرکزی بوده است و ... اشاره کرد.

همین مسائل سبب شده است که برخی از پژوهشگرانی که در پی تحقیق در این آیین عرفانی بوده‌اند، به نتایج روشن و پذیرفتنی دست نیابند؛ زیرا از آنجاکه به منابع دست اول این آیین دسترسی نداشته‌اند و یا با زبان آنها به خوبی آشنا نبوده‌اند، معمولاً به صورت میدانی و با مصاحبه با باورمندان این آیین، اقدام به نگارش برخی از آثار کرده‌اند و از آنجا که همواره در این روش از تحقیق، علاوه بر اینکه امکان خطا، سهو، لغزش و سوء برداشت از طرف محقق وجود دارد، بی‌اطلاعی و یا تقیئه باورمندان نیز، مزید بر علت می‌شود که این‌گونه آثار، توفیق چندانی نیابند.^۱

بنابراین برای دستیابی به یک دیدگاه علمی و همه‌جانبه به این آیین، لازم است که پژوهشگران به منابع دست اول آنها- که خوشبختانه در سالیان اخیر، به همّت عدّه‌ای از باورمندان فرهیخته این آیین، تعدادی از آنها، به صورت رسمی و یا غیر رسمی، به زیور طبع آراسته شده و انتشار یافته است- مراجعه نمایند. این موضوع می‌تواند نویدبخش پژوهش‌های تازه و علمی در مورد آیین اهل حق باشد.

به نظر می‌رسد که برای رسیدن به یک نگاه علمی، دقیق و بی‌غرض نسبت به آیین اهل حق، لازم است که ابتدا «هستی‌شناسی» این آیین، از طریق متون دست اول ایشان، مورد بررسی قرار گرفته و روشن شود. بررسی این موضوع، دغدغه اصلی پژوهش حاضر است.

نگارنده با پژوهش بر روی متون دست اول آیین اهل حق، دریافته است که این آیین، دارای «هستی‌شناسی عرفانی» است؛ یعنی اساس آن، مبتنی بر «وحدت وجود»،

۱. البته برخی از آثار عالمانه را که توسط برخی از محققان بی‌غرض نوشته شده است، باید از این دسته آثار سطحی جدا کرد. در فصل اول، ذیل قسمت «برخی تحقیقات انجام شده درباره آیین اهل حق»، به آثار پذیرفتنی این حوزه، اشاره خواهد شد.

«ظهور»، «تجلی»، «حرکت حبی»، «انسان کامل» و «ظهور و سریان حقیقت واحد در صورت گوناگون» است. البته این موضوعات، بر خلاف مباحث مطرح شده در متون «عرفان نظری»، به شیوه طبقه‌بندی شده و منسجم و نظام‌مند مطرح نشده؛ بلکه اغلب به صورت پراکنده و گاه با زبانی تمثیلی و رمزی در لابلاهای متون ایشان بیان شده است. همین پراکندگی، سبب شده که اکثر پژوهشگران و حتی گاه، معتقدان این آیین، بینش منسجم و دقیقی نسبت به «هستی‌شناسی» آن، نداشته باشند.

در پژوهش حاضر برآنیم که «هستی‌شناسی عرفانی اهل حق» را به صورت ساختارمند، طبقه‌بندی شده و بر اساس یک چینش علمی و منطقی، استخراج کرده و مورد بررسی قرار دهیم. به همین منظور، بهتر آن دیدیم که برای تبیین هر چه نیکوتر این نظام فکری، از ساختار منسجم و طبقه‌بندی شده عرفان نظری کمک بگیریم و دیدگاه‌های هستی‌شناسانه این دو مکتب فکری را به صورت یک پژوهش مقایسه‌ای در کنار هم قرار دهیم.

در عرفان نظری، عارفان برجسته‌ای چون ابن‌عربی و شارحان او همچون قونوی، جندی، کاشانی، قیصری و ... سعی کرده‌اند که «هستی‌شناسی عرفانی» را با کمک گرفتن از علم فلسفه و منطق، به صورت یک نظام طبقه‌بندی شده و ساختارمند عرضه کنند. به این صورت که تمام مباحث «هستی‌شناسی عرفانی» از قبیل وحدت وجود، مراتب ظهور و تجلی (حضرات خمس)، مباحث مربوط به انسان کامل و خصوصیات او و... را در یک نظام ساختارمند، عرضه کرده و مورد تحقیق قرار داده‌اند.

کنار هم قرار دادن دیدگاه‌های هستی‌شناسانه اهل حق - که به صورت پراکنده در لابلاهای متون متعدد ایشان بیان شده است - در کنار نظام‌واره منسجم عرفان نظری، سبب می‌شود که نظریات اندیشمندان آیین اهل حق نیز یک چینش منسجم و ساختارمند بیابد. به این ترتیب، محققان با سهولت بیشتری می‌توانند به

«هستی‌شناسی» آیین اهل حق دست یابند، علاوه بر این که این مقایسه، سبب می‌شود که عرفانی بودن «هستی‌شناسی» اهل حق با روشنی بیشتری نمایان گردد.

تذکر این نکته لازم و ضروری است که از دیدگاه نگارنده، مقایسه بین «هستی‌شناسی» آیین اهل حق و عرفان اسلامی، به هیچ وجه، به معنی اثبات وام‌گیری و یا تأثیرپذیری و تأثیرگذاری یکی از آنها بر دیگری نیست؛ بلکه هدف از این چینش و مقایسه، عرضه ساختارمند و طبقه‌بندی شده «هستی‌شناسی عرفانی آیین اهل حق» است. هدف دیگر از این مقایسه، روشن کردن این موضوع است که اکثر مباحثی که در آیین اهل حق وجود دارد - که گاه، باعث تعجب برخی به اصطلاح محققان و احیاناً سبب انکار و اتهام برخی پیروان این مکتب فکری شده است - مباحثی نادر و شگفت‌انگیز نیست؛ بلکه مطالبی است که در همه هستی‌شناسی‌های عرفانی و خصوصاً در «هستی‌شناسی عرفان اسلامی» مطرح بوده و با مبانی عقلی، فلسفی، دینی و شهودی سازگار و قابل اثبات است و عارفان مسلمان، مشابه این موضوعات را به انحای مختلف در آثار خود بیان داشته و به دفاع از آن پرداخته‌اند.

بنابراین، در پژوهش حاضر، سیر بیان مطالب را مطابق با نظام و ساختار مباحث عرفان نظری پیش خواهیم برد و علاوه بر استفاده از دیدگاه‌های ابن‌عربی و شارحان او، به فراخور و متناسب با مباحث، دیدگاه‌های سایر عارفان و حکیمان مسلمان همچون: سنایی، عطار، مولوی، عراقی، شبستری، جامی و ... را نیز در کنار دیدگاه‌های بزرگان آیین اهل حق، بیان کرده و به شرح، تحلیل و مقایسه آنها خواهیم پرداخت.

کتاب حاضر، در هشت فصل، تدوین شده است. در فصل اول، پس از معرفی مختصر عرفان اسلامی و مراتب دستیابی به معرفت، سعی شده است که ضمن ارائه دیدگاه‌های مختلف در تعریف آیین اهل حق، به تعریفی نسبتاً جامع از این مکتب

فکری دست یابیم. فصل دوم به توحید و اندیشه وحدت وجود و تمثیل‌های مرتبط با آن از منظر عرفان اسلامی و آیین اهل حق اختصاص یافته است. فصل سوم درباره مفهوم ظهور و تجلی در متون عرفان اسلامی و چگونگی بیان این مفهوم و اصطلاحات ویژه آن در متون اهل حق است. در فصل چهارم به مبحث حرکت حبی و علت آفرینش از منظر عارفان مسلمان و بزرگان آیین اهل حق پرداخته شده است. فصل پنجم در باب مقام ذات و یا غیب الغیب است که در متون اهل حق از آن به «یا» و «کس نزان» تعبیر می‌شود که مقام لاتعین و ورای ادارکات حسی است. در فصل ششم به تبیین مراتب ظهور و تجلی حق تعالی در قوس نزول، موسوم به حضرات خمس، پرداخته و ضمن روشن ساختن خصوصیات هریک از این حضرات و یا تعینات در عرفان نظری، مشابه همان مفهوم در آیین اهل حق را مشخص کرده و به مقایسه و بررسی آنها پرداخته شده است.

فصل هفتم از این پژوهش به انسان کامل و خصوصیات آن همچون: «کون جامع بودن»، «مظهریت»، «نخستین تجلی بودن» و ... در عرفان اسلامی و آیین اهل حق اختصاص یافته و نشان داده شده که انسان کامل در هر دوی این مکاتب فکری، دارای جایگاهی ویژه و برجسته و ظهور عینی و آینه تمام نمای ذات و صفات الهی است.

فصل آخر این پژوهش، به یکی از غامض‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث عرفانی، یعنی «ظهورات و بروزات کَمَل» و یا «ظهورات متوالی انسان کامل»، اختصاص یافته و نشان داده شده است که از دیدگاه عارفان مسلمان و بزرگان اهل حق، حقیقت وجودی انسان کامل - به همراه مظاهر ائمه اسماء الهی - در اعصار مختلف، به صور گوناگون، ظهور می‌یابد و این ظهورات متوالی، به هیچ وجه، به معنای حلول و تناسخ نیست، بلکه تجلی حقیقت واحد در مظاهر متعدّد است؛ چراکه بر اساس اندیشه وحدت وجود - که از اعتقادات مشترک دو مکتب فکری عرفان اسلامی و

آیین اهل حق است - حلول، امری محال و غیر ممکن بوده و ظهورات کُمل نیز با تناسخ، متفاوت است. به قول شیخ محمود شبستری:

حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است

تناسخ نبود این کز روی معنی ظهوراتی است در عین تجلی

امیدوارم که این اثر مختصر، با وجود کاستی‌هایش، بتواند فضای مناسبی برای پژوهش‌های علمی و بدون تعصب، دربارهٔ مکتب فکری اهل حق، فراهم آورد و با «عنایات حق و خاصان حق» در مسیر روشنگری و تبیین حقیقت، به کار آید.

در خاتمه، از محقق فرهیخته، جناب آقای دکتر محمدعلی سلطانی که قبل از چاپ، کتاب حاضر را مطالعه فرموده و علاوه بر ابراز خرسندی از نگارش این اثر، نکات ارزنده‌ای را به نگارنده یادآور شدند، قدردانی می‌کنم.

همچنین، سپاس خود را تقدیم می‌دارم به همسر ارجمندم، جناب آقای دکتر محمد خدادادی که در طی نگارش این کتاب، از راهنمایی‌های ارزشمند ایشان، بهره‌ها برده‌ام.

فاطمه محمدی عسکرابادی

یزد - زمستان ۱۳۹۹

فصل اوّل

کلیّات

معرفی مختصر عرفان اسلامی

منظور از عرفان، معرفت به ذات و صفات پروردگار، یعنی همان حقیقت وجود است و عارف، کسی است که به این معرفت و شناخت دست یافته است. به این ترتیب، عرفان، محدود به دین یا مذهب خاصی نیست و در همه ادیان، صورتی از عرفان را که متناسب با آن دین و مذهب است، می‌توان یافت. علت این امر آن است که عرفان، چیزی جدای از دین نیست؛ بلکه می‌توان آن را حقیقت دین و مغز و لب آن دانست که به باطن دین و اصل آن نظر دارد. این اهمیت دادن به حقیقت و باطن دین، گاه تا حدی است که ممکن است عارفان، در نظر عامه مردم، افرادی بی‌توجه نسبت به ظواهر دین به نظر برسند.

عرفان اسلامی، به معرفتی اطلاق می‌شود که از بطن اسلام برخاسته است. از آنجا که اسلام آخرین دین الهی است، حکمت بالغه خداوند ایجاد می‌کند که کامل‌ترین نسخه ادیان باشد و از همین رو، عارفان مسلمان نیز که برخاسته از این مکتب‌اند، به پیشرفته‌ترین و کامل‌ترین جهان‌بینی عرفانی دست یافته و آن را در قالب آثار خویش برای بشریت به یادگار گذاشته‌اند.

جهان‌بینی عارفان مسلمان، علاوه بر کشف و شهود، مبتنی بر مبانی عقلی و فلسفی است و ایشان در آثار خود، با مدد گرفتن از دو بال عقلائیّت و کشف و شهود، نظام ساختارمند و زیبای هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خاص خود را با زبانی هنری و ادبی که سرشار از تشبیه، استعاره و تمثیل است، برای طالبان حقیقت بیان داشته‌اند.

به این ترتیب، می‌توان دانست که عرفان، یک علم است و مبادی و مبانی خاص خود را دارد و در چارچوب عقل و منطق قابل بررسی است. این نکته در قرن هفتم هجری، یعنی زمانی که ابن عربی از طریق قواعد عقلی و فلسفی به شرح دریافت‌های عارفانه پرداخت، به اثبات رسید و مشخص گردید که اگرچه دریافت‌های عارفانه و کسب معرفت، در نهایت از طریق کشف و شهود صورت می‌گیرد، اما این به معنای عدم حضور عقل یا تعطیلی آن نیست؛ بلکه عارف، ابتدا از طریق عقل و با تفکر است که تصمیم به قدم گذاردن در مسیر کسب معرفت به ذات پروردگار می‌گذارد. اصولاً، عارفان، عاقل‌ترین افراد روزگار خود و حکمای عصر خویش بوده‌اند که وقت خود را صرف مهمترین امور هستی، یعنی کشف «معمای وجود» کرده‌اند تا نشان دهند که «هستی» چگونه پدید آمده و منظور پروردگار از آفرینش و خلقت چه بوده و جایگاه انسان و وظیفه او، در عالم هستی، چیست. از سوی دیگر، در پی پاسخ دادن به این مسأله‌اند که انسان چگونه می‌تواند به اصل و مبدأ خویش باز گردد و بذر صفات الهی را که در نهاد او به صورت بالقوه قرار داده شده، بارور سازد و به صفات الهی متصف شود. بنابراین، علم عرفان به انسان می‌آموزد که از کجا آمده و اصل و منشأ او چیست و به کجا می‌رود؛ یعنی، غایت و منتهای کار او چیست، همچنین وظیفه او در این عالم کدام است و برای رسیدن به مقصود حقیقی، چه کاری باید انجام دهد.

علم عرفان نیز مانند هر علم دیگری، دارای مبادی، مبانی و موضوع خاص خود است. معمولاً موضوع هر علم، میزان اهمیت آن علم را نشان می‌دهد. از آنجا که موضوع علم عرفان، خود خداوند است، آن‌را متعالی‌ترین نوع علوم دانسته‌اند که به مهمترین موضوع هستی اختصاص دارد. البته عارفان در معرفی موضوع این علم، اغلب از واژه «وجود» استفاده می‌کنند؛ زیرا معتقدند که خداوند، تنها وجود حقیقی است و از این جهت، «وجود» را مساوی و مساوق با «حق تعالی» می‌دانند و برای

روشن کردن تفاوتِ وجودِ حق تعالی با وجود کثرات (مخلوقات)، اغلب از حق تعالی به «وجود بی‌نهایت»، «وجودِ مطلق» و «مطلقِ وجود» تعبیر می‌کنند.

مبانی علم عرفان نیز با موضوع آن متناسب است؛ یعنی از آنجا که موضوع علم عرفان، حق تعالی است؛ مسائل اصلی آن نیز از یک سو، بیان مظاهرِ اسماء و صفات الهی و از سوی دیگر، چگونگی بازگشت انسان به اصل و مبدأ خود و بیان روش سیر و سلوک، از طریق ریاضت‌ها و اعمال و افکار ویژه برای سالکان است.

مبادی علم عرفان نیز، مجموعه‌ای از شناخت‌های قبلی برای طرح و حل مسائل این علم که شامل دانستن حدّ این علم، غایت آن و درک فایده این علم، همراه آشنایی با برخی اصطلاحات ویژه که برای درک جهان‌بینی عرفانی لازم است.

مجموع سخن آنکه در تعریف علم عرفان، براساس موضوع، مبانی و مبادی آن، می‌توان گفت: «هُوَ الْعِلْمُ بِاللَّهِ سُبْحَانَهُ مِنْ حَيْثُ أَسْمَاءُهُ وَ صِفَاتُهُ وَ مَظَاهِرُهُ وَ أَحْوَالُ الْمَبْدَأِ وَ الْمَعَادِ. وَ بِحَقَائِقِ الْعَالَمِ وَ بِكَيْفِيَّةِ رُجُوعِهَا إِلَى حَقِيقَةِ وَاحِدَةٍ هِيَ الذَّاتُ الْأَحَدِيَّةُ وَ مَعْرِفَةُ طَرِيقِ السُّلُوكِ وَ الْمُجَاهِدَةِ لِتَخْلِيصِ النَّفْسِ عَنْ مَضَائِقِ الْقِيُودِ الْجُزْئِيَّةِ، وَ اتِّصَالِهَا إِلَى مَبْدَأِهَا وَ اتِّصَافِهَا بِنَعْتِ الْأُطْلَاقِ وَ الْكُلِّيَّةِ»^۱.

یعنی: علم عرفان، علم به خداوند سبحان از جهت اسماء و صفات و مظاهر او، و به احوال مبدأ و معاد و به حقایق عالم و به کیفیت بازگشت آن به سوی حقیقتِ واحدی است که همان ذاتِ احدی است. و نیز شناختِ راه سلوک و مجاهدت برای رهایی نفس از تنگنای قیود جزئی و پیوستن آن به مبدأ خویش و اتّصاف آن به صفت اطلاق و کلیت است.

۱. داوود بن محمود قیصری، رسائل قیصری، رسالة فی التوحید و النبوة و الولاية، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱، ص ۶.

دقت در تعریف عرفان، نشان می‌دهد که تلاش آن در پاسخ‌گویی به دو گونه سؤال است. یکی، چگونگی پیدایش کثرات از ذات حق تعالی یا به تعبیر دیگر، چگونگی آفرینش که معمولاً از آن به «قوس نزول» تعبیر می‌کنند. دیگری، تبیین چگونگی رسیدن انسان به مقام فناء فی الله و بقاء بالله یا به تعبیر دیگر، بازگشت به اصل و حقیقت خویش است که از آن به «قوس صعود» تعبیر می‌کنند. به این ترتیب، قوس نزول، بیانگر چگونگی پیدایش کثرت از وحدت است و قوس صعود، بیانگر طریق سلوک الی الله و تبدیل کثرت به وحدت.

در یک تقسیم‌بندی دیگر، عرفان را به دو دسته «عملی» و «نظری» تقسیم کرده و معتقدند که «عرفان نظری، بیشتر با قوس نزول و عرفان عملی، بیشتر با قوس صعود در ارتباط است. یعنی در عرفان نظری، بیشتر از چگونگی پدید آمدن کثرت از وحدت، مراتب وجود و حقیقت هستی بحث می‌شود و در عرفان عملی، بیشتر به اعمال و افعالی که می‌تواند سالک را از کثرت به عالم وحدت متصل گرداند و غایت وجودی انسان، سخن به میان می‌آید»^۱.

گاه نیز، جهت تبیین مسائل ویژه عرفانی در قوس صعود و نزول، از تعبیر «معرفت‌شناسی» و «هستی‌شناسی» عرفانی استفاده می‌شود. به این ترتیب، هر جا که صحبت از معرفت‌شناسی عرفانی است، منظور از آن، همان مسائل مربوط به قوس صعود است، یعنی تبیین راه و روش سلوکی و اعمالی که انسان را به سوی اصل خود، یعنی عالم الهی راهنمایی می‌کند و به او می‌آموزد که چگونه از طریق طی منازل چون طلب، عشق، معرفت و ... به مقام فناء فی الله نائل شود.

در مقابل، جایی که صحبت از هستی‌شناسی عرفانی است، منظور از آن، بیان مسائل مربوط به قوس نزول است. یعنی، بیان دیدگاه عارفان، درباره چگونگی خلقت و مراتب آن از یک سو، و ارتباط میان «خدا و خلق» از سوی دیگر. این دو

۱. محمد خدادادی، خلوت‌نگه خورشید (درآمدی بر مبانی عرفان اسلامی)، تهران، انتشارات دستان، ۱۳۹۶، ص ۲۰.

بُعد، از دیدگاه عرفانی، در اندیشه تمام عارفان مسلمان، مورد توجه بوده و به شیوه‌های گوناگون، به بیان آنها پرداخته‌اند. شیوه عارفان مسلمان در بیان این مسائل تا پیش از قرن هفتم هجری، اغلب به صورت استفاده از زبان تمثیلی و نمادین و در قالب حکایات است؛ چنانکه این روش در آثار سنایی و عطار به خوبی مشاهده می‌شود.

در قرن هفتم هجری، ابن عربی، شیوه جدیدی را برای طرح این مسائل به کار گرفت. به این ترتیب که وی، سعی کرد از طریق ساختن اصطلاحات خاص برای هر مفهوم عرفانی، حالتی ساختارمند و منسجم به این علم ببخشد. از سوی دیگر، با تجزیه و تحلیل مفاهیم عرفانی، از طریق دلایل عقلی، فلسفی و منطقی، در روشن‌سازی علم عرفان و معرفی موضوع، مبانی و مبادی آن تأثیری به‌سزا داشت.

ابن عربی، آنچه را که عارفان پیشین به صورت پراکنده در آثار خود عرضه کرده بودند، به صورتی طبقه‌بندی شده و اصطلاح‌مند ارائه داد و این امر، کار را برای محققان این علم آسان ساخت، تا از طریق نظامی ساختارمند، به تحقیق و بررسی این علم و مقایسه آن با سایر علوم بپردازند.

از آنجا که ابن عربی و شارحان او، بیشتر تلاش خود را متوجه توضیح و تبیین مسائل عرفانی در قوس نزول، یعنی بیان بُعد هستی‌شناسانه عرفانی کردند؛ اغلب، کتابهای آنها را در دسته عرفان نظری قرار می‌دهند. هرچند در سخن ابن عربی و شارحان مکتب او نیز، مسائل مربوط به قوس صعود، یعنی بیان چگونگی سیر و سلوک مطرح شده، اما بسامد آن نسبت به بحث‌های عقلی و منطقی در مسائل قوس نزول و چگونگی خلقت و مراتب آن، کمتر است. در کتاب حاضر نیز، هر جا که صحبت از محققان عرفان نظری است، منظور ابن عربی و شارحان مکتب اوست که بیشتر بر بُعد هستی‌شناسی عرفانی تأکید داشته و از طریق دلایل عقلی و فلسفی به شرح و بسط این نظریه پرداخته‌اند.

در مباحث مربوط به قوس صعود، یعنی بُعد معرفت‌شناسی عرفانی نیز، عارفان معتقدند که طالبان کوی دوست، برای رسیدن به معرفت کامل و دستیابی به شناخت نهایی، باید مراتب مختلفی را پشت سر بگذارند تا به این جایگاه برسند. به عبارت دیگر، باید از شریعت شروع کرده، طی طریق نمایند تا به حقیقت برسند و آنگاه به معرفت ذات حق تعالی دست یابند. در ادامه، به صورت مختصر، به این مراتب اشاره می‌شود.

شریعت، طریقت، حقیقت

پیش از این گفته شد که عرفان، علم معرفت به ذات و صفات الهی است. یعنی، درک این موضوع که مبدأ آفرینش چیست و ارتباط او با موجودات، از جمله انسان، چگونه است. همچنین، انسان چگونه می‌تواند به حقیقت و مبدأ خویش شناخت یابد و به آن بازگردد.

عارفان معتقدند که انسان برای دست‌یابی به این معرفت، باید مراحل سه‌گانه شریعت، طریقت و حقیقت را طی کند تا به معرفت برسد. این دیدگاه عارفان، مبتنی بر حدیثی از حضرت رسول اکرم (ص) است که فرمودند: «الشَّرِيعَةُ أَقْوَالِي وَالطَّرِيقَةُ أفعالِي وَالْحَقِيقَةُ أَحْوَالِي وَالْمَعْرِفَةُ رَأْسُ مَالِي»^۱. یعنی: شریعت، سخنان من است، و طریقت، افعال من است، و حقیقت، احوال من است و معرفت، رأس سرمایه و دارایی من است.

۱. محمد بن زین‌الدین علی بن ابی‌جمهور احسانی، عوالی اللالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة، تصحیح مجتبی عراقی، قم، دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ ه.ق، ج ۴، ص ۱۲۴؛ حسین بن محمد تقی نوری (محدث نوری)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۱، ص ۱۷۳؛ عزیزالدین نسفی، الإنسان الكامل، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۸۶، ص ۷۴.

از همین سخن پیامبر اکرم(ص)، می‌توان فهمید که شریعت، طریقت و حقیقت مقوله‌هایی متفاوت و جدا از هم نیستند؛ بلکه سه مرتبه از یک حقیقت‌اند که همان حقیقت وجودی انسان کامل محمدی است.

مرتبه «شریعت»، آن مرتبه از آگاهی است که از طریق شنیدن سخنان حضرت رسول(ص) یا همان انسان کامل عصر، حاصل می‌شود. طبیعی است که این مرتبه از آگاهی، برای همگان قابل دریافت است و همه افراد، قادر به شنیدن سخنان ایشان و بهره‌گیری از آن اقوال و سفارشات هستند.

مرتبه دیگر آگاهی و علم که در سخن حضرت رسول(ص) از آن به «طریقت» تعبیر شده، مرتبه‌ای بالاتر از شریعت است؛ چرا که طریقت، پیروی از رفتار و کردار حضرت رسول(ص) است و دانستن رفتار ایشان و پیروی از آن کار ساده‌ای نیست؛ زیرا هرکسی نمی‌تواند به معنای واقعی کلمه، رفتار ایشان را درک کند تا بتواند دقیقاً مانند آن عمل کرده و به مرتبه طریقت وارد شود.

مرتبه «حقیقت»، باز هم بالاتر از مرتبه پیشین است؛ چرا که در این مرتبه، فرد باید قادر به درک احوالات درونی حضرت رسول(ص) باشد تا بتواند شبیه آن حالات را در خود ایجاد کرده و از نظر حال درونی، مشابه حضرت رسول(ص) شود تا به مرتبه حقیقت نائل آید.

این سه مرتبه از معرفت، با مراتب سه‌گانه یقین، یعنی «علم‌الیقین»، «عین‌الیقین» و «حق‌الیقین» قابل مقایسه است؛ زیرا این هر سه نیز مراتبی از یقین‌اند، اما در اولی فرد، تنها از نظر علمی به یقین رسیده، مانند کسی که تا به حال آتش را ندیده، اما خصوصیات آن را به‌خوبی می‌داند. این آگاهی و یقین از طریق «شنیدن» حاصل شده و فرد هنوز به مرحله «دیدن» نرسیده است. در مرحله «عین‌الیقین»، فرد آتش را می‌بیند و به این طریق، آگاهی و معرفت او به آتش افزایش می‌یابد و درجه یقین او نیز بالاتر می‌رود. مرحله آخر، یعنی «حق‌الیقین»، زمانی است که فرد در تماس

مستقیم با آتش قرار گرفته و مثلاً دستش می‌سوزد؛ در آن زمان، معرفت و آگاهی او به آتش، کامل می‌شود.

مراتب معرفت نیز همانند مراتب یقین است. یعنی، همچنانکه علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین، موضوعاتی جدا از هم نیستند؛ بلکه مراتبی از یقین‌اند که درجه آنها با هم متفاوت است؛ مراحل شریعت، طریقت و حقیقت نیز، مراتب و درجات آگاهی و معرفت‌اند و تضاد و تعارضی با هم ندارند؛ بلکه تنها درجات آگاهی در آنها متفاوت است.

نکته‌ای که درباره این مراتب معرفت، وجود دارد؛ آن است که افرادی که در مراتب پایین‌تر معرفت‌اند، نمی‌توانند حال افرادی را که در مراتب بالاترند، درک کنند و سخن ایشان را بفهمند؛ زیرا همواره مرتبه بالاتر، بر حال مرتبه پایین‌تر آگاه است، اما مرتبه پایین‌تر، آگاهی یا دانشی نسبت به مراحل بالاتر ندارد.

همین موضوع باعث شده که گاه، میان افرادی که در درجات متفاوت معرفت و آگاهی قرار دارند درگیری‌هایی رخ دهد؛ چنانکه کسانی که هنوز در مرتبه شریعت‌اند، ممکن است سخنان افرادی را که در مرحله طریقت یا حقیقت‌اند، درک نکنند و ایشان را به گزافه‌گویی یا حتی کفر متهم نمایند. گاه، این عدم درک تا به جایی پیش رفته که عارفان و الامقامی چون حلّاج، عین‌القضات، شیخ اشراق و ... به اتهام کفر و الحاد به دست اهل ظاهر به شهادت رسیده‌اند.

تفاوت درجات معرفت، حتی در میان صحابه درجه یک حضرت رسول اکرم (ص) نیز دیده می‌شود؛ نمونه روشن آن ابوذر و سلمان‌اند که هر دو در مجاهدت در راه اسلام زبانزدند. با وجود این، ابوذر که در مرحله پایین‌تر معرفتی بوده، قادر به درک احوالات سلمان نبوده؛ چنانکه از امام معصوم (ع) درباره ایشان نقل شده که «وَ اللّٰهُ، لَوْ عَلِمَ أَبُوذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ، وَ لَقَدْ آخَى رَسُولُ

اللَّهِ (ص) بَيْنَهُمَا»^۱ یعنی: به خدا سوگند، اگر ابوذر می‌دانست آنچه در دل سلمان بود؛ او را می‌کشت، در صورتی که پیغمبر (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) میان آن دو برادری برقرار کرد.

علت این امر، آن است که سلمان، در مرتبه‌ای بالاتر از معرفت قرار داشته که درک آن برای ابوذر ممکن نبوده و در صورت آگاهی بر اندیشه‌های سلمان، حتی امکان داشت که اندیشه او را کفر به حساب آورد. مشابه همین مضمون، در داستان قرآنی خضر(ع) و موسی(ع)، قابل مشاهده است. در آن داستان نیز شاهد این موضوع هستیم که خضر(ع)، کارهایی انجام می‌دهد که موسی(ع) با آن جایگاه الهی، از حکمت آنها خبر ندارد و آنها را اعمالی نادرست می‌داند، اما پس از آگاه شدن بر حکمت آنها، درمی‌یابد که تمام کارهای خضر(ع) به امر خداوند بوده و عمل خلاف حق از او سرزنده است.^۲

گویی حتی در جایگاهی همچون حضرت موسی(ع) نیز که پیامبر اولوالعزم الهی است، همراهی دو سطح از آگاهی امکان‌پذیر نیست و این موضوع همواره در طول تاریخ ادامه داشته و ما شاهد نزاع اهل ظاهر با عارفانی بوده‌ایم که در مراتب طریقت یا حقیقت قرار داشته‌اند. در مقابل، عارفان همواره در صدد رفع این سوء تفاهمات برآمده و از روشهای مختلف، برای این کار استفاده کرده‌اند. از آن جمله، یکی، به کارگیری روش همیشگی ایشان، یعنی «تمثیل» در این باره بوده است.

در این روش، عارفان برای ملموس کردن این سه مرتبه از معرفت و آگاهی، مراتب معرفت را به گردویی تشبیه کرده‌اند که دارای پوست و مغز است. ایشان حقیقت را به مثابه مغز گردو دانسته‌اند که قسمت اصلی و مهمترین بخش آن است

۱. محمد بن یعقوب کلینی، کافی، به اهتمام محمد حسین درایتی، قم، دار الحدیث، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۳۲؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ه.ق، ج ۲، ص ۱۹۰.

۲. رک: قرآن مجید، سوره کهف(۱۸)، آیات ۷۱-۸۲.

و شریعت را به پوسته‌ای تشبیه کرده‌اند که این مغز را پوشانده است. طریقت نیز راهی است که باید از پوست طی شود تا به مغز رسید:

شریعت، پوست، مغز آمد حقیقت میان این و آن، باشد طریقت^۱

اگرچه در اینجا شریعت، به عنوان پوست و حقیقت، مغز دین معرفی شده است؛ اما باید توجه داشت که تا پوست نباشد، مغز به عمل نمی‌آید. بنابراین، رسیدن به حقیقت، مستلزم گذر از شریعت است و به همین دلیل است که اکثر قریب به اتفاق عارفان، التزام به شریعت را حتی بعد از وصول به حقیقت، لازم می‌دانند و معتقدند که نخستین گام در سیر و سلوک حقیقی، عمل به دستورات شریعت و ترکِ نواهی آن است؛ به طوری که اگر سالک، در شریعت تمام نباشد، اصولاً مجوز ورود به مراحل دیگر را نخواهد یافت.

حال که شناخت مختصری از عرفان اسلامی و موضوعات عمده این علم حاصل گردید، به معرفی مختصر و اجمالی شاخصه دیگر مطرح در کتاب حاضر، یعنی آیین اهل حق، می‌پردازیم.

معرفی اجمالی آیین اهل حق

آیین اهل حق در قرن هفتم یا هشتم هجری توسط سید اسحاق برزنجی‌ای مشهور به سلطان اسحاق یا سلطان سحاک، به صورتی ساختارمند و با قواعد و مناسک خاص معرفی گردید. البته این آیین، پیش از سلطان اسحاق نیز وجود داشته، چنانکه سایر مشاهیر ایشان، همچون شاه خوشین، باباسرهنگ، باباناووس و بهلول، قرن‌ها پیش از سلطان اسحاق می‌زیسته‌اند.

۱. شیخ محمود شبستری، گلشن راز، با مقدمه و تصحیح کاظم دزفولیان، چاپ دوم، تهران، انتشارات طلابه، ۱۳۸۴، ص ۶۴.

برخی محققان، آغاز پیدایش این آیین را مربوط به قرن اوّل هجری^۱ و برخی دیگر، قرن دوم هجری دانسته‌اند.^۲

تفاوت سلطان اسحاق با بزرگان پیشین در این است که آیین اهل حق را منظم و ساختارمند کرده و سلسله مراتب خاص و مناسک ویژه برای آن در نظر گرفته است. بنابراین، سلطان اسحاق را می‌توان مُجَدِّد و احیاگر آیین اهل حق دانست که میراث گذشتگان را که بیشتر حالت سرّی و پراکنده داشت، به صورت قاعده‌مند و قانون‌مند درآورد. به همین علت است که اغلب محققان، سلطان اسحاق را به عنوان مؤسس و پایه‌گذار آیین اهل حق معرفی کرده‌اند.

یکی از کارهای مهم سلطان اسحاق که سبب دوام و پایداری آیین اهل حق شد، ایجاد خاندانها در این آیین بود. به این ترتیب که وی، ریاست و قیادت پیروان را به هفت نفر از یارانش به نام «هفتوانه» سپرد که نتیجه آن، تشکیل هفت خاندان در زمان سلطان اسحاق بود. بعدها بنابر مقتضیات زمانی و در سیر تطوّر تاریخی و مذهبی، چهارخاندان دیگر نیز بر این تعداد افزوده شد و به این ترتیب، در حال حاضر، اهل حق دارای یازده خاندان است که عبارتند از: ۱- شاه ابراهیمی ۲- بابا یادگاری ۳- خاموشی ۴- عالی قلندری ۵- میرسوری ۶- سیدمصطفایی ۷- حاجی باویسی (بابا عیسی) ۸- زنوری ۹- آتش بیگی ۱۰- شاه هیاسی (شاه حیاسی یا شاه ایازی) ۱۱- بابا حیدری.

بزرگان هر یک از این خاندانها، در میان پیروانشان با عنوان «سید» خطاب می‌شوند، اما برخی محققان معتقدند که از میان این یازده خاندان، تنها سه خاندان شاه ابراهیمی، خاموشی (حیدری) و آتش بیگی، سادات علوی هاشمی‌اند و بقیه

۱. منصور رستمی، بازشناسی آیین یارسان (اهل حق)، قم، انتشارات شاکر، ۱۳۹۲، ص ۱۳.

۲. صدیق صفی‌زاده، مقدمه نامه سرانجام یا کلام خزانه، یکی از متون کهن یارسان (اهل حق)، تحقیق و تفسیر صدیق صفی‌زاده بوره‌کهنی، تهران، انتشارات هیرمند، ۱۳۷۵، ص ۲۳.

ایشان سید نیایی‌اند نه سید نژادی. به این معنی که در میان پیروان اهل حق، «به عنوان اینکه نایبان سلطان اسحاق بوده‌اند، به عنوان سید، یعنی بزرگ و برتر و محل رجوع همگان پذیرفته شده‌اند».^۱

اگرچه پیدایش و شکل‌گیری آیین اهل حق در مناطق غربی کشور بوده، اما امروزه گستره پیروان آن را در بسیاری از مناطق ایران می‌توان یافت؛^۲ چنانکه علاوه بر استانهای غربی، همچون کردستان، کرمانشاه، لرستان و همدان، در سایر استانهای کشور از جمله تهران، البرز، مازندران، آذربایجان شرقی، آذربایجان غربی، خراسان، خوزستان، زنجان و برخی دیگر از مناطق کشور، پیروان آیین اهل حق حضور دارند. علاوه بر آن، گستره پیروان این آیین در خارج از کشور نیز قابل توجه است؛ چنانکه تعداد قابل توجهی از پیروان این آیین، در کشورهای ترکیه، آلبانی، عراق، آذربایجان، پاکستان، افغانستان و سوریه زندگی می‌کنند.^۳

آیین اهل حق به نامهای دیگری چون «یارسان» یا «یارستان»، «طایفه» یا «طایفه‌سان»، «کاکه‌ای»، «آیین حقیقت»، «دین حقیقت» و «آیین یاری» نیز نامیده شده است. علت نامگذاری آیین اهل حق به یارسان، این است که به پیروان این آیین،

۱. محمدعلی سلطانی، تاریخ خاندانهای حقیقت و مشاهیر متأخر اهل حق در کرمانشاه، تهران، نشر سُه‌ها، ۱۳۸۰، ص ۱۷.

۲. درباره تعداد معتقدان به این آیین در حال حاضر آمار دقیقی وجود ندارد؛ هرچند برخی از منابع، تعداد پیروان این آیین را در ایران بین ۲ تا ۵ میلیون نفر تخمین زده‌اند. این در حالی است که برخی مستشرقین که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در مورد پیروان این آیین تحقیق کرده‌اند، نظرشان بر این است که حدود دو پنجم از مردم ایران از پیروان این آیین هستند؛ چنانکه کنت دوگوبینو که در حدود ۱۸۸۴ میلادی به تحقیق در این زمینه پرداخته، می‌گوید: «در مورد پیروان بی‌چون و چرای این فرقه، یعنی آنهایی که در ایران زیست می‌کنند، تردیدی نیست که بر روی هم، دو پنجم اهالی کشور، اهل حق هستند... از این‌رو، دائماً باعث ترس مقامات سیاسی کشورند و گرچه به طور سنتی منکر وجود چنین آیینی هستند، دولت و روحانیون از هر فرصتی برای درگیری با آنها پرهیز می‌کنند». (ژوزف آرتور گوبینو، سه سال در آسیا، سفرنامه کنت دوگوبینو)، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، نشر قطره، ۱۳۸۳، ص ۲۶۲).

۳. ر.ک: مسعود جلالی مقدم و داریوش صفوت، «اهل حق»، مندرج در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، صص ۴۶۷ - ۴۷۴.

«یار» گفته می‌شود و منظور از «سان» نیز «شاه»، یعنی مظهر تامّ و تمام ذات و صفات الهی یا همان انسان کامل عصر است.

برخی محققان در علّت این وجه تسمیه گفته‌اند: «یار، به معنی دوست، آشنا و محبوب، معشوق و صحابه است و سان، در گویش گورانی و پارسی باستان، به معنی شاه و سلطان است و بنا به نامه سرانجام، مراد از سان یا شاه، مظهر حق و آئینه نمای خدا تعبیر شده است و روی هم رفته، واژه یارسان، به معنی پیروان و یاران سلطان اسحاق است؛ زیرا این عدّه، پیرو مسلک سلطان اسحاق و معتقد به مقام مظهرالّهی وی می‌باشند»^۱ به این ترتیب، می‌توان گفت که «یارسان»، به معنی یاران انسان کامل یا ولیّ عصر در هر زمان است.

به همین ترتیب، «طایفه» یا «طایفه‌سان» نیز به معنی گروهی است که به همان شاه یا انسان کامل عصر منتسب‌اند و از او پیروی می‌کنند. اصطلاح «کاکه‌ای» برای نامگذاری اهل حق، بیشتر در میان کردان عراق رایج است، هرچند در متون کردی ایشان در ایران نیز، گاه از این واژه استفاده شده است. واژه «کاکا» در کردی به معنی برادر است و کاربرد این واژه برای معرفی آیین اهل حق، نشان‌دهنده روح برابری و برادری در میان پیروان این آیین است.

برای درک علّت نامگذاری آن به «آیین حقیقت» و «دین حقیقت»، لازم است ابتدا دیدگاه‌های مختلف ارائه شده در معرفی این آیین، بررسی شود، تا علّت این وجه تسمیه نیز مشخص گردد.

دیدگاه‌های مختلف در تعریف آیین اهل حق

محققان، تعاریف مختلفی در معرفی آیین اهل حق، ارائه داده‌اند. علّت این امر آن است که هر یک از ایشان، با توجه به افق انتظار خود و از زاویه‌ای خاص به

۱. صدیق صفی زاده، مقدمه نامه سرانجام یا کلام خزانه، ص ۲۲.

بررسی این آیین پرداخته‌اند. از سوی دیگر، بسیاری از پیروان آیین اهل حق، تا این اواخر، اسناد مربوط به عقاید خود را پنهان می‌کردند و آنها را سِرّ مگو می‌دانستند، لذا اطلاعات محققان دربارهٔ این آیین، اغلب براساس گفته‌های شفاهی برخی پیروان بوده که شاید خودشان نیز شناخت درستی از حقیقت آیین خود نداشته‌اند.

تفاوت دیدگاه‌ها در ارائهٔ تعاریف تا جایی است که حتی در میان خود پیروان آیین اهل حق نیز در معرفی آن، اختلاف نظر وجود دارد؛ چنانکه برخی، ملاک ارائهٔ تعریف را تنها براساس متون اولیهٔ این آیین می‌دانند، اما برخی خاندانهای متأخر، با تکیه بر متون خود که نسبت به متون قرون اولیه، تفاوت‌هایی یافته، به اظهار نظر می‌پردازند و تعریفی متفاوت از این آیین ارائه می‌دهند. براساس همین اختلاف دیدگاه‌ها بوده که برخی محققان، در ارائهٔ تعریف جامع از اهل حق، دچار سردرگمی شده و اعتراف کرده‌اند که «آیین یارسان (اهل حق)، یکی از آیین‌هایی است که بیش از هر مسلک یا مذهبی در مورد آن تناقض‌گویی شده است».^۱

با بررسی دیدگاه‌های پژوهشگران و با تکیه بر متون اهل حق می‌توان گفت که حداقل چهار فرضیه در تعریف آیین اهل حق ارائه شده است که در ادامه به بررسی آنها پرداخته می‌شود.

الف) فرضیهٔ آیین ازلی: براساس این دیدگاه، آیین اهل حق، متعلق به زمان یا مکان خاصی نیست؛ بلکه ریشه در عالم ازل دارد و پدیدآورنده و مؤسس این آیین، خود حق تعالی است که آن را در ازل بنیاد نهاده و ایجاد کرده است. از این منظر،

۱. ایرج بهرامی، *اسطورهٔ اهل حق: جستاری تاریخی پیرامون مهر و مهرپرستی اهل حق (یارسان)*، تهران، نشر آتیه، ۱۳۷۸، ص ۱۹.

پایه‌گذاری آیین اهل حق، نه در عالم مُلک و ماده؛ بلکه در عالم الهی و پیش از پدید آمدن زمین و زمان صورت گرفته است.^۱

این دیدگاه، برخاسته از متون دست اول اهل حق است؛ چنانکه در دیوان گوره از زبان سیدمصطفی، یکی از هفتوانه، دربارهٔ چگونگی پیدایش آیین اهل حق، آمده است:

ای آگاه و بینا، ای آگاه و بینا سلطان کونین، ای آگاه و بینا
نه روز ازل تو بستی بیا پی رفت و روش راهانت نیا^۲

یعنی: ای خداوند آگاه و بینا و ای سلطان کونین، تو این عهد و پیمان را در روز ازل بستی. سپس راه‌های مختلف را برای رسیدن (به درگاهت) مقرر فرمودی.

بر همین اساس، عارفان و دیده‌داران اهل حق، همواره از حق تعالی، خواهان به جای آوردن آن عهد و پیمان ازلی بوده‌اند که همان آشکار کردن آیین یاری، براساس شرط و اصول نهاده شده، در عالم الهی است. از آن جمله در کلام دورهٔ برزنجه، این درخواست از زبان مظاهر هفت‌تن در آن دوره بیان شده است؛ چنانکه روح‌تاو (بنیامین) می‌گوید: «شرط ازلتِ بدَرهٔ شفاف»^۳، یعنی: شرط ازلی خود را به طور شفاف نشان بده. همچنین کشکول (داوود) همین درخواست را تکرار کرده و می‌گوید: «بیای ازلتِ باور و اصول»^۴، یعنی: بیعت ازلت را به اصول بیاور. در ادامه، آتسا (رزبار) نیز خواهان به ظهور رسیدن عهد و پیمان ازلی گشته، می‌گوید: «بیا نو ازل باورهٔ وی کا»^۵، یعنی: پیمان روز ازل را در اینجا به جای آور.

۱. سیدکاظم نیک‌نژاد، گنجینه یاری، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا، صص ۱-۲؛ مجید القاصی، مجموعه آیین و اندرز و رمز یاری، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۸، ص ۷.

۲. دیوان گوره، گردآوری و ویراستهٔ سید محمد حسینی، چاپ دوم، کرمانشاه، انتشارات باغ نی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۷.

۳. روح‌تاو، از شاهو تا برزنجه، مجموعه کلامی از متون کهن یارسان (اهل حق)، گردآوری و ویراستهٔ سید محمد حسینی، سلیمانیه، نشر انستیتو فرهنگی کرد، ۱۳۸۹، ص ۲۴۱.

۴. همان، ص ۲۴۲.

۵. همان، ص ۲۴۴.

پس از او، قلم (مصطفی داودان) نیز خواسته خود را مبنی بر به جای آوردن شرط ازلی اینگونه بیان داشته است: «شرط ازل یا بکره آشکار»،^۱ یعنی: شرط ازل را که در مقام «یا» بستی، آشکار کن. همین درخواست از جانب ورق (پیرموسی) نیز بیان شده است: «روشت ازلیت باور پی طبق»،^۲ یعنی: راه و روش ازلیت را نمایان کن. پس از او نوبت گردون (بابا یادگار) است که خواهان آشکار شدن شرط و پیمان ازلی باشد؛ چنانکه از زبان او در بیان این درخواست آمده است: «شرط ازل رات بکرو بروز»^۳ و در جای دیگر آمده است: «اقرار ازل باورَه و شون»،^۴ یعنی: شرط و پیمان جایگاه ازلی را آشکار کن، یا شرط و قول روز ازل را به جا بیاور. در نهایت اخضر (شاه ابراهیم) نیز همین درخواست را عنوان کرده و می‌گوید: «و شرط ازل بیان کر رمزت»،^۵ یعنی: بنا به شرط ازلی، رمز و اسرار خود را بیان کن.

تأکید بر این شرط و پیمان ازلی و لزوم به جای آوردن آن در عالم مُلک، در سایر متون اهل حق، همچون «بارگه بارگه» و «کلام قالب» به کرات بیان شده و حتی عارفان دیده‌دار، به بیان نام خود در روز ازل و هنگام بستن پیمان یاری نیز پرداخته‌اند. به این ترتیب، از این دیدگاه، آیین اهل حق، آیینی ازلی است که پیش از پدید آمدن عالم مُلک و در عالم الهی بنیان نهاده شده است.

(ب) فرضیه آیین ایران باستانی: براساس این دیدگاه، آیین اهل حق، بازمانده آیین‌های ایران باستان، همچون میترائیسم (مهرپرستی) و آیین زرتشتی دانسته شده است. سرنخ‌های این نظریه تا حدودی در خود متون اهل حق وجود دارد؛ چنانکه

۱. روح‌تاو، از شاهو تا برزنجه، ص ۲۴۶.

۲. همان، ص ۲۴۷.

۳. همان، ص ۲۴۹.

۴. همان، ص ۲۴۸.

۵. همان، ص ۲۵۱.

در کلام «بارگه بارگه» از بزرگان ایران باستان همچون: هوشنگ، جمشید، فریدون، آرش و امثال آنها یاد شده است. همچنین در دوره بهلول که یکی از قدیمی‌ترین متون اهل حق به شمار می‌رود، هدف خود را زنده‌کردن آیین‌های ایرانی ذکر کرده‌اند. در این باره از زبان بهلول آمده است:

او واتۀ یاران، او واتۀ یاران
ایمه دیوانین او واتۀ یاران
هنی مگیلین یک یک شاران
تا زنده گَریم آیین ایران^۱

یعنی: به گفته یاران، ما دیوانه‌ایم. اینک، تمام شهرها را می‌گردیم تا آیین ایران را زنده کنیم.

براساس همین شواهد، برخی محققان معتقدند که «این آیین، ریشه در ایران قبل از اسلام دارد».^۲ از میان آیین‌های ایرانی پیش از اسلام نیز، برخی آنها را بازماندگان مهری‌های باستانی دانسته و معتقدند که «کردان گوران اهل حق امروزی، همان مادی‌های مهرپرست ایران باستان هستند».^۳ برخی دیگر بر این باورند که بن‌مایه و ریشه این آیین وابسته به دین زرتشتی است.^۴ گروهی دیگر از محققان نیز، احتمال داده‌اند که ایشان همان خرم‌دینانی باشند که به جای پذیرفتن اسلام رسمی، اصلاحات سران علوی را پذیرفته و در لباس علویان زاگرس ظاهر شده‌اند.^۵ دلیل هر کدام از این محققان در اثبات ادعای خود، یافتن شباهت‌هایی است که میان آداب یا اعتقادات اهل حق با ایرانیان پیش از اسلام وجود دارد؛ همانند اعتقاد به سرداران نورانی و ظلمانی که آن را مشابه عقاید زرتشتیان درباره جنگ نور و

۱. دوره بهلول، تصحیح و ترجمه صدیق صفی‌زاده، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳، ص ۳۶. شایان ذکر است که در برخی از نسخ به جای «آیین ایران»، «آیین کردان» آمده است.

۲. ایرج بهرامی، اسطوره اهل حق، ص ۲۰.

۳. همان، ص ۵۳.

۴. صدیق صفی‌زاده، نوشته‌های پراکنده درباره یارسان (اهل حق)، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطائی، ۱۳۶۱، ص ۵.

۵. محمدعلی سلطانی، قیام و نهضت علویان زاگرس (تاریخ تحلیلی اهل حق)، چاپ دوم، تهران، نشر سها، ۱۳۸۲، ص ۲۰.

ظلمت دانسته‌اند.^۱ همچنین، نام بردن از عناصر ایران باستان، همچون مهر و شخصیت‌های باستانی، مانند جمشید، فریدون، افراسیاب، کیکاوس و رستم، همراه با یادکرد پیامبر ایرانی، زرتشت.

البته پیداست که وجود مؤلفه‌هایی از یک آیین در آیین دیگر، نمی‌تواند به معنای اخذ یا وامگیری آن آیین یا وابستگی یکی به دیگری باشد؛ زیرا با تحقیق در اکثر آیین‌های موجود در جهان، می‌توان دریافت که بسیاری تعالیم و حتی آداب آنها مشابه یکدیگر است. در صورتی که تفاوت‌های بنیادین در مبانی فکری و عقیدتی نیز دارند و همین تفاوت‌هاست که آنها را به صورت آیین‌هایی مجزا و مستقل از یکدیگر درآورده است. در آیین اهل حق نیز، گذشته از نشانه‌های یافت شده مربوط به آیین‌های ایران باستان، افکار و عقاید دیگری نیز وجود دارد که اگر محقق، صرفاً با توجه به آنها بخواهد این آیین را قضاوت و شناسایی کند، هرگز به یک دیدگاه منطقی و منسجم نخواهد رسید.

شاهد این مدعا، دیدگاه برخی از محققان دیگر است که عقیده آنها درباره اصل و منشأ آیین اهل حق، دقیقاً برعکس کسانی است که معتقدند اهل حق برگرفته از ادیان ایران باستان است. از دیدگاه این دسته از محققان، آیین اهل حق، ریشه در آیین‌های هندی دارد و اتفاقاً موبدان زرتشتی مخالف آن بوده و قصد براندازی آن را داشته‌اند، اما در این کار ناتوان بوده‌اند. دوگوبینو در بیان این عقیده می‌گوید: «از نظر من آیین مزبور (اهل حق)، نکات مشترک مهمی با مذهب بودایی دارد. همه چیز دلالت بر این می‌کند که آیین مزبور از دوران پادشاهان اشکانی در ایران وجود داشته و به وسیله مبلغین مذهبی که از هند آمده بودند، آورده شده است ... گرچه

۱. صدیق صفی‌زاده، اهل حق (پیران و مشاهیر)، تهران، انتشارات حروفیه، ۱۳۸۷، ص ۱۶.

موبدان زرتشتی در برانداختن آن ناتوان بوده‌اند، ولی دست کم توانسته‌اند آن را مجبور به مخفی شدن بسازند.^۱

این تناقض آشکار در دیدگاه محققان، نسبت به آیین اهل حق، بیانگر این مفهوم است که نمی‌توان صرفاً بر اساس ظواهر و یا اسامی به کار رفته در این آیین، آن را قضاوت کرده و به ریشه‌های آن پی برد؛ چنانکه دوگوبینو حتی به کار بردن مقدسات آیین زرتشت در سخنان اهل حق را به نوعی محافظه‌کاری در برابر موبدان زرتشتی قلمداد کرده است.^۲

برخی مستشرقین دیگر، نظر دوگوبینو را نیز رد کرده‌اند و معتقدند که هیچ ارتباطی میان آیین اهل حق با آیین بودایی وجود ندارد؛ چون اصول عقاید اهل حق با فلسفه بودایی مشابهتی ندارد و وجود برخی شباهت‌های ظاهری بین اهل حق و سایر مذاهب، نمی‌تواند دلیل وابستگی این آیین به آنها باشد؛ چرا که اصل عقاید آنها با هم مغایرت دارد.^۳

ج) فرضیه آیین تلفیقی: افرادی که این فرضیه را برای معرفی آیین اهل حق مناسب دیده‌اند، کسانی هستند که با یافتن نشانه‌هایی از آیین‌های دیگر، همچون آیین بودا، یهود و مسیحیت، حکم به التقاطی و تلفیقی بودن این آیین داده‌اند. در این میان، هر یک از آنها نشانه‌های برخی از آیین‌های پیشین را بارزتر دیده‌اند؛ چنانکه برخی آیین اهل حق را بیشتر نزدیک به آیین بودائیان هند دانسته‌اند،^۴ البته پیش از این گفته شد که نظر ایشان توسط محققان دیگر پذیرفته نشده و مورد نقد قرار

۱. ژوزف آرتور گوبینو، سه سال در آسیا (سفرنامه کنت دوگوبینو)، ص ۲۶۱.

۲. همانجا.

۳. ژان دورینگ، موسیقی و عرفان، سنت اهل حق، ترجمه سودابه فضایی، آبادان، نشر پرش، ۱۳۸۷، ص ۷.

۴. سه سال در آسیا (سفرنامه کنت دوگوبینو)، ص ۲۶۱.

گرفته است.^۱ گروهی دیگر، غلبه مسیحیت را در آن بارزتر یافته‌اند،^۲ و برخی دیگر، آن را ترکیبی از مهرپرستی، زرتشتی و هندوئیسم دانسته‌اند.^۳ البته همه این نظریات، توسط برخی محققان دیگر، مورد نقد قرار گرفته و بی‌اساس دانسته شده است.^۴

تعمق در دیدگاه افرادی که اهل حق را آیینی تلفیقی معرفی کرده‌اند و نحوه کسب اطلاع آنها درباره این آیین، نشان می‌دهد که اغلب، اظهار نظرهای ایشان سطحی بوده و فاقد ارزش تحقیقی است؛ زیرا اکثر این افراد یا سیاحانی هستند که با گذر از مناطق اهل حق نشین و مصاحبه با پیروان این آیین - که اغلب روستائیان یا افراد کم اطلاع از مبانی فکری این آیین بوده‌اند - به اظهار نظر پرداخته‌اند؛ یا اگر هم واقعاً درصدد تحقیق بوده‌اند، به علت عدم دسترسی به منابع اهل حق - که در آن زمان، صورت مکتوب نداشته یا کمیاب و نادر بوده و بیشتر به صورت سینه به سینه منتقل می‌شده - دچار اشتباه شده‌اند و به جای یافتن حقیقت این آیین، تنها شاخ و برگ از مناسک و آداب را مشاهده کرده و براساس آن، به قضاوت درباره آیین اهل حق پرداخته‌اند.

البته شکی نیست که در متون اهل حق، یاد کرد شخصیت‌های برجسته ایران باستان و همچنین پیامبرانی چون زرتشت، ابراهیم، موسی و مسیح وجود دارد، اما یادکرد یا حتی ستودن این افراد، به معنای اخذ و وامگیری آیین اهل حق از آن ادیان یا ریشه داشتن در آنها نیست؛ همچنانکه در تمام کتابهای ادیان و مذاهب، یادکردی از پیامبران پیشین و افراد مهم در سایر مذاهب وجود دارد و این امر، سبب نشده تا آن ادیان را تلفیقی یا التقاطی بنامند.

۱. ژان دورینگ، موسیقی و عرفان، سنت اهل حق، ص ۷.

۲. سعیدخان کردستانی، «فرقه اهل حق»، مندرج در: سه گفتار تحقیقی در آیین اهل حق، ویراسته و حواشی و توضیح و ترجمه محمدعلی سلطانی و مریم بانو رزازیان، تهران، نشر سها، ۱۳۷۸، ص ۳۴.

۳. محمدعلی خواجه‌الدین، سرسپردگان، چاپ سوم، تهران، کتابخانه منوچهری، ۱۳۶۲، ص ۱۱۲.

۴. موسیقی و عرفان، سنت اهل حق، ص ۷.

د) فرضیه آیین عرفانی، اسلامی، شیعی: محققانی که این دیدگاه را ارائه داده‌اند، معتقدند که اهل حق، آیینی عرفانی و به نوعی تصوّف (عرفان اسلامی) است، یا از شاخه‌های تصوّف به‌شمار می‌رود؛^۱ زیرا آداب و مناسک آن تا حدّ زیادی به آداب صوفیه شباهت دارد.^۲ حتّی وجه تسمیه «اهل حق» را نیز به نوعی بیانگر ارتباط آنها با تصوّف دانسته‌اند و معتقدند که «اهل حق» و «اهل حقیقت»، از جمله القابی است که همواره صوفیه برای نامیدن خود به کار برده‌اند تا خود را از علما و اهل شریعت که «اهل صورت» یا «اهل ظاهر» هستند، متمایز کنند.^۳

برخی دیگر از محققان، از طریق بررسی متون اهل حق، به همین نتیجه رسیده و اظهار داشته‌اند که «متون یارسان که در آغاز پیدایی اسلام نوشته شده است، نموداری از عرفان و تصوّف اسلامی است».^۴ برخی مستشرقین نیز که به تحقیق در آیین اهل حق پرداخته‌اند، همین نظر را تأیید کرده و معتقدند که اهل حق‌ها «از نظر سازمان، اساساً طریقه‌ای درویشی هستند که در بیشتر اعتقادات باطنی با سایر طریقت‌های صوفیه سهیم‌اند، امّا در شخص پایه‌گذار طریقت و پاره‌ای باورها و مناسکی که مخصوص به خود آنها و مبتنی بر کشف حقیقت الهی است با دیگران فرق دارند».^۵

این نظر توسط برخی دیگر از مستشرقین نیز تأیید شده و ایشان نیز اهل حق را یک مسلک عرفانی با نظریات و عقاید معنوی والا معرفی کرده‌اند که با فرهنگ اسلامی نشو و نما یافته است.^۶ البته نظر این محققان نیز، مستند به خود متون اهل

۱. اوژن اوین، ایران امروز، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۶۲، ص ۳۴۲.

۲. عبدالحسین زرین‌کوب، ارزش میراث صوفیه، چاپ شانزدهم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۲، ص ۹۷.

۳. همان، ص ۹۶.

۴. صدیق صفی زاده، مقدمه دوره پهلول، ص ۷.

۵. سیسیل جی ادموندز، کردها، ترک‌ها، عرب‌ها، ترجمه ابراهیم یونسی، چاپ دوم، تهران، انتشارات روزبهان،

۱۳۸۳، ص ۲۰۴.

۶. موسیقی و عرفان، سنت اهل حق، صص ۱۱-۱۲.

حق است؛ چنانکه در دیوان گُورَه و بسیاری از دوره‌های دیگر، از جمله کلام «بارگه بارگه» و کلام «زالال زلال»، شخصیت‌های برجسته اسلامی، همچون حضرت محمد(ص)، امام علی(ع)، امام حسن(ع) و امام حسین(ع) جایگاه خاص و ویژه‌ای دارند. در برخی موارد نیز به صراحت پایه و اساس آیین خود را دین اسلام معرفی کرده و گفته‌اند:

یکتام پرستن، یکتام پرستن
گاو شرط و شون اسلام بستن^۱
یعنی: من یکتاپرست هستم و شرط و اقرارم را بر پایه اسلام بسته‌ام. (به عبارت دیگر، اصل و اساس قوانین اهل حق و شرط و پیمان یاری بر پایه اسلام بسته شده است).

برخی دیگر از محققان، با تعمق بیشتر به این نتیجه رسیده‌اند که آیین اهل حق به عنوان یک آیین و مسلک عرفانی- اسلامی، برخاسته از مذهب تشیع است.^۲ این نظر نیز متکی به خود متون اهل حق است؛ چنانکه در «کلام شاه خوشین» که مربوط به قرن چهارم هجری است، به صراحت، شیعه بودن این آیین، حتی جعفری مذهب بودن آن، بیان شده است:

خوشین بچه ایم رسول من سرور
دین پاک داریم مذهب جعفر
پیاله مان داده بی چه حوض کوثر
میرم شاه خوشین، نقدم شاه حیدر^۳

۱. دیوان شیخ امیر(دفتر کلام شیخ امیر و سید فرضی و شرح احوالات آتیمور بانبارانی)، گردآورنده سید امرالله شاه ابراهیمی، صحنه، بی‌نا، ۱۳۷۴، ص ۲۴۷.

۲. محمد مکرری، مقدمه حق‌الحقایق یا شاهنامه حقیقت، ص پنج.

۳. مجموعه رسائل و اشعار اهل حق (تذکره اعلی)، تصحیح و- ایوانف، بمبئی، مطبع قادری پریس، ۱۹۵۰، ص ۳۹. این ابیات در متون دیگر اهل حق نیز با اندکی اختلاف آمده است. ر.ک: کلام سرانجام، دوره شاه خوشین، به اهتمام طاهری، ص ۴۹؛ کلام شاه خوشین، مندرج در: کلام(شامل کلامات دوره شاه خوشین، پیره پیرالی، سیده شبانی، کله زرده، مأموریت حضرت مصطفی، ملک طیار، قولتاس، یادگار، زلال زلال، سید خاموش، خان احمد، بابا حیدر، زنور، آتیمور)، صحنه، جمخانه سید امرالله شاه ابراهیمی، ۱۳۹۴، ص ۱۶.

یعنی: نام من خوشین است و رسول‌الله(ص) سرور من است. دین پاک من، مذهب جعفری است. پیاله‌ای از حوض کوثر به ما داده‌اند. در این مظهر، نامم خوشین است، اما حقیقت و نقد وجودی من، همان علی است که حیدر کرّار است. در زمان سلطان اسحاق نیز یکی از ایراداتی که مُلایان اهل سنت بر او می‌گرفته‌اند، همین شیعه بودن سلطان اسحاق بوده است؛ چنانکه ملانصوره در صحبت با عابدین، برای منصرف کردن او از پذیرش آیین اهل حق، می‌گوید:

دیزی هر اسحاق شای کبیرانه؟! کُری شیخ عیسی شیعی ایرانه^۱

یعنی: تو می‌گویی که اسحاق، پادشاه بزرگ است؟! حال آنکه پسر شیخ عیسی (یعنی سلطان اسحاق)، شیعه ایرانی است.

همچنین در «تذکره اعلی» که از متون مقدّس اهل حق و مربوط به خاندان آتش‌بیگی (آتش‌بگی) است، به صراحت شیعه و دوازده امامی بودن ایشان بیان شده است؛ چنانکه نخستین جمله این کتاب به‌خوبی گویای همین مطلب است: «تَحیّات نامیات و جواهر زاکیات، نثار سیّدی که به یک انگشت معجزنما، قرص قمر را دو پاره ساخت و نوادر جواهر درود نامعدود، سزاوار امیری است که یک شبه قتل کفار نمود و عالم را به سکه دین مبین، بلند آوازه گردانید و یازده تاج نور اعظم را که از نور خود ساخته بود، پیشرو یکرنگان پرهیزکار نمود که باعث رستگاری خلایق باشند».^۲

همچنین، در متن تذکره اعلی نیز، بار دیگر اعتقاد ایشان به دوازده امام مورد تأکید قرار گرفته است. جایی که به بیان جانشینان حضرت علی(ع) پرداخته و سلسله اعتقاد خود را تا امام دوازدهم، حضرت مهدی موعود(ع) رسانده‌اند: «بعد از

۱. کلام عابدین، به کوشش سیّد امرالله شاه ابراهیمی، صحنه، بی‌نا، ۱۳۹۳، ص ۶۰.

۲. مجموعه رسائل و اشعار اهل حق (تذکره اعلی)، ص ۱.

آن، شاه ولایت جای خود را به حسن علیه السلام سپرد ... همچنین تا یکان یکان به شاه رضا علیه السلام رسید. تا به حضرت محمد مهدی صاحب الزمان رسد.^۱

شاعران و سرایندگان سلسله آتش بیگی نیز، ضمن توسل و نام بردن از دوازده امام و چهارده معصوم، تأکید کرده اند که خود را شیعه اثنی عشری می دانند. از آن جمله تُرکمیر، در مناجات با حق تعالی، جهت کسب کمالات روحی و جلب مغفرت پروردگار، اینگونه به چهارده معصوم (ع) توسل جسته است:

و نُجَبایِ نجم تاج تاجیان	و نیک اختران ناز رواجیان
سید سرور، سید سرور	یا حمید! و ذکر سید سرور
تاج لامع نور لَعْمُرُک و سر	بو ذات زورمشت شای فقیر پرور
فاطمه‌ی زهرا، فاطمه‌ی زهرا	یا فَتَّاح و فیض فاطمه‌ی زهرا
امام ثانی، امام ثانی	و اعزاز اسم امام ثانی
و حُسنِ حسین رشته‌ی ربّانی	و عهد و اقرار دوسان گیانی
شای زین العباد، شای زین العباد	و ذکر زووان شای زین العباد
امام پنجم، امام پنجم	و نظاره نور امام پنجم
نورش و نظر موزون منسجم	ژ نور اوون روشن آنجم
جعفر صادق، جعفر صادق	و جاه و جلال جعفر صادق
و صادق القول صادق سابق	دین او آیین سابق کرد بارق
موسای کاظم، موسای کاظم	و میر معصوم، موسای کاظم
شفاعت ژ شای خراسان خوازم	بی و ضامن دار آهوی بی لازم
محَمَّدتقی، محمّدتقی	و نماز نماز محمّدتقی
و علم اورات علی نقی	تعویذن پی شر شیطان شقی
یا حق و شادی، یا حق و شادی	و شادی عسگر معشر و شادی

۱. تذکره اعلی، ص ۲۸.

هر وخت جبرئیل مَدی منادی شاد مُوویم ژ شوق مهدی هادی...^۱

یعنی: خدایا تو را به حق نُجبا و شریفانِ درگاهت که صاحبان تاج پادشاهی حقیقت‌اند و سعادت‌مندانِ مستجاب‌الدَّعوه هستند، قسم می‌دهم. ای خداوندِ حمید، تو را به حقِّ ذکر سید و سرور ما (حضرت محمد) که تاج نورانی لَعمرُک را بر سرش نهاده‌ی و به حقِّ وجودِ قدرتمندِ پادشاه فقیرپرور (حضرت علی) قسم می‌دهم. ای خداوندِ فَتّاح، تو را به فیض و انعامِ فاطمه زهرا قسم می‌دهم و به اعزازِ اسمِ امام دوم (حسن) و به حُسن و زیباییِ حسین که ایشان، رشتهٔ ربّانی تو هستند. خدایا! به عهد و اقرارِ دوستانِ جانی تو را قسم می‌دهم و به ذکرِ زبانِ زین‌العابدین و به چهرهٔ نورانیِ امام پنجم که از نور موزون و منسجم او، ستارگانِ روشنی گرفته‌اند. خدایا! به جاه و جلالِ جعفر صادق، همان صادق‌القولی که مذهب و آیین او، دین اسلام را درخشندگی دوباره بخشید. به حقِّ امیرِ معصوم، موسای کاظم، تو را قسم می‌دهم و از شاهِ خراسان (امام رضا) طلبِ شفاعت می‌کنم، همان کسی که ضامنِ آهوی بی‌پناه شد. خداوندا! تو را به نازِ نمازِ محمدِ تقی، قسم می‌دهم و به علمِ اوراد و دعای علی نقی که باعثِ حفظِ جان از شرِّ شیطانِ شقی است. به حقِّ شادیِ امامِ حسن عسگری، در آن زمان که جبرئیل، خبررسانِ ظهور می‌گردد و ما نیز از شوق دیدارِ مهدی هادی شاد می‌شویم.

تُرکمیر در جای دیگر نیز، جعفری مذهب بودن خود را بیان کرده و پذیرش آن را راه رسیدن به سعادت دانسته است:

قبول کَر مذهب دینِ جعفری	بگذر و مذهب دینِ کافری
تا فردا فردوس و نصیبت کَم	شراره آتش دور ژ جیبت کَم ^۲

۱. دیوان ترکمیر موموند (شرح احوال، آثار، معنی واژگان و ابیات دشوار)، به کوشش بهادر غلامی (دبیر)،

کرمانشاه، انتشارات ماهتاب غرب، ۱۳۹۸، صص ۵۶-۶۱.

۲. همان، ص ۱۶۰.

یعنی: مذهب جعفری را بپذیر و از مذهب کافری بگذر تا فردای قیامت، بهشت را به تو پاداش دهم و تو را از شراره آتش دوزخ برهانم.

توسل به ائمه معصوم (ع) و ذکر نام دوازده امام، در آثار بسیاری دیگر از شاعران سلسله آتش‌بیگی نیز دیده می‌شود.^۱ علاوه بر تمام اینها، «دعای سرسپردن» در سلسله آتش‌بیگی که به نوعی بیانیه و اساسنامه این سلسله اهل حق محسوب می‌شود، به خوبی بیانگر، شیعه دوازده امامی بودن ایشان است. متن دعایی که هنگام سرسپردن به این خاندان خوانده می‌شود، به این صورت است: «ارادت کُلّ ارادت، پیرو کُلّ صفات، بنده قول شریعت، گوینده اَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، اَمّتِ مُحَمَّد (ص) حبیب الله، محب دوازده امام قدرت الله (ع)، مذهب امام جعفر صادق (ع)، به زمزمه اولیاء الله، داخل به سرّ چهل تنان گنبد خضرا. سر دادیم با آداب سرّ مگو. بلی، اَمّتِ مُحَمَّدیم، جان نثار علی. طی نمودیم راه شریعت، داخل گردیدیم به طریقه طریقت، خالص شدیم در مراتب معرفت، لایق شدیم به همت شاه ولایت، قابل شدیم به سرّ کَاللُّوْثِ وَ الْمَكْنُونِ حَقِیْقَت. اقرار دادیم، رخ نگردانیم از قول پیر و هم پیر دستگیر. پیر من و خدای من، رهبر و رهنمای من، از تو به حق رسیده‌ام، ای حقِ حق‌نمای من».^۲

چنانکه به خوبی از فقرات دعای سرسپاری پیداست، ایشان در ابتدا با آوردن جمله معروف «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» و شهادت دادن به آن، بر یگانه پرست بودن خود تأکید کرده‌اند. سپس، دین خود را اسلام معرفی کرده و خویشتن را از اَمّت حضرت مُحَمَّد (ص) دانسته‌اند. در ادامه نیز، شیعه دوازده امامی بودن خود را بیان کرده‌اند و تأکید کرده‌اند که مذهب آنها نیز شیعه جعفری است. پس از مشخص شدن این

۱. ر.ک: بیاض یاری، به کوشش سید مجتبی حسینی طرهان، تهران، انتشارات آذرفر، ۱۳۹۷، گفتار مولا، ص ۲۷۵؛ گفتار ترکه میر، ص ۲۲۷؛ گفتار عبدالعظیم میرزا (آبش)، ص ۱۰۱؛ گفتار ملانیاز، ص ۱۳۴؛ گفتار نویرکرم، ص ۲۰۶؛ گفتار ابراهیم، ص ۲۵۶؛ گفتار احمد، صص ۲۹۷-۲۹۸.

۲. محمدعلی سلطانی، تاریخ خاندانهای حقیقت و مشاهیر متأخر اهل حق در کرمانشاه، ص ۸۲.

موارد، به توضیح جایگاه معنوی خویش پرداخته‌اند و بیان کرده‌اند که ایشان، پس از طی مراحل شریعت و طریقت، و خالص شدن در مراتب معرفت، به حقیقت نائل شده و دست ارادت به دامان پیر و راهنمایی زده‌اند که آینه حق‌نما و رهبر و رهنمای ایشان برای رسیدن به وصال حق تعالی است. به این ترتیب، دعای سرسپاری خاندان آتش‌بیگی، هیچ تردیدی درباره شیعه دوازده امامی جعفری بودن ایشان باقی نمی‌گذارد.

در میان سایر خاندان‌های اهل حق نیز، گاه پیروان خاندان شاه هیاسی (شاه هیاسی) به روشنی، خود را شیعه جعفری اثنی عشری معرفی کرده‌اند، از آن جمله یکی از نویسندگان متأخر ایشان می‌گوید: «مسلک ما اهل حق است. مذهب ما شیعه اثنی عشری جعفری، امت ما امت محمدی، ملت ما، ملت ابراهیم است».^۱ بر همین اساس است که برخی از محققان، در بررسی اصول اعتقادی اهل حق، آنها را شیعه و منشعب از مذهب جعفری دانسته‌اند.^۲

برخی نیز با پذیرش شیعه بودن اهل حق، آنها را از غلات شیعه معرفی کرده و معتقدند که ایشان، شیعیان افراطی هستند که در بیان عظمت امامان خویش، دچار غلو شده‌اند و از این جهت، بیشتر ایشان را با عنوان «غلات» خطاب می‌کنند.^۳ حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا «غلو» تعریف مشخص و معینی دارد که همگان بر آن متفق‌القول باشند تا از طریق آن بتوان به راحتی غالیان را شناسایی کرد؟ یا آنکه هرکس با توجه به افق انتظار و سطح معلومات خود، دیدگاهی متفاوت و تعریفی

۱. نورعلی الهی، آثار الحق، چاپ دوم، تهران، انتشارات جیحون، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۵۰۳.

۲. مینورسکی، «فرقه اهل حق»، مندرج در سه گفتار تحقیقی در آیین اهل حق، ص ۳۸.

۳. به عنوان نمونه ر.ک: محمد محمدی، پژوهشی دقیق در «اهل حق»، تاریخچه، عقاید، فقه، تهران، مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی پایزنه، ۱۳۸۴، ص ۱۹۱؛ عبدالله خدابنده، شناخت فرقه اهل حق، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۴، ص ۹۹؛ سید حسین حسینی، بررسی تحلیلی فرقه اهل حق، قم، انتشارات ذکری، ۱۳۹۷، ص ۴۵؛ سیدجواد امام جمعه و سارا ویسی، «اهل حق (یارسان)، مطالعه مردم‌شناسانه گروهی از شیعیان غالی استان کرمانشاه»، فصلنامه علمی- پژوهشی شیعه‌شناسی، سال سیزدهم، شماره ۵، تابستان ۱۳۹۴، صص ۱۰۳-۱۳۴.

دیگرگون از غُلُوّ ارائه داده و اصولاً منتسب کردن افراد یا گروه‌ها به عنوان غلوکننده، امری سلیقه‌ای بوده است؟

در ادامه، به صورت مختصر، ضمن بیان دیدگاه‌های مختلف دربارهٔ مسألهٔ «غُلُوّ»، به بررسی تفاوت‌های این موضوع با «غُلُوّ» مقام انسان کامل اشاره می‌شود.

غُلُوّ یا غُلُوّ؟

بحث «غلو» مبحث بسیار پیچیده‌ای است؛ به طوری که حدّ و حدود غلوّ در نظر افراد مختلف بسیار متفاوت است؛ یعنی تعریف واحد و جامعی از غلوّ که براساس آن بتوان گروه خاصی را در زمرهٔ این اعتقاد به حساب آورد، وجود ندارد. اختلاف نظر در بحث غلوّ تا جایی است که برخی، شیعهٔ امامیه را نیز به دلیل اعتقاد به وجود امام غایب زنده، و اینکه امام دوازدهم را غایب می‌دانند، از جملهٔ غلات به حساب می‌آورند.^۱

در مقابل، گروهی از محققان عارف، معتقدند که اصولاً نمی‌توان دربارهٔ امامان معصوم، دچار غلوّ شد؛ زیرا غلوّ دربارهٔ کسی، زمانی امکان‌پذیر است که حدّ شخصیتی آن فرد، کاملاً بر ما آشکار باشد تا بتوانیم به صراحت بگوییم که فلان اظهار نظر دربارهٔ او، بیش از حدّ او بوده و غلوّ محسوب می‌شود، و کیست که ادعا کند حدّ شخصیتی ائمه اطهار(س) را به خوبی می‌شناسد، به طوری که گویی بر وجود آنها محیط شده و از منظری بالاتر به آنها می‌نگرد تا دریابد که کجا دربارهٔ آنها زیاده‌گویی و غلوّ شده و این اوصاف، در اندازهٔ ایشان نبوده است؟!

اختلاف نظر در مسألهٔ غلوّ و حدود آن، به دیدگاه هستی‌شناسانهٔ افراد مربوط می‌شود. به این ترتیب که افراد دارای دیدگاه هستی‌شناسانهٔ تفکیکی که به تباین و

۱. ر.ک: عبدالرحمن بن خلدون، مقدمهٔ ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶، ج ۱، ص ۳۹۲.

جدایی میان «خدا و خلق» معتقدند، ائمه اطهار(س) و انسانهای کامل را نیز وجودهایی جدا و متباین با حق تعالی می‌دانند. از این‌رو، معتقدند که نباید صفات حق تعالی را به هیچ‌کس دیگر، حتی به ائمه(س) و انسانهای کامل نسبت داد و اگر کسی صفات الهی را به ایشان نسبت دهد، دچار غلو شده است.

در مقابل، کسانی که دارای دیدگاه هستی‌شناسانه مبتنی بر «تجلی» هستند، معتقدند که رابطه حق تعالی با مخلوقات، از نوع تجلی و ظهور است. یعنی مخلوقات، وجودهایی جدا و متباین با حق نیستند؛ بلکه ظهورات و تجلیات اسماء و صفات اویند؛ زیرا حق تعالی، بی‌نهایت است و از بی‌نهایت نمی‌توان چیزی خارج کرد تا در مقابل او و جدای از او باشد. براین اساس، طبیعی است که هر یک از موجودات، به عنوان مظهر یکی از اسماء و صفات حق تعالی، حاکی از آن صفت و متصف به آن نیز باشند. در این دیدگاه، هر یک از موجودات، به مثابه آینه‌ای است که وجه الهی را در حد و اندازه خود منعکس می‌کند.

در این میان، یک آینه کامل و تمام‌نما نیز وجود دارد که تمام اسماء و صفات الهی در او جلوه‌گر شده و این آینه کامل و مظهر تام، همان انسان کامل و امام عصر است که وجه‌الله و مظهر اتم اسماء و صفات الهی و کون جامع است. این نکته در سخنان خود ائمه اطهار(س) نیز بیان شده و ایشان خود را وجه‌الله و مظهر اسماء الهی معرفی کرده و فرموده‌اند: «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ»^۱ و یا «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ الَّذِي لَا يَهْلِكُ»^۲ و در جای دیگر فرموده‌اند: «نَحْنُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»^۳.

۱. محمد بن حسن صفار، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد(ص)، تصحیح میرزا محسن کوچه باغی تبریزی، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی‌النجفی، ۱۴۰۴ه.ق، ج ۱، ص ۶۵. (ما روی خداوند بر زمین هستیم).

۲. محمد بن علی ابن بابویه(شیخ صدوق)، التوحید، به تصحیح حسین هاشمی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ه.ق، ص ۱۵۰. (ماییم وجه خداوند که هلاک ندارد).

۳. بحارالانوار، ج ۲۶۵، ص ۵؛ سید هاشم بن سلیمان بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، به تحقیق قسم الدراسات الإسلامية مؤسسه البعثة، قم، مؤسسه البعثة، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۶۷۸. (ماییم اسمای نیکوی پروردگار).

حضرت رسول اکرم (ص) نیز به صراحت خود را آینه حق نما معرفی کرده و فرموده‌اند: «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ»،^۱ همچنین حضرت علی (ع) نیز در بیان جایگاه خود به عنوان انسان کامل و نمایان‌کننده همه صفات الهی که از طریق او شناخت صاحب صفات نیز میسر می‌شود، فرموده‌اند: «مَعْرِفَتِي بِالنُّورَانِيَّةِ مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَعْرِفَتِي بِالنُّورَانِيَّةِ».^۲

مشکل برخی افراد در عدم درک این مسائل و غلوآمیز دانستن آنها، ناشی از این است که انسانهای کامل را در عرض خدا در نظر می‌گیرند و قائل به تباین وجودی میان ایشان هستند؛ از این جهت نسبت دادن صفات الهی به ایشان را غلو خوانده و کفرآمیز می‌دانند. در صورتی که از دیدگاه عارفان، انسانهای کامل و ائمه اطهار (س)، در طول خدا در نظر گرفته می‌شوند و مظاهر او به حساب می‌آیند؛ از این رو، اتصاف ایشان به صفات الهی، نه تنها غلوآمیز نیست، بلکه امری ضروری است.

علت این امر آن است که انسانهای کامل، به عنوان مظاهر تام و تمام حق تعالی، خلیفه او بر زمین بوده، حائز مقام خلیفه الهی‌اند و هر عقل سلیمی، این نکته را تأیید می‌کند که خلیفه باید تمام صفات مُسْتَخْلِفٌ عَنْهُ را دارا باشد تا بتواند شایسته، مقام خلیفگی گردد. از این رو، انسانهای کامل نیز به عنوان خلیفه حق تعالی در تمام عوالم و از جمله عالم مُلک، لازم و ضروری است که متّصف به صفات الهی باشند و ذکر صفات الهی برای ایشان، غلو و زیاده‌گویی نیست؛ بلکه بیان غلّو شأن و مقام ایشان است.

۱. بحارالانوار، ج ۵۸، ص ۲۳۵؛ محمدبن اسماعیل بخاری، الجامع الصحیح، بیروت، دارالفکر، بی تا، ج ۳، ح ۶۵۹۴. (هر که مرا دید، همانا حق را دید).

۲. بحارالانوار، ج ۲۶، ص ۲؛ محمد بن علی بن الحسین علوی، المناقب (کتاب عتیق)، به تصحیح حسین موسوی بروجردی، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۴۲۸ ه.ق، ص ۶۸؛ علی یزدی حایری، إلزام الناصب فی إثبات الحجة الغائب، به تصحیح علی عاشور، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۲ ه.ق، ج ۱، ص ۳۶. (معرفت من به نورانیت همان معرفت خدای عزوجل است و معرفت خدای عزوجل همان معرفت من به نورانیت است).

با وجود این، برخی افراد ناآگاه به دقایق عرفانی و حقیقت وجودی انسانهای کامل و ائمه اطهار(س)، عارفانی را که به بیان غلُوّ مقام ایشان پرداخته‌اند، آماج حملات خویش ساخته و به نسبت‌های ناروایی همچون غلُوّ متهم کرده‌اند که باعث گلائیۀ عارفان آگاه گردیده است. البته این اتهامات از سوی دانشمندان آگاه و عارف، بی‌جواب نمانده است. از آن جمله، علامه فقید، آشتیانی در پاسخ به اینگونه افراد می‌گوید:

«اشخاصی که از مقام ولایت و نحوه احاطه وجود ولیّ بر کائنات بی‌خبرند، این قبیل مطالب را غلوّ‌آمیز می‌دانند، در حالی که غلوّ، امر دیگری است. در عین اثبات این شئون برای مقام ولایت، باید ولیّ را عبد مربوب دانست و برای او استقلال وجودی قائل نبود، و همه کمالات او را از حق دانست. مافوق مراتبی که در خطبه [البیان] و امثال آن ذکر شده است، در مطاوی شرح، تبعاً للاعلام و المحققین، برای مقام ولایت ثابت کرده‌ایم و کسی که ما را رمی به غلوّ نماید، ما او را تحقیق می‌کنیم، چه داند آنکه اشتر می‌چراند. اطلاع از کیفیت سریان ولایت علی، علیه‌السلام، در عوالم وجودی، از غامض‌ترین مسائل عرفان و فن ربوبی است. کثیری از روایات عامه، از پیغمبر از این قبیل مضامین در شأن علی(ع) زیاد روایت کرده‌اند. خطیب خوارزم و صاحب مناقب بیهقی، این روایت را در شأن علی(ع) نقل کرده‌اند: یوم فتح خیبر، حضرت رسول(ص)، علی(ع) را مخاطب قرار داد و فرمود: لَوْ لَأَنْ تَقُولَ فَيْكَ طَوَائِفُ مِنْ أُمَّتِي مَا قَالَتِ النَّصَارَى فِي عَيْسَى ابْنِ مَرْيَمَ لَقُلْتُ فَيْكَ الْيَوْمَ مَقَالًا لَأ تَمُرُّ عَلَيَّ مَلَأٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا أَخَذُوا مِنْ تَرَابِ نَعْلَيْكَ وَ فَضْلِ طَهُورِكَ يَسْتَشْفُونَ بِهِ،^۱ [البته] نباید توقع داشت کسانی که عمر خود را صرف تحقیق مسائل کلامی و فقهی و مبانی

۱. کافی، ج ۸، ص ۵۷؛ بحار الانوار، ج ۳۸، ص ۲۴۷. (اگر نه این بود که جماعتی از ائمه آنچه را که نصارا درباره عیسی بن مریم گفتند، درباره تو بگویند هر آینه سخنی در رفعت مقام تو می‌گفتم که از این پس هرگاه بر اجتماعی بگذری آنها خاک کفشت را به عنوان تبرک گرفته و توتیای چشم خود کنند و زیادی آب وضوی تو را درمان درد خود سازند).

اصولی کرده‌اند، و حول این قبیل مسائل عالیّه نگشته‌اند، این قسم از مبانی را تصدیق کنند، چون فهم این قبیل از روایات در نهایت غموض است. لذا در بین قدمای از روات اهل بیت، علیهم‌السلام، و اقدمین از حاملان اخبار شیعه، رضوان‌الله علیهم، کسانی بوده‌اند که به واسطه نقل پاره‌ای از احادیث در شأن ائمه (ع) که دارای مضمون بلندی بوده است، مرمی به غلو شده‌اند. قُمیون از قدمای محدثان امامیه، جماعت زیادی را رمی به غلو کرده‌اند، و بعدها متأخرین از اهل رجال و اعظام از اهل درایه و حدیث، آنها را از ثقات شمره‌اند و رمی بعضی از قمیون را به غلو، ناشی از قصور دانسته‌اند... انکار این قبیل روایات به اعتبار مضمون و مدلول، انکار فضائل اهل بیت عصمت و طهارت و انکار مقامات معنوی آنهاست. اعراض از همه این روایات، ظلم به اهل بیت عصمت، علیهم‌السلام، است»^۱.

به این ترتیب، باید گفت کسانی که عارفان را به دلیل بیان عظمت و جود انسانهای کامل و ائمه اطهار (س) به «غلو» متهم می‌کنند، خود متهم به امر دیگری هستند و آن «قصور» در حق ایشان است؛ زیرا این افراد، کوتاه‌بینی و عدم شناخت خود را به جایگاه انسانهای کامل و ائمه اطهار (س) نسبت داده‌اند؛ همانند کسی که با اشاره انگشت از او خواسته شده تا به ماه بنگرد، اما کوتاه‌بینی او سبب شده تا همه توجه‌اش را بر نوک انگشت اشاره‌کننده متمرکز کند و از آن فراتر نرود و از این رو، منکر وجود ماه شود. صغیر اصفهانی در پاسخ به این قاصران ناآگاه می‌گوید:

آن که می‌خواند مرا غالی، قصور خود نداند

هر چه خواهد گو بگو، من عاشق شیدای یارم^۲

۱. سیدجلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم ابن‌عربی، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰، صص ۶۵۳-۶۵۶.

۲. محمد حسین صغیر اصفهانی، دیوان صغیر اصفهانی، چاپ هجدهم، اصفهان، انتشارات صغیر، ۱۳۸۷، ص ۷۹.

شناخت جایگاه و عظمت و جودی ائمه اطهار(س) و انسانهای کامل، از امور غامض و دشواری است که حتی فکرهای دقیق نیز توان رسیدن به گنه آن را ندارند؛ چنانکه خود ائمه اطهار(س) در بیان این موضوع فرموده‌اند: «لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا مَلَكٌ مُّقْرَبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُّرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ اِمْتَحَنَ اللَّهَ قَلْبَهُ لِلْإِيْمَانِ»^۱. یعنی: حقیقت ما را درک نمی‌کند، مگر فرشته‌ای که مقرب باشد یا پیامبری که مرسل باشد یا بنده مؤمنی که خدا قلبش را برای ایمان آزموده باشد.

علت این امر آن است که مقام باطنی خاندان عصمت و طهارت از جمله اسرار الهی و بلکه غامض‌ترین آنهاست؛ چنانکه خود ایشان فرموده‌اند: «إِنَّ أَمْرَنَا سِرٌّ مُّسْتَتِرٌ وَ سِرٌّ لَا يُفِيْدُهُ إِلَّا سِرٌّ وَ سِرٌّ عَلَيَّ سِرٌّ وَ سِرٌّ مُّفَنِّعٌ بَسِيْرٌ»^۲. یعنی: براستی که امر ما رازی پوشیده شده است و یک سری است که فایده به آن نرساند جز سر؛ و سری است که بر سر قرار گرفته و سری که از سر دیگری پوشیده شده است.

بنابراین، غیرت الهی، امکان درک این اسرار را برای همگان میسر نکرده است؛ بلکه هرکس با توجه به مرتبه معرفتی خویش، بهره‌ای از درک این اسرار می‌یابد. دشواری درک اسرار اهل بیت(ع) تا حدی است که حتی میان صحابه خاص و نزدیک حضرت رسول(ص) نیز در این مورد تفاوت وجود دارد؛ همچنانکه قبلاً نیز اشاره شد، صحابی بزرگی چون ابوذر، توانایی درک اسراری را که بر سلمان آشکار شده، ندارد؛ به طوری که اگر بر اندیشه‌های سلمان درباره اهل بیت(ع) آگاهی یابد، او را تکفیر می‌کند و حتی درصدد کشتن او برمی‌آید. چنانکه از امام معصوم نقل شده است که: «وَ اللَّهُ، لَوْ عَلِمَ أَبُوذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ، وَ لَقَدْ أَحَى رَسُوْلُ

۱. محمدبن علی ابن بابویه (شیخ صدوق)، *الأمالی*، چاپ ششم، تهران، انتشارات کتابچی، ۱۳۷۶، ص ۴.

۲. *بحار الأنوار*، ج ۲، ص ۷۱.

اللَّهِ (ص) بَيْنَهُمَا»^۱. یعنی: به خدا سوگند، اگر ابوذر می‌دانست آنچه در دل سلمان بود، او را می‌کشت؛ در صورتی که پیغمبر (ص) میان آن دو، برادری برقرار کرد. بنابراین، وقتی درک اسرار و عظمت وجودی ائمه اطهار (س) و انسانهای کامل تا این حد دشوار است؛ اگر قسمتی از این اسرار، توسط عارفان آگاه، آشکار شود، به راحتی نمی‌توان ایشان را غالی و کافر نامید؛ بلکه در مقابل، می‌توان گفت که ایشان کسانی هستند که به رازگشایی از عُلُوّ مقام و شأن باطنی خاندان عصمت و طهارت پرداخته‌اند تا از این طریق، گنج معرفت را که خداوند به سبب استعدادشان، به ایشان ارزانی داشته، با دیگران سهیم شوند.

جمع‌بندی آرا در تعریف آیین اهل حق (دیدگاه برگزیده)

بررسی فرضیه‌های مطرح شده در تعریف اهل حق، نشان می‌دهد که فرضیه‌های مبتنی بر ایران باستانی یا تلفیقی بودن این آیین، از نگاهی نه چندان عمیق به این آیین حکایت دارد؛ زیرا افرادی که این دیدگاه‌ها را ارائه داده‌اند، نتیجه‌گیری آنها اغلب مبتنی بر اطلاعات شفاهی و بدون دسترسی به متون دست اول بوده است و یا تنها یک متن خاص را ملاک کار خویش قرار داده‌اند. بنابراین، می‌توان گفت که پژوهش ایشان، همه‌جانبه نبوده و تنها گوشه‌ای از ساختمان کلی این آیین برایشان آشکار شده و براساس آن به اظهارنظر پرداخته‌اند.

هرچند وجود عناصر ایران باستان در متون اهل حق غیرقابل انکار است، اما این امر، دلیل بر حکم کلی درباره ایران باستانی بودن آن نیست؛ همچنان که عناصری از ادیان پیشین را در هر یک از ادیان الهی می‌توان یافت و این امر، نشان از وابستگی یا تبعیت یکی از دیگری نیست. در آیین اهل حق نیز، باید جایگاه این مؤلفه‌ها در

۱. محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۲، ص ۳۳۲؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۹۰.

نظام کلی اندیشگی ایشان مشخص شود تا از طریق کنار هم قرار دادن تمام قراین و شواهد، به دیدگاهی کلی و منسجم در تعریف این آیین دست یابیم.

دو فرضیه دیگر، یعنی «ازلی بودن» و «عرفانی، اسلامی، شیعی» بودن، جای تأمل بیشتری دارد. مراجعه به متون دست اول اهل حق و بررسی همه جانبه آنها، نشان می‌دهد که به نوعی، هر دو دیدگاه می‌تواند درست باشد؛ زیرا از یک‌سو، در متون ایشان، همواره بر عهد و پیمانی ازلی تأکید شده و حتی افرادی چون «هفت‌تن»، «هفتوانه»، «چهل‌تن»، «هفتاد و دو پیر» و امثال آنها، نام و نشان ازلی خویش را نیز هنگام بستن آن پیمان ازلی به یاد آورده و بر آن گواهی داده‌اند. از سوی دیگر، تأکید بر اتفاقات مربوط به دوره ختم نبوت و جایگاه و شأن حضرت رسول(ص) و حضرت علی(ع) و ذکر مظاهر خود در مدینه، همچنین جایگاه امام حسن(ع) و امام حسین(ع) و ذکر حوادث کربلا، حتی ذکر نام خود به عنوان یاران امام حسین(ع) در آن زمان، همگی نشان‌دهنده اسلامی و شیعی بودن این آیین است.^۱

آنچه از مجموع دیدگاه‌ها و با تکیه بر متون اهل حق، می‌توان استنباط کرد این است که آیین اهل حق را استمرار یک حقیقت واحد بدانیم که از ازل تا به امروز بر یک عهد و میثاق بوده، اما در هر دوره‌ای و در هر مکانی، متناسب با شرایط زمان و مکان، به صورتی دیگرگون ظاهر شده است؛ زیرا حقیقت و آنچه موردنظر پروردگار برای ابلاغ به بندگان است، یکی بیش نیست، اما این حقیقت واحد، در هر دوره‌ای، متناسب با سطح درک و فهم مردم آن روزگار، ظهور می‌یابد.

این مسأله در ادیان و شرایع به‌خوبی قابل مشاهده است. به این معنی که پیامبران الهی در اعصار مختلف، سخنی متناقض با یکدیگر و در خلاف جهت هم نگفته‌اند، اما همین سخن واحد را هر یک از ایشان، به مقتضای عادات و سنت‌های مردم زمان

۱. ر.ک: دیوان گوره، صص ۳۰۳-۳۹۷؛ کلام قالب، صص ۱۰-۸۰۶.

خود بیان کرده‌اند و اختلاف ظواهر شریعت‌ها ناشی از همین نکته است. در صورتی که مراجعه به حقیقت و اصل همه آنها نشان می‌دهد که پیام الهی یکی بیش نیست.

البته رسیدن به حقیقت ادیان، برای همگان امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اگر این امر، سهل و آسان بود، اختلافی میان پیروان این ادیان پدید نمی‌آمد و این همه جنگ‌های دینی را در طول تاریخ شاهد نبودیم. پس، تمام این اختلافات ناشی از عدم توجه پیروان ادیان مختلف به حقیقت واحد نزد همه آنهاست. به قول حافظ:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه
چون ندیدند حقیقت، ره افسانه زدند^۱
در این میان، سخن اهل حق، دقیقاً همین است که خود را همان حقیقت ازلی معرفی می‌کند که جاری و ساری در همه ادیان است، اما دریافتن آن مستلزم گذر از مراحل شریعت و طریقت است. لازمه درک این سخن اهل حق نیز، آشنا بودن با تعریف «دین» از دیدگاه ایشان است.

البته تعریف دین از دیدگاه همگان یکسان نیست و هر شخص یا گروهی، بر اساس افق انتظار و معلومات خود به آن نگریسته و تعریفی متفاوت از منظر جامعه‌شناسی، روانشناسی و امثال آن، از دین ارائه داده است. معتقدان ادیان مختلف نیز، تعاریف متفاوتی از دین عرضه می‌دهند که معمولاً متناسب با ساختار فکری روحانیون ایشان است.

از آنجا که در پژوهش حاضر، اکثر مباحث حول محور اندیشه‌های عرفانی است، بنابراین، بایسته است که در پی تعریف عارفان از دین باشیم و ببینیم تعریف و نگاه ایشان به دین چگونه است تا شاید از این رهگذر، بتوانیم تعریف جامعی از آیین اهل حق عرضه کنیم.

۱. شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، به سعی سایه (هوشنگ ابتهاج)، چاپ چهارم، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۷۶، ص ۲۵۵.

دقت در دیدگاه‌های عارفان، نشان می‌دهد که دین، در نظر ایشان، همان عشق‌بازی حق تعالی با تجلیات خود و سریان این عشق‌بازی در سراسر حیات بشری است. این پیام عشق، هر بار توسط یکی از پیامبران الهی ابلاغ شده و شرایع مختلف، همگی، ظهورات این پیام واحد، در دوره‌های متفاوت و مکانهای مختلف‌اند.

شایان ذکر است که این تعریف عارفان از دین، مبتنی بر مبانی قرآنی، روایی و عقلی است؛ چنانکه در قرآن کریم در معرفی مؤمنان، یعنی دین‌داران حقیقی، آمده است: «الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ»^۱، یعنی: مؤمنان، عاشق خدا هستند. به این ترتیب، درجه ایمان افراد با درجه عشق آنها سنجیده شده و هرکس بهره بیشتری از عشق داشته، بهره بیشتری از ایمان را نیز داراست.

همین امر نشان می‌دهد که دین و دین‌داری حقیقی، از دیدگاه حق تعالی، همان «عشق» و عشق‌ورزی میان خالق با مخلوقات خویش است؛ چنانکه باز هم در قرآن در بیان رابطه حق تعالی با بندگانش آمده است: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»^۲، یعنی: خدا عاشق آنهاست و آنها نیز عاشق پروردگارند. البته در قرآن به جای واژه «عشق»، از مترادفات آن همانند واژه «حُب» استفاده شده، اما از دیدگاه عارفان، عشق و محبت، دو نام از یک مفهوم واحدند و تفاوتی میان آنها نیست:

نیست فرقی در میان حُبّ و عشق شام در معنی نباشد جز دمشق^۳

۱. قرآن مجید، سوره بقره (۲)، آیه ۱۶۵.

۲. همان، سوره مائده (۵)، آیه ۵۴.

۳. ملاهادی سبزواری، شرح مثنوی، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۰.

در روایات نیز به صراحت، دین را همان عشق معرفی کرده‌اند؛ چنانکه امام باقر(ع) می‌فرماید: «الدِّينُ هُوَ الْحُبُّ وَ الْحُبُّ هُوَ الدِّينُ»^۱، یعنی: عشق همان دین است و دین، همان عشق است. امام صادق(ع) نیز در تأیید همین مطلب فرموده‌اند: «هَلِ الدِّينُ إِلَّا الْحُبُّ»^۲، یعنی: آیا دین، چیزی غیر از عشق است؟

به این ترتیب، در روایات نیز دین، همان عشق دانسته شده و از این‌روست که ائمه اطهار(س) به عنوان آگاه‌ترین بندگان حق تعالی، همواره از خداوند درخواست عشق بیشتر داشته‌اند؛ چنانکه حضرت علی(ع) در دعای کمیل می‌فرماید: «وَاجْعَلْ لِسَانِي بِذِكْرِكَ لَهْجًا وَ قَلْبِي بِحُبِّكَ مُتِّمًا»^۳. یعنی: خداوند! زبانم را به ذکر تو گویا کن و قلبم را از عشق و محبت بی‌تاب گردان.

حضرت امام سجاد(ع) نیز در مناجات محبین، همین درخواست را تکرار می‌کند و می‌فرماید: «الهِى فَاجْعَلْنَا مِمَّنْ اصْطَفَيْتَهُ لِقُرْبِكَ وَ وِلَايَتِكَ وَ اخْلَصْتَهُ لِرُودِكَ وَ مَحَبَّتِكَ»^۴، یعنی: پروردگارا ما را از زمره کسانی قرار ده که برای قرب و دوستی‌ات برگزیده‌ای و برای عشق و محبت خالص گردانده‌ای. هرچند ایشان، همواره از عشق الهی سرشارند؛ چنانکه در مناجات مریدین، در وصف عشق خود به حق تعالی می‌گویند: «إِلَيْكَ شَوْقِي، وَ فِي مَحَبَّتِكَ وَ لَهْيِي، وَ إِلَيَّ هَوَاكِ صَبَابَتِي»^۵.

۱. احمد بن محمد بن خالد برقی، المحاسن، تصحیح جلال‌الدین محدث، چاپ دوم، قم، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۶۳؛ محمد بن حسن عاملی (شیخ حر عاملی)، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۱۷۱.

۲. احمد بن محمد بن خالد برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۶۳؛ کافی، ج ۱۵، ص ۱۹۹.

۳. شیخ عباس قمی، کلیات مفاتیح الجنان، تصحیح سید صادق میرشفیعی، چاپ چهارم، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶.

۴. امام علی بن الحسین زین‌العابدین، صحیفه سجاده همراه با مناجات خمس عشر، ترجمه الهی قمشه‌ای، چاپ دوم، تهران، انتشارات ارمغان طوبی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۱.

۵. همان، ص ۳۶۰.

یعنی: خداوندا، اشتیاق من به توست و در محبت تو شیفته‌ام و شدیدترین علاقه و دل‌باختگی‌ام به هوای توست. این همان صفت مؤمن و دین‌دار حقیقی است که در قرآن به آن اشاره شده است.

اصولاً عشق، انحصارطلب است و اگر در دلی راه یابد، جای غیر نمی‌گذارد که گفته‌اند: «در یک دل، نمی‌گنجد دو دوست». امام صادق (ع) نیز در این باره فرموده‌اند: «حُبُّ اللَّهِ إِذَا أَضَاعَ عَلَيَّ سِرَّ عَبْدِهِ أَخْلَاهُ عَنْ كُلِّ شَاغِلٍ وَ كُلُّ ذِكْرِ سِوَى اللَّهِ»^۱. یعنی: زمانی که عشق حق تعالی، باطن بنده‌ای را روشنایی دهد، آن را از هر مشغول‌کننده و هر گونه توجه و یادکرد غیر خدا خالی می‌کند.

بنابراین، دین، ایمان و عبادت حقیقی، همان عاشق شدن به ذات کبریای الهی و عشق‌ورزی با اوست؛ و تنها چنین کسی است که می‌توان او را دین‌دار حقیقی نامید. حضرت رسول اکرم (ص) نیز در این باره فرموده‌اند: «أَفْضَلُ النَّاسِ مَنْ عَشِقَ الْعِبَادَةَ»^۲. یعنی: فاضل‌ترین مردم کسی است که عاشق عبادت باشد و عاشقانه عبادت کند. زیرا عبادت، اگر از روی عشق و بی‌چشم‌داشت نباشد، به قصد و غرضی خواهد بود و این قصد و غرض، آن را به نوعی معامله تبدیل می‌کند؛ چنانکه اگر عبادت از ترس عذاب دوزخ، یا به طمع رفتن به بهشت باشد، هر دو، عبادت تاجران و معامله‌گران است که در هر کاری، سود و زیان خود را می‌سنجند و خداوند را نیز معامله‌گری چون خود می‌پندارند.^۳

۱. بحارالانوار، ج ۶۷، ص ۲۳.

۲. کافی، ج ۳، ص ۲۱۵؛ شیخ حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج ۱، ص ۸۳.

۳. چنانکه در کلام امام معصوم آمده است: «إِنَّ الْعِبَادَةَ ثَلَاثَةٌ، قَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَوْفًا فَبَلَكَ عِبَادَةَ الْعَبِيدِ وَ قَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى طَلَبَ الثَّوَابِ فَبَلَكَ عِبَادَةَ الْأَجْرَاءِ وَ قَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ حُبًّا لَهُ فَبَلَكَ عِبَادَةَ الْأَخْرَارِ وَ هِيَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ». (عبادت‌کنندگان سه دسته‌اند. گروهی که خداوند عزوجل را از ترس عبادت می‌کنند و این عبادت بردگان است. گروهی دیگر، خداوند تبارک و تعالی را به طمع ثواب عبادت می‌کنند و این عبادت مزدوران است، اما گروهی هستند که خداوند را برای عشقی که به او دارند، عبادت می‌کنند و این عبادت آزادگان بوده و بهترین عبادت است). (کافی، ج ۳، ص ۲۱۶).

حال آنکه خداوندِ عاشق که «عشق» صفتِ ذاتیِ اوست، بی‌نیاز است و دادن این نسبت‌ها به او، ناشی از عدم درک صحیح از دین و آن چیزی است که خداوند از بشر خواسته است. دقت در همین صفت بی‌نیازی حق، بهترین دلیل بر این ادعاست که دین حقیقی، همان «عشق» است؛ زیرا خداوند بی‌نیاز که حکیم نیز هست، اولاً نیازی به عبادت بندگان ندارد تا آنها را به امری تشویق کند و سودی بردارد؛ ثانیاً حکیم است و حکیم، کار عبث و بیهوده انجام نمی‌دهد.

سوال اینجاست که پس، چه چیزی سبب شده تا پروردگار بی‌نیاز و حکیم تا این حد مشتاق عبادت و دین‌داری بندگان باشد و اصولاً معنای دین از نظر او چیست؟ تنها پاسخی که عقل به آن می‌رسد، همین است که عشق، محرک چنین امری باشد. برای درک این موضوع، لازم است کمی در معنای عشق و چگونگی پدید آمدن آن دقیق شویم.

اصولاً عشق زمانی پدید می‌آید که موجودی «آگاه» و دارای علم، با موجودی «زیبا» و دارای حُسن و کمال برخورد کند تا از تلاقی «آگاهی» و «زیبایی»، عشق پدید آید؛ به قول جامی:

حُسن ز هر جا که زد القسه سر عشق شد از جای دگر جلوه‌گر^۱

حال باید دید که نخستین وجود آگاه یا آگاه‌ترین وجود و نخستین موجود زیبا یا زیباترین موجود کیست تا از تلاقی آنها نخستین عشق پدید آمده باشد؟ پاسخ روشن است: نخستین و آگاه‌ترین وجود، همچنین نخستین و زیباترین موجود، خود حق تعالی است که هم «علیم» است و هم «جمیل»، و ازلی و ابدی نیز هست. به این ترتیب، آگاهی بی‌نهایت حق، زیبایی بی‌مانندش را درک کرده و عاشق آن شده است. به قول حافظ:

۱. عبدالرحمن جامی، مثنوی هفت اورنگ، به تصحیح و مقدمه آقا مرتضی مدرس گیلانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سعدی، ۱۳۶۶، تحفة الاحرار، ص ۳۹۶.

در ازل، پرتو حُسنَت ز تجلّی دَم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد^۱
 بنابراین، در حقیقت باید گفت که هم عاشق حقیقی و هم معشوق حقیقی، خود
 خداوند است. حال، این خداوند بی‌نیاز و عاشق، بنابر اقتضای صفت معشوقی‌اش
 که خواهان ظهور و آشکاری است، تجلّیات بی‌نهایت، یعنی مخلوقات و موجودات
 را پدید آورده است.^۲ به عبارت دیگر، مخلوقات، نتیجهٔ عشق‌ورزی حق تعالی با ذات
 خویشتن است و بنا بر قاعدهٔ «مَنْ أَحَبَّ شَيْئاً أَحَبَّ آثَارَهُ»،^۳ خداوند نیز از آنجا که
 عاشق ذاتِ خود است، عاشق آثار و تجلّیات آن، یعنی مخلوقات نیز هست. اصولاً
 پدید آمدن هستی و تداوم آن، نتیجهٔ همین عشق است:

دور گردونها ز موجِ عشق دان گر نبودی عشق، بفسردی جهان^۴
 حال این سؤال مطرح می‌شود که جایگاه دین در این میانه چیست؟ و ادیان و
 شرایع، یا به عبارتی ارسال پیامبران به سوی بشر چه معنایی دارد؟ آیا در نظامی که
 همه چیز آن مبتنی بر عشق است، می‌توان دلیلی جز عشق‌بازی برای کار پیامبران
 یافت؟ اصولاً پیامبر به چه کسی گفته می‌شود و چه کسی لایق این مقام است؟
 پاسخ عارفان به این سؤالات روشن است. در نظر ایشان، پیامبران، عاشق‌ترین و
 آگاه‌ترین بندگان حق تعالی در عصر خویش‌اند که رسالت آنها ابلاغ پیام عشق
 خداوند به انسانها و راهنمایی آنها برای رسیدن به وصال حق تعالی و کمال عشق

۱. دیوان حافظ، ص ۲۲۴.

۲. این بحث در عرفان، به «حرکت حَبّی» مشهور است که در قسمت مربوطه در همین کتاب به تفصیل دربارهٔ آن بحث خواهد شد.

۳. ملا هادی سبزواری، شرح الأسماء الحُسنى، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۰۸؛ سید جلال‌الدین آشتیانی، هستی از نظر فلسفه و عرفان، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶، ص ۲۹۱. (هرکس چیزی را دوست بدارد، آثار آن را نیز دوست می‌دارد).

۴. جلال‌الدین محمد مولوی، مثنوی معنوی، به تصحیح و مقدمه محمدعلی موحد، چاپ سوم، تهران، نشر هرمس، ۱۳۹۷، دفتر پنجم، بیت ۳۸۵۵.

است. بنابراین، شرایع و ادیان که آنها را متفاوت و متکثر می‌بینیم، یکی بیش نیستند و پیام آنها نیز یکی است:

عاشق شو ارنه روزی کار جهان سرآید ناخوانده نقشِ مقصود از کارگاه هستی^۱
از این نظر است که عارف آگاه و مؤمن حقیقی، میان هیچ یک از پیامبران الهی
فرق نمی‌گذارد و همه را جلوات و ظهورات یک وجود و پیام‌رسان یک عشق
می‌داند که از ازل تا به ابد، بر یک عهد و یک میثاق بوده است. البته این دیدگاه
عارفان، متکی به کلام خداوند در قرآن کریم است؛ زیرا خداوند از ایمان‌آوردندگان
واقعی خواسته که میان پیامبران او فرق نگذارند: «قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا
أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا
أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ».^۲ یعنی: بگویند ما به خدا و به آنچه
بر ما نازل شده و به آنچه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل
آمده و به آنچه به موسی و عیسی داده شده و به آنچه به همه پیامبران از سوی
پروردگارشان داده شده، ایمان آورده‌ایم، میان هیچ یک از ایشان فرق نمی‌گذاریم.

در جای دیگر نیز در معرفی مؤمنان حقیقی، آنان را کسانی معرفی می‌کند که به
همه فرستادگان الهی ایمان آورده و میان ایشان فرق نمی‌گذارند: «الْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ
بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَّا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ».^۳ یعنی: مؤمنان، همگی، به
خدا و فرشتگان و کتابها و فرستادگانش ایمان آورده و می‌گویند: میان هیچ یک از
فرستادگانش فرق نمی‌گذاریم.

از دیدگاه عارفان مسلمان نیز، نور وجودی انبیاء، حقیقتی واحد است و هیچ
تباین و تفاوتی در اصل نور ایشان نیست؛ همچون چراغ‌های متعدّد که اگرچه در

۱. دیوان حافظ، ص ۵۰۲.

۲. قرآن مجید، سوره بقره (۲)، آیه ۱۳۶.

۳. همان، سوره بقره (۲)، آیه ۲۸۵.

صورت مختلف‌اند، اما حقیقت وجودی آنها- که همان نور چراغ‌ها باشد- هیچ تفاوت و تباینی با یکدیگر ندارند؛ چنانکه مولوی می‌گوید:

چون خدا اندر نیاید در عیان	نایبِ حق‌اند این پیغمبران
نه، غلط گفتم، که نایب با منوب	گر دو پنداری قبیح آید نه خوب
نه، دو باشد، تا تویی صورت پرست	پیش او یک گشت کز صورت برست
چون به صورت بنگری چشم تو دو ست	تو به نورش در نگر کز چشم رُست
نور هر دو چشم نتوان فرق کرد	چون که در نورش نظر انداخت مرد
ده چراغ ار حاضر آید در مکان	هر یکی باشد به صورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی	چون به نورش روی آری بی‌شکی ^۱

مولوی، در جای دیگر از مثنوی خود، تصریح می‌کند که همه انبیاء ظهور حقیقت واحدند و به تعبیر تمثیلی، نوری واحدند که در چراغ‌های مختلف متجلی شده‌اند و اصل همه ادیان، یکی بیش نیست. کسانی که به عالم حقیقت راه یافته‌اند، می‌دانند که دین یکی بیش نیست و این تفاوت دیدگاه‌ها و نظرگاه‌های مختلف است که مابین ارباب و اصحاب شرایع، توهم اختلاف و جدایی ایجاد کرده است؛^۲ اما عارفان حقیقی، هیچ تباین و تفاوتی بین پیامبران و پیام الهی ایشان نمی‌بینند:

تا قیامت هست از موسی نتاج	نور دیگر نیست، دیگر شد سراج
این سفال و این پلیته دیگر است	لیک نورش نیست دیگر، زآن سر است

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۶۸۰-۶۸۶.

۲. البته ریشه این دیدگاه مولوی در قرآن کریم است؛ زیرا «از نظر قرآن، دین خدا از آدم تا خاتم یکی است. همه پیامبران به یک مکتب دعوت می‌کرده‌اند. اصول مکتب انبیاء که دین نامیده می‌شود، یکی بوده است. تفاوت شرایع آسمانی، یکی در سلسله مسائل فرعی و شاخه‌ای بوده که بر حسب مقتضیات زمان و خصوصیات محیطی و ویژگی‌های مردمی که دعوت می‌شده‌اند متفاوت می‌شده است و دیگر در سطح تعلیمات بوده که پیامبران بعدی به موازات تکامل بشر، در سطح بالاتری تعلیمات خویش را القاء کرده‌اند... این تکامل دین است، نه اختلاف ادیان. هرگز خداوند کلمه دین را به صورت جمع (ادیان) نیاورده است». (مرتضی مطهری، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷، ج ۲، صص ۱۸۱-۱۸۲).

گر نظر در شیشه داری گم شوی ز آن که از شیشه‌ست اعدادِ دُوی
 ور نظر بر نور داری واره‌ی از دُوی و اعدادِ جسمِ منتهی
 از نظرگاه است ای مغزِ وجود اختلافِ مؤمن و گبر و جهود^۱

به این ترتیب اگر دیدگاه عارفان در تعریف «دین» را بپذیریم و آن را همان «عشق» بدانیم، به ازلی بودن آن نیز اعتراف کرده‌ایم؛ زیرا عشق، صفتِ حق تعالی است و از آنجا که صفات الهی، ازلی و ابدی‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه عارفان، دین، امری ازلی و واحد است؛ یعنی، همان صفتِ ازلیِ عشق است که در هر دوره‌ای به صورتی نمایان شده و لباس شریعتی را بر تن کرده است.

البته ازلی بودن دین، اساساً ریشه در آموزه‌های قرآن دارد؛ چنانکه در آیه ۱۷۲ سوره اعراف، شاهد یک عهد و پیمان ازلی بین خداوند و انسانها در عالم ذر هستیم که در آنجا عهد و پیمانی عاشقانه و ازلی، بین خداوند و انسانها صورت می‌پذیرد: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ». ^۱ یعنی: پروردگار تو از پشت بنی آدم، فرزندانشان را بیرون آورد. و آنان را بر خودشان گواه گرفت و پرسید: آیا من پروردگارتان نیستم؟ گفتند: آری، گواهی می‌دهیم. تا در روز قیامت نگویید که ما از آن بی‌خبر بودیم.

چنانکه مشاهده می‌شود، این آیه، مربوط به قبل از خلقت مادی انسانهاست؛ هرچند دیدگاه‌های مختلفی در این زمینه وجود دارد، اما آنچه مسلم است، در این آیه، ارتباط میان خدا و انسانها یا به عبارت دیگر «دین»، یک امر ازلی معرفی شده که قبل از آفرینش مادی انسانها، عهد و پیمان آن بسته شده و مؤمن و دین‌دار

۱. مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۲۵۶-۱۲۶۰.

۲. قرآن مجید، سوره اعراف (۷)، آیه ۱۷۲.

واقعی، کسی است که این شرط را پذیرفته و در تمام دوره‌های ظهوری در عالم مادی، به آن وفادار بماند.

این عقیده توسط برخی فلاسفه مسلمان، همچون سهروردی نیز مطرح شده است. وی، برای بیان این مطلب، از اصطلاح «خمیره ازلی» استفاده کرده و معتقد است که همه ادیان یا حکمت‌ها دارای یک حقیقت واحد یا همان خمیره ازلی‌اند که در ادوار و ازمنه مختلف، به صورتهای متفاوت ظاهر شده‌اند. سهروردی، نخستین ظهور این خمیره ازلی را در ایران باستان و نزد مغان می‌داند و آخرین صورت ظاهر شده آن را دین اسلام معرفی می‌کند.^۱

این نظر توسط برخی محققان معاصر، همچون رنه گنون (۱۸۸۷-۱۹۵۱)، حکیم فرانسوی، نیز بیان شده است. وی نیز، تمام مشرب‌های باطنی و ادیان را برخاسته از یک حقیقت ازلی می‌داند که مأخوذ از عقل کُل و ساری و جاری در همه اعصار است. البته تفاوت دیدگاه رنه گنون با سهروردی در این است که وی، نخستین ظهور و آشکاری این خمیره (حقیقت) ازلی را در آیین هندو می‌داند و آخرین ظهور آن را در دین اسلام معرفی می‌کند.^۲

تعریف اهل حق از «دین»، مشابه دیدگاه عارفان در این زمینه است. ایشان نیز، دین را همان عشق‌بازی حق تعالی با مخلوقات و تجلیات خود می‌دانند و از این جهت، به ازلی بودن دین معتقدند؛ زیرا در اعتقاد ایشان، عهد و پیمان عشق، میان حق تعالی و نخستین تجلیاتش، در ازل بسته شده و تمام نمودهای آن در عالم خاک،

۱. ر.ک: شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی، *المشارع و المطارحات*، مندرج در: *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، صص ۴۹۴، ۵۰۵؛ بابک علیخانی، «خمیره ازلی در نزد سهروردی و رنه گنون»، *جاویدان خرد*، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۳۹۴، صص ۹۱-۱۱۲.

۲. ر.ک: رنه گنون، *سیطره کمیت و علائم آخر زمان*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵، ص ۳۱۳؛ بابک علیخانی، «خمیره ازلی در نزد سهروردی و رنه گنون»، صص ۱۰۶.

به صورت ادیان و شرایع مختلف، سریان همان عهد و پیمان ازلی است که در هر عصری، جامهٔ دیگرگون پوشیده و به صورتی متفاوت، ظاهر شده است. برای درک بهتر دیدگاه اهل حق دربارهٔ دین و ازلی دانستن آن، لازم است که با نظریات ایشان دربارهٔ چگونگی پدید آمدن مخلوقات (تجلیات) و همچنین بسته شدن عهد و پیمان، میان آنها و خداوند آشنا شویم. از دیدگاه اهل حق، در ابتدا جز ذات حق تعالی هیچ چیز نبود. ایشان، ذات را به جهت شدت ناشناختگی و عدم راه‌یابی درک و فهم آدمی به آن، به خانه‌ای تاریک تشبیه کرده‌اند و از این‌رو، ذات را «یانهٔ دیجور»؛ یعنی، «خانهٔ بسیار تاریک»، «خانهٔ سِرِّ» و مقام «کس نزان»؛ یعنی، «جایگاهی که کسی اطلاعی از آن ندارد» نامیده‌اند.

آغاز آفرینش به این صورت تبیین می‌شود که حق تعالی به واسطهٔ ابتهاج و اشتیاقی که در ذات او برای ظهور و آشکاری بوده، میل به تجلی و ظهور کرده،^۱ و نتیجهٔ این ارادهٔ حق تعالی برای ظهور، پیدایش نور نخستین بوده که در متون اهل حق، آن را به دُرّی سفید تشبیه کرده‌اند که در دریای ذات حق پدیدار گشته است. سپس، تجلیات دیگر، از این تجلی نخستین، پدید آمده‌اند. به این صورت که ابتدا تعداد این تجلیات چهار یا پنج تجلی بوده، سپس تعداد آنها به هفت تجلی رسیده و بار دیگر بر تعداد آنها افزوده شده تا به صوت چهارده تجلی یا وجود نوری پدیدار شده‌اند.^۲ این چهارده تجلی نخستین که مهمترین جایگاه را در نظام هستی‌شناسی اهل حق دارا هستند، در متون ایشان به صورت «هفت‌تن» و «هفتوانه» معرفی می‌شوند. حق تعالی پس از آفرینش این چهارده نور نخستین، با آنها عهد و

۱. ر.ک: تذکرهٔ اعلیٰ، ص ۹. درباره علت اشتیاق ذات حق برای آشکاری، در قسمت حرکت حبی از همین کتاب بحث خواهد شد.

۲. تذکرهٔ اعلیٰ، صص ۶-۷.

پیمانی می‌بندد و از ایشان، بر خداوندی خود و پایبندی بر عشق، اقرار می‌گیرد که خداوند عاشق ایشان باشد و ایشان نیز عاشق پروردگار باشند.^۱

بعد از این عهد و پیمان، نورهای نخستین برای مدتی در این عشق، مستغرق می‌شوند. پس از آن، این خواست و طلب در ایشان پدید می‌آید که بتوانند عشق خود را به حق تعالی به اثبات برسانند. بنابراین، از خداوند درخواست می‌کنند تا امکان اثبات عشق را برایشان فراهم کند. خداوند به ایشان تذکر می‌دهد که عملی شدن این خواسته، مستلزم آن است که ابتدا عالمی ایجاد شود که در آن خیر و شر با هم آمیخته باشند.

سپس، تجلیات نخستین، به عنوان عاشقان حق تعالی، در آن عالم و به شکل موجودات آن عالم، ظهور یابند و میان آن خیر و شر به هم آمیخته، متحمل رنج‌های فراوان شوند تا آنکه عشق ایشان به حق تعالی ثابت گردد. تجلیات (نورهای) نخستین، از شدت عشق به حق تعالی، بدون درنگ این مسأله را می‌پذیرند و از حق تعالی خواستار آفرینش چنین عالمی می‌شوند.^۲

به این ترتیب، آفرینش عوالم عینی، بنا به درخواست نورهای نخستین، برای فراهم شدن بستر عشقبازی عینی آنها با خداوند، آغاز می‌گردد. اولین عالمی که پدید می‌آید، عالم فرشتگان است که امکان اثبات عشق در آن وجود ندارد؛^۳ چون، اولاً عالم عقل محض است و شر و بدی در آن راه ندارد و ثانیاً فرشتگان، اختیار و انتخابی ندارند و مقام و مرتبه هر یک از ایشان، معلوم است. بنابراین، در عالم

۱. رک: دیوان گوره، صص ۱۵، ۱۷؛ حاج نعمت‌الله جیحون آبادی، حق‌الحقایق (شاهنامه حقیقت)، تهران، انتشارات جیحون، ۱۳۷۳، ص ۲۷.

۲. رک: حاج نعمت‌الله جیحون آبادی، حق‌الحقایق (شاهنامه حقیقت)، صص ۲۷-۳۴.

۳. نامه سرانجام یا کلام خزانه، دوره عابدین، ص ۵۱۱؛ بیاض یاری، گفتار درویش نگهدار، ص ۳۰۳؛ همان، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۸.

مذکور، هنوز بستر برای اثبات عشق به حق تعالی فراهم نیست و از این رو، تقاضای نورهای نخستین، هنوز پاسخ داده نشده است.^۱

از همین جاست که بحث خلقت آدم و خلیفه ساختن او در زمین آغاز می‌شود؛ زیرا تنها در عالم مُلک است که امکان اثبات عشق وجود دارد. با آفرینش عالم مُلک، بستر برای اثبات عشق به حق تعالی فراهم می‌شود؛ زیرا موجودات عالم مُلک (انسانها)، مجموعه‌ای از خیر و شرّ را در نهاد خود دارند و از سوی دیگر، از صفت اختیار برخوردارند و می‌توانند هر یک از آن خیر یا شرّ را به انتخاب خود پرورش دهند و راه خود را برگزینند.^۲

حال این سؤال پیش می‌آید که جایگاه آن نورهای نخستین در میان انسانها کجاست و ایشان چگونه می‌توانند به اثبات عشق خود به حق تعالی پردازند؟ در پاسخ باید گفت که قاعده و قانون الهی بر این منوال قرار گرفته است که آن نورهای نخستین در شکل بشر و عموماً در صورت پیامبران و یا اولیای الهی در زمین ظهور کنند و به ارشاد و هدایت انسانها پردازند و در راه این هدایت و روشنگری، متحمل رنج‌های فراوان شوند، اما باید عهد و پیمان خود را فراموش نکنند و از دعوت مردم به عشق باز نایستند.^۳

به این ترتیب، با حضور این نورها در زمین، هم امکان عشقبازی آنها با حق تعالی فراهم می‌شود و هم رسیدن به تعالی و عشق، برای سایر انسانها امکان‌پذیر می‌گردد؛ زیرا هر یک از این دو گروه، وسیله امتحان عشق گروه دیگرند. به این معنی که انسانها از طریق پیامبران و اولیاء (یا همان نورهای نخستین ظهور یافته در عالم) و ابراز ارادت و یاری دادن آنها آزمایش عشق

۱. به قول حافظ: جلوه‌ای کرد رُحش دید مُلک عشق نداشت/ عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد (دیوان حافظ، ص ۲۲۴)

۲. ر.ک: حاج نعمت‌الله جیحون آبادی، حق الحقایق (شاهنامه حقیقت)، صص ۲۷-۲۹.

۳. حق الحقایق (شاهنامه حقیقت)، ص ۲۸.

خود را پس می‌دهند و آن نورهای نخستین نیز از طریق تحمّل رنج‌هایی که به وسیلهٔ انسانها به ایشان می‌رسد، عشق خود را به حق تعالی به اثبات می‌رسانند.^۱

بنابراین، از دیدگاه اهل حق، پیامبران و اولیای الهی، همان ظهورات متوالی و متواتر این نورها در اعصار مختلف و در جلوه‌های گوناگون‌اند. همچنین از این منظر، دین عبارت است از سریان عشقبازی خداوند با نورهای نخستین و سایر مخلوقات، در طول تاریخ. به عبارت دیگر، از دیدگاه اهل حق، دین یکی است و آن، همان عهد و پیمان ازلی عشق میان حق تعالی و مخلوقات است و ادیان، سریان همان حقیقت واحد به صور مختلف و در اعصار گوناگون است.^۲

از دیدگاه اهل حق، آن چهارده نور یا تجلیات نخستین که اهل حق از ایشان با عنوان «هفتن» و «هفتوانه» یاد می‌کنند، در عالم ملک و در طول تاریخ بشر، در جامهٔ انبیاء و اولیاء ظهور کرده و به عشقبازی با حق و سایر تجلیات پرداخته‌اند. چنانکه از متون اهل حق - خصوصاً کلام «بارگه بارگه» و «کلام قالب» - برمی‌آید، سیر این تجلیات از دور حضرت آدم (ع) شروع شده و در ادوار سایر انبیاء، همچون نوح، زرتشت، ابراهیم، موسی و عیسی، ادامه یافته، تا آنکه در عصر ختم نبوت، به دورهٔ ظهور حضرت محمد (ص) رسیده است.^۳

۱. حق‌الحقایق (شاهنامهٔ حقیقت)، ص ۲۸.

۲. روح‌تاو، از شاهو تا برزنجه، صص ۲۴۱-۲۵۱. نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه، بارگه بارگه، ص ۵۱، صص ۶۱-۶۲، صص ۸۱-۸۲، ص ۸۶؛ کلام قالب، گواهی سر کوه شاهو، صحنه، جمخانهٔ سید امرالله شاه ابراهیمی، ۱۳۹۲، صص ۱۰-۸۵.

۳. روح‌تاو، از شاهو تا برزنجه، صص ۲۴۱-۲۵۱. نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه، بارگه بارگه، ص ۵۱، صص ۵۹، صص ۶۱-۶۲، صص ۸۰-۸۲، ص ۸۶؛ کلام قالب، صص ۱۰-۸۵.

در دورهٔ ختم نبوت، همان نورها به صورت اهل بیت (س) و اصحاب حضرت محمد (ص) ظهور یافته‌اند و به اثبات عشق خود به حق تعالی پرداخته‌اند. در مرحلهٔ بعد، ظهور این نورها در کربلا و برای یاری رساندن به امام حسین (ع) بوده که در اثبات عشق خود، به شهادت رسیده‌اند. از دیدگاه اهل حق، پس از پایان عصر نبوت، آن نورهای نخستین، باز هم در قالب اولیای الهی - به صورت مشهور یا مستور - در عالم مُلک متجلی شده‌اند، تا آنکه در اعصار بعدی، همان نورها، به صورت یاران شاه خوشین، در قرن چهارم هجری، در لرستان ظاهر شده‌اند و بار دیگر، در قرن هفتم هجری، به صورت یاران سلطان اسحاق، در پردیور به ظهور رسیده‌اند.^۱

از دیدگاه اهل حق، این ظهورات، تا زمانی که عالم و آدم هست، یا به عبارت دیگر، تا قیام قیامت ادامه خواهد یافت؛^۲ زیرا این آزمایش عشق الهی تا قیامت دائم است.^۳ به این ترتیب، می‌توان دریافت که اهل حق، دین را یک حقیقت ازلی و واحد می‌داند که به مقتضای زمان و مکان، صور گوناگون یافته است، اما با وجود اختلاف در ظواهر شرایع، دین، یکی بیش نیست.

از همین‌روست که اهل حق به تمام ادیان و شرایع احترام می‌گذارد و نشانه‌های همهٔ ادیان و نام پیامبران الهی را در آثار ایشان می‌توان یافت؛ زیرا ایشان معتقدند که تمام ادیان، استمرار جلوهٔ حقیقت در طول تاریخ‌اند و حقیقت، امری واحد و ازلی است. به این ترتیب، مشاهدهٔ نشانه‌های ادیان باستانی در میان اهل حق، به آن معنی نیست که این آیین، وامدار و یا بازماندهٔ یکی از آنهاست؛ بلکه می‌توان گفت که تمام ادیان، صور گوناگون حقیقت‌اند که همان پیمان عشق ازلی است.

۱. ر.ک: کلام قالب، صص ۱۰-۸۵.

۲. حق الحقایق (شاهنامهٔ حقیقت)، صص ۲۸-۲۹.

۳. به قول مولوی: پس به هر دوری ولیی قائم است / تا قیامت آزمایش دائم است (مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت

در یکی از متون اهل حق، برای روشن کردن ارتباط میان حقیقت ازلی با شرایع مختلف، این حقیقت را به شرابی تشبیه کرده که مذاهب مختلف، هر کدام نتیجه نوشیدن جرعه‌ای از آن بوده‌اند و به عبارت دیگر، هر مذهب و آیینی، گوشه‌ای از این حقیقت را آشکار کرده است و از این رو، تمام شرایع محترم‌اند؛ زیرا همگی از یک باده حقیقت مست شده‌اند، اگرچه مراتب برخورداری آنها از این حقیقت، متفاوت است:

ملّت ملتان بسو و پیوستن	یکی یک نشئه چه باده مستن
تو مستت کردن و جرعه و جامی	بعضی پخته نا، بعضی نا خامی
نه دیده حق‌بین، نه رای حقیقت	جه نشئه‌ی باده نین تفاوت
جه امر و فرمان نداریم انکار	شراب چه یک خم، نشئه صد هزار ^۱

یعنی: تمام ملت‌ها و مذاهب، به هم پیوسته‌اند (یکی هستند). هر کدام از ایشان با نوشیدن جرعه‌ای از باده حقیقت مست شده‌اند. تو آنها را با جرعه‌ای از جام حقیقت مست کرده‌ای. بعضی پخته شده و برخی خام‌اند. در دیده حق‌بین و در راه حقیقت، تفاوتی در باده حق نیست. از امر و فرمان تو سرپیچی نمی‌کنیم (همه را محترم می‌داریم)؛ زیرا شراب از یک خم است، اگرچه نشئه و مستی آن صد هزار است.

با توجه به مباحث انجام شده می‌توان گفت، پذیرفتن ازلی بودن آیین اهل حق، تناقضی با اسلامی، عرفانی و شیعی بودن آن ندارد؛ زیرا از دیدگاه اهل حق، هر یک از ادیان، ظهور همان عهد و پیمان ازلی‌اند و از آنجا که آخرین و طبیعتاً کامل‌ترین صورت آن عهد و پیمان ازلی، در قالب دین اسلام پدیدار شده است، همه بزرگان آیین اهل حق، از سلطان اسحاق گرفته تا آتش‌بیگ، از بطن اسلام ظهور نموده‌اند.

۱. دفتر رموز یارستان، گنجینه سلطان صحاک «اهل حق»، سیدقاسم افضلی شاه ابراهیمی، تهران، انتشارات راستی، ۱۳۵۰، ص ۳۷ - ۳۸.

شایان ذکر است که از نظر نگارنده، هنوز برای رسیدن به تعریفی جامع و مانع از آیین اهل حق، نیازمند مباحث علمی دقیق و پژوهش‌های بیشتری هستیم، اما از آنجاکه بحث اصلی این کتاب، پژوهش درباره دیدگاه هستی‌شناسی اهل حق است، مجال بیشتری برای تبیین این تعریف، در این مقال، میسر نیست. امیدواریم در آینده، پژوهشگران بی‌غرض، با مراجعه به منابع دست اول آیین اهل حق و به طریق علمی، به بحث در این زمینه پردازند تا بتوان به دیدگاه جامع‌تری در معرفی این آیین دست یافت.

برخی منابع دست اول برای تحقیق در آیین اهل حق

منابع دست اول برای تحقیق درباره آیین اهل حق، سروده‌های بزرگان ایشان است که به آنها «کلام»، «دفتر» یا «دوره» گفته می‌شود و به مجموعه این میراث مکتوب، «سرانجام» نیز اطلاق می‌شود.^۱

کلام‌ها بیشتر به زبان کردی و زیرشاخه‌های آن مانند گورانی، سورانی و جاف و اکثراً در قالب ده‌هجایی سروده شده‌اند. هرچند برخی از سرانجام‌ها به صورت نثر و گاه به زبان فارسی تدوین شده‌اند.^۲ کلام‌هایی نیز به زبان‌های لکی، گُری و ترکی وجود دارد که اغلب، نسبت به کلام‌های کردی متأخرترند.

این کلام‌ها یا دفاتر در طی چندین قرن، به صورت سینه به سینه و شفاهی نزد پیروان اهل حق منتقل می‌شدند و یافتن صورت مکتوب آنها دشوار بود، تا اینکه در دهه‌های اخیر، برخی محققان به چاپ و انتشار آنها همت گماشتند تا از این طریق، امکان بررسی اندیشه‌های اهل حق، از طریق منابع مکتوب و متون دست اول میسر

۱. محمدعلی سلطانی، حماسه ملی ایران در اعتقاد علویان یارسان، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۹۴، ص ۴۸.

۲. نمونه سرانجام منثور فارسی، سرانجام متعلق به خاندان آتش‌بیگی، موسوم به «تذکره اعلی» است.

شود و این امر، پایانی برای افسانه‌سرایی‌ها و یاوہ‌بافی‌ها درباره عقاید و اندیشه‌های اهل حق باشد.

متون دست اول یا به عبارت دیگر کلام‌هایی که امروزه به همّت محققان در دسترس ما قرار گرفته را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: دسته اول کلام‌های پیش از دوره سلطان اسحاق، یعنی کلام‌هایی که تا قرن هفتم هجری سروده شده‌اند که از آن جمله می‌توان به «دوره بهلول»، «دوره باباسرهنگ»، «دوره شاه خوشین» و «دوره باباناووس» اشاره کرد.

دسته دیگر، کلام‌های دوره سلطان اسحاق است که این کلام‌ها خود دو دسته‌اند: دسته اول، کلام‌هایی است که مربوط به مدت اقامت سلطان اسحاق در برزنجه است و به «دوره برزنجه» معروفند. دسته دیگر، کلام‌ها یا دفاتری است که پس از نقل مکان کردن سلطان اسحاق از برزنجه به پردیور سروده شده‌اند و به دوره پردیوری مشهورند. این کلام‌ها را برخی شامل شش دوره دانسته‌اند^۱ که عبارتند از: دوره هفتوانه، دوره بارگه بارگه، دوره گلیم و کول، دوره چهل تن، دوره عابدین و خرده سرانجام.^۲

به نظر می‌رسد که تعداد کلام‌های دوره سلطان بیشتر از این شش مورد است؛ زیرا در کتاب «دیوان گوره» که آن را تنها دیوان مکتوب عصر سلطان اسحاق دانسته‌اند؛^۳ تعداد کلام‌های ذکر شده بیش از این است و کلام‌های دیگری مانند: «کلام هفتن»، «زالال زلال»، «دامیار دامیار»، «کلام دوره ساوا»، «کلام کماکنان»، «کلام

۱. محمدعلی سلطانی، حماسه ملی ایران در اعتقاد علویان یارسان، ص ۴۹.

۲. این شش دوره در کتابی به نام «نامه سرانجام یا کلام خزانه»، توسط صدیق صفی‌زاده چاپ و ترجمه شده است.

۳. سید محمد حسینی، مقدمه دیوان گوره، ص ۴.

کله زرده»، «مأموریت حضرت مصطفی»، «کلام سیده شیانی» و کلام‌های دیگر را نیز شامل می‌شود.^۱

کلام دیگری که به نظر می‌رسد، از جمله کلام‌های مربوط به دوره سلطان باشد، «کلام قالب» نام دارد که به صورت کتابی مستقل به چاپ رسیده است. البته، محتویات این کتاب که شامل گواهی گروه‌های مختلف اهل حق، نزد سلطان اسحاق است، به صورت کلام‌های جداگانه، در دیوان گوره نیز آمده است.

دسته سوم کلام‌ها، آنهایی هستند که پس از دوره سلطان اسحاق سروده شده‌اند، همانند: «کلام سید اکابر یا سیدخاموش» و «کلام باباجلیل» که از نظر زمانی، نزدیک به دوره پردیوری سروده شده‌اند. برخی دیگر از کلام‌ها با فاصله چندصد سال نسبت به دوره سلطان سروده شده‌اند، از آن جمله کلام‌های متعلق به خاندان آتش‌بیگی است که از زمان صفویه به بعد سروده شده‌اند؛ همانند: «کلام خان الماس»، «کلام سید شاهرخ میرزا»، «کلام سید عبدالعظیم میرزا(آبش)»، «کلام ملانیزه»، «کلام ترکمیر» و دیگر سرایندهگان آتش‌بیگی که اکثر این کلام‌ها، اخیراً در کتابی به نام «بیاض یاری»، به چاپ رسیده است. از دیگر آثار متعلق به خاندان آتش‌بیگی، کتاب «تذکره اعلی» است که سرانجام یا کتاب مقدس این سلسله محسوب می‌شود و به زبان فارسی، به صورت نثر و نظم به هم آمیخته، به نگارش درآمده است.

از دیگر کلام‌های بعد از سلطان، می‌توان به «کلام دوره سیدفرضی و یاران او»، «کلام شیخ امیر»، «کلام باباحیدر»، «دفتر نوروز سورانی»، «کلام زَنور»، «کلام خان احمد» و «دفتر کلام تیمور بانیاران و تیمور ثانی» اشاره کرد.

۱. البته در کتاب «دیوان گوره» که به همت آقای سیدمحمد حسینی چاپ شده، کلام‌های مربوط به دوره‌های قبل از سلطان، و گاه پس از او نیز دیده می‌شود که این موارد بعدها به اصل کتاب ملحق شده است.

در دوره معاصر نیز آثاری به نظم و نثر در شرح و تفسیر کلام‌ها به نگارش درآمده‌اند. از آن جمله می‌توان به آثار حاج نعمت‌الله جیحون‌آبادی، همچون: «شاهنامه حقیقت یا حق الحقایق» و آثار نورعلی الهی، همچون: «برهان‌الحق»، «آثار الحق» و «معرفت الروح» و آثار حسین روحتافی همچون: «تفسیر منظوم ۲۲ بند از کلام‌های حضرت شیخ امیر» اشاره کرد.

متون اهل حق، دربردارنده موضوعات متعددی است که از آن میان، می‌توان به موضوعات زیر اشاره کرد:

مباحث عرفانی: که شامل دو زیرشاخه اصلی مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است. در مباحث هستی‌شناسی، به موضوعاتی نظیر وحدت وجود، تجلی، حرکت حبی، مراتب وجود، انسان کامل و ... پرداخته شده است. در مباحث معرفت‌شناسی نیز، به موضوعاتی همچون سیر و سلوک، پیر، کشف و شهود و ... پرداخته شده است.

موضوعات فلسفی - کلامی: که شامل مباحثی نظیر جبر و اختیار، حدوث و قدام، مبدأ و معاد، علم النفس (روح‌شناسی) و ... است.

موضوعات اخلاقی: که شامل مواردی چون راستی، پاکی، تواضع، درستکاری، خدمت به خلق، احترام به همه ادیان و مذاهب و ... است.

موضوعات تاریخی: که شامل تاریخ شکل‌گیری آیین اهل حق، بزرگان این آیین، چگونگی سیر اتفاقات و تطوّر تاریخی آنها و تا حدودی اشاره به تاریخ انبیاء و برخی پادشاهان و حکومت‌هاست.

موضوعات اسطوره‌ای: شامل برخی از اسطوره‌های ایران باستان و ذکر نام برخی پادشاهان و پهلوانان اسطوره‌ای ایران و همچنین بیان برخی داستان‌ها و حکایت‌هاست که از جنبه‌های اسطوره‌ای قابل بررسی‌اند.

موضوعات فقهی: که به بیان آداب، رسوم و مناسک آیینی و چگونگی برگزاری مناسک عبادی، همچون، نذر و نیاز، قربانی و امثال این موارد می‌پردازد و دستوراتی دربارهٔ امور ظاهری معتقدان در آنها مطرح شده است.

پیشگویی: بخشی دیگر از کلام‌های اهل حق، شامل پیشگویی اتفاقات آینده بشر، همچون: پیشرفت‌های علمی، روی کارآمدن حکومت‌ها و پادشاهان، وقوع جنگ‌های جهانی و...، خصوصاً وقایع قبل و مصادف با ظهور حضرت مهدی(ع) است که توسط عارفان دیده‌دار اهل حق بیان شده است.

شایان ذکر است که اکثر متون اهل حق و موضوعات مطرح شده در آنها، به زبان تمثیلی و رمزی بیان شده‌اند و برای راهیابی به معنای اصیل و نهایی این متون، لازم است که محققان با این زبان تمثیلی، آشنا باشند.

برخی تحقیقات انجام شده دربارهٔ آیین اهل حق

معرفی تمام تحقیقات و تألیفات انجام شده دربارهٔ اهل حق، نیازمند تحقیقی جداگانه و مفصل است. بنابراین، مقصود ما، در این قسمت، تهیه کتابشناسی آیین اهل حق نیست؛^۱ بلکه آنچه مورد نظر است، معرفی تحقیقاتی است که مؤلف، به نحوی، در نگارش کتاب حاضر از آنها سودجسته است و می‌تواند برای سایر پژوهشگران این حوزه نیز سودمند باشد.

این آثار شامل دو دسته‌اند: دستهٔ اول، آثاری است که توسط مستشرقین محقق یا سیاح به نگارش درآمده‌اند. دستهٔ دوم، آثار محققان و مؤلفان ایرانی است. در میان

۱. البته مقالات مستقلی در این باب به نگارش درآمده است، ر.ک: مهری رحیمی و امیراسماعیل آذر، «کتابشناسی فرقه اهل حق (یارسان)»، فصلنامه عرفان اسلامی، سال سیزدهم، شماره ۹، پاییز ۱۳۹۵، صص ۱۱۹-۱۳۷؛ مصطفی دهقان، «برخی منابع مطالعهٔ اهل حق»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۷۵ و ۷۶، دی و بهمن ۱۳۸۲، صص ۱۴۷-۱۵۳.

مستشرقین، برخی از آنها محققانی بوده‌اند که به صورت اختصاصی، به تحقیق و تألیف دربارهٔ اهل حق پرداخته‌اند؛ از آن جمله می‌توان به «ولادیمیر مینورسکی» با آثاری چون: «یادداشت‌هایی در مورد طایفهٔ اهل حق» و مقالهٔ «فرقهٔ اهل حق»، و «ولادیمیر ایوانف»، با آثاری چون: «مجموعهٔ رسائل و اشعار اهل حق» اشاره کرد.

دستهٔ دیگر، مستشرقین محقق هستند که قسمتی از اثر خود را به معرفی آیین اهل حق اختصاص داده‌اند، از آن جمله می‌توان به «ژان دورینگ» با آثاری چون: «موسیقی و عرفان، سنت شیعی اهل حق»، و «کنت دوگوبینو» با آثاری همچون: «سه سال در آسیا» اشاره کرد.

دستهٔ دیگر از مستشرقان، سیاحانی هستند که ضمن گذر از مناطق اهل حق نشین به بحث دربارهٔ آنها پرداخته‌اند. البته اطلاعات این دسته، اغلب از طریق اظهارات شفاهی افرادی بوده که با آنها در طول مسیر آشنا شده‌اند. لذا گفته‌های این دسته، اکثراً سطحی و خالی از ارزش تحقیقی است. هرچند ممکن است که گاه، دیدارهایی با برخی بزرگان اهل حق برایشان میسر شده و گفته‌هایشان به حقیقت نزدیک شود. از این دسته مستشرقان، می‌توان به افرادی چون «سیسیل جی ادمنلدز» با آثاری چون: «کردها، ترک‌ها، عرب‌ها» و «اوژن اوبن» با آثاری همچون: «ایران امروز» اشاره کرد.

علاوه بر مستشرقان، محققان ایرانی نیز، در معرفی آیین اهل حق، تلاشهایی داشته‌اند. در این میان، محققانی هستند که گاه، همهٔ عمر خود را صرف تحقیق و پژوهش بی‌تعصب و ستودنی در این حوزه کرده‌اند که از آن جمله، می‌توان به «صدیق صفی‌زاده» با آثاری چون: «اهل حق، پیران و مشاهیر»، «نوشته‌های پراکنده دربارهٔ یارسان(اهل حق)»، همچنین انتشار و ترجمه متون دست اول اهل حق، همچون: «نامهٔ سرانجام یا کلام خزانة»، «دورهٔ بهلول»، «دورهٔ هفتوانه»، «پیشگویی‌های ایل بیگی جاف» و «پیشگویی‌های درویش اجاق» اشاره کرد.

از دیگر افراد این دسته، «محمد مَکری» است که مقالات متعددی دربارهٔ آیین اهل حق، در مجلات و دایرةالمعارف‌های اروپایی به چاپ رسانده و گاه نیز به معرفی و ترجمهٔ برخی از متون دست اوّل ایشان پرداخته است.^۱ مَکری همچنین، آثاری به زبان فارسی در این حوزه به چاپ رسانده که از آن جمله تصحیح «حق الحقایق» یا «شاهنامه حقیقت» است.

یکی دیگر از محققان فعال در عرصهٔ معرفی عالمانه و بی‌غرض آیین اهل حق، «محمدعلی سلطانی» است. از جمله آثار او در این زمینه، می‌توان به «قیام و نهضت علویان زاگرس»، «تاریخ خاندانهای حقیقت و مشاهیر متأخر اهل حق در کرمانشاه»، «حماسهٔ ملی ایران در اعتقاد علویان یارسان»، «حریم حق» و «درون‌مایه‌های مشترک در سرانجام، ولایت‌نامه، بویوروق» اشاره کرد.

علاوه بر محققان ذکر شده، پژوهشگران دیگری نیز به صورت کم و بیش به تحقیق دربارهٔ آیین اهل حق پرداخته و یا آثار اهل حق را تصحیح و منتشر کرده‌اند که از آن میان می‌توان به محققان زیر اشاره کرد:

مجید القاصی با آثاری همچون: «مجموعه آیین و اندرز و رمز یاری»؛ سید کاظم نیک‌نژاد با آثاری چون: «گنجینهٔ یاری»؛ محمدعلی خواجه‌الدین با آثاری چون: «سرسپردگان، تاریخ و شرح عقاید دینی و آداب و رسوم اهل حق (یارسان)»؛ ماشاءالله سوری با آثاری همچون: «سروده‌های دینی یارسان».

ایرج بهرامی با آثاری چون: «اسطورهٔ اهل حق، جستاری تاریخی پیرامون مهر و مهرپرستی اهل حق (یارسان)، از روزگار باستان تا دوران معاصر»؛ سیدقاسم افضلی شاه ابراهیمی با آثاری همچون: «دفتر رموز یارستان، گنجینهٔ سلطان صحاک (اهل حق)»؛ حسین روحتافی با آثاری چون: «تفسیر منظوم ۲۲ بند از کلام‌های حضرت

۱. برای اطلاع از لیست عناوین این مقالات رک: مقدمهٔ حق الحقایق، صص پنجاه- پنجاه و پنج؛ مه‌ری رحیمی و امیراسماعیل آذر، «کتابشناسی فرقه اهل حق (یارسان)»، صص ۱۲۷ - ۱۲۹.

شیخ امیر»، همچنین تصحیح برخی دفاتر کلام، مانند: «دفتر کلام حضرت شیخ امیر»، «دفتر کلام حضرت سید فرضی و یاران او»، «دفتر کلام تیمور بانیاران و تیمور ثانی»، «دفتر کلام دورهٔ قالب»، «دفتر کلام چلتن»، «دفتر کلام نود و نه پیر شاهو» و «دفتر کلام سیده شیانی» و...

سید ایمان خاموشی با آثاری چون: «لغت‌نامه کلام شیخ امیر»، «داستانهای کلام‌های حضرت شیخ امیر»، «سربند بعضی از کلام‌ها و کلام‌های مربوط به آن»، «دفتر کلام حضرت باباناووس»، «مرنو» و «دفتر کلام سید اکابر (سید خاموش)»؛ سیدخلیل عالی‌نژاد با آثاری همچون: «تنبور، از دیرباز تاکنون»، «رسالهٔ یاری»، همچنین تصحیح «دیوان حضرت خان الماس لرستانی».

سیدام‌الله شاه ابراهیمی با تصحیح، ترجمه و چاپ کلام‌های دوره‌های مختلف، همچون: «دفتر کلام شیخ امیر و سیدفرضی، به انضمام شرح احوالات آتیمور بانیارانی»، «کلام، شامل کلامات دورهٔ شاه خوشین، پیره و پیرالی، سیده شیانی، کله زرده، مأموریت حضرت مصطفی، ملک طیار، قولتاس، یادگار، زلال زلال، سیدخاموش، خان احمد، بابا حیدر، زنور، آتیمور»، «برزنجه: دورهٔ برزنجه و ابتدای دوره پردیور»، «کلام عابدین»، «کلام قالب، گواهی سر کوه شاهو»، «دوره پردیور، شامل کلام‌های: هفتوانه، بارگه بارگه، چهلتن، گلیم کول».

سید محمد حسینی با آثاری همچون: «تصحیح دیوان گوره»، «روح‌تاو، از شاهو تا برزنجه»، «روح‌تاو، از برزنجه تا پردیور (۲)» و «یار وریا، هفتاد و دو شرط یاری (یارسان)»؛ سیدکیومرث چراغپوران با آثاری چون: «شرح کوتاه بر بعض کلام‌های مبارک حضرت خان الماس»؛ سید محمد اکبری با آثاری چون: «گلستان یارسان (۱) دونالدون»؛ طیب طاهری با آثاری همچون: «تاریخ و فلسفهٔ سرانجام»؛ شهناز یزدان‌پناه با آثاری چون: «نقدی نو بر آیین و مرام اهل حق» و «نگاهی نو در

عقاید عرفا؛ منصور رستمی با آثاری همچون: «بازشناسی آیین یارسان(اهل حق)» و «تبیین ظهور دوره حقیقت از نگاه کلام یارسان(اهل حق)».

آثار دیگری نیز توسط برخی نویسندگان معاصر درباره آیین اهل حق منتشر شده که خالی از ارزش تحقیقی و پژوهشی بوده یا بهره اندکی از آن دارند. اینگونه آثار، معمولاً بدون ارجاع به منابع دست اول و ارائه سند بر گفتار، یا آوردن شاهد و مثال از آثار اهل حق و گاه، تنها با تکیه بر مصاحبه با عوام یا برداشت‌های سطحی از قسمتی از کلام‌ها نوشته شده و بیشتر جنبه مُعاندت و معارضه دارند. به نظر نگارنده، این دسته آثار، دارای ارزش پژوهشی نیستند و از این‌رو، اینگونه آثار را نمی‌توان در پژوهش علمی درباره اهل حق، مورد اعتنا قرار داد.

علاوه بر کتاب‌هایی که در مورد آیین اهل حق نوشته شده، مقاله‌های متعددی نیز توسط برخی پژوهشگران در این زمینه به نگارش درآمده که در این مقال، فرصت پرداختن به همه آنها ممکن نیست.^۱

همانگونه که قبلاً ذکر شد، اکثر متون اهل حق، به زبان تمثیلی بیان شده‌اند و به همین دلیل، برای راهیابی به معنای اصیل این متون، لازم است که پژوهشگران با این زبان تمثیلی، آشنا باشند. البته به کار بردن تمثیل، مشخصه بارز همه متون عرفانی است؛ چنانکه در ادبیات عرفانی فارسی و متون عرفان اسلامی نیز شاهد این موضوع هستیم. به همین دلیل در ادامه، قبل از وارد شدن به مباحث اصلی کتاب، به صورت مختصر، به بررسی ویژگی‌های زبان تمثیلی در متون اهل حق و عرفان اسلامی پرداخته می‌شود.

۱. به عنوان نمونه ر.ک: حشمت الله طیبی، «اهل حق»، مجله وحید، شماره‌های ۸۱ تا ۸۴، شهریور تا آذر ۱۳۴۹، صص ۱۱۲۷-۱۵۵۱؛ همو، «منشأ اجتماعی معتقدات کردان اهل حق (مطالعه جامعه‌شناسی درباره خاندانهای حقیقت)»، مجله بررسی‌های تاریخی، سال هفتم، شماره ۵، آذر و دی ۱۳۵۱، صص ۴۹-۶۶؛ پروین‌دخت اوحدی حائری، محمدعلی جودکی، «نمادشناسی فرقه اهل حق با تأکید بر سروده‌های نامه سرانجام»، دوفصلنامه علمی- پژوهشی پژوهشنامه ادیان، سال نهم، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴، صص ۲۵-۵۳.

زبان تمثیلی در عرفان اسلامی و متون اهل حق

تمثیل در لغت به معنای مثل آوردن و تشبیه کردن چیزی به چیز دیگر است.^۱ در اصطلاح ادبی، «تمثیل، بیان غیرمستقیمی است که اساس آن بر تشبیه بنا می‌شود. بدین ترتیب که فرد، برای بیان ذهنیت خویش که معمولاً مفهوم عقلی نامحسوسی است، عینیتی محسوس را برمی‌گزیند تا ذهنیت خود را به وسیله آن القا کند».^۲ بنابراین، تمثیل، تشبیه کردن امری معقول و دشوار، به امری محسوس و عادی است تا از این طریق، درک آن امر معقول و دشوار، برای ذهن انسان امکان‌پذیر شود.^۳

عارفان این شیوه را برای بیان مطالب موردنظر خود بسیار مناسب دیده‌اند، به طوری که اکثر کتابهای عرفانی به همین شیوه تمثیلی، نمادین و رمزی به نگارش درآمده‌اند. به این معنی که عارفان، به جای بیان مستقیم ادراکات عرفانی، آنها را به چیز دیگری تشبیه کرده‌اند تا درک آنها برای ذهن انسانهای عادی، آسان و ممکن شود. حال این سؤال مطرح می‌شود که علت این همه توجه عارفان به شیوه تمثیل چیست و چه لزومی در استفاده از آن دیده‌اند؟

علت این امر، مربوط به نوع ادراکات و شهودهای عارفانه است که از عالم بی‌نهایت الهی منشأ می‌گیرد. زیرا عارفان در سیر به سوی حق تعالی از مراحل و منازل می‌گذرند و با شهودهایی مواجه می‌شوند که بیان مستقیم و بی‌واسطه آنها برای دیگران میسر نیست؛ زیرا شهود عارفان از عالم بی‌نهایت الهی است، اما وسیله انتقال این ادراکات به انسانهای دیگر، از طریق «زبان» است و از آنجا که «زبان»

۱. علی‌اکبر دهخدا، لغت‌نامه، چاپ دوم از دوره جدید، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷، ذیل تمثیل.

۲. منصوره زرکوب و زهرا عبداللهی، «تمثیل در امثال فارسی و عربی»، پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)، سال چهارم، شماره سوم، پیاپی ۱۵، پاییز ۱۳۸۹، ص ۱۰۹.

۳. ر.ک: سعید رحیمیان، مبانی عرفان نظری، چاپ ششم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی

دانشگاهها(سمت)، ۱۳۹۳، ص ۹۴.

محدود و قراردادی است، عملاً انتقال امری بی نهایت از طریق ابزاری محدود، یعنی «زبان»، امکان پذیر نیست.^۱

از این رو، عارفان دست به خلاقیت زده و به جای بیان مستقیم مفاهیم و ادراکات عرفانی، آنها را به اموری محسوس و عادی که شباهتی با امر معقول و معنوی مورد نظر آنها داشته باشد، تشبیه کرده اند، تا انتقال آن مفاهیم بلند عرفانی، امکان پذیر شود. به عنوان نمونه، اگر از عارف بخواهند که وصال حق تعالی را توصیف کند، چاره‌ای نخواهد داشت جز آن که این امر را به امری محسوس تشبیه کند، مثلاً بگوید: شیرین بود، مانند حلوا؛ یا زیبا بود، مانند گل. در صورتی که شیرینی ادراک عارف کجا و حلوا کجا؛ یا زیبایی حق تعالی کجا و زیبایی گل کجا؟!

اما از آنجا که مخاطب عارف، هنوز به آن عالم بی نهایت راه نیافته و بلوغ معنوی برای درک بی واسطه مفاهیم عالیّه الهی را کسب نکرده، چاره‌ای جز استفاده از تمثیل و تشبیه نیست؛ زیرا گوینده، همواره باید سخن خود را متناسب با مخاطب خود و در حد فکر و اندیشه و توان درک او بیان نماید؛ چنانکه مولوی نیز در لزوم استفاده از تمثیل برای توضیح مطالبی که مربوط به دوران بلوغ است، برای کودکی که هنوز به آن حد از درک نرسیده، تأکید می کند که باید این امور را به چیزهایی محسوس که برای کودک قابل درک باشد، تشبیه کرد:

هیچ ماهیاتِ اوصافِ کمال	کس نداند جز به آثار و مثال
طفل، ماهیت نداند طمّث را	جز که گویی هست چون حلوا تو را
تا بداند کودک آن را از مثال	گر نداند ماهیت یا عین حال ^۲

شیخ محمود شبستری نیز در پاسخ به امیرحسین هروی، عارف معاصر خود که از او درباره علت استفاده عارفان از اصطلاحاتی مانند «شراب»، «شاهد»، «رخ»،

۱. رک: محمد خدادادی، خلوتگه خورشید (درآمدی بر مبانی عرفان اسلامی)، صص ۲۲۲-۲۲۳.

۲. مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۶۳۸ - ۳۶۴۲.

«خط»، «خال» و امثال آن که در نظر دیگران شبهه‌آمیز می‌آید، می‌گوید که این الفاظ برای درک محسوسات وضع شده‌اند که محدود و قابل درک‌اند؛ در صورتی که ادراکات عارفان از عالم معنی است که بی‌نهایت و نامحدود است؛ اما علت استفاده عارفان از این الفاظ آن است که ایشان، برای انتقال تجارب خود، ناچار به استفاده از آنها هستند؛ زیرا انتقال بی‌واسطه آن تجارب روحانی و عرفانی به دیگران ممکن نیست.

بنابراین، عارف به عالم محسوسات می‌نگرد تا همانند و مشابهی بیابد که تناسب بیشتری با مفهوم موردنظر او داشته باشد و تجربه خود را به آن تشبیه کند. اگرچه، انتقال کامل معنی از طریق این تشبیه هرگز ممکن نمی‌شود، اما حداقل قسمتی از آن تجربه و مفهوم بلند عرفانی به دیگران منتقل می‌شود:

نخست از بهر محسوس‌اند موضوع	چو محسوس آمد این الفاظ مسموع
کجا بیند مر او را لفظ، غایت؟	ندارد عالم معنی، نهایت
کجا تعبیر لفظی یابد او را	هر آن معنی که شد از ذوق پیدا
به مانندی کند تعبیر معنی	چو اهل دل کند تفسیر معنی
که این چون طفل و آن مانند دایه است	که محسوسات از آن عالم چو سایه است
چه داند عام کان معنی کدام است	به محسوسات خاص از عرف عام است
از آنجا لفظ‌ها را نقل کردند	نظر چون در جهان عقل کردند
چو سوی لفظ و معنی گشت نازل	تناسب را رعایت کرد عاقل
ز جست و جوی آن، می‌باش ساکن ^۱	ولی تشبیه گلی نیست ممکن

شیخ محمود، در ادامه، به بیان معنای تمثیلی برخی اصطلاحات عرفانی می‌پردازد. از آن جمله، درباره معنای «شراب، شمع و شاهد» در سخن عارفان می‌گوید:

۱. گلشن راز، ابیات ۷۲۱ - ۷۳۰.

شراب و شمع و شاهد، عینِ معنی است که در هر صورتی او را تجلی است
 شراب و شمع، ذوق و نورِ عرفان بین شاهد که از کس نیست پنهان^۱

به این ترتیب، شبستری، منظور از «شراب» را ذوق و اشتیاق عرفانی یا همان عشق می‌داند و «شمع» را نیز تمثیلی از نور الهی معرفی می‌کند که هدایتگر عارفان در مسیر سلوک است. در نهایت منظور از «شاهد»، یعنی زیباروی مورد ستایش در سخن عارفان را خود حق تعالی ذکر می‌کند.

اصطلاحات انتخاب شده برای توضیح مفاهیم عرفانی، نشان‌دهندهٔ دقت نظر عارفان در کاربرد این اصطلاحات و میزان شباهت آنها با مفهوم عالیّه مورد نظر ایشان است. به عنوان مثال، اصطلاح «شراب» که در سخن عارفان، تمثیلی از «عشق الهی» است، مؤید همین مطلب است. به این ترتیب که با دقت در خاصیت شرابِ ظاهر، درمی‌یابیم که مهمترین خصوصیت آن، مست‌کنندگی است و منظور از مستی، این است که در فردی که شراب نوشیده، حاکمیت عقل کم می‌شود و آن عقال و پای بندی که فرد را از طریق افکار و استدلال‌های ناقص در زنجیر کشیده بود، سست می‌شود. از این‌رو، فرد احساس سبکی و شادی می‌کند و مدت کوتاهی از اوضاع ملال‌آور زمانهٔ خود رها می‌شود.

عارفان نیز، عشق الهی را از جهت آنکه تعلقات و پای بندی‌های غیر حق را در ایشان کم می‌کند و سرخوشی و شادی در ایشان پدید می‌آورد، به شراب تشبیه کرده‌اند. از سوی دیگر، دقت در عشق ظاهری، نشان می‌دهد که عشق، واقعاً می‌تواند مست‌کننده نیز باشد و حقیقتاً همچون نوعی شراب عمل می‌کند.

نمونهٔ روشن این مسأله را می‌توان در رویارویی زنان مصر با حضرت یوسف (ع) مشاهده کرد. زمانی که زلیخا، زنان مصر را در محفلی گرد آورد و هر کدام را بر مسندی نشانده، به دست هر یک کارد و ترنجی داد. آن‌گاه، مخفیانه به یوسف

فرمان داد که به ناگاه از میان زنان بگذرد. در این هنگام بود که زنان مصر با دیدن زیبایی یوسف(ع)، چنان مست و از خود بیخود شدند که به جای ترنج، دست‌هایشان را بریدند، اما از درد آن بی‌خبر بودند.^۱

همین اتفاق، مَهر تأییدی بر حُسن انتخاب عارفان در کاربرد اصطلاح «شراب» برای بیان «عشق الهی» است؛ زیرا اگر عشقِ مخلوقی همچون یوسف(ع) بتواند اینگونه مستی آور باشد، عشقِ خالقِ او چگونه خواهد بود؟ یعنی، عارف که با آن زیبای بی‌همتا مواجه می‌شود، حالت او کمتر از زنان مصر در برخورد با یوسف(ع) نخواهد بود. به این ترتیب، باید اعتراف کنیم که هیچ شرابی، مست‌کننده‌تر و شادی‌آورتر از مواجه با جمالِ جمیلِ الهی و عشق به او نیست و هیچ اصطلاحی بهتر از «شراب» نمی‌تواند بیانگر این حالِ عارف باشد.

البته کسانی که سخن عارفان را حمل بر ظاهر می‌کنند و منکر معنای رمزی و تمثیلی آنها می‌شوند، خود را از ورود به دنیای زیبای عارفان، محروم می‌نمایند. اصولاً برای درک سخن عارفان، لازم است که ابتدا با زبان رمزی ایشان و معنای تمثیلی اصطلاحات مورد استفاده در آثارشان آشنا باشیم تا معنای والا و اسرار نهفته مورد نظر ایشان که از طریق کنایه، رمز و تمثیل بیان داشته‌اند به ما منتقل شود و از گنجینه معارف الهی‌شان برخوردار شویم؛ هاتف اصفهانی در بیان همین نکته که منظور عارفان از کاربرد اینگونه تعبیرات، چیزی و رای ظاهر آنهاست، می‌گوید:

هاتف ارباب معرفت که گهی	مست خوانندشان و گه هشیار
از می و جام و مطرب و ساقی	از مُغ و دیر و شاهد و ژُئار
قصد ایشان نهفته اسراری است	که به ایما کنند گاه اظهار ^۲

۱. ر.ک: قرآن مجید، سوره یوسف(۱۲)، آیه ۳۱.

۲. سید احمد هاتف اصفهانی، دیوان هاتف اصفهانی، با مقابله تصحیح نسخه حسن وحید دستگردی و نسخ خطی و چاپی دیگر، چاپ دوم، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۷۵، ص ۵۱.

عارفان نیز که متوجه کج‌فهمی ظاهرینان بوده‌اند، در موقعیت‌های مناسب به تذکر این نکته پرداخته‌اند که منظور ایشان از کاربرد این واژه‌ها، صورتِ ظاهر آنها نیست و انسان خردمند باید معنای مخفی در آن اصطلاح را دریابد تا منظور عارف را درک کند:

... آن شرابِ حق، بدانِ مطربِ بَرَد	وین شرابِ تن، از اینِ مطربِ چَرَد
هر دو گر یک نام دارد در سُوخَن	لیک شَتَّان این حَسَن تا آن حَسَن
اشتباهی هست لفظی در بیان	لیک خود کو آسمان تا ریسمان؟
اشتراکِ لفظِ دائمِ رهزن است	اشتراکِ گبر و مؤمن در تن است
جسم‌ها چون کوزه‌های بسته سر	تا که در هر کوزه چه‌بود آن نگر
گر به مظروفش نظر داری، شهی	ور به ظرفش بنگری تو گم‌رهی
لفظ را مانده‌ این جسم دان	معنی‌اش را در درون مانند جان
دیده تن دائماً تن‌بین بُود	دیده جان، جانِ پُر فن‌بین بُود ^۱

برخی عارفان، حتّی به اشارت‌های کوتاه در بیان تمثیلی بودن این اصطلاحات بسنده نکرده و آثاری مستقل در شرح و بیان آنها به نگارش درآورده‌اند که از آن جمله می‌توان به این کتابها اشاره کرد: اصطلاحات الصّوفیه، ابن عربی؛ اصطلاحات صوفیه، فخرالدین عراقی؛ اصطلاحات الصّوفیه، عبدالرزاق کاشانی؛ اصطلاحات صوفیان (مرآت عشاق) و ... در روزگار معاصر نیز، محققان، این ضرورت را درک کرده و کتاب‌های مستقلی در توضیح و تبیین اصطلاحات عرفانی به رشته تحریر درآوردند که می‌توان از این کتابها نام برد: فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، سیدجعفر سجادی؛ شرح اصطلاحات تصوف، سیدصادق گوهرین؛ فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، گل‌بابا سعیدی.^۲

۱. مثنوی معنوی، دفتر ششم، ابیات ۶۷۲ - ۶۸۱.

۲. رک: محمد خدادادی، خلوت‌گه خورشید(درآمدی بر مبانی عرفان اسلامی)، ص ۲۲۷.

شایان ذکر است که عارفان، علاوه بر تمثیل، از شیوه‌های دیگری همچون نماد، رمز، مجاز، استعاره، کنایه، عبارات متناقض‌نما، شطح و... برای بیان عقاید خود استفاده می‌کنند که با تسامح می‌توان همه این شیوه‌ها را زبان تمثیلی یا نمادین یا رمزی نامید. البته تفاوت‌هایی بین این مفاهیم وجود دارد که پرداختن به آنها خارج از این مقال است.^۱ اما به طور خلاصه، در مورد کاربرد رمز و زبان رمزی در متون عرفانی می‌توان گفت:

«رمز فقط استعاره‌ای معمولی و تلاشی عقلانی (افقی) و تک‌معنایی که حاصل فرایند مفهوم‌سازی و مقایسه ذهن باشد، نیست؛ بلکه به تعبیری فراخوان استعلایی (عمودی) به سوی مرتبه‌ای برتر از ادراک است که ذهن را متوجه معنی‌ای باطنی که مخزون در تحت کلام ظاهری است، می‌کند. جنبه‌ایهامی رمز، معمولاً آن را چند معنایی و ذوب‌طون نشان می‌دهد که با عاطفه و احساس تعالی و یافتن جنبه‌ای قدسی نیز همراه است. رموز عرفانی هم رازآلود و معرفت‌بخش هستند و هم زیبایی‌شناسانه و احساس‌برانگیز. این گونه اشارات رمزی در متون دینی و عرفانی، جنبه هنری و زیبایی‌شناختی و محاکاتی دارد».^۲

مجموع سخن آنکه استفاده از زبان تمثیلی و رمزی، شیوه معمول تمام عارفان در بیان مطالب عالیّه مورد نظر ایشان است. این شیوه بیان در متون اهل حق نیز دیده می‌شود. یعنی متون اهل حق نیز، اغلب به همان شیوه رمزی، نمادین و تمثیلی بوده و درک درست آنها، مستلزم دانستن معنای پنهان اصطلاحات تمثیلی و رمزی به‌کار رفته در آثار ایشان است. اصولاً آیین اهل حق، آیینی رمزی است، به‌طوری‌که خود ایشان همواره بر آن تأکید کرده و با عنوان «سرّ مگو» از آن یاد می‌کنند. سِرّی که هرکس قادر به

۱. رک: سعید رحیمیان، مبانی عرفان نظری، صص ۸۹-۱۰۰.

۲. همان، صص ۹۱-۹۲؛ جلال ستّاری، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲، صص ۲۷-۲۸.

درک و تأویل معنای باطنی و حقیقی آن نیست؛ چنانکه شیخ امیر در بیان این مطلب می‌گوید:

سِرِّ هفت اقلیم بیای یارسان ها نه کارخانه‌ی راسی و دسان
خُم‌خانه‌ش نیان نه گوشه‌ی پیل دا هرکس رنگش کرد شی نه تأویل دا
صاحب تأویلان بیان و خرمن ور داران پرده‌ی طلسم دیو بن^۱

یعنی: پیمان اهل حق (یارسان) که سِرِّ هفت اقلیم است، نزد افراد راستی‌پیشه (اولیای الهی) است. خُم‌خانه‌اش را در گوشه پل قرار داد. هرکس خود را از آن خُم‌خانه رنگ کرده، پی به اسرار برد. حال، افراد راه‌یافته به تأویل^۲ و اسرار باطنی حقیقت، بیایند و این طلسم دیوبند را بگشایند (رازگشایی کنند).

بر همین اساس، متون یارسان نیز که همگی در شرح و بیان آن «سِرِّ مگو» به نگارش درآمده‌اند، همین شیوه رمز و تمثیل را به کار گرفته‌اند. البته این رویه‌ای است که موکداً از طریق اولیای والامرتبه ایشان به دیگران توصیه شده است؛ چنانکه سلطان اسحاق درباره نحوه بیان مطالب عالیّه عرفانی به یارانش می‌گوید:

ای واچه و رمز و اچن پری تاش نکا سرانجام پخته بن نه داش^۳

یعنی: «این مطالب عالیّه را به صورت رمزی برای یاران بیان کنید، مبدا سرانجام در کوره کردارتان پخته شوید و بسوزید».^۴

۱. دیوان شیخ امیر، ص ۲۲۴.

۲. یادآور آیه قرآن است که دانستن تأویل و معنای باطنی آیات متشابه را در انحصار خداوند و راسخان در علم دانسته و می‌فرماید: «مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ». (تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند). (قرآن مجید، سوره آل عمران (۳)، آیه ۷).

۳. نامه سرانجام یا کلام خزانه، ص ۲۲.

۴. ترجمه از صدیق صفی‌زاده، همانجا.

به این ترتیب، مشخص می‌شود که متون دست اول یارسان، از همان آغاز به صورت آگاهانه و عامدانه به شیوه رمزی و تمثیلی به نگارش درآمده‌اند. برخی محققان نیز که به بررسی متون اهل حق پرداخته‌اند، به تأویلی بودن این متون اشاره کرده و گفته‌اند: «ترتیب و تنظیم کتاب مقدس سرانجام، به طور کلی شامل اصل و عصاره عقاید علوی است که به شیوه کتب مقدس، به زبانی قابل تفسیر و تأویل ارائه شده است».^۱

اندیشمندان اهل حق نیز همواره، پیروان این آیین را به رمزی و تمثیلی بودن اصطلاحات به کار رفته در این متون متوجه ساخته‌اند؛ چنانکه ملانیازه دربند «مردان بصّر» که به بیان مراتب آفرینش پرداخته، از مخاطبان خود می‌پرسد که آیا متوجه معنای رمزی و تمثیلی، اصطلاحات به کار رفته در سخن او هستند یا اینکه مشغول به صورت ظاهر آن لغات و اصطلاحات شده‌اند؟ وی در ادامه توضیح می‌دهد که دریافتن معنای حقیقی این اصطلاحات کار آسانی نیست و افراد بسیاری با گرفتار شدن در صورت ظاهر این اصطلاحات، دچار سرگردانی شده و موفق به درک معنای نهفته در آنها نشده‌اند:

فِرّه کس و سِرّای معنا ماتن^۲

یعنی: افراد بسیاری در فهمیدن معنای این اسرار سرگردان مانده‌اند.

شیخ امیر نیز در جایی از سخنان خود که درباره معنای رمزی و تمثیلی اصطلاحات به کار رفته در کلام‌ها بحث می‌کند، توضیح می‌دهد که هریک از این واژه‌ها در بردارنده معنایی است که بدون درک آن معنا، مقصود عارف از ذکر این اصطلاحات درک نمی‌شود؛ چنانکه می‌گوید:

۱. محمدعلی سلطانی، درون‌مایه‌های مشترک در سرانجام، ولایت‌نامه، بویوروق، تهران، نشر سُها، ۱۳۹۳، ص ۱۸.

۲. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۵۱.

هر یک، یک معنا دارو عارفان کوون یکرنگان معناس باوران^۱

یعنی: ای عارفان، هر یک از این اصطلاحات، معنای خاصی دارد. کجا هستند یکرنگانی که معنای این اصطلاحات را درک کرده و بیان نمایند؟

به این ترتیب، درک متون اهل حق و راهیابی به فضای اندیشگی ایشان، مستلزم آشنایی با زبان رمزی و تمثیلی به کار رفته در آثار ایشان است. به عنوان نمونه، یکی از تمثیلات مهم در متون اهل حق، تمثیل «دُرّ درون دریا» است. با بررسی و تحلیل متون اهل حق و مقایسه آنها با متون عرفان اسلامی، درمی یابیم که «دُرّ» تمثیلی از «تعیّن اول» یا مرتبه «احدیّت» و «دریا» تمثیلی از «ذات» حق تعالی است. در مورد این تمثیل و چگونگی بیان و تطابق آن با آرای عارفان در ادامه کتاب حاضر به صورت مفصل بحث خواهد شد.^۲

در متون عرفان اسلامی و ادبیات عرفانی فارسی نیز با تمثیلاتی اینگونه در مورد مقام ذات مواجه می شویم؛ چنانکه «سیمرغ» که پرنده‌ای اسطوره‌ای است، معمولاً به عنوان تمثیلی از مقام ذات پروردگار به کار رفته است.^۳ که در پس «کوه قاف» که می تواند نماد و تمثیلی از «عالم کثرت» یا «انیت سالک» یا «حقیقت انسانی»، «قلب انسان کامل» و ... باشد، قرار دارد.^۴ در این تمثیل عرفانی، ذات حق تعالی به صورت

۱. دیوان شیخ امیر، ص ۱۲۳.

۲. رک: فصل ششم، قسمت «احدیّت/ دُرّ» از کتاب حاضر.

۳. رک: شمس الدین محمد اسیری لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۳، ص ۵۱: اصطلاحات صوفیان مرآت عشاق، مقدمه، تصحیح و تعلیقات مرضیه سلیمانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۵؛ جلال الدین همایی، تفسیر مثنوی مولوی (دز هوش ربا)، چاپ ششم، تهران، نشر هما، ۱۳۸۵، ص ۹۸، سید محمدحسین حسینی طهرانی، توحید علمی و عینی، چاپ دوم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۷.

۴. رک: جلال الدین همایی، تفسیر مثنوی مولوی (دز هوش ربا)، صص ۹۷-۹۸؛ سید محمدحسین طهرانی، الله شناسی، چاپ چهارم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۷۰؛ ملاهادی سبزواری، شرح مثنوی، ج ۲، ص ۴۲۶.

پرنده‌ای تمثیل شده که در پشت کوهی پنهان است و البته، پس از سیر و سلوک و گذشتن از تعینات مادی می‌توان به آن راه یافت.

همانگونه که بر محققان و پژوهشگران عرفان اسلامی روشن و بدیهی است، استفاده از یک پرنده (سیمرغ) به عنوان نماد ذات حق تعالی، به هیچ‌وجه نشان‌دهنده گرایش عارفان مسلمان به تشبیه ذات پروردگار نیست و هرکسی که اندک آشنایی با زبان عارفان داشته باشد، به‌خوبی به تمثیلی بودن این موضوع پی می‌برد.

در مورد متون اهل حق نیز وضع به همین منوال است و کسی که با زبان تمثیلی کلام‌ها آشنا باشد، به‌روشنی درخواهد یافت که آنگاه که در متون اهل حق از ذات پروردگار به صورت «دُرّی» که درون «دریا»ست یاد می‌شود، به‌هیچ‌وجه، به معنای جسم بودن ذات حق تعالی نیست؛ بلکه به‌وضوح روشن است که این تعبیرات، جنبه تمثیلی دارد.

خلاصه آن‌که همانگونه که «سیمرغ و کوه قاف» متون عرفانی، نمی‌تواند جنبه حقیقی داشته باشد، و بدون شک، معنای تمثیلی دارد، «دُرّ و دریا»ی متون اهل حق نیز به همان نحو، معنای تمثیلی دارد.

همانگونه که قبلاً متذکر شدیم در متون عرفان اسلامی و ادبیات عرفانی تمثیلات فراوانی همچون شراب و شمع و شاهد و ساقی و جز آنها وجود دارد که هر یک دربردارنده مفاهیمی الهی و عرفانی است. در متون اهل حق نیز وضع به همین منوال است و علاوه بر تمثیل «دُرّ و دریا» تمثیلات فراوان دیگری به کار رفته است که هر یک دربردارنده مفهوم خاصی است.

علاوه بر این، گاه، در متون اهل حق، اصطلاحاتی به کار رفته که بیشتر می‌توان آنها را «رمز» دانست. یعنی، تمثیلی معمولی که اساس آنها بر تشبیه استوار باشد، نیستند. از جمله این موارد می‌توان به اصطلاحاتی چون: «گاو»، «شیر»، «بیر»،

«ساج نار»، «خروس»، «انار»، «کله زرده» و ... اشاره کرد که هر یک از آنها معنای رمزی خاص خود را دارد.

مطمئناً در این مقال، نمی‌توان به واکاوی کامل زبان تمثیلی در متون اهل حق پرداخت. رمزگشایی کامل از این اصطلاحات و تمثیلات، نیازمند آشنایی کامل با متون اهل حق و پژوهش‌های مستقل دیگر است، که امید می‌رود در آینده، این مهم برای پژوهشگران و محققان با انصاف، میسر گردد.

در پژوهش حاضر تا آنجایی که تمثیلات به کار رفته در متون اهل حق مرتبط با هستی‌شناسی عرفانی ایشان بوده است، توسط نگارنده مورد دقت و واکاوی قرار گرفته است که در قسمت‌های مختلف کتاب و به فراخور موضوع به آنها اشاره خواهد شد، اما همانگونه که عرض شد، بررسی کامل این تمثیلات، نیازمند پژوهش‌هایی مستقل است.

پس از بیان این مقدمات و کلیات، در ادامه کتاب، به پژوهش در «هستی‌شناسی عرفانی اهل حق» و بررسی مقایسه‌ای آن با عرفان اسلامی، پرداخته خواهد شد.

فصل دوم

وحدت وجود

(توحید عارفانه)

برای پرداختن به اندیشه‌های هر مذهب، مرام و مسلکی، آنچه بیش از همه اهمیت دارد، بررسی دیدگاه خداشناسی آن مرام و مسلک است؛ زیرا دیدگاه هرکس درباره خدا، شکل‌دهنده دیدگاه هستی‌شناسانه و جهان‌بینی او خواهد بود و دیدگاه خاص هستی‌شناسانه نیز، منجر به عملکرد خاص از نظر نحوه سلوک عملی یا تعیین‌کننده غایت و هدفی است که آن مرام و مسلک برای خود و همچنین عالم هستی، در نظر می‌گیرد.

از آنجا که در مباحث توحیدی و خداشناسی، توحید دارای مراتب و درجاتی است، در نوشتار حاضر نیز، توحید در دو بُعد «توحید عام» و «توحید خاص» بررسی می‌شود. منظور از توحید خاص، همان توحید عارفانه است که «وجود» را منحصر در حضرت حق می‌داند و از آن به «وحدت وجود» تعبیر می‌شود. پیداست که دیدگاه توحیدی افراد با توجه به تعریف آنها از «خدا» متفاوت خواهد بود و همین دیدگاه توحیدی، جهان‌بینی خاصی را در پی خواهد داشت. در فلسفه و عرفان نیز وضع به همین منوال است. در هر دوی این علوم، موضوع اصلی که بحث و اصولاً اندیشه با آن آغاز می‌شود، مسأله «وجود» است. بنابراین، تعریف هر یک از آنها از «وجود»، شکل‌دهنده دیدگاه آنها درباره «خدا» و همچنین «ارتباط میان خدا و خلق» و «چگونگی خلقت» خواهد بود.

برخی از فیلسوفان، در بیان دیدگاه توحیدی خود، اصالت را به «ماهیت» داده و «وجود» را عارض بر آن می‌دانند. از چنین دیدگاهی، جهان‌بینی مبتنی بر «صدور»

پدید می‌آید که موجودات را صادر شده از حق می‌دانند و اولین صادر را «عقل اول» و پس از آن، عقول دیگر معرفی می‌کنند که به نظریه «عقول عَشْرَه» معروف است. در مقابل، عارفان، اصالت را با «وجود» می‌دانند و «ماهیت» را از عوارض آن به‌شمار می‌آورند و معتقدند که «وجود»، مصداق حقیقی و خارجی دارد، نه آنکه تنها مفهومی در ذهن باشد و برای اثبات عقیده خود، دلایل و براهینی هم ذکر کرده‌اند. از آن جمله، استدلال به این برهان است که ماهیت، به خودی خود، فاقد هویت و عینیت خارجی است و برای تحقق خارجی، محتاج به چیز دیگری است که همان «وجود» است، پس آن چیزی که به ماهیت، عینیت و تحقق می‌دهد، خود به اصالت سزاوارتر است.^۱

به این ترتیب، مسأله اصالت داشتن «ماهیت» و عارض شدن «وجود» بر آن، خود به خود منتفی است؛ چنانکه جامی نیز در لوائح به شرح این مطلب پرداخته و می‌گوید: «لفظ وجود را گاه به معنی تحقق و حصول - که معانی مصدریه و مفهومات اعتباریه‌اند - اطلاق می‌کنند، و بدان اعتبار، از قبیل معقولات ثانیه است که در برابر وی امری نیست در خارج؛ بلکه ماهیت را عارض می‌شود در تعقل، چنانچه محققان حکما و متکلمین تحقیق آن کرده‌اند. و گاه لفظ وجود می‌گویند و از آن حقیقتی می‌خواهند که هستی وی به ذات خود است و هستی باقی موجودات به وی. و فی الحقیقه، غیر از وی موجودی نیست در خارج، و باقی موجودات، عارض وی‌اند و قائم به وی؛ چنانکه ذوق کمال کبرای عارفین و عظمای اهل یقین به آن گواهی می‌دهد و اطلاق این اسم بر حضرت حق - سبحانه و تعالی - به معنی ثانی است نه به معنی اول.

۱. برای آگاهی از سایر براهین عارفان در اثبات اصالت وجود، رجوع کنید: عبدالله جوادی آملی، عین نضّاح: تحریر تمهیدالقواعد، تحقیق و تنظیم حمید پارسانیا، چاپ سوم، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۹۳، ج ۱، صص ۳۷۹-۳۹۴. همچنین ر.ک: فاطمه محمدی عسکری‌آبادی، فروغ رخ ساقی (اندیشه تجلی در ادب عرفانی فارسی، قبل و بعد از ابن عربی)، تهران، انتشارات دستان، ۱۳۹۷، ص ۴۰.

هستی، به فِیاسِ عقلِ اصحابِ قیود جز عارضِ اعیانِ حقایقِ ننمود
لیکن به مکاشفاتِ اربابِ شهود اعیانِ همه عارضِ اند و معروضِ وجود^۱

پس، آنچه اصالت و تحقّق خارجی دارد، «وجود» است که یکی بیش نیست و آن حضرت حق است. از سوی دیگر، پذیرش «بی‌نهایت بودن» خداوند، بهترین دلیل عقلی است که درستی عقیده وحدت وجود را نشان می‌دهد و هر عقل سلیمی با اندکی تفکّر، به درستی دیدگاه عارفان درباره «وجود» پی می‌برد؛ چرا که اگر حق تعالی را «بی‌نهایت» بدانیم، باید اعتراف کنیم که «بی‌نهایت»، جز «یک وجود» نمی‌تواند باشد.

به عبارت دیگر، «وجود بی‌نهایت» همان خداست و از همین روست که عارفان گفته‌اند: «إِنَّ الْوَجُودَ هُوَ اللَّهُ»^۲، زیرا بی‌نهایت، محدود به حدّی نیست تا بتوان دو بی‌نهایت را تصور کرد. به قول عطار:

بی‌نهایت گر کناری داشتی بی‌عدد حصر و شماری داشتی^۳

و یا:

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست؟ چون تویی بی‌حدّ و غایت جز تو چیست؟^۴

دیدگاه توحیدی عارفانه (وحدت وجود)، به جهان‌بینی مبتنی بر «تجلی» منتهی می‌شود. یعنی، عارف که وجود را منحصر در خدا می‌داند، مخلوقات و موجودات را

۱. نورالدین عبدالرحمن جامی، بهارستان و رسائل (مشمّل بر رساله‌های: موسیقی، عروض... شرح تائیه ابن فارض)، به مقدمه و تصحیح اعلاخان افصح زاد، محمّد جان عمرآف، ابوبکر ظهورالدین، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹، ص ۴۵۴.

۲. محیی‌الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه، بیروت، دارالصادر، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۵۶ (به درستی که وجود، همان خداست).

۳. فریدالدین محمّد عطار نیشابوری، دیوان اشعار، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چاپ دهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۳.

۴. همو، منطق الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمّدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سیزدهم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۳، ص ۲۴۲.

تجلیات و انوار حق معرفی می‌کند؛ زیرا معتقد است که از «بی‌نهایت»، چیزی نمی‌توان خارج کرد، لذا تعبیر از آفرینش به «صدور» را صحیح نمی‌داند.

با این مقدمه و با در نظر گرفتن مؤلفه‌های توحید عارفانه (وحدت وجود) در عرفان اسلامی، به بررسی این دیدگاه‌ها در اندیشه اهل حق خواهیم پرداخت. البته پیش از آن ضرورت دارد که دیدگاه ایشان در زمینه توحید عام نیز مشخص شود.

منظور از توحید عام، همان دیدگاه عوام (در برابر خواص) در موضوع خداشناسی و تلقی آنها از توحید است؛ زیرا در توحید عام، منظور از یگانه دانستن حق تعالی، یگانگی در خدایی است و اینکه خداوند در خدایی شریک ندارد، اما در توحید خاص، منظور از یگانگی و بی‌شریکی حق، یگانگی در «وجود» است. پس برای او، در «وجود» شریکی نیست. از این منظر، اصولاً وجود خدایی دیگر که بتواند شریک حق تعالی باشد، خود به خود منتفی است.

در توحید عام، شناخت خداوند از طریق برهین عقلی، چون برهان حرکت (گردنده و گرداننده) و برهان نظم، همچنین شناخت از طریق اسماء و صفات، مورد نظر است. به عبارت دیگر، سعی در شناخت خدای بی‌نشان از طریق نامها و نشانها (اسماء و صفات) است؛ چنانکه عطار نیز این نوع خداشناسی را مخصوص خلق (عام) دانسته و می‌گوید:

از تو خبر به نام و نشان است خلق را وانگه همه، به نام و نشان، از تو بی‌خبر^۱

در ادامه، به بررسی وجود مؤلفه‌های توحید عام، در دیدگاه اهل حق پرداخته می‌شود.

توحید عام در اندیشه اهل حق

نخستین بحث در توحید عام، اثبات وجود خداست. اگرچه از دیدگاه عارف آگاه، خداوند وجود مطلق است و وجود، امری بدیهی است و نیاز به اثبات ندارد،

اما در توحید عام که برای درک وجود خدا و باور به آن، بیشتر به نشانه‌ها و گاه استدلال عقلی متکی است، عارفان نیز دلایل عقلی این امر را بیان کرده‌اند. از جمله براهین ارائه شده در اثبات وجود خدا، می‌توان به «برهان حرکت»، «برهان حدوث» و «برهان نظم» اشاره کرد.

در ادامه، ضمن توضیح و تبیین این براهین از منظر فیلسوفان و متفکران اسلامی، به بررسی وجود آنها در اندیشه اهل حق نیز می‌پردازیم.

برهان حرکت

این برهان عقلی یکی از قدیم‌ترین براهین در اثبات وجود خداست. ظاهراً نخستین بار این برهان توسط ارسطو ارائه شده، اگرچه بن‌مایه‌های آن در آثار افلاطون موجود بوده است.^۱ سپس، این برهان برای اثبات مبدأ، توسط فلاسفه اسلامی نیز مورد استفاده قرار گرفته است.^۲

براساس این برهان، از آنجا که هر حرکتی نیازمند محرکی است و از سوی دیگر، تسلسل در محرک‌ها (علت‌ها)، محال است؛ «زیرا نمی‌توان زنجیره علت‌های یک معلول را که هر یک وابسته به دیگری است، تا بی‌نهایت ادامه داد»،^۳ لاجرم باید به محرکی برسیم که خود تحت تأثیر محرک دیگر نبوده، یا به عبارتی، نامتحرک

۱. ر.ک: ارسطو، مابعدالطبیعه (متافیزیک)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸، صص ۳۳ - ۴۷؛ پل ادواردز، براهین اثبات خدا در فلسفه غرب، ترجمه علیرضا جمالی نسب و محمد محمدرضایی، قم، مرکز مطالعات اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۵۹ و ص ۱۶۹.

۲. علی ربانی گلپایگانی و علیرضا امامی میبیدی، «بررسی و نقد تقریرهای برهان حرکت»، فصلنامه علمی-پژوهشی کلام اسلامی، دوره ۲۳، شماره ۹۲، زمستان ۱۳۹۳، ص ۹.

۳. محمدجواد انواری، «براهین اثبات باری»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، انتشارات مرکز دایرةالمعارف، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص ۶۵۰.

باشد. این محرک یا علت نخستین، «خود باید ازلی و دارای فعلیت محض و از همین رو، غیرمادی باشد».^۱

پذیرفتن اینکه هر متحرکی نیازمند محرک است، برهانی عقلی و در عین حال ساده و همه فهم است؛ چنانکه شمس تبریزی می گوید: «کودکی را گویی که ما را که آفرید؟ گوید: حق. بپرسی که چرخه بی گرداننده بگردد؟ گوید چه می گویی؟ دیوانه ای؟!».^۲

به عبارت دیگر، دریافتن این موضوع که هر چیز متحرکی، نیازمند محرکی است، به حدی ساده است که عدم فهم آن، در حد دیوانگی است. نظامی نیز معتقد است که هر انسان عاقلی می داند که متحرک، دارای محرکی است و با گردنده، گرداننده ای نیز هست:

بلی در طبع هر داننده ای هست که با گردنده، گرداننده ای هست^۳

با دقت در اندیشه توحیدی اهل حق، می توان دریافت که استفاده از «برهان حرکت» در معرفی مبدأ هستی، نزد آنها نیز موجود است؛ چنانکه در دیوان شیخ امیر، از حق تعالی با عنوان کسی که «سر چرخ» به دست اوست و گرداننده و محرک عالم است یاد شده و می گوید:

سر چرخ و دس اُستای کامل و حکم ازل جهان کرد قابل^۴

یعنی: تسلط بر چرخ و گردونه عالم، در دست استاد کاملی است که به حکم ازلی، جهان را قابلیت بخشید تا هستی پذیرد.

۱. محمدجواد انواری، «براهین اثبات باری»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۱، ص ۶۵۰.

۲. شمس الدین محمد تبریزی، مقالات شمس تبریزی، به تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۹۹.

۳. الیاس بن یوسف نظامی گنجوی، خسرو و شیرین، تصحیح حسن وحید دستگردی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی، بی تا، ص ۷.

۴. دیوان شیخ امیر، ص ۴۰. نقل از: منصور رستمی، تبیین ظهور دوره حقیقت از نگاه کلام یارسان (اهل حق)، تهران، انتشارات مبین اندیشه، ۱۳۹۵، ص ۱۵۹.

به عبارت دیگر، حرکت و گردش در عالم، نشان‌دهنده آن است که نیرویی قادر (استاد کامل = حق تعالی) آن را می‌چرخاند؛ زیرا هیچ حرکتی، بدون محرک امکان‌پذیر نیست.

برهان حدوث

براساس این برهان، هر موجودی که حادث (ایجاد شده) باشد، نیازمند مُحدث (ایجادکننده) یا علتی است که آن را پدید آورد. «حادث»، در لغت به معنی «نو»، «تازه» و «نوشده» است.^۱ به عبارت دیگر، «حادث»، چیزی است که زمانی وجود نداشته و سپس، در مقطعی از زمان پدید آمده است.^۲ حال اگر خودِ علت (مُحدث) نیز حادث باشد، باز نیازمند مُحدث دیگری است و چون تسلسل یا ادامه دادن این سلسله علتها تا بی‌نهایت، محال و باطل است، بناچار باید به علت یا مُحدثی برسیم که خود حادث نیست و در موجودیتش نیازمند غیر نیست؛ بلکه قدیم و ازلی است. در اندیشه اهل حق نیز به کرات به حدوثِ عالم اشاره شده است. البته برای بیان این موضوع از اصطلاحاتی چون «ساختن» و «بنا نهادن» استفاده شده؛ چنانکه ملانیازه می‌گوید:

سازنده‌ی جهان، سما، بر تا بار رازق دهنده‌ی مل و مور و مار^۳

یعنی: خداوند سازنده و ایجادکننده تمام جهان است، از آسمانها گرفته تا خشکی و دریا. و هموست که روزی دهنده پرنده و مورچه و مار (تمام موجودات) است.

در دیوان نوروز نیز آمده است:

۱. علی‌اکبر دهخدا، لغت‌نامه، ذیل «حادث».

۲. محمدجواد انواری، «براهین اثبات باری»، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۱، ص ۶۶۶.

۳. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۱.

فصل دوم: وحدت وجود (توحید عارفانه) ۱۰۱

بی قصر ایوان، بی حصار تی
بنای فرش انداز دست معماری^۱
یعنی: پروردگارا، تو بی قصر و ایوان و حصار و در مکان نمی‌گنجی. تو
همچون معماری، فرش (عالم) را بنا نهاده و ایجاد کرده‌ای.

با توجه به همین ابیات می‌توان دانست که اندیشمندان اهل حق، با تعبیر از
خداوند به عنوان «سازنده جهان» و «بنای فرش انداز»، یعنی «کسی که فرش را بنا
نهاده»، نشان داده‌اند که معتقد به حدوثِ عالم هستند. یعنی، معتقدند که عالم در
ابتدا نبوده و سپس توسط حق تعالی، ساخته و بنا نهاده شده است. به این ترتیب،
ایشان نیز به طور ضمنی از برهان حدوث در اثبات باری استفاده کرده‌اند.

از سوی دیگر، با به کار بردن واژه «قدیم» در معرفی خداوند، نشان داده‌اند که
کاملاً با مسأله «حادث و قدیم» آشنا بوده‌اند، جایی که ملانیازه می‌گوید:

شای خاوندکار، شای خاوندکار
شهنشای قدیم، شای خاوندکار^۲

یعنی: پادشاه و خداوندگار عالم، همان شاهنشاهی است که قدیم است.
همچنین در جای دیگر، با بیان مفهوم «قدیم بودن» حق، به عنوان وجودی که
همیشه بوده و ازلی است، بر آشنایی با این مفاهیم و اعتقاد به آنها تأکید کرده و
گفته‌اند:

آن خالق بی‌بدل
حاضر همه‌جا، کم یَزَلْ
بوده است، باشد از ازل
فاش مکن، فاش مکن^۳

به این ترتیب، با تأکید بر «قدیم» بودن حق تعالی، بر حادث بودن ماسوی الله،
تأکید کرده‌اند.

۱. نوروز سورانی، دفتر نوروز سورانی، به کوشش فریدون دانشور، تهران، نشر پانیز، ۱۳۸۲، ص ۲۰۵.

۲. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۱.

۳. همان، گفتار سید علاءالدین (علا دین)، ص ۹۴.

برهان نظم

انسان همواره با دیدن نظم موجود در طبیعت، به وجود ناظمی شعورمند و با تدبیر پی برده و اقرار کرده است که «هر نظمی، نیازمند تدبیر فاعلی نظم‌آفرین است». ^۱ متکلمان مسلمان نیز با استفاده از برخی آیات قرآن که درباره پدیده‌های جهان و چگونگی آفرینش مخلوقات است به بسط این نظریه پرداخته‌اند تا از این طریق، نشان دهند که نظم موجود در عالم، دلیل بر وجود نیرویی نظم‌دهنده، آگاه و هدفمند است؛ زیرا رکن اصلی نظم، «تدبیر و اندیشیدن» برای ایجاد نظم است. پس، وجودی شعورمند و با تدبیر لازم است که این نظم را پدید آورده باشد.

در دیدگاه توحیدی اهل حق نیز، وجود نظم در جهان به عنوان گواهی بر وجود ناظم و نظام دهنده در نظر گرفته شده است؛ چنانکه در دیوان نوروز آمده است:

نظام دا جهان و بی فکر و فن کوه نه کف بحر نه جای ویش نکن ^۲

یعنی: خداوند جهان را بدون فکر و طرح قبلی نظم بخشید و کوه را در کف دریا استوار ساخت.

منظور از بی فکر و طرح قبلی بودن ایجاد عالم، همان امر «كُنْ فَيَكُونُ» است؛ زیرا اراده حق با تحقق آن، یکی است؛ چنانکه می‌فرماید: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» ^۳. یعنی، همانا امر او اینگونه است که هرگاه چیزی را اراده کند، به آن می‌گوید: باش. پس، موجود می‌شود.

۱. محمدجواد انواری، «دلایل اثبات باری»، ج ۱۱، ص ۶۵۱.

۲. دفتر نوروز سورانی، ص ۲۱۰.

۳. قرآن مجید، سوره یس (۳۶)، آیه ۸۲.

فصل دوم: وحدت وجود (توحید عارفانه) ۱۰۳

البته این امر، منافاتی با تدبیرگری ناظم در عالم ندارد و اصولاً وجود نظم، نشانه وجود تدبیر و هدفمندی است. نوروز در جای دیگر نیز بر ناظم بودن حق تعالی تأکید کرده، می‌گوید:

و تنها سوار، نظام‌دا جهان^۱

یعنی: خداوند به تنهایی و بدون آنکه نیازمند یاریگری باشد، به جهان نظم بخشید. البته نوروز در اینجا، علاوه بر بیان برهان نظم، بر «بی‌شریکی» حق تعالی و عدم نیاز او به غیر نیز تأکید کرده است. به این ترتیب، مشخص می‌شود که اندیشمندان اهل حق، به ابتدایی‌ترین مباحث توحیدی که همانا اثبات وجود باری تعالی است توجه داشته و براهین مربوط به آن را نیز بیان کرده‌اند.

تأکید بر یگانگی حق تعالی در خدایی

یکی دیگر از مباحث در توحید عام، تأکید بر یگانگی حق تعالی در خدایی است. یعنی، اعتقاد به اینکه شریکی برای خداوند در خدایی نیست. همین مسأله در اندیشه اهل حق نیز بیان شده است؛ چنانکه در دیوان گوره، «میرخسرو» یکی از یاران لرستانی سلطان اسحاق، این اعتقاد را رکن اصلی دستگاه حقیقت بیان کرده و تأکید می‌کند که:

توحید، بنا نهاده است دستگاه حقیقت^۲

یعنی: اساس آئین و مرام اهل حق، بر توحید و یگانه دانستن حق تعالی استوار است.

همچنین، در دوره روحتاو نیز بر این نکته تأکید کرده و گفته‌اند:

۱. دفتر نوروز سورانی، ص ۲۰۶.

۲. دیوان گوره، دوره هفتوا، ص ۴۴۱.

خُدامِ یَکی وَن، نَمبُو پی چَن^۱

یعنی: خدای من یکی است و نمی‌شود چند تا باشد.

همین امر در اشعار بزرگان دیگر نیز دیده می‌شود؛ چنانکه نوروز، حق تعالی را

«یکتای بی‌همتا» خطاب کرده، می‌گوید:

امر بی‌شریک، تاجِ سروری یکتای بی‌همتا روزِ محشری^۲

یعنی: تو پروردگار بی‌شریک و سرور ما هستی. یکتای بی‌همتای روز محشری.

تیمور نیز در بیان یکتایی خداوند، او را «تاک تینا فرد» یعنی، «تک و تنها و

یگانه» و «فرد بی‌همتا» یعنی، «یکتای بی‌مانند» نامیده و می‌گوید:

تاک تینا فرد، تاک تینا فرد واحد احد، تاک تینا فرد

فرد بی‌همتا، نژاد و نمرد کتنده نقاش چرخِ لاجورد^۳

یعنی: خداوند، تنهای یگانه است. او واحد و احد است. یکتای بی‌همتایی است

که زاده نشده و نمی‌میرد. او پدید آورنده و نقاش آسمان لاجوردی است.

نوروز نیز در بیان همین نکته، از واژه «فرد» استفاده کرده، می‌گوید:

قادرِ قدرت، دایمِ فردی هیچ‌کس بالادست، نژادِ نمردی^۴

یعنی: پروردگارا، تو توانا و همیشگی و یگانه‌ای. توانا تر از تو کسی نیست، نه

زاده شده‌ای و نه می‌میری.

در دیوان ترکمیر نیز آمده است:

یا یانَه نایاب، یکتای یگانه گیان بخشِ گیان‌سین، جا نه غیب‌خانه^۵

۱. روح‌تاو، از شاهو تا برزنجه، ص ۱۹۱.

۲. دفتر نوروز سورانی، ص ۱۴۲.

۳. سیدقاسم افضلی شاه ابراهیمی، دفتر رموز یارستان، گنجینه سلطان صحاک «اهل حق»، ص ۷۰.

۴. دفتر نوروز سورانی، ص ۲۱۵.

۵. دیوان ترکمیر، ص ۴۲.

فصل دوم: وحدت وجود (توحید عارفانه) ۱۰۵

یعنی: ای کسی که منزلگاه تو نایاب است (در لامکان هستی). ای یکتای یگانه، ای کسی که دهنده و ستاننده جانی و در نهانخانه غیب، منزل گزیده‌ای. اقرار به وحدانیت حق تعالی به صورتی واضح تر و با به کار بردن جمله توحیدی مشهور «لااله الا الله» نیز در آثار اندیشمندان اهل حق دیده می‌شود؛ چنانکه «کاکاردا» از یاران شاه خوشین لرستانی در قرن چهارم، در بیان دیدگاه توحیدی خود می‌گوید:

حییّ توانا، حیّ توانا لااله الا الله، حیّ توانا^۱

یعنی: خداوند حیّ و تواناست، خدایی جز او نیست و همیشه زنده نیرومند است.

یگانه دانستن حق از این منظر، مستلزم نفی هرگونه شریک برای اوست؛ از این رو، ترکمیر خطاب به حق تعالی می‌گوید:

خالق الارض و هم سماواتین لا شریک له، لم یزل ذاتین^۲

یعنی: پروردگارا، تو خالق زمین و آسمانها هستی، شریکی برای تو نیست و ذات همیشگی و پاینده است.

از دیدگاه اهل حق، بی‌شریک بودن پروردگار از آن روست که کسی مثل و مانند و همتای او نیست تا بتواند لیاقت شراکت با او را داشته باشد و تنها او سزاوار ستایش و تحسین است، از این رو گفته‌اند:

هزار آفرین بر جهان آفرین به آن ذات بی مثل، هم بی قرین^۳

۱. کلام (شامل کلامات دوره شاه خوشین، پیره پیرالی و...)، کلام شاه خوشین، ص ۱۷. این بیت در کلام سید خاموش نیز آمده است. (همان، کلام سید خاموش، ص ۳۸۲)؛ دفتر کلام سید اکابر (سید خاموش)، به اهتمام و خط سید ایمان خاموشی، صحنه، بی‌نا، ۱۳۸۴، ص ۵.

۲. دیوان ترکمیر، ص ۴۴.

۳. حق الحقایق (شاهنامه حقیقت)، ص ۳۲.

این نکته در سخن برخی محققان متأخر اهل حق که به بیان دیدگاه توحیدی خود پرداخته‌اند به صورتی روشن‌تر دیده می‌شود و مشخص می‌گردد که از دیدگاه ایشان، خداوند همان وجود بی‌نهایت است که «ابتدا و انتها ندارد ... عدم نداشته و وجودش ذاته بذاته است ... زوال و کون و فساد ندارد، اشتباه و سهو و نیسان و عیب هم در او نیست».^۱

به این ترتیب، خدا از دیدگاه اهل حق، وجودی بی‌نهایت، ازلی، ابدی، واجب‌الوجود و کامل است؛ چنانکه یکی از سرایندگان متأخر اهل حق، ضمن حمد و ثنای الهی، دیدگاه توحیدی اهل حق را نیز به خوبی نمایان کرده است:

سپاس و ثنایم به هر زیر و بر	به آن مالک‌الملک در هر دو سر
که هم خالق و رازق است و کریم	که هم لایزال است و ربّ رحیم
بُودِ قادر و واحد و بی‌مثال	بُودِ صانع و ساتر و ذوالجلال
بُودِ عالم و عارف از کلّ حال	بُودِ حاضر الجود در هر محال
غفور است و رحمان و صاحب گذشت	حکیم و عدیل است در هر نوشت
قیوم و قدوس است حیّ و دود	بر او باشدم شکر و ذکر و درود ^۲

بیان اسماء و صفات الهی

در متون اهل حق، علاوه بر اثبات خدا و یگانه دانستن ذات او، به ذکر برخی اسماء و صفات خداوند نیز پرداخته‌اند؛ زیرا ایشان معتقدند که بردن نامهای الهی و ذکر و یاد حق، باعث شفای دل می‌شود؛ چنانکه «عابدین»، از سرایندگان معاصر سلطان اسحاق، می‌گوید:

یادی خدا شفای دلّه
 او دلّه وک پیره گله^۳

۱. نورعلی الهی، آثارالحق، ص ۲۰۸.

۲. حق‌الحقایق (شاهنامه حقیقت)، ص ۳.

۳. نامه سرانجام یا کلام خزانه، دوره عابدین، ص ۴۹۶.

فصل دوم: وحدت وجود (توحید عارفانه) ۱۰۷

یعنی: یاد خدا شفای دل است و دلی که یاد خدا در آن باشد، همانند گلبرگهای گل، لطیف و خوشبوست.

این بیت عابدین، یادآور آیه: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»^۱ است؛ یعنی، آگاه باشید که تنها با یاد خدا، دل آرام گرفته، مطمئن می‌شود.

از جمله اسامی الهی که در متون اهل حق آمده، اسم اعظم «الله» است که خداوند نیز در قرآن، کلام خود را با آن آغاز کرده است. سید اکابر، معروف به «سید خاموش»، در توصیه به بردن نام خداوند در هر کار می‌گوید:

نام خدا، نام خدا، نام خدا
بسم الله کران، نام خدا^۲

یعنی: نام خدا را بگویید. «بسم الله» بگوئید که نام خداوند است.

همچنین سید عبدالعظیم میرزا، معروف به «آبش»، نام «الله» را همراه با اسامی «رحمان» و «رحیم»، پناهگاه خود معرفی کرده، می‌گوید:

من عبدالعظیم، عظیم نامن
بسم الله رحمان رحیم پنامن^۳

یعنی: من عبدالعظیم هستم و عظیم، نام من است. بسم الله الرحمن الرحیم - یا نامهای «الله»، «رحمان» و «رحیم» - پناه من هستند.

در جای دیگر نیز، ضمن بیان آگاهی از اسم اعظم الهی می‌گوید:

من عبدالعظیم، عظیم نامن
هم اسم عظیم اعظم پنامن^۴

یعنی: من عبدالعظیم هستم و عظیم، نام من است. اسم اعظم نیز که عظیم‌ترین نامهاست، پناه من است.

۱. قرآن مجید، سوره رعد (۱۳)، آیه ۲۸.

۲. کلام (شامل کلامات دوره شاه خوشین، پیره پیرالی و...)، کلام سید خاموش، ص ۳۹۴؛ دفتر کلام سید اکابر (سید خاموش)، ص ۱۰.

۳. بیاض یاری، گفتار عبدالعظیم میرزا (آبش)، ص ۱۰۲.

۴. همان، ص ۱۰۶.

نوروز نیز در دیوان خود از اسامی الهی چون «عادل»، «عظیم» و «خالق» استفاده کرده، می‌گوید:

عادلِ ازل، اعظمِ عظیم خالقِ مخلوق، نمیرِ ندیم^۱

یعنی: خداوند، عادل ازلی و عظیم و اعظم است. خداوند آفرینندهٔ مخلوقات است، خدایی که هرگز نمی‌میرد و با چشم سر، نمی‌توان او را مشاهده کرد.

نکتهٔ جالب توجه در ذکر اسامی الهی در متون اهل حق آن است که گاه ترجمهٔ فارسی یا کُردی آن نام را به کار می‌گیرند؛ چنانکه در بیت مذکور از دیوان نوروز هم مشاهده می‌شود که «نمیر» به جای «لایموت» و برای رساندن معنای همان نام الهی به کار رفته است. از دیگر نامهای الهی در دیوان نوروز، «راحیم»، «رحیم»، «رِزاق»، «جَبَّار» و «جلیل» است؛ چنانکه گوید:

راحیمِ رحیم، رِزاقِ الرّواج جلالِ جَبَّار، جلیلِ معراج^۲

یعنی: خداوندِ رحم‌کنندهٔ مهربان، رواج‌دهنده و روان‌کنندهٔ روزی و روزی‌دهنده است. صاحب جلال و عظمتی که جَبَّار است و همان صاحبِ شکوه در شب معراج است.

نوروز در جای دیگری نیز بر اسامی «جلیل» و «جَبَّار» تأکید کرده، می‌گوید:

جلیلِ جَبَّار، چنیِ جاودان^۳

یعنی: خداوند، جلیل و جَبَّاری است که در عین حال، جاودان و پاینده است. در اینجا هم، نوروز به جای نام «باقی»، از معادل یا ترجمهٔ کُردی آن یعنی «جاودان» استفاده کرده است. نمونهٔ این موضوع در جاهای دیگر هم دیده می‌شود؛ چنانکه در بیان اسامی «خبیر» و «بصیر» هم اینگونه عمل کرده، می‌گوید:

۱. دفتر نوروز سورانی، ص ۱۴۲. ندیم: ندیدنی. نوروز در جای دیگر نیز حق تعالی را «استای کس ندیم» یعنی

«استادی که کسی او را ندیده» نامیده است. (همان، ص ۱۳)

۲. دفتر نوروز سورانی، ص ۱۴۲.

۳. همان، ص ۱۶۵.

خدا خَبْرِي، خدا خَبْرِي خدا تو آگاه، بینای خَبْرِي^۱

یعنی: خدایا تو با خبری. تو آگاه و بینا و با خبر از همه چیز هستی.

یا در بیان «قاضی الحاجات» بودن خداوند می‌گوید:

كِرْمَ دَارَتِي، كِرْمَ دَارَتِي يا حق وَ حاجت كِرْمَ دَارَتِي^۲

یعنی: تو صاحبِ کَرَم و عنایت هستی. خداوندا تو در هنگام حاجت و نیاز

صاحبِ کَرَم و عنایتی (حاجات را روا می‌کنی).

از دیگر اسامی الهی در دیوان نوروز، می‌توان به «کریم»، «ستار»، «علی»، «ملک»

و «سبحان» اشاره کرد.^۳

ترکمیر نیز در اشعار خود، از نامهای الهی، به وفور، استفاده کرده است. از جمله

این نامها، می‌توان «سمیع»، «بصیر»، «خالق»، «رازق»، «ستار»، «سبحان» و «صانع» را

نام برد:

سمیع بی گوش، سمیع بی گوش سمیع و بصیر، سمیع بی گوش^۴

خالق مخلوق، غیب دان عیب پوش رازق مَرزوق موران کم توش^۵

ستار سِرپوش، ستار سِرپوش سبحان صانع، ستار سِرپوش^۶

یعنی: ای خداوند شنوا که شنیدن برای تو از طریق گوش نیست. ای شنوای

بینا، تو بدون گوش می‌شنوی. تو آفریننده مخلوقات هستی. بر نهانها آگاهی و

عیبها را می‌پوشانی. روزی دهنده همه روزی خواران، از جمله مورچه‌های کم‌توشه

هستی. تو ستاری هستی که رازها را می‌پوشانی، تو پروردگار پاک و سازنده

موجوداتی.

۱. دفتر نوروز سورانی، ص ۱۴۲.

۲. همان، ص ۲۰۵.

۳. رک: همان، صفحات ۱۴۲، ۱۶۵، ۲۰۶.

۴. دیوان ترکمیر، ص ۴۲۰.

۵. همان، ص ۴۳.

۶. همان، ص ۴۸.

در ابیات ترکمیر نیز استفاده از ترجمه و معنای اسامی الهی به جای واژه مصطلح آنها دیده می‌شود؛ چنانکه در ابیات پیشین، «غیب‌دان» و «عیب‌پوش» ترجمه نامهای «عالم‌الغیب» و «ستار» هستند. در جای دیگر نیز به جای اسامی «مُحیی» و «مُمت» از «گیان‌بخش» یعنی «جان‌بخش» و «گیان‌سین» یعنی «جان‌ستان» استفاده کرده:

یا یانه نایاب، یکتای یگانه گیان‌بخش گیان‌سین، جا نه غیب‌خانه^۱
یعنی: ای خدای یگانه و دارای منزلگاه نایاب، ای جان‌بخش (مُحیی) و
جان‌ستان (مُمت) که در نهانخانه غیب هستی.

از دیگر اسامی الهی که در دیوان ترکمیر به کار رفته، می‌توان به «مالک‌الملک»، «عالم‌الغیب»، «قاضی‌الحاجات»، «حق» و «جلیل» اشاره کرد.^۲

در یکی دیگر از متون اهل حق نیز از خداوند با نامهای «حی»، «قیوم»، «رحمان»، «رحیم»، «خالق»، «جبار»، «صانع» و «مالک» یاد شده و چنین آمده است:

یا حیّ دانا، یا حیّ دانا یا حیّ قیوم، قادر دانا
رحمان و رحیم، خالق و جبار یا صانع صنع، صغار و کبار
یا مالکِ مُلکِ کُلِّ ممالک و امرِ حُکْمَتِ کُلِّ شیءِ هالک^۳

یعنی: ای همیشه زنده دانا، ای زنده پاینده، ای توانای دانا. ای بخشنده مهربان و آفریننده و جبار. ای سازنده صنع از کوچک و بزرگ. ای صاحبِ مُلکِ تمام ممالک، ای کسی که به امر و حکم تو، همه چیز هالک و نابودشدنی است.

سراینده این ابیات، اسامی دیگری نیز همچون «توانا»، «دادرس»، «آگاه» و «بینا» را کاربرده که به ترتیب معادل نامهای «قادر»، «غیاث»، «خبیر» و «بصیر» هستند.^۴

۱. دیوان ترکمیر، ص ۴۲.

۲. رک: همان، صفحات ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۵۵.

۳. بیاض یاری، گفتار احمد، ص ۲۹۷.

۴. همانجا.

فصل دوم: وحدت وجود (توحید عارفانه) ۱۱۱

گاه نیز معنای یک اسم بیش از یک کلمه را شامل شده است، مانند «پرده شب شکن، روز آشکار گر» یعنی «کسی که پرده شب را می شکافد و روز را آشکار می کند» که همان اسم الهی «فَالِقُ الْأَصْبَاحِ» است.^۱

گاه نیز معنای یک اسم الهی در ضمن یک بیت آمده است؛ چنانکه سیدخاموش در بیان «خیرالحافظین» بودن حق تعالی می گوید:

بَنه چیش ترسو، پَرچین یزدانا یزدانن پَرچین، پی گرد انسانا^۲

یعنی: بنده چرا باید بترسد، وقتی خدا پَرچین و حصار محکم اوست. خداوند همچون پَرچینی محکم، حافظ تمام انسانهاست.

تشبیه خداوند به «پَرچین» برای ملموس کردن اسم الهی «حافظ»، و آسان تر کردن درک آن توسط فهم آدمی، همان استفاده از شیوه تمثیل است که تمام عارفان برای بیان مطالب عالیه و قابل فهم کردن آنها برای ذهن بشر، استفاده کرده اند.

علاوه بر بردن نامهای الهی، در برخی متون اهل حق، درباره تعداد این نامها هم صحبت شده و خداوند را دارای هزار و یک نام دانسته اند:

ألف و أَحَد اسم، ألف و أَحَد اسم یا عالم الغیب، ألف و أَحَد اسم^۳

یعنی: ای کسی که دارای هزار و یک نام هستی. ای داندۀ نهانها، ای صاحب هزار و یک نام.

گرچه به نظر می رسد به کار بردن عدد «هزار و یک» از باب کثرت باشد، اما سایر عارفان نیز در بیان تعداد نامهای الهی، بر این عدد تأکید کرده و معتقدند که

۱. بیاض یاری، گفتار احمد، ص ۲۹۷.

۲. کلام (شامل کلامات دوره شاه خوشین، پیره پیرالی و...)، کلام سیدخاموش، ص ۳۸۲؛ دفتر کلام سیداکابر (سیدخاموش)، ص ۵.

۳. دیوان ترکمیر، ص ۴۲.

«پادشاه عالم که عزیز و بی‌همتاست، او را هزار و یک نام نیکو و زیباست».^۱ و در متون روایی هم تأکید بر این تعداد نام دیده می‌شود؛ به طوری که «دعای جوشن کبیر، حاوی هزار و یک اسم الهی است؛ چون در آن صد بند یعنی صد فصل است و نود و نه فصل آن هر یک مشتمل بر ده اسم الهی است و فصل پنجاه و پنج آن دارای یازده اسم الهی است».^۲

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان دریافت که «توحید عام» در اندیشه اهل حق دارای جایگاه و اهمیت خاصی است؛ چنانکه بر همین اثبات خدا، همچون «برهان حرکت»، «برهان حدوث» و «برهان نظم» را در آثار خود بیان کرده‌اند. همچنین به بیان یگانگی و بی‌همتایی خداوند پرداخته و شعار معروف «لااله الا الله» را در بیان این مهم به کار برده‌اند تا نشان دهند که از دیدگاه ایشان، حق تعالی، یگانه‌ای بی‌شریک و بی‌همتاست.

از سوی دیگر، به کارگیری اسماء الهی و بیان صفات حق تعالی در متون اهل حق، تأیید دیگری بر توجه ایشان نسبت به «توحید عام» است. علت این توجه، آن است که از منظر اهل حق، ذکر حق و بردن نامهای او، باعث شفا و آرامش دل می‌شود و آن را به نفس مطمئنه تبدیل می‌کند.

از جمله اسامی الهی که به فراوانی در آثار اهل حق به کار رفته، می‌توان به «الله»، «رحمان»، «رحیم»، «عادل»، «عظیم»، «خالق»، «رزاق»، «رازق»، «جبار»، «جلیل»، «کریم»، «ستار»، «علی»، «ملک»، «سبحان»، «سمیع»، «بصیر»، «صانع»، «حق»، «قیوم»، «حی»، «قادر»، «مالک‌الملک» و «عالم‌الغیب» اشاره کرد. هرچند که بسیاری اسامی دیگر نیز به صورت ترجمه یا معادل فارسی، لکی و گُردی استفاده شده که از آن

۱. تاج‌الدین احمد بن محمد بن زید الطوسی، قصه یوسف (الستین الجامع للطنائف البساطین)، تصحیح محمد روشن، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۲، ص ۸؛ رک: عزالدین محمود بن علی کاشانی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ سوم، تهران، نشر هما، ۱۳۶۷، ص ۲۴.

۲. حسن حسن‌زاده آملی، هزار و یک کلمه، چاپ سوم، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۳۰.

فصل دوم: وحدت وجود (توحید عارفانه) ۱۱۳

جمله نامهای: گیان بخش: «مُحیی»، گیان سین: «مُمیت»، آگاه: «خبیر»، دادرَس: «غیاث»، دانا: «عالم» و جاودان: «باقی» و ... است.

با این مقدمه و با روشن شدن دیدگاه اهل حق درباره «توحید عام»، به بررسی وجود اندیشه «توحید خاص» یا همان «وحدت وجود» در آثار ایشان می پردازیم.

توحید خاص (توحید عرفانی یا وحدت وجود)

اندیشه توحیدی «وحدت وجود» که آن را توحید عرفانی نیز می نامند، مبتنی بر یگانه دانستن «وجود» و انحصار آن در حق تعالی است. به این معنی که «وجود» یکی بیش نیست و آن خداست. دلیل این امر آن است که عارفان، خداوند را «بی نهایت» می دانند و از نظر عقلی، «وجود بی نهایت»، جز یکی نمی تواند باشد؛ زیرا «بی نهایت» حد و مرزی ندارد، پس محدود به جایی نیست که امکان وجود غیر را باقی بگذارد. به این ترتیب، پذیرش «بی نهایت» بودن حق تعالی، بهترین دلیل عقلی بر یگانگی وجود او، یا همان وحدت وجود است.

پیش از این گفته شد که برخی از فلاسفه، «وجود» را یک مفهوم ذهنی می دانند که عارض بر ماهیت می شود و از این رو، اصالت را به ماهیت می دهند.^۱ اما از نظر عارفان، «وجود»، یک مفهوم ذهنی و اعتباری نیست که مصداق خارجی نداشته باشد؛ بلکه هرگاه «لفظ وجود می گویند، از آن حقیقتی می خواهند که هستی وی به ذات خود است و هستی باقی موجودات به وی و فی الحقیقه، غیر از وی، موجودی نیست در خارج».^۲

بنابراین، از دیدگاه عارفان، تنها موجود حقیقی، همان «وجود بی نهایت» یا خداوند است و به همین سبب است که بیشتر ترجیح می دهند از خداوند با نام

۱. رک: عبدالله جوادی آملی، عین نضاح، ج ۱، ص ۲۳۷.

۲. نورالدین عبدالرحمن جامی، بهارستان و رسائل، لوائح، ص ۴۵۴.

«حق» یاد کنند؛ زیرا او را تنها موجود حقیقی می‌دانند که هستی او قائم به ذات خود است و «به اصطلاح وجود یکتایی است که ربوبیت او ثابت، و وجود او منشأ تحقق همه موجودات دیگر است و یگانه امر ثابت و دایم و باقی واقعی است».^۱ از این رو، عارفان، اصالت را با «وجود» دانسته و به «اصالت وجود» معتقدند.

در اندیشه توحیدی عارفانه یا همان وحدت وجود، زمانی که صحبت از «وجود» می‌شود، منظور «وجود مطلق» یا همان حق تعالی است؛ یعنی «وجود صرف» معرّاً از کلیه قیود، حتی قید اطلاق^۲ که قائم به ذات خود است و جامی از آن با تعبیراتی چون «وجود ساذج» و «هستی بحت» یاده کرده:

ذات همه، جز وجود تو، قائم به وجود
ذات تو، وجود ساذج و هستی بخت^۳

عطار نیز در سخن خود، خداوند را همان «وجود» دانسته:

«وجود» است آنکه نه بیش و نه کم شد
در او خواهد همه چیزی عدم شد^۴

از دیدگاه عطار، علت آنکه کاهش و افزایش در «وجود» راه ندارد، آن است که وجود، «بی‌نهایت» است و با اضافه کردن صفت بی‌نهایت به خداوند، نشان می‌دهد که «وجود بی‌نهایت» همان خداست، آنجا که در منطق الطیر می‌گوید:

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست؟
چون تویی بی‌حد و غایت جز تو چیست؟^۵

و در جای دیگر خداوند را «هستی کامل» دانسته که همان معنای «وجود مطلق»

است:

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، ارزش میراث صوفیه، ص ۱۰۱.

۲. سیدجلال‌الدین آشتیانی، مقدمه تمهیدالقواعد، ص ۱۲.

۳. جامی، بهارستان و رسائل، لویج، ص ۴۵۴. ساذج: معرب ساده؛ بحت: ساده و خالص از هرچیز، محض.

۴. فریدالدین محمد عطار نیشابوری، الهی نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲، ص ۱۶۴.

۵. همو، منطق الطیر، ص ۲۴۲.

ای پرتو وجود در عقل، بی‌نهایت هستیِ کاملت را نه ابتدا، نه غایت^۱
جالب است که در متون اهل حق نیز از حق تعالی با عنوان «وجود» یاد شده و
«بی‌نهایت» بودن را ویژگی خاص او دانسته و گفته‌اند:

پادشای معبود، پادشای معبود ... خالص و مخلص، وجود و موجود^۲
یعنی: ای پروردگاری که پادشاه و معبودِ ما هستی، خالص و مخلص هر دو تو
هستی، همچنانکه «وجود» تویی و «موجود» حقیقی هم تنها تو هستی.

این بیت، یادآور سخن جامی است که خطاب به حق تعالی می‌گوید:
موجود تویی علی‌الحقیقه باقی نَسَبند و اعتبارات^۳
از سوی دیگر، در متون اهل حق با توصیف از حق تعالی با عناوینی چون «بحر
بی‌پایان» و «شای بی‌حد شمار» یعنی «پادشاه بی‌نهایت»، بر عقیده خود نسبت به
«بی‌نهایت» دانستن حق تعالی تأکید کرده‌اند؛ چنانکه در نامه سرانجام از زبان یکی از
چهلتن به نام «قانون» آمده است:

جَه مودای انگشت شای بی‌حد شمار سازبان جَه نور، یک چمه فوار^۴
یعنی: به اشاره انگشت پادشاه بی‌نهایت، از نور یک چشمه جوشان پدید آمدیم.
نوروز نیز بر این نکته تأکید کرده و می‌گوید:

بحر بی‌پایان، مایه هُور و زور داخل خاش خاش ذره مل و مور^۵
یعنی: خداوند، همان بحر بی‌پایان و دریای بی‌نهایتی است که پدیدآورنده
خورشید و افلاک است و درون ذره ذره موجودات و در همه چیز، متجلی است.

۱. فریدالدین محمد عطار نیشابوری، دیوان عطار، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چاپ دهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۳.
۲. دیوان شیخ امیر، ص ۲۵.
۳. نورالدین عبدالرحمن جامی، دیوان جامی، مقدمه و تصحیح اعلایان افصح‌زاد، مرکز مطالعات ایرانی، دفتر نشر میراث مکتوب، آینه میراث، ۱۳۷۸، جلد دوم، واسطه العقد، خاتمة الحیاة، ص ۱۰۶.
۴. نامه سرانجام یا کلام خزانه، دوره چهلتن، ص ۴۱۱.
۵. دفتر نوروز سورانی، ص ۱۴۱.

این سخن نوروز نیز یادآور بیان مبارک مولا علی (ع) است که فرموده‌اند: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىءٍ دَاخِلٍ فِي شَىءٍ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىءٍ خَارِجٍ عَنِ شَىءٍ».^۱ یعنی: همانا خداوند پاک و بلندمرتبه، در موجودات داخل است [اما] نه آنگونه که چیزی در چیز دیگر قرار می‌گیرد و از موجودات خارج است، [اما] نه آنگونه که چیزی از چیزی خارج و جداست.

همچنین یادآور بیت مشهور هاتف اصفهانی در ترجیع بند معروف اوست که:

دل هر ذره را که بشکافی آفتابیش در میان بینی^۲

و این همان آفتاب وجود حق است که در همه چیز متجلی است.

عارفان برای اثبات دیدگاه توحیدی خود (وحدت وجود)، علاوه بر استفاده از براهین عقلی، مانند «بی‌نهایت بودن» که به روشنی، درستی این اندیشه را نشان می‌دهد، از آیات قرآن نیز بهره برده‌اند. آیاتی که خود بیانگر «بی‌نهایت» بودن حق تعالی است. از آن جمله، آیه سوم سوره حدید است که می‌فرماید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ».^۳ یعنی: اوّل و آخر، و ظاهر و باطن، خداست.

ابن عربی، در فص ادریسی از فصوص‌الحکم، جهت روشن‌تر کردن معنای این آیه می‌گوید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ، وَ هُوَ عَيْنٌ مَا ظَهَرَ وَ مَا بَطَّنَ. لَيْسَ فِي الْوُجُودِ مَنْ يَرَاهُ غَيْرَهُ، وَ لَيْسَ فِي الْوُجُودِ شَيْءٌ بَاطِنٌ عَنْهُ».^۴ یعنی: خدا اوّل و آخر و ظاهر و باطن است. و او عین ظاهر و باطن است. در وجود و هستی کسی نیست که او را ببیند جز خودش و در وجود، چیزی نیست که از او غایب و باطن باشد.

۱. کافی، ج ۱، ص ۳۱۴.

۲. دیوان هاتف اصفهانی، ص ۵۰.

۳. قرآن مجید، سوره حدید (۵۷)، آیه ۳. (اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن).

۴. محیی‌الدین ابن عربی، فصوص‌الحکم، به تحقیق ابوالعلاء عقیفی، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۴۶م، ص ۳۰.

سیدحیدر آملی نیز این آیه را بیانگر توحید صمدی وجود دانسته، می‌گوید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ... وَهُوَ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ وَعَيْنُ كُلِّ شَيْءٍ، بَلْ هُوَ كُلُّ شَيْءٍ وَكُلُّ شَيْءٍ بِهِ قَائِمٌ وَبِدُونِهِ زَائِلٌ. وَكَيْسَ لِعَيْبِهِ وَجُودٌ أَصْلًا، لَا ذَهْنًا وَلَا خَارِجًا. وَهُوَ الْأَوَّلُ بِذَاتِهِ، وَالْآخِرُ بِكَمَالَاتِهِ، الظَّاهِرُ بِصِفَاتِهِ، وَالبَاطِنُ بِوُجُودِهِ»^۱

یعنی: خدا اول و آخر است و ظاهر و باطن... و او همراه با همه چیز است و عین ذات همه چیز، بلکه او همه چیز است و همه چیز قائم به اوست و بدون او نبود است و غیر از او اصلاً وجودی نیست، نه در ذهن و نه در خارج. و او به ذات خود «اول» است و به کمالاتش، «آخر» است و با صفاتش «ظاهر» و با وجودش «باطن».

سخن سید حیدر که حق تعالی را همراه همه چیز دانسته و سپس جمله خود را تصحیح کرده و گفته «بلکه او همه چیز است» یادآور دیدگاه وحدت وجودی سنایی است که می‌گوید:

نیست گویی جهان ز زشت و نکو جز از او و بدو و بلکه خود او^۲
سنایی با عبارت «بلکه خود او» نشان می‌دهد که از دیدگاه او، عالم چیزی جدای از حق نیست و تباین وجودی میان حق تعالی و عالم هستی وجود ندارد.
جامی نیز از همین شیوه استفاده کرده و ابتدا، «هستی» را از خدا دانسته و سپس از گفته خود عدول کرده و «هستی» را او دانسته:

هستی همه زوست، بلکه هستی همه اوست او هست به خویش و دیگران هست بدو^۳

۱. سیدحیدر آملی، جامع الأسرار و منبع الأنوار، با تصحیحات و دو مقدمه هانری کرین، عثمان اسماعیل یحیی، ترجمه فارسی مقدمه‌ها از جواد طباطبایی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸، صص ۲۱۳-۲۱۴.
۲. ابوالمجد مجدودبن آدم سنایی، حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة، به تصحیح و تحشیه سیدمحمدتقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸، ص ۶۸.
۳. عبدالرحمن جامی، دیوان جامی، ویراسته هاشم رضی، تهران، نشر پیروز، بی‌تا، ص ۸۳۳.

حاصل سخن آنکه، «اوّل و آخر» دانستن حق تعالی از دیدگاه عارفان تأکید بر این نکته است که هر چه هست، اوست و محققان عرفان نظری هم با ذکر آیه سوم سوره حدید آن را اشاره به همین نکته دانسته و گفته‌اند که «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ». یعنی، همه اوست و او همه است.^۱

اهمیت این اسماء الهی تا حدّی است که آنها را امّهات اسماء دانسته و معتقدند که «چهار اسم، امّهات اسماء‌اند و آن اوّل و آخر و ظاهر و باطن است».^۲ عطار در بیان اهمیت این اسماء آورده است:

یکی اوّل، که پیشانی ندارد یکی آخر، که پایانی ندارد
یکی ظاهر، که باطن از ظهور است یکی باطن، که ظاهرتر ز نور است^۳

در متون اهل حق نیز بر این اسماء الهی بسیار تأکید شده است، خصوصاً اسماء «اوّل» و «آخر»؛ به طوری که عبارت «اوّل و آخر، یار» را می‌توان «شعار اصلی اهل حق» دانست که در تمام متون به کرات آمده است. از آن جمله در کلام دوره «عابدین»، در آخر اکثر بندها آمده است:

هَوَّلَ يَارَهُ، آخِرِ يَارَهُ وَگِشْتِ چَتّی آگه داره^۴

یعنی: یار (خداوند)، اوّل و آخر است و از همه چیز آگاه و باخبر است.

همچنین در دیوان گوره از زبان «پیر بنیامین» آمده است:

اوّل یار، آخر یار، حُکم عزیز خاوندکار^۵

یعنی: یار (خداوند)، اوّل و آخر است و حُکم، از آن خداوند عزیز است.

۱. حسن حسن‌زاده آملی، هزار و یک کلمه، ج ۵، ص ۷۵.

۲. همو، مقدمه شرح فصوص الحکم خوارزمی، ص ۳۳.

۳. فریدالدین محمد عطار نیشابوری، اسرارنامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲، ص ۸۷.

۴. نامه سرانجام یا کلام خزانه، دوره عابدین، صص ۴۹۵-۵۱۶.

۵. دیوان گوره، ص ۶۶۹.

اهمیت این اسماء الهی در متون اهل حق تا جایی است که یاران را به ذکر همیشگی آنها توصیه کرده و گفته‌اند:

ذَکِرِ زَوَائِنِ اَوَّلِ اٰخِرِ بُو^۱

یعنی: باید نامهای «اول» و «آخر»، ذکر همیشگی زبان تو باشد.

همچنین، این اسامی، به عنوان حُسن ختام اکثر دعاها نیز در متون اهل حق دیده می‌شود؛ از آن جمله می‌توان «دعای ازدواج»،^۲ «دعای سرسپردن»^۳ و «دعای خاکسپاری مردگان»^۴ را نام برد.

جناب خان الماس نیز، «اول و آخر، یار» را ذکری دانسته که همیشه و از صبح تا شام بر زبانش جاری است:

ذَکِرِ زَوَائِنِ سَحَرِ تَا وَ شَامِ اَوَّلِ وَ اٰخِرِ یَارِ وَ نَوْرِ مَوْلَامِ^۵

یعنی: ذکر زبان من از سحر تا شام، «اول و آخر، یار» است که به عشق نور مولایم می‌گویم. در جای دیگر نیز بر این نکته تأکید کرده و می‌گوید:

الماس یا هو کَرِ اَوَّلِ وَ اٰخِرِ یَارِ^۶

یعنی: بنده (خان الماس)، یا هو می‌گویم و ذکر من، اول و آخر یار است. این همه تأکید بر «اول و آخر» دانستن حق تعالی، نشان‌دهنده اعتقاد به دیدگاه توحیدی «وحدت وجود» در میان اهل حق است؛ زیرا اول و آخر، یا به عبارتی همه چیز را یک وجود می‌دانند و آن هم وجود حق تعالی است که اغلب با نام «یار» از او یاد می‌شود.

۱. دیوان گوره، ص ۶۸۷.

۲. همان، ص ۶۷۷.

۳. همان، ص ۶۸۳.

۴. همان، صص ۶۸۷ و ۶۸۸.

۵. دیوان حضرت خان الماس لرستانی، گردآوری، مقابله، کتابت و ترجمه سید خلیل عالی نژاد، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۷۶، ص ۴.

۶. همان، ص ۷۲.

یادآوری این نکته لازم است که یاد کردن از حق تعالی با عنوان «یار»، اختصاص به اهل حق ندارد؛ بلکه در تمام متون عرفانی اکثراً از خداوند با عنوان «یار»، «رفیق» و «دوست» یاد می‌شود. علت این امر آن است که رابطه عارف با خدا، رابطه‌ای عاشقانه و دوستانه است. عارف، خداوند را یار و دوست و محبوب خود می‌داند و به او عشق می‌ورزد.

در یکی از روایاتی که از حضرت رسول اکرم (ص) نیز نقل شده، ایشان از حق تعالی با عنوان «رفیق اعلی» یاد کرده‌اند و آن مربوط به زمان رحلت ایشان است که جبرئیل آن حضرت را میان ماندن در دنیا یا رفتن از آن مخیر کرده‌اند و ایشان فرموده‌اند: «بَلِ الرَّفِیقِ الْأَعْلَى». ^۱ یعنی بازگشت به سوی رفیق اعلی را برمی‌گزینم.

یکی دیگر از آیاتی که عارفان در اثبات دیدگاه توحیدی خود (وحدت وجود) به کار برده‌اند، آیه ۵۴ سوره فصلت است که می‌فرماید: «أَلَا إِنَّهُمْ فِی مَرِیةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَیْءٍ مُّحِیطٌ». ^۲ این آیه، دلیل روشنی بر بی‌نهایت بودن حق تعالی است؛ زیرا تأکید کرده که او بر همه چیز احاطه دارد و احاطه‌کننده از احاطه‌شونده جدا نیست.

این سخن در کلام معصومین هم آمده و عارفان نیز آن را شاهی بر درستی دیدگاه توحیدی خود دانسته و گفته‌اند: «فَإِنَّ الْمُحِیطَ لَا یَنْفِکُ عَنِ الْمُحَاطِ، وَ الْمُحَاطُ لَا یَسَاطِئُ مُحِیطُهُ أَلَّا مَعَهُ وَ بِهِ، لِقَوْلِهِ [علی(ع)]: مَعَ كُلِّ

۱. شیخ مفید، محمد بن محمد، الأمالی، تصحیح حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۳۴۱ق، ص ۵۳.

۲. قرآن مجید، سوره فصلت (۴۱)، آیه ۵۴. (آری، آنان در لقای پروردگارش تردید دارند. آگاه باش که مسلماً او به هر چیزی احاطه دارد).

شَيْءٍ لَّا بِمُقَارَئَةٍ وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَّا بِمُزَايَلَةٍ.^۱ و لِقَوْلِهِ - عَزَّ وَجَلَّ: وَهُوَ مَعَكُمْ
أَيْنَ مَا كُنْتُمْ.^۲

یعنی: احاطه کننده از احاطه شده جدا نمی شود، و احاطه شده، احاطه کننده اش را نمی بیند، مگر همراه با او و به وسیله او؛ چنانکه حضرت علی (ع) در این زمینه می فرمایند: او با همه چیز هست، نه اینکه همنشین آنان باشد، و با همه چیز فرق دارد، نه این که از آنان جدا و بیگانه باشد. و از همین روست که حق تعالی فرموده است: هر جا باشید او با شماست.

با توجه به همین آیه می توان دانست که «عالم پیرامون ما چیزی نیست جز شئون، اطوار و ضیاء پروردگار که بر همه چیز محیط است».^۳ همین مطلب به روشنی در متون اهل حق نیز بیان شده است؛ چنانکه در تذکره اعلی آمده است: «الله به کل شیء محیط است، پس تمام اشیاء، نور حق است و بی نور حق، جایی و مأوایی نمی باشد».^۴

بنابراین، در دیدگاه اهل حق، اشیاء و مخلوقات، انوار حق اند و از این روست که «شیخ ایمام» یکی از عموهای سلطان اسحاق در برزنجه، در بیان دیدگاه توحیدی خود یا به عبارتی دیدگاه توحیدی اهل حق، تأکید می کند که عالم را از نور خدا پُر می بیند:

۱. علی بن ابیطالب (امام)، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، چاپ سوم، تهران، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۷، خطبه اول، ص ۴۰.

۲. سیدحیدر آملی، المقدمات من کتاب نص النصوص، تهران، قسمت ایران شناسی انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۲، ص ۴۵۹.

۳. محمد خدادادی، آینه روی دوست (انسان کامل در عرفان نظری و ادبیات عرفانی)، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۹۷، ص ۴۶.

۴. مجموعه رسائل و اشعار اهل حق (تذکره اعلی)، ص ۲.

نور خدایی دایم و راون چه سما و زمی خدا پرتاوان^۱
 یعنی: نور خداوند به طور دائم در پرتو افشانی است. خدا همواره از زمین و
 آسمان در حال تجلی است و هرچیز، پرتوی از وجود اوست.
 به قول جامی:

یک ذره ز ذرات جهان پیدا نیست کز نور تو کمعای در آن پیدا نیست^۲
 البته بیت مذکور از شیخ ایمام، آیاتی از قرآن کریم را نیز به ذهن متبادر می‌کند؛
 همچون آیه ۳۵ سوره نور که می‌فرماید: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۳ یعنی، خدا
 نور آسمان‌ها و زمین است. همچنین آیه ۸۴ سوره زخرف که می‌فرماید: «وَهُوَ الَّذِي
 فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ»^۴ یعنی: اوست که در آسمان خداست و در زمین
 خداست. همه این موارد، بیانگر دیدگاه توحیدی عارفانه اهل حق است.
 عارفان، پس از بیان دلایل عقلی وحدت وجود و آوردن براهین قرآنی و روایی،
 به صورت روشن‌تر به بیان دیدگاه توحیدی خود می‌پردازند و اعلام می‌کنند که از
 دیدگاه آنها «وجود» یکی بیش نیست و آن وجود حق تعالی است؛ چنانکه ابن عربی
 در فتوحات مکیه گوید: «إِنَّ الْوَجُودَ هُوَ اللَّهُ»^۵ یعنی، همانا وجود، همان خداست.
 همچنین، در فصوص الحکم آورده است: «لَيْسَ وَجُودٌ إِلَّا وَجُودُ الْحَقِّ»^۶. یعنی، غیر
 از وجود حق، وجودی نیست.

همین مطلب در بیان شاعران عارف نیز با تعبیر از حق تعالی به عنوان وجود
 حقیقی و «هستی مطلق» انعکاس یافته است؛ چنانکه جامی می‌گوید:

-
۱. روح‌توا، از برزنجبه تا پردیور: مجموعه کلامی از متون کهن یارسان (اهل حق-کاکه‌ای)، گردآوری و ویراسته
 سید محمد حسینی، سلیمانیه، نشر انستیتو فرهنگی کرد، ۱۳۹۰، ص ۲۵۹.
 ۲. دیوان جامی، ص ۸۱۱.
 ۳. قرآن مجید، سوره نور (۲۴)، آیه ۳۵.
 ۴. همان، سوره زخرف (۴۳)، آیه ۸۴.
 ۵. محیی‌الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۵۶.
 ۶. همو، فصوص الحکم، ص ۹۶.

فصل دوم: وحدت وجود (توحید عارفانه) ۱۲۳

هست تویی، هستی مطلق تویی هست که هستی بُود، الحق تویی^۱
 در متون اهل حق نیز، خداوند به عنوان وجودی معرفی شده که «هرچه هست
 اوست»، پس موجود حقیقی تنها خودِ اوست. از این رو، از حق تعالی با عنوان
 «خواجای گردین خویش» یعنی: «سروری که همه چیز، اوست»، یاد شده و آمده
 است:
 خواجای گردین خویش، خواجای گردین خویش

حاضرٌ موجودٌ تو، نه پس و نه پیش^۲
 یعنی: ای سروری که همه چیز خودت هستی و هرچه هست تویی؛ از پس و از
 پیش (در همه جا)، موجود حقیقی و حاضر، تنها تو هستی.
 به این ترتیب، حق تعالی به عنوان «وجود مطلق»، تمام وجود را دربرگرفته و
 جایی برای غیر نگذاشته است، پس عالم هستی نیز، چیزی جدا از حق نیست؛ بلکه
 تجلیات و انوار خود اوست. از این رو، در متون اهل حق نیز آمده است:

عالم هر ویشن، خلق بی خَبرن^۳

یعنی: عالم، همه خودِ اوست، اما خلق از این موضوع بی خبرند.
 علت این امر آن است که عالم هستی، مظاهر اسماء الهی است؛ چنانکه
 ابن عربی نیز گوید: «العالم کُلُّه مظاهرٌ هذه الاسماء الإلهية». یعنی: عالم همگی مظاهر
 مظاهر اسماء الهی است. همین مطلب در آثار شاعران عارف به کرات بیان شده
 است؛ چنانکه عطار، عالم را چیزی جدای از حق نمی داند و پس از کشیدن رنج
 بسیار، در مسیر سلوک، می گوید:

۱. عبدالرحمن جامی، هفت اورنگ، تحفة الاحرار، ص ۳۷۳.

۲. کلام (شامل کلامات دوره شاه خوشین، پیره پیرالی و...)، کلام سیده شیانی، ص ۱۲۵.

۳. دفتر نوروز سورانی، ص ۱۹۹.

۴. الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۴.

بس کز همه عالمت بجستم شب و روز تو خود همه عالمی، زهی کارِ عجب^۱
و در جای دیگر آورده است:
ای ز پیداییِ خود بس ناپدید جملهٔ عالم تو و کس ناپدید^۲
جامی نیز، عالم را پرتوِ جمالِ حق و تجلیِ او معرفی کرده است:
همه عالم خیال می‌بینم پرتوِ آن جمال می‌بینم^۳
همین مطلب در متون اهل حق نیز بیان شده و نشان می‌دهد که دیدگاه ایشان
دربارهٔ هستی، همان دیدگاه سایر عارفان است؛ چنانکه گفته‌اند:
غیر ژ تو نین جهان سراسر رازق المَرزوق، رازقِ عامِ ذر^۴
یعنی: جهان، سراسر چیزی غیر از تو نیست، ای پروردگار روزی‌دهنده به
روزی‌خواران، ای کسی که روزی همهٔ عالم را تو می‌دهی.
این سخن، یادآور بیت دیگری از عطار است:
بس کز همه جهانت جُستم به قدرِ طاقت اکنون نگاه کردم، تو خود همه جهانی^۵
و عراقی نیز تأکید می‌کند که:
در جهان غیرِ او نمی‌بینم^۶
نوروز نیز به عنوان یکی از سراینندگان اهل حق، به شرق و غرب عالم که
می‌نگرد جز خدا نمی‌بیند و می‌گوید:
مشرق تا مغرب، همه جا ویشن^۷

-
۱. فریدالدین محمد عطار نیشابوری، مختارنامه، به تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰.
 ۲. همو، منطق الطیر، ص ۲۳۶.
 ۳. دیوان جامی، ص ۱۰۰.
 ۴. بیاض یاری، گفتار ابراهیم، ص ۲۵۵.
 ۵. دیوان عطار، ص ۶۵۲.
 ۶. فنرال‌الدین عراقی، کلیات عراقی، به کوشش سعید نفیسی، چاپ هشتم، تهران، انتشارات سنایی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷.
 ۷. دفتر نوروز سورانی، ص ۲۱۱.

یعنی: از مشرق تا مغرب، در همه جا، خودِ اوست.

این سخن نوروز یادآور آیه ۱۱۵ سوره بقره نیز هست که می فرماید: «فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»^۱. یعنی، به هر طرف که رو کنید، به خدا رو آورده‌اید. پیداست که منظور از «وجه» در این آیه، ذات حق تعالی است؛ چنانکه عارفان نیز گفته‌اند: «وَالْوَجْهَ فِي الْحَقِيقَةِ لَيْسَ إِلَّا الذَّاتُ. فَيَكُونُ تَقْدِيرُهُ: إِلَى أَىِّ جِهَةٍ تَوَجَّهْتُمْ فَثَمَّ ذَاتُ اللَّهِ وَوُجُودِهِ. وَهَكَذَا يَنْبَغِي (الامر)، لِأَنَّهُ تَعَالَى الْمُحِيطُ، وَالمُحِيطُ لَا يَنْفَكُ عَنِ الْمُحَاطِ أَصْلًا، ذَاتًا وَحَقِيقَةً»^۲.

یعنی: در حقیقت، وجه چیزی نیست جز ذات. و در معنی، این‌گونه تقدیر می‌شود: به هر جهت توجه کنید، همان‌جا ذات خدا و وجودش است، و این‌گونه هم باید باشد؛ زیرا خدای متعال احاطه‌کننده است و احاطه‌کننده از احاطه‌شده هیچ‌گاه به‌طور ذاتی و حقیقی جدا نمی‌شود.

به این ترتیب، از دیدگاه عارفان، همه عالم، تجلیات و انوارِ یک ذات است که به صورتهای مختلف، جلوه‌گر شده است؛ چنانکه عطار نیز می‌گوید:

جمله یک ذات است، اما متّصف جمله یک حرف و عبارت مختلف^۳

پس، ذاتِ حق، یکی بیش نیست، اما اسماء و صفات او بی‌نهایت‌اند و کثرات (مخلوقات)، مظاهر همین اسماء و صفاتِ الهی هستند.

همین مطلب با تعبیری نزدیک به سخن عطار در دیوان نوروز هم دیده می‌شود، جایی که جهان را یک پیکره واحد معرفی می‌کند و کثرات را پرتوهای جمال ذات حق می‌داند:

۱. قرآن مجید، سوره بقره (۲)، آیه ۱۱۵.

۲. سید حیدر آملی، المقدمات من کتاب نصر النصوص، ص ۲۳.

۳. فریدالدین محمد عطار نیشابوری، مصیبت‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲، ص ۱۲۵.

پَرشَنگِ جَمالِ یَکِ ذاتِ هَزار
 گِردی جِهانِ جَم، یَکِ جَسَدِ قَرار^۱
 یعنی: پرتوهای جمالِ یک ذات است که هزارتاست. تمام جهان، جملگی یک
 پیکر (یک وجود) است.

نکته‌ای که باید در اینجا مورد توجه قرار گیرد، آن است که تجلیات حق تعالی
 یا همان مخلوقات، با وجود کثرت ظاهری، خللی بر وحدت ذات پدید نمی‌آورند؛
 چون شئون و اطوار حق هستند. به عبارت دیگر، وجود حقیقی و بالاستقلال
 ندارند؛ بلکه وجود آنها وابسته به وجود حق است؛ همانند وجود موج‌ها که وابسته
 به وجود دریاست یا وجود ذرات نور که وابسته به وجود منبع نور است و به
 صورت مستقل، وجود حقیقی ندارند.

از این رو، عارفان، وجود مخلوقات را وجود اعتباری و نسبی می‌دانند، و گاه
 آن را «وجود مجازی» می‌نامند، در صورتی که وجود حق تعالی، حقیقی و بالاستقلال
 است. عراقی برای روشن کردن نسبت میان وجود حقیقی حق و وجود مجازی
 کثرات، می‌گوید:

در حقیقت به جز تو نیست کسی
 گرچه پوشیده‌ای لباسِ مجاز^۲
 عطار نیز دربارهٔ کسی که از حقیقت وجودی کثرات سؤال کرده، آن را «نقشِ
 مجاز» می‌داند که از دریای وجود حق برآمده و دوباره به آن برمی‌گردد:

می‌پرسیدی که چیست این نقشِ مجاز
 گر برگویم حقیقتش هست دراز
 نقشی است پدید آمده از دریایی
 وانگاه شده به قعر آن دریا باز^۳

شیخ امیر نیز به عنوان یکی از سراینندگان اهل حق، دنیا را مجاز دانسته و چنین
 می‌سراید:

۱. دفتر نوروز سورانی، ص ۸۵.

۲. دیوان عراقی، ص ۱۲۰.

۳. مختارنامه، ص ۹۵.

فصل دوم: وحدت وجود (توحید عارفانه) ۱۲۷

دنیَا مَجَازًا وَ مَجَازًا بَنَنَ هَرَّ كِه طَلْسَمِی پَرِی وِش زَنَن^۱
یعنی: دنیا مجاز است و به مجاز بند است (برپاست). هر کسی طلسمی برای
خودش می‌تند.

استفاده از واژه «طلسم» در کنار «مجاز» می‌تواند تأیید دیگری بر این موضوع
باشد؛ چرا که عطار نیز برای بیان وجود اعتباری کثرات از این واژه استفاده کرده
است:

عَرَش و عَالَم جِز طَلْسَمِی بَیْش نِیْسْت اوسْت و بَس، وِین جَمَلَه اَسْمِی بَیْش نِیْسْت^۲
عَلَّت اِطْلَاق وَاژَه «طَلْسَم» بَه وِجود اِعتِبَارِی کَثْرَات، اَز آن رُوسْت کِه هَمچُون
مَانَعِی دَر بَرَابَر دِیدَه ظَاهِرِیْن قَرَار مِی گِیْرِنْد و مَانَع اَز دِیْدَن وِحْدَت وِجودِ حَق
مِی شُونَد. اَز اِیْن رُو، عَطَار تَذْکَر مِی دَهْد کِه مَوْجُودَات، مَظَاهِر اَسْمَاءِ اِلهِی اِنْد و
هَم چِنَان کِه تَعْدَدِ اَسْمَاء، بَاعْث تَعْدَدِ مَسْمَا نَمِی شُود، کَثْرَتِ مَوْجُودَات هَم بَاعْث
تَکْثَر وِجودِ حَق نَمِی گَرْدَد.

البته مجازی یا اعتباری دانستن وجود مخلوقات به معنی نفی وجود آنها نیست؛
بلکه به این معنی است که به اعتبار وجود حق، موجودند. یعنی، اگر وجود آنها را
بالاستقلال در نظر بگیریم - به عنوان وجودهایی مستقل از خداوند - در این صورت،
حائز وجودی نیستند؛ همچنان که موج، مستقل از دریا نمی‌تواند وجود داشته باشد،
اما اگر وجود آنها به عنوان ظهورات و تجلیات حق در نظر گرفته شود، دارای
وجودند و وجود آنها وابسته به وجود حق است.

در متون اهل حق نیز بر این نکته تأکید شده که مخلوقات وجودی مستقل از
حق ندارند؛ بلکه شئون، اطوار و ظهورات او هستند؛ چنانکه در دوره عابدین آمده
است:

۱. دیوان شیخ امیر، ص ۱۴۵.

۲. منطق الطیر، ص ۲۳۵.

دریام یارَه و زویم یارَه بَرزیم یارَه و نویم یارَه
سَردهر یارَه و گرم هر یارَه رَق هر یارَه و نَرم هر یارَه^۱

یعنی: دریا، یار(خدا) است و زمین، یار است؛ بلندی، یار است و پستی، یار است. سرد هم یار است و گرم هم یار است؛ خشک هم یار است و نرم هم یار است.

گویی این سخن عابدین ترجمانی از این دوبیتی باباطاهر است:

به دریا بنگرم، دریا تو بیئم به صحرا بنگرم، صحرا تو بیئم
به هر جا بنگرم، کوه و در و دشت نشان از قامت رعنا، تو بیئم^۲

در سخن عابدین نیز - از آنجا که در کلام اهل حق، منظور از «یار»، خداوند است - می‌توان دریافت که ایشان همه چیز را یار(خداوند) می‌بینند؛ چنانکه در متون اهل حق، به صراحت همه عالم را تجلیات و انوار حق تعالی دانسته و گفته‌اند: «همه اشیا، نور حق است»^۳.

گستره این دیدگاه تا حدی است که، صوت و نور را هم تجلیات و شئون حق، معرفی کرده‌اند:

گای شم، گای فانوس، گای لیسک هورین گای گلبانگِ صُو، الله اکبرین^۴
یعنی: گاهی شمع، گاهی فانوس و گاهی شعاع خورشید هستی. گاه نیز گلبانگِ الله اکبر هستی که در صبح به گوش می‌رسد.

به عبارت دیگر، هرچه در عالم هست، همه، جلوه‌ای از حق تعالی است. بنابراین، اگرچه در ظاهر، متکثر و متباین به نظر می‌رسند، اما حقیقت وجودی آنها

۱. نامه سرانجام یا کلام خزانه، دوره عابدین، ص ۵۱۸.

۲. باباطاهر همدانی، دیوان، تصحیح حسن وحید دستگردی، با مقدمه م. درویش، تهران، انتشارات نوین، ۱۳۶۲، ص ۲.

۳. تذکره اعلی، ص ۲.

۴. بیاض یاری، گفتار سید علاء‌الدین(غلام‌الدین)، ص ۸۶.

فصل دوم: وحدت وجود (توحید عارفانه) ۱۲۹

یکی است و حتی تباینی در ذات، میان «گل و خار» و «شمع و دود» نیست؛ چنانکه «سید باویسی» می‌گوید:

صاحب کار و دین، پادشای موجود	پادشای موجود، پادشای موجود
دودش چه شَمعا، شمعشَا چه دود	چه امرِ ویتَن ای بود و نبود
فصلی خزانن، فصلی وهارن	خارت نَه گُلن، گِلت نَه خارن
هر کام وَ نوعی اسمشان وانای ^۱	قدرتِ کامل پیشان نمانای

یعنی: ای پادشاه موجودات که صاحبکار عالم و صاحب دین تو هستی. این بود و نبود، از امرِ توست. دودش از شمع است و شمعش از دود است. خارت از گل است و گلت از خار است. فصلی را پاییز و فصلی را بهار قرار داده‌ای. قدرت کامل خود را در اینها نمایان کرده‌ای و هر کدام را به اسمی نامیده‌ای.

به این ترتیب، سید باویسی تأکید کرده که تفاوتِ ظاهری تجلیات، به نوعی، نشان‌دهنده قدرت کامله حق تعالی است که حقیقت وجود او یگانه است. اگر چه خداوند، ظهورات متفاوت و گاه متباینی چون خار و گل دارد، اما همه اینها دیده وحدت‌بین عارف را نمی‌پوشاند و می‌داند که این کثرت ظاهری، در حقیقت، همان حق تعالی است که هر بار به شکلی متجلی می‌شود.

تأکید بر جنبه وحدت، در کثرات ناسوتی چون شمع و دود و خار و گل، یادآور این ابیات فخرالدین عراقی است:

هر چیز که دانی جز از او، دان که همه اوست

یا هیچ مدان در دو جهان، یا همه او دان

بر لاله و گلزار و گُلّت گر نظر افتد

گلزار و گل و لاله و صحرا، همه او دان

۱. دیوان گوره، ص ۱۹۶.

ور هیچ چپ و راست بینی و پس و پیش

پیش و پس و راست و چپ و بالا، همه او دان^۱

بنابراین، عالم هستی با همه کثرت در شکل، رنگ، صوت و غیر اینها، چیزی جز تجلیاتِ گوناگونِ یک حقیقت نیست.

بیان تمثیلی وحدت وجود در عرفان اسلامی و متون اهل حق

یکی از روشهای عارفان در بیان دیدگاه توحیدی خود، یعنی وحدت وجود، استفاده از شیوه «تمثیل» است. در این روش، امری «معقول» را که دریافت آن برای ذهن دشوار است به چیزی «محسوس» و ساده تشبیه می‌کنند تا از این طریق، درک و تصور آن برای ذهن آسان‌تر شود.

علت تمایل عارفان به استفاده از شیوه تمثیل آن است که دریافت‌های عارفان، اغلب به صورت شهودی و مربوط به عالم بی‌نهایت الهی است و عارف، باید این دریافت بی‌نهایت و نامحدود را از طریق ابزاری محدود به نام «زبان» به انسانهای دیگر منتقل کند. از آنجا که انتقال امر «نامحدود» از طریق ابزار «محدود»، عملاً غیرممکن است، عارفان از خلاقیت خود استفاده کرده و آن امر یا دریافت نامحدود و عقلی را به چیزی محسوس و قابل درک برای انسانها تشبیه می‌کنند.

از جمله این موارد، استفاده از تمثیل در بیان اندیشه وحدت وجود و چگونگی ارتباط حق تعالی با موجودات در این دیدگاه توحیدی است. در متون اهل حق نیز، گاه، برای بیان دیدگاه وحدت وجود از شیوه تمثیل استفاده شده که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم.

تمثیل دریا و کف

تشبیه حق تعالی به دریا و بیان ارتباط «حق و خلق» از طریق تمثیل «دریا و موج» و «دریا و کف»، همواره مورد توجه عارفان بوده و حتی آن را بر سایر تمثیل‌ها برتری داده‌اند؛ چنانکه جامی در پاسخ به شخصی که از وی تمثیلی برای درک وحدت وجود خواسته، می‌گوید:

سرّ وحدت طلبد خواجه و ما حیرانیم که از این نکته نازک به چه تعبیر کنیم
 بحر گوئیم پدید آمده در صورتِ موج زین زیادت نتوانیم که تصویر کنیم^۱
 در این تمثیل، حق تعالی به دریایی بی‌نهایت تشبیه می‌شود که موجودات و مخلوقات، موجهای آن هستند. پس، همچنان که موج، ماهیتی مستقل از دریا ندارد، مخلوقات هم که تجلیات و انوار وجود حق‌اند، وجودی مستقل و جدا از حق تعالی ندارند.

عارفان مسلمان، همواره بر این نکته تأکید کرده و گفته‌اند: «وَلَيْسَ حَالُ مَا يُطَلَقُ عَلَيْهِ السَّوْيُ وَالْغَيْرُ إِلَّا كَحَالِ الْأَمْوَاجِ عَلَى الْبَحْرِ الزَّخَّارِ، فَإِنَّ الْمَوْجَ لَا شَكَّ أَنَّهُ غَيْرُ الْمَاءِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ عَرَضٌ قَائِمٌ بِالْمَاءِ، وَ أَمَّا مِنْ حَيْثُ وُجُودِهِ فَلَيْسَ شَيْءٌ غَيْرَ الْمَاءِ».^۲

یعنی: حال آنچه به آن ماسوی‌الله و غیر، اطلاق می‌شود، مانند حال امواج بر روی دریای جوشان است. شکی نیست که موج، از جهت آنکه عَرَضٌ و قائم به آب است، غیر از آب است، اما از حیث حقیقت وجودی‌اش، چیزی غیر از آب نیست. به عبارت دیگر، همچنان که میان موج و دریا نمی‌توان به دوگانگی قائل شد و آنها را از هم جدا دانست، در رابطه حق تعالی و مخلوقات نیز چنین است و

۱. دیوان جامی، ص ۵۶۹.

۲. داوود قیصری، رسائل، رسالة فی التوحید و النبوة و الولاية، ص ۱۳.

موجودات، چیزی جدا از حق و دارای وجودهای مستقل نیستند؛ بلکه همگی ظهوراتِ یک وجودند و حقیقتِ وجودی آنها یکی بیش نیست.^۱

تشبیه حق تعالی به دریای بی‌نهایت در متون اهل حق نیز دیده می‌شود؛ چنانکه نوروز در معرفی حق تعالی می‌گوید:

بحر بی‌پایان، مایه هُور و زور^۲

یعنی: خداوند دریای بی‌پایانی است که مایه‌بخش (پدیدآورنده) خورشید و توانایی است.

این سخن، یادآور بیتی از جامی است که خطاب به حق تعالی می‌گوید:

نور بسیطی و غباریت نه بحر محیطی و کناریت نه^۳

علاوه بر آن، در متون اهل حق، بیان ارتباط حق و خلق به صورت تمثیل «دریا و کف» نیز دیده می‌شود؛ چنانکه «سید حبیب شه» که یکی از هفتوانه است، می‌گوید:

ویت مات و بی‌دنگ ماچی دریانی یاران وینه‌ی کف بروزی دانی

هرکس کفش دی، آما و گفتار هرکس دریاش دی، سکوت بی وقار^۴

یعنی: تو خود مانند دریا، آرام و خاموش هستی و یاران (تجلیات) را مانند کف بروز داده‌ای (متجلی ساخته‌ای). هرکس کفِ دریا (کثرات) را دید به گفتار آمد، اما هرکس خود دریا را دید، ساکت و خاموش شد.

۱. برای شواهد بیشتر درباره تمثیل دریا و موج، رجوع کنید: عبدالکریم الجیلی، الانسان الكامل، تصحیح ابو عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضة، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق، ص ۶۸؛ همو، الکمالات الإلهیة فی الصفات المحمّدیة، تصحیح سعید عبدالفتاح، قاهره، مکتبة عالم الفکر، ۱۴۱۷ق، ص ۲۲۰؛ سیدحیدر آملی، جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ۱۶۱؛ تاج الدین حسین خوارزمی، شرح فصوص الحکم، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۹، ص ۲۱۷.

۲. دفتر نوروز سورانی، ص ۱۴۱.

۳. هفت اورنگ، تحفة الاحرار، ص ۳۷۳.

۴. دفتر رموز یارستان، گنجینه سلطان صحاک «اهل حق»، ص ۳۸.

فصل دوم: وحدت وجود (توحید عارفانه) ۱۳۳

تمثیل «دریا و کف»، در بیان شاعران عارف نیز برای بیان وحدت وجود به کار رفته است؛ چنانکه جامی گوید:

او قدیم است و مابقی مُحدَث او محیط است و کاینات، زَبَد^۱
در اینجا نیز، حق تعالی به محیط (دریا) تشبیه شده که ماسوی الله، همچون زَبَد
(کف) آن دریا هستند.

البته این موضوع برای همگان قابل درک نیست؛ چنانکه اگر کسی کثرت را حقیقی بیندارد و مخلوقات را دارای وجودی مستقل از حق بداند، همچون کسی است که تنها کف را دیده و آن را حقیقی دانسته و از این رو، منکر دریا می شود. اینگونه افرادند که به قول جامی به سِرِّ وحدت پی نبرده اند و نمی توان از آنها نکته وحدت پرسید:

معتقد خویش بود شیخ شهر خاک بر این مُعتقدِ مُعتقد
جامی از او نکته وحدت پرس منکر بحر است اسیرِ زَبَد^۲
در ابیات ذکر شده از سید حبیب شه، نیز همین نکته قابل دریافت است؛ به طوری که افراد را از نظر درک و دریافت رابطه حق و خلق، به دو دسته تقسیم کرده، گروهی که تنها کف را دیده اند و گروهی که متوجه وجود دریا شده و خاموش گشته اند.

عطار نیز در توجه دادن به اصل وحدت همین نکته را متذکر شده:

تو دریا بین، اگر چشم تو بیناست که عالم نیست عالم، کفکِ دریاست
تو یا دیوانه یا آشفته باشی که چندین در خیالی خفته باشی^۳

۱. دیوان جامی، ص ۳۰.

۲. همان، ص ۳۰۸.

۳. اسرارنامه، ص ۱۱۵.

مولوی نیز دریا را نمادِ «ذات حق» دانسته که هستی حقیقی است و در برابر او، کثرات را کفِ دریا معرفی کرده که «نیست‌هایی هست‌نما» یند:

نیست را بنمود، هست و مُحْتَشَم هست را بنمود، بر شکلِ عدم
بحر را پوشید و، کف کرد آشکار باد را پوشید و، بنمودت غبار^۱

بنابراین، عارفان معتقدند، همچنانکه «کف» نمی‌تواند موجودیتی مستقل از دریا داشته باشد و اگر کسی تنها کف روی آب را بنگرد و آن را موجودی مستقل از دریا به حساب آورد و به جدایی این دو معتقد باشد، باید در سلامت عقل او شک کرد؛ همچنین، مخلوقات نیز چیزی مستقل و جدا از حق نیستند؛ بلکه ظهوراتِ همان وجودِ مطلق‌اند.

اندیشمندان اهل حق نیز دقیقاً برای بیان همین نکته از تمثیل «دریا و کف» استفاده کرده و عقیده خویش را دربارهٔ رابطهٔ «حق و خلق» بیان نموده‌اند.

تمثیل آفتاب و ذره

یکی دیگر از تمثیلاتی که برای روشن کردن دیدگاه توحیدی وحدت وجود به کار می‌رود، تمثیل «آفتاب و ذره» است. در این تمثیل، «آفتاب»، نماد حق تعالی، و «ذرات نور» نماد موجودات و کثرات هستند.

براساس این تمثیل، همانطور که ذرات نور، موجودیتی جدا و مستقل از آفتاب و منبع نور ندارند، مخلوقات هم وجودی جدا و مستقل از حق تعالی ندارند و حق تعالی به مانند خورشیدی است که عالم هستی و مخلوقات، تجلیات و پرتوهای نور اویند. به قول عطار:

این را مثال هستِ بعینه یک آفتاب کز عکسِ او، دو کونِ پُر انوار آمده^۲

۱. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۰۲۶-۱۰۲۷.

۲. دیوان عطار، ص ۸۱۸.

فصل دوم: وحدت وجود (توحید عارفانه) ۱۳۵

نوروز هم در بیان دیدگاه توحیدی خود از همین تمثیل استفاده کرده و می‌گوید:

كُونِ كِي دِينَ، مَاوَأَشْ نَهْ كُونِ؟ چُونِ ذَرَّةَ أَفْتَابِ، هَمَّهْ جَايْ تُونِ^۱

یعنی: (حق تعالی) کجاست، چه کسی او را دیده است، منزلگاه او کجاست؟ همچون آفتاب است که ذرات نور او همه جا پرتو افکنده است. وی همین تمثیل را در جای دیگری نیز به کار برده و در معرفی حق تعالی و ارتباط او با مخلوقات می‌گوید:

چُونِ ذَرَّةَ أَفْتَابِ، هَمَّهْ جَايْ هَنَنِ^۲

یعنی: (حق تعالی) مانند ذره آفتاب، در همه جا هست.

و این مشابه همان سخن جامی است که می‌گوید:

ظَاهِرْ بَهْ تَوَكُّشْتْ جَمَلَهْ ذَرَاتِ وَ تَوْرَا خَوْرَشِيدِ صَفْتِ دَرْ هَمَّهْ ذَرَاتِ، ظَهْوَرِ^۳

به این ترتیب، اندیشمندان اهل حق نیز، با استفاده از تمثیل «آفتاب و ذره» نشان داده‌اند که دیدگاه توحیدی وحدت وجودی دارند و تمام ذرات عالم را ظهورات و انوار یک وجود واحد می‌دانند که همان آفتاب وجود حق است.

تمثیل آخول (دوبین)

«آخول»، کسی است که دچار بیماری دوبینی است، یعنی همه چیز را دو تا می‌بیند. در عرفان، «احول»، نماد کسی است که وجود کثرات و ماسوی‌الله، او را دچار خطای دید کرده و می‌پندارد که مخلوقات، وجودهایی جدا و مستقل از حق تعالی هستند. اما عارف که وجود را منحصر در حضرت حق می‌داند، دیدن

۱. دفتر نوروز سوره‌انی، ص ۲۱۱.

۲. همان، ص ۲۰۱.

۳. دیوان جامی، ص ۸۱۹.

هستی و وجود واقعی، برای غیرِ حق را ناشی از دچار شدن عقل به احوالی دانسته، می‌گوید:

هستی غیر تو به فکرتِ عقل دیده‌احول است و نقشِ دوم^۱
 به این ترتیب، هستی غیرِ خدا مانندِ نقشِ دومی است که چشمِ احوال می‌بیند و
 واقعیت ندارد؛ بلکه ناشی از خطای دید اوست و شخصِ حقیقت‌بین که چشمِ
 بصیرت او سالم است، جز یک وجود حقیقی نمی‌بیند؛ به قول عطار:

اگر احوال نباشی، زود بینی
 که کلی هر دو عالم، یک یگانه است^۲
 در متون اهل حق نیز، شبیه همین تمثیل دیده می‌شود؛ جایی که نوروز از
 تجلیات حق تعالی یاد کرده و از آن به «زمزمهٔ ظهور» تعبیر کرده است. وی از
 «دوبینان» شکایت کرده و می‌گوید:

خدا! داد ز دست دارایِ دوینی
 رمز یکم یافتن نه کاسهٔ چینی^۳
 یعنی: خدایا، داد از دستِ افرادِ دوبین، من در کاسهٔ چینی، رمز «یک» (یکانگی)
 را یافته‌ام.

به نظر می‌رسد که منظور از کاسهٔ چینی، دنیای پر از نقش و نگار و موجوداتِ
 گوناگون باشد و نوروز تأکید کرده که در این کثرتِ ظاهری، یگانگی حق را درک
 کرده و تعددِ نقش‌ها، سببِ کثرتِ بینی او نشده است.

وحدت وجود در عالم لاهوت

در متون اهل حق، علاوه بر آنکه جنبه‌های وحدت در عالم ناسوت بیان شده و
 تأکید کرده‌اند که کثرات ناسوتی، همچون کوه و دشت و دریا و حتی گل و خار،

۱. دیوان جامی، ص ۶۷.

۲. دیوان عطار، ص ۷۳.

۳. دفتر نوروز سورانی، ص ۱۷۹.

فصل دوم: وحدت وجود (توحید عارفانه) ۱۳۷

دارای تباین وجودی نیستند؛ بلکه حقیقت وجودی همه آنها یک چیز است و ظهورات متفاوت وجود حق در عالم ناسوت‌اند؛ علاوه بر آن، این وحدت را در عوالم لاهوتی نیز بیان کرده‌اند.

به عبارت دیگر، یکی دانستن وجود و انحصار آن در حق تعالی، محدود به عوالم ناسوتی نیست؛ بلکه چگونگی این وحدت، در عوالم لاهوتی نیز مورد تأکید قرار گرفته است. منظور از «عالم لاهوت»، در اینجا عالمی است که در مقابل «عالم ناسوت یا مُلک» قرار گیرد و به طور اخص، همان «عالم الهی»، پیش از ایجاد عوالم عینی، مورد نظر است.

در متون اهل حق، مباحث مربوط به وحدت وجود را می‌توان در عوالم قبل از ایجاد عالم مُلک نیز مشاهده کرد. از این منظر، تمام وجودهای نوری‌ای که قبل از ایجاد عالم ناسوت، پدیدار شده‌اند، در عین کثرتِ ظاهری، دارای وحدت نوری و وجودی‌اند و کثرت این وجودهای مقدّس و نوری، امری اعتباری است.

اهل حق، نخستین تجلیات الهی را چهارده نور یا وجود نورانی ذکر می‌کنند که شامل «هفت‌تن» و «هفتوانه» هستند. البته، ظهور این وجودهای نوری، دارای مراتبی است. به این ترتیب که پیدایش وجود نوری «هفت‌تن»، مقدّم بر «هفتوانه» است و خود هفت‌تن نیز دارای مراتب ظهوری‌اند.

نکته قابل توجه آن است که با وجود ترتیب قائل شدن در ظهورات یا کثرت ظاهری آنها به صورت چهارده نور، از نظر وجودی، همه این تجلیات را دارای وحدت وجودی و نوری می‌دانند. خود هفت‌تن و هفتوانه، ضمن گواهی بر وجود نوری خود در عالم الهی، همواره بر این وحدت تأکید کرده‌اند؛ جایی که به گواهی جامه‌ازلی خود پرداخته و گفته‌اند:

مَدِی گواهی جامهٔ ازل نور^۱

یعنی: گواهی جامهٔ نوریِ ازلی را می‌دهیم.

و در ادامه می‌افزایند که این جامهٔ نوری در جایگاه «وَر نَه کوی فانی»، یعنی «پیش از ایجاد عالم فانی» بوده است^۲ که منظور، همان عالم لاهوت است. در آن عالم، وجودِ نوری اولیاء در وحدت با هم بوده‌اند؛ چنانکه بارها به این وحدت نوری تأکید کرده و گفته‌اند:

هَفْتِیْم وَ یَک ذات، هَفْتِیْم وَ یَک ذات هفت صفات یک ذات، هفت ذات یک صفات
شاه ایجاد کردَن هر هفت وَ یَک ذات نِیْنِ تَفَاوَت، حِیَات و مَمَات^۳

یعنی: ما هفت تن، یک ذات هستیم. ما هفت صفتِ یک ذات هستیم و همگی یک صفات داریم. شاه (خداوند)، هر هفت تنِ ما را به یک ذات (حقیقتِ وجودی) ایجاد کرده و در حیات و ممات، تفاوتی میان ما نیست.

به نظر می‌رسد که در این ابیات، منظور از «ذات»، حقیقتِ وجودیِ هفت‌تن باشد. به این ترتیب، تأکید می‌کنند که هفت‌تن، یک حقیقتِ وجودی واحد دارند و میان آنها تفاوتی نیست.

در بیت دوم نیز که به عدم تفاوت در حیات و ممات تأکید شده، می‌تواند متضمن دو معنا باشد؛ یکی اینکه، این وحدت نوری تا عالم خاک و ماده هم ادامه پیدا می‌کند و در این نَشْأَةُ عنصری هم که نورهای هفت‌تن، صورت عنصری و خاکی یافته و دارای زاد و مرگ هستند، باز هم میان آنها در حقیقتِ وجودی، تفاوتی نیست.

۱. کلام قالب، ص ۲۷۷.

۲. همانجا.

۳. دیوان گوره، کلام کماکنان، ص ۴۷۵.

فصل دوم: وحدت وجود (توحید عارفانه) ۱۳۹

معنای دیگر، مربوط به همان وجود نوری آنها در عالم لاهوت است و در مرتبه احدیت، که در آن صفات متقابلۀ حق تعالی با هم در تضاد نیستند و تفاوتی میان آنها نیست؛ چنانکه اسماء «هادی و مُضِلُّ» یا «مُحیی و مُمیت»، در آن مرتبه تفاوتی با هم ندارند و به عبارت دیگر، هنوز کثرت اسمایی - که مربوط به عالم واحدیت است - تجلی و بروز نیافته است.

در جای دیگری از دیوان گوره هم بر یکی بودن سرشت هفت تن یا همان حقیقت نوری ایشان تأکید شده و آمده است:

شوق سرشت‌شان نه یک اجاقن شعله شمع‌شان نه یک چراغن^۱

یعنی: پرتو سرشت آنها از یک اجاق است و شعله شمع وجودشان از یک چراغ پدید آمده است.

به عبارت دیگر، نور همه آنها از یک نور است و منشأ نوری واحد و حقیقت نوری یگانه دارند.

درباره هفتوانه نیز وضع به همین منوال است و آنها وجودهایی نورانی و پدیدآمده از نور جمال حق معرفی می‌شوند:

هفت کسه چه نور پرده لقای ذاتشان نه سیر آشکار بیایی^۲

یعنی: هفتوانه از نور جمال حق آفریده شده‌اند و ذاتشان از سیر آشکار شده است.

همچنین در جای دیگر آمده است:

هفتوانانم چه نور حاصلن ذاتشان چه نور شاه عادلن^۳

یعنی: هفتوانه از نور حاصل شده‌اند و ذاتشان از نور شاه عادل (خداوند) است.

۱. دیوان گوره، ص ۱۹۳.

۲. نامه سرانجام یا کلام خزانه، دوره هفتوانه، ص ۲۱۰.

۳. کلام (شامل کلامات دوره شاه خوشین، پیره پیرالی و...)، کلام یادگار، ص ۲۱۵.

وحدتِ نوری که در میان هفت‌تن وجود داشت، دربارهٔ هفتوانه نیز صادق است؛ تا جایی که این چهارده نور را به مثابهٔ یک وجود دانسته و گفته‌اند:

دو هفتن، صفات یک تن و نون^۱

یعنی: دو هفت‌تن (هفت‌تن و هفتوانه)، صفات یک تن را دارند. پس، می‌توان گفت که در حقیقت وجودی، یکی هستند.

اعتقاد اهل حق به چهارده نور، به عنوان نخستین تجلیات الهی و تأکید بر وحدت نوری وجود آنها، مشابه عقیده‌ای است که در احادیث و روایات شیعی نیز بر آن تأکید شده است. جایی که اهل بیت (س)، خود را نخستین تجلیات الهی و وجودهای نوری معرفی کرده‌اند؛ چنانکه از امام باقر (ع) نقل شده که به جابر فرمود:

«يَا جَابِرُ كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ لَأَمْعُلُومَ وَ لَأَمْجَهُولَ فَأَوْلُ مَا ابْتَدَأَ مِنْ خَلْقِهِ أَنْ خَلَقَ مُحَمَّدًا (ص) وَ خَلَقْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ مَعَهُ مِنْ نُورٍ عَظَمَتِهِ فَأَوْقَعْنَا أَظِلَّةَ خَضْرَاءَ بَيْنَ يَدَيْهِ حَيْثُ لَا سَمَاءَ وَ لَا أَرْضَ وَ لَا مَكَانَ وَ لَا لَيْلَ وَ لَا نَهَارَ وَ لَا شَمْسَ وَ لَا قَمَرَ يَفْصِلُ نُورُنَا مِنْ نُورِ رَبِّنَا كَشُعَاعِ الشَّمْسِ مِنَ الشَّمْسِ نُسَبِّحُ اللَّهَ تَعَالَى وَ نُقَدِّسُهُ وَ نَحْمَدُهُ وَ نَعْبُدُهُ حَقَّ عِبَادَتِهِ ثُمَّ بَدَأَ لِلَّهِ تَعَالَى عَزَّ وَ جَلَّ أَنْ يَخْلُقَ الْمَكَانَ...»^۲

یعنی: ای جابر، خدا بود و چیزی جز او نبود، نه شناخته و نه ناشناخته. اولین موجودی که آفرید، محمد (ص) بود و ما اهل بیت را با او آفرید از نور و عظمت خود و به صورت سایه‌ای سبز در مقابل خود نگهداشت. آنجا که نه آسمانی بود و نه زمینی، نه مکانی، نه شب، نه روز و نه خورشید و نه ماه. جدا می‌شد نور ما از نور پروردگاران، چون پرتو خورشید از خورشید. ما خدا را تسبیح و تقدیس و سپاس

۱. نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه، دورهٔ گلیم و کول، ص ۳۲۰.

۲. محمد تقی تبریزی، صحیفهٔ الابرار فی مناقب المعصومین الاطهار، به تصحیح و مقدمه عبدالرسول احقاقی حائری، چاپ دوم، تبریز، انتشارات شفق، بی‌تا، ج ۱، صص ۱۶۰-۱۶۱.

می‌کردیم و او را آن طور که شایسته است، می‌پرستیدیم. سپس، خداوند اراده کرد که مکان را بیافریند.

علاوه بر آن، در روایات شیعی نیز تأکید شده که نور چهارده معصوم و حقیقت وجودی آنها یکی است و از زبان ایشان دربارهٔ یگانگی حقیقت وجودیشان آمده است: «كُلُّنَا وَاحِدٌ أَوْلُنَا مُحَمَّدٌ وَآخِرُنَا مُحَمَّدٌ وَأَوْسَطُنَا مُحَمَّدٌ وَكُلُّنَا مُحَمَّدٌ فَلَا تُفَرِّقُوا بَيْنَنَا»^۱. یعنی: ما همه یکی هستیم. اول ما محمد، آخر ما محمد و وسط ما محمد است. همه ما محمدیم. بین ما جدایی نیاندازید.

شاعران عارف شیعی نیز به وحدت نوری چهارده معصوم تأکید کرده‌اند:

در این چهارده، گر نیک بنگری نبود
فزون ز یک تن و آن تن، برون ز بار خدا
تعیّنات به دریا حجاب شد، و نه
جو ژرف در نگری، نیست قطره جز دریا^۲
در متون اهل حق، علاوه بر وحدت چهارده نور نخستین، به وحدت نوری سایر اولیاء نیز قبل از خلقت عالم اشاره شده است. از آن جمله، وحدت نوری «چهل تن» است که در کنار وحدت نوری «هفت تن» به آن نیز اشاره شده است:

یک تنم چل تن، هفت تن یک تن^۳

یعنی: چهل تن، یک تن است و هفت تن نیز یک تن است.

در جای دیگر نیز اینگونه به وحدت نوری چهل تن اشاره کرده‌اند:

هر چل ریشه‌شان و یک ذات بن^۴

یعنی: ریشه همه چهل تن، بسته به یک ذات است و حقیقت وجودی آنها یکی

است.

۱. محمد بن علی بن الحسین علوی، المناقب (کتاب عتیق)، ص ۷۵؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۶، ص ۶.

۲. جیحون یزدی، دیوان جیحون یزدی، به کوشش احمد کرمی، تهران، سلسلهٔ نشریات «ما»، ۱۳۶۳، صص ۱۶-۱۷.

۳. دیوان گوره، آغاز دورهٔ شندروی و گلیم و کول، ص ۱۹۸.

۴. همان، دورهٔ چهلتن، ص ۵۰۸.

سپس، برای آنکه منظور خود را از منشأ واحد بهتر بیان کنند، از زبان یکی از چهل تن، آنها را ظهورات یک نور واحد خوانده و گفته‌اند:

چهرهٔ یکرنگی نورتم هر چهل^۱

یعنی: هر چهل نفر ما، چهرهٔ یکرنگ یک نور هستیم.

چهل تن، در جای دیگر نیز، ضمن تأکید بر وحدت نوری، خود را مظه‌ری واحد معرفی و تأکید کرده‌اند:

گرد زیاین جه نور، چل نه یک مظهر^۲

یعنی: همگی ما چهل تن، از نور، به صورت یک مظهر، پدید آمده‌ایم.

نکتهٔ جالب توجه در اینجا، استفاده از واژهٔ «مظهر» است که در عرفان نظری نیز یکی از واژگان کلیدی برای بیان اندیشهٔ «تجلی» است. اندیشه‌ای که عارفان، از طریق آن به بیان دیدگاه خود دربارهٔ چگونگی خلقت می‌پردازند و مخلوقات را تجلیات، ظهورات و انوار حق تعالی معرفی می‌کنند.

در اینجا نیز، چهل تن، مظاهر حق نامیده شده‌اند و همین موضوع، بیانگر آن است که جهان‌بینی اهل حق بر اندیشهٔ ظهور و تجلی استوار است که جهان‌بینی تمام عارفان نیز همین است؛ از این رو، در نظر اهل حق، مخلوقات، تجلیات و ظهورات حق تعالی هستند.

واژهٔ دیگری که در متون اهل حق در بیان آفرینش چهل تن مورد استفاده قرار گرفته، واژهٔ «جلوه» است که بیانگر وجود اندیشهٔ ظهور و تجلی نزد ایشان است:

آمانم نه چین چل نه یک ماله نه جلوهٔ آنور شای بی‌زواله^۳

۱. نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه، دورهٔ چهلتن، ص ۴۰۹.

۲. همان، ص ۴۰۵.

۳. همان، ص ۴۰۷.

فصل دوم: وحدت وجود (توحید عارفانه) ۱۴۳

یعنی: «هر چهل تن ما از یک خانه آمده‌ایم و از جلوۀ آنور خداوند بی‌زوال هستیم»^۱.

به این ترتیب، از دیدگاه اهل حق، چهل تن نیز دارای وحدت نوری‌اند و در قدیمی‌ترین متون ایشان نیز این نکته دیده می‌شود؛ به طوری که در یک بند طولانی از کلام روح‌تواو، وحدت نوری وجود آنها به صورتهای مختلف بیان شده، از آن جمله، آمده است:

چِل رَنگ، یَک رَنگن، چِلانَه	چِل رَنگ، یَک رَنگن، چِلانَه
چِل نام، یَک نامن، چِلانَه	چِل جام، یَک جامن، چِلانَه
چِل مو، یَک مُون، چِلانَه	چِل هو، یَک هُون، چِلانَه
چِل یار، یَک یارن، چِلانَه	چِل شار، یَک شارن، چِلانَه
چِل نور، یَک نورن، چِلانَه ^۲	چِل مور، یَک مورن، چِلانَه

یعنی: رنگ و صدای چهل تن یکی است. همهٔ ایشان به مثابهٔ یک جام واحدند و همهٔ آنها یک نام یگانه‌اند. حقیقت وجودی همهٔ آنها یک ذات است و اندیشه و اندوه^۳ ایشان یکی است. چهل شهر وجود چهل تن، یک شهر واحد است. همهٔ ایشان یک یار یگانه‌اند. چهل نغمهٔ آنها یک نغمه است و همهٔ ایشان یک نور واحدند. در نامهٔ سرانجام نیز، یکی از چهل تن به بیان این وحدت نوری می‌پردازد و می‌گوید:

گِرِد جَه بادۀ شا یَکسَر کَرَدین نوش چِلمان خَلقَه داین نَه کوی می فروش

۱. نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه، دورهٔ چهلتن، ص ۴۵۳.

۲. روح‌تواو، از برزنجه تا پردیور، صص ۲۱۳ - ۲۱۵.

۳. یکی از معانی «مو» در زبان کردی، اندوه و غم است که در این ابیات مناسبتر می‌نماید. (رک: صدیق صفی زاده بوره‌که‌یی، فرهنگ کردی (بوره‌که‌یی)، کردی-فارسی، تهران، انتشارات پلیکان، ۱۳۸۰، ص ۹۸۵).

۴. «مور» در زبان کردی، علاوه بر مورچه و موریانه، به نوع خاصی از نغمه و آواز اطلاق می‌شود که با لحنی مخصوص و حزن‌آمیز اجرا می‌شود و به نظر می‌رسد که معنی اخیر در این ابیات مناسبتر باشد.

دایم یکمینی پیوند او یک جوش نه سر زنجیر شامان چَم و گوش^۱
یعنی: «همگی از باده شاه (خداوند)، یکسر نوش کردیم. هر چهل تن ما در کوی
می فروش حلقه زدیم. دائم یکی هستیم، به هم پیوند داریم و با هم می‌جوشیم. در
عالم اسرار، به سان زنجیریم و برای شاه چشم و گوشیم».^۲

شیخ امیر نیز بر وحدت نوری وجود چهل تن تأکید کرده و می‌گوید:
چِلان یکی بی، یکی چِلان بی یکی شان گشت بی، گشت یک فکرش بی^۳
یعنی: چهل تن، یکی هستند و یکی از آنها نیز به منزله همه چهل تن است. یکی،
همه است و همه یک فکر دارند.

به این ترتیب، در دیدگاه اهل حق، نورهای اولیاء که نخستین تجلیات حق‌اند،
در عین کثرت، دارای وحدت‌اند و از همین طریق، گستره دیدگاه وحدت وجودی
آنها را می‌توان دریافت. به صورتی که از همان نخستین تجلیات، بر حقیقی بودن
«وحدت» و اعتباری بودن «کثرت» تأکید کرده‌اند.

اعتقاد به خلقت نوری اولیاء قبل از ایجاد عالم، نکته‌ای است که در ادبیات
عرفانی هم بسیار بر آن تأکید شده است.^۴ از آن جمله، مولوی در معرفی اولیاء الهی،
که از ایشان با لفظ «پیر» یاد کرده، اینگونه می‌سراید:

پیر ایشانند کاین عالم نبود	جان ایشان بود در دریای جود
پیش از این تن، عمرها بگذاشتند	پیشتر از کِشت، بر برداشتند
پیشتر ز افلاک، کیوان دیده‌اند	پیشتر از دانه‌ها، نان دیده‌اند
پیشتر از خلقت انگورها	خورده می‌ها و نموده شورها ^۵

۱. نامه سرانجام یا کلام خزانه، دوره چهلتن، ص ۴۲۹.

۲. همان، ص ۴۸۴.

۳. دیوان شیخ امیر، ص ۶۰.

۴. رک: محمد خدادادی، آینه روی دوست (انسان کامل در عرفان نظری و ادبیات عرفانی)، صص ۲۷۳ - ۳۶۴.

۵. مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۶۹ - ۱۷۲.

فصل دوم: وحدت وجود (توحید عارفانه) ۱۴۵

به این ترتیب، از دیدگاه مولوی نیز وجود نوری اولیاء، پیش از ایجاد عالم در بارگاه الهی حاضر بوده و باده‌نوش می‌کند عشق حق تعالی بوده‌اند. از سوی دیگر، مولوی تأکید کرده که جانهای اولیاء و وجود نوری آنها با همدیگر متحد است. پس، آنها را باید جانِ واحده دانست؛ اگرچه در ظاهر، کثیر باشند:

مؤمنان معدود، لیک ایمان، یکی	جسمشان معدود، لیکن جان یکی
جانِ گرگان و سگان هر یک جداست	متحد جانهای شیران خداست
جمع گفتم جانهاشان من به اسم	کان یکی جان، صد بُود نسبت به جسم
همچو آن یک نور خورشیدِ سما	صد بود نسبت به صحنِ خانه‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان	چونکه برگیری تو دیوار از میان
چون نمایند خانه‌ها را قاعده	مؤمنان مانند نفسِ واحده ^۱

به این ترتیب، تعدد و تکثر جسم‌های اولیاء، سبب تکثر و عدم اتحاد وجود نوری آنها نیست؛ همچنانکه تعدد موج‌ها بر روی آب دریا، باعث تعدد شدن دریا نمی‌شود. بنابراین، همچنان که دریا یکی است و موج‌ها بسیار؛ نور اولیاء نیز در حقیقت یکی است و ظهورات آن بسیار می‌نماید:

چون از ایشان، مجتمع بینی دو یار	هم یکی باشند و هم ششصد هزار
بر مثال موج‌ها اعدادشان	در عدد آورده باشد بادشان ^۲
و در جای دیگر گوید:	
هان و هان این دلق پوشان من‌اند	صد هزار اندر هزار و یک تن‌اند ^۳
و نهایت آنکه:	

۱. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ابیات ۴۱۴-۴۱۹.

۲. همان، دفتر دوم، ابیات ۱۸۴-۱۸۵.

۳. همان، دفتر سوم، بیت ۸۴.

گر هزارانند، یک تن بیش نیست
جز خیالاتِ عدداندیش نیست^۱

اعتقاد به اتحاد نوری وجود اولیاء به عنوان نقطهٔ مشترک میان دیدگاه عارفان با اهل حق، نشان می‌دهد که دیدگاه توحیدی اهل حق نیز همان دیدگاه توحیدی عارفانه است که وجود را واحد و منحصر در حق می‌بیند و معتقدند که کثرتِ ظاهر، سببِ متکثر شدن وجود حق نمی‌شود، همچنانکه دربارهٔ وجود نوری اولیاء و تجلیات نخستین نیز وضع به همین منوال است.

در متون اهل حق، بیان چگونگی وحدت در عین کثرت، به صورتهای گوناگون آمده است؛ از آن جمله، در «تذکرهٔ اعلی» با تصویری از عالم لاهوت مواجه می‌شویم که به گونه‌ای بیان تجلیاتِ ذات بر ذات است، یعنی تجلیاتی که پیش از خلقت و پیدایشِ عوالم عینی در ذات حق صورت گرفته‌اند. البته در عین کثرت ظاهری تجلیات، ذات حق، همچنان بر وحدت اطلاق خود باقی بوده و خللی در وحدت آن پدید نیامده است.

در این تصویر، حق تعالی از قدرت و وسعهٔ خود، ابتدا پنج نور را متجلی می‌کند و سپس، آن پنج نور را مجدداً به عالم وحدت برمی‌گرداند و همه را یکی می‌کند. پس از آن، هفت نور را متجلی می‌کند و باز، آن هفت نور را به وحدت برگردانده، یکی می‌نماید. آن‌گاه، حق تعالی در دوازده و چهارده صورت متجلی می‌شود و دوباره این کثرتِ نوری را به وحدت باز می‌گرداند. این رسیدن از وحدت به کثرت و بازگشت مجدد کثرت به وحدت، چندین مرتبه تکرار می‌شود و حق تعالی، هر بار تعداد این تجلیات را افزون می‌کند و مجدداً تمام کثراتِ نوری و تجلیات را به وحدت برمی‌گرداند.^۲

۱. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۳۵.

۲. تذکرهٔ اعلی، صص ۶-۸. مراتب دیگر این تجلیات به صورت هفده، سی و هفت، چهل و هفت، هفتاد و دو، سیصد و شصت، نهصد و نود و نه، هفتاد هزار، و صد و بیست و چهار هزار وجود نوری است. (همانجا)

فصل دوم: وحدت وجود (توحید عارفانه) ۱۴۷

ایجاد کثراتِ نوری و بازگشت آنها به عالم وحدت به صورتِ مکرر، نشان‌دهنده این حقیقت است که تجلیات، هر قدر هم که متعدّد و متکثر باشند، خللی در وحدتِ وجودِ حق وارد نمی‌کنند و سبب تکثر و تعدّد وجودِ حق نمی‌شوند. در این تصویر از عالم لاهوت و چگونگی ایجاد کثراتِ نوری و یکی بودن آنها در عین کثرتِ ظاهری، به خوبی می‌توان تجلی اندیشه وحدت وجود را مشاهده کرد؛ زیرا از یک سو، بر ظهوراتِ حق و تعداد افزون‌شونده آنها تأکید شده و از سوی دیگر، وحدت و یکی بودن این کثرات، در عین تعدّدِ ظاهری، نشان داده شده است.

براساس آنچه گفته شد، می‌توان دریافت که اندیشه توحیدی اهل حق، همان توحید عارفانه یا وحدت وجود است؛ به طوری که تمام مؤلفه‌های اصلی این اندیشه را نزد ایشان می‌توان یافت. بنابراین، ادعای اهل حق، درباره اینکه وحدت وجود اندیشه اساسی این مسلک و از اصول بنیادین آن است، دور از واقعیت نیست؛ چنانکه یکی از سراینندگان متأخر، با بیانی روشن دیدگاه توحیدی اهل حق را اینگونه بیان کرده است:

در دل یاران بُود این عشق و شور	جمله سرمست‌اند از جامِ طهور
ذکرشان و فکرشان، هو هو بُود	وَخَدَّةٌ مِّن لَّیْسَ الْآ هُو بُود ^۱
و در جای دیگر می‌گوید:	
نیست دیگر هیچ کس آلا که هو	کَلُّ شَیْءٍ هَالِکٍ إِلَّا وَجْهَهُ
جمله فانی، غیر او دِیَار نیست	غیر ذاتِ پاکِ او هشیار نیست ^۲

۱. حسین روححافی، تفسیر منظوم ۲۲ بند از کلامهای حضرت شیخ امیر، به خط سید ایمان خاموشی، صحنه،

بی‌نا، ۱۳۷۷، ص ۵۳.

۲. همان، ص ۲۴.

برخی از محققان معاصر نیز که به بررسی متون اهل حق پرداخته‌اند، اعتقاد به وحدت وجود نزد اهل حق را تأیید کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که از دیدگاه اهل حق، «وجود حقیقی، محدود و محصور به حق است و دیگران، پرتوی از نور لایزالی او هستند».^۱

نهایت سخن آنکه، با توجه به مؤلفه‌های تعیین شده در شناخت اندیشه توحیدی وحدت وجود در عرفان نظری، و مقایسه آنها با متون اهل حق، مشخص می‌شود که دیدگاه توحیدی اهل حق نیز وحدت وجودی است. یعنی، «وجود» را واحد و منحصر در خداوند می‌دانند و مخلوقات را تجلیات و انوار حق تعالی معرفی می‌کنند که وجودی مستقل و جدا از حق تعالی ندارند.

در متون اهل حق نیز، همچون عرفان نظری، برای تقریب به ذهن اندیشه وحدت وجود، از روش تمثیل استفاده شده است که از جمله آنها، تمثیل «دریا و کف»، «خورشید و ذره» و تمثیل «احول و نقش دوم» است. تمام این تمثیل‌ها در متون عرفانی نیز برای بیان اندیشه وحدت وجود به کار رفته‌اند.

لازم است به این نکته توجه شود که مقایسه دیدگاه‌های اهل حق با دیدگاه عارفان و خصوصاً عرفان نظری، به معنی تأیید اخذ یا وامگیری این مسلک عرفانی از دیگران نیست؛ بلکه استفاده از یک ساختار منظم و اصطلاح‌مند، همچون عرفان نظری، کمک می‌کند تا وجود اندیشه‌ای خاص نزد اهل حق با وضوح بیشتری پیگیری شود.

باید دانست که اندیشه وحدت وجود، در آثار عارفان پیش از ابن عربی نیز وجود داشته، اما از آنجا که ساختارمند و اصطلاح‌مند نبوده، گاه محققان را دچار اشتباه کرده و پنداشته‌اند که ابن عربی، مبدع اندیشه وحدت وجود است؛ در صورتی

۱. صدیق صفی‌زاده، مقدمه نامه سرانجام یا کلام خزانه، ص ۳۱. همچنین رک: شهناز یزدان پناه، نقدی نو بر آیین و مرام اهل حق، قم، آینده درخشان، ۱۳۹۴، صص ۵۹-۷۱.

که به کارگیری همین نظام ساختارمند ایجاد شده توسط ابن عربی، در متون عرفانی قبل از او، نشان می‌دهد که این اندیشه، نزد سایر عارفان پیش از او وجود داشته است^۱ و هنر ابن عربی، تنها نظام‌مند کردن این اندیشه است؛ به طوری که ساختار و الگویی خاص به دست می‌دهد که از طریق آن می‌توان وجود این اندیشه را نزد دیگران نیز جستجو کرد.

به این ترتیب، همچنان که به کارگیری الگوی ایجاد شده توسط ابن عربی در کشف و روشن‌سازی اندیشه وحدت وجود، نزد عارفانی چون سنایی و عطار به معنی اخذ و وامگیری ایشان از ابن عربی نیست - زیرا ایشان سالها پیش از ابن عربی به بیان این اندیشه پرداخته‌اند - همچنان، به کارگیری ساختار و قالب خاص و پیگیری اندیشه وحدت وجود نزد اهل حق نیز به معنی وامگیری ایشان از دیدگاه - های ابن عربی نیست؛ چنانکه اصطلاحات خاص مکتب ابن عربی نیز در متون ایشان دیده نمی‌شود و تنها می‌توان اصل این اندیشه را در آیین اهل حق مشاهده کرد.

هر چند می‌توان گفت که عرفان نظری و آیین اهل حق، از نظر اندیشه توحیدی بسیار به هم نزدیکند، اما تفاوت‌هایی نیز با هم دارند؛ چنانکه در مکتب ابن عربی، تعداد تمثیل‌های به کار رفته بسیار بیشتر از متون اهل حق است. از سوی دیگر، اندیشه وحدت وجود نزد ابن عربی و شارحان او به تفصیل مورد بحث قرار گرفته و مبانی عقلی و نقلی برای آن تعریف شده، اما در متون اهل حق به این صورت نیست و روش آنها در بیان دیدگاه وحدت وجودی‌شان بیشتر شبیه سنایی و عطار است که به طور پراکنده در آثار خود به بیان این اندیشه پرداخته‌اند.

توجه به نمود وحدت در عالم لاهوت و تأکید بر وحدت نوری تجلیات نخستین از دیگر اختصاصات این اندیشه نزد اهل حق است. به این ترتیب که بیش

۱. ر.ک: فاطمه محمدی عسکرای، فروغ رخ ساقی (اندیشه تجلی در ادب عرفانی فارسی، قبل و بعد از ابن عربی)، صص ۱۴۰-۲۰۳.

از محققان عرفان نظری بر وحدت نوری تجلیات نخستین تأکید دارند و مصداق‌های آن را نیز بیان کرده‌اند که از جمله آنها، وحدت نوری وجود هفت‌تن، هفتوانه و چهل‌تن است.

حال که اندیشه توحیدی اهل حق، یعنی دیدگاه ایشان درباره خداوند مشخص گردید، نوبت به بررسی دیدگاه ایشان درباره ارتباط میان «خدا و خلق» و «چگونگی آفرینش» می‌رسد.

پیش از این گفتیم که دیدگاه توحیدی مبتنی بر وحدت وجود، به دیدگاه هستی‌شناسانه مبتنی بر «ظهور و تجلی» منتهی می‌شود. یعنی، عارفان که وجود را یگانه و منحصر در حق تعالی می‌دانند، مخلوقات را تجلیات، ظهورات، انوار و شئون آن وجود یگانه و بی‌نهایت، به‌شمار می‌آورند؛ علت این امر آن است که از نظر عقلی نیز امکان صدور چیزی از «بی‌نهایت» وجود ندارد. پس، آفرینش به معنی صدور چیزی از حق نیست؛ بلکه ظهورات و تجلیات وجود حق است که به صورت مظاهر اسماء الهی ظاهر شده‌اند.

در ادامه، به بررسی وجود اندیشه هستی‌شناسانه مبتنی بر «ظهور و تجلی» در متون اهل حق پرداخته می‌شود. یعنی، اندیشه‌ای که براساس آن، وجود واحد، با ظهور خود، کثرات را پدیدار می‌کند و این ظهور، دارای مراتبی است که یافتن آنها در متون اهل حق، مَهر تأییدی بر اعتقاد ایشان به اندیشه «ظهور و تجلی» خواهد بود.

فصل سوم

آشنایی با اصطلاحات

ظهور و تجلی

ظهور و تجلی، اندیشه‌ای است که عارفان از طریق آن به بیان دیدگاه هستی‌شناسانه خود، یعنی چگونگی آفرینش و ارتباط میان خدا و خلق پرداخته‌اند. براساس این اندیشه، مخلوقات، دارای وجود مستقل و جدا از حق نیستند؛ چون حق تعالی بی‌نهایت است. بنابراین، کثرات، تنها به عنوان تجلیات و ظهورات وجود حق، می‌توانند دارای وجود باشند.

واژه «ظهور» در لغت به معنای آشکار شدن و پیدا و ظاهر شدن است، اما از دیدگاه عرفانی، اصطلاحی است که برای بیان چگونگی خلقت از دیدگاه عارفان از آن استفاده می‌شود. به این ترتیب که از دیدگاه عارفان، آفرینش، همان ظهور حق تعالی در مظاهر مختلف است. به عبارت دیگر، موجودات، مظاهر اسماء الهی و ظهورات وجود حق تعالی به شمار می‌روند.

در برخی روایات نیز واژه «ظهور» برای رساندن همین مفهوم به کار رفته است. از آن جمله، در روایتی که از حضرت رسول اکرم (ص) نقل شده، ایشان از خلقت موجودات به «ظهور» تعبیر کرده و فرموده‌اند: «ظَهَرَ الْمَوْجُودَاتُ مِنْ بَاءِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»^۱. یعنی: موجودات از باءِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ظهور یافته‌اند. همین روایت به گونه‌ای دیگر به حضرت علی (ع) نسبت داده شده که در آن فرموده‌اند: «ظَهَرَتِ الْمَوْجُودَاتُ عَنِ بَاءِ بِسْمِ اللَّهِ وَ آنَا النُّقْطَةُ الَّتِي تَحْتَ الْبَاءِ»^۲. یعنی: موجودات از «با» بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ پدیدار شدند و من نقطه زیر «با» هستم.

۱. عبدالصمد بن محمد حسین همدانی، بحر المعارف، تحقیق و ترجمه حسین استاد ولی، تهران، نشر حکمت،

۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۵۶.

۲. شیخ یوسف النجفی الجیلانی، بیان الآیات در علم زبر و بینات، رشت، انتشارات عروة الوثقی، ۱۳۹۱ش،

ص ۳۲.

فصل سوم: آشنایی با اصطلاحات ظهور و تجلی ۱۵۳

یکی دیگر از روایاتی که از حضرت علی(ع) نقل شده و ایشان در توصیف حضرت حق از کلماتی چون «ظهور» و «ظاهر» استفاده کرده‌اند، این است که فرموده‌اند: «ظَاهِرٌ فِي غَيْبٍ وَ غَائِبٌ فِي ظُهُورٍ».^۱ یعنی: ظاهر است در عین پنهانی و غایب و پنهان است در عین ظهور و آشکاری.

همچنین، در جای دیگر فرموده‌اند: «لَا يُجَنُّهُ الْبُطُونُ عَنِ الظُّهُورِ وَ لَا يَقْطَعُهُ الظُّهُورُ عَنِ الْبُطُونِ. قَرُبَ فَنَأَى وَ عَلَا فَدَنَا وَ ظَهَرَ فَبَطَنَ وَ بَطَنَ فَعَلَنَ وَ دَانَ وَ لَمْ يَدَنَّ».^۲ یعنی: پنهان بودنش مانع آشکار بودنش نیست، و آشکار شدنش او را از پنهان ماندن باز نمی‌دارد. نزدیک و دور است. بلند مرتبه و نزدیک است. آشکار پنهان، و پنهان آشکار است. جزا دهنده همگان است و خود جزا داده نمی‌شود.

در دعای عرفه نیز، امام حسین(ع) همه چیز را ظهورات حضرت حق دانسته و فرموده‌اند: «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وَجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ، أَوْ يَكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ، مَتَى غَبْتَ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ وَ مَتَى بَعُدْتَ حَتَّى تَكُونَ الْأَثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ. عَمِيَتْ عَيْنٌ لَمْ تَرَكَ وَ لَا تَرَكَ عَلَيْهَا رَقِيبًا... تَعَرَّفْتَ لِكُلِّ شَيْءٍ فَمَا جَهَلَكَ شَيْءٌ وَ قَالَ تَعَرَّفْتَ إِلَيَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ فَرَأَيْتَكَ ظَاهِرًا فِي كُلِّ شَيْءٍ فَأَنْتَ الظَّاهِرُ لِكُلِّ شَيْءٍ».^۳

یعنی: چگونه استدلال شود بر وجود تو، به چیزی که خود آن موجود، در هستی‌اش نیازمند به تو است. آیا برای ماسوای تو ظهوری هست که در تو نباشد تا آن وسیله ظهور تو گردد؟ تو کی پنهان شده‌ای تا محتاج به دلیلی باشی که به تو راهنمایی کند و چه وقت دور مانده‌ای تا آثار تو ما را به تو واصل گرداند؟! کور باد آن چشمی که تو را نبیند که مراقب او هستی... شناساندی خود

۱. سید حیدر آملی، جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، ص ۳۲۲.

۲. نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۵، ص ۲۹۲.

۳. بحارالانوار، ج ۹۵، ص ۲۲۶.

را به هر چیز و هیچ چیزی نیست که تو را نشناسد و توئی که شناساندی خود را به من در هر چیز و من، تو را آشکار در هر چیز دیدم و توئی ظاهر و آشکار بر هر چیز.

واژه دیگری که عارفان برای بیان دیدگاه خود درباره خلقت از آن استفاده کرده‌اند، واژه «تجلی» است که در لغت به معنی «آشکار شدن و جلوه کردن» است و برخی آن را مشتق از کلمه «جلا» دانسته‌اند.^۱ این واژه و مشتقات آن، در پنج آیه از قرآن کریم به کار رفته است، از آن جمله در آیه دوم سوره لیل که می‌فرماید: «وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى». ^۲ یعنی: سوگند به روز چون جلوه‌گری آغاز کند.

همچنین در آیه ۱۴۳ سوره اعراف که از تجلی حق تعالی بر کوه حکایت دارد و آن زمانی است که حضرت موسی (ع) از خداوند تقاضای دیدار نموده است: «لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَىٰ وَ لَكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا».^۳

یعنی: هنگامی که موسی در وقت معین به وعده‌گاه ما آمد و خدایش با وی سخن گفت. موسی عرض کرد که خدایا خود را به من آشکار بنما که جمال تو را مشاهده کنم. خدا در پاسخ او فرمود که هرگز مرا نخواهی دید ولیکن به کوه بنگر، اگر کوه طور به جای خود برقرار ماند، تو نیز مرا خواهی دید. پس، آن‌گاه که تجلی خدایش بر کوه تابش کرد، کوه را مُندک و متلاشی ساخت و موسی بی‌هوش افتاد.

۱. ابواب‌اراهیم مستملی بخاری، شرح‌التعرف لمذهب اهل التصوف، با مقدمه و تصحیح محمد روشن، تهران،

انتشارات اساطیر، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۱۵۴۷.

۲. قرآن مجید، سوره لیل (۹۱)، آیه ۲.

۳. همان، سوره اعراف (۷)، آیه ۱۴۳.

واژه تجلی در احادیث و روایات نیز استفاده شده است. از آن جمله در نهج البلاغه، حضرت علی(ع)، سپاس و ستایش پروردگار را با بیان «تجلی» حق بر خلقش آغاز کرده و می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلَّى لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ».^۱ یعنی: «ستایش مخصوص خدایی است که به وسیله مخلوق خود، برای خلق خویش جلوه‌گر می‌شود».^۲ ابن ابی الحدید در شرح این جمله آورده است: «بِكَوْنِهِ ظَهَرَ وَ تَجَلَّى بِخَلْقِهِ».^۳ یعنی: حق تعالی به وسیله هستی و عالم، برای خلقش تجلی و ظهور کرده است.

حضرت علی(ع) در جای دیگری از نهج البلاغه نیز که به بحث در مورد خداشناسی و توحید و معرفت می‌پردازد، واژه تجلی را برای بیان آن به کار برده و می‌فرماید: «وَاحِدٌ لَّا بَعْدَ دَرٍ وَ دَائِمٌ لَّا بِأَمَدٍ وَ قَائِمٌ لَّا بِعَمَدٍ، تَتَلَقَّاهُ الْأَذْهَانُ لَّا بِمُشَاعِرَةٍ وَ تَشْهَدُ لَهُ الْمَرَائِي لَّا بِمُحَاضِرَةٍ لَمْ تُحِطْ بِهِ الْأَوْهَامُ بَلْ تَجَلَّى لَهَا بِهَا وَ بِهَا اِمْتَنَعَ مِنْهَا وَ إِلَيْهَا حَاكَمَهَا».^۴

یعنی: خدا یکی است نه با شمارش، و همیشگی است نه با محاسبه زمان. برپاست نه با نگهدارنده‌ای. اندیشه‌ها او را می‌شناسند نه با درک حواس. نشانه‌های خلقت به او گواهی می‌دهند نه به حضور مادی. فکرها و اندیشه‌ها بر ذات او احاطه ندارند؛ بلکه با آثار عظمت خود بر آنها تجلی کرده است، و نشان داده که او را نمی‌توانند تصوّر کنند، و داوری این ناتوانی را بر عهده فکرها و اندیشه‌ها نهاده است.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸، ص ۱۴۰.

۲. مصطفی زمانی، ترجمه و شرح نهج البلاغه، قم، انتشارات فاطمه الزهرا(س)، ۱۳۶۹، صص ۲۳۶-۲۳۷؛ (سپاس خدای را که به وسیله مخلوقاتش بر خلائق تجلی نموده)(محمد تقی جعفری تبریزی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۱۹، ص ۷۰).

۳. عبدالحمید بن هبه الله ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، بیروت، دارالفکر، ۱۳۸۶ق، ج ۷، ص ۱۸۱.

۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵، ص ۲۵۴.

معنای اصطلاحی «ظهور و تجلی» در عرفان

اصطلاح «ظهور و تجلی» در متون عرفانی دارای دو کاربرد است که از آنها به «تجلی در قوس صعود» و «تجلی در قوس نزول» تعبیر می‌کنند.

منظور از «تجلی در قوس صعود»، جلوه‌گر شدن حق تعالی بر دل سالک است که از طریق آن، سالک توفیق معرفت و شناخت حق را خواهد یافت؛ چنانکه هجویری گوید: «تجلی، تأثیر انوار حق باشد به حکم اقبال، بر دل مُقبلان که بدان شایسته آن شوند که به دل، مر حق را بینند».^۱ این نوع از تجلی، پس از طی مقامات و تزکیه نفس برای سالک دست می‌دهد و آن را تجلی در معنای معرفت‌شناسانه هم می‌گویند.^۲

کاربرد دیگر واژه «تجلی»، برای بیان تجلی و ظهور در قوس نزول است که به آن تجلی در معنای هستی‌شناسانه هم اطلاق می‌شود. منظور از این تجلی «پدیدار شدن ذات و صفات حق تعالی در جلوه‌گاه هستی است».^۳ به عبارت دیگر، اندیشه ظهور و تجلی، از این منظر، به بحث درباره چگونگی خلقت و مراتب آن می‌پردازد. بر اساس این نظریه، علت خلقت، عشق حق تعالی به کمالات اسمایی و صفاتی خویش است که از آن به «حرکت حُبّی» تعبیر می‌شود.^۴ از آنجا که حُسن و کمال،

۱. ابولحسن علی بن عثمان هجویری، کشف‌المحجوب، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد عابدی، چاپ سوم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۶، ص ۵۶۵.

۲. ر.ک: فروغ رخ ساقی، صص ۲۵-۳۱.

۳. اصغر دادبه، «تجلی»، مندرج در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۴، ص ۵۹۰.

۴. عارفان برای بیان علت خلقت به یک حدیث قدسی استناد می‌کنند که در آن، حضرت داوود از خداوند علت خلقت را می‌پرسد و خداوند در پاسخ می‌فرماید: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ». یعنی: من گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته گردم. این حدیث با اختلاف اندکی در برخی واژه‌ها در منابع متعدد آمده است. ر.ک: محیی‌الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۹۹؛ داوود بن محمود قیصری، شرح فصوص‌الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۷؛ نجم‌الدین رازی، مرصادالعباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱، صص ۲، ۴۰۱.

فصل سوم: آشنایی با اصطلاحات ظهور و تجلی ۱۵۷

همواره اقتضای ظهور و بروز دارد، خداوند نیز خواسته است تا اسماء و صفات خود را که اقتضای تعین یافتن دارند، ظاهر سازد.^۱ به این ترتیب، موجودات و کثرات، چیزی جز ظهورات اسماء و صفات حق نیستند.

چنانکه حلاج در یکی از مناجات‌هایش می‌گوید: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ الْمُتَجَلِّي عَنْ كُلِّ جَهَّةٍ».^۲ یعنی: پروردگارا، همانا تو در هر جهتی متجلی هستی. در جای دیگری نیز، ضمن آوردن آیه‌ای از قرآن به عنوان شاهد، به تجلیات حق اشاره کرده و می‌گوید: «وَأَنْتَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ».^۳ تَجَلَّى كَمَا تَشَاءُ مِثْلَ تَجَلِّيكَ فِي مَشِيَّتِكَ كَأَحْسَنِ صُورَةٍ».^۴ یعنی: خداوندا، تو همانی که در آسمان خدایی و در زمین خدایی. هرگونه که بخواهی آشکار می‌شوی. همچنانکه بر اساس اراده و مشیت، در زیباترین صورت آشکار شدی.

حلاج در جای دیگر، ضمن نامه‌ای که به یکی از شاگردانش به نام جُنْدَب بن زادن نوشته، حمد و سپاس خداوند را با بیان تجلیات او آغاز کرده و می‌گوید: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْمُتَجَلِّي عَنْ كُلِّ شَيْءٍ لِمَنْ يَشَاءُ».^۵ یعنی: به نام خداوند بخشندهٔ مهربانی که برای هر کس که بخواهد، از هر چیز، تجلی کرده و جلوه‌گر می‌شود.

۱. محیی‌الدین ابن عربی، مجموعه رسائل ابن عربی، نقش الفصوص، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۷ق، ص ۳؛ عبدالرحمن جامی، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح ویلیام چیتیک، پیشگفتار سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹، ص ۸۴.

۲. حسین بن منصور حلاج، دیوان الحلاج و معه اخبار الحلاج و کتاب الطواسین، تصحیح محمد باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۲م، ص ۲۱. این سخن حلاج یادآور آیه ۱۱۵ سوره بقره است که می‌فرماید: «أَيُّهَا تُولُوا فَنَّمَّ وَجْهَهُ اللَّهُ» (به هر طرف روی کنبد به سوی خدا روی آورده‌اید).

۳. اشاره به آیه ۸۴ سوره زخرف: «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ». (او کسی است که در آسمان معبود است و در زمین معبود؛ و او حکیم و علیم است).

۴. دیوان الحلاج و معه اخبار الحلاج و کتاب الطواسین، ص ۲۱.

۵. همان، ص ۵۳.

چنانکه پیداست، حلاج در این جملات به شرح اصطلاحی کلمه تجلی نپرداخته، اما عالم را تجلیات حق می‌داند و معتقد است که حق تعالی به هر صورتی که بخواهد متجلی می‌شود. وی، زیباترین صورت تجلی خداوند را در انسان می‌داند و می‌گوید: «مِثْلَ تَجَلِّيكَ فِي مَشِيَّتِكَ كَأَحْسَنِ صُورَةٍ فِيهَا الرُّوحُ النَّاطِقَةُ بِالْعِلْمِ وَالْبَيَانِ وَالْقُدْرَةِ وَالْبُرْهَانِ»^۱. یعنی: همچنانکه اراده کردی و در زیباترین صورت آشکار شدی (تجلی کردی). آن صورتی که در آن نفس ناطقه، همراه با علم و بیان و قدرت و برهان نهاده شده است.

وی همین مطلب را در ضمن ابیاتی اینگونه بیان کرده است:

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتَهُ سِرّاً سَنَا لَاهُوتِهِ النَّاقِبِ
ثُمَّ بَدَأَ فِي خَلْقِهِ ظَاهِرًا فِي صُورَةِ الْأَكْلِ وَالشَّارِبِ^۲

یعنی: منزّه است خداوندی که ناسوت (عالم طبیعت) را ظاهر ساخت؛ ناسوتی که سِرّ پرتو عالم لاهوتِ ثاقب است. و آنگاه خود در خلقتش ظاهر شد، در صورت خورنده و نوشنده‌ای.

به این ترتیب، حلاج، عالم طبیعت را مظهري از عالم لاهوت دانسته و سخن او درباره ظاهر شدن حق تعالی در ظاهر خورنده و نوشنده، «بیان‌گر آن است که خداوند، عالم طبیعت را اظهار کرد، ولی خود در انسان ظهور نمود با این سیمای خاص؛ زیرا که انسان، آینه تمام‌نمای خداوند و خلیفه اوست و در تمام اوصاف، بدل اوست؛ البتّه او بدلی است که همراه با مُبَدِّلُ مِنْهُ است نه آنکه در جای مبدل^۳ منه قرار گرفته باشد».

۱. دیوان الحلاج و معه اخبار الحلاج و کتاب الطواسین، ص ۳۸.

۲. همان، ص ۱۲۳.

۳. سید علیرضا صدرحسینی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۶، ص ۱۹۴.

مولوی نیز اصطلاح «تجلی» و «ظهور» را به همین معنا به کار برده و تأکید کرده که حق تعالی از ازل ارادهٔ پیدایی داشته است و به همین دلیل، مراتب را به منصفهٔ ظهور رسانده تا در نهایت، در جلوهٔ انسان کامل تجلی یابد:

چون مراد و حکم یزدان غفور بود در قدمت تجلی و ظهور
پس خلیفه ساخت صاحب‌سینه‌ای تا بود شاهش را آئینه‌ای^۱

ظهور و تجلی از منظر هستی‌شناسانه، گاه با «تعین» و «تنزل» مترادف قرار داده می‌شود؛ چنانکه جامی می‌گوید: «تمییز ذات را در هر مرتبه و حضرتی از مراتب و حضرات، تعین و تجلی و تنزل گویند».^۲ به عبارت دیگر، وجود یگانهٔ مطلق که همان حضرت حق است، از طریق ظهور و تجلی، تنزل و تعین می‌یابد تا کثرات و موجودات به ظهور و بروز برسند.

البته باید توجه داشت که منظور از «تنزل» در اینجا از نوع «تجلی» است، نه «تجافی». زیرا عدم درک تفاوت میان «تجلی» و «تجافی» است که سبب می‌شود افراد ناآگاه، عارفان قائل به وحدت وجود و تجلی را معتقد به حلول بدانند. در بیان تفاوت تجلی با تجافی باید گفت که «تجافی»، آن نوع از تنزل است که در هنگام نزول شیء، جایگاه اوّل از او خالی می‌شود؛ همانند قطرهٔ باران که از آسمان نزول می‌کند و به زمین می‌رسد. به این ترتیب، قطرهٔ باران زمانی که در آسمان است، در زمین نیست و زمانی که به زمین می‌رسد، دیگر در آسمان نیست. یعنی زمان نزول به جایگاه دوم، دیگر در جایگاه اوّل نیست.

اما در تنزل از نوع «تجلی» این طور نیست. یعنی در این نوع تنزل، جایگاه اوّل، از آن حقیقت که تنزل کرده، خالی نمی‌شود؛ همانند زمانی که انسان دربارهٔ چیزی فکر می‌کند و آن فکر در مُعَقَّلهٔ اوست، حال اگر فرد بخواهد آن مطلب را بنویسد،

۱. مثنوی معنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۱۵۱-۲۱۵۳.

۲. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۳۴.

در مخیله او نزول می‌کند تا نحوه نگارش آن را به تصور درآورد. پس از آن، موضوع را بر روی کاغذ می‌آورد و می‌نویسد، اما نوشتن مطلب و انتقال آن به صفحه کاغذ به این معنی نیست که آن موضوع یا اندیشه دیگر در مُعقله فرد نباشد.^۱

از این روست که عارفان تأکید می‌کنند که تنزلات وجود حق، از نوع تجلی است و کثرت این تنزلات، خللی در وحدت ذات حق پدید نمی‌آورد و شبهه افراد ناآگاه بر عارفان که - دیدگاه هستی‌شناسانه ایشان، یعنی «تجلی» را با حلول اشتباه گرفته‌اند - ناشی از عدم درک تفاوت میان تجلی با تجافی و حلول است. عارفان نیز همواره متوجه این کج فهمی بوده‌اند؛ چنانکه سنایی در پاسخ این افراد می‌گوید:

گوید آن کس در این مقام فضول که تجلی نداند او ز حلول^۲

بنابراین، در سخن عارفان، هرگاه که صحبت از تنزلات وجود حق مطرح می‌شود، منظور همان تجلیات و تعینات است. این تجلیات در عرفان نظری دارای دو مرحله «علمی و عینی» است که از آنها به «تجلی اول و ثانی» یا «فیض اقدس و مقدس» تعبیر می‌شود.^۳ «فیض اقدس»، همان تجلی ذاتی است؛ یعنی تجلی ذات حق بر خودش که نتیجه آن، ایجاد موجودات در علم خداوند است. این موجودات، صور معقول اسماء الهی‌اند که از آنها به «اعیان ثابته» تعبیر می‌شود.^۴

«فیض مقدس» را ظهور و تجلی اسمایی هم می‌گویند که در پرتو آن، موجودات از علم به عین می‌آیند. در جریان این تجلی، اعیان ثابته، مرحله به مرحله

۱. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، «نزول وحی»، دو فصلنامه تخصصی علوم قرآن و تفسیر معارج، سال اول، شماره اول، پیاپی ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، صص ۶-۷، صص ۵-۱۸.

۲. حدیقه الحقیقه، ص ۶۸.

۳. عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۵۵-۱۵۶.

۴. ر.ک: داوود بن محمود قیسری، شرح فصوص الحکم، ص ۴۵؛ سعیدالدین فرغانی، مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۳۵؛ تاج‌الدین حسین خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ص ۵۹-۶۰؛ نقد النصوص، صص ۴۲، ۱۱۴، ۲۰۳.

فصل سوم: آشنایی با اصطلاحات ظهور و تجلی ۱۶۱

و در طی مراتبی به ظهور می‌رسند. به این ترتیب، وجود یگانه مطلق، مرتبه به مرتبه، تنزل پیدا می‌کند تا عوالم مختلف به ظهور برسند.

با آنکه اندیشه تجلی و ظهور، همواره مورد توجه عارفان بوده و جهت بیان دیدگاه هستی‌شناسانه خود از آن استفاده کرده‌اند، اما این اندیشه تا زمان ابن عربی به صورتی منسجم و در قالبی خاص و جداگانه مورد بررسی قرار نگرفته بود. ابن عربی، این اندیشه را ساختارمند و اصطلاح‌مند کرد و مراتبی برای آن در نظر گرفت که سبب سهولت تحقیق در این اندیشه و پی‌گیری آن در تفکرات اندیشمندان دیگر شد.

بر اساس دیدگاه ابن عربی و شارحان مکتب او، ظهورات وجود مطلق (خداوند)، به صورت پنج مرتبه اصلی در نظر گرفته می‌شود که در عرفان نظری به آنها «حضرات خمس» گفته می‌شود و به ترتیب عبارتند از: غیب مطلق، جبروت، ملکوت، ملک و انسان کامل، که در فصل ششم کتاب (مراتب تجلیات وجود/ حضرات خمس) به صورت مفصل به آنها خواهیم پرداخت.

در ادامه، با در نظر گرفتن معنای اصطلاحی «ظهور» و «تجلی» در عرفان نظری، به بررسی وجود این اصطلاحات و مترادفات و مشتقات آنها در متون اهل پرداخته می‌شود تا زمینه برای پی‌گیری این اندیشه و مؤلفه‌های اصلی آن فراهم شود.

اصطلاح «ظهور و تجلی» در متون اهل حق

بررسی متون اهل حق نشان می‌دهد که دیدگاه ایشان درباره آفرینش، مبتنی بر اندیشه ظهور و تجلی است. این موضوع با پیگیری اصطلاحاتی همچون: «ظهور»، «بروز»، «مظهر»، «تجلی»، «جلوه»، «جلا» و ... در آثار ایشان به صورتی روشن‌تر قابل بررسی است.

از مهمترین واژگان کلیدی در متون اهل حق، جهت بیان دیدگاه هستی‌شناسانه ایشان، «ظهور» و «مظهر» است. یعنی، آفرینش را «ظهور» حق تعالی معرفی کرده و موجودات را مظاهر او به شمار می‌آورند؛ چنانکه نوروز در بیان ابتهاج و اشتیاق حق به آفرینش که در حقیقت آشکار کردن و جلوه دادن ذاتِ خویشتن است، می‌گوید:

یاران اساسه، یاران اساسه پادشام دیم نه بین بنای اساسه
پیشخانه کرم غوغای دروازه پادشام پی ظهور، دل نه پروازه^۱

یعنی: ای یاران، کاری اساسی است. پادشاهم را دیدم که در بنای کاری اساسی است. پیشخانه کرم و دروازه پر از غوغاست. پادشاهم برای ظهور، دل در پرواز (مشتاق) است.

در این ابیات، نوروز به اشتیاق حق تعالی جهت ظهور و ایجاد کثرات اشاره کرده است. از این رو، به نظر می‌رسد که منظور از «پیشخانه کرم»، درگاه الهی و مقام ذات او باشد که مشتاق کرم و عنایت است و منظور از «غوغای دروازه»، کثرات باشد که از عالم علم حق، به عین می‌رسند و وجود عینی و خارجی می‌یابند.

ملانیازه نیز در بیان چگونگی آفرینش، از آن به «ظهور» تعبیر کرده است:

دُرّ بی نه صدف دانه گوه‌ربار ظهور کرد و شان شای خاوندکار^۲

یعنی: ذات حق، پس از ظهور در مرتبه دُرّ (احدیّت)، تجلی دیگری فرمود و در مرتبه خاوندکار (واحدیّت) ظهور کرد.^۳

در نامه سرانجام نیز، زمانی که چهل تن درباره چگونگی پدید آمدن خود صحبت می‌کنند، واژه «ظهور» را به کار می‌گیرند:

۱. دفتر نوروز سورانی، ص ۱۴.

۲. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۴۲.

۳. در قسمت‌های بعدی کتاب حاضر، درباره ارتباط مراتب ظهورات از دیدگاه اهل حق با چینش این مراتب از دیدگاه عرفان نظری به صورت مبسوط بحث خواهد شد.

فصل سوم: آشنایی با اصطلاحات ظهور و تجلی ۱۶۳

هَر چِلْمَانِ آمَین، گِرد کَرْدِین ظُهْور
وَفَرْمَانِ شَامِ بَیْنِیم مَسْتور^۱
یعنی: «هر چهل تن ما ظهور کردیم و به فرمان شاه (خداوند)، مستور شدیم».^۲
در جای دیگر نیز، یکی از چهل تن از همین واژه «ظهور» در بیان پیدایش
صورت عنصری خود در کالبد خاکی استفاده کرده و می‌گوید:

پانزدهم حلقه‌م نه دجله مشهور
بند زنجیر بیم نه بیت‌المعمور
تا چه دزاور از کردم ظهور^۳

یعنی: من پانزدهمین حلقه (تجلی) در دریای بیکران الهی بودم که در
بیت‌المعمور استقرار داشتم، تا اینکه در دزاور ظهور کردم.

واژه پرکاربرد دیگر در متون اهل حق، برای بیان مراتب آفرینش، واژه «مظهر»
است؛ چنانکه در دوره بابا ناووس آمده است:

مَظْهَر و مَظْهَر وِیش و سَستو کِنار^۴

یعنی: مظهر به مظهر، خود را آشکار کرد.

در یکی دیگر از متون، سید باویسی در بیان پیدایش صورت عنصری خود و
دیگران از واژه «مظهر» استفاده می‌کند:

نی خوف قهار کردنمان گذر
خلاتمان بدر نی جامه و مظهر^۵

یعنی: ما از جایگاههای سخت و ترسناک گذر کرده‌ایم، حال در این جامه و
مظهر به ما خلعتی (پاداشی) نیکو عنایت کن.

در کلام سید فرضی نیز، در بیان آفرینش «هفت تن» از همین اصطلاح استفاده
شده است:

۱. نامه سرانجام یا کلام خزانه، دوره چهلتن، ص ۴۲۲.

۲. همان، ص ۴۷۴.

۳. همان، ص ۴۲۵.

۴. دیوان گوره، دوره بابا ناووس، ص ۱۲۳.

۵. روحتاو، از شاهو تا برزنجه، ص ۲۶۳.

نَه ذاتِ حُرِّش ساختش هفت مظهر^۱

یعنی: از ذات آزاده خود، هفت مظهر را پدیدار کرد. این نکته بیانگر آن است که از دیدگاه اهل حق، پیدایش کثرات و مخلوقات، همان ظهورات ذات حق تعالی است؛ زیرا تنها از طریق این ظهورات است که ذات غیب‌الغیب تا حدی قابل شناخت خواهد بود.

برخی محققان نیز که به بررسی متون اهل حق پرداخته‌اند، در توضیح واژه مظهر و چگونگی کاربرد آن در متون اهل حق، منظور از آن را بیان دیدگاه هستی‌شناسانه ایشان دانسته‌اند؛ به طوری که همان تعریف محققان عرفان نظری را در بیان دیدگاه ایشان مناسب دانسته و گفته‌اند: «مظهر شیء، صورت اوست و صورت شیء، عبارت از امری است که آن شیء به وی معقول یا محسوس شود».^۲

بنابراین، وجود اصطلاح مظهر و مشتقات آن در متون اهل حق، نشان دهنده این است که دیدگاه هستی‌شناسانه ایشان بر اندیشه ظهور و تجلی استوار است و ایشان موجودات را مظاهر حق تعالی به شمار می‌آورند. البته این مسأله با مراجعه به متون اهل حق با شواهد بسیار قابل اثبات است و فصول بعدی کتاب حاضر نیز به همین موضوع اختصاص دارد.

واژه دیگری که در متون اهل حق برای بیان همین مفهوم به کار رفته، «بروز» است که به همان معنای «ظهور» به کار می‌رود. یعنی، موجودات را ظهورات یا «بروزات» حق معرفی می‌کنند؛ چنانکه یکی از «چهل تن» برای بیان ارتباط خود با حق تعالی، می‌گوید:

مَدیم گواهی نی رنگِ بَشَر بروزم نَه سِرِّ خَالِقِ اکبر^۳

۱. دیوان سیدفرضی و یارانش، مندرج در دیوان شیخ امیر، ص ۶۴۷.

۲. صدیق صفی زاده، تعلیقات نامه سرانجام یا کلام خزانه، ص ۱۰۰.

۳. دیوان گوره، ص ۲۲.

فصل سوم: آشنایی با اصطلاحات ظهور و تجلی ۱۶۵

یعنی: در این جامه بشری گواهی می‌دهیم که ظهور و بروزی از سیر خالقِ اکبر هستیم.

یکی دیگر از واژگانی که در بیان دیدگاه هستی‌شناسانه اهل حق در متون ایشان دیده می‌شود، «تجلی» است؛ چنانکه تیمور در بیان چگونگی آفرینش می‌گوید:

نوران عالم تجلی نون روشنی ظلمات او قبه‌ی نورن^۱
یعنی: نورانیت و هستی عالم، نتیجه تجلی آن نوری است که در قبه نورانی قرار داشت.

منظور از قبه نورانی، مرتبه دُر (احدیّت) است که آن را درون صدفی و صدف را بر روی قبه‌ای به تصویر کشیده‌اند:

مولام نه دُر بی، دُر نه صدف بی صدف نه قُبه، قُبه نه کف بی^۲
یعنی: تجلی و ظهور حق تعالی درون دُر بود و دُر نیز درون صدف قرار داشت و صدف درون قُبه و قُبه در کف دریا قرار داشت.

البته هر یک از اصطلاحات ذکر شده در این بیت، یعنی دُر، صدف، قبه و دریا دارای معانی تمثیلی‌اند که در قسمت مربوط به «احدیّت / دُر» در همین نوشتار، درباره آنها بحث خواهد شد.

به این ترتیب، تیمور، آفرینش را نتیجه تجلی نور حق از مرتبه دُر (احدیّت) دانسته است. همین مطلب را یکی از سرایندگان متأخر اهل حق به صورتی روشن‌تر بیان کرده است. با این تفاوت که اصطلاح بقعه را به جای قبه به کار برده و می‌گوید:

۱. دفتر کلام تیمور بانیاران و تیمور ثانی، تصحیح حسین روححافی، خط سید ایمان خاموشی، صحنه، بی‌نا، ۱۳۸۰، ص ۴.

۲. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۴۲. قُبه: قُبه، برآمدگی هرچیز را گویند؛ بنای گرد برآورده چون گنبد. (لغت‌نامه دهخدا، ذیل قُبه).

پس، از قدرت، ذاتِ ربِّ ودود از آن بُقعهٔ دُرِّ تجلی نمود^۱
 در این بیت، سرایندهٔ اهل حق، با استفاده از واژهٔ «تجلی» در بیان مراتب
 آفرینش، نشان داده که دیدگاه هستی‌شناسانهٔ اهل حق، مبتنی بر «ظهور و تجلی»
 است که این مسأله نیز برخاسته از دیدگاه توحیدی وحدت وجودی ایشان است.
 نوروز نیز در بیان جایگاه انسان کامل به عنوان بزرگترین تجلی الهی، از همین
 واژه استفاده کرده و می‌گوید:

اوسا تجلی مکو تجاوز آشکار مونه عرش ذاتِ شاه ناووز^۲
 یعنی: آن‌گاه تجلی پدیدار می‌شود و ذاتِ شاه ناووس از عرش، آشکار می‌گردد.
 دقت در اندیشهٔ تجلی از دیدگاه اهل حق نشان می‌دهد که ایشان نیز به شبهات
 وارده بر بحث تجلی آگاه بوده‌اند و تأکید کرده‌اند که اعتقاد ایشان به ظهورات
 حق تعالی با اندیشهٔ «تجافی» و «حلول» متفاوت است؛ زیرا ایشان تجلیات حق تعالی
 را به منزلهٔ پرتوهای خورشید الهی می‌دانند. یعنی، اگرچه تمام عالم، تجلی حق تعالی
 بوده و از نور او پر است، اما این موضوع خلل یا کاهشی در ذات حق پدید نیاورده
 و ذات غیب‌الغیب همچنان در مقرر عزّ خود برقرار بوده، از هر نقص و کمبود
 مبرا است:

که چون ذات حق همچو خورشید دان منور شود ذره ذره به خان
 به هر خانه تابد، کند روشن آن ولی خویش باشد در آن آسمان
 چنان است هم ذاتِ حق در اصول که انوارِ ذاتش نماید نزول^۳

۱. حق‌الحقایق (شاهنامهٔ حقیقت)، ص ۲۴.

۲. دفتر نوروز سورانی، ص ۳۳. در دیدگاه اهل حق، بابا ناووس، یکی از مظاهر انسان کامل (ذات مهمان) است.
 از همین رو، می‌توان پنداشت که نوروز در این بیت، به مسألهٔ ظهور و تجلی تام حق تعالی در مظهر صاحب
 الزمانی یا انسان کامل، اشاره می‌کند.

۳. حق‌الحقایق (شاهنامهٔ حقیقت)، ص ۳۰۲.

فصل سوم: آشنایی با اصطلاحات ظهور و تجلی ۱۶۷

یکی دیگر از اصطلاحاتی که در متون اهل حق، جهت بیان مراتب آفرینش استفاده شده، «جلوه» است؛ چنانکه «سید مصطفی» (یکی از هفتوانه)، درباره چگونگی ایجاد خویشتن می‌گوید:

زیام نه جلوه حق، زیام نه پردت، ازیز نه پردت، زیام نه جلوه حق^۱

یعنی: از جلوه حق پدید آمدم. ای عزیز، در پرده اسرار تو، از تجلی وجود حق پدید آمدم.

از دیگر اصطلاحات، می‌توان به «جلا» اشاره کرد که در حقیقت ریشه واژه «تجلی» است و به معنای آشکار شدن و جلوه کردن است. در کلام «زال زلال» جایی که به ایجاد نوری یادگار و شاه ابراهیم (از هفت تن) اشاره شده، آمده است:

یادگار شاهن، نُویر سَر مَوَلَق چَنی ابراهیم بین وَ یَک طَبَق

جلا دریانی نه ذاتِ مطلق^۲

یعنی: «یادگار، شاه است و نورش به خزانه حق متصل است. به همراه ابراهیم، از یک جنس و قالب‌اند. آنان از ذاتِ مطلق حق، جلوه‌گر شده‌اند».^۳

نوروز نیز، در بیان دیدگاه هستی‌شناسانه خود و اینکه همه چیز را جلوات حق تعالی می‌داند، از همین واژه استفاده کرده است:

جولای کارخانه کالای کس نباف سرپرده سِرّ چتر بی طَناف

میو پس پیش جلالی جهان دو پیانه حساب کلهم ها و او^۴

یعنی: بافنده کارخانه کالایی که کسی آن را نبافته، آن کسی که سرپرده سِرّ آسمان بدون ستون را برافراشته، پس و پیش دو جهان، جلوه اوست و تمام حساب‌ها نیز به دست اوست.

۱. کلام قالب، ص ۶۸.

۲. کلام (شامل کلامات دوره شاه خوشین، پیره پیرالی و...)، کلام زلال زلال، ص ۳۴۳.

۳. همانجا.

۴. دفتر نوروز سورانی، ص ۲۰۱.

نوروز با تعبیر از «هستی» به «کالایی که کسی آن را نبافته»، به بدیع بودن خلقتِ حق اشاره کرده و اینکه آفرینش بر اساس نمونهٔ قبلی نبوده؛ بلکه ابداع پروردگار متعال است. وی در ادامه، دیدگاه خود را روشن‌تر کرده و تأکید می‌کند که منظور از آفرینش، «جلوه کردن حق» در عالم هستی است.

گاه نیز در متون اهل حق، اصطلاح «شکاواندن» یعنی «شکافتن» برای بیان ظهور و تجلی حق به کار رفته است. از آن جمله، «تیمور» در بیان چگونگی آفرینش می‌گوید:

شکاوا پرده، شکاوا پرده عظیم لا غیب شکاوا پرده
جبرِ جبروت، جبار جهان شکافت پرده‌ی سرّ دُرّ لامکان^۱

یعنی: پروردگارِ عظیم، در عالمِ غیب، پرده را شکافت (تجلی کرد). خداوند باشکوه و جبار، پردهٔ سرّی دُرّ را در لامکان شکافت.

از آنجا که مرتبهٔ «دُرّ» از دیدگاه اهل حق و جایگاه آن در چینش نظام تجلیات، همان مرتبهٔ «احدیّت» است؛ بنابراین، در بیت مذکور نیز صحبت از چگونگی آفرینش و آغاز تجلیات الهی است که برای بیان آن اصطلاح «شکاواندن» را معادلی مناسب برای «تجلی» دانسته و آن را به کار برده‌اند.

نوروز نیز دربارهٔ تجلی و ظهور حق و ایجاد عالم از طریق نَفَسِ رحمان، از همین اصطلاح استفاده کرده است:

شکاوا نسیمِ نَفَسِ مَحْبوس دَمِنان دَهَن نَه جهان جُلوس^۲

یعنی: «به‌سان نَفَسی که از درون آزاد می‌گردد، نَفَسِ رحمان، جلوه‌گر شد و همهٔ موجوداتِ جهان ظاهر شدند».^۳

۱. دفتر کلام تیمور بانیاران و تیمور ثانی، ص ۳.

۲. دفتر نوروز سورانی، ص ۲۱۵.

۳. منصور رستمی، تبیین ظهور دورهٔ حقیقت از نگاه کلام یارسان (اهل حق)، ص ۲۱۱.

فصل سوم: آشنایی با اصطلاحات ظهور و تجلی ۱۶۹

بنا به نظر برخی محققان، منظور از «نفس محبوس» در این بیت نوروز، «نفس رحمان» و «حقیقت محمدیه» است^۱ که درباره هر یک از آنها در قسمت‌های مربوطه به تفصیل بحث خواهد شد.

به این ترتیب، می‌توان دریافت که از دیدگاه اهل حق، آفرینش، جلوه‌گر شدن حق تعالی در مظاهر کثرات است، به طوری که هستی را پرتو جمال حق دانسته و گفته‌اند:

پرشنگِ جمالِ یک ذاتِ هزار گردی جهانِ جم یک جسَدِ قرار^۲

یعنی: پرتوهای جمال یک ذات است که هزارتاست. تمام جهان، همگی به منزله یک پیکر (یک وجود) است.

در اینجا نیز، اصطلاح «پرشنگ»، یعنی «پرتو»، تأیید دیگری بر دیدگاه هستی‌شناسانه ایشان است که موجودات را مستقل از حق نمی‌دانند و پرتوها و انوار وجود او به شمار می‌آورند، به طوری که در تذکره اعلی هم به صراحت آمده است: «تمام اشیاء، نور حق است و بی‌نور حق، جایی و مأوایی نمی‌باشد».^۳

در میان متون اهل حق، کلام «بارگه بارگه» به صورتی است که گویی تماماً جهت بیان ظهورات حق تعالی سروده شده است. در این کلام، پیران ربّانی، گواهی ظهورات حق تعالی را در سروده‌های کوتاهی بیان نموده‌اند. ایشان جهت بیان این ظهورات، از اصطلاح «بارگه» استفاده کرده‌اند.

کاربرد از این اصطلاح در بیان تجلیات الهی، در میان سایر عارفان هم دیده می‌شود. به طوری که مولانا نیز جایی که به معرفی حضرت علی (ع) پرداخته، ایشان را

۱. منصور رستمی، تبیین ظهور دوره حقیقت از نگاه کلام یارسان (اهل حق)، ص ۲۱۱.

۲. دفتر نوروز سورانی، ص ۸۵.

۳. تذکره اعلی، ص ۲.

تجلیگاه حق معرفی می‌کند و برای این منظور از واژه «بارگاه» استفاده کرده، می‌گوید:

باز باش ای بابِ رحمت تا ابد بارگاهِ مالئه کُفواً أَحَد^۱

به این ترتیب مولوی، حضرت علی(ع) را «بارگاه»، یعنی مظهر و تجلیگاه خداوند بی‌همتا معرفی کرده است.

در کلام «بارگه بارگه»، سیر ظهورات و تجلیات الهی، از زمان پیش از خلقت، در عوالم لاهوتی و سپس، در عالم ناسوت بیان شده است، به طوری که نخستین بند این کلام، به ظهور و تجلی در مقام غیب‌الغیب اشاره می‌کند که در کلام به آن «کس نزان»، یعنی «جایی که کسی اطلاعی از آن ندارد»، اطلاق شده و آمده است:

أَو كَوِي كَس نَزَان، أَو كَوِي كَس نَزَان بارگه شام وستن آو کوی کس نزان^۲

یعنی: در جایگاهی که کسی اطلاعی از آن ندارد (غیب‌الغیب)، مظهر پروردگارم در جایی که کسی از آن اطلاعی ندارد، پدیدار شد.

پس از آن، مراحل دیگر ظهورات و تجلیات الهی مطرح می‌شود که به ترتیب، میزان اطلاع و آگاهی انسان از آنها، نسبت به مقام غیب‌الغیب (کس نزان)، بیشتر است؛ اگرچه در ابتدا این اطلاع اندک بوده و به صورت رمزی به آن اشاره می‌شود؛ چنانکه در بند دوم همین کلام، بارگاه یا ظهور و تجلی حق تعالی را در «کابه اقدم»، یعنی «کعبه اقدم» ذکر کرده که نشان می‌دهد این ظهور نیز، هنوز در عالم لاهوت و مربوط به ظهورات ذات بر ذات است که هنوز تجلیات عینی به ظهور نرسیده‌اند. در این بند آمده است:

أَو كَابَهُ أَقْدَم، أَو كَابَهُ أَقْدَم بارگه شام وستن آو کابه اقدم^۳

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۳۷۷۶.

۲. نامه سرانجام یا کلام خزانه، بارگه بارگه، ص ۴۶.

۳. همانجا.

فصل سوم: آشنایی با اصطلاحات ظهور و تجلی ۱۷۱

یعنی: پادشاهم (حق تعالی)، در کعبه اقدم ظهور کرد.
در ادامه، یکی دیگر از پیران، به بیان ظهور و تجلی حق در عالم ناسوت می‌پردازد و می‌گوید:

او کوهی و اهلی، او کوهی و اهلی
بارگه شام وستن او کوهی و اهلی^۱

یعنی: پروردگارم در کوهی و اهلی (موجودات عام مُلک) ظهور کرد.
به این ترتیب، مراتب تجلیات الهی، از عالم ذات تا عالم مُلک را می‌توان در همین چند بیت مشاهده کرد، در این دیدگاه، همه چیز تجلی و ظهور خداوند است، از غیب تا شهود و از مُلک تا لاهوت.

البته بیان ظهورات در کلام «بارگه بارگه» به همین جا ختم نمی‌شود؛ بلکه مراتب این ظهورات در عالم مُلک و خصوصاً ظهورات انسان کامل به صورت انبیای الهی، همچون نوح، زرتشت، ابراهیم، موسی، سلیمان، عیسی و ... تا انسان کامل محمّدی (ص) نیز بیان شده است.^۲

خلاصه سخن آنکه با شواهد ارائه شده از متون اهل حق، تردیدی نمی‌ماند که دیدگاه هستی‌شناسانه ایشان بر اندیشه «ظهور و تجلی» استوار است؛ چنانکه محققان معاصر نیز بیان داشته‌اند که در متون اهل حق، «بندهایی که به مبحث آفرینش اشاره دارند، رابطه بین خدا و عالم را از طریق تجلی توصیف کرده‌اند».^۳ علاوه بر آن، ظهورات الهی در نظر ایشان، دارای مراتبی است و بالاترین مرتبه ظهور و تجلی را مربوط به ظهور حق تعالی در مظهر انسان کامل می‌دانند و انسان کامل در نظر ایشان،

۱. نامه سرانجام یا کلام خزانه، بارگه بارگه، ص ۴۶.

۲. رک: همان، بارگه بارگه، صص ۵۸، ۶۱، ۶۲، ۸۱، ۸۲.

۳. منصور رستمی، تبیین ظهور دوره حقیقت از نگاه کلام یارسان (اهل حق)، ص ۱۵۹.

مظهر حق تعالی و محلّ جلوه ذات حق است که بیش از سایر مظاهر اهمّیت دارد؛ زیرا آینه تمام‌نمای ذات و صفات الهی است.^۱

حال که در متون اهل حق، دیدگاه هستی‌شناسانه ایشان بر اساس «ظهور و تجلّی» عنوان شده، باید دید که آیا مؤلفه‌های این اندیشه هم نزد ایشان یافت می‌شود یا خیر. برای بررسی این موضوع، نظام‌واره ارائه شده از طریق ابن عربی و شارحان مکتب او به عنوان الگو مورد استفاده قرار می‌گیرد.

در این نظام‌واره، ابتدا درباره علّت ظهور و تجلّی حق تعالی صحبت می‌شود که از آن به «حرکت حبّی» تعبیر می‌کنند؛ زیرا علّت ظهورات را عشق حق به کمالات اسمایی و صفاتی خود می‌دانند. سپس، «مقام ذات» به عنوان مصدر و منشأ ظهورات مورد بحث قرار می‌گیرد و پس از آن وارد مراتب ظهورات و تجلّیات الهی می‌شود که به طور کلی شامل پنج مرتبه، موسوم به «حضرات خمس» است.

در پژوهش حاضر نیز، بر اساس همان طرح ارائه شده در عرفان نظری، ابتدا هر یک از مراتب ذکر شده از دیدگاه عرفا تشریح می‌شود و در ادامه، به پیگیری وجود این مراتب در متون اهل حق می‌پردازیم.

۱. ر.ک: ژان دورینگ، موسیقی و عرفان، سنّت اهل حق، ص ۳۸؛ شهناز یزدان‌پناه، نقدی نو بر آیین و مرام اهل حق، ص ۷۱، ۷۲؛ محمد مکرری، «اندیشه مظهریت در نزد اهل حق»، ترجمه مصطفی دهقان، نامه پارسی، شماره ۲۷، زمستان ۱۳۸۱، ص ۷۳؛ منصور رستمی، بازشناسی آیین یارسان(اهل حق)، صفحات ۷۵، ۱۰۹، ۱۳۷.

فصل چہارم

حرکت حبّی

نخستین بحث در اندیشه «ظهور و تجلی» پرداختن به علت آن است، یعنی چه عاملی سبب تجلی و ظهور حق تعالی شده است. به عبارت دیگر، دلیل آفرینش چیست؟ چه انگیزه‌ای سبب پدید آمدن کثرات شده است؟

اولین چیزی که در پاسخ به این پرسش به ذهن متبادر می‌شود این است که آیا خداوند نیازی به آفرینش داشته یا خیر؟ مسلماً جواب این سؤال منفی خواهد بود؛ چرا که حق تعالی بی‌نیاز است و نیاز و نقص در او راه ندارد. از سوی دیگر، خداوند، حکیم است، به این معنی که کار بی‌فایده انجام نمی‌دهد، بنابراین، از حکیم بعید است که کاری را بدون آنکه نیازی به آن باشد انجام دهد. حاصل سخن آنکه تجلی و ظهور حق تعالی در نتیجه نیاز او نبوده، پس چه عاملی سبب خلقت یا همان ظهورات حق تعالی شده است؟

عارفان معتقدند که «عشق» حق تعالی به ذات خویشتن، دلیل تجلی و ظهور او یا همان آفرینش است؛ چنانکه مولوی می‌گوید:

گر نبود عشق، هستی کی بُدی؟ کی زدی نان بر تو و کی تو شدی؟^۱
گر نبود بهر عشق پاک را کی وجودی دادمی افلاک را^۲
دور گردونها ز موج عشق دان گر نبود عشق، بفسردی جهان^۳
حال باید دید که استدلال عارفان در اینکه عشق را دلیل آفرینش و هستی

معرفی می‌کنند، چیست؟

۱. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، ب ۲۰۱۲.

۲. همان، دفتر پنجم، ب ۲۷۴۰.

۳. همان، دفتر پنجم، ب ۳۸۵۵.

اندکی تفکر در مفهوم «عشق»، نشان می‌دهد که این دیدگاه عارفان بر پایه استدلال محکمی استوار است؛ زیرا عشق زمانی پدید می‌آید که موجودی دارای «علم و آگاهی» با موجودی «زیبا» برخورد کند. بنابراین، از تلاقی آگاهی و زیبایی، عشق پدید می‌آید؛ چنانکه حافظ هم علت ظهور و تجلی حق را همین نکته دانسته است:

در ازل، پرتوِ حُسن ز تجلیِ دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد^۱
و جامی نیز تأکید می‌کند که عشق، محصولِ درک زیبایی است:

حُسن ز هر جا که زد القصه سر عشق شد از جای دگر جلوه‌گر^۲
و اینکه هستی، نتیجهٔ تلاقی حُسن و علم است که از آنها عشق پدید آمده است:

هستی ما هست ز پیوندشان نیست گشادِ همه جز بندشان^۳
حال این سؤال مطرح می‌شود که عشق، چگونه انگیزهٔ تجلیات و ظهوراتِ حق شده است؟

پیش از این مشخص شد که عشق، در نتیجهٔ ادراک زیبایی پدید می‌آید. پس، هر کس که درجهٔ بالاتری از علم و آگاهی داشته باشد و با کمال زیبایی برخورد کند، درجهٔ عشق او بالاتر خواهد بود. حال باید دید که داناترین و آگاه‌ترین موجود کیست؟ طبیعتاً پاسخ این سؤال، جز وجود مطلق حق تعالی نمی‌تواند باشد. از سوی دیگر، زیباترین موجود نیز خودِ اوست که گفته‌اند: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَيُحِبُّ الْجَمَالَ»^۴ و عراقی نیز گوید: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ. غَيْرَ أَوْ رَا نَشَائِدَ كَهْ جَمَالَ بَاشَد:

آن را که به خود وجود نبود او را ز کجا جمال باشد؟

۱. دیوان حافظ، ص ۲۲۴.

۲. هفت اورنگ، تحفة الاحرار، ۳۹۶.

۳. همانجا.

۴. بحارالانوار، ج ۷۰، ص ۱۹۲. (همانا خدا زیباست و زیبایی را دوست دارد).

وَ هُوَ يُجِبُّ الْجَمَالَ. جمال محبوب به ذات خود اوست، اوست که به چشم مجنون، نظر به جمال خود کند در حُسن لیلی، و بدو خود را دوست می‌دارد.^۱

به این ترتیب، «هم دانا خداست» و «هم زیبا خداست» و حاصل تلاقی علم حق با زیبایی او، پیدایش عشق خواهد بود. اصولاً «عشق» صفت حق تعالی است و کسی جز او سزاوار این صفت نیست؛ چنانکه ابن عربی نیز بر این نکته تأکید می‌کند و معتقد است که حُب، صفت موجود است و از آنجا که موجود حقیقی، فقط خداست و در وجود، غیر از او کسی نیست که «ما فی الوجودِ إِلَّا اللهُ»،^۲ پس حُب و عشق نیز تنها صفت خداست؛ زیرا وجود حقیقی و زیبای حقیقی، تنها خداست. به این ترتیب، باید گفت که هم عاشق حقیقی و هم معشوق حقیقی، خود اوست و از این رو گفته‌اند: «لا مُحِبَّ و لا مَحْبُوبَ إِلَّا اللهُ».^۳

حال که پروردگار، هم عاشق است و هم معشوق، هر کدام از این صفات، اقتضائات و ویژگی‌های خاصی دارد؛ به این ترتیب که جنبه معشوقی حق تعالی اقتضای «ظهور و بروز» دارد؛ زیرا حُسن و جمال، همواره خواهان آشکار کردن خویش است؛ به قول جامی:

حُسن نه آن است که ماند نهران گرچه برده جهان در جهان؛

جنبه عاشقی نیز ویژگی خاص خود دارد و آن «ایثار» است؛ زیرا عاشق، همواره درصدد فرصتی است تا با ایثار بهترین چیزی که در اختیار دارد، عشق خود را به اثبات رساند. پروردگار نیز در مقرر عز خود دارای صفتی است که هیچ کس حائز آن نیست و آن «وحدت» است؛ از این رو، گذشتن از وحدت و ایجاد کثرت، می‌تواند

۱. فخرالدین عراقی، *لمعات*، به همراه سه شرح از قرن هشتم هجری، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، چاپ

سوم، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۴، صص ۶۳-۶۴.

۲. *الفتوحات المکیه*، ج ۲، ص ۱۱۴. (در وجود، جز خدا هیچ نیست).

۳. همانجا. (هیچ عاشق و هیچ معشوقی نیست، مگر خدا).

۴. هفت اورنگ، تحفة الاحرار، ص ۳۹۶.

بالاترین ایثار جنبه عاشقی حق تعالی برای جنبه معشوقی او باشد؛ زیرا حق تعالی بر زیبایی و حُسن خویش اطلاع دارد و همچنین، بر میل آن به آشکاری. از این رو، تجلیات و ظهورات بی نهایت، نتیجه عشقبازی حق تعالی با خویشتن است.

عراقی در بیان این مطلب و چگونگی ارتباط آن با آفرینش یا همان ظهورات حق تعالی می گوید: «عشق بی قرار، از بهر اظهار کمال، پرده از روی کار بگشود و از روی معشوقی، خود را بر عین عاشق جلوه فرمود:

پرتو حُسن او چو پیدا شد عالم اندر نفس هویدا شد
وام کرد از جمال خود نظری حُسن رویش بدید و شیدا شد^۱

در عرفان نظری، قاعده‌ای که براساس آن، عارفان، دلیل ظهور و تجلی حق تعالی را «عشق» معرفی می کنند، به «حرکت حُبّی» معروف است. البته پیشینه تاریخی این بحث به معلم ثانی، ابونصر فارابی برمی گردد و او را نخستین کسی می دانند که در فلسفه دوره اسلامی به بحث درباره این نظریه پرداخته است.^۲

پس از او نیز ابن سینا در «رسالة العشق» خود به همین مسأله تأکید کرده و علاوه بر آنکه حق تعالی را عاشق حقیقی و معشوق حقیقی خوانده، از موجیّت عشق، برای خلقت نیز سخن گفته است. وی به صراحت تأکید کرده که همه موجودات از عشق پدید آمده‌اند.^۳ البته فارابی و ابن سینا، هیچ یک اصطلاح «حرکت حُبّی» را به کار نبرده‌اند.

علّت آنکه ابن عربی از اصطلاح «حرکت حُبّی» استفاده کرده، آن است که خداوند در قرآن این واژه را برای بیان محبت خویش به کار گرفته و می فرماید: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ».^۴ علاوه بر آن، چنانکه در حدیث «کنز مخفی» نیز گفته شد، واژه

۱. فخرالدین عراقی، لمعات، ص ۳۷۸.

۲. رک: ابونصر فارابی، سیاست مدینه، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸، صص ۹۸-۹۹.

۳. رک: حسین بن عبدالله بن سینا، رسائل ابن سینا، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰. ج ۱، ص ۳۷۷.

۴. قرآن کریم، سوره مائده (۵)، قسمتی از آیه ۵۴. (خداوند آنها را دوست دارد و آنان (نیز) او را دوست دارند).

«حُب» برای بیان تمایل حق تعالی به خلقت به کار رفته^۱ و از این رو ابن عربی نیز، حرکت عالم به سوی هستی و وجود را «حرکت حَبّی» نامیده است.

وی این مطلب را در «فص حکمة علویه فی کلمة موسویه» اینگونه بیان کرده است «فَكَانَتْ الْحَرَكَةُ الَّتِي هِيَ وَجُودُ الْعَالَمِ حَرَكَةً حَبًّا. وَقَدْ نَبَّهَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى ذَلِكَ بِقَوْلِهِ: كُنْتُ كَنْزاً لَمْ أُعْرَفْ فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ. فَلَوْ لَأَ هَذِهِ الْمَحَبَّةُ مَا ظَهَرَ الْعَالَمُ فِي عَيْنِهِ».^۲

یعنی: پیداست که حرکت، اصولاً حَبّی است و منظور از این حرکت، آن چیزی است که باعث ایجاد عالم شده که همان «حُب» است و حضرت رسول اکرم (ص) نیز از همین امر خبر داده، وقتی فرموده حق تعالی را بیان می‌کنند که می‌فرماید: «من گنجی ناشناخته بودم و دوست داشتم که شناخته شوم». و اصولاً اگر این محبت و دوست داشتن نبود، عالم در عین خود تحقق و ظهور نمی‌یافت. پس، پیداست که آنچه انگیزه ایجاد عالم خلقت شده، همان حُب الهی است.

ابن عربی در جای دیگر هم بر این نکته تأکید کرده و می‌گوید: «فَتَبَّتْ أَنْ الْحَرَكَةَ كَانَتْ لِلْحُبِّ، فَمَا تَمَّ حَرَكَةُ فِي الْكُونِ إِلَّا وَهِيَ حُبِّيَّةٌ».^۳ یعنی: ثابت می‌شود که آنچه باعث حرکت و ایجاد (خلقت) شده، همان حُب الهی است. پس، هیچ حرکتی در عالم هستی نیست، مگر اینکه آن حرکت، حَبّی است.

وی در فتوحات مکیه نیز، جایی که به شرح «شراب حُب» پرداخته، حرکت حَبّی را علت ایجاد عالم و ثبات آن خوانده و معتقد است که اگر حُب حق به کمالات اسمایی نبود، عالم هستی از هم می‌پاشید یا اصولاً صورت وجود نمی‌یافت.

۱. «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيّاً، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» (من گنجی پنهان بودم. دوست داشتم که

شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم). بحار الانوار، ج ۸۴، صص ۱۹۹، ۳۴۴.

۲. فصوص الحکم، ص ۲۰۳.

۳. همان، ص ۲۰۴.

پس، عشق حق به کمالات اسمایی، باعث میل به ظهور آن کمالات شده، که از آن به خلقت یا ظهور و تجلی تعبیر می‌شود.

از اینجا مشخص می‌شود که جایگاه بحث حرکت حَبّی، مرحله کمال اسمایی است؛ زیرا ذات غیب الغیب قابل شناخت نیست، چون «ذات حق تنها از طریق اسماء با کائنات ارتباط دارد. نه تنها اسماء مبدأ اشیاء هستند؛ بلکه معرفت به حق نیز تنها از راه اسماء و مظاهر او امکان دارد».^۱

قیصری نیز همچون ابن عربی، ایجاد عالم را نتیجه حبّ حق دانسته و اصولاً هر حرکتی را برخاسته از محبتی معرفی می‌کند و می‌گوید: «إِنَّ الْحَرَكََةَ لَا تَحْضُلُ أَبَدًا إِلَّا عَنْ مَحَبَّةٍ وَإِنْ كَانَ فِي الظَّاهِرِ لَهَا أُسْبَابٌ أُخْرَى كَالْخَوْفِ وَالْغَضَبِ وَغَيْرِ ذَلِكَ... فَظَهَرَ أَنَّ حَرَكََةَ الْعَالَمِ حُبِّيَّةٌ».^۲ یعنی: حرکت هرگز حاصل نمی‌شود مگر از محبت، اگرچه در ظاهر اسباب دیگری چون ترس یا غضب و مانند آن دارد... پس، مشخص می‌شود که حرکت عالم، حرکت حَبّی است.

فرغانی نیز خلقت و ایجاد را نتیجه عشق حق به کمالات خود می‌داند: «ایجاد، عبارت از اقران آن فیض اقدس است، أعنی مفاتیح غیب من حیث الماهیه به وجود ظاهر که جهت ظاهریّت همان مفاتیح غیب است... به حکم آن میل ذاتی و حرکت حَبّی و انگیزش عشقی».^۳ به عبارت دیگر، «عالم از حرکت حَبّی وجود یافت و وجود می‌یابد که الحركة حیاة و وجود»^۴ و منظور از «حُبّ، همان عشق است که در

۱. مرتضی شجاری، «آفرینش براساس عشق و قاعده الواحد از دیدگاه ابن عربی»، فصلنامه پژوهش‌های

فلسفی - کلامی، سال دهم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۸، ص ۸۷.

۲. شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۱۲۹.

۳. سعیدالدین فرغانی، مشارق الدراری، ص ۱۴۲.

۴. حسن حسن‌زاده آملی، هزار و یک کلمه، ج ۵، ص ۳۳۸.

تار و پود هستی سریان دارد و از عشق که همان حُبّ مفرط است، اشیاء به وجود آمد.»^۱

مطالعه آثار اهل حق نشان می‌دهد که از دیدگاه ایشان نیز، علت آفرینش و ایجاد عالم، عشق است. یعنی عشق حق تعالی به کمالات اسمایی خود برای ظهور این کمالات، سبب ایجاد کثرت شده است. بنابراین، عاشق و معشوق یا مُحب و محبوب، هر دو خداست که با نظرِ کمالِ خود (جنبه عاشقی) بر جمال خود (جنبه معشوقی) نگریسته است؛ چنانکه در تذکره اعلی آمده است:

«روز اوّل که جلّ جلاله می‌خواست که عالم را ایجاد کند، جمیع حوامد خود، مشتاقِ خود گردانید از حمدِ خود، و چون نظرِ کمالِ خود را بر جمالِ خود انداخت، حمد و حامد و محمودیتِ خود را محمودِ خود دید. پس خود بود و خود دید و خود گفت و خود شنید. لاجرم شاهد و مشهود، اینجا به شهادت آمد که الله، محمود است لِكُلِّ فَعَالٍ که طالبِ خود است و مطلوبِ خود. مُحبّ خود است و محبوبِ خود؛ که غیر خودش در نظر نمی‌آید.»^۲

به قول حضرت حافظ:

که بندد طرفِ وصل از حُسنِ شاهی که با خود عشق بازد جاودانه؟^۳

و عطار نیز می‌گوید:

عاشق و یار دائماً در دو جهان، هموست بس

زانکه خیالِ آب و گل، جمله بهانه یافتم^۴

و باز تأکید می‌کند که: «عاشق او و عشق او، معشوقه اوست».^۵

۱. هزار و یک کلمه، ج ۵، ص ۱۹۹.

۲. تذکره اعلی، ص ۲.

۳. دیوان حافظ، ص ۱۵.

۴. دیوان عطار، ص ۴۰۱.

۵. همان، ص ۳۷.

بنابراین عالم هستی، عرصه عشقبازی حق تعالی با خویشتن است و عالم، همچون آینه‌ای است که جمال حق در آن ظهور و بروز یافته است؛ چنانکه عطار می‌گوید:

آینه بر روی خود می‌داشته است تا به خود بر، عاشق زار آمده است

از وصال او کسی کی بر خُورَد کو به عشق خود گرفتار آمده است^۱

البته عاشق بودن حق تعالی بر خویشتن به این معنی نیست که او عاشق و دوستدار مخلوقات نیست؛ بلکه موجودات نیز به عنوان مظاهر حق، جدای از او نیستند؛ بلکه عشق به ذات، مستلزم عشق به ظهورات ذات نیز هست. از این رو، حق تعالی عاشق تمام ظهورات و تجلیات خود نیز هست.

نکته دیگری که در مبحث «حرکت حَبّی» در عرفان نظری بر آن تأکید شده، آن است که جنبه معشوقی حق تعالی به سبب آنکه اقتضای ظهور داشته، سبب ایجاد کثرت شده است؛ زیرا زیبایی و جمال، همواره خواهان نمایاندن و آشکارسازی خویشتن است تا حُسن و کمال خود را به همگان نشان دهد:

حُسن نه آن است که مآند نهان گر چه بَرَد پرده جهان در جهان^۲

در متون اهل حق نیز همین نظریه عنوان شده است؛ جایی که عابدین در جواب ملاهایی که ظهور حق تعالی را در عالم، محال می‌دانستند، می‌گوید: اگر سخن شما درست باشد، باید گفت: آن خدایی که خواهان آشکاری و ظهور خود نیست، حتماً زیبا نیست و گر نه، زیبایی و جمال همواره اقتضای ظهور و آشکاری دارد:

و‌ها ایوه دِلین «اللَّهُ الصَّمَدُ وَ كُفُوًا أَحَدٌ» خدا ناوی له کس، کس ناوی له او اظهاری

ساوا بی خدا بد قلبه و چهره ناشیرین^۳ له رویی نایی به کس خوی بکا آشکاری^۴

۱. دیوان عطار، ص ۳۷.

۲. هفت اورنگ، تحفة الاحرار، ص ۳۹۷.

۳. طبق نظر محقق ارجمند، دکتر محمدعلی سلطانی، شکل صحیح این مصراع، می‌بایست اینگونه باشد: «ساوا بی خدا قلبه و رومه ت ناشیرین».

۴. کلام عابدین، ص ۶۶ - ۶۷.

یعنی: شما آیات سوره توحید (اللَّهُ الصَّمَدُ وَ كُفُوًا أَحَدًا) را دلیلی بر این می‌آورید که خدا هرگز ظهور نمی‌کند و مخلوقات، ظهورات او نیستند. اگر سخن شما درست باشد، پس این خدا باید بدقلب و نازیبا باشد که شرم داشته باشد، خود را آشکار کند.

از سوی دیگر، آیاتی از سوره توحید را که ملامت در اثبات ادعای خود مبنی بر محال بودن ظهور حق در عالم می‌آورند، اتفاقاً تأییدی بر این است که آفرینش، همه ظهورات حق است؛ زیرا در این آیات، خداوند «صمد» معرفی شده که در حقیقت بیانگر «بی‌نهایت» بودن حق تعالی است؛ چنانکه توحید وحدت وجودی را «توحید صمدی» نیز می‌گویند.

همچنین، در ادامه آیات که می‌فرماید: «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ»، مفهوم آن این است که هرگز نمی‌توان از بی‌نهایت چیزی خارج کرد. بنابراین، آفرینش، صدور چیزی از حق نیست و مخلوقات، وجودهایی مستقل و جدا از حق تعالی نیستند؛ بلکه ظهورات و انوار او هستند.

به این ترتیب، اگر بپذیریم که خدا زیباست، باید تأیید کنیم که زیبایی خواهان آشکاری و ظهور است و زیبایی حق تعالی، محامد او یا همان کمالات اسمایی اوست که اقتضای ظهور دارد و خداوند هم که بر اجابت این تقاضا تواناست، به آن پاسخ مثبت می‌دهد تا عالم هستی جلوه‌گاه ظهور جمال و کمال او باشد. جامی در بیان اقتضای حُسن و کمال اسمایی برای تجلی و ظهور حق می‌گوید:

حق چو حُسن کمالِ اسما دید	آنچنانش نهفته نپسندید
خواست اظهار آن کمال کند	عرض آن حُسن و آن جمال کند
خواست تا در مجالِ اعیان	سرّ مستور او رسد به عیان
چون ز حق یافت انبعاث این خواست	فتنه عشق و عاشقی برخواست ^۱

۱. هفت اورنگ، سلسله الذهب، ص ۱۸۶.

فصل چهارم: حرکت حی ۱۸۳

بنابراین، آنچه سبب میل حق تعالی از وحدت به کثرت شده، همین جمال اوست که بر دیده کمالش عرضه شده است و این شوق سبب شده تا حق تعالی، وحدت اطلاقی خویش را ایثار کرده و مخلوقات را ایجاد نماید. شیخ امیر در بیان این مطلب می‌گوید:

خود و خودی ویش نورد تنیایی ژو آفرید کرد خلق و اشایی^۱
یعنی: حق تعالی با توجه به یگانگی خود، تنهایی را نپذیرفت و بدین سبب بود که مخلوقات و اشیاء و جهان را آفرید.^۲

البته پیداست که عبارت نپذیرفتن تنهایی، تعبیری شاعرانه و تمثیلی جهت بیان جنبه وحدت حق در عالم غیب‌الغیب است که ظهورات از آنجا آغاز شده است. در بیتی دیگر از شیخ امیر نیز همین مضمون نقل شده است:

حق و حقی ویش تنبائیش نه وِرد ژو بی بندگان آفریدش کرد^۳
یعنی: حق تعالی با جایگاه عظمت و حق بودن خود، تنهایی را نپذیرفت و از این رو بود که آفریدگان را ایجاد کرد.

حسین روحتافی، در تفسیر این بیت از کلام شیخ امیر، منظور از آن را ایجاد مخلوقات و آفرینش از روی عشق دانسته است:

آنکه بُد تنها و فرد و بی‌مثال کرد عالم خلق، بهر عشق و حال^۴
از این منظر، علت آفرینش و پیدایش مخلوقات، عشق بوده است که در متون اهل حق، اغلب با عنوان «شوق» بیان شده و تأکید کرده‌اند که در این عشقبازی، عاشق و معشوق، هر دو خداست. این امر در یکی از متون اهل حق به صورت سؤالی اینگونه بیان شده است:

۱. دیوان شیخ امیر، ص ۳۵۳.

۲. همانجا.

۳. حسین روحتافی، تفسیر منظوم ۲۲ بند از کلامهای حضرت شیخ امیر، ص ۲۸.

۴. همانجا.

ز شوقِ کسی بی‌مشانا پرشنگ کی تاوش آورد، کی آما و تنگ؟^۱
یعنی: از شوق چه کسی بود که پرتو می‌افکند و تجلی می‌کرد؟ چه کسی تحمل
کرد و چه کسی به تنگ آمد؟

به عبارت دیگر، تأکید شده که در عالم غیب‌الغیب که حق تعالی با خود نرد
عشق می‌باخت، هیچ کثرتی نبود تا انگیزه اشتیاق او باشد؛ بلکه عشق او به کمال و
جمال خودش بود که سبب تجلی و ظهور او شد.

در متون اهل حق، گاه برای بیان اشتیاق حق تعالی و ابتهاج درونی ذات برای
ظهور، آن را به دریایی جوشان تشبیه کرده‌اند:

ذره‌ی نور ز ذات پادشای ازل گریا وینه‌ی دُرّ، دُرّ بی و مشعل
هم ز سِرّ ذات برآورد خروش طَبَقْ طَبَقْ بَحْرِ مَجُوشَا وَ جُوشِ^۲

یعنی: ذره‌ای از نور ذات پادشاه ازل (حق تعالی)، به صورت دُرّی شعله‌ور شد و
آن‌گاه دُرّ، مشعل گردید. باز هم از سِرّ ذات خروش برآورد، گویی که دریایی
جوشان بود که طَبَقْ بر طَبَقْ می‌جوشید و در خروش بود.

به این ترتیب، نخستین تجلی ذات حق، نتیجه جوشش و خروش دریای ذات
یا همان اشتیاق آن به ظهور و آشکاری دانسته شده است. در متون اهل حق، سایر
ظهورات نیز، نتیجه عشق حق معرفی شده‌اند؛ چنانکه نوروز در بیان تجلیات پس از
«مرتبه دُرّ»^۳ می‌گوید:

هفتاد هزار سال نَه دلی دُرّ بی دُرّ نَه تَای دریا، پرورده سِرّ بی
کویره‌ش نَه باطن پی دُرّ مدان تاب دُرّ بی و گردک نِشت نَه روی آفتاب

۱. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۵۰.

۲. همان، گفتار ملانیازه، ص ۱۴۹.

۳. درباره ارتباط دُرّ با مرتبه احدیت، در فصل ششم از کتاب حاضر، در قسمت «تَعینِ اَوَّل: مرتبه احدیت/دُرّ»
به تفصیل بحث خواهد شد.

شوق و ست نه باغچه‌ش شعله شم افروز کالای زر نیشان، ساخته پولک‌دوز^۱
 یعنی: هفتاد هزار سال درون دُرّ بود. (یعنی ذات الهی، مدت نامعلومی در مرتبه
 احدیت بود). دُرّ نیز در ته دریا و پرورده سِرّ الهی بود. (یعنی ذات الهی، هنوز تجلی
 عینی نکرده بود). کوره (آتش عشق) در باطن، دُرّ را به تابش (تجلی) ترغیب می‌کرد.
 تا اینکه تجلیاتی از دُرّ (احدیت الهی) همانند خورشید، پدیدار شد. شوق و اشتیاق او
 به ظهور، سبب پیدایش عالم هستی شد، جهانی که چون کالای زربافت و
 پولک‌دوزی شده زیباست.

نوروز، در ادامه، نتیجه این عشق و اشتیاق ذات الهی به تجلی را مفصل‌تر بیان
 می‌کند و مراحل تجلیات و ظهورات حق تعالی را به صورت عوالم جبروت، ملکوت
 و مُلک بیان می‌نماید.^۲ البته، نوروز نامی از این عوالم نمی‌برد، اما خصوصیات یاد
 شده در هر مورد، بیانگر تجلی و ظهورات در عوالم یاد شده است؛ چنانکه در ادامه،
 ضمن بیان آنکه نفس رحمانی سبب پیدایش ظهورات شده، می‌گوید:

نفس دان نسیم دمنان چون صور	پی نمد مالی کارخانه منصور
اوسا چهار ملک حواله فرمان	و تنها سوار نظام دا جهان
هفت عرش و هفت فرش ساختن زیر و بان	بی بنا و شاگرد، او رو تا ازان
و طرفه العین، بحرش و برّ بی	جهان مُسخر بالای مرمرب بی
جَه سِرّ سبحان، کارخانه بی‌باک	گروی نباتات پاشان نه روی خاک ^۳

یعنی: نفس رحمانی، همچون نسیم در صور دمید، برای نمد مالی کارخانه
 منصور. (منظور عالم هستی است که تجلیگاه صنّع پروردگار است). آن‌گاه، چهار
 فرشته مقرب، هر یک برای انجام فرمان و کاری ایجاد شدند. حق تعالی به تنهایی

۱. دفتر نوروز سورانی، ص ۲۰۶.

۲. درباره چگونگی پیدایش این مراتب از دیدگاه اهل حق و مقایسه آنها با عرفان اسلامی، در فصول آینده به صورت مفصل سخن خواهیم گفت.

۳. دفتر نوروز سورانی، ص ۲۰۶.

جهان را نظام بخشید و هفت عرش (فلک) را در بالا و هفت فرش (زمین) را در پایین ساخت، بدون آنکه بنا و شاگردی در کار باشد. این ظهورات از آن زمان تاکنون همچنان ادامه دارد. در چشم بر هم زدن، دریا را به خشکی مبدل کرد. آن‌گاه زمین، چون بنایی مرمرین محکم شد و آرام گرفت. سپس، از سِرِّ سُبْحان و از کارخانه خداوند بی‌باک، گروه نباتات را بر روی خاک پاشید.

در این ابیات، نوروژ با بیانی شاعرانه و با استفاده از تمثیل‌های خاص که ویژگی شعر او محسوب می‌شود، به بیان چگونگی آفرینش و مراتب تجلیات و ظهورات حق تعالی پرداخته و پیش از آن متذکر شده که علت این ظهور و تجلی، شوق حق و عشق او به خویشتن بوده است.

یکی دیگر از ویژگی‌های مبحث حرکت حَبّی نزد عارفان، آن است که نه تنها علت آفرینش را عشق می‌دانند؛ بلکه معتقدند که عشق، باعث دوام و بقای عالم هستی نیز هست؛ پس ذوق و تحرک در عالم، همه نتیجه عشق است، به قول جامی:

میل تحرک به فلک، عشق داد

رابطه جان و تن ما از اوست

بودن ما، زیستن ما، از اوست^۱

عطار نیز دلیل ماندگاری عالم و بقای موجودات را عشق می‌داند:

نبات و معدن و حیوان و افلاک

میان باد و آب و آتش و خاک

همه در عشق می‌گردند از حال

چه در وقت و چه در ماه و چه در سال^۲

در متون اهل حق نیز، دلیل بقا و ماندگاری عالم، عشق عنوان شده است؛

چنانکه شیخ امیر در این باره می‌گوید:

بَر و بار بَنَن، بر و بار بَنَن

بَر و بار و حکم شوقِ یار بَنَن^۳

۱. هفت اورنگ، تحفة الاحرار، ص ۳۴۳.

۲. اسرارنامه، ص ۱۱۲.

۳. دیوان شیخ امیر، ص ۱۴۸.

یعنی: خشکی و دریا (تمام عالم)، به حکم عشق و شوقِ یار (حق تعالی) برپاست.

مجموع سخن آنکه، مقایسه دیدگاه‌های اهل حق با عرفان نظری در مبحث «حرکت حبی» نشان می‌دهد که ایشان نیز، دلیل خلقت را عشق حق به ذات خویش می‌دانند و معتقدند که عاشق و معشوق حقیقی، فقط خداست و این همه ظهورات و تجلیات، نتیجه عشقبازی او با خویش است. البته این عشق در تمام ظهورات نیز سریان دارد و باعث بقا و ماندگاری آنها، سریان عشق در آنهاست.

به این ترتیب می‌توان، مؤلفه‌های اصلی و مهم مبحث حرکت حبی را در اندیشه اهل حق مشاهده کرد. همین امر، مهر تأیید دیگری بر این نکته است که هستی‌شناسی اهل حق بر اندیشه «ظهور و تجلی» استوار است که همان دیدگاه هستی‌شناسانه عرفان است که آفرینش را ظهورات حق می‌دانند و دلیل آن را هم «عشق» عنوان می‌کنند.

حال که دیدگاه اهل حق درباره علت آفرینش و دلیل ظهورات حق تعالی مشخص شد، باید به بررسی این مسأله پردازیم که دیدگاه آنها درباره مصدر این ظهورات و تجلیات چیست و خصوصیات عنوان شده در دیدگاه‌های ایشان تا چه اندازه با عرفان نظری مطابقت دارد. برای این منظور به بررسی «مقام ذات» و بیان ویژگی‌های خاص آن در عرفان نظری می‌پردازیم. سپس، مؤلفه‌های این بحث را به عنوان یک ساختار و الگو به کار می‌گیریم تا وجود همین مؤلفه‌ها در دیدگاه اهل حق نیز مشخص شود.

فصل پنجم

مقام ذات (غیب الغیب) /

کَسْ نَزَان (یا)

پیش از آغاز بحث، یادآوری این نکته لازم است که به کار بردن واژه «مقام» برای ذات حق، از روی مسامحه و از آن جهت است که جایگاه آن در مقابل ظهورات و تجلیات (مقامات) دیگر مشخص شود، وگرنه ذات حق که همان وجود مطلق و هستی بحت است، تمام هستی را فراگرفته و محدود به هیچ حد و قیدی نیست. بنابراین اگر به آن مقام می‌گوییم، از روی مسامحه و به دلیل ضیق عبارت است.

علت این امر آن است که در بحث از مقامات، هر «مقام» به حدی محدود است و از طریق همین حد و قید است که از مقامات دیگر تمایز می‌یابد، ولی وجود حق که عین ذات اوست، محدود به هیچ حدی و مقید به هیچ قیدی نیست. در اینجا نیز، به کار بردن اصطلاح «مقام» برای ذات، به معنای محدود کردن آن نیست؛ بلکه منظور، تبیین ارتباط آن با ظهورات وجود مطلق است که از آنها به مقامات هم تعبیر می‌شود. به این ترتیب، تفاوت وجود مطلق که مقام لاتعیّن است با تعینات و تجلیات (ظهورات) مشخص می‌شود.

اهمیت پرداختن به مقام ذات به عنوان یک مبحث جداگانه از آن جهت است که بدون شناختن این مقام، درک صحیح چینش نظام تجلیات امکان‌پذیر نیست؛ زیرا مقام ذات از آن جهت که مقید به قیدی و محدود به حدی نیست، نمی‌تواند در بحث از تجلیات و تعینات مورد بررسی قرار گیرد.

از سوی دیگر، درک ظهورات حق تعالی، بدون آشنایی با مقام ذات، امکان ندارد؛ چون ذات حق، مصدر و منشأ تجلیات و مبدأ ظهورات است؛ چنانکه ابن‌ترکه

در تبیین این مطلب می‌گوید: «فَإِنَّ الْعَيْبَ هُوَ أَوَّلُ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ مَبْدِئَةُ الظُّهُورِ».^۱ یعنی: منظور از مقام غیب هويت(ذات)، همان چیزی است که بر آن اطلاق مبدأیت ظهور می‌شود. به این ترتیب، پیش از پرداختن به مراتب ظهورات الهی، شناخت مقام ذات، به عنوان مبدأ و مصدر ظهورات، لازم و ضروری است.

خصوصیت ویژه مقام ذات آن است که نمی‌توان آن را به هیچ قید و حدی، مقید و محدود کرد. بنابراین، در مقام ذات، هیچ تفرقه و کثرتی، حتی کثرت صفاتی نیز نمی‌توان قائل شد؛ چنانکه ابن‌ترکه می‌گوید: «وَ لَيْسَ لِلتَّفَرُّقَةِ هُنَالِكَ حُكْمٌ أَصْلًا وَ لَا لِلْحُكْمِ الْإِمْتِيَازِيَةِ رَسْمٌ قَطْعًا»^۲. یعنی: در آنجا(مقام ذات) نشانی از تفرقه و تمایز نیست و اصلاً هیچ حکمی نمی‌پذیرد.

مقام ذات را از این جهت، «مقام لاتعیین» نیز می‌گویند. «تَعْيِينٌ» در لغت، به معنای مشخص شدن چیزی از میان چیزهای دیگر است؛ یا چیزی که باعث امتیاز و تشخیص چیزی از چیزهای دیگر می‌شود^۳ و در اصطلاح عرفانی، تمیز ذات حق را در هر مرتبه‌ای از مراتب ظهور، تعین می‌گویند.^۴

تعین‌ها امور حقیقی نیستند؛ یعنی وجود مستقل ندارند. بنابراین، چیزی زائد بر ذات حق نبوده و از ذات مطلق هم چیزی نمی‌کاهند. چون از دیدگاه عرفانی، «وجود»، یکی است و آن وجود حق تعالی است و هرچه غیر آن باشد، «مراتب

۱. صائن‌الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی، شرح فصوص الحکم، تصحیح محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۸، ص ۷۰۱.

۲. همانجا.

۳. علی اکبر نفیسی(ناظم‌الاطباء)، فرهنگ نفیسی، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۹۱۵.

۴. رک: نقدالنصوص، ص ۳۴؛ شرح فصوص الحکم خوارزمی، ج ۱، ص ۲۵.

ظهور» آن حقیقتِ مطلق است و لذا امور اعتباری به شمار می‌روند و حقیقتِ وجودی مستقل ندارند.^۱ از این رو گفته‌اند:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعین‌ها امور اعتباری است
امور اعتباری نیست موجود عدد بسیار و یک چیز است معدود^۲

علت نامگذاری مقام ذات به «غیب‌الغیب»، همین لحاظ لاتعین بودن ذات است؛ یعنی، هنوز کثرتی پدید نیامده و تجلی و ظهور کثرات به وقوع نپیوسته است. جامی در این باره می‌گوید: «غیب هویت حق سبحانه، اشارت است به اطلاق او سبحانه، به اعتبار لاتعینش؛ یعنی، حضرت ذات بی‌تقیّد به اعتبار ماعدا و عدم اعتبار ماعدا، و این حضرت را غیب‌الغیب و *أبطن کل الباطن* و هویت مطلقه نیز می‌گویند».^۳

کاشانی نیز بر همین نکته تأکید کرده و می‌گوید: «غیب الهویة و غیب المطلق: هو ذات الحق باعتبار اللاتعین».^۴ یعنی: غیب هویت و غیب مطلق، همان ذات حق به اعتبار بی‌تعینی اوست. به این ترتیب، لاتعین بودن ذات، به معنی نفی هرگونه تقیید برای آن است. از این رو، به آن مرتبه اضمحلال رسوم و اعتبارات هم گفته می‌شود.

عبدالرزاق کاشانی در لطائف‌الأعلام در این باره آورده است: «مَرْتَبَةُ اَضْمِحْلَالِ الرُّسُومِ هُوَ اَعْتِبَارُ اللّاتَعْيِنِ فَإِنَّهُ مَرْتَبَةُ اَضْمِحْلَالِ الرُّسُومِ وَ النُّعُوتِ وَ الْأَسْمَاءِ وَ

۱. ر.ک: مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، صص ۳۲۰-۳۳۴؛ نقدالنصوص، ص ۲۹؛ شرح فصوص‌الحکم خوارزمی، ج ۱، ص ۲۶.

۲. گلشن راز، ابیات ۴۸۲-۴۸۳.

۳. نقدالنصوص، ص ۲۶.

۴. عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات‌الصوفیه، ص ۱۶۸؛ ر.ک: بدالله یزدان‌پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، چاپ پنجم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳، صص ۳۴۵-۳۵۰.

فصل پنجم: مقام ذات / کس نزان ۱۹۳

الصِّفَاتِ فِي أَحَدِيَّةِ الذَّاتِ الْمُطْلَقَةِ^۱. یعنی: اعتبار لاتعیّن، مرتبه اضمحلال رسوم، نعوت، اسماء و صفات در احدیت ذات مطلق است.

البته از جهتی به کار بردن احکام سلبی از جمله «لاتعیّن» نیز، در مقام ذات، صحیح نیست؛ چنانکه کاشانی می گوید: «الْوُجُودُ الْبَحْتُ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَوُجُودٌ لَا بِشَرَطِ اللَّاتَعْيُنِ وَلَا بِشَرَطِ التَّعْيُنِ»^۲. یعنی: وجود بحت را از حیث حقیقت وجودی اش، نه می توان به شرط تعیّن مقید کرد و نه به شرط لاتعیّن.

به عبارت دیگر، در این مقام، حتی نمی توان گفت که حق تعالی موصوف به صفتی هم نیست و اصولاً، وجود در این مرتبه، «وجود لابشرط» است؛ یعنی، هیچ شرطی حتی شرط اطلاق را نمی پذیرد و این امر، بیانگر ناشناختگی مطلق ذات است؛ چنانکه عارفان نیز گفته اند: لازمه اطلاق حقیقی در مرتبه احدیت جمع الجمع، سقوط نسب و اضافات است. بنابراین، اسماء و صفات و سایر اشارات و عبارات ثبوتیه و سلبیه، در این مرتبه، در ذات حق، مستهلک و نابودند. پس، در مرحله اطلاق حقیقی، اسم و رسم و صفتی نیست؛ بلکه مرتبه ذات مطلق، صرفنظر از همه اعتبارات ثبوتیه و سلبیه است.^۳

علت این امر آن است که «سلب» نیز چون «اثبات»، به نوعی قائل شدن به تعیّن و تشخیصی است؛ یعنی اگر بگوییم «هیچ چیز اینجا نیست»، همین «هیچ» نشان دهنده آن است که در ذهن، چیزی در مقابل آن وجود دارد؛ در صورتی که در ذات حق، مقابلی نیست.

۱. عبدالرزاق، کاشانی، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، تصحیح احمد عبدالرحیم السایح، توفیق علی وهبة و عامر النجار، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة، ۱۴۲۶ق، ص ۵۲۰.

۲. عبدالرزاق کاشانی، شرح فصوص الحکم، چاپ چهارم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰، ص ۴.

۳. مؤیدالدین جندی، شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ص ۳۸.

عارفان، تعبیر «کنز مخفی» را توصیفی از این خصوصیت مقام ذات دانسته و گفته‌اند: در این حدیث الهی که فرموده: *كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرَفَ*. (من گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم)، از کُنْه غیب و اطلاق ذات الهی و باطن هویت ازلی به کنز مخفی تعبیر شده است.^۱

در جای دیگر نیز آورده‌اند: «أَوَّلُ الْمَرَاتِبِ الْعِرْفَانِيَّةِ الْمُحَقَّقَةِ لِغَيْبِ الْهُوِيَّةِ وَهُوَ الْإِطْلَاقُ الصَّرْفُ عَنِ الْقَيْدِ وَالْإِطْلَاقُ وَالْحَصْرُ فِي أَمْرِ ثُبُوتِيٍّ أَوْ سَلْبِيٍّ وَهُوَ الْمُكْنَى عَنْهُ بِالْكَنْزِ الْمَخْفِيِّ لِكَوْنِهِ أُبْطِنَ الْبُطُونِ».^۲ یعنی: اولین مرتبه محققه برای غیب هویت، مرتبه اطلاق صرف، عاری از هرگونه قید و اطلاق و انحصار در امر ثبوتی یا سلبی است که از آن به کنز مخفی تعبیر می‌شود؛ زیرا ابطن بطون است.

به این ترتیب، تعبیر «کنز مخفی» برای ذات، از آن جهت است که «غیب ذات، مقام خفای محض از جمیع تعینات، بلکه منزّه از کافه جهاتی است که با اطلاق ذاتی معرّاً از قید اطلاق منافات دارد».^۳

مقام ذات که کنز مخفی و لاتعیّن است، اسم و رسم نیز ندارد از این جهت گفته‌اند: «لَيْسَ فِي مَرْتَبَةِ اللَّاتَعْيِنِ وَالْإِطْلَاقِ، حُكْمٌ وَلَا اسْمٌ وَلَا رَسْمٌ وَلَا نَعْتٌ وَلَا وَصْفٌ».^۴ یعنی: در مرتبه اطلاق و لاتعیّن، نه حکمی هست، نه اسمی، نه رسمی، نه نعتی و نه وصفی. این ترکه نیز در تمهید القواعد بر همین نکته تأکید کرده و ذات حق را فارغ از اسم و رسم خوانده و می‌گوید: «بِإِعْتِبَارِ إِطْلَاقِهِ الدَّاتِيَّ لَا تَرْكِبَ فِيهِ وَ

۱. سعیدالدین فرغانی، *متمهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۸ق، ص ۳۳.

۲. شمس‌الدین محمد بن حمزه ابن فناری، *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۲۰۱۰م، ص ۳۲۸.

۳. سید جلال‌الدین آشتیانی، *مقدمه مصباح الهدایة*، ص ۲۰.

۴. شرح *فصوص الحکم جندی*، ص ۷۰۸.

فصل پنجم: مقام ذات / کس نزان ۱۹۵

لَا كَثْرَةَ، بَلْ لَا اسْمَ لَهُ مِنْ الْأَسْمَاءِ الْحَقِيقِيَّةِ وَلَا رَسْمًا.^۱ یعنی: به اعتبار اطلاق ذاتی، ترکیب و کثرت در ذات حق راه ندارد؛ بلکه هیچ اسم و رسمی نیز ندارد. در این مرتبه، صحبت از هیچ اسم و صفتی نیست و از این جهت، حق تعالی را به اعتبار ذات، لَا يَتَعَتُّ وَلَا يُوصَفُ می خوانند. مقصود این است که مقام ذات به اعتبار لاتعیّن بودن، مرتبه اضمحلال رسوم و نعوت و اسماء و صفات در احدیّت ذات مطلقه است و علم و احاطه به حق تعالی، یا توصیف و شهود او از این حیث امکان پذیر نیست.^۲

از این جهت گفته اند که حق تعالی از حیث اطلاق، موصوف به هیچ وصفی یا موسوم به هیچ اسمی نیست: «إِعْلَمُ أَنَّ الْحَقَّ مِنْ حَيْثُ إِطْلَاقِهِ وَ إِحْاطَتِهِ، لَا يُسَمَّى بِاسْمٍ وَلَا يُضَافُ إِلَيْهِ حُكْمٌ وَلَا يَتَعَيَّنُ بِوَصْفٍ وَلَا رَسْمًا».^۳ یعنی: بدان، همانا حق از حیث احاطه و اطلاقش، نه به اسمی موسوم است، نه حکمی می پذیرد، و نه به رسم یا صفتی متعیّن می شود.

البته باید دقت داشت که «اسم» در عرفان نظری، معنایی خاص دارد و منظور از آن، ذات حق، به اعتبار صفتی است. پس، چون در مبحث اسم، نیاز به اعتبار و اضافه است و ذات حق از هرگونه قید و اعتبار بری است، پس آن را «لا اسم» می دانند. و منظور از «لا اسم» بودن همان لاتعیّن بودن است و معنای عرفی اسم در اینجا مورد نظر نیست تا این اشکال وارد شود که چگونه ذات لا اسم، به نام‌هایی چون غیب هویت و امثال آن نامیده شده است.

۱. صائِن الدین علی ابن ترکه، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و

آموزش عالی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۹.

۲. همان، ص ۶۳۳.

۳. صدرالدین قونوی، النصوص، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱، ص ۱۰.

خصوصیت دیگر ذات یا همان حقیقت وجود حق، مجهول‌الکنه بودن آن است از این جهت گفته‌اند: «حَقِيقَةُ الْحَقِّ سُبْحَانَهُ مَجْهُوْلَةٌ، لَا يُحِيطُ بِهَا عِلْمٌ أَحَدٍ سِوَاهُ».^۱ یعنی: حقیقت حق تعالی و به تعبیر دیگر مقام ذات، مجهول است و هیچ‌کس جز خود او به آن احاطه علمی ندارد.

ذات حق را از جهت مجهول بودن، به «ظلمت» هم تشبیه کرده‌اند؛ چنانکه فرغانی در منتهی‌المدارک، ضمن بحث از خفای مطلق ذات، آن را حضرت «خفایه» اطلاق کرده و «ظلمت غیب» نامیده است.^۲ وی در جای دیگر نیز، تعبیر «ظلمت غیب اطلاق» را برای مقام ذات به کار برده است.^۳

عارفان دیگر نیز از مقام ذات به «نور سیاه» تعبیر کرده‌اند تا شدت ناشناختگی و مجهول‌الکنه بودن آن را نشان دهند؛ چنانکه شبستری می‌گوید:

سیاهی گر بدانی نور ذات است به تاریکی درون آب حیات است^۴

مجهول‌الکنه بودن ذات، از جهت لائعین بودن آن است و پیداست که تا تعینی و تشخیصی نباشد، علم و آگاهی امکان‌پذیر نخواهد بود. از این روست که علم و آگاهی ما از مرحله تعینات آغاز می‌شود که اولین مرتبه آن، ظهورات اسمایی و صفاتی حق تعالی است. بنابراین، ذات حق به عنوان هویت مطلقه و غیب‌الغیب از حوزه ادراک و تعقل بیرون است؛ چون هیچ یک از احکام عقلی را نمی‌پذیرد و نمی‌توان از چونی و چرایی و کمی و کیفی آن سخن گفت.

از این جهت است که احاطه علمی به ذات حق تعالی غیرممکن است. حالتی که از آن به «جهل» تعبیر کرده و گفته‌اند: «الْجَهْلُ بِهَذِهِ الذَّاتِ عِبَارَةٌ عَنْ عَدَمِ مَعْرِفَتِهَا

۱. صدرالدین قونوی، اعجازالبیان فی تفسیر أم القرآن، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر

تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۳۵.

۲. منتهی‌المدارک، ص ۵۶.

۳. همان، ۶۶.

۴. گلشن راز، بیت ۱۲۲.

فصل پنجم: مقام ذات / کس نزان ۱۹۷

مُجَرَّدَةً عَنِ الْمُظَاهِرِ وَالْمَرَاتِبِ وَالْمُعَيَّنَاتِ^۱. یعنی: منظور از جهل به ذات حق، آگاهی نداشتن به آن به صورت مجرد از مظاهر و مراتب و تعینات است. از این رو، گفته‌اند که «وجود، من حیث هُوَ هُوَ» غیر قابل شناخت است و گرنه در مرتبه تعینات اسمایی، شناخت حق امکان‌پذیر است.

منظور از «وجود، من حیث هُوَ هُوَ»، وجود مطلق و صرف و بدون هیچ تعین و تقید است.^۲ از این جهت، حقیقت حق یا همان ذات را از حیطة علم و ادراک بیرون دانسته‌اند. ابن عربی در فتوحات مکیه به همین نکته اشاره کرده و می‌گوید: «وَأَمَّا الْعِلْمُ بِحَقِيقَةِ الذَّاتِ فَمَمْنُوعٌ لَا تُعَلَّمُ بِدَلِيلٍ وَلَا بُرْهَانَ عَقْلِيٍّ وَلَا يَأْخُذُهَا حَدٌّ فَإِنَّهُ سُبْحَانَهُ لَا يُشْبَهُ شَيْئًا وَلَا يُسَبِّهُهُ شَيْءٌ، فَكَيْفَ يُعْرَفُ مَنْ يُشْبَهُ الْأَشْيَاءَ مَنْ لَا يُشْبَهُهُ شَيْءٌ وَلَا يُسَبِّهُهُ شَيْئًا، فَمَعْرِفَتُكَ بِهِ إِنَّمَا هِيَ أَنَّهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ».^۳

یعنی: علم به حقیقت ذات، ممنوع است و با دلیل و برهان عقلی نمی‌توان علم و آگاهی به ذات حق حاصل کرد؛ زیرا حق تعالی، شبیه هیچ چیز نیست و هیچ چیز نیز شبیه او نیست. پس، چون خداوند مثل و مانند ندارد، شناخت حقیقت ذات او غیرممکن است.

قونوی نیز بر همین اساس، علم و آگاهی به حقیقت حق را غیرممکن می‌داند؛ زیرا علم به چیزی به منزله احاطه بر آن است و علم و احاطه بر ذات حق به حکم آیه «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»^۴ غیرممکن است؛ وی در این باره می‌گوید: حقیقت حق، جز با علم او قابل احاطه نیست؛ زیرا حکم مخصوص بر او متعین نشده و به وصفی خاص مقید نمی‌شود و تمایز و تعین و تناهی نمی‌پذیرد و هر چیزی که به وجهی

۱. صدرالدین قونوی، مفتاح الغیب، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۱۰م، ص ۳۳.

۲. یدالله یزدان‌پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۳۲۲.

۳. الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۱۹.

۴. قرآن مجید، سوره طه (۲۰)، آیه ۱۱۰. (خلق را ابدأ به او احاطه و آگاهی نیست).

تمایز نیابد، تعقل و اندیشه در آن ممکن نیست؛ چون عقل نمی‌تواند بر چیزی که نزد او متمایز نشود و به قاعده در نیاید، احاطه حاصل کند.^۱

از آنچه گفته شد پیداست که «کنه ذات حق و غیب هویت مطلق او تعالی و تقدس، مُدرک و مفهوم و مشهود و معلوم هیچ کس نتواند بود».^۲ به این ترتیب، مقام ذات به علت متعین نبودن به هیچ تعین و تشخیص، مجهول‌الکنه بوده و از حیطة اسم و رسم و احاطه اوهام و افکار بیرون است.

تعمق در متون اهل حق نشان می‌دهد که مشابه همین مفهوم در اندیشه ایشان نیز وجود دارد که اغلب از آن با عناوین «کس نزان» و «یا» یاد کرده‌اند. البته در متون ایشان اصطلاحات دیگری از جمله «سرخانه»، «بانۀ دیجور» و «بی‌نشان» نیز دیده می‌شود که خصوصیات ذکر شده برای آنها نیز، مشابه مفهوم «مقام ذات» یا «غیب‌الغیب» در عرفان نظری است.

باید دانست که واژه «ذات» در متون اهل حق، دارای دو معناست. یکی از معانی آن همین مقام ذات یا غیب‌الغیب است که بی‌چند و چون بوده، از حوصله علم و احاطه بشر بیرون است و معنای دیگر آن، «فیض»، «تجلی» یا «مظهریت» است که در قسمت انسان کامل به بحث درباره آن پرداخته می‌شود.

بنابراین در فصل حاضر، هر جا واژه «ذات» به کار برده شود، منظور همان «غیب‌الغیب» و هویت مطلقه یا به تعبیر اهل حق، «کس نزان» است.

بررسی متون اهل حق نشان می‌دهد که مؤلفه‌های اساسی که برای «مقام ذات» در عرفان نظری بیان شده، در اندیشه اهل حق نیز وجود دارد. از جمله آنکه همواره بر ناشناختگی و مجهول‌الکنه بودن ذات حق تأکید کرده‌اند، به طوری که از مقام ذات

۱. صدرالدین قونوی، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، ص ۱۰۴.

۲. نقدالنصوص، ص ۲۵.

فصل پنجم: مقام ذات / کس نزان ۱۹۹

با عناوینی چون «بی‌نشان»، «سِرِّخانه» و «کوی کس نزان» یعنی جایی که کسی اطلاعی از آن ندارد، یاد کرده‌اند.

در بحث ظهورات حق و تجلیات او، «کوی کس نزان» نخستین بحثی است که در متون اهل حق عنوان شده و همواره پیش از بیان ظهورات از آن یاد شده است. پیر سلیمان سیستانی در کلام «بارگه بارگه» نخستین بند را اینگونه آغاز می‌کند:

اَو کوی کس نزان، اَو کوی کس نزان
بارگه شام و ستن اَو کوی کس نزان^۱

یعنی: در جایی که کسی نمی‌داند، قرار داشت. بارگاهِ شاهم در جایی که کسی نمی‌داند، بود.

با دقت در متون اهل حق، می‌توان دانست که «کوی کس نزان»، جایگاهی است که همواره پیش از خلقت از آن یاد می‌شود. یکی دیگر از پیران ربّانی نیز زمانی که می‌خواهد چگونگی آغاز ظهورات حق تعالی را بیان کند، نخستین مقام را «سِرِّخانه» می‌نامد که اطلاعی از آن در دست نیست و می‌گوید:

وست و سِرِّخانه، وست و سِرِّخانه
بارگه شام لوا وست و سِرِّخانه^۲

یعنی: در خانه سِرِّ قرار داشت، بارگاه شاهم در خانه سِرِّ قرار داشت. این دیدگاه اهل حق، همان سخن عارفان دربارهٔ مقام ذات یا غیب‌الغیب است که کسی را به کنه و حقیقت آن راه نیست. عطار در این باره می‌گوید:

ز کنه ذاتِ او کس را نشان نیست
که هر چیزی که گویی اینست، آن نیست
اگرچه جانِ ما می‌پی بَرَد راه
ولکن کُنّه او را کی بَرَد راه؟
چو بی‌آگاهم از جانم که چون است
خدا را کُنّه چون دالم که چون است؟!^۳

۱. نامهٔ سرانجام، یا کلام خزانه، ص ۴۶.

۲. همان، ص ۸۳.

۳. اسرارنامه، ص ۸۷.

و سنایی نیز تأکید می‌کند که فکرها در ذات حق حیران می‌شوند و عقل آدمی توان ادراک چگونگی این مقام را ندارد:

هیچ دل را به کنه او ره نیست
عقل و جان از کمالش آگه نیست
سست جولان ز عِزّ دانش، و هم
تنگ میدان ز کنه و صفش، فهم^۱
بنابراین از دیدگاه عارفان، میزان اطلاع و ادراک آدمی از مقام ذات (غیب‌الغیب) مانند درک یک نابینای مادرزاد از مادر خویش است. به طوری که وی می‌داند که مادری دارد، اما نمی‌تواند چگونگی آن را به تصوّر درآورد. به قول سنایی:

ذات او فارغ است از چونی
زشت و نیکو، درون و بیرونی
زانکه اثبات هست او بر نیست
همچو اثبات مادر اعمی است
داند اعمی که مادری دارد
لیک چونی به وهم درنارد^۲
به دلیل همین ناشناختگی و عدم اطلاع است که مقام ذات یا غیب‌الغیب را به «سیاهی» تشبیه کرده و گفته‌اند:

سیاهی گر بدانی نور ذات است
به تاریکی درون آب حیات است^۳
در متون اهل حق نیز از مقام غیب‌الغیب، به «یانه دیجور»^۴ یعنی «خانه بسیار تاریک» تعبیر شده است که نشان دهنده شدت بی‌اطلاعی از این مقام است. در این باره در دوره چهلتن آمده است:

نه یانه دیجور ویش یکتا و فرد
پی جم میردان میلش زیا و نرد^۵

۱. حدیقة الحقیقه، ص ۶۱.

۲. همان، ص ۸۲.

۳. گلشن راز، بیت ۱۲۲.

۴. دیجور: تاریکی؛ عالم دیجور: غیر از تاریکی چیز دیگری نبود. (سید ایمان خاموشی، لغت‌نامه کلام شیخ امیر، صحنه، بی‌نا، ۱۳۸۶، ص ۷).

۵. نامه سرانجام یا کلام خزانه، دوره چهلتن، ص ۳۹۴.

فصل پنجم: مقام ذات / کس نزان ۲۰۱

یعنی: در خانه تاریک (مقام ذاتِ غیب‌الغیب) خودش، یکتا و فرد بود. سپس، میل و رغبت کرد که جمع مردان را برپا کند.

چنانکه پیداست، مصدر ظهورات نیز همین «یانه دَیجور» دانسته شده که در آنجا هیچ آفرینشی نبوده و حق تعالی یکتا و فرد بوده است و پس از آن میل کرده که ظهورات را ایجاد نماید.

در یکی دیگر از متون اهل حق نیز «خانه دَیجور»، مصدر تجلیات و ظهورات عنوان شده و آمده است:

نَه خانَه دَیجورِ روشنی وزو^۱

یعنی: از خانه تاریک (غیب‌الغیب) روشنی انداخت.

و در ادامه برای آنکه یقین شود که منظور، ایجاد ظهورات از مقام ذاتِ غیب‌الغیب است، تجلیات و ظهورات بعدی نیز بیان شده و به عنوان نمونه، عالم الست را ظهوری از همان «خانه دَیجور» و تاریکی محض یاد کرده است:

روشنی وزو نه تارِ ظلمات قله‌ی آستش نه ویش کرد ایجاد^۲

یعنی: از میان تاریکی مطلق، روشنی انداخت و جایگاه آست را از وجود خویش به ظهور رساند.

اصطلاح دیگری که در متون اهل حق، برای نشان دادن ناشناختگی و مجهول‌الکنه بودن ذاتِ غیب‌الغیب به کار رفته، «بی‌نشان» است؛ چنانکه در کلام شیخ امیر با اضافه کردن صفت «بی‌نشان» به «ذات» آمده است:

ذاتِ بی‌نشان چنی حکمِ حَی جهان کی خروش جیحون بی پی^۳

۱. دیوان سید فرضی و یارانش، مندرج در دیوان شیخ امیر، ص ۶۵۴.

۲. همانجا.

۳. دیوان شیخ امیر، ص ۳۷۷.

یعنی: ذاتِ بی‌نشانِ خداوند همیشه زنده، جهان را می‌خروشانند، مانند دریایی عمیق و بی‌نهایت.

در اینجا نیز به نظر می‌رسد که منظور از خروشانیدن جهان، به ظهور رساندن آن باشد. به عبارت دیگر، ذاتِ بی‌نشان، مصدر ظهورات است و جهانِ هستی، عرصه نمایان شدن همین ظهورات و تجلیات الهی است.

سایر عارفان نیز اصطلاح «بی‌نشان» را برای بیان خصوصیت ویژه مقام ذات (غیب‌الغیب) مناسب دانسته‌اند؛ چنانکه عطار می‌گوید:

بی‌نشانِ پاک و بی‌نامی تو راست هست بر قدِّ تو غیب‌الغیبِ راست^۱

به این ترتیب، عطار تأکید کرده که منظور او از «بی‌نشان»، همان «غیب‌الغیب» یا مقام ذات است. جامی نیز همین مطلب را اینگونه بیان کرده است:

از ذات تو مطلقاً نشان نتوان داد کانچا که تویی، بُود نشان‌ها همه هیچ^۲

بی‌نشان بودن، غیب‌الغیب یا «کَس نَزان» از آن جهت است که علم و آگاهی بشر به آن راه ندارد. علت این عدم آگاهی نیز، این است که عقل انسان با آوردن دلیل و بُرهان و به نوعی مقید کردن یک چیز است که به آن آگاهی پیدا می‌کند. به این صورت که برای کسب آگاهی، از مؤلفه‌هایی چون «کَم» و «کیف» و «هَل» و مانند آن کمک می‌گیرد تا ماهیت آن چیز بر او روشن شود. اما در مقام «کَس نَزان» یا ذات (غیب‌الغیب) که این محدودیت‌ها وجود ندارد، امکان مطرح کردن این سؤالات برای کسب آگاهی هم نیست. جامی در این باره می‌گوید:

جَلَّ مَنْ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَّا تَقْلُ كَيْفَ هُوَ وَلَا مَا هُوَ

قدسِ ذاتش چو برتر از کیف است «کیفَ هُوَ» گفتن اندرو حیف است

۱. مصیبت‌نامه، ص ۴۳۸.

۲. بهارستان و رسائل، لویح، ص ۴۶۲.

فصل پنجم: مقام ذات / کس نزان ۲۰۳

چون نه نوع آمد و نه جنس او را پس چه معنی سؤال ما هو را^۱
عطار نیز تأکید می‌کند که پرسش «چه» و «چند» درباره غیب هویت حق
بی معنی است و در آنجا ازل با ابد توأمانند:

چو آنجا نه چه و نه چند باشد ازل را با ابد پیوند باشد^۲
در متون اهل حق نیز، مقام ذات، مبراً از چونی و چندی توصیف شده است؛ در
این باره در گفتار ملانیازه آمده است:

ز ذات قدیم، بی چرا و چونت^۳

یعنی: از ذات قدیم تو که چون و چرا در آن راه ندارد.

در اینجا ملانیازه، به صراحت واژه «ذات» را به کار برده و با اضافه کردن صفت
«قدیم»، تأکید کرده که منظور او ذات غیب الغیب است؛ نه آنکه ذات به معنی فیض
مورد نظر باشد. وی در ادامه، با بیان اینکه چون و چرا در «ذات» راه ندارد، مَهر
تأیید دیگری بر این سخن نهاده است که منظور او از ذات، همان مقام غیب الغیب
است که مجهول‌الکنه بوده و بی نشان است؛ زیرا ادراک آدمی به آن راه ندارد.

همین نکته در سخن سنایی نیز بیان شده است:

ذات او فارغ است از چونی زشت و نیکو، درون و بیرونی^۴

به عبارت دیگر، در مقام ذات (غیب الغیب)، تمام سؤالاتی که عقل و ادراک
آدمی به کار می‌گیرد تا از طریق آنها نسبت به چیزی اطلاع حاصل کند، ممنوع
خواهد بود؛ زیرا تعریف هرچیز، به معنی محدود کردن آن به «حد و رسم» است و
ذات حق، محدودیت و تعین نمی‌پذیرد.

۱. بهارستان و رسائل، لوائح، ص ۴۶۰.

۲. اسرارنامه، ص ۱۰۷.

۳. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۷.

۴. حدیقة الحقیقه، ص ۸۲.

یکی دیگر از واژه‌هایی که در بیان مقام ذات به کار می‌رود، واژه «هو» است که از آن به هویت حق تعبیر می‌کنند و منظور از آن را مقام غیب ذات می‌دانند. جامی در این باره می‌گوید:

«هو» کنایت ز غیبِ ذات شناس
مکشش بر دگر ذوات قیاس^۱

در متون اهل حق نیز اشاره شده است که «مقام هو»، مصدر تجلیات و ظهورات است؛ جایی که خلیفه شهاب‌الدین، یکی از «هفت خلیفه» می‌گوید:

شام نَه شیوه هو مکردهش آئین^۲

یعنی: پادشاه من (خداوند) در شیوه (مقام) هو، ظهورات را پی‌ریزی می‌کرد. در سایر متون اهل حق نیز، بر مصدریت مقام ذات به عنوان منشأ ظهورات تأکید شده است. از آن جمله، جایی است که به معرفی مقام «کس نزان» پرداخته و آن را به عنوان مصدر و منشأ ظهورات ذکر کرده و گفته‌اند:

نَه کوی کس نزان گرد آماین وی جام^۳

یعنی: همگی از کوی کس نزان به این عالم آمدیم. در دیوان گوره نیز، مصدر ظهورات را ذات حق دانسته‌اند؛ جایی که از زبان «داوود» آمده است:

مایه، نور ذات اولِ آخرن^۴

یعنی: نور ذات حق که اول و آخر است، اصل و مایه همه چیز است. ویژگی دیگر مقام ذات یا غیب‌الغیب در متون عرفانی، لاتعین بودن آن است و از همین رو به آن «غیب» گفته می‌شود؛ چون در این مرتبه، کثرات، هنوز به ظهور نرسیده‌اند. در متون اهل حق نیز تأکید شده که در مقام کس نزان، هنوز هیچ کثرتی

۱. هفت اورنگ، سلسله الذهب، ص ۴.

۲. نامه سرانجام یا کلام خزانه، دوره هفتونه، ص ۲۱۴.

۳. همان، دوره چهلتن، ص ۴۲۸.

۴. دیوان گوره، کلام کماکان، ص ۴۷۰.

فصل پنجم: مقام ذات / کس نزان ۲۰۵

به ظهور نرسیده است؛ بلکه آنجا مقام وحدت محض است که هیچ کس اطلاعی از آن ندارد. ملانیازه در بیان لاتعیّن بودن مقام کس نزان و عدم وجود کثرت یا ظهورات در آن می گوید:

کس نزان سِرّ بی، ویش و ویش موات	بغیر ز ذات هیچ نُوی ایجات
نه عرش بی، نه فرش، نه ماه و نه خُور	نه لوح، نه قلم، نه چرخ اختر
نه بی کواکب، نه بوم و نه بر	نه خاک و نه باد، نه آتش، نه بحر
نه شرط بی نه شون، نه جسم و نه جان	یورتش نه سِرّ بی، سِرّ نه کس نزان ^۱

یعنی: سِرّی بود که کسی اطلاعی از آن نداشت، خودش بود و خودش، و غیر از ذات، هیچ نبود و هیچ چیز ایجاد نشده بود. نه عرش بود و نه فرش؛ نه ماه بود و نه خورشید. نه لوح بود و نه قلم؛ نه آسمانها بودند و نه افلاک. نه ستارگان ایجاد شده بودند و نه زمینی بود. نه خاک بود و نه باد؛ نه آتش بود و نه دریا نه قاعده و قانونی بود و نه جسمی و جانی. وجود حق، سِرّی بود که در مقام کس نزان قرار داشت.

چنانکه از ابیات ذکر شده پیداست، از دیدگاه اهل حق، در مقام «کس نزان»، هنوز کثرت و ظهوری صورت نگرفته است. همین امر نشان می دهد که منظور از «کس نزان»، همان ذات غیب الغیب و لاتعیّن است. در تذکره اعلی، در بیان لاتعیّن بودن مقام ذات و عدم وجود کثرت در آن آمده است: «خود بود و خود دید و خود گفت و خود شنید. نه آسمانی بود و نه زمینی، نه ملک و نه پری و نه آدمی بود».^۲

«عابدین» نیز زمانی که به بیان مراتب ظهورات حق پرداخته، جایگاهی را عنوان می کند که در آنجا هیچ چیز نبوده و به عبارت دیگر، هنوز کثرتی به ظهور نرسیده است:

۱. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۴۸.

۲. تذکره اعلی، ص ۵.

هَبُو نَبُو، هِیچِی نَبُو نَه زَن، نَه کُر، کِچِی نَبُو
 نَه زَوی، نَه آسَمَان نَبُو نَه پِیر و خَان و مَان نَبُو^۱

یعنی: بود(هستی) نبود. هیچ چیز نبود. نه زن بود، نه پسر و نه دختر. نه زمین بود و نه آسمان، نه پیر بود و نه خان و مان.

در گفتار ملانیازه، صورت روشن‌تری از این دیدگاه که مبنی بر لاتعین دانستن ذات است، دیده می‌شود؛ به این ترتیب که با به کار بردن واژه «ذات» نشان می‌دهد که منظور او از جایگاهی که در آن کثرتی به ظهور نرسیده، همان «مقام ذات» (غیب‌الغیب) است. وی تأکید کرده که در آن جایگاه، جز ذات پاک حق، هیچ چیز نبوده و سپس با نام بردن از ظهوراتی چون لوح، قلم، عرش، فرش، روز، شب، بحر، برّ و حتّی فرشتگان مقرب، چون جبرئیل و اسرافیل و دیگر فرشتگان، و بیان عدم وجود آنها در آن مقام، عدم وجود کثرت و ظهورات را در مقام ذات بیان کرده است. به این ترتیب بر لاتعین بودن این مقام تأکید کرده، می‌گوید:

غیر ژ دَس او بالادَس نوی	سَوَا ذَاتِ پاک، مُخْبِر کَس نوی
سَتَّار و سرپوش، سِرِّ مُخْبِی بی	یگانَه یَک تن، یَکتن تنها بی
نَه لوح، نَه قلم، نَه هو نَه مَنهو	نَه عرش بی نَه فرش، نَه شو بی نَه رو
چتر بارگاه سرپاش نوی	مَلک‌الامین نَه درگاش نوی
اسرافیل صورش نَه فرمان نوی	مَلک مُقَرَّب، حاملان نوی
ارض و بحر و برّ، و یکسان نوی	لوح چَنی قلم، مَلکان نوی
انس و جنّ و وحش، مافیات نوی	خُلَاصَه کلام ذی حیات نوی
بحرالبحرین بی، جهان ظُلمات بی ^۲	موجود هَر او دَم، ذات صفات بی

۱. نامه سرانجام یا کلام خزانه، دوره عابدین، ص ۵۱۰.

۲. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، صص ۱۳۷ - ۱۳۸.

فصل پنجم: مقام ذات / کس نزان ۲۰۷

یعنی: غیر از ذات پاک حق تعالی، خبری از هیچ کس نبود. غیر از دست او بالادستی نبود. خداوند، یگانه و تنها بود. پوشاننده اسرار بود و در جایگاه سر بود. نه عرش بود و نه فرش؛ نه شب بود و نه روز؛ نه لوح بود و نه قلم؛ نه هو بود و نه منهو. ملک‌الامین در درگاهش نبود، و هنوز آسمانها که چون چتر بارگاهی است، آفریده نشده بود. فرشتگان مقرب و حاملان عرش، نبودند. هنوز اسرافیلی نبود که فرمان دمیدن به صور داشته باشد. لوح و قلم هم مثل فرشتگان، هنوز ایجاد نشده بودند. زمین و دریا و خشکی، همگی نبودند. خلاصه کلام آنکه، هیچ کس و هیچ چیز، صاحب حیات نبود. انسان و جن و حیوانات وحشی و تمام ماسوی‌الله، نبودند. در آن هنگام، موجود حقیقی، تنها ذات و صفات حق بود. دریای بی‌نهایتی بود و جهان، سیاهی محض بود.

چنانکه پیداست، ملانیازه، مقام ذات غیب‌الغیب را به خوبی توصیف کرده و تأکید می‌کند که غیب‌الغیب، پیش از ظهور مخلوقات و وقوع کثرت بوده و به این ترتیب، بر لاتعین بودن ذات تأکید کرده است. از سوی دیگر مقام ذات (کس نزان) را از جهت آنکه هیچ کس اطلاعی بر کم و کیف آن ندارد، به دریایی بی‌نهایت و تاریک تشبیه کرده است. ملانیازه با صراحت بیان می‌کند که پیش از ایجاد هرگونه کثرتی، ذات و صفات حق، موجود بوده‌اند.

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، این است که در مقام ذات غیب‌الغیب، اگرچه هنوز تعین و کثرتی صورت نگرفته و اسماء و صفات الهی از هم متمایز نشده‌اند، اما این به معنای عدم وجود صفات در مقام ذات نیست؛ زیرا صفات حق تعالی از ذات او جدا نیستند؛ چرا که جدایی ذات از صفات، مستلزم نیاز ذات به صفات است و نیاز و نقص در ساحت قدس الهی راه ندارد. نکته اینجاست که اسماء و صفات الهی به نحو اطلاقی در مقام ذات موجودند، به صورتی که همگی عین یکدیگر و عین ذات‌اند.

اصولاً منظور از «اطلاق» در مقام ذات بیانگر همین مطلب است. یعنی «مراد از اطلاق حق در اینجا، تنها اطلاق در مرتبه مفهومی نیست؛ بلکه مراد از مطلق، در واقع، حقیقتی است که هویت وجودی اطلاق دارد، به گونه‌ای که همه‌چیز را فراگرفته و در همه جا حاضر است... همه احکام را می‌پذیرد، اما هرگز در هیچ وصفی، منحصر و محدود نمی‌شود».^۱

یکی دیگر از اصطلاحاتی که در متون اهل حق برای معرفی مقام ذات یا غیب‌الغیب به کار رفته، اصطلاح «یا» است. به طوری که در این متون تأکید می‌شود که در مقام «یا» هیچ تعین و کثرتی وجود ندارد؛ چنانکه در کلام شیخ امیر آمده است:

اوسا پادشاه نه لوح یا بی نه ارض، نه سما، نه ثریا بی^۲

یعنی: آن هنگام که پادشاه (حق تعالی) در مقام «یا» بود؛ نه زمینی بود و نه آسمان و ستارگانی.

وی همچنین، در ادامه توضیح می‌دهد که این مقام، منشأ و مصدر سایر تجلیات و ظهورات گشته و نخستین تجلی و ظهور آن به صورت دُرّی بوده است که در ادامه کتاب، در قسمت «تعین اول» به بحث درباره آن پرداخته می‌شود.

خان الماس نیز مقام «یا» را مقام ذات معرفی کرده و می‌گوید:

ذات حق یا بی، ذات حق یا بی^۳

یعنی: ذات حق، در مقام «یا» بود.

وی در ادامه، توضیح می‌دهد که در این مقام «یا»، کثرت وجود نداشته؛ بلکه تنها ذات حق بوده که همچون دریایی بی‌نهایت بوده است:

اوسا که نه لوح نه ثریا بی نه عرش بی، نه فرش، جهان دریا بی^۴

۱. یدالله یزدان‌پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۳۰۵.

۲. دیوان شیخ امیر، ص ۶۵.

۳. دیوان حضرت خان الماس لرستانی، ص ۶۹؛ بیاض یاری، گفتار خان الماس، ص ۶۵.

۴. همانجا.

یعنی: آن‌گاه که نه لوحی بود و نه زمینی آفریده شده بود؛ نه عرش بود و نه فرش، و جهان، دریایی بی‌نهایت بود.

پیداست که در اینجا، منظور از «دریا بودن جهان»، عالم ذات است که به دریایی بیکران تشبیه شده؛ زیرا پیش از آن تأکید می‌کند که عرش و فرش و لوح هم آفریده نشده بودند و هنوز زمینی پدید نیامده بود تا دریایی هم باشد.

خان الماس در ادامه، مقام «یا» را منشأ ظهورات دیگر معرفی می‌کند و معتقد است که نخستین ظهور این مقام، به صورت دُرّی بوده و سپس، سایر ظهورات، از آن تجلی نخستین پدید آمده‌اند.^۱

برخی محققان نیز که به بررسی متون اهل حق پرداخته‌اند، همین نظر را تأیید کرده و معتقدند که در بررسی تطبیقی آرای اهل حق با عرفان اسلامی، باید «مرتبه یا با مرتبه غیب‌الغیوب و هویت مطلقه که لا اسم و لا رسم له می‌باشد، مقایسه شود».^۲ زیرا مرتبه «یا»، نخستین مقام و مرتبه‌ای است که در هستی‌شناسی اهل حق ذکر شده است و تأکید کرده‌اند که در این مرتبه، کثرتی موجود نبوده و خلقتی صورت نگرفته است. از سوی دیگر، بعد از ذکر این مقام است که شاهد بیان ظهورات و تجلیات الهی هستیم که همگی از این مرتبه نشأت گرفته‌اند.

خلاصه سخن آنکه، بررسی متون اهل حق نشان می‌دهد که ایشان به مقام ذات غیب‌الغیب با خصوصیات ویژه آن آشنایی داشته‌اند، اما اصطلاحاتی که برای معرفی این مقام به کار برده‌اند با عرفان نظری متفاوت است. البته این امری بدیهی است که مسالک مختلف عرفانی در دوره‌های متفاوت تاریخی، اصطلاحات متفاوتی را برای

۱. دیوان حضرت خان الماس لرستانی، ص ۶۹؛ بیاض یاری، گفتار خان الماس، ص ۶۵.

۲. منصور رستمی، تبیین ظهور دوره حقیقت از نگاه کلام یارسان (اهل حق)، ص ۱۸۱.

بیان حقیقتی واحد به کار بگیرند؛ چنانکه در آثار عارفان مسلمان این امر مشهود است.^۱

به همین ترتیب، در متون اهل حق نیز، برای بیان مقام ذات از اصطلاحات خاصی استفاده شده که بیانگر ویژگیهای خاص این مقام نیز هست. از آن جمله، اصطلاح «کس نزان» است؛ یعنی «جایی که کسی اطلاعی از آن ندارد». این اصطلاح به خوبی معرف مجهول‌الکنه بودن و ناشناختگی ذاتِ حق تعالی است که علم و ادراک آدمی به آن راه ندارد.

در متون اهل حق، برای بیان شدت این ناشناختگی، از تعبیر «یانه دیجور»، یعنی «خانه بسیار تاریک» استفاده شده است. همین تعبیر از مقام ذات به سیاهی مطلق، در آثار عارفان دیگر، چون شبستری و شارحان ابن عربی نیز دیده می‌شود. از دیگر اصطلاحات استفاده شده در متون اهل حق برای معرفی مقام ذات، «سرخانه» و «بی‌نشان» است که تأکید دیگری بر ناشناختگی ذات است.

همچنین در متون اهل حق، علت این بی‌نشانی و ناشناختگی را از آن جهت دانسته‌اند که در مقام ذات، «چون و چرا» راه ندارد؛ زیرا پاسخ دادن به هر کدام از این سؤالات، مستلزم محدود کردن ذات به کیفیتی خاص است و در ذات بی‌نشان، محدودیت و تعینی وجود ندارد؛ بنابراین، امکان شناخت حاصل کردن از ذات با اینگونه سؤالات امکان‌پذیر نیست.

اصطلاح دیگری که در متون اهل حق، برای بیان مقام ذات استفاده شده، «یا» است که خود اصطلاح، بیانگر چگونگی این مقام است؛ زیرا اصطلاح «یا»، همچون «هو» که در عرفان نظری برای ذاتِ غیب‌الغیب به کار می‌رود، نوعی ابهام و ناشناختگی در خود دارد و بیانگر آن است که در این مقام، هنوز اسمی وجود ندارد تا حق تعالی به آن موسوم شود.

۱. ر. ک: فروغ رخ ساقی (اندیشه تجلی در ادب عرفانی فارسی، قبل و بعد از ابن عربی)، صص ۲۶۶-۲۷۸.

فصل پنجم: مقام ذات / کس نزان ۲۱۱

از سوی دیگر، در متون اهل حق، همواره تأکید شده که در مقام «کس نزان / یا»، هیچ کثرتی وجود ندارد و این مقام، پیش از هر خلقت و آفرینشی وجود داشته است. همچنین، تأکید کرده‌اند که این مقام، با وجود بی‌تعینی و عدم کثرت، مصدر و منشأ همه ظهورات و کثرات است.

تمام این موارد نشان می‌دهد که در دیدگاه هستی‌شناسانه اهل حق، مقام ذاتِ غیب‌الغیب (کس نزان / یا) شناخته شده و مورد توجه بوده است. همچنین، تمام خصوصیاتِ که در عرفان اسلامی برای این مقام ذکر شده، در اندیشه اهل حق نیز دیده می‌شود، هرچند اصطلاحات ویژه خود را برای معرفی این مقام به کار برده‌اند. همین امر نشان می‌دهد که دیدگاه هستی‌شناسانه اهل حق، ویژه خود این مکتب فکری و آیین عرفانی است و با وجود شباهتهای بسیاری که با عرفان نظری دارد، اما بر گرفته از آن نیست. همچنانکه شباهت دیدگاه هستی‌شناسانه عارفانی چون سنایی و عطار با عرفان نظری و دیدگاه‌های ابن عربی، دلیل تبعیت آنها از مکتب ابن عربی نیست؛ چرا که آنها سالها پیش از ابن عربی این دیدگاه را مطرح کرده‌اند و اصولاً نمی‌توانند متأثر از مکتب او باشند.

فصل ششم

مراتب تجلیات وجود
(حضرات خمس)

عارفان که معتقد به یگانگی وجودند، مخلوقات و موجودات را تجلیات و مراتب وجود یگانه می‌دانند. ایشان در یک تقسیم‌بندی کلی، پنج مرتبه را برای ظهورات الهی در نظر می‌گیرند و از آنها به حضرات خمس (مراتب پنج‌گانه وجود)، تعبیر می‌کنند. شارحان مکتب ابن عربی اکثراً بر این امر توافق داشته و گفته‌اند: «كَانَتْ الْحَضَرَاتُ الْإِلَهِيَّةُ الْكُلِّيَّةُ خَمْسًا»^۱. یعنی: حضرات (مظاهر) الهی، شامل پنج مرحله کلی است. همچنین، در جای دیگر آورده‌اند: «الْمَرَاتِبُ الْكُلِّيَّةُ مُنْخَصِرَةٌ فِي خَمْسٍ مَرَاتِبٍ»^۲. یعنی: مراتب کلی، منحصر در پنج مرتبه است.

به این ترتیب، باید گفت که عارفان «برای تبیین کثرت ظهورات حق تعالی (موجودات)، به مراتب طولی وجود قائل شده‌اند و حضرات خمس (مراتب پنج‌گانه وجود)، نظریه ایشان درباره تعداد و کیفیت این مراتب است»^۳.

منظور از «حضرت»، همان «مظهر» است. یعنی چیزی که محل حضور و ظهور حق باشد. به عبارت دیگر، نام‌گذاری مراتب تجلیات به حضرات، «به اعتبار حضور حق در این مراتب و مظاهر، و حاضر بودن این مراتب نزد حق تعالی است»^۴. بنابراین، حضرات خمس، همان پنج مرتبه اصلی برای ظهورات حق تعالی است.

۱. شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۹۰

۲. منتهی المدارک، ج ۱، ص ۴۳.

۳. مرتضی کربلایی، «حضرات خمس»، ص ۵۴۳.

۴. همانجا.

البته به مقام ذات، «حضرت» اطلاق نمی‌شود؛ چون این مقام، لاتعیّن بوده و در آنجا هنوز ظهوری صورت نگرفته است. در صورتی که در حضرات، بحث از تنزلات و تعینات ذات است؛ چنانکه خوارزمی در شرح فصوص الحکم می‌گوید: «بدان که تمییز ذات را در هر مرتبه و حضرت از این مراتب و حضرات، بدان اعتبارات که ذکر کرده باشد، تعینات گویند و تجلیات نیز خوانند و بعضی آن را تنزلات وجود نام نهند». ^۱ پس، از آنجا که حضرات و تجلیات، مراتب تمایز یافتن ذات هستند، خود مقام ذات را شامل نمی‌شوند؛ بلکه مقام ذات، منشأ و مصدر این تجلیات و ظهورات محسوب می‌شود.

ترتیب حضرات خمس، در آثار شارحان ابن عربی، متفاوت است. در این میان، پذیرفتنی‌ترین تقسیم‌بندی و نام‌گذاری، در شرح فصوص الحکم قیصری دیده می‌شود. وی، علاوه بر ذکر حضرات خمس، به بیان عوالمی که نتیجه تجلی هر یک از حضرات است نیز می‌پردازد. بر این اساس، از تجلی هر حضرت، یک عالم، پدید می‌آید و به این ترتیب، عوالم مختلف به ظهور می‌رسند.

قیصری حضرات کلی را مترادف با عوالم اصلی دانسته و می‌گوید: «فَصَارَتْ الْعَوَالِمُ الْكُلِّيَّةُ وَالْحَضَرَاتُ الْأَصْلِيَّةُ خَمْسًا: عَالَمُ الْأَعْيَانِ الثَّابِتَةِ وَ هِيَ عَالَمُ الْغَيْبِ الْمُطْلَقِ، وَ عَالَمُ الْجَبْرُوتِ، وَ عَالَمُ الْمَلَكَوتِ، وَ عَالَمُ الْمُلْكِ، وَ عَالَمُ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ».^۲ براین اساس، مراتب وجود و عوالم کلی، عبارت خواهند بود از: ۱- غیب مطلق، ۲- جبروت، ۳- ملکوت، ۴- مُلْک، ۵- انسان کامل.

حضرت نخست یا غیب مطلق را به دو مرتبه احدیت و واحدیت یا تعین اوّل و ثانی تقسیم می‌کنند. این دو مرتبه، منسوب به حق و موطن علم حقانند که تجلی ذات بر ذات است. سه حضرت دیگر، منسوب به کون (خلق) و خارج از موطن علم

۱. شرح فصوص الحکم خوارزمی، ص ۲۵.

۲. شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۹۰.

حق‌اند که شامل مرتبه ارواح مجردة (جبروت)، مرتبه مثال (ملکوت) و مرتبه اجسام (مُلک) است. مرتبه آخر نیز، جامع تمام مراتب قبلی است که همان مرتبه انسان کامل است.

در نوشتار حاضر نیز، بر همین اساس، به بررسی هر یک از این حضرات، در آثار ابن عربی و شارحان مکتب او و دیگر عارفان مسلمان پرداخته، سپس، به پیگیری وجود خصوصیات ویژه هر مرتبه از ظهورات الهی در متون اهل حق می‌پردازیم تا از این طریق، وجود اندیشه ظهور و تجلی به عنوان دیدگاه هستی‌شناسانه اهل حق مشخص شود.

حضرت اول: غیب مطلق

اولین حضرت از حضرات خمس، حضرت غیب مطلق است. قیصری در شرح فصوص‌الحکم درباره این مرتبه می‌گوید: «أولُ الحَضَرَاتِ الكُلِّيَّةِ، حَضْرَةُ الغَيْبِ المُطْلَقِ». یعنی: اولین حضرت از حضرات کلیه، حضرت غیب مطلق است. علت نام‌گذاری این حضرت به «غیب»، به واسطه غیبت اشیاء کوثیه در آن است؛ یعنی در این مرتبه، هنوز تجلیات عینی و عوالم خلقی (جبروت، ملکوت و مُلک)، ظهور نیافته‌اند؛ چون اعیان ثابت، با وجود تحقق و ثبوت در این مرتبه، هنوز در حضرت علم‌اند و صورت عینی نیافته‌اند.

برای تشخیص این مرتبه از مقام ذات غیب‌الغیب، قید اطلاق به آن اضافه شده و به صورت «غیب مطلق» درآمده است. چون مقام ذات، مقید به قید اطلاق هم نیست؛ از این رو، به آن «لابشرط»، «غیب‌الغیب» و «مطلق وجود» گفته می‌شود. اما زمانی که قید اطلاق می‌پذیرد، به صورت «وجود مطلق» یا «وجود، به شرط لا» در می‌آید که همان «غیب مطلق» است.

۱. شرح فصوص‌الحکم قیصری، ص ۹۰.

منظور از «وجود به شرط لا»، آن است که همه نسبت‌ها و اعتبارات از او سلب می‌شود. البته باید دانست حضرت غیب مطلق، شامل دو مرتبه «احدیّت» و «واحدیّت» است و سلب اعتبارات، مربوط به مرتبه احدیّت است که اسماء و صفات در آن، حالت اندماجی و تمایز نیافته دارند. از این رو، جامی نام این مرتبه را «حضرت و مرتبه غیب و معانی» ذکر کرده تا شامل هر دو مرتبه احدیّت و واحدیّت باشد. وی سپس، در تعریف این حضرت می‌افزاید: «و آن، حضرت ذات است، بِالْتَجَلِّي وَ التَّعْيِينِ الْأَوَّلِ وَ الثَّانِي وَ مَا اشْتَمَلَا عَلَيْهِ مِنَ الشُّؤُونِ وَ الْإِعْتِبَارَاتِ أَوْلًا وَ الْحَقَائِقِ الْإِلَهِيَّةِ وَ الْكَوْنِيَّةِ ثَانِيًا».^۱

در این حضرت است که تجلی اوّل یا «فیض اقدس» به وقوع می‌پیوندد. فیض اقدس، همان «تجلی ذات بر ذات است و نتیجه آن، ایجاد موجودات در هیأت علمی یا در علم خداوند، با استعدادهای ویژه آن‌هاست».^۲ بنابراین، برای شناخت بهتر «حضرت غیب مطلق» لازم است، مراتب آن که همان «تعین اوّل و ثانی» یا «احدیّت» و «واحدیّت» است، به طور جداگانه مورد بررسی قرار گیرد.

تجلیات اوّل و ثانی که به آنها تعینات اوّل و ثانی هم گفته می‌شود، جزء صُقع ربوبی^۳ هستند؛ یعنی، تجلیات ذات بر ذاتند؛ چون در این دو تجلی، هنوز تعینات کونی (خلقی) و وجودهای امکانی پدید نیامده‌اند. این تجلیات از آن جهت در عرفان دارای اهمیت‌اند که پرداختن به آنها در انحصار عارفان اهل معرفت است و فیلسوفان و دیگر عالمان به بحث درباره این تجلیات نمی‌پردازند و بحث آنها اصولاً

۱. نقدالنصوص، ص ۳۱.

۲. اصغر دادبه، «تجلی»، ج ۱۴، ص ۵۹۲.

۳. آنگاه که فلاسفه و متکلمان بخواهند کلمه مکان و محل و جای و مترادفات آن را در مورد باری تعالی به کار ببرند، کلمه صُقع را استعمال می‌کنند و صُقع ربوبی یا صُقع واجب می‌گویند. ظاهراً این کلمه را نخست شیخ اشراق در این مورد به کار برده است. (لغت‌نامه دهخدا، ذیل صُقع واجب)

مربوط به تعینات خلقی است.^۱ این موضوع، ضمن بررسی خصوصیات ویژه تعینات اول و ثانی، روشن تر خواهد شد.

۱. سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۳۵۶.

تَعْيِّنِ اوَّل: مرتبهٔ احدیت / دَرّ

محققان عرفان نظری، اصطلاح «احدیت» را برای بیان مفاهیم متفاوتی استفاده کرده‌اند؛ به طوری که قیصری و کاشانی، این اصطلاح را برای تبیین ویژگی‌های «مقام ذات» به کار برده‌اند. قیصری، اصطلاح «احدیت ذاتیه» را به کار برده که عبارت از مقام ذات، من حیث الذّات است و منظور او، همان مقام ذات، فارغ از صفات است که مطلق وجود و لابلشرط است. پس، به نظر او «احدیت»، تعین محسوب نمی‌شود.

اما گروه دیگری چون: صدرالدین قونوی، مؤیدالدین جندی و سعیدالدین فرغانی، این اصطلاح را برای تبیین ویژگی‌های تعین اوّل به کار گرفته‌اند. به این ترتیب، از دیدگاه آنان، بعد از مقام ذات، مرتبهٔ احدیت (تعین اوّل) و سپس، مرتبهٔ واحدیت (تعین ثانی) قرار می‌گیرد.^۱ در نوشتار حاضر نیز تقریر دوم مبنای کار قرار گرفته و بر همین اساس، به بررسی ویژگی‌های مرتبهٔ احدیت به عنوان تعین اوّل وجود، پرداخته می‌شود.

پیش از این گفته شد که منظور از «تعین»، چیزی است که باعث امتیاز و تشخیص هر چیز از غیر خودش می‌شود. البته در هستی‌شناسی عرفانی، «تعین»، بیشتر به معنای تمیّز ذات حق تعالی در هر مرتبه از مراتب ظهور است.^۲ نخستین تعین از تعینات حق تعالی، پس از مقام ذات که مقام اطلاق مقسمی است، مرتبهٔ

۱. مرتضی کربلایی، «سلسله مراتب هستی در مکتب ابن عربی، بر اساس دیدگاه صدرالدین قونوی»، فصلنامه هفت آسمان، شماره ۴۰، زمستان ۱۳۸۷، ص ۱۲۶.

۲. سیدیحیی یشربی، «تعین»، مندرج در: دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، صص ۵۷۴-۵۷۷؛ همچنین ر.ک: شرح فصوص الحکم خوارزمی، ص ۲۵.

احدیّت است؛ چنانکه جامی در بیان مراتب تنزلات وجود، آن را اولین مرتبه خوانده و می‌گوید: «[حقیقت وجود] را مراتب تنزلات است. علماً و عیناً- که به اعتبار آن، متعلق ادراک و کشف و شهود می‌گردد: و اول مراتب تنزلات وی- علماً- تنزل وی است به شأنی کلی- جامع مرجمیع شئون الهیه و کونیه ازلیه ابدیه را... [که] اگر با آن ملاحظه انتفاء اعتبارات کنند، احدیّت گویند».^۱

محققان درباره علت نام‌گذاری این مرتبه به تعین اول گفته‌اند: «وَ إِمَّا سُمِّيَ بِالتَّعْيِينِ الْأَوَّلِ لِأَنَّهُ أَوَّلُ تَعْيِينِ امْتِنَانٍ بِهِ الْإِسْمُ الظَّاهِرُ مُحِيطاً بِمَا احْتَوَاهُ مِنَ التَّعْيِينَاتِ وَ الشُّؤُونَ عَنِ الْإِسْمِ الْبَاطِنِ وَ مَرْتَبَةِ اللَّاتَعْيِينِ».^۲ یعنی: به واسطه اینکه این مرتبه، اولین تعینی است که از طریق آن، اسم «الظاهر»، که دربردارنده تعینات و شئون است، از اسم «الباطن» که مرتبه ذات لاتعین است، تمایز می‌یابد، به آن تعین اول گفته می‌شود.

برخی دیگر نیز در تعریف این مرتبه، آن را علم ذات به خودش از جهت احدیّت جمعی دانسته‌اند: «عِلْمُ الذَّاتِ بِالذَّاتِ مِنْ حَيْثُ الْاِحْدِيَّةِ الْجَمْعِيَّةِ».^۳ یعنی: مرتبه علم حق تعالی به ذات خود از جهت احدیّت جمعی. منظور از احدیّت جمعی، آن است که در این مرتبه، کثرت واقعی وجود ندارد؛ چون اسماء و صفات در آن به صورت اندماجی‌اند.

بنابراین، در این مرتبه میان اسماء الهی، نه امتیاز و اختلافی هست و نه اتفاق و ائتلافی. یعنی، اسماء متقابل، چون هادی و مضیل هم تمایز نیافته‌اند. از این رو، از آن به «وحدت اطلاقی» تعبیر می‌شود؛ چنانکه جامی می‌گوید: «اول جلوه که کرد به

۱. عبدالرحمن جامی، اشعة اللمعات، تحقیق هادی رستگار مقدم گوهری، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۳،

صص ۳۴-۳۵.

۲. نقدالنصوص، ص ۳۴.

۳. مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۳۵۶.

صفت «وحدت» بود. پس، حکم همه اسماء در این مرتبه مساوی است. اوّل تعینتی که از غیب هویت ظاهر گشت، وحدتی بود که اصل جمیع قابلیتات است و او را ظهور و بطون مساوی بود.^۱

بود جمله شئون حق ز ازل
همه بالذات متحد با هم
مندرج در تعین اوّل
همه در ضمن یکدگر مُدغم
همه در ستر جمع متواری
همه از فرق و حکم او عاری^۲

به واسطه همین عدم وجود کثرت است که به این مرتبه، «وجود به شرط لا» می‌گویند؛ چون «نسبت به تعینات امکانیه به شرط لا است».^۳ به عبارت دیگر، احدیت، همان ذات است، با این شرط که چیزی همراهش نباشد. یعنی، نوعی قید و تعین پذیرفته که همان قید «اطلاق» است.

البته این مسأله، سبب کثرت حقیقی در این مرتبه نیست و ذات، «به عین علم به ذات، عالم است به جمیع اسماء و صفات، به وجود جمعی اجمالی وَالْحَقَّ يَرِي الْكُلَّ فِي هَذَا الْمَقَامِ رُؤْيَةً مُفَصَّلًا فِي الْمُجْمَلِ، به وصف عدم تناهی و عدم محدودیت».^۴ پس، مرتبه احدیت، «به نحو وحدت و کلیت، مشتمل بر حقایق الهیه و کونیه و اصل جمیع حقایق مفصله و ماده المواد جمیع اصول و فروع فاعلیه و قابلیه است».^۵

حقایق الهیه و کثرات اسمائی و صفاتی، در مرتبه احدیت، به صورت اندماجی‌اند. از این رو، «مرتبه احدیت» بسیار شبیه «مقام ذات» است؛ با وجود این، مرتبه احدیت «در نهایت، متعین است و تعین آن، همان غلبه جهت وحدت در آن

۱. نقدالنصوص، ص ۳۴.

۲. هفت اورنگ، سلسله الذهب، صص ۷۱-۷۰.

۳. سید جلال‌الدین آشتیانی، پیشگفتار نقدالنصوص، ص ۴۱.

۴. همو، مقدمه تمهید القواعد، ص ۶۷.

۵. همو، مقدمه مصباح‌الهدایه، ص ۴۱.

است.^۱ منظور از این تعین، «علم ذات به ذات، از حیث وحدت حقیقی و بدون لحاظ کثرات است».^۲ بنابراین، کثرات به صورت بالفعل در این مرتبه حضور ندارند؛ بلکه به صورت بالقوه و اندماجی‌اند که منشأ تفصیل و کثرت در مراحل بعدی خواهد شد.

مرتبه احدیت، نزد محققان عرفان نظری، به نام‌های متعددی موسوم است. از آن جمله، می‌توان «حقیقت محمدیه»، «مقام او ادنی»، «حضرت الجمع والوجود»، «حضرت احدیه الجمع» و «نفس رحمانی» را نام برد. درباره علت نامگذاریهای متعدد این مرتبه گفته‌اند: برخی از بزرگان از تعین اول، از حیث برزخیت آن، به «حقیقة الحقایق» تعبیر کرده‌اند. علت این امر، کلیت این مقام است و اینکه تعین اول، اصل تمام اعتبارات و تعینات است... برخی دیگر، آن را «برزخ اکبر» نامیده‌اند که جامع تمام برزخ‌ها و اصل ساری در همه آنهاست. شرع نیز از تعین اول به مقام «او ادنی» تعبیر کرده است؛ زیرا این تعین، باطن مقام «قاب قوسین» (تعین ثانی) است... و این مقامی است که از دو قوسِ وجوب و امکان (تعین ثانی) به حضرت حق نزدیک‌تر است... برخی دیگر از این مقام به «حقیقت محمدیه» تعبیر کرده‌اند؛ زیرا آن مقام نور رسول اکرم (ص) و ظاهر کننده رتبه اوست.^۳

همچنانکه در عرفان نظری احدیت به عنوان تعین اول معرفی شده، در اهل حق نیز مرتبه احدیت مطرح بوده و از آن به «دُرّ» تعبیر کرده‌اند.

پیش از این گفتیم که در آثار اهل حق از مقام ذات غیب‌الغیب به «کس نزان/ یا» تعبیر شده است که اطلاع و آگاهی انسان به آن راه ندارد و از نهایت مجهول‌الکنه بودن به «یانه دیجور» یعنی «خانه بسیار تاریک» تشبیه شده است. این سخن کاملاً با

۱. مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۳۸۰.

۲. همان، ص ۳۸۳.

۳. نقدالنصوص، ص ۳۶.

فصل ششم: مراتب تجلیات وجود/ احدیت/ دُرّ ۲۲۳

دیدگاه عارفان دربارهٔ مقام ذات مشابَهت دارد. از سوی دیگر مقام «کس نزان»، مصدر تجلیات و ظهورات معرفی شده است و معتقدند که نخستین چیزی که از مقام «کس نزان» به ظهور رسیده، به صورت دُرّی بوده است.

ملانیازه در بیان چگونگی پدید آمدن تعین اوّل از ذات (کس نزان) چنین

می‌گوید:

کس نزان سِرّی ویش و ویش مَوَات بغیر ژ ذات هیچ نوی ایجات
 نه شرط بی نه شُون نه جسم و نه جان یورثش نه سِرّ بی، سِرّ نه کس نزان
 اسمش او جلیل جَبّار گویا بی پری مأوی دُرّ اوسا جیا بی
 ستّار و سِرّپوش، جلیل و جَبّار یوا نیشت و دُرّ، دُرّ و دریا بار^۱

یعنی: ذات حق، سِرّی بودی که کسی اطلاعی از آن نداشت. خودش بود و خودش و غیر از ذات حق، هیچ موجودی نبود. هنوز نه شرط و پیمانی برقرار شده بود و نه جسم و جانی بود. ذات حق، سِرّی بود که در مقام کس نزان قرار داشت. در آن زمان بود که به «مرتبهٔ دُرّ» تجلی کرد. پروردگار ستّار و سِرّپوش که جلیل و جَبّار است، ظهور او در مرتبهٔ دُرّ قرار گرفت و دُرّ نیز در دریا بود.

وی در جای دیگر توضیح می‌دهد که منظور از دریایی که دُرّ در آن قرار گرفته،

همان ذات غیب‌الغیب یا کس نزان است:

قدرتی ذات و نه دریا دُرّ بی دُرّ نه موج یم کس نزان سِرّ بی^۲

یعنی: ذاتِ قدرتمند حق به صورت دُرّی در دریا تجلی یافت، دُرّ نیز در موج

دریای سِرّی کس نزان بود.

به این ترتیب، ملانیازه نشان می‌دهد که به تمثیلی بودن اصطلاحاتی که به کار

می‌برد آگاه است؛ همچنان‌که «مقام ذات» به «دریایی» تشبیه شده تا درک آن برای

۱. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۴۸.

۲. همان، ص ۱۳۷.

ذهن انسان امکان‌پذیر شود، «تعیّن اول» نیز به «دُرّی» تشبیه شده که در قعر این دریای ذات قرار داشته است.

شیخ امیر نیز زمانی که به بیان نخستین ظهور و تجلّی حق تعالی می‌پردازد، آن را درّی معرفی می‌کند که بنیاد و اساس آن از مقام ذات غیب‌الغیب یعنی کس نزان بوده است؛ چنانکه می‌گوید:

تا که پادشام نه دانه‌ی دُرّ بی بنیادش نه یورت کس نزان سِرّ بی^۱
یعنی: زمانی که تجلّی پادشاهم (حق تعالی) در دانه دُرّ بود، بنیاد و اساس آن (دُرّ) از مقام سِرّی کس نزان بود.

معرفی نخستین ظهور و تجلّی حق تعالی به صورت دُرّ و استفاده از این تمثیل، اختصاص به متون اهل حق ندارد؛ بلکه این تمثیل از دیرباز در تمدن‌های عرفانی به کار می‌رفته است و اهل معرفت و حقیقت‌مسلمان نیز از قرن سوم هجری به بعد، این تمثیل را در آثار خود به کار برده‌اند.^۲ در منابع روایی نیز از این تمثیل استفاده شده است؛ چنانکه از حضرت رسول اکرم (ص) نقل شده که فرمودند: «اول ما خلّق الله دُرّةً بیضاء».^۳ یعنی: نخستین چیزی که خداوند آفرید، درّی سفید بود.

عارفان مسلمان نیز برای بیان نخستین ظهور و تجلّی حق تعالی از این حدیث استفاده کرده‌اند. ایشان برای بیان خفای ذات حق، از تمثیل مرواریدی که در درون صدفی در اعماق دریا نهفته است یاری جسته و گفته‌اند: «حقیقت، دُرّی است در صدف و صدف در قعر دریا».^۴

۱. دیوان شیخ امیر، ص ۱.

۲. نصرالله پورجوادی، دریای معرفت، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۹۴، ص ۱۲۲-۱۲۳.

۳. جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی، اللّالی المصنوعه فی الاحادیث الموضوعه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰. سیوطی در این کتاب بسیاری از احادیثی را که ابن جوزی موضوعه دانسته، معتبر می‌داند و با نظر ابن جوزی مخالف است. (مهدی آشتیانی، اساس التوحید، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۳۰، ص ۲۱۵).

۴. احمد غزالی، سوانح، تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران، انجمن شاهنشاهی ایران و فرانسه، ۱۳۵۹، ص ۸.

عبدالقادر جیلانی ضمن بیان حدیث نبوی، می‌گوید: «أخبر صلی الله علیه و سلم: إنَّ أوَّلَ ما خَلَقَ اللهُ ذُرَّةً بَيْضَاءٍ».^۱ یعنی: حضرت رسول اکرم که درود خدا بر او باد، خبر داد که همانا اولین چیزی که حق تعالی آفرید، ذرّی سفید بود. وی در ادامه به رمزگشایی این ذرّ و بیان تأویلی حدیث می‌پردازد و منظور از آن را نور محمّدی یا حقیقت محمّدی می‌داند که در قسمت مربوط به انسان کامل درباره آن بحث خواهد شد.

ملاهادی سبزواری نیز در جایی که به بیان جایگاه انسان کامل پرداخته، ذرّه بیضاء را همان عقل اول دانسته که نخستین تجلی الهی است و درباره ارتباط آنها می‌گوید: «از ذرّه هبای جسمانیت تا ذرّه بیضاء و عقل کُل، همه در انسان کامل موجود است».^۲

روزبهان بقلی نیز، معتقد است که نخستین آفریده، ذرّه بیضاء بوده و می‌گوید: «أَنَّ تَعَالَى لَمَّا خَلَقَ بَدَوَ الْخَلْقِ ذُرَّةً بَيْضَاءً».^۳ یعنی: همانا حق تعالی، نخستین چیزی که آفرید، ذرّه بیضاء بود. وی در ادامه، به چگونگی پدید آمدن کثرات از ذرّه بیضاء می‌پردازد و این ذرّ سفید را مصدر و منشأ سایر ظهورات و تجلیات می‌داند.^۴

عبدالرزاق کاشانی نیز در آثار خود به این حدیث استناد جسته است. از آن جمله، در «لطائف الأعلام» می‌گوید: «و لهذا جاءَ في الحديث قوله صلی الله علیه و سلم: أوَّلَ ما خَلَقَ اللهُ ذُرَّةً بَيْضَاءً».^۵ یعنی: اینگونه در حدیث از سخن حضرت رسول

۱. عبدالقادر الجیلانی، السفینة القادریة، تصحیح محمد سالم بواب، بیروت، دارالالباب، ۱۴۱۲ق، ص ۷۶.

۲. ملاهادی سبزواری، شرح مثنوی، ج ۱، صص ۱۶۰-۱۶۱.

۳. روزبهان بقلی شیرازی، مشرب الأرواح، تصحیح عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق، ص ۱۷.

۴. همانجا.

۵. عبدالرزاق کاشانی، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، ج ۲، ص ۳۸۰.

اکرم (ص) آمده است که اولین چیزی که حق تعالی خلق کرده، ذرّی سفید بوده است. وی همچنین در اصطلاحات الصوفیه به بیان این حدیث پرداخته است.^۱

سعدالدین حمویّه، نخستین آفریده را ذرّی دانسته که از دریای وجود حق پدید آمده است. وی در این باره می‌گوید: «بدان که اوّل عالم اعیان، ذرّی ذره بود که از قعر بحر وجود به ساحل آمد».^۲

با شواهد ذکر شده می‌توان دانست که بسیاری از عارفان، برای توصیف نخستین آفریده از تمثیل «ذرّ» استفاده کرده‌اند. در متون اهل حق نیز همین نکته بیان گردیده؛ چنانکه در تذکرهٔ اعلیٰ آمده است: «خلّاق عالم، در اوّل ما خلّق الله، از قدرت کاملهٔ خود، ذرّی آفرید».^۳ در ادامهٔ همین مطلب در تذکرهٔ اعلیٰ، نحوهٔ پیدایش سایر ظهورات و تجلیات از ذرّ بیان شده است که در قسمت‌های دیگر به آنها خواهیم پرداخت.

به این ترتیب، در متون اهل حق، مرتبهٔ «ذرّ»، نخستین ظهور و تجلی ذات حق معرفی می‌شود که می‌توان آن را مترادف با مرتبهٔ احدیّت در عرفان نظری دانست. اندیشمندان اهل حق در بیان چگونگی تعین اوّل، گاه نیز از همان اصطلاحات عرفان نظری استفاده کرده‌اند؛ چنانکه ملانیاز به صراحت، مرتبهٔ ذرّ را نخستین تجلی مقام «ذات» دانسته و می‌گوید:

ذرّه‌ی نور ژ ذات پادشای ازل گریا وینه‌ی ذرّ، ذرّ بی و مشعل^۴

۱. عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، ص ۲۹.

۲. سعدالدین حمویّه، المصباح فی التصوف، با مقدمه تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۲، ص ۸۰. همچنین ر.ک: اسماعیل حقی بُروسوی، تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۴ق، ج ۸، ص ۱۷۶؛ انور فؤاد ابی خزام، معجم المصطلحات الصوفیه، تصحیح جورج متری عبدالمسیح، بیروت، مکتبهٔ لبنان الناشرین، ۱۴۱۴ق، ص ۸۳.

۳. تذکرهٔ اعلیٰ، ص ۵.

۴. بیاض یاری، گفتار ملانیاز، ص ۱۴۹.

یعنی: ذره‌ای نور از ذات پادشاه ازل (حق تعالی) به سان دُرّی شعله‌ور شد و آن‌گاه دُرّ مشعل شد (متعیّن شد).

شاید منظور از مشعل شدن دُرّ، آن باشد که مرتبه دُرّ، منشأ سایر تجلیات شده است. البته دربارهٔ ایجاد سایر تجلیات از دُرّ، فراین فراوانی در متون اهل حق وجود دارد که در ادامه به آنها پرداخته خواهد شد.

در برخی دیگر از متون اهل حق، مقام «یا» به عنوان مصدرِ نخستین تجلی (مرتبه دُرّ) معرفی شده و آمده است:

اوسا پادشام نه لوح یا بی	نه ارض نه سما نه ثریا بی
نه ذات نه بشر، نه شرط نه اقرار	نه لوح نه قلم، نه یار نه اغیار
جیحون جهان دجله‌ی اسرار پُر	دون و دون آما تا و قواو دُرّ ^۱

یعنی: زمانی که پادشاهم (حق تعالی) در مقام «یا» بود؛ نه زمینی بود و نه آسمانی. نه مظهریت و فیضی صورت گرفته بود و نه بشری ایجاد شده بود و هنوز عهد و پیمانی بسته نشده بود. هنوز حتی لوح و قلم هم نبود. نه یاری بود و نه اغیاری (خلاصه آنکه ماسوی الله نبود). عالم به سان دریایی پر از اسرار بود، تا آنکه حق تعالی در مرتبه دُرّ ظهور کرد.

در یکی دیگر از متون اهل حق، برای آنکه نشان دهد، مصدر و منشأ ایجاد دُرّ به عنوان نخستین تجلی و ظهور حق تعالی، مقام «یا» بوده، این مسأله را به صورت سؤالی مطرح کرده و آمده است:

وقتی پادشاه و دون یا بی	مأواش نه کو بی، جاش نه کجا بی؟
اوسا ژدوما دانای صاحب سِرّ	و چه افسونی چی و بطن دُرّ ^۲

۱. دیوان شیخ امیر، ص ۶۵.

۲. بیاض یاری، گفتار حسین، ص ۲۶۵.

یعنی: آن‌گاه که حق تعالی در مقام «یا» بود، جایگاه و مأوایش کجا بود؟ بعد از آن، خداوند دانای صاحب اسرار، چگونه و با چه افسونی در مرتبهٔ دُرّ تجلی و ظهور کرد؟

خان الماس نیز با بیان مقام «یا» به عنوان مصدر ظهورات و بیان نخستین ظهور و تجلی آن به صورت دُرّ، بر همین موضوع تأکید کرده است. وی در ابتدا با صراحت منظور از «یا» را مقام ذات دانسته، می‌گوید:

ذاتِ حقِ یا بی، ذاتِ حقِ یا بی^۱

یعنی: ذات حق در مقام یا بود.

بنابراین، از دیدگاه او، منظور از «یا» همان ذات حق است. خان الماس در ادامه بیان می‌کند که در مقام «یا»، هیچ کثرتی وجود نداشته و این مقام، پیش از خلقت هرچیز بوده است. سپس از این مقام تجلی کرده و به صورت دُرّی ظهور یافته است. پس از آن، سایر ظهورات و مخلوقات از مرتبهٔ دُرّ پدید آمده‌اند:

اوسا که نه لوح و نه ثریا بی نه عرش بی نه فرش، جهان دریا بی
مولام و دُرّ بی، دُرّ نه تهی دریا ز دُرّ برآما، جهان کرد احیاء^۲

یعنی: (منظورم از مقام یا) زمانی است که نه لوحی بود و نه زمینی. نه عرش آفریده شده بود و نه فرش؛ بلکه تنها دریای وجود حق بود. سپس، حق تعالی به صورت دُرّی در ته این دریا ظهور کرد. پس از آن، ظهورات دیگر را از دُرّ پدیدار فرمود و جهان را حیات بخشید.

در متون اهل حق، همواره تأکید شده که منظور از دریایی که «دُرّ» به عنوان نخستین ظهور و تجلی حق در آن قرار داشته، دریای ظاهری نیست؛ چنانکه گاه با به کار بردن ترکیب‌های اضافی همچون، «بحر غیوخانهٔ سیر»، یعنی «دریای غیب‌خانهٔ

۱. دیوان حضرت خان الماس لرستانی، ص ۶۹.

۲. همانجا.

سِرّ و «یَم کس نزان سرّ»، یعنی «دریای سرّی کس نزان»، سعی در بیان این مسأله داشته‌اند که به کار بردن واژه «بحر» و «دریا» از باب تمثیل و برای نزدیک کردن مفهومی عظیم چون ذاتِ غیب‌الغیب به ذهن انسان است. شیخ امیر در بیان جایگاه دُرّ و برای معرفی آن می‌گوید:

اوسا پادشام نه دانه‌ی دُرّ بی دُرّ نه بطن بحر غیوخانه سِرّ بی^۱

یعنی: آن‌گاه که تجلی پروردگار در مرتبه دُرّ قرار گرفت، دُرّ در بطن دریای غیب‌خانه سِرّ بود.

ملانیازه نیز در معرفی جایگاه مرتبه دُرّ می‌گوید:

ذاتش نه دُرّ بی، دُرّ نه تو اسرار ژ نور قدیم قیوم قهار^۲

یعنی: ظهور ذات حق، درون دُرّی بود که در عالم اسرار قرار داشت که از نور قدیم خداوند همیشه پاینده (قیوم) و قهار بود.

خصوصیت دیگری که در متون اهل حق برای مرتبه دُرّ بیان شده، عدم وجود کثرت در آن است. شیخ امیر در بیان این مطلب می‌گوید:

نه لوح نه قلم، نه یار نه اغیار پادشام نه دُرّ بی، دُرّ نه دریا بار
نه گالای گال بی، نه چراچر بی تا که پادشام نه دانه‌ی دُرّ بی^۳

یعنی: نه لوح بود و نه قلم، نه یار بود و نه اغیار. آن‌گاه ظهور و تجلی حق تعالی در مرتبه دُرّ بود و دُرّ نیز در قعر دریا قرار داشت. نه قال و مقالی بود و نه سر و صدا و خبری؛ در آن زمان که ظهور حق در مرتبه دُرّ بود.

این همان سخن محققان عرفان نظری است که مرتبه احدیت را مرتبه اسقاط اعتبارات یا همان «وجود به شرط لا» می‌دانند و معتقدند که در این مرتبه، شئون

۱. دیوان شیخ امیر، ص ۶۶.

۲. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۸.

۳. دیوان شیخ امیر، ص ۱.

ذاتی، حالتِ اندماجی دارند و از هم تمایز نیافته‌اند؛ چنانکه جامی در این باره می‌گوید: «حقایق موجودات که در حیثیت اندراج و اندماج در غیب هویتِ ذات که مسمّانند به شئون ذاتیه و حروف عالیات، در آن مرتبه از حضرت ذاتِ مقدّسه، از یکدیگر ممتاز نیستند، اصلاً، لا علماً و لاعیناً و این مرتبه را غیبِ اوّل و تعینِ اوّل می‌گویند».^۱

ملانیازه هم در بیان عدم وجود کثرت در مرتبهٔ دُرّ می‌گوید:

قدرتی ذات و نه دریا دُرّ بی دُرّ نه موج یم کس نزان سِرّ بی ...
 نه عرش بی نه فرش نه شوبی نه رو نه لوح، نه قلم، نه هونه منهو^۲

یعنی: ذات قدرتمند حق، به صورت دُرّی در دریا بود. دُرّ در موج دریای سِرّی کس نزان قرار داشت. (در آن هنگام) نه عرش آفریده شده بود و نه فرش. نه شب پدید آمده بود و نه روز. نه لوح بود و نه قلم، نه هو بود و نه منهو.

به این ترتیب، می‌توان دانست که در دیدگاه اهل حق نیز، شئون حق تعالی و اسماء الهی در مرتبهٔ دُرّ که به عنوان نخستین تعین وجود معرفی می‌شود، هنوز از هم متمایز نشده‌اند و حتی کثرت اسمایی هم در این مرتبه وجود ندارد؛ چنانکه محققان عرفان نظری نیز همین نکته را بیان کرده‌اند:

بود اعیان باسرها و صفات	مندمج در نخست رتبهٔ ذات
وحدت صرف و هستی سادج	بود و اینها همه در او مُدرج
امتیازی و اختلافی نه	اتفاقی و اتلافی نه ^۳

۱. بهارستان و رسائل، رساله نایبه، ص ۳۳۲.

۲. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۷. همچنین برای مشاهدهٔ شواهد بیشتر دربارهٔ عدم وجود کثرت در مرتبهٔ دُرّ، ر.ک: کلام (شامل کلامات دورهٔ شاه خوشین، پیره پیرالی و...)، کلام پیره و پیرالی، ص ۵۴. دیوان گوره، ص ۱۸؛ ماشاءالله سوری، سروده‌های دینی یارسان، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۴، ص ۲۲؛ نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه، دورهٔ عابدین، ص ۵۱۰.

۳. هفت اورنگ، سلسلهٔ الذهب، ص ۱۳۱.

ممکن است این سؤال مطرح شود که عدم وجود کثرت، از خصوصیات ذات کس نزان نیز است؛ پس، چگونه می توان آن را از تعین اول (احدیت/ ذرّ) تشخیص داد؟ در حقیقت، مرتبه احدیت بسیار شبیه به مقام ذات است. اما تفاوت آن با مقام ذات در آن است که این مرتبه، مُتعیّن است. یعنی تعین و حدّ و قیدی پذیرفته است و «تعین آن، همان غلبه جهت وحدت در آن است»^۱ که منظور از آن، علم ذات به ذات از حیث وحدت حقیقی و بدون لحاظ کثرات است.

به عبارت دیگر، با وجود آنکه در مرتبه احدیت هم کثرتی وجود ندارد و اسماء و صفات به حالت اندماجی اند، اما این مرتبه یک قید پذیرفته و آن قید اطلاق است، چنانکه مقام ذات را «مطلق وجود» می گویند؛ یعنی، وجودی که هیچ قیدی حتی قید اطلاق هم نمی پذیرد. اما مرتبه احدیت را «وجود مطلق» می نامند؛ یعنی، وجود به شرط «قید اطلاق» و از این رو به آن «وجود به شرط لا» هم گفته می شود؛ یعنی، وجود، به شرطی که هیچ کثرتی با آن نباشد.

از این رو، سخن اندیشمندان اهل حق، از جهت آنکه عدم وجود کثرت را هم برای «مقام کس نزان» بیان کرده اند و هم درباره «مرتبه ذرّ» بر آن تأکید داشته اند، پذیرفتنی و صحیح به نظر می رسد. البته ایشان درباره تفاوت میان این دو مرتبه، از نظر عدم وجود کثرت، بحثی نکرده اند.

نکته دیگری که در متون اهل حق درباره مرتبه ذرّ بیان شده، آن است که این مرتبه را منشأ سایر ظهورات ذکر کرده اند و این نکته ای است که در عرفان نظری نیز بر آن تأکید شده: «وَ عَبَّرَ عَنْهُ أَيْ عَنِ التَّعْيِينِ الْأَوَّلِ بَعْضَ الْأَكْبَرِ مِنْ حَيْثُ الْبَرَزِيَّةِ الْمَذْكُورَةِ بِحَقِيقَةِ الْحَقَائِقِ، لِكُلِّيَّتِهِ وَ كَوْنِهِ أَصْلًا لِكُلِّ اعْتِبَارٍ وَ تَعْيِينٍ وَ بَاطِنٍ كُلِّ حَقِيقَةٍ إِلَهِيَّةٍ أَوْ كَوْنِيَّةٍ وَ أَصْلِهِ الَّذِي أَنْتَشَى مِنْهُ»^۲.

۱. مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۳۸۰.

۲. نقدالنصوص، ص ۳۶.

یعنی: برخی از بزرگان از تعینِ اوّل، از حیث برزخیتِ آن، به «حقیقة الحقایق» تعبیر کرده‌اند. علتِ این امر، کلیتِ این مقام است و اینکه تعینِ اوّل، اصل تمام اعتبارات و تعینات، و باطن تمام حقایق الهی و کَوْنی است و اصلی است که تمام حقایق از آن ناشی شده‌اند.

در متون اهل حق، نحوهٔ پیدایش این ظهورات از تعینِ اوّل با زبانی تمثیلی بیان شده است. به این صورت که پدید آمدن سایر تجلیات و ظهورات را نتیجهٔ آب شدن دُرّ دانسته‌اند؛ چنانکه در تذکرهٔ اعلیٰ آمده است: «خَلَقَ عَالَمٌ، در اوّل ما خَلَقَ اللهُ، از قدرتِ کاملهٔ خود، دُرّی آفرید... بعد از آن، چندین هزار سال با خود در تکلم و سیران بود... [تا اینکه] از آن (دُرّ)، چهار دانهٔ نور به شکل جواهر ناسفته آفرید. از آن جواهر، یکی آب گردید... بعد از آن، ساج نار را آفرید که آب را به طبخ آورد که آن آب به شکل کف گردید... بخاری از آن آب بلند گردید، ابر شد و در هوا ایستاد... و از هوای آن آب، باد را آفرید... [سپس] امر شد به کف که آرام گیر، کف آرام یافت و زمین گردید... و از جواهر دیگر، آسمان را آفرید که عالم بالاست».^۱

البته این مسأله اختصاص به اهل حق ندارد و در سایر متون عرفانی نیز، هنگامی که به حدیث «اوّلُ ما خَلَقَ اللهُ دُرَّةً بَيْضَاءَ» استناد شده، در ادامه، پدید آمدن سایر تجلیات و به عبارت دیگر مخلوقات را نتیجهٔ آب شدن دُرّ ذکر کرده‌اند.

از آن جمله، در تفسیر روح‌البیان آمده است: «أولُ ما خَلَقَ اللهُ دُرَّةً بَيْضَاءَ، فنظَرَ إليها بِالْهُيْبَةِ فَذَابَتْ وَ صَارَتْ مَاءً وَ ارْتَفَعَ زَبْدُهَا فَخَلَقَ مِنْهُ الْأَرْضَ».^۲ یعنی: اوّلین چیزی که حق تعالی آفرید، دُرّی سفید بود. سپس به نظر هیبت بر آن نگریست، پس ذوب شد و آب گردید و کف آن بالا آمد، پس زمین را از آن کف آفرید.

۱. تذکرهٔ اعلیٰ، صص ۵-۱۱.

۲. اسماعیل حقی بُروسوی، تفسیر روح‌البیان، ج ۸، ص ۱۷۶.

روزبهان بقلی در کتاب مشرب الأرواح، بعد از آنکه نخستین آفریده را ذرّ سپید معرفی می‌کند، می‌گوید: «فَنظَرَ إِلَيْهَا بِالْهَيْبَةِ فَصَارَتْ مَاءً ... وَ هَذِهِ اللَّطْفَةُ شَبَّهَهَا فِي أُصْلٍ أَيْجَادِ الْكَوْنِ وَ مِنْهَا تَنْشَعِبُ أَسْرَارُ الرَّبُّوبِيَّةِ».^۱ یعنی: حق تعالی به نظر هیبت بر آن نگرست، پس آب شد و این همان نطفه‌ای است که اصل ایجاد عالم است و اسرار ربوبیت از آن منشعب شده‌اند.

سعدالدین حمویّه نیز، پس از معرفی نخستین آفریده به صورت ذرّ، می‌گوید: «واجب الوجود در آن نظر کرد، از هیبت نظر ربّ العزّه آب گشت. آتش از جوهر آب بیافرید. کفکی بر روی آب برآمد، از آن زمین‌ها ساخته شد، و از دود آن آسمانها بیافرید».^۲

در شرح فصوص الحکم قیصری نیز همین مطلب عنوان شده و آمده است: «انّ الله، خَلَقَ ذُرَّةً بَيْضَاءَ، فَنَظَرَ إِلَيْهَا بِنَظَرِ الْجَلَالِ وَ الْهَيْبَةِ، فَذَابَتْ حَيَاءً، فَصَارَ نِصْفُهَا مَاءً وَ نِصْفُهَا نَارًا. فَحَصَلَ مِنْهُمَا دُخَانٌ فَخَلَقَ السَّمَاوَاتِ مِنْ دُخَانِهَا وَ الْأَرْضَ مِنْ زَبَدِهَا».^۳ یعنی: همانا حق تعالی درّی سفید آفرید. سپس با نظر جلال و هیبت به آن نگرست و آن ذرّ از حیا ذوب شد. نصف آن آب و نصف دیگر آتش گردید. سپس از آن دود، دود پدید آمد. پس از آن، آسمانها را از دود آن و زمین را از کف آن پدید آورد.

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، این است که عارفان بر تمثیلی بودن وجود «ذرّ» به عنوان نخستین آفریده و سپس ذوب شدن آن برای پدید آمدن دیگر مخلوقات، آگاه بوده‌اند؛ چنانکه در تعلیقات همین صفحه از شرح فصوص الحکم قیصری نیز این نکته تذکر داده شده است: «فَذَابَتْ؛ أَيْ ظَهَرَتْ بِالْجُودِ التَّفْصِيلِيِّ».^۴

۱. روزبهان بقلی شیرازی، مشرب الأرواح، ص ۱۷.

۲. سعیدالدین حمویّه، المصباح فی التصوف، ص ۸۰.

۳. شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۹۸۹.

۴. همانجا.

یعنی: منظور از ذوب شدن دُرّ، همان خروج از حالت اندماجی و تفصیل یافتن اسماء الهی است.

بنابراین، با وجود اختلاف در جزئیات، نظریه کلی که همان پدید آمدن ظهورات از مرتبه دُرّ است با دیدگاه سایر عارفان مشابه و همسوست.

نکته دیگر درباره مرتبه دُرّ یا تعیین اوّل، آن است که در متون اهل حق، جایگاه دُرّ، درون صدفی بیان شده که آن هم روی قپّه‌ای قرار داشته و قپّه در کف دریا بوده است؛ چنانکه ملانیازه می‌گوید:

مولام نه دُرّ بی، دُرّ نه صدف بی صدف نه قپّه، قپّه نه کف بی^۱

یعنی: تجلی و ظهور حق تعالی درون دُرّ بود و دُرّ نیز درون صدف قرار داشت و صدف درون قپّه و قپّه در کف دریا قرار داشت.

وی در جای دیگر نیز می‌گوید:

یورتش کرد نه دُرّ، دُرّ کرد نه صدف صدف نه قپّه، قپّه کرد نه کف^۲

یعنی: تجلی او درون دُرّ قرار گرفت. دُرّ را در صدف قرار داد و صدف را در قپّه و قپّه را روی کف دریا.

با توجه به زبان تمثیلی به کار رفته در بیان نخستین تجلی و ظهور حق تعالی و تشبیه آن به «دُرّ»، می‌توان دانست که منظور از «صدف» نیز تمثیلی از حقیقتی دیگر است که با همان تعیین اوّل در ارتباط است.

در متون عرفانی، منظور از «صدف» را لحاظ کثرت اسمایی در مرتبه احدیت دانسته و گفته‌اند: «صدف، صورت کثرات اسماء و صفات وجودی را گویند».^۳ البته اسماء و صفات در مرتبه احدیت، صورت تفصیل یافته ندارند و اندماجی‌اند. از این

۱. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۴۲. قپّه: قپّه، برآمدگی هرچیز را گویند؛ بنای گرد برآورده چون گنبد. (لغت‌نامه دهخدا، ذیل قپّه).

۲. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۴۹.

۳. اصطلاحات صوفیان (مرآت عشاق)، ص ۲۹۲.

جهت، این مرتبه را اصل جمیع اسماء الهی می‌دانند و کاربرد تمثیل صدف برای این مرتبه نیز به همین ویژگی مربوط است؛ زیرا تعین اوّل یا احدیت، «عبارت است از تجلی ذاتی احدی که اصل جمیع اسماء است، چه حق تعالی احد بالذات، کلّ بالأسماء است. پس، حضرات اسماء به تمامی در احدیت ذات کامن است. پس، تسمیه صدف نور مناسب بود».^۱

در این تصویر، وجود کثرات و موجودات به «صدف» تشبیه شده است. بنابراین، علت نامگذاری تعین اوّل به «دُرّ» نیز برخاسته از همین موضوع است که گفته‌اند: «فباعتبار أنّه كان دُرّةً صدف الموجدات، سُمی دُرّةً».^۲ یعنی: مرتبه احدیت به اعتبار آنکه دُرّ صدف موجودات است، دُرّ نامیده شده است. به عبارت دیگر، اگر همه عالم را به مانند صدفی در نظر بگیریم، مرتبه احدیت، ارزشمندترین وجود امکانی و به مثابه دُرّ این صدف خواهد بود.

عبدالرزاق کاشانی نیز، منظور از صدف را لحاظ قابلیت امکانی در مرتبه تعین اوّل دانسته است.^۳ وی همچنین، منظور از کوب دُرّی را در آیه «الزُّجَّاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ»، دُرّة البیضاء یا همان تعین اوّل ذکر می‌کند که گاه به آن عقل اوّل هم گفته می‌شود: «وَمَعْنَى الدُّرِيِّ أَيِ الْمَنْسُوبِ إِلَى الدُّرَّةِ الْبَيْضَاءِ الْمَكْنِي بِهَا عَنِ الْعَقْلِ

۱. شمس‌الدین محمد تبادکانی طوسی، تسنیم المقربین (شرح فارسی منازل السائرين خواجه عبدالله انصاری)، تصحیح و تحقیق محمد طباطبایی بهبهانی، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۲، ص ۳۹۷.

۲. نجم‌الدین ابوبکر عبدالله بن محمد رازی، منارات السائرين و مقامات الطائرين، تحقیق و تقدیم سعید عبدالفتاح، قاهره، دارسعادالصباح، ۱۹۹۳م، ص ۱۷۰. همچنین ر.ک: شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۹۹۰؛ تفسیر روح البیان، ج ۵، ص ۱۹۹.

۳. عبدالرزاق کاشانی، لطائف الأعلام فی اشارات أهل الإلهام، ج ۲، ص ۳۷۹.

الأول»^۱. یعنی: معنی الدُّرَى، یعنی منسوب به دُرَّةُ البیضاء که همان کنایه از عقل اول است.^۲

به این ترتیب، می‌توان گفت که تمثیل به کار رفته در متون اهل حق، برای معرفی تعین اول ذات، به صورت دُرَى که درون صدفی، بر روی قپه‌ای در کف دریا قرار داشته، با تمثیلی که خداوند در قرآن برای معرفی خود به کار برده، مشابه است. جایی که می‌فرماید: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ».^۳ یعنی: خدا نور آسمانها و زمین است. مثل نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی، و آن چراغ در شیشه‌ای است. آن شیشه، گویی اختری درخشان است.

در این تمثیل قرآنی، خداوند به نوری تشبیه شده که از زجاجه (بلوری) که همانند کوب دُرَى (ستاره‌ای درخشان و دُرّ مانند) است، در تالو است. درون این بلور دُرّ مانند، مصباح (چراغی) است که آن هم درون مشکات (چراغدانی) قرار گرفته است. در متون اهل حق نیز خداوند به نوری تشبیه شده که درون دُرَى بوده است؛ چنانکه در کلام دوره شاه حیاس آمده است:

نوری بی نه دُرّ، دُرّ نه دریا بار

۱. لطائف الأعلام فی اشارات اهل الإلهام، ج ۲، ص ۵۹۷.

۲. برای تعین اول نامهای متعددی ذکر شده که به سبب خصوصیات ویژه این مرتبه است؛ چنانچه در علت این نامگذاری‌ها گفته‌اند: «وَكَانَتْ هَذِهِ الْأَسْمَاءُ عَلَى مَفْهُومٍ وَاحِدٍ وَ أَنْ كَانَ وَتَوَعُّهَا عَلَيْهِ بِاعْتِبَارَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فَلَهَا كَانَ الْعَقْلُ هُوَ أَعْلَى الْمَوْجُودَاتِ الْمُمْكِنَةِ وَ أَفْضَلُهَا وَ أَشْرَفُهَا سَمِيَ بِالذَّرَّةِ إِذْ كَانَتْ أَعْلَى الْجَوَاهِرِ الْبَحْرِيَّةِ وَ أَشْرَفُهَا وَ أَفْضَلُهَا». یعنی: تمام این اسامی بر یک مفهوم واحد دلالت دارند که به اعتبارات مختلف به این مرتبه داده شده است. پس، از آنجا که عقل، والاترین چیز در میان ممکنات و فاضل‌ترین و شریف‌ترین آنهاست، دُرّ نامیده شده است؛ زیرا دُرّ نیز در میان جواهرات دریایی، برترین و شریف‌ترین آنهاست. (لطائف الأعلام فی اشارات اهل الإلهام، ج ۲، ص ۳۸۰).

۳. قرآن مجید، سوره نور (۲۴)، آیه ۳۵.

۴. کلام دوره شاه حیاس، ص ۱۱۸.

فصل ششم: مراتب تجلیات وجود/ احدیت/ دُرّ ۲۳۷

یعنی: (مَثَل) حق تعالی، چون نوری بود درون دُرّی که آن دُرّ هم در ته دریا قرار داشت.

البته در جای دیگر، منظور از نور را ذات حق معرفی کرده و گفته‌اند:

ذاتش نه دُرّ بی، دُرّ نه تو اسرار^۱

یعنی: ذات حق تعالی درون دُرّ بود و دُرّ نیز درون دریای اسرار بود.

به این ترتیب، تمثیل به کار رفته در متون اهل حق به صورت نوری که درون دُرّ قرار داشته و دُرّ درون صدفی بوده، صدف روی قپه و قپه در کف دریا قرار داشته، و همانطور که قبلاً نیز یادآور شدیم، دریا نیز نماد عالم «غیب الغیب» (کس نزان) است که خاصیت آن پوشیدگی، بی‌نهایت بودن و ناشناختگی است. به این ترتیب، می‌توان گفت که این تمثیل، از نظر محتوایی، مشابه تمثیل به کار رفته در قرآن است.

مجموع سخن آنکه، در دیدگاه هستی‌شناسانه اهل حق نیز بر نخستین ظهور و تجلی حق تعالی، یعنی مرتبه احدیت بسیار تأکید شده است، اما اصطلاح به کار رفته در آثار ایشان با اصطلاح مرسوم در عرفان نظری تا حدودی متفاوت است. به طوری که ایشان، تعیین اول ذات را، «مرتبه دُرّ» ذکر کرده‌اند. به عبارت دیگر، در معرفی نخستین ظهور و تجلی حق تعالی، زبان تمثیلی را بر زبان اصطلاحی ترجیح داده‌اند.

البته این شیوه در زبان و بیان سایر عارفان نیز دیده می‌شود؛ چنانکه عبدالقادر جیلانی و روزبهان بقلی از عارفان قرن ششم نیز، برای بیان نخستین ظهور حق تعالی از همین تشبیه استفاده کرده‌اند. این رویه توسط عارفان قرون بعدی نیز ادامه پیدا کرده، از آن جمله، سعدالدین حمویه و نجم رازی از عارفان هفتم و پس از آنها

۱. بیاض یاری، گفتار ملانیا، ص ۱۳۸.

شارحان مکتب ابن عربی همچون عبدالرزاق کاشانی و داوود قیصری نیز همین تمثیل را برای معرفی تعین اول ذات به کار برده‌اند.

به این ترتیب، می‌توان دانست که استفاده از تمثیل «دُرّ» در بیان نخستین ظهور و تجلی حق تعالی، اختصاص به اهل حق ندارد و این تمثیل، همواره مورد توجه عارفان مسلمان بوده است.

ویژگی‌هایی که در متون اهل حق برای مرتبه دُرّ ذکر شده، مشابهت بسیاری با ویژگی‌های مرتبه احدیت در عرفان نظری دارد. از جمله اینکه معتقدند در مرتبه دُرّ، هیچ کثرتی وجود نداشته است و به عبارت دیگر، ظهورات اسمایی پدید نیامده‌اند. در عین حال، این مرتبه را منشأ و مصدر سایر تجلیات ذکر می‌کنند که همگی با ویژگی‌های مرتبه احدیت در عرفان نظری مطابقت دارد.

در برخی متون اهل حق، برای بیان چگونگی این مصدریت، از زبان تمثیلی استفاده شده است؛ به طوری که پدید آمدن مخلوقات را نتیجه آب شدن دُرّ ذکر کرده‌اند. البته این مسأله نیز در آثار سایر عارفان مسبق به سابقه است و عارفان دیگر نیز از همین تمثیل استفاده کرده‌اند. شارحان مکتب ابن عربی نیز ضمن به کار بردن این تمثیل، تأکید کرده‌اند که منظور از ذوب شدن دُرّ، یک امر فیزیکی و ظاهری نیست؛ بلکه منظور، خروج اسماء و صفات الهی از حالت اندماجی و تفصیل یافتن آنهاست.

به همین ترتیب، سایر اصطلاحات مربوط به دُرّ، همچون «دریا» و «صدف» نیز حالت تمثیلی و نمادین دارد. به این ترتیب که «دریا» را تمثیلی از ذات غیب‌الغیب یا «کس نزان» ذکر کرده‌اند که «مرتبه دُرّ» به عنوان تجلی نخستین، از آن مقام پدید آمده است. از این رو، گفته‌اند که دُرّ، درون دریا بوده است.

در متون اهل حق نیز به رمزگشایی این تمثیل پرداخته شده و از طریق به کار بردن ترکیبات اضافی همچون «بحر غیوخانه سیر» یعنی «دریای غیب‌خانه سیر» و «یم

فصل ششم: مراتب تجلیات وجود/ احدیت/ دُرّ ۲۳۹

کس نزان سِرّ» یعنی «دریای سِرّی کس نزان»، به بیان منظور حقیقی خود از واژه «دریا» به عنوان جایگاه دُرّ پرداخته‌اند. «صدف» نیز به عنوان مکان قرارگیری دُرّ، تمثیلی از لحاظ کثرت اسمایی در مرتبه احدیت است، همچنان‌که در سایر متون عرفانی نیز به بیان این مطلب پرداخته‌اند.

از سوی دیگر، تمثیل کلی به کار رفته در متون اهل حق برای بیان تعیین اول یا مرتبه احدیت، یعنی تصویری که در آن دُرّ، درون صدف و صدف، درون قپه و قپه در کف دریا قرار دارد، بسیار شبیه تمثیلی است که در قرآن برای معرفی حق تعالی به کار رفته است و مثل خداوند را همچون نوری دانسته که درون چراغی است و چراغ نیز درون چراغدانی قرار دارد.

به این ترتیب، می‌توان دریافت که مرتبه احدیت به عنوان نخستین تجلی حق تعالی، در ساختار هستی‌شناسانه اهل حق نیز وجود دارد، هرچند نحوه بیان آن متفاوت است و به جای استفاده از اصطلاحات خاص عرفان نظری، از زبان تمثیلی ویژه خود، استفاده کرده‌اند.

تعیّن ثانی: مرتبه واحدیت / خاوندکار

مرتبه واحدیت، دومین تعین وجود است که در آن، اسماء و صفات الهی حالت تفصیلی به خود می‌گیرند. البته این تفصیل و کثرت، در علم حق است. از این رو، مرتبه واحدیت نیز همچون مرتبه احدیت، یک نسبت علمی است؛ یعنی اضافه و نسبتی است که در علم حق حاصل شده است.

بنابراین، نسب و اضافات که همان اسماء و صفات‌اند، در این مرتبه، از سنخ «علمی»‌اند، نه از سنخ «وجودی»؛ زیرا تعینات خلقی، هنوز در این مرتبه ظاهر نشده‌اند. از این رو در تعریف این مرتبه گفته‌اند: «مرتبه دوم ذات است که ظاهر می‌شود اشیاء به صفت تمیز علمی در او».^۱ جامی درباره جایگاه این مرتبه و ارتباط آن با تعین اول می‌گوید:

بعد از آن در تعین ثانی	شد مفصل شئون پنهانی
شد حقایق ز یکدگر ممتاز	امتیازی درون پُرده راز
امتیازی ز روی علم، فقط	ز امتیازات خارجی منحط ^۲

تفاوت نسبت علمی در احدیت و واحدیت، در حالت اندماجی و تفصیلی است.^۳ چنانکه ابن فناری نیز در مصباح الانس به این نکته اشاره کرده و می‌گوید: «الْعِلْمُ مِنْ حَيْثُ الْأَحْدِيَّةِ فِي التَّعْيِينِ الْأَوَّلِ ظُهُورُ عَيْنِ الدَّاتِ لِنَفْسِهِ بِأَنْدِمَاجِ اعْتِبَارَاتِ

۱. نقدالنصوص، ص ۳۸.

۲. هفت اورنگ، سلسله الذهب، ص ۷۱.

۳. رک: مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۴۲۹.

فصل ششم: مراتب تجلیات وجود/ واحدیت/ خاوندکار ۲۴۱

الواحدیة مع تحقیقها... و أمّا من حیث المرّبة الثانیة و هی الواحدیة فهو ظهور الذّات لِنفْسِهَا بِشُؤْنِهَا مِنْ حَيْثُ مَظَاهِرِ الشُّؤْنِ الْمُسَمَّاةِ صِفَاتٍ وَ حَقَائِقٍ.^۱

یعنی: علم از حیث احدیّت، در تعین اوّل، ظهور ذات است برای خودش، به صورتی که اعتبارات واحدیت در آن متحقّق و مندمج اند... اما از حیث مرتبه ثانیه که واحدیت است، همان ظهور ذات برای خودش، با همه شئون، از حیث مظاهر شئون است و این شئون، همان است که به آن صفات و حقایق می گویند.

این مرتبه، در عرفان نظری دارای نامهای متعدّدی است از آن جمله: «این مرتبه را «غیب ثانی» نامیده اند، به واسطه غیبت اشیاء کونیّه در وی، از نفس خود و از مثل خود؛ زیرا منفی است صفت ظهور از اعیان ثابتّه، با وجود تحقّق و ثبوت ایشان در این مرتبه، چه این اعیان در حضرت علم اند»^۲. همچنین به این مرتبه، «غیب ثانی»، «مرتبه الوهیت»، «عالم معانی»، «حضرت ارتسام» و ... نیز اطلاق شده است.^۳

درباره علت تنزّل وجود به این مرتبه، یعنی واحدیت (تعین ثانی) باید گفت که تعین اوّل «ظهوری را می طلبد که همان تجلی اوّل و فیض اقدس است و این تجلی به نوبه خود تعین بعدی را- با اظهار شئون ذاتیه و کمالات اسمایی- تحت عنوان واحدیت نمودار می سازد»^۴. به این ترتیب، مرتبه واحدیت، جنبه ظهور وحدت اطلاقی یا همان مرتبه احدیت است و اصولاً در مراتب وجود، هر مرتبه پایین تر، مظهري برای مرتبه بالاتر محسوب می شود.^۵

۱. ابن فناری، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، ص ۲۳۴.

۲. نقدالنصوص، ص ۳۱.

۳. ر.ک: همان، صص ۳۸-۳۹.

۴. سعید رحیمیان، آفرینش از منظر عرفان، ص ۱۸۵.

۵. ر.ک: مشارق الدراری، صص ۱۸-۲۱؛ مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، ص ۱۰۰؛ شرح

فصوص الحکم فیصری، ص ۹۰.

جامی نیز این نکته را اینگونه بیان کرده است: «بعد از تنزل به مرتبه تعین اول، تنزل است به مرتبه تعین ثانی، و آن مرتبه دوم ذات است که ظاهر می‌شود اشیاء به صفت تمیز علمی در او... و این تعین، به حقیقت، صورت (مظهر) تعین اول است».^۱ وی در ادامه، علت مظهر بودن تعین ثانی را برای تعین اول، اینگونه ذکر کرده است: «زیرا که چون کثرت و تمیز منتفی است از تعین اول به طریق تفصیل، و ثابت است مر او را به طریق اجمال. پس، آنچه قابل است صورت تفصیل را، ظل و صورت است مر آن حضرت را که جمیع اعتبارات در او مندرج و مندمج است».^۲

بنابراین، مرتبه واحدیت، مرحله ظهور تفصیلی کمالات اسمایی است. نکته‌ای که باید بدان توجه داشت، معنای «اسم» از دیدگاه عارفانه است؛ زیرا از دیدگاه عامیانه، «اسم» لفظی است که برای شناختن اشیاء به کار می‌رود؛ اما از منظر عرفانی، اسم، همان ذات حق به اعتبار صفتی خاص است؛ چنانکه قیصری نیز می‌گوید: «الذات مع صفة معينة و اعتبار تجل من تجلیاتها تُسمی بالاسم».^۳ یعنی: ذات به همراه یک صفت معین و به اعتبار یک تجلی از تجلیات حق، اسم نامیده می‌شود. ارتباط میان اسم، صفت و مسمّا را می‌توان بدین صورت بیان کرد: «نفس وجود را که متعین به هیچ تعینی نیست؛ بلکه به نحو لاتعین محض در نظر گرفته می‌شود، مسمّا گویند. وجود متعین، اسم، و نفس تعین، صفت است».^۴

هر تعین که گشت لاحق ذات	هست معدود در عداد صفات
ذات با هر تعین تنها	اسمی آمد ز جمله اسما
ور بود با تعینات تمام	اسم جامع همی نهندش نام ^۵

۱. نقدالنصوص، ص ۳۸.

۲. همانجا.

۳. شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۴۴.

۴. مهدی دهباشی، «فلسفه اسماء و صفات حق و تمایز آنها از یکدیگر»، فصلنامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز،

پیاپی ۱۷، زمستان ۱۳۸۴، ص ۱۴.

۵. هفت اورنگ، سلسله الذهب، ص ۸۲.

فصل ششم: مراتب تجلیات وجود/ واحدیت/ خواندکار ۲۴۳

در مرتبه واحدیت، اسماء از یکدیگر و از ذات ممتاز می‌شوند. البته باید دانست که این کثرت و امتیاز، از نوع «نسبی» است نه «حقیقی»؛ چنانکه قونوی نیز در رساله‌ی النصوص به همین نکته اشاره کرده و می‌گوید: «أَوَّلُ التَّعْيِينَاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ النَّسْبَةُ الْعِلْمِيَّةُ الذَّاتِيَّةُ، لَكِنْ بِاعْتِبَارِ تَمَيُّزِهَا عَنِ الذَّاتِ، الْإِمْتِيَازِ النَّسْبِيِّ لَا الْحَقِيقِيِّ»^۱. یعنی: اولین تعین تصویرپذیر، نسبت علمی ذاتی (تعین ثانی) است. البته این تعین، به صورت تمایزی نسبی از ذات، ممتاز می‌شود نه تمایز حقیقی.

معنی این سخن آن است که کثرات اسمایی، مستقل از حق نبوده و نفس الامری جدای از ذات حق ندارند؛ بلکه از جنس نسب و اضافات‌اند. به این ترتیب، کثرت و تعدد اسماء، باعث ایجاد تعدد و کثرت در ذات نمی‌شود. چنانکه ابن عربی نیز در فصّ شیشی از فصوص‌الحکم آورده است: «وَعَلَى الْحَقِيقَةِ، فَمَا تَمَّ إِلَّا حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ، تَقْبَلُ جَمِيعَ هَذِهِ النَّسَبِ وَ الْإِضَافَاتِ الَّتِي يُكْنَى عَنْهَا بِالْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ»^۲. یعنی: تنها یک حقیقت واحده وجود دارد که قبول تمام این نسب و اضافاتی کرده که به اسماء الهیه معروفند.

پس، از آنجا که نسب و اعتبارات، اموری عدمی‌اند، جز یک حقیقت واحده که همان ذات حق است، چیز دیگری وجود ندارد. به بیان خواجه پارسا: «اگرچه اسماء متکثره است، اما جز یک حقیقت بیش نیست که قابل همه این نسب و اضافات است و آن ذات است»^۳.

علت نام‌گذاری این مرتبه به «واحدیت» نیز به همین کثرت نسبی مربوط می‌شود. ابن عربی در فتوحات مکیه در بیان این مطلب آورده است: «الْوَحِيدُ، هُوَ

۱. صدرالدین قونوی، النصوص، ص ۳۲.

۲. فصوص‌الحکم، ص ۶۵.

۳. خواجه محمد پارسا، شرح فصوص‌الحکم، تصحیح جلیل مسگرزاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶، ج ۱،

الذَّاتُ مَعَ اعْتِبَارِ كَثْرَةِ الصِّفَاتِ، وَ هِيَ الْحَضْرَةُ الْأَسْمَائِيَّةُ، لِكَوْنِ الْإِسْمِ، هُوَ الذَّاتُ مَعَ الصِّفَةِ»^۱. یعنی: منظور از واحد، همان ذات به اعتبار کثرت صفات است و این حضرت اسمائیه است؛ زیرا اسم، همان ذات به اعتبار صفتی خاص است. ابن عربی در همین جا تأکید می‌کند که صفات حق، چیزی زائد بر ذات او نیستند: «صِفَاتُهُ تَعَالَى، لَيْسَتْ بِزَائِدَةٍ عَلَى ذَاتِهِ، بَلْ هِيَ عَيْنُ الذَّاتِ، لَا فَرْقَ إِلَّا بِالْإِعْتِبَارِ الْعَقْلِيِّ»^۲. یعنی: صفات حق تعالی زائد بر ذات او نیستند؛ بلکه عین ذات اند و هیچ فرقی میان آنها جز به اعتبار عقلی نیست.

یکی دیگر از مباحث مهم در مرتبه واحدیت، مسأله «اعیان ثابته» است. منظور از اعیان ثابته در عرفان نظری، حقایق موجودات در علم حق است. به عبارت دیگر، «اعیان ثابته که عبارت از حقایق موجودات است، صور علمیه‌ای است که موجود نیست مگر در علم حق»^۳. از این جهت است که گفته می‌شود، حقایق در این مرتبه نسبت به ذات، امتیاز علمی دارند، اما امتیاز عینی ندارند.

قونوی در توضیح این صور علمیه می‌گوید: حقیقت هر موجود، عبارت است از نسبت تعین ازلی آن در علم پروردگارش که در اصطلاح محققان از اهل الله، عین ثابت نامیده می‌شود.^۴ قیصری نیز بر این نکته تأکید می‌کند که اعیان ثابته دارای دو اعتبارند. به یک اعتبار، آنها صور اسماء الهی‌اند و به اعتبار دیگر، حقایق اعیان خارجی به شمار می‌روند.^۵ بنابراین، اعیان ثابته دارای خصوصیت دو وجهی‌اند. از یک وجه، با اسماء الهی در ارتباطند و از وجه دیگر، با اشیاء خارجی.

۱. الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۴۲۰.

۲. همانجا.

۳. نقدالنصوص، ص ۱۴۰.

۴. صدرالدین قونوی، النصوص، ص ۷۴.

۵. شرح فصوصالحکم قیصری، ص ۶۵.

اعیان ثابتۀ از منظر ارتباط با اسماء الهی، صُورِ معقوله اسماء در علم حق‌اند؛ چنانکه قیصری می‌گوید: برای اسماء الهی، صُورِ معقوله‌ای در علم حق هست؛ زیرا حق تعالی عالم به ذات خود، برای ذات و اسماء و صفات خویش است، و این صور علمیه، از این جهت که عین ذات متجلی به تعین خاص و نسبت معین هستند، اعیان ثابتۀ نامیده می‌شوند.^۱

از سوی دیگر، اعیان ثابتۀ حقایق موجودات در علم حق نیز هستند؛ چنانکه گفته‌اند: «فَالْأَعْيَانُ الثَّابِتَةُ، هِيَ حَقَائِقُ الْمُمْكِنَاتِ فِي عِلْمِهِ تَعَالَى».^۲ یعنی: اعیان ثابتۀ، همان حقایق ممکنات، در علم الهی‌اند. علت ایجاد این صُورِ علمیه، حُب ذاتی حق و اقتضای اسماء یا مفاتیح غیب برای ظهور کمالات عنوان شده^۳ و علت نام‌گذاری آنها به اعیان ثابتۀ نیز، از جهت ثبوت آنها در حضرت علمیه و تعین ثانی است.^۴

عارفان، برای اثبات وجود اعیان ثابتۀ، به آیه ۴۰ سوره نحل استناد می‌کنند که می‌فرماید: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ، أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». یعنی: وقتی ما چیزی را اراده کنیم، همین قدر به آن می‌گوییم باش، بی‌درنگ موجود می‌شود. نکته قابل توجّه در این آیه، آن است که «شیء»، پیش از کلمه ایجادی «کن»، مورد خطاب حق قرار گرفته است، در صورتی که قبل از خطاب «کن»، اشیاء هنوز وجودی در خارج نداشتند. بنابراین، این «شیء» باید در مرتبه‌ای پیش از امر «کن» قرار داشته باشد که در اصطلاح عارفان به آن «عین ثابت» می‌گویند.

یادآوری این نکته لازم است که عارفان، به دو نوع شیئیت معتقدند: شیئیت وجودی و شیئیت ثبوتی. منظور از شیئیت وجودی، وجود شیء در خارج است که

۱. شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۶۱.

۲. علاء‌الدین علی بن أحمد المہائمی، مشرع الخصوص إلى معانی النصوص، تحقیق و تصحیح احمد فرید المزیذی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۹ق، ص ۶۱.

۳. شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۶۱.

۴. رک: کاشانی، لطائف الأعلام، ج ۲، ص ۴۲۹؛ الاصطلاحات الصوفیة، ص ۱۵۱.

پس از کلمه وجودی «کُن» تحقق پیدا کرده است، اما منظور از شیئیتِ ثبوتی، وجود علمی شیء در تعیین ثانی است که بر امر «کُن» مقدم است. به این ترتیب، مشخص می‌شود که اشیاء، قبل از آنکه شیئیتِ وجودی بیابند، در علمِ حق دارای شیئیتِ ثبوتی بوده‌اند که از آن به اعیان ثابت‌ه تعبیر می‌شود.

از آنجا که اعیان ثابت‌ه، حقایقِ موجودات در علم حق‌اند؛ بنابراین، می‌توان گفت که موجودات نیز، وجودِ خارجیِ اعیان ثابت‌ه‌اند که براساس اقتضای اعیان ثابت‌ه، صورتِ وجود یافته‌اند. به عبارتِ دیگر، اعیان ثابت‌ه با زبانِ استعداد(زبان حال) وجودِ خارجیشان را طلب کرده‌اند و اگر این طلب و خواستِ اعیان ثابت‌ه نبود، موجوداتِ خارجی، پدید نمی‌آمدند.^۱

در متون اهل حق نیز، مبحث تعیین ثانی یا دومین ظهور و تجلی حق تعالی (واحدیت) مطرح شده است. به این صورت که معتقدند، پس از نخستین تجلی حق تعالی و ظهور ذات در «مرتبه دُرّ»، تجلی و ظهور دیگری اتفاق می‌افتد که آن را مرتبه «خاوندکار» می‌نامند. با توجه به ویژگی‌های مطرح شده برای این مرتبه از تجلی در متون اهل حق، می‌توان دانست که منظور از آن، همان مرتبه واحدیت یا تعیین ثانی است که مرتبه تفصیل یافتن اسماء الهی و پدید آمدن اعیان ثابت‌ه در علم حق تعالی است.

در متون اهل حق، پس از مرتبه دُرّ، از ظهور و تجلی دیگری صحبت شده که گاه، با تعبیر تمثیلی چون «انفجار یا شکافتن دُرّ» از آن یاد شده است. از آن جمله در دیوان نوروز آمده است:

جَمِنان جیحون دجله حجر پُرّ
و ضرب معجز قدرت باطن
دُرّش درتا برآمانه دُرّ
توقنان چون برق نه دریای بی بن^۲

۱. ر.ک: شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۴۲۰.

۲. دفتر نوروز سورانی، ص ۲۰۹.

فصل ششم: مراتب تجلیات وجود/ واحدیت/ خواندکار ۲۴۷

یعنی: حق تعالی دریای بی‌نهایت را به جنبش درآورد. دُرّ را پاره کرد و از دُرّ بیرون آمد. با اعجاز قدرت باطنی، همانند برق، دُرّ را در میان دریای بی‌نهایت (ذات) منفجر کرد (از هم پاشید).

برخی محققان معتقدند که منظور از انفجار دُرّ، «ظهور و بروز ماهیات ممکنه در علم حضرت حق است».^۱ به عبارت دیگر، منظور از این انفجار، بیان تمثیلی ایجاد تعین ثانی یعنی مرتبه واحدیت است که در آن حقایق اشیاء در علم حق یا همان اعیان ثابت پدیدار شده‌اند.

شیخ امیر معتقد است که در نتیجه انفجار یا تشعشع دُرّ، ظهور دیگری صورت گرفته که در آن جمال حق تعالی، آشکار شده است:

چو گوا پادشام دانه‌ش نه دُرّ بی چه دُرّ برشیا نورش و گر بی^۲
یعنی: آن‌گاه که تجلی و ظهور حق تعالی در مرتبه دُرّ بود، از میان دُرّ برآمد و نورش در تالّو بود.

وی در ادامه می‌افزاید که در نتیجه این تجلی، جمال حق آشکار شده است:

خواجهام و روی دُرّ آشکار کرد جمال^۳

یعنی: سرورم، جمال خود را از میان دُرّ آشکار کرد.
با توجه به اینکه آشکار شدن جمال حق، بلافاصله، پس از تجلی نخستین (مرتبه دُرّ) بوده، می‌توان گفت که منظور از آن، همان تفصیل یافتن اسماء است؛ زیرا تا قبل از مرحله اسماء، امکان شناخت ذات وجود ندارد و گویی که جمال حق آشکار نشده و امکان اطلاع بر آن نیست؛ اما در مرتبه تفصیل اسمایی، یعنی همان مرتبه واحدیت است که جمال حق آشکار شده و قابل شناخت است.

۱. منصور رستمی، تبیین ظهور دوره حقیقت از نگاه کلام یارسان (اهل حق)، ص ۱۸۵.

۲. دیوان سید فرضی و یارانش، مندرج در دیوان شیخ امیر، ص ۶۴۹.

۳. همانجا.

به این ترتیب، در متون اهل حق، تأکید می‌شود که پس از مرتبهٔ دُرّ، تجلّی و ظهور دیگری صورت گرفته که برای ملموس کردن آن از تمثیلاتی چون «توقنان» (انفجار)، «برشیا» (برآمدن)، «گریا» (شعله‌ور شدن) و مانند آن استفاده شده است. در برخی متون اهل حق با صراحت بیشتری نام این مرتبه نیز ذکر شده است. یعنی زمانی که به بحث ظهورات پس از مرتبهٔ دُرّ پرداخته‌اند، نخستین ظهور و تجلّی پس از مرتبهٔ دُرّ را «خاوندکار» معرفی کرده‌اند. کلمهٔ «خاوندکار» در زبان کردی، معادل «خداوندگار» در زبان فارسی است.^۱ ملانیازه در بیان این مرتبه می‌گوید:

ژ روز ازل کعبه‌الاسرار سِرّ دونادون شای والاتبار
دُرّ بی نه صدف دانه‌ی گُهربار ظهور کرد و شان شای خاوندکار^۲

یعنی: از روز ازل و کعبه‌الاسرار (مقام کس نزان)، سِرّ ظهورات و تجلیات پادشاه والاتبار (حق تعالی) اینگونه است: ابتدا دُرّی بود به صورت دانهٔ گوهری در میان صدف، سپس در مرتبهٔ خاوندکار ظهور کرد.

همچنین در جای دیگر، در بیان چگونگی ظهور حق تعالی در مرتبهٔ تعیین ثانی یا خاوندکار آورده است:

یورتش کرد نه دُرّ، دُرّ کرد نه صدف صدف نه قُپه، قُپه کرد نه کف
صاحب کار یوا نه پرده او در شوق ذات زور مگریا و گر
جهان کرد و بحر پادشای بر تا بار و بیای خاوند کردش آشکار^۳

یعنی: ظهور و تجلّی حق در مرتبهٔ دُرّ قرار گرفت. دُرّ در میان صدف بود و صدف نیز در قپه‌ای بود که بر کف دریا بود. سپس، حق تعالی از پرده بیرون آمد.

۱. خاوندکار = xawand kār = خداوندگار. (صدیق صفی‌زاده، فرهنگ کردی (بوره‌که‌یی)، کردی-فارسی، ص ۵۶۴).

۲. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۴۲.

۳. همان، گفتار ملانیازه، ص ۱۴۹.

فصل ششم: مراتب تجلیات وجود/ واحدیت/ خوانندکار ۲۴۹

ذات حق از اشتیاق ظهور، شعله می کشید. آن گاه، پادشاه خشکی و دریا، عالم را دریایی ساخت و در مظهر خوانندکار خویش را آشکار ساخت.

ملانیازه در جای دیگر نیز که به بیان مراتب ظهور پرداخته، همین مطلب را بیان کرده است:

ذاتش نه دُرّ بی، دُرّ نه تو اسرار ژ نور قدیم قیوم و قهار
تا آمین و دون شای خوانندکار اخی اخیان اوسا دای قرار^۱

یعنی: ظهور ذات حق در مرتبه دُرّ بود و دُرّ نیز در عالم اسرار قرار داشت که از نور قدیم خداوند قیوم و قهار بود. سپس، در مظهر خوانندکار ظهور فرمود و پس از آن، مراتب فرشتگان را پدید آورد.

از دیدگاه اهل حق نیز، در همین مرتبه است که اسماء الهی از یکدیگر متمایز می شوند. به عبارت دیگر، پدیدار شدن کثرت اسمائی در این مرتبه است؛ زیرا در متون ایشان نیز تأکید شده که ظهور نخستین نام الهی در مرتبه خوانندکار بوده است. در حقیقت، از دیدگاه اهل حق، نخستین نامی که خداوند بر خویش نهاده یا به آن نام ظهور کرده، «خوانندکار» بوده؛ چنانکه خان الماس می گوید:

مولام و دُرّ بی، دُرّ نه تای دریا ژ دُرّ برآما جهان کرد احیا
نام ویش نیا و خوانندکار عرش و کرسی و فرش اوسا دای قرار^۲

یعنی: حق تعالی در مرتبه دُرّ بود و دُرّ نیز در ته دریا قرار داشت. آن گاه از دُرّ ظهور کرد و جهان را هستی بخشید. نام خویش را خوانندکار نهاد و بعد از آن بود که عرش و کرسی و فرش را پدید آورد.

به این ترتیب، زمان پیدایش نخستین نام برای حق تعالی در مرتبه «خوانندکار» معرفی شده که دومین ظهور و تجلی الهی از دیدگاه اهل حق است. در عرفان نظری

۱. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۸.

۲. دیوان حضرت خان الماس لرستانی، ص ۶۹.

نیز نامهای الهی در مرتبه واحدیت، یعنی تعین ثانی آشکار می‌شوند. مهمترین نام الهی در این مرتبه، «الله» است و از همین روست که تعین ثانی را مرتبه «الوهیت» نیز نامیده‌اند.^۱ یعنی در حقیقت، حق تعالی در این مرتبه است که نام می‌پذیرد و به عنوان «الله» تجلی می‌کند و در مرتبه قبل که احدیت بود، حق تعالی پذیرای هیچ نام و اسم و صفتی نبود. بنابراین، می‌توان گفت که مرتبه تعین ثانی یا «الوهیت»، از این حیث نیز با مرتبه «خاوندکار» قابل مقایسه است؛ زیرا در دیدگاه هر دو گروه، یعنی محققان عرفان نظری و بزرگان اهل حق، نخستین نام الهی در این مرتبه ظهور یافته است. البته در عرفان نظری، این نام، «الله» معرفی شده و اهل حق، آن را «خاوندکار» دانسته‌اند.

بر همین اساس، ملانیازه نیز معتقد است که نخستین اسم الهی، پس از آشکار شدن گنج ذات، «خاوندکار» بوده و در این باره می‌گوید:

مولام نه دُرّ بی، دُرّ نه صدف بی صدف نه قپه، قپه نه کف بی
تا که ذات پاک حق آشکار بی اسم سرینیش خاوندکار بی^۲

یعنی: تجلی و ظهور حق تعالی در مرتبه دُرّ بود. دُرّ نیز درون صدف بود و صدف در قپه و قپه در کف دریا قرار داشت. تا اینکه ذات پاک حق آشکار شد و نخستین اسم آن خاوندکار بود.

بنابراین، می‌توان گفت که «خاوندکار» معادل اسم اعظم «الله» است؛ چرا که این اسم، در بردارنده تمام اسماء الهی و طبیعتاً نخستین نامی است که در مرتبه واحدیت ظهور یافته است. زیرا ظهور هر اسمی، مستلزم آن است که پیش از آن، اسم جامع «الله» وجود داشته باشد. به جهت آنکه اسم «الله» از نظر جامع و اعظم بودن،

۱. محمدعلی موحد، درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل فصوص الحکم ابن عربی، چاپ سوم، تهران، نشر

کارنامه، ۱۳۸۶، ص ۴۷۴.

۲. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۴۲.

فصل ششم: مراتب تجلیات وجود/ واحدیت/ خوانندکار ۲۵۱

دربردارنده تمام اسماء است و طبیعتاً باید پیش از همه اسماء در مرتبه واحدیت آشکار شود. پس، می توان گفت که در اعتقاد اهل حق، «خوانندکار» نیز که نخستین اسم آشکار شده حق تعالی دانسته شده، معادل اسم «الله» است و خصوصیاتِ همانگونه دارد.

همچنین در متون اهل حق بر اسماء «اول» و «آخر» بسیار تأکید شده است که در متون عرفانی نیز از امّهات اسماء شمرده می شوند. یعنی پس از اسم اعظم «الله» که در بردارنده جمیع اسماء است، چهار اسم از بقیه مهمترند و به آنها امّهات اسماء گفته می شوند و سایر اسماء تحت لوای آنها قرار دارند.^۱ از این جهت، آنها را مهمترین اسماء در تعین ثانی دانسته اند و گفته اند: «حضرت واحدیت که مستوای فیض اقدس است، حمله آن چهار اسم است از امّهات اسماء، که اول و آخر و ظاهر و باطن است».^۲ در آیین اهل حق نیز این چهار اسم، خصوصاً اسماء «اول» و «آخر»، دارای اهمیت بسیارند به طوری که عبارت «اول و آخر، یار» را می توان شعار اصلی اهل حق دانست.^۳

یکی دیگر از نکاتی که در مرتبه تعین ثانی (واحدیت) در عرفان نظری مورد توجه است، بحث اعیان ثابته است. در توضیح آن گفته اند: «در مرتبه ثانیه که غیب ثانی و تعین ثانی است، حقایق [موجودات] را در این مرتبه اعیان ثابته می گویند».^۴ به عبارت دیگر، اعیان ثابته، حقایق موجودات در علم حق تعالی است و جایگاه آن هم در تعین ثانی یا مرتبه واحدیت است.

۱. حسن حسن زاده آملی، مقدمه شرح فصوص الحکم خوارزمی، ص ۳۳.

۲. روح الله خمینی، آداب الصلاة، چاپ هفتم، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۷۳.

۳. رک: دیوان گوره، صفحات ۶۷۷، ۶۸۳، ۶۸۷، ۶۸۸. همچنین رک: فصل دوم از همین کتاب با عنوان وحدت وجود (توحید عارفانه)، صص ۱۱۸-۱۱۹.

۴. بهارستان و رسائل، رساله نائیه، ص ۳۳۲.

در متون اهل حق نیز اشارتهایی یافت می‌شود که از طریق آن می‌توان دریافت که ایشان نیز به وجود علمی حقایق موجودات، در علم حق تعالی، پیش از پیدایش عینی آنها، آگاه بوده‌اند. و حتی برای بیان آن، از اصطلاح «دجله اندیش»، یعنی «دجله اندیشه و علم حق تعالی»، استفاده کرده‌اند؛ چنانکه در نامه سرانجام، یکی از چهل تن در معرفی جایگاه خود در علم حق، می‌گوید:

هفتم حلقه نان نه دجله اندیش^۱

یعنی: من هفتمین حلقه از دجله اندیشه الهی بودم.

همچنین زمانی که درباره «مرتبه ذر» و ظهور و تجلی پس از آن، یعنی «خاوندکار» صحبت می‌کنند، معتقدند که حق تعالی در این مرحله، تمامی اشیاء را در نظر آورده است. شاید منظور از «در نظر آوردن» همان وجود علمی آنها باشد که حق تعالی در علم خویش بر آن آگاه بوده و ایشان را به نظر آورده است؛ چنانکه خان الماس می‌گوید:

و قدرت ویش خالق اکبر عناصر یکجا آورد او نظر^۲

یعنی: خالق اکبر با قدرت خود، تمامی عناصر را به صورت یکجا در نظر آورد. به عبارت دیگر، خان الماس می‌خواهد بگوید که وجود علمی اشیاء و عناصر، قبل از ظهور عینی آنها، در علم حق، پدیدار شده است.

شیخ امیر نیز در بیان همین مطلب، پیدایش وجود علمی چهار ملک مقرب را پیش از پیدایش وجود نوری یا وجود عینی آنها اینگونه بیان کرده است:

نه قاب گوهر نه قاب گوهر پادشام نه ذر بی نه قاب گوهر

و نور قدرت الله اکبر چهار تن و معجز آورد و نظر^۳

۱. نامه سرانجام یا کلام خزانه، دوره چهل تن، ص ۴۲۰.

۲. دیوان حضرت خان الماس لرستانی، ص ۷۰.

۳. دیوان شیخ امیر، ص ۲.

فصل ششم: مراتب تجلیات وجود/ واحدیت/ خاوندکار ۲۵۳

یعنی: در قاب گوهر، زمانی که حق تعالی در مرتبهٔ ذرّ در قاب گوهر بود، با نور قدرت خود، چهار فرشتهٔ مقرب را در نظر آورد.

پیداست که در مرتبهٔ ذرّ هنوز آفرینش عالم جبروت صورت نگرفته تا صورت عینی فرشته مورد نظر باشد. البته شیخ امیر در ادامه برای آنکه به صورت روشن تر نشان دهد که منظور او وجود علمی این فرشتگان در علم حق تعالی است، تأکید می کند که این «به نظر آوردن» در مرتبهٔ «خاوندکار» بوده است که هنوز آفرینش عینی صورت نگرفته و می افزاید:

خاوندکار بی خاوندکار بی ای سرّ و سینهٔ خاوندکار بی^۱

یعنی: در مرتبهٔ خاوندکار بود. این سرّ در سینهٔ خاوندکار بود. (این اتفاق در مرتبهٔ خاوندکار افتاد).

البته در عرفان نظری نیز جایگاه اعیان ثابتۀ همان مرتبهٔ واحدیت، و تعیین ثانی معرفی شده که مطابقت آن با مرتبهٔ خاوندکار توسط برخی محققان دیگر نیز که به بررسی متون اهل حق پرداخته اند تأیید شده؛ چنانکه گفته اند: «مرتبهٔ خاوندکار با مرتبهٔ واحدیت و بروز اسماء و صفات و مظاهر آنها و تعیین ثانی قابل مقایسه است».^۲

در متون اهل حق، در جایی که بحث وجود علمی اشیاء و موجودات مطرح شده، معمولاً قرینه های روشنی وجود دارد که نشان می دهد این اتفاق قبل از وجود عینی اشیاء و مربوط به عالم علم حق (اعیان ثابتۀ) بوده است؛ چنانکه نوروز در بیان چگونگی آفرینش، همین مطلب را بیان کرده است:

بیابست جم جهان کیش بین بیشتر نه ساختن تنها ویش بین
نه بحر بی نه برّ نه ارض نه سما نه آب نه آتش نه خاک چنی با

۱. دیوان شیخ امیر، ص ۳.

۲. منصور رستمی، تبیین ظهور دورهٔ حقیقت از نگاه کلام یارسان (اهل حق)، ص ۱۸۱.

نه سال بی نه مانگ نه فصل چهار رنگ نه وقت نه بی وقت نه زود نه درنگ ...
 شین نه بحر فکر تدبیر تفاق جَمِنان اساس پی ارض آفاق^۱

یعنی: پیش از آنکه آفرینشی باشد، تنها ذات حق بود و هیچ چیز دیگری نبود. نه دریا بود و نه خشکی، نه زمین بود و نه آسمان. عناصر چهارگانه (آب، آتش و خاک و باد) ایجاد نشده بودند. سال و ماهی پدید نیامده بود و فصلهای چهارگانه نبودند، حتی زمان هم ایجاد نشده بود. در آن هنگام بود که حق تعالی در دریای علم خود به تدبیر پرداخت و اساس آفرینش زمین و آفاق را (در علم خود) پی‌ریزی کرد.

به این ترتیب، می‌توان گفت که اعتقاد به مرتبهٔ تعیین ثانی یا واحدیت در اندیشهٔ هستی‌شناسانهٔ اهل حق غیرقابل انکار است؛ به طوری که مؤلفه‌های اصلی این مرتبه را نیز بیان کرده‌اند. البته ایشان اصطلاح خاص خویش را به کار برده و این مرتبه را «خاوندکار» نامیده‌اند و معتقدند که در این مرتبه، نخستین نام الهی آشکار شده است. بر این اساس، می‌توان گفت که مرتبهٔ «خاوندکار» با مرتبهٔ «الوهیت» که در عرفان نظری به آن تعیین ثانی (واحدیت) اطلاق می‌شود، قابل تطبیق است.

در بارهٔ بحث اعیان ثابتة نیز، اعتقاد ایشان به اینکه حق تعالی اشیاء و موجودات را پیش از پیدایش عینی آنها در نظر آورده، می‌تواند دلیلی بر اعتقاد به وجود علمی موجودات در علم حق یا همان اعیان ثابتة باشد؛ به طوری که گاه، وجود علمی خود را در «دجلهٔ اندیش» یعنی «عالم علم حق»، نیز گواهی داده‌اند.

حضرت دوم: جبروت / عالم فرشتگان

آنچه تاکنون دربارهٔ تجلیات حق تعالی در مرتبهٔ تعین اوّل و ثانی گفته شد، مربوط به عالم حق است؛ یعنی در این مراحل، هنوز تعینات و عوالم خلقی که وجود عینی داشته باشند، به ظهور نرسیده‌اند. اما پس از مرتبهٔ تعین ثانی، تعیناتِ خلقی آشکار می‌شوند. حلقهٔ واسط، میان عوالم حقی و خلقی نیز، اعیان ثابت است؛ چون اصولاً «وجود ممکنات، عبارت است از تعین و تمیز وجود حقیقی، در مرتبه‌ای از مراتب ظهور، به سبب تلبس او به احکام و آثار اعیان ثابت».^۱

علت این امر، آن است که فیض مقدّس، بنا بر اقتضائات اعیان ثابت است که عوالم خلقی یا اعیان خارجی را پدید می‌آورد. این عوالم خلقی شامل: عالم ارواح یا عالم عقول و نفوس مجرد (جبروت)، عالم مثال (ملکوت) و عالم ماده (مُلک) است. بنابراین، نخستین مرتبه از تعینات خلقی که بلافاصله پس از تعین ثانی قرار می‌گیرد، عالم «جبروت» است.

واژه جبروت در قرآن کریم به معنای عظمت و شکوه حق تعالی به کار رفته است. اما در عرفان نظری، جبروت، دومین حضرت از حضرات پنج‌گانه یا مراتب وجود است. از سوی دیگر، جبروت، نخستین مرتبهٔ تعینات خلقی نیز به شمار می‌رود؛ چون در این مرتبه، نخستین ظهورات عینی اسماء و صفات پدیدار می‌شوند. ابن عربی، جبروت را به عنوان برزخی میان عالم لاهوت و عالم ملکوت معرفی کرده است.^۲ قیصری نیز در تبیین این مرتبه آورده است: «أولُ العوالمِ فی الوجودِ

۱. نقدالنصوص، ص ۴۶.

۲. الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۵۴.

الخارجی، هُوَ عَالَمُ الْعُقُولِ وَ النَّفُوسِ الْمُجَرَّدَةِ، الْمُسَمَّاةُ بِعَالَمِ الْجَبْرُوتِ»^۱. یعنی: اولین عوالم دارای وجود خارجی، عالم عقول و نفوس مجرد است که به آن عالم جبروت می‌گویند. وی، عالم جبروت را مظهر عالم اعیان ثابته معرفی کرده و می‌گوید: «عالمُ الجَبْرُوتِ أیْ عَالَمُ الْمُجَرَّدَاتِ، وَ هُوَ مَظْهَرُ عَالَمِ الْأَعْيَانِ الثَّابِتَةِ»^۲.

در عرفان نظری، گاه، عالم جبروت را به سبب آنکه مشتمل بر ارواح کلیه و ملائکه است، «عالم ارواح» نیز نامیده‌اند.^۳ گاه نیز با عنوان «عالم امر» از آن یاد کرده‌اند.^۴ از دیگر نام‌های این مرتبه، عالم «عقول و نفوس» است؛ چنانکه جامی در مثنوی سلسله‌الذهب می‌گوید:

منـدرج در تعـینِ اوّل... خارجاً متفقی و علماً نیز شد مفصل، شئون پنهانی... آمد از موطن بطون به ظهور... شد مرتب عوالم مشهور وز پی آن مثال، پس، محسوس ^۵	بود جمله شئون حق ز ازل در میانشان، تعدّد و تمییز بعد از آن، در تعین ثانی وز پی آن، حقایق مذکور ز اختلاف تنوعات ظهور اولاً عالم عقول و نفوس
--	---

به این ترتیب، جامی، اولین عالم از عوالم خلقی را که در نتیجه اقتضای اعیان ثابته پدیدار شده، عالم جبروت یا مرتبه عقول و نفوس مجرد دانسته است. وی در جای دیگر، منظور از این «عقول و نفوس» را «فرشتگان» ذکر کرده و آورده است:

ز آنچه از علم آمده به عیان صنفِ اوّل صفِ ملائکه دان^۶

۱. رسائل قیصری، ص ۱۱۶.

۲. شرح فصوص‌الحکم قیصری، ص ۹۰.

۳. رک: مشارق الدراری، ص ۱۵۶، ص ۲۹۸؛ نقدالنصوص، ص ۳۰، ص ۴۹.

۴. مشارق الدراری، ص ۳۱۰.

۵. هفت اورنگ، سلسله‌الذهب، صص ۷۰-۷۱.

۶. همان، ص ۱۷۴.

علت نامگذاری این مرتبه به «جبروت» را نیز از آن جهت دانسته‌اند که خداوند متعال، نقائص آن را جبران کرده و محدودیت‌های امکان را از آن زدوده است.^۱ منظور از محدودیت‌های عالم امکان، همان انفعال و تغییرپذیری آنها و محدودیت در جهات است. پس، موجودات جبروتی از این انفعالات برکنارند.^۲ جامی نیز، ضمن بیان عالم جبروت، به عنوان نخستین تعیین خلقی، درباره موجودات آن می‌گوید:

ساخت چو صنّش قلم از کاف و نون	شد به هزاران رقمش رهنمون
سطر نخست از ورق این سواد	قدس نژادان تجرّد نهاد
مایه ایشان ز هیولی بری	پایه ایشان ز صور برتری
جیب بقاشان ز فنا سوده نی	دامنشان ز آب و گل آلوده نی...
ناشده اقلیم دوام ثبات	تنگ بر ایشان ز حدود جهات ^۳

به این ترتیب باید گفت که عالم جبروت «خاص فرشتگان است، عالم ربوبیت است، عالم مجردات است که هیچ موجود مادی و جسمانی در آن راه ندارد».^۴ و خصوصیت عمده موجودات این عالم، تجرّد و غیرمادی بودن آنهاست.

در متون اهل حق نیز واژه «جبروت» دیده می‌شود، اما به نظر می‌رسد که منظور ایشان از به کار بردن این واژه، بیان شکوه و عظمت حق تعالی باشد، جایی که در کلام تیمور آمده است:

جبرِ جبروت، جبار جهان شکافت پرده سِرِّ دُرِّ لامکان^۵

۱. سید روح‌الله خمینی، مصباح‌الهدایة إلى الخلافة و الولاية، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۵۰.

۲. همانجا.

۳. هفت اورنگ، تحفة الاحرار، ص ۳۷۰.

۴. محمدعلی موحد، تعلیقات فصوص‌الحکم، ص ۴۴۷.

۵. دفتر کلام تیمور بانیاران و تیمور ثانی، ص ۳.

یعنی: پروردگار با عظمت و جبار، پرده سیری را که منظور از آن همان دُرّ لامکان است، شکافت.

جالب است که در این بیت واژه «جبروت» در شرح چگونگی آفرینش و ظهور و تجلی حق تعالی استفاده شده، اما قرینه‌ای وجود ندارد که آن را اشاره به عالم جبروت، یعنی عالم فرشتگان بدانیم. هرچند اضافه کردن واژه «جبر» به «جبروت» به نوعی یادآور خصوصیت عالم جبروت است؛ یعنی عالمی که خداوند نقایص آن را جبران کرده و از این‌رو، خصوصیات عالم مُلک را که همان فناپذیری و محدودیت در زمان و مکان است، دارا نیست.

در هر حال، اعتقاد به عالم فرشتگان در دیدگاه هستی‌شناسانه اهل حق، امری مسلم است و از نظر چینش مراتب ظهورات نیز، تفاوتی با چینش عرفان نظری ندارد؛ به طوری که ایشان نیز عالم فرشتگان را مرتبه‌ای از ظهور حق تعالی می‌دانند که پس از مرتبه واحدیت (خاوندکار) به وقوع پیوسته است. در اکثر متون اهل حق، پس از بیان مرتبه خاوندکار، بلافاصله ایجاد ملائک مطرح شده است.

ابیات ملانیازه، به‌خوبی جایگاه و مرتبه فرشتگان را در چینش نظام هستی‌شناسانه اهل حق نشان می‌هد؛ جایی که می‌گوید:

کس نزان سِرّ بی، ویش و ویش موات	بغیر ذات هیچ نوی ایجات ...
ستّار و سِرپوش، جلیل و جبار	یوا نِشت و دُرّ، دُرّ و دریا بار ...
صاحب کار یوا نه پرده او در	شوق ذات زور مگریا و گر
جهان کرد و بحر پادشای بر تا بار	و بیای خواند کردش آشکار
اما و کرم پی بنای بنیاد	چار مُلک اوسا شا کردش ایجاد ^۱

یعنی: در مقام ذات کس نزان، تنها خودش بود و غیر از ذات حق هیچ نبود. تا آنکه پروردگار ستّار و سِرپوش که جلیل و جبار است، در مرتبه دُرّ ظهور فرمود و

۱. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، صص ۱۴۸ - ۱۴۹.

فصل ششم: مراتب تجلیات وجود/ جبروت/ عالم فرشتگان ۲۵۹

دُرّ نیز در قعر دریا (کس نزان) بود. پس از آن، حق تعالی از پرده غیب ظهور فرمود؛ زیرا ذات، همچون آتشی شعله‌ور اشتیاق به ظهور داشت و در این هنگام، پادشاه خشکی و دریا، در مرتبه خاوندکار ظهور فرمود. پس از آن، میل کرد که بنای ایجاد و خلقت عینی را بنیاد نهد و در این هنگام بود که حق تعالی چهار ملک (فرشته) را ایجاد کرد.

چنانکه پیداست در این ابیاتِ ملانیازه، مراتب ظهور و تجلی حق تعالی از مقام ذات کس نزان تا عالم فرشتگان بیان شده است. همچنین تأکید شده که فرشتگان نخستین خلقت عینی و خارج از صُقع ربوبی‌اند؛ زیرا به محض آنکه حق تعالی اراده بنیاد نهادن خلقت را کرده، نخستین صورت عینی آن، چهار ملک (فرشته) معرفی شده است.

در دیگر متون اهل حق نیز، همین امر به انحای گوناگون بیان شده است؛ چنانکه گاه، تمام مراتب را تا عالم فرشتگان در یک بیت گنجانده و گفته‌اند:

ژ دُرّ بر آما شای خاوندکار چار ملک هرچار اوسا دای قرار^۱

یعنی: مرتبه خاوندکار از مرتبه دُرّ ظهور یافت و آن‌گاه، چهار ملک را پدید آورد.

در جای دیگر نیز آمده است:

ذاتش نه دُرّ بی، دُرّ نه تو اسرار ژ نور قدیم قیوم و قهار
تا آمین و دون شای خاوندکار «آخی آخیان» اوسا دای قرار^۲

یعنی: ذات حق در مرتبه دُرّ بود و دُرّ نیز در عالم اسرار قرار داشت که از نور قدیم خداوند قیوم و قهار بود. آن‌گاه در مرتبه خاوندکار ظهور فرمود و سپس فرشتگان را پدید آورد.

۱. بیاض یاری، گفتار درویش نگهدار، ص ۳۰۳.

۲. همان، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۸.

تعبیر از فرشتگان به «اخی» که در ابیات مذکور آمده، بر اساس روایاتی از حضرت رسول اکرم(ص) است که در آن، جبرئیل را اخی یعنی برادر خود نامیده‌اند. از آن جمله در مستدرک الوسائل آمده است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَخْبَرَنِي أَخِي جِبْرَائِيلُ...»^۱. در بحار الانوار نیز روایتی دیگر از حضرت رسول(ص) ذکر شده که از جبرئیل با لفظ اخی یاد کرده و فرموده‌اند: «هَذَا أَخِي جِبْرَائِيلُ، أَخْبَرَنِي...»^۲.

گاه نیز در متون اهل حق، لفظ «فرشته» به کار رفته است؛ جایی که عابدین جاف، به بیان مراتب ظهور و تجلی حق تعالی پرداخته است:

یار که دُرّ بو، دُرّ له دریا له دُرّ دَرهات، وَک خور گریا
چوار فرشته و دی هینا خور و مانگی و سرمان نا^۳

یعنی: «یار(حق تعالی) در میان دُرّ و دُرّ در ته دریا بود. از دُرّ بیرون آمد و مانند خورشید می درخشید. چهار فرشته را با نیروی خود آفرید. آنگاه خورشید و ماه را بر فراز سرمان نهاد»^۴.

به این ترتیب، در متون اهل حق، چهار مَلک(فرشته) مقرب به عنوان نخستین ظهورات نور وجود حق در عالم جبروت معرفی می‌شوند.

در تذکره اعلی نیز ضمن بیان آفرینش چهار فرشته مقرب از نور الهی، اسامی آنها نیز بیان شده و آمده است: «و آخر از کرم کامله خود، از نور پاک، چهار دانه نور چکانند. جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل از آن نور است نفیس»^۵.

۱. حسین بن محمدتقی نوری، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۴، ص ۲۵۲.

۲. بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۱۱؛ ج ۴۴، ص ۲۴۵؛ همچنین ر.ک: سیدحسین بروجردی، جامع احادیث الشیعة فی احکام الشریعة، تهران، مطبعه المساحة، ۱۳۴۰، ج ۲۰، ص ۲۴۸.

۳. نامه سرانجام یا کلام خزانه، دوره عابدین، ص ۵۱۱.

۴. همان، ص ۵۳۸.

۵. تذکره اعلی، ص ۸.

فصل ششم: مراتب تجلیات وجود/ جبروت/ عالم فرشتگان ۲۶۱

اسامی ذکر شده برای چهار ملک مقرب در آثار اهل حق با دیدگاه سایر عارفان مطابقت کامل دارد؛ زیرا عارفان نیز همین نامها را در معرفی ایشان به کار برده و گفته‌اند:

از ملایک چهار مشهورند	که به اسماء خویش مذکورند
وحی تنزیل، کار جبریل است	نفخ در صور، از سرافیل است
کافل رزق‌هاست، میکائیل	قبض روح‌هاست، عزرائیل ^۱

اندیشمندان اهل حق، علاوه بر بیان نامهای چهار فرشته مقرب در عالم جبروت، به بیان نامهای آنها در عوالم پیش از جبروت نیز پرداخته‌اند. به این صورت که معتقدند، این چهار فرشته مقرب، پیش از آنکه صورت عینی خلقی در عالم فرشتگان داشته باشند، وجود علمی داشته‌اند و در آن مرتبه نیز نامهایی داشته‌اند که اهل حق، آنها را نامهای اصلی یا نامهای ازلی این فرشتگان می‌دانند؛ چنانکه خان الماس در بیان این نامهای ازلی می‌گوید:

جبرئیل وزیر، بنیامین و نام	میکائیل منشی، پیرموسی مقام
اسرافیل داود، سورش‌ها و دم	عزرائیل مصطفی، پی قبض آدم ^۲

یعنی: جبرئیل که وزیر پادشاه (حق تعالی) است، نام ازلی او بنیامین است. میکائیل که منشی و دفتردار حق تعالی است، نام ازلی او پیرموسی است. اسرافیل که مسئول دمیدن در صور است، نام ازلی اش داوود است و عزرائیل که مسئول قبض روح است، نام ازلی اش، مصطفی [داودان] است.

این نامهای ازلی در دیدگاه اهل حق، بسیار اهمیت دارند؛ به طوری که مظاهر آنها در هر دوره، هر نامی که به ظاهر میان مردم داشته باشند، اما باز یکدیگر را به

۱. هفت اورنگ، سلسله الذهب، ص ۱۷۴.

۲. دیوان حضرت خان الماس لرستانی، ص ۵۰.

نامهای ازلی می‌شناسند. توضیح بیشتر درباره‌ی این موضوع، در قسمت‌های انسان کامل و ظهورات کمال، از همین کتاب خواهد آمد.

در بیان مراتب آفرینش فرشتگان، اهل حق معتقدند که نخستین فرشته‌ی خلق شده، جبرئیل بوده است. خان الماس در بیان این مطلب می‌گوید:

هفتاد هزار سال تک و تینا فرد و ریو دریاوه چوگان بازیش کرد
ژ خاک بساط سازا جبرئیل تا بی و هامراز خالق جلیل^۱

یعنی: حق تعالی هفتاد هزار سال^۲ تک و تنها بود و با خویشتن بر روی دریا چوگان بازی می‌کرد (با خود عشق می‌باخت). آن‌گاه از خاک بساط، جبرئیل را آفرید تا هم‌راز خالق جلیل شد.

منظور از چوگان بازی (عشق بازی) حق با خویشتن به تنهایی، بیان این نکته است که قبل از آفرینش عالم جبروت (فرشتگان)، هنوز آفرینش عینی صورت نگرفته بود و تمام تجلیات پیشین، در عالم صُقع ربوبی و تجلیات ذات بر ذات بودند. پس از آن، با پدید آمدن فرشتگان، آفرینش عینی آغاز گردید.

از دیدگاه اهل حق، نخستین آفریده‌ی عینی، جبرئیل بوده و سپس، سه فرشته‌ی مقرب دیگر خلق شده‌اند که اغلب به آنها «چهار ملک»، «چهارتن» یا «چهار جسد» گفته می‌شود. در یک تقسیم‌بندی دیگر، تعداد این فرشتگان مقرب، به هفت فرشته افزایش می‌یابد و به آنها «هفت تن» گفته می‌شود که نزدیکترین فرشتگان به بارگاه ربوبی محسوب می‌شوند.

برخی محققان نیز که به بررسی متون اهل حق پرداخته‌اند، معتقدند که هفت تن، «هفت فرشته پاک را گویند که در روزهای پیش از خلقت، از گوهر خدا آفریده

۱. دیوان حضرت خان الماس لرستانی، ص ۶۹.

۲. توجه به این نکته لازم است که هفتاد هزار سال و امثال آن، عدد کثرت است که برای ملموس کردن میزان طولانی بودن مدت مورد نظر به کار می‌رود؛ زیرا در آن هنگام، هنوز زمان به معنی دهری آن وجود نداشته است.

فصل ششم: مراتب تجلیات وجود/ جبروت/ عالم فرشتگان ۲۶۳

شده‌اند.^۱ علت کاربرد واژه «گوهر خدا» در سخن این محقق از آن روست که در برخی متون اهل حق، از مرتبه خاوندکار با تمثیل «گوهر» یاد شده است:

چو ذرّ سفت، گوهر پدیدار شد یکی جوهر از گوهر اظهار شد
دگر نوری از گوهر آمد پدید تمامی ملایک از آن آفرید^۲

برخی دیگر از محققان نیز، ضمن بررسی متون اهل حق به این نتیجه رسیده‌اند که ایشان، ملائک را مظاهر صفات حق تعالی ذکر کرده و به عنوان نمونه «جبرئیل را ارشد ملایک و مظهر علم خدا و شدید القوی می‌دانند».^۳ و به طور کلی «هر یک از هفت تن، خصیصه‌ای خاص از خداوند را نشان می‌دهند».^۴

از سوی دیگر، فرشتگان و سائط فیض نیز هستند و هر یک از آنها مسئول کاری در این عالم است؛ چنانکه عارفان گفته‌اند که: «چندین هزار از ایشان بر نوع انسان موکل‌اند، و چندین هزار بر معادن و نبات و حیوان. لا بل بر هر چیزی یکی موکل است. و در کلمات انبیاء علیهم السلام آمده است که *إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ مَلَكًا*. و از صاحب شریعت ما صلی الله علیه و سلم وارد شده است: *يَنْزِلُ مَعَ كُلِّ قَطْرَةٍ مَلَكٌ*. و اهل کشف چنین گویند که تا هفت فرشته نباشد، برگی از شاخ بیرون نیاید... و همچنین در حدیث دیگر *مَلَكُ الْجِبَالِ وَ مَلَكُ الرِّيحِ وَ مَلَكُ الرَّعْدِ وَ مَلَكُ الْبَرْقِ وَ مَلَكُ السَّحَابِ* آمده است».^۵

از دیدگاه اهل حق نیز، «آنچه در کون و وجود می‌گذرد، کلیه آنها به دستگیری این فرشتگان صورت می‌پذیرد و آنان اجراکنندگان اراده خداوند و گردانندگان امور

۱. صدیق صفی زاده، مقدمه دوره بهلول، ص ۴۷.

۲. حق الحقایق (شاهنامه حقیقت)، ص ۳۸.

۳. تبیین ظهور دوره حقیقت از نگاه کلام یارسان (اهل حق)، ص ۲۰۱.

۴. ژان دورینگ، موسیقی و عرفان، سنت اهل حق، ص ۲۳.

۵. نقدالنصوص، ص ۵۰.

جهان‌اند»؛^۱ چنانکه خان الماس در بیان وظیفهٔ چهار مَلک مقرب در ادارهٔ امور این عالم، آنها را به سان لنگری می‌بیند که آسمانها را نگه داشته‌اند:

چوارتنه لنگر چرخ و افلاک دیم^۲

یعنی: چهار مَلک مقرب را به سان لنگری برای نگهداری آسمان و افلاک دیدم. نوروز نیز پس از بیان تجلیات الهی در مرحلهٔ دُرّ و خاوندکار، به بیان خلقت فرشتگان پرداخته و آنان را موکلان امور عالم از سوی حق تعالی معرفی کرده است:

اوسا چهار مَلک حوالهٔ فرمان کردش و ایلچی ارض و آسمان^۳

یعنی: آنگاه پروردگار، چهار فرشتهٔ مقرب را با فرمان و ارادهٔ خود، بر زمین و آسمان موکل کرد.

در سایر متون اهل حق نیز بر اهمیت چهار مَلک مقرب در ادارهٔ امور عالم به امر پروردگار تأکید شده و به تفصیل بیشتر آنها را موکلان بر چهار دریا، چهار فصل و چهار عنصر دانسته‌اند.^۴

سایر مراتب فرشتگان نیز هر کدام مسئول کاری در این عالم معرفی شده‌اند. به طوری که در توصیف هفت تن به عنوان هفت فرشتهٔ مقرب که نزدیکترین جایگاه را به عالم الهی دارند، آنها را مسئول هفت گوهر یا هفت معدن از جواهر و هفت زبان ذکر کرده‌اند؛ همچنین ایشان را سرخیل فرشتگان به شمار می‌آورند که هر کدام مسئول کاری هستند.

بابا سرهنگ دودانی، به عنوان یکی از مظاهر انسان کامل در اندیشهٔ اهل حق، در این باره می‌گوید:

هفتم سر خیلن، هفتم سر خیلن جه آسمان دا هفتم سر خیلن

۱. صدیق صفی‌زاده، نوشته‌های پراکنده دربارهٔ یارسان (اهل حق)، ص ۹۷.

۲. دیوان حضرت خان الماس لرستانی، ص ۳۶.

۳. دفتر نوروز سورانی، ص ۲۱۰.

۴. نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه، دورهٔ چهلتن، ص ۳۹۶.

فصل ششم: مراتب تجلیات وجود/ جبروت/ عالم فرشتگان ۲۶۵

هر یک و رنگی نه گشت و گیلن هر یک پی کاری آواره و ویکن^۱
یعنی: هفت تن سرخیل و رئیس فرشتگان اند. آنها از آسمان سرخیل اند. «هرکدام
با روشی و سیمایی در گردش و حرکت اند و هر کدام در پی انجام کاری رها
(مختار) هستند».^۲

نوروز نیز هفت تن را مدار گردش عالم دانسته است:
هفتی آسمان زمین لنگرن هفتی برات دار فانی بورن^۳
یعنی: هفت تن لنگر و نگهدارنده آسمان و زمین اند و برات رسیدگی به امور این
دنیای فانی به آنها داده شده است.

در متون اهل حق، این تصرف و تدبیر درباره فرشتگان مراتب بعد نیز بیان
شده و ایشان را عهده دار اموری دیگر در عالم معرفی کرده اند؛ چنانکه هفتوانه به
عنوان دومین گروه هفت نفری از فرشتگان مقرب که پس از هفت تن قرار می گیرند،
مسئول روزهای هفته معرفی شده اند و هر یک از روزهای هفته به یکی از آنها
نسبت داده شده است.^۴

در متون عرفانی نیز بر کارگزاری فرشتگان در انجام امور عالم تأکید شده و
فرشتگان مسئول این امور را از دسته روحانیان دانسته اند. از آن جمله، جامی در
نقدالنصوص آورده است: «و قسمی دیگر آند که به عالم اجسام تعلق دارند، به
تدبیر و تصرف، و ایشان را روحانیان گویند».^۵

۱. صدیق صفی زاده، نوشته های پراکنده درباره یارسان (اهل حق)، ص ۹۸.

۲. ترجمه بیت از رهنمودهای جناب آقای دکتر محمدعلی سلطانی است.

۳. دفتر نوروز سورانی، ص ۱۸۰.

۴. صدیق صفی زاده، نامه سرانجام یا کلام خزانه، مقدمه دوره هفتوانه، ص ۱۹۸.

۵. نقدالنصوص، ص ۴۹.

وی در جای دیگر نیز که به بیان مراتب فرشتگان پرداخته، گروهی از آنها را مسئول تدبیر و تصرف در عالم مُلک ذکر کرده و معتقد است که گردش آسمانها و جنبش جسم و جان در عالم مُلک به تدبیر ایشان انجام می‌شود:

از ملائک، جماعتی هستند	کز می عشق، جاودان مستند
نی ز خود، نی ز خلقشان خبری	نی به خود، نی به خلقشان نظری... ^۱
قسم دیگر، مُدبّر اشباح	متصرف در آن، صباح و رواح
کرده هر یک به موجب تقدیر	در هیاکل تصرف و تدبیر
گردش آسمان از ایشان است	جنبش جسم و جان از ایشان است ^۲

جامی در این ابیات از فرشتگان موکل با عنوان «مدبّر اشباح» یاد کرده است. به نظر می‌رسد که جامی، در به کار بردن این تعبیر، نظر به آیه پنجم سوره نازعات داشته که می‌فرماید: «فَالْمُدَبِّرَاتِ أُمْرًا»^۳، یعنی: سوگند به تدبیرکنندگان امور. اکثر مفسران، این تدبیرکنندگان امور را فرشتگانی دانسته‌اند که تدبیر امور عالم بر عهده ایشان است^۴ و «هر نوعی از آنها موظف به تدبیر بعضی امورند؛ بعضی موکل بر باد و باران، بعضی موکل بر ارزاق خلایق، بعضی موکل بر گیاهان و نباتات که آنان را ملائکه مدبّرین نامند»^۵.

نکته دیگری که در متون اهل حق درباره فرشتگان بیان شده، مربوط به آفرینش آدم(ع) و مأموریت چهار فرشته مقرب برای آوردن خاک است. شرح این موضوع

۱. هفت‌اورنگ، سلسله‌الذهب، ص ۱۸۷.

۲. همان، ص ۱۷۴.

۳. قرآن مجید، سوره نازعات(۷۹)، آیه ۵.

۴. رک: محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیرعاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۵۳؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمد جواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۵۲؛ هاشم بن سلیمان بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۵۷۵؛ سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۸۰.

۵. سیده نصرت امین(بانوی اصفهانی)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران، انتشارات نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱، ج ۱۴، ص ۳۱۶.

فصل ششم: مراتب تجلیات وجود/ جبروت/ عالم فرشتگان ۲۶۷

به صورت مفصل در دورهٔ قالب به نظم بیان شده و هر کدام از چهار مَلک مقرب به معرفی خود در آن دوره و بیان وظیفهٔ خود در ساختن قالب آدم پرداخته‌اند.^۱ در تذکرهٔ اعلیٰ نیز دربارهٔ این واقعه آمده است: «بعد از آن جبرئیل را امر نمود که برو از زمین قبضه‌ای خاک بیاور. جبرئیل به فرمان ربّ جلیل رفت و قبضه‌ای خاک برداشت. زمین ناله و زاری کرد و جبرئیل برگردید و رفت و گفت: خداوند! زمین به من ناله کرد، به جهت آن نیاوردم. بعد از آن میکائیل را فرستاد، آن هم بدین گونه. بعد از آن اسرافیل را فرستاد، آن نیز همین گونه. بعد از آن عزرائیل را فرستاد، رفت قبضه‌ای خاک برداشت. زمین ناله و زاری برآورد. [عزرائیل] گفت: امر جبار است، و خاک را به نظر انور مبارک صاحبکار رسانید».^۲

خان الماس نیز در جایی که به بیان مراتب ظهوراتِ حق تعالی پرداخته، دربارهٔ آفرینش آدم (ع) و نقش چهار فرشتهٔ مقرب در ساختن قالب او می‌گوید:

مدت میدی ژ مابین ویرد	خلقت آدم و خیال آورد
فرما ملکمان چنی جبرئیل	بچن خاک بارن اژ کوی سراندیل
بلگم بنیاد آمیزاد کیم	دل آیمان وی دنیا شاد کیم
ملکان هر یک عازم بین و خاک	و حکم موجز پادشای بی‌پاک
خاک حاشا مکرد مگریوا شیون	آمان طاقست آیمیم نین
ملایک آمان عرض کردن و شا	خاک ژ آیمی مکرو حاشا
شا فرما و عزرائیل و تاو تاجیل	تو مأمور خاک و کوی سراندیل
عزرائیل و قار داخل بی و خاک	و حکم و موجز پادشای سَهَمناک ...
خاک آورد نیا و حضور شا	واتش امر تو هاوردم و جا ^۳

۱. رک: کلام قالب، صص ۲۳-۱۰.

۲. تذکرهٔ اعلیٰ، صص ۱۵-۱۶.

۳. دیوان حضرت خان الماس لرستانی، صص ۷۰-۷۱.

یعنی: مدت زمان زیادی از آفرینش فرشتگان و آسمان و زمین می‌گذشت. تا اینکه خداوند، خلقت آدم را در نظر آورد. آن‌گاه به فرشتگان و از جمله جبرئیل فرمود که بروید و از کوی سراندیب خاک بیاورید؛ زیرا می‌خواهم آدم را خلق کنم و دل آدمها را به این دنیا شاد نمایم. فرشتگان هر یک بنا بر حکم خداوند بی‌باک، عازم زمین شدند تا خاک بیاورند، اما خاک شیون و زاری می‌کرد و می‌گفت که طاقت آدم شدن ندارم. ملایک نیز نزد حق تعالی برگشتند و عرض کردند که خاک از آدم شدن حاشا می‌کند. آن‌گاه خداوند به عزرائیل فرمود که تو مأمور آوردن خاک از کوی سراندیب هستی، به تعجیل برو و خاک بیاور. عزرائیل نیز بنا به حکم پادشاه با هیبت، با قهر و غضب به خاک داخل شد و مشتی از آن آورد و در حضور حق تعالی نهاد و گفت که امر تو را به جا آوردم.

روایت تذکره اعلی و خان الماس از چگونگی آفرینش آدم (ع) و نقش چهار فرشته مقرب در این کار، عیناً منطبق با روایتی است که از امام جعفر صادق (ع) درباره چگونگی آفرینش آدم (ع) نقل شده است: «إِنَّ الْقُبْضَةَ الَّتِي قَبَضَهَا اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الطِّينِ الَّتِي خَلَقَ مِنْهَا أَدَمَ أَرْسَلَ إِلَيْهَا جِبْرَائِيلَ أَنْ يَقْبِضَهَا فَقَالَتِ الْأَرْضُ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ تَأْخُذَ مِنِّي شَيْئًا فَرَجَعَ إِلَى رَبِّهِ فَقَالَ يَا رَبِّ تَعَوَّذْتُ بِكَ مِنِّي فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا إِسْرَافِيلَ فَقَالَتْ مِثْلَ ذَلِكَ فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا مِيكَائِيلَ فَقَالَتْ مِثْلَ ذَلِكَ فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا مَلَكُ الْمَوْتِ فَتَعَوَّذَتْ بِاللَّهِ مِنْهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْهَا شَيْئًا فَقَالَ مَلَكُ الْمَوْتِ وَأَنَا أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَرْجِعَ إِلَيْهِ حَتَّى أَقْبِضَ مِنْكَ»^۱.

یعنی: آن مشت خاکی که خداوند متعال برگرفت و آدم (ع) را از آن آفرید، جبرئیل را فرستاد تا آن را بیاورد. خاک گفت: پناه می‌برم به خدا از اینکه چیزی از

۱. محمد بن علی بن بابویه، علل الشرایع، قم، کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۷۹.

من برداری. پس، جبرئیل به سوی پروردگارش بازگشت و عرض کرد: خداوندا، خاک از من به تو پناه برد، (از این رو، من خاک نیاوردم). بعد از آن، حق تعالی اسرافیل را فرستاد و خاک، همان سخنان را بیان داشت. پس از آن، میکائیل را فرستاد، بار دیگر، خاک همان سخنان را تکرار کرد. سپس، مَلْکُ الْمَوْتِ (عزرائیل) را فرستاد. خاک از او به خدا پناه برد (تا از او بر ندارد). مَلْکُ الْمَوْتِ گفت: من نیز به خدا پناه می‌برم، از این که به سوی او بازگردم، مگر آنکه از تو، مشت خاک را برداشته (و امر الهی را به جای آورده باشم).

در متون عرفانی نیز مشابه همین روایت یافت می‌شود؛ از آن جمله نجم‌الدین رازی در «مرصاد العباد»، دربارهٔ آفرینش آدم و نقش چهار فرشتهٔ مقرب، اینگونه آورده است: «پس، جبرئیل را بفرمود که برو از روی زمین یک مشت خاک بردار و بیاور. جبرئیل علیه‌السلام برفت، خواست که یک مشت خاک بردارد. خاک گفت، ای جبرئیل، چه می‌کنی؟ گفت تو را به حضرت می‌برم که از تو خلیفتی می‌آفریند. سوگند بر داد به عزت و ذوالجلالی حق که مرا مبر، که من طاقت قرب ندارم و تاب آن نیارم... جبرئیل چون ذکر سوگند شنید، به حضرت بازگشت. گفت: خداوندا، تو داناتری. خاک، تن در نمی‌دهد. میکائیل را بفرمود تو برو. او برفت. همچنین سوگند برداد. اسرافیل را فرمود، تو برو. او برفت. همچنین سوگند برداد، بازگشت. حق تعالی، عزرائیل را بفرمود برو، اگر به طوع و رغبت نیاید، به اکراه و اجبار برگیر و بیاور. عزرائیل بیامد و به قهر، یک قبضه خاک از روی جمله زمین برگرفت»^۱.

مولوی نیز در مثنوی، داستان آفرینش آدم و نقش فرشتگان در آوردن خاک را به همین صورت به تصویر کشیده است.^۲

۱. نجم‌الدین رازی، مرصادالعباد، صص ۴۰-۴۱.

۲. رک: مثنوی معنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۵۵۶-۱۶۹۳.

مجموع سخن آنکه، تعمق در متون اهل حق، بیانگر آن است که ایشان نیز با عالم جبروت به عنوان نخستین تعین خلقی آشنا بوده و آن را مرتبه‌ای می‌دانند که پس از مرتبه واحدیت (خاوندکار) به ظهور رسیده است.

ایشان همچنین درباره سلسله مراتب آفرینش فرشتگان، دیدگاهی مشابه دیدگاه سایر عارفان مسلمان دارند. از دیدگاه ایشان، نخستین ظهورات عالم جبروت، شامل چهار فرشته مقرب؛ یعنی، جبرئیل، اسرافیل، میکائیل و عزرائیل بوده است. سپس، مراتب این فرشتگان به هفت و سپس به چهارده فرشته افزایش می‌یابد. البته ایشان نیز تأکید می‌کنند که این فرشته‌ها، ظهورات اسماء و صفات الهی‌اند که در مراتب پیش از عالم جبروت، وجود علمی داشته‌اند و برای هر کدام از آنها نیز نامهایی ازلی، ذکر می‌کنند.

اهل حق نیز، همچون سایر عارفان، گروهی از فرشتگان را مسئول تدبیر و تصرف در امور عالم می‌دانند و معتقدند که ایشان از جانب حق تعالی موکل این امور هستند؛ چنانکه گردش آسمان و زمین و جنبش جسم و جان را نتیجه تدبیر و تصرف آنها می‌دانند. همچنین در بحث آفرینش آدم و نقش چهار ملک مقرب در آوردن خاک به امر الهی، دیدگاهی مشابه سایر عارفان مسلمان دارند.

حضرت سوم: ملکوت / عالم خیال یا مثال

عالم ملکوت یا خیال یا مثال، عالمی است که از دیدگاه عرفانی، مابین عالم جبروت و عالم مُلک (عالم ماده) قرار گرفته است. ابن عربی در بیان جایگاه این عالم در چینش نظام تجلیات می گوید: «فَإِنْ قُلْتَ وَ مَا عَالَمُ الْمَلَكُوتِ، قُلْنَا عَالَمُ الْمَعَانِي وَ الْعُغَيْبِ وَ الْإِرْتِقَاءِ إِلَيْهِ مِنْ عَالَمِ الْمُلْكِ»^۱. یعنی: اگر از ما بپرسند که عالم ملکوت چیست؟ می گوئیم عالم معانی و غیب است که بالاتر از عالم مُلک قرار گرفته است. خصوصیت ویژه عالم ملکوت آن است که ترکیبی از ویژگیهای عالم جبروت و عالم مُلک را داراست. به این معنی که موجودات این عالم، از نظر اینکه کون و فساد ندارند و مجردند، شبیه موجودات عالم جبروت اند و از جهت آنکه دارای عوارض مادی، همچون صورت و شکل و مقدارند، شبیه موجودات عالم مُلک هستند. به این ترتیب، عالم ملکوت با دارا بودن خصوصیات دو عالم مجرد و مادی، امکان ایجاد ارتباط و اثرپذیری میان این دو عالم را امکان پذیر می کند.

قیصری در مقدمه شرح فصوص الحکم خود به تشریح این مطلب پرداخته و می گوید: بدان که میان عالم اجسام و عالم ارواح مجرد (جبروت)، عالم دیگری هست که برزخ نامیده می شود... به این معنی که میان عالم ارواح و عالم اجسام برزخی قرار دارد- یعنی عالم مثال (ملکوت)- تا مانع تعدی و آمیزش آنها به یکدیگر گردد. برزخ باید بهره ای از هر دو طرف داشته باشد. لذا عالم مثال (ملکوت)، از آن جهت که غیرمادی است، شبیه عالم جبروت است و از لحاظ داشتن صورت و شکل و مقدار، شبیه عالم اجسام است. معانی ای که از حضرت الهی فرود می آیند، نخست

۱. الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۱۲۹.

در جهان مثال (ملکوت)، یک صورت جسمانی و حسی، همانند صورت خیالی ما می‌پذیرند و سپس به عالم مُلک فرود می‌آیند... همچنین هر یک از ارواح کلیه و جزئیّه، از عقول و نفوس مجردّه و غیرمجردّه، به حسب کمالات و درجاتشان، صورتی دارند در عالم مثال (ملکوت). همین طور ارواح کلی انسانی، پیش از ظهورشان در بدنها، با آن صورتها ظاهرند و مشهود ارباب شهود واقع می‌گردند.^۱

بنابراین، عالم ملکوت دارای یک ویژگی دوگانه است که از سوی، شبیه عالم ماده بوده و از سوی دیگر، به عالم جبروت شباهت دارد. از این رو، تجسّد ارواح، تروّح اجساد و مشاهده مجردّات به صورت اشباح جسمانی در این عالم رخ می‌دهد. علّت نام‌گذاری عالم ملکوت به «برزخ» هم همین است؛ چون واسطه عالم مُلک با عالم جبروت است و نسبت آن، با دو طرف «وجوب و امکان»، مساوی است.

علّت نام‌گذاری عالم ملکوت به «عالم مثال» از آن جهت است که آنچه در این عالم درک می‌شود، مثل و مثالِ اشیای مادی است. همچنین، اولین صورتِ مثالی اعیانِ ثابتّه نیز در این عالم پدیدار می‌شود. عالم ملکوت، از آن جهت عالم مثال نامیده می‌شود که دربردارنده صورت اموری است که در عالم جسمانی هستند. همچنین، اولین صورتِ مثالی برای اعیان و حقایق در حضرتِ علم الهی است... پس، هیچ معنایی از معانی (اعیان ثابتّه) و هیچ روحی از ارواح نیست، مگر آنکه صورتی مثالی مطابق با کمالاتش، در این عالم دارد.^۲

به عالم ملکوت، «عالم خیال» هم گفته می‌شود، زیرا بین «عالم حس» و «عالم عقل» قرار گرفته، همچون ادراک خیالی که واسطه ادراک حسی و ادراک عقلی است. ویژگی عمده عالم ملکوت، «تجرّد برزخی» است، در مقابل «تجرّد عقلانی» که

۱. شرح فصوص الحکم قیصری، صص ۹۷-۹۸. (ترجمه به نقل از کتاب عرفان نظری یشری، ص ۳۴۳).

۲. همان، ص ۹۸.

فصل ششم: مراتب تجلیات وجود / ملکوت / عالم خیال ۲۷۳

مخصوص عالم جبروت است. منظور از تجرد برزخی، آن است که حقایق کَوْنِیَّةٔ مجردة لطیفه، در عالم ملکوت، با آثار و عوارض مادی، همچون شکل ظاهر می‌شوند، اما از سوی دیگر، قابل تبعیض و خرق و التیام هم نیستند.^۱

به عبارت دیگر، نسبت عالم ملکوت، به عالم جبروت، با نسبت آن به عالم اجسام یکسان است؛ چون در این عالم، مظاهر ارواح متعین می‌شوند و به عنوان واسطه‌ای میان عالم ارواح (جبروت) و عالم اجسام (مُلک) است.^۲

عالم ملکوت یا مثال را، بنا به اعتباری، به دو قسمت تقسیم می‌کنند که شامل: «مثال منفصل» و «مثال متصل» است. منظور از عالم مثال منفصل، «همان عالم موجود بین عقل و ماده است و مستقل از انسان است، اما عالم مثال متصل، در واقع همان عالم خیالی است که هر انسانی آن را دارد و وابسته به انسان است».^۳ به عبارت دیگر، می‌توان گفت که عالم مثال متصل، یکی از مراحل وجودی انسان است و آنچه در خواب و رؤیا توسط انسان درک می‌شود، مربوط به این عالم است.

اما عالم مثال منفصل (خیال منفصل)، یکی از مراتب وجود است که قوای فکری انسان برای آن شرط نیست و بیشتر مکاشفات عارفان و اولیای الهی را مربوط به همین عالم می‌دانند. بنابراین، خیال منفصل، آن مرتبه از عالم ملکوت است که به حضرت الهی وصل است.^۴ برای درک این مرتبه، قوای دماغی و نیروی مخیلهٔ انسانی شرط نیست^۵ و مکاشفات و الهامات اولیای کامل و انبیای عظام، متعلق به همین مرتبه است.

۱. مرتضی کربلایی، «سلسله مراتب هستی در مکتب ابن عربی، بر اساس دیدگاه صدرالدین قونوی»، ص ۱۳۲.

۲. صدرالدین قونوی، مفتاح الغیب، ص ۸۸.

۳. مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۵۲۹.

۴. همانجا.

۵. نقدالنصوص، ص ۵۲.

اما مرتبه خیال متصل یا مقید، آن مرتبه در عالم ملکوت است که برای ادراک آن، وجود قوای ذهنی و نیروی مخیله انسانها لازم و ضروری است و «از آن عالم، هر انسانی را بهره‌ای هست که همان قوه خیالی اوست که با آن خوابها و رؤیاهای را می‌بیند»^۱ به این مرتبه، بدان جهت متصل می‌گویند که متصل و وابسته به عالم حس و شهادت است.

نکته حائز اهمیت در مورد عالم مثال (خیال) متصل و منفصل، آن است که «نخستین روزنه غیبی که به روی انسان گشوده می‌شود، همین دریچه عالم مثال (ملکوت/خیال) است. در این عالم، هرکسی به نسبت قوت استعداد و صفای باطن، می‌تواند احوال بندگان را مشاهده کند. مشاهدات انسان در خیال مقید (متصل)، به ندرت از تعبیر بی‌نیازند؛ بلکه غالباً محتاج تعبیرند، زیرا هر معنایی در هر قالبی ظاهر نمی‌شود»^۲.

به این ترتیب، می‌توان گفت که انسانها از طریق «خواب» با عالم «خیال متصل» ارتباط برقرار می‌کنند و از طریق «شهود» به عالم «خیال منفصل» وارد می‌شوند و پیشگویی‌های عارفان درباره اشخاص و وقایع هم مربوط به شهود این وقایع در عالم خیال منفصل است.

وجود خصوصیات ویژه عالم ملکوت در متون اهل حق، نشان می‌دهد که ایشان نیز به وجود این عالم آگاهی داشته‌اند. از جمله این قراین، بیان خواب‌هایی است که در آن، حقایق عالم ملکوت بر ایشان آشکار شده است. همچنین، شهودهای عارفانه و بیان پیشگویی از اموری که بعداً در عالم ملکوت رخ خواهد داد، نشان می‌دهد که عملاً به وجود عالم ملکوت و خصوصیات آن آگاهی داشته‌اند. به این ترتیب،

۱. شرح فصوص الحکم قیصری، صص ۹۸-۹۹.

۲. یحیی یشری، عرفان نظری: تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴، ص ۳۴۳.

می‌توان گفت که در آثار اهل حق نیز، از طریق بیان خوابها و مکاشفات، به طور ضمنی، بحث خیال متصل و خیال منفصل مطرح شده است.

در بحث از خیال متصل و خوابهایی که از طریق آنها، برخی حقایق بر ایشان آشکار شده، می‌توان به گفتار ملانیازه در بند «میرزام و خاوان» اشاره کرد.^۱ در این خواب، ملانیازه که به دنبال یافتن حقیقت است، در تمام عالم گردش می‌کند و بر شرق و غرب می‌گذرد، چنانکه به تعبیر او تمام هفت اقلیم عالم را از هند و روم تا چین و شام می‌پیماید و احوال هفتاد و دو ملت را به چشم باطن نظاره می‌کند. اطلاعات کتابهای هر مذهب بر او آشکار می‌شود و با مشایخ بزرگ آنها ملاقات می‌کند. تا آنکه سرانجام، حقیقت را نزد دوستان علی (ع) می‌یابد که در ظاهر، از چشم مردم پنهان‌اند، به صورتی که از آنها با عناوینی چون «قه پرور»^۲ و «صدف‌نشین» یاد می‌کند.^۳

از دیگر موارد این خوابها می‌توان به گفتار سید علاءالدین در بند «علا دین خاویم» اشاره کرد. در این خواب، علاءالدین در عالمی ملکوتی با سه تن از اولیای الهی دیدار می‌کند و گفتگوهایی میان ایشان درباره نشانه‌های اولیای الهی و روش شناختن آنها رد و بدل می‌شود.^۴

همچنان‌که ذکر شد یکی از ویژگی‌های خیال منفصل، اشراف بر زمان است؛ یعنی در این عالم، حال، گذشته و آینده برای اولیاء و انبیاء یکسان است و به همین دلیل، ایشان با راه‌یابی به این عالم می‌توانند از اتفاقات گذشته و آینده خبر دهند. در

۱. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۱۹.

۲. یادآور حدیث قدسی است که در آن خداوند، اولیاء خود را پنهان در قبه‌های نورش معرفی می‌کند و می‌فرماید: «أولیایی تَحْتَ قَبَابِی لَا یَعْرِفُهُمْ غَیْرِی، إِلَّا أُولِیَّی».

۳. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۱۹.

۴. همان، گفتار سید علاءالدین (علا دین)، ص ۸۹.

متون اهل حق نیز، وجود شهودها و پیشگویی‌های فراوان نشان می‌دهد که عارفان این مسلک با عالم خیال منفصل آشنا بوده و به آن راه یافته‌اند.

تعداد شهودها و پیشگویی‌های ذکر شده در متون اهل حق و اهمیت آنها نزد ایشان تا حدی است که شاید بتوان گفت، اصول آیین اهل حق، بر شهود و دیده‌داری باطنی استوار است. شهودهای ذکر شده در متون اهل حق، دو دسته‌اند: نخست شهودهایی که به نظر می‌رسد برای عارف، جنبه شخصی دارد و در آن، با گروه‌ها یا عوامل خاصی دیدار می‌کند و اطلاعات کسب شده در این شهودها، بیشتر برای خود عارف در ارتقای مرتبه سلوکی و افزایش سطح آگاهی او از حقیقت مؤثر است. از آن جمله، می‌توان به شهود شیخ امیر از عالم باطن یا خیال منفصل در بند «سَر نَه دریایی» اشاره کرد که با این بیت آغاز می‌شود:

سَر نَه دریایی، سَر نَه دریایی نَه باطن کیشام سَر نَه دریایی^۱

یعنی: در عالم باطن، سر به دریایی فرو بردم.

در این شهود، شیخ امیر با دیده باطن به گشت و گذار در عالم ملکوت پرداخته و با صحنه‌هایی شگفت مواجه می‌شود که در آن ماهی را بدون آب و پرنده را فارغ از دانه می‌بیند و درمی‌یابد که حیات آنها به عشق حق تعالی است و از این شهود، در خود او نیز شور و جذبه‌ای پدید می‌آید و طالب شراب عشق از ساقی الهی می‌شود. خان الماس نیز در بند «یاران مستان دیم»^۲ یعنی: «ای یاران، مستان را دیدم»، به بیان شهود خود از عالم باطن می‌پردازد. خان الماس در این شهود، گروهی از مستان درگاه الهی را مشاهده می‌کند که گرد هم جمع شده و شراب مجلس آنان از باده حوض کوثر است. وی درمی‌یابد که گردش افلاک، وابسته به این اولیای الهی است که فانی از خود و باقی به حق‌اند. سپس، گروه‌های دیگر اولیاء را می‌بیند که همگی

۱. دیوان شیخ امیر، ص ۴۹.

۲. بیاض یاری، گفتار خان الماس، ص ۳۸؛ دیوان حضرت خان الماس لرستانی، ص ۳۷.

به حمد و ثنای الهی مشغول‌اند و خود او نیز از این مشاهده، مست و مجذوب می‌شود.

از دیگر شهودها در متون اهل حق، می‌توان به گفتار ملانیازه در بندهای «پروانه و شم بیم»^۱، «میرزام عیارن»^۲ و «بازار رنگباز»^۳ اشاره کرد. در این موارد نیز ملانیازه به بیان شهودهای خود از عوالم باطنی می‌پردازد و گویا آنچه را در خواب و از طریق خیال متصل دیده، در بیداری و از طریق خیال منفصل نیز شهود می‌کند تا یقین حاصل کند که آنچه در خواب دیده، حقیقت داشته و عین واقع است.

دسته دوم شهودها، در متون اهل حق، شهودهایی است که در آن عارف دیده‌دار، حقایقی را درباره آینده می‌بیند و به نوعی پیشگویی می‌کند. برخی از این پیشگویی‌ها درباره یک واقعه یا یک شخص خاص است. از جمله این موارد، پیشگویی‌های شیخ امیر، سید جوزی و سلیم، درباره ظهور تیمور بانیاران و کشته شدن اوست.^۴ همچنین پیشگویی خود تیمور درباره بر دار شدنش.^۵

گروه دیگر پیشگویی‌ها، شهودهایی است که به بیان وقایع پیش رو در ایران و جهان می‌پردازد؛ همچون تغییر پادشاهان و سلسله‌های پادشاهی یا بروز جنگ‌ها و حتی کشورهای دخیل در این جنگ‌ها. از جمله این موارد، پیشگویی‌های خان الماس لرستانی است.^۶

گاه نیز پیشگویی‌ها مربوط به وقایع ظهور حضرت صاحب‌الزمان است که شاید بتوان آنها را شهودهای آخرالزمانی نامید. بسامد این نوع شهود، در میان آثار اهل حق

۱. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۲۱.

۲. همان، ص ۱۲۷.

۳. همان، ص ۱۲۹.

۴. دیوان شیخ امیر، ص ۱۶۵؛ دیوان سید فرضی و یارانش، مندرج در دیوان شیخ امیر، صفحات ۵۷۵ - ۵۷۷.

۵. ۵۸۳ - ۵۸۶، ۶۰۰، ۶۰۳.

۶. دفتر کلام تیمور بانیاران و تیمور ثانی، صفحات ۶، ۲۰، ۲۹.

۷. ر.ک: بیاض یاری، گفتار خان الماس، صص ۴۴ - ۶۰.

بیش از سایر شهودهاست، به طوری که قسمت اعظم دیوان خان الماس را می‌توان شهودهای آخرالزمانی دانست؛ چنانکه در بندهای متعدّد به شرح وقایع ظهور پرداخته است.

از آن جمله می‌توان، بندهای «آشکار میو»، «آشوی نه شاران»، «یاوران آشو»، «یاران اظهار بو»، «یاران حق و ش»، «یاران سرد میو»، «چار گوشه مائن»، «یاران تمامه»، «ژ آتش دنگی»، «یاران بخروشو»، «هوشیاران هوش»، «دور زمانه»، «هن و هزاره»، «یاران سام میو» و «هر دیار میو» را نام برد.^۱

خان الماس در این بندها به تفصیل به پیشگویی وقایع زمان ظهور و قبل از آن پرداخته است. این پیشگویی‌ها گاهاً به میزانی دقیق و مشخص است که حتی نام برخی پادشاهان، همچون شاهان قاجار، و مدّت حکومت آنها نیز به صورت صریح ذکر شده است. همچنین تاریخ جنگ جهانی دوم و وقایع آن به صورت دقیق پیش‌بینی شده است که نشان دهنده اصالت این شهودها و ورود عارف به عالم خیال منفصل است.^۲

دیگر نویسندگان اهل حق نیز، به بیان اینگونه شهودها پرداخته‌اند؛ چنانکه در سخنان تیمور بانیاران و تیمور ثانی نیز پیشگویی وقایع آخرالزمان دیده می‌شود.^۳ در دیوان شیخ امیر نیز، مشابه همین شهودها دیده می‌شود؛ از آن جمله می‌توان به بندهای «یا شاه بیان بو»، «دارو نیشانی»، «آخر زمانن»، «یاران یار میو» اشاره کرد که در آنها، شیخ امیر به پیشگویی وقایع ظهور و آخرالزمان پرداخته است.^۴

۱. بیاض یاری، گفتار خان الماس، صفحات ۴۰، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۸، ۵۱، ۵۳، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۷، ۷۱، ۷۲، ۷۷.

۲. رک: همان، صفحات ۴۱، ۴۴، ۵۸، ۶۰، ۶۱.

۳. رک: دفتر کلام تیمور بانیاران و تیمور ثانی، ص ۱۳، ۳۲.

۴. دیوان شیخ امیر، صفحات ۹۷، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۲۶.

فصل ششم: مراتب تجلیات وجود/ ملکوت/ عالم خیال ۲۷۹

فرد دیگری که در ضمن بیان شهودهایش، به پیشگویی وقایع آخرالزمان و اتفاقات قبل از ظهور صاحب‌الزمان پرداخته، ملانیازه است. وی در بندهای «کی خریدار بو»^۱ و «تتر ویرانی»^۲ به بیان این شهودها پرداخته است. کثرت شهودهای موجود در متون اهل حق، مَهر تأییدی است بر اطلاع و وصول عارفان این مسلک به عالم ملکوت و خیال منفصل. اگر چه در متون ایشان، اغلب از این عالم با عنوان «عالم باطن» یاد شده و اصطلاحات خاص عرفان نظری در آثار ایشان دیده نمی‌شود، اما مفهوم و محتوای عالم ملکوت، در نظام هستی‌شناسانه اهل حق، قابل مشاهده و پیگیری است.

۱. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۵.

۲. همان، ص ۱۴۶.

حضرت چهارم: مُلک / عالم ماده

عالم مُلک یا ماده، چهارمین مرتبه از سیر تجلیات و ظهورات حق تعالی است. جایگاه این عالم در چینش نظام تجلیات، بعد از عالم ملکوت است، و از نظر شدت و ضعف ظهورات وجود، در ضعیف‌ترین رتبه قرار گرفته است؛ چون نازل‌ترین مرتبه تنزلات وجود محسوب می‌شود.

عالم مُلک را از جهت آنکه، مشهود همگان واقع می‌شود و قابل مشاهده حسی است، عالم شهادت هم می‌گویند؛ چنانکه ابن عربی می‌گوید: «فَإِنْ قُلْتَ وَ مَا عَالَمُ الْمُلْكِ، قُلْنَا عَالَمُ الشَّهَادَةِ»^۱. یعنی، اگر بگویی: عالم مُلک چیست؟ می‌گوییم: عالم شهادت است.

قیصری نیز، در رسائل خود به همین موضوع اشاره کرده و آورده است: «عَالَمُ الْمُلْكِ، هُوَ عَالَمُ الشَّهَادَةِ الْمَطْلُوقَةِ»^۲. یعنی: عالم مُلک، همان عالم شهادت مطلق است. بنابراین، «عالم شهادت، عبارت از عالمی است که اشارت حسی بدان راه یابد، و آن را عالم خلق و عالم سُفلی و عالم مُلک نیز گویند»^۳.

همچنین به دلیل محسوس بودن و جسمانی بودن موجودات این عالم، به آن عالم حس و عالم اجسام هم گفته می‌شود؛ چنانکه جامی در تعریف این مرتبه از وجود می‌گوید: «حضرت حس است و مشاهده، که جای بروز است به صَوْرَ متعینة

۱. الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۱۲۹.

۲. رسائل قیصری، ص ۹۷.

۳. نقدالنصوص، ص ۴۹.

فصل ششم: مراتب تجلیات وجود/ مُلک ۲۸۱

کونیّه^۱. همچنین در جای دیگر آورده است: «عالم اجسام است و این مرتبه وجود اشیاء کونیّه مرکبه کثیفه است که قابل تجزیه و تبعیض اند. و این مرتبه را نام کرده اند به مرتبه الحس و عالم الشهاده»^۲.

به این ترتیب، موجودات عالم مُلک از لوازم ماده به تمامی برخوردارند، یعنی ترکیب یافته، متراکم و قابل تجزیه و تبعیض اند. همچنین کون و فساد و خرق و التیام دارند.^۳ بنابراین، عالم مُلک، از لوازم ماده به تمامی برخوردار است و از این رو، به آن عالم ماده می گویند.

از دیگر خصوصیات این عالم زمان مندی، مکان مندی و ترکیب پذیری است. ابن فناری در مصباح الانس، ضمن بیان این خصوصیات عالم مُلک، می گوید: «الْمَوْجُودَاتُ الْمَشْهُودَةُ قِسْمَانِ: أَحَدُهُمَا مَا لَيْسَ لَهُ مِنْ مَقَامِ التَّرْكِيبِ وَ التَّقْيِيدِ الزَّمَانِيِّ حُكْمٌ إِمْكَانِيٌّ أَوْ وَسْطٌ زَمَانِيٌّ، وَ هُوَ عَالَمُ الْأَمْرِ وَ عَالَمُ الْمَلَكُوتِ وَ عَالَمُ الْغَيْبِ، وَ الثَّانِي مَا لَهُ ذَلِكَ، وَ هُوَ عَالَمُ الْخَلْقِ وَ الْمُلْكِ وَ الشَّهَادَةِ»^۴.

یعنی: موجودات مشهوده (عوالم خلقی) دو قسم اند: یک دسته، آنهایی هستند که مقید به زمان نبوده و ترکیب پذیر نیستند و آن شامل عالم امر و عالم ملکوت و عالم غیب است. دسته دوم، موجوداتی اند که مرکب و زمان مندند و آن شامل عالم خلق و مُلک و شهادت است.

به این ترتیب، عالم مُلک، عالمی است که برای درک آن نیاز به نیروی خاص یا طی طریق عارفانه نیست و از طریق حواس ظاهر برای همگان قابل درک است؛ زیرا موجودات آن مادی و محسوس اند. این عالم، جایگاهی است که در آن ظهور کثرت

۱. نقدالنصوص، ص ۱۸۱.

۲. همان، ص ۳۱.

۳. مرتضی کربلایی، «سلسله مراتب هستی در مکتب ابن عربی، بر اساس دیدگاه صدرالدین قونوی»، ص ۱۳۴.

۴. ابن فناری، مصباح الانس بین المعقول و المشهود، ص ۲۹۵.

در نهایت مرتبه است؛ چنانکه ابن ترکه نیز بر آن تأکید کرده و می‌گوید: «این عالم (عالم اجسام)، نهایت درجه در ترکیب است و به وسیلهٔ این مرتبه، ظهور کثرات به تمامیت می‌رسد؛ زیرا هیچ مرتبه‌ای در ظهور، شدیدتر از محسوسات نیست و این به دلیل بلوغ این مرتبه در کثرت امکانی است»^۱.

موجودات عالم مُلک را به دو دسته عُلویات و سفلیات تقسیم کرده و گفته‌اند: «بعد از تنزل به مرتبهٔ مثال، تنزل است به مرتبهٔ اجسام، و آن بر دو قسم است: عُلویات و سفلیات»^۲. منظور از عُلویات، آسمانها یا افلاک هفت‌گانه، ستارگان و سیارگان است و سفلیات نیز، شامل عناصر اربعه (آب، باد، خاک و آتش) و موالید ثلاثه (جماد، نبات و حیوان) است. جامی در هفت اورنگ، در این باره می‌گوید:

سَطَر دوم، نُه فلک لاجورد	گِرد یکی نقطه چو پرگار گرد
کوشش ایشان، ز پیام سروش	گردش ایشان، ز سر عقل و هوش...
سَطَر سوم، نیست به جز چار حرف	درج به هر چار، رموز شگرف...
قدرتش آن را به هم آمیخته است	هر دم از آن نقش نو انگیخته است
نقش نخستین، چه بود زان؟ جماد	کز حرکت بر در او ایستاد...
نوبت از این پس، به نبات آمده	چابک و شیرین حرکات آمده...
جنبش حیوان شده بعد از نبات	گشته روان در گلش، آب حیات ^۳

وی در جای دیگر نیز، به معرفی این عُلویات و سفلیات پرداخته و منظور از

عُلویات را افلاک، و منظور از سفلیات را، عناصر اربعه و موالید ثلاثه دانسته است:

نُه فلک بر ورق حس نگاشت	هر فلک، دورهٔ دایم برداشت
زیر آن ز آب و گل و آتش و باد	چار در خانهٔ آغاز نهاد
ساخت در وی پی نیکوبختی	از موالید، سه پایه تختی ^۴

۱. تمهیدالقواعد، ص ۶۱۴.

۲. نقدالنصوص، ص ۵۸.

۳. هفت اورنگ، تحفة الاحرار، صص ۳۷۰-۳۷۱.

۴. همان، سبحةالابرار، ص ۴۷۶.

فصل ششم: مراتب تجلیات وجود/ مُلک ۲۸۳

اندیشمندان اهل حق نیز ضمن بیان مراتب ظهوراتِ حق تعالی، نهایت این ظهور را در عالم ماده ذکر کرده‌اند؛ چنانکه ملانیازه می‌گوید:

برآما او دُرّ جهان کُرد بنا ز لُوح تا قلم، ارض و ثریا^۱

یعنی: حق تعالی از مرتبه دُرّ تجلی و ظهور فرمود و پس از آن، جهان هستی را با مراتب آن از لوح و قلم تا زمین و آسمان ایجاد کرد.

به این ترتیب، مراتب تجلیات و ظهورات حق تعالی که از مرتبه دُرّ (احدیّت) آغاز شده، در نهایت به عالم مُلک ختم می‌شود که مشخصه بارز آن، وجود آسمان و زمین است.

در کلام بارگه بارگه نیز که مراتب ظهورات حق تعالی به تفصیل بیان شده، در نهایت آن را به عالم مُلک ختم کرده است. پیر تیمور اورامانی در بیان این مرتبه از ظهور حق تعالی می‌گوید:

أو بحر و برّی، أو بحر و برّی بارگه شام وستن أو بحر و برّی^۲

یعنی: ظهور پروردگارم، در دریا و خشکی قرار گرفت.

پیر قابل سمرقندی نیز ضمن بیان تجلیات الهی در عالم مُلک می‌گوید:

أو کوهی و اهلی، أو کوهی و اهلی بارگه شام وستن أو کوهی و اهلی^۳

یعنی: جایگاه تجلی و ظهور پروردگارم در وجود کوهی و اهلی قرار گرفت. (به عبارت دیگر، موجودات عالم مُلک به عنوان ظهوراتِ حق تعالی، به منصفه ظهور رسیدند و وجود عینی یافتند).

۱. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۴۹.

۲. نامه سرانجام یا کلام خزانه، بارگه بارگه، ص ۶۲.

۳. همان، بارگه بارگه، ص ۴۷.

این ظهور نیز خود دارای مراتبی است، به این صورت که ابتدا هفت آسمان و هفت زمین پدید آمده‌اند و سپس سایر موجودات به ظهور رسیده‌اند. نوروز در بندی که به بیان مراتب ظهورات الهی پرداخته، دربارهٔ چگونگی ایجاد عالم مُلک می‌گوید:

و طرفة العین بحرش و برّبی جهان مسخّر بالای مرمربی
هفت عرش و هفت فرش ساختن ژیر و بان بی بنا و شاگرد او رو تا ازان^۱

یعنی: در یک چشم بر هم زدن، دریا به خشکی مبدل شد و عالم مُلک به امر الهی پدیدار گشت. هفت آسمان را در بالا و هفت زمین را در پایین پدید آورد، بدون آنکه بنا و شاگردی در کار باشد، از آن زمان تا کنون.

ملانیازه نیز می‌گوید:

هفت سما بالا هفت طبق زمین سران دای سامان و صدق و یقین^۲

یعنی: هفت آسمان را در بالا و هفت طبق زمین را در پایین، سامان بخشید. در اندیشهٔ اهل حق، آسمانها و زمینهای هفت‌گانه از نظر ارزش وجودی برابرند؛ چنانکه سلطان اسحاق می‌گوید:

هفت طوق چه سر هفت چه پایینه ژیر و سرموا فرقاشان نیئه^۳

یعنی: هفت طبق (آسمان) در بالا و هفت طبق (زمین) در پایین است. هفت طبق بالا و پایین با هم فرقی ندارند.

پس از این مرحله، نوبت آفرینش ستارگان و سیارات است؛ چنانکه شیخ امیر پس از بیان آفرینش هفت آسمان و زمین می‌گوید:

اوسا مانگ و خور آورد او جهان و معجز بند کرد نه روی آسمان^۴

۱. دفتر نوروز سورانی، ص ۲۰۵.

۲. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۸.

۳. نامه سرانجام یا کلام خزانه، دورهٔ گلیم و کول، ص ۳۳۲.

۴. دیوان شیخ امیر، ص ۴.

یعنی: آنگاه، ماه و خورشید را پدید آورد و با قدرت خود، آنها را بر روی آسمان محکم کرد.

پس از موجودات آسمانی و ایجاد آنها، نوبت به ظهور موجودات زمینی می‌رسد. نخستین نکته‌ای که در بیان خصوصیات موجودات عالم مُلک در اینجا به آن اشاره شده، ترکیب‌پذیری آنهاست، به این صورت که موجودات مادی را مرکب از چهار عنصر ذکر کرده و گفته‌اند:

جهان جفت جام، جهان جفت جام سراسر ساختن جهان جفت جام
ارکان و ادب، عقل و هوش و فام کرد نه چار عنصر تمامی تمام^۱

یعنی: جهان را براساس جفت‌ها(نر و ماده یا اضداد) آفرید. در تمام جهان بنای زوجیت(اضداد) نهاد. ادب و عقل و هوش و فهم را قرار داد و تمام عالم طبیعت را از ترکیب چهار عنصر پدید آورد.^۲

در جای دیگر به معرفی این چهار عنصر پرداخته و گفته‌اند:

ای اشیا هانت چسی فانی زایی رو ز خاک و آو، آتش و وایی^۳

یعنی: تمام اشیاء را که در این جهان فانی آشکار کردی، ساخته شده از خاک و آب و آتش و بادند.

موجودات عالم فانی که از ترکیب این چهار عنصر پدید آمده‌اند، همان موالید ثلاثه یعنی جماد، نبات و حیوان‌اند. نوروز در بیان ترتیب ایجاد این موالید، معتقد است که ابتدا «جماد» پدید آمده که همان زمین و کوه‌ها و معادن است و سپس، گیاهان(نباتات) به قدرت الهی ظاهر شده‌اند؛ چنانکه پس از بیان آفرینش زمین می‌گوید:

۱. دیوان شیخ امیر، ص ۶.

۲. همانجا.

۳. کلام قالب، ص ۶۷۴.

جَه سِرِّ سُبْحَانِ كَارْخَانَةُ بِي بَاك گروهی نباتات پاشان نه روی خاک^۱
یعنی: خداوند بی‌باک و سبحان از کارخانه سیرّی خود، گروه نباتات را بر روی
خاک پاشید.

شیخ امیر نیز معتقد است که پس از آفرینش جماد و نبات، نوبت آفرینش انسان
بوده است:

اوسا آفرید حوا و باو آدم وَ تَاو تعجیل، در سات و در دم^۲
یعنی: آن‌گاه، حوا و بابا آدم را ایجاد کرد. ایجاد که گویی از نظر شتاب و
سرعت، در یک لحظه و یک‌دم صورت گرفت.
به این ترتیب، می‌توان گفت که عالم مُلک یا عالم ماده از دیدگاه اهل حق،
عالمی است که شامل غلویات، یعنی آسمانها در بالا و سُفلیات، یعنی زمین‌ها و
موجودات آن در پایین است.

خصوصیت دیگر عالم ماده آن است که موجودات آن ترکیب یافته از چهار
عنصر خاک، آب، باد و آتش‌اند و در نتیجه ترکیب این چهار عنصر است که
موجودات عالم مُلک یعنی جمادات (معادن و مانند آن)، نباتات (گیاهان) و
حیوانات (از جمله جسم انسان) پدیدار شده‌اند. چنانکه مشاهده می‌شود، حضرت
چهارم یا عالم مُلک نیز - همچون سایر حضرات - در عرفان نظری و در آیین
اهل حق دارای خصوصیات و ویژگی‌های مشترکی است.

حضرت پنجم، «حضرت انسان کامل» است که به دلیل گستردگی و اهمیت
مطالب، آن را در فصل بعدی، به صورت جداگانه و مفصل، مورد بررسی قرار
می‌دهیم.

۱. دفتر نوروز سورانی، ص ۲۰۶.

۲. دیوان شیخ امیر، ص ۵.

فصل هفتم

انسان کامل

انسان کامل، پنجمین حضرت از «حضرات خمس» محسوب می‌شود. دلیل نام‌گذاری این مرتبه به «انسان»، مربوط به جایگاه آن در نظام آفرینش است که به منزلهٔ مردمک برای چشم است. پس، از آنجا که مردمک چشم، «انسان‌العین» نامیده می‌شود،^۱ این مرتبه نیز به «انسان» موسوم شده است.

ابن عربی این موضوع را این‌گونه بیان کرده است: «وَهُوَ لِلْحَقِّ بِمَنْزِلَةِ إِنْسَانِ الْعَيْنِ مِنَ الْعَيْنِ الَّذِي يَكُونُ بِهِ النَّظَرُ وَهُوَ الْمُعْبَرُ عَنْهُ بِالْبَصَرِ. فَلِهَذَا سُمِّيَ إِنْسَانًا؛ فَإِنَّهُ بِهِ يَنْظُرُ الْحَقُّ إِلَى خَلْقِهِ فَيَرَحْمَهُمْ»^۲. یعنی: «انسان کامل برای حق به منزلهٔ مردمک چشم است برای چشم که نگرستن، بدان صورت می‌گیرد و از آن تعبیر به بصر می‌شود. و از این روی، نام وی را انسان کرده‌اند که حق به واسطهٔ او بر خلق نظر می‌کند و بر آنان رحمت می‌آورد»^۳.

خوارزمی نیز در توضیح این مطلب آورده است: «این کَوْنِ جامع، مر حق را به منزلهٔ «انسان عین» است، اغنی نسبت او با حق، چون نسبت مردمک چشم است با چشم، و نظر بدو حاصل است و اوست که معبر است به «بصر»، و چنانکه مقصود اصلی از چشم، «انسان عین» است، چه نظر بدوست و مشاهدهٔ عالم ظاهر که صورت حق است از اوست؛ همچنین، انسان (کامل) نیز، مقصود اولی از همه عالم،

۱. محمد مرتضی الزبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق عبدالستار احمد فرج و دیگران، بیروت، دارالهدایة، ۱۳۸۵ هـ ق، ج ۸، ص ۱۸۷؛ اسماعیل بن حماد الجوهری، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقیق

احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ هـ ق، ج ۳، ص ۹۰۴.

۲. فصوص الحکم، ص ۵۰.

۳. ترجمه فصوص الحکم (موحد)، ص ۱۵۷.

اوست؛ چه بدو ظاهر می‌شود اسرار الهیه و معارف حقیقیه که مقصود حقیقی است از خلق؛ و به واسطه او اتصال می‌یابد، اول به آخر، و کمال می‌پذیرد مراتب عالم باطن و ظاهر»^۱.

بنابراین، همچنانکه «چشم، بدون مردمک نمی‌تواند چیزی ببیند و اساس دیدن بر آن استوار است و غایت هدف چشم به واسطه آن تحقق می‌پذیرد؛ حضرت انسان کامل نیز چنین نسبتی با حق تعالی دارد. یعنی هدف از ظهور و تجلی حق تعالی رسیدن به این مرتبه بوده است و اسرار و معارف الهی در این مظهر، ظهور می‌یابند»^۲.

توجه به این نکته لازم است که پنجمین حضرت دانستن انسان کامل، بدان معنا نیست که جایگاه آن را نازلترین مرتبه وجود بدانیم؛ بلکه در حقیقت، جامع تمام مراتب و عوالم پیشین است و به همین دلیل به آن «کون جامع» هم گفته می‌شود، یعنی جامع تمام هستی‌ها و مراتب دیگر است.

همچنین، انسان کامل، مظهري است که در بردارنده مظهریت تمام اسماء و صفات الهی است. به عبارت دیگر، تمام ویژگی‌ها و صفات الهی که در مراتب قبلی به صور گوناگون متجلی شده بود، در این حضرت به صورت یکجا و مجموع، ظهور می‌یابد و همچون آینه تمام‌نمایی است که تمام اسماء و صفات الهی را می‌توان در او مشاهده کرد. دلیل این جامعیت انسان کامل از آن‌روست که وی، مظهر اسم جامع «الله» است که جامع جمیع اسماء الهی است. از این رو، مظهر این اسم نیز، مظهر تمام اسماء الهی خواهد بود.

علاوه بر این، انسان کامل، نخستین مظهر حق تعالی نیز هست. یعنی، با وجود آنکه صورت عنصری و ملکی او پس از ظهورات دیگر پدید آمده، اما حقیقت

۱. شرح فصوص الحکم خوارزمی، ص ۱۰۷.

۲. محمد خدادادی، آینه روی دوست (انسان کامل در عرفان نظری و ادبیات عرفانی)، ص ۹۷.

وجودی‌اش بر تمام ظهورات پیشی دارد و از این جهت، قدیم‌ترین تجلیات و شریف‌ترین آنها نیز هست.

از سوی دیگر، انسان کامل، هدف غایی از ایجاد عالم و همه ظهورات دیگر است؛ چون مظهري است که در آن تمام کمالات الهی ظهور می‌یابند و اسرار الهی تنها به واسطه وجود او ظاهر می‌شوند. از این رو، هدف از آفرینش، ظهور حق تعالی در این مظهر کامل است و سایر مظاهر، طفیلی این وجود مبارک‌اند و به سبب وجود او، هستی و حیات یافته‌اند. از این جهت، انسان کامل مصدر و منشأ تجلیات و ظهورات دیگر نیز هست و همه حقایق، جلوه‌ای از حقیقت انسان کامل‌اند.

همچنین، برپایی عالم و بقای سایر ظهورات نیز وابسته به وجود انسان کامل است. از این منظر، انسان کامل به منزله قطب عالم امکان است که دایره وجود بر گرد او می‌چرخد و به وجود او برپاست.

طبیعی است که انسان کامل به عنوان کون جامع و مظهر اسماء و صفات الهی که دربرگیرنده تمام عوالم پیشین است، قدرت تصرف و تدبیر در آن عوالم را نیز داراست؛ چون هر یک از آن عوالم، به منزله ظهور قسمتی از حقیقت وجودی اویند و از این رو، انسان کامل، پادشاه عوالم و حاکم بر آنها به اذن الهی است. انسان کامل را از این جهت، روح عالم نیز می‌گویند؛ زیرا همچنان که روح، مدبّر بدن است و آن را اداره می‌کند و در آن دخل و تصرف می‌کند، انسان کامل نیز، عالم را اداره کرده و امور آن را تدبیر می‌نماید.

در ادامه، ضمن تشریح هر یک از ویژگیهای انسان کامل از دیدگاه عرفان اسلامی، به مقایسه آنها با دیدگاه‌های اهل حق پرداخته می‌شود تا جایگاه این مرتبه از تجلیات از منظر ایشان نیز مشخص شود.

پیش از پرداختن به بحث اصلی، تذکر این نکته لازم می‌نماید که تعداد مصادیق انسان کامل نزد اهل حق، بیش‌تر از مصادیق پذیرفته شده در عرفان نظری و عامه

تشیع است، چرا که در عرفان نظری، اکثراً حضرت رسول اکرم (ص) و حضرت علی (ع) به عنوان مصادیق انسان کامل معرفی می‌شوند و عامه شیعیان نیز معتقدند که مصادیق انسان کامل منحصر در چهارده معصوم است، اما از دیدگاه اهل حق، مصادیق این نور اعظم، بیش از چهارده نفر است.

به این معنی که علاوه بر چهارده معصوم، برخی از اعظام اولیای الهی اهل حق را نیز از مصادیق انسان کامل می‌دانند و معتقدند که برخی از نام‌آوران این آیین، از جمله، شاه خوشین، سلطان اسحاق (سلطان سیحاک)، شاه ویسقلی (شاه قرمزی)، محمدبگ (محمدبیگ) و آتش‌بگ (آتش‌بیگ) نیز هر کدام در عصر خویش، مظهر انسان کامل بوده‌اند و واجد همه شرایطی که در عرفان نظری برای این مظهر تام گفته شده، هستند؛ خصوصاً «سلطان اسحاق» که نظام‌دهنده و احیاء‌کننده این آیین عرفانی است و در متون، اغلب با عنوان «سلطان سیحاک» - که به نوعی، گویش کُردی «اسحاق» است - از او یاد می‌شود.

اهمیت جایگاه انسان کامل به عنوان مظهر اتم الهی در دیدگاه اهل حق تا جایی است که محققان این حوزه، مظهریت را پایه و اساس این مسلک عرفانی دانسته‌اند.^۱ در متون اهل حق، از این مظهر اتم، گاه با عنوان «استاد کامل» یاد شده^۲ که با اصطلاح ویژه آن در عرفان نظری یعنی «انسان کامل» شباهت دارد. علاوه بر این، ویژگیهای یاد شده برای این مظهر تام نیز، بسیار نزدیک به ویژگیهای آن در سخن عارفان مسلمان است که در ادامه، به بحث درباره هر یک از آنها پرداخته می‌شود.

۱. صدیق صفی‌زاده، نوشته‌های پراکنده درباره یارسان (اهل حق)، ص ۴۱.

۲. دیوان شیخ امیر، ص ۲۸۲.

کَوْنِ جامع بودن انسان کامل

یکی از ویژگی‌های اصلی انسان کامل، آن است که مجموع همه مراتب و جامع جمیع عوالم است و از این رو، به آن «کَوْنِ جامع» گفته می‌شود. منظور از «کَوْن» در دیدگاه عارفان، همان ماسوی‌الله است، یا هر آنچه به آن «عالم» اطلاق می‌شود. هر یک از عوالم، یکی از اکوان محسوب می‌شود که برخی از حقایق اسماء در آنها متجلی شده است، اما هیچ کدام جامع همه حقایق اسماء الهی نیستند. از این رو، «انسان کامل را کَوْنِ جامع نامند که همه آن حقایق و این رقایق را به نحو اتمّ داراست»^۱.

ابن عربی، خصوصیت «کَوْنِ جامع» بودن را برترین ویژگی انسان کامل معرفی می‌کند؛ زیرا از طریق این کَوْنِ جامع است که سرّ پنهان الهی به تمامی به ظهور می‌رسد و هدف از تجلی و آفرینش تحقق می‌یابد؛ چنانکه در فص آدمی در این باره می‌گوید: «لَمَّا شَاءَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ مِنْ حَيْثُ أَسْمَأُوهُ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يَبْلُغُهَا الْإِحْصَاءُ، أَنْ يَرَى أَعْيَانَهَا وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ أَنْ يَرَى عَيْنَهُ فِي كَوْنِ جَامِعٍ يُحْصِرُ الْأَمْرُ كُلَّهُ لِكَوْنِهِ مُتَّصِفًا بِالْوُجُودِ وَيُظْهِرُ بِهِ سِرَّهُ إِلَيْهِ»^۲.

یعنی: چون حق تعالی از حیث اسماء حسناى خود که بیش از حد شمارش است، خواست که اعیان آنها- یا می‌توانی بگویی عین خود را- در کَوْنِ جامع که با اتّصاف به وجود، در برگیرنده همه امور (همه اسماء) الهی باشد، مشاهده کند و از طریق آن، سرّ خود را بر خود آشکار کند، [انسان کامل را به وجود آورد].

به این ترتیب، مشخص می‌شود که حکمت در ایجاد انسان کامل، پدیدار شدن کَوْنِ جامعی است که همه آثار و احکام الهی از طریق آن به ظهور برسد؛ چنانکه جندی نیز در توضیح همین قسمت از فصوص الحکم آورده است: «فَإِنَّ رُؤْيَا الْحَقِّ

۱. حسن حسن‌زاده آملی، دروس شرح فصوص الحکم، چاپ دوم، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۹۰، ص ۵۴۴.

۲. فصوص الحکم، ص ۴۸.

نَفْسِهِ فِي كَوْنٍ غَيْرِ جَامِعٍ لِمَا هُوَ عَلَيْهِ، لَيْسَتْ كَرُؤْيِيَّتِهِ نَفْسَهُ فِي مِرَاةٍ كَامِلَةٍ جَامِعَةٍ
لِظُهُورِ آثَارِهِ وَ أَحْكَامِهِ تَمَامًا.^۱ یعنی: دیدن حق تعالی خویشتن را در کون غیر جامع،
مانند دیدن او خویشتن را در آینه کامل جامع نیست؛ زیرا تنها از طریق این کون
جامع است که آثار و احکام او به تمامی به ظهور می‌رسد.

بنابراین، اگر تجلیات و ظهورات حق تعالی را به مثابه آینه‌هایی بدانیم که
منعکس‌کننده جمال الهی‌اند، هر یک از آنها قسمتی از آن عظمت را نشان می‌دهند،
اما آینه تمام‌نما و کون جامعی لازم است که دربرگیرنده تمام ظهورات دیگر باشد.
جامی در تبیین این مطلب می‌گوید:

پیش که از ابر صفا نم نبود	رسته گل صفوت آدم نبود
بود جهان یک به یک آینه‌ها	بلکه سراسر همه گنجینه‌ها
بر سر هر گنج طلسم دگر	نقد در آن گوهر اسم دگر
لیک نشانی ز مسما نداشت	مظهر جمعیت اسما نداشت
شاه ازل خواست چنان مظهري	چید ز دریای قدم گوهری
ساخت دلش مخزن اسرار خویش	کرد رُخس مطلع انوار خویش
هرچه عیان داشت بر او خرج کرد	هرچه نهان داشت، در او دَرَج کرد ^۲

مولوی نیز انسان کامل را مجموع هستی‌ها دانسته است:

هفت دریا اندر او، یک قطره‌ای	جمله هستی‌ها ز موجش چکراه‌ای ^۳
------------------------------	---

شاه نعمت‌الله ولی نیز، معتقد است که انسان کامل، مجموع همه عوالم و
حضرات قبل از خود است و هیچ تجلی‌ای از تجلیات الهی نیست که در این
مجمع‌البحرین الهی نباشد:

۱. شرح فصوص الحکم جندی، ص ۱۴۶.

۲. هفت اورنگ، تحفة الاحرار، ص ۳۹۷.

۳. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۸۸۰.

حضرتی کو جامع این هر چهار
چار حضرت در یکی حضرت نگر
غیب مطلق را نگر در عین او
مجمع‌البحرین اگر جویی، وی است
باشد آن انسان کامل یاد دار
تا بینی پنج حضرت ای پسر
هم شهادت بین در آن ملک نکو
صورتاً جام است و در معنی، می است^۱

در متون اهل حق نیز، انسان کامل، کون جامع و مجموع تمام عوالم دانسته شده
و در وصف او گفته‌اند:

سراسر جهان، مولام هر توین
آگاه ژ اسرار سیر یا هوی^۲
یعنی: ای مولای من، سراسر جهان، جملگی تو هستی؛ تویی که از اسرار «یا
هو» آگاهی.

نوروز نیز، این جامعیت را از زبان خود انسان کامل بیان کرده است:

قرص خور منم، برج ماه منم
تخت بلورم، لاو لا منم
بهشت گل گل مغلگاه منم
حوض کوثرم، کرسی شاه منم
بنچینه جهان، جابه جا منم
سفته سنگ سیر از لگاه منم^۳
معنی: قرص خورشید و برج ماه، منم. حوض کوثر و کرسی، منم. من اصل و
اساس همه جهانم. سایه سار بهشت پر از گل، منم. سنگ بنای شگرف جایگاه ازلی،
منم.

به این ترتیب، در کلام نوروز، ابتدا به طور کلی، انسان کامل، مجموع تمام
عوالم و ظهورات دانسته شده و سپس به عنوان ایضاح بعد از ابهام، از مواردی چون
بهشت و کرسی و ... نام برده شده است.

۱. شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، سید نورالدین، کلیات اشعار، به سعی جواد نوربخش، چاپ یازدهم، تهران،

انتشارات یلدا قلم، ۱۳۸۵، ص ۷۱۱.

۲. بیاض یاری، گفتار مراد، ص ۱۷۸.

۳. دفتر نوروز سورانی، ص ۱۹۵.

همین شیوه در سخن «عابدین» نیز - که از سراینندگان معاصر سلطان اسحاق است - دیده می‌شود. البته عابدین، مصداق انسان کامل را نیز ذکر کرده و می‌گوید:

یارم یاره و یاره سِحاك لَه گِشت چی دیاره سِحاك
آسمان سِحاك، زمین سِحاك دُعا سِحاك، آمین سِحاك^۱

یعنی: یارم، یار است و یار سلطان اسحاق است. اسحاق در همه چیز پیداست. هم آسمان اسحاق است و هم زمین، هم دعا اسحاق است و هم آمین.

از نظر اندیشمندان اهل حق نیز، علت ظهور این مظهر کامل و کون جامع، آن است که مظاهر و جلوه‌های دیگر، نتوانسته‌اند جامع تمام اسماء و صفات الهی باشند. از این رو، وجود انسان کامل به عنوان مجموع ظهورات لازم بوده تا کمال ظهور حق، تحقق پذیرد؛ چنانکه گفته‌اند:

ذات مطلق، حضرت سلطان دل جلوه‌ها بنمود اندر آب و گل
تا نشد حق جلوه‌گر اندر بشر بود ناقص کار عالم سر به سر
با ظهور حق، منظم شد تمام کار دین و کار دنیا، والسلام^۲

بنابراین، اگرچه تمام موجودات آینه‌های جمال حق و مظاهر اویند، اما وجه کامل، در مظاهر پراکنده غیرجامع، ظاهر نمی‌شود. از این رو، حق تعالی اراده کرد که در مظهری کامل ظهور کند که دربردارنده همه مظاهر دیگر باشد؛ چنانکه ابن ترکه در بیان این مطلب می‌گوید: «فَانْبَعَثَ اِنْبِعَاثاً اِرَادِيّاً اِلَى الْمَظْهَرِ الْكُلِّيِّ وَ الْكَوْنِ الْجَامِعِ الْحَاصِرِ لِلْاَمْرِ الْاِلَهِيِّ، وَ هُوَ الْاِنْسَانُ الْكَامِلُ؛ فَاِنَّهُ الْجَامِعُ بَيْنَ مَظْهَرِيَّةِ الذَّاتِ الْمُطْلَقَةِ وَ بَيْنَ مَظْهَرِيَّةِ الْاَسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ وَ الْاَفْعَالِ... وَ هُوَ الْجَامِعُ بَيْنَ الْحَقَائِقِ الْوُجُوبِيَّةِ وَ نَسَبِ الْاَسْمَاءِ الْاِلَهِيَّةِ وَ بَيْنَ الْحَقَائِقِ الْاِمْكَانِيَّةِ وَ الصِّفَاتِ الْخَلْقِيَّةِ».^۳

۱. نامه سرانجام یا کلام خزانه، دوره عابدین، ص ۵۰۲.

۲. حسین روحتافی، تفسیر منظوم ۲۲ بند از کلامهای حضرت شیخ امیر، ص ۲۹.

۳. تمهید القواعد، ص ۱۸۰.

یعنی: اراده حق تعالی بر ایجاد مظهری کلی و کونی جامع که دربرگیرنده همه امر الهی باشد، برانگیخته شد و این مظهر کلی، همان انسان کامل است که جامع بین مظهریت ذات مطلق و مظهریت اسماء و صفات و افعال است. همچنین، جامع حقایق و جویی و نسب اسماء الهی با حقایق امکانی و صفات خلقی نیز هست.

همین نکته در ادبیات عرفانی شیعی نیز بیان شده، جایی که صغیر اصفهانی در بحث جامعیت انسان کامل، مصداق آن را حضرت علی(ع) دانسته و معتقد است که تمام پدیده‌های عالم، جلوات جمال حق تعالی هستند، اما در این میان، یک مظهر کلی و کون جامع هم وجود دارد که جامع تمام جلوه‌ها و ظهورات، و آینه تمام‌نمای حق، و مظهر اکمل ذات و صفات الهی است:

جمال وحدت او را تمام موجودات	یکایک آینه‌اند از مفصل و مجمل
همش ز مهر توان دیدن و هم از ذره	همش ز کوه توان جستن و هم از خردل
ولی به وجه آتم گر جمال او خواهی	ببین علی را خیر الکلام قل و دل
علی است آینه وجه علی اعلی را	چرا که او بود انسان کامل اکمل ^۱

مجموع سخن آنکه در اندیشه اهل حق، انسان کامل، مجموع تمام عوالم و ظهورات معرفی می‌شود و این دیدگاه، همان معنای کون جامع دانستن انسان کامل است که محققان عرفان نظری بر آن تأکید کرده‌اند و شاعران عارف شیعی نیز مصداق بارز آن را در وجود حضرت علی(ع) دانسته‌اند و ایشان را آینه تمام‌نمای الهی و انسان کامل اکمل معرفی کرده‌اند که تمام تجلیات الهی را در این وجود مقدس می‌توان مشاهده کرد.

۱. دیوان صغیر اصفهانی، ص ۶۷. اشعار صغیر، یادآور این ابیات عمان سامانی هستند: «به پرده بود جمال جمیل عز و جل / به خویش خواست کند جلوه‌ای به صبح ازل // چو آنکه خواست جمال جمیل بنماید / علی شد آینه، خیر الکلام قل و دل» (گنجینه‌الاسرار و قصاید، ص ۹۳). و این رباعی نیز دربردارنده همین مفهوم است: «هر چند جهان، جلوه ذات ازل است / مرآت جمال خالق لم یزکی است // حق، آینه کامل و صافی می‌خواست / آن آینه خدا نما، ذات علی است» (محمد خدادادی، سماع بر دار: مجموعه رباعی عرفانی، یزد، انتشارات یادداشت نو، ۱۳۹۸، ص ۳۷).

مظهریت انسان کامل

پیش از این گفته شد که موجودات و مخلوقات، مظاهر اسماء الهی اند؛ چنانکه هر یک از فرشتگان، مظهر یکی از اسماء الهی است و همین طور موجودات عالم ملکوت و موجودات عالم ملک نیز هر کدام مظهر یکی از اسماء الهی اند و به مثابه آینه‌ای که وجهی از جمال مطلق حق در آنها آشکار شده است.

جندی در شرح فصوص الحکم در این باره می‌گوید: «الْعَالَمُ كُلُّهُ، أَغْلَاءُ وَ أَسْفَلَةٌ، وَ أَمْرُهُ وَ خَلْقُهُ، ظُلْمَانِيَّتُهُ وَ نَوْرَانِيَّتُهُ، كَمَا قُلْنَا، مَظَاهِرُ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ، فَمَا مِنْ مَوْجُودٍ مِنْهَا إِلَّا وَ الْعَالِبُ عَلَيَّ وَ جُودِهِ حُكْمٌ بَعْضِ الْأَسْمَاءِ عَلَيَّ سَائِرِهَا».^۱ یعنی: همه عالم، بالا و پایین آن، امر و خلق آن، ظلمانیّت و نورانیّت آن، همگی مظاهر اسماء الهی اند. پس، هیچ موجودی در آن نیست، مگر آنکه در وجودش، حکم برخی از اسماء بر بعضی دیگر غلبه دارد.

نکته قابل توجه اینجاست که این آینه‌های متکثر هیچ‌یک به تنهایی نمی‌توانند تمام وجه الهی را منعکس کند. به عبارت دیگر، هر موجودی، مظهر اسمی است و نمی‌تواند مظهریت سایر اسماء را نشان دهد؛ بنابراین نمی‌تواند محل ظهور تام و تمام حق تعالی باشد، زیرا ظهور در آن جزء به حساب آن جزء و متناسب با آن است: «ظُهُورُهَا فِي كُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْعَالَمِ جُزْئِيٌّ بِحَسَبِهِ كَذَلِكَ وَ قَدْ لَا يَظْهَرُ فِي أَكْثَرِ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ أَكْثَرُ الْأَسْمَاءِ».^۲ یعنی: ظهور وجود در هر جزئی از عالم، به حسب آن جزء است و از این رو، بیشتر اسماء در اجزاء عالم به ظهور نمی‌رسند.

بنابراین، حکمت الهی اقتضا می‌کند که مظهري کامل و تام و تمام، وجود داشته باشد که بتواند محل ظهور و بروز همه اسماء و صفات الهی باشد. چنین مظهري، همان انسان کامل است. عارفان آگاه به مبحث تجلی و ظهور، همواره ضرورت

۱. شرح فصوص الحکم جندی، ص ۱۵۰.

۲. همان، ص ۱۸۰.

وجود چنین مظهري را تذکر داده‌اند؛ چنانکه مولوی نیز در بیان ضرورت وجود انسان کامل همین نکته را متذکر شده است:

چون مراد و حکم یزدان غفور بود در قدمت، تجلی و ظهور
پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای تا بود شاهیش را آینه‌ای^۱

پس، این مظهر تام و آینه تمام‌نما، همان وجود انسان کامل است که تمام اسماء الهی در وجود او به ظهور می‌رسند. از این رو، در معرفی انسان کامل گفته‌اند: «الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ حَاوٍ جَامِعٌ لِجَمِيعِ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ الْفِعْلِيَّةِ الْوُجُوبِيَّةِ وَ جَمِيعِ نَسَبِ الرَّبُوبِيَّةِ».^۲ یعنی: انسان کامل، جامع همه اسماء الهی فعلی و جویی و همه نَسَب ربوبی است و به دلیل همین خصوصیت نیز دارای مرتبه «احاطه و جمع» است.

از دیدگاه عارفان، وجود انسان کامل از آن جهت ضروری است، که مظهري لازم بوده که جامع مظاهر همه اسماء الهی باشد؛ زیرا در غیر این صورت، هدف حق تعالی از خلقت که همانا ظهور کمالات اسمائی خود بوده، تحقق نمی‌یابد؛ چون هیچ مظهر دیگری قابلیت انعکاس تمام صفات الهی را ندارد و این امکان تنها با وجود انسان کامل تحقق می‌یابد؛^۳ زیرا «قَبُولِ جَمِيعِ التَّجَلِيَّاتِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ دَائِمًا أَبَدًا لَيْسَ إِلَّا لِلْحَقِيقَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ الْأَزَلِيَّةِ الْأَبَدِيَّةِ الْكَمَالِيَّةِ الْجَمْعِيَّةِ الْأَحَدِيَّةِ».^۴ یعنی: تنها انسان کامل که یک حقیقت الهی و ازلی-ابدی است و همچنین دارای مقام کمال جمعی احدی است، قابل تمام تجلیات غیر منتهای است. و تنها در این مظهر است که تمام کمالات اسمایی و صفاتی حق تعالی به ظهور می‌رسند.

۱. مثنوی معنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۱۵۱-۲۱۵۳.

۲. شرح فصوص الحکم جندی، ص ۲۰۴.

۳. هفت اورنگ، تحفة الاحرار، ص ۳۹۷.

۴. نقد النصوص، ص ۲۰۵.

بنابراین، وجود انسان کامل لازم است تا مظهر کلی و جامع اسماء و صفات الهی باشد:

مظهری گشت کلی و جامع سرّ ذات و صفات از او لامع
متجلی شد اندرین مظهر همه اسماء به رنگ یکدیگر^۱
همین مطلب در اندیشه و سخن اهل حق نیز دیده می‌شود؛ چنانکه حضرت رسول اکرم (ص) را به عنوان مصداق انسان کامل، مظهر همه اسماء الهی دانسته و گفته‌اند:

ختم هزار نام، ختم هزار نام انبیای آخر، ختم هزار نام^۲
یعنی: (حضرت محمد)، مظهر هزار نام خداوند است. اوست که خاتم پیامبران و مظهر همه اسماء الهی است.

علاوه بر این، سایر انسانهای کامل را نیز مظهر همین حقیقت محمدیه می‌دانند به عنوان نمونه، معتقدند آنچه حضرت آدم (ع) را مسجود ملائک کرد، همان حقیقت محمدیه بوده است:

چو آدم شدی حسی ز امر خدا بُدی مظهر احمد مصطفی^۳
که آدم بُدی احمد باصفا حبیب و محرم به درگاه شاه
صفات خدا باشد آن پاک ذرّ خداوند باشد به جمله صور^۴

البته این نکته‌ای است که تمام عارفان به آن معترف بوده‌اند و تأکید کرده‌اند که «مراد ما از آدم، انسان کامل است. یعنی اینکه می‌گوییم که آدم، جام جهان‌نما و آینه گیتی‌نمای است، و مظهر صفات این نور است، مراد ما انسان کامل است، در موجودات بزرگوارتر و داناتر از انسان کامل چیزی دیگر نیست، از جهت آن که

۱. هفت اورنگ، سلسله‌الذهب، ص ۷۱.

۲. بیاض یاری، گفتار نویر کرم، ص ۲۰۳.

۳. حق‌الحقایق (شاهنامه حقیقت)، ص ۳۴.

۴. همان، ص ۶۷.

انسان کامل زبده و خلاصهٔ موجودات است، از اعلیٰ تا به اسفل مراتبِ انسان کامل است.^۱

از آنجا که کامل‌ترین صورتِ انسان کامل در وجود مبارک حضرت محمد(ص) تحقق یافت؛ از این رو، انسان کامل را حقیقت محمدیه نامیده‌اند و از این جهت، آدم(ع) نیز به عنوان انسان کامل عصر خود، مظهر همین حقیقت محمدی بوده است؛ چنانکه قیصری نیز در شرح فصوص‌الحکم همین مطلب را بیان کرده و دربارهٔ وجود نوری حضرت رسول اکرم(ص) به عنوان انسان کامل و ارتباط آن با آدم(ع) می‌گوید:

«وَلِكُونِهِ أَكْمَلُ الْأَفْرَادِ بُدَىءَ بِهِ أَمْرُ الْوُجُودِ بِإِجَادِ رُوحِهِ أَوْلَا، وَخُتِمَ بِهِ أَمْرُ الرِّسَالَةِ آخِرًا. بَلْ هُوَ الَّذِي ظَهَرَ بِالصُّورَةِ الْأَدَمِيَّةِ فِي الْمَبْدِئِيَّةِ؛ وَهُوَ الَّذِي يَظْهَرُ بِالصُّورَةِ الْخَاتِمِيَّةِ لِلنُّوعِ...»^۲. یعنی: به این دلیل که او کاملترین موجودات است، امر وجود و هستی با آفرینش روح او آغاز گردید و امر رسالت به او پایان یافت. بلکه اوست که در ابتدا با صورتِ آدم نمایان شد و اوست که با صورت خاتمیت برای نوع پدیدار می‌شود.

عارفان معتقدند که منظور از خلقت آدم بر صورت حق در حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»^۳، توجه به همین نکتهٔ مظهریت تامّ بوده است؛ زیرا واضح است که کاربرد «صورت» برای حق تعالی در این حدیث از باب تمثیل است و در حقیقت، منظور از «صورت حق» همان حقیقت محمدیه است که جامع ظهورات همهٔ صفات الهی است.

۱. عزیزالدین نسفی، الإنسان الكامل، ص ۲۶۹.

۲. شرح فصوص‌الحکم قیصری، صص ۱۱۵۳-۱۱۵۴.

۳. بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۱۱۱. (خداوند، آدم را بر صورت خود خلق کرد).

عارفان نیز بر همین نکته تأکید کرده و گفته‌اند: «صَوْرَةُ الْحَقِّ: هُوَ الْحَقِيقَةُ الْمُحَمَّدِيَّةُ الَّتِي هِيَ مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ: بَحْرِ الْوَجُوبِ وَبَحْرِ الْإِمْكَانِ».^۱ یعنی: منظور از صورت حق، همان حقیقت محمدیه است که مجموع دو دریای وجوب و امکان است. پیداست که در اینجا منظور از «صورت»، شکل و هیأت نیست؛ چون این خصوصیات، تنها درباره اجسام صحیح است؛ بلکه منظور از صورت، چیزی است که حقایق مجرد و غیبیه از طریق آن معقول می‌شوند.

در بیان عرفانی، منظور از صورت، «مظهر» است. یعنی، هر چیزی که به نوعی ظهور و جلوه یک چیز باشد، صورت آن چیز است. از این رو، منظور از صورت در این حدیث را نیز صفات حق تعالی دانسته‌اند که ظهورات و جلوات ذات حق‌اند و در توضیح این حدیث گفته‌اند: «فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، قِيلَ الصُّورَةُ هِيَ الْهَيْئَةُ وَذَلِكَ لَا يَصِحُّ إِلَّا عَلَى الْأَجْسَامِ، فَمَعْنَى الصُّورَةِ، الصِّفَةُ. يَعْنِي، خُلِقَ آدَمُ عَلَى صِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ».^۲

یعنی: در حدیث شریفی که می‌فرماید، خداوند آدم را بر صورت خود خلق کرد، گفته می‌شود که منظور از صورت، همان هیأت است؛ در صورتی که این موضوع، جز در مورد اجسام، صحیح نیست. پس، معنی صورت، صفت است. یعنی، آدم بر صفات حق تعالی خلق شده است.

در متون اهل حق نیز، به این حدیث توجه داده شده و منظور از آفرینش آدم بر صورت حق را مظهریت او برای حقیقت محمدیه دانسته‌اند که مصادیق آن علاوه بر حضرت رسول اکرم (ص) شامل سایر «پنج تن آل عبا» نیز هست. این نکته در تذکره اعلی اینگونه آمده است: «و خاک را به حضرت جبرئیل داد و امر نمود برو کالبد آدم

۱. کاشانی، لطائف الأعلام، ج ۲، ص ۶۳.

۲. نقدالنصوص، ص ۹۴.

را به همین شیوه ما طیار کن که در صورت ما باشد؛ [زیرا] که مایه هجده هزار عالم که در این شیوه است، عبارت از پنج تن آل عباست و باید در این صورت، ذات ایشان بروز شود»^۱.

به این ترتیب، آنچه قرار است در صورت آدم، ظهور و بروز یابد، ذات عظیم پنج تن است که اصل و مایه همه عوالم اند و علت آنکه همه پنج تن به عنوان مصداق حقیقت محمدیه و انسان کامل ذکر شده‌اند، آن است که حقیقت وجودی ایشان یکی است و نه تنها پنج تن، بلکه همه ائمه اطهار(س)، در حقیقت وجودی با حضرت رسول اکرم(ص) متحدند؛ چنانکه در روایت نیز آمده است: «كُنَّا وَاحِدٌ أَوْلْنَا مُحَمَّدًا وَ آخِرْنَا مُحَمَّدًا وَ أَوْسَطْنَا مُحَمَّدًا وَ كُنَّا مُحَمَّدًا فَلَا تُفَرِّقُوا بَيْنَنَا»^۲. یعنی: ما همه یکی هستیم. اول ما محمد، آخر ما محمد و وسط ما محمد است. همه ما محمدیم، بین ما جدایی نیاندازید.

عابدین نیز در جایی که به ضرورت ظهور انسان کامل در جامعه بشری و در عالم ملک پرداخته، به حدیث خلقت آدم بر صورت حق، اشاره کرده و می‌گوید:

نو سراوه خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ مِنْ صُورَتِهِ یعنی مِنْ لَمْ صُورَتِي خُوم خُولِقَانُومَه بَشَرٌ^۳

یعنی: آنچه در آیه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»^۴ و همچنین در حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»^۵ بیان شده، به این معناست که من، آدم را بر صورت خودم خلق کردم.

به عبارت دیگر، منظور از این حدیث، جامعیت آدم در مظهریت همه اسماء و صفات الهی است؛ چنانکه ابن عربی نیز در فتوحات مکیه در این باره می‌گوید: «قَوْلِهِ

۱. تذکره اعلی، ص ۱۶.

۲. المناقب (کتاب عتیق)، ص ۷۵؛ بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۶.

۳. کلام عابدین، ص ۶۱.

۴. قرآن مجید، سوره تین (۹۵)، آیه ۴. (براستی انسان را در نیکوترین اعتدال آفریدیم).

۵. بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۱۱۱. (خداوند، آدم را بر صورت خود خلق کرد).

تَعَالَى لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ فَمَا ذَاكَ إِلَّا لِخَلْقِهِ عَلَى صُورَةِ الْحَقِّ.^۱
یعنی: منظور از این سخن الهی که فرمود: ما انسان را به بهترین نظام خلقت، خلق کردیم، همانا خلقت او بر صورت حق است.

پیش از این نیز گفته شد که در این حدیث، «صورت» به معنای «صفت» است. بنابراین منظور از «أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»، همان مظهریت تامّ اسماء و صفات الهی است. سایر عارفان نیز متذکر همین نکته شده و حتی برای توضیح این مطلب، دقیقاً همانند عابدین عمل کرده‌اند. یعنی، ایشان نیز، آیه و حدیث مذکور در سخن عابدین را توأمان به کار برده و منظور از آن را مظهریت انسان کامل برای اسماء و صفات الهی دانسته و گفته‌اند: «قالَ اللهُ تَعَالَى: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ وَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، أَيْ جَعَلَهُ مَظْهَرًا وَ مُظْهَرًا لِصِفَاتِهِ الْعُلَى وَ أَسْمَائِهِ الْحُسْنَى».^۲ یعنی: آنجا که حق تعالی فرمود: ما انسان را به بهترین نظام خلقت، خلق کردیم و همچنین جایی که رسول اکرم فرمود: همانا خداوند متعال، آدم را بر صورت خود خلق کرد؛ منظور آن است که او را مَظْهَر و مُظْهَر صفات عالیه و اسمای حسنای خویش قرار داد.

جامی نیز در بیان این خصوصیت می‌گوید:

صورتِ خلق و حق در او واقع	آدمی چیست؟ برزخی جامع
ذات حق و صفات بی‌چونش	نسخهٔ مجمل است و مضمونش
مشمول بر حقایق ملکوت	متصل با رقایق جبروت
ظاهرش خشک لب به ساحل فرق...	باطنش در محیط وحدت غرق
همه چیزی بُود در او مُدغم	همچنین از حقایق عالم
خواه کان و نبات و حیوان گیر...	خواهی افلاک، خواهی ارکان گیر

۱. الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۵۳۴.

۲. محمدعلی اصفهانی (نورعلیشاه اول)، اسرار القلوب، مندرج در: مجموعه رسائل عوارف المعارف، تصحیح علی اکبر نوری زاده، شیراز، کتابخانه احمدی، ۱۳۶۳، ص ۲۸۲.

هرچه در گنج «کُنْتُ كَنْزٌ» نهان بود، در وی خدا نمود عیان^۱ بنابراین، منظور از خلقت آدم بر صورت حق، مظهریت تامّ و تمام او برای صفات الهی است و اینکه در متون اهل حق بیان شده و گفته‌اند: «حمد می‌گوییم بر محمودی که به یک امر کُنْ دایره دو کون پرداخت و خود را به وجه، به صورت ابوالبشر ساخت»،^۲ همان است که سایر عارفان نیز بیان داشته‌اند؛ از آن جمله، عراقی گفته است:

اول که به خود نمود خود را انسان شد و نام خود بشر کرد
فی‌الجمله، به چشم‌بند اغیار ظاهر شد و نام خود دگر کرد^۳

عراقی در جای دیگر، توضیح می‌دهد که منظور از ظهور حق در جامه بشری و انسان کامل، آن است که اوصاف الهی در وجود او آشکار شود؛ چنانکه از زبان انسان کامل می‌گوید:

اوصاف لایزال ز من آشکار شد بنگر به من که آینه ذات انورم^۴

در متون اهل حق نیز، کسانی که به عنوان «مظهر» معرفی می‌شوند، انسانهای کامل عصر خود هستند؛ زیرا در اندیشه اهل حق، «مظهریت به معنای انسان کامل است و مظهر، جلوه ذات حق است»^۵ و ایشان، مظاهر را نمایان‌کننده اسماء و صفات الهی معرفی کرده‌اند.

از آن جمله در وصف «شاه خوشین» که یکی از مظاهر یا همان مصادیق انسان کامل از دیدگاه اهل حق است، در تذکره اعلی، آمده است: «شاه عالم در چادری تنها

۱. هفت اورنگ، سلسله‌الذهب، صص ۶۸ - ۶۹.

۲. تذکره اعلی، ص ۱.

۳. کلیات عراقی، ص ۴۰۴.

۴. همان، ص ۸۷.

۵. شهناز یزدان پناه، نقدی نو بر آیین و مرام اهل حق، ص ۶۰.

نشسته بودند و مردان سیر نمودند (نگاه کردند)، دیدند، در میان چادر، هزار و یک صفت نشسته‌اند، همه یک صورت و یک رنگ‌اند.^۱

چنانکه پیداست، شاه خوشین به عنوان مصداق انسان کامل، از نظر جسم عنصری و خاکی، یک تن بیش نبوده که در چادری نشسته بوده، اما عارفان دیده‌دار و باطن‌بین که قادر به درک وجود انسان کامل بوده‌اند، مظهریت تمام صفات الهی را در وجود او مشاهده کرده‌اند. علاوه بر این، دریافته‌اند که در این مظهر، همه صفات به رنگ یکدیگرند و با هم تضاد و تباینی ندارند.

علت این مسأله آن است که انسان کامل، نخستین ظهور حق تعالی و به عبارتی نمایان‌گر مرتبه احدیت است که در آن، اسماء و صفات اندماجی‌اند و تمایز و تباینی با هم ندارند و گاه از آن به مرتبه عمائیه نیز تعبیر کرده‌اند و درباره همسانی این مرتبه با حقیقت محمدیه یا انسان کامل گفته‌اند: «مرتبه انسان کامل را مرتبه عمائیه نیز گویند، از برای مشابهت این مرتبه به مرتبه الهیه».^۲ و در جای دیگر آورده‌اند: «مرتبه عمائیه، به عبارت اخری، مرتبه انسان کامل است که جمع جمیع مراتب الهیه و کونیه از عقول و نفوس کلیه و جزئیه و مراتب طبیعت در اصطلاح اهل الله تا آخر تنزلات و تطورات وجود است».^۳

یکی دیگر از مظاهر یا به عبارت دیگر، مصادیق انسان کامل از دیدگاه اهل حق، سلطان اسحاق است؛ چنانکه ملا رکن‌الدین دمشقی در معرفی سلطان اسحاق، او را مظهر حق تعالی در عصر خود می‌داند:

بلسی و راسی وانسام ای فراق ایسمو ای مظهر، هن سلطان اسحاق^۴

۱. تذکره اعلی، ص ۵۱.

۲. نقدالنصوص، ص ۶۳.

۳. حسن حسن‌زاده آملی، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، تهران، انتشارات الف لام میم، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶.

۴. روح‌تاو، از برزنجه تا پردیور، ص ۲۹۱.

یعنی: من به راستی این نام را بیان داشته‌ام و نامِ مظهرِ حق در این عصر، سلطان اسحاق است.

از دیدگاه اهل حق، سلطان اسحاق نیز به عنوان مصداق انسان کامل در عصر خود، مظهر تامّ اسماء و صفات الهی بوده است. از آن جمله، عابدین در یک بند طولانی به بیان این مظهریت تامّ پرداخته و به عنوان نمونه به ذکر برخی صفات الهی که در وجود سلطان اسحاق به ظهور و بروز رسیده، می‌پردازد:

جابر اسحاق، عادل اسحاق نادر اسحاق، فاضل اسحاق
اوّل اسحاق، آخر اسحاق نایب اسحاق، ناظر اسحاق^۱

یعنی: سلطان اسحاق، مظهر اسماء «جابر»، «عادل»، «نادر»، «فاضل»، «اوّل»، «آخر»، «نایب» و «ناظر» است.

وی در ادامه، سلطان اسحاق را مظهر اسماء «عادل» و «کامل» معرفی کرده، می‌گوید:

هم عادل اسحاق، هم کامل اسحاق^۲

یعنی: سلطان اسحاق، هم مظهر اسم عادل الهی است و هم مظهر اسم کامل است.

همچنین، بسیاری دیگر از اسماء الهی را در این بند ذکر می‌کند و سلطان اسحاق را مظهر همه آنها می‌داند. علاوه بر این، تمام عناصر عالم را نیز نمود این مظهریت دانسته، تا جایی که آسمان و زمین، دعا و آمین، روشن و تاریک و پس و پیش را سلطان اسحاق می‌بیند؛^۳ زیرا هر کدام از این عناصر، مظهر یکی از اسماء

۱. کلام عابدین، صص ۱۹۳ - ۱۹۴.

۲. همان، ص ۲۱۴.

۳. رک: کلام عابدین، صص ۱۹۱ - ۱۹۴؛ نامه سرانجام یا کلام خزانه، دوره عابدین، صص ۵۰۲ - ۵۰۷.

الهی‌اند و انسان کامل که جامع ظهورات همه اسماء و صفات الهی است، مظهریت این اجزاء را نیز در خود دارد.

از این رو، عارف آگاه که با چشم دل نظر می‌کند، همه عالم را در وجود انسان کامل می‌بیند؛ زیرا او کون جامع و مجموع همه عوالم الهی است. این نکته‌ای است که سایر عارفان نیز بر آن تأکید کرده‌اند و انسان کامل را مظهر تام و تمامی دانسته‌اند که همه صفات الهی در وجود او به ظهور به بروز می‌رسد؛ چنانکه مولوی که گاه از انسان کامل با عنوان «پیر» یاد کرده، در وصف او می‌گوید:

بدان که پیر سراسر صفات حق باشد اگرچه پیر نماید به صورت بشری^۱
در عرفان نظری نیز بر همین نکته تأکید کرده‌اند: «فَطَهَّرَ جَمِيعُ مَا فِي الصُّوْرِ
الِاهِيَّةِ مِنَ الْأَسْمَاءِ فِي هَذِهِ النَّشْأَةِ فَحَازَتْ رُتْبَةَ الْإِحَاطَةِ وَالْجَمْعِ بِهَذَا الْوُجُودِ».^۲ یعنی:
«هرچه از اسماء در صور الهیه هست، در این نشأه انسانی، پدیدار گشت و بدین
وجود، رتبه احاطه و جمع را حائز گردید».^۳

علت اینکه انسان کامل، جامع مظهریت تمام اسماء و صفات الهی است، آن است که انسان کامل، مظهر اسم جامع «الله» است. بنابراین، از آنجا که اسم «الله»، جامع همه اسماء الهی است، مظهر این اسم نیز، باید جامع مظاهر تمام اسماء الهی باشد. اصولاً ضرورت وجود انسان کامل از همین جا مشخص می‌شود. یعنی همچنانکه هر یک از اسماء الهی اقتضای ظهور و بروز دارد و باید مظهري داشته باشد، اسم جامع «الله» نیز باید مظهري داشته باشد که جامع مظهریت همه اسماء الهی باشد.

۱. جلال‌الدین محمد مولوی، دیوان کبیر، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر،

۱۳۵۵، ج ۶، ص ۲۷۷.

۲. فصوص‌الحکم، ص ۵۰.

۳. ترجمه فصوص‌الحکم (موحد)، صص ۱۵۵-۱۵۸.

در بیان ضرورت وجود این مظهر تام گفته‌اند: «هر حقیقتی از حقایق اسماء الهیه، رقیقه‌ای دارد که مظهر آن حقیقت در عالم غیب است و در سنت الهی، حکم ظاهر و مظهر یکسان است... پس، ضرورتاً به حکم قضای سابق الهی، و عنایت رحمانی، وجود خلیفه‌ای که جامع جمیع صفات ربوبی و حقایق اسمای الهی باشد، واجب است تا مظهر اسم اعظم/الله شود».^۱

این مظهر، همان انسان کامل است که از آن به حقیقت محمدیه هم تعبیر می‌شود. قیصری در شرح فصوص‌الحکم در توضیح این مطلب می‌گوید: «إِنَّ لِكُلِّ مِنْ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ صُورَةً فِي الْعِلْمِ مُسَمَّاةً بِالْمَاهِيَةِ وَالْعَيْنِ الثَّابِتَةِ، وَإِنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا صُورَةً خَارِجِيَّةً مُسَمَّاةً بِالْمَظَاهِرِ وَالْمَوْجُودَاتِ الْعَيْنِيَّةِ... وَ عَلِمْتُ أَنَّ الْحَقِيقَةَ الْمُحَمَّدِيَّةَ صُورَةُ الْإِسْمِ الْجَامِعِ الْإِلَهِيِّ».^۲

یعنی: هر یک از اسماء الهی، صورتی در علم حق دارد که به آن ماهیت یا عین ثابته گفته می‌شود. همچنین، هر یک از اسماء، دارای یک صورت (مظهر) خارجی است که به آنها مظاهر و موجودات عینیّه گفته می‌شود و باید دانست که حقیقت محمدیه، صورت و مظهر اسم جامع الهی است.

در متون اهل حق نیز بر ضرورت وجود انسان کامل به عنوان مظهر اسم جامع «الله» تأکید شده است؛ زیرا اسم «الله» نیز همانند سایر اسماء، اقتضای ظهور دارد و مظهري می‌طلبد که در عالم مُلک و در نشأه عنصری بوده و جسم و کالبد فیزیکی و بشری داشته باشد. از آن جمله، عابدین در بحث با فقهای معاصر خود که منکر وجود مظهریت برای اسم «الله» هستند، می‌گویند:

امجار دلین که الله نایته دنیا رنگی بشر

یعنی که غیب که دایم سِرّی نهانی

۱. مصباح‌الهدایه الی الخلافة و الولاية، ص ۸۲.

۲. شرح فصوص‌الحکم قیصری، ص ۱۲۷.

بو چی خانویه بکا کَسی به دستی خوی بو خوی

عجبا یک دفعه ناچی به ناوی که بیی مکانی^۱

یعنی: این بار می‌گویید که «الله»، مظهري در این عالم مُلک، به شکل و شیوه بشر ندارد؛ یعنی در غیب است و دائماً اسرار او پنهان است؟ به چه دلیل، کسی به دست خود و برای خود خانه‌ای بسازد، عجیب است که یک‌بار هم داخل آن نرود که منزلش گردد؟

استدلال عابدین یک استدلال عقلی و منطقی است؛ زیرا عارفان مسلمان نیز با اقامه براهین عقلی و نقلی بر این نکته تأکید کرده و معتقدند همچنانکه اسماء دیگر هر کدام در عالم مُلک مظهري می‌طلبند، اسم «الله» نیز باید مظهري در این عالم داشته باشد که از جنس همین عالم بوده و صورت عنصری و مُلکی داشته باشد.^۲

از سوی دیگر، تمثیلی نیز که عابدین برای بیان مظهریت انسان کامل به کار برده و او را به خانه‌ای تشبیه کرده که محل ظهور و تجلی حق تعالی باشد، در سخن عارفان دیگر نیز دیده می‌شود؛ چنانکه عطار نیشابوری نیز عیناً همین تمثیل را برای بیان مظهریت انسان کامل به کار گرفته است:

نقدِ قَدَم از مخزن اسرار برآمد، چون گنج عیان شد

خود بود که خود بر سر بازار برآمد، بر خود نگران شد...

از بهر خود، ایوان و سرا خواست که سازد، قصری ز بشر ساخت

در صورت سقف و در و دیوار برآمد، خود خانه و مان شد^۳

۱. کلام عابدین، ص ۱۲۷.

۲. رک: الفکوک، ص ۲۱۶؛ شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۶۳؛ مصباح‌الأنس (شرح مفتاح‌الغیب)، ص ۱۱۳؛ شرح فصوص الحکم خوارزمی، ج ۱، ص ۵۵؛ مصباح‌الهدایه الی الخلافة و الولاية، ص ۸۲؛ انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، ص ۹۹؛ آفرینش از منظر عرفان، ص ۲۱۳.

۳. دیوان عطار، ص ۲۲۳.

در این ابیات، عطار با توجّه به حدیث قدسی معروف که می‌فرماید: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيّاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيَّ أُعْرَفَ»^۱، یعنی: من گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته گردم، این موضوع را بیان می‌کند که حق تعالی، همچون گنج پنهانی بود که اراده عیان شدن داشت و همه آنچه از حق تعالی در عالم کثرت به منصفه ظهور رسیده است، چیزی جز تجلیات وجود مبارک او نیست و از همین روست که می‌گوید: «خود بود که خود بر سر بازار برآمد».

البته سخن عطار به همین جا ختم نمی‌شود و در ادامه می‌گوید که حق تعالی به دنبال ساخت ایوان و خانه‌ای برای خود بوده است. مطمئناً منظور عطار از این سخن، تشبیه حق تعالی و یا محدود دانستن او نیست؛ چرا که عطار به بی‌نهایت بودن حق تعالی اعتقادی راسخ دارد؛ چنانکه در منطق الطیر می‌گوید:

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست؟ چون تویی بی‌حدّ و غایت جز تو چیست؟^۲
از همین رو، «منظور عطار از اراده حق تعالی در قرار گرفتن در صحن و قصر و سرا، باید اشاره به ظهور تامّ حق در عالم باشد. یعنی، حق تعالی به دنبال مظهري بود که به طور تامّ و تمام، جلوه‌دهنده ذات و صفات او باشد و از همین رو، انسان کامل را به منصفه ظهور رساند که مظهري کامل و تامّ برای تجلّی وجود او باشد. پس، منظور از این که حق تعالی «در صورت سقف و در و دیوار» بشر برآمده، اشاره به مظهریت تامّ انسان کامل است».^۳

مجموع سخن آنکه براساس شواهد ارائه شده، می‌توان دانست که در متون اهل حق نیز، انسان کامل، مظهر اسم جامع «الله» معرفی شده است. البته بحث انسان کامل

۱. این حدیث با اختلاف اندکی در برخی واژه‌ها در منابع متعدد آمده است. ر.ک: محیی‌الدین بن عربی،

الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۹۹؛ شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۵۷؛ مرصادالعباد، ص ۲، ص ۴۰۱.

۲. منطق الطیر، ص ۳.

۳. آینه روی دوست (انسان کامل در عرفان نظری و ادبیات عرفانی)، ص ۲۰۶.

در دیدگاه اهل حق به صورت مصداقی است. از جمله مصداقی انسان کامل در دیدگاه ایشان که مظهر اسم جامع الله است، حضرت علی(ع) است؛ چنانکه ژان دورینگ مستشرق معاصر نیز به این نکته پی برده و می‌گوید: «نزد اهل حق، سلطان و علی(ع)، مظهرِ الله هستند، یعنی محل ظهور ذاتِ حق هستند».^۱

البته این مظهریت در دیدگاه اهل حق، به قدری آشکار و روشن است که گاه کلمهٔ مظهر را حذف نموده‌اند؛ چنانکه در دیوان گوره آمده است:

بی‌همتا علیین، علیین الله^۲

علت این امر، آشکاری مظهریت در دیدگاه ایشان است که گاه برای افراد ناآگاه ایجاد شبهه کرده و اهل حق را متهم به غلو می‌کنند. در صورتی که محققان و اندیشمندان اهل حق، همواره تأکید می‌کنند که «کسانی که متوسل به ولای علی(ع) هستند، باید با رعایت سلسله مراتب، حضرت علی(ع) را به مقام مظهریت شناخته، نتیجتاً توسط او کسب فیض نور وحدت نمایند».^۳

بر این اساس، می‌توان دانست که سراینده‌گان اهل حق، در بیان دیدگاه خود در مورد حضرت علی(ع)، گاه از غلبهٔ شوق، اضافات را حذف کرده و نام «الله» را مستقیماً به نام ایشان اضافه نموده‌اند. البته گاه نیز ابهام‌زدایی کرده و اندیشهٔ حقیقی خود را روشن‌تر بیان کرده و گفته‌اند:

علی مظهر ذاتِ پاکِ خداست ز هر دو سرا، شاه و فرمانرواست^۴

گاه نیز به جای «مظهر» از واژهٔ «وجه» استفاده کرده و حضرت علی(ع) را «وجه‌الله» اکبر دانسته‌اند که وجود مبارک او آینهٔ تمام‌نمای صفات الهی است؛ چنانکه گفته‌اند:

۱. موسیقی و عرفان، سنت اهل حق، ص ۲۳.

۲. دیوان گوره، کلام هفتن، ص ۱۴۷.

۳. نور علی الهی، حاشیه بر حق‌الحقایق، مندرج در حق‌الحقایق، ص ۴۴۱.

۴. حق‌الحقایق، ص ۳۹۴.

نه بحر و نه دُرّ بود، نه جوهر ا
 علی وجه الله خالق اکبر^۱
 یعنی: زمانی که نه دریایی بود و نه دُرّ و گوهری وجود داشت؛ علی، وجه الله
 خداوند خالقِ اکبر بود.

این سخن، علاوه بر روشن کردن دیدگاه اهل حق دربارهٔ مظهریت حضرت
 علی(ع) و وجه‌الله بودن ایشان، بیانگر آگاهی ایشان از این نکته است که انسان کامل
 نخستین تجلی حق تعالی بوده که پیش از ظهور عوالم و زمانی که هنوز عالم مُلک،
 یا دریا و زمینی وجود نداشته، پدید آمده و مظهر تامّ و تمام حق تعالی و وجه‌الله اکبر
 بوده است.

البته «وجه‌الله» دانستن حضرت علی(ع)، خاص اهل حق نیست و حتی خود
 حضرت علی(ع) نیز به این نکته اشاره کرده و فرموده‌اند: «أَنَا وَجْهُ اللَّهِ تَعَالَى».^۲
 علاوه بر این، سایر ائمه اطهار نیز، همواره بر این نکته تأکید داشته‌اند که نه تنها
 حضرت علی(ع)، بلکه سایر ائمه عظام نیز وجه‌الله هستند؛ چنانکه امام صادق(ع)
 می‌فرماید هرکس می‌خواهد وجه‌الله را- که تعبیر دیگری از همان مظهریت است-
 ببیند به خاندان عصمت و طهارت بنگرد: «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ»^۳ و یا «نَحْنُ
 وَجْهُ اللَّهِ الَّذِي لَا يَهْلِكُ».^۴ همچنین در جای دیگر فرموده‌اند: «نَحْنُ حُجَّةُ اللَّهِ وَنَحْنُ
 بَابُ اللَّهِ وَنَحْنُ لِسَانُ اللَّهِ وَنَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ وَنَحْنُ عَيْنُ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ».^۵

۱. کلام دورهٔ شاه حیاس، ص ۳۱۰ به نقل از: تبیین ظهور دورهٔ حقیقت از نگاه کلام یارسان(اهل حق)،
 ص ۲۱۶.

۲. ابن شاذان قمی، الفضائل، چاپ دوم، قم، انتشارات رضی، ۱۳۶۳، ص ۸۳؛ بحارالانوار، ج ۳۹، ص ۳۴۹. (من
 روی خدای متعالم).

۳. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد(ص)، ج ۱، ص ۶۵. (ما روی خداوند بر زمین هستیم).

۴. تفسیر نورالتقلین، ج ۴، ص ۱۴۶؛ التوحید، ص ۱۵۰. (ماییم وجه خداوند که هلاک ندارد).

۵. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد(ص)، ص ۶۱؛ الکافی، ج ۱، ص ۱۴۵. (ما حجّت خداییم، ما باب
 خداییم، ما زبان خداییم، ما وجه خداییم، ما دیدهٔ خدا در میان خلقش هستیم).

عارفان آگاه نیز بر این موضوع صحه نهاده و حضرت علی(ع) را وجه‌الله معرفی کرده‌اند. از آن جمله، جامی در این باره می‌گوید:

رویش آن مظهرِ صافی است که بر صورتِ اهل

آشکار است درو عکسِ جمالِ ازلی...

جامی از قافله‌سالار ره عشق تو را

گر بپرسند که آن کیست، علی گوی علی^۱

نکته دیگری که می‌تواند در فهم سخن اهل حق و یگانه دانستن حضرت علی(ع) با «الله» روشن‌گر باشد، بحث «یگانگی ظاهر و مظهر» در دیدگاه عارفان است؛ چنانکه جامی در بیان مظهریت انسان کامل و ارتباط او با ظاهر(خداوند) بر همین نکته تأکید کرده است:

آن نورِ پاک ظاهر و شخصِ تو مظهر است	باشد میان ظاهر و مظهر دویی محال
فرقی بجز تقیّد و اطلاق، یافتن	نتوان میان ظاهر و مظهر به هیچ حال
زانت برم سجود که آن نورِ کم یزَل	لایح بُود ز لوح جمالِ تو لایزال ^۲

جامی در اینجا توضیح می‌دهد که تفاوت میان ظاهر و مظهر، در اطلاق و تقیّد است. یعنی، ذات حق در مقام اطلاق، پذیرای هیچ نسبت و اضافه‌ای نیست و از این جهت، برای ما قابل درک و شناسایی نیست. اما انسان کامل، همان ذاتِ مطلق است که قید پذیرفته و به عبارت دیگر، صفات الهی در وجود او به ظهور رسیده‌اند.

به این ترتیب، شناختِ ظاهر(خداوند)، تنها از طریق مظهر او، یعنی انسان کامل امکان‌پذیر است. از این روست که حضرت علی(ع) می‌فرماید: «مَعْرِفَتِي بِالنُّورَانِيَّةِ مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَعْرِفَتِي بِالنُّورَانِيَّةِ»^۳. و حضرت

۱. دیوان جامی، ص ۹۲.

۲. همان، ص ۴۹۸.

۳. بحار الأنوار، ج ۲۶، ص ۲؛ المناقب(کتاب عتیق)، ص ۶۸؛ إلزام الناصب، ج ۱، ص ۳۶. (معرفت من به نورانیت همان معرفت خدای عزوجل است و معرفت خدای عزوجل همان معرفت من به نورانیت است).

رسول(ص) نیز می‌فرماید: «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ»^۱. خداوند نیز در قرآن بر این سخن حضرت رسول(ص) صحه نهاده و عشق به انسان کامل را همان عشق و محبت به خود دانسته و در شأن حضرت رسول(ص) می‌فرماید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»^۲.

عارفان روشن ضمیر نیز که با دیده باطن می‌نگریسته‌اند به این نکته پی برده‌اند؛ چنانکه خواجه عبدالله انصاری گفته است: «الهی! این چه فضل است که تو با دوستان خود کرده‌ای؟ هر که ایشان را شناخت، تو را یافت، و هر که تو را یافت، ایشان را شناخت»^۳. شاه نعمت‌الله ولی نیز به تبیین چگونگی اتحاد ظاهر و مظهر پرداخته و می‌گوید:

مُظْهِرٌ وَ مَظْهِرٌ بِه نَزْدٍ مَا يَكِي اسْت آبِ این امواج و این دریا یکی است
شَخْصٌ وَ سَايَه دُو نَمَايِد دَر نَظَر بَگَظَر از سایه، یکی را می‌نگر

به این ترتیب، شاه نعمت‌الله، رابطه ظاهر و مظهر را همانند رابطه سایه(ظل) با شخص صاحب سایه(ذی ظل) دانسته است که هرگز نمی‌توان جدایی و مابیتی میان آنها قائل شد؛ بلکه انسان کامل به عنوان سایه خداوند، فانی در حق و باقی به اوست و از این روست که مظهر تمام‌نمای الهی قرار می‌گیرد و شناخت حق تعالی از طریق شناخت او امکان پذیر می‌شود.

۱. بحارالانوار، ج ۵۸، ص ۲۳۵؛ جامع الاسرار، ص ۲۰۵؛ صحیح بخاری، ج ۳، ح ۶۵۹۴. (هر که مرا دید، همانا حق را دید).

۲. قرآن مجید، سوره آل عمران(۳)، آیه ۳۱. (بگو: اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا دوستان شما باشد).

۳. خواجه عبدالله انصاری، مناجات‌نامه، تصحیح محمد حمصیان، کرمان، انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، ۱۳۸۲، ص ۱۰.

۴. کلیات اشعار شاه نعمت‌الله ولی، ص ۷۱۹.

«معلوم است که ظلّ، غالباً در آثار حکم ذی ظلّ است. پس همچنانکه رواست در حق ذی ظلّ که هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ؛^۱ همچنین همین حکم در حق ظلّ است. و سایه از خود وجود فی ذاته ندارد؛ بلکه متحد و فانی است با صاحب سایه؛ إِنْ كَانَ مَوْجُوداً فَهُوَ مَوْجُودٌ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَهُوَ مَعْدُومٌ.^۲ چه، ظاهر است که: حُكْمُ أَحَدِ الْمُتَّحِدِينَ حُكْمُ الْآخَرِ بَعَيْنِهِ.^۳ لذا ورد عنهم - عليهم السلام - نَزَلْنَا عَنِ الرَّبُّوبِيَّةِ وَقُولُوا فِي حَقِّنَا مَا شِئْتُمْ.^۴ وَقَالَ عَلِيٌّ (ع): مَعْرِفَتِي بِالنُّورَانِيَّةِ مَعْرِفَةُ اللَّهِ.^۵»^۶

شاعران و عارفان شیعی نیز بحث اتحاد ظاهر و مظهر را در آثار خود بیان کرده‌اند، با این تفاوت که بحث آنها همواره با آوردن مصداق است؛ چنانکه علامه همایی در بیان شأن و عظمت حضرت مولا علی (ع)، بر یگانگی وجود نوری ایشان با حق تعالی تأکید می‌کند و علت این امر را مربوط به اتحاد میان ظاهر و مظهر می‌داند؛ چنانکه سروده است:

ای علی مرتضی، ای کارفرمای قضا دست بر دامان لطفت بنده مضطر زند
گو ببیند وحدت ذات تو با حق در ظهور آن که دق^۷ بر اتحاد ظاهر و مظهر زند^۸

۱. قرآن مجید، سوره حدید (۵۷)، آیه ۳. (اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن و او به همه چیز داناست).
۲. اگر صاحب سایه وجود دارد، سایه هم وجود پیدا می‌کند و اگر وجود نداشت، سایه هم وجود ندارد.
۳. حکم و قانون یکی از متحدان، همان حکم دیگر متحدان است.
۴. نزدیک به این سخن حضرت علی (ع) است: «لَا تُسْمَوْنَا أَرْبَاباً وَ قُولُوا فِي فَضْلِنَا مَا شِئْتُمْ فَإِنَّكُمْ لَنْ تَبْلُغُوا مِنَّا فَضْلِنَا كُنْهَ». (بحار الأنوار، ج ۲۶، ص ۶) (ما را خدایان ننماید، و غیر آن، درباره فضل ما هر چه بگویید، به کنه فضل ما نخواهید رسید).
۵. بحار الأنوار، ج ۲۶، ص ۱؛ المناقب (کتاب عتیق)، ص ۶۸. (شناخت من با نورانیت، شناخت خداست).
۶. ملا محمدابراهیم سبزواری، شرح گلشن راز، به تصحیح پرویز عباسی داکانی، تهران، نشر علم، ۱۳۸۶، صص ۷۶-۷۷.
۷. دق: اعتراض بر سخنی.
۸. جلال‌الدین همایی، دیوان سنا: مجموعه اشعار استاد علامه جلال‌الدین همایی، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران، انتشارات هما، ۱۳۶۴، ص ۱۷.

علامه همایی در جای دیگر، برای روشن‌تر کردن مطلب و نفی هرگونه مбайنت و دویی میان حق تعالی و حضرت علی (ع) می‌گوید:

سلطانِ لا فتی و شهّ انما علی است مرآتِ ذات و آینهٔ حق نما علی است
دستِ خدا، لسانِ خدا، دیدهٔ خدا شیرِ خدا، ولیِ خدا، مرتضی علی است
زاید بود اضافتِ دست و زبان و چشم بگذر از این اضافه و برگو خدا علی است
خود رمز «الاضافهٔ کفر» شنیده‌ای حق بی‌اضافه بین که ز سر تا به پا علی است
من کفر می‌نگویم، توحید کامل است یعنی که در بقای الهی، فنا علی است
شرک این سخن نباشد، شرک آن بود که تو گویی که از خدای یگانه، جدا علی است^۱

همانگونه که قبلاً نیز اشاره شد، از دیدگاه عارفان شیعه و محققان برجسته

ایشان:

«وجودِ شخصِ کامل، مظهرِ تمام اسماء و صفات حق که مخصوص به تجلی ذاتی باشد، در دار وجود امکان دارد؛ بلکه وجود او واجب است، و علم عنائی حق مقتضی ایصال هر ممکنی به کمالات لایق ممکنات است. نیلِ حقایقِ امکانی به کمالاتِ لایق خود، بدون واسطهٔ کسی که متحقق به اسم اعظم باشد، امکان ندارد؛ و هیچ یک از مظاهر اسماء حق، بدون ظهور و تجلی اسم اعظم، خارجیت پیدا نمی‌کنند. حقیقتِ حق، جامعِ جمیع صفات کمالیه است، و اعیانِ ثابته، مظاهر صفات و اسماء حق‌اند، و اسم الله، اسم جامع است و از حیث تحقق در مقام علمیه، احاطه بر اسماء دارد... اسم اعظم، مثل سایر اسماء احتیاج به مظهر دارد. باید مظهر آن از حیث سعهٔ وجودی، محیط بر جمیع مظاهر باشد... مظهر تام اسماء و صفات حق باید انسان باشد، سایر موجودات چون در حد اعتدال حقیقی نیستند، صلاحیت مظهریت تام و تمام حق را به اسماء و صفات کلی و جزئی ندارند. بنابراین، اوّل تعین در عالم اعیان، تعین انسان کامل

۱. دیوان سنا: مجموعه اشعار استاد علامه جلال‌الدین همایی، ص ۶۷.

است و تعیین سایر موجودات به تبع اسم اعظم است... مظهر کامل اسم اعظم در انبیاء، حقیقت خاتمه و در اولیاء، حقیقت ولویه حضرت علی مرتضی و شاه اولیاء و ائمه بعد از اوست... علی(ع) به اعتبار وجود جمعی کمالی، فناء در حق و بقاء به او، مظهر اسم الله است.^۱

به عبارت دیگر، اگر مظهریت انسان کامل را برای اسم اعظم «الله» بپذیریم و حضرت علی(ع) را مصداق این مظهریت بدانیم، برایمان مسلم خواهد بود که ایشان، مظهر تمام اسماء و صفات الهی خواهند بود و از این جهت، توصیف ایشان به عنوان دستِ خدا، زبانِ خدا و دیده‌ی خدا، غلوآمیز نخواهد بود؛ زیرا طبیعی است که مظهر تام حق تعالی، مظهر هر صفتی از حق نیز باشد.

از سوی دیگر، علامه همایی تأکید کرده که وجود حضرت علی(ع) فانی در حق تعالی است و پیداست که در مقام فنا نمی‌توان مابینتی میان شخص فانی در حق با حق تعالی یافت و از این جهت، اسقاط اضافات در حق چنین شخصی صحیح است؛ زیرا از صفات خود فانی شده و باقی به صفات حق گشته است و دیگر صفات او صفات الهی است؛ چنانکه در حدیث قرب نوافل حق تعالی فرموده است:

«لَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ مُخْلِصًا لِي حَتَّىٰ أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا إِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ وَإِنْ اسْتَعَاذَنِي أَعْدَتُهُ».^۲ یعنی: همواره بنده من با انجام نوافل، به صورت خالصانه، به من نزدیک می‌گردد، تا محبوب من شود. و هرگاه محبوب من گشت، من گوش او می‌شوم، تا به وسیله من بشنود و چشم او می‌گردد تا به وسیله من ببیند، و دست او

۱. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، صص ۷۱۷-۷۱۸.

۲. حسن بن ابی الحسن دیلمی، ارشاد القلوب، قم، انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۹۱؛ ابن بابویه (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۴۰۰.

می‌شوم تا به وسیله من کار کند. اگر از من بخواهد به او می‌دهم و اگر به من پناه آورد، پناهش می‌دهم.

این امر نشان می‌دهد که مقام مذکور در سخن علامه همایی، نه تنها برای انسان کامل، بلکه برای سایر انسانها نیز امکان‌پذیر است. از سوی دیگر، عارف آگاه که معتقد به «وحدت وجود» است و در هستی، جز خدا هیچ نمی‌بیند و می‌گوید: «لَیسَ فِی الدَّارِ غَیْرُهُ دَیَّار»، انسان کامل را نیز، جدا و متباین با خداوند نمی‌بیند. بلکه معتقد است که انسان کامل نیز مظهری از مظاهر الهی است، با این تفاوت که وی، جامع مظهریت تمام مظاهر است و از این رو، نزدیکترین وجود به حق تعالی است. اما این مقام، هرگز در عرض خدا قرار ندارد که شأنی جدای از حق، برای او در نظر بگیریم؛ بلکه وجود انسان کامل در طول خداست، یعنی مظهر و جلوۀ اوست و عدم توجه به این نکته، سبب می‌شود افراد ناآگاه، عارفان را متهم به شرک یا غلو کنند. در صورتی که عارف از منظر «فناي انسان کامل در حق» و «یگانگی ظاهر و مظهر» به او می‌نگرد و البته همواره بر این شبهات آگاه است؛ چنانکه علامه همایی می‌گوید:

آنچه در وصف علی دانم اگر گویم مرا

طعن در محراب گویی، لعن بر منبر کنی

رازها دارم به دل گر پرده بگشایم مرا

طعمۀ شمشیر سازی، مثلۀ خنجر کنی

گفت عارف: «در بشر روپوش کرده‌ست آفتاب»^۱

این کلام نغز را باید به جان باور کنی

واندر این ره، مشکلی گر پیش آید، بایدت

حل آن از اتحاد ظاهر و مظهر کنی^۲

۱. در بشر روپوش کرده است آفتاب/ فهم کن والله اعلم بالصواب (مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۹۷۴)

۲. دیوان سنا، ص ۵۶.

علامه همایی در آثار مثنوی خود، به شرح بیشتر موضوع پرداخته و معتقد است که «اولیای خدا، ظهور حق و تجلی نور حق در هیکل آدمی اند»^۱ و «به واسطه همین اتصال و پیوستگی روحانی است که گفته عارفان واصل، گفته حق، و اراده و خواست ایشان، اراده و مشیت حق است. تا آنجا که وجود ایشان، آینه گردان صفات و آیات و منشأ برکات الهی است. یعنی در عین بندگی، آثار خدایی از ایشان ظاهر می شود و دوستی ایشان، دوستی حق و سرسپردن پیش ایشان، سرسپردن پیش خداست»^۲.

ایشان در ادامه، به توضیح چگونگی این اتصال و اتحاد پرداخته و می گویند: «انسان کامل، عین حق است از راه اتحاد ظاهر و مظهر، و به وحدت تجلی، نه به اتحاد ذاتی یا حلول خداوند در هیکل ناسوتی انسانی»^۳. زیرا در عالم وحدت که «جز خدا هیچ نیست»، دویی محال است؛ چنانکه شیخ محمود شبستری نیز در رفع همین شبهات می گویند:

حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت، دویی عین ضلال است^۴

به این ترتیب، اگر در سخن اندیشمندان و عارفان اهل حق نیز، اسقاط اضافات صورت گرفته و حضرت علی (ع) را «الله» گفته اند، دلیل بر غلو یا شرک آنها نیست؛ بلکه نشان از نهایت درک آنها از مقام معنوی حضرت علی (ع) است، که در مقام «یگانگی ظاهر و مظهر» است و مباینتی میان او و حق تعالی نیست.

این مسأله درباره سایر مصادیق انسان کامل نیز صدق می کند. از جمله این مصادیق، در منظر اهل حق، سلطان اسحاق است، یعنی ایشان، سلطان اسحاق را نیز،

۱. مولوی نامه، ج ۱، ص ۲۳۹.

۲. همان، ج ۲، ص ۹۱۲.

۳. همان، ج ۲، صص ۸۰۷-۸۰۸.

۴. گلشن راز، بیت ۴۵۰.

انسان کامل و مظهر اسم اعظم «الله» می‌دانند؛ چنانکه پیر بنیامین، زمانی که سلطان اسحاق هنوز نوزاد است به عظمت وجودی او پی برده و می‌گوید:

لامیم الله بی، از بیم الله گو لامیم نورانی، از بیم و نور رو^۱
یعنی: این نوزاد، مظهر «الله» است و من الله‌گویان گرد او می‌چرخم. این نوزاد، منبع نور است و من از این منبع، نور می‌گیرم.

چنانکه ملاحظه می‌شود دربارهٔ بیان مظهریت سلطان اسحاق نیز، اسقاط اضافات صورت گرفته است و علت این امر، همان مسألهٔ یگانگی ظاهر و مظهر است که در دیدگاه اهل حق امری مسلم است و گرنه ایشان بر مظهر بودن انسان کامل آگاهند و انسانهای کامل را همواره، «مظاهر» می‌نامند؛ چنانکه حضرت علی (ع) را مظهر ذات حق تعالی معرفی کرده‌اند و این نکته‌ای است که سایر عارفان نیز بر آن تأکید کرده‌اند:

مرآت ذات لم یزلی هست، ذات او آیینۀ منور ایزدنما، علی است^۲
به این ترتیب، انسان کامل، نه تنها مظهر صفات الهی، بلکه مظهر ذات حق نیز هست؛ زیرا در نظر عارف آگاه، مبرهن است که ذات و صفات الهی از هم جدا نیستند، بلکه صفات حق، عین ذات اویند و اگر گفته شود که صفات حق، غیر از ذات او هستند، این نکته مستلزم آن خواهد بود که ذات حق تعالی در موجودیت خود به صفات که غیر از اوست، محتاج باشد؛ در صورتی که ذات حق تعالی بری از هر نقص و احتیاج است. نتیجه آنکه، صفات الهی، عین ذاتند و از این رو، انسان کامل که مظهر تمام صفات الهی است، مظهر ذات حق نیز خواهد بود. صغیر اصفهانی در بیان این نکته می‌گوید:

۱. روح‌تاو، از برزنجه تا پردیور، ص ۲۴۴.

۲. آیت‌الله علی کاظمی اردبیلی، دیوان کاظمی (کلیات اشعار آیت‌الله علی کاظمی اردبیلی)، به کوشش اعظم کاظمی اردبیلی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۹۱، ص ۸۹.

فصل هفتم: انسان کامل ۳۲۱

حقاً که علی به حق بود مظهر ذات
چون ذات و صفات، عین یکدیگر شد
زیرا که ز حق، ظاهر از او گشت صفات
اظهار صفات، ذات را کرد اثبات^۱

در متون اهل حق نیز، انسان کامل، مظهر ذات و صفات الهی معرفی شده است. البته، گاه، بیان این مطلب در قالب تمثیل بوده و درک آن نیازمند تسلط بر زبان ادبی متون ایشان است. یکی از این متون، کلامهای شیخ امیر است که تعدادی از بندهای آن توسط حسین روحتافی، تفسیر منظوم گردیده است. از آن جمله تفسیر ابیاتی از شیخ امیر است که در آن شیخ به دیدار شخصی نائل شده که در ظاهر بشری عادی بوده است، اما شیخ امیر با دیده باطن بین دریافته که او نخستین ظهور از چشمه ازل حق تعالی است که جامع تمام عوالم و فیض رسان به آنهاست،^۲ روحتافی در تفسیر این ابیات می‌گوید:

طی نمودم راههای بس طویل	تا رسیدم بر در پیر جلیل
دیدمش کز پرده می‌آید به در	جلوه ذات خدا اندر بشر
جلوه‌گر ذات خدا اندر صفات	در صفاتش عاقلان حیران و مات
ذات مطلق در ظهور مختلف	یک بود معنیش از یا تا الف
شد هویدا مظهري کامل عیار	زو شکوفان باغ عرفان چون بهار
جامع جمع علوم معنوی	پرتو ذاتش شعاع شعشعی
روی او آئینه نور احد	ذات او از ذات الله الصمد ^۳

در این ابیات، دیدگاه اهل حق درباره جایگاه انسان کامل به خوبی پیداست و اینکه ایشان، انسان کامل را مظهر ذات و صفات الهی و آئینه تمام نمای او می‌دانند. از این جهت، اگر انسان کامل به هر یک از صفات الهی موصوف شود، غلو نخواهد

۱. دیوان صغیر اصفهانی، ص ۴۵۷.

۲. دیوان شیخ امیر، ص ۳۶۰.

۳. حسین روحتافی، تفسیر منظوم ۲۲ بند از کلامهای حضرت شیخ امیر، صص ۴۸ - ۴۹.

بود؛ چنانکه حضرت علی (ع) فرموده‌اند: «لَا تُسَمُّونَا أَرْبَاباً وَ قُولُوا فِي فَضْلِنَا مَا شِئْتُمْ فَإِنَّكُمْ لَنْ تَبْلُغُوا مِنْ فَضْلِنَا كُنْهًا». یعنی: ما را خدایان ننامید، و غیر آن، درباره فضل ما هر چه بگویید، به کنه فضل ما نخواهید رسید.

آئینه دانستن انسان کامل نیز که در این ابیات مطرح شده و انسان کامل را «آئینه نور احد» معرفی کرده، موضوعی است که محققان عرفان اسلامی نیز همواره بر آن تأکید کرده و گفته‌اند که «انسان کامل، مظهر تام و تمام الهی و آئینه سر تا پا نمای حق و نایب و خلیفه خداوند است».^۲

در دیدگاه اهل حق، ضرورت وجود انسان کامل به عنوان آئینه تمام‌نمای الهی از آن جهت است که «وجود الهی قابل شناخت نیست، مگر اینکه ذات حق در وجود موجودی تجلی کند».^۳ زیرا وجود حق تعالی، چون خورشیدی است که برخوردار از آن، تنها از طریق وجود مظاهر امکان پذیر است و اصولاً، شناخت حق و عبادت او، جز از طریق شناخت انسان کامل و اطاعت از او امکان پذیر نیست.

از این روست که ائمه اطهار (س) نیز فرموده‌اند: «بِنَا عِبْدَ اللَّهِ وَ بِنَا عُرِفَ اللَّهُ وَ بِنَا وَحَدَّ اللَّهُ».^۴ یعنی: به وسیله ما خدا پرستیده شد و به وسیله ما خدا شناخته شد و به وسیله ما خدا یگانه دانسته شد. حضرت علی (ع) نیز معرفت به نورانیت وجودی خویش را عین معرفت به حق تعالی دانسته و می‌فرماید: «مَعْرِفَتِي بِالنُّورَانِيَّةِ مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَعْرِفَتِي بِالنُّورَانِيَّةِ».^۵ یعنی: معرفت من به نورانیت، همان معرفت خدای عزوجل است و معرفت خدای عزوجل، همان معرفت من به نورانیت است.

۱. بحار الأنوار، ج ۲۶، ص ۶.

۲. مولوی نامه، ج ۲، ص ۸۰۷.

۳. موسیقی و عرفان، سنت اهل حق، ص ۲۳.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۵؛ التوحید، ص ۱۵۲.

۵. بحار الأنوار، ج ۲۶، ص ۲؛ المناقب (کتاب عتیق)، ص ۶۸؛ إلزام الناصب، ج ۱، ص ۳۶.

فصل هفتم: انسان کامل ۳۲۳

بنابراین، شناخت حق تعالی از طریق مظاهر اسماء و صفات اوست و بالاترین مرحله شناخت، همانا شناخت انسان کامل عصر و امام زمان است که تمام اسماء و صفات الهی در وجود او به ظهور رسیده‌اند؛ زیرا انسان کامل مظهر اسم اعظم است که دربرگیرنده مظاهر تمام اسماء دیگر است. شاه نعمت‌الله ولی در معرفی اسم اعظم می‌گوید:

اسم اعظم ذات و مجموع صفات	خوش ظهوری کرده‌اند در کائنات
لفظ الله، اسم اسم اعظم است	صورت این اسم اعظم، آدم است
اسم اعظم، جامع اسماء بود	مظهر اسماء، همه اشیا بود ^۱

وی در بیان مظهر این اسم اعظم و مصداق آن، انسان کامل محمدی را مثال

می‌زند و می‌گوید:

بُودَ او مظهرِ آن اسمِ اعظم به رتبت بر همه عالم مقدم^۲
 عالمان و عارفان متأخر شیعه نیز معتقدند که «انسان کامل، مظهر اسم جامع و مرآت تجلی اسم اعظم»^۳ و مثل اعلی الهی است، یعنی بزرگترین آیت و نشانه حق تعالی است که مظهر تمام اسماء و صفات اوست. ایشان مصداق این مثل اعلی الهی و آیت کبری را حضرت علی (ع) می‌دانند؛ زیرا خود ایشان فرموده‌اند: «مَا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ آيَةٌ هِيَ أَكْبَرُ مِنِّي وَ لَا لِلَّهِ مِنْ نَبَاٍ أَعْظَمُ مِنِّي»^۴. یعنی: خدا را نشانه‌ای بزرگ‌تر از من نیست و خدا را خبری عظیم‌تر از من نیست.

بر همین اساس، در متون اهل حق نیز انسان کامل و مصداق بارز آن حضرت

علی (ع)، مظهر اسم اعظم دانسته شده:

امیرِ عمران، امیرِ عمران امیرِ عرب، عالیجای عمران

۱. کلیات اشعار شاه نعمت‌الله ولی، ص ۷۳۶.

۲. شاه نعمت‌الله ولی، رسائل فصوصیه، مقدمه و تصحیح محمود نجفی، قم، انتشارات آیت اشراق، ۱۳۹۱، ص ۶۵.

۳. سید روح‌الله خمینی، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۶۳۵.

۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۰۷.

علیّ اعلی علم‌الدین برهان زاینده ظاهر حروف قرآن
هرچه درسم وند و امر فرمان هیچ حاصل نوی الله و سبحان
مستوفی مفلس اسم اعظم من علم عالمان گشت کسر و کمن^۱

یعنی: ای علی، ای پسر عمران، که امیر عرب و دارای جایگاه رفیعی! برهان دین حق تعالی در دست توست و تو آگاه بر اسرار حروف قرآن هستی. هرچه تحصیلِ علومِ ظاهر کردم، هیچ حاصلی برایم نداشت. اکنون نیازمند تو هستم که مظهر اسم اعظم هستی؛ زیرا در برابر علم تو، علم دیگر عالمان، کم و بی‌مقدار است. این نکته را شاعران عارف شیعی نیز بیان کرده‌اند، از آن جمله صغیر اصفهانی می‌گوید:

اسم اعظم، طلسم موجودات گنجِ آلا ز بعدِ لاستِ علی^۲

این سخن صغیر، مستند به کلام مبارک خود مولا علی (ع) است که فرموده‌اند اسم اعظم اختصاص به ما دارد: «...الاسمُ الْأَعْظَمُ الَّذِي عَلَّمَنَا وَ حَصَّنَا بِهِ...»^۳ بر این اساس، می‌توان دانست که آنچه در متون اهل حق، دربارهٔ مظهریت انسان کامل بیان شده، اختصاص به ایشان ندارد؛ بلکه این نکته‌ای است که در تمام عرفان اسلامی همواره مطرح بوده است. تفاوت دیدگاه عارفان، بیشتر بر سر مصادیق است و گر نه اصل سخن، میان همهٔ آنها مشترک است.

به این ترتیب که در عرفان اسلامی، اغلب حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) را به عنوان مصادیق انسان کامل ذکر می‌کنند. هر چند، چنانچه بعداً در فصل هشتم (ظهورات متوالی انسان کامل) نشان داده خواهد شد، برخی از مشایخ و بزرگان خود را نیز به عنوان انسان کامل معرفی می‌کنند. در عرفان شیعی، معمولاً

۱. دفتر نوروز سورهانی، ص ۱۹۳.

۲. دیوان صغیر اصفهانی، ص ۸۹.

۳. بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۷؛ المناقب (کتاب عتیق)، ص ۷۶. (اسم اعظم که آن را به ما آموخته و فقط به ما اختصاص داده است).

انسان کامل را منحصر در «چهارده معصوم» می‌دانند و ایشان را مصادیق انسان کامل و مظاهر تامّ و تمام الهی معرفی می‌کنند؛ هر چند برخی از عارفان امامیه، این مقام را منحصر به این بزرگواران نمی‌دانند و معتقدند که دیگران نیز با تصفیه و تزکیه می‌توانند به مقام عصمت دست یابند.^۱

اهل حق نیز ضمن پذیرش خاندان عصمت و طهارت به عنوان مصادیق انسان کامل، مصادیق دیگری را نیز پذیرفته‌اند که شامل شاه خوشین، سلطان اسحاق، شاه ویسقلی (قرمزی)، محمدیگ و آتش‌بیگ است. در دیدگاه ایشان، این بزرگان نیز، مظاهر اسم اعظم الهی‌اند و از این جهت، تمام ویژگی‌های انسان کامل را دارا هستند. بدین ترتیب، می‌توان گفت که دیدگاه اهل حق در مورد مصادیق انسان کامل، از یکسو، هم راستا با عرفان شیعی و از دیگر سو، مشابه سایر مسالک عرفان اسلامی است. بدین معنا که اگر چه اهل حق، مظهریت اهل بیت (ع) را می‌پذیرند، اما مصادیق انسان کامل را منحصر در ایشان نمی‌دانند و معتقدند که حق تعالی در هر عصر و زمانی که اراده کند مظاهر خود را آشکار می‌نماید و کسانی که به دیده شه‌شناس (ولی شناس) دست یافته‌اند، این مظاهر کامل الهی را می‌شناسند. به قول مولوی:

پس به هر دوری ولی قائم است تا قیامت آزمایش دائم است
هادی و مهدی وی است ای راه‌جو هم نهان و هم نشسته پیش رو^۲

البته این نکته را نیز در اعتقادات اهل حق باید در نظر داشت که اگرچه مصادیق انسان کامل در هر عصری با هم متفاوتند، اما از نظر گوهر وجودی و ذاتی،

۱. سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، پاورقی ص ۶۳۷؛ همو، مقدمه مشارق الدراری، پاورقی ص ۹۶؛ حسین انصاریان، اهل بیت (ع): عرشیان فرش‌نشین، قم، انتشارات دارالعرفان، ۱۳۸۴، صص ۲۱۲-۲۱۴؛ عبدالله جوادی آملی، «نیل به مقام عصمت انحصاری نیست»، مجله الکترونیکی اسراء، ۱۳۸۸، شماره ۸.

۲. مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۸۱۸، ۸۲۰.

جلوه‌گاه حقیقت محمدیه و به عبارت بهتر، مظهر انسان کامل علوی‌اند که در فصل هشتم به صورت مفصل به این موضوع پرداخته خواهد شد.

ذکر این نکته نیز در اینجا خالی از لطف نیست که برخی از عرفای امامیه نیز معتقدند که اگرچه چهارده معصوم، انسان کامل اکمل‌اند، اما می‌توان مفهوم انسان کامل را به غیر از این بزرگواران نیز گسترش داد. چنانکه برخی از محققین، حضرت عباس(ع) و حضرت علی اکبر(ع) و حضرت زینب(س) را نیز تالی‌تو انسان کامل و به بیان دیگر، از مظاهر انسان کامل دانسته‌اند.

علامه آشتیانی، در بیان همین نکته، می‌گوید که اگرچه مقام عصمت چهارده معصوم مسجل است، اما نمی‌توانیم مقام عصمت را در این چهارده نفر محدود و منحصر کنیم؛ زیرا «دلیل بر انحصار عصمت در حضرت ختمی مقام و جناب ولایت‌مدار علی و صدیقه کبری فاطمه و امامان از اولاد او وجود ندارد. ولی صاحبان ولایت مطلقه کلیه که جهت ولایت آنها ازلی و واسطه ظهور فیض در عوالم و نشآت است، همین چهارده نفرند که در باطن، ذات ولایت آنها واحد و به حسب ظهور در نشآت متعدّد است، أَوْلْنَا مُحَمَّدًا وَ أَوْسَطْنَا مُحَمَّدًا وَ آخِرْنَا مُحَمَّدًا، ولی در برخی از اکابر اولاد علی و فاطمه و حسین، مانند زینب کبری و قمر بنی‌هاشم، عباس بن علی، و علی اکبر، آثار ولایت مشهود است»^۱.

استاد حسین انصاریان نیز معتقد است که مقام «عصمت، انحصاری نیست؛ [زیرا] حضرت حق، گروه‌هایی از بندگانش را جزء کسانی معرفی می‌کند که شیطان به آنان دسترسی ندارد. یکی از آن گروه‌ها، مخلصان هستند که از مصادیق اتم و اکمل‌شان پیامبران و امامانند؛ این گروه، یکی از گروه‌ها هستند، نه همه آنان. بنابراین، رسیدن به مقام عصمت، انحصاری نیست و غیر آنان هم می‌توانند از طریق

۱. سید جلال‌الدین آشتیانی، مقدمه مشارق الدراری، پاورقی ص ۹۶.

وصول به مقام عبودیت خالصانه، به مقام عصمت در دو مرحله علم و عمل دست یابند. شیطان هم در مقام تهدید به اغواگری می‌گوید: من همه آنان را گمراه می‌کنم، مگر بندگانت را که گروهی از آنان مخلصان هستند (سوره حجر، آیات ۳۹-۴۰). این بندگانت، معنای عام دارد و مخلصان به عنوان مصداق بارز ذکر شده‌اند، نه تنها مصداق. پس، هر کس می‌تواند با تلاش و مجاهدت و ریاضت و عبادت کاری کند که به مقام عصمت دست یابد... بنابراین، انسان می‌تواند با ریاضتهای شرعی و تهذیب و تزکیه نفس به مقام عصمت دست یابد. پس، عصمت، منحصر در پیامبران و امامان نیست؛ بلکه عصمت شرط پیامبری و امامت است. بر این پایه، غیر آنان نیز می‌توانند معصوم باشند»^۱.

آیت الله جوادی آملی نیز همین نظر را دارند و معتقدند: «عصمت منحصر به پیغمبران و امامان معصوم (ع) نیست... کسی که از تعلیم و تربیت صحیح اولیای الهی بهره‌مند است... با تهذیب نفس، مواظبت بر اعضا و جوارح و خاطره‌ها از هواجس بد، مراقبه، محاسبه، مشارطه، معاتبه و معاقبه، می‌تواند از ملکه عصمت در بخش علم و عمل بهره‌مند شود... عصمت علمی و عملی گرچه هر دو موهبت است، ولی انسان می‌تواند زمینه این دو را در خود فراهم کند تا خدای سبحان که وهاب مطلق است، برابر استعداد فراهم شده، کمال عصمت را عطا کند»^۲.

علامه حسن زاده آملی نیز تأکید می‌کنند، از آنجا که انسانهای کامل و امامان معصوم، همه انسانها را به مقام و جایگاه خود دعوت کرده و خواسته‌اند که به ایشان شبیه شوند، این دعوت از روی تعارف و شوخی نیست و مطمئناً همه انسانها می‌توانند به مقام و جایگاه انسانهای کامل راه یابند و گرنه دعوت ایشان، بی معنی خواهد بود: «مظاهر ولایت مطلقه و

۱. حسین انصاریان، اهل بیت (ع): عرشیان فرش نشین، صص ۲۱۲-۲۱۴.

۲. عبدالله جوادی آملی، «نیل به مقام عصمت انحصاری نیست»، مجله الکترونیکی اسراء، شماره ۸.

وسائط فیوضات الهیه، انسانها را به سوی خود که در قلّه شامخ معرفت قرار گرفته‌اند، دعوت کرده‌اند و تعالوا تعالوا گفته‌اند، یعنی بالا بیاید... و دعوت آن ارواح طاهره و افواه عاطره، حاشا که به سخریه و استهزاء و هزل و لغو باشد. پس، اگر نیکبختی ندایشان را به حقیقت، نه به مجاز، لبیک بگویند، می‌تواند که به قدر همّت خود، به مقامات منیع و درجاتی رفیع ارتقاء و اعتلا نماید و به قرب نوافل، بلکه قرب فرائض نائل آید:

فیض روح‌القدس از باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد^۱

خواجه حافظ شیرین سخن هم می‌گوید: آنچه مسیحا می‌کرد، دیگران هم در صورت حصول استعداد، از فیض روح‌القدس همان را می‌توانند بکنند. این همان ولایت تکوینی است که باید در کنار سفره رحمت رحیمیه تحصیل کرد.^۲

حال سؤال اینجاست که اگر نظر این بزرگان را بپذیریم و معتقد شویم که مقام عصمت و به عبارت دیگر، انسان کامل، منحصر در چهارده نفر نیست و انسانهای پاک و مطهر دیگری نیز می‌توانند با تصفیه و تزکیه به چنین مقامی دست یافته و مظهر و تجلی‌گاه اسماء و صفات الهی شوند، آیا می‌توان مصادیق مورد تأیید اهل حق را نیز در زمره انسانهای کامل پنداشت یا خیر؟

پاسخ عارفان به این سؤال، مثبت است؛ چرا که به قول فلاسفه: «اثبات شیء، نفی ماعدا نمی‌کند». یعنی، اگر شأنی را برای چیزی اثبات کردیم، این بدان معنی نیست که چیز دیگری نمی‌تواند دارای آن شأن باشد. بنابراین، اگرچه «حضرت رسول و حضرت امیر و حضرت صدیقه کبری و امام حسن و حضرت حسین و از باب عدم قول به فصل تا امام دوازدهم، معصوم بوده‌اند؛ ولی نفی عصمت غیر از

۱. دیوان حافظ، ص ۲۱۵.

۲. انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه، صص ۶۵-۶۶.

ایشان را نمی‌توان نمود.^۱ بر همین اساس، اهل حق نیز معتقدند که پس از ائمه معصومین (ع)، در طول تاریخ و در دوره‌های مختلف، انسانهای کاملی در عالم ظهور کرده‌اند که تجلی‌گاه همان ذوات مقدّس بوده‌اند.

بدین ترتیب، می‌توان گفت که در یک نگاه عمیق و محققانه، بین عقاید عرفا، اهل حق و عارفان روشن‌بین شیعه، اختلاف چندانی وجود ندارد؛ بلکه اگر اختلافی دیده می‌شود، به دلیل نگاه قشری به این مسأله و عدم آگاهی به اسرار و خفایای وجود انسان کامل است.

البته، همواره انسان‌های کامل به این موضوع اشاره کرده‌اند که درک اسرار وجودی ایشان، بسیار صَعَب و مُسْتَصَعَب است و هر کسی را به حریم اسرار ایشان راه نیست: «إِنَّ أَمْرَنَا سِرٌّ مُسْتَتِرٌ وَ سِرٌّ لَّا يُفِيْدُهُ إِلَّا سِرٌّ وَ سِرٌّ عَلَى سِرٍّ وَ سِرٌّ مُفْتَعٌ بِسِرٍّ».^۲ یعنی: به راستی که امر ما رازی پوشیده شده است و یک سرّی است که فایده به آن نرساند جز سرّ؛ و سرّی است که بر سرّ قرار گرفته و سرّی که از سرّ دیگری پوشیده شده است.

چه بسا یکی از اسرار پنهان شده در این وجود مقدّس، همین ظهور در مصادیق متعدّد باشد. مصادیقی که همچون آینه‌هایی هستند که وجود واحدی را نمایان می‌کنند؛ به قول عراقی:

وَمَا الْوَجْهَ إِلَّا وَاحِدٌ غَيْرَ أَنَّهُ إِذَا أَنْتَ عَدَدْتَ الْمَرَايَا تَعَدَّدَا^۳

یعنی: روی (صفحه صورت و حقیقت) یکی بیش نیست، جز آنکه هرگاه آینه‌ها را متعدّد کنی، آن روی، بسیار شود.

۱. سیّد جلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، پاورقی ص ۶۳۷.

۲. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۷۱.

۳. لمعات، ص ۴۶.

نخستین ظهور و تجلی بودن انسان کامل

انسان کامل به عنوان کون جامع و مظهر اتم حق تعالی، نخستین ظهور و تجلی حق تعالی نیز هست. این موضوع در عرفان اسلامی بر حدیثی از حضرت رسول اکرم (ص) استوار است که فرمودند: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي»^۱ و همچنین: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي»^۲. به این ترتیب، حضرت رسول اکرم (ص)، وجود نوری خود را نخستین آفریده حق تعالی معرفی کرده است.

البته در روایات دیگری از پیامبر اکرم (ص)، اولین مخلوق چیزهای دیگری چون عقل، قلم و دُرَّةُ الْبَيْضَاء، معرفی شده‌اند که در ظاهر ممکن است متناقض با یکدیگر به نظر برسند. اما از دیدگاه عارفان، تناقضی در میان نیست؛ زیرا اصطلاحات به کار رفته برای معرفی نخستین تجلی و ظهور حق تعالی، در واقع، نامهای متعدّد یک حقیقت‌اند که به اعتبارات مختلف به نامهای متفاوت نامیده شده است و عارفان هم در تأیید این مطلب گفته‌اند:

«بدانکه در حدیث آمده است: *أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ* و دیگر آمده است که: *أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي* و دیگر آمده است: *أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ* و امثال این و مراد رسول (ص) از این جمله، یک جوهر است و شاید که یک جوهر را به صد اعتبار، به صد نام خوانند و از آن صد نام، در حقیقت آن جوهر، هیچ تعدّد و تکثر لازم نیاید. چون این مقدمات معلوم کردی، اکنون بدان که رسول (ص)، جوهر اول را به اعتبار آنکه داناست و داناکننده است، عقل فرمود؛ از جهت آنکه مُدْرِك و مُدْرِك است. و به اعتبار آنکه ظاهر در نفس خود و ظاهرکننده است، نور فرمود که نور، ظاهر و مظهر است. و به اعتبار آنکه زنده است به ذات و زنده‌کننده است، روح فرمود که

۱. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۹۷؛ ج ۱، ص ۱۰۴؛ ج ۱۵، ص ۲۴؛ ج ۲۵؛ عوالی اللالی، ج ۴، ص ۹۹؛ حکیم ترمذی، ختم الاولیاء، ص ۴۷۰؛ نقد النصوص، ص ۵۱۲؛ مفاتیح الغیب، ص ۴۵۱؛ شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۹۲.
۲. بحار الأنوار، ج ۵۴، ص ۳۰۹؛ شرح أصول الکافی (صدر)، ج ۱، ص ۲۱۶.

روح، حیّ و مُحیی است. و به اعتبار آنکه نقاشِ علوم است بر دلها، قلم فرمود که قلم، نقاش چیزهاست بر الواح و مانند این و اگر همین جوهر اوّل را به اعتبار آنکه سبب و واسطهٔ علوم است، مَلک گویند هم راست باشد که مَلک، سبب و واسطهٔ علوم است و اگر جبرئیل هم گویند، راست باشد که جبرئیل هم واسطه است.^۱

به این ترتیب، می‌توان دانست که حقیقت وجودی انسان کامل، همان نخستین ظهور و تجلی حق تعالی است که هر بار به اعتباری، نامی بر آن نهاده‌اند. حال ممکن است این سؤال مطرح شود که در مباحث پیشین، نخستین تعین و تجلی حق تعالی با عنوان مرتبهٔ احدیت معرفی شد، پس چگونه انسان کامل می‌تواند نخستین تجلی الهی باشد؟

محققان در پاسخ به این سؤال گفته‌اند که این دو اصطلاح، نامهای متفاوت یک حقیقت‌اند. یعنی، اگرچه صورت عنصری انسان کامل متأخر از سایر مراتب و پس از آنهاست، اما حقیقت وجودی او بر همهٔ مراتب پیشی دارد؛ زیرا عین ثابت او، اولین چیزی است که از طریق فیض اقدس پدید آمده است؛ چنانکه قیصری در این‌باره می‌گوید: «اول ما فاض بالفیض الأقدس من الاعیان هو عینه الثابتة».^۲ یعنی: اولین چیز از اعیان که از طریق فیض اقدس پدیدار شد، عین ثابت او (انسان کامل) بود.

به این ترتیب، مشخص می‌شود که انسان کامل از نظر حقیقت وجودی در مرتبهٔ احدیت قرار دارد؛ یعنی نخستین تجلی الهی که سایر تجلیات در آن مندرج و مندمج بوده‌اند. بنابراین، هر دو اصطلاح تعین اوّل (احدیت) و انسان کامل (حقیقت محمّدیّه) بیانگر یک حقیقت‌اند؛ چنانکه ابن‌ترکه نیز بر این موضوع تأکید کرده و می‌گوید: «ان الذات باعتبار انصافها بالوحدّة الحقیقیّة یقتضی تعیناً یسمی باصطلاح

۱. عزیزالدین نسفی، کشف الحقایق، به تصحیح احمد مهدوی دامغانی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶، صص ۴۸-۴۹.

۲. شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۱۵۳.

الْقَوْمِ بِالتَّعْيِينِ الْأَوَّلِ تَارَةً وَبِالحَقِيقَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ أُخْرَى»^۱. یعنی: ذات، به اعتبار اِتِّصاف به وحدت حقیقیه، اقتضای تعینی را می‌کند که در اصطلاح قوم (عارفان)، به آن گاهی، تعین اول، و گاه «حقیقت محمدیه» گفته می‌شود.

البته مرتبه انسان کامل، علاوه بر اصطلاحات ذکر شده، به عبارات مختلف به نامهای دیگری نیز نامیده شده که از آن جمله «عماء»، «هباء» و «نفس رحمانی» و «حقیقت محمدیه» است.^۲ به این ترتیب، این مرتبه به اعتبار اینکه از هر کثرت و تفصیلی مبراست، عماء نامیده شده و به اعتبار آنکه صورت عینی و تفصیلی می‌یابد، حقیقت محمدیه نام گرفته است.^۳

علت نامگذاری این مرتبه وجود به عماء مأخوذ از روایتی از حضرت رسول (ص) است که در جواب شخصی که از او سؤال می‌کند که خداوند قبل از این که خلق کند در کجا بود، می‌فرماید در عماء: «كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَمَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ».^۴ یعنی: پیامبر فرمود که قبل از اینکه خداوند خلق را به وجود بیاورد در عماء بود و بالا و پایین او را هوا احاطه کرده بود.

عماء در لغت به معنای ابر پُر باران یا ابر مرتفع و بلند و کنایه از چیزی است که دیدگان آدمیان را به آن دسترسی نیست.^۵ همچنین، «عماء، اطلاق شده بر ابر نازک که حایل است بین چشم ناظر و قرص خورشید و مانع رؤیت نور خورشید

۱. تمهید القواعد، ص ۱۲۵.

۲. ر.ک: الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۱۸؛ مصباح الانس، صص ۳۸۷، ۴۳۴؛ شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۱۸.

۳. تعلیقات علی فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۳۰۸. بسیاری از عرفا مرتبه عمائیه را تعبیری دیگر از مرتبه حقیقت محمدیه یا انسان کامل می‌دانند؛ چنانکه جامی می‌گوید: «مرتبه انسان کامل را مرتبه عمائیه نیز گویند، از برای مشابهت این مرتبه به مرتبه الهیه». (نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۶۳).

۴. عوالی اللالی، ج ۱، ص ۵۴؛ شرح أصول الکافی (صدرا)، ج ۳، ص ۹۸؛ منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، ج ۱۳، ص ۴۱۴؛ المسند، ج ۴، ص ۱۱.

۵. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، صص ۹۹-۱۰۰.

می‌گردد. و یا مراد از عماء ابری است که حائل بین آسمان و زمین و قهراً مانع از تابش نور بر زمین^۱.

جالب آنجاست که در روایت دیگری به جای «عماء»، «یاقوت بیضاء» فرموده است: «كَانَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ فِي يَاقُوتِهِ بَيِّضَاءً»^۲. همچنین، در برخی از روایات، نخستین تجلی الهی «دُرَّةُ الْبَيْضَاء» (مروارید سپید) نامیده شده است.^۳ «به نظر می‌رسد که منظور از این دست از روایات، آن است که حق تعالی ابتدا در پرده غیب‌الغیب بوده که کسی از آن اطلاعی ندارد و سپس، اراده فرموده به صورتی در هستی تجلی نماید و آنگاه پدیدار شده است»^۴.

در متون اهل حق نیز، چنانکه پیش از این گفته شد، نخستین تجلی الهی، «دُر» نامیده شده است. بر همین اساس، می‌توان دانست که اصطلاح «دُر» در متون اهل حق، بیانگر مرتبه انسان کامل به عنوان نخستین تجلی الهی است که البته تعارضی با این موضوع ندارد که این اصطلاح را بیانگر مرتبه احدیت نیز بدانیم؛ زیرا این نامهای متفاوت، همگی معرف یک حقیقت به اعتبارات مختلف است.

سایر عارفان نیز، با کنار هم قراردادن احادیثی که درباره نخستین آفریده روایت شده، سعی در بیان همین مطلب داشته‌اند. از آن جمله عبدالقادر جیلانی در «السفینة القادریه» می‌گوید: «أخبرَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللهُ دُرَّةً بَيْضَاءَ وَ

۱. سیدجلال‌الدین آشتیانی، مقدمه رسائل قیصری، صص ۵۷-۵۸.

۲. مقدمه مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية، ص ۳۰. (قبل از این که خداوند خلق را پدیدار سازد، در یاقوت سفید بود).

۳. شرح فصوص الحکم قیصری، صص ۹۸۹-۹۹۰؛ عزیزالدین نسفی، بیان التّنزیل، به تصحیح سیدعلی اصغر میرباقری فرد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹، ص ۲۶۶.

۴. آینه روی دوست (انسان کامل در عرفان نظری و ادبیات عرفانی)، صص ۲۹۵-۲۹۶.

تِلْكَ الدَّرَّةُ هِيَ الْعَقْلُ الَّذِي أَحْبَبَ بِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَوْلِهِ أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ
وَذَلِكَ نُورٌ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.^۱

یعنی: حضرت رسول اکرم (ص)، خبر داد که همانا اولین چیزی که خدا خلق کرد، دُرّی سفید بود و این دُرّ، همان عقل است که خبر داد از آن رسول اکرم (ص) در سخنش که فرمود: اولین چیزی که خدا آفرید، عقل بود و آن نور محمد (ص) است.

به این ترتیب، عبدالقادر جیلانی ضمن آوردن روایت جابر، تأکید کرده که نخستین آفریده به هر اسمی که نامیده شود، حقیقت وجودی آن، همان حقیقت محمدی (ص) است.

ابن عربی نیز بر همین اساس، بهترین نام را برای نخستین ظهور و تجلی حق تعالی، حقیقت محمدیه، دانسته است: «فَأَوَّلُ مَوْجُودٍ ظَهَرَ مُقَيَّدٌ فَقِيرٌ، مَوْجُودٌ يُسَمَّى الْعَقْلَ الْأَوَّلَ وَيُسَمَّى الرُّوحَ الْكُلِّيَّ... وَيُسَمَّى الْحَقِيقَةَ الْمُحَمَّدِيَّةَ».^۲ یعنی: اولین موجود مقید محتاج که ظهور یافت، همان است که به آن عقل اول، روح کلی و حقیقت محمدیه گفته می‌شود.

وی در جای دیگر نیز، بر این موضوع تأکید کرده و می‌گوید: «حَقِيقَةُ مُحَمَّدٍ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الْمُسَمَّاةُ بِالْعَقْلِ فَكَانَ سَبْدُ الْعَالَمِ بِأَسْرِهِ وَأَوَّلُ ظَاهِرٍ فِي الْوُجُودِ».^۳ یعنی: حقیقت محمد- که درود و سلام خدا بر او باد- همان است که عقل نامیده می‌شود. پس این حقیقت، سرور تمام عالم بوده و اولین چیزی است که در وجود، ظاهر شده است.

۱. عبدالقادر الجیلانی، السفینة القادریة، ص ۷۶.

۲. مجموعه رسائل ابن عربی، ص ۹.

۳. الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۱۹.

ابن عربی و شارحان مکتب او بارها بر این ویژگی انسان کامل (حقیقت محمدیه) تأکید کرده‌اند؛ چنانکه ابن عربی در فص آخر فصوص الحکم با عنوان «فص حکمة فردیة فی کلمة محمدیة» آورده است: «إِنَّمَا كَانَتْ حِكْمَتُهُ فَرْدِيَّةً، لِأَنَّهُ أَكْمَلُ مَوْجُودٍ فِي هَذَا النَّوْعِ الْإِنْسَانِيِّ وَ لِهَذَا بُدِئَ بِهِ الْأَمْرُ وَ خُتِمَ، فَكَانَ نَبِيًّا وَ آدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطِّينِ، ثُمَّ كَانَ بِنِسَابَتِهِ الْعُنْصُرِيَّةِ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ»^۱.

یعنی: حکمت حضرت محمد(ص)، حکمت فردیّه است؛ زیرا او کاملترین موجود در این نوع انسانی است و به همین دلیل است که امر(آفرینش) با او آغاز شده و به او ختم می‌شود. پس، او پیامبر بود، در حالی که آدم، میان آب و گل بود (هنوز خلق نشده بود)^۲، سپس در نشأه عنصری، خاتم پیامبران گشت.

کاشانی نیز علت اختصاص کلمه محمدیه به حکمت فردیه را مربوط به همین موضوع دانسته و می‌گوید: «از آن جهت کلمه محمدیه به حکمت فردیه اختصاص یافته است، که ایشان، اولین تعینی هستند که ذات احدیت قبل از هر تعین دیگری، بدان متعین شده است»^۳.

«تعین اول» یا همان مرتبه احدیت که شرح آن پیش از این گذشت، نام دیگر حقیقت محمدیه یا همان مرتبه انسان کامل است. ابن ترکه نیز در تمهید القواعد بر این نکته تأکید کرده و می‌گوید: «إِنَّ الذَّاتَ بِاخْتِبَارِ اتِّصَافِهَا بِالْوَحْدَةِ الْحَقِيقِيَّةِ يَقْتَضِي تَعْيِينَ يَسْمَى بِاصْطِلَاحِ الْقَوْمِ بِالتَّعْيِينِ الْأَوَّلِ تَارَةً وَ بِالْحَقِيقَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ أُخْرَى»^۴. یعنی:

۱. فصوص الحکم، ص ۲۱۴.

۲. اشاره است به روایتی از پیامبر اکرم(ص): «كُنْتُ نَبِيًّا وَ آدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطِّينِ». (بحار الأنوار، ج ۱۶، ص ۴۰۲؛ ج ۱۸، ص ۲۷۸).

۳. شرح فصوص الحکم کاشانی، ص ۳۲۶.

۴. تمهید القواعد، ص ۱۲۵.

ذات، به اعتبار اّتصاف به وحدت حقیقیه، اقتضای تعینی را می‌کند که در اصطلاح قوم (عارفان)، به آن گاه، تعیین اوّل، و گاه «حقیقت محمدیه» گفته می‌شود. نخستین تجلّی بودن انسان کامل، نکته‌ای است که همواره مورد توجّه عارفان مسلمان بوده و خصوصاً در بیان ویژگیهای حضرت رسول اکرم (ص) به عنوان مصداق اتمّ انسان کامل به این مسأله توجّه داده‌اند. از آن جمله سنایی، در بیان مدح و منقبت حضرت رسول (ص)، وجود نوری ایشان را اوّلین محصول خلقت معرفی کرده است:

بوده اوّل به خلقت و صورت و آمده آخر از پی دعوت^۱
 عطار نیز، به صراحت، نخستین ظهور و تجلّی عالم ذات یا غیب‌الغیب را وجود نوری حضرت محمد (ص) به عنوان انسان کامل محمدی ذکر کرده است:

آنچه اوّل شد پدید از غیبِ غیب بود نورِ پاکِ او بی هیچ ریب^۲
 عطار در مصیبت نامه نیز، ضمن آنکه انتهای سفر سالک را به منزل «جان» ختم می‌کند، به معرفی «جان» پرداخته و اصل آن را «نور محمد» (ص) معرفی می‌کند که نخستین پرتو ظاهر شده از قدس بوده و هر چیز دیگر از این پرتو، وجود و هستی یافته است:

قدس، ظاهر شد به یک چیز قوی وی عجب! آن بود «جان» معنوی...
 اصلِ جان، نوری مجرد بود و بس یعنی، آن نورِ محمد بود و بس^۳
 صغیر اصفهانی نیز به عنوان یکی از شاعران عارف شیعی، در دیوانی که سرشار از توصیفات انسان کامل است، حضرت رسول (ص) را نخستین تجلّی دانسته است:

ای مایه امید دل، ای رحمتِ خدا ای اوّلین تجلّی حق، ختم انبیاء^۴

۱. حدیقة الحقیقه، ص ۱۹۴.

۲. منطق الطیر، ص ۲۴۴.

۳. همان، ص ۴۴۲.

۴. دیوان صغیر اصفهانی، ص ۲۰.

در برخی متون متأخر اهل حق نیز، وجود نوری حضرت رسول اکرم(ص)، به عنوان نخستین ظهور و تجلی حق تعالی معرفی شده و معتقدند که این وجود نوری، پیش از همه ماسوا پدید آمده است. از این رو، در شأن حضرت رسول اکرم(ص) گفته‌اند:

شد ایجاد پیش از همه ماسوا^۱

از دیدگاه این دسته از اندیشمندان اهل حق، علت برتری حضرت رسول(ص) بر سایر انبیاء، مربوط به همین نخستین تجلی بودن وجود نوری ایشان است؛ زیرا ایشان، نخستین آفریده و آخرین پیامبر الهی‌اند و هم در مقام فنا و هم در بقاء بالله بر سایر انبیای الهی مقدم‌اند:

از آن است احمد ز هر انبیا مقدم‌تر است در فنا و بقا
رسول اول و آخرین او بود که محرم به درگاه یزدان بود^۲

اینکه در این متن حضرت رسول(ص)، اولین و آخرین پیامبر معرفی شده، مستند به یک حدیث نبوی است که فرموده‌اند: «كنتُ أولَ النَّبِيِّينَ فِي الْخَلْقِ وَ آخِرَهُمْ فِي الْبَعْثِ»^۳. یعنی: من اولین پیامبران در خلقت و آخرین آنها در بعثت هستم.

شاه نعمت‌الله ولی نیز، همین نکته را درباره حضرت رسول(ص) بیان کرده است:

اول انبیا و آخر، اوست باطن اولیا و ظاهر، اوست^۴

۱. حق الحقایق (شاهنامه حقیقت)، ص ۶۱.

۲. همان، ص ۳۴.

۳. ر.ک: صائب‌الدین علی بن محمد ترکه، شرح گلشن راز، به تصحیح کاظم دزفولیان، تهران، نشر آفرینش، ۱۳۷۵، ص ۵۱؛ شرح گلشن راز سیزواری، ص ۳۵۵.

۴. کلیات شاه نعمت‌الله ولی، ص ۷۰۰.

به این ترتیب، در دیدگاه عرفانی، خصوصاً عارفان اهل سنت، مصداق اتم انسان کامل که نخستین تجلی حق تعالی نیز هست، وجود نوری حضرت محمد(ص) است، البته برخی از عارفان اهل سنت دایره این مصداق را گسترده‌تر کرده و وجود نوری حضرت علی(ع)، یعنی حقیقت علویه را نیز مصداق انسان کامل، معرفی کرده‌اند.

از آن جمله، ابن عربی در فتوحات مکیه، می‌گوید: «حَقِيقَةُ مُحَمَّدٍ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الْمُسَمَّاةُ بِالْعَقْلِ فَكَانَ سَيِّدُ الْعَالَمِ بِأَسْرِهِ وَ أَوْلَ ظَاهِرٍ فِي الْوُجُودِ فَكَانَ وَجُودُهُ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ الْإِلَهِيِّ وَمِنَ الْهَبَاءِ وَمِنَ الْحَقِيقَةِ الْكُلِّيَّةِ وَ فِي الْهَبَاءِ وَجَدَ عَيْنَهُ وَ عَيْنَ الْعَالَمِ مِنْ تَجَلِّيهِ وَ أَقْرَبُ النَّاسِ إِلَيْهِ عَلِيُّ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ، أَسْرَارِ الْأَنْبِيَاءِ أَجْمَعِينَ»^۱.
یعنی: حقیقت محمد(ص) که عقل نامیده می‌شود، سرور و آقای تمام عالم است و اولین موجودی است که در هستی آشکار گشت. وجود محمد(ص) از آن نور الهی و از آن هباء و از حقیقت کلی به وجود آمد و ظاهر گردید، و در هباء، عین آن حضرت و عین عالم، از تجلی او وجود یافت و نزدیکترین مردم به این حقیقت محمدیه، علی ابن ابی طالب(ع) است که اسرار تمام انبیاست.

ابن فناری نیز به عنوان یکی از شارحان مکتب ابن عربی، ضمن آوردن سخن ابن عربی، بر این مطلب تأکید کرده و می‌گوید: «او سید و سرور عالم به تمامه است و اولین ظاهر شونده در وجود، و نزدیکترین مردمان به او علی بن ابیطالب(ص) است و پس، دیگر انبیاء»^۲.

باید دانست که سخن ابن عربی و شارحان مکتب او، برگرفته از سخنان خود رسول اکرم(ص) است که وجود نوری حضرت علی(ع) را پیش از آفرینش و همراه

۱. الفتوحات المکیه، ج ۱، صص ۱۱۸-۱۱۹.

۲. محمد بن حمزه فناری، مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)، به تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴، ص ۴۳۴.

با ایجاد وجود نوری خویش بیان کرده و فرموده‌اند: «كُنْتُ أَنَا وَعَلِيٌّ نُورًا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ آدَمَ بِأَرْبَعَةِ عَشَرَ أَلْفَ عَامٍ، فَلَمَّا خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ قَسَمَ ذَلِكَ النُّورَ جُزْءَيْنِ فَجُزْءٌ أَنَا وَجُزْءٌ عَلِيٌّ»^۱. یعنی: من و علی، چهارده هزار سال قبل از خلقت آدم، نوری در پیش روی خداوند بودیم. وقتی خداوند آدم را آفرید، این نور را دو قسمت کرد، جزئی از آن منم و جزء دیگر علی است.

و در جای دیگر فرمودند: «خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي وَرُوحَ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ الْخَلْقَ. وَقَالَ: أَنَا وَعَلِيٌّ مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ وَأَنَا وَإِيَّاهُ شَيْءٌ وَاحِدٌ وَإِنَّهُ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُ»^۲. یعنی: خداوند، روح مرا و روح علی بن ابی طالب را قبل از آنکه موجودات را بیافریند، آفرید. و فرمودند: من و علی از یک نور هستیم، من و او یک شیء واحدیم و او از من و من از اویم.

همچنین از ابن عباس روایت شده که «نزد پیامبر(ص) نشسته بودیم، در این موقع علی(ع) وارد شد، وقتی پیغمبر(ص) او را دید به رویش تبسم نمود و فرمود: آفرین بر کسی که خداوند او را پیش از هر چیز آفرید(و در ادامه فرمود): خداوند، چهل هزار سال^۳ پیش از خلقت آدم، من و علی را خلق کرده بود.^۴ خود حضرت علی(ع) هم به مقام نوری خویشتن پیش از خلقت عالم اشاره کرده و فرموده‌اند: «كُنْتُ وَكَلِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ»^۵. یعنی: من ولی بودم، در حالی که آدم هنوز بین آب و گل بود، یعنی هنوز خلق نشده بود.

۱. احمد بن حنبل، فضائل امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب(ع)، به تصحیح سیدعبدالعزیز طباطبایی، قم، دارالتفسیر، ۱۳۹۰، ص ۲۸۶.

۲. ابن ابی جمهور احسانی، عوالی اللالی، ج ۴، ص ۱۲۴.

۳. بدیهی است که چهل هزار سال یا چهارده هزار سال لفظ کثرت است؛ زیرا در آن هنگام، زمان و سال به معنی‌ای که ما می‌شناسیم، در جریان نبوده است.

۴. حسن بن ابی الحسن دیلمی، ارشاد القلوب، ترجمه علی سلگی نهندی، قم، نشر ناصر، ۱۳۷۶، ج ۲، صص ۳۳۵-۳۳۶: بحار الأنوار، ج ۳۵، ص ۲۹.

۵. جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ۳۸۲؛ تفسیر المحيط الأعظم، ج ۱، ص ۲۶۷.

علت اینکه حضرت رسول اکرم(ص)، نور علوی را همراه با نور خویشتن، نخستین تجلی حق تعالی معرفی کرده‌اند، اتحاد نوری وجود ایشان است؛ چنانکه خود حضرت رسول اکرم(ص) فرمودند: «أَنَا وَعَلِيٌّ مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ وَأَنَا وَإِيَّاهُ شَيْءٌ وَاحِدٌ وَإِنَّهُ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُ لَحْمُهُ لَحْمِي وَدَمُهُ دَمِي»^۱. یعنی: من و علی از یک نور هستیم، من و او یک شیء واحدیم و او از من و من از اویم، گوشت او گوشت من است و خون او خون من است.

خود حضرت علی(ع) نیز به کرات به یگانگی جان خود با حضرت رسول(ص) اشاره فرموده‌اند: «أَنَا مُحَمَّدٌ وَأَنَا وَمِنْ مُحَمَّدٍ وَمِنْ مُحَمَّدٍ مِنِّي»^۲. یعنی: من محمد و محمد منم. من از محمد و محمد از من است. در مورد اتحاد نوری وجود حضرت محمد(ص) و حضرت علی(ع) احادیث فراوانی در کتب معتبر حدیثی وجود دارد. از آن جمله روایتی است که در کتاب الکافی درباره اتحاد وجودی ایشان آمده و می‌گوید: «إِنَّ اللَّهَ كَانَ إِذْ لَمْ يَخْلُقْ الْكَانَ وَالْمَكَانَ وَخَلَقَ نُورَ الْأَنْوَارِ الَّذِي نُورَتْ مِنْهُ الْأَنْوَارُ وَأُجْرِيَ فِيهِ مِنْ نُورِهِ الَّذِي نُورَتْ مِنْهُ الْأَنْوَارُ وَهُوَ النُّورُ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ مُحَمَّدًا وَعَلِيًّا فَلَمْ يَزَلَا نُورَيْنِ أَوْلَيْنِ إِذْ لَمْ يَخْلُقْ قَبْلَهُمَا»^۳.

یعنی: خداوند آن زمان بود که چیزی نبود و هستی و جهان را آفرید. و نورهایی را خلق نمود و نیز نوری سرآمد دیگر نورها، و در آن، از نور خود جاری ساخت که همه نورها از آن نور گرفتند و آن، همان است که محمد و علی را از آن آفرید. و این دو نور، پیوسته نخستین آفریده و با هم بودند؛ زیرا چیزی پیش از آن دو تکوین نیافته بود.

۱. عوالی اللالی، ج ۴، ص ۱۲۴.

۲. المناقب (کتاب عتیق)، ص ۷۴؛ بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۶.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۴۴۲.

همچنین در روایات دیگری که از حضرت رسول (ص) نقل شده، ایشان حضرت علی (ع) را همچون نفس خود دانسته و فرموده‌اند: «عَلِيٌّ مَنِّي كَنَفْسِي طَاعَتُهُ طَاعَتِي وَ مَعْصِيَتُهُ مَعْصِيَتِي».^۱ یعنی: علی همچون خود من است، طاعتش طاعت من است و نافرمانیش نافرمانی من.

این سخن حضرت رسول (ص) مستند به یکی از آیات قرآن است که در آن حضرت علی (ع) به عنوان نفس و جان حضرت محمد (ص) معرفی شده: «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ».^۲ یعنی: هر کس در این باره پس از دانشی که برای تو حاصل شده، با تو محاجه کند، بگو: بیاید پسرانمان و پسرانتان، و زنانمان و زنانتان، و نفسهایمان و نفسهایتان؛ سپس مباحله کنیم، و لعنت خدا را بر دروغگویان قرار دهیم.

این آیه «راجع به مباحله رسول خداست با مردمان نصرانی مذهب نجران که می‌گفتند: عیسی پسر خداست و رسول اکرم با آنها قرار مباحله گذاردند و با اخص از خاصان خود، یعنی امیرالمؤمنین و فاطمه زهرا و حسنین (ع) برای مباحله بیرون شدند و نصارا ترسیدند و مباحله نکردند. و شاهد در این است که رسول خدا، در این آیه از قول خداوند، امیرالمؤمنین را نفس خود و جان خود حکایت کرده است».^۳

در روایات رسیده از ائمه معصومین در تفسیر این آیه نیز این موضوع بیان شده است؛ چنانکه فرموده‌اند: «فِي قَوْلِهِ تَعَالَى تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ [قَالَ] الْحَسَنُ وَ

۱. محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، الأمالی، ص ۸۹؛ بحار الانوار، ج ۳۸، ص ۹۵.

۲. قرآن مجید، سوره آل عمران (۳)، آیه ۶۱.

۳. امام شناسی، ج ۱۱، ص ۳۱.

الْحُسَيْنُ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ قَالَ فَاطِمَةُ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ قَالَ عَلِيٌّ^۱ یعنی: در این آیه خداوند فرموده است «بگو: بیایید پسرانمان و پسرانتان را برای مباحله بیاوریم» منظور از پسران، امام حسن و امام حسین است؛ و آنجا که فرموده و «زنانمان و زنانتان» منظور حضرت فاطمه است؛ و آنجا که فرموده «نفسهایمان و نفسهایتان» منظور از نفس پیامبر، حضرت علی است.

در کتابهای «اهل سنت نیز به این موضوع تصریح شده که منظور از ابناء: حسن و حسین، و نساء: فاطمه، و أنفسنا: علی بن ابی طالب علیهم السلام هستند»^۲. چنان که فخر رازی نیز در تفسیر این آیه می‌گوید که از آن فهمیده می‌شود که علی(ع) نفسِ رسول خدا(ص) بوده است.^۳

به این ترتیب از دیدگاه عرفانی و با استناد به احادیث و روایاتی که از حضرت رسول(ص)، حضرت علی(ع) و سایر ائمه(س) نقل شده، می‌توان دانست که حقیقت محمدیه و حقیقت علویه، یک حقیقت بیش نیستند، اما به اعتبار مصادیق، نامهای متفاوت گرفته‌اند. شاعران عارف نیز، براساس همین احادیث به بیان اتحاد نوری حضرت محمد(ص) و حضرت علی(ع) پرداخته‌اند. از آن جمله، شاه نعمت‌الله ولی درباره حضرت محمد(ص)، جایگاه او در هستی و ارتباط او با حضرت علی(ع) می‌گوید:

مقصد و مقصودِ عالم اوست و ابنِ عمِ او
نفسِ خیرِ المرسلین است و ولیّ کردگار
این ندا روزِ ازل در گوشِ هوشِ ما زدند
لافتی الا علی، لاسیفِ الا ذوالفقار^۴

۱. فرات بن ابراهیم کوفی، تفسیر فرات کوفی، به تصحیح محمد کاظم، تهران، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ه.ق، ص ۸۶.
 ۲. امام‌شناسی، ج ۹، ص ۲۴۵.
 ۳. رک: محمد بن عمر فخر رازی، مفاتیح‌الغیب(التفسیر الکبیر)، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۴۲۸.
 ۴. کلیات شاه نعمت‌الله ولی، ص ۶۳۴.

عمان سامانی نیز به عنوان یکی از شاعران عارف شیعی، به صورتی روشن‌تر این اتحاد حقیقت نوری حضرت محمد(ص) و حضرت علی(ع) را بیان کرده و می‌گوید:

بزرگ مایهٔ ایجاد قادر ازلی ز نور پاکِ جمالِ محمد است و علی
 دو دستِ کار کنند این دو دستیارِ وجود از این دو دست، قوی دستگاہِ لم‌یزلی
 به صورتند دو، لیکن به معنی‌اند یکی مبینشان دو که باشد دویینی از حوٰلی^۱

در متون اهل حق نیز، یگانگی جان حضرت علی(ع) و حضرت محمد(ص) بیان شده است:

واتش تون علی من نبیم اسمہ لحمک لحمی جسمک جسمہ^۲
 یعنی: حضرت محمد(ص) خطاب به حضرت علی(ع) فرمود: اگرچه نام تو علی و نام من نبی است. اما گوشتِ تو گوشتِ من و جسمِ تو، جسمِ من است. در این بیت از سرایندهٔ اهل حق، آگاهی او به احادیث نبوی مشخص است، خصوصاً سخنانی که دربارهٔ یگانگی جان حضرت رسول اکرم(ص) با جان حضرت علی(ع) بیان شده و استفاده از حدیث «لَحْمُكَ لَحْمِي وَ دَمُكَ دَمِي»^۳ در سخن سرایندهٔ اهل حق، بیانگر اعتقاد آنها به همین مسأله است.

در یکی دیگر از متون اهل حق، همین یگانگی وجودی حضرت محمد(ص) و حضرت علی(ع) اینگونه بیان شده است:

چو یک روح و یک جسم و یک خلقت است یکی کوثر و دیگری جنت است
 به کانِ اصول، هر دو از وحدت‌اند یکی ذات و یک خانهٔ خلقت‌اند^۴

۱. گنجینه‌الاسرار و قصاید، ص ۹۷.

۲. بیاض یاری، گفتار ابراهیم، ص ۲۵۷.

۳. بحارالانوار، ج ۳۸، ص ۲۴۸. (گوشتِ تو، گوشتِ من و خونِ تو، خونِ من است).

۴. حق‌الحقایق (شاهنامهٔ حقیقت)، ص ۶۷.

براساس همین یگانگی و اتحاد وجود نوری است که شاعران شیعی، حضرت علی(ع) را به عنوان مصداق انسان کامل، نخستین آفریده حق تعالی معرفی کرده‌اند. چنانکه، عمان سامانی در قصاید خود، حضرت علی(ع) را صادر نخست و سایر موجودات را مشتق از این تجلی نخستین دانسته است:

ای صادرِ نخست که در رتبه خلق را مشتقی است و ذاتِ تو را هستِ مصدری^۱

در متون اهل حق نیز مشابه همین نظر دیده می‌شود، به طوری که در بحث از تجلیات و ظهورات الهی، حضرت علی(ع) را نخستین ظهور ذات (کس نزان) دانسته و گفته‌اند:

نه کس نزان بی، بی خواب و بی خورد تا و دون شای میردان آخیز کرد^۲

یعنی: وجود حق تعالی در مقام ذات کس نزان بود و هیچ کس اطلاعی از آن نداشت، تا اینکه در مظهر شاه مردان(علی) ظهور فرمود.

بیان ظهور حضرت علی(ع)، بلافاصله پس از مقام کس نزان، نشان می‌دهد که منظور از این ظهور، صورت عنصری و ملکی حضرت علی(ع) در قالب بشری نیست؛ بلکه وجود نوری ایشان مورد نظر است که نخستین تجلی و ظهور ذات حق به شمار می‌رود و در آن زمان، هنوز آفرینش دیگری، از جمله عالم ملک و جسمانی پدید نیامده است.

در بسیاری از موارد، در متون اهل حق، جایی که به مدح حضرت علی(ع) و بیان صفات والای ایشان پرداخته‌اند، منظور سرایندگان، وجود عنصری و خاکی حضرت علی(ع) در عربستان نیست؛ بلکه منظور «حقیقت علویه» است که از آغاز آفرینش و به طور دائم به صورتهای گوناگون ظهور فرموده است، و خود ایشان

۱. گنجینه الاسرار و قصاید، ص ۱۱۰.

۲. دیوان شیخ امیر، ص ۷.

فرموده‌اند: «كُنْتُ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ بَاطِنًا وَّ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ظَاهِرًا».^۱ یعنی: من با پیامبران به صورت باطنی همراه بودم و با رسول الله به صورت ظاهری همراهم.

همچنین در حدیثی قدسی، خداوند این‌گونه این راز را برای رسول خود بیان می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ لِي: يَا مُحَمَّدُ بَعَثْتُ عَلَيَّ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ بَاطِنًا وَّ مَعَكَ ظَاهِرًا».^۲ یعنی: خداوند به حضرت محمد فرمود: ای محمد، علی به صورت باطنی با همه انبیاء مبعوث شد و با تو به صورت ظاهری.

ادامه ظهورات این حقیقت نیز، در وجود مبارک ائمه اطهار(س) مورد پذیرش شیعیان است. بر همین اساس، اندیشمندان اهل حق نیز تأکید کرده‌اند که «مقصود از توصیف علی(ع) در این مقام، نه ماده و صورت و جسم و ماهیت شخص اوست، بلکه مراد از شأن ایشان، جلوه نور وحدت خدایی است که در هر زمان و مکان به نحوی تجلی می‌فرماید».^۳

برخی از محققان نیز که به بررسی اندیشه‌های اهل حق پرداخته‌اند، متوجه این موضوع شده‌اند؛ چنانکه از زبان برخی از اهل حق، نقل می‌کنند که: «علی مورد نظر ما ربطی به آن علی تاریخی (یعنی امام علی بن ابیطالب) ندارد و استمرار یک حقیقت ازلی و ابدی است».^۴ البته منظور این است که وجود این نور علوی، منحصر

۱. مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية، ص ۸۴؛ سید نعمت‌الله جزایری، قصص الانبياء، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ه. ق، ص ۱۰۵؛ همچنین رک: ملا هادی سبزواری، شرح دعاء الصباح، به تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۲۱؛ محمد تقی اصفهانی (آقا نجفی)، اشارات ایمانیة، به تصحیح مهدی رضوی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۸، ص ۳۸۰.

۲. سید نعمت‌الله جزایری، الأنوار النعمانية، بیروت، دارالقاری، ۱۴۲۹ ه. ق، ج ۱، ص ۲۸؛ همچنین رک: سید حیدر آملی، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۱۹۶؛ ملا هادی سبزواری، شرح الأسماء الحسنی (شرح دعاء الجوشن الکبیر)، ص ۱۰۴.

۳. نورعلی الهی، حاشیه بر حق الحقایق، ص ۴۴۲.

۴. محمدرضا، شفیع کدکنی، قلندریه در تاریخ: دگردیسیهای یک ایدئولوژی، چاپ چهارم، تهران، نشر سخن، ۱۳۹۴، ص ۵۹.

در حضرت علی(ع) نیست و صورت بشری حضرت علی(ع) یا همان علی تاریخی، یکی از ظهورات این حقیقت علویه است.

این مطلب به صورتی روشن‌تر توسط یکی دیگر از محققان آیین اهل حق، بیان شده است: «فلسفه جاودانگی، در عقاید علویان یارسان... جاودانگی در کالبد نیست؛ بلکه جاودانگی در ذره ذات و فرّ ایزدی است که میزان و مراتب دارد و مستمر در حرکت است و علویان یارسان، کمال آن را در شخصیت مولا علی(ع) متجلی می‌بینند»^۱.

بر همین اساس، در متون اهل حق نیز اکثر توصیفات، مربوط به وجود نوری حضرت علی(ع) است و ایشان هم تأکید می‌کنند که منظور آنها از توصیف صورت بشری حضرت علی(ع)، بیان حقیقت علویه است؛ یعنی همان نوری که نخستین تجلی الهی در عالم احدیت و در مرتبه دُرّ بوده است:

نوری بی نَه دُرّ، دُرّ نَه دریا بار نه جامه‌ی بشر ویش کرد آشکار^۲

یعنی: (حقیقت علویه)، همان نوری است که در مرتبه دُرّ بود و سپس در جامه بشر، خود را آشکار کرد.

چنانکه پیش از این بیان شد، در دیدگاه اهل حق، مرتبه دُرّ، نخستین مرتبه ظهور و تجلی ذات الهی (کس نزان) است و در اینجا به صورت آشکار بیان کرده‌اند که همان نور نخستین است که در جلوه بشری حضرت علی(ع) آشکار شده است. از این منظر، ایشان نیز حقیقت علوی و وجود نوری حضرت علی(ع) را نخستین تجلی و ظهور حق تعالی می‌دانند. این مطلب در یکی دیگر از متون اهل حق، جایی که به توصیف حضرت علی(ع) پرداخته، این‌چنین آمده است:

۱. محمدعلی سلطانی، حماسه ملی ایران در اعتقاد علویان یارسان، ص ۷۵.

۲. کلام دوره شاه حیاس، ص ۱۱۸.

شیر یزدانی، از لَین فجر
پَرشو آفتاو یزیو وی بشر^۱
یعنی: تو شیر یزدان و «نخستین سپیده دم ازلی هستی». تو پرتو آفتاب وجود
حقی که در بشر نمایان شده است.

توصیف حقیقت علویه به عنوان «نخستین سپیده صبح ازل»، مطلبی است که
محققان عرفان نیز به آن توجه داده و گفته‌اند: «أولُ مَنْ خَلَقَ الصُّبْحَ الْأَزْلَ وَ تَجَلَّى
عَلَى الْآخِرِ بَعْدَ الْأَوَّلِ وَ فَرَّقَ أَسْتَارَ الْأَسْرَارِ هُوَ الْمَشِيئَةُ الْمُطْلَقَةُ وَ الظُّهُورُ الْغَيْرُ الْمُتَعَيَّنِ
الَّتِي يُعَبَّرُ عَنْهَا تَارَةً بِ«الْفَيْضِ الْمُقَدَّسِ» لِتَقْدُّسِهَا مِنَ الْإِمْكَانِ وَ لَوَاحِقِهِ وَ الْكَثْرَةِ وَ
تَوَابِعِهَا، ... وَ بِ«الْهِيُولَى الْأُولَى»، وَ بِ«الْبَرْزَخِيَّةِ الْكُبْرَى»، وَ بِمَقَامِ «التَّدَلَّى» وَ بِمَقَامِ «أَوْ
أَدْنَى»... وَ بِمَقَامِ «المُحَمَّدِيَّةِ» وَ «عَلَوِيَّةِ» عَلَى (ع)، كُلُّ عَلَى حَسَبِ مَقَامٍ وَ مَوْرِدٍ.^۲

یعنی: نخستین چیزی که صبح ازل را شکافت و بر دیگر مخلوقات تجلی نمود
و پرده‌های اسرار را پاره کرد، مشیت مطلقه و ظهور غیر متعینی است که گاه، به
سبب منزّه بودنش از امکان و ملحقاتش و کثرت و توابعش، از آن به «فیض مقدس»
تعبیر می‌شود... و گاه، «هیولای اولی» و «برزخیت کبرا» و «مقام تدلی» و «مقام او
ادنی» نامیده می‌شود... و گاه، به «مقام محمدیه» و «مقام علویّه» علی (ع) نام‌بردار
است. و هریک از این نامها به حسب مقام و موردی بر آن اطلاق شده است.

در آثار شاعران شیعی نیز از همین تمثیل در بیان نخستین تجلی بودن حقیقت
علویه استفاده شده است. از آن جمله، صغیر اصفهانی، حضرت علی (ع) را به عنوان
نخستین تجلی الهی، «آفتاب صبح اول» نامیده و معتقد است که این حقیقت علویه،
پیش از ایجاد عالم، دارای مقام ولایت بوده است:

آفتاب صبح اول آن که چون از کعبه تافت ساخت عالم را مُصَوِّر تا به روز واپسین...^۳

۱. روح‌تاو، از شاهو تا برزنجه، ص ۱۳۳.

۲. مصباح‌الهدایة الی‌الخلافة و الولاية، ص ۴۵.

۳. دیوان صغیر اصفهانی، ص ۸۲.

بیدل دهلوی نیز، ضمن ابیات زیبایی که در وصف حضرت علی(ع) سروده، ایشان را «صبح انوار ازل» نامیده است:

دستگاه آبروی اولّین و آخرین صبح انوارِ ازل، شمع شبستانِ ابد
بای بسم‌الله قرآنِ حقیقت را نُقَط بی‌شماری‌های اسرارِ حقایق را عدد
چشم معنی بین او، مکحولِ سرّ «لَوْ كُشِفَ»^۱ نطقِ حق تعلیم او، مشحونِ «الله صمد»^۲

همین تعبیر را عمان سامانی در یکی از قصاید خود در وصف حضرت علی(ع) به کار برده و حقیقت علوی را نخستین ظهور حق تعالی و جلوه‌ای می‌داند که صبح ازلی با آن آغاز شده است:

به پرده بود جمالِ جمیلِ عزوجل به خویش خواست کند جلوه‌ای به صبحِ ازل
چو آن که خواست جمالِ جمیل بنماید علی شد آینه، خیرُ الکلامِ قَلِّ وَ دَلِّ^۳
عمان سامانی، در این ابیات، حضرت علی(ع) را به عنوان نخستین تجلّی الهی در صبح ازل معرفی کرده که علت پیدایش آن، عشق حق تعالی به آشکار کردن خویشتن بوده، لذا آینه‌ای آفریده تا در آن، جمال خویش را بنگرد و منظور از آینه نیز، همان مظهریت تامّ اسماء و صفات الهی است که در قسمت‌های دیگر نوشتار به آنها پرداخته شد.

در متون عرفانی شیعی، دایره نخستین تجلیات الهی گسترده‌تر می‌شود؛ به طوری که ایشان، علاوه بر حضرت رسول اکرم(ص) و حضرت علی(ع)، سایر ائمه اطهار را نیز مظهر انسان کامل و نخستین تجلیات الهی می‌دانند؛ زیرا معتقدند که حقیقت وجودی آنها، نوری واحد است و مابینت و جدایی میان آنها نیست.

۱. اشاره به حدیثی از حضرت علی(ع) که فرمودند: «لَوْ كُشِفَ الْعِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ بِقِينَا» (اگر حجاب و پرده کنار رود، بر یقین من افزوده نمی‌شود). (ارشادالقلوب، ج ۲، ص ۲۱۲).

۲. عبدالقادر بیدل دهلوی، کلیات بیدل، کابل، انتشارات وزارت معارف، ۱۳۴۲، ج ۲، ص ۷۳.

۳. گنجینه‌الاسرار و قصاید، ص ۱۷۷.

این عقیده بر احادیثی استوار است که از خود ائمه اطهار(س) نقل شده که فرموده‌اند: «... کُنَّا وَاحِدٌ أَوْلَانَا مُحَمَّدٌ وَآخِرُنَا مُحَمَّدٌ وَأَوْسَطُنَا مُحَمَّدٌ وَكُنْنَا مُحَمَّدٌ فَلَا تُفَرِّقُوا بَيْنَنَا فَإِنَّا نَظْهَرُ فِي كُلِّ زَمَانٍ وَوَقْتٍ وَأَوَانٍ فِي أَيِّ صُورَةٍ شِئْنَا بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى عَزَّ وَجَلَّ كُنَّا، وَنَحْنُ إِذَا شِئْنَا شَاءَ اللَّهُ وَإِذَا كَرِهْنَا كَرِهَ اللَّهُ الْوَيْلُ كُلُّ الْوَيْلِ لِمَنْ أَنْكَرَ فَضْلَنَا وَخُصُوصِيَّتَنَا»^۱. یعنی: ما همه یکی هستیم. اول ما محمد، آخر ما محمد و وسط ما محمد است. همه ما محمدیم. بین ما جدائی نیاندازید. پس، ما در هر زمان و وقت و لحظه‌ای که اراده کنیم به اذن پروردگار به هر صورتی که بخواهیم ظاهر می‌شویم. ما وقتی بخواهیم، خدا می‌خواهد؛ وقتی نخواهیم، خدا نمی‌خواهد، وای، پس وای بر کسی که منکر فضل و امتیازات و الطافی که خدا به ما عنایت کرده باشد.

در این میان، جهت بیان این اتحاد نوری، گاه مراتبی در نظر گرفته شده است، به طوری که در ابتدا یگانگی جان پنج تن مطرح شده است؛ چنانکه از امام صادق(ع) روایت شده که فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ وَ لَا شَيْءَ فَخَلَقَ خَمْسَةً مِنْ نُورٍ جَلَالِهِ وَ [جَعَلَ] لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ اسْمًا مِنْ أَسْمَائِهِ الْمُنَزَّلَةِ فَهُوَ الْحَمِيدُ وَ سَمَى [النَّبِيَّ] مُحَمَّدًا وَ هُوَ الْأَعْلَى وَ سَمَى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيًّا وَ لَهَ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَاشْتَقَّ مِنْهَا حَسَنًا وَ حُسَيْنًا وَ هُوَ فَاطِرٌ فَاشْتَقَّ لِفَاطِمَةَ مِنْ أَسْمَائِهِ اسْمًا فَلَمَّا خَلَقَهُمْ جَعَلَهُمْ فِي الْمِيثَاقِ فَإِنَّهُمْ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ وَ خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ مِنْ نُورٍ فَلَمَّا أَنْ نَظَرُوا إِلَيْهِمْ عَظَّمُوا أَمْرَهُمْ وَ شَأْنَهُمْ»^۲

۱. المناقب (یا کتاب عتیق)، ص ۷۵؛ و با اندکی اختلاف در بحارالانوار، ج ۲۶، ص ۶؛ همچنین رک: علی یزدی حایری، إلزام الناصب فی إثبات الحجة الغائب، ج ۱، صص ۴۶-۴۷.
 ۲. تفسیر فرات کوفی، ج ۱، صص ۵۶-۵۷؛ بحارالانوار، ج ۳۷، صص ۶۲-۶۳؛ همچنین رک: محمدبن علی ابن بابویه (شیخ صدوق)، فضائل الشیعه، انتشارات اعلمی، تهران، بی تا، صص ۸-۹؛ بحارالانوار، ج ۳۹، ص ۳۰۶؛ البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۶۸۳؛ سید شرف‌الدین علی حسینی استرآبادی، تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العتره الطاهرة، به تصحیح حسین استاد ولی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۹هـ.ق، ج ۱، ص ۴۹۷.

یعنی: خداوند تبارک و تعالی بود و هیچ چیز دیگری نبود. پس، پنج تن از نور جلالش آفرید و برای هر یک از آنان نامی از اسمای خودش را قرار داد. پس از نام خودش که «الحمید» است، پیامبر را محمد(ص) نامید و از نامش که «الأعلی» است، امیرمؤمنان را علی نامید و از اسمای حسنایی که از آن اوست، اسم حسن و حسین را مشتق کرد و از نام خودش که «فاطر» است، نام فاطمه را مشتق نمود. و هنگامی که آن پنج تن را آفرید، آنها را در عهد و میثاق خود قرار داد و در سمت راست عرش او جای گرفتند. و هنگامی که ملائکه را از نور آفرید، ملائکه به آن پنج تن نگرستند، و جایگاه و شأن آنان را بزرگ یافتند.

محققان عرفان نیز بر همین اساس، به بحث درباره اتحاد نوری پنج تن پرداخته‌اند. از آن جمله، علامه آشتیانی در جایی که به بحث درباره آیه تطهیر^۱ پرداخته و تأکید می‌کند که اهل بیت از نظر حقیقت وجودی با یکدیگر یگانه‌اند و «در مقام باطن، ولایت کلیه آنان، عین مقام باطن حقیقت محمدیه است و اولین تعیین عارض بر حقیقت وجود، مقام جمع‌الجمع و مرتبه باطن حقیقت آنهاست».^۲

در متون اهل حق نیز نخستین تجلیات الهی، به صورت پنج مظهر و صورت معرفی شده؛ چنانکه در تذکره اعلی آمده است: «خلاق عالم در اول ما خلق الله، از قدرت کامله خود ذری آفرید و در میان ذره، پنج صورت در صورت، خود نمایان گردید».^۳ در اینجا نیز، پنج تجلی نخستین پدید آمده در مرتبه ذری یا احدیت، به صورت یگانه و یکسان توصیف شده‌اند؛ زیرا گفته شده که آنها در صورت حق آفریده شده‌اند.

۱. قرآن مجید، سوره احزاب(۳۳)، آیه ۳۳.

۲. آشتیانی، مقدمه مشارق الدراری، ص ۹۴.

۳. تذکره اعلی، ص ۵.

پیش از این نیز بیان شد که منظور از «صورت»، همان «صفت» است؛ بنابراین در اینجا نیز، منظور از خلق شدن بر صورت حق، آن است که ایشان تجلی تمام صفات جمال و جلال الهی یا به عبارت دیگر، وجه الله هستند. روایات بسیاری درباره وجه‌اللهی پنج تن و ائمه (س) از خود ایشان نیز روایت شده است؛ چنانکه امام صادق (ع) بکرات و صورتهای مختلف فرموده‌اند: «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ»^۱ (ما وجه خداییم) و: «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ نَتَقَلَّبُ فِي الْأَرْضِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ»^۲ (ما میم وجه خدا که در زمین میان شما رفت و آمد کنیم) و یا: «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ الَّذِي لَا يَهْلِكُ»^۳ (ما میم وجه خدا که هلاک نمی‌شود) و: «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: فَأَتَيْنَا تَوَلُّوا فَسَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»^۴ (ما وجه (روی) خداییم که خداوند بزرگ مرتبه فرمود: به هر سو رو کنید، آنجا روی خداست) و: «قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^۵، قَالَ: نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. یعنی: هنگامی که امام صادق این آیه را شنیدند که: «جز وجه خدا همه چیز نابودشونده است». فرمودند: ما وجه خداوند عزیز و بزرگوار، هستیم.

به این ترتیب، می‌توان دانست که در تذکره اعلی نیز، پنج نور نخستین، مصادیق انسان کامل معرفی شده‌اند که مظهر تام و تمام اسماء و صفات الهی‌اند.

پیش از این گفته شد که مرتبه «احدیث / ذر»، از نظر حقیقت وجودی، همان مرتبه انسان کامل است و این اصطلاحات و نامهای متعدّد، هر یک به اعتباری برای نامیدن این مرتبه از وجود به کار رفته‌اند. همچنان که نامهای بسیار دیگری چون

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۵؛ بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)، ص ۶۱.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۳.

۳. التّوحید، ص ۱۵۰؛ بحار الانوار، ۲۴، ص ۲۰۱.

۴. قرآن مجید، سوره بقره (۲)، آیه ۱۱۵. (به هر سو رو کنید، آنجا روی خداست).

۵. تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، ص ۲۱.

۶. قرآن مجید، سوره قصص (۲۸)، آیه ۸۸. (جز وجه خدا همه چیز نابودشونده است).

۷. تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، ص ۱۱۷؛ بحار الانوار، ۲۴، ص ۱۹۳.

حقیقة الحقایق، برزخ البرازخ، حقیقت محمّدیّه، هباء، عماء، نفس رحمانی و ... نیز برای نامیدن مرتبه انسان کامل به کار رفته که هر یک بیانگر یکی از ویژگیهای این مرتبه‌اند. بنابراین اگر در سخن اهل حق نیز اصطلاح «دُرّ» هم برای معرفی مرتبه احدیت و هم مرتبه انسان کامل به کار رفته، صحیح و پذیرفتی است؛ زیرا «احدیت»، «انسان کامل» و «دُرّ»، هر سه، نامهای یک حقیقت‌اند.

در برخی دیگر از متون اهل حق، ظهورات نخستین اینگونه آمده است که ابتدا وجود نوری انسان کامل در مرتبه دُرّ پدید آمده و سپس چهار تجلی دیگر که به آنها چهارتن گفته می‌شود، پدید آمده‌اند. این موضوع در کلام شیخ امیر بدین صورت بیان شده است:

چو گاه پادشام دانه‌ش نه دُرّ بی چه دُرّ برشیا نورش و گر بی
خواجه و روی دُرّ آشکار کرد جمال نه ژیر ساجنار چوار تن بی زلال^۱

یعنی: آن‌گاه که تجلی پادشاه عالم (خداوند) در مرتبه دُرّ بود، از دُرّ تجلی کرد و نورش در تالو بود. تا اینکه جمال خود را آشکار کرد و چهارتن را در زیر ساجنار پدید آورد.

چنانکه پیداست، پیدایش چهارتن، نخستین تجلیات پس از مرتبه دُرّ بوده است که در این بیت از مرتبه خاص آن به «ساجنار» تعبیر شده است. به نظر می‌رسد که اصطلاح «ساجنار» تمثیلی از «عالم صُقع ربوبی» باشد که در آن، تجلیات ذات بر ذات صورت گرفته و هنوز تجلیات عینی به ظهور نرسیده‌اند.

در عرفان شیعی، بعد از ذکر پنج تن به عنوان نخستین تجلیات الهی، شاهد افزایش آنها به چهارده نور هستیم. منظور از این چهارده نور، همان ائمه اطهار (س) هستند که پنج تن نیز در بر می‌گیرند. این عقیده در عرفان شیعی، مستند به روایاتی

۱. دیوان سید فرضی و یارانش، مندرج در دیوان شیخ امیر، ص ۶۴۹.

است که از خود ائمه (س) در این باره آمده است؛ چنانکه از امام صادق (ع) نقل شده که فرمودند: «خدای تعالی، چهارده نور به چهارده هزار سال، پیش از خلقت بندگان آفرید، و آن چهارده نور، ارواح ماست. به وی عرض شد ای فرزند رسول خدا (ص) آن چهارده نور کیانند؟ فرمود: محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین و امامان از فرزندان حسین که آخرین ایشان قائم است»^۱.

این چهارده نور نخستین، در باطن و حقیقت نوری یکی هستند. چنانکه - قبلاً نیز ذکر شد - از خود ایشان روایت شده که فرمودند: «كَلْنَا وَاحِدًا وَأَوْلْنَا مُحَمَّدًا وَآخِرُنَا مُحَمَّدًا وَ أَوْسَطُنَا مُحَمَّدًا وَ كَلْنَا مُحَمَّدًا فَلَا تُفَرِّقُوا بَيْنَنَا»^۲. در ادبیات عرفانی شیعی نیز بر یگانگی جان چهارده معصوم و اتحاد نوری وجود آنها تأکید شده است:

در این چهارده گر نیک بنگری تَبُودَ فزون ز یک تن و آن تن برون ز بار خدا
تعیّنات به دریا حجاب شد و ر نه چو ژرف در نگری نیست قطره جز دریا^۳

بر اساس همین اتحاد نوری است که عارفان و شاعران عارف شیعی نیز، تمام ائمه را مصداق انسان کامل و علت آفرینش و مقصد آن می‌دانند و معتقدند که «اهل بیت در بدایت وجود، محبوب حق بوده‌اند، بنابراین، حُبّ حق به آنها سبب ظهور و بروز مراتب و سلاسل طول و عرض عالم وجود گردیده است»^۴. صغیر اصفهانی نیز در این باره می‌گوید:

از خلقت ما خَلَقَ که امر ازلی است مقصود خدا چهارده نور جلی است
و آن، چار محمد، دو حسن، یک موسی زهرا و حسین و جعفر و چار علی است^۵

۱. سید هاشم بن سلیمان بحرانی، الإِنصاف فی النِّصَبِ عَلَى الْأَئِمَّةِ الْإِثْنِي عَشَرَ عَلَيْهِمُ السَّلَام، چاپ دوم، ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۴۲۵.
۲. المناقب (کتاب عتیق)، ص ۷۵؛ بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۶. (ما همه یکی هستیم، اول ما محمد، آخر ما محمد و وسط ما محمد است. همه ما محمدیم، بین ما جدایی نیاندازید).
۳. دیوان جیحون یزدی، صص ۱۶-۱۷.
۴. شرح مقدمه قصری بر فصوص الحکم، ص ۷۴۹.
۵. دیوان صغیر اصفهانی، ص ۴۵۷.

در متون اهل حق نیز، در یک تقسیم‌بندی دیگر، تجلیات نخستین، چهارده وجود نوری ذکر شده که شامل هفت تن و هفتوانه است. در دیدگاه ایشان نیز، این چهارده تن در وجود نوری، متحد و یگانه‌اند؛ چنانکه در قسمت‌های پیشین نیز به آن پرداخته شد. در اینجا برای نمونه بیتی از دیوان گوره مربوط به «دوره گلیم و کول» ذکر می‌شود که در آن بر یگانگی جان چهارده نور نخستین که از آنها با عنوان «دو هفت» یاد کرده، تأکید می‌کند و می‌گوید:

چارده کوت چا کوی سرین بنون دو هفت صفات یک تن تنون^۱

یعنی: چهارده جلوه والا در عالم برین ایجاد شده‌اند و این دو هفت‌تن (هفت‌تن و هفتوانه)، صفات یک تن را دارند.

البته در متون اهل حق، تعداد تجلیات نخستین به چهارده تن محدود نمی‌شود؛ چنانکه در یکی از متون ایشان، این تعداد به بیست و هشت تن افزایش یافته و آمده است:

کنون دوستان عمده خلقتان بُود از ازل بیست و هشت بخردان^۲

در متون اهل حق، در معرفی این بیست و هشت تن، آنها را شامل «هفت تن»، «هفتوانه»، «هفت سردار» و «هفت قول‌طاس» معرفی کرده‌اند. البته از دیدگاه اهل حق، تعداد تجلیات نخستین باز هم افزایش یافته و مراتب دیگری چون چهل تن، هفتاد و دو پیر، نود و نه پیر، شصت و شش غلام و هزار و یک بنده را نیز به آن افزوده‌اند.^۳ در تذکره اعلی این تعداد باز هم سیر صعودی دارد و تا صد و بیست و چهار هزار پیغمبر را نیز شامل می‌شود.^۴

۱. دیوان گوره، دوره گلیم و کول، ص ۲۰۶.

۲. حق‌الحقایق، ص ۳۹.

۳. ر.ک: دیوان گوره، صفحات ۳۰۲-۴۲۶؛ کلام قالب، صفحات ۱۰-۸۰۶.

۴. ر.ک: تذکره اعلی، ص ۸.

افزایش تعداد نورهای نخستین و محدود نکردن آنها در چهارده نور، عقیده‌ای است که نزد سایر عارفان نیز مشابه آن یافت می‌شود. چنانکه مولانا، این نورها را «پیر» نامیده و تعداد مشخصی برای آنها ذکر نکرده و تأکید می‌کند که ایشان، پیش از خلقت عالم، در محضر حق تعالی حضور داشته‌اند:

پیر ایشانند که این عالم نبود	جان ایشان بود در دریای جود...
پیش از این تن، عمرها بگذاشتند	پیشتر از کشت، بر برداشتند...
مشورت می‌رفت در ایجادِ خلق	جانشان در بحرِ قدرت تا به خلق
چون ملائک، مانع آن می‌شدند	بر ملائک، خُفیه خُنُبک می‌زدند ^۱
مطلع بر نقش هر که هست شد	پیش از آن که این نفسِ کُل پابست شد
پیشتر ز افلاک، کیوان دیده‌اند	پیشتر از دانه‌ها، نان دیده‌اند
پیشتر از خلقِ انگورها	خورده می‌ها و نموده شورها ^۲

گاه نیز شاعران عارف، خود را جزء این نورهای نخستین معرفی کرده‌اند که پیش از خلقت عالم، وجود داشته‌اند؛ چنانکه مولوی، دربارهٔ وجود پیشین خود، می‌گوید:

پیش از آن کاندَر جهان، باغ و می و انگور بود
 از شراب لایزالِ جان ما مخمور بود
 ما به بغدادِ جهانِ جان، «انالحق» می‌زدیم
 پیش از آن کاین دار و گیر نکتۀ منصور بود
 پیش از آن کاین نفسِ کُل در آب و گل معمار شد
 در خرابات حقایق عیش ما معمور بود^۳

عراقی نیز گوید:

۱. خُنُبک زدن: کنایه از تمسخر کردن.
 ۲. مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۶۹-۱۸۰.
 ۳. دیوان کبیر، ج ۲، ص ۱۱۲.

پیش از وجودِ خلق به هفتصد هزار سال
 شد علمِ آخرین و نخستین مقرر^۱
 همچنین جامی نیز دربارهٔ وجود پیشینی خویش می‌گوید:
 بودم آن روز من از طایفهٔ دُردکشان^۲ که نه از تاک نشان بود و نه از تاک‌نشان^۳
 و در جای دیگر می‌گوید:

روزی که مدارِ چرخ و افلاک نبود و آمیزشِ آب و آتش و خاک نبود
 بر یاد تو مست بودم و باده‌پرست هرچند نشان باده و تاک نبود^۴

به این ترتیب، می‌توان دانست که اعتقاد به استمرار تجلیات نخستین و محدود نکردن آنها در چهارده نور، اختصاص به اهل حق ندارد و در عرفان اسلامی، عارفان دیگری نیز هستند که اعتقاد به ادامهٔ سلسله تجلیات و ظهورات نخستین دارند و گاه خود را نیز از جملهٔ این تجلیات معرفی می‌کنند.

از مجموع مطالب این قسمت می‌توان دانست که در عرفان نظری، انسان کامل نخستین تجلی حق تعالی معرفی می‌شود و این نکته برگرفته از یک حدیث نبوی است که در آن حضرت محمد(ص)، وجود نوری خود را نخستین آفریدهٔ خداوند معرفی کرده‌اند. در ادامه، براساس احادیث مربوط به یگانگی جان حضرت رسول اکرم(ص) و حضرت علی(ع) دانسته شد که حضرت علی(ع) نیز حائز همین مقام است و عارفان شیعه نیز در آثار خود همواره به تذکر این نکته پرداخته‌اند. البته بر اساس روایات، تجلیات نخستین محدود به این دو بزرگوار نبوده؛ بلکه پنج تن و در نهایت چهارده معصوم نیز همگی در زمرهٔ تجلیات نخستین حق تعالی قرار می‌گیرند. نکتهٔ قابل توجهی که در این قسمت مشخص گردید، آن بود که تجلی نخستین به اعتبارات مختلف می‌تواند نامهای متعددی داشته باشد؛ چنانکه در بحث تعیین

۱. کلیات عراقی، ص ۸۷.

۲. در نسخهٔ دیگری: بودم آن روز در این میکده از دُردکشان.

۳. دیوان جامی، ص ۵۹۱.

۴. بهارستان و رسایل، لوامع، ص ۳۶۳.

اول، آن را مرتبه احدیت نامیده و یا به اعتبار غیب بودن، آن را عماء یا هباء گفته‌اند. گاه نیز با نامهای دیگری چون عقل، حقیقه الحقایق، برزخ البرازخ، نفس رحمانی، حقیقت محمدیه و ... از آن یاد شده است. به این ترتیب، می‌توان دانست که تمام این نامها برای معرفی یک حقیقت به اعتبارات گوناگون استفاده شده و مرتبه «احدیت / دُرّ» از نظر حقیقت وجودی در چینش نظام تجلیات همان مرتبه انسان کامل است.

بر این اساس، در متون اهل حق نیز که نخستین تجلی الهی «دُرّ» معرفی شده، این اصطلاح، هم بیانگر مرتبه احدیت و هم مقام انسان کامل است؛ زیرا در متون اهل حق نیز، ایجاد انسان کامل پیش از همه ماسوی و به عنوان نخستین تجلی و ظهور حق تعالی دانسته شده است. البته در متون اهل حق نیز این تجلی نخستین، منحصر در یک وجود نورانی نیست؛ بلکه بر اساس یک چینش خاص و سلسله مراتبی، از یک به پنج و سپس به هفت و چهارده و ... وجود نورانی افزایش می‌یابد. به این ترتیب، در مبحث نخستین تجلی دانستن انسان کامل نیز دیدگاه اهل حق تا حدود زیادی مشابه دیدگاه عارفان دیگر است.

انسان کامل مصدر عوالم

انسان کامل به عنوان نخستین ظهور و تجلی حق تعالی، خود مصدر و منشأ سایر تجلیات است. کاشانی در شرح فصوص الحکم درباره مصدر تجلیات بودن انسان کامل می‌گوید: «لِأَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَوَّلُ التَّعَيِّنَاتِ الَّتِي تُعَيَّنُ بِهَا الذَّاتُ الْأَحَدِيَّةُ قَبْلَ كُلِّ تَعَيِّنٍ، فَظَهَرَ بِهِ مِنَ التَّعَيِّنَاتِ الْغَيْرِ الْمَتَّاهِيَةِ». یعنی: وجود نوری حضرت محمد(ص)، اولین تعینی است که ذات احدیت به آن متعین شد و سپس،

تعیّنات غیرمتناهی، از این حقیقت، پدیدار شدند. از این رو گفته‌اند: «حقیقت محمّدی، از حیث پیوندش با عالم، مبدأ آفرینش است؛ زیرا او نوری است که خداوند پیش از هر چیز، آفریده و همه را از او پدید آورده است».^۱

این نظریه مستند به یک حدیث نبوی است که فرمودند: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي، ثُمَّ خَلَقَ جَمِيعَ الْخَلَائِقِ مِنْ رُوحِي».^۲ یعنی: اولین چیزی که حق تعالی آفرید، روح من بود. سپس، تمام خلائق را از روح من خلق کرد. بنابراین، حقیقت محمّديه، مصدر و منشأ همه عوالم و مخلوقات است که خود، نخستین تجلّی حق تعالی بوده و به واسطه وجود او، سایر موجودات پدیدار شده‌اند.

بر همین اساس، محققان عرفان نظری نیز انسان کامل را مصدر و منشأ تجلیات و ظهورات دانسته‌اند: «حقیقت محمّديه که مظهر کامل حقیقت حق و مظهر اسم الله است، جامع جمیع اشیاء و منشأ تمامی تجلیات» نیز هست.^۳

به این ترتیب، ویژگی مصدریت انسان کامل، به نحوی، با مظهریت اسم «الله» در ارتباط است؛ زیرا اسم «الله» جامع جمیع اسماء الهی است و مظهر آن، یعنی انسان کامل نیز جامع مظاهر همه اسماء است. از آنجا که در دیدگاه عرفانی، موجودات و مخلوقات، مظاهر اسماء الهی‌اند؛ بنابراین، اصل و منشأ آنها، همان مظهر اسم جامع «الله»، یعنی انسان کامل است.

ابن عربی این مطلب را در آثار خود به کرات بیان کرده و معتقد است که انسان کامل، به عنوان مظهر اسم جامع «الله»، دربرگیرنده تمام ظهورات دیگر است و از این رو، تمام عوالم، جلوه‌ای از حقیقت وجودی اویند.^۴ قیصری نیز در شرح فصوص

۱. ابوالعلاء عقیفی، شرحی بر فصوص الحکم، ص ۳۸۰.

۲. عزیزالدین نسفی، کشف الحقائق، ص ۷۰.

۳. هستی از نظر فلسفه و عرفان، ص ۲۱۴.

۴. ر.ک: الفتوحات المکیه، ج ۱، صص ۱۱۸-۱۱۹؛ فصوص الحکم، ص ۴۸، ص ۵۰؛ شرح فصوص الحکم قیصری،

خود، همین نکته را بیان می‌کند: «حَقَائِقُ الْعَالَمِ فِي الْعِلْمِ وَالْعَيْنِ، كُلُّهَا مَظَاهِرٌ لِلْحَقِيقَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ الَّتِي هِيَ مَظْهَرٌ لِاسْمِ اللَّهِ». ^۱ یعنی: حقایق عالم در مرتبه علم (واحدیت) و مرتبه عین (تعینات خلقی)، همگی مظاهری برای حقیقت انسانی‌اند که مظهر اسم «الله» است.

سیدحیدر آملی نیز انسان کامل را علت کل و مصدر جمیع عوالم دانسته و می‌گوید: «فَصَارَ هُوَ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- حَيْثُذِ عِلَّةُ الْكُلِّ وَ مَصْدَرُ الْجَمِيعِ وَ مَرْجِعُ الْمَجْمُوعِ». ^۲ یعنی: حقیقت محمدیه، علت کل و مصدر و مرجع همه چیز است: «لِأَنَّهُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ - أَصْلُ كُلِّ مَوْجُودٍ وَ حَقِيقَتُهُ وَ مَادَّةُ كُلِّ مَخْلُوقٍ وَ مَا هَيْئَتُهُ، خُصُوصاً الْإِنْسَانَ وَ نَوْعَهُ، فَإِنَّهُ أَصْلُهُ وَ مَعْدَنُهُ وَ مَبْعَعُهُ وَ مَصْدَرُهُ». ^۳ یعنی: حقیقت رسول اکرم (ص)، اصل هر موجود و حقیقت آن و منشأ و ماهیت هر مخلوق، خصوصاً نوع انسان است.

به این ترتیب، حقیقت محمدیه، هم نخستین مخلوق و تجلی حق تعالی است و هم مصدر و منشأ سایر تجلیات و مخلوقات و «از آنجا که خداوند این نور را قبل از هر چیز دیگر آفرید و از این نور بود که هر چیز دیگری آفرینش یافت، بنابراین، این نور، اساس آفرینش جهان است». ^۴

شاعران عارف نیز به نوبه خود به بیان مصدریت انسان کامل پرداخته‌اند. از آن جمله، عطار در آثار خود بارها به بیان این مطلب پرداخته و معتقد است که نور وجودی انسان کامل مایه‌بخش همه عالم است و در حقیقت، هر دو جهان، پرتو و ظهورات وجود اویند:

۱. شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۱۷.

۲. سیدحیدر آملی، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۴۶.

۳. همان، ص ۴۸.

۴. توشیهیکو ایزوتسو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، چاپ پنجم، تهران، انتشارات روزنه،

۱۳۹۲، ص ۲۴۸.

مایه‌بخش هر دو عالم، نور اوست
بر جهان و جان، مقدم نور اوست
پرتو هر دو جهان، عکس دلش
ششدر هفت آسمان، یک منزلش^۱

همچنین در مصیبت‌نامه، زمانی که در مرحله چهارم، یعنی آخرین مرحله، به بیان خصوصیات «روح» یا «جان» از زبان پیر می‌پردازد، منظور از آن را نور وجود انسان کامل، یعنی حضرت محمد(ص)، معرفی می‌کند و معتقد است که تمام جهان، پرتو و آثار جان(نور محمدی) است و تمام آنچه وجود دارد یا وجود خواهد داشت، از پرتو این نور، صاحب هستی و وجود می‌شود:

اصل جان، نوری مجرد بود و بس
یعنی آن نور محمد بود و بس
ذات جان در تافت، شد عرش مجید
عرش چون در تافت، شد کرسی پدید
باز چون کرسی بتافت از سر کار
آسمان گشت و کواکب آشکار
باز چون اختر بتافت و آسمان
چار ارکان نقد شد در یک زمان
بعد از آن چون قوت تاوش نماند
چار ارکان را در آمیزش نشاند
تا وحوش و طیر و حیوان و نبات
با مرکبهای دیگر یافت ذات^۲

فخرالدین عراقی نیز با استفاده کلمه «مصدر» به بیان این موضوع پرداخته و از زبان انسان کامل می‌گوید:

فی الجملة ورد جملة اشیاست ذات من
بل اسم اعظم، نه که بل اسم مصدر^۳
وی تمام کاینات را ظهورات این مصدر، یعنی انسان کامل دانسته و می‌افزاید:
خورشید آسمان ظهورم عجب مدار
ذرات کائنات اگر گشت مظهرم^۴
فی الجملة مظهر همه اشیاست ذات من
بل اسم اعظم به حقیقت چو بنگرم^۵

۱. مصیبت‌نامه، ص ۱۳۳.

۲. همان، ص ۴۴۲.

۳. دیوان عراقی، ص ۸۷.

۴. همانجا.

۵. دیوان عراقی، لمعات، ص ۳۷۵.

در اینجا عراقی نیز تأکید کرده که مصدریت انسان کامل، مربوط به مظهریت او برای اسم اعظم «الله» است. یعنی از آنجا که اسم اعظم «الله»، جامع همه اسماء است، مظهر آن، یعنی انسان کامل نیز، جامع همه ظهورات و اصل و منشأ آنهاست. همین مطلب را شاه نعمت‌الله ولی، در رسائل فصوصیه، بیان کرده و انسان کامل را اصل وجود خاص و عام دانسته است:

عالم به وجود او تمام است او اصل وجود خاص و عام است^۱
شاعران عارف شیعی، با توجه به اتحاد نوری حضرت رسول اکرم (ص) و حضرت علی (ع)، مسأله مصدریت انسان کامل را درباره حضرت علی (ع) نیز صادق دانسته و ایشان را اصل و مبدأ ایجاد موجودات معرفی کرده‌اند. از آن جمله، صغیر اصفهانی با استناد به حدیثی از پیامبر (ص) که فرموده‌اند: «ظَهَرَتِ الْمَوْجُودَاتُ مِنْ بَاءِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»^۲، و همچنین حضرت علی (ع) که فرمودند: «أَنَا النُّقْطَةُ تَحْتَ الْبَاءِ بِسْمِ اللَّهِ»^۳ می‌گوید:

مبدأ ایجاد او باشد، از آنش خوانده‌اند باء بسم‌الله الرحمن الرحیم، اهل یقین^۴
وی در جای دیگر، برای بیان این مصدریت، از تمثیل «دریا و موج» بهره برده و حضرت علی (ع) را به عنوان انسان کامل، دریایی دانسته که همه هستی، امواج آن دریا هستند:

علی است دریا، هستی است موج آن دریا کس این نداند جز مردمان دریایی^۵

۱. رسائل فصوصیه، رساله شرح فص الاول من فصوص الحکم، ص ۱۴۰.
۲. تفسیر المحيط الأعظم، ج ۱، ص ۲۱۰؛ بحر المعارف، ص ۳۹۴. (موجودات از بای بسم‌الله الرحمن الرحیم به ظهور رسیده‌اند).
۳. تفسیر المحيط الأعظم، ج ۱، ص ۲۱۱؛ عبدالصمد همدانی، بحر المعارف، ص ۳۳۳. (من نقطه زیر بای بسم‌الله هستم).
۴. دیوان صغیر اصفهانی، ص ۸۲.
۵. همان، ص ۹۴.

این سخن عارفان، مستند به احادیثی است که در آن اتحاد نوری وجود حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) بیان شده و در قسمت‌های پیشین کتاب به بحث درباره آنها پرداخته شد. بر همین اساس است که حضرت علی (ع) وجود مبارک خودشان و همچنین تمام ائمه را مصداق این مصدریت بیان کرده و فرموده‌اند: «فَإِنَّا صَنَائِعُ رَبِّنَا وَالنَّاسُ بَعْدُ صَنَائِعُ لَنَا».^۱ در این روایت به این موضوع اشاره شده که «وجود مقدس انسان کامل، صنوع و مخلوق خداست و مابقی، مخلوق انسان کامل اند. و این همان معنای حقیقت محمدی است که حق تعالی، ابتدا وجود انسان کامل را متجلی می‌سازد و مابقی مراتب را از نور وجودی او برپا می‌سازد».^۲

البته عارفان آگاه اهل سنت نیز بر این مسأله آگاه بوده‌اند؛ چنانکه ابن عربی در فتوحات مکیه، نزدیکترین وجود به انسان کامل محمدی را حضرت علی (ع) دانسته است.^۳ بر اساس همین آگاهی است که شاعران عارف شیعی همچون نیر تبریزی نیز، حضرت علی (ع) را مبدأ حیات موجودات و روح عالم هستی دانسته‌اند:

آن روح که مبدأ حیات همه اوست بر قالب آفرینش، آن روح، علی است^۴
 جیحون یزدی نیز، حضرت علی (ع) را مصدر ظهورات و منشأ تجلیات معرفی کرده است:

علی آن‌که هر چه هست ظهورات ذات اوست کمالات ذوالجلال پدید از صفات اوست
 دو صد خضر، جرعه‌نوش ز عین الحیات اوست ثبات زمین و چرخ، طفیل ثبات اوست
 از او تافته وجود به هر قاصی و دنی^۵

۱. نهج البلاغه، نامه ۲۸، ص ۳۸۶. (همانا ما دست پرورده و ساخته پروردگار خویشیم و مردم دست پرورده و ساخته مايند).

۲. آینه روی دوست (انسان کامل در عرفان نظری و ادبیات عرفانی)، ص ۱۹۶.

۳. الفتوحات المکیه، ج ۱، صص ۱۱۸-۱۱۹.

۴. دیوان نیر تبریزی، ص ۲۰۱.

۵. دیوان جیحون یزدی، ص ۳۵۳.

در متون اهل حق نیز، انسان کامل به عنوان نخستین تجلی و ظهور الهی که در مرتبه دُرّ صورت گرفته، مصدر و منشأ سایر تجلیات معرفی شده است. اهل حق معتقدند که جهان هستی، نتیجه ظهورات همان نور نخستین است؛ چنانکه خان الماس در بیان این مصدریت می‌گوید:

مولام و دُرّ بی، دُرّ نه تهی دریا ز دُرّ برآما جهان کرد احیا^۱
یعنی: ظهور پروردگار در مرتبه دُرّ بود و دُرّ ته دریا بود. آن‌گاه از دُرّ بیرون آمد (تجلی کرد) و جهان را پدید آورد.

نوروز نیز در توصیف انسان کامل، او را «پیشاهنگ بار قطارِ نعمت» نامیده که تجلیات، با وجود او آغاز شده و دیگر ظهورات یا نعمت‌ها، به واسطه وجود او تحقق یافته‌اند:

روح رهروان، رهنمای رحمت پیشاهنگِ بار قطارِ نعمت
پرشنه تاج سر نهنگِ نمیر کُلّ بالا دست، بینای جهان‌گیر^۲
یعنی: (انسان کامل) جانِ رهروان و راهنمای مهربانی است که پیشاهنگ بار قطارِ نعمت الهی است. او پرتو تاج سر نهنگ لایزال و ابدی (یعنی پروردگار) است. انسان کامل، کلی است که برتر از همه قدرت‌ها و بینای جهان‌گیر است.

نوروز در این ابیات به معرفی کسی که «پیشاهنگ بار قطارِ نعمت» است، پرداخته و معتقد است که او پرتویی از وجود خداوند لایموت است، اما در عین حال، کلّ است و لاجرم، مابقی عالم باید اجزای او باشند. همین مطلب در عرفان نظری نیز بیان شده و انسان کامل را کُلّ کُلّ دانسته و معتقدند که انسان کامل، تنها مظهری است که قابلیت ظهور کُلّ را داشته است: «وَهُوَ الَّذِي يَظْهَرُ فِيهِ الْكُلُّ مِنْ

۱. دیوان حضرت خان الماس لرستانی، ص ۶۹.

۲. دفتر نوروز سورانی، ص ۱۴۱.

حَيْثُ هُوَ كُلٌّ وَ ظُهُورُ الْكُلِّ مِنْ حَيْثُ هُوَ كُلٌّ لَا يَكُونُ إِلَّا فِي الْكُلِّ^۱. یعنی: انسان کامل، تنها مظهري است که «کُلّ» از حيث کُلّ بودنش در او ظهور یافته است و ظهور «کُلّ» از حيث حقیقت وجودی‌اش، تنها در «کُلّ» امکان‌پذیر است. به عبارت دیگر، انسان کامل از آنجا که مظهر «کُلّ» شده، خود نیز «کُلّ» است.

جامی نیز در بیان همین مطلب می‌گوید:

صورتش گرچه ز آدم زاده	معنی‌اش اصل وجود افتاده... ^۲
ز آنکه هست از تمامی اشیا	آدمی کُلّ و مابقی اجزا
هرچه در جزو هست در کُلّ هست	جزو را کوته است از کُلّ دست
نیست در هیچ جزو، کُلّ به کمال	هست در کُلّ، جمیع اجزا حال
کُلّ چو گردد به ذات خود دانا	همه معلوم او شود اجزا ^۳

در یکی دیگر از متون اهل حق، در بیان مصدریت انسان کامل، همه عالم را

ظهورات وجود او و نقش نورش دانسته و گفته‌اند:

میرزام تو موجود ماوا و دُرین	ژ نور نظام ایجاد و سِرین
سراسر جهان مولا م هر توین	آگاه ژ اسرار سر یاهوین
عالم آراسته نقش نورتن	امیدم و نور خور دستورتن ^۴

یعنی: ای سرور من، تو همان وجودی هستی که در مرتبه دُر از نور ناظم هستی، در عالم اسرار پدید آمدی. همه جهان، ظهورات وجود توست و تو از اسرار حق آگاهی. همه عالم از نور تو به زینت هستی آراسته است. من نیز تنها به وجود نورانی تو امید دارم که خورشید، خدمت گزار اوست.

۱. نقدالنصوص، ص ۶۳.

۲. هفت اورنگ، سبحة‌الابرار، ص ۴۵۲.

۳. همان، سلسله‌الذهب، ص ۶۸.

۴. بیاض یاری، گفتار مراد، ص ۱۷۸.

در این ابیات، جایگاه انسان کامل به عنوان نوری که در مرتبهٔ ذرّ ظهور یافته، کاملاً گویای این مطلب است که اهل حق نیز، این وجود نوری را منشأ و مصدر همهٔ عوالم می‌دانند، چنانکه در ابیات ذکر شده این مطلب به خوبی پیداست. شیخ امیر نیز با زبان ویژهٔ خود، به بیان مصدریت انسان کامل پرداخته و می‌گوید:

دلم رمیده‌ی کاملی باین قدمش نه خاک گشت انسی شین^۱

یعنی: دلم رمیدهٔ کاملی شده است که قدمش بر خاک هر انسانی رفته است. با تعمق در بیت شیخ امیر می‌توان دانست که وی به صورت تمثیلی و کنایه‌وار به بیان مصدریت انسان کامل پرداخته است. زیرا هر عقل سلیمی درمی‌یابد که صورت ظاهری بیت، یعنی اینکه قدم آن کامل، بر خاک هر انسانی گذشته باشد، امکان‌پذیر نیست؛ بلکه منظور، آن است که تجلیات او را در وجود هر انسانی می‌توان دید؛ زیرا همهٔ آفرینش و از جمله انسانها که مظاهر اسماء الهی‌اند، به منزلهٔ اجزای انسان کامل‌اند که مظهر اسم جامع «الله» است. از این‌رو، انسان عارف، آثار ظهورات این وجود کامل را که همان «جان» یا «نور محمدی» است در همهٔ هستی می‌بیند و می‌گوید:

در جهان آثار «جان» بینم همه پرتو جان و جهان بینم همه^۲

شیخ امیر در ادامهٔ بیت مذکور، اقلیم وجود را به شهری تشبیه کرده و معتقد است که تمام اقلیم وجود را در صورت عنصری انسان کامل - که در ظاهر به صورت بشری عادی پدیدار شده - یافته است. وی، این انسان کامل را به عنوان مصدر و منشأیی که همهٔ موجودات از پرتو وجود او هستی یافته‌اند، عاشق حقیقی و معشوق حقیقی در اقلیم وجود معرفی می‌کند:

۱. دیوان شیخ امیر، ص ۲۴۷.

۲. مصیبت‌نامه، ص ۴۱.

اَوْ شَارَ نَه سِينَهٗ بَشْرِيْمِ يَافْتَنِ سِرِّ كَايِنَاتِ اَقْلِيْمِ شَكَا فْتَنِ
عَاشِقِ وَّ مَعْشُوْقِ نَه شَارِ وَّ جُوْدِ گُوْهْرِ مَآوَرَانِ نَه دَكَا نِ مَوْجُوْدِ^۱

یعنی: آن شهر را در سینه بشری یافتم و سِرِّ اقلیم کاینات را شکافتم. در شهر وجود او، عاشق و معشوق را یافتم که برای دکان هر موجود، گوهری می‌آورند. در اینجا شیخ امیر، اصل و منشأ گوهر وجودی هر موجود را از جانب کاملی دیده است که در شهر وجود، عاشق و معشوق، اوست و اصولاً تمام وجود را در این کامل، جمع دیده است. به اعتقاد او، از وجود همین کامل است که سایر موجودات، هستی می‌یابند یا به تعبیر شاعرانه، «گوهری به دکان آنها داده می‌شود» و صاحب گوهر وجود و هستی می‌شوند.

برخی شاعران عارف، علاوه بر بیان مصدریت انسان کامل، به بیان مراتب این مصدریت و ترتیب ظهورات حاصل از تجلی نخستین نیز پرداخته‌اند. چنانکه عطار به بیان مراتب این ظهورات پرداخته و معتقد است که موجودات، حاصل دو نوع ظهور از وجود انسان کامل بوده‌اند؛ برخی ظهورات ذات او بوده‌اند و گروهی نتیجه ظهور صفات او:

عَرَشِ وَّ كُرْسِيِّ عَكْسِ ذَاتِهِ خَاسْتَنْدِ پَسِ، مَلَایِكِ اَز صَفَاتِهِ خَاسْتَنْدِ^۲
در متون اهل حق نیز، زمانی که به بیان مراتب ظهورات انسان کامل پرداخته‌اند، نوعی تقسیم بندی دیده می‌شود که از جهتی مشابه دیدگاه عطار است. البته در متون اهل حق، ظهورات نخستین، حاصل تجلی «ذات» و «نور» انسان کامل معرفی شده‌اند و معتقدند که از تجلی ذات انسان کامل، «هفت تن» و از تجلی نور او، «هفتوانه» پدید آمده‌اند؛ چنانکه در دیوان گوره از زبان انسان کامل آمده است:

۱. دیوان شیخ امیر، ص ۲۴۷.

۲. منطق الطیر، ص ۲۴۴.

فصل هفتم: انسان کامل ۳۶۷

نور ما هفتوان، ذاتم هفتنا ذات و نور جه یک چشمه و یمنا^۱
یعنی: هفتوانه، ظهوراتِ نور من و هفت تن، ظهوراتِ ذات من هستند. ذات و
نور از یک چشمه و دریا پدید آمده‌اند.

همین مطلب، جای دیگر اینگونه آمده است:

ها ذات و نورم وصل و پیماننا نورم هفتوان، ذات هفتنانا^۲
یعنی: ذات و نورم با یکدیگر هم پیمان و متصل‌اند. نورم هفتوانه است و ذاتم
هفت تن است.

البته در ترتیب ظهورات، پیدایش وجود نوری «هفت تن»، مقدم بر «هفتوانه»
است. در میان هفت تن نیز، پیدایش «چهارتن» بر سایرین پیشی دارد. بنابراین، در
دیدگاه اهل حق، نخستین ظهورات پدید آمده از تجلی نخستین، یعنی انسان کامل،
«چهارتن» است؛ چنانکه مرتبه آنها مستقیماً بعد از «مرتبه دُرّ» بیان شده و آنها را
نخستین ظهوراتِ حاصل از تجلی دُرّ دانسته‌اند:

خواجام و روی دُرّ آشکار کرد جمال نه ژیر ساجنار چوار تن بی زلال^۳
یعنی: زمانی که پروردگارم از مرتبه دُرّ ظهور کرد و جمال خویش را آشکار
نمود، نخست چهارتن را زیر ساجنار پدید آورد.

و در جای دیگر نیز آمده است:

له دُرّ درهات وک خور گریبا چوار فرشته و دی هینا^۴
یعنی: از دُرّ تجلی نمود و همانند خورشید می‌درخشید. آنگاه چهار فرشته را
پدید آورد.

۱. دیوان گوره، دوره گلیم و کول، ص ۲۱۰.

۲. نامه سرانجام یا کلام خزانه، دوره گلیم و کول، ص ۳۲۵.

۳. دیوان سید فرضی و یارانش، مندرج در دیوان شیخ امیر، ص ۶۴۹.

۴. نامه سرانجام یا کلام خزانه، دوره عابدین، ص ۵۱۱.

این چهارتن که در دیدگاه اهل حق، نخستین ظهورات مرتبهٔ دُرّ هستند، با چهار مَلک مُقَرَّب یعنی جبرئیل، اسرافیل، میکائیل و عزرائیل یکسان دانسته شده‌اند. به عبارت دیگر، این چهار مَلک مقرب در هر کدام از عوالم، دارای مظاهری هستند. البته، عزرائیل را دارای دو مظهر یا دو تجلی عینی می‌دانند و نامهای ازلی این چهارتن را به ترتیب: بینامین، داوود، پیرموسی و رزبار/مصطفی داودان ذکر می‌کنند. به این ترتیب در میان چهارتن یا چهار مَلک، عزرائیل هم زمان به صورت دو مظهر (رزبار و مصطفی داودان) ظاهر می‌شود.

از آنجا که ظهور چهارتن در عالم فرشتگان به صورت چهار مَلک مقرب است. گاه در متون ایشان، زمانی که به بیان نخستین ظهورات حاصل از مرتبهٔ دُرّ پرداخته شده، چهارتن را با نامهای ایشان در عالم فرشتگان بیان کرده‌اند. از آن جمله در تذکرهٔ اعلیٰ، ضمن بیان نخستین تجلیات حاصل از دُرّ، آمده است: «از کرم کاملهٔ خود، از نور پاک، چهاردانهٔ نور چکاند. جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل از آن نور است نفیس»^۱.

با اندکی تعمق در این متن، می‌توان دریافت که این آفرینش، هنوز در عالم جبروت نیست؛ بلکه آفرینش نوری چهارتن، موردنظر است، زیرا این تجلیات، مستقیماً پس از مرتبهٔ دُرّ ذکر شده‌اند. اما از آنجا که نخستین ظهور عینی این چهار نور در عالم جبروت است، لذا مناسب‌ترین نامها برای آنان، پس از نامهای ازلی، نامهای ایشان در عالم فرشتگان، یعنی همین نام چهار مَلک مقرب است.

خان الماس دربارهٔ ارتباط «چهارتن» با چهار مَلک مقرب می‌گوید:

جبرئیل وزیر، بینامین و نام	میکائیل منشی، پیرموسی مقام
اسرافیل داود، صورش ها و دم	عزرائیل مصطفی پی قبض آدم ^۲

۱. تذکرهٔ اعلیٰ، ص ۸.

۲. دیوان حضرت خان الماس لرستانی، ص ۵۰.

یعنی: مقام جبرئیل، همچون وزیر انسان کامل است و نام ازلی او بنیامین است. میکائیل نیز، در جایگاه منشی و دفتردار است و نام ازلی اش پیرموسی است. اسرافیل، همان داوود است که دمیدن در صور را برعهده دارد و عزرائیل نیز که مأمور قبض روح آدمیان است، همان مصطفی داودان است.

همین مطلب در یکی دیگر از متون متأخر اهل حق نیز بیان شده است:

نخستین اخی گشت بنیام نام	دویم شد سرافیل، داوود مقام
میکائیل شد موسی اندر رقم	سپردی بر او لوح و زرین قلم
امیر غضب مصطفی گشت نام	که بُد مالک الموت عالم تمام ^۱

در متون عرفانی نیز که فرشتگان مظاهر صفات انسان کامل دانسته شده‌اند، مهمترین آنها را چهار ملک مقرب ذکر کرده‌اند؛ چنانکه عطار نیز، در بیان پیدایش فرشتگان و اینکه آنها را نتیجه تجلی صفات انسان کامل دانسته، ابتدا به معرفی چهار ملک مقرب و صفاتی که این فرشتگان، نتیجه تجلیات آنها هستند، می‌پردازد. به این ترتیب، وی جبرئیل را مظهر صفت «امر»، میکائیل را تجلی صفت «لطف و بخشش»، عزرائیل را مظهر صفت «قهر» و اسرافیل را مظهر صفات «ایجاد و اعدام» ذکر کرده و سپس، سایر فرشتگان را تجلیات صفات دیگر «جان» یا همان انسان کامل معرفی می‌کند:

روح، چون در اصل، امر محض بود	جبرئیل از «امر» ظاهر گشت زود
باز روح از «لطف و بخشش» که داشت	زود میکائیل را سر بر فراشت
باز «قهرش» اصل عزرائیل گشت	دو صفت ماندش که اسرافیل گشت
یک صفت «ایجاد» و «اعدام» آن دگر	وز وجود و از عدم، «جان» بر زُبر
گر صفات روح بی اندازه خاست	هر یکی را یک ملک گیری رواست ^۲

۱. حق الحقایق، ص ۳۲.

۲. مصیبت‌نامه، ص ۴۴۲.

پیش از این نیز گفته شد که «چهارتن» با اضافه شدن ظهوراتی به صورت «هفت‌تن» درمی‌آیند که نخستین ظهورات در دیدگاه اهل حق هستند. پس از ایشان، یک گروه هفت نفری دیگری قرار می‌گیرد که به «هفتوانه» معروفند و گاه نیز همه را با هم ذکر کرده و آنها را «چهارده نور» یا تجلی نخستین می‌دانند.^۱ در برخی از متون، این چهارده تن، ظهورات صفات انسان کامل معرفی شده‌اند. سیدابوالوفا یکی از هفتوانه در این باره می‌گوید:

دو هفت و یک تان و ویوونیا صفات و نیکت هن چارده تینیا^۲

یعنی: دو هفت (هفت‌تن و هفتوانه) را از ظهورات یک وجود پدید آوردی. آنها صفات نیک تو هستند که به صورت چهارده تن تجلی یافته‌اند.

در جای دیگر نیز از زبان سید باویسی، یکی دیگر از هفتوانه آمده است:

صفات و اول آدت اثباتن چوارده صفات بافته پاک جاتن^۳

یعنی: صفات خوبت را در ازل ثابت کرده‌ای. چهارده صفات را از مظهر پاک خود پدید آورده‌ای.

در دیدگاه اهل حق، سایر مراتب ظهورات نیز با همین ظهورات نخستین در ارتباطند؛ چنانکه در یکی از کلام‌ها، منشأ پیدایش چهار دریا، چهار فصل و چهار عنصر را از ظهور چهارتن ذکر کرده‌اند:

چوار بحر ش سازا نه مایه‌ی چوار عمان و محیط، قلمز و خونخوار
بنیام و داود، پیرموسی و رزبار چوار ملک چوارن، مایه‌شان هزار

۱. هفت‌تن و هفتوانه که به عنوان نخستین تجلیات الهی در دیدگاه اهل حق عنوان می‌شوند، در ظهورات متوالی خود، در هر دوره و عصری نامهای متفاوتی دارند. اما اسامی مشهور آنها در نزد اهل حق بدین قرار است: هفت‌تن: بنیامین، داوود، پیرموسی، رزبار، مصطفی داودان، بابایادگار، شاه ابراهیم.

هفتوانه: سیدمحمد گوره سوار، سید ابوالوفا، سید مصطفی، سید میراحمد، سید شهاب‌الدین، سید حبیب شاه، سید باویسی (سید بابا عیسی).

۲. دیوان گوره، ص ۲۰۷.

۳. نامه سرانجام یا کلام خزانه، دوره گلیم و کول، ص ۳۲۳.

تاوشت بنیامین، بادریز دفتردار	مائش یار داود سرجوشن بهار
خاک نه بنیامین بین مایه‌دار	مائش مصطفی زمستان یار
آویج زیانه موسی دفتردار	وانه یار داود نفیس طیار
شراره آفتاو نه چرخ سیار ^۱	آهر مصطفی مایه‌شان دیار

یعنی: چهار دریا را از مایه این چهار تن پدید آورد که شامل دریا‌های عمان، محیط، قلزم و خونخوار است. بنیامین، داوود، پیرموسی و رزبار، چهارملک مقربند که مایه (ظهورات) آنها بیش از هزار است. چنانکه در میان چهارفصل، فصل بهار مایه از یار داوود دارد. تابستان از ظهور بنیامین و پاییز از پیرموسی که دفتردار است پدید آمده. زمستان هم مایه از مصطفی داودان/ رزبار دارد. از میان چهار عنصر نیز، خاک از پیربنیامین به ظهور رسیده، باد از یار داوود است که نفیس او مایه حیات است. آب نیز از مایه پیرموسی دفتردار پدید آمده و آتش نیز، مایه از مصطفی داودان/ رزبار دارد، همان که شراره‌ای از آن، آفتاب در چرخ سیار است.

در یکی دیگر از متون به نام «کلام دوره قالب» نیز پدید آمدن چهارعنصر (خاک، باد، آب و آتش) را مربوط به ظهور نور «چهارتن» ذکر کرده‌اند.^۲ همچنین عقل، فهم، هوش و ادب و ارکان را نیز جلوه‌هایی از وجود «چهارتن» دانسته‌اند.^۳ هفت روز هفته را نیز با «هفتوانه» مرتبط دانسته‌اند.^۴ دایره این ظهورات گاه گسترده‌تر شده و تمام آسمانها و زمین را دربرگرفته و آنها را مظاهر صفات هفت تن و هفتوانه ذکر کرده‌اند:

۱. نامه سرانجام یا کلام خزانه، دوره چهلتن، ص ۳۹۶؛ دیوان سید فرضی و یارانش، مندرج در دیوان شیخ امیر، ص ۶۴۴.

۲. رک: کلام قالب، صص ۱۷۲ - ۱۷۳.

۳. همان، ص ۱۷۶.

۴. صدیق صفی‌زاده، نامه سرانجام یا کلام خزانه، مقدمه دوره هفتوانه، ص ۱۹۸.

صفات و دو هفت، صفات و دو هفت سَمَا و زمینا صفات و دو هفت^۱

یعنی: آسمان و زمین، مظهر صفاتِ هفت تن و هفتوانه‌اند.

در برخی دیگر از متون، با تفصیل بیشتر همهٔ عالم را حاصل ظهورات چهارده

نور نخستین، ذکر کرده‌اند و معتقدند که:

عکس دیده‌شان بی و گُل نشت بین و زینت باغ فانی دشت

اصل ذاتشان دایم نَه سِرَن فرعشان ظاهر چمی دنیا زرن^۲

یعنی: تجلی و پرتو دیدهٔ این چهارده تن است که به صورت گل‌های زیبا نمایان

شده و زینت باغ دنیای فانی گشته‌اند. اصل ذات آنها همیشه در عالم سِر است و

فرعشان در این دنیا ظاهر شده است.

منظور از این سخن آن است که اگرچه تمام عالم از ظهورات این چهارده تن

پدید آمده، اما این به معنای تنزل وجودی آنها نیست؛ بلکه ارتباط آنها با موجودات

از نوع تجلی و ظهور است، نه اینکه از نوع «تجافی» باشد؛ چنانکه دربارهٔ وجود

حق تعالی نیز همین گونه است. یعنی با آنکه همهٔ هستی، تجلیات وجود خداست، اما

ذات او همچنان بر حیثیت اطلاقی خود باقی است.

باید دانست که «تجافی» و «تجلی» هر دو از نوع تنزل‌اند، اما «تجافی» آن نوع

تنزلی است که در آن رابطهٔ فعلی با مبدأ فاعلی قطع می‌شود، مثل نزول باران. به این

صورت که قطرات باران، زمانی که در آسمان هستند، هنوز در زمین نیستند و

زمانی که به زمین برسند، دیگر ارتباط آنها با آسمان قطع شده است. اما در تنزل از

نوع «تجلی» اینگونه نیست، یعنی رابطهٔ فعل از مبدأ فاعلی منقطع نمی‌شود.

مثلاً زمانی که انسان دربارهٔ چیزی فکر می‌کند، آن فکر در مُعَقَلَه اوست.

زمانی که بخواهد آن اندیشه را بنویسد، اندیشه در مُخَيَلَه او نزول می‌کند تا دربارهٔ

۱. نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه، دورهٔ گلیم و کول، ص ۳۳۲.

۲. روح‌تاو، از برزنجه تا پردیور، ص ۱۲۸.

چگونه نوشتن آن تصمیم بگیرد و سپس، آن را بر روی کاغذ بنویسد. اما روی کاغذ آمدن اندیشه به این معنی نیست که آن اندیشه دیگر در معقله فرد موجود نیست. تنزل از نوع تجلی هم همین طور است و تنزلات وجود حق هم از نوع تجلی است، نه تجافی.^۱ در اینجا نیز این چهارده نور که نخستین تجلیات مظهر تام، یعنی انسان کامل بوده‌اند، خود واسطه پدید آمدن ظهورات و تجلیات دیگر شده‌اند. تجلیاتی که بدون تکرار، تا بی نهایت ادامه دارد.

آنچه در نهایت بحث مصدریت انسان کامل می‌توان گفت این است که اهل حق نیز، همچون سایر عارفان، انسان کامل را مصدر سایر تجلیات و ظهورات حق تعالی می‌دانند و معتقدند که همه عالم، ظهورات وجود او یا به عبارتی نقش نور اوست و همه موجودات از پرتو وجود او، هستی یافته‌اند.

انسان کامل، پادشاه عوالم

یکی دیگر از خصوصیات انسان کامل، قدرت تصرف و حاکمیت او بر عوالم است؛ چنانکه گفته‌اند: «الانسانُ الكاملُ الحاکمُ فی العوالمِ کُلِّها».^۲ یعنی: انسان کامل، حاکم در همه عوالم است؛ چون هم مصدر و منشأ عوالم بوده و هم جامع همه عوالم است. به این ترتیب، قدرت تصرف انسان کامل در عوالم با جامعیت او در ارتباط است. یعنی، «از جهت آن که انسان کامل، زبده و خلاصه موجودات است، از اعلی تا به اسفل، مراتب انسان کامل است و ملائکه کرویّان و روحانیان و عرش و کرسی و سماوات و کواکب، جمله، خادمان انسان کامل‌اند».^۳

۱. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، «نزول وحی»، صص ۶-۷، صص ۵-۱۸.

۲. شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۶۳.

۳. عزیزالدین نسفی، الانسان الكامل، ص ۲۶۹.

از این رو، تمام عالم، مُسَخَّر و مطیع اوست؛ چنانکه گفته‌اند: «العالمُ مُسَخَّرٌ لَهُ عُلُوُّهُ وَ سَفْلُهُ»^۱. یعنی: تمام عالم، چه مراتب عالی آن و چه مراتب سافل آن، همگی مسخَّر و فرمانبردار انسان کامل‌اند. البته، این قدرت تصرف و حاکمیت انسان کامل در عوالم، «در عرض قدرت ذات اقدس اله نیست؛ بلکه در طول قدرت پروردگار است، زیرا طبق مبحث مظهریت و کَوْنِ جامع، انسان کامل چیزی جز ظهور اتم و جلوه اکمل حق تعالی نیست. به عبارت دیگر، نباید پنداشت که این انسان کاملی که در همه عوالم حکم می‌راند و قدرت دخل و تصرف دارد، کسی غیر خداست و در عالم دو نیروی مؤثر وجود دارد؛ بلکه باید دانست که انسان کامل، همان ظهور مقید شده حق تعالی در مظاهر است و بدین ترتیب، اراده او، اراده خدا، دست او، دست خدا و فعل او، فعل خداست»^۲.

زیرا انسان کامل خلیفه الله است؛ چنانکه عارفان نیز گفته‌اند: «فَالْإِنْسَانُ الْكَامِلُ هُوَ خَلِيفَةُ الْحَقِّ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى وَ هُوَ الَّذِي يُظْهَرُ فِيهِ الْكُلُّ مِنْ حَيْثُ هُوَ كُلٌّ»^۳. یعنی: انسان کامل، خلیفه حق است و اوست که کل، از جهت این که کل است، در او نمایان می‌شود. و پدیدار شدن کل، از جهت اینکه کل است، فقط در کل امکان‌پذیر است.

بدیهی است که خلیفه، باید تمام صفاتِ مُسْتَخْلِفٌ عَنْهُ (کسی که او را به جانشینی برگزیده) را دارا باشد؛ چون در غیر این صورت، شایستگی خلافت و جانشینی را پیدا نمی‌کند. ابن عربی درباره ضرورت تناسب میان خلیفه و مستخلف عنه می‌گوید: «لَا بَدَّ لِلْخَلِيفَةِ أَنْ يَظْهَرَ بِكُلِّ صُورَةٍ يُظْهَرُ مِنْهَا مِنْ إِحَاطَةِ الْخَلِيفَةِ بِجَمِيعِ الْأَسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ الْإِلَهِيَّةِ، الَّتِي يَطْلُبُهَا الْعَالَمُ الَّذِي وَلاةٌ عَلَيْهِ الْحَقُّ

۱. الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۲۶۶.

۲. آینه روی دوست، (انسان کامل در عرفان نظری و ادبیات عرفانی)، ص ۳۹۷.

۳. نقدالنصوص، ص ۶۳.

سبحانه^۱. یعنی: لازم است که خلیفه با تمام صفات کسی که وی را جانشین خود قرار داده است، ظاهر شود. پس، خلیفه باید احاطه داشته باشد بر همه اسماء و صفات الهی، بدانگونه که آنها را عالمی طلب می‌کند که خداوند بزرگ، وی را بر آن ولایت داده است.

وی در جای دیگر نیز اهمیّت موصوف بودن خلیفه به تمام صفات مُستخلف^۲ عنه را یادآور شده و معتقد است که اصولاً حکمت در آفرینش انسان کامل همین بوده که تمام افعال حق از او سرزند: «فَفَائِدَةُ خَلْقِ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ عَلَى الصُّورَةِ، لِيُظَهَّرَ عَنْهُ صُدُورُ الْأَفْعَالِ...^۳ فَيُعْطَى وَيَمْنَعُ وَيُعْزُ وَيُذَلُّ وَيُحْيَى وَيُمِيتُ وَيَضُرُّ وَيَنْفَعُ...^۴ لَا بُدَّ مِنْ ذَلِكَ، فَإِنَّ اللَّهَ أَعْطَى الْإِنْسَانَ الْكَامِلَ حُكْمَ الْخِلَافَةِ وَاسْمَ الْخَلِيفَةِ».

یعنی: فایده آفرینش انسان کامل به صورت حق، آن است که افعال حق از او سرزند. از این رو، انسان کامل می‌بخشد، منع می‌کند، عزیز می‌شمارد و خوار می‌گرداند، زنده می‌گرداند و می‌میراند، آسیب می‌رساند و سود می‌دهد... زیرا خداوند به انسان کامل، حکم خلافت و عنوان خلیفه را تفویض فرموده است.

بنابراین، از آنجا که هر خلیفه و جانشینی باید تمام صفات مُستخلف^۲ عنه را داشته باشد تا شایسته مقام خلافت باشد، درباره خلیفه خداوند نیز همین نکته صادق است و طبیعتاً این خلیفه، موصوف به تمام صفات الهی است که از جمله آنها، صفت حاکمیّت - بر اساس تجلی اسم «حاکم» الهی - است. از این روست که کارهای الهی از او سر می‌زند و از جمله این کارها، قدرت تصرف او در عالم است.

۱. الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۳.

۲. همان، ج ۳، ص ۳۵۶.

۳. همان، ج ۲، ص ۲۷۲.

۴. همان، ج ۳، ص ۲۹۷.

ابن عربی در جای دیگری از فتوحات مکیّه از انسان کامل به عنوان نائب حق تعالی یاد کرده و می‌گوید: «هُوَ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ نَائِبُ الْحَقِّ، الَّذِي يَكُونُ الْحَقُّ لِسَانَهُ وَ جَمِيعُ قَوَاهُ»^۱؛ یعنی: انسان کامل نایب و جانشین خداست و از این رو، خود خداوند، زبان و همه قوای اوست.

این نکته، یعنی معرفی انسان کامل به عنوان نائب حق، در سخن مولوی نیز دیده می‌شود؛ جایی که تمام پیامبران را نایبان حق تعالی معرفی کرده و تأکید می‌کند که «نائب» (انسان کامل) باید تمام صفات «منوب» (خداوند) را داشته باشد، در غیر این صورت شایستگی نیابت را نخواهد داشت:

چون خدا اندر نیاید در عیان نایب حق اند این پیغمبران
نه، غلط گفتم، که نایب با منوب گر دو پنداری قبیح آید نه خوب^۲

مولوی در اینجا تأکید کرده که پیامبران و اولیای الهی که نایب حق بر روی زمین‌اند و «در اظهار کمال، از حق نیابت می‌کنند، و با منوب عنه که حقیقت وجود، یا روشن‌تر بگویم خداست، تفاوتی ندارند»^۳. به عبارت دیگر، نائب باید عیناً مانند منوب و مُتَّصِف به تمام صفات او باشد.

اهمیت این نکته در آنجاست که اگر نائب را موصوف به تمام صفات منوب ندانیم، اولاً توانایی انجام نیابت و جانشینی را نخواهد داشت، ثانیاً اعمالی که از او سر می‌زند، غیر از اعمال و افعال منوب و جدا از او خواهد بود. در این صورت، باید نائب حق در عرض او قرار گیرد، یعنی توانایی مستقل داشته باشد. در صورتی که نایبان حق تعالی، همواره تأکید کرده‌اند که توانایی تصرف آنها در عالم به اذن و اراده الهی است. چنانکه در مورد معجزاتی که از پیامبران در قرآن کریم نقل

۱. الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۲۷۰.

۲. مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۶۸۰-۶۸۱.

۳. بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۷۷.

شده، همواره این نکته را یادآور شده‌اند که ایشان از جانب خود توانایی ندارد و به اذن حق تعالی، قدرت تصرف در عالم به آنها داده شده است.^۱

از این رو، عارفان نیز هر جا که بحث معجزات پیامبران یا کرامات اولیاء الهی مطرح شده، این نکته را یادآور شده‌اند که قدرت ایشان، همان قدرت خداست؛ زیرا آنها وجودی مستقل و جدای از حق تعالی ندارند؛ بلکه مظاهر او هستند و بنا بر مبحث «یگانگی ظاهر و مظهر» که پیش از این گذشت، تبیینی جز مطلق و مقید بودن میان ایشان نیست؛ بلکه انسان کامل، به عنوان ظهور تام و تمام الهی، فانی در حق و باقی به اوست. بر همین اساس است که مولوی می‌گوید:

دو مگسوی و دو مدان و دو مخوان	بنده را در خواجه خود محدودان
خواجه هم در نور خواجه آفرین	فانی است و مرده و مات و دفین
چون جدایی زحق این خواجه را	گم کنی هم متن و هم دیباچه را ^۲

بر اساس همین یگانگی و عدم مابینت است که حق تعالی دست حضرت رسول (ص) را دست خویش خوانده و می‌فرماید: «مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»^۳. مولوی نیز می‌گوید:

دست او را حق چو دست خویش خواند	تا یدالله فوق آید بهم برانند
دست حق، میراندش زنده‌ش کند	زنده چه بود؟ جان پانده‌ش کند ^۴

۱. موارد ذکر شده در قرآن درباره قدرت تصرف پیامبران الهی در عالم، همچون زنده شدن مردگان توسط حضرت عیسی (ع)، شفا یافتن بیمارانش توسط ایشان، ساختن پرندۀ از گل و دمیدن در آن و زنده شدن آن، همچنین زنده شدن پرندگان به امر ابراهیم (ع)، تبدیل شدن چوب به اژدها، توسط حضرت موسی (ع)، توانایی حضرت داوود (ع) در نرم کردن و شکل دادن آهن با دست، تسلط و فرمانروایی سلیمان (ع) بر جن و انس، سخن گفتن او با پرندگان و اطاعت آنها از او و دهها مورد دیگر که در قرآن ذکر شده، همگی نشان‌دهنده این نکته هستند که ولایت تکوینی انسان کامل و قدرت تصرف او در عالم، مورد تأیید حق تعالی در قرآن کریم است.

۲. مثنوی معنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۲۴۷-۳۲۴۹.

۳. قرآن مجید، سوره انفال (۸)، آیه ۱۷. (هنگامی که به سوی دشمنان تیر پرتاب کردی، تو پرتاب نکردی، بلکه خدا پرتاب کرد).

۴. مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۲۹۸۲-۲۹۸۳.

به این ترتیب، براساس برهان خلیفه الهی، لازم است که انسان کامل، قدرت تصرف در عالم نیز داشته باشد تا بتواند وظیفه خلافت را به نحو احسن به انجام برساند.

حاکمیت انسان کامل بر عوالم و قدرت تصرف او در آنها از طریق بحث مظهریت نیز قابل اثبات است، زیرا انسان کامل، مظهر اسم جامع «الله» است و از آنجا که اسم «الله»، جامع تمام اسماء الهی است، مظهر او نیز جامع ظهورات تمام اسماء الهی خواهد بود. بنابراین، طبیعی است که انسان کامل، مظهریت اسماء «حاکم» و «ملک» را نیز داراست و از همین روست که او را پادشاه عوالم خوانده‌اند، زیرا اسم «الله» خود حاکم بر سایر اسماء و تصرف در آنهاست. چنانکه گفته‌اند: «اللَّهُ الْمُحِيطُ الْحَاكِمُ عَلَى سَائِرِ الْأَسْمَاءِ».^۱ یعنی: اسم «الله» محیط و حاکم بر سایر اسماء الهی است. بنابراین، مظهر آن، یعنی انسان کامل نیز، حاکم و تصرف در همه عوالم است که مظاهر اسماء الهی‌اند.

براساس همین مظهریت تام است که اسماء را همچون قوای انسان کامل ذکر کرده و معتقدند که انسان کامل از طریق همین قوا در عالم تدبیر و تصرف می‌کند: «الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ يُدَبِّرُ أَمْرَ الْعَالَمِ وَ يَتَصَرَّفُ فِيهِ بِوَسِطَةِ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ».^۲ یعنی: انسان کامل، امور عالم را تدبیر می‌کند و به واسطه اسماء الهی در آن تصرف می‌نماید.

زیرا انسان کامل مظهر «الله» است و «الله» اسم اعظم است که جامع همه اسماء است و نعوت، لاجرم مظهر او نیز کلیه باشد. پس، هر کمالی که اسماء راست تحت کمال اوست و ظهور هر مظهري به کلمه او.^۳ بنابراین، از آنجا که الله اسم اعظم

۱. الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۵۰۴.

۲. نقدالنصوص، ص ۸۹.

۳. شرح فصوص الحکم خوارزمی، ج ۲، ص ۷۷۴.

است و سرور همهٔ اسماست، انسان کامل نیز که مظهر اوست، سرور و پادشاه عالم و مُتصرّف در آن است:

اسم اعظم جامع ذات و صفات روح اعظم، پادشاه کائنات^۱
اسم اعظم، پادشاه عالم است لحظه‌ای بی‌صاحب اعظم مباش^۲

حاکمیت انسان کامل و تصرّف او در عوالم به این دلیل است که «وجود انسان کامل، ظرف همهٔ حقایق و خزاین اسماء الله است، و این اسماء الله، اعیان حقایق نوریّه دار هستی‌اند، نه اسمای لفظی؛ لاجرم صاحب این مقام، دارای ولایت تکوینی است که مفاتیح غیب، یعنی همان حقایق نوریّه، در دست اوست و می‌تواند با اذن و مشیّت الهی، تصرّف در کائنات کند».^۳

شاعران عارف نیز، بر همین اساس، انسان کامل را شاه و سلطان عالم خوانده و گفته‌اند:

تویی شاه و همه آفاق، خیل‌اند تویی اصل و همه عالم، طفیل‌اند^۴
و در جای دیگر:

تویی سلطان مطلق در دو عالم که خط دادندت انس و جن به خوشی^۵
سنایی نیز انسان کامل را پادشاه جهان نامیده که راهنمای طریق حق نیز هست:

پادشاه بر جهان آدم، اوست راهبر سوی مُلک اعظم، اوست^۶
عراقی نیز گوید:

پادشاه ديار جود و وجود مقصد علم و عالم مقصود

۱. دیوان شاه نعمت الله ولی، ص ۹۳۲.

۲. همان، ص ۴۸۴.

۳. انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، صص ۱۶۵-۱۶۶.

۴. اسرارنامه، ص ۹۴.

۵. دیوان عطار، ص ۸۴۱.

۶. حدیقة الحقیقه، ص ۱۹۲.

خواجهٔ بارگاهِ گونین اوست سالکِ راهِ «قَابِ قَوْسَین» اوست^۱
 از این رو، تمام عناصر عالم به منزلهٔ لشکریانِ انسانِ کامل و در خدمت اویند:
 در زمین و آسمان، لشکر تو راست جسم و جان و جزو و کُل، یکسر تو راست^۲
 از جملهٔ این لشکریان که فرمانبردار اویند، چهار عنصر و هفت فلک‌اند:
 هم چهارگهر، چاکر دربان تواند هم هفت فلک، حلقهٔ ایوان تواند^۳
 البته این فرمانروایی، منحصر در عالم مُلک نیست؛ بلکه او مدبّر و مسلّط بر
 عوالم دیگر نیز هست:

جملهٔ ارواح در تدبیر اوست جملهٔ اشباح هم در تیرِ اوست^۴
 این دایرهٔ تصرّف تا جایی است که همهٔ عالم از مکان تا لامکان را دربر
 می‌گیرد:

بل مکان و لامکان در حکم او همچو در حکمِ بهشتی، چار جو^۵
 به این ترتیب، عارفان، تمام عوالم را فرمانبردار انسانِ کامل می‌دانند و
 تأکید می‌کنند که «حَقَائِقُ الْعَوَالِمِ وَ أَعْيَانِهَا رَعَايَا لَهُ وَ هُوَ خَلِيفَةُ عَلَيْهَا»^۶
 یعنی: حقایقِ عوالم و اعیان آنها همگی رعایای انسانِ کامل و فرمانبردار
 اویند و او پادشاهِ عوالم و متصرّف در آنهاست. «پس هیچ معنی‌ای از معانی،
 از باطن به ظاهر بیرون نیاید، مگر به حکم او؛ و هیچ چیز از ظاهر به باطن
 در نیاید مگر به امر او»^۷.

۱. دیوان عراقی، عشاق‌نامه، ص ۳۳۰.

۲. مصیبت‌نامه، ص ۳۵۴.

۳. مختارنامه، ص ۸۸.

۴. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۴۰۱.

۵. همان، دفتر اول، بیت ۱۵۹۱.

۶. نقدالنصوص، ص ۸۹.

۷. همان، ص ۹۰.

در بحث از مصداق‌های انسان کامل و کاربرد اصطلاح «پادشاه» درباره آنها، نخستین مصداق، وجود مبارک حضرت رسول(ص) است که در وصف ایشان گفته‌اند: «حَقِيقَةُ مُحَمَّدٍ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ... سَيِّدُ الْعَالَمِ بِأَسْرِهِ».^۱ یعنی: حقیقت محمد که درود و سلام خدا بر او باد، سرور تمام عالم است. سنایی نیز ایشان را «سرور دو جهان» و «کارساز حشر و نشر» نامیده و می‌گوید:

مہتر اولاد آدم، خواجه هر دو جهان
سرور هر دو جهان و کارساز حشر و نشر
آنکه یزدانش امامت داد بر کل امم...
آفتاب دین، محمد، سید عالی همم^۲
عطار نیز حضرت رسول اکرم(ص) را «خواجه کونین» و «سلطان» عالم دانسته و می‌گوید:

خواجه کونین و سلطان همه
صاحب معراج و صدر کاینات
آفتاب جان و ایمان همه
سایه حق، خواجه خورشید ذات^۳
از تعبیر «صاحب معراج» می‌توان دانست که عطار، وجود مبارک حضرت رسول اکرم(ص) را به عنوان مصداق انسان کامل و پادشاه جزء و کل ذکر کرده است:

محمد، آنکه نور جسم و جان است
حبیب خالق بی‌چون اکبر
گزین و مہتر پیغامبران است
درون جزو و کل، او شاه و سرور^۴
عراقی نیز در تأیید همین مطلب، حضرت محمد(ص) را «شاهنشاه» و «میر»^۵ عوالم و خواجه بارگاه کونین خوانده است:
خواجه بارگاه کونین اوست
سالک راه «قاب قوسین» اوست

۱. الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۱۹.

۲. دیوان سنایی، صص ۳۶۴ - ۳۶۵.

۳. منطق الطیر، ص ۲۴۴.

۴. الهی‌نامه، ص ۱۱۷.

۵. دیوان عراقی، ص ۸۲.

چاکرش آفتاب و بنده سهیل
 روی او «والضُّحی» و مو «واللیل»^۱
 شاعران عارف و خصوصاً عارفان شیعی، براساس یگانگی جان حضرت
 محمد(ص) و حضرت علی(ع)، مقام خلافت و پادشاهی را در وصف حضرت
 علی(ع) نیز صادق دانسته‌اند:

سلطان سریر لامکان است علی
 مولا و امیر انس و جان است علی
 آگه ز علوم «کُن فکان» شیر خدا
 ممدوح همه خلق جهان است علی^۲
 زیرا حقیقت محمدی و حقیقت علوی یک نور واحدند؛ چنانکه عطار نیز در
 الهی‌نامه به این نکته اشاره کرده است:

پیمبر گفت: چون نور دو دیده
 یکی باشند هر دو، از دویی دور^۳
 از این نظر، انسان کامل علوی نیز شهنشاهی است که هم ملائک لشکریان او
 هستند و هم افلاک و چهارعنصر و شش جهت مسخر اویند؛ چنانکه صغیر اصفهانی
 می‌گوید:

شهنشاهها تویی کت بینم اندر حیطة قدرت

مسخر شش جهت هم پنج حس هم چار ارکان را^۴

شهی کز رفعت و شوکت، بُود او را پی خدمت

فلک چاکر، مَلک لشکر، علیُّ هو علیُّ حق^۵

علت این حاکمیت و تصرف نیز آن است که «انسان کامل معصوم، مظهر اسم
 مبارک الله است، اسم الله، مستجمع جمیع صفات کمالی است. اسم الله، کعبه همه

۱. همان، عشاق‌نامه، ص ۳۳۰.

۲. دیوان صغیر اصفهانی، ص ۴۷۰. صغیر در این باب اشعار فراوانی دارد، برای دیدن آنها ر.ک به دیوان اشعار
 صفحات: ۴۰، ۴۱، ۴۹، ۵۲، ۵۴، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۷۱، ۷۸، ۸۳، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۴، ۹۹، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۴۵.

۳. الهی‌نامه، ص ۱۲۷.

۴. دیوان صغیر اصفهانی، ص ۲۲.

۵. همان، ص ۱۰۶.

اسمای حسناى الهى است و انسان کاملی که مظهر اسم الله است، او نیز کعبه و قبله همه مظاهر است»^۱.

نکته‌ای که عارفان همواره متذکر آن شده‌اند این است که حاکمیت و تصرف انسان کامل در عوالم، به اذن الهی است و انسان کامل در عبودیت حق تعالی در نهایت درجه است و از آنجا که «الْعُبُودِيَّةُ جَوْهَرٌ كُنْهَهَا الرَّبُوبِيَّةُ»^۲ یعنی: عبودیت جوهری است که نهایت آن، ربوبیت است، و براساس حدیث «قرب نوافل» و همچنین حدیث قدسی که خدا می‌فرماید: «يَا بَنَ آدَمَ! أُطِيعْنِي حَتَّى أَجْعَلَكَ مِثْلِي»^۳، یعنی: ای بنده من، از من اطاعت کن تا تو را مثل خود قرار دهم؛ همین عبودیت تام است که انسان کامل را به مرتبه حاکمیت و فرمان دادن رسانده است.

به این ترتیب، انسان کامل در عین اینکه فرمانبر حق تعالی است، به اذن خدا، فرمانده عالم هستی نیز هست:

فرمانبر خدای احد آن که می‌دهد فرمان به هفت اختر و نه آسمان علی است^۴

زیرا حضرت علی(ع) به عنوان انسان کامل علوی، فانی در حق و باقی به اوست؛ بنابراین، قول و فعل او، تجلی و ظهور قدرت حق است؛ چنانکه جامی می‌گوید:

بوده از غایت فتوت خویش خالی از حول خویش و قوت خویش

۱. سیدعلی طباطبایی، انسان کامل و معرفت امام و امامت در کلمات دُررِبار حضرت ثامن الحجج علی بن موسی الرضا(ع)، چاپ سوم، قم، انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۹۱، ص ۳۱۵.

۲. امام صادق(ع)، مصباح الشریعة، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ه.ق، ص ۷.

۳. سید محمد حسین حسینی طهرانی، الله شناسی، چاپ چهارم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۲۶ه.ق، ج ۲، ص ۸۶؛ ارشاد القلوب، ج ۱، ص ۷۵؛ بحار الانوار، ج ۹۰، ص ۳۷۶: «يَا بَنَ آدَمَ أَنَا حَيٌّ لَّا أَمُوتُ أُطِيعْنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ أَجْعَلَكَ حَيًّا لَّا تَمُوتُ يَا بَنَ آدَمَ أَنَا أَقُولُ لِلنَّسِئِ كُنْ فَيَكُونُ. أُطِيعْنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ أَجْعَلَكَ تَقُولُ لِلنَّسِئِ كُنْ فَيَكُونُ» (ای فرزند آدم، من زنده‌ام و هرگز نمی‌میرم و به آنچه تو را امر کردم، عمل کن، تا تو را زنده (واقعی) گردانم و هرگز نمیری. ای فرزند آدم، هر گاه به چیزی بگویم: باش، بود می‌گردد، پس به دستورات عمل کن، تا تو را به آن حد برسانم که بگویی: باش، و بوده باشد!).

۴. دیوان صغیر اصفهانی، ص ۳۸.

قوّت و فعلِ حق از او زده سر
خود چه خیبر که چنبرِ گردون
کنده بی‌خویشتن در خیبر
در جهان شاه و رهبری چو علی
پیش آن دست و پنجه بود زبون...
گر کسی سر کشد، زهی دغلی!¹

در متون اهل حق نیز، بر قدرت تصرف انسان کامل علوی در عوالم تأکید شده و از حضرت علی(ع) با عناوینی چون «شهنشاه عالم»، «شاهِ عرش و افلاک» و «پادشاه بحر و بیم» یاد شده است. از آن جمله در دیوان گوره آمده است:

یا شاه بحر و بیم، یا شاه بحر و بیم²
خواجهای چوار و هشت، بینای بحر و بیم³
یعنی: ای پادشاه دریا و خشکی، ای سرور چهار و هشت(دوازده امام) و ای آگاه و بینا بر دریا و خشکی(همه عالم).

نوروز نیز، در وصف حضرت علی(ع) به عنوان مصداق بارز انسان کامل، با عناوینی چون «پیر کامل» و «شاه عالی نسب» یاد کرده، می‌گوید:

ای پیر کامل صاحب زمانه
امیر عرب، امیر عرب
ای غواص بحر صرّافِ دانّه
امیر الامرای عالیجای عرب
والی والا شأن، شای عالی نسب
طلسم هفتاد دو گروه مذهب
امیر عمران، امیر عمران
یعنی: (ای علی) ای پیر کامل که صاحب زمانه‌ای، تو غواص دریای الهی و ارزشمندترین گوهر این دریایی. ای امیر امیرانِ عالی مرتبه عرب، تو والی والا شأن و شاهِ عالی نسبی که طلسم هفتاد و دو مذهب به دست توست. ای علی، ای پسرِ عمران، تو آگاه بر اسرار حروف قرآنی.

۱. هفت اورنگ، سلسله‌الذهب، صص ۵۱-۵۲.

۲. بیم: خشکی (حسینی، دیوان گوره، پاورقی ص ۲۲۸)

۳. دیوان گوره، ص ۲۲۸.

۴. دفتر نوروز سورانی، صص ۱۹۱-۱۹۳.

ملانیازه نیز حضرت علی(ع) را «والی ملک ولایت» و «شهنشاه عالم» دانسته، می‌گوید:

والی ولایت، عالم پناهی امیر عرب، شای شهنشاهی^۱
یعنی: ای امیر عرب و ای پادشاه و شهنشاه عالم، تو والی ملک ولایت و پشت
و پناه عالم هستی.

ترکمیر نیز در بیان ولایت تکوینی و قدرت تصرف حضرت علی(ع) در عوالم
ایشان را «پادشاه عرش و افلاک» دانسته، می‌گوید:

امیر عمران شای عرش و افلاک فراشته رو فرش عرش تابناک
قاهر العَدُو، حلّ مشکلات نه ارض و سما، ناجی رای نجات
سو سلسیل بخش، ساقی صاحب جام قسمت کننده رزق صبح و شام^۲
یعنی: ای علی، ای پسرِ عمران، تو پادشاه عرش و افلاکی. تو بر دشمنان چیره و
پیروزی. حلّ مشکلات عالم به دست توست و نجات‌دهنده همگان در زمین و
آسمان، تو هستی. تو در آخرت قسمت‌کننده شرابِ سلسیل کوثر و صاحب جام
حقّانی هستی، اکنون نیز قسمت‌کننده روزی صبح و شام، تو هستی.

ترکمیر در این ابیات نشان داده که حاکمیت حضرت علی(ع) در عوالم را از
جهت مظهریت تام ایشان می‌داند؛ زیرا انسان کامل علوی را نه تنها پادشاه و حاکم
بر عوالم ذکر کرده، بلکه با عناوینی چون نجات‌دهنده و حلال مشکلات و
قسمت‌کننده روزی نیز از ایشان یاد کرده است. بنابراین، ترکمیر، حضرت علی(ع) را
به عنوان مظهر اتم الهی، مظهر اسماء دیگری چون «ناجی» و «رازق» نیز می‌داند.

همین امر نشان می‌دهد که حاکمیت ایشان بر عوالم را نیز به دلیل مظهراللهی
ایشان می‌داند. البته ترکمیر به صورت آشکارتری نیز به بیان این مطلب پرداخته و

۱. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۳.

۲. دیوان ترکمیر، صص ۱۶۲-۱۶۳.

معتقد است که تصرف و حاکمیت حضرت علی(ع) در عالم به دلیل آن است که ایشان خلیفه خدا در عوالم است. ترکمیر از خلیفة‌اللّٰهی ایشان با عنوان «وکیل کونین» یاد کرده است:

غیب‌دانِ خالق، دانای کُلّ شیء	ساقی جرعه بخش حوضِ کوثر می
وکیل کونین کُلّ کارخانه	ولییّ واحد، یکتای یگانه
و رو عرض آگای بحر بی‌چونی	نه عنداللهی علم، علم لدنی
کشف کُنْتُ کَنْز، ^۱ الف یک دونی	با خبر ز سرّ پرده غیب تونی ^۲

یعنی: ای ساقی جرعه‌بخش از حوضِ کوثر الهی، تو بر همه چیز آگاهی داری و اسرار غیبی خالق یکتا را می‌دانی. تو وکیل خداوند در تمام عوالم هستی. تو ولیّ خداوندِ واحد و یکتایی. تو از طریق علم لدنی، در روی زمین از دریای ذاتِ خداوندِ بی‌چون آگاهی. تو مظهر حدیث «کُنْتُ کَنْز» هستی. تو صاحب هزار و یک جلوه‌ای و از اسرار الهی که در پرده غیب است، آگاهی.

ترکمیر در این ابیات، ابتدا مقام خلیفة‌اللّٰهی انسان کامل علوی را بیان کرده و معتقد است که این مظهر، آشکارکننده حدیث «کُنْتُ کَنْز» است که در آن خداوند، خود را گنجی پنهان معرفی کرده که میل به آشکار شدن داشته و از این جهت، آفریدگان را پدید آورده است. ارتباط میان انسان کامل با حدیث «کُنْتُ کَنْز» از آن جهت است که انسان کامل، مظهر تامّ حق تعالی و تجلی‌گاه تمام اسماء و صفات الهی است، بنابراین، گنج پنهان ذات از طریق او آشکار شده و مقصود پروردگار از

۱. اشاره به حدیث قدسی: «کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِئاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ». یعنی: من گنجی پنهان بودم. دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم. (رفیع‌الدین محمد بن محمد مؤمن جیلانی، الذریعة إلى حافظ الشریعة (شرح اصول الکافی جیلانی)، تصحیح محمد حسین درایتی، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۲۱؛ بحارالانوار، ج ۸۴، صص ۱۹۹، ۳۴۴).

۲. دیوان ترکمیر، ص ۱۶۱.

آفرینش حاصل شده است. به دلیل همین خصوصیت است که انسان کامل را هدف و علت غایی آفرینش نیز دانسته‌اند.

از سوی دیگر، تنها انسان کامل است که به جهت داشتن علم لدنی در عالم ملک و در جامعه بشری در زمین، از ذات بی‌چون حق تعالی آگاهی دارد؛ زیرا او مظهر اسم اعظم «الله» است. پس، طبیعی است که مظهر اسم «علیم» نیز باشد. از این جهت، هیچ‌کس مانند او به ذات و صفات الهی آگاهی ندارد؛ چون علم او از نوع علم لدنی است و چنان است که گویی پروردگار به خود علم داشته باشد؛ چرا که انسان کامل به عنوان مظهر حق تعالی، وجودی جدا و متباین با حق نیست و تفاوت این دو تنها در اطلاق و تقیید است؛ چنانکه بحث آن در اتحاد ظاهر و مظهر گذشت.

اعتقاد به علم لدنی انسان کامل علوی و آگاهی او بر همه عوالم، نکته‌ای است که سایر عارفان نیز به آن اذعان داشته‌اند:

آگه ز علوم «کن فکان» شیر خدا ممدوح همه خلق جهان است علی^۱

این استدلال عارفان، مبتنی بر روایت‌های فراوانی است. از جمله روایتی از حضرت رسول اکرم (ص)، زمانی که آیه «كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ»^۲ نازل شده بود و اصحاب درباره امام مبین از ایشان پرسیدند و ایشان، حضرت علی (ع) را به عنوان امام مبین معرفی کردند که علم همه چیز در اوست و فرمودند: «إِنَّهُ الْإِمَامُ الَّذِي أَحْصَى اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِيهِ عِلْمَ كُلِّ شَيْءٍ».^۳ یعنی: بی‌تردید او (علی)، امامی است که خداوند علم همه چیز را در او احصا فرموده است.

۱. دیوان صغیر اصفهانی، ص ۴۷۰.

۲. قرآن مجید، سوره یس (۳۶)، آیه ۱۲. (در لوح محفوظ و روشن خدا (یا قلب امام خلیفه‌الله) همه چیز را به شماره آورده‌ایم). (ترجمه الهی قمشه‌ای)

۳. شیخ صدوق، معانی الأخبار، ص ۹۵.

محققان عرفان در شرح این آیه، علت، امام مبین بودن انسان کامل را اتحاد وجودی او با نفس رحمان دانسته و گفته‌اند: «انسان کامل به حسب عروج و صعودش و به حسب اعتلای وجودی و ارتقای ذاتی‌اش، به حدی از کمال می‌رسد که با نفس رحمانی و صادر نخستین، اتحاد وجودی پیدا می‌کند، و چون تمام کلمات نوریه وجودیه بر آن رق منشور نظام هستی متنقش‌اند و شئون اویند و از او جدایی ندارند، وقتی با او اتحاد وجودی پیدا کرد، همه آن کلمات وجودی شئون این انسان متعالی می‌شوند... درباره این انسان کامل است که واقعیت آن وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ، خودش امام مبین است، خودش کتاب مکنون است، ام‌الکتاب، کتاب محو و اثبات، در مقام جمع‌اش می‌شود قرآن و در مقام تفصیل می‌شود فرقان».^۱

علاوه بر این، احادیثی از خود حضرت علی(ع) نیز در اثبات علم لدنی ایشان آمده است؛ چنانکه در جایی از همگان خواسته‌اند تا هر چه می‌خواهند از ایشان بپرسند: «سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي فَلَأَنَا بِطَرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنِّْي بِطَرُقِ الْأَرْضِ...».^۲ یعنی: آنچه می‌خواهید از من بپرسید، پیش از آن که مرا نیابید. من راه‌های آسمان را بهتر از راه‌های زمین می‌شناسم. همین امر نشان‌دهنده علم و آگاهی الهی ایشان نسبت به امور است که چنان گسترده است که نمی‌شود بر آن افزود؛ چنانکه فرمودند: «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقِينًا».^۳ یعنی: اگر حجاب‌ها و پرده‌ها کنار رود، بر یقین من افزوده نمی‌شود.

در بیان همین علم الهی حضرت علی(ع) است که صغیر اصفهانی می‌گوید:

۱. سیدعلی طباطبایی، انسان کامل و معرفت امام و امامت در کلمات دُرّیبار حضرت ثامن‌الحجج علی بن

موسی‌الرضا(ع)، ص ۳۱۳.

۲. نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۹، ص ۲۸۰.

۳. حسن‌بن‌ابی‌الحسن دیلمی، ارشاد القلوب، ج ۲، ص ۲۱۲.

گوینده «سَلُونِي» و قائل به «لَوْ كُشِفَ» عالم به هر ضمیر، شه غیب دان، علی است^۱
 وی همچنین با توجه دادن به معنای «امام مبین» در آیه ۱۲ سوره یاسین، به
 همین علم بی‌نهایت ایشان اشاره کرده و چنین می‌سراید:

عالم ایجاد از اعلی و اسفل بیش و کم هست ز اسما ظاهر و او مظهر اسماستی
 شیء در علم است و اندر اوست علم کُلُّ شیء اندر این معنی، دلیم نص احصیناستی^۲
 در متون اهل حق نیز، نمونه‌های بسیاری از ولایت تکوینی و تصرف انسان
 کامل علوی در عالم امکان بیان شده و معتقدند که تمام عالم، مسخر و فرمانبردار
 اوست؛ چنانکه در کلام هفت‌تن از دیوان گوره آمده است:

بی شک و گمان، بی چن و بی چون ... مسخر کردن آسمان زمین^۳
 یعنی: بدون هیچ شک و تردیدی، آسمان و زمین، همگی مسخر و فرمانبردار
 اوست.

سپس نمونه‌هایی از این فرمانبرداری ذکر شده است. از آن جمله در کلام شیخ
 امیر آمده که دریا به اشاره انسان کامل علوی، ساکن شده و گردش افلاک و عالم
 مُلک نیز در حکم اوست. وی در این باره می‌گوید:

دریا کردن لنگ، دریا کردن لنگ شاخه شای مردان، دریا کردن لنگ
 علی بی گردش چه بر تا و بار قاف تا قاف جهان، یمین و یسار^۴

یعنی: اشاره شاه مردان، دریا را ساکن کرد. علت گردش و برپایی عالم، از
 خشکی گرفته تا دریا، و سراسر جهان از چپ و راست، وجود علی (ع) است.
 نمونه دیگر تصرفات، زمانی است که حضرت علی (ع)، جهت برپا داشتن نماز،
 خورشید را از مغرب بازگردانده است. ملانیازه در بیان این کرامت می‌گوید:

۱. دیوان صغیر اصفهانی، ص ۳۹.

۲. همان، ص ۱۰۲.

۳. دیوان گوره، کلام هفت‌تن، ص ۱۴۷.

۴. دیوان شیخ امیر، ص ۸.

چرخ تاو تاو خور ژ سما هی پی دستور نماز کردین احیا هی^۱
یعنی: تو همان کسی هستی که خورشید را برای برپا داشتن فریضه نماز، دوباره
به وسط آسمان برگرداندی.

ردُّ الشَّمْس، به معنای باز گرداندن خورشید است. و این اتفاق، حداقل دو بار به
قدرت باطنی حضرت علی(ع) واقع شده است. یکی در زمان حیات رسول خدا در
کَراع الغمیم (ناحیه‌ای بین مکه و مدینه)، و دیگر بعد از رحلت آن حضرت در بابل.
علّامه تهرانی، به طور مفصّل، اسناد روایی و تاریخی این کرامت‌ها را در کتاب «امام
شناسی» ذکر کرده است.^۲ همچنین علّامه امینی، در جلد سوم «الغدیر»، درباره حدیث
ردُّ الشَّمْس و جواب منکرین و بیان روات این حدیث از اعلام علما، بحث کرده و
می‌گوید که بزرگان از اعلام که این حدیث را روایت کرده‌اند، چهل و سه نفرند.^۳
از آنجا که حضرت علی(ع) به عنوان انسان کامل علوی، مظهر اتم حق تعالی و
فانی و باقی در اوست، بنابراین حکم او، حکم خداست و طبیعی است که خورشید
نیز به عنوان یکی از مخلوقات حق تعالی، فرمانبردار اوست. این کرامت حضرت
علی(ع) در سخن بسیاری عارفان از سنّی و شیعه، بیان شده است. از آن جمله،
سنایی در بیان عظمت وجودی حضرت علی(ع) به همین کرامت ردُّ الشَّمْس اشاره
کرده و می‌گوید:

قوّت حسرتش ز فوت نماز داشته چرخ را ز گشتن باز
تا دگر باره برنشانند به زین خسرو چرخ را تهمتین دین^۴

۱. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۳.

۲. رک: سید محمد حسین حسینی طهرانی، امام شناسی، چاپ دوم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۱۸ه.ق،
ج ۴، صص ۴۰-۴۶

۳. رک: عبدالحسین امینی نجفی، الغدیر، ترجمه زین‌العابدین قربانی، چاپ دوم، تهران، کتابخانه بزرگ اسلامی،
۱۳۵۶، ج ۳، صص ۱۲۶-۱۴۲.

۴. حدیقة الحقیقه، ص ۲۵۱.

همین مطلب را صغیر اصفهانی نیز در بیان قدرت تصرف انسان کامل علوی در عالم چنین بیان کرده است:

رجعت ار دادش ز مغرب نی عجب، کان شاه را

همچو گویی پیش پای اختیار است آفتاب^۱...

... خواست بدانند خلق که چرخ در دست اوست

ز مغرب آورد باز به جای ظهر آفتاب^۲

جیحون یزدی نیز با اشاره‌ای به این کرامت حضرت علی(ع)، توضیح می‌دهد که قدرت انسان کامل بیش از اینهاست و بازگرداندن خورشید، در برابر عظمت و جودی انسان کامل، چیز مهمی به حساب نمی‌آید:

رخشد چو مهچۀ علم اقتدار تو بر ردّ شمس کی کند ادراک اکتفا؟^۳

از دیگر نمونه‌های ولایت تکوینی که در متون اهل حق در شأن حضرت علی(ع) بیان شده، یاری رساندن ایشان به پیامبران پیشین است. این مطلب نیز مستند به حدیثی از خود حضرت علی(ع) است که فرمودند: «كُنْتُ مَعَ جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ سِرًّا وَ مَعَ الْخَاتَمِ (ص) جَهْرًا»^۴ یعنی: من با همه پیامبران به صورت سری بودم و با خاتم پیامبران به صورت آشکارا همراهم. همچنین در جای دیگر فرمودند: «كُنْتُ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ بَاطِنًا وَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ظَاهِرًا»^۵ یعنی: من با انبیاء به صورت باطنی بودم و با رسول خدا(محمد) به صورت ظاهری همراهم.

۱. دیوان صغیر اصفهانی، ص ۲۷.

۲. همان، ص ۱۱۸.

۳. دیوان جیحون یزدی، ص ۱۹.

۴. ملا هادی سبزواری، شرح دعاء الصباح، ص ۱۲۱.

۵. مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية، ص ۸۴/ سید نعمت‌الله جزایری، قصص الانبیاء، ص ۱۰۵.

از حضرت رسول اکرم (ص) نیز نقل شده که در این باره فرمودند: «یا علیُّ کُنْتَ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ سِرًّا وَ صِرْتَ مَعِيَ جَهْرًا»^۱، یعنی: ای علی، تو با همه انبیاء به صورت سرّی بودی و با من آشکارا شدی. در جای دیگر نیز فرمودند: «بُعِثَ عَلِيُّ مَعَ كُلِّ نَبِيٍّ سِرًّا، وَ مَعِيَ جَهْرًا»^۲، یعنی: علی با همه انبیاء به صورت سرّی مبعوث شد و با من به صورت آشکارا. همچنین روایات فراوان دیگری، در منابع حدیثی شیعی، در این زمینه وجود دارد که دلالت بر یاری حضرت علی (ع) به سایر انبیاء دارد.^۳

همین نکته نشان می‌دهد که منظور سراینندگان اهل حق از توصیف حضرت علی (ع) به این صورت، حقیقت وجودی ایشان به عنوان مظهر تامّ و تمام الهی است، چنانکه موارد دیگر هم مؤید همین مطلب است. از آن جمله، ملانیازه در وصف حضرت علی (ع) می‌گوید:

ارشد اشیاء راهنمای را هی نجات دهنده یوسف و چاه هی^۴

یعنی: ای علی، تو ارشد موجودات و راهنمای راه هستی، تو نجات‌دهنده یوسف از چاهی.

در گفتار مراد نیز در این رابطه آمده است:

یا نوازنده‌ی لالای کو کشف یا قبله‌ی حاجات، پادشای نجف
یا استاد علم آخی و باطن او چنی احمد سران و یک تن
یا یونس نه بطن ماهی یاد کر هی یا یعقوب نه دل یوسف شاد کر هی^۵

-
۱. ملا محسن فیض کاشانی، مجموعه رسائل فیض، الکلمات المخزونة، تصحیح بهراد جعفری، تهران، انتشارات مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۹۵.
 ۲. ملا هادی سبزواری، شرح الأسماء الحسنی (شرح دعاء الجوشن الکبیر)، ص ۱۰۴.
 ۳. رک: احمد متوسل، اعجاز امیران عالم (ذکر فضائل و مناقب و معجزات چهارده معصوم)، تهران، انتشارات طویای محبت، ۱۳۸۸، صص ۸۹-۹۶.
 ۴. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۳.
 ۵. همان، گفتار مراد، ص ۱۷۶.

یعنی: ای کسی که حدیث گهربار «لَوْ كُشِفَ» از تو صادر شده.^۱ ای قبله حاجات و ای پادشاه نجف. ای کسی که استادِ جبرئیل در عالم باطن بودی.^۲ جان تو با حضرت محمد(ص) یگانه و متحد است. تو بودی که یونس را در شکم ماهی یاد کردی. تو بودی که دل یعقوب را به دیدن یوسف شاد کردی.

همچنین در گفتار ابراهیم، یکی دیگر از سراینندگان اهل حق، آمده است:

داین و سلیمان حشمت الله وه	انس و جن و وحش دارن پناوه
ابراهیم خلیل نور واران کردین	شراره نمرود گلباران کردین
تو بین صابری صبوری ایوب	هم تو کیاستین یوسف و یعقوب
صاحب ذات و زور کس سِرّ نوردین	و چارم سماء عیسی پروردین
صد بیست چار هزار کل پیغمبران	منزل منزلان و توطی کران ^۳

۱. اشاره به حدیثی از حضرت علی(ع) که فرمودند: «لَوْ كُشِفَ الْعِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ بِقِينَا» (اگر حجاب و پرده کنار رود، بر یقین من افزوده نمی شود). (ارشادالقلوب، ج ۲، ص ۲۱۲).

۲. اشاره است به روایت استادی حضرت علی(ع) در حق جبرئیل: «أَنَّ جِبْرَائِيلَ (ع) كَانَ جَالِسًا عِنْدَ النَّبِيِّ (ص) فَدَخَلَ عَلَيَّ (ع) فَقَامَ لَهُ جِبْرَائِيلُ (ع). فَقَالَ النَّبِيُّ (ص) لِحَبْرَائِيلَ: «أَتَقَوْمٌ لِهَذَا الْفَتَى؟» فَقَالَ جِبْرَائِيلُ: «إِنَّ هَذَا لَهُ عَلَيَّ حَقُّ التَّعْلِيمِ، فَقَالَ (ص): «كَيْفَ ذَلِكَ التَّعْلِيمِ يَا جِبْرَائِيلُ؟» فَقَالَ: «لَمَّا خَلَقَنِي اللَّهُ تَعَالَى سَأَلَنِي: مَنْ أَنْتَ؟ وَ مَا اسْمُكَ؟ وَ مَنْ أَنَا؟ وَ مَا اسْمِي؟ فَتَحَيَّرْتُ فِي رَدِّ الْجَوَابِ، وَ بَقِيْتُ سَاكِتًا، ثُمَّ حَضَرَ هَذَا الشَّابُّ فِي عَالَمِ الْأَنْوَارِ، وَ عَلَّمَنِي الْجَوَابَ، فَقَالَ هَذَا: «أَنْتَ الرَّبُّ الْجَلِيلُ، وَ أَنَا الْعَبْدُ الدَّلِيلُ، وَ اسْمِي جِبْرَائِيلُ»؛ وَ لِهَذَا قَمْتُ إِجْلَالَ لَهُ وَ عَظَمَتِهِ». یعنی: روزی جبرئیل در خدمت پیامبر(ص) مشغول صحبت بود که حضرت علی(ع) وارد شد. جبرئیل چون آن حضرت را دید، برخواست و شرایط تعظیم به جای آورد. پیامبر(ص) فرمود: ای جبرئیل! از چه جهت به این جوان تعظیم می کنی؟ عرض کرد: چگونه تعظیم نکنم که او را بر من، حق تعلیم است! پیامبر فرمود: چه تعلیمی؟ عرض کرد: زمانی که حق تعالی مرا خلق کرد، از من پرسید: تو کیستی و من کیستم؟ من در جواب متحیر ماندم، و مدتی در مقام جواب ساکت بودم. تا اینکه این جوان در عالم انوار به من ظاهر گردید، و این طور به من تعلیم داد که بگو: تو پروردگار جلیلی و من بنده بی مقدار توام و نامم جبرئیل است. از این جهت، او را که دیدم، تعظیمش کردم. (محمد جعفر استرآبادی، البراهین القاطعه (چهل حدیث در فضیلت علی(ع))، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲، صص ۳۱۱-۳۱۲؛ علی نمازی شاهرودی، مستدرک سفینة البحار، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۴؛ انوار النعمانیه، ج ۱، ص ۱۵؛ اعجاز امیران عالم، ص ۹۰).

۳. بیاض یاری، گفتار ابراهیم، ص ۲۵۵.

یعنی: تو به سلیمان حشمت و جاه بخشیدی و همه عناصر را از انسان و جن گرفته تا وحوش، فرمانبردار او کردی. تو بودی که ابراهیم خلیل را نور باران کردی و آتش نمود را به گلستان بدل نمودی. تو به ایوب صبوری در بلا را عنایت کردی. باز هم تو بودی که یوسف را به یعقوب رساندی. تو همان صاحب ذات و زوری هستی که هیچ کس پی به سِرِّ او نبرده است. تو عیسی را در آسمان چهارم پروردی^۱. همه صد و بیست و چهار هزار پیغمبر، به یاری تو منزل‌ها را طی کرده‌اند. سخن اندیشمندان اهل حق مستند به حدیثی از امام علی(ع) است که فرمودند:

«أَنَا الَّذِي حَمَلْتُ نُوحًا فِي السَّفِينَةِ بِأَمْرِ رَبِّي وَأَنَا الَّذِي أُخْرِجْتُ يُوسُفَ مِنْ بَطْنِ الْحُوتِ بِإِذْنِ رَبِّي وَأَنَا الَّذِي جَاوَزْتُ بِمُوسَى بْنِ عِمْرَانَ الْبَحْرَ بِأَمْرِ رَبِّي وَأَنَا الَّذِي أُخْرِجْتُ إِبْرَاهِيمَ مِنَ النَّارِ بِإِذْنِ رَبِّي ... وَأَنَا الْخَضِرُ عَالِمُ مُوسَى وَأَنَا مُعَلِّمُ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ وَأَنَا ذُو الْقُرْبَيْنِ وَأَنَا قُدْرَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»^۲.

یعنی: منم آن کس که نوح را در کشتی به دستور خدا بردم. من یونس را به اجازه خدا از شکم نهنگ خارج کردم. من به اجازه خدا موسی را از دریا گذراندم. من به اذن الهی، ابراهیم را از آتش نجات دادم... من آن خضرم که دانشمند همراه موسی بود. من معلم سلیمان بن داوودم و من ذوالقرنین و قدرت الله‌ام.

همچنین روایت زیر مؤید همین معناست: «إِغْلَمَ يَا سَلْمَانَ أَنَّهُ مَا ابْتُلِيَ أَحَدٌ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ مُنْذُ عَهْدِ آدَمَ إِلَى الْآنَ بِبَلَاءٍ إِلَّا كَانَ عَلَيَّ هُوَ الَّذِي نَجَّاهُ مِنْ ذَلِكَ»^۳.

۱. اشاره است به این عقیده که حضرت عیسی(ع) عروج کرده و در آسمان چهارم متوقف شده و مکان او در همانجاست.

۲. بحار الأنوار، ج ۲۶، صص ۵-۶؛ المناقب (الکتاب العتیق)، ص ۷۳؛ إلزام الناصب، ج ۱، ص ۳۹.

۳. احمد مستنبط، القطرة من بحار مناقب النبی و العتره علیهم السلام، ترجمه محمد ظریف، چاپ ششم، قم، انتشارات حاذق، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۸۲ و ۲۸۴؛ اعجاز امیران عالم (ذکر فضائل و مناقب و معجزات چهارده معصوم)، ص ۹۵.

یعنی: ای سلمان بدان که هر کدام از انبیاء و اولیاء، از زمان حضرت آدم(ع) تاکنون، به هر بلایی که گرفتار شده، علی(ع) او را از گرفتاری نجات داده است. بر همین اساس، شاعران عارف نیز همین مسأله را در آثار خود بیان کرده و حقیقت وجودی حضرت علی(ع) را یاری رسان انبیاء معرفی کرده‌اند. از آن جمله صغیر اصفهانی می‌گوید:

انبیا و اولیا را فیض از او می‌رسد	نوربخشِ انجم، آری، مهرِ تابان است و بس
آدم و ادریس و شیث و هود را باشد مُجیر	نی پناهِ نوح و داوود و سلیمان است و بس
در دلِ ماهی به دریا مونسِ یونس هم اوست	نی ائیسِ یوسف اندر چاه و زندان است و بس
از زبانِ پورِ مریم هم بُودِ ناطق به مهد	هم سخن در طور نی با پورِ عمران است و بس
در شبِ معراج احمد در خود و در عرش و فرش	دید هر جا بنگرد، حیدر نمایان است و بس ^۱

عمان سامانی نیز همین مطلب را اینگونه بیان کرده است:

کشتی نوح غرقه بُدی گر نگردیش	عون تو بادبانی و حفظ تو لنگری
یوسف به دامنِ کَرمت دست زد همی	کز دست رفت دامن مهر برداری
از پرتو اشعارت بَررد و سلام تو	آذر به پُور آزر، ثمُود آذری ^۲

یکی دیگر از ویژگیهایی که در متون اهل حق برای انسان کامل علوی بیان شده، این است که او را «جانِ جهان» می‌دانند و معتقدند که هستی و بقای همه موجودات به واسطه وجود اوست. ملانیازه در بیان این مطلب می‌گوید:

یا جانِ جهان، جانانِ فدا هی یا شایِ شجاعت، شیرِ خدا هی^۳

۱. دیوان صغیر اصفهانی، ص ۶۱. صغیر اصفهانی در قسمت‌های فراوانی از اشعار خود به ارتباط انبیاء با انسان کامل علوی پرداخته و علی(ع) را یار و مددکار انبیاء و در برخی ابیات دیگر، انبیاء را مظهر و تجلی وجود ولوی او و قائم به او دانسته است. رک: دیوان صغیر، صفحات: ۴۲، ۴۹، ۱۰۶، ۶۱، ۶۸، ۷۲، ۹۲، ۹۸، ۳۶، ۳۷، ۴۸، ۶۱، ۶۷، ۷۸، ۸۴، ۸۸، ۹۰، ۹۴، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۳۰، ۱۴۵، ۱۴۸.

۲. گنجینه‌الاسرار و قصاید، ص ۱۱۱.

۳. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۳.

یعنی: ای جانِ جهان، جان‌های همگان فدای تو باد. ای پادشاه شجاع که شیر خدا هستی.

یکی از مواردی که در عرفان جهت اثبات ولایت تکوینی و حاکمیت انسان کامل در عالم بیان می‌شود، همین نکته است که وی را «روح عالم» و «جان جهان» می‌دانند و معتقدند که علت تصرف و تدبیر وی در عالم، آن است که وی «روح عالم است که مدبّر و متصرف عالم است».^۱ پس، همچنان که روح، تدبیر امور جسم را بر عهده دارد؛ تدبیر و تصرف در تمام عوالم نیز از اختیارات و توانایی‌های انسان کامل است که به منزله روح عالم است.

ابن عربی، این مطلب را در فصوص‌الحکم اینگونه تبیین کرده است: «وَ قَدْ كَانَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ أَوْجَدَ الْعَالَمَ كُلَّهُ وَجُودَ شَبَحٍ مُسَوًّى لَأَرْوَحَ فِيهِ، فَكَانَ كَمِرَاةٍ غَيْرِ مَجْلُوءَةٍ... فَأَقْتَضَى الْأَمْرُ جَلَاءَ مِرَاةِ الْعَالَمِ، فَكَانَ آدَمُ عَيْنَ جَلَاءِ تِلْكَ الْمِرَاةِ وَ رُوحَ تِلْكَ الصُّورَةِ». یعنی: حق تعالی همه عالم را به وجود آورد، در صورتی که چون شبیحی هموار و بی‌روح یا چون آینه‌ای بی‌صیقل بود... پس، امر الهی اقتضا کرد که آینه عالم، صیقل یابد و آدم، عین صیقل آن آینه و روح آن صورت بود. پس، همانگونه که تدبیر امور جسم بر عهده روح است، انسان کامل نیز تدبیر امور عالم را بر عهده دارد.

شاه نعمت الله ولی نیز بر همین اساس، انسان کامل را جانِ عالم معرفی کرده است:

نور اول، روح اعظم خوانمش بلکه او جان است و عالم چون تن است^۳

۱. شاه نعمت‌الله ولی، رسائل فصوصیه، ص ۱۴۱.

۲. فصوص‌الحکم، ص ۳۷.

۳. کلیات اشعار شاه نعمت‌الله ولی، ص ۱۴۱.

وی در جای دیگر با تأکید بر این که وجود انسان کامل در عالم ضروری است؛ زیرا او روح عالم است و «حیاتِ جسد به روح بُود و ظهور روح به جسد، و روح، حافظ جسد است از آفات».^۱ این نکته را در وصف انسان کامل علوی(ع) صادق دانسته و می‌گوید:

سیدّ اولیا علیّ ولیّ آن که عالم تن است و او جان است
گرچه من جانِ عالمش گفتم - غلطی گفته‌ام - که جانان است^۲
صغیر اصفهانی نیز در بیان جان عالم بودن انسان کامل علوی(ع)، بر همین
نکته تأکید کرده که:

کَوْنٌ و مکان چو جسم و در آن جسم، جان علی است^۳

همچنین در جای دیگر می‌گوید:

هست هستی فی‌المثل جسمی که در وی جان علی است

وین بود روشن که بود جسم از جان است و بس^۴

از دیدگاه عارفان، قدرت تصرف در عالم، برای سایر ائمه معصوم(علیهم‌السلام) و انسانهای کامل نیز صادق است؛ زیرا خود ایشان اتحاد جان خویش با حقیقت محمّدی را بیان داشته و فرموده‌اند: «أَوْلْنَا مُحَمَّدًا وَ آخِرْنَا مُحَمَّدًا وَ أَوْسَطْنَا مُحَمَّدًا وَ كُنُّنَا مُحَمَّدًا».^۵ به این ترتیب، همه ائمه معصوم(ع)، مصداق انسان کامل اند و از این جهت، فرمانروایان مُلک هستی نیز هستند؛ زیرا ولایت انسان کامل «از فرش تا فوق عرش امتداد دارد و اگر بخواهد بداند، می‌داند و اگر بخواهد تصرف کند نیز، تصرف در ماده کائنات در اختیار اوست».^۶ به قول صغیر اصفهانی:

۱. رسائل فصوصیه، شرح فص‌الاول من فصوص‌الحکم، ص ۱۴۱.

۲. کلیات اشعار شاه نعمت‌الله ولی، ص ۶۴۵.

۳. دیوان صغیر اصفهانی، ص ۳۸.

۴. همان، ص ۶۱.

۵. المناقب (کتاب عتیق)، ص ۷۵؛ بحار‌الانوار، ج ۲۶، ص ۶.

۶. حسن حسن‌زاده آملی، دروس شرح فصوص‌الحکم قیصری، ص ۳۰۳.

هستند همچو ما بشر، اما وجودشان حق را مخاطب آمده بر وحی و بر خطاب
هستند همچو ما بشر، اما قلوبشان فرما ترا به آتش و باد است و خاک و آب^۱

به دلیل همین ولایت تکوینی و قدرت تصرف است که همه عالم فرمانبردار ایشان است و نمونه‌های این فرمانبرداری، در کراماتی که از ایشان نقل شده به وضوح پیداست و موارد آن را در آثار عارفان شیعه و سنی می‌توان یافت. از آن جمله در دیوان سنایی، کرامتی از امام رضا(ع) نقل شده که با اشاره ایشان، شیرهای مسند مأمون، جان می‌گیرند و منکر گستاخ را از بین می‌برند.^۲ سنایی در بیان این کرامت می‌گوید:

از بهر تو شکل شیر مسند درنده شده به چنگ و دندان
آنرا که به پیش تخت مأمون برهان تو خوانده بود بُهتان
با درد جحود منکرش را اقرار دو شیر ساخت درمان^۳

در متون اهل حق، دامنه این ولایت تکوینی باز هم گسترده‌تر می‌شود. به این معنی که ایشان معتقدند، سایر مظاهر مورد پذیرش ایشان نیز مصداق انسان کامل بوده و حاکم و متصرف در عالم‌اند؛ از این جهت با عناوینی چون «پادشاه» و

۱. دیوان صغیر اصفهانی، ص ۲۶.

۲. خلاصه کرامت امام رضا(ع): «حاجب مأمون که مأمور بود در مجلس، حضرت رضا(ع) را تحقیر کند، به آن حضرت گفت: مردم برای تو معجزاتی اثبات می‌کنند که برای احدی از مردم غیر از تو اثبات نکرده‌اند... اگر راست می‌گویی، پس امر کن به این دو شیر و آنها را زنده کن و بر من مسلط گردان! و مقصود حاجب، دو صورت شیری بود که روبروی هم بر مسند مأمون نقش کرده بودند. حضرت به آن دو صورت صدا زدند: بگیرید این فاجر را! و این مرد فاجر را طعمه خود قرار دهید و از او عین و اثری باقی نگذارید! آن دو شیر برجستند و آن مرد را پاره کرده طعمه خود قرار دادند و استخوانهای او را خرد کرده و جویدند و او را خوردند... و مردم تماشا می‌کردند و همه در تحیر و حیرت فرو رفته بودند- و پس از آن، شیرها خدمت حضرت ایستادند و عرض کردند: ای ولی خدا در روی زمین! آیا امر می‌کنی که با مأمون نیز این عمل را انجام دهیم؟ مأمون از استماع این سخن غش کرد، و حضرت فرمودند: بایستید! و آنها به حال خود برگشتند» (سید محمدحسین حسینی طهرانی، معادشناسی، چاپ یازدهم، مشهد، انتشارات ملکوت نور قرآن، ۱۴۲۳ ه.ق، ج ۱، صص ۲۲۸-۲۲۹). اصل روایت در: محمدبن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، عیون اخبار الرضا(ع)، به تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۷۱؛ بحار الأنوار، ج ۴۹.

۳. دیوان سنایی، ص ۴۵۲.

«سلطان» از این مظاهر یاد می‌کنند، مانند «شاه خوشین»، «سلطان اسحاق» و «شاه قرمزی» (شاه ویسقلی). کثرت استفاده از واژه‌های «سلطان و پادشاه» در خطاب به انسانهای کامل در متون ایشان، به حدی است که محقق را از ارائه شواهد بی‌نیاز می‌کند؛ زیرا توزیع کلی هر یک از متون ایشان، به‌خوبی گواه این مطلب است.^۱

از دیدگاه اهل حق، مظاهر مورد پذیرش ایشان نیز، به عنوان انسان کامل هر عصر، حاکم و متصرف در عالم‌اند؛ چنانکه «بابا هندو» در بیان فرمانروایی سلطان اسحاق، می‌گوید:

فرمانبردارن هر دو جهانی ایسا پردیور بین سلطانی^۲

یعنی: هر دو جهان فرمانبردار اوست و اکنون در پردیور به صورت سلطان اسحاق ظاهر شده است.

ملانیازه نیز خطاب به مسندنشین زمان خود، ایشان را «شهنشای کائنات» نامیده است:

فدای ذاتت بام زبر دس ذاتن شهنشای موجود گل کائناتن^۳

یعنی: فدای ذات و حقیقت نوری وجودت شوم که از همه حقایق بالاتر است. تو پادشاه تمام موجودات و کائناتی.

نوروز نیز به قدرت تصرف انسان کامل در عالم اشاره کرده است:

رفیق رقاص روح و روانی چرخچی چالاک جمله جهانی^۴

یعنی: تو آن یار و رفیقی که روح و روان آدمی را به رقص می‌آوری. تو گرداننده چیره‌دست همه جهانی.

۱. به عنوان نمونه ر.ک: کلام زلال زلال؛ کلام بارگه بارگه؛ تذکره‌اعلی؛ کلام خان الماس.

۲. دفتر کلام بابا هندو هندوستانی، از کلامهای پردیوری، به خط سید ایمان خاموشی، صفحه، بی‌نا، ۱۳۸۴، ص ۸.

۳. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۴۰.

۴. دفتر نوروز سورانی، ص ۱۴۸.

و باز در جای دیگر، از زبان انسان کامل به بیان این قدرت تصرف پرداخته، می‌گوید:

چنی یاوری یکتا نفسیم دفتر جهان جملکه و دسیم
کوچه آسمان یانه خدایی چنی ستاران نه گاو تا ماهی^۱

یعنی: دفتر جهان، جمله در دست ماست، از آسمان و عرش گرفته تا ستاره‌ها و عناصر عالم مُلک، همگی در دست ماست.

همچنان‌که قبلاً نیز متذکر شدیم، از دیدگاه اکثر عارفان مسلمان، راه رسیدن به مقام انسان کامل و ولایت تکوینی و در نتیجه آن قدرت تصرف در عالم (کرامت)، همواره برای همه انسانهای پاک، باز است.^۲ پس، هر انسانی با تصفیه و تزکیه نفس می‌تواند به اندازه سعه وجودی خود، جایگاه نور سرمدی الهی گردد و به همین واسطه، منشأ ظهور کرامت شود. با سیری کوتاه در کتابهای عرفانی و تذکره‌های عارفان - همچون تذکرة الاولیاء عطار و ... - این قدرت الهی عارفان با شواهد فراوان قابل پیگیری است. پس، این موضوع که در آیین اهل حق، بزرگان خویش را صاحب نیروی ولایت تکوینی و قدرت تصرف در عالم می‌دانند، از نظر عقلی، شهودی و عرفانی پذیرفتنی است و در مکاتب عرفانی، امری طبیعی و معمول به شمار می‌رود.

در انتهای این فصل، به طور خلاصه، می‌توان گفت که خصوصیات انسان کامل در نظر اهل حق، از بسیاری جهات مشابه دیدگاه محققان عرفان اسلامی است؛ از آن جمله می‌توان به «کون جامع بودن»، «مظهریت»، «نخستین تجلی بودن»، «مصدریت عوالم» و «پادشاه عوالم» دانستن انسان کامل اشاره کرد. به این ترتیب، اهل حق نیز،

۱. دفتر نوروز سورانی، ص ۱۴۲.

۲. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، «نیل به مقام عصمت انحصاری نیست»؛ حسین انصاریان، اهل بیت (ع): عرشیان فرش نشین، صص ۲۱۲-۲۱۴؛ انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، صص ۶۵-۶۶.

انسان کامل را به عنوان کَوْنِ جامع، مجموع تمام عوالم و ظهورات دانسته و معتقدند که این جلوه، مجموع تمام جَلَوَات و تجلیات دیگر است. از سوی دیگر، ایشان، انسان کامل را حائز مقام خلیفه‌اللهی و مظهریت می‌دانند و معتقدند که تمام اسماء و صفات الهی در وجود او به ظهور و بروز رسیده‌اند. تأکید بر مظهریت انسان کامل در متون اهل حق، به حدی است که می‌توان واژه «مظهر» و مشتقات آن همچون «ظهور» را از کلیدواژه‌های اصلی آیین اهل حق به شمار آورد.

اندیشه مظهریت در نزد اهل حق، گاه، از سوی افراد ناآگاه یا مغرض، با اندیشه «حلول» یکسان دانسته شده و اهل حق را متهم به اعتقاد به حلول کرده‌اند. در صورتی که بر محققان آگاه، روشن است که اندیشه مظهریت، برخاسته از دیدگاه هستی‌شناسانه مبتنی بر «تجلی» است و در این اندیشه - که وجود حقیقی را واحد و منحصر در حق تعالی می‌دانند و مخلوقات را تجلیات و ظهورات او ذکر می‌کنند - هرگز جایی برای حلول نیست؛ زیرا پذیرفتن حلول، مستلزم اعتقاد به دو وجود است که یکی بتواند در دیگری وارد شده و حلول نماید. علاوه بر اینکه در متون اهل حق، نشانی از واژه حلول یا مشتقات آن نیز دیده نمی‌شود، تا تأییدی بر اتهام حلولی بودن ایشان باشد. برعکس، آنچه در متون اهل حق غلبه دارد، تأکید بر مظهریت است و اینکه انسان کامل را مظهر تام و تمام حق تعالی و آینه‌گردان اسماء و صفات او می‌دانند.

نکته دیگری که از طریق بررسی متون اهل حق مشخص می‌شود آن است که ایشان، انسان کامل را نخستین تجلی حق تعالی می‌دانند که مصدر و منشأ سایر تجلیات نیز هست؛ چنانکه او را پیشرو قطار تجلیات الهی معرفی کرده و تمام عالم را آراسته از نور وجود او می‌دانند. همچنین، از دیدگاه ایشان، انسان کامل، پادشاه عوالم و حاکم و متصرف در آنهاست؛ زیرا او خلیفه خدا و مظهر همه اسماء و

۴۰۲ هستی‌شناسی عرفانی اهل حق

صفات اوست؛ بنابراین، به اذن حق تعالی، بر همه عوالم ولایت دارد و امور آنها را تدبیر می‌نماید.

فصل هشتم

ظهورات متوالی انسان کامل
(ظهورات و بروزات کُمَّل)

یکی دیگر از مباحث مهم دربارهٔ انسان کامل، مبحث ظهورات و بروزات کُمَّل است. «بر مبنای این قاعدهٔ عرفانی، روح کُمَّل از اولیاء الهی، می‌توانند پس از مفارقت از دار دنیا، مجدداً در صورت، هیأت و پیکر دیگری ظهور و بروز یابند».^۱ بر این اساس، حقیقت وجودی انسان کامل، یعنی حقیقت محمدیه که ازلی و ابدی است، در هر دوره و عصری به صورت انسان کامل آن عصر ظهور می‌کند و از این جهت، دارای ظهورات متعدّد است. البته این مسأله با بحث تناسخ مُلکی و حلول متفاوت است و در ادامه، این تفاوت، در ضمن بحث‌های نظری و آوردن شاهد از محققان عرفان، به‌خوبی مشخص خواهد شد.

ابن عربی این مسأله را در فص الیاسی از فصوص الحکم بیان کرده است، جایی که الیاس را همان ادريس معرفی می‌کند و می‌گوید: «إلیاسُ هُوَ ادریسُ کَانَ نَبِیًّا قَبْلَ نوحٍ، وَ رَفَعَهُ اللّهُ مَکَانًا عَلِیًّا».^۲ یعنی: الیاس، همان ادريس است که او پیامبری قبل از نوح بود و خداوند او را به جایگاهی متعالی بالا برد.

ابن عربی در چند جای دیگر فص الیاسی نیز بر همین نکته تأکید کرده و الیاس را همان ادريس دانسته است: «کَانَ الیاسُ الَّذِی هُوَ ادریسُ قَدْ مُثِّلَ لَهُ اِنْفِلاقَ الْجَبَلِ الْمُسَمَّى لُبْنَانُ مِنَ اللَّبْنَانَةِ وَ هِیَ الْحَاجَّةُ».^۳ یعنی: الیاس که همان ادريس بود، در

۱. خسرو ظفرنویسی، ابن عربی و تناسخ، تهران، انتشارات تیک تاک، ۱۳۹۵، ص ۱۴۲.

۲. فصوص الحکم، ص ۱۸۱.

۳. همانجا.

مکاشفه‌ای مشاهده کرد که کوه لبنان که مشتق از لُبْنانَه به معنای حاجت است، از هم پاشیده شد.^۱

و در آخر همین فص نیز آورده است: «فَمَنْ أَرَادَ الْعُثُورَ عَلَى هَذِهِ الْحِكْمَةِ الْإِلْيَاسِيَةِ الْإِدْرِيْسِيَةِ الَّذِي أَنْشَأَهُ اللَّهُ نَشَأَتَيْنِ، فَكَانَ نَبِيًّا قَبْلَ نُوحٍ ثُمَّ رُفِعَ وَ نُزِلَ رَسُوْلًا بَعْدَ ذَلِكَ، فَجَمَعَ اللَّهُ لَهُ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ». ^۲ یعنی: کسی که می‌خواهد این حکمت الیاسی ادریسی را یعنی، کسی که خدا دو نشئت به او داده را درک کند، باید بداند که ادریس، پیامبری پیش از نوح بود. سپس، بالا برده شد و بعد از آن، دوباره به صورت پیامبری فرو فرستاده شد. پس، اینگونه خداوند برای او بین دو منزلت (الیاس و ادریس بودن) جمع کرد.

تأکید ابن عربی بر ظهور دوباره ادریس در صورت الیاس، برای افرادی که آشنایی کافی با مبحث «تجلی» نداشته و تفاوت آن با «تجافی» را نمی‌دانسته‌اند، این توهّم را ایجاد کرده که منظور شیخ از این سخنان، نوعی تناسخ است، در صورتی که سخن ایشان، بیان ظهورات و بروزات کُمل است.

شارحان ابن عربی نیز با آگاهی از این سوء تعبیرها، درصدد رفع این شبهه برآمده و متذکر شده‌اند که بروزات کُمل، همان ظهور حقیقت واحده در صُور متکثره است و اینکه تعدّد صُور، حقیقت را متعدّد نمی‌کند. از سوی دیگر، آشکار شدن حقیقت واحد در صورتهای متعدّد، همچون الیاس و ادریس، از نوع تجلی و ظهور است نه از نوع تجافی و حلول.

جندی در شرح همین جملات از فصوص الحکم ابن عربی می‌گوید:

منظور شیخ (ابن عربی) در این قبیل سخنان، آشکار کردن مسأله ظهور عین واحده

۱. حسین مریدی، شرح و ترجمه فصوص الحکم (براساس متن ابوالعلاء عقیفی و ترجمه رالف استین)، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۹۱، ص ۳۱۱.

۲. فصوص الحکم، ص ۱۸۶.

در صورتهای متعدّد است. به این صورت که این حقیقت، در تمام این صُور، عین آنهاست؛ بدون اینکه مقید یا منحصر در یکی از آنها شده باشد. و تصدیق می‌کند که این صورتهای متعدّد، از نظر حقیقت، عین یکدیگرند، اما از نظر صورت و تَعین با هم متفاوتند و اینکه دربارهٔ ادريس گفته که او همان الیاس است یا اینکه گفته الیاس که فرستاده شده بود به سوی بعلبک، همان ادريس است که قبل از نوح به او وحی می‌شد، از نظر حقیقت وجودی است و گر نه تصدیق می‌کند که آنها از نظر صورت و تَعین با یکدیگر متفاوتند. بنابراین، به تحقیق بنگر و اشتباه نکن در شناخت حقایق، به واسطهٔ تلبس آن به لباس تعینات. پس، اگر بگوییم که عین و حقیقت، صورت ادريس را رها کرد و منتقل شد به صورت الیاسی، این همان قول به تناسخ است، ولی فرق است میان این دو. بنابراین، تدبّر کن و نیکو بنگر. پس همانا ما می‌گوییم که عین ادريس و هویت او - در حالی که باقی در انیت ادريس و صورت او در آسمان چهارم است - در صورت الیاس ظاهر شد و متعین به انیت الیاس گردید. بنابراین، ایشان از حیث عین و حقیقت، یکی هستند؛ اما از حیث تعین صوری و ظهور شخصی، دو نفرند. همانند حقیقت جبرئیل و عزرائیل و میکائیل که در آن واحد، در صد هزار مکان متفاوت ظاهر می‌شوند. در صورتی که تمام آن صورتهای مشهود، به همان ارواح کلیهٔ کامل قائم‌اند. بنابراین، دربارهٔ ارواح کُمل و نفس‌های ایشان نیز به همین ترتیب است و همین‌طور دربارهٔ حق تعالی نیز به همین صورت است که در صُور تجلیات بی‌نهایت و تعینات اسماء الهی که خارج از شمارش‌اند، تجلی می‌کند؛ اما ذاتش، یگانه است و عین و حقیقت او، با وجود ظهور در صورتهای و تعینات متعدّد، همچنان، واحد است.^۱

فصل هشتم: ظهورات متوالی انسان کامل ۴۰۷

درباره تناسخ و تفاوت آن با تجلی، باید گفت که تناسخ مصدر باب تفاعل از ریشه «نسخ» است و از نظر لغوی به معنی زائل شدن و یا برطرف شدن؛ برداشتن چیزی و گذاشتن چیز دیگری به جای آن است.^۱ اما از نظر اصطلاحی، تناسخ به معنای بازگشت دوباره روح به این جهان و تولد آن در قالب بدنی دیگر است.^۲

این اعتقاد به قدری دیرینه است که گویی از ابتدای پیدایش بشر با او همراه بوده است؛ چنانکه محمد بن عبدالکریم شهرستانی، از محققان برجسته قرن پنجم و ششم هجری، در کتاب «المَلَلُ وَ النَّحْلُ» که دانشنامه‌ای در مورد مذاهب، ادیان و عقاید اقوام گوناگون است، می‌گوید: «وَمَا مِنْ مِلَّةٍ مِنْ الْمَلَلِ إِلَّا وَ لِلتَّنَاسُخِ فِيهَا قَدَمٌ رَاسِخٌ، وَ إِنَّمَا تَخْتَلِفُ طُرُقُهُمْ فِي تَقْرِيرِ ذَلِكَ».^۳ یعنی: هیچ آیین و دینی از آیین‌ها و ادیان نیست، مگر این که تناسخ در آن ریشه‌ای قوی دارد، و همانا فقط، اختلاف آنها در نحوه بیان آن است.

همچنین، پژوهشگر معاصر، جان بی. ناس، در کتاب «تاریخ جامع ادیان»، اذعان می‌دارد که: «نظریه انتقال ارواح یا تناسخ، از جمله عقایدی است که تمام مذاهب عالم، از بدویان وحشی گرفته تا اُمم متقدم که دارای فرهنگی متعالی‌اند، همه، بیش و کم، قدمی در راه عقیده به آن برداشته‌اند».^۴

۱. حسین بن محمد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفة، بی تا، ص ۴۹۰.

۲. علی موخدیان عطار، تناسخ، گذشته و امروز، قم، انتشارات دانشگاه، ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳، ص ۲۵.

۳. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، المَلَلُ وَ النَّحْلُ، به تصحیح ابوعبدالله السعید المندوه، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیة، ۱۴۱۵ ق، ۱۹۹۴ م، ج ۲، ص ۲۲۲.

۴. جان بی. ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ سوم، تهران، انتشارات پیروز، ۱۳۵۴، ص

نکته مهم در مبحث تناسخ رایج و اصطلاحی آن است که تغییر قالب جسمانی، ممکن است به صورت انسان باشد یا حیوان یا حتی گیاه و جماد.^۱ به این ترتیب، تناسخ در این معنا دارای سیر نزولی یا صعودی خواهد بود. یعنی، یک روح ممکن است بعد از قالب انسانی، وارد جسم حیوانی و غیره شود، یا برعکس از قالب حیوانی به صورت انسانی درآید. از سوی دیگر، تناسخ به آن صورتی که در برخی ادیان هند مطرح شده، مبدأ و معاد ندارد و همین نوع تناسخ است که مورد انتقاد حکمای مسلمان نیز قرار گرفته است؛ چنانکه شبستری می‌گوید:

تناسخ زان سبب شد کفر باطل که آن از تنگ چشمی گشت حاصل^۲

به نظر می‌رسد که منظور از تنگ چشمی، همین عدم اعتقاد به وجود دنیای دیگر و پذیرش معاد باشد. البته انواع دیگری از اعتقاد به زندگی‌های متوالی را نیز می‌توان یافت که با پذیرش مبدأ و معاد همراهند و محققان، این نوع باززایش را متفاوت با تناسخ اصطلاحی دانسته‌اند؛ زیرا باورمندان به این نوع از زندگی‌های متوالی، به وجود خداوند به عنوان مبدأ هستی باور دارند و مسأله حیات پس از مرگ و قیامت و معاد را نیز می‌پذیرند. از این رو، اعتقاد خود را متفاوت با تناسخ اصطلاحی رایج می‌دانند.

۱. اصطلاح «تناسخ»، فقط یکی از انواع «زندگی‌های متوالی» را شامل می‌شود که باززایش روح انسان در قالب انسان دیگر باشد. در حالی که اگر روح یک انسان در قالب یک حیوان باززایش یابد، آن را «مَسَخ/ تَماسخ» می‌نامند. اگر روح انسان به مقام پایین‌تری نزول کند و در قالب نباتات، باززایش یابد به آن «فَسَخ/ تَفاسخ» اطلاق می‌شود. و اگر روح انسان در پائین‌ترین درجات وجودی، یعنی به جمادات تعلق یابد، به آن «رَسَخ/ تَراسخ» می‌گویند. (ر.ک: ملاصدرای شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ دوم، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۴؛ عبدالرزاق فیاض لاهیجی، *گوهر مراد*، با مقدمه زین‌العابدین قربانی لاهیجی، با تصحیح و تحقیق مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (ع)، چاپ دوم، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۸، ص ۱۷۲؛ حسن حسن‌زاده آملی، *هزار و یک کلمه*، ج ۴، ص ۱۱۳. البته باید این نکته را در نظر داشت که در برخی منابع، گاه، اصطلاح «رَسَخ» و «فَسَخ» را به جای یکدیگر به کار برده‌اند. (ر.ک: فاطمه مینایی: «تناسخ»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۳، ج ۸، ذیل تناسخ).

۲. گلشن راز، بیت ۱۰۴.

همین نوع از باور به زندگی‌های متوالی است که در میان برخی فلاسفه و حکمای مسلمان نیز پذیرفته شده^۱ و کسانی که به طور کلی با مسأله زندگی‌های متوالی مخالف بوده‌اند، نتوانسته‌اند به ردّ کامل آن بپردازند. برخی محققان معاصر نیز، با وجود بررسی‌های فلسفی نسبتاً جامع به این نتیجه رسیده‌اند که «دلایل عقلی و نقلی اقامه شده توسط فلاسفه و متکلمان در ردّ تناسخ، قانع‌کننده نیست».^۲ البته در اینجا منظور از تناسخ، همان زندگی‌های متوالی با پذیرش مبدأ و معاد است. در هر صورت، در این نوشتار مجال پرداختن به مسأله «تناسخ» و تفاوت آن با «زندگی‌های متوالی» یا بحث دربارهٔ صحّت و سقم آن نیست؛^۳ بلکه آنچه برای ما اهمیّت دارد، درک تفاوت آن با اندیشهٔ «تجلی» و بحث «ظهورات کُمل» است.

آنچه تا اینجا مشخص شد آن است که منظور از تناسخ باطل، انتقال روح از بدنی به بدن دیگر یا تولّد دوبارهٔ روح یک انسان در قالب انسان یا موجودی دیگر است، بدون این‌که مبدأ و معادی در کار باشد. حال در بیان تفاوت آن با تجلی، باید گفت که تجلی از دیدگاه عارفان «پدیدار شدن ذات و صفات حق تعالی در جلوه‌گاه

۱. به عنوان نمونه رک: ابونصر محمدفارابی، اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، چاپ دوم، تهران، انتشارات کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۶۱، صص ۳۰۰-۳۰۲؛ محمد بن زکریای رازی، رسالهٔ سیرت فلسفی، مندرج در: مهدی محقق، فیلسوف ری، ویراست پنجم، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۷، صص ۲۲۰-۲۲۱؛ محمد بن زکریای رازی، الدراسة التحلیلیه لکتاب الطبّ الروحانی، به اهتمام مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴، صص ۹۳-۹۵؛ ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲، صص ۱۴۴ و ص ۱۱۹؛ شهاب الدین سهروردی، حکمة الاشراق، ترجمه فتحعلی اکبری، تهران، انتشارات علم، ۱۳۸۸، باب فی التناسخ، صص ۲۴۴-۲۵۲؛ محمدبن محمود شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، تصحیح حسین ضیایی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲، صص ۵۱۸-۵۳۵؛ همو، الشجرة الإلهیة، به تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳، صص ۵۴۸-۶۱۰.

۲. علی موحدیان عطار، تناسخ، گذشته و امروز، ص ۱۴؛ همچنین رک: محمدتقی یوسفی، تناسخ از دیدگاه عقل و وحی، قم، انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.

۳. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید: محمد خدادادی، تأملی در اعتقاد به زندگی‌های متوالی، جلد اول: یونان، تهران، انتشارات دستان، ۱۳۹۹، صص ۱۱-۲۲.

هستی است.^۱ به عبارت دیگر، منظور از تجلی، «ظهور حقیقت است در هر مظهري، به خصوصیتی و صفتی و نوعی، نه بر سبیل تکرار».^۲

عارفان از اندیشه «تجلی» برای بیان دیدگاه هستی‌شناسانه خود، یعنی بیان چگونگی «خلقت» و ارتباط میان «خدا و خلق» استفاده می‌کنند و معتقدند که ارتباط میان حق تعالی و موجودات، از نوع تجلی است. یعنی، مخلوقات و موجودات، در حقیقت، تجلیات و ظهورات حق تعالی هستند و وجودی مستقل و جدای از او ندارند.

این اندیشه برخاسته از اندیشه توحیدی عارفان است که حق تعالی را بی‌نهایت می‌دانند و معتقدند که «وجود» منحصر در خداست؛ زیرا خدا بی‌نهایت است و از این منظر، وجودی غیر از او نیست و هرچه هست، اوست. ایشان برای روشن کردن دیدگاه خود درباره ارتباط خدا و خلق، از تمثیل «دریا و موج» بهره گرفته‌اند و معتقدند که مخلوقات، همچون امواج دریای بی‌نهایت الهی هستند و همچنانکه امواج، ماهیتی جدای از دریا ندارند و تعدد امواج باعث افزایش یا کاهش دریا نمی‌شود؛ موجودات نیز هویتی مستقل و جدای از حق تعالی ندارند و تعدد و تکثر آنها باعث تعدد و تکثر ذات حق نمی‌شود.

با این توضیحات می‌توان دانست که در اندیشه «تجلی»، حلول روح از بدنی به بدن دیگر مطرح نیست؛ بلکه ظهور حقیقت واحد در صورتهای مختلف مورد نظر است. از این رو، عارفان نیز مخالفت خود را با آن ابراز داشته‌اند؛ زیرا اثبات دو وجود می‌کند، در صورتی که در دیدگاه عرفانی، «وجود» یکی است و آن خداست. شیخ محمود شبستری همین نکته را در گلشن راز بیان کرده و می‌گوید:

۱. اصغر دادبه، «تجلی»، ج ۱۴، ص ۵۹۰.

۲. محمد اسیری لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح میرزا محمد ملک‌الکتاب، بمبئی، ۱۳۱۲، ص ۹۶.

حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت، دویی عین ضلال است^۱ بنابراین، در اندیشه توحیدی و هستی‌شناسی عارفانه که وجود را واحد و منحصر در حق تعالی می‌دانند، وجود دومی نیست تا بتواند با وجود اول متحد شود یا در آن حلول کند و شبهه افراد ناآگاه بر مسأله ظهور و تجلی، ناشی از عدم شناخت آنها از این اندیشه و عدم درک تفاوت آن با حلول است. البته این سوء تعبیرها که در نتیجه جهل و ناآگاهی بوده، همواره وجود داشته است؛ چنانکه در زمان سنایی نیز همین شبهه را بر دیدگاه عارفان وارد کرده‌اند و سنایی در پاسخ این افراد می‌گوید:

گوید آن کس در این مقام فضول که تجلی نداند او ز حلول^۲ یعنی، علت گزاف‌گویی مخالفان درباره اندیشه تجلی، آن است که تفاوت آن را با حلول نمی‌دانند و گمان می‌کنند که تجلی و ظهور حق تعالی در جلوات مختلف به معنی حلول حق در آنهاست؛ در صورتی که آنها منظور عارفان را نفهمیده‌اند و نمی‌دانند که در دیدگاه عارف، وجودی غیر از خدا نیست تا شبهه حلول نیز پیش آید. درباره مسأله تناسخ و تفاوت آن با تجلی نیز وضع به همین منوال است و کسانی که ظهورات کُمل را درک نکرده‌اند آن را با تناسخ اشتباه می‌گیرند.

تفاوت دیگری که میان بحث «تناسخ» با «ظهورات و بروزات کُمل» وجود دارد، آن است که معتقدان به تناسخ آن را یک مسأله عمومی می‌دانند که شامل تمام ارواح است و البته، همیشه هم لزوماً در قالب انسانی نیست و ممکن است در قالب حیوانات، نباتات و یا جمادات باشد و هدف آن نیز مکافات و مجازات، یا پاداش ارواح در زندگی قبلی آنهاست؛ در حالی که ظهورات و بروزات کُمل، فقط مخصوص انسانهای کامل هر عصر است که ظهورات حقیقت محمدیه‌اند و این

۱. گلشن راز، بیت ۴۵۰.

۲. حدیقة الحقیقه، ص ۶۸.

ظهورات نیز هیچ ارتباطی با پاداش و مکافات ندارد؛ بلکه بحث ظهور ائمه اسماء الهی است.

لاهیجی نیز در شرح گلشن راز این نکته را تذکر داده و می‌گوید: «بدان که روح اعظم را که عبارت از حقیقت محمدی است، در عالم، مظاهر بسیار است از انبیاء و اولیاء ... و این معنی را بروزاتِ کَمَلِ خوانند و حمل این معنی بر تناسخ نمی‌توان کرد؛ زیرا تناسخ، مخصوص به بعضی، دون بعضی نیست و این بروز، مخصوصِ کَمَلِ است»^۱.

ابن فناری نیز در مصباح‌الانس بر تفاوتِ ظهوراتِ کَمَلِ با تناسخ تأکید کرده و معتقد است که انسان کامل از آنجا که مظهر اسم جامع الهی است، توانایی ظهور در مظاهر تمام اسماء الهی را داراست؛ زیرا اسم جامع، در بردارنده همه اسماء الهی است و طبیعتاً مظهر آن نیز جامع تمام ظهورات بوده و توانایی ظهور در صورت‌های متعدد را داراست، بدون اینکه بر وحدتِ حقیقت او خللی وارد شود. وی این مطلب را در مصباح‌الانس اینگونه بیان کرده است:

انسان کامل، مظهر حق تعالی از جهت اسم جامع اوست. از این رو، در صورت بسیار، بدون تَقید و انحصار ظاهر می‌شود و حقیقت او همچنان یکی است، هر چند در صورت متعدد ظاهر شده است و از این رو، درباره ادریس گفته شده که همانا او، همان الیاس است که به سوی بعلبک فرستاده شد و این، بدان معنا نیست که حقیقت و عین وی، آن صورت را رها کرد و صورت الیاس پوشید، وگرنه این سخن به معنای قول به تناسخ است؛ بلکه هویت ادریس، در ضمن قائم بودن در انیت خودش و صورتش در آسمان چهارم، در انیت الیاس، ظاهر شد و تعیین یافت. بنابراین، آنها از حیث عین و حقیقت، یکی هستند؛ اما از حیث تعیینِ شخصی دو

۱. مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۱۰۳.

نفرند. همین امر درباره ارواح کُمَّل و نَفْس هایشان نیز صادق است، همانند حق تعالی که در صُور تجلیات بی نهایت متجلی می شود.^۱

منظور از باقی بودن انبیت ادریس در جایگاه خود و در عین حال ظاهر شدن در صورت الیاس، توجه دادن به این نکته است که این ظهورِ شخص واحد در دو صورت، از طریق تجلی بوده است و نباید آن را از نوع تجافی پنداشت. زیرا در تجافی، زمانی که چیزی از جایگاه خود نزول می کند و در جایگاه دیگری قرار می گیرد، جایگاه اوّل از وجود او خالی می شود، همانند نزول باران؛ به این صورت که قطره باران زمانی که به زمین می رسد، دیگر در آسمان نیست. اما در تجلی و ظهور، حقیقت واحد، در عین نزول در جایگاه دوم، همچنان در جایگاه اوّل نیز هست، همانند فکری که در مُعقله انسان است و شخص اراده می کند که آن را بنویسد. بنابراین، آن فکر را بر صفحه کاغذ منتقل می کند و نزول فکر به صورت نوشتار و تبدیل شدن آن به کلمات، به آن معنی نیست که آن فکر دیگر در مُعقله فرد نباشد؛ بلکه حقیقت آن، همچنان در فکر و ذهن آن فرد وجود دارد، اما ظهور عینی آن را می توان در صفحه کاغذ مشاهده کرد.^۲

درباره ظهورات و بروزات کُمَّل نیز وضع به همین منوال است و تنها کسانی که با مبحث تجلی آشنایی ندارند، آن را با تجافی یا حلول و تناسخ اشتباه می گیرند. شیخ محمود شبستری در گلشن راز همین نکته را تذکر داده، زمانی که می گوید:

تناسخ نبود این کز روی معنی ظهوراتی است در عین تجلی^۳

لاهیجی نیز در شرح این بیت، متذکر می شود که ظهورات متوالی انسان کامل از نوع بروزات کُمَّل است و این ظهورات متعدّد، خللی در وحدت حقیقت انسان کامل

۱. مصباح الأُنس بین المعقول و المشهود، ص ۱۸۱.

۲. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، «نزول وحی»، صص ۶-۷.

۳. گلشن راز، بیت ۳۶۵.

پدید نمی‌آورد. وی برای روشن کردن این مسأله، تأکید می‌کند که تناسخ «مستلزم تکرار است؛ زیرا که همان روح است که بعد از مفارقت از بدنی، متعلق به بدن دیگر می‌گردد، بزعم جماعتی که روح را قدیم می‌گویند و قایم به نفس خود نمی‌دانند بلکه جهت بقاء محتاج به بدن می‌دارند. و تجلی، ظهور حقیقت است در هر مظهري به خصوصیتی و صفتی و نوعی، نه بر سبیل تکرار، فلذا می‌فرماید که «تناسخ نیست این کز روی معنی». یعنی ظهور حقیقت در نشأه کاملی و بعد از اتمام دوره در صورت آن مظهر، ظهور در مظهر دیگر، تناسخ نیست؛ بلکه این را بروزات کُمَّل می‌گویند»^۱.

در حکمت عمادیه نیز در تبیین این مطلب که چگونه ادریس می‌تواند همان الیاس باشد و در عین حال، در مقام خویش نیز باقی باشد، می‌گوید: «پس اینکه گویند الیاس عین ادریس است، به نحو تناسخ نباشد که ادریس انبیت و وجود خود را خلع نموده، به تعین الیاسی در آید. بلکه با اینکه حافظ مقام خود است و مُتعیّن به تعین خویش، در این نشئه جلوه و ظهور می‌نماید. و آن جلوه و ظهور، لازم نیست مشابه با آن صورت اولیه ادریسیه باشد؛ بلکه به هر صورتی که بخواهد می‌تواند در آید. و این تجلی و ظهور را اظلال نامند. پس بحسب عین و حقیقت، الیاس و ادریس یک حقیقت باشند و از حیث تعین صوری مختلف و اثنین»^۲.

ابن عربی در فص شیثی از فصوص‌الحکم نیز اشاره‌ای به بروزات کُمَّل داشته، می‌گوید: «وَعَلَى قَدَمِ شَيْثٍ يَكُونُ آخِرُ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ مِنْ هَذَا النَّوْعِ الْإِنْسَانِيَّ وَهُوَ حَامِلٌ أُسْرَارِهِ وَ لَيْسَ بَعْدَهُ وَلَدٌ فِي هَذَا النَّوْعِ فَهُوَ خَاتَمُ الْأَوْلَادِ»^۳. یعنی: «به قدم شیث

۱. مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۹۶.

۲. الدرّة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة، حکمت عمادیه، ص ۱۵۸.

۳. فصوص‌الحکم، ص ۶۷.

خواهد بود که واپسین فرزند از نوع انسانی متولد شود و او حامل اسرار شیت باشد و پس از او فرزندی دیگر از این نوع در وجود نیاید و او خاتم فرزندان باشد.^۱

قیصری منظور از این آخرین مولود را خاتم ولایت مطلقه دانسته و می‌گوید: «لأنَّ المرادَ بِأخِرِ مَوْلُودٍ، خاتَمَ الوِلايَةِ المُطْلَقَةِ». ^۲ یعنی: منظور از آخرین مولود، خاتم ولایت مطلقه است. وی در جای دیگر نیز همین نکته را بیان کرده و می‌گوید: «قَوْلُهُ وَ عَلَى قَدَمِ شَيْثٍ يَكُونُ آخِرُ مَوْلُودٍ يَتَوَلَّدُ إِلَى آخِرِهِ لَمَّا تَكَلَّمَ الشَّيْخُ فِي خَتْمِ الْوِلايَةِ بِحَسَبِ الشَّانِ وَ الْمَرْتَبَةِ وَ الْمَعْبُوعُ شُؤْنُهُ وَ هُوَ خَتَمَ بِحَسَبِ الزَّمَانِ وَ كَانَ لِلْوِلايَةِ خَتْمٌ بِحَسَبِ الْوِلَادَةِ فِي هَذَا النَّوعِ الْإِنْسَانِي وَ يَكُونُ عَلَى قَدَمِ شَيْثٍ». ^۳

یعنی: سخن ابن عربی درباره اینکه آخرین فردی که از نوع انسانی متولد می‌شود بر قدم شیت خواهد بود، هنگامی است که او درباره ختم ولایت بر حسب شأن و مرتبه و همراه بعضی شئون آن صحبت می‌کند و این ختم، بر حسب زمان است و برای ولایت، بر حسب اولاد در این نوع انسانی ختمی هست و آن بر قدم شیت خواهد بود.

برخی این سخن ابن عربی را که آخرین مولود را بر قدم شیت و حامل اسرار او دانسته، دلیلی بر اثبات تناسخ از دیدگاه او دانسته‌اند؛ زیرا وی خاتم ولایت را همان شیت معرفی کرده است. قیصری در شرح فصوص خود به بحث در این باره پرداخته و در ضمن دیدگاه حکمای اشراق در این زمینه را نیز مورد نقد و بررسی قرار داده و می‌گوید: «وَلِذَلِكَ قَالَ وَ هُوَ حَامِلٌ أَسْرَارِهِ ثُمَّ نَسِبَ إِلَى شَيْثٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ قَالَ بِالتَّنَاسُخِ وَ سَبَبُ هَذَا الْقَوْلِ مَا رَأَى فِي شَرْحِ الْإِشْرَاقِ إِنَّ

۱. ترجمه فصوص الحکم (موخذ)، ص ۲۱۴.

۲. شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۴۸۹.

۳. رسائل قیصری، ص ۸۹.

أَغَاثَاذِيمُونَ هُوَ شَيْثٌ^۱. یعنی: سخن ابن عربی دربارهٔ اینکه آخرین مولود یا خاتم ولایت را حامل اسرار شیث معرفی کرده، سبب شده تا بگویند که او اولین معتقد به تناسخ است. دلیل این سخن، آن چیزی است که ما در شرح اشراق می‌بینیم که معتقد است آغاثاذیمون همان شیث است.

قیصری در ادامه، به ردّ این نظریه پرداخته و توضیح می‌دهد که منظور ابن عربی، سریان حقیقت واحد در صور مختلف است و این مسأله با تناسخ متفاوت است: «وَمَا جَاءَ فِي كَلَامِ أَوْلِيَاءِ مِمَّا يُشْبِهُ التَّنَاسُخَ إِنَّمَا هُوَ بِحُكْمِ أَحَدِيَةِ الْحَقِيقَةِ وَ سَرَيَانِهَا فِي صُورٍ مُخْتَلِفَةٍ كَسَرَيَانِ الْمَعْنَى الْكُلِّيِّ فِي صُورٍ جَزْئِيَّاتِهِ وَ ظُهُورِ هَوِيَّةِ الْحَقِّ فِي مَظَاهِرِ أَسْمَائِهِ وَ صِفَاتِهِ»^۲. یعنی: آنچه در سخنان اولیاء آمده و شبیه تناسخ به نظر می‌رسد، به حکم احدیت حقیقت و سریان آن در صور مختلف است، همانند سریان معنی کلی در صور جزئیاتش و ظهور هویت حق در مظاهر اسماء و صفاتش.

به این ترتیب، منظور عارفان در اینگونه موارد، بیان ظهور هویت واحد روحانی در مظاهر مختلف جسمانی است و اینکه برخی از طریق به کارگیری نادرست واژه تناسخ در این موارد، آن را بر مفاهیم و قواعد عرفانی تحمیل کرده‌اند، ناشی از عدم شناخت صحیح از مسأله ظهور و بروز کُمل و تفاوت آن با تناسخ است؛ زیرا تناسخ «آن است که روح انسان بعد از مفارقت از بدن خود تعلق بگیرد به بدن انسان دیگر. و در این جا این طور نیست؛ بلکه یک معنی است و از جهت او ظهورات و تجلیاتی

۱. شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۴۸۹.

۲. همانجا.

است.»^۱ به این ترتیب، می‌توان دانست که «ظهور متوالی و مستمر اولیاء در هر زمان، از باب تواتر فیض و توالی تجلی است، نه تناسخ».^۲

جندی در شرح فصوص خود در توضیح جمله ابن عربی درباره آخرین مولود و اینکه او بر قدم شیث خواهد بود به تفصیل بحث کرده و به بیان ظهورات متوالی حقیقت انسان کامل در اعصار مختلف در جلوه انبیای الهی پرداخته است. وی نخستین ظهور این حقیقت را در وجود آدم (ع) می‌داند و سپس انبیای دیگر همچون شیث، ادریس، نوح، ابراهیم، داوود، سلیمان و عیسی را به عنوان دیگر مظاهر این حقیقت معرفی می‌کند تا اینکه این حقیقت، در وجود حضرت رسول اکرم (ص) به طور اتم و اکمل ظهور می‌یابد.

جندی در ادامه می‌افزاید که این حقیقت، پس از دوره ختم نبوت، در صورت اولیای الهی ظاهر شده و سرسلسله این اولیاء، حضرت علی بن ابیطالب (ع) بوده است. وی معتقد است که پس از حضرت علی (ع)، حقیقت محمدیه در مظاهر فرزندان ایشان که همان ورثه الهی حضرت محمد (ص) هستند، ظهور یافته است تا اینکه در نهایت، این حقیقت در وجود خاتم اولیاء به ظهور می‌رسد.^۳

این خاتم اولیاء که او را خاتم آباء نیز گفته‌اند، همان حضرت مهدی (ع) است که کاشانی در وصف او می‌گوید: «خاتمُ الأَباءِ فی هَذَا النُّوعِ هُوَ المَهْدی عَلَیهِ السَّلَام».^۴ یعنی: خاتم آباء در این نوع، همان مهدی است که درود بر او باد. به این ترتیب، ظهورات متوالی و متواتر حقیقت محمدیه در وجود انبیاء و اولیای الهی، سریان حقیقت واحد در مظاهر متعدده است و میان ایشان، در حقیقت وجودی تفاوتی نیست؛ هرچند از نظر تعین شخصی با یکدیگر متفاوتند.

۱. شرح گلشن راز سبزواری، ص ۳۴۳.

۲. مولوی‌نامه، ج ۲، ص ۸۵۳.

۳. شرح فصوص الحکم جندی، صص ۲۸۱-۲۸۳.

۴. شرح فصوص الحکم کاشانی، ص ۵۳.

به این ترتیب، «خاتم‌الاولیاء، همان حقیقت و باطنِ نبوتِ خاتم‌الانبیاء است که در نشأهٔ وی به طریق بروز، نه به طریق تناسخ، ظاهر گشته است»^۱. این نکته، حقیقتِ همان سخن شیخ محمود شبستری است که می‌گوید:

در این دور، اوّل آمد عینِ آخر^۲

یعنی، تنها یک حقیقت است که در صور متعَد ظاهر شده و هر بار به نامی نامیده شده است. بنابراین، همچنان که تعدّد نام، شخص را متعدّد نمی‌کند، تعدّد صور و مظاهر نیز خللی بر وحدت حقیقت واحده که در آن صور متجلی شده وارد نمی‌کند و «آنچه از مقولهٔ تعاقب افراد انسان کامل و ظهور اولیاء در هر عصر و زمان و اتحاد جانهای شیران خدا گفته‌اند، محمول است بر ظهور و سرّیان هویتِ واحد در مظاهر مختلف و وحدت نورانیِ روحانی»^۳.

این موضوع را عبدالکریم جیلی نیز در کتاب انسان کامل، مورد بحث قرار داده و معتقد است که حقیقت انسان کامل به واسطهٔ تلبّس به لباسهای گوناگون، هر بار نامی داشته است، اما حقیقت آن، یکی بیش نیست و آن حقیقت محمّد(ص) است که در صورت انبیاء و اولیای هر عصر، ظاهر می‌شود. وی در بیان این مسأله می‌گوید:

«اعْلَمْ حَفْظَكَ اللَّهُ أَنَّ الْإِنْسَانَ الْكَامِلَ هُوَ الْقُطْبُ الَّذِي تَدَوَّرُ عَلَيْهِ أَفلاكُ الْوُجُودِ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ وَ هُوَ وَاحِدٌ مُنْذُ كَانَ الْوُجُودُ إِلَى أَبَدِ الْأَبَدِينَ ثُمَّ لَهُ تَنَوُّعٌ فِي مَلَابِسٍ وَ يَظْهَرُ فِي كَنَائِسٍ فَيَسْمَى بِهِ بِاعْتِبَارِ لِبَاسٍ آخَرَ، فَاسْمُهُ الْأَصْلِيُّ الَّذِي هُوَ لَهُ مُحَمَّدٌ وَ كُنْيَتُهُ أَبُو الْقَاسِمِ وَ وَصَفَهُ عَبْدُ اللَّهِ وَ لَقَبَهُ شَمْسُ الدِّينِ، ثُمَّ لَهُ بِاعْتِبَارِ مَلَابِسٍ أُخْرَى أَسْمَاءٌ وَ لَهُ فِي كُلِّ زَمَانٍ اسْمٌ مَا يَلِيْقُ بِلِبَاسِهِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، ... وَ إِذَا رَأَهُ فِي صُورَةٍ مِمَّنْ الْأَصْوَرِ وَ عِلِمٌ أَنَّهُ مُحَمَّدٌ فَلَا

۱. مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۹۸.

۲. گلشن راز، بیت ۱۹.

۳. مولوی نامه، ج ۲، ص ۸۸۱.

يُسَمِّيهِ إِلَّا بِاسْمِ تِلْكَ الصُّورَةِ ثُمَّ لَا يُوقِعُ ذَلِكَ الْإِسْمَ إِلَّا عَلَى الْحَقِيقَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ، ... إِذَا كُشِفَ لَكَ عَنِ الْحَقِيقَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ إِنَّهَا مُتَجَلِّيَةٌ فِي صُورَةٍ مِنْ صُورِ الْأَدَمِيِّينَ فَيَلْزَمُكَ إِيقَاعُ اسْمِ تِلْكَ الصُّورَةِ عَلَى الْحَقِيقَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ وَ يَجِبُ عَلَيْكَ أَنْ تَتَأَدَّبَ مَعَ صَاحِبِ تِلْكَ الصُّورَةِ تَأَدُّبَكَ مَعَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»^۱.

یعنی: بدان که انسان کامل، همان قطب است که افلاک وجود، از اول تا به آخر، به گرد او می چرخد و این حقیقت، از آغاز هستی تا ابد، یک وجود است. سپس، در لباس های متنوع و مظاهر گوناگون، ظاهر شده است. از این رو، به اعتبار یک لباس، به نامی نامیده شده و به اعتبار لباس دیگر، به نام دیگر خوانده شده، اما اسم اصلی آن محمد و کنیه آن، ابوالقاسم و صفت اش، عبدالله و لقبش، شمس الدین است. سپس، برای او به اعتبار لباس ها و مظاهر دیگر، اسم های دیگری است و برای او در هر زمان، اسمی هست، براساس جامه ای که در آن زمان پوشیده و ظاهر شده است. پس، اگر او را در صورتی از آن صورتهای ببینند و بدانند که همانا او محمد(ص) است، پس او را جز به اسم آن صورت نمی نامند، اما می دانند که آن اسم، واقع نشده مگر بر حقیقت محمدیه. بنابراین، اگر برای تو کشف شد که حقیقت محمدیه در صورتی از صورتهای آدمیان متجلی شده است، لازم است بر تو که همان اسم را برای حقیقت محمدیه به کار ببری و واجب است بر تو که با صاحب آن صورت، چنان با ادب رفتار کنی که با محمد(ص) رفتار می کنی.

به این ترتیب، جیلی معتقد است که انسان کامل، به واسطه آنکه قطب عالم امکان است، افلاک وجود بر گرد او می چرخد و به وجود او برپاست. همچنین، حقیقت انسان کامل، در عالم ملک و در اعصار مختلف، لباس های متفاوت یا جسم های عنصری متعددی داشته است. البته باید دانست که نام حقیقی آن «محمد»

۱. الإنسان الكامل (الجلی)، صص ۲۱۰-۲۱۱.

است؛ زیرا در جلوهٔ محمدی، کاملترین صورت خود را یافته و از این رو، حقیقت انسان کامل را حقیقت محمدیه گفته‌اند.

جیلی تأکید می‌کند که این سلسله ظهورات، همچنان ادامه دارد و در هر عصری، لازم است که انسان کامل آن عصر، با نام و نشان خاص خود در آن عصر و زمان شناخته شود. همچنین باید توجه داشت که با وجود متفاوت بودن نام یا جسم عنصری و خاکی، حقیقت وجودی او همان حقیقت انسان کامل یا حقیقت محمد(ص) است. به عبارت ساده‌تر، جیلی معتقد است که انسان کامل، یک حقیقت ازلی یگانه است که در عالم ملک، در ادوار مختلف، در جامه‌های گوناگون، ظهور می‌کند.

وی در ادامهٔ سخنانش به ردّ شبههٔ تناسخ دربارهٔ ظهورات متوالی انسان کامل پرداخته و می‌گوید: «مبادا از سخن من توهم چیزی از مذهب تناسخ برای تو پیش آید؛ بلکه حضرت رسول اکرم به (عنوان حقیقت محمدیه و مظهر اسم جامع الله) توانایی تجلی در هر صورتی را دارد. تا اینکه در صورت خود حضرت محمد(ص) متجلی شده است و سنت او، صلوات‌الله علیه، اینگونه است که همواره، در هر زمان به صورت اکمل آن زمان ظهور می‌کند و آن کاملان، در ظاهر، جانشینان او هستند، اما در باطن، خود حضرت محمد(ص)، باطن و حقیقت آنهاست»^۱.

بنابراین، بر طبق قاعدهٔ بروزات کُمَل، حقیقت محمدیه که یکی بیش نیست، در صور متعدد انبیاء و اولیای الهی ظاهر شده و در هر عصر، نامی متفاوت یافته است و این امر، یعنی تعدد صور، خللی بر وحدت حقیقت محمدیه وارد نمی‌کند؛ زیرا این صور، تجلیات یک حقیقت‌اند که در مظاهر مختلف جسمانی، ظاهر می‌شوند.

۱. الإنسان الكامل (الجلی)، ص ۲۱۱.

عزیزالدین نسفی در بیان ظهورات و بروزات کُمل و یگانگی حقیقت انبیای الهی می‌گوید: «اکنون بدان که همین نور بود که سر از دریچهٔ آدم بیرون کرده بود و می‌گفت و می‌شنید، و همین نور بود که سر از دریچهٔ نوح بیرون کرده بود و این صفات با او بود و همین نور بود که سر از دریچهٔ ابراهیم بیرون کرده بود و همین نور بود که سر از دریچهٔ موسی بیرون کرده بود و همین نور بود که سر از دریچهٔ عیسی و محمد(ص) بیرون کرده بود ... و همین نور بود که به چندین اسامی مسماست».^۱

نسفی در ادامهٔ سخنانش این نکته را نیز متذکر می‌شود که این یگانگی انبیای الهی، از حیث حقیقت وجودی آنهاست؛ وگرنه، از نظر صورت جسمانی و تعیین شخصی، آنها افرادی متفاوتند. پس، اگر نظر بر شخص و تعیین آنها در هر عصر داشته باشی، ایشان متعدّد و متفاوتند، اما اگر نظر بر حقیقت وجودی آنها داشته باشی، یک تن بیش نیستند.

نسفی در بیان این مطلب می‌گوید: «ای درویش، اگر به نزد تو، ابراهیم، مردِ درازبالا و با ریشِ دراز است؛ محمد(ص)، ابراهیم نباشد، و اگر به نزدیک تو، ابراهیم، انسان کامل بود؛ محمد(ص)، ابراهیم باشد؛ زیرا که محمد(ص)، انسان کامل بود».^۲ از همین روست که گفته‌اند: «ظهورات و بروزات کُمل، شامل است جمیع مشارب و اذواق انبیاء را»؛^۳ زیرا همهٔ آنها مظاهر یک حقیقت‌اند.

منظور از بحث ظهورات متوالی و بروزات کُمل نیز، بیان ظهور هویتِ واحده در اعصار گوناگون و مظاهر مختلفِ جسمانی است که قاعده‌ای عرفانی و عقلی است. زیرا عالم مُلک، برای بقا و دوام، همواره نیازمند حضور مظهر اسم جامع «الله»

۱. عزیزالدین نسفی، کشف الحقایق، ص ۱۰۹.

۲. همانجا.

۳. شرح فصوص الحکم پارسا، ص ۵۸۱.

به عنوان انسان کامل عصر است و این حقیقت واحده، در هر عصری متناسب با آن عصر و همچنین مکانی که انسان کامل در آن ظهور یافته، نامی خواهد داشت و پیداست که نامهای متعدّد، حقیقت وجودی واحد را متعدّد نمی‌کند، همچنان که حقیقت وجودی حق تعالی با ظهور در مظاهر بی‌نهایت، متعدّد و متکثر نمی‌شود.

شبهستری برای تبیین این مسأله، حقیقت محمدیه را به خورشیدی تشبیه کرده که تجلیات انوار آن، در وجود انبیای الهی ظهور یافته و در حقیقت، تمام انبیاء، مظاهر یک نورند:

تو را صبح و طلوع استوا شد	چو نور آفتاب از شب جدا شد
زوال و عصر و مغرب شد پدیدار	دگر باره ز دور چرخِ دوار
گه از موسی پدید و گه ز آدم ^۱	بُود نورِ نبی خورشیدِ اعظم

لاهیجی در شرح این ابیات از گلشن راز می‌گوید: «چون اوّل تعینی که از لاتعین، مُتعین شد، روح اعظم و عقل کُل بود که عبارت از نور محمدی (ص) است که اوّل ما خَلَقَ اللَّهُ نُورِی و خلیفه حق و امام مطلق و مقصود کائنات، آن نور است که لَوْلَاکِ لَمَا خَلَقْتُ الْآفَلَاکِ و حقیقت محمدی، صورت و مَرَبُوبِ اسم کلی جامع الله است و الله ربّ اوست و چنانچه از الله فیض و امداد به جمیع اسماء کلیّه و جزویّه می‌رسد از حقیقت محمدی نیز فیض و امداد به جمیع موجودات دیگر می‌رسد... پس، هرآینه، نور وجود آن حضرت مانند خورشید اعظم باشد؛ چون انوار وجود مراتب جزویّه و کلیّه عالم، مُستفاد از چشمه خورشید اوست و ذوات جمیع کاملان از انبیاء و اولیاء، مظاهر انوار جمال با کمال آن حضرت باشند که به حَسَب اقتضاء اسم اللّٰه در هر حینی و اوانی به صورت اقطاب، به قدر استعداد هر یکی، ظهور می‌یابد و در هر صورتی، مسمّی به اسم دیگر می‌گردد و تجلّی به نوع دیگر می‌نماید:

۱. گلشن راز، ابیات ۳۷۳-۳۷۵.

فصل هشتم: ظهورات متوالی انسان کامل ۴۲۳

هر یکی باشد به صورت غیر آن	ده چراغ ار حاضر آید در مکان
چون به نورش روی آری بی‌شکی	فرق نتوان کرد نور هر یکی
در معانی، تشبیه و افراد نیست ^۱	در معانی، قسمت و اعداد نیست

شبستری، گاه، در توضیح بحث ظهورات کُمَّل و روشن کردن این نکته که انبیاء الهی به عنوان ظهورات حقیقت محمدیه، و مجالی نور محمدی، تجلیات یک حقیقت واحدند، آنها را به سایه‌هایی تشبیه کرده که از تابش خورشید محمدی ظهور یافته‌اند. از آنجا که سایه، حقیقت وجودی مستقل ندارد و فقط نمایانگر جلوه‌ای از شخص صاحب سایه است، دربارهٔ انبیاء الهی نیز همین‌طور است و همگی آنها مظاهر و مجالی یک حقیقت‌اند، هرچند در ادوار مختلف تاریخی ظهور یافته و نامهای مختلف داشته‌اند:

مراتب را یکایک بازدانی	اگر تاریخ عالم را بدانی
که آن، معراج دین را پایه‌ای شد	ز خور، هر دم ظهور سایه‌ای شد
که از هر ظل و ظلمت مُصطفاً بود	زمان خواجه وقت استوا بود
ندارد سایه پیش و پس، چپ و راست ^۲	به خط استوا بر قامت راست

به این ترتیب، اگر حقیقت محمدیه را به مثابهٔ آفتاب بدانیم؛ مظاهر آن، یعنی انسانهای کامل هر عصر، همچون سایه‌های آن حقیقت‌اند. از این نظر، ظهورات انسانهای کامل در اعصار مختلف، سبب تعدد حقیقت محمدیه نشده است.

لاهیجی نیز، منظور از این ابیات شبستری را تبیین بحث ظهورات متوالی و بروزات کُمَّل دانسته و می‌گوید: «از آفتاب حقیقت محمدی (ص)، در هر حین و هر زمان، سایه و نشأهٔ کاملی از اولیاء ظهور می‌یابد ... و نور خورشید نبی ختمی از

۱. مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۹۹. ایاتی که لاهیجی در سخن خود استفاده کرده از مولوی است. (ر.ک: مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۶۸۵-۶۸۸).

۲. گلشن راز، ابیات ۳۷۶-۳۷۹.

ابتدای طلوع که ظهور نشأه آدم است، در هر دوره و قرن، در نشأه کاملی به حسب مراتب، ظاهر می‌گردد و به سبیل بروز، ظهور می‌یابد تا به نهایت ظهور و کمال می‌رسد.^۱

شاه داعی شیرازی، در کتاب «نسایم گلشن» در شرح این مسأله می‌گوید: «آفتاب نور مصطفوی، چون از شب عالم غیب، روی ظهور به سوی عالم شهادت نهاد، ظهور اوّلش به صورت سپیده دم نبوت آدم بود، مثل صبح از خورشید. و ظهور دیگرش به صورت نبوت موسی (ع)، مثل طلوع خورشید. اما ظهوراتی که آن نور را در صورت نبوت انبیاء دیگر، چون شیث و ادریس و نوح و خلیل واقع شده، همه لاحق به ظهوری است که به منزله صبح افتاد... و چون زمان ظهور سیر و سیطت و کمال اعتدال، منتهی به حضرت محمدی (ص) شد، آن ظهور از آفتاب نور او، به منزله استوا از خورشید واقع گشت... و آفتاب نور محمدی که ظهور می‌کرد بر منوال خورشید، لابد از او سایه چند ظاهر شده است و آن سایه‌ها، اشخاص انبیاست علیهم السلام».^۲

مسأله ظهورات و بروزات کُمل در اندیشه اهل حق نیز، به عنوان یک مکتب فکری عرفانی، جایگاه ویژه‌ای دارد؛ به طوری که برخی محققان، آن را نکته مرکزی در اصول عقاید ایشان و سنگ بنای استوار تمام عقایدشان دانسته‌اند.^۳ به این ترتیب، ظهورات کُمل به عنوان محور اصلی اعتقادات اهل حق، در تمام متون ایشان قابل ردیابی است.

۱. مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، صص ۹۹-۱۰۰.

۲. شاه داعی شیرازی، نسایم گلشن (شرح گلشن راز)، به تصحیح پرویز عباسی داکانی، تهران، انتشارات الهام، ۱۳۷۷، صص ۲۱۲-۲۱۳.

۳. ولادیمیر فتودوروویچ مینورسکی، یادداشت‌هایی در مورد طایفه اهل حق، ترجمه سیاوش تیموری، چاپ سوم، تهران، ناشر مترجم، ۱۳۸۷، ص ۱۳؛ همو، «فرقه اهل حق»، مندرج در: سه گفتار تحقیقی در آیین اهل حق، ۱۳۷۸، ص ۳۹.

از جمله متونی که تقریباً به طور کامل به بیان ظهورات متوالی انسان کامل در اعصار مختلف پرداخته، کلام «بارگه بارگه» است که از قدیمی‌ترین متون اهل حق به‌شمار می‌رود. در این کلام که از زبان هفتاد و دو تن از پیران اهل حق بیان شده، ظهورات متوالی حقیقت در مظاهر گوناگون بیان شده است. از آن جمله، ظهور این حقیقت در دوره انبیای الهی، همچون نوح، زرتشت، عیسی^۱ و ... تا ظهور آن، در دوره محمدی(ص) است.

نکته قابل توجه در بیان این مظاهر، آن است که از هر یک از انبیای مذکور، تنها یک‌بار یاد شده، اما مظهریت در دوره حضرت رسول اکرم(ص) سه بار ذکر شده^۲ که بیانگر اهمیت این دوره ظهوری از دیدگاه اهل حق است. البته در کلام «بارگه بارگه» سلسله این ظهورات ادامه یافته و مظاهر دیگری چون شاه خوشین^۳ و سلطان اسحاق^۴ را نیز که مورد پذیرش اهل حق‌اند، دربرمی‌گیرد.

به این ترتیب، از دیدگاه اهل حق نیز، حقیقت محمدیه که گاه، از آن به «ذات» تعبیر می‌کنند، مظاهر متعددی در اعصار گوناگون دارد. اما حقیقت وجودی آن، یکی بیش نیست که صورت‌های متعدّد و متفاوت می‌یابد و در اصل «همان جوهر ملکوتی(ذات) است که در تمام اعصار در جامه‌های مختلف بشری تجلی می‌کند»^۵ و به صورت انبیای الهی و اولیای کامل ظهور می‌نماید. از این منظر، در اندیشه اهل حق نیز، انبیای الهی مظاهر همان حقیقت الهی‌اند؛ چنانکه در کلام دوره قالب، در بیان حقیقت وجودی انسان کامل و ارتباط او با انبیاء الهی آمده است:

۱. نامه سرانجام یا کلام خزانه، کلام بارگه بارگه، صص ۸۰-۸۲.

۲. همان، صفحات ۵۸، ۶۱-۶۲.

۳. همان، ص ۶۵.

۴. همان، ص ۵۴، ص ۶۱.

۵. موسیقی و عرفان، سنت اهل حق، ص ۸.

جلال‌ها نَه روی گِشت انبیاوَه^۱

یعنی: جلوهٔ این حقیقت، در مظاهرِ تمام انبیای الهی، ظهور یافته است. به عبارت دیگر، تمام پیامبران الهی، به عنوان انسانهای کامل عصر خود، مظاهر یک حقیقت بوده‌اند؛ هرچند صورت ظاهر آنها با هم متفاوت بوده، اما این تفاوت صورت‌ها سبب تفاوت حقیقت آنها نمی‌شود؛ چنانکه جناب مولوی نیز این نکتهٔ ظریف را در غزل زیبای مشهورش اینگونه بیان می‌کند:

آن سرخ قبایی که چومه پار برآمد	امسال در این خرقة زنگار برآمد
آن تُرک که آن سال به یغماش بیردند	این است که امسال عرب‌وار برآمد
آن یار همان است اگر جامه دگر شد	آن جامه بدل کرد و دگر بار برآمد
آن باده همان است، اگر شیشه دگر شد	بنگر که چه خوش بر سر خمّار برآمد
گر شمس فرو شد به غروب، او نه فنا شد	از برجِ دگر آن شه انوار برآمد
گفتار رها کن بنگر آینهٔ عین	کان شبیه و اشکال ز گفتار برآمد
شمس‌الحق تبریز رسیده است بگوئید	کز چرخ صفا آن مه اسرار برآمد
این نیست تناسخ، سخن وحدتِ محض است	کز جوشش آن قلزم زخّار برآمد ^۲

مولوی در این ابیات، جهت ملموس‌تر کردن ظهوراتِ متوالی انسان کامل، از اصطلاحاتی چون «جامه بدل کردن» و «شیشه دگر شدن» استفاده کرده و توضیح می‌دهد، همچنان‌که حقیقت یک فرد با تغییر لباس او دگرگون نشده و آن شخص متعلّد نمی‌شود؛ حقیقت انسان کامل نیز با ظهور در جسم‌های عنصری متفاوت، در اعصار گوناگون، متعلّد نمی‌شود؛ بلکه همان حقیقت واحد است که هر بار لباس دیگری بر تن کرده است.

۱. کلام قالب، ص ۸۳.

۲. کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۲، ص ۷۷.

به تعبیر دیگر، همچنان که اگر یک باده را از شیشه‌ای به شیشه دیگر منتقل کنند، این عمل، سبب ایجاد تغییر در باده نمی‌شود؛ ظهورات متوالی انسان کامل در جامه‌های گوناگون بشری نیز سبب تغییر و تعدّد او نمی‌گردد. به بیان تمثیلی مولوی، باده همان است که بود، اما ظرف آن تغییر یافته و این تغییر ظرف، باعث تغییر مظهر، نمی‌شود، و هر کسی که به حقیقت وجودی انسان کامل در ورای اجسام عنصری او بنگرد، به وحدت آن حقیقت متعالی پی می‌برد، اما اگر کسی در بند ظواهر و صورت بماند و به باطن او نظر نکند، گمراه خواهد شد:

گر به مظهرش نظر داری، شهی
ور به ظرفش بنگری، تو گمراهی^۱

مولوی توضیح می‌دهد که اگر چه برای ملموس‌تر کردن موضوع ظهورات متوالی انسان کامل، ناگزیر از آوردن تمثیل هستیم، اما همین تمثیل‌ها هم می‌تواند شبهه‌انگیز نیز باشد و برای درک حقیقت، لازم است که انسان با دیده بصیرت، این حقیقت را بنگرد تا دچار شبهاتی چون تناسخ نشود و دریابد که منظور عارفان در تأکید بر ظهورات متوالی یک حقیقت در جامه‌های گوناگون، به معنی اعتقاد آنها به تناسخ نیست؛ چراکه که عارفان، دیدگاه توحیدی «وحدت وجودی» دارند و از این دیدگاه توحیدی، عقیده تناسخ استنباط نمی‌شود.

خلاصه آنکه منظور عارفان از این مباحث، بیان ظهورات متوالی حقیقت واحد، در جلوات متعدّد است. همانند موج‌هایی که از جوشش یک دریای خروشان پدید آمده‌اند و همگی حاکی و بیانگر حقیقت همان دریا هستند که واحد و یگانه است، اگرچه موج‌ها متعدّد یا متفاوت باشند.

بر همین اساس، مولوی تمام انبیاء را دارای حقیقت وجودی واحد می‌داند و معتقد است که انسانهای کامل، دارای اتحاد نوری‌اند. از این رو، محققان نیز معتقدند که «سخن او محمول است بر اتحاد نورانی و وحدت مُتَجَلّی، و کثرت مظاهر و

۱. مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت ۶۵۹.

مجاللی^۱. «البته ظهوراتِ کَمَل، محدود در انبیای الهی نیست؛ بلکه این ظهورات تا زمان ظهور خاتم ولایت، ادامه دارد و همه این اولیاء که در زمانها و مکانهای مختلف ظهور می‌کنند، همگی تجلی یک نور واحدند و از این‌رو، یکی بیش نیستند: چون از ایشان مجتمع بینی دو یار هم یکی باشند و هم ششصد هزار بر مثال موج‌ها اعدادشان در عدد آورده باشد بادشان چون نظر در قرص داری خود یکی است و آنکه شد محبوب ابدان در شکی است^۲»

زیرا اگر چه خورشیدِ حقیقتِ انسان کامل، یکی بیش نیست، اما مظاهر آن بسیار است و آن حقیقت، در هر زمان و مکان یا در هر عصر، خود را به صورت و شکلی متناسب با آن زمان و مکان آشکار می‌کند:

هر لحظه به شکل آن بتِ عیار برآمد هر دم به لباسِ دگر آن یار برآمد
 القصه هم او بود که می‌آمد و می‌رفت تا عاقبت آن شکلِ عرب‌وار برآمد^۳

این تعدّد صورت‌ها برای حقیقت و جودی انسان کامل که از آن به بروزات و ظهوراتِ کَمَل تعبیر می‌شود، «اشاره به حقیقت واحدِ روحانی و نورانی انبیاء و اولیاء الهی دارد که در اعصار و ادوار مختلف، دارای ظهورات گوناگون‌اند»^۴. شیوایی و گیرایی سخنان مولانا در بیان ظهورات انسان کامل سبب شده که این شیوه توسط شاعران عارف پس از او مورد پیروی قرار گیرد. از آن جمله در دیوان شمس مغربی، غزلی هست که از آغاز تا انجام، یادآور همان غزل «آن سرخ قبایی...» مولوی است؛ چنانکه بسیاری اصطلاحات آن را نیز به کار برده و می‌گویند:

این ترک تنگ چشم که امسال شد پدید از تازه تازه نیست پدیدار آمده
 آن شاهِ یثرب است که در روم، قیصر است و آن ماهِ رومی است، عرب‌وار آمده ...

۱. مولوی نامه، ج ۲، ص ۸۸۶.

۲. مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۸۴-۱۸۷.

۳. مولوی، غزلیات شمس، ج ۲، ص ۶۰. نقل از: دکتر کاظم دزفولیان، شرح گلشن راز، ص ۲۸۰.

۴. خسرو ظفرنوی، ابن عربی و تناسخ، ص ۱۴۱.

فصل هشتم: ظهورات متوالی انسان کامل ۴۲۹

تکرار نیست، چون که لباس است مختلف گرچه حقیقت است به تکرار آمده
این موج‌ها ز بحر محیط حقیقت است وین جوش‌ها ز قلزم زخار آمده^۱

در اینجا نیز شمس مغربی، همچون مولانا، تعدّد و پیوستگی ظهورات را برای انسان کامل به مثابه لباس‌های مختلفی دانسته که بر یک حقیقت واحد پوشانده شده است. از این جهت، تأکید کرده که ظهورات متوالی انسان کامل، به واسطه آنکه لباس‌ها یا همان جسم‌هایی که در اعصار مختلف یافته، از نظر تعین شخصی متفاوت بوده‌اند؛ پس، تکرار در تجلی نیست. هرچند این ظهورات، پیوسته و مداوم بوده و به عبارت دیگر، حقیقی بوده که به دفعات و به صورت مکرر در عالم ظهور یافته و هر بار نامی متفاوت داشته است.

سلطان ولد نیز در توضیح سخنان پدرش مولانا، به آیه‌ای از قرآن استناد کرده که در آن، خداوند، مؤمنان را کسانی معرفی کرده که میان پیامبران او فرق نمی‌گذارند و می‌گویند: «لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ».^۲ سلطان ولد، منظور از این آیه را بیان اتحاد نوری انبیای الهی با وجود تعدّد و تکثر در جسم‌ها می‌داند و برای روشن‌تر کردن این مسأله، حقیقت وجودی انبیاء را به طلایی تشبیه می‌کند که زرگر، از آن ظروف متعدّدی می‌سازد، اما با وجود تفاوت ظروف و نامهای آنها، جنس تمام آنها یکی است:

لا نُفَرِّقُ كَلِمًا	نیست فرقی در میان آن کلام
گر به ظاهر، انبیا را بُد عدد	لیک در باطن، بُدند ایشان اَحَد
بود از یک نور پُر آن جسمشان	بنگر اندر نور و بگذر ز اسمشان
زرگر ار سازد ز زر صد گونه ظرف	جمله را یک دان و یک بین، گر به حرف

۱. شمس‌الدین محمد تبریزی مغربی، دیوان کامل شمس مغربی، تصحیح ابوطالب میرعابدینی، تهران، انتشارات زوّار، ۱۳۵۸، صص ۱۹۴ - ۱۹۵.

۲. قرآن مجید، سوره بقره (۲)، آیه ۱۳۶. (میان هیچ یک از ایشان فرق نمی‌گذاریم).

هر یکی را زان بُود نامی دگر همچو کوزه یا چو کاسه بی‌شمر
جمله را صرّاف داند یک زر است بهر ظرف آن را نگوید کمتر است
یک بُود پیشش بهاشان بی‌گمان زان که یک چیز است زر نقدِ کان^۱

بنابراین، اگر همچون ظاهرینان، نظر بر ظاهر و صورت انبیاء داشته باشی، آنها را متعدّد می‌بینی، اما اگر به حقیقت آنها بنگری، خواهی دانست که همگی مجالی یک نورند. محققان عارف نیز همواره متذکر این نکته بوده‌اند که «به حسب تعین و صورت، امتیاز میان کُمّل واقع است و آدم و نوح و موسی و عیسی سلام‌الله علیهم، غیر از محمّد(ص) هستند؛ فامّا به اعتبار حقیقت، همه مظاهر و مجالی نور محمّدی‌اند».^۲

به این ترتیب، انسان کامل هر عصر، به عنوان مظهر اسم جامع «الله» و پادشاه همه عوالم، لازم است که در عالم مُلک نیز مظهری به شکل و جامه بشر داشته باشد تا عامل بقای آن گردد؛ به قول مولوی:

آن پادشاه اعظم، در بسته بود محکم پوشید دلّی آدم، امروز بر در آمد
سلطان ولد نیز انسان کامل را در هر عصر، همین‌گونه معرفی می‌کند و می‌گوید:

شاه، حق است در لباسِ بشر نیست پوشیده زو نه خیر و نه شر^۳
زیرا انسان کامل از نظر حقیقت وجود عین حق است، اما از نظر تعین شخصی است که از حق تعالی ممتاز می‌شود و تفاوت می‌یابد؛ چنانکه شیخ محمود نیز در توصیف انسان کامل می‌گوید:

۱. سلطان ولد، انتہانامه، تصحیح محمدعلی خزانه‌دار لو، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۷۶، ص ۲۲۹.

۲. مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۹۹.

۳. سلطان ولد، ولدنامه، تصحیح جلال الدین همایی، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران، مؤسسه نشر هما، ۱۳۷۶، ص ۳۱۹.

زهی نورِ خدا ظِلّ الهی^۱

لاهیجی در شرح این نکته می گوید: «یعنی آن حضرت من حیث الحقیقه، عین نور خدا است و به حکم اتحاد مظهر و ظاهر، امتیاز از مابین مرتفع است و من حیث الشّخص و التّعیّن، ظلّ الهی است، یعنی سایه الهی است؛ چو الله به صورت آن حضرت ظهور یافته است»^۲.

البته شناختن این حقیقت، دیده حق بین می خواهد، چنانکه عطار می فرماید:
 مرد می باید که باشد شه شناس گر ببیند شاه را در صد لباس^۳
 و سلطان ولد نیز معتقد است که در این دنیا که همچون شبی ظلمانی است، تنها انسانهای آگاه و دیده ور، قادر به شناختن حقیقت نوری انسان کامل اند، اگرچه در جامعه بشری عادی، ظاهر شده باشد:

همچنین هر کسی که حق را دید در تن آب و گل، ورا بگزید
 در جهان شب، او چو دیده ور است دید حق را اگرچه در بشر است^۴
 علت این امر آن است که انسان حق شناس، نظر بر حقیقت و معنی انسان کامل دارد و با چشم جان، نور الهی او را می شناسد و از این جهت، جسم ظاهر که به منزله لباس آن حقیقت است، دیده دل او را نمی پوشاند. به قول شمس مغربی:
 نیست پنهان حق ز چشم جان مرد حق شناس

گرچه هر ساعت نماید خویش را در هر لباس
 هر زمان آید به لبسی، یار از خلوت برون
 گاه اطلس پوش گشته، گاه پوشیده پلاس ...

۱. گلشن راز، بیت ۳۸۱.

۲. مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۱۰۱.

۳. منطق الطیر، ص ۸.

۴. سلطان ولد، ولدنامه، ص ۳۲۰.

گر هزاران جامه پوشد قامتِ او هر زمان

بر نظر هرگز نگرده مُلتَبَس، زانِ التباس^۱

نکته جالب در سخنان مولوی، سلطان ولد و شمس مغربی، آن است که از ظهوراتِ انسان کامل به «جامه» و «لباس» تعبیر کرده‌اند. البته گویا این اصطلاح قبل از آنها نیز کاربرد داشته؛ چنانکه عطار نیز، مظاهر را «لباس» نامیده و معتقد است که انسان کامل به عنوان «پادشاه اعظم»، صدها و بلکه هزاران لباس بشری داشته و دارد، اما دیده‌ای شه‌شناس لازم است که او را در این لباس‌ها بشناسد.^۲

در متون اهل حق نیز، اغلب از مظاهر به «جامه» تعبیر شده است. نمونه این موارد را می‌توان در کتاب تذکرهٔ اعلی یافت که تمامی آن در شرح مظاهر هفت‌گانهٔ مورد تأیید اهل حق است و از همهٔ آنها به «جامه» تعبیر کرده و در بیان چگونگی پیدایش ظهورات، نخستین آنها را در «جامهٔ خاوندکاری» و سپس «در جامهٔ مولا علی» می‌داند. سپس، در ابتدای هر یک از بخش‌ها که به مظاهر دیگر اختصاص یافته، باز هم از آنها با عنوان «جامه» یاد کرده است: «کیفیت جامهٔ شاه خوشین که جامهٔ سیم است»^۳ و «آمدن پادشاه عالم در جامهٔ سلطان سحاک که جامهٔ چهارم است»^۴ و همین‌طور دربارهٔ سایر مظاهر یعنی شاه قرمزی، محمدبیگ و آتش‌بیگ نیز از همین اصطلاح استفاده شده است.^۵

استفاده از این اصطلاح در متون اهل حق، جهت معرفی ظهورات انسان کامل، با سخن دیگر عارفان مسلمان همسان است و نشان می‌دهد که ایشان، در انتخاب واژه برای بیان ظهورات، به دقت عمل کرده‌اند؛ زیرا اصطلاح «جامه» و «جامه بدل

۱. دیوان شمس مغربی، صص ۱۵۱-۱۵۲. مُلتَبَس: پوشیده شده و اشتباه کرده شده.

۲. منطق‌الطیر، ص ۸.

۳. تذکرهٔ اعلی، ص ۲۹.

۴. همان، ص ۵۴.

۵. رک: همان، صفحات، ۹۷، ۱۲۴، ۱۳۲.

کردن» برای بیان ظهورات کُمَّل، در میان عارفان آگاه، متداول بوده است. بدیع‌الزمان فروزانفر در شرح سخنان مولوی در اینگونه موارد می‌گوید:

«به عقیده صوفیه، هر یک از انبیاء و اولیاء، مرتبه‌ای از مراتب ظهورِ حق هستند که به معانی و اوصافِ خاص ممتاز می‌شوند و به این اعتبار، هر یک را کلمه می‌نامند. فی‌المثل کلمه موسوی، نمودار کثرت و حفظ آداب شریعت و کلمه عیسوی نشانه وحدت و کلمه محمدی نماینده جامعیت است و چون اعتبار به معانی و اوصاف است و جنسیت نزد صوفیه به معنی متحقق است نه به صورت، پس هر جا که آن اوصاف و معانی را بیابیم، آن حقیقت و ظهور را یافته‌ایم. مثل آن که آب در کوزه و در پیاله و در قدح ریزند که در هر یک که باشد صفات آب با آن همراه است و تشنگی را فرو می‌نشانند و تشنه به اختلاف ظروف از نوشیدن آب صرف‌نظر نمی‌کند. مراتب ظهور، همچنین است و اگر رنگ و صورت، خلاف یکدیگر باشند، مرد حقیقت بین بدان نمی‌نگرد و بند صورت نمی‌شود و چشم بر معنی می‌گمارد و چون فیض، انقطاع نمی‌پذیرد؛ مراتب ظهور، محفوظ به سنخ و نوع است و در هر عهدی، حقایق مردان حق جلوه‌گر است و صوفیان در این مورد می‌گویند فلان کس بر قدم خضر است یا بر قدم ابراهیم است و قدم در این گونه تعبیرات، معنی درجه و مرتبه می‌دهد ... و آن حقیقت، قائم و در تجلی است. اگرچه، صورت، دیگرگون می‌شود و این اختلاف صورت را صوفیان به بدل کردن جامه تعبیر می‌کنند»^۱.

به این ترتیب کاربرد اصطلاح «جامه» در بیان ظهورات کُمَّل امر تازه‌ای نیست که در متون اهل حق نیز عجیب به نظر برسد، همچنانکه این کاربرد در دوره‌های بعد نیز در سخن عارفان دیده می‌شود؛ چنانکه خواجه محمد پارسا در شرح فصوص‌الحکم، جهت تبیین یگانگی وجودی الیاس و ادیس از اصطلاح «کسوت»

۱. بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج ۱، صص ۱۸۷ - ۱۸۸.

استفاده کرده و معتقد است که حقیقت این دو پیامبر، یک امر واحد است که هر بار کسوتی پوشیده و ظاهر شده تا نشان دهد که صورت‌ها و جسم‌های متعدّد برای یک حقیقت، باعث تعدّد آن حقیقت نمی‌شود. وی در بیان این مطلب می‌گوید:

«مقصود آن است که الیاس - علیه‌السلام - ادریس بوده است که صورت شخصیه او فانی شد و حقیقت روحیه به آسمان مرتفع گشت، باز به صورت شخصیه الیاسیه عود کرد. تا محجوبان بدانند که اگر فسادی به صورت حسیه راه یابد، آن سبب فنای حقیقی نمی‌گردد و حق، قادر است که باز آن را کسوتی بخشد و یک بار دیگرش پیدا کند، اگر خواهد».^۱

شمس مغربی نیز در اشعار خود، به کرات، از واژه «لباس» و «کسوت» در بیان ظهورات، استفاده کرده است:

تا بُود حُسن و جمالش را خریدارِ دگر	یار ما هر ساعتی آید به بازارِ دگر
مظهرِ دیگر نماید، بهر اظهاری دگر ^۲	کسوتِ دیگر بپوشد، جلوه‌ی دیگر کند
	یا در جای دیگر آورده است:

ماه مهر افزایش هر دم، جلوه‌ی دیگر کند	هر زمان خورشیدِ او از مشرقی سر بر کند
قامتِ زیباش هر دم، کسوتی دیگر کند	وز برای آنکه تا نشناسد او را هر کسی
معنی‌اش هر لحظه‌ای از صورتی سر بر کند ^۳	صورتِ او هر زمانی معنیِ دیگر دهد

جامی نیز در بیان ظهورات انسان کامل، از مظاهر با عنوان لباس‌های آن حقیقت

یاد کرده و می‌گوید:

گاه از بتِ فرخار و گه از لُعبَتِ خُلُج	هر لحظه نمایی به لباسِ دگرم رخ
دیدارِ تو فرخنده و رخسارِ تو فرخ	هر جا که کنی جلوه بُودِ اهلِ نظر را

۱. شرح فصوص‌الحکم پارسا، ص ۶۵۰.

۲. دیوان شمس مغربی، ص ۱۴۸ - ۱۴۹.

۳. همان، ص ۱۳۷. همچنین رک: همان، صص ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۷.

اطوارِ ظهورِ تو بُودَ ظاهر و باطن بر ظاهرِ تن جلدی و در باطنِ آن مُخ
 زین نکته مرا طعنِ تناسخِ مزن ای شیخ تکرارِ ظهوراتِ بُودِ این، نه تناسخ^۱
 بیت پایانی غزل جامی، یادآور این نکته است که بحث ظهوراتِ کُمل، برای
 همگان قابل درک نیست و تنها کسانی که با مباحث «وحدت وجود»، «تجلی» و
 چگونگی ظهورِ مظاهر در اعصار مختلف آشنا باشند، می‌توانند آن را درک کنند و
 دریابند که «ظهوراتِ کُمل و تعلق آنها به صادر اوّل و مادون وی، به حکم احدیّت
 حقیقت و سریان آن در صُورِ مختلفه است، مانند سریان ظهورِ هویتِ حق در مظاهرِ
 اسماء و صفات».^۲

بنابراین، جامی در این ابیات اشاره می‌کند که انسان کامل (که مظهر تامّ خداوند
 است)، به صورت متوالی و پی در پی، در جَلوات و لباس‌های مختلف و با نام‌های
 گوناگون، در عالم ظهور می‌کند و با عارفان آگاه و روشن ضمیر نرد عشق می‌بازد.
 وی، توضیح می‌دهد که این موضوع، ربطی به قضیه تناسخ ندارد؛ بلکه «تکرار
 ظهورات» در کسوت‌ها و لباس‌های گوناگون است که البته، شیوخ ظاهرین و ناآگاه،
 به اسرار آن آگاه نیستند و عارفان را مورد طعن قرار می‌دهند.

قابل ذکر است که درک این مفاهیم، علاوه بر آگاهی از مباحث عرفان نظری،
 نیازمند ذوق و شهود نیز هست؛ چنانکه محققان آگاه نیز این نکته را یادآور شده و
 گفته‌اند: «ظهور حقیقت محمدی، در صُورِ مختلفه کُمل، مثالِ ظهورِ هویتِ حق است
 در مظاهر اسماء و صفات، و ادراک این معنی، جز به کشفِ خاص میسر نیست».^۳

۱. دیوان جامی، ص ۲۹۷. فَرخار: دیر، معبد، بتخانه؛ لَعِبَت: عروسک، استعاره از معشوق زیبا؛ خُلُغ: شهر بزرگی
 است در خطای که مُشک خوب از آنجا آورند و خوبان را بدانجا نسبت کنند، چه مردمان آنجا در جمال و حُسن
 ضرب المثل‌اند. (لغت نامه دهخدا)

۲. حسن حسن‌زاده آملی، شرح‌العیون فی شرح‌العیون (عیون مسائل نفس و شرح‌العیون در شرح‌العیون مسائل
 نفس)، ترجمه محمدحسین نانیجی، قم، انتشارات قائم آل محمد (عج)، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۴۲.

۳. مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۱۰۳.

نکته مهمی که در بحث ظهورات کُمَّل باید به آن توجه داشت این است که این ظهورات، پیوسته و دائمی است؛ زیرا عالم مُلک برای پایداری و بقا نیازمند حضور مظهر اسم جامع «الله» است که همان انسان کامل است. از این رو، طبیعی است که این ظهورات، پس از دوره ختم نبوت نیز باید ادامه پیدا کند. اما تفاوت ظهوراتی که پس از دوره ختم نبوت صورت می‌گیرد با ظهورات پیش از آن، در این است که ظهورات پیشین به صورت انبیاء الهی ظاهر می‌شدند، اما با ختم نبوت، این ظهورات به صورت اولیاء الهی خواهند بود.

شیخ محمود شبستری نیز در بیان همین نکته، آغاز ظهورات را با پیدایش حضرت آدم(ع) ذکر کرده و معتقد است که کمال این ظهورات در وجود حضرت ختمی مرتبت(ص) به وقوع پیوسته است، البته این به معنای انقطاع ظهورات نبوده؛ زیرا پس از آن، دوره ظهور ولایت آغاز شده است:

نبوت را ظهور از آدم آمد	کمالش در وجود خاتم آمد
ولایت بود باقی تا سفر کرد	چو نقطه در جهان دوری دگر کرد ^۱

بنابراین، پس از ختم نبوت، ظهورات کُمَّل در وجود اولیاء الهی تحقق می‌یابد و «اعتقاد کلی مسلمانان این است که دوره نبوت تشریحی به وجود خاتم الانبیاء، علیه الصلاة والسلام، ختم شده است که فرمود: لَأَنْبِیَ بَعْدِی. اما دوره نبوت تفریحی و ولایت تکمیلی که ملازم امامت و ولایت باشد، به عقیده بسیاری از مسلمین، به خصوص عرفا و صوفیه، اعم از شیعی و سنی، در تمام ادوار و ازمه، بدون فترت و انقطاع، تا قیام قیامت دوام و استمرار دارد و هیچ عصر و زمان، از حجّت و امام و ولی عصر خالی نباشد».^۲ به قول مولوی:

۱. گلشن راز، ابیات ۳۶۶-۳۶۷.

۲. مولوی‌نامه، ج ۲، ص ۸۹۶.

پس به هر دوری ولیی قائم است تا قیامت آزمایش دائم است^۱

ابن عربی نیز در بیان استمرار ظهورات انسان کامل بعد از ختم نبوت می‌گوید:

«اعْلَمُ أَنَّ الْوِلَايَةَ هِيَ الْفَلَكَ الْمُحِيطُ الْعَامَ وَ لِهَذَا لَمْ تَنْقَطِعْ ... اَمَّا ثُبُوءُ التَّشْرِيعِ وَ الرِّسَالَةِ فَمُنْقَطِعَةٌ وَ فِي مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ قَدْ انْقَطَعَتْ فَلَا نَبِيَّ بَعْدَهُ»^۲. یعنی:

«بدان که ولایت فلک محیط عام است که هرگز منقطع نخواهد شد... ولی نبوت و رسالت تشریحی با محمد صلی الله علیه و سلم خاتمه یافت. بعد از او نه صاحب شرعی خواهد آمد و نه شریعتی»^۳.

قیصری در شرح این سخن ابن عربی، یعنی پیوستگی و عدم انقطاع ولایت، می‌گوید: «ولایت صفت حق و نبوت صفت خلق است»؛^۴ زیرا «اللَّهُ لَمْ يَتَسَمَّ بِنَبِيِّ وَ لَا رَسُولٍ وَ تَسَمَّى بِوَلِيِّ وَ انْتَصَفَ بِهَذَا الْأَسْمِ فَقَالَ: اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ قَالَ: هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ»^۵. یعنی: خداوند، نبی و رسول نامیده نشده، اما ولی نامیده شده و با این اسم در قرآن توصیف شده، جایی که می‌فرماید: خداوند، ولی کسانی است که ایمان آوردند. همچنین جایی که می‌فرماید: او (خداوند) ولی ستوده است.

به این ترتیب، «چون رسالت و نبوت از صفات گوئیة زمانیه است، به انقطاع زمان منقطع می‌شود. اما ولایت، صفت الهی است که خود در کریمه قرآن مجید فرموده است: اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا. و همان‌طور که وجود الهی، ازلی و ابدی است و قابل انقطاع نیست، صفت الهی نیز، از ازل بوده است و تا ابد پایدار خواهد بود»^۶.

۱. مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۸۱۸

۲. فصوص الحکم، ص ۱۳۴.

۳. حسین مریدی، شرح و ترجمه فصوص الحکم، ص ۲۳۴.

۴. رسائل قیصری، ص ۱۵۴.

۵. قرآن مجید، سوره بقره (۲)، آیه ۲۵۷. (خداوند، سرپرست کسانی است که ایمان آورده‌اند).

۶. همان، سوره شوری (۴۲)، آیه ۲۸. (اوست سرپرست ستوده).

۷. شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۸۳۳.

۸. مولوی‌نامه، ج ۲، ص ۸۹۶.

ابن عربی معتقد است که نخستین ظهور حقیقت محمدیه در مرتبه ولایت، یعنی پس از ختم نبوت، در وجود حضرت علی(ع) بوده است. وی این نکته را در فتوحات مکیه، زمانی بیان می‌کند که به بحث درباره حقیقت محمد(ص) پرداخته و ایشان را عقل اول و نخستین تجلی الهی معرفی می‌کند. سپس، نزدیک‌ترین وجود به این نور الهی را، حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب دانسته و می‌گوید:

«حَقِيقَةُ مُحَمَّدٍ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الْمُسَمَّاةُ بِالْعَقْلِ فَكَانَ سَيِّدُ الْعَالَمِ بِأَسْرِهِ وَ أَوْلَىٰ ظَاهِرٍ فِي الْوُجُودِ... وَ أَقْرَبُ النَّاسِ إِلَيْهِ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، إِمَامُ الْعَالَمِ وَ أَسْرَارُ الْأَنْبِيَاءِ أَجْمَعِينَ»^۱. یعنی: حقیقت محمد که درود و سلام خدا بر او باد، مسمی به عقل است و او سرور تمام عالم و اولین چیزی است که در وجود ظاهر شده ... و نزدیکترین مردم به او علی بن ابیطالب است که امام عالم و سیر تمامی انبیاست.

برخی محققان عرفان نظری، در شرح این سخن ابن عربی، منظور از آن را مقام ولایت حضرت علی(ع) دانسته و معتقدند که حقیقت انسان کامل، پس از ختم دوره نبوت، دیگر کسوت انبیاء نپوشیده، بلکه به صورت اولیاء ظهور کرده و نخستین ظهور آن نیز در وجود حضرت علی(ع) بوده است. آقا محمد رضا قمشه‌ای در تعلیقات خود بر شرح فصوص قیصری می‌گوید:

«حقیقت انسان کامل، پس از ختم نبوت، دیگر لباس انبیاء نپوشید و به اوصاف ولایت ظهور یافت و صاحب این مرتبه نیز خاتم الاولیاء، مظهر خداوند ولی ستوده است که همان ولی الله غالب، علی بن ابی طالب(ع) است؛ زیرا او نزدیک‌ترین مردم به خاتم انبیاء در عالم غیب و شهادت است؛ چنانکه صاحب فتوحات نیز بعد از یاد کردن از رسول ما(ص) و اینکه او اولین ظاهر در وجود است، نزدیکترین وجود را به او، علی بن ابیطالب دانسته که امام عالم و سیر تمامی انبیاء است و محدث کاشانی

۱. الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۱۹.

فصل هشتم: ظهورات متوالی انسان کامل ۴۳۹

نیز این مطلب را در کلمات مکنونه از وی نقل کرده است و من می‌گویم که این سخن او دلالت است بر اینکه خاتم ولایت مطلقه الهیه نزد او علی بن ابیطالب است، همچنان که نزد ما هم همین طور است.^۱

وی در جای دیگری که باز به همین بحث پرداخته، توضیح می‌دهد که منظور از خاتم اولیاء، آن نیست که بعد از او ولی دیگری نباشد؛ بلکه منظور آن است که حضرت علی (ع) دارای بالاترین درجه ولایت است: «منظور از خاتم اولیاء، کسی نیست که بعد از او ولی دیگری در عصر و زمان نباشد؛ بلکه منظور این است که بالاترین مراتب ولایت و نزدیکترین درجات قرب، از آن اوست. به جهت آنکه هیچ کس نزدیک‌تر از او به حق تعالی نیست و بالاتر از مرتبه او، در ولایت و قرب، مرتبه‌ای نیست».^۲

جندی نیز در شرح فصوص خود متذکر همین نکته شده و معتقد است که مقام ولایت حضرت علی (ع) به عنوان «حقیقت علویه»، همان باطن «حقیقت محمدیه» است که در لباس ولایت ظاهر شده و از این جهت، تفاوتی میان حقیقت وجودی ایشان نیست. وی حضرت علی (ع) را به جهت آنکه نخستین ظهور حقیقت انسان کامل در جامه ولایت بوده، «آدم اولیاء» نامیده و تأکید می‌کند که تفاوت نام، سبب متفاوت شدن حقیقت نمی‌شود.^۳

از این جهت حضرت علی (ع) در مقام ولایت، انسان کامل عصر و کون جامع و مظهر آتم اسماء و صفات الهی است و لذا هر آنچه درباره حضرت محمد (ص) صدق می‌کند، درباره ایشان نیز صادق است.^۴ از جمله آنکه درباره حضرت

۱. آقا محمدرضا قمشه‌ای، تعلیقات شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۴۴۹.

۲. همان، ص ۴۴۲.

۳. شرح فصوص الحکم جندی، ص ۲۸۲.

۴. مبانی قرآنی و روایی فراوانی نیز در تأیید این یگانگی نوری وجود دارد که در فصول قبل به آنها اشاره شد.

ر.ک: صص ۳۳۹-۳۴۲ از همین کتاب.

رسول(ص) گفتیم که حقیقت وجودی ایشان بوده که در انبیاء پیشین نیز ظهور کرده و تمام آنها جلواتی از حقیقت ایشان بوده‌اند. همین نکته درباره حضرت علی(ع) نیز صادق است و از همین روست که عارفان آگاه، حقیقت علویه را نیز در وجود سایر انبیاء شهود کرده‌اند؛ چنانکه در این شعر منسوب به مولانا نیز همین نکته بیان شده است:

تا صورت و پیوند جهان بود، علی بود

تا نقش زمین بود و زمان بود، علی بود

هم آدم و هم شیث و هم ادریس و هم ایوب

هم یونس و هم یوسف و هم هود، علی بود

هم موسی و هم عیسی و هم خضر و هم الیاس

هم صالح پیغمبر و داوود، علی بود

این کفر نباشد سخن کفر نه این است

تا هست علی باشد و تا بود علی بود^۱

شاعران عارف شیعی نیز، در ابتدا، آگاهی خود را بر یگانگی حقیقت وجودی حضرت علی(ع) و حضرت محمد(ص) بیان می‌کنند تا روشن شود که در دیدگاه ایشان، «حقیقت علوی» همان «حقیقت محمدی» است و لذا، ذکر محمد(ص)، ذکر علی(ع) است و وصف علی(ع)، وصف محمد(ص) است؛ چنانکه صغیر می‌گوید:

خواست چو از غیب ذات شاهد یکتا جلوه دهد در ظهور طلعتِ زیبا

کنزِ خفی را کند به خلق هویدا بهر تماشای آن جمالِ دل‌آرا

آینه‌ای ساخت از جمالِ محمد...

۱. ملا محسن فیض کاشانی، مجموعه رسائل فیض، ج ۳، اللئالی، ص ۷۵؛ محمدرضا قمشهای، مجموعه آثار حکیم صهبا عارف الهی آقامحمدرضا قمشهای، تصحیح حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرچمی، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۷۸، ص ۱۲۷.

فصل هشتم: ظهورات متوالی انسان کامل ۴۴۱

پس، علی آن کو به کردگار ولی بود
جای نشینش به مسندِ ازلی بود
حامل اسرارش از خفی و جلی بود
قولِ محمد همان مقالِ علی بود
قولِ علی بُد، همان مقالِ محمد^۱

براساس همین آگاهی به یگانگی وجودی ایشان است که شاعران شیعی، حضرت علی(ع) را نیز به عنوان انسان کامل عصر، مظهر اسم جامع «الله» دانسته‌اند که بعد از دورهٔ ختم نبوت، در وجود ایشان ظهور و بروز یافته است:

ساقی بزمِ کبریا بودند یک دور انبیا
ساقی کوثرِ حالیا با جامِ سرشار آمده
تا حق پرستان برملا بینند یزدان را لقا
ز اطلاق و غیب و اختفا در قیدِ اظهار آمده
رفتم خطا این راه را، او مظهر است الله را
کی رفته تا آن شاه را گویم دگر بار آمده^۲

در این دیدگاه، حضرت علی(ع)، به عنوان انسان کامل، وجه الله باقی دانسته شده که تمام اسماء و صفات الهی در وجود ایشان به ظهور رسیده است و از آنجا که وجود مظهر «الله» در عالم مُلک برای بقای آن ضروری است، لذا شاعر نیز تأکید کرده که این حقیقت، همواره در عالم بوده و خواهد بود. چنانکه نخستین ظهورات آن در جامهٔ انبیاء الهی ظاهر شده تا آنکه پس از ختم نبوت، نوبت به دورهٔ ظهور آن در جامهٔ ولایت و در وجود حضرت مولا علی(ع) رسیده است.

از این جهت، تمام آن انبیاء نیز جلواتی از همین حقیقت علوی بوده‌اند و اگر عارفی همه آن انبیاء را از جهت حقیقت وجودی‌شان همان علی(ع) بداند، سخن به گزاف نگفته؛ چنانکه عمان سامانی می‌گوید:

علی‌ست آنکه عصا زد به آب و دریا را

شکافت از هم و زد در میان دریا گام

علی‌ست آنکه نشست اندر آتشِ نمرود

علی‌ست آنکه به آتش سرود برد و سلام

۱. دیوان صغیر اصفهانی، صص ۱۲۷-۱۲۸.

۲. همان، ص ۸۷.

علی‌ست آنکه به طوفان نشست در کشتی

معاشران را ز بیم غرق، داد آرام

غرض که آدم و ادریس و شیث و صالح و هود

شعیب و یونس و لوط و دگر رُسل به تمام

به وحدتند علی کز برای رونق دین

ظهور کرده به هر دوره‌ای به دیگر نام^۱

اعتقاد به مظهریت حضرت علی(ع) به عنوان انسان کامل و ولی‌الله مطلق در اندیشه اهل حق نیز جایگاهی اساسی دارد. ایشان نیز، معتقدند که «ولایت» به عنوان یک صفت الهی، دارای ظهوری دائمی و پیوسته است و هرگز منقطع نمی‌شود و در همین جامه ولایت است که وجه حق، یعنی مظهر الله، ظهور می‌کند. این مطلب در یکی از متون متأخر ایشان اینگونه آمده است:

ولایت نمرده، نمیرد دگر بُود همچو خور دایماً جلوه‌گر
که تا روز محشر بُود پایدار بُود حق همیشه در آن آشکار^۲

از دیدگاه اهل حق، نخستین ظهور تام ولایت در وجود حضرت علی(ع) بوده است. هرچند این حقیقت از ابتدای پیدایش عالم وجود داشته و در جلوه پیامبران الهی خود را آشکار کرده است. اهمیت این نکته توسط برخی محققان نیز که به بررسی اندیشه‌های اهل حق پرداخته‌اند، مورد تأیید قرار گرفته است. چنانکه ایشان نیز اعتقاد به ظهورات پیوسته «حقیقت علویه» را از ارکان اعتقادات اهل حق شمرده‌اند.^۳ البته اینگونه اظهار نظر ایشان برخاسته از خود متون اهل حق است که به

۱. گنجینه‌الاسرار و قصاید، ص ۱۰۴.

۲. حق‌الحقایق، ص ۱۴.

۳. مینورسکی، یادداشتهایی در مورد طایفه اهل حق، ص ۱۰۰؛ ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، اسلام در ایران (از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)، ترجمه کریم کشاورز، تهران، نشر پیام، ۱۳۵۱، ص ۳۲۵. به نقل از ایرج بهرامی، اسطوره اهل حق، ص ۲۶؛ شهناز یزدان‌پناه، نقدی نو بر آیین و مرام اهل حق، ص ۶۱.

فصل هشتم: ظهورات متوالی انسان کامل ۴۴۳

روشنی این مسأله را عنوان کرده‌اند و معتقدند که تمام انبیای الهی، مظاهری از همان «حقیقت علوی» اند. چنانکه در دیوان گوره آمده است:

اوّل و آخر، علین مُبین خلاتش پوشا بی و مُرسَلین^۱

یعنی: تمام این ظهورات از ابتدا تا پایان، همگی مظاهر حقیقت علوی‌اند و همان حقیقت بوده که جامه‌های گوناگون پوشیده و به صورت انبیاء الهی جلوه‌گر شده است.

به این ترتیب، می‌توان دانست که آنچه از نظر اهل حق اهمیت دارد، «حقیقت علوی» است که کاملترین جلوه آن در وجود حضرت علی(ع) در سرزمین حجاز تحقق یافت و از این جهت، به آن «حقیقت علویه» گفته می‌شود. اما این حقیقت، از ابتدای عالم وجود داشته و ظهورات آن پیوسته بوده و خواهد بود؛ زیرا عالم امکان برای بقا و پایداری، ناچار از وجود مظهر «الله» در آن است.

در متون اهل حق نیز بر همین نکته تأکید شده است، از آن جمله در تذکره اعلی آمده است: «به حَسَبِ ظاهر، به اسمِ پسرِ ابوطالب، مولا خود را در کعبه شریف آشکار نمود و با چندین هزار اولیاء و انبیاء که نهان می‌گردیدی، با حضرت رسالت پناه آشکارا گردید».^۲ این سخن، به نوعی، ترجمانی از حدیث معروف حضرت علی(ع) است که فرمودند: «كُنْتُ مَعَ كُلِّ نَبِيٍّ سِرًّا، وَ مَعَ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ جَهْرًا».^۳ یعنی: من با همه پیامبران به صورت سری بودم و با محمد و خاندان او به صورت آشکارا همراهم. البته پیداست که این معیت و همراهی از نوع معیت الهی

۱. دیوان گوره، دوره باباناووس، ص ۱۲۶.

۲. تذکره اعلی، ص ۱۸.

۳. محمد تقی اصفهانی(آقا نجفی)، اشارات ایمانیه، ص ۳۸۰؛ همچنین ر.ک: مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية، ص ۸۴؛ سید نعمت‌الله جزایری، قصص الانبیاء، ص ۱۰۵؛ ملا هادی سبزواری، شرح دعاء الصباح، ص ۱۲۱.

است، همچنانکه خداوند می‌فرماید: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ».^۱ به عبارت دیگر، حقیقت وجودی حضرت علی(ع) است که در همهٔ اعصار، با انبیاء مختلف، حضور و ظهور داشته است.

شاید بتوان گفت که تأکید بر معیت، از آن روی بوده که نشان دهد منظور از یگانه بودن حضرت علی(ع) با انبیاء، از جهت حقیقت وجودی ایشان بوده، وگرنه از نظر تعین شخصی، ایشان افرادی متفاوت با حضرت علی(ع) بوده‌اند. یعنی، اگر به معنا و حقیقت آنها نظر کنی، همه یک نورند که گاه به آن «حقیقت محمدیه» و گاه «حقیقت علویه» گفته می‌شود، اما اگر به صورت ظاهری و اشخاص آنها نظر کنی، افرادی متفاوت از یکدیگرند.

بنابراین، در بحث ظهورات کُمل، هر جا که صحبت از یگانگی انبیاء و اولیاء با حضرت محمد(ص) و حضرت علی(ع) است، منظور حقیقت وجودی آنها، یعنی «ظهور حقیقت واحد و سریان آن در صُور و اشکال گوناگون است»،^۲ که قاعده‌ای عرفانی و دارای مبانی عقلی و نقلی محکم و مُتَقَن است. در اندیشهٔ اهل حق نیز، بر اساس همین شناخت و آگاهی است که انبیاء الهی را ظهوراتی از حقیقت علی(ع) دانسته و گفته‌اند:

هم شیث، هم ادریس، اسمش بی یوسف هم سلیمان بی، وزیرش آصف
عیسی، اسماعیل، ایوب و یونس موسی کلیم بی، هم یار مونس^۳
یعنی: همهٔ انبیای الهی از جمله شیث، ادریس، یوسف، سلیمان، عیسی، اسماعیل، ایوب، یونس و موسی، همگی مظاهری از حقیقت وجودی علی(ع) بودند.

۱. قرآن مجید، سوره حدید(۵۷)، آیه ۴. (هر کجا باشید او با شماست).

۲. مولوی‌نامه، ص ۲، ص ۸۷۷.

۳. بیاض یاری، گفتار مولا، ص ۲۸۲.

علت این امر، آن است که نبوت و ولایت، وجوه مختلف و نامهای متفاوت برای یک حقیقت‌اند که همان حقیقت انسان کامل است که به واسطه ظهور کامل آن در نبی یا ولی، گاه به آن «حقیقت محمدیه» می‌گویند و گاه آن را «حقیقت علویه» می‌نامند؛ زیرا در دوره انبیاء، ولایت با نبوت همراه بود، به این صورت که نبوت، جنبه ظاهری وجود آن نبی، و ولایت جنبه باطنی حقیقت او بود.

اما پس از دوره ختم نبوت، «ولایت، بی انضمام نبوت، یعنی ولایت محض باقی ماند و از لباس نبوت عاری شده، به طریق سیر و سفر، در مظاهر اولیاء، ظاهر گشت و مثال نقطه سیاره، دوری دگر کرد. یعنی در صور انبیاء، با لباس نبوت دوری کرده بود و تبلیغ شرایع احکام نموده، در مظاهر اولیاء دوری دگر فرمود و بیان حقایق و اسرار نمود:

گه نبی بود و گهی دیگر ولی
گه محمد گشت و گاهی شد علی
در نبی آمد بیان راه کرد
در ولی از سر حق آگاه کرد.^۱

از دیدگاه عرفانی، ظهور حقیقت نوری انسان کامل در جامه ولایت، ظهوری پیوسته و بدون انقطاع است، به صورتی که زمین، هیچ‌گاه از وجود این مظهر خالی نمی‌شود. بسیاری از عارفان، تأکید کرده‌اند که سلسله این ظهورات در اولیایی از نسل حضرت علی (ع) که همان ورثه حقیقی حضرت محمد (ص) نیز هستند، ادامه می‌یابد. چنانکه جندی، پس از بیان مقام ولایت حضرت علی (ع) پس از دوره ختم نبوت، ادامه ظهورات ولایت را در ورثه حضرت محمد (ص) ذکر کرده و می‌گوید:

«ثُمَّ ابْتَدَأَتْ بِالصُّوَرِ الْكَمَالِيَّةِ الْأَحَدِيَّةِ الْجَمْعِيَّةِ فِي مَرْتَبَةِ الْبَاطِنِ وَالْوَلَايَةِ بِأَدَمِ الْأَوْلِيَاءِ وَهُوَ أَوْلُ وَوَلِيٍّ مُفْرَدٍ فِي الْوَلَايَةِ الْمَوْرَثَةِ عَنِ النَّبُوَّةِ الْخْتِمِيَّةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ وَهُوَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، فَظَهَرَتْ الْحَقَائِقُ الْجَمْعِيَّةِ الْكَمَالِيَّةِ أَحَدِيَّةِ

۱. مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۹۷.

جَمِيعَةً فِي مَظَاهِرِ الْكَمَالَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ الْأَحَدِيَّةِ الْجَمْعِيَّةِ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ وَالْوَرَثَةِ الْمُحَمَّدِيِّينَ الْأَلْهِيِّينَ»^۱.

یعنی: پس از آن (ختم نبوت)، با ظهور آدم‌الاولیاء، ظهور با صُور کمالیهٔ احدیت جمعیه در مرتبهٔ باطن آغاز شد و او (آدم‌الاولیاء) اولین ولی مفرد در ولایت به ارث رسیده از نبوت ختمیهٔ محمدیه بود و او همان علی بن ابیطالب (ع) بود. سپس، حقایق جمعیهٔ کمالیهٔ احدیت جمعیه در مظاهر کمالات انسانی احدیت جمع، یعنی اولیایی که از ورثهٔ الهی محمد (ص) بودند، به ظهور رسید. تا اینکه در مظهر خاتم اولیاء به نهایت درجهٔ ظهور رسد.

وارثان الهی حضرت محمد (ص)، از دیدگاه شیعیان، همان دوازده امام، علیهم‌السلام هستند که به تصریح خود ایشان، حقیقت وجودی‌شان با حضرت رسول (ص) یکی است چنانکه فرموده‌اند: «أَوْلَانَا مُحَمَّدٌ وَأَوْسَطُنَا مُحَمَّدٌ وَأَخِرُنَا مُحَمَّدٌ وَكُلُّنَا مُحَمَّدٌ»^۲. و از این جهت، محققان عارف شیعه نیز تأکید کرده‌اند که «ائمه هدی و اولیای خدا، همه یک نورند که به اشکال و صُور گوناگون و کینوتتهای مختلف، ظهور می‌کنند و کثرت در مجالی است، نه در متجلی»^۳.

زیرا متجلی، همان حقیقت محمدیه است که یکی بیش نیست و اولیاء، مجالی آن نور و لباس‌های آن حقیقت‌اند. بنابراین، حقیقت وجودی آنها یکی است، اگرچه نامهای متفاوت داشته باشند: «بَلْ إِنَّهُمْ نُورٌ وَاحِدٌ وَحَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ بِالذَّاتِ وَالصِّفَاتِ وَالْإِخْتِلَافِ فِي الشُّوْنِ وَالظُّهُورَاتِ عَلَى حَسَبِ إِفْتِضَاءِ الْأَوْصَافِ وَالْحِكْمَةِ الْبَالِغَةِ الْإِلَهِيَّةِ فَظَهَرَ أَنَّ خَاتَمَ الْوَلَايَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ هِيَ الْحَقِيقَةُ الْمُحَمَّدِيَّةُ الَّتِي خَلَعَتْ لِبَاسَ النَّبُوَّةِ

۱. شرح فصوص‌الحکم جندی، ص ۲۸۲.

۲. بحارالانوار، ج ۲۶، ص ۱۶؛ علی یزدی حایری، إلزام الناصب فی إثبات الحجة الغائب، ج ۱، صص ۴۶-۴۷.

(اول ما محمد و وسط ما محمد و آخر ما محمد و همه ما محمدیم).

۳. مولوی‌نامه، ج ۲، ص ۸۵۴.

وَ اِكْتَسَتْ كِسَاءَ الْوَلَايَةِ وَ ظَهَرَتْ فِي صُورَةِ اَوْصِيَاءِ الْمَعْصُومِينَ فَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ أَنْ شِئْتَ قُلْتَ بِأَيِّ إِمَامٍ مِنَ الْأَئِمَّةِ الْمَعْصُومِينَ».^۱

یعنی: همه ائمه اطهار، نور واحد و حقیقت واحدند و اختلاف آنها در شئون و ظهورات است، بر حسب اقتضاء اوصاف و حکمت بالغه الهیه. بنابراین، پیداست که خاتم ولایت محمدیه که لباس نبوت را از تن به در کرده و لباس ولایت پوشیده، در صورت ائمه معصومین (س) ظاهر شده است، خواه آن را امیرالمؤمنین علی (ع) بخوانی و خواه به نام هر کدام از ائمه معصومین (س)، حقیقت آن یکی بیش نیست که در صور متفاوت نمایان شده است.

براین اساس، از دیدگاه عارفان شیعی، سلسله ظهورات انسان کامل در مرتبه ولایت، در جامه دوازده امام به وقوع پیوسته و همگی آنها از نظر حقیقت وجودی، یک نورند، اما به حسب اعصار و زمانهایی که در آن ظهور کرده‌اند، نامهای متفاوت یافته و تعیین شخصی جداگانه دارند.

اعتقاد به دوازده امام در میان اهل حق نیز جایگاه ویژه‌ای دارد تا جایی که برخی مستشرقین معتقدند که «اهل حق همیشه از دوازده امام صحبت کرده است».^۲ البته در متون مربوط به دوره سلطان اسحاق بیشتر تأکید بر مقام معنوی امام علی (ع)، امام حسن (ع) و امام حسین (ع) است. اما در دوره‌های بعد، خصوصاً در متون مربوط به سلسله آتش‌بیگی، این اعتقاد، به صورتی آشکار و به کرات مورد تأکید قرار گرفته است.

از آن جمله در آغاز کتاب تذکره‌اعلی که به نوعی سرانجام یا مهمترین کتاب اعتقادی این سلسله به شمار می‌رود، بعد از نعت حضرت رسول اکرم (ص) و ابراز ارادت به ایشان، به ذکر دوازده امام پرداخته شده و آمده است: «تحیات نامیات و

۱. محمدرضا قمشه‌ای، مجموعه آثار حکیم صهبا عارف الهی آقامحمدرضا قمشه‌ای، ص ۱۲۰.

۲. مینورسکی، «فرقه اهل حق»، ص ۴۸.

جواهر زاکیات، نثار سیّدی که به یک انگشت معجزنما، قرص قمر را دو پاره ساخت و نوادر جواهر درودِ نامعدود، سزاوار امیری است که یک شبه قتل کفار نمود و عالم را به سکهٔ دین مبین بلند آوازه گردانید و یازده تاج نور اعظم را که از نور خود ساخته بود، پیشرو یکرنگان پرهیزکار نمود که باعث رستگاری خلایق باشند»^۱.

در جای دیگری از تذکرهٔ اعلیٰ نیز ادامهٔ ولایت پس از حضرت علی(ع) در فرزندان ایشان دانسته شده و بعد از ذکر امام حسن(ع) و امام حسین(ع) آمده است: «همچنین تا یکان یکان به شاه رضا علیه‌السلام رسید تا به حضرت محمد مهدی صاحب الزّمان رسد»^۲. در سایر متون ایشان نیز به وضوح ارادت و توسّل به دوازده امام دیده می‌شود و بارها اسامی ایشان را با بیان مقام معنوی‌شان ذکر کرده‌اند، از آن جمله یکی از سراینندگان سلسلهٔ آتش‌بیگی در بیان این مطلب می‌گوید:

اول علی بی سربّی پرده	دین محمد او رواج کرده
دوم شاحسن امام پیشن	بواجم بینم مطلبان چیشن
سوم شاحسین دشت کربلا	چارگوشه‌ی جهان مکن التجا
چهارم امام زین‌العابدین	پناهنده بون و ستوین دین
محمدباقر امام پنج‌جه	قباله قدیم، کانِ دُرّ سَنجِه
ششم بواجم نمائیم بی‌سر	جهان کل بیمن و دین جعفر
هفت موسی کاظم صاحب لقا	یکسر وعده دای رو تخت بقا
هشت امام رضا، شاه خراسان	تمام مشکلات و دسّش آسان
نهم که تقی و عدّش یکسره	جهان کل و نور او منوره
دهم که نقی، نقلش و عالم	یکسر وعده دای پی قتل ظالم

۱. تذکرهٔ اعلیٰ، ص ۱.

۲. همان، ص ۲۸.

فصل هشتم: ظهورات متوالی انسان کامل ۴۴۹

یازده عسگری، بزرگواره
سِرّ پرده غیب هزار هزاره
دوازده، مهدی، صاحب زمانه
سِرّ معجزات هفت آسمانه^۱

نخست حضرت علی(ع) که سِرّ آشکار و بی پرده است و دین اسلام را رواج و رونق بخشیده است. دوم، امام حسن(ع) که پیشوا و رهبری بزرگوار است. عالمیان بدانند که او دارای چه مذهب خوبی است. سوم، امام حسین(ع)، شهید دشت کربلا که امید حاجتمندان چهارگوشه عالم است. چهارم، امام زین العابدین(ع) که ستون دین است و باید به او پناهنده شد. پنجم، امام محمدباقر(ع)، معدن علم الهی که واقف به عهد ازلی است. ششم، امام جعفر صادق(ع) است که اگر می خواهیم بی سر و سامان نباشیم، همگی باید بر مذهب او باشیم. هفتم، امام موسی کاظم(ع) صاحب لقا که به تخت بقا وعده داده است. هشتم، امام رضا(ع)، پادشاه خراسان که حل تمام مشکلات به دست او آسان است. نهم، امام محمد تقی(ع) که تمام جهان از نور او روشن شده است. دهم، امام علی نقی(ع) که مشهور است و وعده تباهی ستم کاران را داده است. یازدهم، امام حسن عسگری(ع) که بزرگوار است و سِرّ پرده غیب هزاره ها و اعصار است. (او صاحب اسرار، پرده غیب الهی است). دوازدهم، حضرت مهدی(ع)، صاحب زمان، کسی که سِرّ معجزات هفت آسمان است. (اسرار آفرینش را می داند و بر هفت آسمان ولایت دارد).

علاوه بر این، ذکر ائمه اطهار و توسل به آنها به صورت پنج تن، دوازده امام و چهارده معصوم در سخن بسیاری دیگر از سراینندگان سلسله آتش بیگی دیده می شود.^۲

۱. بیاض یاری، گفتار مولا، ص ۲۷۵.

۲. ر.ک: دیوان ترکمیر، صص ۵۶-۶۱، ص ۷۶؛ بیاض یاری، گفتار عبدالعظیم میرزا(آبش)، ص ۱۰۱؛ همان، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۴؛ همان، گفتار نویرکرم، ص ۲۰۶؛ همان، گفتار مولا، ص ۲۵۶؛ همان، گفتار احمد، صص ۲۹۷-۲۹۸.

یکی دیگر از سلسله‌های اهل حق که اعتقاد به مظهریت دوازده امام در آن آشکار است، سلسله شاه هیاسی (شاه هیاسی) است که در متون ایشان، مظهریت انسان کامل، پس از حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) در سایر ائمه اطهار (س) ذکر شده است:

پس از رحلتِ احمد مصطفی	بر او جانشین گشت آن مرتضی ...
پس از او حسن گشت صاحب زمان	شده مالک الملک هر دو جهان
حسن چون گذشتی، حسین گشت میر	شده روشن از نور ذاتِ کبیر
حسین چون گذشتی به دوران چو باد	شده حق به مهمان زین العباد
چو زین العباد هم به دوران گذشت	شده مقتدا باقر اندر نوشت
چو بگذشت باقر، به جعفر رسید	به آن جام جعفر، شده حق پدید
چو جعفر گذشتی به دور زمان	به موسای کاظم خدا شد عیان
چو موسی گذشتی، علی شد امام	بُدی صاحبِ عصر در آن ایام
علی چون گذشتی، تقی شد روا	تقی چون گذشتی، نقی شد به پا
نقی چون گذشتی، حسن شد پدید	حسن چون گذشت، مهدی آمد پدید ^۱

علاوه بر ذکر نام دوازده امام و ستایش ایشان، اعتقاد به ظهور حضرت مهدی (ع) نیز از جمله اعتقادات اهل حق است؛^۲ به طوری که ایشان نیز منتظر ظهور حضرت مهدی (ع)، به عنوان مظهریت تامّ انسان کامل اند که دنیا را از تباهی می‌رهاند. در تذکرهٔ اعلیٰ، ضمن بیان ظهورات انسان کامل، نهایت آن را در وجود حضرت مهدی دانسته و آمده است: «و آنچه‌ان هستند، آمده‌اند و می‌آیند تا وقتی که حضرت مهدی صاحب‌الزمان ظهور نماید و مراد خلائق را بدهد».^۳ مواردی که

۱. حق‌الحقایق (شاهنامهٔ حقیقت)، ص ۱۵.

۲. رک: محمدعلی رنجبر، مشمشعیان: ماهیت فکری- اجتماعی و فرآیند تحولات تاریخی، ص ۱۱۳.

۳. تذکرهٔ اعلیٰ، ص ۷۳.

نشان‌دهنده ظهور حضرت مهدی(ع) و انتظار آن دوران و حتی پیشگویی وقایع ظهور است، در متون اهل حق به اندازه‌ای است که می‌توان این اندیشه را یکی از ارکان اعتقادی ایشان به حساب آورد.^۱

نکته قابل توجه درباره اعتقاد اهل حق به ظهورات متوالی انسان کامل، آن است که ایشان، این ظهورات را در دوازده امام و یا چهارده معصوم محدود نمی‌دانند؛ بلکه علاوه بر مظهریت ایشان، مظاهر دیگری را نیز می‌پذیرند. همانگونه که در فصل گذشته نیز ذکر شد، «اثبات شیء، نفی ماعدا نمی‌کند». یعنی، اگر شائی را برای چیزی اثبات کردیم، این بدان معنی نیست که چیز دیگری نمی‌تواند دارای آن شأن باشد؛ چنانکه علامه آشتیانی می‌گوید: «حضرت رسول و حضرت امیر و حضرت صدیقه کبری و امام حسن و حضرت حسین و از باب عدم قول به فصل تا امام دوازدهم، معصوم بوده‌اند؛ ولی نفی عصمت غیر از ایشان را نمی‌توان نمود»^۲ و «دلیل بر انحصار عصمت در حضرت ختمی مقام و جناب ولایتمدار علی و صدیقه کبری فاطمه و امامان از اولاد او وجود ندارد».^۳

بر همین اساس، اهل حق نیز معتقدند که پس از ائمه معصومین(ع)، در دوره‌های مختلف، انسانهای کاملی در عالم ظهور کرده‌اند که تجلی‌گاه همان ذوات مقدس بوده‌اند. بنابراین، پذیرش وجود انسانهای کامل دیگر در طول تاریخ بشر، به هیچ عنوان به معنای نفی مقام معنوی و جایگاه الهی سایر انسانهای کامل نیست و منافاتی با عقل و منطق و مخالفتی با مبانی دین ندارد؛ بلکه از هر دو جهت قابل اثبات است.

۱. ر.ک: رضا جمشیدی، اعتقاد به ظهور منجی آخر زمان در آیین یارسان(اهل حق)، کرمانشاه، ناشر مؤلف، ۱۳۹۱؛ بیاض یاری، گفتار خان‌الماس، صفحات ۴۰، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۸، ۵۱، ۵۳، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۷، ۷۱، ۷۲، ۷۷؛ دیوان شیخ امیر، صفحات ۹۷، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۲۶؛ دفتر کلام تیمور بانیاران و تیمور ثانی، ص ۳۲.
 ۲. سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، پاورقی ص ۶۳۷.
 ۳. همو، مقدمه مشارق الدراری، پاورقی ص ۹۶.

از همین باب است که اهل حق، علاوه بر امامان معصوم، و خصوصاً مولا علی(ع)، مظاهر دیگری را نیز به عنوان مظاهر انسان کامل پذیرفته‌اند. در متون اهل حق، اغلب از مظاهر هفت‌گانه‌ای صحبت می‌شود که عبارتند از: خاوندکار، علی(ع)، شاه خوشین، سلطان اسحاق، شاه ویسقلی (شاه قرمزی)، محمدبگ (محمدبگ) و آتش‌بگ (آتش‌بگ). از این منظر، می‌توان گفت که به یک اعتبار، در دیدگاه اهل حق، بعد از حضرت علی(ع)، مظهریت به شاه خوشین تعلق می‌گیرد، هرچند که شاه خوشین، خود را بر مذهب جعفری معرفی کرده، و همین امر به طور ضمنی، اعتقاد به مظهریت دوازده امام، در دیدگاه ایشان را نیز می‌رساند.

در هر حال، اهل حق معتقدند که علاوه بر مولا علی(ع)، این پنج نفر (یعنی: شاه خوشین، سلطان اسحاق، شاه ویسقلی، محمدبگ، آتش‌بگ) نیز، در روزگار خود، مظاهر انسان کامل عصر بوده‌اند؛ زیرا ولایت را محصور و منحصر در تعداد مظاهر خاصی نمی‌دانند و معتقدند که این حقیقت ازلی و ابدی است و ظهورات آن نیز به صورت پیوسته و بدون انقطاع ادامه خواهد داشت. چنانکه در کلام «بارگه بارگه» بعد از بیان ظهورات در جامه انبیای الهی، بر ادامه داشتن و عدم انقطاع این ظهورات تأیید شده و آمده است:

باقی بارگه سِرِّ نَمِبُو تَمَامُ^۱

یعنی: بقیه ظهورات که به صورت سِرِّ است، پایانی ندارد.

در اینجا ظهورات سِرِّ بیانگر همان ظهور در نشأه ولایت است؛ زیرا ولایت، باطن نبوت است و پیداست که باطن هر چیز، جنبه پنهانی و سِرِّ آن چیز است. از سوی دیگر، انبیاء همگی در عصر و زمان خود مشهور و شناخته شده بوده‌اند، اما ظهورات در جامه اولیاء، جنبه پنهانی داشته و فقط افراد دارای بصیرت باطنی، قادر به شناخت آنها بوده‌اند؛ زیرا این قاعده‌ای است که خود حق تعالی نهاده و اجازه

۱. نامه سرانجام یا کلام خزانه، کلام بارگه بارگه، ص ۸۸

فصل هشتم: ظهورات متوالی انسان کامل ۴۵۳

شناخت اولیاء را به همگان نداده و فرموده: «اولیائی تَحْتَ قَبَابِی لَا یَعْرِفُهُمْ غَیْرِی اَلْا اولیائی»^۱. یعنی: اولیای من، زیر گنبدهای [غیرت] من هستند و جز من کسی ایشان را نمی شناسد، مگر اولیای من.

به این ترتیب، اگر مظاهر مورد تأیید اهل حق توسط دیگران قابل تشخیص نبوده‌اند، جای تعجب نیست و عدم شناخت همگان از مظاهری که مورد قبول یک آیین عرفانی است، دلیل بطلان ادعای آنها نیست. براساس همین پیوستگی و حضور دائمی ولیّ حق در زمان است که اهل حق نیز در بیان مقام معنوی سلطان اسحاق، او را مظهر حقیقت ولایت معرفی کرده‌اند؛ چنانکه یکی از سراینندگان معاصر دربارهٔ علّت پذیرش سلطان اسحاق به عنوان مظهر انسان کامل، پیوستگی ظهور ولایت را دلیل آورده و می‌گوید:

از آن روی سلطان سحاک در جهان
 که تا روزِ محشر چو شمسِ جلی
 شده ظاهر اندر حقیقت مکان
 به گردش بود در زمانه ولی^۲

از دیدگاه اهل حق، ولایت شاه خوشین، سلطان اسحاق و دیگران، ادامهٔ ولایت حضرت علی(ع) است که به مقتضای زمان و مکان، نامهای متفاوت یافته است؛ زیرا از دیدگاه ایشان، ظهور شاه خوشین و سایر مظاهر، براساس همان ظهورات و بروزات کُمل است و «در حقیقت، یک نور اعظم است که از مطالع نشأت کمال کُمل طالع می‌گردد و به حَسَب اختلافِ دوایر آفاق، طلوع مختلف می‌نماید»^۳.

در اینجا نیز، همان نور اعظم ولایت، یعنی «حقیقت علویّه» است که در این مظاهر، خود را آشکار کرده است؛ چنانکه دربارهٔ «ظهورات متوالی» این حقیقت،

۱. علاءالدوله سمنانی، العروة الاهل الخلوّة و الجلوّة، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولا، ۱۳۶۲،

ص ۳۶۱؛ احادیث و قصص مشنوی، ص ۱۸۱.

۲. حق الحقایق، ص ۱۵.

۳. کاظم دزفولیان، متن و شرح گلشن راز، براساس قدیمی‌ترین و مهم‌ترین شروح، چاپ دوم، تهران، انتشارات

طلایه، ۱۳۸۹، ص ۲۸۵.

ادامه آن را پس از حضرت علی(ع)، در وجود شاه خوشین و سپس در سلطان اسحاق دانسته‌اند:

پشت پرده‌ش گرد، پشت پرده‌ش گرد	مرتضی او رو پشت پرده‌ش گرد
صاحب طلسمات چرخ لاجورد	تشریف و بارگه‌ی شاه خوشین آورد
رحلت ردا بی، رحلت ردا بی	خوشین نو جامه رحلت ردا بی
پشت پرده‌ش گرد نه روی دنیا شی	و دون سلطان، یاری آگاه بی ^۱

یعنی: زمانی که علی مرتضی(ع) به پشت پرده غیب رفت، همو که صاحب طلسمات و اسرار الهی افلاک و آسمانهاست، آن‌گاه حقیقت نوری او در مظهر شاه خوشین ظهور فرمود. سپس شاه خوشین از آن جامه رحلت کرد و به پشت پرده غیب رفت تا اینکه در مظهر سلطان اسحاق دوباره ظهور فرمود.

این سلسله ظهورات، در اعصار بعد، در مظاهر شاه ویسقلی(شاه قرمزی)، محمدبیگ(محمدبگ) و آتش‌بیگ(آتش‌بگ) به وقوع پیوسته است.^۲ به این ترتیب، از دیدگاه اهل حق، از زمان حضرت علی(ع) تا زمان آتش‌بیگ، شش مرحله ظهور متوالی انسان کامل در عالم مُلک، به وقوع پیوسته است. البته یکی از مظاهر مورد تأیید ایشان زمانی پیش از پیدایش عالم مُلک، یعنی در عالم واحدیت است که از آن مظهر به «خاوندکار» تعبیر می‌شود.

بر این اساس، در دیدگاه اهل حق، تجلیات تام انسان کامل در وجود هفت مظهر آشکار شده که به ترتیب عبارتند از: خاوندکار، حضرت علی(ع)، شاه خوشین، سلطان اسحاق، شاه قرمزی، محمدبیگ و آتش‌بیگ.

این ترتیب توسط برخی محققان معاصر نیز مورد تأیید قرار گرفته؛ چنانکه گفته‌اند: «به موجب عقیده اهل حق، خداوند، هفت تجلی دارد، که در هر تجلی،

۱. کلام شیخ امیر، ص ۹.

۲. مینورسکی، «فرقه اهل حق»، ص ۳۹؛ همو، یادداشت‌هایی در مورد طایفه اهل حق، ص ۱۴.

وجود او لباس و جامه تازه می پوشد و چهار ملائکه که یاران چهار ملک خوانده می شوند و با رمزار پنج تن می شوند و در هر تجلی - اما هر دفعه به صورت دیگر - با او همراهند. به اعتقاد اهل حق، ذات حق در ازل در درون یک دُر سربسته بود و اوّل بار در صورت «خاوندکار» که آفریننده عالم است تجلی کرد و تجلی دوم او در صورت مرتضی علی بود. از آن پس نیز در طی زمان، پنج بار دیگر تجلی کرد. به ترتیب در وجود شاه خوشین، سلطان اسحاق، شاه ویسقلی، محمدبگ و خان آتش»^۱.

در متون اهل حق سلسله آتش بیگی که منسوب به آتش بیگ (خان آتش) یکی از مظاهر مورد تأیید اهل حق است، صورت کامل این ظهورات را می توان یافت. از آن جمله در گفتار ملانیازه آمده است:

دوم علی بین صاحب ذوالفقار	دون اولت شای خاوندکار
چارم سلطان بین، چین و ساج نار	سوم شاه خوشین ژ خور بی اظهار
گل داینه دوما خور ژ خور آوا	پنجم قرمزی، ذات و تو یوا
عالم بزانیو اقلیم تمامه	ششم محمدبگ ختم کل نامه
پادشام شاه خوشین، نقشم شاحیدر ^۲	هفتم خان آتش، هشت نچو و سر

یعنی: مظهر اوّل تو، شاه خاوندکار بود، سپس، مظهر دوم، علی (ع) بود که صاحب ذوالفقار بود. مظهر سوم، شاه خوشین بود که از شعاع خورشید ظهور یافت. مظهر چهارم، سلطان اسحاق بودی و به ساج نار رفت. مظهر پنجم، شاه قرمزی بود که ذات حق در او آشکار شد و خورشید را از مغرب بازگرداند. مظهر ششم، محمدبگ بود که مظهر همه اسماء و جامع تمام اقالیم (کون جامع) بود. مظهر هفتم،

۱. عبدالحسین زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ص ۹۷.

۲. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۵۲ - ۱۵۳. همچنین برای مشاهده موارد مشابه ر.ک: بیاض یاری، گفتار ملانیازه، بند «دونای دون دوت»، صص ۱۳۷ - ۱۴۰؛ بند «گنبد خضرای غیب»، صص ۱۴۲ - ۱۴۵؛ بند «حی داورین»، صص ۱۵۶ - ۱۵۷؛ همان، گفتار سید علاءالدین، ص ۸۵.

خان آتش بود و بیش از این مظهري نيست (يعني پس از آن، نوبت به ظهور تام در جلوه مهدي مي‌رسد). پادشاه من شاه خوشين است که حقيقت وجودي او همان علي (ع) است.

اين نکته را نيز بايد به اين مطلب افزود که در بينش اهل حق، علاوه بر اين مظاهر ياد شده، ساير انسانهاي پاک و درستکار نيز مي‌توانند به اندازه سعه وجودي خود، جلوه گاه و مظهر ذات و صفات الهي شوند و درجاتي از ولايت کليه انسان کامل علوي را به ظهور برسانند که در اصطلاح اهل حق به آنها صاحب «ذات مهمان» اطلاق مي‌شود. همانگونه که قبلاً نيز اشاره شد، اين ظهورات تا زمان ظهور آخرين مظهر - که کامل ترين ظهور حق تعالي در جلوه انسان کامل است - يعني ظهور تام مهدي، ادامه مي‌يابد.

اعتقاد اهل حق به مظاهري که براي ساير مسالک عرفاني ناشناخته است، امري طبيعي است؛ زيرا هر مکتب و مسلک عرفاني، معمولاً پيران و بزرگان خود را به عنوان مظاهر مورد قبول خود معرفي مي‌کند که شايد اگر با ديده باطني و حقيقت بين بنگريم، نظر همه آنها را درست بياييم؛ زيرا اين حقيقت، داراي مظاهر بي‌شمار است و ممکن است هر مسلک عرفاني در برهه‌اي از زمان، شاهد حضور برخي از اين مظاهر در ميان خود بوده و آنها را شناخته‌اند.

جيلي در کتاب انسان کامل همين نکته را بيان کرده و معتقد است که حقيقت انسان کامل در هر زمان به لباسي درآمده و نامي متفاوت داشته است. وي يکي از اين مظاهر را شبلي، عارف معروف قرن سوم هجري مي‌داند و مي‌گويد: «اعْلَمُ أَنَّ الْإِنْسَانَ الْكَامِلَ هُوَ الْقُطْبُ الَّذِي تَدْوُرُ عَلَيْهِ أَفْلَاكُ الْوُجُودِ ... وَ لَهٗ فِي كُلِّ زَمَانٍ اسْمٌ مَا يَلِيْقُ بِلِبَاسِهِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ ... أَلَا تَرَاهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا ظَهَرَ فِي صُورَةٍ

الشُّبْلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ الشُّبْلِيُّ لِتَلْمِيزِهِ أَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ وَكَانَ التَّلْمِيزُ صَاحِبَ كَشْفِ فَعَرَفَهُ فَقَالَ أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ وَهَذَا أَمْرٌ غَيْرٌ مَنكُورٌ.^۱

یعنی: بدان که انسان کامل همان قطب است که افلاک وجود به گرد او می چرخد ... و برای او در هر زمانی، با توجه به لباس او در آن زمان، اسمی هست ... چنانکه آن وجود مقدس که درود و سلام خدا بر او باد، در صورت شبلی رضی الله عنه، ظاهر شد، شبلی به شاگردش گفت: گواهی می دهم که همانا من رسول خدا هستم و شاگردش که صاحب کشف بود، او را شناخت. پس گفت: گواهی می دهم که همانا تو رسول خدایی و این چیزی باور نکردنی و عجیب نیست.

همین مسأله، به صورتی روشن تر، در میان طریقت مولویه نیز دیده می شود؛ زیرا ایشان نیز پیران و مشایخ خود را صاحب ظهورات مکرر و متوالی می دانند و معتقدند که همه آنها مظاهر یک حقیقت اند که هر بار در جامه ای دیگر نمایان می شود؛ چنانکه قبلاً نیز اشاره شد، مولوی در غزلیات خود، این موضوع را، با صراحت، بیان داشته است:

آن سرخ قبایی که چو مه پار برآمد امسال در این خرقه زنگار برآمد
آن یار همان است اگر جامه دگر شد آن جامه بدل کرد و دگر بار برآمد
گر شمس فرو شد به غروب، او نه فنا شد از برج دگر آن شه انوار برآمد...^۲

این حقیقت نوری، در دیدگاه ایشان، همان حقیقت انسان کامل و ولی عصر است که مولوی، آن را در وجود شمس می دیده و معتقد بوده که او مظهر تام و تمام صفات الهی است؛ چنانکه در وصف او می گوید:

بدان که پیر سراسر صفات حق باشد اگرچه پیر نماید به ظاهر بشری^۳

۱. الانسان الكامل (جیلی)، ص ۲۱۰.

۲. کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۲، ص ۷۷.

۳. همان، ج ۶، ص ۲۷۷.

و در جای دیگر می‌گوید:

شمس‌الحق تبریزی در آینهٔ صافت
گر غیرِ خدا بینم، باشم بتر از کافر^۱
حتّی گاه به مرحله‌ای رسیده که اسقاط اضافات و صفات کرده، سروده است:

فاش بگفتم این سخن، شمس من و خدای من^۲
معنی این سخن مولوی آن است که انسان کامل، دارای یک جنبهٔ حقّی و یک جنبهٔ خلقی است. یعنی، از نظر حقیقت و باطن، همان حق است، اما از نظر ظاهر، مخلوقی است که خلیفهٔ حق و سایهٔ اوست؛ چنانکه شیخ محمود هم در وصف انسان کامل می‌گوید:

زهی نورِ خدا ظلّ الهی^۳
و سلطان ولد نیز در توصیف مقام انسان کامل، با تعبیر از او با عنوان «شاه»، می‌گوید:

شاه، حق است در لباسِ بشر^۴
به این ترتیب، در دیدگاه طریقت مولویه نیز، شمس تبریزی مصداق انسان کامل است. از این رو، ظهورات او پیوسته و بدون انقطاع ادامه دارد. به طوری که پس از غیبت شمس، مولوی این حقیقت را در وجود صلاح‌الدین زرکوب می‌یابد و با فرزندش سلطان ولد نیز این موضوع را مطرح می‌کند؛ چنانکه سلطان ولد، دربارهٔ گفتگوی او و پدرش در این باره می‌گوید:

پس ولد را بخواند مولانا
گفت درباب چون تویی دانا...
سر نهاد و سؤال کرد از او
چیست مقصود از این به بنده بگو

۱. کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۲، ص ۲۷۴.

۲. بدیع الزمان فروزانفر، زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات زوار،

۱۳۶۶، ص ۷۵؛ جلال ستّاری، عشق‌نوازی‌های مولانا، ص ۳۷.

۳. گلشن راز، بیت ۳۸۱.

۴. سلطان ولد، ولدنامه، ص ۳۲۰.

گفت: بنگر رخ صلاح‌الدین
مقتدای جهان جان است او
گفت با من که شمس دین، این است
گفتمش: من همان، همین بینم
که چه ذات است آن شه حق‌بین
مَلِكِ مُلْكِ لَامِكَانَ است او
آن شه بی‌یراق و زین، این است
غیر آن بحر جان نمی‌بینم^۱

به این ترتیب، از دیدگاه سلطان ولد «اولیای خدا همه یک نور و یک حقیقت‌اند که در هر دور به شکلی و هیئتی ظهور می‌کنند. شیخ صلاح‌الدین، همان شمس‌الدین تبریزی بود که جامه بدل کرد و به صورت شیخ صلاح‌الدین باز آمد».^۲
از دیدگاه طریقت مولویه، ظهورات انسان کامل در میان ایشان، پس از صلاح‌الدین در وجود حُسام‌الدین چَلَبی بوده و در حقیقت، همان ذات بوده که لباس دیگری بر تن کرده و ظهور نموده است. سلطان ولد در انتہانامه، در بیان این مطلب می‌گوید:

نیست این را آخری گردیم باز
گشت غایب زین جهان خاکدان
شد انیسش بعد از او قطبی دگر
شه صلاح‌الدین ز بعدِ شمس دین
بعد از او هم شد حُسام‌الدین تُرک
مثل ایشان کم کس آمد در جهان
جنس ایشان باشد آن کس، نیک دان
جنس، کی از جنس خود پنهان شود
سوی قصه شمس دین سرفراز
بی بدن اندر جهان جاودان
که بُدش از سِرِّ مولانا خبر
گشت او را اندر آن ورزش مُعین
آنکه بود اندر بقا شاه سترک ...
هرکه از جان گشت اندر بندشان
بلکه یک نوند ایشان بی‌گمان
گرچه گرداند لباس، او آن بُود^۳

۱. سلطان ولد، ولدنامه، ص ۵۵.

۲. جلال‌الدین همایی، مقدمه ولدنامه، ص ۶۷.

۳. سلطان ولد، انتہانامه، صص ۲۲۱ - ۲۲۲.

چنانکه پیداست، از دیدگاه طریقت مولویه، حقیقت وجودی شمس تبریزی، با بدل کردن لباس جسم، دوباره ظهور کرده است. از این جهت، ایشان شمس تبریزی، صلاح الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی را ظهورات متوالی یک حقیقت می‌دانند و معتقدند که «این وحدت، از نوع همان اتحاد روحانی نورانی است که مابین افراد کامل واصل از برگزیدگان حق تعالی، یعنی طبقه انبیاء و اولیاء و هادیان مَهتدی که امام عصر و حجت بالغه حق در هر زمان و مکان باشند، نیز وجود دارد؛ چندانکه ظهورات متوالی متواتر ایشان در اعصار و ادوار مختلف، در حقیقت، عین یکدیگر باشد»^۱.

به این ترتیب، طریقت مولویه، پیران خود را ادامه ظهورات انبیاء و اولیاء الهی می‌دانند که همگی حقیقت واحده بوده‌اند، به طوری که مولوی در توصیف مظهریت شمس تبریزی، او را همان نور اعظمی می‌داند که در جلوه انسان‌های کامل خود را نمایان کرده و این بار نیز، در لباسی دیگر، خود را بر مولوی ظاهر کرده است. در اینجا مولوی با به کار بردن اصطلاح «باز آمدن»، ظهورات متوالی این حقیقت را بیان کرده و می‌گوید:

باز آفتاب دولت بر آسمان برآمد	باز آرزوی جان‌ها از راه جان درآمد
باز آن شهی درآمد، کو قبله شهان است	باز آن مهی برآمد، کز ماه برتر آمد
آن پادشاه اعظم، در بسته بود محکم	پوشید دلق آدم، امروز بر در آمد ^۲

وی در جای دیگر، ضمن نام بردن از برخی انبیای الهی و مقایسه شمس تبریزی با آنها، معتقد است که شمس، همان تجلی اعظم است که از بارگاه اعلی دوباره ظهور فرموده و قبله زمانه گشته است. سپس، در وجود صلاح‌الدین زرکوب

۱. مولوی نامه، ج ۲، ص ۸۳۷

۲. دیوان کبیر، ج ۲، صص ۱۷۰-۱۷۱.

فصل هشتم: ظهورات متوالی انسان کامل ۶۶۱

ظهور کرده و این ظهورات، بدون انقطاع بوده و پیوسته ادامه دارد؛ بنابراین خطاب به این حقیقتِ پیوسته در ظهور می‌گوید:

باز آمدی که ما را در هم زنی به شوری
یا مصرِ پُر نباتی، یا یوسفِ حیاتی
باز آمد آن قیامت، با فتنه و ملامت
باز آمد آن تجلی از بارگاهِ اعلی
باز آمدی به خانه، ای قبلهٔ زمانه
و الله صلاحِ دینی، پیوسته در ظهوری^۱

در طریقت مولویه، خصوصاً در آثار سلطان ولد، خود مولوی نیز به عنوان مظهر این حقیقتِ پیوسته در ظهور، معرفی می‌شود؛ چنانکه سلطان ولد، از زبان مولوی، زمانی که تازه رحلت کرده بود، می‌گوید:

چونکه پنهان شدم کجا بینند؟
مگر آیم به صورتِ دیگر
آوه این قوم چون خطا بینند
باز من در جهان به شکلِ بشر^۲

شاید این سخن سلطان ولد، برگرفته از سخنان خود مولوی باشد که خود را دارای ظهورات مکرر معرفی کرده است:

ای پسر اندر سپهرِ هفتمین
گر بگویم شرحِ جانِ خویش را
با ملائک سال‌ها گردیده‌ام
همچو سبزه بارها روئیده‌ام^۳

و در جای دیگر نیز، خود را همان حقیقتی معرفی کرده که هر بار لباسی دیگر می‌پوشد و در ظاهری دیگر آشکار می‌شود؛ چنانکه می‌گوید:

من یک جانم که صد هزارست تنم
لیکن چه کنم چو بند دارد دهنم

۱. دیوان کبیر، ج ۶، ص ۲۰۳.

۲. سلطان ولد، ولدنامه، ص ۱۲۴.

۳. دیوان شمس، چاپ بمبئی، ۱۳۳۵، ص ۵۴۸. (نقل از: شهنواز یزدان‌پناه، نگاهی نو در عقاید عرفا، قم، انتشارات آینده درخشان، ۱۳۹۷، ص ۱۱۳).

دیدم دو هزار خلق، کان من بودم زان جمله ندیده‌ام یکی را که منم^۱

به این ترتیب، می‌توان دانست که طریقت مولویه خود را میزبان، چهار ظهور از ظهورات متوالی انسان کامل می‌دانند که شامل: مولوی، شمس تبریزی، صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی است؛ زیرا معتقدند که «مولانا، عین شمس‌الدین بود و باز شمس‌الدین جامه بدل کرد و به صورت صلاح‌الدین بازآمد و سپس در پیکر حسام‌الدین چلبی ظهور کرد و اولیای خدا، همه مراتب ظهور یک نورند»^۲. و آن نور نیز، حقیقت انسان کامل است که در نشأه ولایت، دارای ظهوراتی پیوسته تا قیامت است. به قول مولوی:

پس به هر دوری ولیی قائم است تا قیامت آزمایش دائم است^۳

از دیدگاه مولوی، این ولی قائم، در هر عصری و در هر مکانی که ظهور کند، مصداق انسان کامل است؛ زیرا وجود انسان کامل در عالم مُلک برای بقا و دوام آن ضروری است. بنابراین «در هر دوری از ادواری و هر عصری از اعصار، ناچار ولی عصر و حجت یزدانی که میزان کفر و ایمان، و فیصل حق و باطل است، وجود دارد و در هر زمان، فردی که اصلح از همه صالحان است، یعنی آن کس که در آن عصر از همه افراد بشر، لایق‌تر و شایسته‌تر برای گزاردن رسالت و نیابت الهی باشد، از میان برگزیدگان مُقرب درگاه خدا برای هدایت و رستگاری و اصلاح امور روحانی بشر مبعوث می‌شود که دعوت جاهلان و دستگیری گمراهان و تکمیل ناقصان و فعلیت دادن قوای استعدادی نهفته بشر بر عهده رسالت اوست و همین فرد اصلح، مصداق خلیفه‌الله و حقیقت انسان کامل است»^۴.

۱. جلال‌الدین محمد مولوی، کلیات شمس تبریزی، به کوشش توفیق سبحانی، تهران، نشر قطره، ۱۳۸۱، ص ۱۸۹.

۲. جلال‌الدین همایی، مقدمه ولدنامه، ص ۷۶؛ مولوی‌نامه، ج ۲، ص ۸۹۰.

۳. مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۸۱۸.

۴. مولوی‌نامه، ج ۲، ص ۸۴۱.

علاوه بر طریقت مولویه، در سایر مسالک عرفانی نیز شاهد معرفی افراد دیگری به عنوان انسان کامل عصر هستیم. این معرفی، گاه به صورت ضمنی و گاه به صورت آشکار است؛ چنانکه در سخنان اسیری لاهیجی، شارح گلشن راز، ضمن بیان ظهورات متوالی کُمَل و علّت آن، از برخی کاملان ابیاتی نقل می‌کند تا معلوم دارد که از دیدگاه او، در هر مسلک و مرامی یا در هر عصری، ممکن است برخی از این مظاهر، مجدداً ظهور یابند:

«کُمَل را قوت ظهور در عالم شهادت، بعد از انتقال به عالم غیب هست. چون ایشان مطلق گشته‌اند و در برازخ مقید نشده‌اند و در هنگامی که در عالم شهادت بودند، با وجود حُجُب ظلمانی و جسمانی، از عالم غیب و اطلاق، ممنوع نبودند و مطلق‌العنان گشته، در جمیع عوالم سیران داشتند. هرگاه که در عالم غیب نیز باشند، از ظهور در عالم شهادت، یقین است که ممنوع نخواهند بود... چنانکه کاملاً می‌فرماید:

هِرْمِس و یوسف و علی بودیم عیسی و موسی و بسی زینها^۱
و در بعضی نشأت مظاهر، معلوم دارد که در چند مظهر ظهور نموده است، چنانکه کاملاً دیگر فرمود که:

در کمال سیر اطوار وجود نهصد و هفتاد قالب دیده‌ام^۲
... و همان یک حقیقت است که در هر زمان به صورت [انسان] کامل آن زمان بروز نموده و به حقیقت، همه یکی است»^۳.

چنانکه مشاهده می‌شود، جناب لاهیجی معتقد است که انسانهای کامل، این توانایی را دارند که در تمام عوالم هستی - اعم از جبروت تا مُلک - به هر شکلی که

۱. این بیت از سیدمحمد نوربخش است. (ر.ک: سیدمحمد نوربخش، غزلیات سیدمحمد نوربخش، به تصحیح مولوی محمد شفیع، ۱۹۲۵، ص ۱۰).

۲. این بیت نیز از سیدمحمد نوربخش است. در غزلیات شمس نیز مشابه آن از زبان مولوی اینگونه آمده است: گریبگویم شرح جان خویش را/ نهصد و هفتاد قالب دیده‌ام (دیوان شمس، چاپ بمبئی، ص ۵۴۸).

۳. مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۱۰۳.

اراده کنند، ظهور فرمایند. از این رو، این قدرت و توانایی و اختیار را دارند که در هر عصر و زمانی، در کسوت انسانی کامل، خویش را بر انسانهای دیگر آشکار نمایند. لاهیجی توضیح می‌دهد که این ظهور در قالب‌ها و جسم‌های متعدد، سبب تکثر حقیقت وجودی ایشان نمی‌شود. از این رو، هر که حقیقت انسان کامل را در هر مظهري بشناسد، می‌داند که همان حقیقت واحد است و جسم‌های مختلف او باعث نمی‌شود که عارف دیده‌دار - که صاحب «دیده‌شه شناس»^۱ است - از درک آن وجود گرامی، بازماند.

به این ترتیب، اختلاف در مصادیق عینی انسان کامل - در اعصار و مکان‌های مختلف - امری طبیعی است و همچنانکه طریقت مولویه مصادیق خاص خود را دارند و مولوی، شمس، صلاح‌الدین و حسام‌الدین را به عنوان مظاهر و مصادیق انسان کامل عصر خود معرفی می‌کنند، اهل حق نیز پس از حضرت علی (ع) و ائمه اطهار (س)، به مظاهری چون شاه خوشین، سلطان اسحاق، شاه قرمزی، محمدبیگ و آتش‌بیگ اعتقاد دارند و سلسله ظهورات انسان کامل را در وجود ایشان می‌دانند.

انسان عارف آگاه که با مسأله ظهورات و بروزات کمال آشنا بوده، و خود را از قید تعصبات رها کرده باشد، هنگام مواجهه با مصادیق متفاوت ذکر شده توسط مسالک متفاوت عرفانی، سخن آنها را بدون تحقیق انکار نکرده و می‌داند که «آنچه از بسیاری کاملان سابق و لاحق نقل کرده‌اند که ایشان فرموده‌اند که خاتم‌الولایتیم، همه صادق بوده‌اند و از کمال بینایی، همه را نظر بر آن حقیقت صرفه، بی‌تعین شخصی افتاده است و از ایشان، این دعوی، اگر قطع نظر از تعصب نمایند، دلیل آن است که همه در زمان خود، اکمل آن زمانه بوده‌اند و مرتبه قطبیت کبری که مخصوص حقیقت محمدی است، داشته‌اند».^۲

۱. به قول عطار نیشابوری: مرد می‌باید که باشد شه شناس / گر ببیند شاه را در صد لباس (منطق‌الطیر، ص ۸)

۲. مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۱۰۳.

اندیشه رَجَعَت در تشیع و ارتباط آن با ظهورات کَمَل

اندیشه ظهورات و بروزات کَمَل با اندیشه «رَجَعَت» در دیدگاه شیعیان نیز مشابهت‌هایی دارد. رَجَعَت در لغت به معنای بازگشت است. این اصطلاح در روایات شیعی به دو صورت به کار رفته که برای سهولت بحث می‌توان آنها را «رجعت عمومی» و «رجعت اختصاصی» نامید.

رجعت عمومی، به معنای بازگشت گروهی از درگذشتگان به این جهان، قبل از ظهور حضرت مهدی (عج) و همچنین هنگام ظهور ایشان و بعد از آن است.^۱ علامه مجلسی معتقد است که رجعت «از جمله اجماعیات شیعه است که پیش از قیامت در زمان حضرت قائم (ع) جمعی از نیکان بسیار نیک و بدان بسیار بد، به دنیا بازمی‌گردند. نیکان برای آن که به دولت ائمه خود، دیده‌های ایشان روشن شود و بعضی از جزای نیک‌های ایشان در دنیا به ایشان برسد و بدان برای آن که آزار بکشند و آن دولتی که نمی‌خواستند به اهل بیت برسد، چندین برابر آن را در دست ایشان ببینند و نیکان از ایشان انتقام بکشند».^۲

۱. ر.ک: فخرالدین طریحی، مجمع البحرين، تحقیق سید احمد حسینی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۵۰؛ سیدمرتضی علم الهدی، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق سید احمد حسینی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق، ج ۱، صص ۳۰۲-۳۰۳ و صص ۱۲۵-۱۲۶.

۲. محمدباقر مجلسی، کتاب رجعت (از ولادت امام زمان تا رجعت ائمه)، تحقیق و ترجمه سید حسن موسوی، چاپ دوم، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۴، صص ۲۱۲-۲۱۳. شایان ذکر است که در بین محققان شیعه درباره چگونگی رجعت اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای آن را به شیوه بازگشت به جسم قبلی (برخاستن از گور!) و برخی نیز آن را به صورت بازگشت در جسمی جدید می‌دانند. در این میان، دیدگاه استاد محمدباقر بهبودی، قابل توجه است. ایشان در کتاب «معارف قرآنی» پس از مباحث گوناگون درباره اثبات رجعت بر اساس آیات قرآنی، روایات و مبانی عقلی، اینچنین نتیجه می‌گیرد: «کیفیت رجعت بر اساس برخاستن از گور، با منطق قرآن و عقل سازگاری ندارد؛ بلکه برداشت مزبور، کاملاً عامیانه و به هیچ وجه با حدیث اهل بیت تأیید نشده است و با توجه به توضیحات گذشته، رجعت افراد بشر، بر پایه همین نظام موجود تکوینی است که انسان‌ها یعنی نطفه‌های بشری از صلب پدران وارد رحم مادران شوند و بعد از ولادت، خاطره گذشته‌ها را از یاد ببرند. وگرنه برنامه ادیان و کتاب تکوین و اساس تکلیف به هم خواهد خورد» (محمدباقر بهبودی، معارف قرآنی، تهران، انتشارات علم، ۱۳۹۵، ص ۲۹۰).

صورت دیگر رجعت در روایات شیعی که از آن به «رجعت اختصاصی» تعبیر کردیم، مربوط به روایاتی است که در آن از رجعت‌ها و بازگشت‌های مکرر حضرت علی(ع) سخن به میان آمده و نشان می‌دهد که این نوع رجعت، تنها اختصاص به ظهورات انسان کامل دارد. رجعت در این معنا با بحث «ظهورات و بروزات کُمَّل» مشابهت می‌یابد؛ زیرا سخن از رجعت‌های مکرر یک حقیقت عظیم در اعصار گوناگون است.

علامه مجلسی معتقد است که «احادیث در باب رجعت حضرت امیرالمؤمنین(ع) متواتر است».^۱ از جمله این روایت‌ها، سخنانی از حضرت علی(ع) است که خود را صاحب رجعت‌های مکرر معرفی کرده است: «وَإِنَّ لِي الْكَرَّةَ بَعْدَ الْكَرَّةِ، وَ الرَّجْعَةَ بَعْدَ الرَّجْعَةِ، وَ أَنَا صَاحِبُ الرَّجْعَاتِ وَ الْكَرَّاتِ».^۲ یعنی: همانا برای من بازگشتی از پی بازگشتی و رجعتی بعد از رجعت دیگر است و من دارای رجعت‌ها و بازگشت‌ها هستم.

حدیث فوق، بخشی از یک روایت طولانی‌تر است که در آن، حضرت علی(ع)، ابتدا به جایگاه و مقام ازلی خود اشاره کرده است. یعنی زمانی که هنوز آفرینشی صورت نگرفته و هیچ یک از عوالم پدید نیامده‌اند؛ بلکه مقام احدیت حق تعالی است که در آن غیر راه ندارد. سپس، ایشان به معرفی نخستین آفریده حق تعالی پرداخته و آن را نوری معرفی می‌کند که حق تعالی از آن نور، حضرت محمد(ص) و حضرت علی(ع) و فرزندان ایشان را می‌آفریند. به این ترتیب، حضرت علی(ع) وجود نوری خود و اهل بیت را به عنوان نخستین تجلیات الهی معرفی می‌کند.

۱. محمدباقر مجلسی، کتاب رجعت(از ولادت امام زمان تا رجعت ائمه)، ص ۲۱۵.

۲. حسن بن سلیمان بن محمد حلی، مختصر البصائر، تصحیح مشتاق مظفر، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۳۲.

سپس به بروز و ظهور این وجودهای نوری در عالم مُلک و در قالب جسم بشری می‌پردازد.

در این حدیث، از زبان امیرالمؤمنین علی(ع)، وجود ایشان و اهل بیت(ع) به عنوان روح الله و کلمة الله معرفی می‌شوند که خداوند از تمام پیامبران برای یاری رساندن به ایشان عهد و پیمان گرفته است. پس از بیان این مطالب، یعنی تبیین جایگاه حقیقت نوری آنها به عنوان نخستین تجلیات الهی است که حضرت علی(ع) خود را صاحب رجعت‌ها و بازگشت‌های متعدد معرفی می‌کند. در ادامه، قسمت‌هایی از این روایت نورانی و بسیار قابل توجه، ذکر می‌شود:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَحَدٌ وَاحِدٌ، تَفَرَّدَ فِي وَحْدَانِيَّتِهِ، ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ فَصَارَتْ نُورًا، ثُمَّ خَلَقَ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ مُحَمَّدًا وَخَلَقَنِي وَ ذُرِّيَّتِي، ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ فَصَارَتْ رُوحًا فَأَسْكَنَهُ اللَّهُ فِي ذَلِكَ النُّورِ وَ أَسْكَنَهُ فِي أَيْدَانِنَا، فَنَحْنُ رُوحُ اللَّهِ وَ كَلِمَاتُهُ، فَبِنَا اخْتِجَ عَلَيَّ خَلْقُهُ، فَمَا زِلْنَا فِي ظِلَّةِ خَضْرَاءَ حَيْثُ لَا شَمْسَ وَ لَا قَمَرَ، وَ لَا لَيْلَ وَ لَا نَهَارَ، وَ لَا عَيْنَ تَطَّرِفُ، نَعْبُدُهُ وَ نُقَدِّسُهُ وَ نُسَبِّحُهُ، وَ ذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ. وَ أَخَذَ مِيثَاقَ الْأَنْبِيَاءِ بِالْإِيمَانِ وَ النُّصْرَةِ لَنَا، وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَكُم مِّنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ يَعْنِي لَتُؤْمِنُنَّ بِمُحَمَّدٍ، وَ لَتَنْصُرُنَّ وَصِيَّهُ، وَ سَيَنْصُرُونَهُ جَمِيعًا... وَ إِن لِّيَ الْكُرَّةَ بَعْدَ الْكُرَّةِ، وَ الرَّجْعَةَ بَعْدَ الرَّجْعَةِ، وَ أَنَا صَاحِبُ الرَّجْعَاتِ وَ الْكُرَّاتِ، وَ صَاحِبُ الصَّوْثَاتِ وَ النَّفَمَاتِ، وَ الدُّوَلَاتِ الْعَجِيبَاتِ، وَ أَنَا قَرْنٌ مِّنْ حَدِيدٍ، وَ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَ أَخُو رَسُولِ اللَّهِ، وَ أَنَا أَمِينُ اللَّهِ وَ خَازِنُهُ، وَ عَيْبَةُ سِرِّهِ وَ حِجَابُهُ، وَ وَجْهُهُ وَ صِرَاطُهُ وَ مِيزَانُهُ، وَ أَنَا الْحَاشِرُ إِلَى اللَّهِ. وَ أَنَا كَلِمَةُ اللَّهِ الَّتِي يَجْمَعُ بِهَا الْمُفْتَرِقَ وَ يُفَرِّقُ بِهَا الْمُجْتَمِعَ. وَ أَنَا أَسْمَاءُ اللَّهِ الْحُسْنَى وَ أَمْنَالُهُ الْعُلْيَا، وَ آيَاتُهُ الْكُبْرَى.»^۱

۱. قرآن مجید، سوره آل عمران(۳)، آیه ۸۱

۲. مختصر البصائر، صص ۱۳۱-۱۳۲؛ بحار الانوار، ج ۵۳، صص ۴۶-۴۷

یعنی: خداوند تبارک و تعالی، یکتا و بی‌همتا و در وحدانیت خود بی‌نظیر بود. سپس، به کلمه‌ای تکلم فرمود و آن کلمه تبدیل به نوری شد؛ سپس از آن نور، محمد(ص) و من و نسل مرا آفرید. پس از آن، به کلمه‌ای دیگر تکلم فرمود و آن کلمه تبدیل به روحی شد. سپس، خداوند آن روح را در آن نور و در بدن‌های ما سکونت داد. بنابراین، ما روح الله و کلماتِ خداییم. خداوند به وسیله ما بر خلقش احتجاج کرد. و پیوسته ما در زیر سایبانی سبز قرار داشتیم، هنگامی که نه خورشید و ماهی بود و نه روز و شبی پدید آمده بود. ما او را عبادت و تقدیس و تسبیح می‌کردیم و این امر، قبل از آفرینش مخلوقات بود. خداوند از پیامبران پیمان گرفت که به ما ایمان آورند و یاریمان کنند، و این همان سخن خداوند است که می‌فرماید: «(به یاد آور) هنگامی را که خداوند از پیامبران پیمان گرفت که هرگاه به شما کتاب و حکمتی دادم، سپس پیامبری به سوی شما آمد که آنچه را با شماست تصدیق می‌کرد، باید به او ایمان آورید و او را یاری کنید». یعنی، باید به محمد(ص) ایمان آورید و و وصیش را یاری کنید، و به زودی همه او را یاری می‌کنند... و بدون تردید، برای من بازگشتی پس از بازگشتی و رجعتی بعد از رجعتی است. من صاحب رجعت‌ها و بازگشت‌ها و سطوت‌ها و انتقام‌ها و کارهای سختِ عجیبم. و منم شاخی از آهن و بنده خدا و برادرِ رسول خدا. و منم امینِ خدا و خزانه‌دار و رازدار و حجابِ او. منم صراط و میزان. منم آن گفتارِ خداوند که به وسیله آن پراکنده را گرد می‌آورد و گرد آمده را پراکنده می‌سازد؛ و منم نام‌های نیکِ خدا و وصف‌های برتر و نشانه‌های بزرگِ او.

تأمل در قسمت انتهایی این روایت نشان می‌دهد که منظور حضرت علی(ع) از رجعت‌های مکرر ایشان، همان ظهورات و بروزات متوالی انسان کامل در قرون و اعصار به نام‌های متفاوت است؛ زیرا ایشان در آخر روایت خود را وجه‌الله و کلمه‌الله و اسماء حسناى الهی و نشانه بزرگ پروردگار معرفی می‌کند و چنانکه پیش از این

در فصول پیشین کتاب بحث شد، تمام این موارد از خصوصیات انسان کامل است. یعنی، انسان کامل است که وجه‌الله و مظهر تامّ و تمام اسماء و صفات الهی و آیت کبرای حق تعالی است.

علاوه بر این، در ابتدای روایت نیز حضرت علی(ع)، مقام معنوی خود را به عنوان نخستین تجلیات حاصل از نور الهی معرفی کرده‌اند که این نیز نشان دهنده مقام معنوی ایشان به عنوان انسان کامل است. بنابراین، تأکید حضرت علی(ع) بر رجعت‌های مکررشان، همان بیان بروزات کَمَل یعنی ظهورات متوالی حقیقت علوی، به عنوان انسان کامل عصر است که پیوسته در ظهور بوده و دوام و بقای عالم مُلک نیز بسته به وجود همین مظهر تامّ و تمام الهی است.

روایت‌هایی که در آنها حضرت علی(ع) از رجعت‌های متوالی خود سخن گفته، در کتابهای حدیثی معتبر شیعی همچون کتاب العتیق، الايقاظ، مرآة العقول و بحارالانوار بارها نقل شده است.^۱ محدثان نیز بر کثرت و فور این روایات تأکید کرده و گفته‌اند: «فَأَمَّا الرَّجَعَاتُ فَقَدْ دَلَّتْ عَلَيْهَا كَثِيرٌ مِنَ الرُّوَايَاتِ نَحْوَ مَا رُوِيَ فِي بَصَائِرِ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَ غَيْرِهِ بِالْإِسْنَادِ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي خُطْبَةِ طَوِيلَةٍ رَوَاهُ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ».^۲ یعنی: درباره رجعت‌های حضرت علی(ع)، روایت‌های بسیاری وجود دارد. مانند آنچه در بصائر سعد بن عبدالله با استناد به ابو حمزه ثمالی به نقل از ابوجعفر(ع) نقل شده، در خطبه‌ای طولانی که ایشان از امیرالمؤمنین(ع) روایت کرده‌اند.

۱. رک: محمدبن حسن حر عاملی، الايقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة، ترجمه احمد جنتی، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، نشر نوید، ۱۳۶۲، ص ۳۶۵؛ سیدهاشم بن سلیمان بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۹۵، محمدباقر مجلسی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۳۷۵؛ بحارالانوار، ج ۲۵، ص ۳۵۵؛ المناقب (کتاب العتیق)، ص ۱۱۴.

۲. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲، ص ۳۷۵.

گاه نیز نویسندگان این کتابها، در مقام مفسران روایت، به تحلیل و واشکافی سخنان حضرت علی(ع) در این موارد پرداخته‌اند. از آن جمله، علامه مجلسی، پس از آوردن روایتی که در آن حضرت علی(ع) فرموده: «إِنِّي لَصَاحِبُ الْكِرَاتِ وَ دَوْلَةُ الدُّوَلِ»^۱ معتقد است که منظور حضرت علی(ع) از «رجعات و کرات» می‌تواند بر پنج وجه باشد و سومین وجه یا معنی آن را بازگشت‌های مکرر ایشان به دنیا دانسته است:

«الثَّالِثُ أَنْ الْمَعْنَى إِنِّي أَرْجِعُ إِلَى الدُّنْيَا مَرَّاتٍ شَتَّى لِأُمُورٍ وَكَلَّنِي اللَّهُ بِهَا... أَوْ يَكُونُ دَوْلَةُ الدُّوَلِ أَيْضاً إِشَارَةً إِلَى الدَّوَلَاتِ الْكَاثِنَةِ فِي الْكِرَاتِ وَ الرَّجَعَاتِ». ^۲ یعنی: وجه سوم در معنی این روایت این است که ایشان فرموده‌اند همانا من بارهای متمادی به دنیا برمی‌گردم تا اموری را که از جانب خدا مأمور به انجام آن هستم انجام دهم. همچنین منظور از «دولت‌ها» می‌تواند اشاره به کارهای بزرگ ایشان در رجعت‌ها و بازگشت‌هایشان باشد.

در بحارالانوار نیز منظور از «رجعات» را بازگشت‌های حضرت علی(ع) به دنیا، قبل و بعد از قیام قائم دانسته و این تحلیل خود را نیز مستند به روایت‌های وارده در این باره ذکر کرده است: «قَوْلُهُ ع وَ إِنِّي لَصَاحِبٌ ... الرَّجَعَاتُ كَمَا رُوِيَ أَنَّ لَهُ رَجْعَةً قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ وَ مَعَهُ وَ بَعْدَهُ». ^۳ یعنی: سخن حضرت علی(ع) که فرموده همانا من صاحب رجعت‌ها هستم، «رجعات»، به معنی بازگشت‌هاست؛ چنانکه روایت شده که برای ایشان، هم قبل از قیام قائم، بازگشت است و هم همراه او و هم بعد از او.

۱. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲، ص ۳۷۵.

۲. همانجا.

۳. بحارالانوار، ج ۲۵، ص ۳۵۵.

فصل هشتم: ظهورات متوالی انسان کامل ۴۷۱

در جای دیگر نیز در شرح سخن امیرالمؤمنین علی(ع) که فرمودند: «انا الفاروقُ الْأَكْبَرُ وَ اَنَا صَاحِبُ الْكَرَاتِ وَ دَوْلَةُ الدُّوَلِ».^۱ می‌گوید: «قَوْلِهِ وَ اَنَا صَاحِبُ الْكَرَاتِ، اُمِّي الرَّجَعَاتِ اِلَى الدُّنْيَا»^۲ یعنی: سخن علی(ع) که فرموده من صاحب کرات هستم، منظورشان بازگشت‌ها به دنیاست.

مسأله باور داشتن به این بازگشت‌ها یا به تعبیر دیگر «ظهورات»، تا اندازه‌ای اهمیتی دارد که منکران آن، در حکم انکارکنندگان خدا شمرده شده‌اند؛ چنانکه از حضرت علی(ع) روایت شده که فرمودند: «وَ مَنْ اَنْكَرَ اَنْ لِي فِي الْاَرْضِ كَرَّةٌ بَعْدَ كَرَّةٍ وَ دَعْوَةٌ بَعْدَ دَعْوَةٍ وَ عَوْدَةٌ بَعْدَ رَجْعَةٍ حَدِيثًا كَمَا كُنْتُ قَدِيمًا فَقَدْ رَدَّ عَلَيْنَا وَ مَنْ رَدَّ عَلَيْنَا فَقَدْ رَدَّ عَلَيَّ اَللَّهِ».^۳ یعنی: هر کس انکار کند که برای من، در زمین بازگشت‌های متعدّد است و اینکه من، دعوتی بعد از دعوتی و بازگشتی، بعد از بازگشتی دارم؛ ما را رد کرده، و هر کس ما را رد کند، پس به تحقیق، خدا را رد کرده است.

مجموع سخن آنکه با توجه به روایات مطرح شده در منابع معتبر شیعی درباره رجعت‌های مکرّر و با توجه به اینکه از طریق همان روایات‌ها مشخص است که موضوع سخن آنها درباره انسان کامل است، می‌توان گفت که منظور از این «رجعات» و «کرات»، همان «ظهورات و بروزات متوالی کُمُل» است و اینکه مسأله ظهورات انسان کامل در میان عارفان شیعه نیز حائز اهمیت خاصی است.

در برخی دیگر از روایات به قدرت ظهورات و بروزات متوالی برای سایر ائمه نیز اشاره شده است؛ چنانکه حضرت علی(ع) فرموده‌اند که همه ائمه که نور واحدند، این قدرت را دارند که در هر عصری و به هر شکل و صورتی که اراده

۱. بحارالانوار، ج ۳۹، ص ۳۴۶.

۲. همانجا.

۳. الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة، ص ۳۷۵.

کنند، خود را به ظهور و بروز برسانند: «كُلُّنَا وَاحِدٌ أَوْلُنَا مُحَمَّدٌ وَآخِرُنَا مُحَمَّدٌ وَ أَوْسَطُنَا مُحَمَّدٌ وَ كُلُّنَا مُحَمَّدٌ فَلَا تُفَرِّقُوا بَيْنَنَا فَإِنَّا نَظْهَرُ فِي كُلِّ زَمَانٍ وَ وَقْتٍ وَ أَوَانٍ فِي أَىِّ صُورَةٍ شِئْنَا بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى عَزَّ وَ جَلَّ كُلُّنَا»^۱. یعنی: ما همه یکی هستیم. اول ما محمد، آخر ما محمد و وسط ما محمد است. همه ما محمدیم. بین ما جدائی نیاندازید. پس، ما در هر زمان و وقت و لحظه‌ای که اراده کنیم به اذن پرودگار به هر صورتی که بخواهیم ظاهر می‌شویم.

دسته دیگری از روایات که می‌توان در آنها مسأله «ظهورات متوالی کَمَل» را به نوعی مشاهده کرد، روایاتی است که مربوط به مسائل بعد از ظهور حضرت مهدی (ع) است. در برخی از این روایات، حضرت مهدی (ع)، خود را جامع جمیع مظاهر الهی معرفی کرده و اذعان می‌دارد که تمام انبیاء و اولیای الهی که پیش از نشأه عنصری ایشان در عالم ظهور کرده‌اند، همگی جلوه وجود ایشان بوده‌اند. به تعبیر دیگر، نور وجود ایشان، همان حقیقتی است که در طول تاریخ، در کسوت انبیاء و اولیای الهی ظاهر شده و در این مظهر مهدوی، به صورت اتمّ پدیدار شده است. بدین ترتیب، هر کس که می‌خواهد نور وجودی انبیاء و اولیای پیشین را به شکل مجسم و ظهور یافته ببیند، می‌تواند به ایشان بنگرد:

«يَا مَعْشَرَ الْخَلَائِقِ أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى آدَمَ وَ شَيْثَ، فَهَذَا أَنَا ذَا آدَمَ وَ شَيْثَ. أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى نُوحٍ وَ وَكَلِدِهِ سَامَ، فَهَذَا أَنَا ذَا نُوحٍ وَ سَامَ. أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ، فَهَذَا أَنَا ذَا إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ. أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مُوسَى وَ يُوشَعَ، فَهَذَا أَنَا ذَا مُوسَى وَ يُوشَعَ. أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى عِيسَى وَ شَمْعُونِ، فَهَذَا أَنَا ذَا عِيسَى وَ شَمْعُونِ. أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مُحَمَّدٍ وَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، فَهَذَا أَنَا ذَا مُحَمَّدٍ وَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ. أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى الْحَسَنِ وَ

الْحُسَيْنِ، فَهَذَا أَنَا ذَا الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ. أَلَا وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى الْأَيْمَةِ مِنْ وُلْدِ
الْحُسَيْنِ، فَهَذَا أَنَا ذَا الْأَيْمَةِ»^۱.

یعنی: ای گروه مردم! آگاه باشید! هر کس می‌خواهد آدم و شیث را ببیند، اینک منم آدم و شیث. آگاه باشید! هر کس می‌خواهد نوح و فرزندش سام را بنگرد، اینک منم نوح و سام. آگاه باشید! هر کس می‌خواهد ابراهیم و اسماعیل را ببیند، اینک منم ابراهیم و اسماعیل. آگاه باشید! کسی که می‌خواهد موسی و یوشع را بنگرد، اینک منم موسی و یوشع، آگاه باشید! هر کس می‌خواهد عیسی و شمعون را ببیند، اینک منم عیسی و شمعون. آگاه باشید! هر کس می‌خواهد محمد و امیر مؤمنان علی را بنگرد، اینک منم محمد(ص) و علی(ع)، آگاه باشید! هر کس می‌خواهد حسن(ع) و حسین(ع) را ببیند، اینک منم حسن(ع) و حسین(ع). آگاه باشید! هر کس می‌خواهد امامان از فرزندان حسین(ع) را بنگرد، اینک من همان ائمه(ع) از فرزندان حسینم.

تأمل در این سخنان حضرت مهدی(ع) نشان می‌دهد که درک و فهم سخن ایشان، تنها با آشنایی و باور به بحث ظهورات کُمل امکان پذیر است؛ زیرا ایشان، خود را جامع تمام مظاهر انبیاء و اولیای الهی معرفی می‌کنند. یعنی همان حقیقت که در آدم و نوح و دیگر انبیای الهی بوده و تا حضرت رسول خاتم(ص) در جامه انبیاء جلوه‌گری کرده و سپس، در لباس اولیای الهی ظاهر شده و به صورت مولا علی(ع) و ائمه اطهار(س) ظهور کرده، اکنون نیز همان حقیقت است که ظهوری دوباره و تام و تمام فرموده و به معرفی خویشتن در جامه مهدوی می‌پردازد.

بنابراین، با وجود تفاوت در مصادیق و نام‌ها، در حقیقت وجودی آنها تفاوتی نیست و همگی مظاهر یک نور و یک حقیقت‌اند. از همین روست که عارفان نیز، حضرت مهدی(عج) را به عنوان خاتم اولیاء، عین خاتم انبیاء دانسته و گفته‌اند:

۱. مختصر البصائر، صص ۴۴۳-۴۴۴؛ همچنین برای مشاهده روایتی دیگر که مشابه همین روایت و با الفاظ دیگری بیان شده، رک: محمد بن ابراهیم ابن ابی زینب نعمانی، الغیبة للنعمانی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، ۱۳۹۷ق، ص ۲۸۱.

«خاتم اولیاء بعینه خاتم رُسل است که ظاهر می‌گردد نه بر سبیل تناسخ؛ بلکه بر سبیل بروزات کُمَّل»؛^۱ زیرا همان حقیقت است که ظهوری دوباره فرموده و نامی متفاوت یافته است.^۲

از این جهت، اگر حضرت مهدی(ع) خود را محمّد(ص) یا علی(ع) یا هر یک از انبیاء و اولیاء الهی معرفی کند، درست خواهد بود. اما درک آن مستلزم داشتن «دیدۀ شه‌شناسی» است که بتواند نور حقیقت انسان کامل را از پس جامه‌ها و جسم‌ها تشخیص دهد و آن را بشناسد. البته این به معنای ردّ تعین شخصی انبیاء و اولیای الهی نیست. یعنی انبیاء و اولیاء، از جهت حقیقت وجودی، واحد، و از نظر تعین شخصی، متفاوت و متکثر بوده‌اند؛ همچنانکه در قسمت‌های پیشین نوشتار به تفصیل درباره آن بحث شد. از همین روست که در زمان قیام قائم نیز، بر بازگشت دوباره ایشان برای یاری رساندن به حضرت مهدی(ع) تأکید شده است.

در اعتقاد شیعه، با ظهور حضرت مهدی(ع)، بسیاری از پیامبران و ائمه معصومین(دوازده امام) و اولیای الهی، به دنیا بازخواهند گشت تا در کنار آن

۱. شرح فصوص الحکم پارسا، ص ۸۰.

۲. استاد محمّدباقر بهبودی نیز تفسیر قابل تأملی در باب رجعت حضرت محمّد(ص) دارد. وی معتقد است که حضرت مهدی(ع)، در حقیقت، همان وجود مبارک حضرت محمّد(ص) است که مجدداً به دنیا رجعت می‌کند: «رجعت رسول‌الله(ص) در احادیث شیعه، انعکاس زیادی دارد... چگونگی رجعت این‌گونه نیست که می‌گویند مردگان از گورها سر برمی‌آورند. اصل رجعت، چنان که در قرآن مطرح شده است، بر این وجه است که نطفه‌ها یا دی‌ان‌ای آدمیان در صلب زندگان جا می‌گیرد و مجدداً از شکم مادران خود به دنیا می‌آیند. بنابراین، رجعت رسول‌الله هم بر این پایه است که نطفه آن سرور در حدود دویست و پنجاه سال بعد از رحلت، در صلب ابو محمّد، امام یازدهم، قرار گرفت و دوباره به زندگی دنیا پا نهاد... در متن قرآن نیز اشارتی به رجعت رسول‌الله(ص) وجود دارد» (محمّدباقر بهبودی، مقاله «تولد و غیبت و ظهور امام زمان»، مندرج در وبگاه آثار استاد بهبودی، به آدرس: <http://mbehboudi.org/article/saheb> و خبرگزاری بین‌المللی قرآن به آدرس: <https://iqna.ir>).

فصل هشتم: ظهورات متوالی انسان کامل ۴۷۵

حضرت و یاری‌گر ایشان باشند.^۱ در روایات رجعت، حضرت محمد(ص)، حضرت علی(ع) و امام حسین(ع)، نقش برجسته‌تری دارند.^۲

در متون اهل حق نیز، هر جا که صحبت از ظهور قائم و حوادث مربوط به دوره آخرالزمانی است، همین نکات مطرح شده است؛ یعنی از یک سو، حقیقت وجودی حضرت مهدی(ع) را همان حقیقت علوی معرفی کرده و گفته‌اند:

عین و لام و یا، کوثر بوساقي^۳

یعنی: در هنگامه ظهور، مظهر تامی که ظهور می‌کند، همان «حقیقت علوی» است که ساقی کوثر نیز اوست.

روایت قابل توجهی نیز از حضرت علی(ع) ذکر شده است که در گفتگو با یکی از یارانش، خود را همان مهدی معرفی می‌کند که در آینده ظهور می‌فرماید: «أَنَا عَبْدُ اللَّهِ، وَأَنَا دَابَّةُ الْأَرْضِ... أَلَا أُخْبِرُكَ بِأَنْفِ الْمَهْدِيِّ وَعَيْنِيهِ؟ قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ، فَضْرَبَ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ فَقَالَ: أَنَا». ^۴ یعنی: «من بنده خدا هستم، و من دابۀ الارضم... آیا می‌خواهی مهدی را با مشخصاتش به تو بشناسانم؟ عرض کردم: بله. آن حضرت با دست بر سینه خود زد و فرمود: منم».^۵

همچنین در متون اهل حق متذکر شده‌اند که در هنگام ظهور، ذوات مقدّس ائمه، همچون امام حسین(ع) نیز مجدداً ظهور خواهند کرد:

۱. ر.ک: محمدباقر مجلسی، کتاب رجعت(از ولادت امام زمان تا رجعت ائمه)، صص ۱۴۶-۱۵۳، صص ۱۹۱-۱۹۶، صص ۲۰۹-۲۱۰؛ محمد سند، رجعت دوازده مهدی، ترجمه علیرضا قاسمی، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۹۵، صص ۲۱۲-۲۲۱.
۲. کتاب رجعت(از ولادت امام زمان تا رجعت ائمه)، صص ۱۵۰-۱۵۲، صص ۱۹۴-۱۹۶، صص ۲۱۱-۲۱۲؛ محمد سند، رجعت دوازده مهدی، صص ۱۴۵-۱۶۴.
۳. دیوان حضرت خان الماس لرستانی، ص ۴۳.
۴. مختصر البصائر، ص ۴۸۳؛ بحارالانوار، ج ۵۳، ص ۱۱۰؛ ج ۳۹، ص ۲۴۳؛ تأویل الآیات الظاهره، ص ۴۰۰.
۵. رجعت دوازده مهدی، ص ۲۱۲.

ح و سین و ی، نون چنیش باقی^۱

یعنی: امام حسین (ع) نیز، در زمان آشکار شدن مهدی (ع)، ظهور خواهد کرد. از سوی دیگر، در زمان ظهور مهدی، سایر ائمه (س) نیز ظهور می‌کنند تا قائم آل محمد (ص) را یاری دهند؛ چنانکه ملانیازه، ضمن بیان درگیری‌ها و وقایع زمان ظهور، به رجعت دوازده امام اشاره می‌کند:

صف آرای ستور هند و فرنگ بو ایران و توران و جوشِ جنگ بو
دوازه امام یکسان سوار بو یکسر قرمزپوش حکم یلغار بو^۲

یعنی: در زمان ظهور، میان تمام کشورهای دنیا چون هند و فرنگ و ایران و توران، جنگ خواهد بود. در آن زمان است که دوازده امام، دوباره ظهور می‌کنند و «فرمان حرکت همگانی با قرمز پوش است».^۳

به این ترتیب، تأمل در روایات شیعی و سپس متون اهل حق، نشان می‌دهد که ایشان نیز در بحث «رجعت»، همان ظهوراتِ کَمَل را مدنظر دارند؛ زیرا در روایات شیعی که به رجعت‌های مکرر حضرت علی (ع) اشاره شده و همین‌طور در متون اهل حق که مظاهر مورد قبول خود را همان ظهورات «حقیقت علوی» معرفی کرده‌اند، این موضوع به‌وضوح دیده می‌شود.

در بحث رجعت‌های مربوط به آخرالزمان نیز، در روایات شیعی که حضرت مهدی (ع) حقیقت وجودی خود را همان حقیقت وجودی انبیاء و اولیاء دیگر معرفی می‌کند و در متون اهل حق نیز حقیقت حضرت مهدی (ع)، همان «حقیقت علوی»

۱. دیوان حضرت خان الماس لرستانی، ص ۴۳.

۲. بیاض یاری، گفتار ملانیازه، ص ۱۳۵.

۳. ترجمه مصراع، از رهنمودهای جناب آقای دکتر محمدعلی سلطانی است. ایشان معتقدند که «منظور از قرمز پوش، مولاست که در غزوات لباس قرمز می‌پوشیدند. و همچنین می‌تواند اشاره‌ای باشد به شاه ویسقلی، معروف به شاه قرمزی که از مظاهر مورد تأیید اهل حق است».

فصل هشتم: ظهورات متوالی انسان کامل ۴۷۷

دانسته شده، بیانگر آگاهی هر دو گروه از بحث ظهورات متوالی انسان کامل در اعصار و قرون، به نامهای متفاوت است.

ظهورات متوالی ائمه اسماء به همراه انسان کامل

در بحث مربوط به «وحدت وجود» دانستیم که در دیدگاه توحیدی عارفانه، عالم هستی، چیزی جدا و مستقل از حق تعالی نیست؛ بلکه ظهورات اسماء اوست که به صورت موجودات و مخلوقات ظاهر شده است. چنانکه ابن عربی نیز در بیان این مطلب می‌گوید: «أعيانُ الممکناتِ إنّها مظاهرُ الأسماءِ الإلهيات^۱». یعنی: اعیان ممکنات، مظاهر اسماء الهی اند و در جای دیگر آورده است: «العالمُ كُلُّهُ مظاهرُ هذه الأسماءِ الإلهية^۲». یعنی: تمام عالم، مظاهر این اسماء الهی است.

علّت این امر آن است که کمالات اسمایی حق تعالی، اقتضای ظهور و بروز داشته‌اند. از این رو، پیدایش عالم، نتیجه حُب و عشق حق تعالی به کمالات اسمایی خویش است؛ زیرا حق تعالی میل دارد با ظهور اسماء و صفات، جمال خود را در آیینۀ این ظهورات ببیند و همین امر، سبب پدید آمدن عالم هستی به عنوان مظاهر اسماء الهی شده است. به این ترتیب، هر موجودی در این عالم، مظهر اسمی از اسماء الهی است. چنانکه جامی می‌گوید:

همه اسماء، مظاهر ذات اند همه اشیاء، مظاهر اسماء^۳

جندی نیز در شرح فصوص خود در توضیح همین مطلب آورده است: «العالمُ كُلُّهُ، أَغْلَاةٌ وَ أَسْفَلَةٌ، وَ أَمْرُهُ وَ خَلْقُهُ، ظُلْمَانِيَّةٌ وَ نُورَانِيَّةٌ، كَمَا قُلْنَا، مَظَاهِرُ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ، فَمَا مِنْ مَوْجُودٍ مِنْهَا إِلَّا وَ الْغَالِبُ عَلَيَّ وَ جُودِهِ حُكْمُ بَعْضِ الْأَسْمَاءِ عَلَيَّ

۱. الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۳۸۸.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۴.

۳. دیوان جامی، ص ۱۳۳.

سَائِرِهَا».^۱ یعنی: همه عالم، بالا و پایین آن، امر و خلق آن، ظلمانیّت و نورانیّت آن، همگی مظاهر اسماء الهی‌اند. پس، هیچ موجودی در آن نیست، مگر آنکه در وجودش، حکم برخی از اسماء بر بعضی دیگر غلبه دارد.

بنابراین، هر یک از اسماء الهی در عالم مُلک، مظهري می‌طلبد؛ زیرا «هر اسم را خاصیتی است و تأثیری و مظهري، که در آن مظهرِ خاص، خواص و تأثیرِ آن اسم به ظهور می‌پیوندد. چه افعال او- سبحانه- در خارج، جز به واسطه مظاهر به ظهور نمی‌رسد و از قوّت به فعل نمی‌آید».^۲

براساس همین قاعده، می‌توان دانست که چون هر اسم مظهري می‌طلبد و اسم جامع «الله» نیز از جمله همین اسماء الهی است؛ بنابراین، اسم اعظم «الله» نیز همانند سایر اسماء الهی، در عالم مُلک مظهري می‌طلبد که جامع تمام مظاهر و اسماء الهی باشد، و این مظهر، همان «انسان کامل» یا «حقیقت محمدیه» یا «حقیقت علویه» است. قیصری در توضیح این مطلب می‌گوید:

«إِنَّ لِكُلِّ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ صُورَةً فِي الْعِلْمِ مُسَمَّاةً بِالْمَاهِيَّةِ وَالْعَيْنِ الثَّابِتَةِ، وَإِنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا صُورَةً خَارِجِيَّةً مُسَمَّاةً بِالْمَظَاهِرِ وَالْمَوْجُودَاتِ الْعَيْنِيَّةِ... وَ عَلِمْتَ أَنَّ الْحَقِيقَةَ الْمُحَمَّدِيَّةَ صُورَةَ الْأَسْمِ الْجَامِعِ الْإِلَهِيِّ».^۳ یعنی: هر یک از اسماء الهی، صورتی در علم حق دارد که به آن ماهیت یا عین ثابتة گفته می‌شود. همچنین، هر یک از اسماء، دارای یک صورت (مظهر) خارجی است که به آنها مظاهر و موجودات عینیّه گفته می‌شود و باید دانست که حقیقت محمدیه، صورت و مظهر اسم جامع الهی است.

۱. شرح فصوص الحکم جندی، ص ۱۵۰.

۲. نقدالنصوص، ص ۲۱۰.

۳. شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۲۷.

وجود انسان کامل به عنوان مظهر اسم جامع «الله»، در عالم مُلک و همچنین تمام عوالم امکانی، ضروری است؛ زیرا علت بقا و پایداری عالم امکان، وجود همین مظهر است.^۱ از این روست که حقیقت محمدیّه یا علویّه، در هر عصر و زمانی، همواره ظهور کرده و در جلوه انبیاء و اولیاء الهی ظاهر گشته است. این مسأله در قسمت پیشین همین فصل، تحت عنوان ظهورات انسان کامل یا «ظهورات و بروزات کَمَل» به تفصیل بحث شد. بر این اساس، اسم «الله»، همواره دارای مظهري در هر یک از عوالم خواهد بود. و مظهر این اسم در عالم مُلک، صورت عنصری و مُلکی انسان کامل است.

حال این سؤال مطرح می‌شود که اگر اسم «الله» به عنوان اسمی که جامع تمام اسماء الهی است، مظهري در عالم مُلک می‌طلبد، آیا این امر درباره سایر اسماء الهی، خصوصاً «ائمه اسماء» که از نظر اهميت، نزدیکترین حالت به اسم جامع «الله» را دارند نیز صادق است؟ به عبارت دیگر، آیا «ائمه اسماء» نیز در عالم مُلک باید دارای مظهر عنصری و بشری باشند یا خیر؟

در قسمت مربوط به مرتبه واحدیت، گفته شد که ائمه اسماء را معمولاً چهار اسم معرفی می‌کنند، اما درباره اینکه کدام اسماء هستند، اختلاف نظر وجود دارد. به گونه‌ای که برخی آنها را اسماء «اول و آخر و ظاهر و باطن» دانسته‌اند^۲ و گروهی دیگر آنها را «حی و عالم و مرید و قادر» معرفی کرده‌اند.^۳ در هر صورت، درباره اینکه این ائمه اسماء، چهار اسمند، اغلب توافق نظر وجود دارد.

حال این سؤال مطرح است که آیا امکان وجود مظاهر این چهار اسم، به صورت عنصری و مُلکی وجود دارد؟

۱. ر.ک: مجموعه رسائل ابن عربی، رساله القسم الالهی، ص ۲۲؛ شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۲۹.

۲. ر.ک: حسن حسن‌زاده آملی، مقدمه شرح فصوص الحکم خوارزمی، ص ۳۳.

۳. ر.ک: هفت اورنگ، سلسله الذهب، صص ۱۷۲ - ۱۷۳.

با یک استدلال عقلی ساده می‌توان دانست که نه تنها این امر امکان‌پذیر است، بلکه ضروری و قطعی است؛ زیرا تمام اسماء الهی اقتضای ظهور و بروز دارند^۱ و اصولاً، تمام عوالم، ظهورات همین اسماء الهی‌اند که در هر مرتبه و هر عالمی، متناسب با آن عالم، ظهور کرده‌اند.^۲ چنانکه در عالم جبروت که عالم فرشتگان یا همان عقول مجرد است، این چهار اسم نیز به صورت چهار فرشته مقرر ظاهر شده‌اند؛ زیرا در عالم جبروت است که نخستین ظهورات عینی اسماء و صفات پدیدار می‌شوند.^۳

هرچند ظهور اسماء الهی در عالم جبروت، به صورت ملائک، دارای مراتب و درجاتی است، اما «اعظم فرشتگان عالم جبروت، چهار فرشته جبروتی‌اند که به منزله چهار رکن عرش هستند. اینها عبارتند از: اسرافیل، جبرائیل، میکائیل و عزرائیل که به ترتیب، مظهر چهار اسم شریف حامل عرش وحدانیت‌اند».^۴ به این ترتیب که «مظهر رکن حیات، اسرافیل است و مظهر رکن علم، جبرائیل است و مظهر رکن اراده، میکائیل است و مظهر رکن قدرت، عزرائیل است».^۵

بر همین اساس، در عوالم دیگر نیز، لازم است که مظاهر این اسماء، متناسب با خصوصیات آن عالم، حضور و ظهور داشته باشند؛ چنانکه عارفان مسلمان، مظاهر این اسماء را در عالم مُلک، به صورت انبیاء الهی دانسته و گفته‌اند: «أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ مَظَاهِرُ

۱. ر.ک: شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۶۱.

۲. ر.ک: الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۴؛ ج ۴، ص ۳۸۸.

۳. ر.ک: عین نضّاح، ج ۱، ص ۲۲۸.

۴. سید روح‌الله خمینی، آداب الصلوة، ص ۲۷۳. عطار نیز در مصیبت‌نامه، هر یک از فرشتگان را مظهر یکی از صفات الهی دانسته و می‌گوید: روح، چون در اصل امر محض بود/ جبرئیل از امر ظاهر گشت زود// باز روح از لطف وز بخشش که داشت/ زود میکائیل را سربرفراشت// باز قهرش اصل عزرائیل گشت/ دو صفت ماندش که اسرافیل گشت// یک صفت ایجاد و اعدام آن دگر/ وز وجود و از عدم جان بر زیر// گر صفات روح بی‌اندازه خاست/ هر یکی را یک مُلک گیری رواست. (مصیبت‌نامه، ص ۴۴۲)

۵. حافظ رجب بُرسی، مشارق انوار یقین فی حقائق اسرار امیرالمؤمنین (ع)، ترجمه عبدالله قربانپور دلاور، چاپ دوم، قم، انتشارات طوبای محبت، ۱۳۹۷، ص ۶۶.

فصل هشتم: ظهورات متوالی انسان کامل ۴۸۱

أَمْهَاتِ أَسْمَاءِ الْحَقِّ»^۱. یعنی: همانا انبیاء، مظاهر امّهات اسماء الهی اند. «تدقیق و تحقیق مرام در این مقام آن است که انبیاء، مظاهر امّهات اسماء حقانند و این امّهات، داخل در حیطة اسم اعظم جامع است که مظهر او حقیقت محمدیه است»^۲. عارفان همچنین، در بیان مصادیق این مظاهر در انبیاء الهی، معتقدند که: «ادریس، مظهر اسم حیّ است... و هارون، مظهر اسم علیم... و یوسف، مظهر اسم مرید... و موسی، مظهر اسم قادر است»^۳.

در میان پیامبران الهی، یک مظهر کلی و تامّ نیز هست که جامع مظهریت تمام اسماء است و آن، وجود مبارک حضرت ختمی مرتبت، محمد مصطفی (ص) است که با ظهور او، دوره نبوت خاتمه می یابد و پس از آن، نوبت به دوره ولایت می رسد تا این بار، اسماء الهی در لباس اولیاء ظاهر شوند. البته در میان اولیاء الهی نیز همواره یکی از ایشان که ولی عصر و انسان کامل است، مظهر اسم اعظم «الله» بوده و جامع مظهریت تمام اسماء است، اما سایر اولیاء، هر کدام مظهر یکی از اسماء الهی اند.

به این ترتیب می توان دانست که همواره مظاهر ائمه اسماء، همراه با مظهر اسم جامع «الله»، یعنی انسان کامل عصر، در عالم ملک حضور دارند؛ چنانکه برخی از عارفان اذعان داشته اند: «كَمَا أَنَّ الْأَسْمَ الْأَعْظَمَ يَقْوَدُ جَمِيعَ الْأَلِهِيَّةِ وَ كَذَا مَنْ هُوَ مِنْ رِجَالِ السُّلْطَنَةِ تَحْتَ يَدِهِ، فَإِنَّهُمْ أَيْضاً مَظَاهِرُ الْأَسْمَاءِ الذَّاتِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ، لِكُلِّيَّتِهِمْ إِلَى سَائِرِ الْأَسْمَاءِ الْجُزْئِيَّةِ»^۴. یعنی: همچنان که انسان کامل به عنوان مظهر اسم اعظم، جامع

۱. شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۴۳۷.

۲. شرح فصوص الحکم خوارزمی، ص ۱۹۹.

۳. حافظ رجب بُرسی، مشارق انوار یقین فی حقائق اسرار امیرالمؤمنین (ع)، ص ۶۷.

۴. اسماعیل حقیّی البُروسوی، المرآة لحقائق بعض الاحادیث و الآیات، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۲۰۱۳م، ص ۳۶۹.

تمام مظاهر اسماء الهی است، همچنین کسانی از مردان که زیر دست اویند (یعنی: مراتب اولیای پایین‌تر از او نیز)، مظاهر اسماء ذاتی کلی‌اند (ائمه اسماء)، به سبب کلیت آنها نسبت به سایر اسماء جزئی.

به بیان دیگر، همچنان که اسم جامع «الله» در عالم مُلک دارای مظهر است، ائمه اسماء نیز که از نظر اهمیّت در رتبه بعد از اسم جامع قرار می‌گیرند، در عالم مُلک دارای مظاهری هستند که به شکل انبیاء الهی یا اولیای والا مرتبه ظاهر شده و همواره نزدیکترین افراد به انسان کامل عصر نیز محسوب می‌شوند.

اهل حق نیز به عنوان یک آیین عرفانی، در هستی‌شناسی خود، همواره به این نکته توجه داشته است. به این ترتیب که در اعتقاد ایشان، ائمه اسماء که شامل چهار اسم «علیم»، «مُحیی»، «مُحیت» و «رزاق» است، در همه عوالم و همه ظهورات، با اسم شریف «الله» همراهند و همچنان که در مراتب قبلی، همراه با این اسم شریف ظهور داشته‌اند - چنانکه مظاهر آنها در عالم جبروت شامل: «جبرئیل»، «اسرافیل»، «عزرائیل» و «میکائیل» است - همچنین در عوالم دیگر و از جمله عالم مُلک نیز، در هر ظهور متوالی انسان کامل به عنوان مظهر اسم «الله»، همواره با او همراهند و به صورت اولیای کُمّلی که نزدیکترین اشخاص به انسان کامل عصرند، ظهور می‌کنند. البته در اعتقاد ایشان اسم «مُحیت» می‌تواند دارای دو مظهر، در هر عصر باشد.

به این ترتیب می‌توان گفت که دیدگاه هستی‌شناسانه اهل حق، از جهت شرح و بسط مظاهر اسماء، و بیان مصادیق آنها در میان اولیای الهی، بر عرفان نظری پیشی گرفته است. به این صورت که در آیین اهل حق، علاوه بر مظهر اسم «الله»، مظاهر ائمه اسماء نیز همراه با انسان کامل مورد توجه قرار می‌گیرند و همواره و در هر عصر معرفی می‌شوند.

به عنوان نمونه، در عصر ظهور شاه خوشین که او را مظهر انسان کامل علوی می‌دانند، این چهار اسم در مظاهر «کاکا ردا»، «خداداد»، «سیّد فلک‌الدین» و «ماما

فصل هشتم: ظهورات متوالی انسان کامل ۴۸۳

جلاله»، ظهور می‌یابند،^۱ همچنین در عصر سلطان اسحاق که او را نیز مظهر تامّ دیگری از انسان کامل علوی می‌دانند، ائمه اسماء به صورت اولیای کامل عصر به نام‌های «بنیامین»، «داوود»، «پیرموسی» و «رّزبار / مصطفی داودان»، ظهور می‌یابند که به ترتیب هر یک از ایشان مظاهر اسماء «علیم: جبرئیل»، «مُحیی: اسرافیل»، «رّزاق: میکائیل» و «مُمت: عزرائیل» هستند.

در دیدگاه اهل حق، ظهورات ائمه اسماء همواره با ظهورات متوالی انسان کامل همراه است و از این جهت، در کنار هر یک از مظاهر مورد تأیید خود، همواره به ذکر مظاهر این چهار اسم نیز می‌پردازد، البته چنانچه پیش از این نیز گفتیم، از آنجا که اسم «مُمت» را دارای دو مظهر می‌دانند، تعداد این مظاهر به پنج نفر افزایش می‌یابد و این پنج مظهر در هر دوره و عصری، متناسب با آن عصر، نامی متفاوت می‌یابند، اما حقیقت وجودی آنها تفاوتی نمی‌یابد.^۲

اهل حق، گاه دو مظهر دیگر نیز به پنج مظهر پیشین اضافه می‌کنند و به این ترتیب، تعداد مظاهر ائمه اسماء، به هفت نفر افزایش می‌یابد؛ چنانکه در دوره سلطان اسحاق، این دو مظهر شامل بابا یادگار و شاه ابراهیم است و در مجموع این هفت نفر، به عنوان نزدیکترین مظاهر به مظهر اسم شریف «الله»، یعنی انسان کامل عصر، در اعتقاد اهل حق جایگاه ویژه‌ای دارند.^۳

البته افزایش تعداد ائمه اسماء از چهار اسم به هفت اسم در عرفان نظری نیز دیده می‌شود؛ چنانکه با اضافه کردن سه اسم «سمیع و بصیر و مُتکلم» به چهار اسم ذکر شده قبلی، گاه تعداد ائمه اسماء را هفت اسم ذکر می‌کنند.^۴

۱. ر.ک: دیوان گوره، صص ۳۰۴-۳۰۷؛ کلام قالب، صص ۱۲-۲۹. البته دربارهٔ مصادیق عینی مظاهر اسماء در هر کدام از دوره‌ها، میان محققان اختلاف نظر وجود دارد. (ر.ک: مینورسکی، یادداشت‌هایی در مورد طایفهٔ اهل حق، صص ۱۴-۱۵)

۲. ر.ک: مینورسکی، «فرقهٔ اهل حق»، ص ۳۹؛ همو، یادداشت‌هایی در مورد طایفهٔ اهل حق، ص ۱۴.

۳. ر.ک: دیوان گوره، دورهٔ گلیم و کول، ص ۲۱۰؛ نامه سرانجام یا کلام خزانه، دورهٔ گلیم و کول، ص ۳۲۵.

۴. ر.ک: نقدالنصوص، ص ۴۰.

به این ترتیب، چنانکه مشاهده می‌شود، در بحث ظهور ائمهٔ اسماء، میان اهل حق و عرفان نظری شباهت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد. به این صورت که در عرفان نظری و آیین اهل حق، به بیان ظهورات متوالی انسان کامل به عنوان مظهر اسم جامع «الله» و سایر ائمهٔ اسماء پرداخته شده، با این تفاوت که در اهل حق، همواره مصادیق مظاهر ائمهٔ اسماء معرفی شده‌اند، اما در عرفان نظری به مصادیق آنها پرداخته نشده است.

در انتهای این فصل به طور خلاصه می‌توان گفت که بحث ظهورات و بروزات کُمل - به معنی ظهور و بروز حقیقت انسان کامل در مظاهر مختلف جسمانی - یک قاعدهٔ عرفانی است که همواره مورد توجه عارفان بوده است. شواهد ارائه شده از عارفان به‌خوبی بیانگر میزان اهمیت این موضوع از دیدگاه ایشان است. عارفان در تفصیل این بحث متذکر شده‌اند که منظور آنها از بحث بروزات کُمل، ظهور حقیقت واحد، در صورت‌های مختلف است. نکتهٔ قابل توجه، این است که صورت‌ها و مظاهر متعدّد، حقیقت واحد را متعدّد و متکثر نمی‌کند؛ همچنان‌که در بحث ظهورات و تجلیات الهی نیز، هویت حق، به سبب ظهور در مظاهر اسماء و صفاتش، متعدّد نمی‌شود.

بر اساس این قاعدهٔ عرفانی، حقیقت وجودی همهٔ انبیاء الهی از آدم(ع) تا خاتم(ص)، و همچنین همهٔ اولیاء الهی از آدم‌الاولیاء حضرت علی(ع) تا خاتم اولیاء(ع)، تنها یک حقیقت است که در صور متعدّد ظاهر شده و هر بار نامی متفاوت یافته است و این امر، یعنی تعدّد صور و نام‌ها، خللی بر وحدت حقیقت واحد وارد نکرده است؛ زیرا همهٔ آنها ظهورات یک حقیقت بوده‌اند که در مظاهر مختلف جسمانی ظاهر شده‌اند.

در متون اهل حق نیز یکی از موضوعاتی که بسیار روی آن تأکید شده، بحث بروزات و ظهورات کُمل است. از دیدگاه ایشان نیز، تمام انبیاء الهی، مظاهر یک

حقیقت واحدند؛ هر چند به ظاهر، جسم‌ها و نام‌های آنها با هم متفاوت است، اما به اعتبار حقیقت وجودی، همه مظاهر و مجالی یک حقیقت‌اند. البته ظهورات این حقیقت، محدود به انبیاء نبوده؛ بلکه پس از ختم نبوت، این ظهورات در وجود اولیاء الهی ادامه پیدا کرده است. ایشان گاه از این ظهورات به «جامه» تعبیر کرده‌اند؛ چنانکه گویی جسم‌های انبیاء و اولیاء، به مثابه لباس‌هایی برای آن حقیقت واحد بوده است. البته به کار بردن این اصطلاح، اختصاص به اهل حق ندارد و بسیاری از عارفان، برای بیان ظهورات و بروزات کُمل از این واژه و مترادفات آن همچون «لباس» و «کِسوت» استفاده کرده‌اند.

نکته مهمی که هم عارفان و هم اهل حق در بحث ظهورات کُمل بر آن تأکید می‌کنند، این است که این ظهورات، پیوسته و دائمی است؛ چنانکه تا زمان ختم نبوت در جامه انبیاء الهی بوده و پس از آن، در صورت اولیاء الهی ظاهر خواهد شد و این ظهورات، تا قیامت ادامه خواهد داشت. البته هر یک از گروه‌های عارفان، مصادیق خاصی را برای این ظهورات معرفی می‌کنند که ممکن است با مصادیق مورد تأیید گروه دیگر متفاوت باشد؛ بر همین اساس، اهل حق نیز مصادیق مورد تأیید خود را معرفی کرده‌اند.

نکته دیگر اینکه در اعتقاد اهل حق، ظهورات متوالی، تنها اختصاص به انسان کامل به عنوان مظهر اسم جامع «الله» ندارد؛ بلکه مظاهر ائمه اسماء چهارگانه یا هفت‌گانه نیز داری ظهورات متوالی‌اند، به این معنی که در هر دوره ظهوری، مظاهر این ائمه اسماء نیز همراه با انسان کامل در مظاهر بشری جلوه‌گر می‌شوند.

منابع و مأخذ

الف) کتابها

- قرآن مجید، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، انتشارات دارالقرآن الکریم، ۱۳۷۷.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم ابن عربی، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- _____، هستی از نظر فلسفه و عرفان، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الأعظم، به تصحیح سید محسن موسوی تبریزی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ق.
- _____، جامع الأسرار و منبع الأنوار، با تصحیحات و دو مقدمه هانری کرین، عثمان اسماعیل یحیی، ترجمه فارسی مقدمه‌ها از جواد طباطبایی، چاپ سوم، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
- _____، المقدمات من کتاب نص النصوص، تهران، قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران، ۱۳۵۲.
- ابن ابی‌الحدید معتزلی، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، الأمالی، چاپ ششم، تهران، انتشارات کتابچی، ۱۳۷۶.
- _____، التوحید، به تصحیح حسین هاشمی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
- _____، علل الشرایع، قم، کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵.
- _____، عیون اخبار الرضا(ع)، به تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸.
- _____، فضائل الشیعه، انتشارات اعلمی، تهران، بی تا.
- _____، معانی الأخبار، به تصحیح علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۰۳ق.
- ابن ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، با مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
- _____، شرح فصوص‌الحکم، تصحیح محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۸.
- _____، شرح گلشن راز، تصحیح کاظم دزفولیان، تهران، نشر آفرینش، ۱۳۷۵.

- ابن‌حنبل، احمد، فضائل امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (ع)، به تصحیح سیدعبدالعزیز طباطبایی، قم، دارالتفسیر، ۱۳۹۰.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن‌خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، رسائل ابن‌سینا، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق.
- ابن‌شاذان قمی، ابوالفضل شاذان بن جبرئیل، الفضائل، چاپ دوم، قم، انتشارات رضی، ۱۳۶۳.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، فصوص الحکم، به تحقیق ابوالعلاء عفیفی، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۴۶م.
- _____، الفتوحات المکیه (۴ جلدی)، بیروت، دار الصادر، بی‌تا.
- _____، مجموعه رسائل ابن‌عربی، تصحیح احمد مجاهد، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۷ق.
- ابن‌فناری، شمس‌الدین محمد، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۲۰۱۰م.
- _____، مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)، به تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
- ابی‌خزام، انور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفیة، تصحیح جورج متری عبدالسیح، بیروت، مکتبة لبنان الناشرین، ۱۴۱۴ق.
- احسانی، ابن ابی‌جمهور، عوالی اللآلی، به تصحیح مجتبی عراقی، قم، انتشارات سیدالشهداء (ع)، ۱۴۰۵ق.
- ادموندز، سیسیل جی، کردها، ترک‌ها، عرب‌ها، ترجمه ابراهیم یونسی، چاپ دوم، تهران، انتشارات روزبهان، ۱۳۸۳.
- ادواردز، پل، براهین اثبات خدا در فلسفه غرب، ترجمه علیرضا جمالی نسب و محمد محمدرضایی، قم، مرکز مطالعات اسلامی، ۱۳۷۱.
- ارسطو، مابعد الطبیعه (متافیزیک)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸.
- استرآبادی، محمدجعفر، البراهین القاطعه (چهل حدیث در فضیلت علی (ع))، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲.
- اسیری لاهیجی، شمس‌الدین محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا بزرگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ پنجم، انتشارات زوآر، ۱۳۸۳.
- اصطلاحات صوفیان (مرآت عشاق)، مقدمه، تصحیح و تعلیقات مرضیه سلیمانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
- اصفهانی (آقا نجفی)، محمد تقی، اشارات ایمانیة، به تصحیح مهدی رضوی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۸.

منابع و مأخذ ۴۸۹

- اصفهانی، محمدعلی، **اسرار القلوب**، مندرج در: مجموعه رسائل عوارف المعارف از آثار عرفای نامی، تصحیح علی اکبر نوری زاده، شیراز، کتابخانه احمدی، ۱۳۶۳.
- افضلی شاه ابراهیمی، سیدقاسم، **دفتر رموز یارستان، گنجینه سلطان صحاک «اهل حق»**، تهران، انتشارات راستی، ۱۳۵۰.
- الفاصی، مجید، **مجموعه آیین و اندرز و رمز یاری**، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۸.
- الهی، نورعلی، **آثار الحق**، چاپ دوم، تهران، انتشارات جیحون، ۱۳۷۳.
- امین، سیده نصرت (بانوی اصفهانی)، **مخزن العرفان در تفسیر قرآن**، تهران، انتشارات نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱.
- امینی نجفی، عبدالحسین، **الغدیر**، ترجمه زین العابدین قربانی، چاپ دوم، تهران، کتابخانه بزرگ اسلامی، ۱۳۵۶.
- انصاری، خواجه عبدالله، **مناجات نامه**، تصحیح محمد حماصیان، کرمان، انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، ۱۳۸۲.
- اوین، اوژن، **ایران امروز**، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۶۲.
- ایزوتسو، توشیهیکو، **صوفیسم و تائوئیسم**، ترجمه محمدجواد گوهری، چاپ پنجم، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۹۲.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، **الإنصاف فی النصّ علی الأئمة الإثني عشر علیهم السلام**، ترجمه سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
- _____، **البرهان فی تفسیر القرآن**، به تحقیق قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم، مؤسسة البعثة، ۱۳۷۴.
- بخاری، محمدبن اسماعیل، **الجامع الصحیح**، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- برقی، احمد بن محمد، **المحاسن**، تصحیح جلال‌الدین محدث، چاپ دوم، قم، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۱ق.
- بروجردی، سیدحسین، **جامع احادیث الشیعة فی احکام الشریعة**، تهران، مطبعة المساحة، ۱۳۴۰.
- بقلی شیرازی، روزبهان، **مشرب الارواح**، تصحیح عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- بهبودی، محمدباقر، **معارف قرآنی**، تهران، انتشارات علم، ۱۳۹۵.
- بهرامی، ایرج، **اسطورة اهل حق: جستاری تاریخی پیرامون مهر و مهرپرستی اهل حق (یارسان)**، از روزگار باستان تا دوران معاصر، تهران، نشر آتیه، ۱۳۷۸.
- بیدل دهلوی، عبدالقادر، **کلیات بیدل**، کابل، انتشارات وزارت معارف، ۱۳۴۲.
- پارسا، خواجه محمد، **شرح فصوص الحکم**، به تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
- پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ، **اسلام در ایران (از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)**، ترجمه کریم

- کشاورز، تهران، نشر پیام، ۱۳۵۱.
- پورجوادی، نصرالله، دریای معرفت، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۹۴.
- تبادکانی طوسی، شمس‌الدین محمد، تسنیم المقربین (شرح فارسی منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری)، تصحیح و تحقیق محمد طباطبایی بهبهانی، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۲.
- تبریزی، شمس‌الدین محمد، مقالات شمس تبریزی، به تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۵.
- ترمذی، محمدبن علی (حکیم)، ختم الاولیاء، به تصحیح عثمان اسماعیل یحیی، بیروت، مهد الآداب الشریقه، ۱۴۲۲ق.
- جامی، عبدالرحمن، أشعة اللمعات، تحقیق هادی رستگار مقدم گوهری، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- _____، بهارستان و رسائل (مشمول بر رساله‌های: موسیقی، عروض، شرح تائیه ابن فارض و...)، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
- _____، الدرّة الفخریة فی تحقیق مذهب الصّوفیة، به انضمام شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه، به اهتمام نیکو لاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۵۸.
- _____، دیوان جامی، مقدمه و تصحیح اعلاخان افصح‌زاد، مرکز مطالعات ایرانی، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۸.
- _____، دیوان کامل جامی، ویراسته هاشم رضی، تهران، انتشارات پیروز، بی‌تا.
- _____، سه رساله در تصوّف: لواجم و لوایح به انضمام شرح رباعیات در وحدت وجود، با مقدمه ایرج افشار، تهران، انتشارات منوچهری، ۱۳۶۰.
- _____، مثنوی هفت اورنگ، به تصحیح و مقدمه آقا مرتضی مدرس گیلانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سعدی، ۱۳۶۶.
- _____، نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص، به تصحیح ویلیام چیتیک، پیشگفتار سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹.
- جزایری، سید نعمت‌الله، النور المبین فی قصص الأنبیاء والمرسلین، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- _____، الأنوار النعمانیة، بیروت، دارالقاری، ۱۴۲۹ق.
- جعفر بن محمد صادق (ع) (امام)، مصباح الشریعه، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ق.
- جعفری تبریزی، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶.
- جمشیدی، رضا، اعتقاد به ظهور منجی آخر زمان در آیین یارسان (اهل حق)، کرمانشاه، ناشر مؤلف، ۱۳۹۱.
- جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم،

- انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- جوادى آملی، عبدالله، **عين نضّاح: تحرير تمهيد القواعد، تحقيق و تنظيم حميد پارسانيا، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۹۳.**
- الجوهرى، اسماعيل بن حماد، **الصحيح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ۱۳۷۶ق.**
- جيحون آبادى، حاج نعمت الله، **حق الحقايق (شاهنامه حقيقت)**، تهران، انتشارات جيحون، ۱۳۷۳.
- جيحون يزدى، **ديوان جيحون يزدى**، به كوشش احمد كرمى، تهران، سلسله نشریات «ما»، ۱۳۶۳.
- جيلانى، رفيع الدين محمد بن محمد مؤمن، **الذريعة إلى حافظ الشريعة (شرح اصول الكافي جيلانى)**، تصحيح محمد حسين درايى، قم، دار الحديث، ۱۳۸۷.
- الجيلانى، عبدالقادر، **السفينة القادرية، تصحيح محمد سالم بواب، بيروت، دارالالباب، ۱۴۱۲ق.**
- الجيلى، عبدالكريم، **الانسان الكامل، تصحيح ابو عبدالرحمن صلاح، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۸ق.**
- _____، **الكلمات الإلهية فى الصفات المحمدية، تصحيح سعيد عبدالفتاح، قاهره، مكتبة عالم الفكر، ۱۴۱۷ق.**
- حافظ رجب بُرسى، **مشارك انوار يقين فى حقائق اسرار امير المؤمنين (ع)**، ترجمه عبدالله قربانپور دلاور، چاپ دوم، قم، انتشارات طوبای محبت، ۱۳۹۷.
- حافظ شيرازى، شمس الدين محمد، **ديوان حافظ، به سعى سايه (هوشنگ ابتهاج)**، چاپ چهارم، تهران، نشر كارنامه، ۱۳۷۶.
- حر عاملی، محمد بن حسن، **الايقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة**، ترجمه احمد جتسى، تصحيح سيّد هاشم رسولى محلاتى، تهران، نشر نويد، ۱۳۶۲.
- _____، **وسائل الشيعة، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۹ق.**
- حسن زاده آملی، حسن، **انسان كامل از دیدگاه نهج البلاغه**، تهران، انتشارات الف لام ميم، ۱۳۸۳.
- _____، **دروس شرح فصوص الحکم قيصرى**، چاپ دوم، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
- _____، **سرح العيون فى شرح العيون (عيون مسائل نفس و سرح عيون در شرح عيون مسائل نفس)**، ترجمه محمد حسين نائيجى، قم، انتشارات قائم آل محمد (عج)، ۱۳۸۸.
- _____، **هزار و يك كلمه**، چاپ سوم، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- حسيني استرآبادى، سيد شرف الدين على، **تأويل الآيات الظاهرة فى فضائل العترة الطاهرة**، به تصحيح حسين استاد ولى، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، ۱۴۰۹ق.
- حسيني طرهان، سيّد مجتبى، **بياض يارى**، تهران، انتشارات آذرفر، ۱۳۹۷.
- حسيني طهرانى، سيد محمد حسين، **الله شناسى**، چاپ چهارم، مشهد، انتشارات علامه طباطبايى، ۱۴۲۶ق.
- _____، **امام شناسى**، چاپ دوم، مشهد، انتشارات علامه طباطبايى، ۱۴۱۸ق.

- _____ ، توحید علمی و عینی، چاپ دوم، مشهد، انتشارات علامه طباطبائی، ۱۴۱۷ق.
- _____ ، معادشناسی، چاپ یازدهم، مشهد، انتشارات ملکوت نور قرآن، ۱۴۲۳ق.
- حقی بُروسوی، اسماعیل، تفسیر روح‌البیان، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۴ق.
- _____ ، المرأة لحقائق بعض الأحادیث والآیات، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۳م.
- حلاج، حسین‌بن‌منصور، دیوان حلاج و معه اخبار حلاج و کتاب الطواسین، تصحیح محمد باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۲م.
- حلی، حسن بن سلیمان، مختصر البصائر، تصحیح مشتاق مظفر، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۱ق.
- خمویته، سعدالدین، المصباح فی التّصوف، با مقدمه تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۲.
- خاموشی، سید ایمان، لغت‌نامه کلام شیخ امیر، صحنه، بی‌نا، ۱۳۸۶.
- خدادادی، محمد، آینه روی دوست (انسان‌کامل در عرفان نظری و ادبیات عرفانی)، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۹۷.
- _____ ، تأملی در اعتقاد به زندگی‌های متوالی، جلد اول: یونان، تهران، انتشارات دستان، ۱۳۹۹.
- _____ ، خلوت‌گه خورشید (درآمدی بر مبانی عرفان اسلامی)، تهران، انتشارات دستان، ۱۳۹۶.
- خمینی، سید روح‌الله، آداب الصلاة، چاپ هفتم، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰.
- _____ ، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰.
- _____ ، مصباح‌الهدایة الی‌الخلافة والولایة، با مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
- خواجه‌الدین، محمدعلی، سرسپردگان، چاپ سوم، تهران، کتابخانه منوچهری، ۱۳۶۲.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین، شرح فصوص‌الحکم، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۹.
- داعی شیرازی، شاه محمود، نسایم گلشن، به تصحیح پرویز عباسی داکانی، تهران، انتشارات الهام، ۱۳۷۷.
- دزفولیان، کاظم، متن و شرح گلشن راز، براساس قدیمی‌ترین و مهم‌ترین شروح، چاپ دوم، تهران، انتشارات طلایه، ۱۳۸۹.
- دفتر کلام بابا هندو هندوستانی، از کلام‌های پردیوری، به خط سید ایمان خاموشی، صحنه، بی‌نا، ۱۳۸۴.
- دفتر کلام تیمور بانیاران و تیمور ثانی، تصحیح حسین روحتافی، خط سید ایمان خاموشی، صحنه، بی‌نا، ۱۳۸۰.
- دفتر کلام سید اکابر (سید خاموش)، به اهتمام و خط سید ایمان خاموشی، صحنه، بی‌نا، ۱۳۸۴.

- دفتر نوروز سورانی، به کوشش فریدون دانشور، تهران، نشر پانید، ۱۳۸۲.
- دورینگ، ژان، موسیقی و عرفان، سنت اهل حق، ترجمه سودابه فضایی، آبادان، نشر پرسش، ۱۳۸۷.
- دوره بهلول، تصحیح و ترجمه صدیق صفی‌زاده، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
- دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، چاپ دوم از دوره جدید، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- دیلمی، حسن بن ابی‌الحسن، ارشاد القلوب، قم، انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲ق.
- _____، ارشاد القلوب، ترجمه علی سلگی نهاوندی، قم، نشر ناصر، ۱۳۷۶.
- دیوان ترکمیر موموند (شرح احوال، آثار، معنی واژگان و ابیات دشوار)، به کوشش بهادر غلامی (دبیر)، کرمانشاه، انتشارات ماهتاب غرب، ۱۳۹۸.
- دیوان حضرت خان الماس لرستانی، گردآوری، مقابله، کتابت و ترجمه سید خلیل عالی‌نژاد، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۷۶.
- دیوان شیخ امیر (دفتر کلام شیخ امیر و سید فرضی و شرح احوالات آتی‌مور بانیارانی)، گردآورنده سید امرالله شاه ابراهیمی، صحنه، بی‌نا، ۱۳۷۴.
- دیوان گوره، گردآوری و ویراسته سید محمد حسینی، چاپ دوم، کرمانشاه، انتشارات باغ نی، ۱۳۸۷.
- رازی، محمد بن زکریا، الدراسة التحلیلیه لکتاب الطب الروحانی، به اهتمام مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
- _____، سیرت فلسفی، مندرج در: مهدی محقق، فیلسوف ری، ویراست پنجم، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۷.
- رازی، نجم‌الدین، مرصادالعباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
- _____، منارات السائرين و مقامات الطائرين، تحقیق و تقدیم سعید عبدالفتاح، قاهره، دارسعاد الصباح، ۱۹۹۳م.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا.
- رحیمیان، سعید، آفرینش از منظر عرفان (سیری در نظریه تجلی و ظهور در عرفان نظری ابن عربی)، ویرایش دوم، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- _____، مبانی عرفان نظری، چاپ ششم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۹۳.
- رستمی، منصور، تبیین ظهور دوره حقیقت از نگاه کلام یارسان (اهل حق)، تهران، انتشارات مبین اندیشه، ۱۳۹۵.
- _____، بازشناسی آیین یارسان (اهل حق)، قم، انتشارات شاکر، ۱۳۹۲.
- رنجبر، محمدعلی، مشعشعیان: ماهیت فکری- اجتماعی و فرآیند تحولات تاریخی، چاپ دوم، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۸۷.

- روحتافی، حسین، تفسیر منظوم ۲۲ بند از کلامهای حضرت شیخ امیر، به خط سید ایمان خاموشی، صحنه، بی‌نا، ۱۳۷۷.
- روحتاو، از شاهو تا برزنجه: مجموعه کلامی از متون کهن یارسان(اهل حق)، گردآوری و ویراسته سید محمد حسینی، سلیمانیه، نشر انستیتو فرهنگی کرد، ۱۳۸۹.
- روحتاو، از برزنجه تا پردیور: مجموعه کلامی از متون کهن یارسان(اهل حق-کاکه‌ای)، گردآوری و ویراسته سید محمد حسینی، سلیمانیه، نشر انستیتو فرهنگی کرد، ۱۳۹۰.
- الزبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق عبدالستار احمد فرج و دیگران، بیروت، دارالهدایه، ۱۳۸۵ق.
- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، چاپ شانزدهم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۲.
- زمانی، مصطفی، ترجمه و شرح نهج البلاغه، قم، انتشارات فاطمة الزهرا(س)، ۱۳۶۹.
- زین العابدین، امام علی بن الحسین، صحیفه سجاده همراه با مناجات خمس عشر، ترجمه الهی قمشه‌ای، چاپ دوم، تهران، انتشارات ارمغان طوبی، ۱۳۸۵.
- سامانی، عمان، گنجینه الاسرار و قصائد، به کوشش فریدون حداد سامانی، سامان، انتشارات عمان سامانی، ۱۳۸۷.
- سبزواری، ملا محمدابراهیم، شرح گلشن راز، به تصحیح پرویز عباسی داکانی، تهران، نشر علم، ۱۳۸۶.
- سبزواری، ملا هادی، شرح الأسماء الحسنى (شرح دعاء الجوشن الکبیر)، به تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- _____، شرح دعاء الصباح، به تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- _____، شرح مثنوی، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
- ستاری، جلال، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲.
- سلطان ولد، انتھانامه، تصحیح محمدعلی خزانه‌دارلو، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۷۶.
- _____، ولدنامه، تصحیح جلال‌الدین همایی، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران، مؤسسه نشر هما، ۱۳۷۶.
- سلطانی، محمدعلی، تاریخ خاندانهای حقیقت و مشاهیر متأخر اهل حق در کرمانشاه، تهران، نشر سها، ۱۳۸۰.
- _____، حماسه ملی ایران در اعتقاد علویان یارسان، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۹۴.
- _____، درون‌مایه‌های مشترک در سرانجام، ولایت‌نامه، بویوروق، تهران، نشر سها، ۱۳۹۳.

- _____، قیام و نهضت علویان زاگرس (تاریخ تحلیلی اهل حق)، چاپ دوم، تهران، نشر سنها، ۱۳۸۲.
- _____، سه گفتار تحقیقی در آیین اهل حق، ویراسته و حواشی و توضیح و ترجمه محمدعلی سلطانی و مریم بانو رزازیان، تهران، نشر سنها، ۱۳۷۸.
- سمنانی، علاءالدوله، العروة الاهل الخلوۃ و الجلوۃ، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولا، ۱۳۶۲.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم، حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة، چاپ ششم، به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- _____، دیوان سنایی، به سعی و اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات کتابخانه سنایی، ۱۳۶۲.
- سند، محمد، رجعت دوازده مهدی، ترجمه علیرضا قاسمی، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۹۵.
- سوری، ماشاءالله، سروده‌های دینی یارسان، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۴.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی (شیخ اشراق)، حکمة الاشراق، ترجمه فتحعلی اکبری، تهران، انتشارات علم، ۱۳۸۸.
- _____، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- السیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، اللالی المصنوعه فی الاحادیث الموضوعه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
- شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، سید نورالدین، رسائل فصوصیه، انتشارات آیت اشراق، قم، ۱۳۹۱.
- _____، کلیات اشعار، به سعی جواد نوربخش، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات پلدا قلم، ۱۳۸۵.
- شبستری، شیخ محمود، گلشن راز، با مقدمه و تصحیح کاظم دزفولیان، چاپ دوم، تهران، انتشارات طلایه، ۱۳۸۴.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، قلندریه در تاریخ: دگردیسیهای یک ایدئولوژی، چاپ چهارم، تهران، نشر سخن، ۱۳۹۴.
- شهرزوری، محمدین محمود، الشجرة الإلهیة، به تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
- _____، شرح حکمة الاشراق، تصحیح حسین ضیایی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، الممل و النحل، به تصحیح ابوعبدالله السعید المنده، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۱۵ق.
- صدرحسینی، سید علیرضا، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۶.

- صغیر اصفهانی، محمد حسین، دیوان صغیر اصفهانی، چاپ هجدهم، اصفهان، انتشارات صغیر، ۱۳۸۷.
- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)، به تصحیح میرزا محسن کوچه باغی تبریزی، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی‌النجفی، ۱۴۰۴ق.
- صفی‌زاده، صدیق، اهل حق (پیران و مشاهیر)، تهران، انتشارات حروفیه، ۱۳۸۷.
- _____، فرهنگ کردی (بوره‌ک‌هی)، کردی-فارسی، تهران، انتشارات پلیکان، ۱۳۸۰.
- _____، نوشته‌های پراکنده دربارهٔ یارسان (اهل حق)، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطائی، ۱۳۶۱.
- طباطبایی، سیدعلی، انسان کامل و معرفت امام و امامت در کلمات دُرربار حضرت ثامن‌الحجج علی بن موسی‌الرضا(ع)، چاپ سوم، قم، انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۹۱.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعهٔ مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمد جواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، تحقیق سید احمد حسینی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸ق.
- الطوسی، تاج‌الدین احمد بن محمد، قصه یوسف (الستین الجامع للطائف البساطین)، تصحیح محمد روشن، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۲.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیرعاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- ظفرنوبی، خسرو، ابن عربی و تناسخ، تهران، انتشارات تیک تاک، ۱۳۹۵.
- عراقی، فخرالدین، کلیات عراقی، به کوشش سعید نفیسی، چاپ هشتم، تهران، انتشارات سنایی، ۱۳۷۵.
- _____، لمعات، به همراه سه شرح از قرن هشتم هجری، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۴.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، اسرارنامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲.
- _____، الهی‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲.
- _____، دیوان عطار، به تصحیح تقی تفضلی، چاپ یازدهم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- _____، مختارنامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم،

- تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۹.
- _____، مصیبت‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲.
- _____، منطق‌الطیر، به اهتمام سید صادق گوهرین، چاپ بیست و ششم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.
- _____، منطق‌الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سیزدهم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۳.
- _____، غیفی، ابوالعلاء، شرحی بر فصوص‌الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، انتشارات الهام، ۱۳۸۰.
- _____، علم‌الهدی (شریف مرتضی)، علی بن حسین، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق سید احمد حسینی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
- _____، علوی، محمد بن علی بن الحسین، المناقب (کتاب عتیق)، به تصحیح حسین موسوی بروجردی، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۴۲۸ق.
- _____، غزالی، احمد، سوانح، تصحیح نصرالله بروجردی، تهران، انجمن شاهنشاهی ایران و فرانسه، ۱۳۵۹.
- _____، فارابی، محمد، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، چاپ دوم، تهران، انتشارات کتابخانه طهوری، ۱۳۶۱.
- _____، سیاست مدنیّه، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- _____، فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح‌الغیب (التفسیر الکبیر)، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- _____، فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله بروجردی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
- _____، فرغانی، سعیدالدین، مشارق الدرّاری شرح تائیه ابن‌فارض، با مقدمه و تعلیقات سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- _____، منتهی‌المدارک فی شرح تائیه ابن‌فارض، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۸ق.
- _____، فروزانفر، بدیع‌الزمان، احادیث و قصص مثنوی، ترجمه کامل و تنظیم مجدد حسین داوودی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۷.
- _____، زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۶۶.
- _____، شرح مثنوی شریف، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- _____، فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، با مقدمه زین‌العابدین قربانی لاهیجی، با تصحیح و تحقیق مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (ع)، چاپ دوم، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۸.
- _____، فیض کاشانی، محمد محسن، مجموعه رسائل فیض، به تصحیح بهراد جعفری، تهران، انتشارات

- مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷.
- قمشه‌ای، محمدرضا، مجموعه آثار حکیم صهبای عارف الهی آقامحمدرضا قمشه‌ای، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، خلیل بهرامی قصرجمی، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۷۸.
- قمی، شیخ عباس، کلیات مفاتیح الجنان، تصحیح سید صادق میرشفیعی، چاپ چهارم، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۷.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، به تصحیح حسین درگاهی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
- قونوی، صدرالدین، اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- _____، مفتاح الغیب، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۱۰م.
- _____، النصوص، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.
- قیصری، داوود، رسائل قیصری، به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
- _____، شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، به تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- _____، شرح فصوص الحکم، چاپ چهارم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.
- _____، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، تصحیح احمد عبدالرحیم السایح، توفیق علی وهبه و عامر النجار، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة، ۱۴۲۶ق.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ سوم، تهران، نشر هما، ۱۳۶۷.
- کاظمی اردبیلی، علی، دیوان کاظمی (کلیات اشعار آیت الله علی کاظمی اردبیلی)، به کوشش اعظم کاظمی اردبیلی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۹۱.
- کلام (شامل کلامات دوره شاه خوشین، پیره پیرالی، سیده شیانی، کله زرده، مأموریت حضرت مصطفی، ملک طیار، قولتاس، یادگار، زلال زلال، سید خاموش، خان احمد، باباحیدر، زنور، آتیمور)، صحنه، جمخانه سید امرالله شاه ابراهیمی، ۱۳۹۴.
- کلام عابدین، به کوشش سید امرالله شاه ابراهیمی، صحنه، بی‌نا، ۱۳۹۳.
- کلام قالب، گواهی سر کوه شاهو، صحنه، جمخانه سید امرالله شاه ابراهیمی، ۱۳۹۲.
- کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، به اهتمام محمد حسین درایتی، قم، دار الحدیث، ۱۳۹۵.
- کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات کوفی، به تصحیح محمد الکاظم، تهران، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.

- گنون، رنه، **سیطره کمیت و علائم آخر زمان**، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.
- متوسل، احمد، **اعجاز امیران عالم** (ذکر فضائل و مناقب و معجزات چهارده معصوم)، تهران، انتشارات طبای محبت، ۱۳۸۸.
- مجلسی، محمدباقر، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- _____، **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، به تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۴ق.
- _____، **کتاب رجعت** (از ولادت امام زمان تا رجعت ائمه)، تحقیق و ترجمه سید حسن موسوی، چاپ دوم، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۴.
- **مجموعه رسائل و اشعار اهل حق (تذکره اعلی)**، تصحیح و - ایوانف، بمبئی، مطبع قادری پریس، ۱۹۵۰م.
- محمدی عسکری، فاطمه، **فروغ رخ ساقی** (اندیشه تجلی در ادب عرفانی فارسی، قبل و بعد از ابن عربی)، تهران، انتشارات دستان، ۱۳۹۷.
- مریدی، حسین، **شرح و ترجمه فصوص الحکم** (براساس متن ابوالعلاء عفیفی و ترجمه رالف استین)، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۹۱.
- مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل، **شرح التعرف لمذهب اهل التصوف**، با مقدمه و تصحیح محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۵.
- مستنبت، احمد، **القطرة من بحار مناقب النبی و العترة علیهم السلام**، ترجمه محمد ظریف، چاپ ششم، قم، انتشارات حاذق، ۱۳۸۴.
- مطهری، مرتضی، **مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی**، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
- مغربی تبریزی، شمس‌الدین محمد، **دیوان کامل شمس مغربی**، به اهتمام ابوطالب میرعبادینی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۵۸.
- مفید، شیخ محمد بن محمد، **الأمالی**، تصحیح حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، چاپ دوم، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۷۹.
- موحد، محمدعلی و صمد موحد، **درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل فصوص الحکم ابن عربی**، چاپ سوم، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۶.
- موحدیان عطار، علی، **تناسخ، گذشته و امروز**، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، **دیوان کبیر**، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵.

- _____ ، کلیات شمس تبریزی، به کوشش توفیق سبحانی، تهران، نشر قطره، ۱۳۸۱.
- _____ ، مثنوی معنوی، به تصحیح و مقدمه محمدعلی موحد، چاپ سوم، تهران، نشر هرمس، ۱۳۹۷.
- المهائمی، علاءالدین علی، **مشرع الخصوص إلى معانی النصوص**، تحقیق و تصحیح احمد فرید المزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۹ق.
- مینورسکی، ولادیمیر فئودوروویچ، **یادداشت‌هایی در مورد طایفه اهل حق**، ترجمه سیاوش تیموری، چاپ سوم، تهران، ناشر مترجم، ۱۳۸۷.
- ناس، جان بویر، **تاریخ جامع ادیان**، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ سوم، تهران، انتشارات پیروز، ۱۳۵۴.
- **نامه سرائجام یا کلام خزانه**: یکی از متون کهن یارسان(اهل حق)، تحقیق و تفسیر صدیق صفی‌زاده بوره‌کهنی، تهران، انتشارات هیرمند، ۱۳۷۵.
- النجفی الجیلانی، شیخ یوسف، **بیان الایات در علم زبر و بیئات**، رشت، انتشارات عروة الوثقی، ۱۳۹۱ش.
- نسفی، عزیزالدین، **الإنسان الكامل**، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۸۶.
- _____ ، **کشف الحقایق**، به تصحیح احمد مهدوی دامغانی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- نظامی گنجوی، الباس بن یوسف، **خسرو و شیرین**، تصحیح حسن وحید دستگردی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی، بی‌تا.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، **الغیبة للنعمانی**، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، ۱۳۹۷ق.
- نفیسی، علی اکبر، **فرهنگ نفیسی**، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۵۵.
- نمازی شاهرودی، علی، **مُستدرک سفینه البحار**، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
- نوربخش، سیدمحمد، **غزلیات سیدمحمد نوربخش**، به تصحیح مولوی محمد شفیع، پاکستان، ضمیمه مجله اورینتل کالج، شماره ۱، ۱۹۲۵م.
- نوری، حسین بن محمدتقی، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، چاپ دوم، قم، موسسه آل البيت(ع)، ۱۳۶۸.
- **نهج البلاغه**، تصحیح صبحی صالح، قم، دارالهجره، ۱۴۱۴ق.
- **نهج البلاغه**، ترجمه محمد دشتی، چاپ سوم، تهران، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۷.
- نیر تبریزی، محمدتقی، **دیوان نیر تبریزی**، به تصحیح بهروز ثروتیان، چاپ دوم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۷.
- _____ ، **صحیفة الابرار فی مناقب المعصومین الاطهار**، به تصحیح و مقدمه عبدالرسول احقاقی حائری، چاپ دوم، تبریز، انتشارات شفق، بی‌تا.

منابع و مأخذ ۵۰۱

- هاتف اصفهانی، سید احمد، دیوان هاتف اصفهانی، با مقابله تصحیح نسخه حسن وحید دستگردی و نسخ خطی و چاپی دیگر، چاپ دوم، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۷۵.
- هجویری الغزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چاپ سوم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۶.
- همایی، جلال‌الدین، تفسیر مثنوی مولوی (دز هوش‌ریا)، چاپ ششم، تهران، نشر هما، ۱۳۸۵.
- _____، دیوان سنا: مجموعه اشعار استاد علامه جلال‌الدین همائی، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران، انتشارات هما، ۱۳۶۴.
- _____، مولوی نامه (مولوی چه می‌گوید؟)، چاپ دهم، تهران، نشر هما، ۱۳۸۵.
- همدانی، باباطاهر، دیوان، تصحیح حسن وحید دستگردی، با مقدمه م. درویش، تهران، انتشارات نوین، ۱۳۶۲.
- همدانی، عبدالصمد بن محمد حسین، بحر المعارف، تحقیق و ترجمه حسین استاد ولی، تهران، نشر حکمت، ۱۳۸۷.
- یثربی، یحیی، عرفان نظری: تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴.
- یزدان‌پناه، سید یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، چاپ پنجم (ویراست دوم)، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳.
- یزدان‌پناه، شهناز، نقدی نو بر آیین و مرام اهل حق، قم، آینده درخشان، ۱۳۹۴.
- _____، نگاهی نو در عقاید عرفا، قم، انتشارات آینده درخشان، ۱۳۹۷.
- یزدی حایری، علی، إلزام الناصب فی إثبات الحجة الغائب، به تصحیح علی عاشور، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۲ق.
- یوسفی، محمدتقی، تناسخ از دیدگاه عقل و وحی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸.

(ب) مقاله‌ها

- انواری، محمدجواد، «براهین اثبات باری»، مندرج در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران، انتشارات مرکز دایرةالمعارف، ۱۳۸۵، ج ۱۱، صص ۶۴۵-۶۵۵.
- جلالی مقدم، مسعود و داریوش صفوت، «اهل حق»، مندرج در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، صص ۴۶۷-۴۷۴.
- جوادی آملی، عبدالله، «نزول وحی»، دو فصلنامه تخصصی علوم قرآن و تفسیر معارج، سال اول، شماره اول، پیاپی ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، صص ۵-۱۸.
- _____، «نیل به مقام عصمت انحصاری نیست»، مجله الکترونیکی اسراء، ۱۳۸۸، شماره ۸، خراسانی، شرف‌الدین، «ابن عربی»، مندرج در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، صص ۲۲۶-۲۸۴.

- دادبه، اصغر، «تجلی»، مندرج در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۴، صص ۵۸۷-۵۹۴.
- دهباشی، مهدی، «فلسفه اسماء و صفات حق و تمایز آنها از یکدیگر»، فصلنامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، پایپ ۱۷، زمستان ۱۳۸۴، صفحات ۱-۱۸.
- دهقان، مصطفی، «برخی منابع مطالعه اهل حق»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۷۵ و ۷۶، دی و بهمن ۱۳۸۲، صص ۱۴۷-۱۵۳.
- ربانی گلپایگانی، علی و علیرضا امامی میبدی، «بررسی و نقد تقریرهای برهان حرکت»، فصلنامه کلام اسلامی، دوره ۲۳، شماره ۹۲، زمستان ۱۳۹۳، صص ۹-۲۲.
- رحیمی، مه‌ری و امیراسماعیل آذر، «کتابشناسی فرقه اهل حق (یارسان)»، فصلنامه عرفان اسلامی، سال سیزدهم، شماره ۴۹، پاییز ۱۳۹۵، صص ۱۱۹-۱۳۷.
- زرکوب، منصوره و زهرا عبداللهی، «تمثیل در امثال فارسی و عربی»، پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)، سال چهارم، شماره سوم، پایپ ۱۵، پاییز ۱۳۸۹، صص ۱۳۶-۱۰۹.
- شجاری، مرتضی، «آفرینش براساس عشق و قاعده الواحد از دیدگاه ابن عربی»، فصلنامه پژوهشهای فلسفی - کلامی، سال دهم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۸، صص ۸۳-۱۰۸.
- علیخانی، بابک، «خمیره ازلی در نزد سهروردی و رنه گنون»، جاویدان خرد، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۳۹۴، صص ۹۱-۱۱۲.
- کربلایی، مرتضی، «حضرات خمس»، مندرج در دانشنامه جهان اسلام، زیرنظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸۶، ج ۱۳، صص ۵۴۳-۵۴۵.
- _____، «سلسله مراتب هستی در مکتب ابن عربی، بر اساس دیدگاه صدرالدین قونوی»، فصلنامه هفت آسمان، شماره ۴۰، زمستان ۱۳۸۷، صص ۱۱۹-۱۴۲.
- مکری، محمد، «اندیشه مظهریت در نزد اهل حق»، ترجمه مصطفی دهقان، نامه پارسی، شماره ۲۷، زمستان ۱۳۸۱، صص ۷۳-۷۸.
- مینایی، فاطمه، «تناسخ»، مندرج در دانشنامه جهان اسلام، ج ۸، ذیل تناسخ.
- یثربی، سیدیحیی، «تعین»، مندرج در دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، صص ۵۷۴-۵۷۷.

فهرست آیات

- أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ، سورة رعد(۱۳)، آیه ۲۸، ص ۱۰۷
- أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ...، سورة فصلت(۴۱)، آیه ۵۴، ص ۱۲۰
- الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ، سورة بقره(۲)، آیه ۱۶۵، ص ۵۶
- اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، سورة نور(۲۴)، آیه ۳۵، ص ۱۲۲، ۲۳۶
- اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا، سورة بقره(۲)، آیه ۲۵۷، ص ۴۳۷
- إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، سورة يس(۳۶)، آیه ۸۲، ص ۱۰۲
- فَأَلْمَدَّتْ رِجْلَاهُ أَمْرًا، سورة نازعات(۷۹)، آیه ۵، ص ۲۶۶
- فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ، سورة بقره(۲)، آیه ۱۱۵، ص ۱۲۵
- فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ...، سورة آل عمران(۳)، آیه ۶۱، ص ۳۴۱
- قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ، سورة آل عمران(۳)، آیه ۳۱، ص ۳۱۴
- قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا مِنْ قَبْلِهِ...، سورة بقره(۲)، آیه ۱۳۶، ص ۶۱
- كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ، سورة يس(۳۶)، آیه ۱۲، ص ۳۸۸
- كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، سورة بقره(۲)، آیه ۱۱۵، ص ۳۵۱
- لَا نُفِرُّكَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ، سورة بقره(۲)، آیه ۱۳۶، ص ۴۲۹
- لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، سورة تين(۹۵)، آیه ۴، ص ۳۰۲
- لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ...، سورة اعراف(۷)، آیه ۱۴۳، ص ۱۵۴
- مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى، سورة انفال(۸)، آیه ۱۷، ص ۳۷۷
- مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ، سورة آل عمران(۳)، آیه ۷، ص ۸۸
- الْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَأَتْهُ وَكُتِبَ...، سورة بقره(۲)، آیه ۲۸۵، ص ۶۱
- وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ...، سورة آل عمران(۳)، آیه ۸۱، ص ۴۶۷

- وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ...، سورة اعراف (۷)، آیه ۱۷۲، ص ۶۳
وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا، سورة طه (۲۰)، آیه ۱۱۰، ص ۱۹۷
وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى، سورة لیل (۹۱)، آیه ۲، ص ۱۵۴
وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ، سورة زخرف (۴۳)، آیه ۸۴، ص ۱۲۲
هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ، سورة حدید (۵۷)، آیه ۳، ص ۱۱۶، ۳۱۵
هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ، سورة شوری (۴۲)، آیه ۲۸، ص ۴۳۷
هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ، سورة حدید (۵۷)، آیه ۴، ص ۴۴۴
يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ، سورة مائده (۵)، آیه ۵۴، ص ۵۶، ۱۷۷

فهرست احاديث

- الاسمِ الْأَعْظَمِ الَّذِي عَلَّمَنَا وَخَصَّنَا بِهِ...، ص ٣٢٤
أَفْضَلُ النَّاسِ مَنْ عَشِقَ الْعِبَادَةَ، ص ٥٨
إِعْلَمْ يَا سَلْمَانَ أَنَّهُ مَا ابْتُلِيَ أَحَدٌ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ...، ص ٣٩٤
إِلَهِي فَاجْعَلْنَا مِنْ صُطَفَىٰ نَبِيِّكَ لِقُرْبِكَ وَوَلَايَتِكَ وَ...، ص ٥٧
إِلَيْكَ شَوْقِي، وَفِي مَحَبَّتِكَ وَلَهِي، وَإِلَىٰ هَوَاكِ صَبَابَتِي، ص ٥٧
أَنَا عَبْدُ اللَّهِ، وَأَنَا دَابَّةُ الْأَرْضِ...، ص ٤٧٥
أَنَا الْفَارُوقُ الْأَكْبَرُ وَأَنَا صَاحِبُ الْكِرَاتِ...، ص ٤٧١
أَنَا مُحَمَّدٌ وَمُحَمَّدٌ أَنَا وَ...، ص ٣٤٠
أَنَا الَّذِي حَمَلْتُ نُوحًا فِي السَّفِينَةِ بِأَمْرِ رَبِّي وَ...، ص ٣٩٤
أَنَا النُّقْطَةُ تَحْتَ الْبَاءِ بِسْمِ اللَّهِ، ص ٣٦١
أَنَا وَجْهَ اللَّهِ تَعَالَىٰ، ص ٣١٢
أَنَا وَعَلِيٌّ مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ...، ص ٣٤٠
إِنَّ أَمْرَنَا سِرٌّ مُسْتَسِرٌّ وَسِرٌّ لَا يُفِيْدُهُ إِلَّا سِرٌّ وَ...، ص ٥٢، ٣٢٩
إِنَّ الْعِبَادَ ثَلَاثَةٌ، قَوْمٌ عَبْدُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ...، ص ٥٨
إِنَّ الْقُبْضَةَ الَّتِي قَبَضَهَا اللَّهُ تَعَالَىٰ مِنَ الطِّينِ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ آدَمَ...، ص ٢٦٨
إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ أَحَدٌ وَاحِدٌ، تَفَرَّدَ فِي وَحْدَانِيَّتِهِ...، ص ٤٦٧
إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ كَانَ وَ لَا شَيْءَ فَخَلَقَ خُمْسَةَ...، ص ٣٤٩
إِنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ قَالَ لِي: يَا مُحَمَّدُ بَعَثْتُ عَلَيَّ مَعَ...، ص ٣٤٥
إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىٰ...، ص ١١٦
إِنَّ اللَّهَ كَانَ إِذْ لَا كَانَ فَخَلَقَ الْكَانَ وَالْمَكَانَ...، ص ٣٤٠

- أَنَّ جِبْرِئِيلَ (ع) كَانَ جَالِسًا عِنْدَ النَّبِيِّ (ص) فَدَخَلَ عَلَى (ع)...، ص ٣٩٣
 إِنِّي لَصَاحِبُ الْكِرَاتِ وَ دَوْلَةُ الدُّوَلِ، ص ٤٧٠
 أَوْلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذُرَّةً بَيْضَاءَ، ص ٢٢٤
 أَوْلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي، ص ٣٣٠
 أَوْلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي، ص ٣٣٠
 أَوْلُنَا مُحَمَّدٌ وَ آخِرُنَا مُحَمَّدٌ وَ...، ص ٤١٢، ٤٤٦
 أَوْلِيَايَ تَحْتَ قَبَابِي لَا يَغْرِفُهُمْ غَيْرِي، إِلَّا أَوْلِيَايَ، ص ٢٧٥، ٤٥٣
 بُعِثَ عَلَيَّ مَعَ كُلِّ نَبِيٍّ سِرًّا، وَ مَعِيَ جَهْرًا، ص ٣٩٢
 بَلِ الرَّفِيقُ الْأَعْلَى، ص ١٢٠
 بِنَا عَبْدَ اللَّهِ وَ بِنَا عُرْفَ اللَّهِ وَ بِنَا وَحْدَةَ اللَّهِ، ص ٣٢٢
 حُبُّ اللَّهِ إِذَا أَضَاعَ عَلَيَّ سِرَّ عَبْدِهِ أَخْلَاهُ عَنِّ كُلِّ...، ص ٥٨
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَتَجَلِّي لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ، ص ١٥٥
 خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَيَّ صُورَتِهِ، ص ٣٠٠، ٣٠٢
 خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي وَ رُوحَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ...، ص ٣٣٩، ٣٤٩
 الدِّينُ هُوَ الْحُبُّ وَ الْحُبُّ هُوَ الدِّينُ، ص ٥٧
 سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي فَلَأَنَا بِطُرُقٍ...، ص ٣٨٨
 الشَّرِيعَةُ أَقْوَالِي وَ الطَّرِيقَةُ أَفْعَالِي وَ الْحَقِيقَةُ أَحْوَالِي وَ الْمَعْرِفَةُ رَأْسُ مَالِي، ص ٢٥
 ظَاهِرٌ فِي غَيْبٍ وَ غَايِبٌ فِي ظُهُورٍ، ص ١٥٣
 ظَهَرَتِ الْمَوْجُودَاتُ عَنِّ بَاءِ بِسْمِ اللَّهِ وَ أَنَا النُّقْطَةُ الَّتِي تَحْتَ الْبَاءِ، ص ١٥٢
 ظَهَرَ الْمَوْجُودَاتُ مِنْ بَاءِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، ص ١٥٢، ٣٦١
 الْعُبُودِيَّةُ جَوْهَرٌ كُنْهَهَا الرُّبُوبِيَّةُ، ص ٣٨٣
 عَلَيَّ مِئِي كَنَفْسِي طَاعَتُهُ طَاعَتِي وَ مَعْصِيَتُهُ مَعْصِيَتِي، ص ٣٤١
 فَإِنَّا صَنَائِعُ رَبِّنَا وَ النَّاسُ بَعْدُ صَنَائِعُ لَنَا، ص ٣٦٢
 فِي قَوْلِهِ تَعَالَى تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ...، ص ٣٤١
 قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أَخْبَرَنِي أَخِي جِبْرِئِيلُ...، ص ٢٦٠
 قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: كُلُّ شَيْءٍ...، ص ٣٥١

- كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَمَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ، ص ۳۳۲
- كَلْنَا وَاحِدًا أَوْلْنَا مُحَمَّدًا وَآخِرْنَا مُحَمَّدًا وَ...، ص ۱۴۱، ۳۱۲، ۳۴۹، ۳۵۳، ۴۷۲
- كُنْتُ أَنَا وَعَلِيٌّ نُورًا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ...، ص ۳۳۹
- كُنْتُ أَوَّلَ النَّبِيِّينَ فِي الْخَلْقِ وَآخِرَهُمْ فِي الْبَعْثِ، ص ۳۳۷
- كُنْتُ كَنزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ...، ص ۳۱۰
- كُنْتُ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ بَاطِنًا وَمَعَ رَسُولِ اللَّهِ ظَاهِرًا، ص ۳۴۵، ۴۰۷
- كُنْتُ مَعَ جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ سِرًّا وَمَعَ الْخَاتِمِ (ص) جَهْرًا، ص ۳۴۵، ۴۰۷
- كُنْتُ مَعَ كُلِّ نَبِيٍّ سِرًّا، وَمَعَ مُحَمَّدٍ...، ص ۳۴۵
- كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ، ص ۳۳۵
- كُنْتُ وَلِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ، ص ۳۳۹
- كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وَجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ...، ص ۱۵۳
- لَا تُسْمَوْنَا أَرْبَابًا وَقُولُوا فِي فَضْلِنَا مَا شِئْتُمْ...، ص ۳۱۵، ۳۲۲
- لَا يَخْتَمِلُهُ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ...، ص ۵۲
- لَا يُجِنُّهُ الْبُطُونُ عَنِ الظُّهُورِ وَلَا يَقْطَعُهُ الظُّهُورُ عَنِ الْبُطُونِ...، ص ۱۵۳
- لَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ مُخْلِصًا لِي حَتَّى...، ص ۳۱۷
- لَحْمَكَ لَحْمِي وَدَمَكَ دَمِي، ص ۳۴۳
- لَوْ كَشِفَ الْعِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقِينًا، ص ۳۴۸، ۴۰۳، ۴۰۸
- لَوْ لَأَنْ تَقُولَ فِيكَ طَوَائِفٌ مِنْ أُمَّتِي مَا قَالَتْ...، ص ۵۰
- مَا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ آيَةٌ هِيَ أَكْبَرُ مِنِّي...، ص ۳۲۲
- مَعْرِفَتِي بِالنُّورَانِيَّةِ مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ...، ص ۴۹، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۲۲
- مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَأَبْمَقَارَتِهِ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَأَبْمَزَابِلَةٍ، ص ۱۲۰
- مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ، ص ۴۹، ۳۱۴
- نَحْنُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى، ص ۴۸
- نَحْنُ حُجَّةُ اللَّهِ وَنَحْنُ بَابُ اللَّهِ وَنَحْنُ لِسَانُ اللَّهِ وَ...، ص ۳۱۲
- نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ، ص ۳۵۱
- نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، ص ۳۵۱

- نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ، ص ٤٨، ٣١٢
- نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: فَأَيُّمَا...، ص ٣٥١
- نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ الَّذِي لَا يَهْلِكُ، ص ٤٨، ٣١٢، ٣٥١
- نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ نَتَقَلَّبُ فِي الْأَرْضِ...، ص ٣٥١
- نَزَّلُونَا عَنِ الرَّبُّوبِيَّةِ وَ قُولُوا فِي حَقِّنَا مَا شِئْتُمْ، ص ٣١٥
- وَاجْعَلْ لِسَانِي بِذِكْرِكَ لَهْجًا وَ قَلْبِي بِحُبِّكَ مُتِيماً، ص ٥٧
- وَاحِدٌ لَا بَعْدَ وَ دَائِمٌ لَا بِأَمَدٍ وَ قَائِمٌ لَا بِعَمَدٍ...، ص ١٥٥
- وَ اللَّهُ، لَوْ عَلِمَ أَبُوذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ...، ص ٢٧، ٥٢
- وَ إِنِّي لِيَ الْكُرَّةَ بَعْدَ الْكُرَّةِ، وَ الرَّجْعَةَ بَعْدَ الرَّجْعَةِ...، ص ٤٦٦
- وَ مَنْ أَنْكَرَ أَنْ لِي فِي الْأَرْضِ كُرَّةٌ بَعْدَ كُرَّةٍ وَ...، ص ٤٧١
- هَذَا أَخِي جَبْرِئِيلُ، أَخْبَرَنِي...، ص ٢٦٠
- هَلِ الدِّينُ إِلَّا الْحُبُّ، ص ٥٧
- يَا بَنَ آدَمَ! أَطِغْنِي حَتَّى أَجْعَلَكَ مِثْلِي، ص ٣٨٣
- يَا ابْنَ آدَمَ أَنَا حَيٌّ لَا أَمُوتُ أَطِغْنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ...، ص ٣٨٣
- يَا جَابِرُ كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ لِمَعْلُومٍ وَ لِمَجْهُولٍ...، ص ١٤٠
- يَا عَلِيُّ كُنْتَ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ سِرًّا وَ صِرْتَ مَعِيَ جَهْرًا، ص ٣٩٢
- يَا مَعْشَرَ الْخَلَائِقِ أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى آدَمَ وَ...، ص ٤٧٢

نمايه

آ	۳۵۹، ۳۹۶
آتسا ۳۴	آیین هندو ۳۹، ۶۴
آتش بیگ ۷۱، ۲۹۱، ۳۲۵، ۴۳۲، ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۶۴	الف
آتش بیگی ۳۰، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۷۳، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۵	ابراهیم (ع) ۳۹، ۴۶، ۱۷۱، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۷۷، ۴۱۷، ۴۲۱، ۴۳۳، ۴۷۳
آدم ۶۲، ۶۳، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۲۶۶، ۲۶۷-۲۷۰، ۲۸۶، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۹، ۳۰۰-۳۰۴، ۳۲۳	ابراهیم (سراینده اهل حق) ۴۵، ۱۲۴، ۳۴۴، ۳۹۴
۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۶۵، ۳۸۲، ۳۸۴	ابن ابی الحديد ۱۵۵
۳۹۵-۳۹۷، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۴	ابن یابویه (شیخ صدوق) ۴۹، ۵۲، ۲۶۸، ۳۱۷، ۳۴۱، ۳۴۶، ۳۴۹، ۴۴۰، ۴۴۲، ۴۴۵، ۴۴۶
۴۶۰، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۸۴	ابن ترکه، صائین الدین ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۵
آذر، امیر اسماعیل ۳۱، ۷۵، ۷۷	۲۸۱، ۲۹۵، ۳۳۲، ۳۳۶
آذربایجان ۳۱	ابن حنبل، احمد ۳۳۹
آذربایجان شرقی ۳۱	ابن خلدون، عبدالرحمن ۴۸
آذربایجان غربی ۳۱	ابن سینا، حسین بن عبدالله ۱۷۷
آرش ۲۶	ابن شاذان قمی، ابوالفضل ۳۱۲
آشتیانی، سید جلال الدین ۲۲، ۵۰، ۵۱، ۶۰، ۱۱۴، ۱۹۴، ۲۲۱، ۳۲۵-۳۲۷، ۳۲۹، ۳۵۰، ۳۵۱	ابن عباس ۳۴۰
۴۵۱	ابن عربی، محیی الدین ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۲۱، ۲۴، ۵۱، ۸۵، ۹۵، ۹۶، ۱۱۶، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۴۹
آصف بن برخیا ۴۴۴	۱۵۰، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۷۲، ۱۷۶-۱۷۹، ۱۹۷، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۴-۲۱۶، ۲۳۸، ۲۴۳
آغا ثا ذیمون ۴۱۶	۲۴۴، ۲۵۰، ۲۵۵، ۲۷۱، ۲۸۰، ۲۸۸، ۲۹۲
آلبانی ۳۱	۳۰۲، ۳۱۰، ۳۱۷، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۸، ۳۳۹
آملی، سید حیدر ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۵۳	

- القاصی، مجید ۳۴، ۷۷، ۳۵۹، ۳۶۳، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۹۷، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۱۴-۴۱۷، ۴۳۷، ۴۲۸، ۴۳۸، ۴۷۷، ۴۷۹
- ابن فارض مصری ۹۶، ۱۳۰، ۱۹۴
- ابن فناری ۱۹۴، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۸۱، ۳۳۹، ۴۱۲
- ابوحمزہ ثمالی ۴۶۹
- ابوذر ۲۷، ۲۸، ۵۳
- ابی خزّام، انور فؤاد ۲۲۶
- احسائی، ابن ابی جمهور ۲۵
- اخضر (مظہر شاہ ابراہیم) ۳۵
- ادریس ۱۱۶، ۱۱۷، ۳۹۵، ۴۰۴-۴۰۶، ۴۱۲-۴۱۴، ۴۱۷، ۴۲۴، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۴۲، ۴۴۰، ۴۸۱
- ادموندز، سیسیل جی ۴۰، ۷۶
- ادواردز، پل ۹۸
- ارسطو ۹۸
- اسحاق نبی(ع) ۶۱
- اسباط ۶۱
- استرآبادی، محمد جعفر ۳۵۰، ۳۹۴
- اسرافیل ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۰، ۳۶۹، ۳۷۰، ۴۸۰، ۴۸۲، ۴۸۳
- اسلام ۱۲، ۲۰، ۲۷، ۳۶، ۴۰، ۴۱، ۴۴، ۴۵، ۶۴، ۷۰، ۴۴۹
- اسماعیل(ع) ۶۱، ۴۴۴، ۴۷۳
- اسیری لاهیجی، شمس الدین محمد ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۳۱، ۴۶۳، ۴۶۴
- اصفہانی(آقا نجفی)، محمد تقی ۳۴۵، ۴۴۳
- اصفہانی، محمد علی(نورعلی شاہ اول) ۳۰۳
- افراسیاب ۳۷
- افضلی شاہ ابراہیمی، سیدقاسم ۷۰، ۷۸، ۱۰۴
- افغانستان ۳۱
- اکبری، سید محمد ۷۸
- القاصی، مجید ۳۴، ۷۷
- الہی، نورعلی ۴۶، ۷۴، ۱۰۶، ۳۴۵
- الیاس(ع) ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۱۲-۴۱۴، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۴۰
- امام جمعہ، سیدجواد ۴۶
- امامی مبینی، علیرضا ۹۸
- امین، سیدہ نصرت(بانوی اصفہانی) ۲۶۶
- امینی نجفی، عبدالحسین ۳۹۰
- انصاری، خواجه عبداللہ ۲۳۵، ۳۱۴
- انصاریان، حسین ۳۲۵-۳۲۷، ۴۰۰
- انواری، محمدجواد ۹۸-۱۰۰، ۱۰۲
- اوین، اوژن ۴۰، ۷۶
- اوحدی، پروین دخت ۷۹
- اہل حق در اغلب صفحات
- ایران ۱۲، ۱۳، ۳۱، ۳۲، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۲، ۴۴، ۵۴، ۶۴، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۲۷۷، ۴۷۶
- ایزوتسو، توشیہیکو ۳۶۰
- ایوب(ع) ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۴۰، ۴۴۴
- ب
- باباجلیل ۷۳
- باباحیدر ۷۸
- بابا حیدری ۳۰
- باباسرہنگ ۲۹، ۷۲، ۲۶۴
- باباطاہر ۱۲۸
- باباناوس ۲۹، ۷۲، ۷۸، ۱۶۳، ۱۶۶، ۴۴۳
- بابا ہندو ۴۰۰
- بابا یادگار ۳۰، ۳۵، ۷۸، ۱۳۹، ۱۶۷، ۳۷۱، ۴۸۳
- بابا یادگاری ۳۰
- بحرانی، سید ہاشم ۴۸، ۳۴۵، ۴۶۹

- بخاری، محمد بن اسماعیل ۴۹، ۳۱۴
 برزنجہ ۲۹، ۳۴، ۷۲، ۷۸، ۱۲۱
 برقی، احمد بن محمد ۵۷
 بعلبک ۴۰۶، ۴۱۲
 بقلی شیرازی، روزبہان ۲۲۵، ۲۳۳، ۲۳۷
 بینامین ۳۴، ۱۱۸، ۲۶۱، ۳۲۰، ۳۶۹، ۳۷۰
 ۳۷۱، ۳۷۲، ۴۸۳
 بودا ۳۸
 بودایی ۳۷، ۳۸
 بہبودی، محمد باقر ۴۶۵، ۴۷۴
 بہرامی، ایرج ۳۳، ۳۶، ۷۸، ۴۴۲
 بہلول ۲۹، ۳۶، ۷۲، ۸۶
 بیدل دہلوی ۳۴۸، ۳۴۹
- ج**
 جابر بن عبد اللہ انصاری ۱۴۰، ۱۴۱
 جاف ۷۲، ۷۷، ۲۶۰
 جامی، عبدالرحمن ۱۵، ۶۰، ۹۵، ۹۶، ۱۱۳-
 ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۲-۱۲۴، ۱۳۱، ۱۳۳،
 ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۲،
 ۱۸۶، ۱۹۲، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۳۰،
 ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۸۰،
 ۲۸۲، ۲۹۳، ۳۰۳، ۳۱۳، ۳۳۲، ۳۵۷، ۳۶۵،
 ۳۸۵، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۷۷
 جبرئیل ۴۴، ۴۵، ۱۲۰، ۲۰۶، ۲۶۰-۲۶۳، ۲۶۷،
 ۲۶۸، ۲۷۰، ۳۰۱، ۳۳۱، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۹۴،
 ۴۰۶، ۴۸۰، ۴۸۲، ۴۸۳
 جزایری، سید نعمت اللہ ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۹۳، ۴۴۳
 جعفر صادق (ع) ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۲۶۸، ۳۴۵،
 ۴۴۸-۴۵۰، ۴۵۲، ۴۶۹
 جعفری تبریزی، محمد تقی ۱۵۵
 جلالی مقدم، مسعود ۳۱
- پ**
 پارسا، خواجه محمد ۲۴۳، ۲۴۱، ۴۳۳، ۴۳۴،
 ۴۷۴
 پاکستان ۳۱
 پردیور ۶۹، ۷۲، ۷۳، ۷۸، ۴۰۰
 پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ ۴۴۲
 پورجوادی، نصر اللہ ۲۲۴
 پیر تیمور اورامانی ۲۸۳
 پیر قابل سمرقندی ۲۸۳
 پیرموسی ۳۵، ۲۶۱، ۳۶۹-۳۷۲
- ت**
 تبادکانی طوسی، شمس الدین محمد ۲۳۵
 تبریزی، شمس الدین محمد ۹۹، ۴۲۶، ۴۵۷-
 ۴۶۰، ۴۶۲، ۴۶۴
 ترکمیر موموند ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۷۴، ۱۰۴، ۱۰۵

- جمشید ۳۶، ۳۷
 جمشیدی، رضا ۴۵۱
 جُنْدَب بن زادان ۱۵۷
 جنیدی، مؤیدالدین ۱۴، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۱۹، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۷، ۲۹۸، ۴۰۵، ۴۱۷، ۴۳۹، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۷۷
 جوادی آملی، عبدالله ۹۵، ۱۱۳، ۱۶۰، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۷۴، ۴۰۱، ۴۱۳
 جودکی، محمدعلی ۷۹
 الجوهری، اسماعیل بن حماد ۲۸۸
 جیحون آبادی، حاج نعمت‌الله ۶۶، ۶۷، ۷۴
 جیحون یزدی ۱۴۱، ۳۵۴، ۳۶۳، ۳۹۲
 الجیلانی، عبدالقادر ۲۲۵، ۲۳۷، ۳۳۴
 جیلی، عبدالکریم ۴۱۸-۴۲۰، ۴۵۶، ۴۵۷
- چ
 چراغپوران، سیدکیومرث ۷۸
 چهارتن ۲۶۲، ۳۵۲، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۱
 چهار جَسَد ۲۶۲
 چهار مَلک ۲۵۲، ۲۶۴-۲۵۹، ۲۶۶، ۲۷۰، ۳۶۸، ۳۶۹، ۴۵۵
 چهل تن ۵۴، ۷۲، ۷۸، ۱۱۵، ۱۴۲-۱۴۴، ۱۵۰، ۱۶۲-۱۶۴، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۵۲، ۲۶۴، ۳۵۴
 چهل تنان ۴۵
 چیتیک، ویلیام ۱۵۷
 چین ۲۷۵
- خ
 خاموشی ۳۰
 خاموشی، سید ایمان ۷۸، ۱۰۵، ۱۴۸، ۱۶۵، ۳۹۹، ۲۰۰
 خان احمد ۷۴، ۷۸
- ح
 حاجی باویسی (بابا عیسی) ۳۰، ۱۲۹، ۱۶۳
- حافظ رجب بُرسی ۴۸۰، ۴۸۱
 حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد ۵۵، ۵۹-
 ۶۱، ۶۷، ۱۷۵، ۱۸۰، ۳۲۸
 حسن زاده آملی، حسن ۲۵۱، ۲۹۲، ۳۰۵، ۳۹۸، ۴۰۸، ۴۳۵، ۴۷۹
 حُسام‌الدین چَلْبی ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۲، ۴۶۴
 حسن بن علی (ع) ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۵۴، ۳۲۸، ۳۴۲، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۳، ۴۴۷-۴۵۱، ۴۷۳
 حسن عسگری (ع) ۴۴
 حسین بن علی (ع) ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۵۴، ۶۹، ۱۵۳، ۳۴۲، ۳۵۰، ۳۵۳، ۴۴۷-۴۵۰، ۴۷۳، ۴۷۵، ۴۷۶
 حسینی استرآبادی، سید شرف‌الدین علی ۳۵۰
 حسینی، سید حسین ۴۶
 حسینی، سید محمد ۳۴، ۷۸، ۸۳، ۱۲۲، ۳۸۴
 حسینی طرهان، سید مجتبی ۴۵
 حسینی طهرانی، سید محمد حسین ۸۹، ۳۸۳، ۳۹۰، ۳۹۸
 حقی بُروسوی، اسماعیل ۲۲۶، ۲۳۲، ۴۸۱
 حکمت، علی اصغر ۴۰۷
 حَلّاج، حسین بن منصور ۲۷، ۱۵۷، ۱۵۸
 حَمَوِیّه، سعدالدین ۲۲۶، ۲۳۳، ۲۳۷

- خان الماس ۷۳، ۷۸، ۷۹، ۱۱۹، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۲۸، ۲۴۹، ۲۵۲، ۲۶۱-۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۶-۲۷۸-۳۶۳، ۳۶۸، ۴۵۱، ۴۷۵، ۴۷۶
 خدابنده، عبدالله ۴۶
 خداداد ۴۸۲
 خدادادی، محمد ۲۳، ۸۱، ۸۶، ۱۲۱، ۱۴۵، ۲۸۹، ۲۹۶، ۴۰۹
 خراسان ۳۱، ۴۱، ۴۳، ۴۴۸، ۴۴۹
 خرم‌دینان ۳۶
 خضر(ع) ۲۸، ۳۶۲، ۳۹۴، ۴۳۳، ۴۴۰
 خطیب خوارزم ۵۰
 خلیفه شهاب‌الدین ۲۰۴
 خلیل ← ابراهیم(ع)
 خمینی، سید روح‌الله ۲۵۱، ۲۵۷، ۳۲۳، ۴۸۰
 خواجه‌الدین، محمدعلی ۳۹، ۷۷
 خوارزمی، تاج‌الدین حسین ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۰۹، ۳۷۸، ۴۸۱
 خوزستان ۳۱
 خیبر ۵۰، ۳۸۴
- دادبه، اصغر ۱۵۶، ۲۱۷، ۴۱۰
 داعی شیرازی، شاه محمود ۴۲۴
 دانشور، فریدون ۱۰۱
 داوود ۲۰۴، ۲۶۱، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۲، ۴۸۳
 داوود(ع) ۳۹۵، ۳۹۶، ۴۱۷، ۴۴۰، ۴۶۱
 دشتی، محمد ۱۲۱
 دورینگ، ژان ۳۸، ۳۹، ۷۶، ۱۷۲، ۲۶۳، ۳۱۱
 دهباشی، مهدی ۲۴۲
- دهخدا، علی اکبر ۸۰، ۱۰۰، ۱۶۵، ۲۱۷، ۲۳۴، ۴۳۵
 دهقان، مصطفی ۷۵
 دین حقیقت ۳۱، ۳۲
- ذ
 ذوالقرنین ۳۹۴
- ر
 رازی، محمد بن زکریا ۴۰۹
 رازی، نجم‌الدین ۱۵۶، ۲۳۷، ۲۶۹
 راغب اصفهانی، حسین بن محمد ۴۰۷
 ربانی گلپایگانی، علی ۹۸
 رحیمی، مه‌ری ۷۶، ۷۷
 رحیمیان، سعید ۸۱، ۸۶، ۲۴۱
 رزبار ۳۴، ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۱، ۴۸۳
 رستم ۳۷
 رستمی، منصور ۳۰، ۷۹، ۱۷۲
 رضا(ع) ۴۳، ۴۴، ۳۹۸، ۴۴۸، ۴۴۹
 رنجبر، محمدعلی ۴۵۰
 روح‌القدس ۳۲۸
 روح اعظم ۳۷۹، ۳۹۶، ۴۱۲، ۴۲۲
 روحتافی، حسین ۷۴، ۷۸، ۱۴۸، ۱۸۳، ۲۹۵، ۳۲۱
 روحتاو ۳۴، ۷۸، ۱۰۳، ۱۴۳
 روم ۲۷۵، ۴۲۸
- ز
 زرتشت ۳۷، ۳۸، ۶۹، ۱۷۱، ۴۲۵

- زرتشتی ۳۶، ۳۸، ۳۹
 زرکوب، منصوره ۸۰
 زرین‌کوب، عبدالحسین ۴۰، ۱۱۴، ۴۵۵
 زلیخا ۸۴
 زنجان ۳۱
 زَنُور ۷۴، ۷۹
 زَنُوری ۳۰
 زین‌العابدین/سجاد(ع) ۴۴، ۵۸، ۴۴۸، ۴۴۹
 زینب(س) ۳۲۶
 س
 ساجنار ۹۲، ۲۳۲، ۳۵۲، ۳۶۷، ۴۵۵
 سام ۴۷۳
 سامانی، عمان ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۹۵، ۴۴۱
 سبزواری، ملا محمدابراهیم ۳۱۵، ۳۳۷، ۴۱۷
 سبزواری، ملا هادی ۵۷، ۶۰، ۹۰، ۲۲۵، ۳۴۵، ۳۹۱، ۳۹۲، ۴۴۳
 ستّاری، جلال ۸۷
 سجدادی، سیّدجعفر ۸۶، ۱۷۷، ۴۰۹
 سرانندیب ۲۶۸، ۲۶۷
 سعد بن عبدالله ۴۶۹
 سعیدی، گل‌بابا ۸۶
 سلطان اسحاق برزنجی ۲۹-۳۲، ۴۲، ۶۹، ۷۱، ۷۲-۷۴، ۷۷، ۷۸، ۸۸، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۲۱، ۲۸۴، ۲۹۱، ۲۹۵، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۱، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۵، ۳۹۹، ۴۲۵، ۴۳۲، ۴۴۷، ۴۵۲-۴۵۵، ۴۶۴، ۴۸۳
 سلطان ولد ۴۲۹-۴۳۲، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۱
 سلطانی، محمدعلی ۳۱، ۳۶، ۳۹، ۴۵، ۷۳، ۸۹، ۱۸۱، ۲۶۵، ۳۴۶، ۴۷۶
- سلمان ۲۷، ۲۸، ۵۳، ۳۹۵
 سلیم ۲۷۷
 سلیمان ۱۷۱، ۳۹۳-۳۹۵، ۴۱۷، ۴۴۴
 سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم ۱۵، ۲۴، ۱۱۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۶۰، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۱۱، ۳۳۶، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۹۰، ۳۹۸، ۴۱۱
 سند، محمد ۴۷۵
 سنّی(اهل سنت) ۴۲، ۳۳۸، ۳۴۲، ۳۶۲، ۳۹۰، ۳۹۸، ۴۳۶
 سورانی ۷۲، ۷۴
 سوری، ماشاءالله ۷۸، ۲۳۰
 سوریه ۳۱
 سهروردی، شهاب‌الدین یحیی ۶۴، ۴۰۹
 سیّد اکابر(سیّدخاموش) ۷۳، ۷۸، ۱۰۵، ۱۰۷
 سیّد باویسی ۱۲۹، ۱۶۳، ۳۷۰
 سیّد جوزی ۲۷۷
 سیّد حبیب شه ۱۳۳، ۱۳۴
 سیّد عبدالعظیم میرزا(آبش) ۷۳، ۱۰۷، ۴۴۹
 سیّد علاء‌الدین(غلا‌دین) ۱۰۱، ۱۲۸، ۲۷۵، ۴۵۵
 سیّد فرضی ۷۹، ۱۶۳، ۲۰۱، ۲۴۷، ۲۷۷، ۳۵۲، ۳۶۷، ۳۷۱
 سیّد فلک‌الدین ۸۲
 سیّدمصطفی ۳۴، ۱۶۷، ۳۷۰
 سیّدمصطفایی ۳۰
 سیده شیانی ۷۳، ۷۸، ۱۲۳
 السیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن ۲۲۴

- ش
- شام ۵۷
- شاه ابراهیم ۳۵، ۱۶۷، ۳۷۱، ۴۸۳
- شاه ابراهیمی ۳۰
- شاه ابراهیمی، سید امرالله ۴۱، ۴۲
- شاه خوشین ۲۹، ۴۱، ۴۲، ۶۹، ۷۲، ۷۸، ۱۰۵، ۲۹۱، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۲۵، ۴۰۰، ۴۲۵، ۴۳۲
- شاه ۴۵۲-۴۵۳، ۴۶۴، ۴۸۲
- شاهرخ میرزا ۷۳
- شاه قرمزی(شاه ویسقلی) ۲۹۱، ۳۲۵، ۳۹۹
- شاه ۴۲۵، ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۵۵
- شاه نعمت‌الله ولی کرمانی ۲۹۳، ۳۱۴، ۳۲۳
- شاه ۳۳۷، ۳۴۲، ۳۶۱، ۳۹۳، ۳۹۶
- شاه هیاسی(شاه هیاسی یا شاه ایازی) ۳۰
- ص
- صالح(ع) ۴۴۰، ۴۴۲
- صدرحسینی، سید علیرضا ۱۵۸
- صغیر اصفهانی، محمد حسین ۵۲، ۲۹۶، ۳۲۱
- ص ۳۲۴، ۳۳۷، ۳۴۸، ۳۵۴، ۳۶۲، ۳۸۳، ۳۸۹
- ص ۳۹۲، ۳۹۶، ۳۹۸، ۴۴۰
- صفار، محمد بن حسن ۴۹
- صفوت، داریوش ۳۱
- صفی‌زاده، صدیق ۳۰، ۳۲، ۳۶، ۳۷، ۴۰، ۷۳
- ص ۷۷، ۸۸، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۶۴، ۲۴۸، ۲۶۲-۲۶۵، ۲۹۱، ۳۷۲
- صلاح‌الدین زرکوب ۴۵۸-۴۶۲، ۴۶۴
- صوفیه ۴۰، ۴۳۳، ۴۳۶
- ط
- طاهری، طیب ۴۲، ۷۹

- طایفه/ طایفه‌سان ۳۱، ۳۲
 طباطبایی، سید علی ۳۸۴، ۳۸۹
 طباطبایی، سید محمد حسین ۲۶۶
 طبرسی، فضل بن حسن ۲۶۶
 طیبی، حشمت الله ۷۹
 طریحی، فخرالدین ۴۶۵
 الطوسی، تاج‌الدین احمد بن محمد ۱۱۲
 طوسی، محمد بن حسن ۲۶۶
- ظ
 ظفرنوبی، خسرو ۴۰۴، ۴۲۸
- ع
 عابدین ۴۲، ۷۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۸، ۱۲۸، ۱۸۱، ۲۰۵، ۲۳۰، ۲۶۰، ۲۹۵، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۰۹
 عالی قلندری ۳۰
 عالی‌نژاد، سید خلیل ۱۱۹
 عباس بن علی (ع) ۳۲۶
 عبداللهی، زهرا ۸۰
 عراق ۳۱، ۳۲
 عراقی، فخرالدین ۱۵، ۸۶، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۷۵، ۱۷۷، ۳۰۴، ۳۲۹، ۳۵۵، ۳۶۰، ۳۶۱
 ۳۷۹، ۳۸۱
 عزرائیل ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۷-۲۷۰
 عطار، فریدالدین محمد ۱۵، ۲۴، ۹۶، ۹۷، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲۴-۱۲۷، ۱۳۴-۱۳۶، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۶، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۱، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۶۶
 ۳۶۹، ۳۸۱، ۳۸۲، ۴۰۰، ۴۳۱، ۴۳۲
- غ
 غزالی، احمد ۲۲۴
- ف
 فارابی، ابونصر ۱۷۷
 فارسی ۷۲، ۷۴، ۷۷، ۸۰، ۹۰، ۱۰۸، ۲۴۸
 فاطمه (س) ۴۳، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۵۱، ۳۵۴، ۴۵۱
 فخر رازی، محمد بن عمر ۳۴۳
 فخری، ماجد ۴۰۹
 فرغانی، سعیدالدین ۱۷۹، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۱۹
- غ
 غلیفی، ابوالعلاء ۳۵۸
 علم‌الهدی (شریف مرتضی)، علی بن حسین ۴۶۵
 علوی ۳۰، ۳۷، ۸۸
 علوی، محمد بن علی بن الحسین ۱۴۱
 علویان زاگرس ۷۸
 علی اکبر (ع) ۳۲۶
 علی بن ابیطالب (ع) ۴۱-۴۵، ۴۹، ۵۱، ۵۴، ۵۷، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۹، ۱۷۰، ۲۷۵، ۲۹۱، ۲۹۶، ۳۱۱-۳۱۳، ۳۱۵-۳۲۴، ۳۳۸-۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۳، ۳۵۶، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۸۲-۳۹۵، ۳۹۷، ۴۴۰-۴۵۰، ۴۵۲-۴۵۶، ۴۶۴، ۴۶۶-۴۷۱، ۴۷۳-۴۷۶، ۴۸۴
 علیخانی، بابک ۶۴، ۶۵
 علی نقی (ع) ۴۴، ۴۴۸-۴۵۰
 عیسی (ع) ۶۹، ۱۷۱، ۳۹۳، ۳۹۴، ۴۱۷، ۴۲۱، ۴۲۵، ۴۳۰، ۴۴۰، ۴۴۴، ۴۶۳، ۴۷۳
 عین‌القضات ۲۷

کشکول (مظهر داوود) ۳۴	فروزانفر، بدیع الزمان ۴۳۳، ۴۵۸
کلینی، محمد بن یعقوب ۲۸، ۵۳	فریدون ۳۶، ۳۷
کوفی، فرات بن ابراهیم ۳۴۲، ۳۵۰	فیاض لاهیجی، عبدالرزاق ۴۰۸
کیکاوس ۳۷	

ق

گ	قاجار ۲۷۸
گردون (مظهر بابا یادگار) ۳۵	قلم (مظهر مصطفی داودان) ۳۵
گنبد خضرا ۴۵	قمشهای، آقا محمدرضا ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۶
گنون، رنه ۶۴	قمی، شیخ عباس ۵۷
گوران ۳۶	قونوی، صدرالدین ۱۹۷، ۲۱۹، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۷۳
گورانی ۳۲، ۷۱	
گوهرین، سیدصادق ۸۶	

قیصری، داوود بن محمود ۲۲، ۱۳۲، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۷۹، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۳۳، ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۵۵، ۲۷۱، ۲۸۰، ۳۰۰، ۳۰۸، ۳۳۱، ۳۵۹، ۳۷۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۷۸
--

ل

لرستان ۳۱، ۶۹	
لُری ۷۱	
لکی ۷۱	
لوط ۴۴۲	

ک

کاشانی، عبدالرزاق ۸۶، ۱۶۰، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۱۹، ۲۲۵، ۲۳۵، ۲۳۸، ۳۳۶، ۳۵۸، ۴۱۷	
کاشانی، عزالدین محمود ۱۱۲	
کاظمی اردبیلی، علی ۳۲۰	
کاکا ردا ۴۸۲	
کاکه‌ای ۳۱، ۳۲	
کربلا ۵۴، ۶۹	
کربلایی، مرتضی ۲۱۴، ۲۱۹، ۲۷۳، ۳۸۱	
کردستان ۳۱	
گُردی ۳۲، ۳۹، ۷۱	
کرمانشاه ۳۱	
م	
مازندران ۳۱	
ماما جلاله ۴۸۲	
مأمون ۳۹۹	
متوسل، احمد ۳۹۳	
مجلسی، محمّدباقر ۲۸، ۱۴۱، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۷۶	
محمد (ص) / رسول اکرم ۴۱، ۴۵، ۴۶، ۶۹، ۱۴۱، ۳۰۰، ۳۲۴، ۳۳۴-۳۳۶، ۳۳۸، ۳۴۰-۳۴۳، ۳۵۰، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۹۳، ۴۱۷-۴۲۱، ۴۳۰، ۴۳۸-۴۴۰	

۴۷۳، ۴۸۱	۴۴۴-۴۴۶، ۴۵۰، ۴۶۶، ۴۶۸، ۴۷۳-۴۷۶
موسی کاظم (ع) ۴۳، ۴۴، ۴۴۸-۴۵۰	محمدباقر (ع) ۵۷، ۱۴۰، ۴۴۸-۴۵۰
مولوی، جلال‌الدین محمد ۱۵، ۶۰، ۶۲، ۶۹، ۸۱، ۸۹، ۹۰، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۵۹، ۱۷۰، ۱۷۴	محمد تقی (ع) ۴۴، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰
۲۶۹، ۲۹۳، ۲۹۸، ۳۰۷، ۳۲۵، ۳۵۵، ۳۷۶	محمدی، محمد ۴۷
۳۷۷، ۴۲۶-۴۲۸، ۴۳۰، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۶	مذهب جعفری ۴۲، ۴۵، ۴۶، ۴۵۲
۴۵۷-۴۶۲، ۴۶۴	مریدی، حسین ۴۰۵، ۴۳۷
المهائمی، علاء‌الدین علی ۲۴۵	مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل ۱۵۴
مهدی (ع) ۴۲-۴۴، ۴۴، ۷۶، ۴۱۷، ۴۴۸-۴۵۰	مستنبت، احمد ۳۹۴
۴۶۵-۴۷۲-۴۷۶	مسیح ۴۰، ۳۲۸
مهرپرستی ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۷۸	مسیحیت ۳۹
مهری‌های باستانی ۳۶	مصر ۸۴، ۸۵
میتراثیسم ۳۵	مصطفی داودان ۳۵، ۲۶۱، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰
میرسوری ۳۰	۳۷۱
میکائیل ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۰، ۳۶۸	مظهری، مرتضی ۶۲
۳۶۹، ۴۰۶، ۴۸۰، ۴۸۲، ۴۸۳	مفید، شیخ محمد بن محمد ۱۲۰
مینایی، فاطمه ۴۰۸	مکری، محمد ۴۱، ۷۷، ۱۷۲
مینورسکی، ولادیمیر فئودورویچ ۴۶، ۷۶	ملا رکن‌الدین دمشقی ۳۰۵
۴۲۴، ۴۴۲، ۴۴۷، ۴۵۴، ۴۸۳	ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی ۴۰۸
	ملانصوره ۴۲
ن	ملانیازه ۴۵، ۶۶، ۷۴، ۸۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۶۲
ناس، جان بویر ۴۰۷	۱۶۵، ۱۸۴، ۲۰۳، ۲۰۵-۲۰۷، ۲۲۳، ۲۲۶
نجران ۳۴۲	۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۴، ۲۴۸-۲۵۰، ۲۵۸، ۲۵۹
النجفی الجیلانی، شیخ یوسف ۱۵۲	۲۷۵، ۲۷۹، ۲۸۲، ۲۸۴، ۳۸۵، ۳۸۹، ۳۹۰
نسفی، عزیزالدین ۲۵، ۳۰۰، ۳۳۱، ۳۷۴، ۴۲۱	۳۹۲، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۴۹، ۴۵۵، ۴۷۶
نصارا ۵۰، ۹۲، ۳۴۲	موحد، محمدعلی ۶۰، ۲۵۰، ۲۵۷، ۲۸۸، ۳۰۷
نصرانی ۳۴۲	۴۱۵
نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف ۹۹	موحدیان عطار، علی ۴۰۷، ۴۰۹
نعمانی، محمد بن ابراهیم ۴۷۳	موسسی (ع) ۲۸، ۳۹، ۶۸، ۱۵۴، ۱۷۱، ۴۲۱
	۴۲۲، ۴۲۴، ۴۳۰، ۴۴۰، ۴۴۴، ۴۶۱، ۴۶۳

- نقیسی، علی اکبر ۱۹۱
نمروذ ۳۹۴، ۴۴۱
نوح ۶۸، ۱۷۱، ۳۹۵، ۳۹۶، ۴۰۴-۴۰۶، ۴۱۷، ۴۲۱، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۳۰، ۴۷۲، ۴۷۳
نوربخش، سیدمحمد ۴۶۳
نوروز سورانی ۷۴، ۱۰۰-۱۰۴، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۶۲، ۱۶۶-۱۶۹، ۱۸۴-۱۸۶، ۲۴۶، ۲۵۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۹۴، ۳۶۳، ۳۶۴، ۴۰۰، ۳۸۵
نوری، حسین بن محمدتقی ۲۵
نویرکرم ۴۵، ۲۹۹، ۴۴۹
نیر تبریزی، محمدتقی ۱۴۰، ۳۶۳
نیک‌نژاد، سید کاظم ۳۴، ۷۷
- و
ورق (مظهر پیرموسی) ۳۵
ویسی، سارا ۴۶
- ۵
هاتف اصفهانی، سید احمد ۸۴، ۸۵، ۱۱۶
هارون (ع) ۸۱
هجویری الغزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان ۱۵۶
هفتاد و دو پیر ۵۴
هفت تن ۳۴، ۵۴، ۶۵، ۶۸، ۷۳
هفت خلیفه ۲۰۴
هفتوانه ۳۰، ۳۴، ۵۴، ۶۵، ۶۸، ۷۲، ۷۷، ۷۸
همایی، جلال‌الدین ۸۹، ۹۰، ۱۱۲، ۳۱۵-۳۱۹
- ۳۰، ۴۵۹، ۴۶۲
همدان ۳۱
همدانی، عبدالصمد بن محمد حسین ۱۵۲
۳۶۲
هند ۳۷
هندی ۳۷
هندو ۶۴
هندوئیزم ۳۹
هود (ع) ۳۹۵، ۴۴۰، ۴۴۲
هوشنگ ۳۶
- ی
یادگار ۴۱، ۷۸، ۱۴۰، ۱۶۷
یارسان/ یارستان ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۴۰، ۴۶، ۷۱، ۷۷-۷۹، ۸۷، ۸۸، ۹۹، ۱۰۴، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۲۰۹، ۲۳۰، ۲۴۷، ۲۵۳، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۹۱، ۳۱۲، ۳۴۶، ۴۵۱
یثربی، یحیی ۲۱۹، ۲۷۲، ۲۷۴
یزدان پناه، شهناز ۷۹، ۱۴۸، ۱۷۲، ۳۰۴، ۴۴۲، ۴۶۱
یزدان پناه، یدالله ۱۹۲، ۱۹۷، ۲۰۸، ۲۱۸
یعقوب (ع) ۶۱، ۳۹۳، ۳۹۴، ۴۶۴
یوسف (ع) ۸۴، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۴۴۰، ۴۴۴، ۴۶۱، ۴۶۳، ۴۸۱
یوسفی، محمدتقی ۴۰۹
یوشع (ع) ۴۷۳
یونس (ع) ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۴۰، ۴۴۲، ۴۴۴
یهود ۳۸

The Mystical Ontology of Ahl-e Haqq

A Comparative Study of the Idea of Epiphany, Manifestation and the Perfect Man in Islamic Mysticism and Ahl-e Haqq

Dr. Fateme Mohammadi Askarabadi

یکی از «مکاتبِ فکری عرفانی» که در کنار سایر مکاتبِ «عرفانی، ایرانی، اسلامی»، بالیده، «آیین اهل حق» است. متأسفانه تاکنون، آن گونه که بایسته و شایسته است به این «مکتبِ فکری» پرداخته نشده است. به نظر می رسد که برای رسیدن به یک نگاه علمی، دقیق و بی غرض نسبت به اهل حق، لازم است که ابتدا «هستی شناسی» این آیین، از طریق متون دست اول ایشان، مورد بررسی قرار گیرد. به طور خلاصه می توان گفت که آیین اهل حق، دارای «هستی شناسی عرفانی» است؛ یعنی اساس آن، مبتنی بر «وحدت وجود»، «ظهور»، «تجلی»، «حرکت حبی»، «انسان کامل» و «ظهور و سریان حقیقت واحد در صور گوناگون» است. در پژوهش حاضر، «هستی شناسی عرفانی اهل حق» به صورت ساختارمند، طبقه بندی شده و بر اساس یک چینش علمی و منطقی، استخراج شده و مورد بررسی قرار گرفته است.

