

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س)

سال اول، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۸

سیر اندیشه ولایت در تصوف اسلامی (بر پایه امهات کتب نثر صوفیه)

حمیرا زمردی،^۱ زهرا نظری^۲

چکیده

این مقاله سیر تطور اندیشه ولایت و مباحث مرتبط با آن را بر اساس امهات کتب نثر صوفیه نشان می‌دهد؛ گرچه در برخی موارد از اشعار بزرگان عرصه عرفان نیز بهره می‌گیرد. به سبب گستردگی فضای کار، پایه تحقیق عمدتاً بر آثار نثر بوده است؛ آن هم آثاری که در حوزه جغرافیایی دو مکتب عرفانی خراسان و بغداد آن روزگار شکل گرفته اند و اگر در این میان از مکتب عرفانی ابن عربی، برخی شاگردان او و آثارشان - که مربوط به حوزه اندلس هستند - صحبت به میان آمده به این علت است که ابن عربی مهم ترین نظریه پرداز عرفان اسلامی است؛ بویژه که محور و اساس همه اندیشه‌ها و آثار او را مسئله انسان و ولی کامل و ولایت او بر تمامی کائنات تشکیل می‌دهد. از جهت زمانی نیز مقاله پیدایش نخستین نظریات را در باب ولایت

۱. استادیار دانشگاه تهران Email: gole_YAs552007@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۸۷/۹/۵ تاریخ تصویب: ۸۸/۴/۱۰

از قرن سوم هجری و اندکی پیش از آن را تا آغاز دوره معاصر یعنی زمان مشروطیت به شکل مجمل بررسی می کند.

این مقاله نشان می دهد چگونه افکار و اندیشه های افراد مختلف طی گذشت زمان بر شاخ و برگهای اصل ولایت افزوده و روز به روز به اعتلای این اندیشه یاری رسانده و آن را بارورتر کرده است؛ به علاوه ریشه و خاستگاه مواردی چون انسان کامل، تعداد اولیا، طبقات آنها و... را نیز - تا حدی که مقدور و مستند بوده است - تبیین می کند.

واژه های کلیدی: ولایت، ولی، انسان کامل، مرید و مراد، کرامت.

مقدمه

با وجود آنکه مسأله « ولایت » یکی از اصول محوری عرفان و تصوف اسلامی است، اما آن چنان که شایسته و بایسته باشد به سیر این موضوع پرداخته نشده است. بیشتر متونی که درباره بحث ولایت حرف زده اند، آثار و افکار ابن عربی را در این خصوص پیش چشم داشته اند. اگر کسی بخواهد درباره ماهیت کلی ولایت، سیر این مفهوم در تصوف از آغاز تا زمان معاصر و موضوعات مرتبط با آن چون نور محمدی، انسان کامل، تشیع و ولایت، اسماعیلیه و ولایت... اطلاعاتی کسب کند باید به منابع پراکنده مراجعه نماید؛ بنابراین نیاز به جستاری که به شکل تقریباً جامع، محورهای بحث ولایت را بررسی کند سبب شد نگارنده به این تحقیق پردازد.

معنای لغوی ولایت و ولی

در مفردات الفاظ قرآن درباره معنای لغوی ولایت آمده است:

« الْوَلَايَةُ النَّصْرَةُ، وَالْوَلَايَةُ تَوْلَى الْأَمْرَ، وَقِيلَ: الْوَلَايَةُ وَالْوَلَايَةُ نَحْوُ: الدَّلَالَةُ وَالِدَّلَالَةُ.»

(راغب اصفهانی، ۱۴۱۸: ۸۵۵)

به طور کلی « ولایت » به کسر واو، به معنی سلطنت و تولیت و امارت است و به فتح واو به معنی محبت. ولایت مأخوذ از ولی به معنی «قرب» نیز استعمال شده است؛ به همین جهت «حیب» را «ولی» هم می گویند زیرا به محبت نزدیک است. (آشتیانی، ۱۳۴۴: ۵۹۴)

«ولی» نیز در معانی مختلف از جمله کسی که حق تصرف در امری را دارد به کار رفته است؛ مثلاً می گویند ولی الصبی یا ولی المرأه. هم چنین ولی در معنی یاور و در معنی همسایه هم استعمال شده است. (تهانوی، ۱۳۷۸: ۲/۱۸۰۶)

قرآن نیز ولی را در معانی گوناگونی به کار می گیرد^۱ از جمله «ولی» به معنی «فرزند» در سوره مریم آیه پنجم: «هَب لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا» یا به معنی صاحب و یار در آیه یازدهم سوره اسراء: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ وَلِيًّا مِنَ الذَّلِّ» یا در معنای ربّ و پروردگار در سوره شوری آیه نهم: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ»

ولایت و ولی در اصطلاح تصوّف

در اصطلاح صوفیان ولایت به معنای قرب و نزدیکی به خدای متعال است. ولایت، تصرف در خلق به اذن حق و در واقع باطن نبوت است زیرا ظاهر نبوت انباء است و باطنش تصرف در نفوس با اجرای احکام بر آن ها. نبوت از جهت ظاهر و انباء مختوم می شود اما از جهت تصرف و ولایت دائمی است. (حکیم ترمذی، ۱۹۶۵: ملحقات مصحح، به نقل از فرغانی: ۴۸۷)

| | |
|---------------------------|------------------------------|
| نبوت را ظهور از آدم آمد | کمالش در وجود خاتم آمد |
| ولایت بود باقی تا سفر کرد | چو نقطه در جهان دوری دگر کرد |

(شبستری، ۱۳۵۶: ۲۶)

ولی کسی است که به مقام فنای ذات خود رسیده و تحت اراده الهی قرار دارد. او به حق باقی و پیوسته در طاعت خداوند است و حق تعالی او را از معاصی محافظت می کند. (مکی،

۱۳۰۶ ق: ۲۸۶)

تمام صوفیان ولی نیستند؛ بلکه اولیا گروهی خاص از مردان و زنان (به آنها ولیه گفته می‌شود) هستند که به تجارب والای روحانی دست پیدا کرده‌اند. آنان که به چنین جایگاهی رسیده‌اند شایستگی و توانایی ارشاد سالکان طریق را برای نیل به کمال دارند.

اقسام ولایت

ولایت به دو نوع عامه و خاصه تقسیم می‌شود.^۲ ولایت عامه برای همه کسانی است که به خدا ایمان آورده‌اند و عمل صالح دارند. ولایت خاصه که فنای فی الله از جهت ذات و صفت و فعل است، مخصوص واصلان از ارباب سلوک می‌باشد. خود ولایت خاصه نیز تقسیم می‌شود به ولایت عطایی و کسبی. در ولایت عطایی جذبه و کشش به سوی حق تعالی، قبل از مجاهده حاصل می‌شود:

می‌خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار

کاین موهبت رسید ز میراث فطرتم

(حافظ، ۱۳۸۱: ۲۵۸)

کسی که صاحب ولایت عطایی است «محبوب» نامیده می‌شود زیرا خداوند او را به سوی خود کشیده است؛ یا آن گونه که حکیم ترمذی نامگذاری کرده است «مجتبی» یا طبق گفته عزالدین کاشانی «مقتدا» است.

در ولایت کسبی انجذاب به دنبال ریاضت و مجاهده به دست می‌آید، صاحب این نوع ولایت را «محب» می‌گویند، زیرا اول او برای نزدیک شدن به خدا تلاش می‌کند و بعد مشمول جذبه الهی می‌شود یا مطابق نامگذاری حکیم ترمذی و عزالدین کاشانی همان «مهتدی» و «مقتدی» است.

در تشیع معمولاً ولایت حضرت امیرالمؤمنین و یکی از اهل بیت را در هر دوری «ولایت شمسیه» و ولایت اولیا از امت حضرت محمد را «ولایت قمریه» می‌نامند. اگر ولایت شخص حضرت محمد را ولایت شمسیه و اهل بیت را قمریه بدانیم، ولایت عارفان از امت حضرت محمد «ولایت نجمیه» می‌شود. (مقاله آشتیانی، ۱۳۶۸: ۱۰۰)

اهمیت ولایت در تصوف از آن روست که کامل کننده توحید و طلب است. طالب و سالک نمی تواند به تنهایی - بی وجود واسطه ای که او را از مهلکه های مخوف راه سلوک به سلامت بگذراند - فقط به همت و تلاش خود راه به جایی ببرد. بحث درباره انسان کامل و ولی در واقع محور اساسی اغلب کتابهای تصوف و نقطه عطف بسیاری از بحثهای عرفانی است.

شرط حصول مقام ولایت نه علم یقین به مسائل الهی، نه اخلاص در اعمال خیر، نه زهد و نه پاکی اخلاقی است؛ ولی ممکن است فاقد یا واجد تمام این صفات باشد، اما تنها صفتی که باید بدان متصف باشد جذب و بیخودی و صفای قلب است که جذب و بیخودی نشان بیرونی فنا یا رهایی از تعینات شخصی است.

سیر اندیشه ولایت در تصوف اسلامی

مفهوم ولایت در اسلام شاید به قدمت خود اسلام باشد. قرآن از اولیاء الله^۳ به عنوان دوستان خدا سخن می گوید؛ اگرچه آن گونه که صوفیان معتقدند، این دوستان را افراد مقدسی معرفی نمی کند که رابطه ای نزدیک با خدا دارند. در اخبار و احادیث نیز، بسیار درباره این دوستان خدا صحبت شده است، اما هیچ چیز بخصوصی در تأیید توانایی ایشان در انجام کارهای خارق العاده نیامده است. سعد الدین حموی می گوید: «پیش از محمد در امتان پیشین ولی نبود و مقربان خدا را از جمله انبیا می گفتند... چون کار به محمد رسید، فرمود که بعد از من پیغمبر نخواهد بود تا خلق را به دین من دعوت کند. بعد از من کسانی که پیرو من باشند و مقرب حضرت خدا باشند، نام ایشان اولیاست. این اولیا خلق را به دین من دعوت کنند. اسم ولی در دین محمد پیدا آمده...» (نسفی، ۱۳۴۱: ۳۲۰)؛ گرچه قدیمی ترین تصور مسأله ولایت را - که به ولی کامل امکان می دهد به خاطر خلافت الهی خود در امور عالم تصرف کند - در عقاید ایرانی می توان در مفهوم خورنه (فره) منسوب به زرتشت جستجو کرد که در اوستا (رضی، ۱۳۸۰: ۴۴۲ - ۴۵۱؛ زامیاد یشت؛ ۴۱۶؛ بهرام یشت: ۴۳۱ - ۴۳۲؛ ارت یشت) به آن اشاره شده

است. انتساب فره به زرتشت از او یک انسان کامل می سازد، گویی با این عنوان نوعی مقام ولایت به او منسوب می شود.

صوفیان نخستین چون بایزید بسطامی و ابراهیم ادهم (م ۱۶۱) از ولایت بحث کرده اند، اما این حکیم ترمذی^۴ بود که مفهوم ولایت را در قالب نظریه ای نسبتاً کامل و منسجم درآورد. (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۱۰۱)

پیش از قرن سوم، یعنی قبل از ترمذی، ابن ابی الدنیا (م ۲۸۱) قدیم ترین مجموعه باقیمانده به نام کتاب الاولیا را تألیف کرد که به موضوع دوستان خدا می پرداخت. تألیفاتی شبیه این از سده سوم که طبق موضوعات خاص مرتب شده است، بعدها در مجموعه های مفصلی از قبیل حلیه الاولیای ابونعیم اصفهانی ادغام گردید. این مجموعه های اولیه روشی قانونمند برای تنظیم مطالب خود به کار نبرده اند. مطالب ابن ابی الدنیا و ابونعیم درباره اولیا و ولایت به حدی پراکنده است که ترسیم تصویری روشن براساس آن بسیار دشوار است. (راتکه و اوکین، ۱۳۷۹: ۲۹) گفتیم که نظام فکری تقریباً کاملی درباره اولیا و ولایت در نیمه دوم قرن سوم در نوشته های حکیم ترمذی به وجود آمده است، اینکه قبل از او کسانی بوده اند که آثار مکتوبی عرضه کرده باشند، برای ما مشخص نیست.

نظام فکری مطرح شده به وسیله ترمذی ماهیت عامیانه ندارد؛ بلکه مسلماً ثمره محیط فکری برجسته ای است که حاصل کسب تجربه در مجموعه ای از علوم سنتی و نیازمند سالها مطالعه است.

درباره بحثهای آن زمان پیرامون موضوع ولایت در خراسان و ماوراءالنهر اطلاعات ما محدود می شود به کتاب ختم الاولیا (خاتم الولاية) ی حکیم ترمذی. در ابتدای کتاب (همان: ۷۰) شاگرد ترمذی از گروهی صحبت می کند که عقایدی در زمینه ولایت دارند، اما نه نامی از آنها به میان می آید نه حرفی از محل سکونتشان هست، اما شاید در جایی بسیار نزدیک به ترمذ مثل خراسان و ماوراءالنهر باشند نه مثلاً در عراق در غرب مملکت اسلامی؛ زیرا در آثار ترمذی سندی مبنی بر آگاهی او از اندیشه های عرفانی بغداد و غرب سرزمین اسلامی در نیمه

دوم قرن سوم وجود ندارد. این کمبود اطلاعات دربارهٔ مسئله ولایت در خراسان با توجه به کم بودن آثار مکتوب به جای مانده در حوزه مورد نظر خیلی تعجب آور نیست.

دربارهٔ ابن ابی الدنيا و اثرش در غرب اسلامی صحبت کردیم، اما ابوسعید خراز (م ۲۸۶) تقریباً همزمان با ترمذی رساله‌هایی دربارهٔ ولایت دارد. (کتاب الکشف و البیان و کتاب الفراغ) مطالب او به گوشه‌ای از موضوعاتی می‌پردازد که ترمذی در اثر خود بررسی کرده است.

اینکه دو صوفی بزرگ، خراز و ترمذی، در موضوع ولایت تألیف دارند نشانهٔ اهمیت مسئله در دوران آنهاست. در حالی که خراز افکاری کم عمق را مطرح می‌کند و در محدوده آنچه قابل قبول متکلمان اهل سنت بوده است باقی می‌ماند، ترمذی متفکری است خلاق با آرای نو که دامنهٔ بحث را وسعت می‌دهد.

ابوسعید خراز رساله‌اش را به این دلیل تألیف کرده است که کسانی از صوفیان در نحوهٔ تشخیص میان مقام انبیا و اولیا دچار خطا شده‌اند و اولیا را در مقامی برتر از انبیا جای داده‌اند. به همین جهت او می‌خواهد پرده از حقیقت بردارد و نسبت حقیقی بین انبیا و اولیا را نشان دهد.

سامرایی، مصحح رسالات خراز معتقد است: «به موجب گواهی سلمی به نقل از ذهبی، ترمذی به خاطر این از ترمذ تبعید شد که به تصور مردم آن ناحیه مدعی برتری مرتبهٔ اولیا بر انبیا بود» و بی‌هیچ دلیل دیگری از آن نتیجه می‌گیرد که خراز رسالهٔ خود را بدون آنکه صریحاً از ترمذی نام ببرد در رد او نوشته است. (نویا، ۱۳۷۳: ۲۰۲)

دربارهٔ کتاب خراز با مقایسه‌ای دقیق هم نمی‌توان نشانه‌ای یافت دال بر اینکه او الکشف را در رد کتاب حکیم ترمذی نوشته است. (همان، ۲۰۵) اندیشهٔ برتری اولیا بر انبیا به هیچ وجه زائیدهٔ ذهن ترمذی نیست و قبل از او نزد ابن ابی الحواری (م ۲۳۰)، رباح بن عمرالقیسی (م حدود ۱۸۰) و حتی نزد عامر بن عبدقیس - که از او نزد عثمان، خلیفه سوم شکایت بردند که خود را برتر از ابراهیم (ع) دانسته است - نیز دیده می‌شود. (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۵۲؛ نویا،

۱۳۷۳: ۲۰۳) در زمان ترمذی و خراز این تفکر از امور مألوفی بود که در مجالس صوفیان بحث می شد.

در ضمن ترمذی در نوادر الاصول، معرفة الاسرار و ادب النفس هم به برتری مقام نبی بر ولی تأکید می کند. (زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۳: ۵۱)

علاوه بر همه اینها فکر « خاتم اولیا » که از اندیشه های محوری کتاب ترمذی است، اصولاً در اثر خراز دیده نمی شود. اگر بخواهیم به وجود نوعی رابطه میان این دو اثر قائل شویم باید گفت خراز طرح مقدماتی « ولایی - نبوی » را پی می افکند که نه خوب بیان شده و نه خوب حل شده است و ترمذی آن را می پرورد و در حوزه حقیقی خود جای می دهد. کتاب ترمذی با این نکته آغاز می شود کسانی که مسأله ولایت را بررسی کرده اند بیگانه از موضوع بوده و از دیدگاه علم و قیاس به آن پرداخته اند، گفتارشان درباره صدق عمل است؛ زیرا صدق برایشان معیار همه امور است.

می توان گفت در متن مذکور طعنه ای به خراز و کتاب الصدق (ر.ک. ابوسعید خراز، بی تا) او وجود دارد؟ اگرچه خراز کتابی دارد که سراسر بر اهمیت صدق در زندگی دینی تأکید دارد، اما به غیر از این اشاره ترمذی به صدق، هیچ دلیل دیگری در دست نیست که مشخص کند ترمذی از رساله خراز آگاه بوده است.

شواهدی وجود دارد که در بلخ شهری در همسایگی ترمذ، صوفیانی بوده اند که به شیوه ای کاملاً متفاوت از ترمذی درباره ماهیت ولایت می اندیشیده اند. مثلاً این جمله که منسوب است به ابوبکر محمد بن حامد ترمذی - که با مشایخ بلخ نزدیک بود - « الولی فی ستر حاله ابدأ. »^۱ (سلمی، ۱۹۵۳: ۲۸) با یکی از محورهای بحث ختم الاولیا یعنی ظاهر بودن ولی در میان مردم، تناقض آشکار دارد.

به طور کلی مبحث ولایت در کتابهای عرفانی کلاسیک (در مقایسه با قرون بعد و آثار کسانی مثل ابن عربی و مفسرانیش که بر پایه اصل ولایت بنا شده است) نقش تقریباً محدودی دارد. هجویری از این لحاظ یک استثناست. ابونصر سراج در بخش غلطات از کتاب اللمع به

گوشه هایی از آن می پردازد؛ قوت القلوب صفحات بسیار اندکی را به آن اختصاص می دهد؛ قشیری نخستین نویسنده ای است که فصلی کامل از کتابش را به ولایت اختصاص داده است. در قرنهای بعد به شکل جسته و گریخته در متون عرفانی از ولایت صحبت شده است، اما کسی که بعد از ترمذی این اصل را محور اندیشه های خود قرار داد، در بسط آن کوشید، آن را کاملاً منسجم و نظاممند کرد و به اوج خود رساند، کسی جز محیی الدین بن عربی^۱، عارف مشهور اندلسی نبود. پس از ابن عربی افراد بسیاری از اهل تسنن و تشیع در تفسیر و شرح افکار او کوشیدند اما در بحث عرفان به طور عموم و در مبحث ولایت به طور خصوص همگی ریزه خوار خوان معرفت اویند.

مسأله ای که درباره سیر تطور ولایت قابل توجه است اینکه در قرون اولیه و در آغاز پیدایش این نظریه کمتر می توان رنگ شیعی در آن یافت. مثلاً در اثر خراز درباره ولایت نشانی که یادآور ساختار تعالیم امامیت شیعه باشد، نمی توان یافت. اندیشه های او نوسانی میان تعالیم قرآن و دستاوردهای تجارب روحانی خودش است. در مورد ترمذی هم، مفهوم ولایت به عنوان پیوند خاص بین انسان و خدا - خدایی که دوست انسان است - منشأ قرآنی دارد. بعدها می بینیم با آنکه ابن عربی رسماً یک صوفی سنی مذهب است از تشیع در آثارش بیشتر الهام می گیرد.

در این میان باید به طور ویژه از نقش سلسله های کبرویه و نقشبندیه که در میان آنها تمایلات شیعی روز به روز بیشتر رواج می یافت، صحبت کرد. از جمله کسانی چون سعدالدین حموی (م ۶۵۰) - خلیفه شیخ نجم الدین کبری - که در نامه ای به ابن عربی خاتم ولایت را مهدی صاحب الزمان می خواند، یا معتقد است خدا دوازده نفر از امت محمد را برگزید و مقرب در گاهش کرد و به آنها ولایت داد و ایشان تنها نایبان حضرت محمدند. از دیگر افراد عزیزالدین نسفی است که تمایلش به تشیع بسیار است و طریقه کبرویه بعد از سعدالدین حموی، استادش از طریق او با عقاید تشیع نزدیک می شود. از دیگر کسانی که در پیوند تصوف و تشیع کوشید سیدمحمد نوربخش (م ۸۶۹) و شاگردش شیخ محمد لاهیجی (م ۹۱۲) را می توان نام برد که خاتم الاولیا را با مهدی شیعه منطبق می کند. همچنین باید یاد کرد از

عارف شیعی، سیدحیدر آملی، که تلاش بسیار کرد تا تصوف و تشیع را آشتی دهد. او با تمام احترامی که برای ابن عربی قائل است نظر او را درباره خاتم ولایت بودن عیسی نمی پذیرد. از نظر او خاتم ولایت باید امام باشد؛ زیرا ولایت باطن نبوت است و معنای امامت جز این نیست و این امام ختم کننده ولایت کسی جز مهدی علیه السلام نیست.^۷

در برهه ای از عصر صفویه مخالفت فقها و متشرعه با صوفیه افزایش یافت. به این دلیل که ادعای صوفیه درباره قطب و مقام ولایت - بدان گونه که برخی از متصوفه به آن معتقد بودند - با مبادی عقاید شیعه که مذهب رسمی زمان بود، مغایر به نظر می آمد. اگر باب ولایت به وسیله اقطاب صوفیه باز می شد، مفهوم غیبت کبری و بسته بودن باب ارتباط مستقیم با صاحب ولایت یعنی امام زمان نمی توانست قابل توجیه باشد. به علاوه از نظر شیعه تنها کسی که شایستگی هدایت مردم را دارد امام معصوم است و با وجود او تمسک به هدایت دیگران تحت عنوان اولیا جایز نیست. (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۲۶۱)

در اوایل عهد قاجار نیز بیشتر فقهای عصر مثل اواخر عهد صفوی نسبت به صوفیه بدبین بودند؛ زیرا دعوی مشایخ تصوف را در باب قطب به نوعی قول به مهدویت تلقی می کردند و نفی آن را لازمه تشیع می شمردند. در دوره بعد از فتحعلی شاه و تقریباً مقارن سلطنت محمدشاه و با وجود وزیر صوفی او، حاج میرزا آغاسی، تصوف دوباره احیا شد، اما دیگر مشایخ صوفیه اعتبار گذشته را نزد مردم نداشتند. به طوری که مثلاً کرامات که در عهد تیموریان و قبل از آن به مشایخ تصوف منسوب می شد از عهد صفوی به بعد به زهاد و فقها و کسانی که نزد امام غایب مشرف می شدند، منتسب شد و مقام ولایت با پاره ای اختلاف نسبت به آنچه نزد صوفیه متقدم معمول بود، در این دوره به علما و مجتهدان بزرگ نسبت داده می شد. (همان: ۳۳۸)

با شروع نهضت مشروطیت، تصوف به عنوان مسأله ای که مانع پیشرفت و سبب انحطاط بود، مورد طعن روشنفکران واقع شد. از صوفیان نامدار این عصر که در باب ولایت نظریاتی دارد سلطان علی شاه گنابادی (م ۱۳۲۷) است که کفر و ایمان را عبارت از تصدیق یا عدم تصدیق ولایت حضرت علی می داند. او غایت خلقت عالم و آدم را پیوند ولایت می داند که

بیعت مشایخ آن را تحقق می دهد و به معصوم متصل می کند. بدون پیوند ولایت درخت ایمان ثمره مطلوبی ندارد. (گنابادی، ۱۳۸۴: ۱۴ - ۱۵) بدین گونه تصوف در مسأله ولایت به نوعی تجدید عهد با تشریح و تعبد باز می گردد.

مسأله ولایت و انسان کامل

از موضوعات کاملاً مرتبط با ولایت، نظریه انسان کامل است؛ اگرچه مفهوم انسان کامل از ابتدای پیدایش تصوف اسلامی وجود داشته و حتی پیش از ظهور اسلام نیز در میان متفکران ایرانی و یونانی مطرح بوده است.

هدف تصوف، تربیت انسان کامل است. گرچه کمتر کسی به این درجه می رسد اما نهایت تلاش سالکان رسیدن به چنین جایگاهی است. رسیدن به این درجه منوط به ارشاد اولیاست و این ارشاد مخصوص افراد مستعد است؛ به خلاف تربیت انبیا که عام است و همگان را شامل می شود.

انسان کامل - که انبیا و اولیا بارزترین نمونه های آنند^۱ - روح عالم و عالم جسد است، او به وسیله اسمای الهی که خداوند به او آموخته است در عالم تصرف می کند و همان طور که اگر روح بدن را رها کند، بدن تباه می شود، بی وجود انسان کامل عالم نیز تباه و خالی از کمالات می شود. او در شریعت و طریقت و حقیقت کامل است و اقوال، افعال، اخلاق نیک و معارف در او به حد کمال رسیده است.

ریشه ها و سیر تطور انسان کامل

در تصوف اسلامی نخستین کسی که اصطلاح «الانسان الکامل» را وضع کرد و در آثارش به کار گرفت ابن عربی بود. پس از او عزیزالدین نسفی (م ۷۰۰) اولین نویسنده ای بود که در دنیای اسلام این نام را بر کتاب عرفانی خود به زبان فارسی گذاشت. پس از او هم عبدالکریم جیلی این نام را برای کتاب خود برگزید که به عربی و در زمینه عرفان بود.

قبل از ابن عربی، حلاج (مقتول ۳۰۹) از انسانی که جمیع مراتب کمال را پیموده، مظهر کامل صفات الهی شده و به مرتبه انا الحق رسیده است، سخن گفته بود و به نظر می‌رسد او خود را چنین انسانی می‌دانست و در راه این تفکر نیز جان باخت. پس از او بایزید (م ۲۳۴ یا ۲۶۱) اصطلاح «الکامل التام» را برای چنین انسانی استفاده کرد. (پورجوادی، ۱۳۶۲: ۵۸۲) اندیشه انسان کامل در مسیر خود تا قرن ششم با مایه‌هایی از تصوف و تشیع ادامه یافت تا در افکار ابن عربی به اوج رسید.

انسان کامل برابر است با The Logos یا کلمه الهیه در اندیشه‌های یونانی. از طرفی می‌توان به ریشه‌های ایرانی انسان کامل توجه کرد که با مفهوم انسان نخستین در اوستا، یعنی کیومرث در بندهشن مربوط است. (نیکلسون، ۱۳۵۸، تعلیقات مترجم: ۲۲۶)

ولایت و نور محمدی

از دیگر مسائل مرتبط با بحث ولایت، رابطه ولایت و نور محمدی است که به نوعی با انسان کامل هم ارتباط پیدا می‌کند. مقصود از نور محمدی وجود حضرت محمد نیست، بلکه حقیقتی است کلی که به شکل نوری آسمانی قبل از خلقت تمامی موجودات آفریده شده است.

این نور در وجود حضرت آدم تجسد یافت و پس از او نسل به نسل در تمام انبیا تجلی کرد تا آخرین تجلی آن که مطابق عقیده اهل سنت در شخص حضرت محمد ظهور کرد و به عقیده شیعه پس از ایشان به حضرت علی و امامان اهل بیت رسید.^۹ از نظر صوفیان با وفات پیامبر نور محمدی از ایشان به وجود اولیای امشان منتقل شد. (همان: ۱۲۶)

ولایت و موضوع شیخ، پیر، مراد و مرید

ذوالنون مصری (م ۲۴۵) می‌گوید: «هرگز مرید نبود تا استاد خود را فرمان برنده تر نبود از خدای.» (عطار، ۱۳۷۹: ۲۰۶)

از این جمله می توان به اهمیت ولی یا همان پیر و شیخ در تصوف پی برد. با توجه به اصل ولایت، قوانین و آداب خاصی در بین متصوفه ایجاد شد. صوفیان رسیدن به معرفت باطنی را وابسته به سیر و سلوک می دانند و هیچ سلوکی را هم بدون راهنمایی مرشد و پیر، معتبر و ممکن نمی دانند. پیر یا شیخ در تصوف نماینده رسالت باطنی پیامبر اسلام است؛ به همین جهت ادراک معرفت باطنی و رسیدن به حقیقت، پیوستگی کامل با رابطه مرید - مرادی دارد. گرچه اساس موضوع پیروی از پیر و مراد، متکی بر اصل بدیهی پیروی جاهل از عالم است، اما صوفیان در این راه پا را از حد متعارف بیرون گذاشته اند و در این رابطه، توقعاتی و رای توان بشری از مریدان دارند.

دلایل نیاز مرید به مراد و شیخ بسیار متعدد است؛^۱ مثلاً همان گونه که در سفرهای آفاقی انسان نیازمند راهنماست در سفر انفسی هم مرید محتاج راهنمایی پیر است. درضمن در راه سلوک موانع بسیار زیادی از جمله هوای نفس، شیاطین، آفات و شبهات وجود دارد که باید سالک را برای اینکه سلامت به مقصد برسد مرشدی آشنا به راه، همراهی کند. از آنجا که در مسیر سلوک امتحانات گوناگونی وجود دارد، مرید ممکن است خسته شود و پیر با مهارتی که دارد این افسردگی را از بین می برد. در طی جاده سلوک ممکن است سالک به مقاماتی دست یابد و دیدن تجلیاتی از انوار الهی، حس شطح گویی در او ایجاد کند؛ در اینجا وجود پیر لازم است تا او را به مقامات بالاتر سوق دهد و از ماندن در آن مقام بازدارد. به علاوه مرید با دستگیری شیخ، مسیری را که ممکن است مدتها طول بکشد در زمانی کوتاه تر طی می کند. تمام آنهایی که مدعی پیری و ارشاد هستند به کمالات کاملان نرسیده اند و مرید باید مطمئن باشد کسی را که به عنوان پیر خود انتخاب کرده، شیخی با تجربه است که می تواند او را به سر منزل مقصود برساند؛ در غیر این صورت ارزشمندترین گوهر وجودی او در خطر تباهی قرار می گیرد.

به دلیل اهمیت شیخ در تصوف صفاتی برای پیر ذکر کرده اند که مهمترین آنها این است که از هرچه غیر خدا قطع تعلق و تخلص نیت کرده باشد؛ از حجاب ها و صفات بشری رها گشته و صاحب علم لدنی باشد؛ از نظر ظاهر هم گفتار و کردارش یکی باشد؛ در ظواهر

زندگی میانه روی پیشه کند؛ در هدایت سالکان بکوشد؛ اسرار آنها را حفظ کند؛ در انجام نوافل بسیار کوشا باشد؛ اثر ترس در همه حالاتش نمایان باشد. (کاشانی، ۱۳۸۱: ۲۲۷ - ۲۳۳؛ یوسف پور، ۱۳۸۰: ۲۲۶ - ۲۲۷)

البته مرید هم برای آنکه بتواند نهایت فیض و بهره را از شیخ کسب کند باید خصوصیات خاصی داشته باشد^{۱۱}. مهم ترین ویژگی مرید به اتفاق نظر همه صوفیان، گذشتن از اختیار خود، تسلیم محض شیخ بودن، اعتراض نکردن بر او و ترک امتحان اوست به گونه ای که مرید در مقابل شیخ همچون مرده ای باشد در دستان مرده شوی بی اختیار و بی اراده.

با وجود اینکه دنباله روی از مشایخ - که خاستگاهش نظریه ولایت بود - فواید زیادی داشت، اما رفته رفته انحرافات را در تصوف ایجاد کرد. مشایخ دروغینی که تنها قصد سوءاستفاده داشتند با بهانه قراردادن این اصل، سالکان خام را به دام می انداختند. عارفان که خودشان بیشتر از همه متوجه این خطر بودند، همواره سالکان را از این دامها برحذر می داشتند. علت عمده این اشکال از آنجاست که سالک هیچ محک و معیار و روش عینی و تجربی برای نقد مشایخ ندارد.

نگاه تشیع به ولایت

اگر تصوف اهل سنت بر پایه زهد و عبادت باشد، تصوف شیعه بر ولایت بنا شده است؛ یعنی دوستی خاندان پیغمبر و پیروی از امام عصر. صوفیان اهل سنت نیز به ولایت معتقدند اما آنها در مصادیق ولایت با شیعه اختلاف نظر دارند، یعنی اهل تسنن ولایت را در معصوم منحصر نمی کنند.

| | |
|-------------------------------|---------------------------------|
| پس به هر دوری ولی ای قائم است | تا قیامت آزمایش دائم است |
| پس امام حی ناطق آن ولی است | خواه از نسل عمر خواه از علی است |

(مولوی، ۲ / ب ۸۱۵ و ۸۱۷)

اما شیعه ولایت را محصور به ائمه دوازدهگانه پس از پیامبر می داند. امامان دوازده گانه، مصادیق انسان کاملند، ختم ولایت نیز در آخرینشان یعنی امام زمان متجلی می شود. صوفیان

اهل سنت نیز معترف به ولایت امامان شیعه هستند و اغلب سلسله انساب خود را به حضرت علی می‌رسانند.

از افعال صوفیان که از لحاظ معنای رمزی ارتباط نزدیکی با ولایت تشیع دارد، پوشیدن خرقه و انتقال آن از شیخ و مراد به مرید به عنوان رمز انتقال تعالیم باطنی است.

طبق حدیث کسا، پیامبر دختر خود فاطمه، علی، حسن و حسین علیه السلام را فرا خواند و بر آنها ردایی افکند. این ردا و خرقه رمز انتقال ولایت کلیه محمدیه به صورت ولایت جزئیة فاطمیه به حضرت زهرا و از ایشان به ائمه معصومین است. (نصر، ۱۳۸۲: ۱۶۲ - ۱۸۶)

اعتقاد به وجود امام^{۱۲} در مذهب تشیع با ولایت ارتباط نزدیک دارد؛ زیرا امام کسی است که دارای قدرت معنوی و مرتبه ولایت است. نقش امام در تشیع بسیار اساسی است. مقام او به عنوان مرشد روحانی بسیار به مقام پیر و مرشد طریقت تصوف شباهت دارد.

امام تنها کسی است که صلاحیت هدایت مؤمنان را به معنای باطنی قرآن دارد و از آنجا که در اسلام هر گونه عرفان و معنویت در پرتو راهیابی به باطن پیچیده قرآن حاصل می‌شود، بنابراین میان تصوف و تشیع پیوندی ناگسستنی در گوهر تأویل وجود دارد. (کرین، ۱۳۸۴: ۳۳)

نظریه انسان کامل ابن عربی بسیار شبیه نظریه قطب و امام عصر^{۱۳} است. اساس این نظریات همان حقیقت باطنی یا حقیقت محمدیه است که در تشیع و تصوف وجود دارد. اگرچه شیعه و سنی در مصداق قطب اختلاف نظر دارند؛ یعنی اهل سنت آن را منحصر در فرد خاصی نمی‌کنند و شیعه آن را ویژه امام غایب می‌داند ولی هر دو فرقه درباره وجود این اصل در اسلام متفقند.

ارتباط اسماعیلیه و ولایت

نظریه ولایت در نزدیک کردن تصوف و اسماعیلیه مؤثر افتاد به طوری که باطن‌گرایی زمینه مشترک آشنایی برای هر دو گروه شد. نمونه جالب این قرابت، زیارت مکه است. تقریباً تأویلی که اسماعیلیان در مورد اسرار مربوط به کعبه اظهار کرده اند برخی مشایخ صوفیه نیز آن را ابراز داشته اند.

از دیگر سو در مذهب اسماعیلیه امام برای مؤمنان همان کاری را می‌کرد که شیخ و مراد برای مریدان خویش؛ یعنی با متمرکز ساختن توجه آنها به خود از خود بی‌خودشان می‌ساخت، و آن گاه آنها را به آن حقیقت ازلی که در وجودش نهان بود یعنی خداوند، رهبری می‌کرد. (هاجسن، ۱۳۶۹: ۲۱۹) موقعیت جهانی امام اسماعیلی در مقام مظهر حقیقت جهانی با انسان کامل صوفیه نیز قابل قیاس است گرچه نمی‌تواند معادل صد در صد برای امام اسماعیلی باشد. (لوپزن، ۱۳۸۴: ۱/۵۹۲)

نسبت نبوت و ولایت

از جمله امور مربوط به موضوع ولایت که همواره مسأله ساز بوده است، نسبت میان نبوت و ولایت^{۱۴} است. در میان صوفیان بودند گروه‌ها و افراد افراطی که ولایت را بر نبوت برتری داده و به گمراهی افتاده‌اند. اکثریت جماعت صوفیان این گروه را مطرود و معتقد به چنین تفکری را کافر دانسته‌اند.

این صوفیان افراطی بنیاد خطایشان را بر قصه خضر و موسی در قرآن نهاده‌اند. خدا درباره خضر می‌فرماید: بنده ای که به او از نزد خود رحمت و علم بخشیده ایم^{۱۵}. این گروه از صوفیان گمان کرده‌اند این نقصی برای موسی و برتری و فزونی برای خضر است؛ زیرا او علم لدنی داشت و موسی با واسطه ملک از طریق وحی الهام می‌گرفت.

آنچه درباره خضر در قرآن آمده است، دلیل برتری او نیست، بلکه حق تعالی هر که را - به هر شکل و هر زمان - بخواهد برمی‌کشد؛ همان گونه که آدم را با سجده فرشتگان برکشید، ابراهیم را با گلستان کردن آتش بر او، عیسی را با زنده کردن مردگان و پیامبر اسلام را با شق القمر. به همین ترتیب خدا گاهی افرادی جز پیامبران را نیز بر دیگران فضیلت می‌دهد، چنانکه آصف بن برخیا - که دارای دانشی از کتاب بود - در چشم به هم زدنی تخت بلقیس را به نزد سلیمان آورد^{۱۶} یا مریم همواره در محراب عبادت غذاهای گرم و میوه‌هایی داشت که فصل آن میوه‌ها نبود. هیچیک از این دو پیامبر نبودند، اشتباه است فکر کنیم مریم و آصف برتر از پیامبران بوده‌اند.

هر چه از کرامات برای ولی حاصل شود به خاطر پیروی از پیامبر است:

ولی از پیروی چون همدم آمد نبی را در ولایت محرم آمد
زان کنتم تحبون یابد او راه به خلوت خانه یحییکم الله

(شبستری، ۱۳۵۶: ۲۴)

هیچ وقت ممکن نیست پیرو و تابع از مقتدا و متبوع برتر باشد. اینکه خضر بی واسطه از خدا علم می گرفت و موسی با واسطه نیز تفکری غلط است، زیرا الهام به پیامبران پیوسته و به اولیا گاهگاه است.

تعداد و طبقات اولیا

صوفیان در ذکر تعداد اولیا در هر دوره و زمانی مختلف بوده اند. تعداد اولیا را از یک صد و بیست و چهار هزار تن که تعداد پیامبران است تا دوازده تن که عدد ائمه اطهار است، ذکر کرده اند. اما در آثارشان بیشتر به عدد سیصد و پنجاه و چهار، سیصد و پنجاه و شش، سیصد و شصت و سیصد و شصت و پنج^{۱۷} اشاره کرده اند.

عدد سیصد و پنجاه و چهار تقریباً برابر روزهای سال قمری است، بنابراین صوفیه تعداد اولیا را به داشتن پیوند با نظام عالم منسوب می کنند. عدد سیصد و شصت و پنج ظاهراً اشاره به شمار روزها در یک سال شمسی دارد. (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۳۲۷)

در این تقسیم بندیها، سلسله مراتب به شکل هرمی است به طوری که در بالاترین نقطه هرم تعداد اولیا به عدد یک می رسد.

صوفیان علاوه بر اختلاف نظر در تعداد اولیا در تقسیم بندی آنها به طبقات و مراتب مختلف^{۱۸}، نامگذاری این طبقات و تعداد اولیا در هر طبقه نیز دچار اختلافند. آنها این طبقات را به غوث، قطب، اصفیا، نقبا، نجبا، امنا، اوتادا، ابدال، اخیار و... نامگذاری می کنند.

عبدالاحسین زرین کوب معتقد است تعداد و سلسله مراتب اولیا برگرفته از عقیده گنوسیهای مسیحی است؛ حال آنکه عمید زنجانی ریشه تقسیم بندی اولیا را به اوتادا، ابدال و اقطاب در عقاید مانوی می داند. (زرین کوب، ۱۳۵۳: ۹۳؛ عمید زنجانی، ۱۳۶۷: ۲۶۷)

از قدیم ترین منابعی که اولیا در آن طبقه بندی می شوند و برای هر طبقه تعداد و نام مشخص می گردد ختم الاولیای حکیم ترمذی است؛ اگر چه قبل از او کسانی مثل یزید رقاشی بصری (م ۱۱۰-۱۲۰) در خصوص بعضی از این مراتب به شکل ناقص حرف زده اند. مثلاً یزید تعداد ابدال را چهل نفر ذکر کرده و ابوبکر ابن ابی الدنیا این تعداد را شصت نفر دانسته یا سیوطی در لآلی احادیثی درباره طبقات اولیا آورده است. (راتکه و اوکین، ۱۳۷۹: ۱۶۹) با این همه ترمذی قدیمی ترین نویسنده شناخته شده ای است که به وجهی اصولی منتها به زبان عربی به این موضوع می پردازد.

شرح تعرف در زبان فارسی قدیم ترین کتاب عرفانی است که از مراتب اولیا حرف می زند، پس از آن کشف المحجوب هجویری از نخستین منابع فارسی است که مراتب اولیا را به شکل منسجم بیان می کند و تعدادشان را در هر مرتبه تعیین می نماید. عزیز نسفی در قرن هفتم کامل تر و دقیق تر از هجویری این سلسله مراتب را ذکر می کند. (مستملی بخاری، ربع اول: ۹۴؛ هجویری، ۱۳۸۳: ۳۲۰-۳۲۱؛ نسفی، عزیزالدین، ۱۳۴۱: ۳۱)

اولیا و کرامات

از مسائلی که با ولایت ارتباط می یابد، کرامت ولی است. کرامت امر خارق عادت را گویند که به سبب عنایت خداوندی از ناحیه ولی صادر می شود؛ با این وصف اولیا تالی پیامبرانند با این تفاوت که معجزه پیامبران مقرون به تحدی یعنی ادعای نبوت است و کرامات اولیا از سر بیخبری است و مستور ماندنش نهایت مطلوب. به بیان دیگر انبیا مأمور به اظهار معجزه اند در حالی که اولیا اگر برای افزایش مقام خود کرامات را آشکار کنند خلاف کرده اند چون مأمور به کتمان آنند.

در دوره های نخستین تصوف به ظهور کرامات به دست اولیا اهمیت چندانی داده نمی شد، حتی مشایخ بزرگ گاهی کرامات را مورد انتقاد قرار می دادند، سهل بن عبدالله (م ۲۸۳) می گوید بزرگترین کرامت آن است که بتوانی خوی زشتی از وجودت را به خوی نیک مبدل سازی. (سراج، ۱۹۱۴: ۳۲۰) ملامتیان مخالف هر کاری بودند که بوی ریا و تظاهر بدهد،

بنابراین اصرار به کتمان کرامات داشتند و معتقد بودند اظهار کرامت ممکن است اخلاق ناپسند و اوصاف زشت در ولی ایجاد کند. درضمن چون شخص غیرمؤمن نیز می تواند کار خارق عادت (به آن استدراج یا مکر یا خداع گویند) انجام دهد، کرامت می تواند از ابزار شیطان برای گمراه ساختن افراد باشد.

با اینکه در دوران نخستین، بروز کرامات برای ولی از شروط ولایت نبود اما کم کم به دلیل پیدایش فرقه ها و سلاسل تصوف، کرامت اهمیت ویژه ای یافت. سلسله ها برای اثبات برتری خود بر یکدیگر دم از کرامات شیوخ خود می زدند. از طرفی روی آوردن عوام مردم به خانقاه ها سبب شد آنها کراماتی برای مشایخ خود قائل شوند تا آنان را برتر از مشایخ دیگر سلسله ها جلوه دهند. هر چه زمان می گذشت بر مقدار این کرامات و اغراق در آنها افزوده می شد و این از نشانه های انحطاط در تصوف بود. البته نمی توان تمام کراماتی را که به اولیا نسبت داده شده است از نوع توهم و غیرواقعی دانست. از نظر علمی باید بین چیزهایی که با توجه به عقل، منطق و قوانین عالم ماده ناممکن است و چیزهای ممکن - که به شکلی می توان آنها را توجیه علمی کرد - فرق گذاشت.

در میان فرقه های مختلف اسلامی در مورد امکان وقوع کرامات یا عدم آن اختلاف نظر هست. مثلاً حشویه معتقد بودند ممکن است چنین امتیازاتی قبلاً به بعضی پارسایان عطا شده باشد اما اکنون چنین مردم برگزیده ای دیگر وجود ندارند. معتزله معتقدند هیچ مسلمانی، امتیازی بر دیگری ندارد، پس نه اولیا وجود دارند و نه هیچ نوع کار خارق عادت که به دست آنها انجام شود. اشاعره و برخی فلاسفه مثل ابن سینا، آن را ممکن دانسته اند، البته ابن سینا بروز کرامات را با توجه به اسرار طبیعی و قوانین مادی می داند که برای ما حل نشده اند نه مثل صوفیان که آن را نتیجه ارتباط پیر با عوالم الهی و ثمره خلیفه الله بودن می دانند. (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۹۵ - ۹۸)

خود صوفیان اگرچه درباره ظهور کرامات اتفاق نظر دارند، اما در مورد جزئیات مربوط به آن اختلاف دارند مثل اینکه:

- کرامات در حالت سکر و غلبه ولی صادر می شود یا در حالت صحو و تمکین؟

گروهی مثل بایزید بسطامی، ذوالنون مصری، محمدبن خفیف شیرازی (م ۳۷۱)، حسین بن منصور حلاج و یحیی بن معاد رازی (م ۲۵۸) اعتقاد دارند اظهار کرامات بر ولی در سکر او می‌باشد که وی مغلوب است و پروای دعوی ندارد.

گروهی دیگر چون جنید (م ۲۹۷)، ابوالعباس سیاری (م ۳۴۲)، ابوبکر واسطی (م حدود ۳۲۰) و حکیم ترمذی (م حدود ۲۹۶) معتقدند کرامت در حال صحو و تکمین بر ولی ظاهر می‌شود نه در حال سکر؛ به این دلیل که خدا اولیا را حاکمان جهان کرده و تدبیر امور دنیا را به آنان سپرده است، بنابراین رأی آنها باید صحیح‌ترین رأیها باشد:

« تلوین و سکر اندر ابتدای حال باشد. چون بلوغ آمد، تلوین با تمکین بدل گردد. آنگاه وی ولی بر حقیقت باشد، و کرامات وی صحیح بود. » (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۳۹)

انواع کراماتی که در کتب عرفان و تصوف بیان شده بسیار زیاد است از جمله آن‌ها این موارد را می‌توان ذکر کرد^{۱۹}: اخبار از مغیبات، اشراف بر ضمائر، شفای بیماران، رام کردن درندگان، پریدن در هوا، رفتن بر آب، سخن گفتن با بهائم، طی الارض، ظهور چیزی که زمان یا مکان آن نیست، استجاب دعا برای دستیابی به امور موهوم، شنیدن صدای هاتف غیبی، زر شدن سنگ و کلوخ در دست ولی، بیرون آوردن آب از سنگ و...

برای کرامات اقسامی نیز بیان کرده اند؛ مثلاً شیخ احمد جام آن را به پنج دسته کرامات فضلی، کسبی، مکافاتی، مکر و غرور و کرامات حقیقی تقسیم می‌کند. در تقسیم بندی دیگری کرامات به دو نوع کونیه و علمیه منقسم می‌شود.^{۲۰}

نکته ای که در باب ولایت قابل ذکر است اینکه صوفیان درباره ولی در موارد متعددی دارای اختلاف نظر هستند از جمله:

- آگاهی یا عدم آگاهی ولی بر ولایتش^{۲۱}؛ قشیری و هجویری نظر دو گروه را مطرح می‌کنند؛ گروه اول چون ابو اسحاق اسفراینی (م ۴۱۸) بر این باورند که ولی نمی‌داند ولی است زیرا این آگاهی باعث عجب و خودبینی او می‌شود و برای دینش ضرر دارد و گروهی چون ابوعلی دقاق معتقدند واجب نیست ولی بر ولایتش آگاه باشد اما جایز است. منتها در اینجا

قشیری ابوبکر فورک را جزو دسته اول می آورد و هجویری او را از گروه دوم می داند. قشیری و هجویری مانند کلابادی، مؤلف التّعرف، با گروه دوم هم داستاند.

- عصمت یا عدم عصمت ولی از دیگر موارد مورد اختلاف است در این خصوص دو باور متفاوت در میان اهل تصوف هست^{۲۲}: دسته اول چون حکیم ترمذی، جنید، ابوالحسن نوری (م ۲۹۵) و حارث محاسبی (م ۲۴۳) معتقدند عصمت شرط ولایت نیست و ولی نباید معصوم باشد بلکه باید از آفتی که نفی ولایت کند محفوظ باشد و تنها ارتداد و برگشت از دین خدا نفی ولایت می کند نه معصیت. هجویری، قشیری، ابوطالب مکی و کلابادی با این گروه موافقت؛ گروهی دیگر چون سهل بن عبدالله تستری، ابوسلیمان دارانی (م ۴۱۵) و حمدون قصار (م ۲۷۱) شرط ولایت را مداومت بر طاعت می دانند و بر این باورند که: «چون کبیره بر دل ولی گذر کند، ولی از ولایت معزول می شود.» (همان: ۳۳۵)

- نفی تکلیف از ولی یا عدم آن از دیگر امور مسأله برانگیز در تصوف است؛ اغلب بزرگان صوفیه اعتقاد دارند آداب شریعت از ولی ساقط نمی شود. مثلاً بایزید در پاسخ این سؤال که ولی کیست می گوید: «هُوَ الصَّابِرُ تَحْتَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ...» (همان: ۳۲۶) به این جهت که هر چه دوستی حق تعالی در دل بیشتر باشد، اوامر و نواهی او در دل بزرگ تر می شود. هر اندازه مقام ولی بالاتر باشد مسلماً رعایت احکام شرع براو واجب تر می گردد. نزدیک ترین خلق به خدا پیامبرانند وقتی ایشان مکلف به انجام امور دینی اند محال است کسی که مقامی دون آنها دارد به جایی برسد که از او نفی تکلیف شود.

تنها گروهی موسوم به اولیائیه وجود داشتند که می گفتند بنده چون به مرتبه ولایت برسد از تحت خطاب امر و نهی الهی بیرون می شود و آدمی تا در مرتبه خطاب است به ولایت دست نمی یابد. صوفیه معمولاً این گروه را ملحد و مبطله می دانند. (گوهرین، ۱۳۶۷: ۱۷۷)

- جواز رؤیت خدا برای ولی در دنیا یا عدم آن از جمله مسائلی است که صوفیان بر سرش اتفاق نظر ندارند. قشیری و ابوطالب مکی آن را به اجماع متصوفه جایز نمی دانند، کلابادی نیز با ایشان هم عقیده است. جنید، خراز و ابوالحسن نوری معتقدند نه تنها احدی از اهل دنیا که

پیامبر نیز خدا را ندیده است؛ گرچه گروهی چون شبلی و ابو عبدالله قرشی درباره پیامبر نظری جز این دارند.^{۲۳}

هجویری مشاهده خدا را در دنیا برای اولیا جایز و انکار آن را نادرست می داند، اما این دیدار چنان که مجسمه و مشبهه می پندارند با چشم سر نیست؛ بلکه با چشم دل و سیر است و برای کسی حاصل می شود که با ریاضت چشم ظاهر را از شهوات ببوشاند؛ به عبارت دیگر مشاهده است نه رؤیت که: «مشاهدت اندر دنیا چون رؤیت بود اندر عقبی. چون به اتفاق و اجماع جمله صحابه اندر عقبی رؤیت روا بود، اندر دنیا نیز مشاهدت روا بود.» (هجویری، ۱۳۸۳: ۴۸۸) بنابراین هجویری نیز در این زمینه با قشیری، ابوطالب مکی و کلابادی هم نظر است.

- یکی دیگر از زمینه های اختلاف در نزد صوفیان این است که آیا ولی در میان خلق مستور است یا نه؟ افرادی مانند حکیم ترمذی^{۲۴} و ابو عثمان مغربی (م ۳۷۳) معتقدند ولی مشهور است، چنانکه ابو عثمان می گوید: «الولی قد یکون مشهوراً و لا یکون مفتوناً.» (همان: ۳۲۵) عده ای دیگر چون یحیی بن معاذ رازی، ابوبکر محمد بن حامد ترمذی و بایزید بسطامی بر این اعتقادند که ولی از نظر مردم محجوب است آن گونه که بایزید می گوید:

«اولیای خدای [تعالی] عروسان خدای باشند [عزوجل] و عروسان نینند مگر محرمان و ایشان نزدیک او باشند پوشیده، اندر حجله های انس، ایشان را نه در دنیا ببینند و نه در آخرت» (قشیری، ۱۳۴۵: ۴۳۱)

دلیل اینکه گروهی از مشایخ معتقدند ولی، نباید شهره باشد این است که امکان دارد شهرت، فتنه ایجاد کند؛ یعنی شخص، مفتون ستایش و توجه مردم شود. از طرفی آنها که شهرت ولی را روا دانسته اند به این علت است که می شود ولی مشهور باشد اما شهرت او بدون فتنه باشد؛ چون فتنه در کذب هست و به کاذب هم نمی توان ولی گفت، اما وقتی ولی در ولایت خود صادق باشد ناگزیر فریفته شدن به خلق از حال و وقت او دور است.

نتیجه

مسأله «ولایت» که به پیر یا ولی واصل امکان می دهد تا با تصرف در احوال مرید او را به سر منزل مقصود برساند از نکات مورد تأکید صوفیان در تمام دوران های عرفان و تصوف اسلامی است. انسان کامل یا ولی مکمل آئینه تمام نمای جمال حضرت حق و عین خداوندی و خلیفه او بر روی زمین است. مفهوم ولایت در سیر تاریخی خود دو دوره مجزا را پشت سر می گذارد: در دورانهای آغازین تصوف اسلامی - که مذهب رسمی زمان مذهب اهل تسنن است - ولایت بیشتر تحت تأثیر تعالیم قرآنی است که اولیا را دوستان خدا می داند و نتیجه تجارب روحانی اهل تصوف. اما با گذشت زمان صبغه شیعی آن بیشتر می شود و سلسله های کبرویه و نقشبندیه در نزدیک ساختن تصوف و تشیع نقشی خاص ایفا می کنند. در روزگار صوفیانی که تشیع مذهب رسمی است موضوع ولایت - به شکلی که بعضی از صوفیان بدان اعتقاد داشتند - در تضاد با اصول عقاید شیعه قرار می گیرد. باز بودن باب ولایت به وسیله اقطاب صوفیه، مفهوم غیبت کبری و بسته بودن باب ارتباط مستقیم با صاحب ولایت یعنی صاحب الزمان را زیر سؤال می برد. در عهد قاجار نیز این انتقاد به صوفیه وجود دارد که ادعای آنان درباره قطب به نوعی ادعای مهدویت تلقی می شود. در دوره مشروطیت با ظهور مشایخی چون سلطان علی شاه گنابادی - که غایت خلقت آدمی و جهان را پیوند ولایت و ایمان را اعتراف به ولایت امیر المؤمنین می داند که بیعت با مشایخ آن را تحقق می بخشد - تصوف در موضوع ولایت به نوعی با شریعت و تعبد تجدید عهد می کند. کرامات که در دوران آغازین تصوف به مشایخ صوفیه نسبت داده می شد از دوره صفوی به بعد به زاهدان و فقها و افرادی منسوب می شد که به نزد امام زمان مشرف می گشتند و مقام ولایت با اختلافاتی نسبت به آنچه نزد صوفیان اولیه رواج داشت به علمای دینی و مجتهدان منتسب می گشت. هر چند اهل تصوف در روزگاران مختلف بر سر مسائل فرعی مرتبط با مسأله ولایت اتفاق نظر نداشته اند اما در خصوص مسائل اصلی چون نسبت میان نبوت و ولایت و برتری نبی بر ولی یا امکان بروز کرامات به دست اولیا متفق القولند.

پی نوشت

۱. برای دیدن معانی مختلف ولی در قرآن ر.ک. نويا، پل، ۱۳۷۳: ۹۴ - ۹۵ نیز برای دیدن «ولی» در معنی «فرزند» علاوه بر مورد قبل ر.ک. میبدی، ابوالفضل رشید الدین، ۱۳۸۲، ج: ۶: ۱.
۲. برای دیدن اقسام ولایت ر.ک. قیصری، داود بن محمود، ۱۳۵۷: ۱۵۴؛ جامی، عبدالرحمان، ۱۳۷۰: ۳؛ کاشانی، عزالدین، ۱۳۸۰: ۱۰۸؛ آشتیانی، جلال الدین، ۱۳۴۴، فصل دوازدهم: ۵۸۶؛ یثربی، یحیی، ۱۳۸۰: ۳۹۱

۳. أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَأَخَوَفُ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يُحْزَنُونَ. یونس / ۶۲

۴. مسأله ولایت در نزد ترمذی نه مثل ابن عربی مشتمل بر دعاوی غریب است و نه مثل مورد ذهبیه قدیم به تمایلات شیعی منتهی گشته است. مفهوم ولایت در نزد او با ابن عربی متفاوت است؛ زیرا در نزد ابن عربی ولایت اعم از نبوت است اما در نظر حکیم ترمذی این گونه نیست. (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۵۱ - ۵۴). از اندیشه های محوری او به عنوان اولین نظریه پرداز «ولایت» یکی این است که اولیا را به دو دسته ولی حق الله و ولی الله حقاً تقسیم می کند که در واقع به ترتیب همان ولی صاحب ولایت عامه و ولی صاحب ولایت خاصه هستند که برای هر یک خصوصیات ذکر می کند. از دیگر اندیشه های محوری او مسأله خاتم اولیا است. همان گونه که بعضی انبیا بر برخی دیگر فضل دارند، خدا برخی از اولیا را هم بر برخی دیگر برتری داده است و آن گونه که به حضرت محمد ختم نبوت عطا کرده به او ختم ولایت داده است. از دیگر مسائل مطرح شده توسط ترمذی فرق میان رسول، نبی و ولی است. رسول صاحب شریعتی از جانب خداست و قوم خاصی را به آن می خواند. نبی از خدا خبر می آورد اما به سوی خلق فرستاده نمی شود. او از شریعت رسول متابعت و مردم را به آن دعوت می کند. ردّ این دو کفر است اما ولی مردم را به شریعت رسول می خواند و هر که او را رد کند از برکت و نورش محروم می شود؛ زیرا کار او راهنمایی به سوی خداست. مسأله مهم درباره ترمذی در خصوص ولایت این است که او را متهم کردند به اینکه اولیا را برتر از انبیا می داند. دلیل ایجاد این شبهه سه روایتی است که او در کتاب خود آورده و مثلاً در یکی از آنها از گروهی حرف می زند که انبیا و شهدا بر مقامشان غبطه می خورند. سخن او این ذهنیت را به وجود می آورد که معتقد است مردمی فروتر از انبیا، مقامی

برتر از ایشان دارند وگرنه چرا انبیا باید به آنها غبطه بخورند؟ گرچه او بلافاصله در پاسخ شاگردش که این شبهه در او نیز ایجاد شده می گوید: « معاذالله! احدی را نشاید که کسی را افضل از انبیای بداند چون ایشان به واسطه نبوت و منزلتشان برترند. » اما پاسخی که به شاگردش می دهد قانع کننده نیست. (ر.ک. حکیم ترمذی، ۱۹۶۵: ۱۱۷ - ۳۹۴)

۵. ولی همیشه حال خود را پنهان نگه می دارد

۶. از نظر ابن عربی و پیروانش مقام ولایت به مقام نبوت و رسالت احاطه دارد. یعنی هر کس به صفت نبوت و رسالت متصف باشد به ولایت نیز متصف است؛ به عبارت دیگر ولایت عام و شامل و محیط است. پس هر نبی و رسولی ولی هست اما هر ولی ای نبی و رسول نیست. (جهانگیری، ۱۳۵۹: ۳۴۳) بسیاری در فهم اندیشه های ابن عربی دچار سوءتعبیر شده اند و گمان کرده اند او مقام ولی را برتر از مقام نبی می داند در حالی که او مطلق ولایت را در هر کس که تحقق یابد به نبوت و رسالت برتری نمی دهد، بلکه مقام ولایت نبی و رسول را به مرتبه نبوت و رسالتش برتری می دهد. نظریات ابن عربی درباره ختم ولایت بسیار پراکنده و مضطرب است. او گاهی خود را خاتم ولایت می داند. (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۴۲) و گاهی حضرت مهدی را خاتم اولیا می داند. زمانی هم ختم ولایت را متعلق به مردی از عرب می داند. اما اکثر عباراتش صراحت بر این دارد که عیسی علیه السلام را ختم ولایت عامه می داند و اضطراب افکارش در مورد خاتم ولایت خاصه (محمدیه) است.

۷. به ترتیب ر.ک. نسفی، عزیزالدین، ۱۳۴۱: ۳۲۰؛ لاهیجی، سید محمد، ۱۳۷۱: ۲۶۶ و ۲۸۲؛ ابراهیمیان، یوسف، ۱۳۸۱: ۵۱۵

۸. هر انسانی بالقوه انسان کامل است، اما به صورت بالفعل تنها پیامبران و اولیا را می توان به این نام خواند و از آنها به عنوان نمونه های حیات معنوی برای راهنمایی در راه رسیدن به کمال پیروی کرد. (نصر، سید حسین، ۱۳۵۲: ۱۳۳)

۹. عرفای شیعی گاهی برای بیان رابطه بین نبوت و ولایت از تمثیل دایره نبوت و ولایت سود جسته اند، برای اطلاع بیشتر از آن ر.ک. شایگان، داریوش، ۱۳۷۱: ۱۳۶ - ۱۱۵؛ کربن، هانری، ۱۳۷۴: ۱۳۴.

۱۰. ر.ک. رازی، نجم الدین، ۱۳۵۲: ۲۲۸ - ۲۳۵
۱۱. برای دیدن خصوصیات دیگر مرید می توانید ر.ک. ابن منور، محمد، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۱۶
۱۲. برای آگاهی بیشتر از چگونگی ارتباط بین ولایت و امامت ر.ک. یثربی، یحیی، ۱۳۸۴: ۱۸ و ۱۹؛ طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۳۸: ۷۳. اعتقادات شیعه درباره امامت را می توان با نظریات تنوکرسی (تنوکرآت ها فرمانروایان روحانی در زمان ساسانیان بوده اند) ایران کهن نیز مرتبط دانست. (برتلز، ا.ی، ۱۳۵۷، ۱۴۰ - ۱۴۱)
۱۳. درباره شخص امام غایب چیزی شبیه به اعتقاد زرتشتیان نسبت به شخصیت سوشیانت و عقیده بوداییان نسبت به شخصیت میتریه (maitreya) یعنی بودای آینده و انتظار مسیحیان اهل معنویت از قرن سیزدهم میلادی به بعد نسبت به سلطه نهایی و حکومت روح القدس بر عالم وجود دارد. (شاهجویی، ۱۳۸۴: ۷۰)
۱۴. برای دیدن نظر صوفیان پیرامون نسبت نبوت و ولایت ر.ک. سراج، ابونصر، ۱۹۱۴: ۴۲۳ - ۴۲۵؛ مکی، ابوطالب، ۱۳۰۶ ق: ۲۸۷؛ قشیری، عبدالکریم، ۱۳۴۵: ۴۳۲ و ۶۲۹؛ حکیم ترمذی، محمد بن علی، ۱۹۶۵، ملحقات، ۴۸۷، ۴۷۰ و ۴۹۰؛ عین القضاة همدانی، عبد الله بن محمد، ۱۳۴۱: ۳۱؛ همان مؤلف، ۱۳۷۸: ۶۲
۱۵. عبداً من عبادنا آتیناه رحمه من عندنا و علمناه. كهف / ۶۵
۱۶. قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ. نمل / ۴۰
۱۷. برای دیدن نظرات مختلف صوفیان در خصوص تعداد اولیا از جمله ر.ک. انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۶۲: ۹۴؛ نسفی، عزیزالدین، ۱۳۴۴: ۸۰؛ همان مؤلف، ۱۳۴۱: ۳۱۷
۱۸. برای دیدن مراتب اولیا و تعریف هر یک از آنها از جمله ر.ک. میبیدی، ۱۳۸۲: ۲/۵۶۲؛ حکیم ترمذی، محمد بن علی، ۱۹۶۵، ملحقات: ۴۷۰ به نقل از عمار بدلیسی؛ بقلی، روزبهان، ۱۳۴۴: ۱۰؛ ابن عربی، محیی الدین، بی تا، جزء دوم: ۵۷۱ - ۵۷۴؛ جرجانی، میر سید شریف، ۱۹۶۹: ۴۱ - ۴۴ و ۲۵۹ - ۲۶۶؛ سجادی، جعفر، ۱۳۵۷: ۳۰؛ همان مؤلف، ۱۳۷۰: ۴۷ - ۴۹ و ۱۵۵ - ۱۵۷؛ رجایی بخارایی، احمد علی، ۱۳۶۴: ۳۵ و ۸۸

۱۹. ر.ک. کلابادی، ابوبکر، ۱۹۶۰: ۷۱ - ۷۲؛ هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۸۳: ۳۳۱ - ۳۵۲؛ کاشانی، عزالدین، ۱۳۸۱: ۴۳
۲۰. برای اطلاعات بیشتر ر.ک. جام نامقی، احمد، ۱۳۵۰، ج ۱: ۲۴۲ - ۲۶۲؛ قشیری، عبدالکریم، ۱۳۴۵: ۶۲۲ - ۶۲۴؛ غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۲ - ۳۴؛ گلپینارلی، عبدالباقی، ۱۳۸۰: ۱۲۰
۲۱. ر.ک. کلابادی، ابوبکر، ۱۹۶۰: ۷۴؛ قشیری، عبدالکریم، ۱۳۴۵: ۴۲۸ - ۴۳۰؛ هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۸۳: ۳۲۲ - ۳۲۳
۲۲. از جمله ر.ک. کلابادی، ابوبکر، ۱۹۶۰: ۱۳۰؛ مکی، ابوطالب، ۱۳۰۶ ق: ۲۸۶؛ قشیری، عبدالکریم، ۱۳۴۵: ۴۲۷ و ۶۳۱؛ هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۸۳: ۳۳۵
۲۳. ر.ک. کلابادی، ابوبکر، ۱۹۶۰: ۴۳ - ۴۴؛ مکی، ابوطالب، ۱۳۰۶ ق: ۲۸۶؛ قشیری، عبدالکریم، ۱۳۴۵: ۶۳۲
۲۴. ر.ک. حکیم ترمذی، محمد بن علی، ۱۹۶۵، تعلیقات مصحح: ۴۵۷ به نقل از ص ۱۴۰ نوادر الاصول

منابع

قرآن کریم

- آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۶۸) «ختم ولایت در اندیشه ابن عربی»، کیهان اندیشه، شماره بیست و ششم، پاییز، ص ۱۰۰ - ۱۱۰.
- _____، (۱۳۸۵ ق / ۱۳۴۴ ش) شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، با مقدمه فرانسوی و انگلیسی هانری کربن و سید حسین نصر، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد.
- ابراهیمیان آملی، سید یوسف، (۱۳۸۱) جلوه دلداری (ترجمه جامع الاسرار سید حیدر آملی)، تهران، رسانش.
- ابن عربی، محیی الدین، (بی تا) فتوحات مکیه، ۴ ج، بیروت، دار صادر.

- ابو علی عثمانی، حسن بن احمد قشیری، (۱۳۴۵)، ترجمه رساله قشیریة عبدالکریم بن هوازن، تحقیق بدیع الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- انصاری هروی، ابو اسماعیل عبدالله (معروف به خواجه عبدالله)، (۱۳۶۲) *طبقات الصوفیه* (تقریرات)، مقابله و تصحیح محمد سرور مولایی، تهران، توس.
- برتلس، یوگنی ادواردویچ، (۱۳۵۷) *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، امیر کبیر.
- بقلی، روزبهان، (۱۳۴۴ ش / ۱۹۶۶ م) *شرح شطحیات*، تصحیح هانری کربن، تهران، انستیتو ایران و فرانسه.
- پورجوادی، نصرالله، (۱۳۶۲) *تاریخ فلسفه در ایران*، به کوشش میر محمد شریف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- تهانوی، محمد علی، (۱۴۲۰ ق / ۱۹۹۹ م / ۱۳۷۸ ش) *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، تحقیق علی دخروج، تهران، سپاس.
- جام نامقی، احمد، (۱۳۵۰) *انس التائبین و صراط الله المبین*، تصحیح علی فاضل، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن، (۱۳۷۰) *نفحات الانس*، تصحیح محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات.
- جرجانی، میر سید شریف (۱۹۶۹ م) *التعریفات*، بیروت، مکتبه لبنان.
- جهانگیری، محسن، (۱۳۵۹) *محبی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۸۱) *دیوان*، نسخه غنی و قزوینی، با مقدمه پژمان بختیاری، تهران، پیک فرهنگ.
- حکیم ترمذی، محمد بن علی، (۱۹۶۵ م) *ختم الاولیاء*، تصحیح عثمان اسماعیل یحیی، بیروت، مطبعه کاتولیکیه.
- خراز، ابو سعید، (بی تا) *کتاب الصدق*، تصحیح عبد الحلیم محمودی، مصر، مطبعه السعاده.

- راتکه، برتد رودلف و اوکین، جان، (۱۳۷۹) *مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز.
- رازی، نجم الدین، (۱۳۵۲) *مرصاد العباد، تصحیح محمد امین ریاحی*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- راغب اصفهانی، (۱۴۱۸ ق) *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بی جا، منشورات سعید بن جبیر.
- رجایی بخارایی، احمد علی، (۱۳۶۴) *فرهنگ اشعار حافظ*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- رضی، هاشم، (۱۳۸۰) *اوستا*، تهران، بهجت.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۵۳) *ارزش میراث صوفیه*، تهران، امیر کبیر.
- _____، (۱۳۸۳) *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، سخن.
- _____، (۱۳۶۳) *جستجو در تصوف ایران*، تهران، امیر کبیر.
- _____، (۱۳۶۲) *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران، امیر کبیر.
- سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۰) *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران، طهوری.
- _____، (۱۳۵۷) *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان.
- سراج طوسی، ابو نصر، (۱۹۱۴ م) *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، چ لیدن، بریل.
- سلمی، ابو عبدالرحمن، (۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳ م) *طبقات الصوفیه*، تصحیح نورالدین شریبه، مصر، دارالکتب العربی.
- شاهجویی، محمد امین، (۱۳۸۴) *مقالات هانری کرین (مجموعه مقالات به زبان فارسی)*، زیر نظر شهرام پازوکی، تهران، حقیقت.
- شایگان، داریوش، (۱۳۷۱) *هانری کرین آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه.
- شبستری، شیخ محمود، (۱۳۵۶) *گلشن راز، تصحیح و مقدمه جواد نور بخش*، تهران، خانقاه نعمت اللهی.

طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۳۸) شیعه (مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کربن)، قم، مرکز بررسی های اسلامی.

عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۷۹) تذکرة الاولیاء، تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون، بازنگاری متن ع. روح بخشان، تهران، اساطیر.

عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۶۷) تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
 عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، (۱۳۷۸) دفاعیات و گزیده حقایق (ترجمه دو رساله شکوی الغریب و زیده الحقایق)، ترجمه قاسم انصاری، تهران، منوچهری.

_____، (۱۳۴۱) مصنفات (زیده الحقایق، تمهیدات، شکوی الغریب)، مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

غزالی طوسی، ابو حامد محمد، (۱۳۶۸) کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

قیصری، داود بن محمود، (۱۳۵۷) رسائل قیصری، با حواشی محمدرضا قمشه ای، تعلیق، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، بی جا، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

کاشانی، عزالدین محمود بن علی، (۱۳۸۱) مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مقدمه و تصحیح جلال الدین همایی، تهران، مؤسسه نشر هما.

کربن، هانری، (۱۳۷۴) ارض ملکوت، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، تهران، طهوری.

_____، (۱۳۸۴) تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه ان شاء الله رحمتی، تهران، جامی.

کلابادی، ابوبکر محمد، (۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰ م) التعرف لمذهب اهل التصوف، تحقیق عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.

گلپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۸۰) تصوف در یکصد پرسش و پاسخ، ترجمه توفیق ه. سبحانی، تهران، انتشارات احیاء کتاب.

گنابادی، محمد بن حیدر، (معروف به سلطان علی شاه)، (۱۳۸۴) ولایت نامه، تهران، حقیقت.

گوهرین، صادق، (۱۳۶۷) شرح اصطلاحات تصوف، تهران، زوار.

- لاهیجی، شمس الدین محمد، (۱۳۷۱) *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح و تعلیقات محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوار.
- لوین، لئونارد، (۱۳۸۴) *میراث تصوف*، ترجمه مجد الدین کیوانی، تهران، مرکز.
- محمد بن منور، (۱۳۶۶) *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه.
- مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد، (۱۳۶۳) *شرح تعرف لمذهب التصوف*، مقدمه و تصحیح محمد روشن، تهران، اساطیر.
- مکی، ابوطالب، (۱۳۰۶ ق) *قوت القلوب*، مصر، دار صادر، المطبعة المیمینیه.
- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۷۴) *مثنوی معنوی*، مطابق نسخه نیکلسون، مقدمه مهدی آذریزدی (خرمشاهی)، تهران، پژوهش.
- میدی، ابوالفضل رشیدالدین، (۱۳۸۲) *کشف الاسرار و عدة الابرار*، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، امیر کبیر.
- نسفی، عزیز الدین، (۱۳۴۱) *انسان کامل*، تصحیح ماریژان موله، تهران، انستیتو ایران و فرانسه.
- _____، (۱۳۴۴) *کشف الحقایق*، به اهتمام احمد مهدوی دامغانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- نصر، سید حسین، (۱۳۸۲) *آموزه های صوفیان از دیروز تا امروز*، ترجمه حسن حیدری و محمد هادی امینی، تهران، عقیده سرا.
- _____، (۱۳۵۲) *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت افست.
- نویا، پل، (۱۳۷۳) *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- نیکلسون، رینولد آلن، (۱۳۵۸) *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، توس.
- هاجسن، مارشال گک. س.، (۱۳۶۹) *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۳) کشف المحجوب، مقدمه و تصحیح محمود عابدی، تهران، سروش.

یثربی، سید یحیی، (۱۳۸۰) عرفان نظری (تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

_____، (۱۳۸۴) فلسفه امامت با دو رویکرد فلسفی و عرفانی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

یوسف پور، محمد کاظم، (۱۳۸۰) نقد صوفی (بررسی انتقادی تاریخ تصوف با تکیه بر اقوال صوفیان تا قرن هفتم هجری)، تهران، روزنه.

Abstract

The noble principle of « saint – ship » is one of the most important aspects of Islamic Sufism and Gnosticism. The need of conductor for the help and guidance of a perfect sheik and saint in order to pass the complex way of conduct has always been emphasized in educative books of Sufism – whether prose or poem. Hakim Termazi is the first sufist to provide the concept of saint – ship in a framework of a rather complete theory and thinking system. Although simultaneous to Hakim Termazi and also after him, the concept of saint – ship has been mentioned in gnosticist texts, Mohi-al-Din Ibn Arabi was the one who completely systematized this theory. So many people after him made efforts to explain and expand his thoughts and ideas, but could not add anything to his original ideas. Termazi' s idea has not been considered as the founder of the thoughts of Ibn Arabi in the field of saint ship, and the efforts of other sufists and authors, who completed the ideas of ibne Arabi in this regard, are all ignored.

The present paper tries to present the evolution of saint – ship thoughts and the related discussions on the basis of the most important prose books of Sufism , although , is some cases it makes use of the poems in the field of Gnosticism.

Key Words: Saint – Ship, Saint, The perfect man, Master and Pupil, The miracle.

