

بررسی مقایسه‌ای اندیشه و ولایت در تصوف و تشیع

محمدتقی سبحانی*

سید علیرضا موسوی**

چکیده

مسئله ولایت یکی از ارکان دستگاه تفکر صوفیه و از مهم‌ترین اصول کلامی و اعتقادی در بینش شیعیان امامیه است و هردو جریان مزبور، غالب آموزه‌ها و تعالیم خود را بر محور مفهوم ولایت پی‌ریزی کرده‌اند. در وهله نخست، استعمال مفهوم ولایت و امامت در عبارات صوفیه و یاد کردن از امامان اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان نخستین مصادیق اولیا در کتب اهل تصوف، برخی را به گمان این‌همانی آموزه ولایت در مکتب تصوف و مذهب تشیع رسانده و به دنبال آن، لوازمی چون یکسان بودن سرچشمه‌های این دو جریان و حتی این‌همانی تصوف و تشیع را به دنبال آورده است. نوشتار حاضر سعی دارد با روشی تحلیلی-توصیفی از طریق جمع‌آوری داده‌های کتابخانه‌ای، به ریشه‌های اندیشه ولایت نقب زده و بنیادها و ارکان آن را در نگاه صوفیان و شیعیان استخراج کرده و مورد مقایسه قرار دهد و از همین رهگذر، میزان شباهت و تمایز اندیشه ولایت در نگاه شیعیان و صوفیان را بررسی نماید. این پژوهش محور مطالعه مقایسه‌ای خود را در این عناوین قرار داده است: مفاهیم، مبانی، اوصاف، کارکردها، مصادیق و موضوع خاتم‌الاولیا. در نهایت به این مهم دست یافته است که علی‌رغم برخی مناسبات و دادوستدهای نظری در طول تاریخ، ولایت از منظر صوفیه، در هرکدام از محورهای شش‌گانه یادشده، با نگاه رایج شیعیان امامیه متمایز و متغایر است.

واژگان کلیدی: ولایت، ولی، تصوف، تشیع، انسان کامل، قطب، مرشد، امامت

* رئیس انجمن امامت حوزه و رئیس پژوهشکده معارف اهل بیت علیهم‌السلام؛ sobhani.mt@gmail.com

** مدیرگروه علمی نقد تصوف، پژوهشگاه علوم و معارف اسلامی خاتم النبیین صلوات‌الله‌علیه‌وسلم‌آله‌وسالوات، قم، ایران؛ alirezal37003@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵



مقدمه

اگر تأسیس رسمی مکتب تصوف در نیمه‌های قرن دوم قمری با ظهور ابوهاشم کوفی در نظر گرفته شود، نمی‌توان در بدو پیدایش این جریان، اثر و نگاهشته‌ای پیرامون ولایت و مقامات ولی به دست آورد، بلکه حتی در عبارات و جملات قصار مشایخ قرون نخستین نیز به سختی از این مفاهیم نشانه‌ای یافت می‌شود. این مسئله البته موجب تعجب نیست؛ چراکه بسیاری از انگاره‌ها و آموزه‌های تصوف متناسب با تحولات تاریخی و در بستر رویدادهای اجتماعی و فرهنگی خاص زمان خود تکوّن و بعدها دچار تطور و دگرپسی شده است. مسئله ولایت نیز از جمله افکاری است که در قرون بعدی تصوف و به فراخور نیاز مبرم این جریان برای کسب مشروعیت و مقبولیت به تدریج شکل گرفت (زرین کوب، ۱۳۸۵: ص ۷۱؛ راتکه و دیگران، ۱۳۷۹: ص ۳۱؛ سجادی، ۱۳۹۲: ص ۴۹).

اصطلاح «ولایت» در فرهنگ قرآنی و قاموس ادبیات دینی، واژه‌ای پربسامد و محوری محسوب شده و از این جهت، همواره این عنوان و تفاسیر مختلف از آن، مطمح نظر شخصیت‌ها و جریان‌های مختلف اسلامی بوده است. جریان تصوف نیز ذیل همان چهارچوبِ گفت‌مان دینی به کار بست تعابیر قرآنی و حدیثی در تبیین اندیشه‌های خود دست یازیده است و به دنبال تلاش برای انتساب تعالیم خود به متون وحیانی از اصطلاح ولایت بیش از هر جریان دیگری بهره برده است (راتکه و دیگران، ۱۳۷۹: ص ۱۵).

صوفیان از اواخر قرن سوم، به بحث از ولایت پرداختند و ابتدا مباحث انسان‌شناسی و سلوک عملی خود را بر محور این مفهوم بنا کردند و به تدریج آن را با خداشناسی، جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی پیوند دادند؛ به طوری که از قرن هفتم به بعد، هرگونه بحث از بینش‌ها و افکار صوفیانه بدون بررسی مفهوم ولایت ناقص و ناتمام است. این چنین شد که امروزه می‌توان گفت اصحاب تصوف غالب مبانی و اصول فکری خود را بر مفهوم «ولایت» استوار ساختند و همین مسئله آن‌ها را در نگاه بسیاری، متمایل به تشیع و حتی یک جریان شیعی مذهب و انمود می‌کرد؛ حال آنکه مطالعات تاریخی نشان می‌دهد در اوایل پیدایش جریان تصوف، هیچ ردی از مفهوم و عنوان ولایت به عنوان یک اصل نظری و عملی نمی‌توان یافت. اما در مسئله سنجش ارتباط مفهوم ولایت در تصوف با تشیع، صرف یکسان بودن الفاظ و تشابهات ظاهری، نباید رهنش شود، بلکه این موضوع به یک مطالعه مقایسه‌ای دقیق و عمیق منوط است؛ کاری که در این جستار به دنبال آن هستیم.

اگرچه کثرت مشارب، تعدد فرقه‌ها و تشتت اقوال صوفیان، از دقت اظهار نظر محققان و اسلام‌پژوهان پیرامون چیستی این آموزه و سنجش آن با دیگر جریان‌ها و مکاتب اسلامی کاسته و باب خلط و مغالطه

را در تحقیقات و آثار آن‌ها گشوده است، با تمرکز بر مبانی اندیشمندان صوفیه، می‌توان حد و فصل مشترکی از این مسئله را به دست آورد و همان را ملاک بررسی و سنجش قرار داد.

اخیراً نوشته‌های ارزشمندی از سوی محققان به مبحث ولایت در تصوف اختصاص یافته است.^۱ وجه تمایز این نوشتار با موارد مشابه این است که اولاً از مباحث سطحی و پرتکرار در مطالعات مقایسه‌ای و تطبیقی ولایت عبور کرده و در یک پژوهشی ساختارمند، به بازخوانی مبانی و اصول نظری اندیشه ولایت پرداخته است و با خوانش دیدگاه شیعی در نهایت اختصار، به مقایسه ولایت شیعی و صوفیانه پرداخته است. ثانیاً در بیشتر پژوهش‌ها، طرف مقایسه، یک یا چند اندیشمند صوفی بوده‌اند؛ در این نوشتار اگرچه تمرکز بر تصوف نظری و مکتب ابن عربی است؛ اما با تعمیم منابع پژوهش به آثار دیگر صوفیان شیعه و سنی، تلاش دارد کلیت جریان تصوف را طرف مقایسه قرار دهد و در نهایت به نتایجی دست یافته است که نسبتاً بدیع به حساب می‌آیند.

تمایزهای ولایت صوفیه با ولایت شیعی

در ادامه به مهم‌ترین وجوه تمایز و تفاوت ولایت در تشیع و تصوف پرداخته می‌شود.

۱. تمایزهای مفهومی

«ولی» بر وزن فَعیل، صفت مشبّهه از «ول. ی.» است. صفت مشبّهه بر ثبات و دوام یک صفت در موصوف دلالت دارد. صفت مشبّهه هم به معنای فاعلی و هم مفعولی به کار می‌رود و گاهی در مورد یک فعل هم به معنای فاعلی و هم مفعولی استعمال می‌شود (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۳۱۵). درباره معنای ولی، آنچه شهرت و مقبولیت بیشتری میان اصحاب لغت دارد، معنای «سرپرستی» است؛ اگرچه به معنای

۱. به‌عنوان مثال، «نگرشی تحلیلی بر مفهوم ولایت در تصوف و عرفان اسلامی» نوشته محمد اسماعیل عبداللهی و حامد ناجی، پژوهش‌های علوم انسانی نقش جهان، دوره جدید، سال اول، پاییز ۱۳۹۳ ش. شماره ۳. همچنین «ولی و ولایت در عرفان» نوشته فاطمه معین‌الدینی، *نثرپژوهی ادب فارسی (ادب و زبان)*، سال ۱۳۸۵، شماره ۱۹ (پیاپی ۱۶) تنها بخشی از نوشته‌های مفصل در این باره است. همچنین برخی پژوهشگران نیز به بررسی تطبیقی ولایت در تصوف و تشیع پرداخته‌اند؛ برای مثال، «ولایت از نگاه عرفان و تشیع، همانندی‌ها و تفاوت‌ها» نوشته عباس محمدیان، *پژوهش‌های ادبی*، دوره ۸، شماره ۳۱-۳۲، سال ۱۳۹۰ ش. و «تطبیق ولایت در عرفان شیعی با عرفان اسلامی در ادبیات فارسی» نوشته زهرا زاده، در نخستین همایش ملی ادبیات فارسی و پژوهش‌های میان‌رشته‌ای، سال ۱۳۸۹ ش. و «بررسی تطبیقی آموزه ولایت در تشیع و تصوف (با تأکید بر اصول کافی، نهج البلاغه و مثنوی معنوی)» نوشته حسن حیدری و علیرضا فولادی، دوره ۱۱، شماره ۴۲، اسفند ۱۳۹۴ ش. از آثار مرتبط با حوزه پژوهشی این نوشتار است.



قرب، نزدیکی و توالی نیز اشاره کرده‌اند؛ اما قول صحیح همان معنای «سرپرستی» است (صادقی فرد، ۱۳۹۰: ص ۷۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۸۸۵؛ زمخشری، ۱۳۹۹ق: ص ۶۸؛ برنجکار و غلامی، ۱۳۹۱: ص ۱۰). ولی در معنای مفعولی به معنای «پذیرش سرپرستی خداوند» است: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس/۶۲)؛ «اولیا» جمع ولی است که به معنای مفعولی به کار رفته است؛ یعنی آنان که ولایت خدا را پذیرفته‌اند و خدا سرپرست و صاحب امر و اختیاردار آنان است. ولی در معنای فاعلی به معنای برخوردار از مقام «سرپرستی» است: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره/۲۵۷). خدا، سرپرست افرادی است که ایمان آورده‌اند. او آنان را از تیرگی‌ها خارج می‌کند تا که در نور قرار بگیرند. واژه ولی در متون دینی و حدیثی نیز به صیغه‌های مختلف به کار رفته است که هرکدام بر معنای و مصادیق خاصی نیز دلالت دارند (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۴: ۴۰۱).

معنای لغوی و اصطلاحی ولایت در تصوف

بیشتر نویسندگان، محققان و مشایخ صوفیه برآنند که ولی در لغت به معنای «نزدیکی و قرب بدون فاصله» (نسفی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۱۶) و در اصطلاح به معنای «فانی شدن بنده در خدا» است. ولی، کسی است که به نهایت مرتبه قرب و محبت و نزدیکی رسیده است؛ به طوری که واسطه‌ای میان او و خدا نیست و در ذات حق فانی گشته و به مقام وحدت با حق دست یافته است (جامی، ۱۳۷۰: ص ۲۱۴). به عبارت دیگر، این نهایت مرتبه قرب و نزدیکی بدون واسطه را کنایه از فناء فی الله دانسته‌اند (مولوی، ۱۳۷۳: ص ۹۸۶). یا می‌توان گفت این قرب نه از نوع نزدیکی اعتباری و نه حتی نزدیکی عاطفی، بلکه قربی وجودشناختی است. قیصری می‌گوید:

بدان که ولایت از ولی گرفته شده و ولی به معنای قرب است. ولایت خاصه همان فناى در خداوند سبحان است. فناى در ذات و صفات و فعل خداوند. پس ولی همان فانی در خداوند است که وجودش همان وجود خدا و قائم به او شده و این شخص نشان‌دهنده اسما و صفات خدا در وجودش است (قیصری، ۱۳۸۱: ص ۱۵۳).

جامی به نقل از جوزانی می‌نویسد: «ولیی آن بود که از حال خود فانی بود و به مشاهده حق باقی» (جامی، بی‌تا: ص ۵). صاحب فردوس المرشدیه می‌نویسد: «ولی آن است که فانی باشد از هستی خود در مشاهده حق و حق تعالی قیام نماید به اسباب وی» (محمود عثمان، ۱۳۵۸: ص ۷۶).

معنای اصطلاحی ولایت در نگاه امامیه

از آنجاکه در متون قرآنی و حتی حدیثی برای اثبات و تبیین آموزه امامت و جانشینی بلافصل امیرالمؤمنین علی علیه السلام و امامان علیهم السلام، از تعبیر «ولایت» و «ولی» استفاده شده است، علمای شیعه به تفصیل درباره معنا و دلالت این کلمه بحث کرده‌اند. دیدگاه مشهور علما و متکلمان شیعه به تبع روایات اهل بیت علیهم السلام، این است که معنای جامع ولی، «اولویت» و «اولی بالشیء» است. یکی از این اولویت‌ها، اولی بودن امام در سرپرستی و تصرف در امور است. از این رو، ولایت در آیه ولایت یا حدیث غدیر و... به معنای «اولی به تصرف بودن» در امور مختلف مثل سرپرستی مال، نفس و عرض، در امر و نهی و حکمرانی و... است (کلینی، ۱۳۶۳، ج: ۱، ۱۸۷). در روایتی آمده است: احمد بن عیسی از امام صادق علیه السلام درباره تفسیر آیه «اولوا الامر» سؤال کرده است و حضرت می‌فرماید:

معنای آیه این است که فقط خدا و رسول و گروهی از مؤمنان یعنی امیرالمؤمنین علی علیه السلام و اولاد او یعنی ائمه اطهار علیهم السلام نسبت به امر و نهی شما و جان و مال شما احق و اولی از خود شما هستند (کلینی، ۱۳۶۳، ج: ۱، ۱۸۷؛ حامد حسین، ۱۳۶۶، ج: ۱۴، ۱۴۹؛ امینی، ۲۰۰۹، ج: ۳، ۴۱۹).

در این روایت برای مقام فرض الطاعة به آیه «اتما ولیکم الله» استشهد شده است؛ یعنی ماهیت و چیستی ولایت را مقام وجوب طاعت الهی معرفی کرده‌اند. علمای شیعه نیز همین معنا را یادآور شده‌اند. علامه حلی در شرح تجرید الاعتقاد می‌نویسد:

همانا واژه ولی [در آیه] مفید اولویت به تصرف است و دلیل آن، نقل و استعمال اهل لغت است. چنان‌که می‌گویند: سلطان بر کسی که سرپرست ندارد، اولی بالتصرف است. و چنان‌که گفته می‌شود: ولی دم، ولی میت، و مانند قول رسول الله صلی الله علیه و آله که فرمود: هر زنی بدون اذن ولی خود ازدواج کند، نکاحش باطل است (حلی، ۱۴۱۳، ص: ۳۹۴).

کراجکی (کراجکی، ۱۴۲۱، ص: ۱۱۵)، طبرسی (طبرسی، ۱۴۱۵، ص: ۳، ۳۶۳)، ابن شهر آشوب (ابن شهر آشوب، ۱۳۹۰، ج: ۲، ۲۱۰)، ابومجدل حلبی (حلبی، ۱۴۱۴، ص: ۵۱)، حافظ بن بطریق (ابن بطریق، ۱۴۱۷، ص: ۲۳۵)، سید محمد بحر العلوم (بحر العلوم، ۱۴۰۳، ج: ۳، ۲۱۶)، کاشف الغطا (کاشف الغطا، بی تا، ج: ۱، ۹)، شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۱۵، ص: ۳، ۵۴۸)، شیخ علی بحرانی (بحرانی، ۱۴۰۵، ص: ۲۲۹)، علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج: ۶، ۱۴) و آیت الله مکارم شیرازی (مکارم شیرازی، ۱۴۱۲، ج: ۴، ۴۷) نیز معانی امامت، فرض الطاعة، حق تصرف و سرپرستی را برای واژه ولی مسلم دانسته و مراد از کلمه ولایت در آیه ولایت را همین معنا انگاشته‌اند. براین اساس، وقتی گفته می‌شود معصومان علیهم السلام صاحب مقام ولایت هستند و هر کس ولایت



آن‌ها را نپذیرد، گرفتار کفر و ضلالت شده است، مقصود این است که هر که امیرالمومنین علی علیه السلام را «اولی» نداند و ایشان را به سرپرستی و اطاعت برنگزیند، کافر شده است^۱ (ابن ابی شیبه، ۲۰۰۸م، ج ۷: ۵۰۳). از طرف دیگر، هر مقدار که انسان تبعیت بیشتری از ولی داشته باشد، قرابت و نزدیکی بیشتری هم به او پیدا کرده است؛ چنان که فرمود: «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران/۶۸).

در نگاه شیعه، استعمال لفظ «ولی» بیش از آن که ناظر به نوع رابطه «انسان با خدا» باشد، چستی و نوع رابطه مخلوقات با ولی را تعیین می‌کند؛ به همین جهت، از اصطلاحات دیگری مثل «اولوا الامر» و «الامام» بیشتر استفاده شده است. در حالی که طبق دیدگاه صوفیه، آنچه در وهله اول مقصود نظر بوده و اصالت دارد، رابطه ولی با خدا است که از نوع عینیت و فنا می‌باشد. سپس لازمه این فنا فی الله را در بندگان، اطاعت تام و مطلق از ولی می‌دانند. در واقع، آنچه صوفیه از ولی اخذ کرده است، سوءاستفاده معنای لغوی آن در اثبات عقاید باطنی‌گری‌شان بوده (فنا فی الله)؛ اما در شیعه، این اصطلاح به رابطه بین خدا و مردم پرداخته و ناظر به تصرفات در اختیار این نماینده الهی است.

در نقد مفهوم‌شناسی صوفیه از واژه ولی باید گفت: صوفیه ولی را به معنای قرب دانسته و در تبیین مفهومی و اصطلاحی آن، به مفهوم فنا و اتحاد دو چیز رسیده‌اند؛ به گونه‌ای که هیچ‌گونه تغایر و دوئیتی بین آن‌ها نبوده و به شیئی واحدی تبدیل شوند (کاشانی، ۱۳۷۰: ص ۷۵)؛ در حالی که دو مفهوم قرب و فنا با یکدیگر در تضاد هستند و استعمال کلمه قرب در فرض اتحاد همه جانبه معنا ندارد. اگر به موارد کاربرد ریشه ولی مراجعه کنیم، خواهیم دید که این معنا به هیچ وجه متصل بودن دو چیز را نمی‌رساند و همواره در جایی استعمال می‌شود که دو طرف وجود داشته باشد و گونه‌ای از تعدد و چندتا بودن لحاظ شود که از نسبت آن‌ها با یکدیگر، قرب و نزدیکی فهمیده می‌شود.

در مفهوم «فنا» اساساً دو طرف وجود ندارد و سخن از اضمحلال و نابودی یک طرف و باقی ماندن طرف دیگر است یا اساساً از آغاز هیچ دوئیتی در کار نبوده است و سالک احوال، توهم دوگانگی میان خالق و مخلوق داشته است؛ چنان که ابن عربی همین معنا از فنا را می‌پذیرد (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۴۵ و ۴۱۷؛ همو، ۱۳۷۰: ص ۱۳۶). بنابراین، معنایی که صوفیه برای اصطلاح ولی مطرح کرده‌اند، با دیدگاه اهل لغت و فرهنگ‌نامه‌نویسان مغایر است و با قواعد لغت عرب و متون و حیانی نیز سازگار نیست؛ چه این که لازم

۱. از این رو، در ابتدای حدیث غدیر، رسول اکرم صلی الله علیه و آله ابتدا با واژه «اولی» از مردم این جایگاه خویش را اقرار گرفته و فرمود: «أَلَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنِّي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ؟ قَالُوا: بَلَىٰ. قَالَ: أَلَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنِّي أَوْلَىٰ بِكُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ نَفْسِهِ؟ قَالُوا: بَلَىٰ.»

می‌آید ولی به معنای فاعلی را باید مُفنی یعنی هلاک‌کننده و ولی به معنای مفعولی را باید فان، یعنی هلاک شده در نظر بگیریم که چنین معنایی در هیچ کتاب لغتی بیان نشده است و تفسر آیات مطابق این معنا نیز با سیاق و معانی حقیقی آن سازگار نیست.^۱

۲. تمایزهای مبانی

بحث ولایت در تصوف مبتنی بر اصول موضوعه و پیش فرض‌های عرفانی در حوزه‌های خداشناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است که بدون اثبات و تصدیق این مبانی، اساساً نظریه ولایت قابل طرح نیست. فارغ از این که بحث ولایت و انسان‌شناسی صوفیه، چه نسبتی با واقعیت داشته و تا چه اندازه قابل پذیرش است، این روش نادرست و ساده‌انگارانه است که بخشی از مسائل کلان عقیدتی صوفیه را از بستر خود جدا کرده و سعی کنیم آن را در پارادایم دیگری که الگو و ساختار کاملاً متفاوتی دارد، معنا کنیم. در ادامه، مبانی مختلف بحث ولایت نوعیه در تصوف تنقیح شده و بیان می‌شود که دیدگاه صوفیه، مبتنی بر چه پیش فرض‌ها و اصولی است.

مبانی ولایت در نگاه صوفیه

مفهوم «ولی کامل یا انسان کامل» در منظومه فکری صوفیان، از چهار منظر وجودشناسی یا خداشناسی، معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی قابل طرح و بررسی است و این آموزه بر پایه این ارکان نظری شکل گرفته است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۸۶۶).

از منظر خداشناسی صوفیه، مسئله ولایت نوعیه در پیوند عمیقی با نظریه «وحدت شخصی وجود» و آموزه «فناء فی الله» معنا می‌یابد. این دیدگاه، بر این اصل استوار است که وجود حقیقی، همانا ذات مطلق و لابشرط مقسمی حق تعالی است؛ ذاتی که از هرگونه تعین و اسم، صفت و اثر منزّه و پیراسته است. از این رو که این ذات فاقد هرگونه اسم و رسم است، نه قابل شناخت است و نه موضوع شناخت واقع می‌شود. پس مسئله معرفت الله و شناخت حق تعالی به چه معنا است؟ این حقیقت مطلق در آینه تعینات ظهور می‌یابد و تنها از طریق این مظاهر و تجلیات است که می‌توان از خداوند شناخت حاصل کرد. به عبارت دیگر، اهل تصوف برای خداوند دو مرتبه قائل اند: مرتبه ذات که در آن «لا اسم له

۱. با این تعریف صوفیانه، مجموعه آیه‌ای که بر ولی بودن خداوند دلالت دارند، فاقد معنای روشنی است. برای مثال آیات: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...» (بقره/۲۵۷)؛ «قَالَ اللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى...» (شوری/۹)؛ «وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا» (نساء/۴۵).



ولا رسم له» است و مرتبه تعینات که در آن اسما، صفات و افعال الهی پدیدار می‌شوند. شناخت انسان از خداوند تنها در مرتبه دوم میسر است؛ آنجا که حق در تجلی نخستین (تعین اول)، تجلی دوم (تعین ثانی) و در عوالم خلقت ظاهر می‌شود.

در اوج این مراتب تجلی در تعین اول، حقیقتی نهفته است که صوفیان آن را «حقیقت محمدیه» می‌نامند؛ مقامی که معرفت خداوند به کامل‌ترین وجه در آن تجلی می‌یابد و این همان جایگاه «قطب» یا «انسان کامل» است. قطب در این بین، مظهر تام و تمام صفات و اسمای الهی است؛ کسی که به مرتبه‌ای از وجود رسیده و جامع جمیع کمالات و اسمای الهی شده است. بدین سان، انسان کامل آینه تمام‌نمای جمال و جلال الهی است و شناخت حقیقی خداوند، در واقع، شناخت این وجود برگزیده است. از این رو صوفیان در بیان راز وحدت وجود، از یکی شدن انسان کامل با حق سخن می‌گویند و گاه قطب زمان را با تعبیرهایی مانند «الله» یا «حق» نام می‌برند (گنابادی، ۱۳۸۴: ص ۱۵؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۲۸۳).

از جنبه معرفت‌شناسی، اساساً انسانی که اهل معرفت شهودی نباشد و در سیطره قوای فکری و عقلانی قرار داشته باشد، انسان نام نمی‌گیرد، بلکه به قول ابن عربی، «انسان الحيوان» است در مقابل «انسان اصیل» (جامی، ۱۳۷۰ ش: ص ۱۷۹). تنها انسان کامل است که معرفت تام و کامل به حق پیدا کرده و او مشکلاتی است که تمام اشیا، علوم و معارف خود را از او دریافت می‌کنند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۴۶). کسب هر نوع معرفتی از جمله معرفت به خدا از سوی دیگر انسان‌ها، در گرو اتصال وجودی به پیر و معرفت و فنای در پیر است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۳۲؛ جیلی، ۱۹۹۷م: ص ۳۱).

از جنبه انسان‌شناسی، انسان تنها ظهوری از ظهور الهی است که به دلیل بهره‌مندی از روح الهی، نسخه کامل حق بوده و به صورت خدا خلق شده و می‌تواند مظهر اسم الله شده و به ربوبیت و الوهیت دست یابد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۱۵). علمای منطق و فلسفه معتقدند نطق، فصل مقوم انسان است و ماهیت انسان بدون نطقیت قوام نمی‌یابد (طوسی، ۱۳۷۵: ص ۳۰)؛ اما صوفیان معتقدند حد و فصل انسان، همین «صورت الهی» است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۵۱). از این رو، او را باید «انسان خداگونه» نامید (همان، ج ۲: ۶۴۳)؛ زیرا وجود دارد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ص ۵۰). انسان کامل، حضرت خامس از حضرات خمس بوده و جامع جمیع حقایق، مراتب و عوالم حقی و خلقی است (جامی، ۱۳۷۰: ص ۳۰):

کل تویی و جملگان اجزای تو برگشا که هست پاشان، پای تو
از تو عالم روح‌زاری می‌شود پشت صد لشکر سواری می‌شود

(مولوی، ۱۳۷۳: ص ۶۴۲).

از جنبه هستی‌شناسی، انسان کامل نیز در دو سطح متفاوت مطرح می‌شود که نباید آن‌ها را با همدیگر خلط کرد. در سطح کلان، انسان به‌عنوان یک نوع است نه یک فرد که حقیقت محمدیه^۱ نیز نامیده می‌شود. نوع انسان از نظر تکوینی، کامل‌ترین مظهر هستی است و به صورت خدا خلق شده است. او عصاره و روح کل جهان هستی است و «عالم اصغر» نامیده می‌شود؛ در مقابل عالم آفرینش که «انسان کبیر» نام دارد. این انسان کامل، همان حقیقت کلی الهی ساری در تمام عوالم است که در هر مقامی، نام و تعیین خاصی پیدا کرده است. در سطح دوم، انسان کامل به‌عنوان یک فرد مشخص مطرح است که ویژگی‌های خاصی دارد^۲ (ابن عربی، ۱۳۷۰: ص ۴۶). فردی که توانسته است اسفار اربعه را به اتمام رسانده و مصداق حقیقت محمدیه در زمان خود شود. او «انسان کامل» بوده و اکثریت مردمان، «انسان حیوان» هستند. توضیح بیشتر این‌که در نگاه صوفیه، در جهان تنها یک وجود و موجود هست و آن هم خدا است (لیس فی الدار غیره دیار) (شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۰: ص ۱۳۵). حق تعالی در مقام ذات خود، تعیین و تشخیصی ندارد؛ اما او در این مقام باقی نمی‌ماند، بلکه در مراتب نازلی، ظهور و حضور پیدا می‌کند که یکی از این مراتب، به حضرت انسان کامل متعلق بوده که کامل‌ترین رتبه ظهور حق تعالی است. به عبارت دیگر، کثرات عالم بالذات عدم بوده (جامی، ۱۳۷۰: ص ۱۸۱) و وحدت یکپارچه‌ای حکمفرما است و آنچه از تمایزها دیده می‌شود، همگی تجلی یکی از اسما و صفات حق تعالی هستند (آملی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۰۹؛ آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۲ و ۵۶۲).

هرکدام از اسما و صفات خدا، در یک عینیت و مظهر تجلی پیدا می‌کنند. کامل‌ترین حضور و مظهر حق تعالی، انسان کامل است که در رأس هرم قرار داشته (ابن عربی، ۱۳۹۷: ص ۳) و مظهر عام اسم «جامع الله» و «کون جامع» و مظهر خاص اسم «باطن» است (ابن عربی، ۱۳۷۵: ص ۱۴۶). در این نگاه، به تمام امور باطنی و نهان هستی «ولایت» اطلاق می‌شود که ظهوری از اسم باطن خدا است و انسان کامل و ولی هر زمان، آن راه‌دایت و رهبری می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ص ۴۶۸).

۱. منظور از حقیقت محمدیه، به یک اعتبار همان ذات احدیت در تعیین اول است و به اعتبار دیگر، مقام مظهریت اسم جامع الله در تعیین ثانی است.

۲. ابن عربی اعتقاد دارد: «انسان کامل کامل‌ترین مجلایی است که حق در او ظهور کرده، خلقت با او آغاز شده و بدو ختم می‌گردد، قطب و مرکز دایره وجود است، عالم بر مدار او می‌چرخد و همه کائنات از او فیض می‌گیرند.» در این مقاله با اشاره به اندیشه‌های پیشینیان در این باره، تبیین ابن عربی از انسان کامل تحلیل می‌شود.



مبانی ولایت در نگاه ثقلین

در متون ثقلین، هیچ ردپایی از مبانی تصوف نظری در اصول و مبانی ذکر شده مشاهده نمی‌شود. از این رو، تا پیش از ظهور شخصیت‌هایی نظیر سید حیدر آملی که تعابیر و اصطلاحات تصوف نظری وارد نظام معرفتی و ساختار عقیدتی تشیع نشده بود، علمای شیعه، متکلمان و محدثان امامیه برداشت‌ها و رویکردهایی متفاوتی از این مباحث ارائه می‌دادند. هرچند اینجا فرصت پرداختن تفصیلی به مبانی شیعیان در این زمینه وجود ندارد، اما با مراجعه به منابع حدیثی برجسته‌ای مانند کتاب الحجة از الکافی و بصائر الدرجات تألیف محمد بن حسن صفار، همچنین آثار فقها و متکلمان نظیر کشف المراد و منهاج الکرامه از علامه حلی، می‌توان به روشنی به تفاوت‌های بنیادین میان مبانی تشیع و تصوف در این حوزه پی برد.

در متون دینی و روایی اهل بیت علیهم السلام، دو اصطلاح «امامت» و «ولایت» برای اشاره به مفهوم سرپرستی، صاحب اختیار و اولویت در تصرف و تدبیر به کار رفته است (حلی، ۱۳۷۹: ص ۱۱۷). این در حالی است که در آثار صوفیه، مفهوم «امامت» کمتر مورد توجه قرار گرفته و مباحث آنان عمدتاً حول محور «ولایت» شکل گرفته است که از نظر مفهومی تمایزهای بنیادینی با دیدگاه ثقلین دارد.

امامت والاترین مقام و جایگاهی است که برای انسان قابل تصور بوده و از سوی خداوند به چندی از برگزیدگان عطا می‌شود (بقره/۱۲۴) که بنابر روایات متواتر خلفای اثناعشر - که فریقین نقل کرده‌اند - بلافاصله بعد از رسول الله صلی الله علیه و آله تا روز قیامت تنها دوازده ولی و امام در عالم خواهد بود و اکنون در زمان آخرین آن‌ها یعنی حجت بن الحسن علیه السلام هستیم (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳: ۲۹۰؛ بخاری، بی تا، ج ۸: ۱۲۷). برخلاف پندار صوفیه که ولایت را یک مقام عرفانی اکتسابی و قابل تحصیل می‌دانند، در نگاه قرآنی و روایی، امامت منصبی اجتماعی و مقامی انتصابی بوده و تنها خداوند قادر به تعیین آن می‌باشد و مردم، با نص امام پیشین از امام بعدی مطلع می‌شوند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۷). برخلاف صوفیان که بین شئون مختلف ولی تفکیک کرده و او را صرفاً یک مربی معنوی و مرشد عرفانی می‌دانند، در منظومه معرفتی ثقلین، امام نه تنها رهبر معنوی و هادی باطنی، بلکه ریاست و سرپرستی تمام شئون دینی و دنیوی جامعه را عهده دار بوده و اطاعت از او به طور مطلق واجب شمرده شده است (طوسی، ۱۹۸۵: ص ۲). از منظر حکمت الهی، میان نظام تشریح و تکوین هماهنگی برقرار است؛ بدین معنا که کسی که در عالم تشریح به عنوان امام مفترض الطاعة منصوب شده، در نظام تکوین نیز جایگاهی متناسب با این مقام دارد. بر این اساس، امام مرکز و محور هستی و مدار نزول فیض و رحمت الهی بر عالمیان است. هر



نوع سیر و صعود به سوی کمال، تنها در پرتو توسل و تمسک به امام امکان پذیر است.^۱ نصوص و حیاتی متعددی بر این حقیقت تأکید دارند. به عنوان نمونه، در روایت امام صادق علیه السلام آمده است: «لَوْ بَقِيَتْ الْأَرْضُ يَوْمًا وَاحِدًا بِإِمَامٍ مِنَّا لَسَاخَتْ الْأَرْضُ بِأَهْلِهَا» (طبری، ۱۴۰۸ق: ص ۴۳۶). همچنین امیرالمؤمنین علیه السلام در تفسیر آیه «وَاتَّبِعُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» فرمود: «أَنَا وَسِيلَتُهُ» (ابن شهر آشوب، ۱۳۹۰، ج ۳: ۷۵).

در مباحث هستی‌شناسی، تفاوت مبنایی میان دیدگاه‌های صوفیه و ثقلین در این است که صوفیان بر این باورند که انسان می‌تواند از طریق استکمال نفس و ارتقای وجودی، به ساحت ربوبی و مقام احدیت و احدیت دست یابد و با آگاهی از اعیان ثابت، لاجرم از مقام ولایت برخوردار گردد. اما در نگرش ثقلین، حق ولایت و سرپرستی منحصرأ به ذات اقدس الهی تعلق داشته و او است که مطابق حکمت و مصلحت خویش، این مقام را به برخی بندگان برگزیده تملیک و اعطا می‌کند؛ بدون آن‌که وجود ولی، آمیختگی یا سنخیتی با ذات حق تعالی داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۶: ۱۳).

از جنبه معرفت‌شناسی، در هر عصر یک فرد که عالم‌ترین، حکیم‌ترین و عاقل‌ترین انسان زمان خویش است، از منصب امامت بهره‌مند شده و وظیفه هدایتگری، تعلیم و تربیت و همچنین حاکمیت سیاسی را برعهده دارد. هرگونه معرفت و شناخت نسبت به دین، تنها از طریق معرفی و شناساندن او میسر است. تعبیری مانند: «مَنْ وَحَدَهُ قَبْلَ عَنكُم» و «بِنَا عِبْدَ اللَّهِ وَبِنَا عَرَفَ اللَّهُ» نشانگر این جایگاه رفیع است (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۶۱). امام - که ا عقل الناس است - با تکیه بر امور وجدانی و فطری انسان‌ها و برانگیختن عقول آنان، تفکر و خردورزی را در وجودشان نهادینه ساخته است: «لَيْسَتْ أَدْوَاهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ ... وَ يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (سید رضی، ۱۳۷۴: خطبه ۱، ص ۴۳) و از ایشان می‌خواهد که مسیر هدایت را بر پایه دلیل، برهان و بصیرت ببینند. چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي» (یوسف/۱۰۸). در مقابل، مطابق دیدگاه غالب صوفیان، اولیا نه از طریق استدلال و افتاع عقلانی، بلکه با القای مطالب و تصرف در ذهن و جان مرید، او را در مسیر سلوک به پیش می‌برند. آنان عقل را «حجاب اکبر» دانسته و در تلاش هستند تا چراغ خردورزی را در جان مرید خاموش کرده و به جای آن، خیال و عشق را بنشانند. از این رو، پیروان خود را با عنوان «مرید» خطاب می‌کنند و از او می‌خواهند که همچون «میت در برابر غسل» تنها پذیرنده و تسلیم محض در برابر شیخ باشد.

برخلاف صوفیان که در نظام اسمای الهی، «اسم خدا» را تعیین یافتن ذات، با صفتی از صفات او

۱. «وَالرَّحْمَةُ الْمَوْضُوعَةُ» (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، من لایحضره الفقیه، ج ۲: ۶۱۳).



دانسته و اولیا را مظاهر اسم جامع «الله» و برخوردار از تمامی اوصاف ذاتی و فعلی حق می‌پندارند، در نگاه تقلین تمایزی میان اسمای کونی و حقی خداوند قائل شده‌اند و امامان را صرفاً اسمای کونی خداوند معرفی کرده‌اند. بدین معنا که آنان بزرگ‌ترین نشانه‌ها و آیات الهی در میان مخلوقات هستند. خداوند متعال در سوره اعراف می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (اعراف/۱۸۰). امام صادق (علیه السلام) درباره این اسمای کونی می‌فرماید: «نَحْنُ وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ الَّتِي لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْعِبَادِ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۴۴).

۳. تمایزهای وصفی

اوصاف و شئون که نظام عقیدتی صوفیه برای ولی تعریف می‌کند، کاملاً با اوصاف و شئون ولی در نگاه تقلین متفاوت، بلکه متعارض است.

اوصاف ولی در تصوف

دالّ مرکزی در مفهوم ولایت صوفیه، بحث فناء فی الله و اتحاد حقیقی و ذاتی سالک با حقیقت و ذات حق است؛ از این رو، ولی شناسی در نگاه صوفیه بدون نظر به مبانی خداشناسی آن‌ها ممکن نیست. صوفیان بر اساس نظریه وحدت وجود، قول به عینیت خالق و مخلوق را می‌پذیرند و با عبارات‌های مختلفی به یکی بودن هویت انسان کامل با خدا تصریح دارند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۴۱): «فمن عرف نفسه بهذة المعرفة فقد عرف ربه فإنه على صورته خلقه، بل هو عين هويته و حقيقته» (همان، ص ۱۲۵). در نگاه صوفیه، هر مقدار که انسان بیشتر در باطن غور و پیشرفت کند، به همان اندازه صفات و شئون حق تعالی را پیدا می‌کند تا مرحله‌ای که به فنا فی فعلی، صفاتی و در نهایت فنا فی ذات الله می‌رسد (همان، ص ۹۲). در این مرحله ولی، اوصاف و شئون خدایی پیدا می‌کند و هرچه را حضرت حق انجام داده یا قادر بر انجامش است، برای ولی نیز برمی‌شمارند (شبستری: ۱۳۸۲، ص ۵۰). صوفیان با استناد به نقل «العبودية جوهره کنهها الربوبية» بر این باورند که عبودیت انسان کامل به اتمام رسیده (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۳۹-۳۳۸) و به مرحله ربوبیت و خدایی و عدم تنهایی رسیده است (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۳: ۱۷۲). او از هویت و انانیت خود خارج شده و در ذات و صفات خدا فانی گشته است و اشاره به انسان کامل، اشاره به الله است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۳۹-۳۳۸). بعضی از اوصاف و ویژگی‌های ولی عبارتند از: ربوبیت (ابن عربی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۴۰۶)، جامع حدیث و قدیم (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۵۶)، وجوب وجود (همان، ج ۴: ۱۴۷)، مظهر تمام اسما و صفات الهی (ابن عربی، ۱۳۹۷، ص ۳)، علت پیدایش و بقای عالم (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۳۸) و ...



از این رو، شهید مطهری آورده است: «در این مکتب، انسان کامل در آخر عین خدا می‌شود؛ اصلاً انسان کامل حقیقی خود خدا است» (مطهری، بی‌تا: ص ۱۶۸). سلطان محمد گنابادی می‌گوید: «صاحب ولایت کلیه مطلقه را الله توان گفت؛ با این نظر و این لحاظ که فانی است» (گنابادی، ۱۳۸۴: ص ۱۵).

اوصاف ولی در تشیع

در مذهب تشیع تبیین ولی‌شناسی مبتنی بر خداشناسی نیست و اوصاف اولیا، رقیقه یا رشحه‌ای از اوصاف الهی شمرده نمی‌شود. در نگاه ثقلین، مرز بین خالق و مخلوق هیچ‌گاه کم‌رنگ و محو نمی‌شود و رابطه خالق و مخلوقات، بینونت و عدم سنخیت است (کلینی، ۱۳۶۵، ج: ۸۲). اساساً مفهوم خلقت، به معنای خلق لا من شیء (خلقت نه از چیزی)^۱ است؛ بدین معنا که خلق، هیچ ماده و صورتی در ذات الهی نداشته‌اند.

قرآن کریم، انسان را عبد (زمر/۵۳) خدا و هدف خلقت او را همین عبودیت و بندگی می‌داند (ذاریات/۵۶) و هر نوع اوج و حضيض و صعود و نزول او را در همین چهارچوب تعریف می‌کند. به هر میزان درجه سلوک و معنویت انسان بیشتر شده و ارتقا یابد، عبودیت و بندگی در وی ازدیاد و عمق می‌یابد نه این‌که صفات الوهی و ربوبی پیدا کند؛ چنین شئونی صرفاً درباره خدا صدق می‌کند و سرایت دادن آن به مخلوقات، غلو لحاظ می‌شود. قرآن کریم، هنگام یادکرد از رسولان الهی و اشاره به مقامات عالی آن‌ها، واژه «عبد» و «عبادنا» را به کار برده (ص/۴۵) و در عالی‌ترین درجه‌ها و مراحل و مقامات، رسول الله ﷺ با خطاب «عبد» معرفی می‌شوند: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَآوَى إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْىٰ» (نجم/۸)؛ «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (اسراء/۱).

۱. شش تن از پیشوایان معصوم علیهم‌السلام در چهارده حدیث مسند و مرفوع، درباره خلقت الهی از تعبیر «لا من شیء» بهره برده‌اند. بر پایه مجموعه قراین متعدد، صدور این تعبیر از حضرت فاطمه زهرا علیها‌السلام در خطبه فدکیه و نیز امیرمؤمنان علی علیه‌السلام محرز است. براین اساس، معنای لفظی و مفهوم منطقی این تعبیر مورد توجه محدثان، متکلمان و فیلسوفان مسلمان قرار گرفته است و از آن در بیان کیفیت خلقت الهی بهره برده‌اند. بنابر تحلیل سخنان عالمان مسلمان، تعبیر «لا من شیء»، خلقت ابداعی و بدون ماده و صورت پیشین را بر پایه قدرت، مشیت و حکمت خداوند تصویر می‌کند و نشان‌دهنده والایی آفریدگار و ناهمانندی او با آفریدگان است. گزاره حاصل از تعبیر «لا من شیء»، موجه محصله‌ای است که متعلق محمول آن در قوه قضیه سالبه است. «آفرینش نه از چیزی» به معنای هستی دادن به نیستی است که تنها خداوند بر این‌گونه آفرینش توانا است. این آموزه، انحصار پندارین در دو فرض «قدیم بودن ماده» و «خلقت از عدم» را می‌شکند و پاسخ‌گوی شبهات وارد بر اندیشه خلقت الهی خواهد بود (سلطانی زنانی، ۱۳۹۷: ص ۱۶۹-۱۹۰؛ ثقفی، ۱۴۱۰ ق، الغارات، ج: ۱: ۱۷۱).

در تراث روایی، از امام به کعبه تعبیر شده (خزاز، ۱۴۰۱ق: ص ۱۹۹) و بیانگر قطبیت (سید رضی، ۱۳۷۴: خطبه ۳، ص ۴۸) و مرکزیت امام در همه امور در میان مردمان است. اما مرکزیت بیان شده در مبانی شیعی، هرگز به معنای اتحاد خالق و مخلوق و یکی شدن ولی در خداوند نبوده و این قطبیت امام در بین خلق، صرفاً در دایره بشریت می چرخد؛ از این رو معیار قاطع معصومان علیهم السلام، خداواره خوانده شدن و ادعاهایی از این دست درباره خودشان بوده و شیعیان خود را از این باور به شدت نهی می کردند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵: ۳۴۷). حسن بن جهم نقل می کند که مأمون به امام رضا علیه السلام گفت: شنیده ام گروهی درباره شما غلو می کنند و از حد درباره شما تجاوز می کنند. امام رضا علیه السلام با سند متصل از آباء مکرّم خود از رسول الله صلی الله علیه و آله نقل می کند که ایشان فرمود: «هرکس برای انبیا مدعی خدایی یا برای ائمه این ادعا را کند یا مدعی نبوت آن ها شود یا برای غیر ائمه علیهم السلام مدعی امامت گردد، ما در دنیا و آخرت از آن ها بیزاریم» (شیخ صدوق، بی تا، ج ۲: ۲۰۱).

بنابراین، ولایت در نگاه شیعی، بیانگر الهی بودن این مقام و بشری بودن صاحب مقام است و هرگز مفاهیمی نظیر اتحاد، یگانگی، فنا و... در آن مطرح نیست.

۴. تمایزهای کارکردی

با مطالعه در آثار تصوف، می توان کارکردهایی را از منظر آنان درباره ولی استخراج نمود. موضوعی که وقتی در کنار کارکردهای شیعی ولایت بررسی نماییم، به وجه دیگری از تمایزات وجود در این مسئله پی می بریم.

جایگاه و کارکرد ولی در تصوف

تمام آفرینش و موجودات در مکتب ابن عربی، براساس نظام اسما و صفات الهی شکل گرفته اند؛ به طوری که بدون توجه به چیستی و ساختار اسما و صفات در عرفان نظری، هرگونه تحلیل و تبیین نامفهوم خواهد بود (لاهیجی، ۱۳۸۱: ص ۷۷). هرکدام از موجودات، مظهر اسما و صفات الهی مثل رحمان، رحیم، ظاهر، باطن، قیوم، مدبر و... هستند. مطابق با نظام اسما و صفات الهی، نبوت مظهر اسم «ظاهر» و ولایت مظهر اسم «باطن» است. هرآنچه مربوط به امور ظاهری و اسمای ظاهری حق باشد، از سوی نبی به خلاق می رسد و هرچه مربوط به امور باطنی باشد از جمله ارتباط بی واسطه با خدا، از رهگذر ولی انجام می شود (ابن عربی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۶۴). از این رو ابن عربی معتقد است انبیا و رسولان نیز دارای مقام ولایت بوده اند و از رهگذر همین مقام، حقایق باطنی را دریافت می کردند (ابن عربی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۹). کارکردی

که بعد از رسول الله ﷺ برای شخص ولی تعریف می‌شود، غالباً در امور باطنی و عرفانی است؛ اما در تشیع، تمام خصایص و شئون نبی مکرم اسلام ﷺ اعم از ظاهری و باطنی (غیر از نبوت) به ولی می‌رسد (کسنزان، ۱۴۲۶ق، ج ۸: ۱۹۸).

از نظر تاریخی، بحث ولایت صوفیانه، در فضای گفتمان فکری اهل سنت نضج و رشد یافته است و آن‌ها برای شئون مختلفی که از رسول الله ﷺ به جانشینان ایشان رسیده است، تفکیک قائل شده و مرجعیت دینی، علمی و حاکمیت جامعه را از یکدیگر منفک کردند. از این رو صوفیان میان مقامات و مناصب «قطبیت»، «امامت»، «نیابت»، «خلافت ظاهری»، «خلافت باطنی»، «امارت و حکومت»، «ولایت»، «وراثت»، «اهل بیت رسول ﷺ»، «آل بیت رسول ﷺ»، «ائمه»، «نیابت» و «وصایت» تفکیک کرده و برای هر کدام از آن‌ها مصادیق متفاوتی را برمی‌شمارد (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۱۳۶ و ۱۳۷؛ ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۷۵ و ج ۲: ۲۷۲). به عنوان نمونه، ابن عربی اشاره می‌کند که گاهی اوقات «امامت» و «قطبیت» در یک نفر جمع می‌شود؛ چنان‌که درباره شیخین چنین اتفاقی افتاد: «گاهی قطب زمان خود امام است، مانند ابابکر و کسان دیگری در زمان خودش» (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۱۷۳). پس جانشین رسول الله ﷺ لزوماً خلیفه و امام مردم در امور ظاهری نیستند؛ چنان‌که ابن عربی تصریح دارد برخی خلفای رسول الله ﷺ مثل بایزید بسطامی و هارون رشید سبّتی و اکثر اقطاب دیگر، خلافت ظاهری ندارند (همان، ج ۲: ۶).

برخی دیگر از صوفیان معتقدند بعد از رسول خدا ﷺ دو وادی ظاهر و باطن از یکدیگر تفکیک شد و خلفایی مثل ابوبکر و عمر وظیفه داشتند در حیطة ظواهر عالم و حکومت بر ابدان مشغول شوند و حضرت علی علیه السلام نیز باید در حیطة باطن و معنا فعال بوده و حکومت بر نفوس جهانیان را دنبال می‌کرد (کسنزان، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۳۲). حال صوفیان معتقدند ما نیز جانشین حضرت علی علیه السلام در مسائل باطنی هستیم و باید دستورات مربوط به اصلاح نفوس و تزکیه را به مردم بدهیم. حسن صالح علی شاه از اقطاب فرقه گنابادی می‌نویسد:

علما دستور آداب و احکام ظاهری دینی را به مسلمانان می‌دهند و ما دستور پاکیزگی دل و اصلاح باطن را در راه جان و ملکوت ایمان و خداوند را به پیروان می‌دهیم و می‌گوییم که باید دستور و قوانین ظاهری اسلام را از آن‌ها گرفت، و آن‌ها باید دستور اصلاح باطن را از ما بگیرند (صالح علی شاه، ۱۳۸۰: ص ۵).

این نگرش صوفیان به دلیل سابقه وجود مذهب تسنن در میان اقطاب آن‌ها و میل به جمع میان دو عقیده شیعه و سنی شکل گرفت که برخی آن‌ها را «تسنن دوازده امامی» نامیده‌اند؛ چراکه هم به حکومت

شیخین مشروعیت می بخشید و هم حضرت علی علیه السلام را وصی بدون فاصله رسول خدا صلی الله علیه و آله می دانست؛ اما صرفاً در حیطة باطن و معنا.

ملاسلطان می نویسد:

بدان که انبیا و اوصیا آن بزرگواران دو شأن است که به یکی انذار خلق می کنند و به دیگری راهنمایی خلق می کنند به سوی آخرت به سوی خدا... لکن در انبیا شأن انذار غالب و شأن هدایت مغلوب و مستور می باشد و در اوصیا (اولیا)... شأن هدایت غالب و شأن انذار مغلوب. از این جهت حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام بیست و پنج سال در خانه نشست و در دعوت ظاهره را بر روی خود بست و به دعوت باطنه مشغول گردید و دعوت ظاهره را به کسانی واگذار فرمود که هیچ حقی در آن نداشتند؛ چون انذار از هرکس می شد (گنابادی، ۱۳۸۴: ص ۲۵).

همو در جای دیگر تصریح می کند:

چون زمان رحلت آن حضرت نزدیک رسید، علوم میراثی و موهوبات خاصه الهی را به سردسته صوفیان علی عالی سپرد و آن حضرت را امر به دعوت ولایتی فرمود و دعوت عامه نبوتی را بر آن حضرت ختم نمود؛ زیرا مقصود از این دعوت، جمع نمودن عامه خلق بود در مشرع شرع خیرالانام و داخل گرداندن در تحت حکم اسلام و این کار از دیگران اگرچه باطل باشند، تواند صورت گیرد؛ چنان که از خلفا معروف است که بسیاری را به اسلام خواندند و در تحت احکام نبوتی داخل نمودند (گنابادی، ۱۳۷۹: ص ۱۲۸).

جایگاه و کارکرد ولی در تشیع

در نگاه شیعیان اثناعشری، تمام شئون رسول الله صلی الله علیه و آله اعم از مسائل باطنی و ولایت معنوی یا امامت و حکومت سیاسی و اجتماعی یا ولایت تشریحی و تبیین دین و احکام و آداب شریعت، به طور کامل به امیرالمؤمنین علیه السلام و سپس یازده فرزند ایشان منتقل می شود و جانشین رسول الله صلی الله علیه و آله هم دارای مقام خلافت و امامت و حکومت بر جامعه می باشند و چنین نیست که خلیفه یا امام غیر از ولی باشد. تنها مقامی که خلیفه رسول الله صلی الله علیه و آله دارا نیست، خود شأن نبوت و نزول وحی است که در حدیث منزلت به صراحت از آن یاد شده است (طبرسی، ۱۴۲۱ق، ج: ۱، ۱۳۴). به تعبیر دیگر، امامت و ولایت دو شأن و سمت برای امام اند که در عین تمایز مفهومی و احیاناً ماهوی، مساوقت خارجی دارند؛ به گونه ای که بر حسب ادبیات کلامی و روایی امامیه، هر امام امت، مولای امت است و هر مولای امت، امام امت است؛



همان‌طور که هیچ‌کس غیر امامی، مولای امت نیست و هیچ‌کس غیر مولایی امام امت نیست. فرازهایی از زیارت جامعه کبیره بخشی از جایگاه و کارکردهای ولی معصوم را به تصویر کشیده است:

وَأَشْهَدُ أَنَّكُمْ الْأَئِمَّةَ الرَّاشِدُونَ الْمَهْدِيُّونَ الْمَعْصُومُونَ الْمُكْرَمُونَ الْمُقَرَّبُونَ الْمُتَّقُونَ الصَّادِقُونَ الْمُصْطَفُونَ، الْمُطِيعُونَ لِلَّهِ... وَرَضِيكُمْ خُلَفَاءَ فِي أَرْضِهِ، وَحُجَجًا عَلَيَّ بِرَبِّيهِ، وَأَنْصَارًا لِدِينِهِ، وَحَفَظَةً لِسِرِّهِ، وَخَزَنَةً لِعِلْمِهِ؛ (شیخ صدوق، بی تا، ج ۲: ۲۷۳)

گواهی می‌دهم که شما هستید پیشوایان راهنما، راه‌یافته، معصوم، محترم و محبوب، مقرب پرهیزگار، راست‌گو، برگزیده، فرمانبردار خدا، قیام‌کننده به فرمانش، عمل‌کننده به خواسته‌اش، دست‌یافته به سخاوت و بخشندگی‌اش و شما را پسندید برای جانشینی در زمینش و دلایل محکمی بر مخلوقاتش و یاورانی برای دینش و نگهبانانی برای رازش و خزانه‌دارانی برای دانشش و محل نگهداری برای حکمتش و مفسران وحی‌اش و پایه‌های یگانه‌پرستی‌اش و گواهانی بر خلقتش و پرچم‌هایی برای بندگانش و مراکز نوری در کشورهایش و راهنمایانی بر راهش هستید.

۵. تمایزهای مصداقی

یکی دیگر از تمایزها و تفاوت‌های اندیشه ولایت در تصوف و تشیع، بحث در مصادیق و موارد است که کلمه «نوعیه» در اصطلاح «ولایت نوعیه» برای اشاره به همین مسئله ذکر می‌شود.

مصادیق ولی در تصوف

صوفیان معتقدند مقام ولایت، جوهره و اصل مشترکی دارد که هر انسانی استعداد و ظرفیت دست یافتن به آن را دارد و این مهم هنگامی رخ می‌دهد که به مقام فناء فی الله یا رفع دوئیت و دوگانگی با حق رسیده باشند. کسانی که این قوه را به فعلیت رسانده و مقام ولایت را چشیده‌اند، با دیگر اولیا متحد می‌شوند. به عبارتی، تمام انسان‌های کامل و اولیا، به لحاظ اصل و ریشه یک حقیقت هستند که از آن به «حقیقت محمدیه» تعبیر می‌شود (فناری، ۲۰۱۰م: ص ۳۲۸-۳۳۹)؛ ولی بر حسب اقتضائات و زمان‌های متفاوت، مظاهر و تجلیات متعددی در صورت‌های پیامبران و اولیای معصوم پیدا می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵ش: ۱۲۸). بر این اساس، هیچ محدودیتی در تعداد اولیا، نسب و ویژگی‌های آن‌ها و حتی مذهبشان وجود ندارد. هر انسانی با تزکیه، جهد و ریاضت می‌تواند صاحب مقام «ولایت» شود. این برداشت را اصطلاحاً «ولایت نوعیه» و اکتسابی می‌نامند. واژه نوعیه، به این مسئله اشاره دارد که نوع انسان می‌تواند



بدین مقام برسد و واژه اکتسابی نیز به امکان کسب آن اشاره دارد (کاشانی، بی تا: ص ۴۴)؛ در مقابل هبه و تفضل است (مطهری، بی تا: ص ۱۹۹). ابن عربی در فصوص الحکم تصریح دارد که ولایت هیچ‌گاه منقطع نمی‌شود: «الولاية لا تنقطع أبداً» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۶۲) و در بحث تفاوت بین نبوت و ولایت در باب ۳۰۳ الفتوحات المکیة می‌گوید:

فالنبوة اختصاص من الله يختص بها «مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» وقد أغلق ذلك الباب و ختم برسول الله محمد صلى الله عليه وآله و الولاية مكتسبة إلى يوم القيامة (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۱۴).

ابن عربی در همین رابطه می‌گوید: «و الولي اسم باق لله تعالى، فهو لعبيده تخلقاً و تحققاً و تعلقاً» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۳۶)؛ چنان‌که قیصری نیز تصریح دارد، مقصود از تحقق و تعلق، همان مقام «فناء فی الله و بقاء بالله» است که انسان با دست یافتن به آن، همچون خداوند، صاحب مقام ولایت و عنوان ولی می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ص ۸۳۸).

مولوی سروده است:

پس به هر دوری ولی ای قائم است	تا قیامت آزمایش دائم است
پس امام حی قائم آن ولی است	خواه از نسل خواه از علی است
مهدی و هادی وی است ای راهجو	هم نهان و هم نشسته پیش رو

(مولوی، ۱۳۷۳: ص ۱۹۲).

ابن عربی در بیان مصادیق اقطاب بعد از رسول الله صلى الله عليه وآله به اشخاصی نظیر متوکل عباسی اشاره می‌کند و می‌نویسد:

الأقطاب المصطلح على أن يكون لهم هذا الاسم مطلقاً من غير إضافة لا يكون منهم في الزمان إلا واحد و هو الغوث أيضاً و هو من المقربين و هو سيد الجماعة في زمانه و منهم من يكون ظاهر الحکم و يحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام كأبي بكر و عمر و عثمان و علي و الحسن و معاوية بن يزيد و عمر بن عبد العزيز و المتوکل و منهم من له الخلافة الباطنة خاصة و لا حکم له في الظاهر كأحمد بن هارون الرشيد السبتي و كأبي يزيد البسطامي و أكثر الأقطاب لا حکم لهم في الظاهر (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۶).

مصادیق ولی در تشیع

در مقابل نظریه ولایت نوعیه و اکتسابی صوفیه، نظریه «ولایت شخصی و موهوبی» شیعه قرار دارد. شیعیان اثناعشری از زمان رسول خدا صلى الله عليه وآله تا روز قیامت، تنها دوازده امام و ولی را مصداق برترین و کامل‌ترین

انسان‌ها می‌دانند که در عصر غیبت نیز امام حی و حاضر و آگاه، حجت بن الحسن عجل الله تعالی فرجه است (طوسی، ۱۴۱۱ق: ص ۱۵۲). این اشخاص، برگزیده خدا و مخصوص از جانب رسول الله صلی الله علیه و آله هستند و مردم نقشی در رسیدن به مقام ولایت و امامت نداشتند؛ به عبارت دیگر، رسیدن به مقام ولایت حاصل جهد و تلاش و سلوک آن‌ها در دنیا نبود، بلکه این تفضل الهی بود و خدا این مقام را به آن‌ها هبه کرده است و مردم نیز مکلف هستند آن‌ها را به این جایگاه و مقام بپذیرند. نه تنها کسی نمی‌تواند در مقام ولایت با آن‌ها شریک شود، بلکه هیچ‌کس نمی‌تواند حتی به مقام و جایگاه این افراد نزدیک شود (شیخ صدوق، ۱۳۹۵، ج: ۱، ۲۸۱).

به روایت امام حسن علیه السلام، رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: این امر (خلافت) را پس از من دوازده نفر امام مالک شوند که نه نفرشان از صلب حسین هستند و خداوند علم و فهم مرا به آن‌ها عنایت و مرحمت فرموده است (خرزاز، ۱۴۰۱ق: ص ۱۶۶). به عبارت دیگر، در مذهب تشیع، مقام ولایت و امامت رختی است که بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله تا روز قیامت تنها بر تن دوازده نفر می‌نشیند و نه کمتر و بیشتر و نکته مهم این تعداد، مصادیقشان است؛ یعنی صرف دوازده نفر ملاک نبوده، بلکه این دوازده نفر در امیرالمؤمنین، امام حسن و امام حسین علیه السلام و نه نفر از فرزندان این امام معصوم تعیین دارد؛ از این رو، مصادیق ولی در تشیع منحصر در «دوازده فرد معین و معلوم» تعریف می‌شود.

۶. تمایزها در ختم ولایت

بحث «ختم ولایت» و «مهدویت» در تصوف از دو جهت با نظر شیعه متفاوت است؛ نخست این‌که مهدویت در تصوف، نوعیه است (مدرسی چهاردهی، ۱۳۹۳ش: ص ۳۰۵)؛ یعنی هرکس به مقام ولایت و قطبیت دست یابد، مهدی زمان خواهد بود (گنابادی، ۱۳۷۹ش: ص ۱۵۰). ملاعلی گنابادی در کتاب صالحیه می‌نویسد:

[عرفا] به اطوار معترف‌اند به مهدی و ظهور آن در عالم جان، و مهدی نوعی و ظهور آن در عالم امکان و مهدی نوعی و ظهور آن به سلطنت و غلبه بر خصمان (گنابادی، ۱۳۴۶ق: ص ۱۲۷).

فخرالدین عراقی، بر پایه اندیشه ولایت و مهدویت نوعیه، پیر و شیخ خود یعنی بهاء الدین زکریای مولتانی را خاتم اولیا و امام زمان می‌خواند که در نظر او، این مقام با غوث دین، قطب، مرشد، افراد حیران، ندیم رحمان و صاحب حق یکسان است:



چند اشارات خود، صریح کنیم
مطلع نور ذوالجلال کجا است؟
خاتم اولیا، امام زمان
صاحب حق، بهای عالم قدس
چه عجب گر بگوش جان همه
کین دم آن سرور شما با ما است

غوث دین، قطب چرخ ایمان کو؟
مشرق قدس فیض سبحان کو؟
مرشد صد هزار حیران کو؟
زکریا، ندیم رحمان کو؟
آید از سر غیب این کلمه
زان که امروز دست او بالا است

(عراقی، ۱۳۷۵: ص ۱۱۶).

در اشعاری پیرامون وحید الاولیا از اقطاب متأخر طریقت ذهبیه نیز لقب «حجة القائم» که لقب اختصاصی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه است را به او نسبت داده و گفته اند زمین و زمان بر این عنوان وحید الاولیا شهادت می دهد:

هم در این اثنا چون سرورش
گوش بر بانگش چو بنهادم عیان
آمد از بام عمارت در خروش
دیدم این ذکرش بود رطب اللسان

حجت القائم وحید الاولیا

پیش خود گفتم خیال من چنین
باز بانگی کرد آن حیوان، رسا
بهر دفع نفس رنگی ریختم
گفتم او را گوش کن لیکن نیمه شب
بین چه می گوید کنون این راز سو
ما در این بودیم کامد در خروش
گفت گوید این منادی خدا
یک تن از اطفال من از خواب جست
چون که باز آمد خروس اندر خروش
گفت همره با خروس خوش نوا

در سماخ من فکنده این طنین
حجت القائم وحید الاولیا
همسر خود را ز خواب انگیختم
موزنی گوید اذانی بس عجب
و آنچه بشنیدی تو با من باز گو
آن خروس و زن به بانگش داد گوش
حجت القائم وحید الاولیا
چشم خود بگشود و در بستر نشست
گفت آن کودک ز سر تا پای گوش
حجت القائم وحید الاولیا

(وحید الاولیا تبریزی، ۱۳۷۳: ص ۴۴).

از این رو صوفیان شیعه معتقدند، کسانی که قطب زمان را درک کنند، گویی حضرت حجت بن الحسن عجل الله تعالی فرجه را درک کرده اند: «اولیای الهی و عرفای بالله نیازی به تشریف ظاهری خدمت امام عصر

ارواحنا فدها ندارند، بلکه نفس آنها با ولی اعظم عجل الله فرجه معیت و اتحاد دارد» (طهرانی، بی تا: ص ۶۵). سلطان محمد گنابادی در کتاب مجمع السعادت می نویسد: «در بیان این که هرکسی بشناسد امام خود را حاجت به انتظار ظهور حضرت قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف او را نخواهد بود» (گنابادی، ۱۳۸۴: ص ۱۵۰).

دوم آن که در تصوف بین ختم ولایت و مهدویت تفاوت است و مشهور صوفیان معتقدند ختم الاولیا، شخصی غیر از مهدی است: «اکثر عبارات ابن عربی صراحت در این دارد که عیسی عجل الله تعالی فرجه الشریف دارای مقام ولایت مطلق است» (جهانگیری، ۱۳۷۵: ص ۴۷۴). ابن عربی تصریح دارد که خاتم ولایت، همان مهدی منتظر عجل الله تعالی فرجه الشریف نیست؛ چون مهدی منتظر عجل الله تعالی فرجه الشریف از عترت و سلاله حسی پیامبر صلی الله علیه و آله بوده؛ اما خاتم الاولیا، از سلاله غیرحسی و معنوی آن حضرت است:

استحق أن يكون لولايته الخاصة ختم يواطئ اسمه اسمهم صلی الله علیه و آله ويحوز خلقه و ما هو بالمهدي المسمى المعروف المنتظر فإن ذلك من سلالته و عترته و الختم ليس من سلالته الحسية و لكنه من سلالة أعرافه (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۰).

داوود قیصری تصریح می کند که خاتم اولیا، مهدی نیست، بلکه حضرت عیسی عجل الله تعالی فرجه الشریف است که از عجم ظاهر می شود؛ در صورتی که مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از اولاد پیامبر صلی الله علیه و آله و از میان عرب ظاهر می شود:

ولا ينبغي أن يتوهم أن المراد بخاتم الأولياء المهدي. فإن الشيخ صرح بأنه عيسى وهو يظهر من العجم، و المهدي من أولاد النبي صلی الله علیه و آله و يظهر من العرب (قیصری، ۱۳۷۵: ص ۴۳۸).

مقام ختم ولایت درحالی از چنین جایگاهی میان صوفیان برخوردار است که در نگاه شیعی، امامان تا روز قیامت، در این دوازده نفر منحصر هستند و آخرین ولی و خاتم آنها، حضرت حجة بن الحسن العسكري عجل الله تعالی فرجه الشریف بوده و کسی جز ایشان، لیاقت و شأنیت این برخورداری از جایگاه و مقام را ندارد. در همین راستا، روایات فراوان از ائمه اطهار عجل الله تعالی فرجه الشریف در منابع حدیثی امامیه وجود دارد، در کتب اربعه حدیثی شیعه، ابوابی به همین موضوع اختصاص یافته است. به عنوان نمونه، کلینی در کافی بابی را به «باب ما جاء في الإثنى عشر و النصّ عليهم» اختصاص داده است. یا علمای امامیه آثار مستقلی را در این زمینه نوشته و احادیث یادشده را جمع آوری کرده اند. کتاب کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر از خزاز رازی (متوفای قرن چهارم) و کتاب منتخب الأثر فی الإمام الثانی عشر اثر آیت الله صافی گلپایگانی رحمته الله علیه از جمله این آثار است. مضمون مورد ذکر، در دیگر احادیث اهل بیت عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز بارها آمده است. به عنوان مثال، می توان به فراهایی از حدیث غدیر که درباره حضرتش است، اشاره نمود:



أَلَا إِنَّ خَاتَمَ الْأَئِمَّةِ مِنَّا الْفَاتِمَةَ الْمَهْدِيَّ، أَلَا إِنَّهُ الظَّاهِرُ عَلَى الدِّينِ، أَلَا إِنَّهُ الْمُنْتَقِمُ مِنَ الظَّالِمِينَ،
أَلَا إِنَّهُ فَاتِحُ الْحُصُونِ وَهَادِمُهَا، أَلَا إِنَّهُ غَالِبُ كُلِّ قَبِيلَةٍ مِنْ أَهْلِ الشَّرِكِ وَهَادِيهَا، أَلَا إِنَّهُ الْمُدْرِكُ
بِكُلِّ ثَارٍ لِأَوْلِيَاءِ اللَّهِ، أَلَا إِنَّهُ النَّاصِرُ لِدِينِ اللَّهِ، أَلَا إِنَّهُ الْعَرَّافُ مِنْ بَحْرِ عَمِيقٍ، أَلَا إِنَّهُ يَسْمُ كُلَّ ذِي
فَضْلٍ بِفَضْلِهِ وَكُلَّ ذِي جَهْلٍ بِجَهْلِهِ (طبرسی، ۱۴۲۱ق، ج: ۱، ۵۵).

تعیین و مشخص بودن حضرت به عنوان فرزند امام عسکری علیه السلام نیز جزو موضوعاتی است که در احادیث، بارها به آن اشاره شده است (شیخ صدوق، ۱۳۹۵، ج: ۲، ۶۴۸). به عنوان مثال، نقل شده است که علی بن ابی حمزه گوید: من با ابوبصیر بودم و غلامی از آن امام باقر علیه السلام نیز با ما بود و گفت: از آن حضرت شنیدم که می فرمود: دوازده تن از ما را فرشتگان حدیث می کنند، هفتمین نفر پس از من فرزندم قائم است، پس ابوبصیر برخاست و گفت: گواهی می دهم که من شنیدم امام باقر علیه السلام همین سخن را چهل سال پیش فرمود (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج: ۱، ۹۶).

بنابراین، برخلاف باور صوفیان در نگاه شیعه، ولایت و امامت به واسطه امام زمان ختم شده و احدی بعد از ایشان دارای چنین مقام و جایگاهی نخواهد بود؛ از این رو، مقوله اکتسابی بودن و نوعی بودن مهدویت، کاملاً مردود و با مبانی شیعه غریبه است.

تشابهات ولایت صوفیه با شیعه

برخی پژوهشگران بر این باورند که اصطلاح «ولی» و «ولایت» در گفتمان تصوف و تشیع، تقریباً موردی از اشتراک لفظی است؛ بدین معنا که اگرچه این دو جریان از واژگان مشابهی استفاده می کنند، اما مفاهیم و تعاریف ارائه شده از ولایت در این دو دستگاه فکری، تفاوت های بنیادینی دارد. این اختلافات چنان گسترده است که به نظر می رسد اشتراک میان آن ها صرفاً در سطح لفظ و زبان باقی مانده است. با توجه به تمایزهای بنیادین مفهوم ولی در تصوف و تشیع، این دیدگاه قابل دفاع به نظر می رسد که شباهت های موجود در آموزه ولایت میان این دو مکتب، عمدتاً به برخی فروع و جنبه های حاشیه ای محدود می شود. برای نمونه، مقاماتی که صوفیان برای اولیا قائل هستند، در برخی موارد با دیدگاه شیعه تطابق دارد؛ مقاماتی نظیر عصمت، علم، قدرت بر معجزه و ولایت تکوینی و تشریحی. صوفیان نیز انسان کامل را به عنوان خلیفه خداوند و مظهر اسمای علیم و قدیر الهی معرفی می کنند و بر این باورند که گستره علم او نامحدود است؛ هیچ حجابی برای او معنا ندارد (شاه نعمت الله ولی، ۱۳۹۲، ج: ۲، ۹۵۲) و هرآنچه خداوند بداند و بتواند انجام دهد، او نیز قادر به انجام آن است و در تمامی اعمالش معصوم می باشد (قیصری،

۱۳۷۵: ص ۱۳۴؛ نسفی، ۱۳۷۹: ص ۲۳۲؛ قیصری، ۱۳۷۵: ص ۲۲۷؛ ابن‌ترکه، ۱۳۵۵: ص ۲۴۵). با این حال، می‌توان چنین استنباط کرد که صوفیان قالب و اصل مفهوم ولایت را از آموزه‌های شیعه اقتباس کرده‌اند؛ اما با وارد کردن مبانی و عناصری مانند اکتسابی بودن ولایت، فناء فی الله و اعتقاد به یگانگی و اتحاد، این مفهوم را به گونه‌ای تغییر داده‌اند که با مبانی فکری خود سازگار شود. این تغییرات در نهایت باعث شده است که ولایت در اندیشه شیعی دستخوش تفسیرها و تحریفاتی از سوی صوفیه شود.

نتیجه‌گیری

مقایسه هرکدام از تعالیم و آموزه‌های فرعی و روبنایی در مکاتب مختلف، بدون نظر به مبانی و اصول بینشی آن‌ها، از نظر روشی صحیح نیست و به نتیجه مطلوبی منتهی نمی‌شود و انسان را در مغالطه و جدل‌های بی‌شمار گرفتار می‌کند. در موضوع این پژوهش، برای مقایسه آموزه ولایت در تصوف و تشیع، این آموزه مبتنی بر مبانی جهان‌شناسی و خداشناسی صوفیه مورد مطالعه قرار گرفت و به این مهم دست یافت که آموزه ولایت در تصوف، جزئی از نظام هستی‌شناسی عرفانی قلمداد می‌شود که ولایت عرفانی تنها در همین ساختار و چهارچوب نظری معنای محصلی پیدا می‌کند و از این رو اندیشه ولایت صوفیانه، در پارادایم نظریه وحدت وجود و موجود و مبانی وجودشناسی عرفانی، معنا و بنیادی کاملاً متفاوت نسبت به نگاه شیعه پیدا می‌کند. در این پژوهش نگارندگان در استقرای وجوه تمایز ولایت در تصوف و تشیع، به شش محور اصلی اشاره کردند؛ یعنی تمایزهایی که در اصل مفهوم و معنای ولایت دیده می‌شود و تمایزهایی که در مبانی و اصول، اوصاف، کارکردها و مصادیق ولایت صوفیه با شیعه وجود دارد و در نهایت به تمایز در مسئله ختم ولایت یا مهدویت نیز پرداخت. با بررسی و تأمل در این موارد، به خوبی می‌توان به فاصله و تفاوت نظریه ولایت در تصوف با آنچه شیعیان بدان باور دارند دست یافت. این تفاوت به حدی عمیق است که می‌توان بحث ولایت در تصوف و تشیع را صرفاً مشترک لفظی عنوان کرد؛ اما آیا تمایزهای اندیشه ولایت در تصوف و تشیع، صرفاً به همین شش مورد محدود است یا می‌توان با بررسی تفصیلی و تدقیق در مبانی هرکدام از این دو جریان، به نکته‌های بیشتری نیز دست پیدا کرد؟ یا این سؤال که چگونه و چرا صوفیان ویژگی‌هایی مانند عصمت و علم لدنی را برای اقطاب خود به رعایت گرفته‌اند و در اویش را با عنوان انسان کامل بر جای ائمه علیهم‌السلام نشانده‌اند؟ این‌ها پرسش‌هایی است که باید در پژوهش‌های دیگر به آن پاسخ داد.

کتاب نامه

*قرآن کریم.

*نهج البلاغه.

۱. ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد (۱۴۲۹ق)، مصنف ابن ابی شیبہ فی الأحادیث والآثار، تصحیح: سعید محمد لحام، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۶ق)، التوحید، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي.
۳. _____ (۱۳۹۵)، کمال الدین و تمام النعمة، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴. _____ (۱۴۰۴ق)، من لا یحضره الفقیه، قم: جامعه مدرسين حوزة علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۵. _____ (بی تا)، عیون أخبار الرضا عليه السلام، تهران: جهان.
۶. ابن بطریق، یحیی بن حسن و محمودی، مالک (۱۴۱۷ق)، خصائص الوحي المبين، قم: دار القرآن الکریم.
۷. ابن ترکه، صائت الدین علی بن محمد (۱۳۵۵)، تمهید القواعد، تصحیح و تحقیق: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۸. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۹۰)، مناقب آل ابی طالب عليهم السلام، تصحیح: علی اشرف، قم: المکتبة الحیدریة.
۹. ابن عثمان محمود (۱۳۸۵)، فردوس المشردية، تصحیح: ایرج افشار، تهران: افست.
۱۰. ابن عربی، محی الدین (۱۳۶۷)، رسائل ابن العربي، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. _____ (۱۴۲۱ق)، مجموعه رسائل ابن عربي، بیروت: دار المحجة البيضاء.
۱۲. _____ (بی تا)، الفتوحات المکیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. _____ (۱۳۹۷)، نقش الفصوص، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
۱۴. _____، صمد و موحد، محمد علی (۱۳۸۶)، فصوص الحکم، تهران: کارنامه.
۱۵. _____ (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تصحیح و شرح: ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهراء.
۱۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. اسیری لاهیجی، محمد بن یحی محمودی بختیاری، علیقلی (۱۳۸۱)، مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: نشر علم.
۱۸. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ق)، کتاب المکاسب، قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية

الثانية لميلاد الشيخ الأعظم الأنصاري، الأمانة العامة.

۱۹. امینی، عبدالحسین (۲۰۰۹م)، الغدیر، قم: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی.
۲۰. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: امیرکبیر.
۲۱. بحر العلوم، محمد بن محمدتقی (۱۳۶۲)، بلغة الفقيه، شرح: محمدتقی آل بحر العلوم، تهران: مكتبة الصادق عليه السلام.
۲۲. بحرانی، علی بن عبدالله و حسینی، عبد الزهراء (۱۴۰۵ق)، منار الهدی فی النص علی إمامة الأئمة الاثنی عشر عليهم السلام، بیروت: دار المنتظر.
۲۳. بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی نصر (۲۰۰۸م)، عرائس البیان فی حقائق القرآن، تحقیق: احمد فرید مزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۴. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰)، مقدمه: جلال‌الدین آشتیانی، تصحیح: ویلیام سی چیتیک، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲۵. جامی، عبدالرحمن (بی تا)، نفحات الأنس، کلکته: بی نا.
۲۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶)، رحيق مختوم: شرح حکمت متعالیه، قم: مرکز نشر اسرا.
۲۷. ——— (۱۳۹۳)، تحرير تمهيد القواعد (عين نضاخ)، به کوشش: حمید پارسانیا، قم: اسرا.
۲۸. جهانگیری، محسن (۱۳۷۵)، محی‌الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۹. جیلانی، عبدالکریم بن ابراهیم (۱۴۱۸ق)، الإنسان الكامل فی معرفة الأواخر والأوائل، تحقیق: صلاح محمد عویضه، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۰. حلبی، علی بن حسن (۱۴۱۴ق)، إشارة السبق إلى معرفة الحق، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمیة بقم.
۳۱. حلّی، حسن بن یوسف و طوسی، نصیرالدین محمد (۱۴۱۳ق)، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمیة بقم.
۳۲. خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثنی عشر، قم: بیدار.
۳۳. راتکه، برنر (۱۳۷۹)، دواثر از حکیم ترمذی، مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی، تهران: نشر مرکز.
۳۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: دارالعلم الدار الشامیة.
۳۵. زبیدی، محمد بن محمد و فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، تصحیح: علی شیری، بیروت: دارالفکر.

۳۶. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵)، تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، تهران: سخن.
۳۷. زمخشیری، محمود بن عمر (۱۳۹۹ق)، أساس البلاغة، بیروت: دار صادر.
۳۸. سجادی، ضیاءالدین (۱۳۹۲)، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران: سمت.
۳۹. شاه نعمت‌الله ولی، نورالدین (۱۳۹۲)، مجمع الرسائل شاه نعمت‌الله ولی، تهران: نشر علم.
۴۰. _____ (۱۳۸۰)، دیوان کامل حضرت شاه نعمت‌الله ولی، کرمان: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.
۴۱. شبستری، محمود بن عبد‌الکریم (۱۳۸۲)، تحقیق: محمد حماصیان، گلشن راز، کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.
۴۲. صادقی فرد، غلام‌رضا (۱۳۹۰)، آیه ولایت، تهران: مهام توس.
۴۳. صالح علی شاه، محمد حسن (۱۳۸۰)، یادنامه صالح، تهران: نشر حقیقت.
۴۴. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد عليهم السلام، قم: مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.
۴۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۸)، تفسیر المیزان، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۶. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۲۱ق)، الاحتجاج، تحقیق: محمد باقر موسوی خراسان، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۴۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: السید محسن الأمين العاملي، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۴۸. طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۸ق)، دلائل الإمامة، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۴۹. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۲۵ق)، الغیبة، مقدمه: محمد محسن آقابزرگ تهرانی، تحقیق: علی احمد ناصح و عبادالله طهرانی، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
۵۰. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۳۷۵)، أساس الإقتباس، تهران: مرکز.
۵۱. _____ (۱۹۸۵م)، تلخیص المحصل، بیروت: دار الأضواء.
۵۲. عراقی، فخرالدین ابراهیم و نفیسی، سعید (۱۳۷۵)، کلیات عراقی، تهران: سنایی.
۵۳. غلامی، اصغر و برنجکار، رضا (۱۳۹۱)، «تبیین معنای ولی در پرتو آیات ولایت»، اندیشه نوین دینی، سال هشتم، ش ۳۰.
۵۴. فناری، شمس‌الدین محمد (۲۰۱۰م)، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، تحقیق: عاصم ابراهیم کیالی، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۵۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق)، القاموس المحيط، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵۶. قیصری، داوود بن محمود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، به کوشش: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۷. _____ (۱۳۸۱)، رسائل قیصری، تحقیق: جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۵۸. کاشانی، عبدالرزاق (بی‌تا)، شرح منازل السائرین، قم: بیدار.
۵۹. _____ (۱۳۷۰)، شرح فصوص الحکم، قم: بیدار.
۶۰. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر (بی‌تا)، کشف الغطاء عن مبهمات شریعة الغراء، اصفهان: مهدوی.
۶۱. کراجکی، محمد بن علی (۱۴۲۱ق)، التعجب من أغلاط العامة فی مسألة الإمامة، تحقیق: فارس حسون کریم، قم: دار الغدیر.
۶۲. کسنزانی، محمد (۱۴۲۶ق)، موسوعة الکسنزان فیما اصطلح علیه أهل التصوف و العرفان، دمشق: دار المحبة.
۶۳. کنتوری، حامد حسین (۱۳۶۶)، عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام.
۶۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۶۵. گنابادی، سلطان محمد (۱۳۷۹)، سعادت نامه، تهران: نشر حقیقت.
۶۶. _____ (۱۳۸۴)، مجمع السعادت، تهران: نشر حقیقت.
۶۷. _____ (۱۳۸۴)، ولایت نامه، تهران: نشر حقیقت.
۶۸. _____ (۱۴۰۸ق)، بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۶۹. گنابادی، ملاعلی (۱۳۴۶)، صالحیه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۷۱. مدرسی چهاردهی، نورالدین (۱۳۹۳)، سلسله های صوفیه ایران، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۷۲. مطهری، مرتضی (بی‌تا)، انسان کامل، تهران: صدرا.
۷۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۹)، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۷۴. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷۵. نسفی، عزیزالدین بن محمد، (۱۳۸۶)، انسان کامل، مقدمه: هانری کربن، تصحیح: ماریژان موله، تهران: طهوری.



۷۶. _____ مهدوی دامغانی، احمد، (۱۳۸۶)، *کشف الحقائق*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۷۷. _____ (۱۳۷۹)، *بیان التنزیل*، تصحیح: علی اصغر میرباقری فرد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۷۸. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷)، *الغیبة*، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: مکتبة الصدوق.
۷۹. وحید الاولیا، میرزا احمد (۱۳۷۳)، *مجموعه انهار جاریه*، شیراز: کتاب فروشی احمدی شیراز.