

دوفصلنامه پژوهش‌های زبانی و ادبی در

آسیای مرکزی

سال ۱۷، شماره ۴۶، بهار و تابستان ۱۳۹۵

## بازتاب نظریات عرفانی حکیم ترمذی در آثار ابن عربی

علی اشرف‌امامی<sup>\*۱</sup>

(تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۲۸، تاریخ پذیرش: ۹۵/۴/۱۶)

### چکیده

در این جستار، ضمن بیان دغدغه‌های مشترک حکیم ترمذی و ابن عربی حول مسائلی نظیر حکمت، ولایت، تأویل و منازل قرب، به دیدگاه‌هایی که نخستین بار حکیم ترمذی مطرح نموده و ابن عربی بر مبنای آن‌ها نظریه‌پردازی کرده، اشاره شده است. مفاهیمی مانند منازل، مُلک‌الملک، عبودت و ختم ولایت در آثار حکیم ذکر شده و ابن عربی به شرح آن‌ها پرداخته است. همچنین، طرح بحث از اجزای نبوت و تحدت برای ابن عربی زمینه‌ساز پیدایش اصطلاح «انبیاء الاولیا» شد. ختم ولایت ابن عربی با حکیم ترمذی همانندی‌هایی دارد که بررسی شده است.

**واژه‌های کلیدی:** ابن عربی، حکیم ترمذی، ختم ولایت، تحدت، عبودت، نبوت، نظریه مُلک‌الملک.

---

۱. استادیار ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی مشهد

## ۱. مقدمه

ابوعبدالله محمدبن علی بن حسن ترمذی معروف به حکیم ترمذی (د. بعد از ۲۸۵ق.) یکی از اثرگذارترین عارفان متقدم در سده سوم هجری است. اینکه هجویری (۱۳۸۳: ۲۶۵) در تقسیم‌بندی تصنعی خود از فرقه‌های تصوف، از فرقه‌ای باعنوان «حکیمیه» نام برده که قاعده سخن و طریقتش مبتنی بر ولایت است، گواه بر آن است که حکیم ترمذی همچون دیگر عارفان معاصر خود نظیر سهل تستری، جنید بغدادی و... در زمره نخستین نظریه‌پردازان تصوف قلمداد می‌شود. هرچند شهرت ترمذی بیشتر به نظریه ختم ولایت است که عموماً بازتاب آن را در آرای ابن‌عربی می‌توان مشاهده کرد، تأثیر حکیم ترمذی به همین حد منحصر نیست؛ زیرا آثار وی پیش از ابن‌عربی، الهام‌بخش عارفانی همچون خواجه عبدالله انصاری (د. ۴۸۱ق.)، ابوحامد غزالی (۵۰۵ق.)، عبدالقادر گیلانی (۵۶۱ق.) و شیخ عمار یاسر بدلیسی (۵۹۰ق.) بوده است. محمدابراهیم جیوشی معتقد است کتاب *منازل العباد من العباد* حکیم ترمذی الهام‌بخش خواجه عبدالله در تألیف *منازل السائرین* و نیز شارح آن در تألیف *مدارج السالکین* بوده است (حکیم ترمذی، بی‌تا: ۳۰).

عثمان یحیی با استناد به مقدمه نقولاهیر بر کتاب *بیان الفرق بین الصدر و القلب و القواد* (حکیم ترمذی، بی‌تا الف: مقدمه، ۱۲) تصریح می‌کند که ابوحامد در کتاب «ذم الغرور» (ربع مهلکات) *احیاء علوم الدین* از کتاب *الاکیاس و المغتروان* اقتباس کرده است (حکیم ترمذی، بی‌تا ب: ۳۸). خالد زهری دامنه اقتباس با اثرپذیری غزالی از حکیم ترمذی را محدود به یک اثر از حکیم ترمذی ندانسته است. وی با ترسیم جدولی، آثاری از حکیم را که در ابواب *مختلف احیاء علوم الدین* اثرگذار بوده، نشان داده است؛ آثاری همچون *الصلاة و مقاصدها، اثبات العلل و الحج و اسراه* در ربع عبادات از *احیاء العلوم، آداب المریدین و بیان الکسب* در ربع عادات، *غور الامور و ریاضة و ادب النفس* در ربع مهلکات، *مسألة فی الشکر و الصبر، کتاب التوحید، مسألة فی النیة و کتاب المناجات* در ربع منجیات تأثیر گذاشته است (حکیم ترمذی، ۱۹۸۸: ۲۸). علاوه بر این، وی اقتباسات غزالی از کتاب *الاکیاس و المغتروان* را در اثر دیگر غزالی به نام *الکشف و التبیین فی غرور الخلق اجمعین* نشان داده است (همان، ۲۹). ایف مارکویت<sup>۱</sup> نیز در کتاب *حکیم ترمذی و فلسفه*

نوافلاطونی در عصر او<sup>۲</sup> شواهدی از تأثیر عبدالقادر گیلانی در الغنیه از حکیم ترمذی را ارائه داده است (حکیم ترمذی، ۱۹۸۸: ۲۳؛ Marquet & Al-Tirmidhi, 175-176).

دامنه اثرگذاری حکیم ترمذی نه فقط در عرصه تصوف و عرفان، بلکه در حوزه کلام اسلامی نیز درخور توجه است. ابومنصور ماتریدی (د. ۳۳۳ق.) در اعتقادنامه‌اش چهار مرحله شناخت خدا را با چهار محل از انسان به ترتیب صدر (اسلام)، قلب (الوهیت)، فؤاد (صفات خدا) و سرّ (توحید و وحدانیت) بیان کرده که تنها تفاوت آن با بیان الفرق این است که ماتریدی به جای «لبّ» در آخرین جایگاه توحید و معرفت، اصطلاح «سرّ» را ذکر کرده است (ماتریدی، ۱۳۶۷ق: ۱۵-۱۶؛ حکیم ترمذی، بی تا الف؛ ۱۴۲۳ق/ ۲۰۰۲: ۲۳).

توشه‌یکو ایزوتسو نیز معتقد است ماتریدیه به وضوح تحت تأثیر عرفان، نظریه خاصی را درباره محل ایمان تدوین کرده‌اند. در کتاب التوحید ماتریدی بارها بر قلب به عنوان محل ایمان تأکید شده است (ماتریدی، ۱۹۷۰: ۳۷۵؛ ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۸۲). ایزوتسو (۱۳۷۸: ۲۵۴) بدون نام بردن از حکیم ترمذی، اظهار کرده که این همان نظریات روان‌شناختی خاص تصوف است که بر مفهوم ماتریدی ایمان اثر گذاشته است؛ البته، در روان‌شناسی عرفانی حکیم ترمذی مراحل صدر، قلب، فؤاد و لب از مقامات سرّ تلقی می‌شود که حقیقت آن‌ها انواری است که خداوند در خزانه نور خود آن‌ها را نگاه داشته است (حکیم ترمذی، بی تا الف: ۵۶). این انوار جملگی انوار توحید است و توحید در نظر حکیم ترمذی سرّ است (همان، ۲۸). علاوه بر مفهوم سرّ و توحید، مفهوم دیگری که در آثار حکیم ترمذی فراوان دیده می‌شود، «عبودت» است. اصطلاح «عبودت» نیز در کتاب التوحید ماتریدی (۱۹۷۰: ۳۹۴) آمده است.<sup>۳</sup>

بدین ترتیب، تأثیر حکیم ترمذی تا پیش از ابن عربی نه فقط در صوفیان بزرگی همچون غزالی، بلکه در متکلمانی مانند ماتریدی هم درخور ملاحظه است؛ البته، اگر غزالی را کسی تلقی کنیم که کلام اشعری به دست او تکمیل شد (ابن خلدون، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹: ۴۶۶؛ ولفسون، ۱۳۶۸: ۴۶)، می‌توان تأثیر حکیم ترمذی را در هر دو دسته از متکلمان شرق (ماتریدی) و غرب (اشعری) جهان اسلام اثبات کرد. این تأثیر در کلام اسلامی یگانه ره‌آورد حکمت خاصی است که لقب حکیم یا حکیم‌الاولیاء را برای این عارف به ارمغان آورده است (عطار، ۱۳۹۰: ۹۱/۲)؛ این حکمت از نوع ولایت است که در

سرّ قدر و اسرار توحید و معرفت غور می‌کند. همین حکمت و معرفت سرّی است که ابن‌عربی را با حکیم ترمذی مرتبط کرده است.

### ۱-۱. پیشینه تحقیق

عثمان یحیی با چاپ کتاب *ختم الاولیاء نخستین گام* را در بررسی اثرگذاری حکیم ترمذی در ابن‌عربی برداشت. پاورقی *ختم الاولیاء مزین* به کتاب *الجواب المستقیم و فتوحات مکیه* ابن‌عربی است که در پاسخ به پرسش‌های حکیم ترمذی نگاشته است. مرحوم استاد محمد خواجوی در ترجمه باب ۷۳ *فتوحات مکیه* مقدمه‌ای درباره حکیم ترمذی نوشته است؛ همچنین، در کتابی با عنوان *خاتم الاولیاء از دیدگاه ابن‌عربی و حکیم ترمذی* به مقایسه دیدگاه این دو عارف در مبحث ختم ولایت پرداخته است. وی به پرسش ۱۵۱ و ۱۵۲ حکیم ترمذی در *ختم الاولیاء* - که ابن‌عربی به آن‌ها اشاره نکرده - پاسخ داده است. نگارنده معتقد است هرچند ختم ولایت مشهورترین نظریه حکیم ترمذی است، تأثیر وی در عرفان اسلامی و ابن‌عربی به‌طور خاص به این نظریه محدود نمی‌شود.

### ۲. دغدغه‌های مشترک ابن‌عربی و حکیم ترمذی

ابوعبدالله محیی‌الدین محمدبن علی‌بن محمدبن العربی الحاتمی معروف به ابن‌عربی (۵۶۰-۶۳۸ق.) عارف و صوفی بزرگ جهان اسلام، از نادر عارفانی است که عموماً دیدگاه‌های عرفانی خود را با استناد به نظریات عارفان پیش از خود مستند کرده است. یکی از مشهورترین عارفانی که ابن‌عربی خود را ملزم به شرح و تفسیر دیدگاه‌ها و پاسخ به پرسش‌های وی کرده، حکیم ترمذی است. حکیم ترمذی در کتاب *ختم الاولیاء* ۱۵۷ پرسش مطرح کرده و ابن‌عربی در دو کتاب *الجواب المستقیم* عما سأل عنه الترمذی *الحکیم* و کتاب *عظیم فتوحات مکیه* به ۱۵۵ پرسش پاسخ داده است.<sup>۴</sup> شایان ذکر است که در انتهای پاسخ به سؤال ۴۱، به تشابه اسمی خود با حکیم ترمذی در نام و کنیه چنین تنبیه داده است: «فتدبر ما ذکرناه فی هذه التولیة التي سأل عنها سمینا و ابن سَمّی

ابینا محمد بن علی الترمذی فی کتاب "ختم الاولیاء" له. و هی هذه المسائل التي اذکرها فی هذا الباب» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۳/ ۱۰۴). تنبیه دادن به این تشابه را می‌توان بر تجانس روحی و همفکری ابن عربی با حکیم ترمذی حمل کرد. تعلق خاطر ابن عربی به حکیم ترمذی تاحدی به جامعیت هر دو عارف، از جهت ورود به شاخه‌های مختلف علوم اسلامی - از حدیث و فقه و قرآن و کلام تا علم حروف و سلوک و تأویل و حکمت - مربوط می‌شود. در این میان، دو مورد اخیر، یعنی تأویل و حکمت از دغدغه‌های اصلی هر دو عارف بوده است؛ هر دو عارف شوق وافری برای غور در امور، پی بردن به سرّ و باطن شریعت و شناخت اسرار عالم داشته‌اند. شناخت اسرار مستلزم سیر از ظاهر به باطن (یا همان تأویل) و اطلاع از حکمت اشیاء و عالم است. حکمت نیز پی بردن به علم باطنی و نیل به لبّ است؛ چنان‌که گفته است: «الحکمة ما بطن من العلم و الباطن هو لباب الشی» (ترمذی، ۱۹۸۸: ۶۹).

حکیم ترمذی با استناد به کلامی از امیرالمؤمنین علی (ع)، تأویل حکمت را برای نیل به بصیرت، درک عبرت و دستیابی به مراتبی از یقین لازم دانسته است (همان، ۷۷؛ نهج البلاغه، ۱۳۷۰: حکم ۳۱).<sup>۵</sup> وی همچنین بارها از پیوند حکمت و باطن امور و اسرار یاد کرده است: «الحکمة باطن الامور و اسرار العلم» (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۴/ ۱۹۳).

در جای دیگر، «حکمت» را «اطلاع قلب از اسرار الله» دانسته است. مفاهیمی همچون حکمت، تأویل، باطن و اسرار (سرّ قدر) از واژه‌های پربسامد در آثار حکیم ترمذی است. در عنوان برخی آثار حکیم نیز، تعلق خاطرش به این مفاهیم آشکار می‌شود؛ نظیر *غور الامور و معرفة الاسرار*. در مشهورترین اثر ابن عربی یعنی *فصوص الحکم* نیز این دل‌بستگی نمایان است. حکمت ابن عربی نیز برخاسته از تأویل آیات و روایات است. در دومین اثر مشهور ابن عربی یعنی *فتوحات مکیه* نیز پیوند با حکیم ترمذی نمایان‌تر است؛ زیرا عنوان کامل کتاب آن‌گونه که خود در دیباچه به آن تصریح کرده، چنین است: «الفتوحات المکیة فی معرفة الاسرار، المالکیة و المکیة» (۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۱/ ۲۵). علاوه بر اینکه *معرفة الاسرار* یکی از آثار حکیم ترمذی است، «مالکیه» و «ملکیه» هم ممکن است به نظریه «مُلک الملک» حکیم ترمذی اشاره داشته باشد که

بارها ابن عربی در فتوحات و فصوص از آن یاد کرده و گفته است که این اصطلاح را نخستین بار حکیم ترمذی وضع کرده و پیش از وی کس دیگری آن را یا به کار نبرده یا ما خبر نداریم: «اول من اصطلاح علی هذا الاسم فی علمی محمدبن علی الترمذی الحکیم و ما سمعنا هذا اللفظ عن احد سواه، و ربما تقدمه غيره بهذا الاصطلاح و ما وصل الينا» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۱/ ۲۷۸). در فصوص الحکم نیز، نام حکیم ترمذی با همین نظریه‌اش ذکر شده است: «و بهذا كان الحق - تعالی - مالک الملک كما قال الترمذی» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۲۱-۵۲۲).

علاوه بر جنبه نظری قضیه، از بعد عملی نیز ابن عربی، حکیم ترمذی را از اقطاب مقام «مُلک الملک» دانسته است: «و من اقطاب هذا المقام ممن كان قبلنا محمدبن علی الترمذی الحکیم، و من شیوخنا ابومدین - رحمه الله -» (۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۱/ ۲۷۸).

بنابراین، «مُلک الملک» از اصطلاحات متقدم عرفانی است که واضح آن به تعبیر ابن عربی، احتمالاً خود حکیم ترمذی باشد. این اصطلاح به نظریه‌ای عرفانی اشاره می‌کند که دامنه‌اش مباحث «سرّ قدر»، نحوه ارتباط خالق و مخلوق، رب و مربوب، رابطه وجودی میان حق و خلق، سیروسلوک و منازل قرب به خدا و از همه مهم‌تر و به‌طور مشخص، منازل را شامل می‌شود. منازل «تجربه‌ی والایی است که در مقام مُلک الملک» به نحو کامل درک می‌شود؛ اما تا وصول به این منزل و مرحله چند منزل و مجلس را باید طی کند؟ پاسخ به این پرسش از دغدغه‌های حکیم ترمذی و در رأس همه پرسش‌هایی است که او در ختم الاولیاء درباره منازل اولیا مطرح کرده است.

### ۳. تحلیل ابن عربی از پرسش‌های حکیم ترمذی

درباره پرسش‌های حکیم ترمذی و پاسخ ابن عربی به آن‌ها، دو نکته قابل طرح است: یکی آنکه، آیا ابن عربی صرفاً با مبانی فکری حکیم ترمذی و تحلیل آثار او پرسش‌های وی را پاسخ داده است؟ یا اینکه چندان به نیت و مبانی فکری حکیم پایبند نبوده و پاسخ‌ها فقط براساس منظومه فکری ابن عربی تدوین شده است؟

نکته دوم انگیزه حکیم ترمذی از طرح این سؤالات است. درباره نکته اخیر ابن عربی معتقد است چون مدعیان این طریق از غیرمحققان همواره - از گذشته تا حال - ادعاهای عریض و طویلی را اظهار می‌کردند، از این‌رو، امام محمدبن علی ترمذی مسائلی را به‌منظور امتحان و آزمایش جمع‌آوری کرد که پاسخ به آن‌ها فقط از راه ذوق، کشف و شرب میسر باشد، نه فکر و ادراک عقلی (همان، ۳/ ۶۱). از دیدگاه ابن عربی، برخلاف عوام که همواره اظهار خرق عادات و تصرفات ظاهری در عالم تکوین را دلیلی برای اثبات ولایت تلقی می‌کنند، نزد اهل‌الله دلیل نیست؛ حکیم ترمذی نیز همین پرسش‌ها را ملاک صدق برای دعوی ولایت قرار داد (همان، ۲۵). بدین ترتیب، ابن عربی با پاسخ دادن به پرسش‌های حکیم ترمذی، ولایت خود را نیز اثبات کرده است.

درباره نکته نخست یادآوری می‌شود که نوع پاسخ‌گویی ابن عربی به این پرسش‌ها می‌تواند نحوه اثرگذاری حکیم بر ابن عربی را به‌خوبی نشان دهد و به‌نظر می‌رسد پاسخ‌ها عمدتاً براساس نظام فکری ابن عربی تدوین شده باشد؛ زیرا برخی از آنچه در قالب پرسش در ختم *الاولیاء* آمده، در آثار ابن عربی از حکیم به‌طور مبسوط بررسی شده است. با مقایسه برخی مفاهیم مشابه در این آثار با پاسخ‌های ابن عربی می‌توان نتیجه گرفت وی درعین توجه به دغدغه‌های فکری حکیم ترمذی، پاسخ‌ها را با مبانی فکری و کشفی خود شرح و توضیح داده و نه صرفاً برمبنای آنچه در آثار ترمذی آمده است. نمونه بارز آن را در بحث از منازل اولیاء و منازل اهل القریه می‌توان مشاهده کرد.

### ۳-۱. از منازل سلوک تا منازل القریه

بحث از منازل سلوک و اهل قرب یکی از دغدغه‌های مشترک حکیم و ابن عربی است. حکیم ترمذی را می‌توان پیش‌کسوت در طرح اساسی منازل سالکان، مقدم بر خواجه عبدالله انصاری در *صد میدان* و *منازل السائرين* و پیش‌گام در ترسیم منازل سلوک قبل از تقسیم‌بندی ابونصر سراج طوسی برمبنای حال و مقام دانست. وی در کتاب *منازل العباد من العباد* از هفت منزل یاد کرده است: ۱. توبه؛ ۲. زهد؛ ۳. عداوت نفس؛ ۴. محبت؛ ۵. قطع هوی؛ ۶. خشیت؛ ۷. منزل القریه (بی تا ت: ۳۷-۸۱). در کتاب *معرفة الاسرار* تمام حالات آغازین و پایانی سلوک را به‌اختصار بیان کرده است. آغاز سلوک را

ورع، ورع را آغاز زهد، زهد را آغاز توکل، توکل را نخستین درجه عارف و قناعت و ترک شهوات را آغاز رضا دانسته است. این تقسیم‌بندی به هفت مقام ابونصر سراج طوسی (توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا) شباهت دارد. با مقایسه هفت منزل در دو کتاب *معرفة الاسرار* با *منازل العباد* می‌توان دریافت که در نظر حکیم ترمذی، حال و مقام از هم تفکیک نشده است؛ به‌گونه‌ای که «محبت» که از احوال است، به‌همراه «توبه» و «زهد» که از مقامات است، در *منازل العباد* ذکر شده است. در این کتاب، حکیم از پیمودن هر منزل با تعبیر گذشتن از عقبه (ان الله عباداً قطعوا هذه العقبة) یاد کرده است. همین تعبیر را درباره منزل «قطع هوی» (منزل پنجم) که پس از منزل «محبت» (منزل چهارم) است، به‌کار برده؛ درحالی که اگر «محبت» از مقوله احوال باشد، انتقال از آن به حالی دیگر، در اختیار انسان نیست و جایی که اختیار نباشد، مفهوم «عقبه» چندان مطرح نیست. نکته دیگر مقایسه آخرین منزل در این دو کتاب است. منزل هفتم در *معرفة الاسرار* منزل «رضا» است که پس از توکل ذکر شده؛ اما منزل هفتم در *منازل العباد* «منزلة اهل القرية» است که پس از منزلت «خشیت» آمده است. شایان ذکر است که «قرب» نیز در تقسیم‌بندی ابونصر سراج در زمره احوال است؛ البته، به‌جای قرب، ترمذی تعبیر «قربت» را به‌صورت «اهل القرية» و به‌جای «منزل»، تعبیر منزلت را به‌کار برده است. تعبیر «منزلت» که در فارسی معادل جایگاه است، با مفهوم مقام تناسب بیشتری دارد. با این تفصیل، «منزلت اهل قربت» با مقام «رضا» قابل تطبیق است؛ به‌ویژه اینکه حکیم ترمذی در کتاب *منازل القرية* که به شرح همین منزلت هفتم اختصاص یافته، از رضوان و رضای الهی در این مقام یاد کرده است (حکیم ترمذی، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲: ۵۴).

### ۳-۲. اصطلاح «منازله» در مقام رضا و اهل قربت

«منازلات» اصطلاح خاصی است که شاید بتوان گفت اولین بار حکیم ترمذی در بحث از نهایت رضا از آن سخن گفته و نظریه «مُلک الملک» او نیز در همین منازلات مطرح شده است. اما از فاصله حکیم ترمذی تا ابن عربی، این اصطلاح جز در *رساله قشیری* آن‌هم نه



به‌طور مستقل و به‌مثابه اصطلاح عرفانی، بلکه در شرح اصطلاح «شرب» و درمقابل صفای معاملات که ذوق معانی عرفانی را به‌بار می‌آورد، از وفای در منازل یاد شده است که موجب شرب می‌شود.<sup>۶</sup> بنابراین، صاحب ذوق متساگر است و خود را به مستی می‌زند؛ اما صاحب شرب سکران و مست است (قشیری، بی‌تا: ۱۱۷).

هرچند قشیری درباره منازل توضیحی نداده، همین که تحقق منازل را موجب شرب و مستی دانسته است، با آنچه حکیم ترمذی درمورد مراحل رضا بیان کرده، همخوانی دارد. در معرفه/السرار آغاز و انجام رضا چنین بیان شده است: «الرضا اول الموافقة، و الموافقة اول الدالة، و الدالة و المجادلة و المنازلة نهاية الرضا» (حکیم ترمذی، بی‌تا پ: ۴۲). در این عبارت، آغاز رضا با «واقفه» بیان شده است. اگر ضبط دقیق کلمه «واقفه» باشد و نه «واقفه»، در این صورت، ابتدای رضا با توافق خواست و اراده سالک با مشیت و خواست حق صورت می‌گیرد؛ اگر هم «واقفه» باشد، از «وقفه» باز همین معنی تحقق دارد؛ زیرا وقفه از جهت لفظی به معنی توقف، درنگ و مکث است. در مواقف نفری بارها تعبیر «اوقفنی فی» به کار رفته است. اینکه حق تعالی بنده را در موقفی بایستاند و در آن درنگ کند، مستلزم حضور تام و تمام بنده در برابر حق است؛ حضوری که از سوی عبد، فقط مطاوعت و تمکین در برابر خواست الهی است و فقط با توافق اراده عبد با اراده حق انجام می‌شود. این توافق به‌گونه‌ای است که عبد در وقفه، حق دعا کردن هم ندارد: «قال لی: ان دعوتنی فی الوقفة خرجت من الوقفة» (نفری، ۱۹۳۴: ۱۰). چون در آغاز مرحله رضا، سالک با مراد حق سروکار دارد، به تعبیر خواجه عبدالله انصاری: «الرضا اسم للوقوف الصادق حیث ما وقف العبد» (۱۳۸۳: ۱۰۹)؛ «رضا اسمی است از برای صدق وقوف بنده، هر جا که وی را وقوف دهند» (تبادکانی، ۱۳۸۲: ۲۱۴).

بایزید در این مرحله بود؛ آنجا که در پاسخ «ماذا تريد؟» گفت: «أريد أن لا أريد» (تلمسانی، ۲۰۰۰: ۲۲۵-۲۲۶). در وقفه، فاصله‌ای میان قصد الهی و اختیار انسانی نیست. این فاصله با موافقت کامل دو خواست از میان می‌رود. حکیم ترمذی در رساله «الکسب»، علامت رضای خدا از بنده را رضای بنده از خدا دانسته است (نویا، ۱۳۷۳: ۲۵۱). این رضا توأم با محبت است؛ اما اگر محبت بیشتر شود، مراحل بعدی رضا، یعنی داله، مجادله و درنهایت منازل صورت می‌گیرد. ابن عربی در پاسخ به سؤال ۱۱۶ حکیم

ترمذی که پرسید: «ما شراب الحب؟» گفته است که محبت ذاتاً حد و مرزی ندارد و هرکس برای محبت حدی قائل شود، محبت را نشناخته است. محبت می‌تواند به درجه‌ای برسد که هریک از محبّ و محبوب به صفات دیگری ظاهر شود (آنچه در منازل تحقق می‌یابد). شراب محبت عقل و هوش محبّ را از سر بیرون می‌کند. در واژگان عرب، به کسی که از فرط محبت، عقل از سر او به در شده باشد، «داله» گفته می‌شود که از نشانه‌های آن گستاخی کردن محبّ با محبوب است.

ترمذی مرحلهٔ پس از «داله» را مجادله نامیده است. نمونهٔ محبتی که به مجادله انجامید، حضرت ابراهیم خلیل الرحمن است که طبق قرآن کریم، در مورد قوم لوط با حق مجادله می‌کند. آنجا که می‌فرماید: «یجادلنا فی قوم لوط» (هود: ۷۴). البته، در برخی تفاسیر، طرفین مجادله ابراهیم و رسولان (فرشتگان) الهی دانسته شده است، نه ابراهیم با حق تعالی (طبرسی، ۱۳۸۸: ۳/ ۴۸۰؛ شبر، ۱۴۱۵/ق/ ۱۹۹۵: ۲۰۱)؛<sup>۷</sup> در حالی که حکیم ترمذی دقیقاً بر همین مفهوم جدال با حق تأکید می‌کند و معتقد است پس از مرتبهٔ «داله» که در آن دعوی و گستاخی اظهار می‌شود، بر اثر اشتداد محبت، کار به مجادله می‌کشد که در آن مفهوم منازعه و مخاصمه مندرج است. آنچه از این جدال به ذهن متبادر می‌شود، مفهوم توراتی مصارعت یعقوب با خدا (کتاب مقدس، پیدایش، ۲۲-۳۲) و نظیر آن از شیخ ابوالحسن خرقانی است. روزبهان بقلی (۶۰۵ق.) مورد اخیر را مصداق شطح و از قبیل مکاشفهٔ اهل التباس دانسته که محصول آن رؤیت جمال جلال حق است (روزبهان، ۱۳۷۰: ۳۱۷). روزبهان در مشرب/الارواح در باب دهم «فی مقامات المقربین» با استناد به همین آیه (هود: ۷۴)، از مقام «مقام العریده» یاد کرده که طی آن، مقرب که از شراب محبت مست شده، به واسطهٔ آنکه به لباس صولت حق متلبس شده است، با حق عریدهٔ مستانه سر می‌زند:

الفصل السادس فی مقام العریده، اذا شرب المقرب مفرح الخلة و صار سکراناً فی المحبة و يتعرض له امتحان لزوايد قربة، يعربد مع الحق من التباسه بلباس صولة الحق... ألا ترى كيف وصف تعالى خليله - عليه السلام - بهذا المقام حيث قال: فلما ذهب عن ابراهيم الروح و جاءته البشرية يجادلنا فی قوم لوط (هود: ۷۴). قال العارف

قدس الله روحه: العربدة فى السكر منازعة الربوبية بالربوبية (حکیم ترمذی، ۱۹۷۳: ۱۸۱).

هرچند تعبیر عربده با مجادله متفاوت است، تعبیر منازعت در عبارت پایانی «منازعة الربوبية بالربوبية» با همان مجادله و نزاع در ربوبیت که در منازلات هم تحقق می‌یابد، مترادف است. البته، آنچه ظاهراً در مجادله رخ می‌دهد، گفت‌وگو و محادثه است. از این مفهوم در تعبیر عامیانه، به «چانه‌زنی» یاد می‌شود. نجم‌الدین رازی در تأویلات نجمیه ویژگی‌های این جدال را چنین ترسیم می‌کند: «جدال الضعیف مع القوی، لا جدال القوی مع الضعیف، جدال المحتاج الفقیر مع الکریم الغنی و جدال الرحمة و المعاطفة» (۲۰۰۹: ۳/۲۸۳).

ترسیم این جدال، میان طرفین نابرابر، جدال از سوی فرد ضعیف محتاج فقیر در برابر قوی غنی کریم، ماهیت جدال را براساس رحمت و معاطفت (یعنی عطوفت طرفین) تفسیر می‌کند. در این تفسیر، مفهوم جسارت و گستاخی مجادله‌کننده برطرف می‌شود؛ زیرا جدال برای جلب رحمت حق برای خلق است، نه برای خود. نکته اصلی در این جدال مواجهه ضعیف فقیر با پادشاه قوی غنی کریم است؛ مواجهه‌ای که به واسطه هم‌نشینی فقیر با غنی، فقیر ضعیف با همه ضعف و ناتوانی‌اش هیچ واژه و ترسی از مظهر قوی غنی ندارد. این امر، یعنی زوال ترس، با برقراری مجلس انسی محقق می‌شود که در آن شاه با همه هیبت و جلالش، با رعیت و بنده‌اش در یک جایگاه بنشیند؛ به‌گونه‌ای که رعیت اذن داشته باشد هرچه می‌خواهد با جسارت تمام از شاه درخواست کند: بزم محبتی که در آنجا گدایی به شاهی مقابل نشیند. طبیعتاً وقتی اساس مجلس برمبنای محبت باشد و در آن به تعبیر حکیم ترمذی شراب حبّ ارائه شود، فقیر رفته‌رفته از مستی محبت، جایگاه خود را با غنی تعویض می‌کند؛ یعنی به جای اظهار مذلت و خاکساری، ربوبیت خود را آشکار می‌کند. این همان منازعه در ربوبیت به تعبیر روزبهان بقلی است. اما نتیجه این منازعت و جدال چه خواهد بود و پیروز این معرکه چه کسی است؟ با تأمل در ماجرای مجادله ابراهیم با حق و پاسخ حق تعالی به او درمی‌یابیم که پیروز این میدان، حق و مشیت اوست. این نتیجه خاص «مجادله» است؛ اما در مرحله پس از مجادله، یعنی در منازله، نتیجه فرق خواهد کرد.

### ۳-۳. تفسیر حکیم ترمذی از منازل تا نظریه مُلک الملک

همان گونه که گفته شد، از دیدگاه حکیم ترمذی، «منازله» نهایت رضاست. از نشانه‌های منازل آن است که خدای تعالی خود را به صفت حبیبش متصف کند؛ هرچند آن صفت از صفات انسانی باشد و نه الهی: «و من علامات المنازل عن یصف الله تعالی نفسه بصفة حبیبه، و إن كانت الصفة منفية عنه، كقوله: "و إن تعجب فعجبٌ قولهم" (رعد: ۱۳) و التعجب لا یقع علی الله تعالی» (حکیم ترمذی، بی تا پ: ۴۲).

تفاوت منازل با مجادله این است که در مجادله، فقیر ضعیف خود را در جایگاه قوی غنی قرار می‌دهد؛ اما در منازل این غنی است که خود را به صفت فقیر متصف می‌کند. نتیجه این جابه‌جایی، در تحقق مفهوم گستاخی و عدم آن است. در مجادله، این مفهوم حضور دارد؛ اما در منازل وجود ندارد. حکیم ترمذی در همین زمینه تعبیر «مغازله» را برای پیامبر (ص) ذکر کرده است: «المغازلة لحبیبه - صلی الله علیه و سلم - بحکم المملكة و یکون طاعته طاعة الله و بیعته بیعه الله» (همان جا). «مغازله» در این عبارت معادل معاشقه است. این همان چیزی است که ترمذی از نشانه‌های منازل برشمرده است؛ یعنی اینکه خداوند، خود را به صفت حبیب و معشوقش متصف کند. تعبیر «بحکم المملكة» در عبارت فوق، علت این اتصاف را بیان می‌کند؛ یعنی پیامبر (ص) به حکم اینکه در مملکت محبوبش مستقر شده، طاعتش طاعت خدا و بیعت با او عین بیعت با خداست. آنچه در اینجا رخ می‌دهد، استخلاف و جانشینی عبد به جای رب است؛ به گونه‌ای که عبد حق امر و نهی در مملکت رب را دارد. این امر در مراتب قرب الهی برای بنده صورت می‌گیرد؛ چنان که گفته است: «القرب ثلاثة مقامات: فأدناه الحياء و الحشمة و الهیبة، و اجلّ من هذا؛ البسط و المناجاة و افشاء السرّ، و اجلّ من هذا، الحکم و الامر و النهی فی المملكة» (همان، ۸۸-۸۹).

طبق تقسیم‌بندی حکیم ترمذی، در منزل هفتم از منازل سلوک با عنوان «منزل اهل القریه» سالک با آزاد شدن از بندگی هوی، اهل کبریای الهی می‌شود و حق تعالی در این مرحله، از لباس هیبت خود بر او می‌پوشاند و تاج قربت را بر سرش می‌نهد و در

قلبش ساکن می‌شود: «قد البسهم من هیبته [...] و توجهم بقربته [...] الله ساکن قلوبهم» (حکیم ترمذی، بی تا: ۵۱). سکونت خدا در قلب عبد، نشان از سکونت و فرمان‌روایی او در همه اعضا و جوارح او دارد؛ زیرا قلب مرکز فرمان‌دهی و سلطه بر دیگر اعضای آدمی است. به تعبیر حکیم ترمذی، «شرط الله مع الآدمی أن یکون قلبه له، و سایر الجوارح للقلب» (حکیم ترمذی، ۴۲۳ق/۲۰۰۲: ۸۱). ترجمه: «خدا با آدمی زاد قرار گذاشته است که دلش را از آن او کند و سایر اعضا از آن قلب باشد.»

بدین ترتیب، وقتی حق تعالی در قلب ساکن باشد، بر سایر اعضای او نیز مسلط خواهد بود. این فرمان‌دهی نتیجه قرب فرایض است و حکیم ترمذی پس از ایمان به خدا- که آن را قرب عامه می‌نامد- بالاترین قرب را فرایض دانسته است. کتاب منازل /قربیه با همین مطلب شروع می‌شود:

اول منازل القربة الايمان بالله، فهذه قربة العامة، فاذا تخطاها فلن يتقرب اليه بشئ مثل الفرائض، و ذلك قول رسول الله - صلى الله عليه و سلم - فيما يروى عن ربه تبارك و تعالی. انه قال: «ما تقرب الي عبدی بمثل ما افترضت عليه، و انه ليقترّب اليّ بعد ذلك بالنوافل حتى احبه، و ما يتقرب اليّ بشئ من النوافل احبّ اليّ من النصيحة، فاذا احببته كنت عينه التي بها يبصر، و سمعه الذي به يسمع و فواده الذي به يعقل و لسانه الذي به ينطق و يده التي بها يبسط و رجله التي بها يمشى، فان دعاني اجبته، و ان سألتني اعيطته» (همان، ۴۵).

طبق این حدیث قدسی، بنده پس از قرب فرایض با قرب نوافل به حق نزدیک می‌شود، تا آنکه محبوب او می‌گردد. وقتی به مقام محبوبی رسید، خداوند چشم او می‌شود که با آن می‌بیند و گوش او می‌شود که با آن می‌شنود و دل او می‌شود که با آن درک می‌کند و زبان او می‌شود که با آن می‌گوید و دست او می‌شود که با آن می‌گیرد و پایش می‌شود که با آن راه می‌رود. در چنین قربی اگر بنده بخواند، اجابتش می‌کند و اگر از او خواستی داشته باشد، به او اعطا می‌کند.

چنین اجابت و تصرفی از جانب حق در اعضا و جوارح عبد، به سبب آن است که عبد در مقامات قرب به مُلک حق رسیده است؛ زیرا حکیم ترمذی برای درجات قرب دو

مرتبه قائل است: عده‌ای در منازل قرب به سر می‌برند؛ عده‌ای هم به وسایل رسیده‌اند. دسته اول هنوز در معسکر (پادگان یا منطقه حفاظت‌شده) به سر می‌برند؛ اما دسته دوم در ملک حق راه یافته‌اند: «القربة لها منازل، ثم يتخطاها الى الوسائل. فاهل الوسائل في ملكه، و من دونهم هي معسكرة» (همان، ۴۷).

در تقسیم‌بندی دیگری بین مؤمن و زاهد و صدیق و عارف به انواع ملک آنان اشاره می‌کند: مؤمن در دنیا به دنیایش مشغول می‌شود و آن ملکی از ملک اوست؛ زاهد به واسطه ملک آخرت از ملک دنیا غافل و به ملک عقبی مشغول می‌شود؛ صدیق به ملک حق مشغول می‌شود و از دنیا و آخرت بی‌خبر است؛ اما عارف از ملک حق و دنیا و آخرت هر سه بی‌خبر می‌ماند و به مالک‌الملک مشغول می‌شود:

فشغل المؤمن في دنياه بدنياه، و هو ملك من ملكه. قال الزاهد: شغلني ملك الآخرة عن ملك الدنيا، كما شغلک ايها الراغب ملك الدنيا عن ملك الآخرة، و قال الصديق: شغلني ملكه عن هذين، كما شغلکما هذان عن ملكه. و قال العارف: شغلني مالک الملوك، و سيدي الملك، عن ملكه كما شغلک ايها الصديق ملكه عن هذين. فالاول، راغب مشغول بدنياه. و الزاهد مشغول بآخرته و الصديق مشغول بملكه. و العارف مشغول بربه فرداً و هو قول رسول الله صلى الله عليه و سلم: سيروا سبق المفردون (حكيم ترمذی، ۱۴۳۰ق/ ۲۰۰۹: ۵۶-۵۷).

حكيم ترمذی عارف را مصداق عملی این حدیث نبوی دانسته است که فرمود: «سيروا سبق المفردون: به سير در آييد (و فارغ منشينيد) که مفردان بر شما سبقت گرفتند» (تبادکانی، ۱۳۸۲: ۸۵). از نظر حکيم، علت پيش‌گامی مفردان اشتغال آنان به پروردگارشان با وصف ملک‌الملک است. اما تا رسیدن به ملک‌الملک که همان ملک فردیت است، چه اقالیم ملکوتی باید طی شود؟ این پرسش در ختم الاولیاء مطرح شده است. در سؤال نوزدهم می‌پرسد: «چند مجلس ملک وجود دارد؟». در پرسش شانزدهم از تعداد ملک تا وصول به ملک‌الملک سؤال شده است: «کم مجالس الملک، حتی یوصل إلى ملک الملک؟» (حكيم ترمذی، بی‌تا ب: ۱۶۳). البته، پاسخ ابن عربی به این پرسش چه در الجواب المستقیم و چه در فتوحات مکيه با آنچه در خود ختم الاولیاء آمده، متفاوت

است. به نظر می‌رسد آنچه در فصل هفتم ختم الاولیاء با عنوان خصلت‌های ده‌گانه ولایت ذکر شده است، پاسخی به این سؤال باشد؛ زیرا حکیم در تشریح این صفات، از مُلک‌های ده‌گانه‌ای یاد می‌کند که در نهایت به «ملک الفردانیه» ختم می‌شود. همان‌گونه که پیش‌تر از حکیم نقل شد، عارف مفرد مشغول به مالک‌الملک است؛ لذا مُلک الفردانیه را می‌توان آخرین منزل برای وصول به مُلک‌الملک تلقی کرد. اما ترتیب این اقالیم ملکوتی چنین است: ۱. مُلک الجبروت؛ ۲. مُلک السلطان؛ ۳. مُلک الجلال؛ ۴. مُلک الجمال؛ ۵. مُلک العظمة؛ ۶. مُلک الهیبه؛ ۷. مُلک الرحمه؛ ۸. مُلک البهاء؛ ۹. مُلک البهجه؛ ۱۰. مُلک الفردانیه (همان، ۳۳۳-۳۳۴). از دیدگاه حکیم، ولی در نخستین مُلک و مقام، بهره‌ای از اسماء الهی دارد، تا آنکه به مُلک «ملک الفردانیه» نائل شود. در این مُلک، از همه اسماء بهره‌مند خواهد شد. چنین ولی‌ای سید الاولیاء است و مقام ختم ولایت از جانب پروردگار از آن او خواهد بود (همان، ۳۳۵). در مورد خاتم الاولیاء می‌نویسد: «فهذا عبدٌ مقامه بین یدیه فی مُلک الملک» (همان، ۳۴۵). در عبارتی دیگر می‌گوید: «و من اراد الله به خیراً، قدّمه من ملک الجمال إلى ملک الجلال إلى ملک الکبریاء إلى ملک الهیبه، حتی یقدمه إلى ملک الملک: إلى ملک الفردانیه» (همان، ۴۰۳-۴۰۴)؛ «هر کس که خداوند خیرش را بخواهد، او را از مُلک جمال به مُلک جلال، سپس به مُلک کبریاء و از آنجا به مُلک هیبت می‌برد تا اینکه او را به ملک‌الملک که مُلک فردانیت است هدایت کند» (راتکه و اوکین، ۱۳۷۹: ۲۴۷).

#### ۴. نظریه «ملک‌الملک» حکیم ترمذی

اهمیت این نظریه در اینجا است که مقام خاتم الاولیاء نیز با وصول به «ملک‌الملک» تحقق می‌یابد؛ بنابراین، نظریه ختم ولایت حکیم ترمذی با این نظریه پیوندی عمیق دارد. از سوی دیگر، مشابهتی بین این نظریه با نظریه عارف معاصر حکیم، سهل‌بن عبدالله تستری (۲۸۶ق.)، می‌توان یافت. نظریه سهل تستری معروف به «سرّ نفس» است. برطبق این نظریه، نفس انسان ذره‌ای از نور الهی است که در وجود انسان به ودیعه نهاده شده است. انسان در نهمان نفس خویش در محضر خداوند می‌نشیند و با او

رازونیز می‌کند. البته، راز گفتن سرّ نفس با خداوند، حدیث نفس خداوند با خویشتن است و بنده فقط به کلام او گوش فرامی‌دهد و با سرّ نفس خود به ربوبیت او شهادت می‌دهد. به نظر تستری، کمال اقرار نفس به ربوبیت خداوند، در روز میثاق تحقق یافت. تحقق دوباره میثاق در دنیا، اوج خودشناسی و رسیدن به مقام ذکر و معرفت است. براساس تحلیل باورینگ،<sup>۸</sup> این نظریه چهار مؤلفه مهم دارد: ۱. خلقت نفس به‌عنوان محلی برای راز گفتن بنده؛ ۲. تجلی سرّ نفس به‌عنوان حدیث نفس خدا و تجلی او در هیئت رب؛ ۳. تحقق کامل سرّ نفس مؤمن به‌عنوان تحقق دوباره میثاق ازلی خاتم نبوت؛ ۴. ظهور کامل حقیقت مؤمن از طریق حضور خداوند در سرّ نفس (باورینگ، ۱۳۹۳: ۳۲۹-۳۳۰). (Bowerig, 1993: 186-187; ۳۳۰).

حکیم ترمذی (بی تا ب: ۳۴۵) نیز برای ولی‌ای که در مقام مُلک‌الملک قرار دارد، ویژگی‌های مشابهی برمی‌شمارد؛ از جمله نجوا و رازگویی با خداوند، سابق بودن این ولی در علم و میثاق نخستین، و سابق و قدیم بودن آن همانند خاتم نبوت. اما تشابه اصلی در نظریه سرّ نفس است که ابوطالب مکی و ابن‌عربی از قول سهل تستری نقل می‌کنند که می‌گفت: «ربوبیت را سرّی است که اگر ظاهر شود، علم باطل می‌شود و عالمان خدای تعالی را سرّی است که اگر آن را ظاهر سازند احکام دین باطل گردد» (ابوطالب مکی، ۱۳۵۱/۱۹۳۲: ۳/۱۳۳؛ باورینگ، ۱۳۹۳: ۱۹۶). ابن‌عربی این دیدگاه را چنین نقل می‌کند: «هذا معنی قول سهل: انّ للربوبیة سرّاً لو ظهر لبطلت الربوبیة و کذلک قوله ایضاً: ان للربوبیة سرّاً لو ظهر لبطل العلم و انّ للعلم سرّاً لو ظهر لبطلت النبوة و انّ للنبوة سرّاً لو ظهر لبطلت الاحکام» (۱۴۲۰ق/۱۹۹۹: ۴/۱۶۲-۱۶۳). حکیم ترمذی نیز بیانی شبیه به سهل دارد؛ با این تفاوت که علاوه بر سرّ خداوند، سرّ انبیاء و سرّ علماء، از سرّ ملوک نیز یاد کرده و دیدگاه خود را مستند به خبری دانسته است:

و لهذا ما روی فی الخبر ان الله سرّاً لایعلمه احد، و لو افشاء لفسد الخلق، و للانبياء صلوات الله و سلامه عليهم سرّاً لو افشوه لفسدت النبوة، و للعلماء سرّاً لو افشوه لفسدت العامة، و للملوك سرّاً لو افشوه لفسد ملوکهم (حکیم ترمذی، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲: ۶۶).

در عبارات یادشده، به‌جای تعبیر بطلان ربوبیت و نبوت و علم، از فساد خلق و عامه و فساد مُلک یاد شده است. فساد و بطلانی که بر اثر افشای سرّ در خلق به‌وجود می‌آید،



به برچیده شدن رابطه دوطرفه میان حق و خلق، و مالک و مملوک مربوط می‌شود. علت زوال این رابطه انکشاف و آشکار شدن سر قدر است. سر قدر حکیم ترمذی همانند سر نفس در نظر سهل تستری، امری است مکتوم. البته، این کتمان و عدم اظهار به عالم دنیا مربوط می‌شود؛ یعنی مؤمن از سیئاتی که به حکم تقدیر در عالم مقدرات برای او معین شده، بی‌خبر است. آنچه در آخرت برای محبوبان حق رخ می‌دهد، تأثیر محبت الهی در بنده در محو سیئات و تبدیل آن به حسنات است. در حدیث آمده است که وقتی خداوند بنده‌ای را دوست بدارد، گنااهش ضرری به او نمی‌رساند و توبه‌کار همانند کسی است که گناهی ندارد: «التائب من الذنب کمن لا ذنب له، و اذا احب الله عبداً لم یضره ذنبه» (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۳۴۹/۲ - ۳۵۰). قرآن از تبدیل سیئات گناهکاران توبه‌کار به حسنات چنین خبر داده است: فاولئك یبدل الله سیئاتهم حسنات (فرقان: ۷۰).

حکیم ترمذی با تأکید بر ظاهر این آیه و استناد به سخن ابوهریره، هرگونه تأویل عقلی در آیه را مخالف مقصود حق دانسته است. ابوهریره گفته است: «لیاتین ناسُ یوم القیامة ودّوا انهم استکثروا من السيئات قیل: من هم یا اباهریره؟ قال: الذین یبدل الله سیئاتهم حسنات، قال: حتی یتمنی العبد ان ذنوبه کانت اکثر مما هی». ترجمه: «روز قیامت مردمانی خواهند آمد که آرزو دارند بدی‌هایشان بیشتر بود. می‌پرسند: آن‌ها چه کسانی هستند ای ابوهریره؟ می‌گوید: کسانی که خداوند بدی‌هایشان را به خوبی‌ها تبدیل می‌کند. تا آنجا که عبد آرزو می‌کند که کاش! گناهانش بیش از این بود» (ماتریدی، ۱۴۲۵ق/۲۰۰۴: ۸۳/۵۱۵).

برداشت ابوهریره مستنبط از حدیثی نبوی است که ابوذر از رسول خدا- صلی الله علیه و سلم- روایت کرده است که فرمودند:

یوتی بالرجل یوم القیامة. فیقال: اعرضوا علیه صغار ذنوبه و اخبئوا کبارها، فیعرض علیه صغارها و یخبأ کبارها، فیقال: عملت کذا یوم کذا و کذا [یوم] کذا، کل سیئة عملها حسنة، فیقول: ان لی ذنوباً ما أراها هاهنا، فلقد رأیت رسول الله- صلی الله علیه و سلم- ضحک حتی بدت نواجذه (حکیم ترمذی، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲: ۶۳-۶۴؛ سیوطی، بی‌تا: ۷۹/۵).

ترجمه: «روز قیامت فردی را خواهند آورد و گفته می‌شود: گناهان صغیره‌اش را به او نشان دهید و گناهان کبیره‌اش را پنهان کنید. گناهان صغیره به او نشان داده می‌شود و کبایر از او پوشانده می‌شود. سپس به او گفته می‌شود: در فلان روز چنین کردی و در روز دیگر چنان. پس از آن به جای هر بدی که انجام داده بود، برای او حسنه‌ای قرار می‌دهند. آن فرد خواهد گفت: من گناهان دیگری هم دارم که آن‌ها را اینجا نمی‌بینم. [اروی گوید:] رسول خدا- صلی الله علیه و سلم- را دیدم که می‌خندد تا اینکه دندان‌های آسیابش آشکار شد.»

حکیم ترمذی در تأیید صحت این حدیث، روایت دیگری را ذکر می‌کند که در آن به تفسیری از صفت «کریم العفو» خداوند اشاره شده است:

روی فی الخیر ان ابراهیم خلیل الله- صلی الله علیه و سلم- قال: یا کریم العفو! فلقیه جبرئیل- علیه السلام- فقال: یا ابراهیم هل تدری ما کریم العفو؟ قال: اخبرنی یا جبرئیل! قال: انه لم یرض بالعفو من السیئة حتی ابدله مکان کل سیئة حسنة (۱۴۲۳ق/ ۲۰۰۲: ۶۴).

ترجمه: «در خبر آمده است که ابراهیم خلیل الله- صلی الله علیه و سلم- عرضه داشت: یا کریم العفو! جبرئیل- علیه السلام- او را دید، پرسید: ای ابراهیم آیا می‌دانی «کریم العفو» به چه معناست؟ گفت: ای جبرئیل برایم بازگو! جبرئیل گفت: یعنی اینکه او به بخشش از بدی راضی نمی‌شود، مگر آنکه به جای هر سیئه، حسنه‌ای قرار دهد.»

پی بردن به این مسئله که «بنده آرزو کند کاش سیئاتش بیشتر بود»، امری دشوار و باریک است و حکیم ترمذی با اذعان به این مطلب معتقد است فقط عارفان به سر آن پی خواهند برد. وی تصریح می‌کند که عقل و ادراک صادقان چنین چیزی را محال می‌شمرد؛ زیرا سیئات مرضی و محبوب خدا نیست و به ناچار تأویلاتی بیان کرده‌اند؛ از جمله اینکه عبد وقتی توبه کند، این تبدیل صورت گیرد. اما در خود آیه، ضمن آنکه توبه فعل عبد دانسته شده، تبدیل سیئات به حسنات فعل خداوند شمرده شده است که در پی توبه عبد و عمل صالح انجام خواهد گرفت. حکیم ترمذی شنیدن این گونه تأویلات را مانع درک حلاوت آیه در خصوص فعل کریمانه خداوند در حق بنده دانسته است. از نظر حکیم ترمذی، آنچه در اینجا مطرح است از سویی توصیف جود و مجد خدای کریم

است و از سویی دیگر بحث علم آغازین و مقادیر. از دیدگاه او، سیئات قبل از پیدایش نفوس در مقادیر، حرمت یا به تعبیر وی، دارای حشمت «ذات حشمة» بوده است. نفوس به واسطه سیئات به شهوات اقبال و از حق اعراض می‌کند و این‌ها از مقادیر (سرنوشت) است. مؤمن سپس از توبه و ورود به بهشت با حسنات یا نیکی‌های تبدیل‌یافته‌اش، در محضر خداوند حاضر می‌شود. هنگامی که خدا عمل زشت و قبیحش را به او یادآوری می‌کند که در فلان روز انجام داده است، بنده از یادآوری آن در بهشت خجالت‌زده نمی‌شود؛ زیرا امر بندگان در آنجا به آنچه در آغاز و پیش از مقادیر بود، بازمی‌گردد. مقادیر به آغاز بندگی و عبودت مربوط می‌شود. وقتی ابتلای بندگی در دنیا به پایان رسید و عبودت زایل شد، امر به منتهای کار خود بازمی‌گردد و سر قدری که در ایام دنیا از بندگان مخفی بود، بر آنان منکشف می‌شود. در اینجاست که بنده آرزو می‌کند کاش سیئاتش بیشتر بود تا به تعداد آن‌ها به حسنات تبدیل می‌شد.

ظهت صارت السيئات ذات حشمة بعد أن صارت سيئات في المقادير. حتى أنّما النفوس، فاعرضت عن الله و اقبلت عن شهواتها. ألا ترى انهم اذا صاروا الى الجنة، حاضره الله في محاسنته محاضرة. فقال: أتذكر غدرتك و فجرتك يوم كذا؟ فلا يحتشم العبد من ذكرها في الجنة. صار امر العباد الى الامر الذي كان في البدء قبل المقادير، لأنّ المقادير وقت الابتداء و العبودة فلما انتهى الابتلاء منتهاه و زالت العبودة، عاد الامر الى منتهاه و انكشف سرّ القدر الذي طواه عنهم ايام الدنيا. فكذلك تمنى العبد انه كان استكثر من السيئات (همان، ۶۵).

آیا تبدیل سیئات به حسنات به تساوی حسنه و سیئه بازمی‌گردد؟ پاسخ مسلماً منفی است. اما چگونه می‌توان آن را تفسیر و توجیه کرد؟ در پاسخ می‌بایست به عبارت خود حکیم ترمذی توجه کرد؛ اینکه امر بندگان به آنچه در آغاز قبل از مقادیر بود، بازمی‌گردد، قابل مقایسه با نظریه ابن عربی درباره اعیان ثابته و نقش اسماء الهی در تربیت اعیان است. تساوی حسنه و سیئه، خبیث و طیب، و خوب و بد فقط با رحمت امتنانی حق معنا می‌یابد؛ زیرا این رحمت کارش اعطای وجود است و افاضه آن در ورای خیر و شر، و خوب و بد قرار می‌گیرد. به تعبیر دیگر، هر چیزی به لحاظ وجودی مورد مشیت و رضایت تکوینی خدا و مشمول رحمت امتنانی اوست. درمقابل رحمت امتنانی

که عام و شامل بد و خوب می‌شود، رحمت و جویی رحمتی خاص است که فقط به‌عنوان یاداش شامل حال نیکان می‌گردد. رحمت امتنانی از طریق اسماء الهی با اعیان موجودات نسبت برقرار می‌کند: «فقید رحمة الوجوب و اطلاق رحمة الامتنان فی قوله تعالی "و رحمتی وسعت کلّ شیء" حتی الاسماء الالهیه، اعنی حقایق النسب. فامتّن علیها بنا. فنحن نتیجة رحمة الامتنان بالاسماء الالهیه و النسب الربانی» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۵۳).

از آنجا که اعیان مظاهر و تحت تربیت اسمای الهی هستند و هر مظهر و مربوبی نسبت به اسم و ربّش مرضی است، از جهت وجودی همه در طاعت تکوینی حق به‌سر می‌برند و به این اعتبار سعادت‌مندند:

السعيد من كان عند ربه مرضياً و ما ثمّ الا من هو مرضی عند ربه. لانه الذی یبقی علیه ربوبیته؛ فهو عنده مرضی فهو سعيد و لهذا قال سهل: ان للربوبیة سرّاً - و هو انت یخاطب کلّ عین - لو ظهر لبطلت الربوبیة (همان، ۹۰-۹۱).

در این عبارت، ابن عربی سخن سهل تستری را با نظریه وحدت وجود تفسیر کرده است. طبق این دیدگاه، اعیان ثابته اسرار ربوبیت هستند. ربوبیت نسبتی است که اقتضای رب و مربوب دارد. و رب اسمی از اسماست و آن پیوسته در غیب مخفی است. مربوب نیز هرچند صورتش ظاهر است، درحقیقت همان عین ثابت است که برای همیشه مخفی است و در وجود ظاهر نمی‌شود. بدین ترتیب، رب و عین ثابت دو سر ربوبیت‌اند و تغایر به اعتبار است. از آنجا که افعال جملگی از آن رب است و عین ثابت فاعل حقیقی نیست، همه افعال مربوب، مرضی و پسندیده است. درنتیجه، تمام آنچه در وجود انجام و جاری می‌شود، پسندیده است (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۶۴۴-۶۴۵). از این جهت، سیئه و حسنه معنا ندارد؛ بلکه همه‌اش حسنه است. ابن عربی تبدیل سیئات به حسنات را نشان‌دهنده آن می‌داند که در وصف (سیئه و حسنه بودن) درنهایت طبیعتی واحد دارند (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۱۷۵). نمونه عینی انقلاب سیئه به حسنه عصای موسی (ع) بود که صورت عصیان فرعون و تمثیل نفس اماره بود و وقتی به‌شکل اژدها دگرگون شد، صورت نفس مطمئنه گردید و معصیت که سیئه بود، به طاعت و حسنه:

«فألقى عصاه، و هي صورة ما عصى به فرعون موسى في ابائه عن اجابة دعوته؛ فاذا هي ثعبان مبین» (شعراء: ۲۲)، ای حیه ظاهره. فانقلب المعصية التي هي السيئة طاعة، ای حسنة كما قال «بيدّل الله سيئاتهم حسنات» (فرقان: ۷۰) یعنی فی الحکم، فظهر الحکم هنا عيناً متميزه فی جوهر واحد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۰).

بنابراین، آنچه حکیم ترمذی با عنوان آرزوی عبد برای داشتن سیئات بیشتر به نیت تبدیل آنان برای حسنات مطرح کرده است، به استعداد و عین ثابت بندگان برای سعادت بستگی دارد و چنانچه عین ثابت اقتضای سعادت و هدایت داشته باشد، گناهان هر اندازه که باشند، مانعی در این امر نخواهند شد؛ زیرا محبت خدا به انسان مانع تأثیر سوء گناه بر انسان خواهد شد. از این رو، حکیم ترمذی این حدیث را نقل می‌کند: «التائب من الذنب کمن لا ذنب له، و اذا احب الله عبداً لم یضره ذنبه» (حکیم ترمذی، ۱۴۲۳ق/ ۲۰۰۲: ۶۳؛ ۱۹۹۲: ۲/ ۳۴۹-۳۵۰).

البته، این مسئله از دیدگاه وی سرّ قدر (راز سرنوشت) است که در طول زندگانی دنیوی از بنده پنهان می‌ماند. این سرّ حتی از انبیاء و رسولان الهی و ملائکه نیز مخفی می‌ماند (همان، ۶۵). در کتاب *حتم الاولیاء* (پرسش ۳۵) از علت پنهان ماندن علم قدر از رسولان و مادون آنها می‌پرسد. ولی در پرسش ۳۵ می‌پرسد: «متی یکشف لهم سرّ القدر؟» (حکیم ترمذی، بی‌تا ب: ۱۹۱-۱۹۰) «چه موقع سرّ قدر را بر آنان آشکار می‌سازد؟». حکیم ترمذی در *منازل القربة* از آشکارسازی سرّ قدر برای اهل بهشت یاد کرده و در همین زمینه تمثیلی بیان نموده است. مثال مخفی کردن و آشکارسازی راز قدر همانند پدر مهربانی است که نسبت به فرزندش مراقبت و عنایت فراوان دارد و از گنجینه‌های خود چیزهایی برای او ذخیره کرده است که فرزند به دلیل صغر سن و ضعف عقل توانایی استفاده از آن خزاین را ندارد و اگر همه آن گنج‌ها را به او بدهد، به تباهی وی می‌انجامد؛ لذا پدر به قدر و اندازه ظرفیت فرزند از آن خزانه به او می‌دهد تا زمانی که وی به سرحد رجال و مردانگی برسد؛ آن‌گاه او را از کل خزانه بهره‌مند می‌سازد؛ زیرا در این هنگام او ظرفیت استفاده صحیح از خزانه را دارد و بیم فساد در وی نمی‌رود. مؤمنان هم در دنیا چنین‌اند؛ تحمل همه خبرها و رازهایی را که از آنان پنهان شده است، ندارند و اگر به آنان گفته شود، در فتنه می‌افتند؛ اما در آخرت و پس از ورود به

بهشت گنجایش آن را دارند. حکیم ترمذی پس از بیان این تمثیل، به بیان خبری که پیش از این ذکر شد و نظریهٔ مُلک الملک و سرّ قدر یا سرّ نفس (به تعبیر تستری) است، می‌پردازد: «إِنَّ اللَّهَ سَرّاً لَا يَعْلَمُهُ أَحَدٌ، وَ لَوْ افْشَاهُ لَفَسَدَ الْخَلْقُ - وَ لِلْمَلُوكِ سَرّاً، لَوْ أَفْشَوْهُ لَفَسَدَ مَلِكُهُمْ» (حکیم ترمذی، ۱۴۲۳ق/ ۲۰۰۲: ۶۶).

ابن عربی در پاسخ به سؤال «متی یکشف لهم سرّاً؟» با استناد به حدیث قرب نوافل و قرب فرایض که در آن‌ها از حبّ خدا به بنده یاد شده است و در پی این حب، خداوند گوش و چشم و... بنده می‌شود، نتیجه می‌گیرد که وقتی خداوند گوش و چشم بنده شد، چیزی از او پنهان نمی‌ماند (ابن عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۳/ ۹۹؛ بی تا ب: ۹۹). بدین ترتیب، از دیدگاه ابن عربی، اولیای خدا نه تنها در بهشت، بلکه در دنیا با نیل به مقام قرب فرایض می‌توانند از سرّ قدر مطلع شوند. حکیم ترمذی (بی تا ب: ۳۶۱-۳۶۲) نیز در خلال مباحثی از ختم/الاولیاء، نشانهٔ اولیاء را اطلاع از علم مقادیر، میثاق، علم آغاز (بدء) و علم حروف دانسته است.

#### ۴-۱. شرح ابن عربی بر منازل و نظریهٔ مُلک الملک

از آنچه تاکنون بیان کردیم، شباهت دیدگاه حکیم ترمذی با نظریهٔ سرّ نفس سهل تستری آشکار شد؛ اما در تقریر ابن عربی از نظریه نکات بدیعی وجود دارد: نخست آنکه، ابن عربی بابی از فتوحات مکیه (باب ۴۴۹) را به شرح این نظریه اختصاص داده است (هرچند در مواضع دیگر از فتوحات و فصوص نیز از آن یاد کرده است). این باب در فصل پنجم آمده که در آن به‌طور مفصل از منازل یاد شده است. بنابراین، نظریهٔ مُلک الملک یکی از انواع منازل است. اما منازل در اصطلاح ابن عربی، با توجه به باب مفاعله تعریف شده است. «منزله» فعل دو فاعل است؛ یعنی از دو طرف و دو جا فرود آمدن و نزول صورت می‌گیرد و در این فرود آمدن، هریک دیگری را می‌طلبند تا بر او یا به او فرود آید تا در موضع معینی در راه با هم جمع شوند. البته، نزول از جانب بنده در واقع صعود است و علت تسمیهٔ آن به نزول، این است که بنده با صعود خود، نزول حق را می‌طلبند. ابن عربی دربارهٔ منزلهٔ بنده آیهٔ الیه یصعد الكلم الطیب و العمل الصالح یرفعه (فاطر: ۱۰) و در خصوص منازل حق حدیث نبوی «ینزل ربنا الی السماء الدنيا کل

لیلة» را شاهد آورده است (ابن عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۶/ ۳۳۱). حدیث اخیر که در منابع اهل سنت آمده، در صحیح بخاری باب تهجد فی اللیل باب الدعاء و الصلوات من آخر اللیل بدین گونه ذکر شده است: «ینزل ربنا تبارک و تعالی - کل لیلة الی السماء الدنیا حین - ینیقی ثلث اللیل الآخر یقول، من یدعونی فاستجب له، من یسألنی فأعطیه، من یتغفرنی فاغفر له» (بخاری، ۱۳۹۰: ۲/ ۳۰، باب ۱۴، حدیث ۱۱۴۵). ترجمه: «پروردگار ما تبارک و تعالی هر شب، به آسمان دنیا نزول می‌کند، و آن‌گاه که ثلث آخر شب باقی می‌ماند، می‌فرماید: کیست که مرا بخواند تا دعای او را مستجاب کنم؟ کیست که از من درخواست کند تا خواسته‌اش را برآورده سازم؟ کیست که از من آمرزش بخواهد تا او را بیامرزم؟»

حکیم ترمذی در منازل القرية از قول مقاتل با سلسله‌سند خود از علی بن ابی‌طالب (ع) مطلبی را نقل می‌کند و آن را در شرح این حدیث به کار می‌گیرد: «هبوطه الی الشی اقباله علیه، و من لا شغل الاماکن کینونیه، و لا توصف کیفیته فی النزول و الهبوط، فیرد له ظهور» (حکیم ترمذی، ۱۴۲۳ق/ ۲۰۰۲: ۱۰۱). ترجمه: «هبوط خداوند به چیزی، به معنای اقبال او بر آن است. خدایی که کینونت و وجودش مکان‌ها را اشغال نمی‌کند، کیفیت او در نزول و هبوط قابل توصیف نیست؛ تنها ظهور برای او وارد شده است.»

حکیم ترمذی براساس شرح امام علی (ع) نزول را به معنای ظهور می‌گیرد که در واژگان ابن عربی، عمدتاً با اصطلاح «تجلی» بیان شده است. این تجلی علاوه بر ظهور در آسمان دنیا، به شکل عنایت و اجابت دعاکنندگان، در قلب و سرّ عبد و مملوک نیز تحقق می‌یابد. همین امر موجب می‌شود تا عبد در عین مملوک بودن، مالک ربّ و سیدش شود. از دیدگاه ابن عربی، همین مسئله انگیزه‌ای شد تا حکیم ترمذی حق تعالی را «مُلک‌المک» بنامد؛ از آن جهت که عبد در هر حالی به سید و مالکش روی می‌آورد و سیدش پیوسته در تمام امور در احوال او تصرف می‌کند. البته، منظور از عبد در اینجا عبد خالص است؛ وگرنه همگان بنده خدا هستند؛ اما برخی که همتشان پست و علمشان اندک است، حق را رها کرده‌اند و بندگان حق را بندگی می‌کنند. اینان هرچند در نفس الامر بنده‌اند، چون با حق در ربوبیتش ستیز کرده‌اند، به یک معنا از عبودیتش

خارج شده‌اند. از همین رو، ابن عربی منازل‌های را که در آن، نظریه «مُلک الملک» حکیم ترمذی را شرح داده، چنین نامیده است: «منازله قول من قال عن الله، لیس عبدی من تعبد عبدی» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۷/ ۹۳). ترجمه: «منازله سخن آن کس که از جانب خداوند گفت: بنده من نیست، هر کس که بنده‌ام را بندگی کند.»

شرح این منازل با آیه قل ان الامر كله لله (آل عمران: ۱۵۴) شروع می‌شود و ابن عربی در توضیح مالکیت خدا در امور با توجه به قرآن می‌نویسد:

فقلنا، الامر كله لله. ألا له الخلق و الامر. فهو الخلق و الامر، اعلم انه لا يملك الملوک  
ألاً سيده، و لهذا يسمي الترمذی الحكيم الحق سبحانه ملك الملك. غير سيده ما يملك  
عبد. فان العبد في كل حال يقصد سيده، فلا يزال يصرف سيده باحواله في جميع اموره...  
و مهما لم يقم السيّد، بما يطلبه به العبد، فقد زالت سيادته من ذلك الوجه (همان جا).

اینکه در آغاز می‌گوید: «له الخلق و الامر» و سپس می‌گوید: «فهو الخلق و الامر»، ضمن اشاره به وحدت وجود، به تلازم مالک و مملوک هم اشاره دارد؛ زیرا در عبارت اول ضمیر «له»، مالکیت خداوند بر خلق و امر ذکر شده است. از سویی، مالک و سید تا به همه اموری که عبد درخواست دارد، قیام نداشته باشد، سیادتش کامل نخواهد بود. از این جهت، حدیث نبوی «خادم القوم سيدهم» را شاهد می‌آورد. بنابراین، همان‌گونه که بنده متصف به امثال امر سیدش است، سید و مالک نیز برای ضرورات بنده‌اش اقدام می‌کند. چنین بنده خالص و مملوکی با تمام احوالش در سید و مالکش تصرف می‌کند. در همین زمینه، حکایتی را از سلیمان دنبلی نقل می‌کند که در حال بسط با حق تعالی، وقتی ندای حق را می‌شنود که می‌گوید: «ان ملکی عظیم» (مُلک من عظیم است)، در پاسخ می‌گوید: «مُلکی اعظم من مُلکک» (مُلک من عظیم‌تر از مُلک توست)؛ زیرا «چون تویی در مُلکت من هست؛ اما چون تو در مُلکت تو نیست».

ابن عربی پس از این به خواننده تذکر می‌دهد که قدر و مرتبه و معنای ربوبیت خود را بشناسد: «فاذا علمت هذا علمت قدرک و مرتبتک و معنی ربوبیتک و علی من تکون ربّاً فی عین عبد» (همان، ۹۴). عبارت پایانی یادآورد سرّ نفس و بطلان ربوبیت است؛ زیرا



می‌گوید: و بدان که درعین عبد بودن، ربّ چه کسی هستی؟ این تعبیر ضمن تصریح به ربوبیت عبد، به تعریف منزله از دیدگاه حکیم ترمذی نیز می‌تواند اشاره داشته باشد؛ آنجا که از نشانه‌های منزله، اتصاف خداوند به صفات حبیبش را مطرح کرده است. هرچند آن صفات ذاتاً از حق سلب شود (حکیم ترمذی، بی‌تا پ: ۴۲). در اینجا نیز حق تعالی درعین مالکیت و ربوبیت، به حکم «خادم القوم سیّدهم» به صفات مملوک و عبد نمایان شده است. علاوه بر این، درخواست عبد از رب هرچند دعا و مسئلت نامیده می‌شود، از جهت ماهیت تفاوتی با امر ندارد؛ زیرا خداوند به حکم آنکه رحمت را بر خود واجب کرده است: کتب علی نفسه الرحمة (انعام: ۱۲)، از جهت وجوب چیزی بر خود، با بنده شریک است؛ پس همان‌طور که بنده فرمان حق را اجابت می‌کند، حق تعالی نیز خواهش بنده را اجابت می‌کند. در اینجا تضایف و پیمانی دوطرفه دارد که فرمود: اوفوا بعهدی اوف بعهدکم (بقره: ۴۰). ابن عربی در تقریر دیگری از نظریه مُلک‌الملک حکیم ترمذی به تساوی امر با دعا اشاره می‌کند و تنها تفاوت آن‌ها را در رعایت ادب به پیشگاه ربوبی می‌داند؛ یعنی اینکه درخواست از جانب بنده به رب، امر نامیده نمی‌شود؛ از جهت ادب الهی است؛ وگرنه رب اغفر لی از سوی بنده با امر الهی اقم الصلوة الذکری (طه: ۱۴) فرقی ندارد؛ در هر دو، سؤال‌شونده به اجابت درخواست و امر دیگری مشغول می‌شود:

فصار الجناب الالهی ملکا لهذا الملک الذی هو العالم. بما ظهر من اثر العبد فیه من العطاء عند السؤال، فانطلق علیه صفة يعبر عنها «ملک‌الملک». فهو سبحانه مالک و ملک بما یأمر به عباده و هو سبحانه ملک بما یأمر به العبد. فيقول «ربّ اغفر لی» (اعراف: ۱۵۱). كما قال له الحق «واقم الصلوة لذكری» (طه: ۱۴) فيسمی ما كان من جانب الحق للعبد امراً و يسمی ما كان من جانب العبد للحق دعاءً أدباً الهیاً و انما هو علی الحقيقة امرٌ. فانّ الحد يشمل الامرین معاً، و اول من اصطلاح علی هذا محمد بن علی الترمذی الحکیم و ما سمعنا هذا اللفظ عن احد سواه و ربما تقدمه غيره بهذا الاصطلاح و ما وصل الينا (ابن عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۱/ ۲۷۸).

مطابق این عبارات، خداوند از حیث آنکه به بندگان دستور می‌دهد، مالک و مَلِک است؛ اما از حیث آنکه بندگان از او درخواست دارند، «مُلک» است. ابن عربی در جای دیگر، «مُلک» بندگان را «مُلک استخلاف» نامیده و آن را خاص اولیای محمدی دانسته است. اینکه خداوند فرموده است: «غیر از من وکیل نگیرید» (اسراء: ۲). در عین اثبات وکالت برای خداوند، اثبات «مُلک» است برای بندگان (خاص) (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۵۲۱-۵۲۲). از آنجا که موکل می‌تواند از جهت عزل و اثبات در وکیل تصرف کند، حق تعالی مالک مُلک است (همان، ۵۲۱). خوارزمی (۱۳۶۸: ۱۸۵-۱۸۶) در تبیین این نظریه، حدیث نبوی «من کان لله، کان الله له» را شاهد می‌آورد. تعبیر «کان الله له» به خوبی مبین این تضایف است؛ یعنی «خدا از آن کسی است که برای او باشد». ابن عربی (۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۴/۵۸) در بحث توحید استکفاء مستنبط از آیه حسی الله لا اله الا هو علیه توکلت (توبه: ۱۲۹) نیز به بیان نظریه مُلک‌الملک و حکایت ملاقات با شیخی که این مقام را داشت، پرداخته است.

اما آیا با این نظریه و رسیدن به مقام مُلک‌الملک و منازل در قرب فرایض، بساط عبودیت برچیده می‌شود و عبد در جایگاه رب می‌نشیند؟ در پاسخ به این پرسش، باید به مفهوم حریت، عبودیت و عبودت از دیدگاه حکیم ترمذی و ابن عربی بنگریم.

##### ۵. حریت و عبودت از دیدگاه حکیم ترمذی و ابن عربی

اصطلاح عبودت از ابداعات حکیم ترمذی است که پس از وی در کتاب *التوحید* ابومنصور ماتریدی، متکلم مشهور، آمده است. در کتب عرفانی قرن چهارم، نشانی از این اصطلاح نمی‌بینیم؛ تا آنکه در *رساله قشیریه*، آن‌هم فقط به نقل از استاد قشیری یعنی ابوعلی دقاق نیشابوری (صوفی مشهور سده‌های چهارم و پنجم) ذیل باب عبودیت، در قالب ساختاری سه‌گانه (عبادت، عبودیت و عبودت) از این اصطلاح سخن به میان آمده است. مطابق این ساختار، عبادت برای صاحبان علم‌الیقین، عبودیت برای صاحبان عین‌الیقین و عبودت برای واجدان حق‌الیقین است. در تعریفی دیگر، عبودت صفت اهل مشاهدات دانسته شده است (قشیری، ۱۳۹۲: ۲۵۱). پس از این تعاریف، قشیری فقط به وصف عبودیت می‌پردازد و هیچ اشاره‌ای به عبودت نمی‌کند. قشیری در باب *الحرية* هم

از عبودیت یاد می‌کند و به‌خصوص تأکید می‌کند که عبد مادامی که در دارالتکلیف دنیاست، افسار و عذار عبودیت همواره بر گردن اوست. وی در تلازم عبودیت با حریت نیز می‌گوید که طعم حریت را کسی می‌چشد که به حقیقت عبودیت نائل آمده باشد. از حلاج نیز تعریفی نقل می‌کند که وقتی عبد تمام مقامات عبودیت را پشت سر گذاشت، از رنج و تعب عبودیت رها می‌شود (همان، ۲۸۴-۲۸۵). اما در آثار حکیم ترمذی ضمن بحث از تلازم عبودیت و حریت، درباره زوال عبودت با مرگ و لقای الهی بحث شده است. از دیدگاه وی، خداوند انسان را آفریده است تا او را عبادت کند؛ اما اگر با عبودت به پیشگاه الهی نائل شود، وعده داده شده که روز قیامت او را از بندگی آزاد کند. عمل بنده در دنیا، ضمن اظهار عبودیت، تلاش برای آزادسازی به‌هنگام قبض روح است. حکیم ترمذی در جایی، عبودت را با حسبه توضیح می‌دهد: در شرح حدیث نبوی «لا عمل لمن لا نية له و لا اجر لمن لا حسبه له». در تعریف حسبه می‌گوید: حسبه یعنی عبد آنچه را که از عبودتش پذیرفته و مقبول خدا شده است، به حساب خدا بگذارد و اجر و پاداش آن کاری را که به نیت الهی انجام داده است، از خدا بخواهد: «الحسبه ان يحتسب على الله تعالى من العبودة التي قبل منه. لان العبد في رق العبودية الى يوم خروجه من الدنيا. لانه خلقه ليعبده، ثم وعده ان يحمره يوم القيامة اذا اتاه بالعبودة، فيعقده ملكا في دار السلام» (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۱۹۰/۳).

در این عبارت و عبارات بعدی، «عبودت» مترادف با عبادت گرفته شده است. مثال عبد در آزادسازی خود از این بندگی مثال کسی است که بر گردنش دینی است و او به تدریج به ادای دین خود می‌پردازد. آنچه بنده برای قضای دین در برابر خدا می‌پردازد، همین عبودتی است که برای آن آفریده شده است؛ وقتی نیت الهی کند و به حساب خدا بگذارد، پاداش عبودت را خواهد یافت. آنچه در این پاداش اهمیت دارد، بیش از خود اعمال نیک و برّ، نیت خالص است که حکیم ترمذی از آن با تعبیر «يقظة عبودت» یاد کرده است: «فربُّ رجلٍ يعملُ اعمالَ البرِّ على العادة لا على يقظة العبودة. فلا يكون له احتساب» (همان، ۱۹۲). ترجمه: «چه‌بسا فردی اعمال نیک را نه از روی يقظه و بیداری

عبودیت، بلکه برحسب عادت انجام دهد. در این صورت حسب و پاداشی برای او محسوب نمی‌شود.»

یقظه و بیداری «عبودت» به علم و معرفت بنده مربوط می‌شود. حکیم ترمذی با استناد به حدیثی نبوی، علم را در زمره اعمال مقبول یا «عبودة» می‌شمرد؛ بدان‌گونه که انس بن مالک (رض) نقل می‌کند که فردی از رسول خدا (ص) می‌پرسد: «برترین اعمال چیست؟». پیامبر (ص) می‌فرماید: «العلم بالله». سائل دوباره می‌پرسد و پیامبر (ص) باز همین پاسخ را می‌دهد. سائل تعجب می‌کند و می‌گوید: «من از شما درباره بهترین اعمال پرسیدم، شما با علم پاسخ می‌دهید». پیامبر (ص) در پاسخ، به خاصیت علم اشاره می‌کنند که عمل خواه اندک خواه کثیر، با علم سود می‌رساند؛ درحالی که با جهل این‌گونه نیست (همان، ۱۰۱/۴). حکیم ترمذی در شرح این حدیث، ضمن بیان انواع علم (بالله و بتدبیر الله و علم بر بویه و علم بأمر الله) به جایگاه علم در عبادت و معرفت پروردگار اشاره می‌کند: «فبالعلم يعرف ربه و بالعلم يعبد ربه» (همان، ۱۰۲). ترجمه: «با علم پروردگارش را خواهد شناخت و با علم پروردگارش را بندگی خواهد کرد.»

بدین ترتیب، پشتوانه نظری عبادت، یعنی علم بالله، در قبول عبودت نقشی اساسی دارد. از این جهت، حکیم ترمذی همسو با آنچه در کتاب عقل و جهل اصول کافی در شأن عقل وارد شده، اصل ۲۰۶ از نوادر الاصول را با عنوان «فی أن الاعتبار فی الاجتهاد بعقد العقل» به جایگاه محوری عقل در عبودت اختصاص داده؛ زیرا عبادت ظاهری ممکن است از روی عادت باشد. از همین‌رو، وقتی صحابه نزد پیامبر (ص) از عبادت و ریاضت‌های مردی تعریف می‌کردند، حضرت (ص) از عقل او می‌پرسیدند؛ چون شاید از روی عادت عبادت می‌کرد: «فکان (علیه السلام) اذا ذکر له عن رجل شدة اجتهاد و عبادة، سأل عن عقله لما قد علم ان العقل هو الذی یکشف عن مقادیر العبودة و محبوب الله تعالی و مکروهه. لان العبادة الظاهره قد تكون من العادة» (همان، ۳۵۴/۲).

همچنین، نقل می‌کند که عایشه از پیامبر (ص) می‌پرسد: «معیار تفاضل مردم بر یکدیگر چیست؟». حضرت می‌فرماید: معیار تفاضل در دنیا و آخرت، عقل است. عایشه سؤال می‌کند: «مگر نه این است که مردم مطابق اعمالشان پاداش می‌یابند؟». پیامبر

(ص) می‌فرمایند: «یا عایشه! و هل يعمل بطاعة الله تعالى الا من عقل، فبقدر عقولهم يعملون و علی قدر ما يعملون یجزون» (همان، ۳۵۶). ترجمه: «ای عایشه! آیا نه این است که تنها به سبب عقل به طاعت خدای تعالی مشغول می‌شوند. پس به اندازه عقلشان عمل می‌کنند و به قدری که عمل می‌کنند پاداش می‌یابند.»

از آنجا که عقل به تعبیر ترمذی از «مقادیر عبودت» پرده برمی‌دارد و بنده را از آنچه محبوب یا مکروه خداست آگاه می‌کند، بنده اختیار و گزینشی برای نفس خود نمی‌بیند تا عملی را بر عمل دیگر ترجیح دهد؛ بلکه این علم و عقل است که به حکم عبودت در وجودش حکم فرما می‌شود و او را به انجام دادن اعمال هدایت می‌کند. از دیدگاه ترمذی، بسیاری از مردم برای نیل به بهشت، اعمالی را به‌عنوان اعمال عبادی، به خیال خود، برمی‌گزینند و در نتیجه این گزینش، حقوقی را که در مقام بنده بر گردن آن‌هاست، پایمال می‌کنند. نمونه‌اش جریح راهب بود که به‌هنگام نماز و نیایش، وقتی صدای مادرش را می‌شنود که او را می‌خواند، نماز خود را بر اجابت مادر ترجیح می‌دهد. به تعبیر ترمذی، اگر جریح فقیه و عالم بود، می‌دانست که اجابت مادر از قبیل عبادت پروردگارش است؛ از این رو، ترک اختیار یکی از مؤلفه‌های عبودت است. کسی که بداند امور دنیا و آخرت همه‌اش از آن خداست و بخواهد حق عبودت را به‌جا بیاورد، انتخاب و اختیار را از خود سلب می‌کند: «فمن جعل امور الآخرة و امور الدنيا كلها لله تعالى و اراد بذلك اقامة العبودة فقد سقطت عنه مونة الاختیار» (همان، ۲۲۴).

نمونه‌ی اعلا‌ی کسانی که اقامه‌ی عبودت می‌کنند، انبیاء و اولیاء هستند؛ زیرا می‌دانند که اعمال دنیوی و اخروی همه‌اش به تدبیر خدا در روی زمین است و برخی به برخی دیگر وابسته است. ترمذی این مسئله را در شرح حدیثی از عایشه در خصوص رفتار پیامبر (ص) در خانه ذکر کرده است. طبق گزارش عایشه، پیامبر (ص) وقتی وارد خانه می‌شدند، لباسشان را خود می‌دوختند و همانند دیگران کار می‌کردند. این رفتار نشان‌دهنده‌ی آن است که انبیاء و اولیاء دوست دارند مانند بندگان رفتار کنند؛ یعنی هرچه مولایشان پیش رویشان قرار دهد، از روی عبودت انجام دهند: «لانهم یحبون أن یكونوا كالعبید، ما وضع بین أیدیهم عملوه عبودة حتی یلقوا الله تعالی بها فیضع عنهم رق

العبودة و یرضی عنهم هذا بغیتهم» (همان، ۲۲۳). طبق این عبارات، انجام دادن اعمال به حکم عبودت تا رسیدن به لقاء الله و مرگ است. پس از مرگ، بند عبودت از آنان برداشته می‌شود. در اینجا نیز عبودت مترادف با عبودیت گرفته شده است.

### ۵-۱. عبودت از دیدگاه ابن عربی

برعکس قشیری که ذیل عنوان عبودیت از عبودت بحث کرده، ابن عربی در باب ۱۳۰ با عنوان «فی مقام العبودة» از عبودیت یاد کرده است؛ این در حالی است که باب بعدی به مقام ترک عبودیت اختصاص دارد. البته، همانند حکیم ترمذی، در برخی موارد، دو واژه عبودت و عبودیت را به جای یکدیگر به کار برده است (خودکوچ، ۱۳۸۷: ۱۰۰). از جهت بحث از ترک عبودیت، نیز قابل مقایسه با حکیم ترمذی است که از زوال عبودت یاد کرده است (حکیم ترمذی، ۱۴۲۳ق/ ۲۰۰۲: ۵۸ و ۶۵)؛<sup>۹</sup> با این تفاوت که حکیم از مقامی با عنوان ترک عبودیت بحث نکرده است؛ در حالی که ترک عبودیت در فتوحات مکیه مقامی مستقل است. علاوه بر این، ابن عربی در باب ۱۴۰ با عنوان «در شناخت مقام حریت و اسرار آن» و همچنین در مقام ترک حریت از عبودت سخن گفته است. آزادی و حریتی که حکیم ترمذی از آن یاد کرده، در دو مفهوم به کار رفته است: نخست، آزادی عبد در دنیا با رهایی از صفات رذیله؛ دیگر، آزادی از عبودیت در عقبی با وصول به پیشگاه الهی. حریت در مفهوم اول، آزادی از بندگی نفس است. دو دسته از این بردگی نجات می‌یابند: اهل اجتناب و اهل هدایت. دسته اول مجذوبانند که خداوند آنان را به مشیت خود برگزیده است و دسته دوم کسانی هستند که خداوند آنان را با انابه به سوی خویش هدایت می‌کند. مثال اینان، همچون عبد مکاتبی است که با پرداخت مبالغی رفته‌رفته خود را آزاد می‌کند. همان‌گونه که مکاتب تا درهمی بدهکار است، بنده باقی می‌ماند، کسی که تلاش می‌کند به خدا برسد، تا خلقی از اخلاق نفس در او باقی مانده است، همچنان برده باقی می‌ماند (حکیم ترمذی، بی‌تاب: ۳۶).

توجه حکیم ترمذی به اخلاق فقط از نوع سلبی (رذایل) برای آزادسازی عبد نیست؛ بلکه به نوع ایجابی (فضایل) و تخلق به اخلاق الهی برای تحقق عبودیت هم توجه خاصی کرده است؛ به‌گونه‌ای که حبّ خداوند به بنده را با مسئله تخلق به مکارم اخلاق

مطرح کرده است و می‌گوید: «فالله تعالى يحب العبد على اخلاقه اذا تخلق بها له» (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۳۱۱/۲). وی حدیثی از پیامبر (ص) نقل می‌کند که فرمودند: «ان لله مائة و سبعة عشر خلقاً من اتى بواحدة منهم دخل الجنة» (همان، ۳۹/۴). ترجمه: «خدای را یکصد و هفده خُلق است؛ هر کس یک خلق از آن را متخلق شود وارد بهشت می‌شود.»

از دیدگاه وی، اخلاق الهی از باب قدرت برای بندگان بیرون آمده و در خزاینی به تعداد اسمای حسناى خدا محفوظ است (همان، ۴۱-۴۲). پرسش ۴۷ و ۴۸ از پرسش‌های حکیم ترمذی در ختم الاولیاء به همین مسئله اختصاص دارد: «السؤال السابع و الاربعون: و کم خزاین الاخلاق؟ السؤال الثامن و الاربعون: و قوله "عليه السلام"؛ "ان لله مائة و سبعة عشر خلقاً" ما تلك الاخلاق؟» (حکیم ترمذی، بی تا ب: ۲۰۹-۲۱۰). ابن عربی (۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۱۰۹-۱۱۰) به تفصیل به این دو پاسخ داده است.

اما آنچه از اسماء درباره اجزاء یا بخش‌های عبودیت است، در پاسخ به پرسش ۸۶ حکیم ترمذی: «على كم سهم ثبتت العبودية؟» آمده است. ابن عربی عبودیت را بر ۹۹ سهم، به عدد اسمای الهی، استوار دانسته است. از دیدگاه وی، هر اسم الهی را عبودیتی خاص است و خداوند برخی اولیای الهی را به شناخت این اسماء از جهت عبودیتی که هر اسم اقتضاء می‌کند، نائل کرده است. در همین زمینه، تفسیری از حدیث نبوی «ان لله تسعة و تسعون اسماً من احصاها دخل الجنة»: «خدای را نودونه اسم است؛ هر کس آن‌ها را بر بشمارد، وارد بهشت می‌شود» به دست داده است. مقصود از شمارش اسماء در نظر ابن عربی، همین بهره‌های عبودیت از اسمای الهی است؛ تا آنجا که اظهار می‌کند آن کس که از جانب خدا نداند که وی چه چیزی را می‌طلبد (یعنی نداند که هر اسمی چه عبودیتی را از او می‌خواهد)، چگونه اسم عبودیت را بشناسد: «كيف يعرف اسم العبودية من لا يعلم من الله ما يطلبه منه» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۱۳۹/۳). گویی الفبای بندگی، شناخت اسماء و مطالبات (اقتضائات اسماء) آنهاست. در همین زمینه، ضمن بحث از عمل‌کنندگان به مفاد عبودیت، به وقوف با پروردگار به مقتضای عبودت محض اشاره

کرده و با استناد به شواهدی از کتاب و سنت، عبودت محض را حتی از مقربان الهی چون ملائکه و انبیای عظام منتفی دانسته است:

«و ما رأیت و لا سمعت عن احد من المقربین انه وقف مع ربه علی قدم العبودة المحضه،» فالماً الاعلی یقول «أتجعل فیها یفسد فیها» (بقره: ۳۰) و المصطفون من البشر یقولون «ربنا ظلمنا انفسنا» (اعراف: ۲۳) و یقولون: «رب لاتذر علی الارض من الکافرین دیارا» (نوح: ۲۶) و یقولون: ان تهلك هذه العصابة لن تعبد فی الارض من بعد الیوم. و هذا كله لغلبة الغیره علیهم و استعجال (همان جا).

من ندیدم و از هیچیک از مقربان نشنیدم که او با پروردگارش بر قدم عبودت محض وقوف داشته باشد؛ زیرا فرشتگان عالم بالا می‌گویند: «آیا کسی را که در زمین تباهی می‌کند، در آن جانشین قرار می‌دهی» (بقره: ۳۰) و برگزیدگان از بشر می‌گویند: «پروردگارا! ما به خویشتن ستم کردیم» (اعراف: ۲۳) و می‌گویند: «پروردگارا! بر روی زمین از کافران دیاری را باقی مگذار» (نوح: ۲۶) و گویند: «اگر این گروه (در جنگ بدر) نابود شوند، پس از این در زمین پرستیده نمی‌شوی» (حدیث نبوی). تمام این‌ها به سبب غلبه غیرت و حمیت بر آنان، و شتاب کردن است؛ چون انسان طبعاً عجول و شتابزده آفریده شده است (ابن عربی، ۱۳۸۲: باب ۷۳، ۳۷۶-۳۷۷).

غیر از مورد نخست که از فرشتگان نقل شده است و شائبه اعتراض دارد، موارد بعدی منقول از حضرت آدم (ع)، حضرت نوح (ع) و پیامبر خاتم (ص) به ترتیب در قالب اعتراف به گناه و درخواست مغفرت، نفرین و درخواست نابودی کفار و درخواست نصرت برای سپاه اسلام و دین خدا بیان شده و ابن عربی حتی درخواست مغفرت آدم و دعای حضرت ختمی مرتبت (ص) را هم به عنوان شواهد نقض عبودت محض ذکر کرده است؛ البته، همان گونه که پیش از این ذکر کردیم، حکیم ترمذی با استناد به قرآن، از مجادله ابراهیم با حق (به سبب دغدغه‌اش درباره حضرت لوط) یاد کرده است. اما در مورد حضرت محمد (ص) از تعبیر مغالزه استفاده کرد که به حبیب خدا و نهایت مقام رضا اختصاص دارد (حکیم ترمذی، بی تا پ: ۴۲). ابن عربی نیز در ادامه پاسخ به سؤال حکیم ترمذی (در مورد سهم‌های عبودیت)، از نوعی مجادله با اسمای الهی یاد کرده است. وی با توجه به تضاد اسمای الهی نظیر «منتقم»، «شدید العقاب» و «قاهر» با «رحیم»،



«غافر» و «لطیف»، به اختلاف احکام اسمای الهی و در نتیجه، تنوع مطالبات اسماء اشاره کرده و در تأویل آیه جادلهم بالتی هی احسن (نحل: ۱۲۵) پیامبر (ص) را مأمور به جدال احسن با اسمای الهی دانسته است:

فلا بدّ من المنازعة لظهور السلطان، فمن نظر الى الاسماء الالهية قال بالنزاع الالهی. لهذا قال تعالى لنبيه «و جادلهم بالتی هی احسن» (نحل: ۱۲۵) فأمره بالجدال الذی تطلبه الاسماء الالهية و هو قوله «بالتی هی احسن». كما ورد فی الاحسان أن تعبد الله کانک تراه، فاذا جادل بالاحسان جادل كأنه یرى ربه، و لا یرى ربّه مجادلاً الا اذا رآه من حيث ما تطلبه الاسماء الالهية من التضاد فاعلم ذلك (ابن عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۳/ ۱۴۰).

ابن عربی وصف «أحسن» در «جدال احسن» قرآنی را با مقام احسان مرتبط می‌داند که در آن به حکم حدیث نبوی «الاحسان ان تعبد الله کانک تراه»، به رؤیت خداوند تصریح شده است. این رؤیت البته به تفسیر وی، روایتی است توأم با مجادله با پروردگار از حیث اسمای الهی. با توجه به مأمور بودن پیامبر (ص) به این جدال می‌توان آن را عین عبودیت دانست. پس عبودیت به هیچ‌وجه از آن حضرت (ص) نفی نمی‌شود. ابن عربی در خصوص تحقق پیامبر (ص) به مقام عبودیت، کمال عبودیت را برای آن حضرت (ص) با عبد محض خواندن پیامبر (ص) ثابت دانسته است: «لم يتحقق بهذا المقام على كماله مثل رسول الله (ص) فكان عبداً محضاً [...] و شهد الله له بانه عبد مضاف اليه من حيث هو يته و اسمه الجامع» (همان، ۳۲۲).

در این عبارت، «عبد مضاف الیه» اشاره به اسم عبدالله دارد. تفاوت عمده عبودت با عبودیت در همین است که عبودت با هیچ‌چیز نه خدا و نه حتی بنده نسبتی ندارد؛ به همین دلیل، یای نسبت در عبودت حذف شده است: «العبودة نسب الى العبودة. و العبودة مخلصه من غير نسب لا الى الله و لا الى نفسها، لانه لا يقبل النسب اليه و لذلك لم تجي بياء النسب» (همان جا).

مقام عبودت فقر مطلق و عریانی محض است. عبد هیچ چیز ندارد. فاقد وجودی خاص است و حتی نام عبد نیز به او تعلق ندارد (خودکویج، ۱۳۸۷: ۱۰۰-۱۰۱). بنابراین، وقتی در عبودت هرگونه نسبت منتفی باشد، دعا و درخواست نیز در آن مقام موجب نقض عبودت خواهد شد؛ لذا می‌توان دریافت چرا ابن‌عربی دعای انبیای عظام را به‌عنوان شواهد نقض عبودت مطرح کرده است؛ با آنکه آنان جملگی، به‌خصوص پیامبر خاتم (ص)، مظهر تام عبودیت بوده‌اند. به‌ویژه با تفسیر ابن‌عربی از نظریهٔ مُلک‌الملک حکیم ترمذی و اینکه وی دعا و درخواست را هم از جهت ماهیت با امر یکی می‌گرفت، دعای انبیاء را که مستجاب است، می‌توان به‌نوعی تصرف مملوک در مالک دانست و این خود، اشاره‌ای است به تلازم عبودیت با ربوبیت. ابن‌عربی پس از نقل شواهد نقض عبودت محض از سوی مقربان (در پاسخ به سؤال حکیم ترمذی در مورد سهم‌های عبودیت)، از تلازم عبودیت با ربوبیت در وجود کاملان با تعبیر «نور» چنین یاد کرده است: «فانَّ صاحب ذلك المقام لم يتصف في تلك الحال بالكمال الذي يستحقه و إن كان من الكمل. فنور العبودية على السواء من نور الربوبية، فانه من اثره و على قدر ما يقدر في العبودية يقدر في الربوبية» (ابن‌عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۳/ ۱۳۹). ترجمه: «صاحب آن مقام در آن حال، به کمالی که درخور اوست و استحقاق آن را دارد، متصف نشده است- اگرچه وی از کاملان باشد- پس نور عبودیت با نور ربوبیت مساوی است؛ زیرا از اثر آن است و به مقدار آنچه که در عبودیت عیب و اشکال وارد می‌شود، در ربوبیت هم عیب و اشکال وارد می‌شود» (ابن‌عربی، ۱۳۹۰: ۳۷۷).

از دیدگاه ابن‌عربی، اشکال در عبودیت از دو جهت وارد می‌شود: نخست، عجله و شتابی که انسان بر آن آفریده شده است (اسراء: ۱۱)؛ دیگری، غفلت. حجاب عجله قابل رفع است؛ اما رفع دائم حجاب غفلت را محال دانسته است؛ زیرا اگر این حجاب برطرف گردد، سرّ ربوبیت در حق این شخص باطل می‌شود. در اینجا است که سخن سهل تستری را متذکر می‌شود که می‌گفت: «ان للربوبية سرّاً لو ظهر لبطلت الربوبية» (ابن‌عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۳/ ۱۴۰). پیش از این دربارهٔ ارتباط نظریهٔ سرّ نفس سهل تستری با نظریهٔ مُلک‌الملک حکیم ترمذی گفته شد و اینکه حکیم ترمذی این سرّ را با سرّ قدر یکی دانسته است. سرّ قدر نیز از آن جهت که به مشیت و قدرت الهی مربوط می‌شود، با

ربوبیت نیز پیوندی عمیق دارد. از دیدگاه حکیم، کسی که به مقتضای عبودیت عمل نماید و به عهد و پیمان عبودیت وفا کند، از بردگی و عبودیت خارج می‌شود و پس از ورود به حریت، اشارات ربوبی متوجه او می‌شود: «متی یخرج العبد من رق العبودیة. قال: اذا وُقِّ بمطالبات العبودیة و كان اختیاره بالقلب الی إلفه، فحینئذ وُقِّ بالعبودیة و قد دخل فی الحریة و بقى علیه اشارات الربوبیة» (حکیم ترمذی، بی تا پ: ۸۸).

از این جهت، وی اهل معرفت را بر سه حال می‌داند: عبودیت، حریت و ربوبیت (همان، ۶۴). علومشان نیز بر همین سه حال و سه اصل بنا شده است: علم عبودیت، علم حریت و علم ربوبیت (همان، ۸۷).

ابن عربی نیز یک بار حریت را از دیدگاه رایج در بین اهل تصوف تعریف می‌کند و می‌گوید انسانی که هیچ وجودی او را به بردگی نگیرد و از ما سوی الله آزاد و رها باشد، او مصداق حر است. از این جهت که حر بنده غیر خدا نیست، پس حریت، عبودت حقیقی برای خداست: «الحریة عند القوم من لا یسترقّه کون الا الله، فهو حر عن ما سوی الله فالحریة عبودة محققة لله» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹: ۳ / ۳۴۲).

اما از منظر وجودشناسی، ابن عربی حریت را تنها مقام ذات می‌داند و آن را برای بنده و اله از جهت تضایف و رابطه اله و مألوه صحیح نمی‌داند. ذات از جهت غنا و بی‌نیازی آزاد است. بنابراین، عبد نمی‌تواند به این صفت تخلق پیدا کند؛ بلکه اینجا تنها مقام تحقق است (همان، ۳۴۱).

یکی از وجوه اشتراک ابن عربی با حکیم ترمذی در مسئله عبودیت و حریت، استفاده از مثال عبد مکاتبی است که بهای آزادی خود را در طی چند قسط به مالک خود پرداخت کند و در نهایت، خود را آزاد سازد. ابن عربی معتقد است عهد و پیمان‌هایی که خداوند از بندگان می‌گیرد، همانند غل و زنجیرهایی است که بر عبد آبق (بنده فراری) گذاشته می‌شود. این غل و زنجیرها به سبب فرار بنده است که مولا او را مقید می‌سازد. خداوند هم چون به خروج ما از عبودیتمان یقین داشت، بین ما و خود پیمان‌هایی گذاشت و فرمود: اوفوا بعهدی اوف بعهدکم (بقره: ۴۰). اگر ما بنده فراری نبودیم، عهد و میثاقی با ما نمی‌بست. بنده مکاتب را هم، مکاتب می‌گویند؛ چون شائبه آزادی و حریت

در او وجود دارد. بنده هم چون به حقیقت عبودیتش وفا کند، از او عهد و پیمانی گرفته نمی‌شود:

ألا ترى العبد المكاتب لا يكاتب إلا أن ينزل منزلة الاحرار، فلولا توهم رايحه الحرية ما صحّت مكاتبة العبد و هو عبد. فإنّ العبد لا يكتب عليه شى و لا يجب له حق. فانه ما يتصرف إلا عن اذن سيده. فاذا كان العبد يوفى حقيقة عبوديته لم يوخذ عليه عهد و لا ميثاق (ابن عربى، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۴/ ۵۳).

وقتی عهد و پیمانی از بنده گرفته نشود، به یک معنا، او آزاد و رها و به تعبیر حکیم ترمذی وارد حریت می‌گردد و اشارات ربوبی متوجه او می‌شود. اما اشارات ربوبی چگونه متوجه عبد می‌شود؟ به تعبیر دیگر، عبد چگونه اشارات ربوبی را درک می‌کند؟ برای پاسخ به این سؤال باید به یکی دیگر از مباحثی که حکیم ترمذی به‌طور مبسوط و شاید نخستین بار در عالم تصوف و عرفان به آن پرداخته و ابن عربی نیز آن را دنبال گرفته است، اشاره شود و آن مبحث تحدث و محدثان و تشابه آن با نبوت است.

## ۵-۲. تحدث

برطبق حدیث نبوی، رؤیای صادقه یکی از ۴۶ جزء از اجزای نبوت است. حکیم ترمذی با استناد به این روایت، به تشریح تمام ۴۶ جزء نبوت پرداخته و نخستین و برترین جزء از اجزای نبوت را «حدیث» دانسته است (حکیم ترمذی، بی‌تا پ: ۶۸). از دیدگاه وی، حصول تمام اجزای چهل‌وشش‌گانه فقط در شخص نبی جمع می‌شود. اما اگر دو یا سه جزء از این اجزاء در شخصی حقیقتاً تحقق داشته باشد، او ولی خواهد بود:

اعلم ان النبوة ستة و اربعون جزءاً و لا تجتمع هذه الاجزاء الا لنبى و من كان له فى هذه الاجزاء و جزاءن و او ثلاثة على الحقيقة يكون صاحبه ابدأ ولياً (يقوم به الدنيا) كما بلغنا عن رسول الله صلى الله و عليه و آله وسلم - انه قال: الرويا الحسنة من المؤمن جزء من ستة و اربعين جزءاً من النبوة (همان، ۶۷).

بنابراین، تحدث از یک سو به نبوت و از سوی دیگر به ولایت مربوط می‌شود و حلقه اتصال ولایت با نبوت را می‌توان همین تحدث دانست که در مراتب قرب به خدا، ولی از این موهبت برخوردار می‌شود. درجه قرب محدث به‌گونه‌ای است که نه‌تنها در تبعیت

انبیاست؛ بلکه با آنان در یک مقام جمع و ملحق می‌شود: «... فالمحدث یعقب الانبیاء یکادون یلحقون بهم قرأاً و لماً» (الصلاة و مقاصدها، ۱۹۶۵: ۳۹).

حکیم ترمذی از قول پدرش قرائتی از ابن عباس درباره آیه ۵۲ سوره حج ذکر کرده که طبق آن، واژه محدث در قرآن آمده است:

و کان ابن عباس یقرأ «و ما ارسلنا قبلک من رسولٍ و لا نبی و لا محدثٍ» حدثنا بذلك ابی رحمہ اللہ حدثنا الفضل بن وکین عن ابن عیینة عن عمر ابن دینار عن ابن عباس و الجارور عن ابن عیینة (حکیم ترمذی، بی تا پ: ۶۷).

جالب آن است که این قرائت خاص با اضافه شدن لفظ محدث به آخر آیه، در روایت کلینی از امام صادق (ع) نیز وارد شده است (کلینی، بی تا: کتاب الحج، باب الفرق بین الرسول و النبی، ۱/ ۲۴۸، ح ۴۳۷). همچنین، ائمه اطهار (ع) محدثون معرفی شده‌اند (همان، ۱۴/ ۲، ح ۷۰۵). با این همه، از اطلاق اسم نبی بر خود به شدت کراهت داشتند و خود را همانند صاحب و همدم موسی (ع) (احتمالاً خضر) و همانند ذوالقرنین می‌دانستند (همان، ۱۱، ح ۷۰۰). حکیم ترمذی نیز محدث را تابع و ملحق به انبیاء (ع) از جهت مقام قرب به خدا دانسته است. محدث اصلی‌ترین جزء نبوت را داراست؛ با این همه، به او نبی اطلاق نمی‌کنند. اما همان‌گونه که علامه مجلسی در شرح این حدیث (باب الفرق بین...) می‌گوید، فرق بین امام و نبی و استنباطش از این اخبار مشکل است (مجلسی، ۱۴۰۴ق/ ۱۳۶۳: ۲/ ۲۸۹). وقتی به ۴۶ جزء نبوت که حکیم ترمذی برشمرده است می‌نگریم،<sup>۱۰</sup> طبق عقیده شیعه، همه این موارد می‌تواند در امام معصوم (ع) تحقق داشته باشد. اما آنچه در روایات شیعه در خصوص تفاوت درجه محدث با نبی آمده، این است که محدث خبر را می‌شنود؛ ولی نه با چشم می‌بیند و نه در خواب: «المحدث فهو الذی یحدث فیسمع و لا یعاین ولا یری فی منامه» (کلینی، بی تا: ۱/ ۲۴۹، ح ۴۳۶). این درحالی است که امیرالمؤمنین (ع) باوجود محدث بودن، از قول پیامبر (ص) درمورد خود چنین خبر داده است که فرمودند: «انک تسمع ما اسمع و تری ما اری الا انک لست بنبی» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲). ترجمه: «تو می‌شنوی آنچه را من می‌شنوم و می‌بینی آنچه را من می‌بینم جز اینکه تو نبی نیستی.»

در همین راستاست که شیخ مفید، متکلم مشهور امامیه، از جهت عقلی، منعی برای نامیدن امامان به انبیاء نمی‌بیند و تنها مانع برای این تسمیه را شرع دانسته و معتقد است امامان به آن معانی که انبیاء- علیهم‌السلام- به آن رسیده بودند، واصل شده‌اند<sup>۱۱</sup> (مفید، ۱۴۱۳ق: ۴۵). ابن عربی نیز به سبب همانندی محدث با نبی، به دو نوع نبوت اشاره کرده است و در پاسخ به سؤال هفدهم و نوزدهم حکیم ترمذی در فتوحات در خصوص تبیین جایگاه انبیاء نسبت به اولیاء «این مقام الانبیاء من الاولیاء؟» و نیز در پاسخ به پرسش ۵۷: «ما الفرق بین النبیین و المحدثین؟» (حکیم ترمذی، بی تا ب: ۱۶۵-۲۲۱)، به این دو قسم از نبوت یعنی نبوت تشریح و نبوت غیر تشریح یا همان نبوت مطلقه اشاره کرده و صاحبان نبوت مطلقه را انبیاء الاولیاء نامیده است. وی همچنین تفاوت اساسی محدث با نبی را در وضع شریعت دانسته است. وی از این جهت می‌گوید: «فکل نبی محدث و ما کل محدث نبی و هولاء هم انبیاء الاولیاء» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹: ۱۱۸ / ۳؛ حکیم ترمذی، بی تا ب: ۲۲۲). نبوت مطلقه را نبوت الولاية نیز نامیده است (ابن عربی، ۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹: ۸۱ / ۳). این نوع نبوت می‌تواند از راه تبعیت از نبی مشرّع حاصل شود؛ برای مثال، نبوت هارون اکتسابی و از راه تبعیت از موسی (ع) به دست آمده است. ابن عربی منافاتی بین نبوت اکتسابی با حدیث نبوی «إن الرسالة و النبوة قد انقطعت فلا رسول بعدی و لا نبی» نمی‌بیند؛ زیرا بی‌هیچ تردیدی حضرت عیسی (ع) در آخرالزمان خواهد آمد و نبوت و رسالت عیسی مسیح (ع) محرز و مسلم است. اما عیسی (ع) با شریعت پیامبر خاتم (ص) خواهد آمد. بنابراین، حدیث نبوی که فرمود: پیامبر و رسولی پس از من نخواهد آمد و رسالت و نبوت منقطع شده است، چنین تفسیر می‌شود که پیامبر و رسولی که با شریعتی غیر شریعت من باشد، نخواهد آمد (همان، ۶).

### ۶. نبوت مطلقه و مفهوم خاتمیت

نبوت مطلقه با «نبوت الولاية» زمینه‌ساز بحث از ختم ولایت شد. چنان‌که پیش از این گفتیم، حکیم ترمذی ۴۶ جزء نبوت را برشمارده و اصلی‌ترین جزء آن را حدیث دانسته است؛ اما ابن عربی در پاسخ به این سؤال حکیم «و کم اجزاء النبوة؟» (حکیم ترمذی، بی تا

ب: ۲۴) به گونه‌ای متفاوت جواب داده است. در *الجواب المستقیم* به اختصار کامل و فقط با گفتن تعداد ۱۱۷ جزء پاسخ داده است (همان‌جا). در *فتوحات* (ذیل این سؤال) هیچ اشاره‌ای به ۴۶ جزء نبوت نشده؛ بلکه تلویحاً به نامحدود بودن اجزاء نبوت به تعداد کلمات الهی اشاره شده است؛ همان‌گونه که کلمات الهی انقطاع نمی‌پذیرد، نبوت هم تا قیامت در بین خلق ساری و جاری است؛ هرچند که تشریح انقطاع پذیرفته باشد؛ زیرا تشریح بخشی از اجزای نبوت است. ابن عربی در اینجا نبوت را به معنای اخبار عن الله می‌گیرد (خبر دادن درباره خدا) و می‌گوید محال است خبر دادن درباره خدا از عالم جدا شود؛ زیرا این اخبار به منزله غذایی است که عالم از آن تغذیه می‌کند. بنابراین، اجزای نبوت به مقدار آیات کتب آسمانی و صحف و اخبار الهی، از آدم تا آخرین پیامبری که می‌میرد، است (ابن عربی، ۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹: ۳ / ۱۳۵). مقصود ابن عربی از آخرین پیامبری که می‌میرد، خاتم الانبیاء (ص) نیست؛ زیرا در مورد آن می‌افزاید: «مما وصل الینا و مما لم یصل» (همان‌جا). ترجمه: «از آنچه خبرش به ما رسیده و از آنچه به ما نرسیده.»

در همین باره، حدیث نبوی «من حفظ القرآن فقد أدرج النبوة بین جنیبه» را ذکر می‌کند و با این حدیث تداوم نبوت مطلقه را از خاتم تا قیامت کبری بیان می‌کند که در اولیای محمدی همچنان جاری است و می‌توان آن را با اندیشه شیعی بقای حجت بر روی زمین مطابقت داد؛ حجتی که عدل قرآن و حافظ صوری و معنوی آن است. تأکید بر نبوت مطلقه یا همان ولایت در شرح حدیث نبوی «ان الله عبداً لیسوا بانبیاء یغبطهم النبیون بمقامهم و قریبهم الی الله تعالی» ذکر شده که پرسش ۱۴۶ حکیم ترمذی در *ختم الاولیاء* تفسیر و تأویل این حدیث است (حکیم ترمذی، بی تا ب: ۳۱۸). ابن عربی «لیسوا بانبیاء» را به معنای مطلقش نمی‌پذیرد و معتقد است مقصود از آن نفی انبیای تشریح است: «یرید لیسوا بانبیاء تشریح، لکنهم انبیاء علم و سلوک. اهتدوا فیه بهدی انبیاء التشریح» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹: ۳ / ۱۸۶).

اما چرا ابن عربی این همه بر تداوم نبوت مطلقه تا به قیامت تأکید دارد؟ برای پاسخ به این پرسش باید هم در مفهوم نبوت از دیدگاه حکیم ترمذی و هم مفهوم خاتمیت تأمل کنیم.

حکیم ترمذی نبوت را چنین تعریف می‌کند: «فالنبوۃ هی العلم بالله، عز و جل، علی کشف الغطاء و علی اطلاع اسرار الغیب و هی بصر نافذ فی الاشیاء المستورة بنور الله تعالی التام» (حکیم ترمذی، بی تا ب: ۳۴۲). ترجمه: «نبوت عبارت است از علم به خدای عزّ و جلّ آن‌گاه که پرده برداشته شود و از اسرار غیب مطلع و باخبر شود. نبوت بصیرت نافذی است که به نور نام خداوند در اشیای مستور و پنهان به کار گرفته شود.» در تعریف حکیم از نبوت، سه عنصر علم به خدا، پی بردن به اسرار غیبی و به‌کارگیری بصیرت به چشم می‌خورد. این سه عنصر با سیروسلوک و طیّ منازل قابل اکتساب است.

ابن عربی نیز در پاسخ به پرسش ۸۳ حکیم ترمذی: «ما النبوۃ؟» (همان، ۲۴۷)، از حال و مقام که اصطلاحی عرفانی است یاد می‌کند و در *الجواب المستقیم* می‌گوید: «الحال الذی یتحقق به النبی عند حصوله فی الثانی عشر من المقامات» (همان‌جا). ترجمه: «حالی که شخص نبی به‌هنگام حاصل شدنش در دوازدهمین مقام بدان متحقق می‌شود.» اما در *فتوحات مکیه* نبوت را منزلتی دانسته که آن را خدای رفیع الدرجات تعیین می‌کند و بنده با اخلاق شایسته و اعمال پسندیده نزد عموم مردم آن منزلت را فرود می‌آورد. ابن عربی آن را منزلت انبیا (آگاهی دادن) مطلق الهی نامیده است: «النبوۃ منزلة یعیّنها رفیع الدرجات ذو العرش ینزلها العبد باخلاق صالحه و اعمال مشکورة حسنة. فتلك منزلة الانبياء الالهی المطلق لكل من حصل فی تلك المنزلة من رفیع الدرجات ذوالعرش» (ابن عربی، ۱۴۲۰ ق / ۱۹۹۹: ۳ / ۱۳۵).

«انباء الالهی المطلق» در کلام ابن عربی قابل مقایسه با علم بالله حکیم ترمذی است که در توصیف نبوت تعریف (درمقابل نبوت تشریح) آمده است. این انباء با آنکه موهبتی الهی است که خداوند از پیش تعیین کرده، این انسان است که با ممارست اخلاق نیک در منازل، موجبات رفعت بدان مقام عالی را فراهم می‌کند. به همین دلیل، علاوه بر



اسم «رفیع الدرجات» اسم «العلی» و «الاعلی» نیز به نبوت مربوط می‌شود. ابن عربی علاوه بر نبوت مهموزه (نبأ) به نبوت غیرمهموزه (از نبأ، ینبو) نیز اشاره می‌کند و معتقد است نبوت مهموزه به معنای نبأ و خبر، از نبوت به معنای رفعت پدید آمده است: «و اما النبوة التي هي غير مهموزة فهي الرفعة [...] و لها في الاله اسم رفيع الدرجات... و لها ايضاً الاسم العلي الاعلى و هي النبوة المهموزة و هي مولدة عن النبوة التي هي الرفعة» (همان، ۳۸۲).

در احادیث نبوی نیز شاهی بر تأیید نبوت به معنای رفعت می‌توان یافت. شیخ صدوق از سعید بن جبیر و او از ابن عباس روایت می‌کند که عربی به پیامبر (ص) گفت: «السلام عليك يا نبي الله»، حضرت فرمودند: «من نبي الله نيستم؛ بلکه نبي الله هستم». صدوق در ادامه از ابوبشر لغوی نقل می‌کند که می‌گفت: نبوت برگرفته از نبوة است؛ یعنی هر چه که از سطح زمین بلندتر باشد؛ پس معنای نبوت رفعت و بلندی است و نبی یعنی شخص رفیع و بلندمرتبه (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۱۱۴). راغب اصفهانی نیز ضمن نقل این حدیث، از برخی علمای لغت نقل می‌کند که نبی از نبوت، یعنی رفعت و بلندی و می‌گوید: «فالنبی بغير الهمز أبلغ من النبي بالهمز، لانه ليس كل منبأ رفيع القدر و المحل» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۶: ذیل «نبی»). ترجمه: «نبی بدون همزه از نبیء با همزه بلیغ‌تر است؛ چون هر خبردهنده‌ای لزوماً از قدر و منزلت والا برخوردار نیست.»

به نظر می‌رسد مفهوم نبی به معنای رفیع و اعلی با مقام ختمیت پیامبر (ص) تناسب بیشتری داشته باشد؛ زیرا نبی (از نبأ) صرفاً از طرف خدا خبر می‌دهد. اما آنچه بیش از همه اهمیت دارد، إخبار عن الله (خبر دادن از خود خدا) است، نه «إخبار من الله» (خبر دادن از جانب خدا). صائِن الدین ابن ترکه اصفهانی نبوت را چنین تعریف کرده است: «الاخبار عن الله بأسمائه و صفاته و افعاله و احكامه کلّها» (۱۳۷۸: ۲ / ۵۶۵-۵۶۶). وقتی سخن از اسماء و صفات می‌آید، بحث ظهور و تجلی و مظهریت تام مطرح می‌شود. افعال و احکام پیامبر (ص) نیز در نظر اهل عرفان به منزله طریقت و شریعت است. بدین ترتیب، تمام اجزای نبوت در پیامبر خاتم (ص) به نحو اتمّ ظهور پیدا کرد؛ به همین دلیل، پیامبر (ص) صاحب لواء حمد شد. یکی از پرسش‌های حکیم ترمذی همین است:

«ما لواء حمد؟» (حکیم ترمذی، بی تا ب: ۲۴۱). ابن عربی در پاسخ به این پرسش با اشاره به حدیث «آدم فمن دونه تحت لوائی» و «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطین»، تحقق حمد را تنها با اسماء الهی و سابق بودن نبوت پیامبر (ص) بر حضرت آدم (ع) به علم و اطلاع او از اسماء پیش از سرشت و تکوین آدم تفسیر کرده است (ابن عربی، ۱۴۲۰/ق/۱۹۹۹: ۳/۱۳۲). ختم نبوت پیامبر (ص) نیز با سابق بودن او پیوندی عمیق دارد. حکیم ترمذی با حدیث «و جعلنی خاتماً و فاتحاً» تفسیری بر خاتمیت پیامبر (ص) می‌نگارد که با مفهوم رایج در بین عوام متفاوت است. در بین عامه، «خاتم النبیین» بدین معناست که حضرت محمد (ص) آخرین پیامبری بود که برای نبوت مبعوث شد. از دیدگاه حکیم، آخرین نفر بودن هیچ منقبت و فضیلتی برای پیامبر (ص) محسوب نمی‌شود. او این معنا را تأویل ابلهان و جاهلان خوانده است. لازمه این معنی آن است که خاتم به فتح تاء خوانده شود؛ درحالی که از پیشینیان کسانی بودند که خاتم را به کسر تاء و به معنای فاعلی می‌گرفتند.

خاتم در معنای فاعلی، یعنی حضرت محمد (ص) به واسطه عمل ختم که به وی اعطا شده بود، مَهر پایان بر در نبوت نهاد. ختم در تفسیر حکیم ترمذی همانند مظهر برای حفظ اجزای نبوت است که یکجا و به‌طور کامل در وجود پیامبر (ص) جمع شده است (حکیم ترمذی، بی تا ب: ۳۴۰-۳۴۲).

به نظر می‌رسد ابن عربی با استفاده از همین مفهوم ختم، اصطلاح «فصّ» در نخستین فص از فصوص/الحکم را برای تبیین نظریه انسان کامل خود شرح و بسط داده است. حکیم ترمذی حدیث شفاعت را از پیامبر (ص) نقل کرده است که بر طبق آن، وقتی مردم در روز قیامت نزد آدم می‌آیند و از او می‌خواهند تا نزد خدا برایشان شفاعت کند، آدم با تمثیلی، مردم را متوجه مقام خاتم می‌کند: «قال له آدم: أرأیتم لو ان احدکم جمع متاعه فی غیبه ثم ختم علیها، فهل کان یوتی المتاع الا من قبل الختم؟ فاتوا محمداً فهو خاتم النبیین» (همان، ۳۴۰-۳۴۱). ترجمه: «آدم پاسخ داد: آیا وقتی یکی از شماها متاع خود را به‌هنگام غیبت، در [جایی] جمع کند و مهری بر آن می‌زند، آیا کسی می‌تواند

جز از طریق آن ختم (مهر) به متاع دست یابد؟ سپس آنان نزد محمد (ص) می‌روند که او خاتم انبیاست.»

ابن عربی بی‌آنکه به این حدیث تصریح کند، در مورد کامل شدن عالم به وجود آدم به‌عنوان «کون جامع» نسبت آدم به عالم را همانند نگین انگشتر به انگشتری - که محل نقش یعنی نام صاحب انگشتر است - دانسته است. نقش نگین نشانه‌ای است که توسط آن پادشاه خزاین و گنجینه‌هایش را مهر می‌کند و بدین جهت، خداوند آدم را خلیفه نامیده است؛ زیرا خدای تعالی با آدم (انسان کامل) مخلوقات را حفظ می‌کند؛ همان‌طور که پادشاه با مهر خزاین و گنجینه‌هایش را حفظ و نگهداری می‌کند. تا زمانی که مهر پادشاه بر آن خزاین است، کسی جز او جرئت باز کردن آن‌ها را ندارد.

فهو الانسان الحادث الازلی و النشاء الدائم الابدی، و الكلمة الفاصلة الجامعة. قیام العالم بوجوده، فهو كفص الخاتم من الخاتم و هو محل النقش و العلامة التي بها يختم بها الملك علی خزانته. و سمّاه خلیفة من اجل هذا، لانه تعالی الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزاین. فما دام ختم الملك علیها لایجر احد علی فتحها الا بأذنه فاستخلفه فی حفظ الملك (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۰).

در این عبارات، ابن عربی به‌جای لفظ غیبت - که در عبارات حکیم ترمذی بود - از واژه «خلافت» بهره می‌گیرد؛ زیرا خلافت انسان کامل برای خداوند به‌معنای غیبت حق نیست؛ بلکه خلیفه الله بودن بدین معناست که حفظ عالم و کائنات قائم به وجود اوست؛ زیرا او مظهر اسماء و صفات حق است و در تمثیل «خاتم» و «انگشتر»، نقش نگین (فص) که هویت صاحب انگشتر با آن معلوم می‌شود، کنایه از این مظهریت است. وجه‌شبه انسان کامل با نگین در کارکرد همین نقش و علامت فص است که چون نشانه و مهر پادشاه بر خزاین مملکتی است، ضامن حفظ و بقای خزاین است. انسان کامل هم نقش و علامت نگین مالک‌المُلک هستی است. تا این نقش بر خزانه وجود باقی است، ممالک وجود از گزند نیستی در امان است.

آنچه ابن عربی درباره مقام خلیفه اللهی آدم و مقام ختمیت و جایگاه او در حفظ و بقای عالم مطرح کرده، مربوط به جنبه کلمه اللهی انسان کامل است که از ازل تا ابد

فعالیت دارد. بنابراین، از حیث حفظ عالم و قیام کائنات به وجود انسان کامل، تفاوتی میان خاتم نبوت و خاتم الولاية نیست؛ زیرا هر دو از جهت نبوت مطلقه یا همان ولایت و قرب به حق، حائز این مقام هستند، نه نبوت تشریح. به همین دلیل، ابن عربی ضمن بحث از تمثیل ختم و مهر کردن خزاین الهی توسط انسان کامل، از گشوده شدن ختم و مهر الهی و انتقال عالم و نوامیس تکوین به آخرت، با مرگ خاتم الاولیاء و انتقال انسان کامل از دنیا چنین یاد کرده است: «ألا تراه إذا زال و فكاً من خزائنة الدنيا، لم یبق فیها ما اخترته الحق فیها و خرج ما كان فیها و التحق بعضه ببعض، و انتقل الامر الى الآخرة. فكان ختماً علی خزائنة الآخرة ختماً ابدیاً» (همانجا). ترجمه: «آیا او را نمی بینی وقتی از خزائنة دنیا دور و جدا شد (یعنی خاتم ولایت مطلقه ارتحال یابد و بعدش انسان کاملی پدید نیاید) و در آن، آنچه را که حق تعالی مخزون کرده بود، باقی نماند و هرچه در آن هاست، خارج و ظاهر شود و برخی از آن به برخی ملحق شود و کار به آخرت منتقل شود؛ لذا او مهر بر خزائنة آخرت است، مهری ابدی.»

البته از دیدگاه حکیم ترمذی، دوام وجود عالم مرهون وجود چهل صدیق است که خلفای پیامبران هستند. برطبق دیدگاه او، وقتی زمین از وجود انبیاء خالی ماند، به سوی خدای تعالی شکایت و بانگ نمود. خداوند در پی زاری زمین به او وعده داد که به زودی بر روی آن چهل صدیق قرار خواهد داد؛ به گونه ای که هرگاه یکی از آنان بمیرد، شخص دیگری را در مقام او قرار خواهد داد: «فالصدیقون امان اهل الارض و هم خلفاء النبیین. لما خلت الارض عن النبوة، شکت الى الله و عجت. فقال: سوف اجعل علیک اربعین صدیقاً. كلما مات واحد، بدّل الله مكانه» (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۹۸ / ۲). شایان ذکر است که مقام «صدیقیت»، پس از حدیث، دومین جزء از اجزای نبوت شناخته شده است (حکیم ترمذی، بی تا پ: ۶۷).

### ۶-۱. از ختم نبوت تا ختم ولایت

در نظریه ختم ولایت حکیم ترمذی، صدیقان کسانی هستند که در دوره فترت و نبود انبیاء جانشین آنان از جهت حفظ و بقای ساکنان زمین و به تعبیر حکیم، امان اهل

زمین هستند. پس از نبی، چهل صدیق یکی پس از دیگری خواهد آمد. پس از درگذشت آخرین صدیق و نزدیک شدن قیامت، خاتم ولایت ظهور خواهد کرد. مرحوم استاد خواجوی در اثر خود *خاتم الاولیا از دیدگاه ابن عربی و حکیم ترمذی*، در ترجمه‌ای که از متن *ختم الاولیاء حکیم ترمذی* ارائه داده، تعداد صدیقان پس از نبی را دوازده ذکر کرده و در پاورقی آورده است:

در نسخه بدل چهل صدیق آمده، اینجا هم عمل دسانان مشهود است. چون پس از رسول خدا (ص) دوازده صدیق وی یعنی اوصیایش معلوم و چهل صدیق مجهول. و گوید: آنان از اهل بیتش می‌باشند و زمین به آنان قائم و پایدار است. تاآنکه شمارش پایان پذیرد (خواجوی، ۱۳۸۴: ۵۷).

ایشان در ادامه، دوازده صدیق را با حدیث نبوی «*لائمة من بعدی اثنا عشر کلهم من قریش*» و با آموزه شیعی «*لو لا الحجة لساخت الارض باهلها*» پیوند داده‌اند (همان‌جا). اما آنچه از متن نسخه عثمان یحیی پیش‌رو داریم، «*اربعین صدیقاً*» است و نه «*اثنی عشر*». همچنین، حتی اگر در متن «*اثنی عشر*» آمده بود، باز دو اشکال در تطبیق دیدگاه حکیم ترمذی با آموزه شیعی وجود داشت: نخست آنکه، ظهور خاتم ولایت پس از درگذشت آخرین صدیق خواهد بود؛ پس حتی اگر تعداد صدیقان دوازده باشد، باید این تعداد سپری شود و سپس خاتم ظهور کند. دیگر آنکه، ترمذی در ادامه تأکید می‌کند که این صدیقان که زمین قائم به وجود آنهاست، از خاندان پیامبر (ص) و اهل بیت اویند؛ اما نه اهل بیت در نسب؛ بلکه اهل بیت در ذکر. عین عبارت حکیم ترمذی درخصوص چهل صدیق و ظهور خاتم پس از آنان چنین است:

لما قبض الله عزّ و جلّ نبیه - صلی الله علیه و سلم - صیر فی امت اربعین صدیقاً. بهم تقوم الارض و هم آل بیته. فکل ما مات واحد منهم، خلفه من یقوم مقامه حتی اذا انقض عددهم و اتی وقت زوال الدنیا ابتعث الله ولیاً، اصطفاه و اجتباها و قربه و ادناه و اعطاه ما اعطى الاولیاء و خصّه بخاتم الولاية (حکیم ترمذی، بی تا ب: ۳۴۴).

ترجمه: «وقتی خدای عزّ و جلّ نبی خود را قبض روح کرد، چهل صدیق در امتش قرار داد که زمین به واسطه ایشان قائم است و آنان اهل بیت پیامبر (ص) هستند. هرگاه یکی از آنان بمیرد، دیگری به جای او می‌آید؛ تاآنکه شمار آنان منقرض شود و وقت زوال دنیا

فرارسد؛ آن‌گاه خداوند ولی‌ای می‌فرستد که وی را برگزیده و به خود نزدیک و مقرب ساخته است. خداوند هرآنچه دیگر اولیاء عطا کرده است، به او عطا می‌کند و به خاتم ولایت مخصوص می‌گرداند.»

سپس دربارهٔ چهل صدیق که از اهل بیت محسوب می‌شوند، چنین توضیح داده است:

فهؤلاء الاربعون فی کل وقت، هم اهل بیته. و لست اعنی (آل بیته) فی النسب، انما هم اهل بیت الذکر [...] و لو کان (النبی علیه السلام) یعنی به اهل بیته فی النسب لکان یستحیل ان لا یبقی منهم احد، فیموتوا عن آخرهم، و قد کثر الله عددهم حتی لایحصون (همان، ۳۴۵-۳۴۶).

ترجمه: «این چهل تن که اهل بیت پیامبر (ص) هستند، در همه اوقات وجود دارند و مقصودم اهل بیت نسبی نیست؛ بلکه اهل بیت ذکر است. اگر منظور پیامبر اهل بیت نسبی آن حضرت بود، محال بود که احدی از آنان باقی نماند و تا آخرین نفرشان بمیرند؛ درحالی که خدا شمار آنان را به حدی افزون ساخته که قابل شمارش نیستند.» حکیم ترمذی در عبارات پایانی، محدود کردن اهل بیت نسبی پیامبر (ص) را به عددی خاص همچون اربعین ناموجه دانسته است؛ با این تعلیل که تعداد اهل بیت پیامبر (ص) قابل شمارش نیست. واضح است که حکیم در اینجا به تداوم نسل پیامبر (ص) از طریق سادات اشاره دارد. بدان‌گونه که پیامبر (ص) فرموده‌اند: «کل سبب ینقطع الا سببی و نسبی» (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۳/۶۶).

آنچه ترمذی اظهار می‌کند بازتاب عقیده رایج اهل سنت در دوران خلافت عباسی است که با شعار «الرضا من آل محمد» خود را از خاندان پیامبر (ص) دانستند و با این وسیله، خلافت را از آن خود کردند. وی در اصل ۲۲۲ از نوادر الاصول در تفسیر حدیث نبوی «النجوم امان لاهل السماء و اهل بیته امان لامتی» به بحث از مصداق اتم اهل بیت پرداخته است. مطابق عقیده رایج، اهل بیت به نسبت خاندان بنی‌هاشم و فرزندان عبدالمطلب برمی‌گردد (که بنی‌عباس هم جزو آنان بودند)؛ زیرا «آل محمد» با اهل بیت پیامبر (ص) مطابقت دارد: «ان اهل بیته نسبه بنو هاشم و بنو عبدالمطلب، و لم یكونوا اماناً

لهذه الامة حتى اذا ذهبوا ذهب الدنيا، و الثالث: انه قد يوجد منهم الفساد، كما يوجد في غيرهم، و منهم المحسن و منهم المسيء. فباي شيء صاروا اماناً لاهل الارض!» (همان، ۶۶).

ترمذی با بیان اینکه صرف هاشمی بودن یا انتساب به خاندان عبدالمطلب داشتن نمی تواند امن و امان را برای اهل زمین به ارمغان بیاورد؛ به گونه ای که چون آنها از بین بروند، دنیا به آخرت ملحق شود؛ به خصوص اینکه در بین این طایفه نیز همانند دیگر مردم، خوب و بد وجود دارد و در برخی از آنان نیز فساد مشهود است (البته، ظلم و فساد بنی عباس نمونه بارز آن است). بنابراین، حکیم ترمذی به جای تأکید بر اهل بیت نسبی، بر اهمیت اهل بیت ذکر و شرافت و فضیلت آن تأکید کرده است. در همین راستا، به تفسیر «اهل» و «آل» می پردازد. از دیدگاه او، این دو به یک معنا هستند؛ زیرا «هاء» و «همزه» می توانند به جای یکدیگر به کار روند:

و الاهل و الآل بمنزلة واحدة. اذا الهاء و الهمزة اختان تجزى احديهما عن الاخرى. و انما قيل «اهل» لانه حيث ما ذهب به فهو راجع الى ذلك المستقر. فكذا الآل حيث ما تفرق النسب يؤول الى الاصل. فاهل البيت كل من رجع نسبه الى ذلك الاصل. فكذا اهل بيت الرسول (ص) فان الله تعالى قد اخذ الرسول (عليه السلام) من خلقه، فاختصه لنفسه و اصطفاه لذكره، فكان في كل امر قلبه راجعاً الى الله تعالى من عنده يصدر، و معه يدور و اليه يرجع. فكان هذا بيتاً اشرف و اعلى من البيت الذي هيا له في أرضه و هو النسب. فكان هذا البيت عالياً على ذلك البيت (همان، ص ۶۵).

تفسیری که به وحدت «اهل» با «آل» می انجامد، این گونه است: اهل خانه را بدین علت اهل بیت گفته اند چون اهل هر جا که برود، سرانجام به محل استقرار و خانه خویش برمی گردد. «آل» و خاندان نیز بر همین منوال است. نسبت نیز به اصل بازمی گردد. بنابراین، اهل بیت هر کسی است که به آن اصل برگردد. در مورد اهل بیت پیامبر (ص) نیز چنین تأویلی را روا می دارد. از آنجا که خداوند حضرت رسول (ص) را از بین خلق برای خودش برگزید و او را به خود اختصاص داد و برای ذکرش برگزید، قلب پیامبر (ص) در هر امری به سوی خدای تعالی رجوع می کند؛ بدین گونه که از او صادر می شود و با حق سیر می کند و می گردد و به سوی او بازمی گردد. در نظر حکیم ترمذی، بیت قلب

پیامبر (ص) است که به مراتب شریف‌تر و برتر از بیت زمینی، یعنی نسب است. شاهد بر این مدعا، در نسب خود پیامبر (ص) مشهود است؛ خداوند پیامبر (ص) را به صفت امانت‌گرمی داشت؛ به همین دلیل، پیامبر (ص) با آنکه از جهت نسب «محمدبن عبدالله» بود، به او محمد امین گفته می‌شود. وقتی کرامت نبوت و رسالت نیز آمد، به‌جای انتساب صُلَبی، انتساب به خدا مطرح شد و به او نبی الله و رسول الله گفته شد (همان، ۶۶).

با این تفسیر، مصداق اهل بیت پیامبر (ص) آل الله هستند و چون خود پیامبر (ص) به خدا منتسب است، هر کس اهل ذکر حقیقی باشد، با این خاندان نسبت دارد؛ البته، از جهت ذکر. با آنکه حکیم ترمذی از عقیده شیعی - که قائل به اختصاصی بودن اهل بیت (ع) و منحصر بودن عصمت و تطهیر به پنج تن و اولادشان یعنی ائمه اثنی عشر (ع) بوده‌اند - فاصله می‌گیرد و دیدگاه آنان را در تعیین مصداق برای آیه انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت (احزاب: ۲۳) و انحصار آن در پنج تن آل عبا (ع) نقد می‌کند و آن را تأویل می‌داند (همان، ۶۸)، در ادامه بحث به نقل حدیث کساء در ارتباط با آیه می‌پردازد:

و قد یروی عن رسول اللّ ه (ص) انه لما نزلت هذه الآیة دخل علیه علی، و فاطمة و الحسن و الحسین (رضوان الله علیهم) فمحمد النبی (علیه السلام) الی کساء فلَقَّها علیهم، ثم أُلوی بیده الی السماء فقال: «هؤلاء اهلی اذهب عنهم الرجس و طهَّهم تطهیراً». فهذه دعوة منه لهم بعد نزول الآیة، أحبُّ أن یدخلهم فی الآیة الی التي خوطب بها الازواج (رضوان الله علیهم أجمعین) (همان، ۶۹).

از دیدگاه او، مخاطب اصلی آیه همسران پیامبر (ص) هستند؛ اما برطبق دعای پیامبر (ص) در کساء برای حضرت علی (ع) و فاطمه و حسنین، پیامبر (ص) دوست داشت که آنان را در آیه‌ای که مخاطبش زنان پیامبر (ص) هستند، وارد کند و برای آنان دعا کرد. البته، این پرسش باقی می‌ماند که آیا حکیم ترمذی دعای پیامبر (ص) را مستجاب شده می‌داند و آنان را از اهل بیت (ع) می‌شمارد؟ مسلماً جواب مثبت خواهد بود. سؤال دیگر این است که آیا نمی‌توان عمل پیامبر (ص) در حق آنان و ورود ایشان در کساء و دعا بر آنها را عملی نمادین دانست که پس از نزول آیه تطهیر، آن را



تخصیص می‌زند و اینکه احدی از زنان را در کساء وارد نکرد، خود نشانی از این باشد که مقصود از آیه منحصرأ آل عبا هستند و نه زنان؟

به هر حال، اهل بیت مورد نظر ترمذی اهل ذکرند و به همین دلیل، محل نظر خدا و موجب امنیت اهل زمین و حجت خدا بر روی زمین هستند. دیدگاه حکیم ترمذی در مورد مفهوم حجت با دیدگاه شیعی مطابقت دارد؛ به خصوص اینکه حجت را با وصف قائم آورده و کلام خود را مستند به حدیث امام علی (ع) کرده است: «و لا تخلوا الدنيا فی هذه الامة، من قائم بالحجة، كما قال علی بن ابی طالب - رضی الله عنه - اللهم لا نخل الارض من قائم بالحجة، کی لا تبطل حجج الله و بیئاته» (حکیم ترمذی، بی تا ب: ۳۶۰-۳۶۱). ترجمه: «در این امت، دنیا خالی از قائم به حجت نمی‌باشد؛ چنان‌که علی بن ابی طالب - رضی الله عنه - فرمود: آری! زمین هیچ‌گاه از حجت قائم خداوندی خالی نمی‌ماند تا حجت‌ها و نشانه‌های روشن دین خدا از میان نرود.»

در جای دیگر، با اشاره به جمع شدن ولایت و صدیقیت در فردی در آخرالزمان، ولی و صدیق را حجت خدا بر خلق می‌داند و از قائم بالحجة چنین یاد می‌کند:

اولم یقل علی بن ابی طالب - رضی الله عنه - فی حدیث کمیل النخعی: اللهم لا تخل الارض من قائم بالحجة، اولئك الاقلون عدداً، الاعظمون عند الله قدراً. قلوبهم معلقة بالمحل الأعلى، اولئك خلفاء الله فی عباده و بلاده. هاه! شوقاً الی رؤیتهم (همان، ۴۳۰).

ترجمه: «آیا علی بن ابی طالب - رضی الله عنه - در حدیث کمیل نخعی نفرمود: آری! زمین هیچ‌گاه از حجت قائم خداوندی خالی نمی‌ماند. آنان شمارشان بس اندک است؛ ولی قدر و منزلتشان نزد خداوند بسیار است. دل‌هاشان به ملاً اعلی پیوسته است. آنان جانشینان و خلفای الهی در روی زمین‌اند، آه، آه! چقدر آرزومند دیدارشان هستیم.»

بدین ترتیب، تعبیر «قائم بالحجة» حکیم ترمذی ملهم از حدیث امام علی (ع) است و در نظر او، خاتم الاولیاء همان قائم بالحجة است: «و لا ینقضی الدهر حتی یأتی الله بخاتم الاولیاء، و هو القائم بالحجة» (همان، ۴۴۱). ترجمه: «روزگار [عمر دنیا] سپری نخواهد شد، مگر زمانی که خداوند خاتم الاولیاء را بیاورد و او همان قائم به حجت است.»

قائم بالحجة از جهت مفهومی، با لقب امام مهدی (عج) شیعیان مطابقت دارد. حکیم ترمذی در جایی به شکل استفهامی از آمدن مهدی و آمدن ختم الاولیاء سخن گفته است: «أولیس المهدی کائناً فی آخر الزمان؟ فهو فی الفترة یقوم بالعدل فلا یعجز عنه. أولیس کاین فی الزمان من له ختم الولاية؟ و هم حجة الله علی جمیع الاولیاء یوم الموقف» (همان، ۴۳۶). ترجمه: «آیا مهدی [علیه السلام] در آخر الزمان نمی آید؟ بنابراین، در زمان فترت، قائم به عدل است و از آن عاجز نیست؟ آیا کسی که ختم ولایت را داراست، در این زمان نیست؟ پس او حجت خدا بر تمام اولیاء در روز موقف و رستاخیز است.»

نکته ظریف در عبارت فوق اینجاست که حکیم ترمذی در خصوص ظهور و آمدن مهدی، تعبیر آخر الزمان را به کار برده؛ در حالی که در مورد ختم الاولیاء تعبیر «کاین فی الزمان» را آورده است و نه «کاین فی آخر الزمان»! آیا این بدان معنا نیست که «ختم الاولیاء» هم اکنون و در زمان حاضر وجود دارد. غیر از این اشاره، صراحتاً بیانی از حکیم ترمذی سراغ نداریم. اما ابن عربی با مطرح کردن دو ختم، ختم ولایت مطلقه و ختم ولایت محمدیه، مصداق اولی را عیسی (ع) و مصداق دومی را مردی از عرب که از جهت نسب، کریم ترین و اصیل ترین نسب را داراست، معرفی و تصریح کرده است که او در این زمان (عصر ابن عربی) موجود است و مدعی است که در سال ۵۹۵ نشانه (ختمیت) او را که حق تعالی از چشم بندگان پنهان نموده، رؤیت کرده است:

اما ختم الولاية المحمدية فهي لرجلٍ من العرب من اكرمها اصلاً و يداً و هو فی زماننا موجودٌ، عرفت به سنة خمسٍ و تسعين و خمس مائة و رأيت العلامة التي له اخفاها الحق فيه عن عيون عباده و كشفها لي بمدينة فاس حتى رأيت خاتم الولاية منه و هو خاتم النبوة المطلقة (ابن عربی، ۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹: ۲ / ۴۹).

تعبیر «و هو زماننا موجودٌ» ابن عربی نظیر «کاین فی الزمان» حکیم ترمذی است؛ با این تفاوت که دومی به مفهوم «صاحب الزمان» شیعی نزدیک تر است. البته، ابن عربی در عنقاء مغرب در توصیف ختم الولاية می نویسد: «فلیس الختم بالزمان و اما هو باستیفاء

مقام العیان، و ان کان لابد ان یقارن حركة فلک هی زمانه و وقته و اوانه، فینسب الی الزمان من هذا الجانب» (۲۰۰۴: ۱۵۳-۱۵۴).

مرحوم استاد خواجهی (۱۳۸۴: ۳۱) با استناد به این عبارت، به مفهوم صاحب الزمان شیعی که لقب خاص امام مهدی (ع) است، اشاره کرده است. اما ابن عربی در *عناء مغرب*، از ختم و مهدی (ع) به عنوان دو ولی یاد کرده است: «و لما کان الختم و المهدی کل واحد منهما ولی، ربما وقع اللبس و حصل التعصب لدواعی النفس» (۲۰۰۴: ۱۵۴). ترجمه: «و چون ختم و مهدی هریک از آن دو، ولی هستند، بسا که لبس و اشتباهی رخ دهد و به سبب انگیزه‌های نفسانی تعصب پیدا شود.»

این عبارت به نفی تطبیق ختم با مهدی (ع) اشاره می‌کند. در مجموع به نظر می‌رسد هر چند اوصاف ختم الاولیاء حکیم ترمذی و ابن عربی با امام مهدی (ع) شیعیان مطابقت می‌کند، چون آموزه مهدی در اهل سنت با آنچه در شیعه وجود دارد، کاملاً منطبق نیست، نتوانسته‌اند بین ختم و مهدی کاملاً تطبیق بدهند؛ با این همه، به مفاهیم مشابهی نزدیک شده‌اند؛ نظیر مفهوم «قائم بالحجة» حکیم ترمذی و مفهوم «خاتم الامامة المحمدية» ابن عربی. مفهوم نخست - چنان که اشاره شد - از دغدغه‌های اصلی حکیم ترمذی است و در پرسش ۱۵۲ از تأویل «قائم بالحجة» می‌پرسد و پس از آن، از مکان تکلم قائم با خلق سؤال می‌کند؛ اینکه او از کجا با خلق سخن می‌گوید تا حجت را بر آنان اقامه کند؟ حکیم ترمذی در ادامه پرسش خود توضیح می‌دهد که «زیرا خدای متعال به سبب عبودیت، حجت را بر خلق اقامه کرد و برای قائم به حجت راهی برای دستیابی به خزاین کلام قرار داد» (حکیم ترمذی، بی تا ب: ۳۲۲-۳۲۳).

شایان ذکر است که ابن عربی نه در *فتوحات مکیه* و نه در *الجواب المستقیم* به این پرسش اشاره‌ای نکرده است. مرحوم استاد خواجهی با منطبق دانستن اصطلاحات این دو سؤال با قواعد شیعی، با بهره‌گیری از مبانی تشیع و احادیث کافی و شرح ملاصدرا بر آن، به این دو پاسخ داده است (خواجهی، ۱۳۸۴: ۳۳).

اما اصطلاح «خاتم الولاية المحمدية» ابن عربی در کتاب *عنقاء* مغرب از نشانه‌های ختم الاولیاء ذکر شده است: «قد اوضح الله لنا العلامة، بانه خاتم الامامة اعنى الامامة المحمدية الجزئية لا الامامة المطلقة الكلبيظ» (ابن عربی، ۲۰۰۴: ۹۸).

تعبیر «الامامة المحمدية» نظیر تعبیر شیعه درباره امام دوازدهم، از جهت آخرین حجت و ذخیره الهی است. البته، قید جزئیته و نفی امامت کلی با آن منافات دارد. همچنین در جایی می‌گوید: «الختم نبوی المحتد و علوی المشهد» (همان، ۱۰۲).

اینکه خاستگاه ختم نبوی و مشهدش علوی و رتبه‌اش بالاتر از صدیق است، به دیدگاه شیعی نزدیک می‌شود؛ اما ابن عربی همانند حکیم ترمذی، ختم را از اهل بیت نسبی پیامبر (ص) نمی‌داند و می‌گوید: «و لا ینال هذا المقام الا جسم بعد النبی المصطفی الاعظم، اّلا ختم الاولیاء الاطول الاکرم، و ان لم یکن من بیت النبی، فقد شارکه فی النسب العلوی. فهو راجع الی بیته الاعلی، لا الی بیته الادنی» (ابن عربی، ۲۰۰۴: ۱۴۳). ترجمه: «این مقام بزرگ را پس از نبی اعظم، جز ختم اولیای اکرم به دست نمی‌آورد. اگر از بیت نبی نباشد، در نسب علوی با او شریک است و این بازگشت به بیت اعلای او دارد، نه بیت ادنای او.» بیت اعلی در تعبیر ابن عربی، مشابه تعبیر «اهل بیت ذکر» در اصطلاح حکیم ترمذی است؛ از آن جهت که در مقابل اهل بیت نسبی وضع شده است. در مجموع، ابن عربی قاعده‌ای درباره ختم ولایت نقل می‌کند و آن این است که ختم سرّی دارد و هر عارفی که حول آن بگردد، بدان راه پیدا می‌کند.

و للختم سدّ لم یزل، کلّ عارف الیه اذا یسری علیه یحوم

اشار الیه الترمذی بختمه و لم ییده و القلب منه سلیم

آن‌گونه که در این ابیات مشاهده می‌شود، حکیم ترمذی در ختم *الاولیاء* به سدّ ختم به‌طور گذرا اشاره کرده و آن را آشکار نکرده است. ابن عربی نیز همین روش را در *عنقاء* مغرب و *فتوحات* مکیه به کار برده است. در باب ۳۸۲ در شناخت خواتم، از شناخت خود نسبت به خاتم ولایت محمدی خبر داده است: «علمت حدیث هذا الخاتم المحمدی بفاس

من بلاد المغرب سنة اربع و تسعين و خمس مائة، عرفنی بهالحق و اعطانی علامته و لا أُسمیه» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۶/ ۳۱۷).

به تصریح او، حق تعالی در سال ۵۹۴ق. شناسایی «خاتم ولایت» را به او ارزانی داشت و علامت ختم را به او نشان داد؛ اما ابن عربی تأکید می‌کند که «ولا اسمیه»؛ یعنی نام او را نمی‌برم. در باب ۴۶۳ نیز همانند حکیم ترمذی، ختم را از «مفردون» دانسته است. از سوی دیگر، بحث اصلی او دربارهٔ اقطاب دوازده‌گانه‌ای است که مدار عالم حول محور آن‌ها می‌چرخد.

تفاوت اقطاب با خاتم ولایت در این است که اقطاب هریک بر قلب یا قدم یکی از رسولان الهی است و تعداد اقطاب دوازده است به عدد بروج آسمان. تفاوت اقطاب دوازده‌گانه با ختم در این است که هیچ‌یک از اقطاب بر قلب و قدم حضرت محمد (ص) نیست. اما در بین مفردان، کسی وجود دارد که بر قلب آن حضرت (ص) است و او همان ختم است. ابن عربی با وجود تفاوت میان اقطاب و خاتم محمدی (ص)، دربارهٔ اُکمل الاقطاب- که سورهٔ خاص او یاسین و قلب قرآن است- همان چیزی را می‌گوید که دربارهٔ خاتم ولایت گفته است؛ از جهت کتمان نام او:

فهذا القطب الواحد له سورة يس و هو أكمل الاقطاب حكما، جمع الله بين صورتين

الظاهره و الباطنه. فكان خليفة في الظاهر بالسيف و في الباطن بالهمة. ولا اسمیه و لا

أهيته. فأني نهيت عن ذلك و عرفت لأمي امر مُنعتُ من تعيينه باسمه (همان‌جا).

اینکه ابن عربی گفته است نامش را نمی‌برم و مشخص نمی‌کنم، چون از این کار منع شده‌ام و می‌دانم چرا نهی شده‌ام، این شبیه به «حرمة التسمیه» در خصوص نام حضرت مهدی (ع) است که در روایات شیعه آمده است. با این همه، در باب ۳۶۱ که به شناخت وزرای مهدی در آخرالزمان اختصاص دارد، تصریح می‌کند که مهدی از اهل بیت پیامبر (ص) و خاتم الاولیاست:

الا ان ختم الاولياء شهيد و عين امام العالمين فقيد

هو السيد المهدي من آل احمد هو الصارم الهندي حسين بيد

(همان، ۵۱-۵۲)

ترجمه: آگاه باشید که ختم الاولیاء شهید خواهد شد و وجود امام عالمیان از دست خواهد رفت. او حضرت مهدی (ع) از دودمان احمد است و او شمشیر هندی است، هنگامی که نابود می‌کند.

ابن عربی در *عنقاء مغرب* تصریح کرده به اینکه گاهی مصداق ختم را پنهان و گاه نیز آن را آشکار نموده است. وی در آنجا به دو مقام، یعنی مقام امام مهدی (ع) که از اهل بیت پیامبر (ص) است و مقام ختم الاولیاء اشاره کرده است. از دیدگاه او، نیاز به شناخت این دو مقام، از پی بردن به تشابه میان عالم صغیر و عالم کبیر که در کتاب *التدبیر الالهیة فی المحکمة الانسانیة* بدان پرداخته، واجب‌تر است:

کنت نوبتُ ان اجعل فيه اما اوضحته تارة و اخفيتها، این یکون من هذه النسخة الانسانیة و النشأة الروحانیة مقام الامام المهدی المنسوب الی اهل بیت النبی المقامی و الطینی و این یکون ایضاً منها ختم الاولیاء و طالع الاصفیاء الحاجة الی معرفة هذین المقامین فی الانسان آكد من کل مضاهاة من أکوان الحدیثان (ابن عربی، ۲۰۰۴: ۸۸-۸۹).

از همین عبارت این نکته دریافت می‌شود که مثال امام مهدی (ع) از اهل بیت پیامبر (ص) با خاتم الاولیاء همانند جمع شدن نشأه روحانی در نسخه انسانی و جمع شدن عالم کبیر در عالم صغیر است. با این تفسیر می‌توان شأن مهدویت امام مهدی (ع) و شأن ختمیت او را جداگانه مورد بحث قرار داد. شأن مهدویت به سبب انتساب به پیامبر (ص) به جنبه ظاهر یعنی عدل‌گستری و قیام بالسیف و خلافت مربوط می‌شود؛ اما شأن ختمیت به جنبه باطن یعنی کمال ولایت و حقیقت امامت یعنی هدایت باطنی مرتبط است: *یهدونا بامرنا* (انبیا: ۷۳). این دو شأن با هم در امام مهدی (ع) جمع است؛ اما می‌توان آن‌ها را جدای از یکدیگر بررسی کرد. ابن عربی در بابی که به مهدی و معرفی وزرای او اختصاص دارد، این دو شأن را با هم مطرح کرده است.

در خصوص دیدگاه ترمذی در باب ختم می‌توان بین دو مفهوم اهل بیت ذکر و اهل بیت نَسَب جمع کرد. بدین‌گونه که تأکید حکیم ترمذی بر اهل بیت ذکر را به معنای نفی اهل بیت نسبی نگیریم؛ بلکه آن را از جهت رجحان و تقدم رتبی مطرح کنیم. در این صورت، با توجه به تأکید حکیم ترمذی به اصطلاح «قائم بالحجة» می‌توان به مصداق اتم

آن یعنی امام مهدی (ع) به‌عنوان آخرین حجت و ذخیره الهی که قیام بالسیف و خلافت به‌اتفاق شیعه و سنی حق اوست، منتقل شویم.

## ۷. نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث می‌توان دریافت ابن‌عربی به‌عنوان عارفی محقق همان‌گونه که از دیدگاه‌های سهل تستری، ابوسعید خراز و دیگر عارفان متقدم نظریه عرفانی استخراج کرده، از آثار حکیم ترمذی نیز نکات برجسته‌ای را برای نظریه عرفانی مطرح کرده است. نظریه مُلک‌الملک حکیم ترمذی بیش از آنکه منتسب به خود او باشد، مدیون نظریه‌پردازی ابن‌عربی است. به تعبیر دیگر، ابن‌عربی این نظریه را با نظریه وحدت وجود خود تقریر کرده است. این رویه در پاسخ‌گویی ابن‌عربی به پرسش‌های حکیم ترمذی در ختم الاولیاء نیز نمایان است. پاسخ برخی پرسش‌ها را به‌آسانی می‌توان از آثار حکیم ترمذی استخراج کرد. برای نمونه، بحث از منازل قرب در کتاب *منازل القریه حکیم ترمذی* به‌طور مبسوط بیان شده است. با این حال، آنچه ابن‌عربی در بحث از منازل قرب مطرح کرده، فراتر از کتاب *منازل القریه حکیم ترمذی* است و در تمام مباحث از جمله عبودت و حریت نیز می‌توان آن را ملاحظه کرد.

در بین نظریات عرفانی ابن‌عربی و حکیم ترمذی بیشترین همانندی را می‌توان در نظریه ختم ولایت جست‌وجو کرد. با این همه، چون ابن‌عربی در تمام مباحث از عنصر کشف و شهود بهره‌مند شده، در پردازش نظریه ختم ولایت نیز بدین امر تصریح کرده و در *فتوحات و عنقاء مغرب* اظهار داشته که خاتم الاولیاء را زیارت نموده و نشانه ختم را در او مشاهده کرده است. در *فتوحات*، مهدی را مصداق ختم اولیاء دانسته است؛ البته، در *عنقاء مغرب* نه‌تنها چنین تصریحی دیده نمی‌شود؛ بلکه با زبانی رمزی سعی در پنهان کردن و بیان اشاری مطالب داشته است. درحالی که حکیم ترمذی نه ادعای رؤیت ختم الاولیاء را داشته و نه از زبان رمزی برای اشاره به او استفاده کرده است.

## پی‌نوشت‌ها

1. Yves Marquet
2. AL- Hakim AL- Tirmizi et le neoplatonisme de son tem ps

۳. در تعریف اسلام گفته است: «الاسلام هو اسلام المرء نفسه بكلّيتها، و كذا كل شيء لله تعالى بالعبودة لله لا شريك فيه».

۴. در این میان، پرسش ۱۵۱ و ۱۵۲ بی‌پاسخ مانده است. مرحوم استاد محمد خواجه‌ای در ترجمه باب ۷۳ فتوحات، ضمن مطرح کردن این دو پرسش، با تکیه بر مبانی عقلی و روایی شیعی به آن‌ها پاسخ داده است (خواجه‌ای، ۱۳۹۰: مقدمه، ۵۳۲-۵۳۵).

۵. «الیقین علی اربع شعب، علی تبصرة الفطنة و تأویل الحکمة و موعظة العبرة و سنة الاولین. فمن تبصر الفطنة تأویل الحکمة و من تأویل الحکمة عرف العبرة» (نهج البلاغه، حکم ۳۱).

۶. «فصفاء معاملاتهم یوجب لهم ذوق المعانی، و وفاء منازلاتهم الشرب» (قشیری، بی‌تا: ۱۱۷).

۷. شبر می‌نویسد: «قیل یجادل رسلنا».

## 8. Bowering

۹. «لیعلم أنّ احوال الدنيا كلها قد انطمست و ذهبت الحشمة و زالت العبودة» (حکیم ترمذی، ۱۴۲۳ق/ ۲۰۰۲: ۵۸). «لان المقادیر وقت الابتداد و العبودة. فلما انتهى الابتداء منتهاه و زالت العبودة عاد الامر الى منتهاه» (همان، ۶۵).

۱۰. «اجزاء النبوة مثلء الحديث و هو اجلّ جزء من النبوة، ثم الصدیقية ثم الهام و الفراسة و التوکل و البیان و السلامة و الشجاعة و السخاوة و الرحمة و الرحمة و النصیحة و الامانة و الرضا و التسیلم و الهدایة و الجود و الکرّم و التفویض و الفطنة و الانابة، و الادب و الخشوع و الوقار و الانس و الشوق و المحبة و الهدی و الاستقامة و الفضل و الوفاء و الاخلاص و التواضع و الحلم و الخشية و العصمة و الرؤیا و كذلك المعجزات و الذكاء و الخوف و الرضا و الايمان و الاسلام» (حکیم ترمذی، بی‌تا: ۶۸).

۱۱. «انما منع الشرع من تسمية أئمتنا بالنبوة دون أن يكون الفعل مانعاً من ذلك. لحصولهم علی المعنی الذي حصل لمن ذكرناه من الانبياء عليهم السلام» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۴/ ۴۵).

## منابع

- قرآن کریم
- ابن بابویه (شیخ صدوق)، ابوجعفر محمدبن علی (۱۳۵۷). *التوحید*. به کوشش علی اکبر غفاری. قم: انتشارات حوزه علمیة قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱). *معانی الاخبار*. به کوشش علی اکبر غفاری. انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.



- ابن ترکه اصفهانی، صابن‌الدین علی‌بن محمد (۱۳۷۸). *شرح فصوص الحکم*. به کوشش محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۹ق / ۱۹۸۹). *مقدمه ابن خلدون*. بیروت: دار القلم.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹). *الفتوحات المکیه*. به کوشش احمد شمس‌الدین. ج۹. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عربی (۲۰۰۴). *کتاب عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب* (رسایل ابن عربی). به کوشش سعید عبدالفتاح. بیروت: الانتشار العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*. به کوشش ابوالعلاء عفیفی. انتشارات الزهراء (افست).
- ابوطالب مکی، محمد بن علی (۱۳۵۱ق / ۱۹۳۲). *قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید*. قاهره.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۸۳). *منازل السائرین*. متن و ترجمه عبدالغفور روان فرهادی. به کوشش محمد عمار مفید. تهران: مولی.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸). *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*. ترجمه زهرا پورسینا. تهران: سروش.
- باورینگ، گرهارد (۱۳۹۳). *نگاه عرفانی به وجود، بررسی تفسیر عرفانی سهل تستری*. ترجمه سعید کریمی. تهران: نشر علم.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۳۹۰). *صحیح البخاری*. ترجمه عبدالعلی نور احراری. تربت جام: انتشارات شیخ الاسلام احمد جام.
- تبادکانی طوسی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۲). *تسنیم المقربین*. به کوشش سیدمحمد طباطبایی. تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- تلمسانی، عفیف‌الدین (۲۰۰۰). *شرح مواقف نفری*. به کوشش جمال المرزوقی. قاهره: الهیئه المصریه الكتاب.
- حکیم ترمذی، ابوعبدالله محمد بن علی (۱۹۸۸). *اثبات العلل*. به کوشش خالد ذهری. کلیه الاداب و العلوم الانسانیه بالرباط، رباط.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۷۳). *مشرب الارواح*. به کوشش نظیف محرم خواجه. استانبول.
- \_\_\_\_\_ (بی‌تا). *بیان الفرق بین الصدر و القلب و الفواد و اللب*. به کوشش نقولاهیر. بی‌جا: بی‌نا.

- \_\_\_\_\_ (بی تا). *ختم الاولیاء*. به کوشش عثمان یحیی. بیروت: مطبعه  
الکاتولیکیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۳۰ق / ۲۰۰۹). *مسأله فی وصف المفردین*. به کوشش خالد زهری.  
دارالفتح للدراسات و النشو، عثمان.
- \_\_\_\_\_ (بی تا). *معرفه الاسرار*. به کوشش محمد ابراهیم الجیوشی. دار النهضه  
العربیه.
- \_\_\_\_\_ (بی تا). *منازل العباد من العباده او منازل القاصدين الى الله*.  
به کوشش محمد ابراهیم جیوشی، دار النهضه العربیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۳ق / ۲۰۰۱). *منازل القریه*. به کوشش خالد زهری. کلیه الآداب  
و العلوم الانسانیه بالرباط.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۲). *نوادر الاصول*. ۴ج. به کوشش عبدالرحمن محیره. بیروت:  
دار الجیل.
- \_\_\_\_\_ خواجهی، محمد (۱۳۸۲). *ترجمه فتوحات مکیه*. باب ۷۳. تهران: مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴). *خاتم الاولیاء از دیدگاه ابن عربی و حکیم ترمذی*. تهران: مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). *ترجمه فتوحات مکیه*. باب ۳۸۳ تا ۴۸۱. تهران: مولی.
- \_\_\_\_\_ خودکویچ، میخائیل (۱۳۸۷). «معراج الكلمه از رساله قشیریه تا فتوحات مکیه». ترجمه احمد  
بستانی. در *عقل و الهام در اسلام* (مقالاتی در تاریخ، کلام، فلسفه و تصوف اسلامی).  
به کوشش تد لاوسن. چ ۲. تهران: حکمت.
- \_\_\_\_\_ خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن (۱۳۶۸). *شرح فصوص الحکم شیخ محی الدین بن  
عربی*. به کوشش نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- \_\_\_\_\_ راتکه، برنند و جان اوکین (۱۳۷۹). *مفهوم ولایت در دوران آغازین اسلامی* (دو اثر از حکیم  
ترمذی). ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
- \_\_\_\_\_ راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۱۶ق / ۱۹۹۶). *مفردات الفاظ القرآن*. به کوشش  
صفوان عدنان داوودی. دمشق: دار القلم.
- \_\_\_\_\_ رحیمیان، سعید (۱۳۸۳). *مبانی عرفان نظری*. تهران: سمت.
- \_\_\_\_\_ روزبهان بقلی، ابومحمد روزبهان بن ابونصر (۱۳۷۰). *شرح شطحیات*. به کوشش هانری کربن.  
تهران: کتابخانه طهوری.
- \_\_\_\_\_ سیوطی، جلال الدین (بی تا). *الدر المنثور. المکتبه الاسلامیه*. تهران: بی نا.

- شبر، سیدعبدالله (۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۵). *تفسیر القرآن الکریم*. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- الصلاه و مقاصدها (۱۹۶۵). به کوشش حسنی نصر زیدان. دارالکتب العربیه.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۸۸). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. به کوشش ر.ا. نیکلسون. تهران: نشر پیامبر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (بی تا). *تذکره الاولیاء*. به کوشش رینولد الن نیکلسون. افسست از طبع بریل. تهران: پیامبر.
- قشیری، زین الدین ابوالقاسم (۱۳۹۲). *الرساله التشرییه*. به کوشش سیدعلی اصغر میرباقری فرد و زهره نجفی. تهران: سخن.
- قیصری رومی، محمد داوودی (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- *کتاب مقدس* (۲۰۱۳). ترجمه مؤده برای عصر جدید.
- کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق (بی تا). *اصول کافی*. ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام.
- ماتریدی، ابومنصور محمد بن محمد (۱۹۷۰). *کتاب التوحید*. به کوشش فتح الله خلیف. بیروت: دار المشرق.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۷ق). «الرسائل السبعة فی العقاید». *دایرة المعارف عثمانیه*. حیدرآباد دکن.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۵ق/ ۲۰۰۴). *تأویلات اهل السنه*. به کوشش فاطمه یوسف الخیمی. بیروت: مؤسسه الرساله ناشرون.
- مالک ابن انس، محمد (۱۳۹۰/ ۱۹۷۱). *موطاء ابن مالک*. دار النفائس.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). *اوائل المقالات*. قم: انتشارات کنگره شیخ مفید.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق/ ۱۳۶۳). *مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول*. ج ۲. دار الکتب الاسلامیه.
- *نهج البلاغه* (۱۳۷۰). ترجمه سیدجعفر شهیدی. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
- نجم الدین کبری، احمد بن محمد (۲۰۰۹). *التأویلات النجمیه فی التفسیر الاشاری الصرفی*. جزء ثالث. به کوشش احمد مرید المزیدی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نفری، محمد بن عبد الجبار (۱۹۳۴). *کتاب المواقف*. به کوشش یوحنا آربری. قاهره: دار الکتب المصریه.

- نويا، پل (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ولفسون، هری اوسترین (۱۳۶۸). *فلسفه علم کلام*. ترجمه احمد آرام. تهران: الهدی.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳). *کشف المحجوب*. به کوشش محمود عابدی. تهران: سروش.
- Bowering, Gerhard (1993). *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam The Quranic Hermenutics of the Sufi Sahl- Tustari*.
- Marquet, H. & Y. Al-Tirmidhi. *The First Encyclopedia of Islam*. V. 8. Leiden.