

پژوهشنامه عرفان

دوفصلنامه علمی، سال سیزدهم،

شماره بیست و ششم

بهار و تابستان ۱۴۰۱

صفحات ۲۵۷ - ۲۸۹

برهان محقق ترمذی و بهره‌گیری از آیات واحادیث

در تبیین مفاهیم عرفانی

داود واثقی خوندابی / محمد کاظم کهدویی **

چکیده: برهان‌الدین محقق ترمذی یکی از بزرگان طریقه مولویه است که در اوان جوانی به خدمت بهاء‌ولد بلخی درآمد و در نزد او مراتب سلوک عرفانی را طی نمود؛ وی در تربیت مولانا نقش بسزایی داشت و توانست خداوندگار جوان را به وادی طریقت هدایت کند و او را در سلک عشاق عرصه ولایت قرار دهد. از سید سردان مجموعه‌ای به نام «معارف» و چند تفسیر کوتاه از آیات قرآن کریم مانده است که از علم دینی عمیق و بینش عرفانی بالای او حکایت می‌کنند.

جستار حاضر که مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای است و با روش توصیفی - تحلیلی انجام می‌شود، بهره‌گیری محقق ترمذی را از آیات قرآن و احادیث در تبیین مفاهیم عرفانی بررسی می‌کند و برای تحلیل بیشتر از دیدگاه‌های اهل عرفان نیز بهره می‌گیرد. نتیجه پژوهش آشکار می‌کند که محقق ترمذی از آیات قرآن و احادیث بیشتر در تبیین دو مبحث محوری تصوف یعنی «سلوک عرفانی» و «انسان کامل» استفاده کرده است.

کلیدواژه‌ها: برهان محقق ترمذی، آیات قرآن، احادیث، مفاهیم عرفانی

* پسادکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد (نویسنده مسئول)

e-mail: d.vaseghi@gmail.com

e-mail: MKKa35@yahoo.com

** استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۸؛ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۶/۲۹

مقدمه:

برهان‌الدین محقق ترمذی از سادات حسینی ترمذ بود که ارباب طریقت وی را به علت اشراف بر ضمایر و تسلط بر امور پنهانی «سید سردان» می‌نامیدند (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۵۶). سید از زمره اصحاب مجاهده و ریاضت بود که در جوانی به خدمت سلطان‌العلما بهاء‌الدین ولد بلخی رسید و طوق اطاعت و مطاوعت او را به گردن آویخت (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۱۸۷-۱۸۵). برهان محقق در مصاحبت با سلطان‌العلما به مقامات و کرامات بسیاری دست یافت و از معتمدان و مریدان واقعی او محسوب می‌شد؛ به گونه‌ای که سلطان‌العلما تربیت فرزندش مولانا را به او سپرده بود. سید پس از مهاجرت بهاء‌ولد به ترمذ بازگشت و به هدایت خلق پرداخت، لیکن پس از مدتی عشق مرادش سلطان‌العلما بر او چیره گشت و به طلب او برآمد و پس از تفحص بسیار مطلع شد که وی به روم مهاجرت کرده است. سید سردان عزم روم کرد، لیکن هنگامی به آنجا رسید که حدود یک سال از مرگ سلطان‌العلما گذشته بود (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۱۹۲-۱۹۱). وی که از وصال محبوب خود ناامید گشت، فرزند برومندش خداوندگار را در کنف حمایت خود گرفت و او را به وادی علم حال هدایت نمود تا به درجه عرفانی پدرش برسد (سپهسالار، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۷۵).

برهان محقق ترمذی از بزرگانی است که وارث علم سلطان‌العلمای بلخ است و نقشی بی‌بدیل در تربیت روحانی خداوندگار داشته است. درحقیقت سید سردان توانست مولانا را به درجه عاشقی در عرصه ولایت^۱ برساند و او را به گونه‌ای تربیت کند تا بتواند مصاحب مرشدی مانند شمس تبریزی شود (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۱۹۳).

برهان محقق علاقه بسیاری به آثار سنایی داشت و برخی از اهل ظاهر به طعن او می‌پرداختند؛ اما خود سید این خصیصه را می‌پسندید و از آن دفاع می‌کرد:

گفتند که سید برهان‌الدین سخن خوب می‌فرماید؛ اما شعر سنایی در سخن بسیار می‌آورد. سید فرمود همچنان باشد که می‌گویند آفتاب خوب است، اما نور می‌دهد. این عیب دارد؛ زیرا سخن سنایی آوردن، نمودن آن سخن است و چیزها را آفتاب نماید و در نور آفتاب توان دیدن (مولوی، ۱۳۸۶: ۲۲۹).

از برهان محقق ترمذی کتابی به نام معارف و چند تفسیر کوتاه از آیات قرآن کریم به‌جای مانده است؛ وی با تسلطی که به آیات قرآن و احادیث و روایات دارد، توانسته برداشت‌های عرفانی عمیقی از آن‌ها ارائه دهد و مفاهیم مختلف عرفانی را تبیین کند. نگرش سید سردان متکی بر باطن نصوص دینی است؛ به دیگر سخن وی به علت تأثیرپذیرفتن از ایدئولوژی عرفانی ظواهر نصوص دینی را چندان واقعی نمی‌نهد و بیشتر به تأویل آن‌ها می‌پردازد. در مورد تأویل‌گرایی صوفیه در ادامه مقاله توضیح بیشتری داده خواهد شد.

بایسته گفتن است درخصوص معارف محقق ترمذی پژوهش‌هایی نیز انجام شده است؛ کاظم محمدی در کتاب *سید برهان‌الدین مرشد مولانا* (۱۳۹۲) به بیان نکاتی در مورد زندگانی و اندیشه محقق ترمذی پرداخته است؛ این کتاب مفاهیم عرفانی را به صورت موضوعی و فهرست‌وار ذکر کرده است. مریم مشرف در کتاب *مولوی و تفسیر عرفانی* (۱۳۹۵) درخصوص ادراکات باطنی سید سردان و شیوه وی در تفسیر مطالبی را بیان کرده است (۱۳۹۵: ۷۱-۳۹). مشرف همچنین در مقاله «رویکرد باطنی برهان‌الدین محقق ترمذی و تأثیر آن در آثار مولوی» (۱۳۹۷) به تحلیل ادراکات باطنی محقق ترمذی پرداخته و نقش نماد، مجاز و استعاره و تمثیل را در بینش باطنی او بررسی کرده است. وی همچنین در مورد سبک معارف محقق ترمذی و تأثیر اندیشه او بر آثار مولانا نیز نکات ارزنده‌ای بیان کرده است. داود واثقی خوندابی و همکاران در مقاله «پژوهشی در اندیشه‌های برهان‌الدین محقق ترمذی» (۱۳۹۹) مهم‌ترین ارکان جهان‌نگری سید سردان را بررسی کرده‌اند؛ پژوهش‌های ذکر شده هیچ‌کدام با جستار حاضر همپوشانی ندارد و در این پژوهش دو مبحث سلوک عرفانی و انسان کامل از نظرگاه قرآنی - روایی سید سردان بررسی و تحلیل می‌گردد.

۱. رویکرد باطن‌گرایانه محقق ترمذی

مکتب تصوف اگرچه از جریان‌های فکری مختلفی تأثیر پذیرفته، شالوده آن براساس قرآن و سنت است. بزرگان صوفیه با اتکا به آیات قرآن و روایات تلاش بسیاری برای تبیین افکار و تعالیم خود کردند که در این مسیر گاه به جعل حدیث نیز روی آوردند (نیکلسون، ۱۳۸۸:

۳۱) و این امر با اندکی دقت در برخی متون صوفیه قابل اثبات است. بطن‌گرایی در الهیات صوفیه جایگاه ویژه‌ای دارد و این مسئله متأثر از ایدئولوژی این گروه است. اهل عرفان ظواهر نصوص دینی را اصل نمی‌دانند و بیشتر مغز و لب آن‌ها را مورد توجه قرار می‌دهند. به باور عرفا تنها انسان‌های برگزیده می‌توانند به باطن نصوص دینی دست یابند:

فهم ظاهر از الفاظ قرآنیه سهم اهل ظاهر و مفسران کلمات قرآنیه و فهم باطن آن نصیب صاحبان تأویل علی حسب مراتبهم و درجاتهم و مطلع آن اختصاص به کامل از انبیا و اولیا و ما بعد مطلع آن از مختصات حضرت ختمی مقام و وارث حال و مقام و علم آن جناب می‌باشد (قیصری، ۱۳۸۱: ۱۳۳).

فهم باطن قرآن برای انسان‌هایی مقدور است که همه تمتعات و لذایذ دنیوی را ترک کرده و با این تمهید آرایش‌های مادی را از روح خود زدوده و قلب خود را مرکز الهامات الهی قرار داده‌اند؛ «عارفان با زبانی دیگر غیر از زبان علوم ظاهری، آیات قرآن را تفسیر کرده‌اند. زبانی که ابو عبدالرحمن سلمی آن را «لسان حقیقت» نامیده است و هجویری در کشف‌المحجوب از آن به «منطق خاص اولیا» تعبیر کرده و کوشیده است تا مفهوم ادراک باطنی را که زمینه پیدایش زبان عرفانی است، توضیح دهد» (مشرف، ۱۳۹۵: ۲۴). تأویلات اهل عرفان از قرآن اشاراتی است که از عبارات درک می‌شود و نشان از نفوذ آنان از ظواهر متون به باطن است (ابوزید، ۱۳۹۰: ۱۰۵).

متن اعجاز‌آمیز قرآن مجید و کلام ربانی پیامبر^(ص) و ائمه اطهار^(ع) به دلیل ادبیات فاخر و بلاغت بی‌نظیر قابلیت بسیاری برای تأویل دارند و اهل دین هر کدام فراخور درک خود برداشت‌های بدیعی از این ودایع الهی ارائه می‌دهند. امام خمینی اتکا به ظواهر نصوص دینی و پی‌نبردن به عمق معانی آن‌ها را نشان از سطحی‌اندیشی مفسر می‌داند:

کتاب پروردگارت را بخوان و با تأمل بخوان و در پوسته آن توقف مکن و گمان مبر که کتاب آسمانی و قرآن فرورستاده ربانی همین پوسته و صورت است، زیرا توقف در صورت و ماندن در حد عالم ظاهر و نرفتن به مغز و

باطن مرگ و هلاکت و ریشه تمامی جهالت‌ها و پایه تمامی انکار نبوت‌ها و

ولایت‌هاست (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۶۲).

محقق ترمذی نیز با نگاهی عمیق به آیات قرآن و روایات می‌نگرد؛ وی تفسیر به رأی را نکوهش می‌کند و می‌گوید:

آغاز کنند و تفسیر قرآن گویند. آن‌همه از ظن و قیاس طبع و گمان خویش است کی می‌گویند (و تفسیر نام می‌کنند) هرگز ظن و گمان مخلوق با خواست خالق راست نیاید این است معنی من فسر القرآن برایه فقد کفر (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۴۹-۴۸).

سید سردان که خود را از فانیان آستان الهی می‌داند، برداشت‌هایی از آیات قرآن و روایات ارائه می‌دهد که فراتر از ظواهر آن‌هاست و در گفتار علمای شریعت دیده نمی‌شود؛ به عنوان نمونه در مبحث سلوک عرفانی، عذاب را به فراق از آستان الهی، «ذَلِكْ ذِكْرِي لِلذَّاكِرِينَ» را به توبه تائبان، «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» را به آلوده بودن به هواجس نفسانی، «ادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ» را به نسیان ذکر غیر حق، «أَلْقِ عَصَاكَ» را به عصای استدلال، یقین را به فنا و مرگ اختیاری، «وَأَنْ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» را به مقصد الهی و سیر فی الله و «كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» را به ترک کنندگان سلوک تأویل نموده است. در مبحث انسان کامل نیز «رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ» را به لزوم پاکی سالک برای مصاحبت با پیر، «لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ» را به لطف اخلاق انبیا و اولیا، «وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ» را به نورانیت انسان کامل، «عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي» را به مقام رؤیت انسان کامل، «أَنْبِيَاءُ اللَّهِ لَا يَمُوتُونَ بَلْ يُنْقَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَىٰ دَارٍ» را به قلب انسان کامل، «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا كِتَابَ اللَّهِ وَعِترَتِي؛ أَهْلَ بَيْتِي» را به کتاب الله بودن باطن و عترت بودن ظاهر انسان کامل (مرشد طریقت) و «السلطان ظل الله في الأرض» را به ظل الله بودن انسان کامل تأویل کرده است.

۲. مفاهیم مربوط به سلوک عرفانی

در اصطلاح اهل طریقت سلوک به معنای طی مراحل خاص برای رسیدن به مرتبه فنا و ادراک پیشگاه حضرت جانان است و این امر محقق نگردد، مگر اینکه سالک طریقت صفات بشری را از وجود خود بزدايد و از انانیت نفس خارج شود. در کشف الاسرار آمده است:

دانی که محقق کی به حق رسد؟ چون سیل رُبوییت در رسد، و گرد بشریت
برخیزد حقیقت بیفزاید، ... اگر تو را این روز آرزوست از خود برون آی،
چنانکه مار از پوست، به ترک خود بگویی که نسبت با خود نه نیکوست
(مبیدی، ۱۳۷۱، ج: ۱؛ ۳۲۹).

باری سلوک تبدیل صفات نکوهیده به صفات پسندیده و درباختن هستی مجازی در
هستی حقیقی است:

سلوک عبارت از رفتن است از اقوال بد به اقوال نیک و از افعال بد به افعال
نیک و از اخلاق بد به اخلاق نیک و از هستی خود به هستی خدای (نسفی،
۱۳۸۱: ۱۰۳).

سالک با طی مقامات سلوک از کثرت به سوی وحدت گام بر می‌دارد و این امر در
اصطلاح اهل عرفان قوس صعود نامیده می‌شود. به دیگر سخن «عرفا مسیر حرکت از نقطه
مبدأ تا دورترین نقطه را «قوس نزول» و مسیر از دورترین نقطه تا نقطه مبدأ را «قوس صعود»
می‌نامند» (مطهری، ۱۳۷۷: ۷۳). سالک در قوس صعود یا همان بازگشت از عالم کثرت به سوی
عالم وحدت باید وادی‌های سلوک را با مجاهده و کوشش بیسپاید و عقبات و خطرات
مختلف و بی‌شمار چونان شیاطین درونی و نفس سرکش را مهار نماید.

اهل عرفان برای سلوک شرایطی ذکر کرده‌اند: ۱. ترک مال، جاه، معاصی و اخلاق بد؛
۲. صلح و شفقت؛ ۳. عزلت؛ ۴. صمت؛ ۵. جوع؛ ۶. سهر (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۴۴). سلوک ارکان
مختلفی نیز دارد: ۱. هادی (پیر)؛ ۲. ارادت و محبت؛ ۳. فرمانبرداری؛ ۴. ترک رأی و
اندیشه خود؛ ۵. ترک اعتراض و انکار؛ ۶. ثبات و دوام بر شرایط و ارکان سلوک (نسفی،
۱۳۸۶: ۱۴۵-۱۴۴).

عین‌القضات سالکان را به دو گروه طالبان و مطلوبان تقسیم می‌کند. طالبان کسانی هستند که به دنبال حقیقت‌اند و به آن دست پیدا می‌کنند؛ چونان حضرت موسی و حضرت ابراهیم^(ع). لیکن مطلوبان کسانی‌اند که حقیقت به دنبالشان است و با آنان انس می‌گیرد. چونان حضرت محمد^(ص) (عین‌القضات، ۱۳۴۱: ۲۰-۱۹).

محقق ترمذی نیز در کتاب معارف با اتکا به قرآن کریم و احادیث مطالب مختلفی در مبحث سلوک ذکر کرده که به آن‌ها پرداخته می‌شود:

۲-۱. فراق از بارگاه الهی

در نظرگاه برهان محقق منظور از عذاب در آیه شریفه «وَ إِذِ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم: ۷) فرقت از پیشگاه جانان است که بدترین رنج و غم محسوب می‌شود: «چون کفران آری به عذاب درمانی که «وَ لَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» و آن فرقت بود که «الْفُرْقَةُ عَذَابٌ» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۴۳). باری، اهل عرفان هیچ عذابی را بدتر از دوری از بارگاه معشوق ازلی نمی‌دانند؛ در کتب ادعیه مکتب تشیع آمده است: «سَبْدِي وَ مَوْلَايَ وَ رَبِّي صَبْرْتُ عَلَيَّ عَذَابِكِ، فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلَيَّ فِرَاقِكِ، وَ هَبْنِي صَبْرْتُ عَلَيَّ حَرَّ نَارِكِ، فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ إِلَيَّ كَرَامَتِكَ» (مجلسی، ۱۴۲۳: ۶۳). عارفان حقیقی آتش فراق جانان را از آتش عذاب او سهمگین‌تر و دردناک‌تر می‌دانند و نظر توأم با کرامت حضرت حق را بر همه چیز برتری می‌دهند؛ فرزند مولانا نیز درد و رنج واقعی را هنگامی می‌پندارد که جان در بعد و فراق حضرت جانان است؛ پس چاره وصال معشوق است تا درد عاشق التیام یابد و جانش از غم آزاد شود:

درد جان از بعد حق آمد یقین	تا نگردد جان به وصل حق قرین
رنج و غم از جان نخواهد گشت دور	پس ز غیر حق شدن باید نفور
جوی حق را تا رهد جانت ز غم	تا شفا یابد ز هر رنج و الم

(سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۱۹۳)

۲-۲. توبه

توبه اولین مقام از مقامات طریقت و به معنای بازگشت از گناه به سوی امور پسندیده است؛ جنید بغدادی در خصوص توبه گوید: «توبه را سه معنی بود اول ندامت و دیگر عزم بر ترک معاودت و سدیگر خویشتن پاک کردن از مظالم و خصومت» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۴۱). توبه جز با معرفت گناه صورت نمی‌گیرد؛ زیرا

توبه رجوع کردن است از مخالفت حکم حق به موافقت حکم حق؛ پس مادام که شناسد مکلف حقیقت ذنب را و بودن فعل صادر از او مخالف از برای حکم حق، صحیح نیست از برای او رجوع کردن از او (طارمی، ۱۳۷۷: ۶۷).

برهان محقق منظور از «ذَلِكْ ذِكْرِي لِلذَّكَّارِينَ» را در آیه شریفه «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَ زُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرِي لِلذَّكَّارِينَ» (هود: ۱۱۴) توبه تائبان می‌داند تا مجرمان از رحمت و اسعاه الهی نوید نگردند: «ذَلِكْ ذِكْرِي لِلذَّكَّارِينَ» یعنی: توبه التائبین؛ یعنی: قبول توبه تائبان یادگار است تا مجرمان نوید نباشند» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۶۴). حکیم ترمذی نیز این آیه را مربوط به توبه تائبان دانسته است: «ذَلِكْ ذِكْرِي لِلذَّكَّارِينَ» ای: توبه للتائبین، و عظة للمتعتین» (ترمذی، ۱۴۲۸: ۱۴۷).

۲-۳. هواجس نفسانی

محقق ترمذی انجاس درونی را مانع سلوک می‌داند؛ وی با تکیه بر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۲۸)، اهل هوا را ناتوان از ادراک معانی حقیقی قرآن می‌پندارد و براساس آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» پاکان طریقت را شایسته ادراک معانی والای کلام الهی می‌داند: «چون موش صورت و طبیعت^۲ و هوا در چاه دلت افتاده است، نتوانی به حقایق معانی آب حیات پاک‌کننده رسیدن؛ قَوْلُهُ تَعَالَى «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ وَ قَوْلُهُ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» تا آن موش را برنکشی و این چاه

وجودت را پاک نکنی که "لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ" یعنی: کلام پاک را جان پاک باید و کمان قرآن را هم رستم باید که بکشد و تیغ ذوالفقار را هم بازوی علی می‌باید و بکر دوشیزه را مرد باید تا بکارت او زائل کند؛ عورات و مخنثان و عینان کی توانند» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۶).

بنابراین معنای باطنی قرآن تنها در انحصار افرادی است که روح خود را از هوای نفس تطهیر کرده‌اند؛ به تعبیر غزالی:

چنانکه ظاهر جلد مصحف و ورق آن از ظاهر اندام بساینده محروس است، مگر در حال طهارت، باطن معنی آن نیز به حکم عز و جلال خود از باطن دل محجوب است مگر در آن حال که از همه پلیدی‌ها پاک شود و به نور تعظیم و توقیر منور گردد (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۱۰).

برهان محقق نهر را در آیه شریفه «فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي...» (بقره: ۲۴۹) به هوای نفس و شهوات دنیوی تأویل کرده است: همچنین چون طالوت عزم جالوت نفس کرد، قوم را وصیت کرد که در این راه جوی آب است و آن دنیاست و شهوات است، اگرچه شما تشنه و مستسقی‌اید، به‌قدر احتیاج خورید، به‌قدر ضرورت به‌امر خورید نه به شهوات و بی‌فرمانی. "فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا" از چندین هزار خلق چند کس معدودند که ازین دنیا صبر کردند (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۱۶-۱۵).

این تفسیر در لطایف‌الاشارات قشیری نیز دیده می‌شود: «الإشارة من هذه الآية أن الله سبحانه ابتلى الخلق بصحبة الخلق و بالدنيا و بالنفس، و من كانت صحبته مع هذه الأشياء على حد الاضطرار بمقدار القوام، و ما لا بد منه نجا و سلم، و من جاوز حد الاضطرار و انبسط في صحبته مع شيء من ذلك من الدنيا و النفس و الخلق بموجب الشهادة و الاختيار - فليس من الله في شيء إن كان ارتكاب محظور، و ليس من هذه الطريقة في شيء إن كان على جهة الفضيلة و ماله منه بد» (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۹۳).

محقق ترمذی با استناد به آیه «فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ قَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَ لَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَ لَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ» (بقره: ۲۵۱)، داود را به دل و جالوت را به نفس اماره تأویل می‌کند و معتقد است که داود دل به علت کشتن جالوت نفس به علم و حکمت رسیده است: «همچنان که قتل داود جالوت. داود دل نفس اماره را بکشت، لاجرم خداوند - تعالی - داود دل را ملک بخشید و علم و حکمت دهد» (محقق ترمذی، ۱۳۷: ۱۵).

روزبهان بقلی در کتاب *مشرب الارواح* قتل جالوت را به فای نفس تعبیر می‌کند: «وَ قَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ فَإِذَا فَنِيَتِ النَّفْسُ وَ الْهَوَى تَطَهَّرَ لَهُ آيَاتُ اللَّهِ وَ كَرَامَاتُهُ» (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶: ۲۰۴).

۲-۴. نسیان غیر حق

تلقین ذکر توسط شیخ به مرید از اهمیت خاصی در مکتب تصوف برخوردار است؛ سالک با دوام ذکر بایست ظاهر و باطن خود را از سیطره غیر حق آزاد کند و به رفع حجب پردازد؛ چراکه حجب رونندگان طریقت نتیجه نسیان نام حق است (نجم رازی، ۱۳۸۹: ۲۶۷). غزالی معتقد است که ذکر حق از عبادات مواظبت می‌کند و انجام عبادات نیز موجب غلبه ذکر می‌شود:

ذکر بر دل غالب بدان شود که بر عبادات مواظبت کند، و فراغت عبادت آنگه بود و آن وقت یابد که علایق شهوات از دل گسسته شود، و علایق شهوات بدان گسسته شود که از معاصی دست بردارد. پس دست به داشتن از معصیت سبب فراغت دل است، و به جای آوردن طاعت سبب غالب شدن ذکر است، و این هر دو سبب محبت است که تخم سعادت است، و عبارت از وی فلاح است (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۶۴).

محقق ترمذی «اذْكَرُ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ» را در آیه شریفه «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَ اذْكَرُ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ وَ قُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا» (کهف: ۲۴) به نسیان غیر حق تأویل کرده، بر آن است که عاشق هیچ‌گاه از یاد معشوق غافل نیست:

ذکر رب آنگاه کامل شود که نسیان غیر او حاصل شود «وَأَذْكُرُّ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ». جماعتی اهل ظاهر گفتند: که چون فراموش کردی، خداوند را یادش کن. اهل معنی گفتند کی: این محال باشد که عاشق را از معشوق فراموشی بلکه به جایی برسد که او را غیر او فراموش شود که «وَأَذْكُرُّ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ» این است (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲۶).

کلام سیّد سردان به تفسیر سلمی از این آیه شبیه است: «أى إذا نسيت الكل و فنيت عن الأغيار و الأکوان و ما فيها و من فيها فاذكرنى، فان ذكرى لا يتم إلا لمن أخلص له سره، و قلبه و لا يمازج ذكره ذكر غيره» (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۴۴۵).

۲ - ۵. علم ظاهر و علم باطن

در نظرگاه اهل تصوف علم به دو بخش علم ظاهر و علم باطن تقسیم می‌شود؛ علم ظاهر یا علم قال برای رسیدن به مقصود کافی نیست، بلکه علم باطن یا علم حال سالک را به سرمنزل مقصود هدایت می‌کند. فیض کاشانی علم ظاهر را مختص شریعت و طریقت و علم باطن را مربوط به حقیقت دانسته است: «علم دو علم است، علم ظاهر و علم باطن. علم ظاهر، علم شریعت و طریقت است و علم باطن علم حقیقت. علم ظاهر، برای آن است که بدان عمل نمایند تا مستعد فیضان علم باطن گردند» (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۲).

برهان محقق «القی عَصَاكَ» را در آیه شریفه «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ» (اعراف: ۱۱۷) به عصای استدلال تعبیر می‌کند و معتقد است سالک زمانی که به علم باطنی برسد و چشم دلش گشوده گردد، می‌تواند عصای استدلال را رها کند:

أَلْقِ عَصَاكَ مقلد چون از راه بیفتد، برنخیزد و مستدل چون بیفتد، عصای استدلال بگیرد باز برنخیزد، مگر آن سنانش تیز نبوده باشد؛ اکنون سنان عصا را همواره تیز باید کردن و این عصای استدلال را از دست نباید نهاد تا به بصیرت برسی، آنگاه خود از دست بیفتد أَلْقِ عَصَاكَ (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲۷).

مولانا نیز در تعبیری مشابه غره شدگان به علم ظاهری را این گونه نقد می‌کند:

این عصا چو بود؟ قیاسات و دلیل
چون عصا شد آلت جنگ و نفیر
او عصاتان داد، تا پیش آمدید
آن عصا را خورد بشکن ای ضریر
آن عصا که دادشان؟ بینا جلیل
آن عصا از خشم هم بر وی زدید
(مثنوی، دفتر ۱: ۲۱۳۸-۲۱۳۶)

برهان محقق منظور از لغو را سخن ظاهری دانسته است؛ وی با استناد به آیه «وَ إِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَ قَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَ لَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ» (قصص: ۵۵)، سالکان را از پیروی از سخنان ظاهری برحذر می‌دارد: «وَ إِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ» یعنی: سخن پوست شنودن مر دل را چنان ضعیف کند که پوست جوز خوردن مر صاحب شکم را» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۱۱).

بایسته گفتن است لغو در تفاسیر قرآنی به دروغ و لهو و غنا تعبیر شده است: «وَ إِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ قَالَ اللَّغْوُ الْكُذْبُ وَ اللَّهْوُ الْغِنَاءُ - وَ هُمُ الْأَثْمَةُ^(ع)» يعرضون عن ذلك كله» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۴۲).

۲- ۶. مرتبه فنا

اهل طریقت فنا را ازاله صفات نفسانی و بقا را بقای صفات الهی در وجود سالک دانسته‌اند؛ در کشف‌المحجوب آمده است: «فنا فنای بنده باشد از رؤیت بندگی، و بقای بنده باشد به شاهد الهی» (هجویری، ۱۳۸۷: ۳۶).

سید سردان یقین را در آیه «وَ اعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر: ۹۹) به فنا و مرگ اختیاری تأویل کرده، معتقد است که پس از ادراک مرتبه فنا مجاهده از نوعی دیگر می‌شود: «تا موت قبل الموت نیست، عبادت نوعی دیگر است و بعد تمام المجاهده نوعی دیگر است» «وَ اعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۱۹). بایسته گفتن است خرگوشی یقین را به مشاهده تأویل کرده است: «قبیل فی قوله عزّ و جلّ: وَ اعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ حتی تشهد الحق» (خرگوشی، ۱۴۲۷: ۶۷).

در نگرگاه محقق ترمذی کسی می‌تواند علم دین را به سالکان بیاموزد که به مقام فنا رسیده باشد؛ در این صورت به سرّ «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴) آگاه می‌گردد: «تا نیست نشوی علم دین بیان توانی کردن. «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» من تو، تو من، يُحِبُّهُمْ به حقیقت این باشد» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۵۶).

وی دریغ و افسوس و تمنای مرگ حضرت مریم را در آیه «فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَ كُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا» (مریم: ۲۳) به طلب مرگ اختیاری تأویل می‌کند و معتقد است که حضرت مریم افسوس می‌خورد که چرا پیش از این به مرتبه فنا نرسیده بود:

«قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَ كُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا» چون در آن موت حیات دید و اگر نه ولادت عیسی چه مناسب باشد با چنین حسرتی و تمنی و بلکه از غلبلت ذوق گفت که: مردن نفس چنین پرذوق بوده است؛ من از آن چرا می‌ترسیدم؟ کاشکی پیش از این مرده بودمی و بی‌نگگ و خوار و «نَسِيًّا مَنْسِيًّا» چون رکوی آلوده مکروه خلق شدن این چنین پرحیات و خوشی بوده است، کاشکی بیش ازین بودی من از رفتن آبرو چرا می‌ترسیدم چون چنین خوشی بوده است (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۳۸).

۲-۷. سیر فی الله

به باور اهل عرفان سلوک دو قسم است: سیر الی الله و سیر فی الله؛ سیر الی الله را نهایت است، لیکن سیر فی الله که سیر در اسما و صفات است، نهایی ندارد و سالک در این مرحله به اخلاق الهی متخلق می‌گردد؛ سیر الی الله را شناخت خداوند و سیر فی الله را ادراک صفات، اسما و افعال حق دانسته‌اند (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۲۷).

محقق ترمذی با تکیه بر آیه شریفه «وَ أَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى» (نجم: ۴۲) از راه وصال و سیر فی الله سخن می‌گوید: «راه وصال را نهایت نیست، منتهی و مقصد الله است، قوله وَ أَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۱۴). مولانا نیز در *فیہ ما فیہ* از وصال حق و مقصد حقیقی سخن گفته است:

اوست که مطلوب لذاته است و او را برای او خواهند نه برای چیز دیگر که چون او و رای همه است و به از همه است و شریف‌تر از همه و لطیف‌تر از همه پس او را برای کم از او چون خواهند؟ پس الیه المنتهی چون به او رسیدند به مطلوب کلی رسیدند (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۱۹).

۲-۸. ترک مجاهده و سلوک

محقق ترمذی با تکیه بر آیه «تَحَسَّبُ أَنْ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنَّهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان: ۴۴)، افرادی را که به سلوک و مجاهده در راه حق نمی‌پردازند، از چارپایان بدتر می‌داند؛ به باور او ارزش انسان به اندازه قدمی است که در راه خداوند بر می‌دارد: «آن آهوان که در دام هونه افتاده‌اند، بتر از انعام‌اند که گوشت انعام خوردن را شاید و بارکشی از ایشان آید و از این‌ها آن‌هم نیاید؛ چنان‌که فرمود: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ»، اما این‌ها همه روح‌اند، روح سمیع بلکه همه سمع‌اند» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۱۱). غزالی نیز افرادی را که به هواجس نفسانی بیش از لذایذ روحانی اهمیت می‌دهند، چونان چارپایان می‌داند: «پس همچنین کسی که آرزوی نفس او به یافتن لذت ستوران بیش از آرزوی او باشد به لذت یافتن فریشتگان، او لا محاله به ستوران مانده‌تر از آن باشد که به فریشتگان. و این جماعت آن کسان‌اند که در حق ایشان گفته شده است: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۴۵۴).

۳. مفاهیم مربوط به انسان کامل

مبحث انسان کامل یکی از محوری‌ترین مباحث عرفان اسلامی است؛ اهل معرفت برای قوس نزول پنج مرتبه قائل شده‌اند که به آن‌ها حضرات خمس گفته می‌شود و پنجمین مرتبه آن حضرت انسان کامل است.^۳ حضرات خمس به این ترتیب است:

۱. حضرت غیب مطلق یا اعیان ثابته؛
۲. حضرت غیب نزدیک به مطلق یا عالم ارواح جبروتیه و ملکوتیه؛
۳. حضرت غیب نزدیک به شهادت یا عالم مثال؛
۴. حضرت شهادت یا عالم ملک؛

۵. حضرت جامعه یا عالم انسان کامل.

این حضرت جامع چهار حضرت پیشین است و به این دلیل کون جامع نامیده می‌شود. انسان کامل زبده و خلاصه جهان آفرینش و غایت نهایی آن است: «هر عالمی از عوالم هیجده گانه نیز مشتمل است بر صور و معانی لا نهایت لها، و وجود انسان کامل نهایت و غایت و علت غایتی این عوالم است، زیرا که وجود او به حسب ظاهر نیز بعد از عوالم هیجده گانه است و سیر و سفر عوالم هیجده گانه بر او منتهی می‌شود» (ابن ترکه، ۱۳۷۵: ۹۹).

انسان کامل خلاصه جهان هستی است و درحقیقت همه جهان و برگزیده جهان اوست. به دیگر سخن جهان خلاصه و چکیده حضرت خداوند و انسان خلاصه حق و جهان و انسان کامل برگزیده این مختصر است: «هو مختصر، فالمطول العالم كله و المختصر الإنسان الكامل، فالإنسان آخر موجود فی العالم، لأن المختصر لا یختصر إلا من مطول و إلا فلیس بمختصر، فالعالم مختصر الحق، و الإنسان مختصر العالم و الحق، فهو نقاوة المختصر، أعنی الإنسان الكامل» (محمود الغراب، ۱۴۱۴ق: ۱۰).

حسن‌زاده آملی درخصوص انسان کامل آورده است:

این چنین فرد را آدم و انسان کامل و جام جهان‌نما و آینه گیتی‌نما گویند و به اسامی بسیار دیگر نیز نامند و در موجودات داناتر و بزرگوارتر از او موجودی نیست که زبده و خلاصه موجودات است و تمام عمال کارخانه وجود از اعلی تا به اسفل از ملائکه کروی تا قوی منطبع در طبایع، از عقل نخستین تا هیولی اولی خادمان اویند و گرد او طواف می‌کنند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳ق: ۱۴۰).

انسان کامل نوع الانواع و جان‌جانان است که به وحدت جان همه اشیا را شامل می‌شود و بدین دلیل اشرف و اکمل موجودات است (سبزواری، ۱۳۸۶: ۲۶۲) و از هرچه در زمین و آسمان است برتری دارد؛ زیرا خداوند او را مظهر و مجلای خود قرار داده است. مرتبه انسان کامل را در آفرینش چونان مرتبه نفس ناطقه به انسان دانسته‌اند (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۲: ۲۵۵).

انسان کامل برای حضرت خداوند چونان مردمک چشم است برای چشم که نگریستن با آن انجام می‌شود و از آن رو بدان انسان گویند که خداوند به واسطه او بر خلق می‌نگرد و بر آنان رحمت می‌کند: «و هو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي به يكون النظر و هو المعبر عنه بالبصر. فإنه به نظر الحق تعالى إلى خلقه فرحمهم» (نابلسی، ۱۴۲۹ق، ج: ۱، ۶۵).

وجود انسان کامل از ضروریات امر سلوک است که می‌تواند با هدایت خود سالکان طریقت را به سرچشمه وصال الهی برساند؛ بدین دلیل در اکثر کتب عرفانی در خصوص انسان کامل، خصوصیات و ویژگی‌های او و ... مطالبی آمده است. در معارف برهان محقق ترمذی نیز با تکیه بر آیات وحی و احادیث نبوی مطالبی ذکر گردیده که به بررسی و تحلیل آن‌ها خواهیم پرداخت.

۳- ۱. مجالست با انسان کامل

محقق ترمذی با تکیه بر آیه «لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ» (توبه: ۱۰۸) شرط مجالست با انسان کامل را پاک شدن از انجاس و ارجاس درونی می‌داند:

«رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ» چون پاک شوی از حیض، مردان خدایی را دستوری دهند که با تو درآمیزند؛ اما بعضی خلقان خدا پاک‌اند که ایشان را پاک شدن حاجت نیست؛ همچنان که ملائکه و بعضی را چنان آفریده است که ایشان نجس محض‌اند در ایشان هیچ جوهری پاک نیست و آن دیوان‌اند باز در جوهر آدمی این دو نوع هست از آن جوهر نور و ازین ظلمت افلاک و عناصر (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۴۵).

قشیری در تفسیر «فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا» آورده است: «يتطهرون عن المعاصي و هذه سمة العابدین، و يتطهرون عن الشهوات و الأمانی و تلك صفة الزاهدین، و يتطهرون عن محبة المخلوقین، ثم عن شهود أنفسهم بما يتصفون و تلك صفة العارفين» (قشیری، ۱۹۸۱م، ج: ۲، ۶۲).

۳-۲. لطف سرشار و اخلاق نیک انسان کامل (انبیا و اولیا)

محقق ترمذی با تکیه بر آیه شریفه «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (حشر: ۲۱)، انسان کامل را دارای لطفی عام می‌داند که اگر این لطف به کوه‌ها نیز برسد، سراسر رحمت و شفقت گردند و سختی جبلی آن‌ها به نرمی و لطافت مبدل شود:

قَوْلُهُ تَعَالَى: لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ، اگر لطف اخلاق انبیا و اولیا که در قرآن شرح کرده‌ایم به کوه‌ها برسد از دل مادران مشفق رحیم‌تر شود؛ آن کوه‌ها نه بخراشد چیزی را و نه بشکند، گوشت و پوست دوست شود، در او درشتی نماند، گرانی نماند، بیگانگی نماند از غایت لطف اخلاق انبیا و جوشش رحمت ایشان و شفقت بی‌علت ایشان؛ از اجزای سنگ و کوه شیر شفقت بر جوشد و رحمت پیدا شود و درشتی و بی‌رحمتی و بیگانگی از کوه برود (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲).

لطف عام انبیا و اولیا شامل دوستان و دشمنان می‌گردد؛ به دیگر سخن این افراد دارای رحمت کلی هستند و اگر اغیار این موهبت الهی را درک نمی‌کنند، بدین علت است که کدورات جسمانی قلب و دیده آنان را پوشانده است؛ در شرح فصوص آمده است:

اعلم أن القلب - أعنى قلب العارف بالله - هو من رحمة الله، و هو أوسع منها فإنه وسع الحق جل جلاله و رحمته لا تسعه. یعنی بدانکه قلب اعنی قلب عارف بالله از رحمت حضرت الهی است و او اوسع است از رحمت از آنکه دل را سعت گنجائی حق هست (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۵۹۰).

سید سردان نیز آیه شریفه «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷) را مختص همه انبیا و اولیای الهی می‌داند و می‌گوید: «هرچه تو را در عالم سرتی است و تعلق درون دارد با مردان خدا گوی که در «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» داخل‌اند؛ گفتن با ایشان بهتر است که به ارادله» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۸).

بخشندگی بسیار سالکان را به مسیر درست هدایت می‌کند و گره از مشکلات آنان می‌گشاید. خداوندگار نیز انسان کامل را رحمت الهی بر بندگان می‌داند:

تیغ در زرادخانه اولیاست دیدن ایشان شما را کیمیاست
جمله دانایان همین گفته همین دیدن ایشان شما را کیمیاست
(مثنوی، دفتر ۱: ۷۱۷-۷۱۶)

۳-۳. نورانیت انسان کامل

سید سردان با تکیه بر آیه شریفه «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سجده: ۱۷)، انسان کامل را دارای نورانیتی می‌داند که بر اثر مجاهده و ریاضت در راه حق حاصل شده است؛ نور الهی که در نهاد انسان وجود دارد، جز با تریض و تقشف آشکار نمی‌گردد، سالک اگر به تمتعات مادی روی آورد و آینه قلب خود را با مزخرفات دنیوی زنگار آلود کند، نور الهی در وجودش مکنون گردد و به منصفه ظهور نرسد:

تن عارف از مجاهده همچو زجاجه شود؛ نور ایمان از او تافتن گیرد؛ لاجرم نازک شود تن عارف «وَمَا تَذَرِي نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ» نوری است در عین نهاد آدم نهاده‌اند؛ آن نور ظاهر نشود، الا به مجاهده؛ هر چند پوست غلیظ تر باشد، مغز ضعیف تر و مخفی تر باشد؛ چون آن پوست تنگ تر و ضعیف تر می‌شود به مجاهده ازین معنی نور قوت می‌گیرد (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۱۴).

محقق ترمذی با تفسیری زیبا از آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يُضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (نور: ۳۵)، نوربخشی و هدایتگری انسان کامل را نیز بیان کرده است:

اکنون من نور بخشم نه نور گیر؛ مه چهارده نور نگیرد و لیکن نور بخشد، اما این مه اولیا «لا شَرْقِيَّةٍ وَ لا غَرْبِيَّةٍ» است در نقصان نیفتد و خسوف نباشد؛

دختر چون مه پیشم نشست، اما من مه چهارده بودم او مه دوازده در من
تداخل شد، اما او می‌خواست که من در او تداخل شوم، ولی چهارده در
دوازده چون تداخل شود؟ (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲۸).

مولانا نیز انسان کامل را نور دانسته است:

او چو نور است و خرد جبریل اوست و آن ولی کم از او قندیل اوست
وانکه زین قندیل کم مشکات ماست نور را در مرتبه ترتیب‌هاست
زانکه هفصد پرده دارد نور حق پرده‌های نور دان چندین طبق
از پس هر پرده قومی را مقام صف صف‌اند این پرده‌هاشان تا امام
(مثنوی، دفتر ۲: ۸۲۲-۸۱۹)

۳-۴. مرتبه رؤیت انسان کامل (انبیا)

اولیای محمدی دارای مرتبه رؤیت‌اند و بدین دلیل حضرت موسی^(ع) تمنا می‌کرد که
از زمره اصحاب حضرت محمد^(ص) باشد:

از انبیا مصطفی - صلی الله علیه و سلم - به دیدار مخصوص بود، پس موسی -
علیه السلام - ازین رو تمنا می‌برد که کاشکی من از امت مصطفی - صلی الله
علیه و سلم - بودمی؛ و در حقیقت تمنای دیدار داشت؛ چون مصطفی - صلی
الله علیه و سلم - فرمود که: بعثت معلماً، پس یقین شد که اولیایی که امت
مصطفیانند - صلی الله علیه و سلم - ایشان را دیدار خواهد بودن. زیرا از آن
شاگردان مقبل‌اند که صنعت استاد را تمام آموختند و به منتهای آن علم - که
دیدارست - رسیدند و آن دولت میسرشان شد (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۸۵).

مولوی این مضمون را در مثنوی معنوی پروده است:

دور توست ایرا که موسای کلیم آرزو می‌برد زین دورت مقیم
چون که موسی رونق دور تو دید کاندرا او صبح تجلی می‌دمید
گفت یارب آن چه دور رحمت است برگذشت از رحمت آن‌جا رؤیت است
(مثنوی، دفتر ۲: ۳۵۷-۳۵۵)

محقق ترمذی همه انبیا را اهل دیدار می‌داند و آیه شریفه «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (یوسف: ۱۰۸) را دلیلی بر گفتار خود می‌داند: «گفت: انبیا را دیدار بوده است. گفت: نبی و کور و نابینا محال باشد و دیگر در قرآن چنین ناطق است که «عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي» اگر قرآن را مقرر باشید، خلاف قرآن لازم می‌آید اگر بگوییم که ندیدند» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۱).

۳-۵. قلب انسان کامل

در حدیث نبوی آمده است: «أَنْبِيَاءُ اللَّهِ لَا يَمُوتُونَ بَلْ يُقْتَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶: ۲۰۷). در برخی از کتب به جای «أَنْبِيَاءُ اللَّهِ»، «أَوْلِيَاءُ اللَّهِ» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۴۸)، «أَحْبَاءُ الرَّحْمَنِ» (ابی یاسر بدلیسی، ۱۹۹۹م: ۶۵)، «أَحْبَاؤُهُ» (بخاری، ۱۳۶۳، ج ۲: ۸۴۹) و نیز ذکر شده است. عین القضاة همدانی این حدیث را بدان معنی می‌داند که هر چند قالب انسان فانی می‌شود، لیکن جان جاویدان خواهد بود (عین القضاة همدانی، ۱۳۴۱: ۱۶۲).

محقق ترمذی بر آن است که قلب انسان کامل چون منظرگاه حضرت خداوند است، هرگز نمی‌میرد، لیکن نفس مردنی است:

این کی «أَوْلِيَاءُ اللَّهِ لَا يَمُوتُونَ» آن قلب ایشان است کی می‌خواهد که
منظرگاه حق است؛ اما نفس ایشان نیز بمیرد؛ چو عام گفته است کی «كُلُّ
نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ»؛ اما آن قلبشان نمیرد (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲۴).

سلطان‌ولد نیز که از مریدان برهان محقق است، قالب جسمانی را فانی می‌داند و معتقد است که مؤمنان با التزام به نماز و روزه و دیگر فرائض می‌توانند به مرتبه‌ای برسند که روحشان جاودانه گردد:

حق - تعالی - تن آدمی را از چهار عنصر آفرید، جان حیوانی نتیجه آن تن
است و چنین جان جنس تن است قابل فنا. فرمود که این ترکیب را بقایی
نیست. رحمت کرد و گفت که بندگی من بجا آرید از پنج نماز و ذکر و
فکر و صوم و جهاد در اوامر و نواهی تا ازین ترکیب روحی حاصل شود که
آن باقی ماند. هر که بورزد و امر حق را بجای آورد چنین روحی حاصل کند

که نمیرد، که: «المؤمنون لا يموتون بل يتقلبون من دار الى دار». و آن چنان روح که از طاعت حاصل شود روح حیوانی را که خواست فانی شدن، باقی و پابنده کند. چنان که کیمیا مس را زر می‌کند جان فانی نیز از ورود آن جان باقی شود (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۵۸).

۳-۶. انسان کامل و تسلط بر مغیبات

اینکه انسان کامل بر امور غیبی آگاه است، ریشه در روایات بزرگان دین دارد؛ مولا علی^(ع) می‌فرماید: «وَاللَّهِ لَوْ شِئْتُ أَنْ أَخْبِرَ كُلَّ رَجُلٍ مِنْكُمْ بِمَخْرَجِهِ وَ مَوَاجِهِ وَ جَمِيعِ شَأْنِهِ لَفَعَلْتُ وَ لَكِنْ أَخَافُ أَنْ تَكْفُرُوا فِيَّ بِرَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله - أَلَا وَ إِنِّي مُفْضِيهِ إِلَى الْخَاصَّةِ مِمَّنْ يُؤْمِنُ ذَلِكَ مِنْهُ» (نهج البلاغه: خطبه ۱۷۵).

محقق ترمذی نیز با تکیه بر آیه شریفه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعَلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) انسان کامل را بر همه امور آگاه می‌داند: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعَلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ». شیخ را حاضر دان به همه حال‌ها که هستی و تعظیم او نگاه‌دار با تعظیم تو شیخ را تعظیم بود و اگر نه افسوس بود (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۳۶).

مولانا نیز انسان کامل را «ینظر بنور الله» و واقف بر اسرار توصیف می‌کند:

هر که باشد شیر اسرار و امیر	او بداند هر چه اندیشد ضمیر
هین نگاه‌دار ای دل اندیشه‌خو	دل ز اندیشه بدی در پیش او
داند و خر را همی راند خموش	در رخت خندد برای روی پوش

(مثنوی، دفتر ۱: ۳۰۳۰-۳۰۲۸)

۳-۷. مقام والای انسان کامل

سید سردان با تفسیر آیه «وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» (مریم: ۳۱) انسان کامل را دارای مقام بسیار والایی دانسته است؛ وی با تفسیر این آیه نورانی معتقد است که شیخ واصل صاحب کتاب است و هر جای قدم نهد، موجب برکت

و بهروزی است: «پس شیخ صاحب کتاب است، هر کجا که هست «وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲۲).

بایسته گفتن است اهل عرفان تفاسیر مختلفی از این آیه ارائه داده‌اند. میدی «وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ» را این گونه تفسیر کرده است: «آمرأ بالمعروف، ناهیا عن المنکر. معلما للخیر و قیل - ثابتا علی دین الله. و اصل البرکة - الثبات، و قیل برکته انه کان یحیی الموتی و یشفی المرضی حیث کان» (میددی، ۱۳۷۱، ج: ۶: ۳۷).

ابن عربی این آیه را مربوط به ختم ولایت بودن حضرت عیسی^(ع) دانسته که در آخرالزمان از آسمان نزول می‌کند و به شریعت محمد^(ص) حکم می‌نماید: «و جعلنی مبارکا ای خصنی بزیادة لم تحصل لغیری و تلك الزیادة ختمه للولایة و نزوله فی آخر الزمان و حکمه بشرع محمد^(ص) حتی یكون یوم القیامة ممن یری ربه الرؤیة المحمدیة فی الصورة المحمدیة اینما كنت من دنیا و آخرة فإنه ذو حشرین یحشر فی صف الرسل و یحشر معنا فی أتباع محمد^(ص)» (ابن عربی، بی تا، ج: ۴: ۱۱۶).

۳-۸. کتاب الله و عترت بودن انسان کامل

پیامبر اکرم^(ص) در خصوص نقش هدایتگری قرآن و ائمه اطهار^(ع) می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا كِتَابَ اللَّهِ وَ عِتْرَتِي؛ أَهْلُ بَيْتِي» (ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۵: ۴۷۸). قرآن کریم و اهل بیت^(ع) مقرون یکدیگرند و جدایی آن‌ها امری محال است:

قرآن با انسان کامل واسطه فیض الهی قرین است که لیلۃ القدر و یوم الله و منزل الیه تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ می‌باشد، و هرگز از یکدیگر جدا نمی‌شوند که تکویناً افتراقشان از یکدیگر محال است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۲۳۷).

محقق ترمذی از لونی دیگر به این حدیث می‌نگرد. به اعتقاد وی کتاب الله، باطن انسان کامل و عترت ظاهر یا جسم اوست؛ چون انسان نمی‌تواند از باطن انسان کامل آگاه شود، عترت که همان ظاهر شیخ است، حل اسرار کند:

کتاب الله اندرون شیخ است و عترتی بیرون شیخ؛ کتاب آن معنی است که در او پنهان کرده‌اند و عترت جسم شیخ است؛ تو را چون اهلیت کتاب خواندن نیست، عترت با تو بگوید، سر آن کتاب را، کتاب الله که «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» کتاب بیرونی را دزد ببرد، پس عالم عالم نماند یا خود بمیرد، پس عالم نماند (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲۲).

این نکته که انسان کامل چونان قرآن است، در کلام عرفای دیگر نیز وجود دارد؛ صاحب کشف الحقایق انسان کامل را کتاب الله و کلام الله دانسته است: «بعضی گفته‌اند که انسان کامل هم کتاب الله هم کلام الله است؛ زیرا که انسان کامل مجموع هر دو عالم است و بعضی گفته‌اند که انسان کامل کتاب الله است و سخن انسان کامل کلام الله است» (نسفی، ۱۳۸۶: ۶۴). مولوی نیز آورده است:

سی پاره به کف در چله شدی سی پاره منم ترک چله کن
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۵: ۲۸۶)

۳ - ۹. انسان کامل، شجره برومند الهی

برهان محقق آیه شریفه «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا» (فتح: ۱۸) را نیز تأویل کرده است. این آیه که مربوط به بیعت رضوان در حدیبیه است، در نزد سید سردان بطنی دیگر دارد؛ وی درخت را انسان کامل و شجره برومند الهی دانسته است که سالکان باید در زیر سایه آن بروند تا از مهالک و عقبات نجات یابند:

اکنون شیخ آن شجره است که «تَحْتَ الشَّجَرَةِ» هر که را درد حقیقت است، بیا گو به نزد این درخت که و هُزِّيْ این درخت اول طالب بود، اکنون این درخت مطلوب شده است، تا ازین درخت عصاره نافع کنی، تا بچه دینت که عیسی است از تو بزاید؛ زنهار دست درین شاخ زنید که "فَقَدْ اسْتَمْسَكَ" عقول چون در سرشت و فطرت خود ناقص افتاده است، به اکتساب به جایی نرسد و به کمال نرسد (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲۲).

مولانا نیز انسان کامل را به درخت تشبیه کرده است و از سالکان خواسته در زیر سایه هر مدعی ای متمکن نگردند:

دلانزد کسی بنشین که او از دل خبر دارد

به زیر آن درختی رو که او گل های تر دارد

درین بازار عطاران مرو هر سو چوبی کاران

به دکان کسی بنشین که در دکان شکر دارد

(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۲)

برخی از اهل عرفان شجر را در سوره فتح به شجره طینت انسانی تأویل نموده اند:

در سایه شجره طینت انسانی، که سایر اسما بر مقتضای اِذْ یُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ رِقَاقٍ مَعَاهِدَتِ مِی پیوستند، تو اولاً به من میثاق محبت اصلی را گرفتی پیش تر از آنکه من به مظهر عالم ارواح در تنوعات لبس نفس - که اول مراتب تعینات است - ظاهر گردم (ابن ترکه، ۱۳۸۴: ۷۹).

برهان محقق همچنین با استناد به آیه «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (بقره: ۳۵)، منظور از شجر را مدعیان ارشاد می داند و از سالکان می خواهد از آنان بر حذر باشند:

در سایه شیخ بنشین کی ظل طوبی است که «طُوبَى لِمَنْ ذَلَّتْ نَفْسُهُ» تا از آفتاب دنیا خلاص یابی؛ تا در زیر این درختی ایمنی چون از زیر این درخت به برون آبی درمانی و اگر بیایید و گوید که: جز این درخت طوبی دیگر است «وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ» تا دم آن درخت دیگر نرود تا از درخت طوبی محروم نمایی؛ یا دل شیخ خود درخت طوبی است و تن شیخ سایه درخت طوبی، شاخ جسم شیخ که در عالم اجسام است دست درزنی به مقصود برسی و در محبت ره یابی «فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» و اگر دست در وی نزنید محروم مانید و این سری است کی با شما گفته شد (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۴۱).

۳ - ۱۰. ظل الله بودن انسان کامل

محقق ترمذی اولیای دین را مصداق سلاطین واقعی می‌پندارد و با استناد به این حدیث منسوب به پیامبر «السلطان ظل الله فی الأرض یاوی إليه کل مظلوم، فإن عدل فله الأجر و علیکم الشکر، و إن جار فعلیه الإصر و علیکم الصبر» (ترمذی، ۱۴۲۸: ۱۷۸) به سالکان توصیه می‌کند که به زیر سایه سلاطین واقعی که همان مشایخ طریقت‌اند، متمکن گردند:

رخت از ظل آب دنیا بردار و زیر ظل آفتاب دل رو و ظل آن آفتاب مظلوم

نشود؛ چون منسوب است آن آفتاب به دل کی «لا شَرِیْقَیْهِ وَ لا غَرِیْبَیْهِ» سایه

آن جسم شیخ است «السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۴۰).

مولوی نیز شمس تبریزی را سلطان سلطانان جان نامیده است:

شمس تبریزی توی سلطان سلطانان جان

چون تو محمودی نیامد همچو من دیگر ایاز

(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۷۱)

روzbهان بقلی شیرازی با تکیه بر آیه شریفه «وَ اللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالاً وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَاناً وَ جَعَلَ لَكُمْ سَرَابِیْلَ تَقِیْكُمْ الْحَرَّ وَ سَرَابِیْلَ تَقِیْكُمْ بَأْسَكُمْ كَذَلِكَ بُيِّنَ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسَلِّمُونَ» (نحل: ۸۱) اولیای الهی را مصداق حقیقی سلطان می‌داند که مریدان از مهالک طریقت و شیاطین انس و جن به آنان پناه می‌برند: «وَ اللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالاً یعنی ظلال اولیائه لیستظل بها المریدون من شدة حر الهجران، و یاوون إليها من قهر الطغیان، و شیاطین الإنس و الجن؛ لأنهم ظلال الله فی أرضه لقوله صلی الله علیه و سلم: السلطان ظل الله فی الأرض یاوی إليه کل مظلوم» (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۲: ۳۲۹).

۳ - ۱۱. فنای افعالی انسان کامل

فنای افعالی بدان معناست که عارف واصل هیچ عمل و حالتی را از خود نمی‌داند و همه را به خداوند متعال نسبت می‌دهد. در این مرتبه فعل حق مشهود و فعل انسانی ساقط است و وجه نفسانی سالک در وجه الهی مستهلک می‌گردد. عزالدین محمود کاشانی فنا را به دو

قسم فَنای ظاهر و فَنای باطن تقسیم می‌کند: فَنای ظاهر فَنای افعال است که نتیجه تجلّی افعال الهی است. سالک در این مرحله برای خود و غیر خود اختیاری قائل نیست و همه را از حضرت خداوند می‌بیند. فَنای باطن فَنای صفات و فَنای ذات است. صاحب این حال گاه در مکاشفه صفات قدیمه غرق فَنای صفات خود و گاه در مشاهده آثار عظمت ذات قدیم غرق فَنای ذات خود می‌شود و چونان وجود حق بر او مستولی می‌گردد که همه هواجس و وسوس از وجود او رخت بریند (کاشانی، ۱۳۸۹: ۵۹۴).

محقق ترمذی از حدیث نبوی «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ. كَقَلْبٍ وَاحِدٍ. يُصْرَفُهُ حَيْثُ يُشَاءُ» (مسلم، ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۰۴۵؛ رک: احمد بن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۱: ۱۳۰) مبحث فَنای افعالی انسان کامل را تبیین می‌کند: «مجاهده چون تمام شود "بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ" گردد تا هر چه از آنجا برون می‌آید، گفته دیر بود. دیر آن قلم حضرت است» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۳۴). در مثنوی معنوی آمده است:

گر مرا ماری کند زهر افکنم ور مرا یاری کند خدمت کنم
من چو کلکم در میان اصبعین نیستم در صف طاعت بین
(مثنوی، دفتر ۵: ۱۶۹۰-۱۶۸۹)

۳-۱۲. اتحاد انسان کامل با خداوند

محقق ترمذی حدیث نبوی «مَنْ كَانَ اللَّهُ كَانِ اللَّهُ لَهُ» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۷۶) را به مبحث اتحاد نورانی خود با خداوند مربوط می‌داند و معتقد است که از عالم تلوین گذشته و به مقام تمکین رسیده و با این تمهید توانسته است با معشوق یگانه گردد:

يُحِبُّهُمْ كَفَايَتٍ اسْتِ يُحْيُوهُ شَرَحِ اسْتِ. مَنْ كَانَ اللَّهُ كَفَايَتٍ اسْتِ كَانَ اللَّهُ لَهُ
شرح است؛ اکنون من از کَانَ اللَّهُ گذشته‌ام به کَانَ اللَّهُ که رسیده‌ام؛ میان حق و
محقق یک موی نمانده است، اگر در میان کسی گنجیدی، یا ملک مقرب
گنجیدی، کی نور مطلقند یا نبی مرسل که مستان حضرتند، چون این دو
فریق نمی‌گنجد، دگر چه درگنجد؟ (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲۸).

مولانا نیز این مضمون را در مثنوی معنوی پرورانده است:

گفته او را من زبان و چشم تو
من حواس و من رضا و خشم تو
رو که بی‌یسمع و بی‌بصر تویی
سر تویی چه جای صاحب سر تویی
چون شدی من کان لله از وله
من تورا باشم که کان الله له
گه تویی گویم تو را گاهی منم
هرچه گویم آفتاب روشنم
(مثنوی، دفتر ۱: ۱۹۴۰-۱۹۳۷)

برخی از اهل عرفان در تفسیر این حدیث آورده‌اند: «من کان لله، کان الله له؛ ای: من کان فی امر الله، کان الله فی أمره؛ و من کان فی ذکر الله، کان الله فی ذکره؛ و من کان فی حب الله، کان الله فی حبه؛ و من کان فی مرضاة الله، یکن الله فی مرضاته» (الرفاعی الکبیر، ۱۴۲۵ق: ۶۲).

میبدی معتقد است که انسان کامل در حالت جمع با حضرت حق به مرتبه «مَنْ كَانَ اللَّهُ كَانُ اللَّهُ لَهُ» می‌رسد:

مصطفی علیه السلام - در نقطه جمع بود، در حق برسیده، و خود را در حق گم کرده، لاجرم حق او را نیابت داشته، و آنچه وی را گفتنی است حق از بهر وی گفته. این است فتوای نبوت که «مَنْ كَانَ اللَّهُ كَانُ اللَّهُ لَهُ» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۷۱).

نتیجه:

سید برهان‌الدین محقق ترمذی از آیات قرآن و احادیث تأثیری شگرف پذیرفته، به گونه‌ای که اغلب گفتار خود را در مجموعه معارف با تمسک به آن‌ها تبیین کرده است. وی با تکیه بر ایدئولوژی صوفیانه به تأویل نصوص دینی پرداخته و مفاهیم عرفانی را شرح و توضیح داده است. محقق ترمذی چونان دیگر متصوفه از ظواهر آیات و روایات عبور کرده و ادراک باطنی خود را از این ودایع الهی بیان می‌کند که اغلب متفاوت با تفاسیر اهل شریعت است. به دیگر سخن دیدگاه‌های تفسیری سید سردان مطابق با جهان‌نگری اهل تصوف است و هدف آن‌ها تبیین آموزه‌های این مکتب است. نظریات وی درخصوص

آیات قرآن و احادیث در برخی موارد ریشه در تعلیمات صوفیه متقدم دارد و در بعضی موارد نیز در این زمینه نوآوری می‌کند.

غور در مجموعه معارف آشکار می‌کند که سید سردان در تبیین مفهوم «سلوک عرفانی» و «انسان کامل» بیشترین بهره را از متون دینی برده است. در قسمت سلوک عرفانی مفاهیمی مانند: فراق از بارگاه الهی، توبه، هواجس نفسانی، نسیان غیر حق، علم ظاهر و علم باطن، مرتبه فنا، سیر فی‌الله و ترک مجاهده و سلوک، با تکیه بر آیات و احادیث تبیین شده است. محقق ترمذی که وارث علمی سلطان‌العلما و مرشد خداوندگار مولانا محسوب می‌شود، تعبیر بسیار عمیقی درخصوص سلوک عرفانی بیان کرده که نشان می‌دهد وی در امر سیر و سلوک فردی زبده و راه پیموده محسوب می‌شده است و همان طوری که در آثار سلطان‌ولد و دیگر کتب مربوط به طریقه مولویه ذکر شده است، توانسته مولانا را به عالم احوال هدایت کند و او را به مرتبه عاشقی در عرصه ولایت برساند.

محقق ترمذی با رویکرد قرآنی - روایی خود مبحث انسان کامل را نیز تبیین نموده و مفاهیمی را مانند مجالست با انسان کامل، لطف سرشار و اخلاق نیک انسان کامل، نورانیت انسان کامل، مرتبه رؤیت انسان کامل، قلب انسان کامل، انسان کامل و تسلط بر مغیبات، مقام والای انسان کامل، کتاب الله و عترت بودن انسان کامل، انسان کامل شجره برومند الهی، ظل الله بودن انسان کامل، فنای افعالی انسان کامل و اتحاد انسان کامل با خداوند توضیح داده است. مبحث انسان کامل یکی از محوری‌ترین مباحث عرفان و تصوف است و محقق ترمذی به عنوان یکی از مرشدان و بزرگان طریقه مولویه سعی می‌کند این مفهوم بسیار مهم را با تکیه بر الهیات دینی شرح دهد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. سلطان‌ولد اولیا را به دو گروه اولیای عاشق و اولیای معشوق تقسیم کرده است (رک: سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۲۷۵).
۲. مولوی نیز هوای نفس را چونان موش دانسته است:
موش تا انبار ما حفره زده است وز فنش انبار ما ویران شده است

اول ای جان دفع شر موش کن و انگهان در جمع گندم جوش کن

(مثنوی، دفتر ۱: ۳۸۰-۳۷۹)

۳. برخی از عرفا حضرات را شش مرحله و احدیت و واحدیت را جدا محسوب کرده‌اند (رک: امام خمینی، ۱۳۸۸: ۱۶۲).

کتاب‌نامه:

- افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲)، *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازجی، چاپ دوم، تهران: دنیای کتاب.
- ابن ترکه، صائن‌الدین علی. (۱۳۷۵)، *شرح گلشن راز*، به اهتمام کاظم دزفولیان، تهران: آفریش.
- _____ . (۱۳۸۴)، *شرح نظم الدر (شرح قصیده تائیه ابن فارض)*، به اهتمام اکرم جودی نعمتی، تهران: میراث مکتوب.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا)، *فتوحات مکیه (اربع مجلدات)*، بیروت: دار صادر.
- _____ . (۱۹۴۴)، *فتوحات مکیه*، به اهتمام عثمان یحیی، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۹۰)، *چنین گفت ابن عربی*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، چاپ دوم، تهران: نیلوفر.
- احمدبن حنبل، احمدبن محمد. (۱۴۱۶)، *مسند امام احمدبن حنبل*، به اهتمام شعیب ارنووط و دیگران، بیروت: مؤسسه الرسالة.
- البدلیسی، ابی یاسر عمار. (۱۹۹۹)، *بهجة الطائفة*، به اهتمام ادوارد بدین، بیروت: دار الشرفانز شتاینر.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۲۰۰۸)، *تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن*، به اهتمام احمد فرید المزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ . (۱۴۲۶)، *مشرّب الارواح*، به اهتمام عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ترمذی، محمدبن علی. (۱۴۲۸)، *کیفیه السلوک الی رب العالمین*، به اهتمام عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۱۹ق)، *الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی*، به اهتمام احمد محمد شاکر، قاهره: دار الحدیث.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۳ق)، *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، قم: الف. لام. میم.
- _____ . (۱۳۸۳ق)، *انسان و قرآن*، قم: الف. لام. میم.
- خرگوشی، ابوسعید عبدالملک. (۱۴۲۷ق)، *تهذیب الاسرار فی اصول التصوف*، به اهتمام امام سید محمد علی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- [امام] خمینی روح الله. (۱۳۸۸)، *شرح دعای سحر*، ترجمه سید احمد فهری، چاپ دوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوارزمی، تاج الدین حسین. (۱۳۷۹)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش حسن حسن زاده آملی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- رازی، نجم الدین. (۱۳۸۹)، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ چهاردهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- الرفاعی الکبیر، احمد بن علی. (۱۴۲۵ق)، *حالة اهل الحقیقة مع الله تعالی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سبزواری، محمد ابراهیم. (۱۳۸۶)، *شرح گلشن راز*، به اهتمام پرویز عباسی داکانی، تهران: علم.
- سپهسالار، فریدون بن احمد. (۱۳۸۸)، *رسالة سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار*، تصحیح محمد افشین وفایی، چاپ دوم، تهران: سخن.
- سلطان ولد، بهاء الدین محمد. (۱۳۸۹)، *ابتدای نامه*، تصحیح محمد علی موحد و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
- _____ . (۱۳۷۶)، *انتها نامه*، به تصحیح محمد علی خزانه دارلو، تهران: روزنه.
- سلمی، ابو عبد الرحمن محمد. (۱۳۶۹)، *مجموعه آثار السلمی*، به اهتمام نصر الله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- طارمی، صفی الدین محمد. (۱۳۷۷)، *انیس العارفين*، به اهتمام علی اوجبی، تهران: روزنه.

- عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن ابی‌بکر. (۱۳۴۱)، *تمهیدات*، به اهتمام عقیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، ابو‌حامد محمد. (۱۳۸۶)، *ترجمه احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، به اهتمام حسین خدیو جم، چاپ ششم، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۳)، *کیمیای سعادت*، به اهتمام حسین خدیو جم، چاپ یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل فیض*، به اهتمام محمد امامی کاشانی و بهراد جعفری، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- قرآن کریم.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۹۸۱)، *لطائف الإشارات*، به اهتمام ابراهیم بسیونی، چاپ سوم، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- _____ (۱۳۷۴)، *ترجمه رساله قشیریه*، ترجمه ابوعلی عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، به اهتمام طیب موسوی جزائری، قم: دارالکتاب.
- قیصری، داود. (۱۳۸۱)، *رسائل قیصری*، به اهتمام جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۸۹)، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، به تصحیح جلال‌الدین همایی، به کوشش کورش نسبی تهرانی، تهران: زوار.
- کاظمی، محمد. (۱۳۹۲)، *سید برهان‌الدین مرشد مولانا*، تهران: نجم کبری.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۲۳ق)، *زاد المعاد - مفتاح الجنان*، به اهتمام علاء‌الدین اعلمی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- _____ (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محقق ترمذی، برهان‌الدین. (۱۳۷۷)، *معارف: مجموعه مواعظ و کلمات سید برهان‌الدین محقق ترمذی*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: نشر دانشگاهی.

- محمود الغراب، محمود. (۱۴۱۴ق)، *الإِنسان الكامل من كلام الشيخ الأكبر*، چاپ دوم، دمشق: دارالکاتب العربی.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مسلم، مسلم بن حجاج. (۱۴۱۲ق)، *صحیح مسلم*، به اهتمام محمدفواد عبدالباقی، قاهره: دارالحديث.
- مشرف، مریم. (۱۳۹۷)، «ویکرد باطنی برهان‌الدین محقق ترمذی و تأثیر آن در آثار مولوی»، *مجله کاوشنامه یزد*، شماره سی و هشتم، ۳۰-۹.
- _____ . (۱۳۹۵)، *مولوی و تفسیر عرفانی*، تهران: سخن.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری*، چاپ هشتم، تهران: صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، به اهتمام محمد خواجه‌جری، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ . (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم: بیدار.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۶)، *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: نگاه.
- _____ . (۱۳۷۸)، *کلیات شمس یا دیوان کبیر*، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ . (۱۳۶۳)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: امیرکبیر.
- میدی، ابو‌الفضل رشید‌الدین. (۱۳۷۱)، *کشف‌الاسرار و عده‌الابرار*، به اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ پنجم. تهران: امیر کبیر.
- نابلسی، عبدالغنی. (۱۴۲۹ق)، *جواهر النصوص فی شرح الفصوص*، عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نسفی، عزیز‌الدین. (۱۳۸۶)، *انسان کامل*، به اهتمام ماریژان موله، چاپ هشتم، تهران: طهوری.

- _____ . (۱۳۸۱)، *زبدة الحقائق*، به اهتمام حق وردی ناصری، چاپ دوم، تهران: طهوری.
- _____ . (۱۳۵۲)، *مقصد اقصی*، به اهتمام حامد ربّانی، تهران: گنجینه.
- نهج البلاغه.
- نیکلسون، رینولد الین. (۱۳۸۸)، *تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- همجویری، علی بن عثمان جلابی. (۱۳۸۷)، *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران: سروش.
- وائقی خوندابی، داود، مهدی ملک ثابت و محمد کاظم کهدویی. (۱۳۹۹)، «پژوهشی در اندیشه‌های برهان الدّین محقق ترمذی»، *مجله عرفان اسلامی*، شماره ۶۴: ۳۴-۱۱.