Pazhuheshnameh Irfan
N.26 spring and summer 2022
Pages:269- 302

Borhanoddin Mohaghegh Termezi and the use of Quranic verses and prophetic hadiths in explaining mystical concepts

Davood Vaseghi Khondabi[1]
Mohammad Kazem Kahduyi[2]

Abstract: Borhanoddin Mohaghegh Termezi is one of the great men of Rumi School, who served Bahauddin Mohammad Balkhi at an early age and underwent mystical conduct with him. He played an important role in the training of Maulana and was able to lead the young Maulana to Wadi Tariqat and place him among the lovers of the arena of the province.
From Borhanoddin Mohaghegh Termezi, a collection called "Ma'aref" and a few short interpretations of the verses of the Holy Qur'an have been left, which indicate his deep religious knowledge and mystical insight.
The present study, which is based on library studies and is done by descriptive-analytical method, examines the use Borhanoddin Mohaghegh Termezi of Quranic verses and hadiths of the Prophet in explaining mystical concepts and for further analysis of Sufi views. The result of the research reveals that the Mohaghegh Termezi has used the verses of the Qur'an and the hadiths of the Prophet more in explaining the two central issues of Sufism, namely, "mystical conduct" and "The perfect holy man".
keywords : Borhanoddin Mohaghegh Termezi, Quran verses, Prophetic Hadiths, Mystical concepts.

1 . Postdoctoral researcher of Yazd University, Iran (Author responsible)
e-mail: d. aseqhi@gmail.com
2. Professor of Persian literature, Yazd University, Iran
e-mail: MKKa35@yahoo.com

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

شماره بیست‌وششم، بهار و تابستان ۱۴۰۱، دوفصلنامه علمی، سال سیزدهم، صفحات ۳۰۲- ۲۶۹

برهان محقق ترمذی و بهره‌گیری از آیات واحادیث در تبیین مفاهیم عرفانی

داود واثقی خوندابی*/ محمّدکاظم کهدویی**

چکیده: برهان‌الدّین محقق ترمذی یکی از بزرگان طریقهٔ 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 عرصهٔ ولایت قرار دهد. از سیّد 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 مبتنی‌بر 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. نتیجهٔ پژوهش آشکار می‌کند که محقق ترمذی از آیات قرآن و احادیث بیشتر در تبیین دو مبحث محوری تصوّف 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 (نویسندهٔ مسئول)

رایانامه: d.vaseqhi@gmail.com

** استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد رایانامه: MKKa35@yahoo.com

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

مقدمه:

برهان‌الدّین محقق ترمذی از سادات حسینی ترمذ بود که ارباب طریقت وی را به علّت اشراف بر ضمایر و تسلط بر امور پنهانی «سیّد سردان» می‌نامیدند (افلاکی، ۱۳۶۲، ج۱: ۵۶). سیّد از زمره اصحاب مجاهده و ریاضت بود که در جوانی به خدمت سلطان‌العلما بهاءالدّین 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؛ به‌گونه‌ای که سلطان‌العلما تربیت فرزندش مولانا را به او سپرده بود. سیّد 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. سیّد 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 درجهٔ عرفانی پدرش برسد (سپهسالار،۱۳۸۸، ج۱: ۱۷۵).

برهان محقق ترمذی از بزرگانی است که وارث علم سلطان‌العلمای بلخ است و نقشی بی‌بدیل در تربیت روحانی خداوندگار داشته است. درحقیقت سیّد سردان توانست مولانا را به درجهٔ عاشقی در عرصهٔ ولایت[1] برساند و او را به‌گونه‌ای تربیت کند تا بتواند مصاحب مرشدی مانند شمس تبریزی شود (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۱۹۳).

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

> *گفتند که سیّد برهان‌الدّین سخن خوب می‌فرماید؛ امّا شعر سنایی در سخن بسیار می‌آرد. سیّد فرمود همچنان باشد که می‌گویند آفتاب خوب است، امّا 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).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

از برهان محقق ترمذی کتابی به نام *معارف* و چند تفسیر کوتاه از آیات قرآن کریم به‌جای مانده است؛ وی با تسلّطی 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 سیّد سردان متکی بر باطن نصوص دینی است؛ به دیگر سخن وی به علّت تأثیرپذیرفتن از ایدئولوژی عرفانی ظواهر نصوص دینی را چندان وقعی نمی‌نهد و بیشتر به تأویل آن‌ها می‌پردازد. درمورد تأویل‌گرایی صوفیه در ادامهٔ مقاله توضیح بیشتری داده خواهد شد.

بایستهٔ گفتن است درخصوص معارف محقق ترمذی پژوهش‌هایی نیز انجام شده است؛ کاظم محمّدی در کتاب *سیّد برهان‌الدّین مرشد مولانا* (۱۳۹۲) به بیان نکاتی در مورد زندگانی و اندیشهٔ محقق ترمذی پرداخته است؛ این کتاب مفاهیم عرفانی را به صورت موضوعی و فهرست‌وار ذکر کرده است. مریم مشرّف در کتاب *مولوی و تفسیر عرفانی* (۱۳۹۵) درخصوص ادراکات باطنی سیّد سردان و شیوهٔ وی در تفسیر مطالبی را بیان کرده است (۱۳۹۵: ۷۱- ۳۹). مشرف همچنین در مقالهٔ «رویکرد باطنی برهان‌الدّین 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 درمورد سبک معارف محقق ترمذی و تأثیر اندیشهٔ او بر آثار مولانا نیز نکات ارزنده‌ای بیان کرده است. داود واثقی خوندابی و همکاران در مقالهٔ «پژوهشی در اندیشه‌های برهان‌الدّین محقق ترمذی» (۱۳۹۹) مهم‌ترین ارکان جهان‌نگری سیّد 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 سیّد سردان بررسی و تحلیل می‌گردد.

۱. رویکرد باطن‌گرایانهٔ محقق ترمذی

مکتب تصوّف اگرچه از جریان‌های فکری مختلفی تأثیر پذیرفته، شالودهٔ 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:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

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 بواطن آن نصیب صاحبان تأویل علی حسب مراتبهم و درجاتهم و مطلع آن اختصاص به کمل 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 آلایش‌های 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 ابوعبدالرحمن 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 زمینهٔ پیدایش زبان عرفانی است، توضیح دهد» (مشرّف، 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 ائمهٔ اطهار(ع) به دلیل ادبیات فاخر و بلاغت بی‌نظیر قابلیت بسیاری برای تأویل دارند و اهل دین هرکدام فراخور درک خود برداشت‌های بدیعی از این ودایع الهی ارائه می‌دهند. امام خمینی اتکا به ظواهر نصوص دینی و پی نبردن به عمق معانی آن‌ها را نشان از سطحی‌اندیشی مفسر می‌داند:

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

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 فسّر القرآن برایه فقد کفر (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۴۹-۴۸).

سیّد 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، «ذلِکَ ذِکْری لِلذّاکِرینَ» را به توبهٔ تائبان، «إِنَّمَا الْمُشْرِکُونَ نَجَس» را به آلوده بودن به هواجس نفسانی، «اذْکُرْ رَبَّکَ إِذا نَسیتَ» را به نسیان ذکر غیر حق، «أَلْقِ عَصاکَ» را به عصای استدلال، یقین را به فنا و مرگ اختیاری، «وَ أَنَّ إِلی رَبِّکَ الْمُنْتَهی» را به مقصد الهی و سیر فی الله و «کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» را به ترک‌کنندگان سلوک تأویل نموده است. در مبحث انسان کامل نیز «رِجالٌ یُحِبُّونَ أَنْ یَتَطَهَّرُوا وَ اللَّهُ یُحِبُ الْمُطَّهِّرِینَ» را به لزوم پاکی سالک برای مصاحبت با پیر، «لَوْ أَنْزَلْنا هذَا الْقُرْآنَ» را به لطف اخلاق انبیا و اولیا، «وَ ما تَدْری نَفْسٌ ما أُخْفِیَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْیُن» را به نورانیت انسان کامل، «عَلی بَصیرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنی» را به مقام رؤیت انسان کامل، «أَنْبِیاءُ اللَّهِ لَا یَمُوتُونَ بَلْ یُنْقَلُونَ مِنْ دارٍ إِلَی دارٍ» را به قلب انسان کامل، «یَا أَیُّهَا النَّاسُ إِنِّی قَدْ تَرَکْتُ فِیکُمْ مَا إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا کِتَابَ اللَّهِ وَ عِتْرَتِی؛ أَهْلَ بَیْتِی» را به کتاب الله بودن باطن و عترت بودن ظاهر انسان کامل (مرشد طریقت) و «السلطان ظل الله فی الأرض» را به ظل الله بودن انسان کامل تأویل کرده است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

۲. مفاهیم مربوط به سلوک عرفانی

در اصطلاح اهل طریقت سلوک به معنای طی مراحل خاص برای رسیدن به مرتبهٔ فنا و ادراک پیشگاه حضرت جانان است و این امر محقق نگردد، مگر اینکه سالک طریقت صفات بشری را از وجود خود بزداید و از انانیّت نفس خارج شود. در *کشف‌الاسرار* آمده است:

> *دانی که محقق کی به حق رسد؟ چون سیل رُبوبیت 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 بگوی که نسبت با خود نه نیکوست* (میبدی، ۱۳۷۱، ج۱: 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 به‌سوی 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 به‌سوی عالم وحدت باید وادی‌های سلوک را با مجاهده و کوشش بپیماید 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 محبّت؛ ۳. فرمانبرداری؛ ۴. ترک رأی و اندیشهٔ خود؛ ۵. ترک اعتراض و انکار؛ ۶. ثبات و دوام بر شرایط و ارکان سلوک (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۴۵- ۱۴۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

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 محمّد(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 آیهٔ شریفهٔ «وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابِی لَشَدِيد» (ابراهیم:۷) فرقت از پیشگاه جانان است که بدترین رنج و غم محسوب می‌شود: «چون کفران آری به عذاب درمانی که «وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابِی 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 ادعیهٔ مکتب تشیع آمده است: «سَيِّدِی وَ مَوْلَایَ وَ رَبِّی صَبَرْتُ عَلَى عَذَابِکَ، فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلَى فِرَاقِکَ، وَ هَبْنِی صَبَرْتُ عَلَى حَرِّ نَارِکَ، فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ إِلَى كَرَامَتِکَ» (مجلسی، ۱۴۲۳ق: 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)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

۲-۲. توبه

توبه اولین مقام از مقامات طریقت و به معنای بازگشت از گناه به‌سوی امور پسندیده است؛ جنید بغدادی درخصوص 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 حقّ به موافقت حکم حقّ؛ پس مادام که نشناسد مکلّف حقیقت ذنب را و بودن فعل صادر از او مخالف از برای حکم حقّ، صحیح نیست از برای او رجوع کردن از او* (طارمی، ۱۳۷۷: ۶۷).

برهان محقق منظور از «ذلکَ ذِکْری لِلذّاکِرینَ» را در آیهٔ شریفهٔ «وَ أَقِمِ الصَّلاةَ طَرَفَیِ النَّهارِ وَ زُلَفاً مِنَ اللَّیْلِ إِنَّ الْحَسَناتِ یُذْهِبْنَ السَّیِّئاتِ ذلکَ ذِکْری لِلذّاکِرینَ» (هود:۱۱۴) توبهٔ تائبان می‌داند تا مجرمان از رحمت واسعهٔ الهی نومید نگردند: «ذلکَ ذِکْری لِلذّاکِرینَ. یعنی: توبة التائبین؛ یعنی: قبول توبه تائبان یادگار است تا مجرمان نومید نباشند» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۶۴). حکیم ترمذی نیز این آیه را مربوط به توبهٔ تائبان دانسته است: «ذلکَ ذِکْری لِلذّاکِرینَ أی: توبة للتائبین، و عظة للمتعظین» (ترمذی، ۱۴۲۸ق: ۱۴۷).

۲ - ۳. هواجس نفسانی

محقق ترمذی انجاس درونی را مانع سلوک می‌داند؛ وی با تکیه بر آیهٔ «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِکُونَ نَجَسٌ فَلا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ بَعْدَ عامِهِمْ هذا وَ إِنْ خِفْتُمْ عَیْلَةً فَسَوْفَ یُغْنِیکُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلیمٌ حَکیمٌ» (توبه: ۲۸)، اهل هوا را ناتوان از ادراک معانی حقیقی قرآن می‌پندارد و براساس آیهٔ «لا یَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ» پاکان طریقت را شایستهٔ 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 تَعَالَی «إِنَّمَا الْمُشْرِکُونَ نَجَس و قُولَه لا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»، تا آن موش را برنکشی و این چاه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

وجودت را پاک نکنی که "لا 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 عنینان 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، ج۱: ۶۱۰).

برهان محقق نهر را در آیهٔ شریفهٔ «فَلَمَّا فَصَلَ طالُوتُ بِالْجُنُودِ قالَ 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، به قدر ضرورت به امر خورید نه به شهوت و بی‌فرمانی. "فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلا قَلِيلاً" 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 فی صحبته مع شیء من ذلک من الدنيا و النفس و الخلق بموجب الشهادة و الاختيار- فليس من الله فی شیء إن كان ارتكاب محظور، و ليس من هذه الطريقة فی شیء إن كان على جهة الفضيلة و ماله منه بد» (قشیری، ۱۹۸۱م، ج۱: ۱۹۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

محقق ترمذی با استناد به آیهٔ «فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ قَتَلَ داوُدُ جالُوتَ وَ آتاهُ اللَّهُ الْمُلْکَ وَ الْحِکْمَةَ وَ عَلَّمَهُ مِمَّا یَشاءُ وَ لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَ لکِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَی الْعالَمین» (بقره:۲۵۱)، داود را به دل و جالوت را به نفس امّاره تأویل می‌کند و معتقد است که داود دل به علت کشتن جالوت نفس به علم و حمکت رسیده است: «همچنان‌که قتل داود جالوت. داود دل نفس امّاره را بکشت، لاجرم خداوند- تعالی- داود دل را ملک بخشید و علم و حکمت دهد» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۱۵).

روزبهان بقلی در کتاب *مشرب‌الارواح* قتل جالوت را به فنای نفس تعبیر می‌کند: «وَ قَتَلَ داوُدُ جالُوتَ فإذا فنیت النفس و الهوی تظهر له آیات الله و کراماته» (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶ق: ۲۰۴).

۲- ۴. نسیان غیر حق

تلقین ذکر توسط شیخ به مرید از اهمیت خاصی در مکتب تصوّف برخوردار است؛ سالک با دوام ذکر بایست ظاهر و باطن خود را از سیطرهٔ غیر حق آزاد کند و به رفع حجب بپردازد؛ چراکه حجب روندگان طریقت نتیجهٔ نسیان نام حق است (نجم رازی، ۱۳۸۹: ۲۶۷). غزالی معتقد است که ذکر حق از عبادات مواظبت می‌کند و انجام عبادات نیز موجب غلبهٔ 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 بدارد. پس دست به داشتن از معصیت سبب فراغت دل است، و به‌جای آوردن طاعت سبب غالب شدن ذکر است، و این هر دو سبب محبّت است که تخم سعادت است، و عبارت از وی فلاح است* (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۶۴).

محقق ترمذی «اذْکُرْ رَبَّکَ إِذا نَسیتَ» را در آیهٔ شریفهٔ «إِلاَّ أَنْ یَشاءَ اللَّهُ وَ اذْکُرْ رَبَّکَ إِذا نَسیتَ وَ قُلْ عَسی أَنْ یَهْدِیَنِ رَبِّی لِأَقْرَبَ مِنْ هذا رَشَداً» (کهف:۲۴) به نسیان غیر حق تأویل کرده، بر آن است که عاشق هیچ‌گاه از یاد معشوق غافل نیست:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

ذکر رب آنگاه کامل شود که نسیان غیر او حاصل شود «وَ اذْکُرْ رَبَّکَ إِذا نَسیتَ». 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 «وَ اذْکُرْ رَبَّکَ إِذا نَسیتَ» این است (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲۶).

کلام سیّد سردان به تفسیر سلمی از این آیه شبیه است: «**أی إذا نسیت الکل و فنیت عن الأغیار و الأکوان و ما فیها و من فیها فاذکرنی، فان ذکری لا یتم إلا لمن أخلص له سره، و قلبه و لا یمازج ذکره ذکر غیره**» (سلمی، ۱۳۶۹، ج۲: ۴۴۵).

۲ – ۵. علم ظاهر و علم باطن

در نظرگاه اهل تصوّف 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، ج۱: ۱۲).

برهان محقق «**أَلْقِ عَصاکَ**» را در آیهٔ شریفهٔ «**وَ أَوْحَیْنا إِلی مُوسی أَنْ أَلْقِ عَصاکَ فَإِذا هِیَ تَلْقَفُ ما یَأْفِکُونَ**» (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:

أَلقِ عَصَاک مقلد چون از راه بیفتد، برنخیزد و مستدل چون بیفتد، عصای استدلال بگیرد باز برخیزد، 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، آنگه خود از دستت بیفتد أَلقِ عَصَاک(محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

مولانا نیز در تعبیری مشابه غره‌شدگان به علم ظاهری را این‌گونه نقد می‌کند:

این عصا چبود؟ قیاسات و دلیل — آن عصا که دادشان؟ بینا جلیل
چون عصا شد آلت جنگ و نفیر — آن عصا را خورد بشکن ای ضریر
او عصاتان داد، تا پیش آمدید — آن عصا از خشم هم بر وی زدید

(مثنوی، دفتر۱: ۲۱۳۸- ۲۱۳۶)

برهان محقق منظور از لغو را سخن ظاهری دانسته است؛ وی با استناد به آیهٔ «وَ إِذا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَ قالُوا لَنا أَعْمالُنا وَ لَكُمْ أَعْمالُكُمْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ لا نَبْتَغِي الْجاهِلِين» (قصص: ۵۵)، سالکان را از پیروی از سخنان ظاهری برحذر می‌دارد: «وَ إِذا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْه» یعنی: سخن پوست شنودن مر دل را چنان ضعیف کند که پوست جوز خوردن مر صاحب شکم را» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۱۱).

بایستهٔ گفتن است لغو در تفاسیر قرآنی به دروغ و لهو و غنا تعبیر شده است: «وَ إِذا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ قال اللغو الكذب و اللهو الغناء- و هم الأئمة(ع) يعرضون عن ذلک كله» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۱۴۲).

۲ -۶. مرتبهٔ فنا

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

سیّد سردان یقین را در آیهٔ «وَ اعْبُدْ رَبَّکَ حَتَّى يَأْتِيَکَ الْيَقِينُ» (حجر:۹۹) به فنا و مرگ اختیاری تأویل کرده، معتقد است که پس از ادراک مرتبهٔ فنا مجاهده از نوعی دیگر می‌شود: «تا موت قبل الموت نیست، عبادت نوعی دیگر است و بعد تمام المجاهدة نوعی دیگر است «وَ اعْبُدْ رَبَّکَ حَتَّى يَأْتِيَکَ الْيَقِين» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۱۹). بایستهٔ گفتن است خرگوشی یقین را به مشاهده تأویل کرده است: «قيل فی قوله عزّ و جلّ: وَ اعْبُدْ رَبَّکَ حَتَّى يَأْتِيَکَ الْيَقِين حتى تشاهد الحق» (خرگوشی، ۱۴۲۷ق: ۶۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

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

وی دریغ و افسوس و تمنای مرگ حضرت مریم را در آیهٔ «فَأَجاءَهَا الْمَخاضُ إِلی جِذْعِ النَّخْلَة قالَتْ یا لَیْتَنی مِتُّ قَبْلَ هذا وَ کُنْتُ نَسْیاً مَنْسِیًّا» (مریم: ۲۳) به طلب مرگ اختیاری تأویل می‌کند و معتقد است که حضرت مریم افسوس می‌خورد که چرا پیش از این به مرتبهٔ فنا نرسیده بود:

> *«قالَتْ یا لَیْتَنی مِتُّ قَبْلَ هذا وَ کُنْتُ نَسْیاً مَنْسِیًّا» چون در آن موت حیات دید و اگر نه ولادت عیسی چه مناسب باشد با چنین حسرتی و تمنی و بلکه از غلبات ذوق گفت که: مردن نفس چنین پرذوق بوده است؛ من از آن چرا می‌ترسیدم؟ کاشکی پیش از این مرده بودمی و بی‌ننگ و خوار و «نَسْیاً مَنْسِیًّا» چون رکوی آلودهٔ 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).

۷-۲. سیر فی‌الله

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

محقق ترمذی با تکیه بر آیهٔ شریفهٔ «وَ أَنَّ إِلی رَبِّکَ الْمُنْتَهی» (نجم: ۴۲) از راه وصال و سیر فی‌الله سخن می‌گوید: «راه وصال را نهایت نیست، منتهی و مقصد الله است، قوله وَ أَنَّ إِلی رَبِّکَ الْمُنْتَهی» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۱۴). مولانا نیز در *فیه ما فیه* از وصال حق و مقصد حقیقی سخن گفته است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

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

۸-۲. ترک مجاهده و سلوک

محقق ترمذی با تکیه بر آیهٔ «تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبيلا» (فرقان:۴۴)، افرادی را که به سلوک و مجاهده در راه حق نمی‌پردازند، از چارپایان بدتر می‌داند؛ به باور او ارزش انسان به اندازهٔ قدمی است که در راه خداوند بر می‌دارد: «آن آهوان که در دام هو نه افتاده‌اند، بتر از انعام‌اند که گوشت انعام خوردن را شاید و بارکشی از ایشان آید و از این‌ها آن‌هم نیاید؛ چنان‌که فرمود: «أُولَئِک كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ»، امّا 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 مانند‌ه‌تر از آن باشد که به فریشتگان. و این جماعت آن کسان‌اند که در حق ایشان گفته شده است: «أُولَئِک كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (غزالی، ۱۳۸۶، ج۴: 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 مرتبهٔ 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 جبروتیّه و ملکوتیّه؛
۳. حضرت غیب نزدیک به شهادت یا عالم مثال؛

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

٤. حضرت شهادت یا عالم ملک؛

٥. 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 خلاصهٔ جهان آفرینش و غایت نهایی آن است: «هر عالمی از عوالم هیجده‌گانه 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 هیجده‌گانه است و سیر و سفر عوالم هیجده‌گانه بر او منتهی می‌شود» (ابن‌ترکه، ۱۳۷۵: ۹۹).

انسان کامل خلاصهٔ جهان هستی است و درحقیقت همهٔ جهان و برگزیدهٔ جهان اوست. به دیگر سخن جهان خلاصه و چکیده حضرت خداوند و انسان خلاصهٔ حق و جهان و انسان کامل برگزیده این مختصر است: «**هو مختصر، فالمطول العالم کله و المختصر الإنسان الکامل، 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 الکامل**» (محمود الغراب، ۱۴۱۴ق: ۱۰).

حسن‌زاده آملی درخصوص انسان کامل آورده است:

> *این‌چنین فرد را آدم و انسان کامل و جام جهان‌نما و آیینهٔ 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 عمّال کارخانه وجود از اعلی تا به اسفل از ملائکه کرّوبی تا قوی منطبع در طبایع، از عقل نخستین تا هیولی اولی خادمان اویند و گرد او طواف می‌کنند*» (حسن‌زاده آملی،۱۳۸۳الف: ۱۴۰).

انسان کامل نوع الانواع و جان جانان 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. مرتبهٔ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

انسان کامل را در آفرینش چونان مرتبهٔ نفس ناطقه به انسان دانسته‌اند (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ج۱۲: ۲۵۵).

انسان کامل برای حضرت خداوند چونان مردمک چشم است برای چشم که نگریستن با آن انجام می‌شود و ازآن‌رو بدان انسان گویند که خداوند به‌واسطهٔ او بر خلق می‌نگرد و بر آنان رحمت می‌کند: «**و هو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذی به یکون النظر و هو المعبر عنه بالبصر.فإنه به نظر الحق تعالی إلی خلقه فرحمهم**» (نابلسی، ۱۴۲۹ق، ج۱: ۶۵).

وجود انسان کامل از ضروریات امر سلوک است که می‌تواند با هدایت خود سالکان طریقت را به سرچشمهٔ وصال الهی برساند؛ بدین دلیل در اکثر کتب عرفانی درخصوص 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 آیهٔ «**لا تَقُمْ فیه أَبَداً لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَی التَّقْوی مِنْ أَوَّلِ یَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فیه فیه رِجالٌ یُحِبُّونَ أَنْ یَتَطَهَّرُوا وَ اللَّهُ یُحِبُّ الْمُطَّهِّرین**» (توبه: ۱۰۸) شرط مجالست با انسان کامل را پاک شدن از انجاس و ارجاس درونی می‌داند:

> *«رِجالٌ یُحِبُّونَ أَنْ یَتَطَهَّرُوا وَ اللَّهُ یُحِبُّ الْمُطَّهِّرِینَ» چون پاک شوی از حیض، مردان خدایی را دستوری دهند که با تو درآمیزند؛ امّا بعضی خلقان خدا پاک‌اند که ایشان را پاک شدن حاجت نیست؛ همچنان‌که 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 «فیه رِجالٌ یُحِبُّونَ أَنْ یَتَطَهَّرُوا» آورده است: «**یتطهرون عن المعاصی و هذه سمة العابدین، و یتطهرون عن الشهوات و الأمانی و تلک صفة الزاهدین، و**

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

یتطهرون عن محبة المخلوقین، ثم عن شهود أنفسهم بما یتصفون و تلک صفة العارفین» (قشیری، ۱۹۸۱م، ج۲: ۶۲).

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

محقق ترمذی با تکیه بر آیهٔ شریفهٔ «لَوْ أَنْزَلْنا هذَا الْقُرْآنَ عَلی جَبَلٍ لَرَأَیْتَهُ خاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْیَةِ اللَّهِ وَ تِلْکَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرُونَ» (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 تَعَالَی: لَوْ أَنْزَلْنا هذَا الْقُرْآنَ عَلی 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 بی‌علّت ایشان؛ از اجزای سنگ و کوه شیر شفقت برجوشد 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 علّت است که کدورات جسمانی قلب و دیدهٔ آنان را پوشانده است؛ در *شرح فصوص* آمده است:

اعلم أن القلب- أعنی 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).

سیّد سردان نیز آیهٔ شریفهٔ «وَ ما أَرْسَلْناکَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعالَمین» (انبیاء: ۱۰۷) را مختص همهٔ انبیا و اولیای الهی می‌داند و می‌گوید: «هرچه تو را در عالم سرّی است و تعلّق درون دارد با مردان خدا گوی که در «وَ ما أَرْسَلْناکَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعالَمِین» داخل‌اند؛ گفتن با ایشان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

بهتر است که به اراذله» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۸). انسان کامل حافظ اسرار است و به علت لطف و 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 زرادخانهٔ اولیاست دیدن ایشان شما را کیمیاست
جمله دانایان همین گفته همین دیدن ایشان شما را کیمیاست
(مثنوی، دفتر۱: ۷۱۷- ۷۱۶)

۳- ۳. نورانیت انسان کامل

سیّد سردان با تکیه بر آیهٔ شریفهٔ «فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزاءً بِما كانُوا يَعْمَلُونَ» (سجده: ۱۷)، انسان کامل را دارای نورانیتی می‌داند که براثر 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 آیینهٔ قلب خود را با مزخرفات دنیوی زنگارآلود کند، نور الهی در وجودش مکنون گردد و به منصهٔ ظهور نرسد:

تن عارف از مجاهده همچو زجاجه شود؛ نور ایمان از او تافتن گیرد؛ لاجرم نازک شود تن عارف «وَ ما تَدْرِي نَفْسٌ ما أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ» نوری است در عین نهاد آدم نهاده‌اند؛ آن نور ظاهر نشود، الا به مجاهده؛ هرچند پوست غلیظ‌تر باشد، مغز ضعیف‌تر و مخفی‌تر باشد؛ چون آن پوست تنگ‌تر و ضعیف‌تر می‌شود به مجاهده ازین معنی نور قوت می‌گیرد (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۱۴).

محقق ترمذی با تفسیری زیبا از آیه «اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فِيها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ فِي زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَ لا غَرْبِيَّةٍ يَكادُ زَيْتُها يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ لِلنَّاسِ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (نور: ۳۵)، نوربخشی و هدایتگری انسان کامل را نیز بیان کرده است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

اکنون من نور بخشم نه نورگیر؛ مه چهارده نور نگیرد و لیکن نور بخشد، امّا این مه اولیا «لا شَرْقِیَّةٍ و لا غَرْبِیَّةٍ» است در نقصان نیفتد و خسوف نباشد؛ دختر چون مه پیشم نشست، امّا من مه چهارده بودم او مه دوازده در من تداخل شد، امّا 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 این‌پرده‌هاشان تا امام

(مثنوی، دفتر ۲: ۸۲۲- ۸۱۹)

۳- ۴. مرتبهٔ رؤیت انسان کامل (انبیا)

اولیای محمّدی دارای مرتبهٔ رؤیت‌اند و بدین دلیل حضرت موسی(ع) تمنا می‌کرد که اززمره اصحاب حضرت محمّد(ص) باشد:

از انبیا مصطفی- صلی الله علیه و سلم- به دیدار مخصوص بود ، پس موسی- علیه السلام- ازین‌رو تمنا می‌برد که کاشکی من از امت مصطفی- صلی الله علیه و سلم - بودمی؛ و درحقیقت تمنای دیدار داشت؛ چون مصطفی- صلی الله علیه و سلم- فرمود که: بعثتُ معلّماً، پس یقین شد که اولیایی که امت مصطفایند- 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* پرورده است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

دور توست ایرا که موسای کلیم آرزو می‌برد زین دورت مقیم
چون که موسی رونق دور تو دید کاندر او صبح تجلّی می‌دمید
گفت یارب آن چه دور رحمت است برگذشت از رحمت آن‌جا رؤیت است
(مثنوی، دفتر۲: ۳۵۷-۳۵۵)

محقق ترمذی همهٔ انبیا را اهل دیدار می‌داند و آیهٔ شریفهٔ «قُلْ هذِهِ سَبیلی أَدْعُوا إِلَی اللَّهِ عَلی بَصیرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنی وَ سُبْحانَ اللَّهِ وَ ما أَنَا مِنَ الْمُشْرِکینَ» (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 «عَلی بَصیرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنی» اگر قرآن را مقر باشید، خلاف قرآن لازم می‌آید اگر بگوییم که ندیدند» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۱).

۳- ۵. قلب انسان کامل

در حدیث نبوی آمده است: «أَنْبِیَاءُ اللَّهِ لَا یَمُوتُونَ بَلْ یُنْقَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَی دَارٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۶: ۲۰۷). در برخی از کتب به جای «أَنْبِیَاءُ اللَّهِ»، «أَوْلِیَاءُ اللَّهِ» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۴۸)، «أحباء الرحمن» (ابی یاسر بدلیسی، ۱۹۹۹م: ۶۵)، «احباؤه» (بخاری، ۱۳۶۳، ج۲: ۸۴۹) و .... نیز ذکر شده است. عین‌القضات همدانی این حدیث را بدان معنی می‌داند که هرچند قالب انسان فانی می‌شود، لیکن جان جاویدان خواهد بود (عین‌القضات 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 «أَوْلِیَاءُ اللَّهِ لَا یَمُوتُون» آن قلب ایشان است کی می‌خواهد که منظرگاه حق است؛ امّا نفس ایشان نیز بمیرد؛ چو عام گفته است کی «کُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْت»؛ امّا 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:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

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. هرکه بورزد و امر حق را بجای آرد چنین روحی حاصل کند که نمیرد، که: «المؤمنون لا یموتون بل ینقلبون من دار الی دار». و آن‌چنان روح که از طاعت حاصل شود روح حیوانی را که خواست فانی شدن، باقی و پاینده کند. چنان‌که کیمیا مس را زر می‌کند جان فانی نیز از ورود آن جان باقی شود (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۵۸).

۶-۳. انسان کامل و تسلط بر مغیبات

اینکه انسان کامل بر امور غیبی آگاه است، ریشه در روایات بزرگان دین دارد؛ مولا علی(ع) می‌فرمایند: «وَ اللَّه لَوْ شِئْتُ أَنْ أُخْبِرَ كُلَ رَجُلٍ مِنْكُمْ بِمَخْرَجِه وَ مَوْلِجِه وَ جَمِيعِ شَأْنِه لَفَعَلْتُ وَ لَكِنْ أَخَافُ أَنْ تَكْفُرُوا فِيَّ بِرَسُولِ اللَّه - صلی‌الله‌علیه وآله- أَلَا وَ إِنِّي مُفْضِيهِ إِلَى الْخَاصَّةِ مِمَّنْ يُؤْمَنُ ذَلِكَ مِنْهُ» (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۷۵).

محقق ترمذی نیز با تکیه بر آیهٔ شریفهٔ «وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ وَ نَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) انسان کامل را بر همه امور آگاه می‌داند:

«وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسان وَ نَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُه وَ نَحْنُ أَقْرَب». شیخ را حاضر دان به همه حال‌ها که هستی و تعظیم او نگاه‌دار با تعظیم تو شیخ را تعظیم بود و اگرنه افسوس بود (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۳۶).

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

هرکه باشد شیر اسرار و امیر — او بداند هر چه اندیشد ضمیر
هین نگه‌دار ای دل اندیشه‌خو — دل ز اندیشهٔ بدی در پیش او
داند و خر را همی راند خموش — در رخت خندد برای روی‌پوش

(مثنوی، دفتر ۱: ۳۰۳۰- ۳۰۲۸)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

۷-۳. مقام والای انسان کامل

سیّد سردان با تفسیر آیهٔ «وَ جَعَلَنی مُبارَکاً أَیْنَ ما کُنْتُ وَ أَوْصانی بِالصَّلاةِ وَ الزَّکاةِ ما دُمْتُ حَیًّا» (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 «وَ جَعَلَنِی مُبارَکاً أَیْنَ ما کُنْت» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲۲).

بایستهٔ گفتن است اهل عرفان تفاسیر مختلفی از این آیه ارائه داده‌اند. میبدی «وَ جَعَلَنی مُبارَکاً أَیْنَ ما کُنْتُ» را این‌گونه تفسیر کرده است: «آمرا 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» (میبدی، ۱۳۷۱، ج۶: ۳۷).

ابن‌عربی این آیه را مربوط به ختم ولایت بودن حضرت عیسی(ع) دانسته که در آخرالزمان از آسمان نزول می‌کند و به شریعت محمّد(ص) حکم می‌نماید: «و جعلنی مبارکا أی خصنی بزیادة لم تحصل لغیری و تلک الزیادة ختمه للولایة و نزوله فی آخر الزمان و حکمه بشرع محمّد(ص) حتی یکون یوم القیامة ممن یری ربه الرؤیة المحمدیة فی الصورة المحمدیة أینما کنت من دنیا و آخرة فإنه ذو حشرین یحشر فی صف الرسل و یحشر معنا فی أتباع محمد(ص)» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۱۱۶).

۸-۳. کتاب الله و عترت بودن انسان کامل

پیامبر اکرم(ص) درخصوص نقش هدایتگری قرآن و ائمه اطهار(ع) می‌فرمایند: «یَا أَیُّهَا النَّاسُ إِنِّی قَدْ تَرَکْتُ فِیکُمْ مَا إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا کِتَابَ اللَّهِ وَ عِتْرَتِی؛ أَهْلَ بَیْتِی» (ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج ۵: ۴۷۸). قرآن کریم و اهل بیت(ع) مقرون یکدیگرند و جدایی آن‌ها امری محال است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

قرآن با انسان کامل واسطه فیض الهی قرین است که لیلة القدر و یوم الله و منزل الیه تَنَزَّلُ الْمَلائِکَةُ وَ الرُّوحُ فیها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ کُلِّ أَمْرٍ می‌باشد، و هرگز از یکدیگر جدا نمی‌شوند که تکویناً افتراقشان از یکدیگر محال است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳ب: 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، سرّ آن کتاب را، کتاب الله که «أُولئِکَ کَتَبَ فِی قُلُوبِهِمُ الْإِیمان» 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 *کشف‌الحقایق* انسان کامل را کتاب الله و کلام الله دانسته است: «بعضی گفته‌اند که انسان کامل هم کتاب اللّه هم کلام اللّه است؛ زیرا که انسان کامل مجموع هر دو عالم است و بعضی گفته‌اند که انسان کامل کتاب اللّه است و سخن انسان کامل کلام اللّه است» (نسفی، ۱۳۸۶: ۶۴). مولوی نیز آورده است:

سی پاره به کف در چله شدی　　سی پاره منم ترک چله کن

(مولوی،۱۳۷۸، ج۵: ۲۸۶)

۳ - ۹. انسان کامل، شجرهٔ برومند الهی

برهان محقق آیهٔ شریفهٔ «لَقَدْ رَضِیَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنینَ إِذْ یُبایِعُونَکَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ ما فی قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّکینَةَ عَلَیْهِمْ وَ أَثابَهُمْ فَتْحاً قَریبا» (فتح: ۱۸) را نیز تأویل کرده است. این آیه که مربوط به بیعت رضوان در حدیبیه است، در نزد سیّد سردان بطنی دیگر دارد؛ وی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

درخت را انسان کامل و شجرهٔ برومند الهی دانسته است که سالکان باید در زیر سایهٔ آن بروند تا از مهالک و عقبات نجات یابند:

اکنون شیخ آن شجره است که «تَحْتَ الشَّجَرَة» هرکه را درد حقیقت است، بیا گو به نزد این درخت که و هُزِّی این درخت اول طالب بود، اکنون این درخت مطلوب شده است، تا ازین درخت عصیده نافع کنی، تا بچهٔ دینت که عیسی است از تو بزاید؛ زنهار دست درین شاخ زنید که "فَقَد اسْتَمْسَک" 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 سایهٔ هر مدعی‌ای متمکن نگردند:

دلا نزد کسی بنشین که او از دل خبر دارد
به زیر آن درختی رو که او گل‌های تر دارد
درین بازار عطاران مرو هرسو چو بی‌کاران
به دکان کسی بنشین که در دکان شکر دارد
(مولوی،۱۳۷۸،ج ۲: ۲۲)

برخی از اهل عرفان شجر را در سورهٔ فتح به شجرهٔ طینت انسانی تأویل نموده‌اند:

در سایه شجرهٔ طینت انسانی، که سایر اسما بر مقتضای إِذْ یُبایِعُونَکَ تَحْتَ الشَّجَرَة رقایق معاهدت می‌پیوستند، تو اولاً به من میثاق محبّت اصلی را گرفتی پیش‌تر 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 آیهٔ «وَ قُلْنا یا آدَمُ اسْکُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُکَ الْجَنَّةَ وَ کُلا مِنْها رَغَداً حَیْثُ شِئْتُما وَ لا تَقْرَبا هذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَکُونا مِنَ الظَّالِمین» (بقره: ۳۵)، منظور از شجر را مدعیان ارشاد می‌داند و از سالکان می‌خواهد از آنان بر حذر باشند:

در سایهٔ شیخ بنشین کی ظل طوبی است که «طُوبَی لِمَنْ ذَلَّتْ نَفْسُه» تا از آفتاب دنیا خلاص یابی؛ تا در زیر این درختی ایمنی چون از زیر این درخت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

به برون آیی درمانی و اگر بیایید و گویید که: جز این درخت طوبی دیگر است «وَ لا تَقْرَبا هذِهِ الشَّجَرَةَ» تا دم آن درخت دیگر نرود تا از درخت طوبی محروم نمانی؛ یا دل شیخ خود درخت طوبی است و تن شیخ سایهٔ درخت طوبی، شاخ جسم شیخ که در عالم اجسام است دست درزنی به مقصود برسی و در محبّت 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 یأوی إلیه کل مظلوم، فإن عدل فله الأجر و علیکم الشکر، و إن جار فعلیه الإصر و علیکم الصبر**» (ترمذی، ۱۴۲۸ق: ۱۷۸) به سالکان توصیه می‌کند که به زیر سایهٔ سلاطین واقعی که همان مشایخ طریقت‌اند، متمکن گردند:

رخت از ظل آب دنیا بردار و زیر ظل آفتاب دل رو و ظل آن آفتاب مظلم نشود؛ چون منسوب است آن آفتاب به دل کی «لا شَرْقِيَّةٍ وَ لا غَرْبِيَّةٍ» سایهٔ 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،ج۳: ۷۱)

روزبهان بقلی شیرازی با تکیه بر آیهٔ شریفهٔ «**وَ اللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلالاً وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبالِ أَكْناناً وَ جَعَلَ لَكُمْ سَرابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَ سَرابِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ كَذلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ**» (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 ظِلالاً یعنی ظلال أولیائه لیستظل بها المریدون من شدة حر الهجران، و یأوون إلیها**

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

من قهر الطغیان، و شیاطین الإنس و الجان؛ لأنهم ظلال الله فی أرضه لقوله صلی الله علیه و سلم: السلطان ظل الله فی الأرض یأوی إلیه کل مظلوم» (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸م، ج۲: 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. عزّالدّین محمود کاشانی فنا را به دو قسم فنای ظاهر و فنای باطن تقسیم می‌کند: فنای ظاهر فنای افعال است که نتیجهٔ تجلّی افعال الهی است. سالک در این مرحله برای خود و غیر خود اختیاری قائل نیست و همه را از حضرت خداوند می‌بیند. فنای باطن فنای صفات و فنای ذات است. صاحب این حال گاه در مکاشفه صفات قدیمه غرق فنای صفات خود و گاه در مشاهدهٔ آثار عظمت ذات قدیم غرق فنای ذات خود می‌شود و چونان وجود حق بر او مستولی می‌گردد که همهٔ هواجس و وساوس از وجود او رخت بربندد (کاشانی، ۱۳۸۹: ۵۹۴).

محقق ترمذی از حدیث نبوی «**إِنَّ قُلُوبَ بَنِی آدَمَ کُلَّهَا بَیْنَ إِصْبَعَیْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ. کَقَلْبٍ وَاحِدٍ. یُصَرِّفُهُ حَیْثُ یَشَاءُ**» (مسلم، ۱۴۱۲ق، ج۴: ۲۰۴۵؛ رک: احمد بن حنبل،۱۴۱۶ق، ج۱۱: ۱۳۰) مبحث فنای افعالی انسان کامل را تبیین می‌کند: «مجاهده چون تمام شود "**بَیْنَ إِصْبَعَیْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ**" گردد تا هرچه از آنجا برون می‌آید، گفته دبیر بود. دبیر 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 بین

(مثنوی، دفتر ۵: ۱۶۹۰-۱۶۸۹)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

۱۲-۳. اتحاد انسان کامل با خداوند

محقق ترمذی حدیث نبوی «مَنْ کَانَ اللَّه کَانَ اللَّهُ لَه» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج۱: 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:

یُحِبُّهُمْ کفایت است یُحِبُّونَه شرح است. مَنْ کَانَ اللَّه کفایت است کَانَ اللَّهُ لَه شرح است؛ اکنون من از کَانَ اللَّه گذشته‌ام به کَانَ اللَّهُ لَه 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 بی‌یبصر 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؛ أی: من کان فی أمر 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 مرتبهٔ «مَنْ کَانَ اللَّه کَانَ اللَّهُ لَه» 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 کَانَ اللَّه کَانَ اللَّهُ لَه» (میبدی، ۱۳۷۱، ج۱: ۳۷۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

نتیجه:

سیّد برهان‌الدّین محقق ترمذی از آیات قرآن و احادیث تأثیری شگرف پذیرفته، به گونه‌ای که اغلب گفتار خود را در مجموعهٔ *معارف* با تمسّک 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 سیّد سرّدان مطابق با جهان‌نگری اهل تصوّف است و هدف آن‌ها تبیین آموزه‌های این مکتب است. نظریات وی درخصوص آیات قرآن و احادیث در برخی موارد ریشه در تعلیمات صوفیهٔ متقدم دارد و در بعضی موارد نیز در این زمینهٔ نوآوری می‌کند.

غور در مجموعهٔ *معارف* آشکار می‌کند که سیّد 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، مرتبهٔ 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، تعابیر 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 طریقهٔ مولویه ذکر شده است، توانسته مولانا را به عالم احوال هدایت کند و او را به مرتبهٔ عاشقی در عرصهٔ 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، مرتبهٔ رؤیت انسان کامل، قلب انسان کامل، انسان کامل و تسلّط بر مغیبات، مقام والای انسان کامل، کتاب الله و عترت بودن انسان کامل، انسان کامل شجرهٔ برومند الهی، ظل الله بودن انسان کامل، فنای افعالی انسان کامل و اتحاد انسان کامل با خداوند

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

توضیح داده است. مبحث انسان کامل یکی از محوری‌ترین مباحث عرفان و تصوّف است و محقق ترمذی به عنوان یکی از مرشدان و بزرگان طریقهٔ 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 وانگهان 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، شمس‌الدّین احمد. (۱۳۶۲)، *مناقب‌العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، چاپ دوم، تهران: دنیای کتاب.
- ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی. (۱۳۷۵)، *شرح گلشن راز*، به اهتمام کاظم دزفولیان، تهران: آفرینش.
- ــــــــــــــــــ . (۱۳۸۴)، *شرح نظم الدر (شرح قصیده تائیه ابن فارض)*، به اهتمام اکرم جودی نعمتی، تهران: میراث مکتوب.
- ابن‌عربی، محیی‌الدّین. (بی‌تا)، *فتوحات مکیه (اربع مجلدات)*، بیروت: دار صادر.
- ــــــــــــــــــ . (۱۹۴۴ق)، *فتوحات مکیه*، به اهتمام عثمان یحیی، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۹۰)، *چنین گفت ابن‌عربی*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، چاپ دوم، تهران: نیلوفر.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

- احمدبن حنبل، احمدبن محمّد. (۱۴۱۶ق)، *مسند امام احمدبن حنبل*، به اهتمام شعیب ارنووط و دیگران، بیروت: مؤسسه الرسالة.
- البدلیسی، ابی‌یاسر عمار. (۱۹۹۹م)، *بهجة الطایفة*، به اهتمام ادوارد بدین، بیروت: دار النشر فرانز شتاینر.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۲۰۰۸م)، *تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن*، به اهتمام احمد فرید المزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ــــــــــــــــ . (۱۴۲۶ق). *مشرب الارواح*، به اهتمام عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ترمذی، محمّدبن علی. (۱۴۲۸ق)، *کیفیة السلوک الی رب العالمین*، به اهتمام عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ترمذی، محمّدبن عیسی. (۱۴۱۹ق)، *الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی*، به اهتمام احمد محمّدشاکر، قاهره: دارالحدیث.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۳الف)، *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، قم: الف. لام. میم.
- ــــــــــــــــ . (۱۳۸۳ب)، *انسان و قرآن*، قم: الف. لام. میم.
- خرگوشی، ابوسعد عبدالملک. (۱۴۲۷ق)، *تهذیب الاسرار فی اصول التصوّف*، به اهتمام امام سیّد محمّدعلی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- [امام] خمینی روح الله. (۱۳۸۸)، *شرح دعای سحر*، ترجمه سیّد احمد فهری، چاپ دوم، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوارزمی، تاج‌الدّین حسین. (۱۳۷۹)، *شرح فصوص‌الحکم*، به کوشش حسن حسن‌زاده آملی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- رازی، نجم‌الدّین. (۱۳۸۹)، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمّدامین ریاحی، چاپ چهاردهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- الرفاعی الکبیر، احمدبن علی. (۱۴۲۵ق)، *حالة اهل الحقیقة مع الله تعالی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

- سبزواری، محمّدابراهیم. (۱۳۸۶)، *شرح گلشن راز*، به اهتمام پرویز عباسی داکانی، تهران: علم.
- سپهسالار، فریدون‌بن احمد. (۱۳۸۸)، *رسالهٔ سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار*، تصحیح محمّدافشین وفایی، چاپ دوم، تهران: سخن.
- سلطان‌ولد، بهاءالدّین محمّد. (۱۳۸۹)، *ابتدانامه*، تصحیح محمّدعلی موحد و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۷۶)، *انتهانامه*، به تصحیح محمّدعلی خزانه دارلو، تهران: روزنه.
- سلمی، ابوعبدالرحمان محمّد. (۱۳۶۹)، *مجموعه آثار السلمی*، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- طارمی، صفی‌الدّین محمّد. (۱۳۷۷)، *انیس العارفین*، به اهتمام علی اوجبی، تهران: روزنه.
- عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن ابی‌بکر. (۱۳۴۱)، *تمهیدات*، به اهتمام عفیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، ابوحامد محمّد. (۱۳۸۶)، *ترجمه احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدّین خوارزمی، به اهتمام حسین خدیو جم، چاپ ششم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ـــــــــــــــــ .(۱۳۸۳)، *کیمیای سعادت*، به اهتمام حسین خدیو جم، چاپ یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل فیض*، به اهتمام محمّد امامی کاشانی و بهراد جعفری، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- قرآن کریم.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۹۸۱م)، *لطائف الإشارات*، به اهتمام ابراهیم بسیونی، چاپ سوم، مصر: الهیئة المصریة العامه للکتاب.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۷۴)، *ترجمهٔ رساله قشیریه*، ترجمهٔ ابوعلی عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
- قمی، علی‌بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، به اهتمام طیّب موسوی جزائری، قم: دارالکتاب.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

- قیصری، داود. (۱۳۸۱)، *رسائل قیصری*، به اهتمام جلال‌الدّین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کاشانی، عزالدّین محمودبن علی. (۱۳۸۹)، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، به تصحیح جلال‌الدّین همایی، به کوشش کورش نسبی تهرانی، تهران: زوّار.
- کاظمی، محمّد. (۱۳۹۲)، *سیّد برهان‌الدّین مرشد مولانا*، تهران: نجم کبری.
- مجلسی، محمّدباقر. (۱۴۲۳ق)، *زاد المعاد- مفتاح الجنان*، به اهتمام علاءالدّین اعلمی، بیروت: موسسهٔ الأعلمی للمطبوعات.
- ــــــــــــ. (۱۴۰۳ق)، *بحارالأنوار*، چاپ دوم، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- محقق ترمذی، برهان‌الدّین. (۱۳۷۷)، *معارف: مجموعه مواعظ و کلمات سیّد برهان‌الدّین محقق ترمذی*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: نشر دانشگاهی.
- محمود الغراب، محمود. (۱۴۱۴ق)، *الإنسان الکامل من کلام الشیخ الأکبر*، چاپ دوم، دمشق: دارالکاتب العربی.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوّف*، تصحیح محمّد روشن، تهران: اساطیر.
- مسلم، مسلم بن حجاج. (۱۴۱۲ق)، *صحیح مسلم*، به اهتمام محمّدفؤاد عبدالباقی، قاهره: دارالحدیث.
- مشرف، مریم. (۱۳۹۷)، «رویکرد باطنی برهان‌الدّین محقق ترمذی و تأثیر آن در آثار مولوی»، مجله *کاوشنامه یزد*، شمارهٔ سی‌وهشت، صفحات ۳۰- ۹.
- ــــــــــــ. (۱۳۹۵)، *مولوی و تفسیر عرفانی*، تهران: سخن.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری*، چاپ هشتم، تهران: صدرا.
- ملاصدرا، محمّد بن ابراهیم. (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، به اهتمام محمّد خواجوی، تهران: موسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ــــــــــــ. (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم: بیدار.
- مولوی، جلال‌الدّین محمّد. (۱۳۸۶)، *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: نگاه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]

- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۷۸)، *کلیات شمس یا دیوان کبیر*، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران: دانشگاه تهران.
- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۶۳)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: امیرکبیر.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدّین. (۱۳۷۱)، *کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار*، به اهتمام علی‌اصغر 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، عزیزالدّین. (۱۳۸۶)، *انسان کامل*، به اهتمام ماریژان موله، چاپ هشتم، تهران: طهوری.
- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۸۱)، *زبدة الحقائق*، به اهتمام حق وردی ناصری، چاپ دوم، تهران: طهوری.
- ـــــــــــــــــــ .(۱۳۵۲)، *مقصد اقصی*، به اهتمام حامد ربّانی، تهران: گنجینه.
- نهج البلاغه.
- نیکلسون، رینولد الین. (۱۳۸۸)، *تصوّف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا*، ترجمه محمّدرضا شفیعی کدکنی، چاپ چهارم، تهران:سخن.
- هجویری، علی‌بن عثمان جلابی. (۱۳۸۷)، *کشف‌المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران: سروش.
- واثقی خوندابی، داود، مهدی ملک‌ثابت و محمّدکاظم کهدویی. (۱۳۹۹)، «پژوهشی در اندیشه‌های برهان‌الدّین محقق ترمذی»، *عرفان اسلامی*، شمارهٔ ۶۴، صفحات ۳۴-۱۱.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.257]