

## The Governance (*Velayat*) of the Perfect Human in the Treatises of Kashif Dezfuli and Its Position in Shiite Mysticism

Ahmad Latifpur\*

Rasul Heydari\*\*

Mohammadreza Hasanijalilian\*\*\*

### Abstract

Shiite mysticism is a major approach in Islamic mysticism that has its own interpretations in explaining and analyzing mystical concepts. Among them, the issue of mystical governance has a significant place in the intellectual system of Shiite mysticism. Kashif Dezfuli (18th century A.D.), a Shiite mystic, is an unfamed mystic who owns dozens of mystical books and treatises. However, his intellectual conduct is not as well-known as one might expect. The governance of the perfect man is one of the key issues in his works. In the present study, Kashif Dezfuli's opinions have been analyzed using an analytical-descriptive method based on the first and second mystical traditions. Kashif interprets the concept of mystical governance in the context of the unity of existence, calling the perfect man the manifestation of divine light and calling him the truth of reason. The superiority of the governance (*velayat*) over the Prophecy, the end of the guardianship with Promised Mahdi, the number of saints, and their attributes are other issues related to the province in his works. Some of Kashif's citations to Ibn Arabi and the similarity of his views on the issue of mystical governance to the views of gnostics such as Hamuwayi, Nasafi, and Sayyed Heydar Amoli show that Kashif Dezfuli's mysticism is a continuation of Shiite mysticism in the 13th and 14th centuries A.D., and his unique way of viewing the issue can be followed and spotted through Kashif Dezfuli up to the 18th century. From this point of view, examining the views of Kashif Dezfuli has a special importance and position.

### 1. Introduction

After the period of formation and maturity, Islamic mysticism gradually attended to the basic terms and concepts of Sufism more. In the 13th century A.D., the interpretation and justification of mystical terms gained more depth and scope to the extent that, in mystical studies, the 13th century is considered to be the starting point of the movement of theoretical mysticism. According to the conventional division and reading of the history of mysticism, the mystical tradition after the seventh century or the second mystical tradition has a different approach from the first tradition. The first tradition is based on practical mysticism and the second one is based on theoretical mysticism. However, this judgment deserves more precision: "(a) although the 7th century of Hijri is the turning point of this evolution, (b) a clear-cut boundary in terms of time for these two mystical traditions may not be drawn, (c) it cannot be said that the first tradition did not continue after the second century, and (d) the second tradition did not appear before the seventh century" (Mirbaghri Fard, 2011, p. 73). Critics of this division believe that Islamic mysticism is based on two practical and theoretical powers, and Islamic mysticism has never been devoid of these two powers.

---

\* Ph.D Candidate, Department of Persian Language and Literature, Lorestan University, Khorram Abad, Iran

\*\* Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Lorestan University, Khorram Abad, Iran (Corresponding Author Email: heydari.ra@lu.ac.ir)

\*\*\* Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Lorestan University, Khorram Abad, Iran

Nevertheless, to what extent and depth each mystical drinker has paid attention to each of these two faculties, he has had a different conduct and approach (ibid. p. 84).

‘Governance’ is one of the fundamental topics of Muslim beliefs, especially among Shiites. It has a special place in Islamic mysticism, and many Shia and Sunni thinkers and mystics such as Hakim Tirmidhi, Ibn Arabi, Saad al-Din Hamouye, Aziz al-Din Nasfi, Seyyed Haider Amoli during the history of Islamic thought have written about it. Although this topic has been open since the first centuries of Islamic mysticism and in the words of the mystics of the first mystical tradition, in other mystical books such as *Risalah al-Qashiriyyah* and *Kashf al-Mahjub*, ‘guardian’ and ‘guardianship’ have also been mentioned. In the following centuries, especially in the 13th century A.D., the issue of ‘guardianship’ was noticed as outside the rites of Sufis and practical mysticism, and more attention was paid to its nature and place. It can be inferred that in passing from the first tradition to the second tradition, in addition to changes in the goal, approach, and method, we are faced with a kind of metamorphosis in the field of topics and concepts. Thus, along with the concepts that do not change in the second period, some new concepts and terms were invented. On the other hand, a group of concepts with different semantic loads appear in the second period; this group of concepts and terms share words with each other, but the semantic load has changed a little (Mirbagheri Fard, 2015, pp. 18-19). Topics such as the perfect human being, guardianship, the connection between guardianship and prophecy, the termination of the guardianship, and the number of holy persons can be considered the most important topics that were discussed by mystics and mystic researchers from new viewpoints in this period. The commonalities between the discussion of mystical guardianship and the religious principles of the Shiite School led to the expansion of these discussions and the creation of various works and treatises, and many people interested in the Shiite School attempted to interpret and justify the mystical categories based on their own thought system. Among them, Seyed Sadruddin Kashif Dezfuli is one of the prolific mystics and theologians but unfamed and underappreciated in the field of Shiite mysticism, who has attempted to expand, explain, and interpret mystical subjects based on the Shiite worldview by creating numerous works. Among the various topics raised in the works of Kashif Dezfuli, the topic of ‘mystic governance’ is of special importance since it is examined from the perspective of a Shiite mystic view. Kashif, in connection with the category of guardianship, brought up the issue of the perfect human being and explained the dimensions of these two categories by presenting special interpretations. The present study seeks to answer two research questions: 1) how is the mystical thought of Kashif Dezfuli similar to the mystical views of the followers of the second mystical tradition on the subject of mystical guardianship and the perfect human being? 2) What are his main opinions on this field? Clearly enough, the purpose of the research is not to compare Kashif’s views with the mystics prior to his age, but rather to determine the position of Kashif Dezfuli in the trajectory of Shia mysticism and the topic of guardianship, which has been followed more seriously since the 13th century. Therefore, in the presentation of the viewpoints of the mystics of the opinion in the discussion of governance and Shiite mysticism, it will suffice to analyze their opinions in a comprehensive and general way.

## 2. Review of the Literature

Nasir Baghban and Hekmatfar (2019) have published fifteen handwritten letters belonging to Seyyed Sadruddin Kashif in a book titled *Kashif’s Letters*. The book has an introduction, pictures, announcements, verses, hadiths, poems and Arabic sentences and proverbs. Latifpour (2017), in his *Kashif Asrar*, compiled the life, personality, and works of Seyyed

Sadrudin Kashif Dezfuli along with pictures of people and places and related documents, extracts of the poems, and prose works of this Shiite mystic. In a book called *Dorr Maknoon*, Pezeshki (2004) corrected one of Kashif Dezfuli's works of poetry written in the form of *Masnavi* and is mystic love in the style of ten letters. Pezeshki (2006) in a book entitled *Marat al-Ghaib along with Haq al-Haqhi Le-Arbab al-Tariq* has examined two works of Kashif Dezfuli's manuscripts. In this work, a brief description of Kashif's life story, the introduction of his works, the Persian text of *Marat al-Ghaib*, Kashif's text of *Haq al-Haqiqah* in Arabic are included along with a dictionary and various indices. Along with introducing various Sadat families living in Dezful, Imam-Ahwazi (2002) in a book titled *Khaandan-e Sadat-e Gooshe*, has a detailed description of the Sadat-e Gooshe, especially the lives, works and thoughts of Seyyed Sadrudin Kashif Dezfuli. In an article titled 'Works and Thoughts of Sadr al-Din Kashif', Hosseini Qaim Maqami (1996) investigated the late Kashif's departure to Kermanshah in the early 1200s Hijri Qamari (c. 1785-1795) and how he was accused of Sufism and how he defended himself. There are many works about the perfect human being and governance. Few works, if any, were found investigating this issue in the works and thoughts of Kashif Dezfuli. In the above-mentioned studies, Kashif's name was mentioned to refer to his life.

### 3. Research Methodology

The present research investigates the concept of governance and its place in Kashif Dezfuli's treatises in an analytical-descriptive way and by referring to his works and other publications. Considering the importance of the first and second mystical traditions in the history of Islamic mysticism, the place and position of Kashif Dezfuli's opinions will be analyzed and emphasized with this historical background. Up to now, more than 15 treatises by Kashif Dezfuli have been published, and the present analysis is based on these treatises.

### 4. Conclusion

The guardianship of the perfect human being is one of the main and fundamental topics in the mysticism of Kashif Dezfuli. Kashif, in explaining and defining the concept of governance, with a view based on the unity of existence, considers governance to be the central point of the circle of existence and believes that the perfect human being is the other side of Muhammad's light or intellect. Kashif explicitly emphasizes the superiority of the position of governorship over the position of prophethood and believes that the position of guardian is superior to the position of prophet. In the interpretation of the burden of trust, Kashif believes that this trust is the 'comprehensiveness' that Allah has deposited in the perfect human being. In the division of the governance into public and special, the special one is considered to be the twelve Imams (AS) after the Prophet (PBUH), and the righteous servants after the Imams are considered to be the general guardians. He considers the position of the plural and the status of the special, as well as the attribute of being popular and mixing among the ranks and attributes of God's saints.

Kashif considers the number of holy persons to be twelve and the end of the governance is the twelfth Imam, the Promised Mahdi (AS). According to the above explanations, and comparing the views of Kashif with the mystics before him, it can be concluded that Kashif has considered the works of these mystics in many of his statements in the area of the guardianship of the perfect human being. In addition to the hidden similarities between the views of Kashif and the aforementioned mystics, there are some obvious similarities that prove that Kashif did not avoid studying the works of these mystics. Among them, the interpretation of the existential unity of the discoverer of the state of the perfect human being

is similar to the interpretation of Hamouyeh and Nasfi, especially since all three of them pay attention to the connection between the perfect human being and the first creation (reason, pen, Mohammadi light, ...) (c.f., Table, section of the guardianship of the perfect human being). The superiority of guardianship over prophethood is the opinion of Ibn Arabi, Saad al-Din Hamouyeh, and Seyyed Haydar. Kashif, like Seyyed Heydar Amoli, interpreted the hadith attributed to Imam Ali (PBUH) as the superiority of guardianship over prophethood, and his words that the perfect human being is the intermediary between the unseen and martyrdom are completely similar to the words of Nasfi on the perfect human.

The burden of trust, which he interprets as 'totality', is very similar to the words of Ibn Arabi, who considers trust to be a form of God. The fact that a human being who carries the divine image has comprehensiveness, means that he has all the divine attributes and is his image. Using terms such as 'khas al-khas' and 'jam al-jam', which have a history in Nasafi and Seyyed Haider, as well as the similarity of his views on the number of holy persons and the end of the governance with the opinions of the aforementioned mystics, shows that Kashif had an opinion on their works. The sum of these similarities and his reference to the words and poems of Ibn Arabi, Sheikh Mahmoud Shabastri, Saad al-Din Hamouyeh, and Seyyed Haydar Amoli in his treatises, brings the trajectory of Shiite mysticism from the 13th and 14th century to the 18th century. In this way, Shiite mysticism can be traced to the Qajar period through the discovery of Dezfuli's thoughts. The main achievement of this research is to prove the continuity of the governance thinking of prominent mystics of this field through the works and treatises of Kashif Dezfuli until the twelfth century. Considering this importance, it can be said that Kashif Dezfuli's opinions have a remarkable place in the history of Shiite mysticism, and this emphasizes the importance of further studying his works.

**Keywords:** Governance, the Perfect Human, Shiite mysticism, Kashif Dezfuli

## ولایت انسان کامل در رسالات کاشف دزفولی و جایگاه آن در عرفان شیعی

احمد لطیف پور،\* رسول حیدری،\*\* محمدرضا حسنی جلیلیان\*\*\*

### چکیده

**بیان مسئله:** عرفان شیعی رویکردی عمده در عرفان اسلامی است که در تبیین و تحلیل مفاهیم عرفانی، تفسیرهای ویژه خود را دارد. از آن میان، مبحث ولایت عرفانی در منظومه فکری عارفان شیعی جایگاهی بسزا دارد. کاشف دزفولی، عارف شیعی قرن دوازدهم، از عارفان گمنام و مجهول‌القدری است که صاحب ده‌ها کتاب و رساله عرفانی است؛ با این حال سلوک فکری او چنانکه باید شناخته نشده است. ولایت انسان کامل یکی از مباحث کلیدی در آثار اوست.

**روش:** در این مقاله آرای کاشف دزفولی، به روش تحلیلی توصیفی و مبتنی بر سنت اول و دوم عرفانی تحلیل شده است.

**یافته‌ها و نتایج:** کاشف، مفهوم ولایت را در بستر وحدت وجود تفسیر کرده است؛ وی انسان کامل را مظهر نور الهی و او را حقیقت عقل می‌نامد. برتری ولی بر نبی، ختم ولایت در مهدی موعود، تعداد اولیا و صفات آنان، از دیگر موضوعات مرتبط با ولایت در آثار اوست. برخی از استنادهای کاشف به ابن عربی و شباهت آرای او در مبحث ولایت به دیدگاه عارفانی مانند حمویه، نسفی و سید حیدر آملی نشان می‌دهد که عرفان کاشف دزفولی در تداوم عرفان شیعی سده‌های هفتم و هشتم است؛ به طوری که این شیوه عرفانی و به‌ویژه مبحث ولایت را از طریق کاشف دزفولی تا قرن دوازدهم می‌توان پیگیری و نقطه‌گذاری کرد. از این نظر، بررسی آرای کاشف دزفولی اهمیت و جایگاه ویژه‌ای دارد.

### واژه‌های کلیدی

ولایت؛ انسان کامل؛ عرفان شیعی؛ کاشف دزفولی

\* دانشجوی دکتری زان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران،

eqlime\_qalam@yahoo.com

\*\* استادیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران (نویسنده مسئول)،

heydari.ra@lu.ac.ir

\*\*\* دانشیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران، jalilian.m@lu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۱

تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۰۴/۲۰



## ۱- مقدمه

## ۱-۱ بیان مسئله

عرفان اسلامی پس از پشت سر نهادن دوره پیدایش و شکل‌گیری، آرام آرام به اصطلاحات و مفاهیم اساسی تصوف بیشتر توجه کرد. در قرن هفتم، تفسیر و توجیه اصطلاحات عرفانی عمق و گستره بیشتری یافت؛ تا جایی که در مطالعات عرفانی، قرن هفتم را نقطه آغاز نهضت عرفان نظری می‌دانند. بنابر تقسیم‌بندی و قرائت مرسوم که از سیر عرفان وجود دارد، سنت عرفانی پس از سده هفتم (سنت دوم عرفانی) رویکردی متفاوت از سنت اول دارد؛ به این معنی که سنت اول مبتنی بر عرفان عملی و سنت دوم مبتنی بر عرفان نظری است. با این حال، باید گفت این داوری شایسته دقت بیشتری است؛ به این معنی که «گرچه سده هفتم هجری نقطه عطف این تحول است؛ اما نمی‌توان مرز دقیق و مشخصی از نظر زمانی برای این دو سنت عرفانی معلوم کرد و نمی‌توان گفت سنت اول، بعد از سده دوم تداوم نیافت و سنت دوم پیش از سده هفتم هیچ بروز و ظهوری نداشت» (میرباقری، ۱۳۹۱: ۷۳). مخالفان این تقسیم‌بندی معتقدند عرفان اسلامی مبتنی بر دو قوه عملی و نظری است و هیچ‌گاه عرفان اسلامی خالی از این دو قوه نبوده است؛ اما اینکه هر مشرب عرفانی تا چه اندازه و عمقی به هریک از این دو قوه توجه کرده، دارای سلوک و مشی متفاوتی بوده است (همان: ۸۴)؛ با این حال، نمی‌توان از نظر دور داشت که این دو دوره از نظر مبنای هستی‌شناختی، متفاوت از یکدیگرند؛ اندیشه عارفان سنت اول عرفانی درباره هستی، مبتنی بر نظریه وسائط است؛ یعنی مخلوقات در یک نظام تنازلی و مبتنی بر فیض از مبداء هستی به وجود می‌آیند، در سنت دوم، نسبت کل عالم با خدا یکی است (میرباقری فرد و رئیسی، ۱۳۹۹: ۲۴۲). از این نظر، نوع نگاه به مسائل و موضوعات عرفانی در دوره دوم متفاوت است.

مبحث «ولایت» از جمله مباحث اساسی اعتقادات مسلمانان به‌ویژه شیعیان است و از سویی در عرفان اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد و بسیاری از اندیشمندان و عارفان شیعه و سنی مانند حکیم ترمذی، ابن عربی، سعدالدین حمویه، عزیزالدین نسفی، سید حیدر آملی در طول تاریخ تفکر اسلامی درباره آن قلم زده و به شرح و بسط آن پرداخته‌اند.

باب این موضوع از سده‌های نخستین عرفان اسلامی و در کلام عارفان سنت اول عرفانی باز بوده و در متون عرفانی دیگر مانند رساله قشیریه و کشف‌المحجوب از ولی و ولایت سخن به میان آمده است؛ اما در سده‌های بعد به‌ویژه در سده هفتم، به موضوع ولایت خارج از مناسک صوفیان و عرفان عملی توجه شد و به ماهیت و جایگاه آن بیشتر پرداخته شد؛ به عبارتی دیگر در گذر از سنت اول به سنت دوم، علاوه بر اینکه هدف، رویکرد و روش تغییر می‌کند، در حوزه موضوعات و مفاهیم نیز با نوعی دگردیسی مواجهیم؛ بر این اساس، در کنار مفاهیمی که تغییری در دوره دوم ندارند، برخی مفاهیم و اصطلاحات جدید ابداع می‌شوند. از سویی دیگر، دسته‌ای از مفاهیم با بار معنایی متفاوتی در دوره دوم ظهور می‌کنند؛ این دسته از مفاهیم و اصطلاحات با یکدیگر اشتراک لفظی دارند؛ اما بار معنایی در آنها اندکی تغییر کرده است (میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۱۸-۱۹). مباحثی مانند انسان کامل، ولایت، پیوند ولایت و نبوت، ختم ولایت، تعداد اولیا را می‌توان از مهم‌ترین مباحثی دانست که در این دوره از زوایای تازه، محل بحث عارفان و عرفان‌پژوهان شد. پیوستگی بحث ولایت عرفانی با اصول اعتقادی مکتب تشیع، زمینه گسترش این مباحث و خلق آثار و رسالات مختلفی را باعث شد؛ بسیاری از علاقه‌مندان به مکتب تشیع، درصدد تفسیر و توجیه مقولات عرفانی بر مبنای نظام فکری‌شان برآمدند. از آن جمله «سید صدرالدین کاشف دزفولی» از عارفان و متألهان پرکار اما گمنام و مجهول‌القدر در حوزه

عرفان شیعی است که با خلق آثار متعدد، برای بسط و توضیح و تفسیر موضوعات عرفانی براساس جهان‌بینی شیعی کوشیده است. در میان موضوعات مختلفی که در آثار کاشف دزفولی مطرح شده است، مبحث «ولایت عرفانی» از آنجا که از دیدگاه عارفی شیعی بررسی شده است، اهمیت ویژه‌ای خواهد داشت. کاشف، در پیوند با مقوله ولایت، موضوع «انسان کامل» را مطرح کرده و با ارائه تفاسیری خاص به تبیین ابعاد این دو مقوله پرداخته است. پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که اندیشه عرفانی کاشف دزفولی در مبحث ولایت عرفانی و انسان کامل تا چه اندازه به نظریات عرفانی پیروان سنت دوم عرفانی شباهت دارد و عمده‌ترین آرای او در این حوزه کدام است. روشن است که هدف پژوهش بیش از آنکه مقایسه جزء به جزء آرای کاشف با عارفان پیش از او باشد، بیشتر نقطه‌گذاری و تعیین جایگاه کاشف دزفولی در خط سیر عرفان شیعی و مبحث ولایت است که از قرن هفتم به صورت جدی‌تری دنبال شده است؛ از این رو در طرح دیدگاه‌های عارفان صاحب نظر در بحث ولایت و عرفان شیعی، به تحلیل آرای ایشان به شکلی مجمل و کلی بسنده شده است.

### ۱-۲ زندگی و آثار سید صدرالدین کاشف دزفولی

سید صدرالدین موسوی دزفولی متخلص به کاشف، از عارفان قرن دوازدهم هجری و «مورد احترام سلسله ذهبیه» است (ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۸۵: ذیل مدخل دزفولی). وی در سال ۱۱۷۴ هجری قمری در خانواده‌ای از سادات گوشه در دزفول دیده به جهان گشود و با کسب مدارج دینی به درجه اجتهاد رسید (لطیف پور، ۱۳۹۶: ۲۸). شیخ مرتضی انصاری، زین‌العابدین شیروانی و محمود میرزا قاجار، فرزند فتحعلی‌شاه، از جمله کسانی هستند که با او دیدار کرده‌اند (پزشکی، ۱۳۸۲: ۱۴۲).

آثار و تألیفات کاشف دزفولی را که در زمینه‌های عرفان و سیروسلوک، منطق و تفسیر، ختومات و ادعیه و دیوان‌های اشعار و مکاتیب است، بالغ بر یک صد اثر دانسته‌اند (همان: ۴۴). کاشف مریدان فراوان داشته است. محمود میرزا قاجار، فرزند فتحعلی‌شاه، با تعبیر «صدرالعارفین و بدرالسالکین» از کاشف دزفولی یاد کرده و درباره ایشان نوشته است: «جناب سید صدرالدین... زیاد از پنجاه هزار نفر مرید در ایران و سایر بلاد دارد... هزار جلد کتاب ادعیه و احادیث جمع کرده و پشت پا به دنیا زده» (محمود میرزا قاجار، ۱۳۹۰: ۳۱). حاجی میر زین‌العابدین شیروانی، صاحب *بستان‌السیاحه* که در زمان حیات کاشف، در دزفول موفق به دیدار وی شده است، درباره او می‌نویسد: «سید صدرالدین ابن سید محمد، سیدی عالی‌قدر و مُنشرح‌الصدر بود. جامع علوم ظاهری و باطنی و کمالاتِ صوری و معنوی بود. کتب مفید در علم سلوک نظماً و نثراً تألیف نموده و مدّت‌ها طریقِ عُزَلت و خلوت و ریاضت پیموده...» (شیروانی، بی‌تا: ۲۶۲). از همین چند نقل قول می‌توان جامع‌الاطراف بودن در علوم، پرکاری، حسن اشتهار و قبول عمومی و نیز جنبه والای سلوک عرفانی را مهم‌ترین جنبه‌های شخصیتی کاشف دانست. کاشف در سال ۱۲۵۸ قمری چشم از جهان فرو بست و بنابه وصیتش در کربلا به خاک سپرده شد.

### ۱-۳ منظومه فکری و سلوک عرفانی سید صدرالدین کاشف دزفولی

کاشف دزفولی در کنار مباحث کلامی و فقهی، بخشی از آثار و تألیفات خود را به طرح و بحث موضوعات عرفانی اختصاص داده است. برخی از آثار او مانند *کنز‌العارفین*، *زبده‌المعارف*، *مصباح‌العارفین*، *ارشاد‌الطالبین*، *مصباح‌الذاکرین* و *ارشاد‌المریدین* به‌طور خاص در بردارنده موضوعات متنوع عرفانی است. این موضوعات را می‌توان در دو حوزه عرفان

عملی و عرفان نظری تقسیم بندی کرد. از آنجا که این موضوعات براساس مشرب تشیع پرداخته شده است، او را باید از تأثیرگذاران و مروّجان عرفان شیعی دانست. اندیشه‌های او به نوعی تداوم رواج عرفان شیعی قرن هفتم و هشتم است. با این همه، کاشف عموماً بزرگان عرفان اعم از سنی و شیعه را تکریم کرده است. از نجم‌الدین کبری با عنوان «الشیخ المحقق»، از سعدالدین حموی با عنوان «شیخ العارف الکامل» و از سید حیدر با عنوان «سید عظیم‌الشأن، صاحب المقامات» یاد کرده است. در برخی مباحث به کلام ابن عربی استشهاد می‌کند و در چند جا در تبیین آرای خود از اشعار مولوی و شیخ محمود شبستری بهره برده است؛ با این حال سخنان او غالباً متأثر از ائمه و علمای شیعه است. بدیهی است که این تحلیل تنها بر مبنای آثار موجود و در دسترس ایشان صورت گرفته است.

کاشف دزفولی میان «عارفان شیعی» - که در نوشته‌های خود از آنها به «اهل الله» تعبیر می‌کند - و «صوفیة اهل سنت» تفاوت‌هایی قائل است. وی همچنین بین «صوفی» و «زاهد» فرق می‌گذارد؛ در رساله *قاصم‌الجبارین* در بیان تفاوت این دو می‌گوید: «در ظاهر، در خصوص ترک لذات دنیا در ماکول و ملبوس اندک مشابهتی دارند؛ اما در باطن، میان زاهد و صوفی کمال دوری می‌باشد» (همان: ۳۶۴)؛ از این رو می‌توان گفت مفهوم صوفی بار معنایی کم‌ارزش‌تری نسبت به زاهد دارد؛ زیرا او کسی مانند شقیق بلخی را زاهد می‌داند و کاربرد صوفی را درباره او به سیل مجاز می‌داند (همان: ۳۶۶). همین نظر را درباره شیخ نجم‌الدین کبری دارد (همان: ۴۱۱). در رسالاتش نیز خود را از اتهام صوفیگری و عنوان صوفی مبرا می‌داند. با این همه هرگاه می‌خواهد درباره صوفیان شیعی صحبت کند، از ترکیباتی مانند «صوفیه صافیه»، «طایفه محقه» و «اهل الله» بهره می‌برد.

#### ۱-۴ ضرورت و روش پژوهش

شناخت و معرفی اندیشمندان بزرگ اسلامی و به‌ویژه باورمندان به عرفان شیعی می‌تواند چهره متفاوتی از تاریخ عرفان و مباحث مهم عرفانی را عرضه کند. کاشف دزفولی عارفی گمنام و مجهول‌القدر است که با وجود داشتن آثار فراوان منظوم و منثور در عرفان شیعی، احاطه بر موضوعات متنوع در شریعت و طریقت، برخوردار از جایگاه والای عرفانی و داشتن هزاران مرید در دوران حیات خویش، تلاشی کافی و وافی در معرفی و شناسایی او به عمل نیامده و نامش در منابع عرفان اسلامی - شیعی مغفول مانده و گاهی نیز مغلوط آمده است. معرفی اندیشه ولایی کاشف می‌تواند در شناخت جایگاه، بنیان‌ها و سیر تاریخی عرفان شیعی سودمند افتد و به‌طور خاص در ترسیم چهره‌ای روشن‌تر از مفهوم «ولایت عرفانی» راهگشا باشد. بدین منظور این نوشتار قصد دارد به‌شیوه تحلیلی - توصیفی، به بررسی مفهوم ولایت و جایگاه آن در رسالات کاشف دزفولی بپردازد؛ نیز با توجه به اهمیت سنت اول و دوم عرفانی در تاریخ عرفان اسلامی، محل و جایگاه آرای کاشف را در این خط سیر تاریخی بررسی و تعیین کند. تا امروز بیش از پانزده رساله از کاشف دزفولی منتشر شده است و تحلیل حاضر مستند به این رسالات است.

#### ۱-۵ پیشینه پژوهش

حسین نصیرباغبان و محمدحسین حکمت‌فر (۱۳۹۸) در کتابی با عنوان *رسائل کاشف*، پانزده رساله خطی از سید صدرالدین کاشف را به چاپ رسانده‌اند. کتاب دارای یک مقدمه، تصاویر، اعلام، آیات، احادیث، اشعار و جملات عربی و ضرب‌المثل است. احمد لطیف‌پور (۱۳۹۶) در کتابی با عنوان *کاشف اسرار زندگانی*، شخصیت و آثار سید صدرالدین کاشف دزفولی را - همراه با درج تصاویری از اشخاص و مکان‌ها و اسناد مربوط، نمونه‌هایی از آثار منظوم و



منشور این عارف شیعی - تدوین کرده و به چاپ رسانیده است. ناهیدالسادات پزشکی (۱۳۹۵) در کتابی به نام *دُرّ مکنون* یکی از آثار منظوم کاشف دزفولی را تصحیح کرده است که با همین نام و در قالب مثنوی و بیان عشق عارفانه به شیوه ده‌نامه‌نویسی است. ناهیدالسادات پزشکی (۱۳۸۵) در کتابی با عنوان *مرآت الغیب به همراه حق الحقیقه لاریاب الطریقه* به بررسی دو اثر از آثار خطی کاشف دزفولی پرداخته است. در این اثر با شرح مختصری از تاریخ زندگانی کاشف و معرفی آثار ایشان، علاوه بر متن رساله فارسی *مرآت الغیب*، متن رساله *حق الحقیقه* کاشف به زبان عربی را همراه با لغت‌نامه و نمایه‌های مختلف در این متون آورده است. همچنین ایشان (۱۳۸۲) در کتاب *ماه ادبیات و فلسفه*، در ضمن مقاله‌ای با عنوان «شرح حال و معرفی آثار صدرالدین کاشف دزفولی» به معرفی شخصیت او پرداخته است. سید محمدعلی امام‌اهوازی (۱۳۸۱) در کتابی با عنوان *خاندان سادات گوشه*، ضمن بررسی خاندان‌های مختلف سادات ساکن در دزفول، شرح مبسوطی درباره سادات گوشه، به‌ویژه زندگانی و آثار و افکار سید صدرالدین کاشف دزفولی دارد. دکتر سید عباس حسینی قائم‌مقامی (۱۳۷۵) در مقاله‌ای با عنوان «آثار و افکار صدرالدین کاشف» به بررسی عزیمت مرحوم کاشف به کرمانشاه در دهه اول سال ۱۲۰۰ ق. و چگونگی متهم‌شدن کاشف به صوفیگری و شیوه دفاع ایشان از خود پرداخته است.

درباره انسان کامل و ولایت، آثار متعددی وجود دارد؛ اما در جست‌وجوی کتابخانه‌ای اثری یافت نشد که این موضوع را در آثار و اندیشه کاشف دزفولی بررسی کرده باشد. در این پژوهش‌ها نیز که نام کاشف به میان آمده، غالباً به زندگی و اندیشه او به صورت کلی و مختصر توجه شده است.

## ۲- بحث

با نهضت عرفانی ابن عربی در قرن هفتم، مباحث نظری عرفان بیش‌ازپیش پررنگ شد و بسیاری از عارفان به شرح نظریات ابن عربی و بیان آرای او پرداختند؛ «بر اثر این تحوّل، موضوعات تازه و متعدّدی در حوزه عرفان اسلامی مطرح شد که پیش از آن در دیگر علوم اسلامی به‌ویژه در فلسفه و کلام بیان می‌شد. طرح این موضوعات چهره عرفان اسلامی را دگرگون ساخت و ماهیت مباحث و موضوعات آن را تحوّل بخشید» (دهباشی و میرباقری‌فرد، ۱۳۸۶: ۱۶۶). بحث «ولایت» یکی از مباحثی است که در این دوره به‌طور جدی‌تری بررسی شد. از زمره عارفان پیشگامی که با نظر به آرای ابن عربی، بحث ولایت عرفانی را مطرح کردند، می‌توان به سعدالدین حمویه و عزیزالدین نسفی اشاره کرد. در این سلوک فکری اظهارات و تفاسیری شکل گرفت که مبتنی بر اندیشه‌های تشیع است و می‌توان گفت مجموعه این تلاش‌ها و پژوهش‌های عرفانی، تأثیر بسزایی در تثبیت عرفان شیعی داشته است. از این منظر، برای شناخت آرا و خط سیر اندیشه عرفانی کاشف، همچنین میزان تأثیرپذیری او از این جریان فکری، عمده‌ترین مباحث مرتبط با ولایت در رسالات وی بررسی خواهد شد.

## ۲-۱ مفهوم ولایت عرفانی

در طول تاریخ عرفان، متناسب با نظرگاه هر مکتب عرفانی، تعریف‌های متنوعی از اصطلاح «ولایت» و «ولی» عرضه شده است و عارفان بنابه اعتقاد و متناسب با مکتب فکری‌شان، برداشت خود را از این مفهوم بیان در تبیین و تفسیر آن کوشیده و درباب آن از معنای لغوی تا مفهوم و مصادیق آن سخن گفته‌اند. ابوالقاسم قشیری دو معنی برای ولی در نظر گرفته

است: «یکی آنکه حق سبحانه و تعالی متوکی کار او بود»؛ «دیگر معنی آن بود که... عبادت او بر توالی باشد» (قشیری، ۱۳۸۵: ۴۲۶). یکی از تفاوت‌های تفاسیر قرون چهار و پنج از ولایت و ولی این است که غالباً وجه بیرونی و نمود عینی آن مدنظر است و پیوند کاملی با عرفان عملی دارد. به این معنی که غالباً دربارهٔ شخص ولی یا مرشد کامل و صفات او بحث می‌شود و تنها برخی مانند حکیم ترمذی به مبانی نظری ولایت پرداخته‌اند. با رواج عرفان نظری در قرن هفتم و به‌ویژه آرای ابن عربی، بحث دربارهٔ ماهیت و مبانی نظری ولایت و مباحث مرتبط با آن بیشتر شد. عزیزالدین نسفی در انسان کامل، ولی را کسی می‌داند که به حق نزدیک است (نسفی، ۱۳۹۰: ۳۱۶). او به نقل از سعدالدین حمویه، کاربرد عنوان «ولی» را مربوط به دین محمدی می‌داند: «پیش از محمد علیه‌السلام در ادیان پیشین ولی نبود و اسم ولی نبود... چون کار به محمد رسید، فرمود که بعد از من پیغمبر نخواهد بود تا خلق را به دین من دعوت کند. بعد از من کسانی که پیرو من باشند و مقرب حضرت خدا باشند، نام ایشان اولیا است. این اولیا، خلق را به دین من دعوت کنند. اسم ولی در دین محمد پیدا آمد» (همان: ۳۱۹). سید حیدر آملی، عارف شیعی مسلک در بیان مراتب «رسالت»، «نبوت» و «ولایت» به دانهٔ بادام مثال می‌زند. با این مضمون که بادام دارای پوست، مغز و روغن است. «رسالت» مانند پوست بادام است و مرتبهٔ دوم یعنی «نبوت» به مغز بادام تشبیه شده است و مرتبهٔ سوم، یعنی «ولایت» غصاره و چکیده، یعنی همان روغن بادام است. (آملی، ۱۳۸۱: ۵۱۶). هانری کوربن در تعبیری مشابه مثال سید حیدر، مفاهیم سه‌گانهٔ «رسالت»، «نبوت» و «ولایت» را سه دایرهٔ متحدالمرکز فرض کرده که ولایت دایرهٔ مرکزی است (کوربن، ۱۳۵۲: ۶۵).

کاشف دزفولی را می‌توان از ادامه‌دهندگان شیوه‌ای دانست که عارفانی مانند شیخ محمود شبستری، حمویه، نسفی و سید حیدر آملی به آن اقبال داشته‌اند. این گروه از عارفان مفهوم ولایت را براساس اندیشهٔ ابن عربی با رویکرد وحدت وجودی تحلیل کرده‌اند. کاشف در مقدمهٔ رسالهٔ *کنزالعرفین* زیرعنوان «در بیان وحدت وجود»، ولایت را اساس هستی می‌داند. عالم، پرتوی از نور محمدی است و نور محمدی نیز مظهر نور الهی است؛ پس پیامبر در مرتبهٔ ولی (که روی دیگر نبی است)، در مرکز آفرینش است. از این منظر است که کاشف ولایت را نقطهٔ مرکزی دایرهٔ وجود می‌داند. «بدان که موجودات سایهٔ نور محمدی‌اند که او مظهر نور الهی و فی الحدیث اول ما خلق الله نوری از اینجا اشاره است به میم اگر بر سالک ظاهر نشود و در دایرهٔ وجود جز یک نقطه نیست که آن "ولایت" است و چون میم دایرهٔ موجودات است از این جهت گفته شیخ شبستری: احد در میم احمد گشت ظاهر / در این دور اول آمد عین آخر» (کاشف، ۱۳۹۸: ۵۷۷). این تفسیر را می‌توان برگرفته از دیدگاه عارفان شیعی قبل از کاشف دانست که ولایت را با رویکردی وحدت وجودی تبیین کرده‌اند. مشابه این دیدگاه را البته با بیانی دیگر در عرفان سعدالدین حمویه می‌توان دید. وی در *المصباح فی التصوف* معتقد است همانطور که اعداد در واحد پنهان‌اند و اولاد آدم در آدم، وحدت نیز در کثرت پنهان است و تنها ولایت و نبوت است که محرم گنج وحدت‌اند. «اولاد در آدم صورت پنهان بود، اکنون آدم در اولاد پنهان است. واحد نیز همچنین؛ اعداد طلسم گنج واحدند. گنج وحدت زیر جدار شرک بنهاده‌اند تا هر محرمی را نظر بر گنج نیفتد الا غلامین را که آن سر نبوت است و ولایت» (حمویه، ۱۳۶۲: ۷۷). نسفی نیز بحث ولایت انسان کامل را در ارتباط با دایرهٔ وجود تبیین کرده است (نسفی، ۱۳۹۰: ۲۲۲).

کاشف از عارفانی است که به پیروی از پیشوایان فکری خود مانند ابن عربی، حمویه و نسفی به تأویل حروف و اسما و اعداد علاق دارد و معتقد است بسیاری از پیچیدگی‌های عالم معنا به‌واسطهٔ حروف و اسما و اعداد تأویل‌پذیر است.

برخی رسایل او دربردارنده تأویل و تفسیر حروف است و به بحث درباب خواص حروف و کلمات پرداخته است. در تأویلی از این سنخ، با اشاره به حدیث منتسب به حضرت علی (ع) - جمع ما فی القرآن فی باء بسم الله و انا النقطه تحت الباء - ولایت را مظهر اسماء الهی و نقطه تکوین عالم دانسته است. هرچه در عالم بود با «با» بود/ زان ولایت مظهر اسما بود (کاشف، ۱۳۸۵: ۱۴۶). مشابه این سخن را در جامع‌الأسرار سید حیدر آملی می‌خوانیم: «... همچنین گفت انا نقطه تحت الباء، برای اینکه علی (ع) نسبت به تعین اولی که نور حقیقی محمدی است مانند نقطه است» (آملی، ۱۳۸۱: ۷۳۳). این امر نشان می‌دهد که کاشف در این تأویل و تفسیرها از تأثیرپذیری متقدمان برکنار نیست.

## ۲-۲ نسبت ولایت و نبوت

با برجسته‌شدن مباحث نظری در قرن هفتم درباره ولایت و نبوت، برخی از عارفان به مقایسه جایگاه نبوت و ولایت پرداختند. مسئله اصلی در این مباحث آن است که «آیا ولایت ماهیتاً متفاوت از نبوت است یا خیر و اینکه کدام یک جایگاه برتری دارد؟». موضع کاشف در این مسئله عرفانی متأثر از عارفان متقدمی است که نظر غالب آنها در اصل یکی است؛ گرچه در نوع تعابیر و شیوه بیان اندکی متفاوت می‌نمایند. برای درک بهتر این موضوع و اثبات این ادعا ضروری است آرای عارفان پیش از کاشف را مرور کنیم که به‌نوعی الگوی فکری او بوده‌اند؛ آغاز این تلقی خاص از نسبت ولایت و نبوت را می‌توان در آثار سعدالدین حمویه پی گرفت؛ در این باره در کتاب *المصباح فی التصوف* با این تعابیر مواجهیم: «انبیا مشکات انوار وی‌اند، اولیا رُجاءه مصباح وی‌اند... انبیا لسان وی‌اند، اولیا بیان وی‌اند... انبیا صورت قول‌اند، اولیا مظهر فعل‌اند» (حمویه، ۱۳۶۲: ۱۳۷). ظاهراً همین سخنان حمویه باعث اعتراض و انتقاد علاءالدوله سمنانی از او شده است (سمنانی، ۱۳۵۸: ۴۵). البته تعابیر حمویه در این نقل بیشتر رنگ ذوقی و بیان استعاری دارد و در آنها دلالت آشکاری بر ترجیح ولایت بر نبوت نمی‌توان یافت؛ اما در جایی دیگر بحث دامنه‌داری را درباره «نبوت» و «ولایت» آغاز می‌کند که در شرح و توضیحی بر عبارت معروف «بداية الاولیاء نهایة الانبیاء» است که از قرون پیش مطرح بوده است؛ «بدان که ابتدا از نبوت، انتها از ولایت است؛ زیرا که «نبی» از حق به خلق می‌آید و «ولی» از خلق به حق می‌رود؛ اما همچنان که انتهای «ولایت» ابتدای «نبوت» است، انتهای «نبوت» ابتدای «ولایت» است...» (همان: ۱۳۷-۱۳۸). بدین معنی که شأن ولایت، شأن و جایگاهی است که ابتدا از آن خدا بوده و بعد به بنده رسیده و درواقع صفتی خدایی است که هم از نظر زمانی، هم از نظر رتبی به خداوند تعلق دارد؛ اما نبوت شأنی متأخر و خاص آدمی است.

این سخنان به‌نوعی همان سخنان ابن‌عربی در فصّ حکمت قدریه است که در آن، منظور از این برتری را نه برتری شخص ولی بلکه برتری صفت ولایت می‌داند (ابن‌عربی، ۱۳۸۷: ۲۱۳ و ۲۱۲). عزیزالدین نسفی نیز ادامه‌دهنده همین سنت است با این تفاوت که به برتری ولی بر نبی تصریح نمی‌کند و معتقد است نبی دو روی دارد؛ رویی که سمت خداست و از او پیغام می‌گیرد ولایت، و آن روی که به‌سوی مخلوق دارد و پیغام می‌گزارد، نبوت نام دارد؛ در ادامه می‌افزاید: «ولایت و نبوت دو صفت نبی‌اند و ولی از این دو صفت یکی بیش ندارد» (نسفی، ۱۳۹۰: ۳۱۶)؛ این سخنان نسفی همان سخن حمویه است با عبارتی متفاوت که در آن درپی اثبات این نکته است که نبی پیش از آنکه نبی باشد، ولی است و نبوت او در ادامه ولایت اوست. از آنچه نسفی در *انسان کامل و بیان التنزیل* آورده است، فرق نبی و ولی را می‌توان در نکات ذیل خلاصه کرد: (۱) هر دو گروه طایفه مقربان‌اند؛ اما انبیا از آن دسته اولیا هستند که به‌سمت خلق فرستاده شدند؛ (۲) کسی که علم خواص اشیا را داشته باشد، نبی است و کسی که علم حقایق اشیا را داشته باشد، ولی است؛ (۳) نبی واضع

است؛ یعنی به وضع فرایض و عبادات مشغول است و ولی کاشف است یعنی به کشف حقایق و تفسیر کتاب و کلام نبی مشغول است.

سید حیدر آملی با بیان اینکه اصولاً بین ولی، نبی و رسول نه مساوات حاصل می‌شود و نه ترجیح، به این نتیجه رسیده که «جهت ولایت - در شخص مُعین - بزرگ‌تر از جهت نبوت اوست مانند پیامبر خاتم (ص) که ولی، نبی و رسول بود و جنبه ولایت او بزرگ‌تر از جنبه نبوت او بود... و تمام رسولان این گونه‌اند» (آملی، ۱۳۸۱: ۵۱۶). مشخص است که منظور سید حیدر در این باره، برتری صفت «ولایت» بر «نبوت» در هر کدام از انبیاست، نه برتری شخص اولیا بر انبیا؛ نظری که از سخنان ابن عربی نیز برداشت می‌شود (پارسا، ۱۳۶۶: ۳۱۴). ملامحسن فیض کاشانی - که کاشف از ارادتمندان اوست و چندبار از او سخن نقل کرده است - ولایت را «باطن نبوت» می‌داند و برای آن شأنی بالاتر از نبوت قائل است. ایشان در کتاب *عین‌الیقین* ولایت را بالاتر از نبوت دانسته است (فیض کاشانی، ۱۴۲۸ ق، ج ۲: ۳۰۱).

کاشف دزفولی در این موضوع، آشکارا به برتری ولایت بر نبوت اعتقاد دارد و معتقد است که ولایت علی (ع) در جایگاه وصی پیامبر و ولی بعد از او، بر سر نبوت سایه انداخته است؛ «...وصی‌ای که بر عرش دوش پیغمبر چون آفتاب مَهرِ نبوت قرار گرفته و بر سرِ همایونِ اقبالش آسمانِ من کُنتُ مولاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ سَايَهُ اِنْدَاخْتَه...» (کاشف، ۱۳۸۵: ۱۴۵). کاشف در اینجا با اشاره به واقعه فتح مکه و «کسر اصنام» که در آن حضرت علی (ع) پا بر دوش پیامبر گذاشت و بت‌ها را شکست، با رویکردی تأویلی معتقد است که ولایت بالاتر از نبوت می‌ایستد و جایگاه بالاتری دارد؛ تا جایی که نبی در سایه ولی قرار می‌گیرد. در ادامه، با زبان شعر اینگونه تأویل می‌کند که چون در این واقعه، مَهرِ نبوی - که بر شانه پیامبر بوده - در زیر کف پای حضرت علی (ع) قرار گرفته است، می‌توان به این معنی قائل شد که ولایت بر نبوت برتری دارد:

سَرَّ هِرَّ اسرَرِ را او سَرورِست	از نبوت نقطه‌ای بالاترست
گر ولایت نیست بالاتر، چرا	پا نهاده او به دوشِ مُصطفی؟
از کف پایِ علی اندر زمان	نقشی از مَهرِ نبوت شد عیان
سَرَّ اسرَرِ ولایتِ مُختفی است	بر همه اسرَرِ آن، بینا علی است

(همان: ۱۴۶)

اعتقاد به این برتری یک رویکرد ویژه در عرفان شیعی است. هانری کوربن ولایت را در شناخت (عرفان) شیعی «باطن نبوت» و در واقع بالاتر از آن می‌داند؛ «ویژگی ذاتی و ضروری پیامبر شناخت شیعی این است که نبوت را بر باطن نبوت مبتنی می‌سازد. مفهوم ولایت که به موجب آن همه اولیاء الله قداست می‌یابند و امامان قیم بر تأویل نبوت‌اند، همین باطن نبوت محسوب می‌شود. در مورد انبیاء، نبوت به ولایت افزوده می‌شود؛ نبوت از ولایت مأخوذ است و ولایت برتر از نبوت است» (کوربن، ۱۳۹۰: ۲۱۱). این رأی یعنی برتری ولایت بر نبوت را می‌توان از مسائل مهم مکتب فکری کاشف دزفولی و نقطه عطفی در اندیشه عرفان شیعی در قرن دوازده دانست؛ از این نظر که می‌توان خط سیر اندیشه «برتری ولایت بر نبوت» را تا دوره قاجار پی گرفت.

## ۲-۳ ولایت انسان کامل

«انسان کامل» و صفات او در ادیان و باورهای مختلف و از آن جمله در اسلام به صورت‌های مختلف نمود داشته است. از آغاز شکل‌گیری عرفان اسلامی، زاهدان و عارف‌مسلمانان کمابیش در باب صفات انسان برتر سخن گفته‌اند. برخی راغب اصفهانی، حلاج و بایزید بسطامی را از زمره اندیشمندان و عارفان اسلامی قرون اولیه می‌دانند که به بحث درباره انسان اتم یا کامل پرداخته‌اند (مایل هروی، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۳۷۴). طرح این موضوع در اینجا از این نظر اهمیت دارد که برخی از پژوهشگران شرقی و غربی معتقدند نظریه انسان کامل ریشه‌ای سامی دارد و با تشیع، ولایت و مهدویت مرتبط است (همان). در واقع بین مبحث ولایت و انسان کامل، پیوند تام و تمامی وجود دارد و عارفان انسان کامل را از اولیا خاص خدا می‌دانند. این اصطلاح اگرچه در قرآن کریم نیامده، واژگان و اصطلاحاتی در قرآن مجید وجود دارد که بر مفهوم انسان کامل دلالت دارد؛ مانند خلیفة الله، امام، ولی الله و... در واقع اصطلاح «انسان کامل» به کسی اطلاق می‌شود که مظهر نام‌های نیکوی خداوندی و آینه تمام‌نمای خداست و در همه چیز سرمشق، آسوه و کامل است.

کاربرد نخستین اصطلاح «انسان کامل» به شیخ محی‌الدین بن عربی نسبت داده می‌شود که به صورت مکتوب در اواخر سده ششم هجری قمری به کار رفت و به متون عرفانی راه یافت. در شرح *قیصری بر قصص الحکم* ابن عربی درباره انسان کامل آمده است: «انسان کامل سبب ایجاد عالم و بقا و کمالات آن است. انسان کامل، آینه تجلیات ذاتی و ایمانی است. انسان کامل حادث ازلی است. عالم به وجود انسان کامل، کامل شد... و بدین جهت، حق او را خلیفه نامیده است...» (قیصری، ۱۳۸۷: ۱۶۸). نسفی در بین عارفانی که به بحث انسان کامل پرداخته‌اند، شهرت بیشتری دارد. رسالات او در این باره که به *انسان کامل* شهرت یافته، به طور مشخص بحث ولایت را به انسان کامل پیوند داده است. در عرفان نسفی، انسان کامل به ولی‌ای گفته می‌شود که در پاکی و طهارت و صفا از ملائک درگذرد، تا به جایی که از عقل اول کسب فیض کند که ملک برتر است و بر همه چیز بی‌نا شود؛ «این نهایت مقامات آدمی است و علامت آن این باشد که هیچ از ملک و ملکوت و جبروت و مبدا اول بر وی پوشیده نماند... و این چنین کس را انسان کامل گویند» (نسفی، ۱۳۹۰: ۲۵۶). در *بیان التنزیل* در تبیین مفهوم انسان کامل معتقد است کسی که علم خواص اشیا را داشته باشد، نبی است و کسی که علم حقایق اشیا را داشته باشد، ولی است و کسی که دانای هر دو باشد، انسان کامل است (نسفی، ۱۳۹۱: ۲۲۱). نسفی در اینجا مقام انسان کامل را بر نبی و ولی برتری می‌دهد. معمولاً در آرای عارفان، انسان کامل از جنس ولی است؛ اما به نظر می‌رسد نسفی بین ولی و انسان کامل تفاوت‌هایی قائل است؛ تا جایی که ولی باید از انسان کامل پیروی کند؛ «بدان که نبی را متابعت ولی باید کرد در حقایق اشیا و ولی را متابعت نبی باید کرد در خواص اشیا و نبی و ولی را متابعت انسان کامل باید کرد از جهت آنکه انسان کامل، خلیفه خدای است و نبی و ولی خلیفه خلیفه خدایند» (همان: ۲۲۲). سید حیدر آملی مُراد از «انسان کامل» را به ترتیب نبی، رسول، ولی، وصی و در نهایت عارف کامل مُکمل می‌داند و بر این عقیده است که در حال حاضر، خاتم الأولیاء المحمّدی، حضرت مهدی صاحب‌الزمان است: «المُرَادُ بِالْإِنْسَانِ الْكَامِلِ مُطْلَقاً النَّبِيُّ، ثُمَّ الرَّسُولُ، ثُمَّ الْوَلِيُّ، ثُمَّ الْوَصِيُّ، ثُمَّ الْعَارِفُ الْكَامِلُ الْمَكْمَلُ وَ (المراد) الْآنَ بِالْإِنْسَانِ الْكَامِلِ خَاتَمُ الْأَوْلِيَاءِ الْمَحْمَدِيِّ وَ هُوَ الْمَهْدِيُّ صَاحِبُ الزَّمَانِ - عم - بِمَا تَبَيَّنَ عِنْدَ أَهْلِ اللَّهِ عَقْلاً وَ نَفْلاً وَ كَشْفاً وَ (بما) تُبَيَّنُ نَحْنُ أَيْضاً كَذَلِكَ...» (آملی، ۱۹۷۴ م: ۲۷۹). آملی همچنین معتقد است اگر انسان کامل از جهان برود و نایی هم نداشته باشد، عالم بدون کسب فیض و رحمت حق از بین می‌رود (همان). در تقسیم‌بندی نبوت به مقیده و مطلقه، مرتبه نبوت مطلقه را مقام عین‌الله یا انسان کامل می‌داند (آملی، ۱۳۸۱: ۵۰۹).

دیدگاه کاشف دزفولی درباره انسان کامل در بین رسالات او پراکنده است و غالباً همسو با اندیشه‌های نسفی و سید حیدر است. وی با این استدلال که انسان اشرف مخلوقات و مسجود ملائکک واقع شده است، پس مقام والایی دارد و از این میان انسان کامل مقامی بالاتر از ملائکک دارد، گفته است: «بدان که انسان اشرف مخلوقات است که قرار می‌گیرد در قلب صفت ربانیت که ظاهر انسانی است و به سبب آنکه مسجود ملک شد، شک نیست که انسان کامل بالاتر از ملک است به علت جامع بودن جميع صفات جلال و برزخ است میان غیب و شهادت و وجوب و امکان» (کاشف، ۱۳۹۸: ۲۶۴). در آخرین جمله این نقل، کاشف معتقد است انسان کامل در بین غیب و شهادت ایستاده است و مرتبه او، برزخ بین دو است. این دیدگاه همسو و مشابه سخنان نسفی در شأن انسان کامل است؛ نسفی در فصلی با عنوان «در بیان دل انسان کامل» معتقد است انسان کامل رابطه مستقیم و بدون واسطه با غیب دارد و در واقع برزخ بین عالم غیب و شهادت است؛ «هر چیز که از دریای عالم غیب تا به ساحل وجود رسد، عکس آن بر دل انسان کامل پیدا می‌آید و انسان کامل را از آن حال خبر می‌شود» (نسفی، ۱۳۹۰: ۲۵۷). در این فصل به روشنی بیان می‌کند که برخلاف برخی سالکان که عطا و بلای خداوندی را به واسطه کربویان دریافت می‌کنند، انسان کامل بی‌واسطه دریافت می‌کند (همان: ۲۵۷ و ۲۵۸). انسان کامل از دیدگاه کاشف دزفولی جامع جميع اوصاف و اسمای الهی است. تنها اوست که آینه حق است و از این رو «خلیفة الله» در «ارض» است؛ «حق را - جل شأنه - اسما و صفات هست که ظاهر نمی‌شوند مگر در مرایای ذرات عالم؛ چون آفتاب که مشاهده او نمی‌توان کرد مگر [به واسطه آب یا آینه و اشیا هریک مظهر یک صفت و یک اسم اند از صفات و اسماء الهی به غیر از انسان کامل که او جامع جميع اوصاف و اسما است و به این سبب خلیفة الله است در ارض مثل لفظ الله که جامع جميع صفات است و چو هر صفتی و اسمی از اسماء او مظهری می‌خواست، انسان مظهر الله شد برای آنکه انسان از حیثیت جامعیت عالم صغیر است؛ بلکه عالم کبیر است» (کاشف، ۱۳۳۲: ۱۳۴). با توجه به خاستگاه‌های عرفان شیعی و دیدگاه‌های ولایی کاشف دزفولی که پیشتر مطرح شد، مصداق «انسان کامل» در منظر او بعد از پیامبر در مرتبه نخست، ائمه دوازده گانه هستند که در غیبت ایشان، مُرشدان یا پیران کامل واجدالشرایط، انسان کامل به شمار می‌روند.

کاشف در تعریف و تبیین ماهیت انسان کامل نیز به عارفان پیش از خود نظر دارد و انسان کامل را در بستر وحدت وجود تشریح می‌کند. به این معنی که معتقد است پیامبر مظهر نور الهی است و همه عالم نیز سایه نور محمدی است؛ یعنی پیامبر واسطه بین خدا و موجودات است؛ آنگاه با استناد به حدیث «اول ما خلق الله نوری» معتقد است که این خلق اول، نور محمدی یا همان عقل است (اول ما خلق الله العقل) و حقیقت عقل هم به صورت انسان کامل ظهور کرده است؛ بنابراین انسان کامل در دایره وجود جدای از واحد یا وجود مطلق نیست. «بدان که موجودات سایه نور خورشید جمال محمدی‌اند که او مظهر نور الهی است... از این جهت گفته شیخ شبستری: احد در میم احمد گشت ظاهر/ در این دور اول آمد عین آخر، مراد آن است که حقیقت عقل به صورت انسان کامل ظهور کرد و مظهر و ظاهر و ظهور در حقیقت یک هستند و نقطه اول به آخر متصل شد» (کاشف، ۱۳۹۸: ۵۷۷). مشابه این تفسیر را در سخنان نسفی و سید حیدر آملی می‌توان دید. سید حیدر با استناد به حدیث اوائل و ذکر هر سه حدیث، معتقد است منظور از عقل و قلم و نور، «نبوت اصلی حقیقی» است و این نبوت مقام عین الله یا انسان کامل است» (آملی، ۱۳۸۱: ۵۰۸). نسفی نیز با تعبیر و بیانی دیگر انسان کامل را در دایره وجود و قوس صعود و نزول تفسیر می‌کند. «... مراد از این، انسان کامل است که در نزول از سه

سماوات و سه ارض [جبروت، ملکوت، ملک] بگذشت و در عروج از سه ارض و سه سماوات بگذشت، آنگاه بر عرش مستوی گشت؛ یعنی از عقل اول بیامد. باز به عقل اول رسید و دایره تمام کرد» (نسفی، ۱۳۹۰: ۲۲۲).

### ۲-۳-۱ انسان کامل و مقام جمع الجمع

جمع و تفرقه دو اصطلاح مرسوم در عرفان اسلامی است که اغلب در آثار عرفانی از آن سخن رفته است. علاوه بر این معمولاً از اصطلاح دیگری با عنوان «جمع الجمع» یا «جمع جمع» یاد می‌شود. امام قشیری در اشاره به مقام «جمع جمع» معتقد است که «تفرقه، اغیاردیدن بود خدای را و جمع، اغیاردیدن بود به خدای و جمع جمع، به همگی از همه چیزها هلاک شدن بود» (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۰۵). عزالدین کاشانی، عارف قرن هشتم که در *مصباح الهدایه* به شرح احوال و مقامات عرفانی پرداخته، جمع الجمع را اینگونه تبیین کرده است: «هر که در طاعت به کسب خود نگرَد، در مقام تفرقه باشد و هر که به فضل حق نگرَد در مقام جمع بود و هر که از خود و اعمال خود به کلی فانی شود در مقام جمع الجمع بود» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۲۸). نتیجه آنچه عارفان گفته‌اند این است که جمع الجمع، تلفیقی از جمع و تفرقه است و سالک باید حق و خلق را هم‌زمان و با هم در نظر داشته باشد و از هیچ کدام غفلت نکند. سید حیدر آملی هریک از دو حال جمع و تفرقه را به تنهایی از مفاسد تصوف و هم‌ردیف الحاد و اتحاد و حلول و غیره دانسته و معتقد است جمع الجمع مقام موحد حقیقی است. «... پس به‌درستی که در بردارنده جمع و تفرقه هر دو، موحد حقیقی است و این مقام به جمع الجمع و جامع الجمع نامیده شده است و برای صاحب آن مقام، مرتبه بلند و هدف دور است» (آملی، ۱۳۸۱: ۳۰۳).

کاشف دزفولی در رساله *زبدة المعارف*، جمع الجمع را در کنار اصطلاح *احدیت الجمع* (فنا) تبیین می‌کند و معتقد است جمع الجمع همان بقا بالله است (کاشف، ۱۳۹۸: ۲۵۱). اهمیت این اصطلاح و طرح آن در این مقاله این است که کاشف آن را مقام انسان کامل می‌داند و اساساً این اصطلاح را در پیوند با انسان کامل تعریف می‌کند. «جمع الجمع: عبارت است از مرتبه انسان کامل» (همان: ۵۳۵). در تفسیری که در رساله *قاصم الجبارین از انسان کامل* به دست داده نیز مقام جمع الجمع را خاص انسان کامل دانسته است: «حقیقت عقل به صورت انسان کامل ظهور کرد و مظهر، ظاهر و ظهور در حقیقت یک هستند و نقطه اول به آخر متصل شد و از مقامات اوست جمع جمع که در مقابل فرق است» (همان: ۵۷۷). مصداق انسان کامل در اندیشه عرفانی کاشف، پیامبر، ائمه و اولیاءالله‌اند؛ کسانی که در تطهیر و تزکیه کوشیده‌اند و به مقام قرب نائل آمده‌اند؛ از این رو شایسته مقام جمع جمع‌اند. وی در رساله دیگر موسوم به *دُرّ مکنون در نعت پیامبر اسلام* (ص) مرتبه «جمع الجمع» را خاص آن حضرت می‌داند: چون مرتبه تو «جمع جمع» است / روی تو یقین که شمع جمع است (کاشف، ۱۳۹۵: ۸). در جای دیگر آل پیامبر را در مقام «جمع جمع» توصیف می‌کند: ایشان به مقام، جمع جمع‌اند / در بزم حریم دوست، سمع‌اند (همان: ۱۳).

### ۲-۳-۲ پیوند بار امانت با انسان کامل

یکی از تفاسیر و تأویل‌های خاص و مهم در اندیشه عرفانی کاشف دزفولی، تفسیر وی از مفهوم بار امانت است. بسیاری از مفسران قرآن و عارفان و اهل کشف، بار امانت را از منظر شریعت و طریقت تفسیر کرده‌اند و مدلول‌ها و مصداق‌هایی مانند عشق، عقل، نماز و غیره برای آن برشمرده‌اند. برخی از متکلمان و محدثان شیعی از دیرباز، امانت را چیزی جز «ولایت» نمی‌دانسته‌اند و از آن به «ولایت امیر مؤمنان علی علیه السلام» تعبیر کرده‌اند. همانگونه که امام صادق علیه السلام مقصود از امانت را ولایت امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۶: ۵۳۳). ابن عربی در تفسیر بار

امانت، صورت الهی را همان امانت الهی می‌داند و معتقد است از آنجا که خداوند انسان را بر صورت خویش آفرید، او نسخهٔ جامع است و استدلال می‌کند: «انسان از آن جهت که دارای جامعیت است پس شایستگی خلافت الهی را دارد» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۵۵). به عبارتی دیگر، صفت جامعیت برای انسان به این دلیل حاصل شده که حامل صورت الهی است. در واقع نظر ابن عربی این است که صورت الهی نزد انسان امانتی است که خداوند تنها به او داده و به واسطهٔ آن خلیفه شده است.

به هر روی، بار امانت از دیدگاه ابن عربی مساوی با صورت الهی یا همان جامعیت تفسیر شده است (شجاری، ۱۳۸۷: ۹۱). کاشف دزفولی نیز در *زبدة المعارف* مشابه با این دیدگاه، انسان کامل را دارای مرتبه‌ای والایی می‌داند که صفات الهی را به وجه اتم در خود دارد و در واقع «جامعیت» او همان امانتی است که خداوند تنها به او بخشیده است. «انسان کامل بالاتر از ملک است به علت جامع بودن جمیع صفات جلال... و حامل بار امانتی است که آسمان‌ها و زمین‌ها و کوه‌ها از تحمل آن ابا کردند و طاقت نیاوردند» (کاشف، ۱۳۹۸: ۲۶۴). او آیهٔ امانت را اینگونه تفسیر می‌کند: «یعنی ما عرض امانت "جامعیت" که موجب معرفت تامه که مقصود از ایجاد است، بر آسمان و ارواح و اراضی و اجسام و جبال و امثال اینها که متوسط است بین الارواح و الاجسام کردیم؛ یعنی موازنه با استعدادات ایشان نموده شد و از قبول این امانت ابا کردند؛ زیرا که حمل این امانت بزرگ درخور استعدادات و قابلیت اینها نبود و انسان حامل این بار امانت گردید» (همان). بر این اساس می‌توان گفت کاشف در این تفسیر کوشیده است همان دیدگاه ابن عربی را تقریر کند.

در تفسیر «ظلم» و «جهول» نیز آن را در نسبت با انسان کامل تأویل می‌کند و بعد از چند احتمال دربارهٔ معنی این دو صفت در نهایت نتیجه می‌گیرد که انسان کامل را می‌توان در نسبت با این دو صفت تعریف کرد. «البته انسان کامل به نظر حقیر معنی دیگر نیز می‌توان بر آن تعبیر کرد که انطباق باشد و آن این است که ظلم است به این معنی که حامل بار امانت شد؛ ولیکن به علت اسبابی چند ظلم شد و امانت را ضایع گردانید و جهول است به این معنی که خیانت می‌کند به آن امانت و متوجه نیست که خیانت است» (همان: ۲۶۵)؛ بنابراین، تأویل‌های کاشف از امانت الهی با بحث انسان کامل پیوند دارد و می‌توان گفت در این تفاسیر به آرای ابن عربی نظر داشته است.

## ۲-۴ انواع ولایت

یکی از زمینه‌های مبحث ولایت، تقسیم‌بندی و تفکیک انواع ولایت است. ابن عربی ولایت را به دو نوع عامه و خاصه تقسیم کرده و در بحث خاتم‌الاولیا از ولایت مطلقه و مقیده سخن گفته است (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۲۱۵)؛ ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۹۰ و ۲۴۴). سید حیدر آملی نیز معتقد است ولایت دو اعتبار دارد: اعتبار اطلاق و اعتبار تقيید؛ به بیانی دیگر، عام و خاص یا تشریح و غیرتشریح (آملی، ۱۳۸۱: ۵۰۷). ولایت عام شامل هر بندهٔ صالح است و ولایت خاص - که از آن به فنای عبد در حق تعبیر می‌کند - خاص سالکان به مقصد رسیده است؛ «پس اولی به حسب مراتب آنان شامل هر کسی می‌شود که به خدا ایمان آورد و عمل شایسته انجام دهد و دومی فقط برای سالکان به مقصد رسیده، هنگام فنای آنان در خداوند و بقای آنان به خداوند شامل می‌شود» (همان: ۳-۵۲۲). از آرا و اندیشه‌های عرفانی کاشف دزفولی برمی‌آید که ایشان هم مانند عارفان متقدم خود، به دو نوع «ولایت عامه» و «ولایت خاصه» معتقد است. در مقدمهٔ رساله مصباح اللدّاکرین ابتدا امر هدایت خلق را از آن پیامبر و ائمه می‌داند که در واقع اشاره به «ولایت خاص» است و بعد از غیبت صاحب‌الأمر، «ولایت عامه» را مخصوص اولیاءالله می‌داند که صاحبان علم شریعت و طریقت هستند؛ «نائب عام او



بنابر اعتقاد این حقیر اولیاءالله‌اند که صاحب علم شریعت و طریقت و حقیقت باشند که هریک قطب‌اند در زمان خود» (کاشف، ۱۳۹۸: ۶۷۳).

## ۲-۵ مراتب و صفات اولیا

در آثاری که به عرفان عملی پرداخته‌اند، مباحثی درباب صفات ولی و مراتبی آمده است که باید سالک برای رسیدن به مقام ولایت طی کند. «ولی» از آنجا که هدایت قوم را به عهده دارد، باید خود را آراسته به صفات الهی کند. امام قشیری سه علامت را برای ولی بیان کرده است: «گفته‌اند ولی را سه علامت بود؛ به خدای مشغول بود و فرارش با خدای بود و همّت وی خدای بود» (قشیری، ۱۳۸۵: ۴۳۳). او همچنین «محفوظ بودن» را از شرایط ولی می‌داند؛ همچنان که نبی باید «معصوم» باشد (همان: ۴۲۷). هجویری معتقد است ولی تا زمانی ولی است که نظر بر ولایتش نباشد؛ یعنی خود را در جایگاه ولی نبیند. «اهل ولایت را همچنین ولایت تا آنگاه است که ولایت خود را نبیند که چون بدیدند، ولایشان نماند» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۱۱). «قدرت» یکی از مهم‌ترین صفات ولی است. نسفی در ضمن بیان صفات ولی، حکایت می‌کند که استادش سعدالدین حمویه چندان از قدرت خاتم‌الاولیا، مهدی موعود سخن می‌راند که عقل ما نمی‌رسید. «شیخ مبالغت بسیار می‌کرد در حقّ این صاحب زمان، از قدرت و کمال وی، چنانکه از فهم ما بیرون می‌رفت و عقل ما به آن نمی‌رسید. روزی گفتم که یا شیخ! کسی که نیامده است در حقّ وی این همه مبالغت کردن مصلحت نباشد، شاید که نه چنین باشد. شیخ برنجید. ترک کردم و بیش ازین نوع سخن نگفتم» (نسفی، ۱۳۹۰: ۳۲۰). نسفی نیز معتقد است که اولیای الهی «دانا و مقرب و صاحب کرامت و صاحب همّت و صاحب قدرت و مستجاب‌الدعوه‌اند» (همان: ۳۱۸).

از آنجا که بخش مهمی از رسالات کاشف دزفولی در زمینه عرفان عملی و نگاهداشت آداب تصوّف است، گاهی برای ولی، در جایگاه راهبر قوم، وظایف و صفاتی قائل است. از این میان، مردمی بودن و مخالفت با خلق را از صفات ولی می‌داند: «اولیا را مخالطه بهتر است به جهت آنکه [ولی] مثل آفتاب است که همه مردم از او مُنتفع می‌شوند و عُزّلت گرفتن او عین وبال و خُسران است» (کاشف، ۱۳۹۸: ۸۲۱). وی ضمن شرح و بیان فواید «عُزّلت» و «مُخالطه» بر این باور است که چون عوام‌الناس فهم احکام خدا و آداب دینیّه را ندارند، کاملاً اولیا برای هدایت مردم باید در میان مردم باشند» (همان). کاشف برای پیامبران و ائمه معصومین شأنی موسوم به مرتبه «خاص‌الخاص» قائل شده است که همانا منع نفس و جوارح و پاک کردن دل از تعلق به غیر خدا و الثفات نداشتن به غیر از حق است (همان: ۳۰۱). وی این مرتبه را علاوه بر انبیا و ائمه معصومین، خاص قلیلی از اولیاءالله به سبب متابعت از ائمه (ع) می‌داند (همان). به نظر می‌رسد کاشف این اصطلاح را از عارفان پیش از خود گرفته است. نسفی در بیان التنزیل با تقسیم مردمان به سه گروه عام، خاص و خاص‌الخاص معتقد است فهم هر گروه در معرفت خدای و موضوعاتی مانند معاد، انسان، روح و غیره متفاوت است؛ او خاص‌الخاص را مرتبه اهل کشف می‌داند که والاترین شناخت را دارند (نسفی، ۱۳۹۰: ۲۴۸).

همچنین کاشف صفات بیست گانه‌ای را برای «مرشد کامل» برمی‌شمارد و از آن میان، بیشتر بر ارشاد تأکید دارد؛ صفاتی مانند علم به قدر ضرورت، اعتقاد شیعه اثناعشریه، عقل، سخاوت و... که به طریق اولی این صفات برای ولی کامل نیز ضروری است (همان: ۲۸۷-۲۸۸). کاشف برای اولیا سه مرتبه قائل است: علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین: «بدان که اولیا را سه مرتبه هست: یکی علم‌الیقین و آن این است که بدانند به طریق ایقان اشیا را کما هی به استدلال نه به ذوق. دویم

از آن عین‌الیقین و او آن است که به دیده باطن ایقان او حاصل شود. سیم حق‌الیقین و او آن است که کثرات و تعینات به چشم او فانی و ناچیز شوند و به عدم اصلی خود رجوع نمایند و وجود مطلق باقی ماند» (کاشف، ۱۳۹۸: ۵۷۸).

## ۶۲ تعداد اولیا

از آغاز پیدایش موضوع ولایت و بحث رهبری سالکان، در آثار متقدم عرفان اسلامی کم‌وبیش به تعداد اولیای خدا پرداخته شده و از آنها با عنوان‌هایی مانند غوث، ابدال، اقطاب، اوتاد و غیره یاد شده است. این افراد به باور اهل دین و عرفان کسانی هستند که زمین نمی‌تواند خالی از آنها باشد و در واقع بنیان عالم، مبتنی بر حیات آنهاست. هجویری در یک شمارش و تقسیم‌بندی، عدد اولیا را چهار هزار نفر می‌داند که مکتوم‌اند و یکدیگر را نمی‌شناسند. وی گروهی را که معتقد است «اهل حلّ و عقدند و سرهنگان درگاه حق» سیصد نفر برشمرده است که «اخیار» نامیده می‌شوند. گروه دیگر «ابدال» نام دارند و چهل نفرند. هفت تن دیگر «آبرار»، چهار تن با نام «اوتاد»، سه نفر با عنوان «تقیب» هستند و در نهایت یک نفر را «قُطب» یا «غوث» می‌خواند (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۲۱). نسفی نیز در یک تقسیم‌بندی کمابیش مشابه با هجویری، شمار اولیای خدا را در این عالم، سیصد و پنجاه و شش کس می‌داند که تعدادشان همواره ثابت است. وی این اولیا را شش طبقه می‌داند: سیصدتنان، چهلتنان، هفتتنان، پنجتنان، سهتنان و یکی. منظور از یکی همان قُطب است و معتقد است چون قُطب از دنیا برود و کسی نباشد که به جای او بنشیند، عالم متلاشی می‌شود (نسفی، ۱۳۹۰: ۳۱۷). نسفی در فصلی با عنوان «در باب طبقات اولیا» آشکارا این گروه را «ولی» دانسته است - برای نمونه: «بدان که اولیای خدای در عالم سیصد و پنجاه و شش کس‌اند...» (همان)؛ اما در پایان، سخن استادش سعدالدین را می‌پذیرد و معتقد است چون این گروه در کار تربیت سالکان و خلق نیستند، عنوان «ابدال» شایسته آنهاست؛ «شیخ می‌فرماید که آن سیصد و پنجاه و شش کس را ولی نمی‌گویند، ابدال می‌گویند و راست است که ایشان تربیت و پرورش خلق نکردند و نمی‌کنند» (همان: ۳۲۱). نسفی اعتقاد به اولیای دوازده گانه را غالباً از زبان استادش نقل می‌کند. در *انسان کامل* به نقل از حمویه می‌گوید: «خدای تعالی دوازده کس را از امت محمد برگزید و العلماء مُقَرَّب حضرت خود گردانید و به ولایت خود مخصوص کرد و ایشان را نایبان حضرت محمد گردانید» (همان: ۳۱۹). سید حیدر آملی همسو با ابن عربی و سعدالدین حمویه، تعداد اولیا را دوازده تن می‌داند. وی به سخن ابن عربی در *فتوحات* استناد کرده است که: «بین فلک هشتم و نهم قصری با دوازده برج بر شکل پیامبر و دوازده امام وجود دارد» (ابن عربی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۳: ۱۳۳)؛ همچنین سعدالدین حمویه با بیان اینکه «اسم "ولی" جز بر دوازده امام صدق نمی‌کند» (حمویه، ۱۳۶۲: ۳۳)، درستی سخن آن دو را در بحث ولایت تأیید می‌کند و آن را نظری شریف و وجهی نیکو می‌داند که بیشتر مشایخ معتبر صوفیه بر آن اتفاق نظر دارند (آملی، ۱۳۸۱: ۳۲۵). وی با بر شمردن نام ائمه دوازده گانه، آنها را اولیای خاص شریعت محمدی می‌داند و معتقد است صاحبان شش شریعت (آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد) هر کدام دوازده ولی داشته‌اند: «بالجمله، الاولیاء لکل نبی کانوا ائمة عشر و کانوا انبیاء كذلك و الآن یختص هذا الزمان بهم و نجاتهم الذی هو المهدی علیه السلام» (آملی، ۱۹۷۴ م: ۲۸۹). کاشف دزفولی ائمه دوازده گانه را اولیا و اوصیای پیامبر خاتم می‌داند که یکی پس از دیگری جانشین آن حضرت می‌شوند. «پس از ختم رسالت به سید رُسل و هادی سُبُل، این امر به اوصیا و اولیای او رسید که اول ایشان علی بن ابی طالب است و آخر ایشان، صاحب‌الأمر است که الحال حی است» (کاشف، ۱۳۹۸: ۶۷۳). وی در رسالات خود تأکید خاصی بر ولایت علی (ع) دارد و از ایشان با القاب مختلفی مانند «مرشد الأولیا»، «قُطب الأبدال و الأوتاد» (کاشف، ۱۳۸۵:

۱۸۶)، «سرور مهتر اولیا» (همان: ۱۴۴) یاد می‌کند. کاشف معتقد است که مقام و شأن اولیای دوازده گانه در عرفان اسلامی از این نظر اهمیت دارد که نسب طریقت هریک از سلسله اهل معرفت به یکی از ائمه می‌رسد. از آن میان معتقد است بایزید بسطامی، حقایق و معارف الهی را نزد امام جعفر صادق (ع) آموخته است (کاشف، ۱۳۹۸: ۷۱۹). هرچند برخی پژوهشگران با در نظر گرفتن فاصله زیاد بین تاریخ وفات امام صادق (ع) و تاریخ درگذشت بایزید، در وقوع این دیدار و کسب فیض تردید دارند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۳۸). با توجه به اینکه کاشف منسوب به فرقه ذهبیه است و این فرقه نسب خود را از طریق معروف کرخی به امام رضا (ع) می‌رسانند، وی معتقد است که اعتبار و منزلت معروف کرخی نیز به سبب دربانی برای حضرت رضا (ع) حاصل شده است (کاشف، ۱۳۹۸: ۳۷۵). در یک نگاه کلی رسالات کاشف غالباً در تأیید مرام و مسلک ائمه است. وی ایشان را «هادیان راه حق» و «مرشدان کامل» (همان: ۷۱۹) و «سرچشمه اسماء الله» می‌داند. خواه ناقل این اسما شیعه باشد، خواه سنی (همان: ۵۰۷)؛ بنابر این اساس، دیدگاه کاشف در تأیید عرفان شیعی و تکمیل آرای عارفان شیعی است.

## ۲-۲ ختم ولایت

یکی از مسائل مهم بحث‌برآگیز در مقوله ولایت که اهل شریعت و طریقت بر آن، اختلاف نیز داشته‌اند، مفهوم «ختم ولایت» است. پیشینه مبحث ختم ولایت در مباحث عرفانی را به حکیم ترمذی می‌رسانند. ترمذی در کتابی موسوم به ختم‌الاولیا پرسش‌هایی مطرح کرده است که پرسش سیزدهم آن درباره خاتم‌الاولیاست. پرسش این است: «مَنْ أَلَدَى يَسْتَحَقُّ خَاتَمَ الْأَوْلِيَاءِ كَمَا اسْتَحَقَّ مُحَمَّدٌ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، خَاتَمَ النَّبِيِّ؟» (ترمذی، بی تا: ۱۶۱)؛ چه کسی استحقاق ختم ولایت را دارد همانگونه که محمد (ص) استحقاق ختم نبوت را دارد؟ آرای علمای شیعه و سنی در این باب متکثر است. بنابه نوشته سید حیدر آملی عرفان بزرگی مانند جنید بغدادی، شبلی، معروف کرخی، بایزید بسطامی و دیگران نیز بر ختم ولایت مُطلَقه علی (ع) تصریح کرده‌اند (آملی، ۱۹۷۴ م: ۲۰۴-۲۰۵). ابن عربی از کسانی است که در باب ختم ولایت صاحب آرای مختلفی است و با اشاره به ولایت مطلقه و مقیده برخی را خاتم‌الاولیا دانسته است. حضرت عیسی (ع)، مردی که در شهر فاس او را ملاقات کرده است، مهدی از آل محمد و شخص خود ابن عربی کسانی هستند که از نظر او خاتم ولایت‌اند. شیخ مکی، خاتم‌الاولیا را در آثار ابن عربی در چهار عنوان آورده است: ۱) خاتم اکبر که عیسی بن مریم (ع) است؛ ۲) خاتم اصغر که شیخ محی‌الدین بن العربی است؛ ۳) خاتم کبیر که علی بن ابی طالب (ع) است؛ ۴) خاتم صغیر که حضرت مهدی (عج) است (شیخ مکی، ۱۳۶۴: ۷۳-۷۷). در مسئله اخیر، ابن عربی ولایت محمدی را از آن مردی از بزرگوارترین مردان عرب می‌داند (ابن عربی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۲: ۱۲۱). او در جای دیگری خاتم ولایت را ویژه مهدی موعود می‌داند:

أَلَا إِنَّ خَاتَمَ الْأَوْلِيَاءِ شَهِيدٌ      وَ عَيْنُ إِمَامِ الْعَالَمِينَ فَتَيِّدٌ

هُوَ السَّيِّدُ الْمَهْدِيُّ مِنَ آلِ أَحْمَدَ      هُوَ الصَّارِمُ الْهِنْدِيُّ حِينَ يَبِيدُ

(ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۳۲۸)

سعدالدین حمویه در المصباح فی التصوف معتقد است منشأ خاتم‌الانبیا و خاتم‌الاولیا یکی است: «گمان نبری که خاتم اولیا زائد است بر خاتم انبیا؛ که ایشان مظهر یک حقیقت‌اند که در خلقت دو شکل‌اند یکی در اول زمان است؛

یکی در آخر زمان» (حمویه، ۱۳۶۲: ۹۸). منظور حمویه از ولی آخر زمان، مهدی موعود (عج) است که نسفی در *انسان کامل* به‌طور آشکارتری عقیده او را درباره خاتمیت امام دوازدهم نقل کرده است. «به نزدیک شیخ، ولی در امت محمد همین دوازده کس بیش نیستند و ولی آخرین که ولی دوازدهم باشد، خاتم اولیا است و مهدی و صاحب زمان نام او است» (نسفی، ۱۳۹۰: ۳۲۰). او در کتاب *مقصد اقصی* سخن استادش را درباره زمان ظهور ولی عصر بیان می‌کند: «... وقت بیرون آمدن وی معلوم نیست. البته بیرون خواهد آمد که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم خبر داده است از آمدن وی و علامت وی گفته است» (نسفی، ۱۳۵۱: ۲۴۶). سید حیدر آملی از کسانی است که بخش عمده‌ای از مباحث خود را به موضوع ختم ولایت اختصاص داده است؛ به‌ویژه در بحث ولایت مطلقه و ولایت مقیده به رد نظریات ابن عربی مبنی بر خاتمیت ولایت مطلقه در حضرت عیسی علیه‌السلام پرداخته و آن را از نظر عقلی و نقلی و کشفی مردود دانسته است (آملی، ۱۳۸۱: ۵۳۰)؛ از آنجا که سید حیدر عارفی شیعی است آشکارا ختم ولایت را در حضرت مهدی (عج) اثبات می‌کند و معتقد است خاتم‌الاولیا مطلق حضرت علی (ع) و خاتم‌الاولیا مقید حضرت مهدی (عج) است؛ «خاتم‌الاولیا به کسی است که به‌وسیله او صلاح دنیا و آخرت به کمال می‌رسد و با مرگ او نظام عالم مختل می‌شود و او مهدی موعود در آخر زمان است» (همان: ۵۱۴).

کاشف دزفولی در مقدمه *مصباح‌الذاکرین*، امر دعوت و هدایت خلق را از بعد انبیا به پیامبر اسلام در جایگاه خاتم رسل و پس از او به اوصیای او می‌رساند و معتقد است که حضرت صاحب امر آخرین وصی پیامبر است: «... امر رسالت ختم شد به سید رسل و هادی سبب و بعد از آن به اوصیاء او رسید که اول ایشان علی بن ابیطالب است و آخر ایشان صاحب‌الأمر است که الحال حی است» (کاشف، ۱۳۹۸: ۶۷۳). در رساله‌ای دیگر در باب «امامت»، ضمن تقدیس انبیا و اوصیاء، از امام دوازدهم با عنوان «خاتم‌الاولیا» یاد می‌کند: «باید اعتقاد داشت که تمامی ایشان از آدم تا خاتم‌الاولیا و خاتم‌الوصیاء از اصلاب و ارحام مظهره بیرون آمده‌اند» (همان: ۳۷۳). با توجه به اینکه در این سخن خاتم‌الاولیا و خاتم‌الوصیاء را مترادف هم به کار برده است و از سویی در سخنی که پیشتر نقل شد، آخرین وصی را امام دوازدهم دانسته است، می‌توان به این نتیجه رسید که در اندیشه عرفانی کاشف دزفولی «خاتم‌الاولیا» مهدی موعود است؛ گرچه در رسالات دیگر نیز بدون قید «ولی» بارها به این معنی تصریح کرده است.

کاشف به دو طریق عقلی و نقلی در اثبات خاتمیت امام دوازدهم شیعیان کوشیده است. در روش عقلی با اشاره به لزوم حفظ شریعت، معتقد است که ضرورت عقلی است که رسول برای خود نایی برگزیند تا پاسدار شریعت باشد. «چون نبی و رسول از جنس بنی آدم‌اند و ایشان را انتقال از عالم فانی به دار باقی لازم است، پس کسی را باید نایب خود کنند که بعد از نبی یا رسول، شریعت او را برپا بدارد» (همان: ۳۷۲). وی با این استدلال که خاتم‌الاولیا صفات همه انبیا را دارد، استدلال می‌کند که در برخی تواریخ برای حضرت نوح عمری نزدیک به دو هزار و پانصد نیز گفته‌اند و این قابلیت را می‌توان برای خاتم‌الاولیا نیز در نظر گرفت و امری بعید نیست. در روش نقلی نیز با استناد به برخی از آیات و احادیث از جمله آیه «انّی جاعل فی الارض خلیفه» (بقره: ۳۰)، همچنین حدیث مشهور «ثقلین»، وجود حجّت خدا بر روی زمین و خاتم‌الاولیا را امری لازم و ضروری می‌داند.

برای تقریب ذهن و اشراف بیشتر بر جایگاه کاشف دزفولی و میزان اثرپذیری او از این جریان فکری، عمده‌ترین آرای کاشف و پیشوایان فکری او در جدولی فراهم شده است. از آنجا که هدف نوشتار حاضر مطابقت و مقایسه

جزء به جزء نظریات کاشف با عارفان پیش از خود نیست و تحقق این امر مجالی بسیار گسترده تر می طلبد، به ارائه نظریات بنیادین هر عارف بسنده شده است. در چند جا، به علت اینکه اظهار نظر روشنی از عارفان مذکور یافت نشد، قسمت های مربوط به آن در جدول خالی است. نکته دیگر اینکه همه مطالب مندرج در جدول، مستند است و از متن مقاله - که دارای ارجاع است - استخراج شده است.

**جدول شماره ۱: عمده ترین آرای کاشف دزفولی و پیشوایان فکری او درباره ولایت انسان کامل**

	ابن عربی	سعدالدین حمویه	عزیزالدین نسفی	سید حیدر آملی	کاشف دزفولی
<b>مفهوم ولایت عرفانی</b>	-----	ولی مقرب خداست. / اصطلاح «ولی» خاص دین محمدی است. / تنها ولایت و نبوت می توانند وحدت را دریابند.	ولی کسی است که به حق نزدیک است.	ولایت عصارة نبوت و رسالت است. / علت اینکه حضرت علی (ع) فرمود «انا نقطه تحت الباء» به این دلیل است که نسبت به تعین اولی که حقیقت نور محمدی است، مانند نقطه است.	ولایت نقطه دایره وحدت است. / ولایت مظهر اسمای الهی است. / حضرت علی (ع) نقطه حرف «با» است (اشاره به حدیثی که سید حیدر آملی به آن اشاره کرده است).
<b>نسبت ولایت و نبوت</b>	صفت ولایت بزرگ تر از صفت نبوت است. / مقام نبی در زمانی که در کسوت ولی صحبت می کند، تمام تر و کامل تر از مقام رسالت اوست.	ابتدای از نبوت، انتهای از ولایت است (تأیید بدایة الولیاء نهاییة الانبیاء) / انبیا صورت قول اند و اولیا مظهر فعل اند.	ولایت و نبوت دو صفت نبی هستند. / نبی علم خواص اشیا را دارد و ولی علم حقایق اشیا را دارد.	جهت ولایت در شخص معین بزرگ تر از جهت نبوت اوست؛ مانند پیامبر خاتم که جنبه ولایت او بزرگ تر بود.	ولایت بر نبوت برتری دارد. / ایستادن حضرت علی (ع) بر دوش پیامبر (اشاره به ماجرای کسر اصنام) نشان برتری ولایت بر نبوت است (رویکرد تأویلی).

<p><b>ولایت انسان کامل</b></p>	<p>عالم به وجود انسان کامل کمال یافت و به این جهت حق او را خلیفه نامیده است. / بار امانت الهی همان صورت الهی یا جامعیت او (جامع بودن صفات حق و بر صورت حق بودن) است که تنها به انسان داده شد و لایق خلیفه اللهی شد.</p>	<p>_____</p>	<p>انسان کامل از ولی و نبی بالاتر است؛ هم مانند نبی از خواص اشیا آگاه است هم مانند ولی حقایق اشیا را می‌داند. / انسان کامل در دایره وجود و در قوس صعود و نزولش، از عقل اول می‌آید و به عقل اول برمی‌گردد. / انسان کامل در بین عالم غیب و شهادت ایستاده و بی واسطه ملک از احوال عالم بالا آگاه است.</p>	<p>انسان کامل به ترتیب نبی، رسول، ولی، وصی و در نهایت عارف کامل مکمل است و در حال حاضر خاتم الاولیا صاحب الزمان انسان کامل است. / منظور از عقل و قلم و نور «نبوت اصلی حقیقی» است و این نبوت مقام عین الله یا انسان کامل است.</p>	<p>انسان کامل جامع جمیع اوصاف و اسماء الهی است. / انسان کامل خلیفه خداوند است. / انسان کامل حقیقت عقل اول یا نور محمدی است. / انسان کامل جامع جمیع صفات الهی و این جامعیت همان بار امانت است. / انسان کامل برزخ میان غیب و شهادت است.</p>
<p><b>انواع ولایت</b></p>	<p>ولایت بر دو نوع عامه و خاصه است. / ولایت خاتم الاولیا بر دو نوع مطلقه و مقیده است.</p>	<p>_____</p>	<p>_____</p>	<p>_____</p>	<p>پیامبر و ائمه ولایت خاص دارند و اقطاب زمان ولایت عام.</p>
<p><b>مراتب و صفات اولیا</b></p>	<p>_____</p>	<p>مهم‌ترین صفت خاتم‌الاولیا قدرت اوست.</p>	<p>خاص الخاص بالاترین مقام در معرفت الهی و از آن اولیایی است که اهل کشف هستند.</p>	<p>جمع‌الجمع مقام موحد حقیقی است.</p>	<p>صفت خاص‌الخاص که همانا منع نفس و جوارح و عدم تعلق به غیر خداست، خاص پیامبر و ائمه و قلبی از اولیا الله است. / جمع‌الجمع عبارت است از مرتبه انسان کامل. / مخالفت و مردمی بودن از صفات ولی است.</p>

تعداد اولیا	دوازده نفر	دوازده نفر	دوازده نفر	دوازده نفر
ولایت	۱. عیسی بن مریم (خاتم الأولیای مطلق)؛ ۲. مهدی از آل محمد؛ ۳. فردی در شهر فاس؛ ۴. خود ابن عربی (ولایت مقیده).	اولیا سبصد و پنجاه و شش تن اند. / در جایی تنها اعتقاد استادش سعدالدین حمویہ را به دوازده نفر بیان کرده است.	تنها اعتقاد استادش حمویہ را به مهدی صاحب الزمان بیان کرده است.	خاتم الأولیای مطلق حضرت علی (ع) و خاتم الأولیای مقید حضرت مهدی (عج) است.
مهدی صاحب الزمان	خاتم الأولیای امام دوازدهم مهدی موعود است.			

### ۳- نتیجه گیری

ولایت انسان کامل یکی از مباحث اصلی و اساسی در عرفان کاشف دزفولی است. کاشف در تبیین و تعریف مفهوم ولایت، با دیدگاهی مبتنی بر وحدت وجود، ولایت را نقطه مرکزی دایره وجود می‌داند و معتقد است انسان کامل روی دیگر نور محمدی یا عقل است؛ بنابراین، انسان کامل را نسخه‌ای از وجود مطلق می‌داند. کاشف آشکارا به برتری مقام ولایت بر مقام نبوت تأکید دارد و معتقد است مقام ولی برتر از مقام نبی است. در تفسیر بار امانت، او معتقد است این امانت همان «جامعیت» است که خداوند در انسان کامل به ودیعه گذاشته است. در تقسیم‌بندی ولایت به عامه و خاصه، ولایت خاصه را بعد از پیامبر، برای امامان دوازده‌گانه می‌داند و بندگان صالح بعد از ائمه را اولیای عام می‌داند. مقام جمع‌الجمع و مرتبه خاص‌الخاص، همچنین صفت مردمی‌بودن و مخالفت را از مراتب و صفات اولیای خدا به شمار می‌آورد. کاشف تعداد اولیا را دوازده نفر و ختم ولایت را در امام دوازدهم، مهدی موعود می‌داند. با توجه به جدول فوق و مقایسه دیدگاه‌های کاشف با عارفان پیش از او می‌توان به این نتیجه رسید که کاشف در بسیاری از اظهارات خود در حوزه ولایت انسان کامل، به آثار این عارفان نظر داشته است. علاوه بر شباهت‌های پنهان میان دیدگاه کاشف و عارفان یادشده، برخی شباهت‌های آشکار وجود دارد که اثبات می‌کند کاشف از مطالعه آثار این عارفان برکنار نبوده است؛ از آن میان، تفسیر وحدت وجودی کاشف از ولایت انسان کامل، مشابه تفسیر حمویہ و نسفی است؛ به‌ویژه که هر سه به پیوند میان انسان کامل و اولین مخلوق (عقل، قلم، نور محمدی...) توجه کرده‌اند (رک. جدول، بخش ولایت انسان کامل). برتری ولایت بر نبوت همان نظر ابن عربی و سعدالدین حمویہ و سید حیدر است. کاشف همانند سید حیدر آملی، حدیث منتسب به حضرت علی (ع) (انا نقطه تحت البأ) را به برتری ولایت بر نبوت تأویل کرده است؛ همچنین کلمات او در اینکه انسان کامل واسطه بین غیب و شهادت است، شباهت کاملی به سخنان نسفی در انسان کامل دارد. بار امانت که از آن به «جامعیت» تعبیر می‌کند، بسیار شبیه سخن ابن عربی است که امانت را صورت الهی می‌داند؛ از آن جهت که

انسان حامل صورت الهی جامعیت دارد؛ یعنی جمیع صفات الهی را دارد و صورتی از اوست. کاربرد اصطلاحاتی مانند خاص‌الخاص و جمع‌الجمع که در سخنان نسفی و سید حیدر سابقه دارد، همچنین شباهت دیدگاه او در تعداد اولیا و ختم ولایت به آرای عارفان یادشده نشان می‌دهد کاشف به آثار ایشان نظر داشته است. مجموع این شباهت‌ها و استناد او به سخنان و اشعار ابن عربی، شیخ محمود شبستری، سعدالدین حمویه، سید حیدر آملی در رسالاتش، خط سیر عرفان شیعی را از قرن هفتم و هشتم به قرن دوازدهم می‌رساند و بدین طریق عرفان شیعی، به‌ویژه مبحث ولایت را به‌واسطه کاشف دزفولی تا دوره قاجار می‌توان پی گرفت. در واقع در کنار طرح برخی آرای اختصاصی کاشف در حوزه ولایت، اصلی‌ترین دستاورد این پژوهش اثبات تداوم اندیشه ولایی عارفان برجسته این حوزه به‌واسطه آثار و رسالات کاشف دزفولی تا قرن دوازدهم است. با در نظر گرفتن این مهم، می‌توان گفت آرای کاشف دزفولی جایگاه ویژه‌ای در تاریخ عرفان شیعی دارد و این امر، به پژوهش در آثار او ضرورت می‌بخشد.

## منابع

قرآن مجید.

- آملی، سید حیدر (۱۳۸۱). *جلوه دلدار (جامع الأسرار و منبع الأنوار)*، ترجمه سید یوسف ابراهیمیان آملی، تهران: رسانش.
- آملی، سید حیدر (۱۹۷۴ م). *المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم ابن عربی*، به تصحیح و مقدمه هنری گربن و عثمان اسماعیل یحیی، [بی‌جا]: پژوهش‌های علمی، انستیتو ایران و فرانسه.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۸۷). *فصوص الحکم*، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۰۵ ق). *الفتوحات المکیه فی معرفه أسرار المالکیه و الملکیه*، تحقیق و تقدیم دکتر عثمان یحیی، قاهره: الهیه المصریه العامه للکتاب، چاپ دوم.
- ابن عربی، محی‌الدین [بی‌تا]. *الفتوحات المکیه (دوره چهارجلدی)*، لبنان، بیروت: دار احیاء التراث.
- پارسا، خواجه محمد (۱۳۶۶). *شرح فصوص الحکم*، به تصحیح دکتر جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پزشکی، ناهیدالسادات (۱۳۸۲). «کاشف اسرار؛ شرح حال و معرفی آثار صدرالدین کاشف دزفولی»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۷۷، ۱۴۰-۱۴۵.
- ترمذی، محمد بن علی [بی‌تا]. *ختم الأولیاء*، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، بیروت: مطبعه الکاوثولیکیه.
- حمویه، سعدالدین (۱۳۶۲). *المصباح فی التصوف*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- دهباشی، مهدی؛ میرباقری فرد، سید علی اصغر (۱۳۸۶). *تاریخ تصوف*، ج ۱، تهران: سمت.
- ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا (۱۳۸۵). «دزفولی»، *دایرة المعارف تشیع*، ج ۱۴، زیر نظر احمد صدر حاج سیدجوادی، بهاء‌الدین خرمشاهی و کامران فانی، تهران: نشر شهید سعید محبی.
- سمنانی، علاءالدوله (۱۳۵۸). *چهل مجلس*، تحریر امیر اقبال سیستانی، به‌اهتمام عبدالرفیع حقیقت، تهران: [بی‌جا].
- شجاری، مرتضی (۱۳۸۷). «امانت الهی از دیدگاه عرفای اسلامی و ابن عربی»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز*، شماره ۵۱، پاییز ۲۰۴، ۸۵-۱۰۵.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴). *دفتر روشنائی (از میراث عرفانی بایزید بسطامی)*، تهران: سخن.



شیخ مکی، ابوالفتح محمد بن مظفرالدین محمد (۱۳۶۴). *الجانب الغربي (فی حلّ مشکلات الشیخ محی الدین ابن عربی)*، به اهتمام و حواشی نجیب مایل هروی، تهران: مولی.

شیروانی، حاج زین العابدین [ابی تا] *بستان السیاحه*، تهران: کتابخانه سنایی.

فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۲۸ ق). *عین الیقین الملقّب بالأنوار و الأسرار (دوره دوجلدی)*، تحقیق فالح عبدالرزاق العبیدی، قم: انوار الهدی، چاپ دوم.

قیصری، داود بن محمد (۱۳۸۷). *شرح قصص الحکم*، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.

کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۱). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تهران: مؤسسه نشر نما.

کاشف دزفولی، سید صدرالدین (۱۳۹۸). *رسائل کاشف دزفولی*، به اهتمام و تصحیح و مقدمه حسین نصیر باغبان و محمدحسین حکمت فر، تهران: ارمغان.

کاشف دزفولی، سید صدرالدین (۱۳۹۵). *در مکنون*، تصحیح، مقدمه از ناهیدالسادات پزشکی، اصفهان: کنکاش.

کاشف دزفولی، سید صدرالدین (۱۳۸۵). *مرآت الغیب به همراه حقّ الحقیقه لأرباب الطریقه*، ناهیدالسادات پزشکی، تهران: بازتاب.

کاشف دزفولی، سید صدرالدین (۱۳۳۲). *مصباح العارفين*، اهواز: کتابفروشی و چاپخانه صافی.

کورین، هانری (۱۳۹۰). *معبد و مکاشفه*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.

کورین، هانری (۱۳۵۲). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه دکتر سید اسدالله مبشری، تهران: امیرکبیر، چاپ هفتم.

لطیف پور، احمد (۱۳۹۶). *کاشف اسرار (زندگانی، شخصیت و آثار سید صدرالدین کاشف دزفولی)*، دزفول: اقلیم قلم.

مایل هروی، نجیب (۱۳۸۰). «انسان کامل»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۰، ۳۷۳-۳۸۱.

محمود میرزا قاجار (۱۳۹۰). *عهد حسام*، به کوشش ایرج افشار، تهران: میراث مکتوب.

میرباقری فرد، سید علی اصغر (۱۳۹۴). *تاریخ تصوّف (سیر تطوّر عرفان اسلامی از قرن هفتم تا دهم هجری)*، جلد دوم، تهران: سمت.

میرباقری فرد، سید علی اصغر (۱۳۹۱). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟»، *نشریه پژوهش های ادب عرفانی (گوهر گویا)*، سال ۶، شماره ۲، پیاپی ۲۲، ۶۵-۸۸.

میرباقری فرد، سید علی اصغر؛ رئیسی، احسان (۱۳۹۹). «هستی شناسی در سنت اول و دوم عرفانی»، *مجله ادیان و عرفان*، سال ۵۳، شماره ۱، ۲۴۴-۲۲۹.

نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۱). *بیان التنزیل*، به تصحیح سید علی اصغر میرباقری فرد، تهران: سخن.

نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۰). *کتاب الانسان الکامل*، با پیش گفتار هانری کربن، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله، ترجمه دکتر سید ضیاءالدین دهشیری، تهران: طهوری، چاپ یازدهم.

نسفی، عزیزالدین (۱۳۵۱). *مقصد اقصی ضمیمه اشعة اللمعات جامی*، به کوشش حامد ربّانی، تهران: کتابخانه علمیّه حامدی.

هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۴). *کشف المحجوب*، به تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

## References

- Amoli, S. H. (1974). *Introductions from the book of textbooks in the explanation of the chapters of Ibn Arabi's ruling*. Tehran: Iran and France Institute.
- Amoli, S. H. (2002). *Jelveye Deldar: Jaame'ol Asrar va Manba'ol Anvar*. Tehran: Resanesh Publication.
- Anonymous. (n.d). *The Great Islamic Encyclopedia*. (n.p).
- Corbin, H. (1973). *The history of Islamic philosophy*. Tehran: AmirKabir Publication.
- Corbin, H. (2011). *Temple and revelation*. Translated by Ebrahim Rahmati. Tehran: Sofia Publication.
- Dehbashi, M., & Mirbagheri Fard, A.A. (2007). *History of Sufism*. Tehran: Samt Publication (in Persian).
- Dezfuli (n.d). *Shiite Encyclopedia*. (n.p).
- Feyz Kashani, M. (2007). *The eye of certainty*. Qom: Anvar-ol Hoda.
- Gheysari, D. (2008). *Explaining Fusus Al-Hekam*. Tehran: Mola Publication.
- Hamuwayi, S. (1983). *The light in Gnosticism*. Tehran: Mola Publication.
- Hojveiri, A. (2005). *Discover the unseen*. Tehran: Soroush Publication.
- Ibn Arabi, M. (1984). *The conquests of Mecca in the knowledge of the secrets of Al-Malekiya and Al-Malikiyah*. Cairo: Elahyeh Al-Mesryah Al-'aammah Lelketab.
- Ibn Arabi, M. (2009). *Fusus Al-Hekam*. Tehran: Mola Publication.
- Ibn Arabi, M. (n. d.). *Meccan conquests*. Beirut: Dar Ahya Torath.
- Kashani, E. M. (2002). *The light of guidance and the key to sufficiency*. Tehran: Nama Publication.
- Kashif Dezfuli, S. S. (n.d). *The light of the Gnostics*. Ahvaz: Safi Publication.
- Kashif Dezfuli, S. S. (n.d). *The hidden mirror*. Tehran: Baztab Publication.
- Kashif Dezfuli, S. S. (n.d). *The hidden jewel*. Esfahan: Kankash Publication.
- Kashif Dezfuli, S. S. (n.d). *The Letters of Kashif Dezfuli*. Tehran: Armaghan Publication.
- Mirbagheri Fard, A. A. (2011). Practical and theoretical mysticism or the first and second mystical tradition? *Journal of Mystical Literature Researches*, 2(22), 65-88 (in Persian).
- Mirbagheri Fard, A. A. (2015). *The history of Sufism*. Tehran: Samt Publication (in Persian).
- Mirbagheri Fard, A. A. & Raisi. E. (2019). Ontology in the first and second mystical tradition. *Religions and Mysticism Journal*, 1, 229-244 (in Persian).
- Latifpour, A. (2017). *The Discoverer of the secrets*. Dezful: Eqlim-e Qalam Publication (in Persian).
- Nasafi, E. (1972). *The final destination*. Tehran: Hamedi Publication.
- Nasafi, E. (2011). *The perfect human book*. Tehran: Tahouri Publication.
- Nasafi, E. (2012). *The expression of reduction*. Tehran: Sokhan Publication.
- Parsa, K. M. (1987). *Explaining Fusus Al-Hekam*. Tehran: University Press Center.
- Pezeshki, N. (2004). The discoverer of the secrets. *Adabyat va Falsafeh*, 140-145.
- Qajar, M. M. (2011). *Hossam's time*. Tehran: Mirase Maktoob Publication.
- Semnani, A. (1979). *Forty sessions*. (Tehran: n.p).
- Shafi'ei Kadkani, M. (2005). *The light book*. Tehran: Sokhan Publication (in Persian).
- Shajari, M. (2008). Divine trust from the point of view of Islamic mystics and Ibn Arabi. *Journal of Literature and Humanities College of Tabriz*, 51, 85-105.
- Sheikh Makki (1985). *The west side*. Tehran: Mola Publication (in Persian).
- Shirvani, Z. (n.d). *The garden of journey*. Tehran: Sanaei Publication (in Persian).
- Termazi, M. B. A. (n.d). *The last of saints*. Beirut: Calothulukieh.
- The Holy Quran*.