

مبانی معرفت‌شناختی عرفان شیعی: تحلیلی بر منظومه معرفتی و سلوکی سید حسین یعقوبی قائنی

محمد مهدی مسعودی*

چکیده

این مقاله به بررسی چارچوب معرفت‌شناختی و سلوکی سید حسین یعقوبی قائنی، عارف برجسته شیعی ریشه‌دار در مکتب نجف، می‌پردازد. نظام فکری او، سلوک مبتنی بر محبت را با پایبندی کامل و بی‌تزلزل به شریعت اسلامی تلفیق می‌کند و راه‌های عرفانی غیرمستند به قرآن و سنت و همچنین مریدپروری تشکیلاتی را مردود می‌شمارد. این پژوهش با تکیه بر آثار وی - به‌ویژه *سفینه الصادقین* - و همچنین منابع زندگی‌نامه‌ای و مقایسه‌ای با جریان‌های عرفانی معاصر به بازخوانی نظام معرفت‌شناختی و تربیتی او و عناصر متمایزکننده آن می‌پردازد و مطالعه‌ای کیفی با رویکرد اسنادی تحلیلی؛ بررسی داده‌ها از آثار و زندگی‌نوشته او و گزارش دیدارها، گفت‌وگوها و فایل‌های شنیداری و تحلیل مضمونی و مقایسه‌ای با برخی جریان‌های عرفانی ارائه می‌دهد و به تبیین هستی‌شناسی پنج‌مرتب‌ه‌ای او، تقسیم‌بندی تجربه‌های عرفانی، و موضع انتقادی‌اش در برابر دیگر مکاتب عرفانی می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که الگوی یعقوبی، مدلی متوازن از عرفان شیعی ارائه می‌دهد که ضمن صیانت از انحراف، راه را برای تعالی روحی می‌گشاید.

◀ **کلیدواژه‌ها:** عرفان شیعی، سید حسین یعقوبی قائنی، سلوک محبت‌محور، التزام به شریعت، هستی‌شناسی.

* استادیار گروه معارف اسلامی، واحد اقلید، دانشگاه آزاد اسلامی، اقلید، ایران، MM.Masoudi@iau.ac.ir

تاریخ تصویب: ۹/۹/۹

تاریخ دریافت: ۹/۹/۹

۱. مقدمه

جست‌وجوی معنویت و معرفت الهی همواره دغدغه‌ای پایدار در تاریخ بشر بوده که در سنت‌های عرفانی و مکاتب فکری متنوع جلوه یافته است. در میان شاخه‌های غنی عرفان اسلامی، سنت شیعی - به‌ویژه مکتب نجف - جایگاهی ویژه دارد؛ زیرا بر بنیان‌های معرفتی و معنوی عمیق مبتنی بر قرآن و تعالیم معصومین (ع) استوار است. با وجود پژوهش‌های گسترده درباره جریان‌های اصلی عرفان اسلامی، برخی شخصیت‌های اثرگذار مکتب نجف همچنان ناشناخته مانده‌اند. یکی از این چهره‌ها، سید حسین یعقوبی قائی (وفات: ۱۳۹۶) است؛ عارفی برجسته اما کمتر شناخته‌شده که آموزه‌هایش آمیزه‌ای از محبت الهی، پابندی دقیق به شریعت، و نگرشی خاص به سلوک معنوی را عرضه می‌کند (یعقوبی قائی، ۱۳۸۴: ۱۵۰-۱۳۸).

مسیر معنوی او که با دین‌داری زود هنگام، تجربه‌های تحول‌آفرین، و دلبستگی خلل‌ناپذیر به اهل‌بیت (ع) همراه بود، روشی بر محبت الهی (محبت) به‌عنوان کارآمدترین راه برای تزکیه نفس و تقرب به خداوند متمرکز می‌سازد (همان: ۱۳۸-۱۳۹ و ۵۹۷). مسئله اصلی پژوهش این است که منظومه معرفتی و سلوکی یعقوبی قائی دارای چه مؤلفه‌های متمایزی است و چگونه می‌توان آن را در چارچوب عرفان شیعی بازخوانی کرد. در این مقاله، ضمن تبیین ابعاد کلیدی اندیشه یعقوبی قائی - از جمله تقسیم‌بندی معرفت عرفانی به «عرفان لفظی» و «عرفان تجربی» (همان: ۲۲۶)، فهم ظریف او از «وحدت نفس» (همان: ۲۷۷)، و تأکیدش بر گنجانیدن همه کشف‌های عرفانی در چارچوب قطعی شریعت (همان: ۳۵۶ و ۴۹۰) - کوشش می‌شود تا ویژگی‌های متمایز منظومه عرفانی او روشن گردد. در پایان، مقاله به این نتیجه خواهد رسید که الگوی یعقوبی قائی نمونه‌ای از عرفان شریعت‌محور شیعی است که در آن شور قلبی و دقت عقلانی با یکدیگر تلفیق شده‌اند.

۲. پیشینه و روش‌شناسی

مطالعه عرفان اسلامی و مکاتب سلوکی آن، همواره موضوع توجه پژوهش‌های علمی بوده است. مکاتب کلاسیک همچون عرفان ابن عربی، مولوی، و مدارس عرفانی شیراز و اصفهان به تفصیل بررسی شده‌اند (Ridgeon, ۲۰۰۴; Nasr, ۲۰۰۶; Chittick, ۱۹۸۹). پژوهش‌های مرتبط با عرفان شیعی نیز اغلب به چهره‌های شاخصی چون ملاصدرا، سید حیدر آملی، و فیض کاشانی پرداخته یا بر جریان‌های فکری‌ای همچون حکمت متعالیه و مکتب مشاء تمرکز داشته‌اند (Rizvi, ۲۰۰۹; Gleave, ۲۰۰۷). با این حال، به‌رغم غنای سنت عرفانی حوزه نجف و نقش آن در شکل‌دهی جریان‌های معاصر عرفان عملی شیعی، بسیاری از شخصیت‌های اثرگذار آن همچنان در محافل علمی ناشناخته یا کمتر مطالعه شده‌اند. در میان این چهره‌ها، سید حسین یعقوبی قائنی به‌عنوان عارفی کمتر شناخته‌شده، اما ریشه‌دار در مکتب نجف و ملتزم به شریعت، جایگاه ویژه‌ای دارد. بررسی پایگاه‌های داده علمی (مانند گوگل اسکولار، اسکوپوس، مگیران) نشان می‌دهد که تاکنون هیچ پژوهش مستقل علمی، نه به فارسی و نه به زبان‌های دیگر، درباره نظام فکری و عملی او منتشر نشده است. به‌طور خاص، در منابع مرجع عرفان شیعی معاصر مانند *دانشنامه عرفان اسلامی* (سجادی، ۱۳۷۲، ج ۲) یا *دائرةالمعارف تشیع* (۱۳۷۶) نیز هیچ مدخلی به یعقوبی قائنی اختصاص نیافته است. از این‌رو، این پژوهش با هدف احیای شخصیت عرفانی و معرفی این چهره معاصر شکل گرفته و می‌کوشد با تحلیل نظام معرفتی و رفتاری او، نخستین گام را در شناساندن وی به جامعه علمی بردارد.

پژوهش حاضر از نظر هدف، بنیادی-نظری و از نظر ماهیت، کیفی با رویکرد تحلیل محتوای استقرایی است. جامعه تحلیل، همه آثار مکتوب و صوتی قابل دسترس از یعقوبی قائنی است. نمونه‌گیری به‌صورت هدفمند انجام شده و نمونه

نهایی شامل چهار واحد تحلیل است: ۱. کتاب *سُفینَةُ الصّادِقین* (یعقوبی قاضی، ۱۳۸۴) به عنوان مهم ترین اثر مکتوب عرفانی-تربیتی او؛ ۲. کتاب *انیس الصّادِقین* (همو، ۱۳۹۹) به عنوان اثر مکمل؛ ۳. یک فایل صوتی از گفت وگوها و سخنرانی های ایشان؛ ۴. منابع زندگی نامه ای و تاریخی مرتبط با بافتار فکری و اجتماعی عصر یعقوبی. روش گردآوری داده ها، اسنادی- کتابخانه ای بوده است. تأمین اعتبار یافته ها از طریق مقایسه مداوم میان منابع مختلف (مکتوب، صوتی و گزارش های شاهدین) و بازبینی توسط همتایان انجام گردید. با وجود محدودیت هایی همچون عدم دسترسی به تمام فایل های صوتی و فقدان آثار منتشر نشده از ایشان، تلاش شده است توصیف دقیق و متوازنی از منظومه فکری یعقوبی قاضی ارائه شود.

۲. زندگی اولیه و شکل گیری معنوی

سید حسین یعقوبی قاضی در سال ۱۳۰۳ شمسی در قاین و در خانواده ای متدین و اصیل چشم به جهان گشود. نسب پدرش به امام حسین (ع) و مادرش به امام موسی کاظم (ع) می رسید. پدر او اگرچه تحصیلات رسمی حوزوی نداشت، به دیانت و پرهیز از مال شبهه ناک شهرت داشت؛ چنان که حتی هنگام دیدار از برادر بزرگ ترش که کارمند دولت رضاشاه بود، از نوشیدن چای نیز اجتناب می کرد تا مبدا لقمه ای مشکوک وارد زندگی اش شود (همو، ۱۳۸۴: ۱۵). او در هفت سالگی به مکتب خانه رفت و ظرف چهار ماه ختم قرآن نمود. همان سال پدرش از دنیا رفت. پس از اتمام کلاس های ابتدایی در قاین، مدتی تحصیل را رها کرد اما به سبب دوستی با یکی از همکلاسی ها دوباره بازگشت. مهاجرت آن دوست به مشهد، او را به شدت اندوهگین کرد و بار دیگر ترک تحصیل نمود (همان: ۱۹-۲۴). در دوران نوجوانی، عشقی نهفته و عمیق به اهل بیت (ع) در دل او وجود داشت که گاه در گریه های پنهانی بر

موضوعات اخروی - به‌ویژه پس از مطالعه نشانه‌های قیامت در حدیقه الشیعه مقدس اردبیلی - بروز می‌یافت (همان: ۲۳).

زهد او نسبت به دنیا و خوش‌بینی‌اش به رحمت الهی از همان آغاز نمایان بود. در چهارده‌سالگی و پس از درگذشت مادر، ابتدا به مشهد و سپس به تهران رفت و مدتی شاگرد آهنگر شد. در پانزده‌سالگی وارد مدرسه گروهبانان سواره‌نظام ارتش گردید و پس از هجده ماه، با درجه گروهبان سومی فارغ‌التحصیل شد. باین‌حال، نگرانی از مأموریت‌های احتمالی خلاف شرع باعث شد که به‌دنبال رهایی از خدمت برآید (همان: ۳۱-۳۶). پس از بازگشت به قاین، نامه‌ای خطاب به امام رضا(ع) نوشت و از آن حضرت خواست که روزی مرضی آن امام برایش مقدر گردد. این واقعه نقطه عطفی در تحول درونی او بود. سلسله‌ای از تأملات وی را به ترک جاه‌طلبی‌های دنیوی و این باور رساند که تنها «قدرت» حقیقی، قدرت اخروی و جاودان است. گرچه راهنمایی در اختیار نداشت، عزم خود را برای تقرب الهی جزم کرد و تصمیم گرفت به زیارت امام حسین(ع) در کربلا برود. استعفای او از ارتش پذیرفته نشد، ولی او برخلاف مقررات رهسپار این سفر شد؛ سفری که آغازگر عشقی عمیق به خداوند و جهت‌گیری ثابت او به‌سوی آخرت بود (همان: ۳۶).

بدین‌ترتیب، می‌توان گفت که سه عنصر «دین‌داری خانوادگی»، «تجربه فقدان والدین در کودکی»، و «نامه به امام رضا(ع)» به‌عنوان نقاط عطف تحول معنوی اولیه او عمل کرده‌اند. برای درک بهتر زمینه شکل‌گیری معنوی یعقوبی قائنی، توجه به اوضاع اجتماعی- دینی عصر او نیز ضروری است. بخش آغازین حیات وی در دوره حکومت پهلوی اول بوده است که با سیاست‌های ضد دینی همراه بود (جهانبگلو، ۱۳۷۸: ۱۱۲-۱۱۰). در چنین فضایی، تأکید پدرش بر پرهیز از مال شبهه‌ناک و اجتناب از مناسبات با حکومت (یعقوبی قائنی، ۱۳۸۴: ۱۵)، و نیز دغدغه‌مندی

خودش در اوان جوانی در پرهیز از محرماتی که با خدمت در ارتش گزیری از آن نبود (یعقوبی قائی، ۱۳۸۴: ۳۲)؛ معنا و اهمیت مضاعفی می‌یابد. این زمینه تاریخی، بخشی از انگیزه او برای کناره‌گیری از مناصب دولتی و روی آوردن به سلوک عرفانی را روشن می‌سازد.

۳. معرفت‌شناسی عرفانی

یعقوبی میان دو دسته اصلی از معرفت عرفانی تمایز قائل می‌شد: «عرفان لفظی» و «عرفان تجربی» (همان: ۲۲۶). عرفان لفظی، عبارت است از آشنایی ذهنی و نظری با مراتب و لطایف سلوک روحانی که از طریق مطالعه آثار دیگران یا با تحقیق عقلی حاصل می‌شود. عرفان تجربی، محصول مستقیم تجربه شخصی سلوکی است؛ یعنی جایی که سالک، منازل و مقامات راه را خود یافته و محقق ساخته است (گرجی، گفت‌وگو با سید حسین یعقوبی قائی در مورد مسائل عرفانی [فایل صوتی]، ۱۳۶۳). از نظر یعقوبی، سیر الی‌الله هم واجب است و هم اختیاری. همه موجودات، به مقتضای ذات وجودی‌شان، در یک «سیر جبری» به سوی خدا در حرکت‌اند؛ اما انسان ظرفیت منحصربه‌فردی برای «سیر اختیاری» دارد؛ سیر آگاهانه و داوطلبانه‌ای که به قصد قرب الهی صورت می‌گیرد (همان). او میان «علم» و «عرفان» نیز تمایز اصطلاحی قائل شده است. از منظر او علم آگاهی از مجهول است، اما عرفان بازشناسی و بازیافت حقیقتی است که پیش‌تر شناخته ولی فراموش یا مهمل نهاده شده است. بنابراین کسی که از رهگذر سلوک روحانی به حقیقت می‌رسد «عارف» نام دارد، درحالی‌که کسی که همان حقیقت را از راه تجربه حسی یا استدلال عقلی دریابد «عالم» خوانده می‌شود (همان).

هرچند راه‌های سلوک به‌سوی خداوند متنوع‌اند، یعقوبی بر اشتراک آن‌ها در اصول بنیادین منطبق با شریعت تأکید دارد. او این اصول را در دو مسیر اصلی خلاصه

می‌کند: ۱. مجاهده با نفس، چنان‌که قرآن کریم بر آن تأکید دارد؛ ۲. راه محبت که به باور او در دسترس‌ترین و بهترین راه است؛ زیرا عشق صادقانه به خدا، خودبه‌خود صفات نفس را مهار می‌کند و رذایل را بدون مشقت ریاضت‌ها از میان می‌برد (یعقوبی قائنی، ۱۳۸۴: ۱۳۵). برخلاف برخی سنت‌های دینی که مجاهده با نفس را غایتی مستقل می‌دانند، یعقوبی تصریح می‌کند که در اسلام، این مجاهده همواره حول محور اطاعت از اوامر و نواهی الهی است (گرجی، گفت‌وگو با سید حسین یعقوبی قائنی در مورد مسائل عرفانی [فایل صوتی]، ۱۳۶۳). درنهایت، او «سلوک حقیقی» را هماهنگی «نفس جزئی» با «نفس کلی» و اتصال کامل به آن تعریف می‌کند (همان و نیز: یعقوبی قائنی، ۱۳۸۴: ۷۳۰). شرط کلیدی برای عبور از مراحل بالاتر سلوک، از نظر وی، آگاهی به فقر الی‌الله است؛ بی‌آن، هر پیشرفتی به‌جای منفعت، به آفتی روحانی بدل می‌شود (همان: ۲۲۶).

در مقایسه با رویکردهای معرفت‌شناختی در عرفان ابن‌عربی، تأکید یعقوبی بر «فقر الی‌الله» به‌عنوان شرط عبور از مراحل سلوک، یادآور مفهوم «فقر» در مکتب ابن‌عربی است (ر.ک: ابن‌عربی، ۱۳۸۰: ۱۴۲؛ ۱۷۸-۱۷۵: ۱۹۸۹: Chittick). بااین‌حال، تفاوت اساسی در آنجاست که در نظام یعقوبی، «علم» و «عرفان» دو مقوله مستقل دانسته می‌شوند درحالی‌که در منظومه ابن‌عربی، عرفان نوعی علم حضوری و شهودی تلقی می‌گردد که با علم حصولی در تضاد نیست بلکه مکمل آن است (قیصری، ۱۳۸۵: ج ۲، ۲۳۵). این تمایز در تعریف «عارف» در مقابل «عالم»، یکی از وجوه افتراق نظام یعقوبی از عرفان نظری محض است و نشان‌دهنده اولویت تجربه شخصی سلوکی بر معرفت‌کتابی و استدلالی در اندیشه اوست.

۴. سلوک محبت‌محور

سلوک معنوی مبتنی بر عشق و محبت، جایگاهی برجسته در سنت عرفانی اسلامی دارد؛ از عین القضاات همدانی و ابن عربی گرفته تا مولوی، محمود شبستری و حافظ (ر.ک: عین القضاات همدانی، ۱۳۸۵؛ ابن عربی، ۱۳۸۰: ۹۸؛ مولانا، ۱۳۹۲، ج ۱: ۴۵ و ۴۶؛ شبستری، ۱۳۵۳: ۱۵۵؛ حافظ شیرازی، ۱۳۹۳: ۴۵۶). سید حسین یعقوبی قائنی، ضمن قرار گرفتن در این سلسله، تبیینی خاص و شیعی از این راه ارائه داده است (یعقوبی قائنی، ۱۳۸۴: ۱۳۸). به باور او، عشق الهی تنها نیرویی است که می‌تواند رذایل اخلاقی را به‌طور کامل ریشه‌کن کند (همان: ۵۹۷). بی‌نور توحید از رهگذر عشق، تزکیه اخلاقی ناقص و ناپایدار خواهد بود (همان: ۱۳۸-۱۳۹). او این روش را در برابر ریاضت‌های سخت و مجاهدت‌های نفس قرار می‌دهد. این روش‌ها هرچند می‌توانند برخی صفات پست را تضعیف کنند، از آنجاکه نفس سرشت خودخواه دارد، در برابر عقل مقاومت می‌کند و هر رذیلت زدوده‌شده جای خود را به دیگری می‌دهد (همان: ۱۳۸-۱۳۹)؛ برخلاف عشق که در پرتو آن، صفات محبوب در عاشق متجلی می‌شود و اراده محبوب، اراده عاشق می‌گردد (همان‌جا).

از دید یعقوبی، اخلاص بدون عشق (یا به تعبیری توحید افعالی) ممکن نیست؛ زیرا انسان بالطبع خودمحور است و اخلاص حقیقی فقط زمانی پدید می‌آید که سالک از خود غافل گردد و این جز با عشق راستین به خدا حاصل نمی‌شود (همان: ۴۷۱). او از استادش آیت‌الله محمدجواد انصاری همدانی نقل می‌کند: «در سالک تنها دو خصلت موجب امیدواری است: محبت و اخلاص» (همان: ۳۰۶)؛ با این تفاوت که از نظر یعقوبی، محبت پیش‌شرط اخلاص است (همان: ۴۷۱). یعقوبی قائنی سالکان را به دو دسته تقسیم می‌کند: مجذوبان اولیه: کسانی که در آغاز راه، پایان سلوک را به آنان می‌نمایانند و سپس باید با تلاش عادی به آنچه دیده‌اند دست یابند. راه آنان با یقین و سهولت نسبی همراه است؛ دسته دوم معتقدان مجاهد: کسانی که

صرفاً بر پایه ایمان و عمل منظم پیش می‌روند، بی‌آنکه در آغاز، نوری بیابند. مسیر آنان طولانی‌تر و دشوارتر است (همان: ۱۹۴). در نهایت، او تنها راه مشروع را همان راهی می‌داند که پیامبر اکرم (ص) و اهل‌بیت طاهرین (ع) ترسیم کرده‌اند؛ هر سلوک ثمربخش، در گرو تمسک به آنان و توسل به شفاعتشان است (همان: ۵۸۳). بدین ترتیب، محبت در نظام یعقوبی نه یک فضیلت اخلاقی در کنار سایر فضایل، بلکه اصل بنیادین و موتور محرک سلوک است که سایر عناصر (اخلاص، تزکیه، اطاعت) حول آن معنا می‌یابند.

در مقایسه با مفهوم «عشق» در اندیشه عین‌القضات همدانی که گاه جنبه‌های جذبه‌ای و بی‌پروایی عاشقانه دارد (ر.ک: عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۵: ۱۲۴-۱۱۹؛ نیز: شجاعی، ۱۴۰۱: ۲۱۵-۲۱۸)، رویکرد یعقوبی تأکید بیشتری بر چارچوب‌مندی و عدم استقلال عشق از شریعت دارد. از نظر او، عشق هرگز نمی‌تواند ملاک مستقلی برای تشخیص حق و باطل باشد؛ بلکه شریعت است که بر عشق اولویت دارد. این تفاوت ریشه در نگاه ویژه یعقوبی به «ولایت» و «اهل‌بیت (ع)» دارد که مسیر عشق را هدایت و از افراط‌گری باز می‌دارد (یعقوبی قائی، ۱۳۸۴: ۵۱۳-۵۱۲).

۵. محوریت شریعت در منظومه عرفانی یعقوبی قائی

از منظر سید حسین یعقوبی قائی، پابندی بی‌قید و شرط به شریعت، بنیانی غیرقابل مذاکره در هر سلوک معنوی است (همان: ۱۵۰). هیچ حالت عرفانی، کشف یا الهامی، اگر با احکام صریح شریعت و برگرفته از قرآن، سنت و تعالیم اهل‌بیت (ع) در تعارض بود، معتبر شمرده نمی‌شود (همان: ۳۵۶). او بر این باور است که هر تجربه معنوی، هرچند عمیق و سرمست‌کننده، باید با معیار «میزان شرعی» سنجیده شود (همان: ۴۹۰). این همان چیزی است که عرفان اسلامی اصیل را از سنت‌هایی که روشن‌بینی فردی را بالاتر از قانون و حیانی قرار می‌دهند، متمایز می‌سازد. از دیدگاه

او، معرفت حقیقی از اطاعت جدا نیست و اطاعت فقط در محدوده شریعت معنا دارد (همان: ۱۵۰).

نمود این گرایش سختگیرانه در عمل به شریعت در روش تربیتی او را می‌توان در موارد زیر جست‌وجو کرد: رد اعمال بی‌پایه: او هر عملی را که پشتوانه قرآنی یا حدیث معتبر نداشت، مردود می‌دانست (همان: ۵۸۱). محدودیت در اعطای مجوز معنوی: او اجازه برای اوراد یا خلوت‌گزینی بدون پشتوانه سنتی صادر نمی‌کرد (همان: ۶۸۶). تداوم نقش شریعت: در منظومه عرفانی او، شریعت مرحله‌ای مقدماتی نبود که در مراتب بالاتر کنار گذاشته شود، بلکه چارچوب دائمی‌ای بود که همه پیشرفت‌های عرفانی در دل آن تحقق می‌یافت (همان: ۱۵۰). به عبارت دیگر، شریعت در اندیشه یعقوبی نه فقط «راه» (طریق) که «مقصد» (هدف) را نیز تعیین می‌کند؛ بدین معنا که حتی غایت سلوک نیز در چارچوب شریعت تفسیر می‌شود، نه فراتر از آن.

این رویکرد، یعقوبی را در طیف مقابل جریان‌های عرفانی‌ای قرار می‌دهد که قائل به «اسقاط تکلیف» در مراحل بالای سلوک هستند. برای نمونه، در برخی تفاسیر عرفانی از منازل آخر، سخن از «سقوط امر و نهی» یا «زوال خطاب» رفته است (رجبی و دیگران، ۱۴۰۱: ۱۵۰-۱۲۷). اما یعقوبی قائل به صراحت چنین دیدگاهی را رد می‌کند و بر این باور است که تکلیف شرعی تا دم مرگ بر عهده سالک باقی است و هیچ مقام عرفانی نمی‌تواند انسان را از اطاعت ظاهری بی‌نیاز سازد (یعقوبی قائل، ۱۳۸۴: ۱۵۰). این تأکید، نظام او را به عرفان عملی متکی بر فقه و حدیث نزدیک می‌کند و از عرفان‌های نظری محض که گاه به تعطیل شریعت می‌انجامد، متمایز می‌سازد. در این زمینه، می‌توان موضع یعقوبی را همسو با جریان اخباری‌گری معتدل در عرفان شیعی ارزیابی کرد (Gleave, ۲۰۰۷: ۱۲۰-۱۲۴).

۶. هستی‌شناسی و عوالم وجود

اندیشمندان برای تبیین مراتب وجود و سیر نزولی و صعودی آن، تقسیم‌بندی‌های گوناگونی از عوالم وجود ارائه کرده‌اند. این تقسیمات اغلب بر پایه تجلیات الهی و نزول فیض به عالم ماده و سپس بازگشت به مبدأ شکل گرفته است. برای مثال، ابن عربی در *فصوص الحکم* (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۷۸-۸۶)، عوالم را در چارچوب تجلیات الهی تفسیر می‌کند و ملاصدرا در *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة* (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۶: ۲۳۱-۲۴۵) آن را براساس تشکیک وجود توضیح می‌دهد. از منظر سید حسین یعقوبی قائنی وجود در پنج عالم گسترش می‌یابد: عالم طبیعت، عالم خیال، عالم قلب، عالم نفس و عالم روح (برای مقایسه ر.ک: ملکی تبریزی، ۱۳۸۹: ۲۶۰-۲۶۱؛ کاشانی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۳۱۴؛ سجادی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۲۲۵). او از برخی بزرگان نقل می‌کند که «نودونه درصد از کاملان عارف، هرگز از عالم نفس فراتر نرفته‌اند» (یعقوبی قائنی، ۱۳۸۴: ۳۰۳)؛ هرچند بعضی معتقد بودند عبور از این مرتبه اساساً ناممکن است.

او میان «توجه نفس» و «توجه قلب» تمایز می‌نهد: اولی هرچند مؤثر است، در اختیار سالک باقی می‌ماند؛ اما دومی از اختیار بیرون بوده و نشانه‌ای از فیض الهی و نزول از مراتب برتر است (همان: ۶۵۷). گفتنی است؛ هرچند این نظام ترسیم‌شده توسط ایشان، به ساختار کیهان‌شناختی ابن عربی شباهت دارد، نظام یعقوبی تأکید بیشتری بر مفهوم شیعی «ولایت» به عنوان اصل واسطه میان عوالم دارد (همان: ۵۱۳). به عبارت دیگر، درحالی که در نظام ابن عربی، واسطه اصلی میان عوالم «انسان کامل» است، در نظام یعقوبی این «نفس کلیه الهی» است که از سنخ ولایت ائمه (ع) تعبیر می‌شود.

مفهوم «عالم خیال» در نظام یعقوبی نیز نیازمند تأمل بیشتری است. برخلاف برخی شارحان ابن عربی که عالم خیال را به عنوان برزخ مستقل میان عالم ماده و عالم عقل معرفی می کنند (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۸۰: ۲۳۵؛ همچنین: ۱۱۸: ۱۹۸۹، Chittick)، یعقوبی کارکرد این عالم را بیشتر به حوزه آسیب شناسی تجارب عرفانی معطوف می کند. از نظر او، بسیاری از مکاشفات صوری که سالکان مدعی آن هستند، در حقیقت ساخته و پرداخته عالم خیال است و ربطی به حقایق عوالم برتر ندارد (یعقوبی قرائی، ۱۳۸۴: ۵۳۴-۵۳۵). این نگاه ابزاری به عالم خیال (به جای نگاه وجودشناختی صرف)، یکی از وجوه تمایز رویکرد عملی و هشداردهنده یعقوبی در برابر عرفان های نظری محض است. پژوهش های معاصر نیز نشان داده اند که بسیاری از مدعیان دروغین عرفان، غالباً گرفتار توهمات خیالی شده اند بدون آنکه قدمی در عوالم حقیقی معرفت نهاده باشند (ر.ک: قاسمی، ۱۳۹۵: ۴۲-۳۸).

۷. عرفان تربیتی و نقش استاد سلوکی

در سنت صوفیانه، عرفان تربیتی بر ضرورت وجود استاد روحانی (مرشد) برای هدایت سالک در گذر از مخاطرات مسیر سلوک تأکید دارد. عالمان کلاسیک و معاصر به طور اجماعی این اصل را تأیید کرده اند (ر.ک: شجاعی، ۱۴۰۱). یعقوبی قرائی حضور استاد را امری انکارناپذیر می داند (یعقوبی قرائی، ۱۳۸۴: ۲۳۹) و تصریح می کند که برخی اعمال عبادی (مانند اذکار و اوراد) تنها با اجازه صریح استاد مشروعیت می یابند (همان: ۴۴۷ و ۵۸۸). وی همچنین شرط پیشرفت سالک را در دو امر می داند: شناسایی اصالت استاد و حفظ اعتماد مطلق و حسن ظن نسبت به او (همان: ۵۷۰ و ۵۸۶). در رویکرد تربیتی خود، یعقوبی قرائی به دقت بر سیر معنوی شاگردان نظارت دارد و برای اصلاح حتی کوچک ترین لغزش های اخلاقی یا اعتقادی، از تذکر صریح یا غیر صریح بهره می گیرد.

معیارهای یک استاد اصیل را می‌توان از توصیف وی دربارهٔ صفات «همنشین شایسته» دریافت: کسی که همنشینی با او یاد خدا را در دل زنده می‌کند، خشیت الهی و عظمت خدا را در قلب می‌افزاید، دنیا را در چشم انسان بی‌ارزش می‌سازد، علت آمدن انسان به این جهان و خواست خدا از او را روشن می‌کند. هرکه واجد این صفات باشد، حقیقتاً صاحب «اکسیر» است (همان: ۵۴۸). به عبارت دیگر، ملاک اصالت استاد در نظام یعقوبی نه کرامات و خوارق عادات، بلکه تأثیر تربیتی او در تحول صفات و نیت مرید است. این رویکرد، استاد را از طریق کارآمدی عملی او می‌سنجد، نه از طریق عناوین و نسبت‌های ظاهری.

در این زمینه، نظام یعقوبی می‌تواند الگویی برای نهاده‌سازی اخلاقی سلوک و جلوگیری از خودمحوری‌های خطرناک ارائه دهد. همچنین تأکید او بر «اعتماد مطلق و حسن‌ظن نسبت به استاد» - که در برخی تعابیر صوفیانه به «تسلیم» تعبیر می‌شود (ر.ک: سلمی، ۱۳۸۵: ۸۸-۸۵) - هرچند می‌تواند خطر ایجاد وابستگی مرید را به دنبال داشته باشد، با تأکید همزمان بر شریعت و امکان محک زدن استاد از طریق «میزان شرعی» تعدیل می‌شود (یعقوبی قائی، ۱۳۸۴: ۵۸۶).

۸. کشف، الهام و تمییز میان تجارب صادق و کاذب

مکاشفه به‌عنوان یکی از ارکان مهم سیروسلوک عرفانی، همواره مورد توجه مشایخ عرفان بوده است. این پدیده که به اشکال گوناگونی ظهور می‌یابد، عموماً به‌معنای رؤیت حقایق در عوالم خواب یا بیداری تعریف می‌شود. با این حال، نحوه مواجهه با مکاشفات و جایگاه آن‌ها در ساختار تعلیمی مکاتب عرفانی، متفاوت است. نقطه تمایز نظام عرفانی یعقوبی قائی با بسیاری از مکاتب دیگر، نقش حداقلی است که برای مکاشفات صوری در فرایند سلوک قائل شده است (همان: ۷۵۱). از منظر ایشان، اتکا و دلخوشی به این‌گونه مکاشفات، برای سالک مبتدی می‌تواند به‌عنوان

مانع و آفتی جدی در مسیر سلوک عمل کند (همان: ۷۵۱). ایشان با تفکیک دقیق میان اقسام مکاشفه، دو گونه اصلی را متمایز می‌کند: اول، کشف صوری: در این نوع، سالک صورت مجازی و مثالی حقایق را ادراک می‌کند. این ادراک، نیازمند تعبیر و تفسیر است و همواره در معرض خطر اختلاط با القائنات شیطانی یا تخیلات نفسانی قرار دارد (همان: ۴۹۱ و ۶۵۸). دوم، کشف قلبی (واردات قلبی): این مرتبه، که جایگاهی رفیع در سیره عرفانی یعقوبی داشت، به معنای افاضه بی‌واسطه و مستقیم حقایق به قلب سالکِ واصل است، بدون اینکه در قالب صور و اشکال جلوه کند (همان: ۳۵۶ و ۴۹۰).

یعقوبی قاننی با تأکید بر خطرات مسیر مکاشفه، معیارهای دقیقی برای تشخیص منشأ القائنات ارائه داده است: ۱. القائنات رحمانی که با نشانه‌هایی همچون نورانیت، خضوع قلبی، رقت و اطمینان خالی از هرگونه شک و تردید همراه است؛ ۲. القائنات شیطانی: همراه با ظلمت، قساوت قلب، خودبینی (خودیت) و شک و تردید است؛ ۳. القائنات نفسانی: ناشی از تلبیسات و تأثیرات نفس انسان یا حتی تأثر از نفوس قوی دیگران است که می‌تواند از طریق محبت شدید یا دیگر ارتباطات صورت پذیرد (همان: ۵۰۴-۴۹۹). ممکن است انسان بر اثر پیدا کردن صفای نفس نیز به پاره‌ای از امور، هرچند به‌طور جزئی احاطه پیدا کرده و برخی مطالب را در حیطه وجود خود ملتفت شود که گرچه عده‌ای آن را کمال می‌دانند، این از قابلیت‌های نفس است و چندان اهمیتی ندارد (همان: ۵۰۴-۴۹۹). ایشان هشدار می‌دهد که تشخیص این موارد به سادگی ممکن نیست و اعتماد به آن‌ها بدون عرضه بر استادی خبیر و آشنا با عوالم نفس و قلب، می‌تواند به انحراف بینجامد. حتی پدیده‌هایی مانند پیشگویی یا خواندن ضمائر، اگر به شکل اختیاری از سوی شخص باشد، نمی‌تواند دلیل قطعی بر کرامت

باشد، چراکه کرامت، مانند معجزه، فعلی غیراختیاری و به اذن الهی است (همان: ۵۰۴-۴۹۹).

وی با معرفی مصادیقی از القائنات منحرف‌کننده، به تبیین این مطلب پرداخته است. یکی از این مصادیق، اشتباه تجلی نفس با تجلی حق است: سالک باید به این نکته توجه تام داشته باشد که یکی از منازل پرخطر مسیر معرفت، موقعیتی در «عالم نفس» است که در آن، «تجلی نفس» ممکن است با «تجلی حق» مشتبّه گردد. اغلب سالکانی که به این مرحله می‌رسند، در آن متوقف شده و تا زمانی که لطف و عنایت خاص الهی شامل حالشان نشود، قادر به عبور از آن نیستند. از آنجاکه در این حالت، سالک خود را در نفوس دیگران مؤثر می‌بیند، در معرض مفاسد و انحرافات گوناگونی قرار می‌گیرد. در چنین شرایطی، اگر نور ایمان پشتیبان او نباشد، ممکن است به ادعای مقامی چون «حجت وقت» نیز کشیده شود؛ به این معنا که در ادراکات خویش، حجت و امام برتر از خود را نمی‌یابد. بدیهی است که هرکس به چنین باوری گرفتار آید، طعمه شیطان گشته و منحرف شده است. بنابراین، این مرحله که خود از مقامات راه معرفت است، درعین حال یکی از پرتگاه‌های خطرناک آن به شمار می‌رود (همان: ۵۰۴-۴۹۹). مصداق دیگر، خطر طلب خیالی و مکاشفات وهمی است: از آنجاکه طلب بسیاری از مشتاقان تشرف، خیالی و غیرواقعی است، هنگامی که این اشتیاق تشدید می‌شود، قوه خیال برای ایشان صورتی ممثل می‌سازد و آن‌ها را به آن قانع می‌کند (همان: ۵۳۶-۵۳۵). مصداق سوم، تمییز منشأ عشق و حرارت معنوی است: باید توجه داشت که هر گرمی و اشتیاقی، مایه اعتماد و دلخوشی نیست؛ زیرا برخی از این عشق‌ها و حرارت‌های به‌ظاهر معنوی، ناشی از ترشحات عقل و روح نبوده، بلکه از ناحیه نفس اماره سرچشمه می‌گیرند (همان: ۵۴۷). به این ترتیب با طراحی «هرمنوتیک عرفانی مبتنی بر شریعت و استاد»، هیچ تجربه معنوی را بدون

عبور از فیلترهای سه گانه «عرضه بر استاد»، «سنجش با میزان شرعی» و «شناخت نشانه‌های القائنات رحمانی» معتبر نمی‌داند.

۹. وحدت نفس و مخاطرات آن

یعقوبی قائنی تفسیر ویژه‌ای از مفهوم «وحدت نفس» ارائه می‌دهد؛ حالتی که او آن را متمایز از «توحید حقیقی» می‌داند (همان: ۵۳۵-۵۳۶). وی این مقام را حالتی درعین حال سرشار از لذت و درعین حال بسیار خطرناک توصیف می‌کند. به بیان او، «وحدت نفس، هم لذیذترین حالت است و هم خطرترین منزل. یکی از خطرات آن این است که چون در این وضعیت، انسان می‌تواند بر نفوس دیگر اثر گذارد و برای برخی نفوس، در حکم نفس کلی شود، اگر در این مقام متوقف گردد، ممکن است ادعای مقام قطبیت کند. و از آنجاکه در این مرحله با عالم ولایت و نفس کلی - یعنی نفس ولی منصوب از جانب خداوند - آشنا می‌شود، ممکن است خود را ولیّ زمان بپندارد» (همان: ۲۷۷). به اعتقاد وی، ویژگی دیگر وحدت نفس، نوعی استقلال وجودی است که در آن سالک، دیگر تحت تأثیر عوامل بیرونی قرار نمی‌گیرد. در این وضعیت چون سیر نفس به پایان رسیده است، شوق و حرکت از فرد سلب می‌شود و دیگر امکانی برای پیشرفت وجود ندارد. بدین سان اگر فیض الهی مداخله نکند و او را از این مرحله رهایی نبخشد، در همان جا می‌ماند و گرفتار رکود و توقف می‌گردد (همان: ۲۷۷). یعقوبی قائنی همچنین تأکید می‌کند که وصول به این مقام، به آسانی میسر نیست. بسیاری از کسانی که بدان دست یافته‌اند، وحدت نفس را ایستگاه نهایی خویش انگاشته‌اند. با این حال، وی تصریح می‌کند که وحدت نفس درحقیقت نخستین منزل است و به یک معنا آغاز عروج؛ زیرا از این نقطه به بعد، سلوک سالک با یقین همراه می‌شود (همان: ۲۷۷). گفتنی است برخی مشایخ بزرگ سال‌ها در همین مرحله متوقف مانده‌اند، بی‌آنکه توان گذر از آن را بیابند یا حاضر باشند بپذیرند که

این مقام چیزی جز «وحدت نفس» نیست (همان: ۲۷۷). به عبارت دیگر، «وحدت نفس» در نظام یعقوبی قائنی، دقیقاً همان نقطه‌ای است که بیشترین آمار توقف و انحراف در سلوک را به خود اختصاص می‌دهد.

مفهوم «وحدت نفس» در سنت عرفانی پیش از یعقوبی، سابقه روشنی ندارد و به نظر می‌رسد اصطلاحی است که او خود ابداع کرده یا از مشایخ خاصی دریافت نموده است. در متون کلاسیکی مانند مصباح‌الهدایه عزالدین محمود کاشانی یا مرصاد‌العباد نجم‌الدین رازی، تعبیر «وحدت نفس» کمتر دیده می‌شود و معمولاً از مقاماتی مانند «فنا»، «بقا»، «توحید» و «وحدت وجود» سخن رفته است (ر.ک: کاشانی، ۱۳۸۵: ۳۱۲-۳۰۵؛ رازی، ۱۳۸۲: ۴۵۰-۴۴۰). در مقابل، یعقوبی قائنی از به‌کارگیری اصطلاح «وحدت وجود» پرهیز می‌کند و به‌جای آن «وحدت نفس» را مطرح می‌سازد. او نمی‌خواهد سالک را به ورطه جنجال‌های کلامی پیرامون «وحدت وجود» بیندازد، بلکه می‌کوشد تجربه عرفانی را در چارچوبی توصیف کند که هم قابل فهم باشد و هم آسیب‌شناسی آن ساده‌تر. پژوهشگران معاصر نیز به این نتیجه رسیده‌اند که بسیاری از منازعات تاریخی بر سر «وحدت وجود» ناشی از خلط میان مقام تجربه عرفانی شخصی با مقام بیان فلسفی آن بوده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۱۸-۲۱۵؛ یثربی، ۱۳۸۶: ۱۴۵-۱۴۰). از این نظر، اصطلاح «وحدت نفس» یعقوبی می‌تواند راهی برای اجتناب از این خلط‌ها و تمرکز بر تجربه عملی سلوک باشد، بدون ورود به مباحث نظری پیچیده.

۱۰. اهل بیت (ع) و محوریت ولایت

سید حسین یعقوبی قائنی جایگاهی محوری برای اهل بیت پیامبر (ص) در مسیر سلوک عرفانی قائل است. او به‌ویژه نسبت به امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (ع) و امام حسین (ع) دلبستگی عمیقی داشته است. وی به‌صراحت اعتراف کرده است:

«هرآنچه به من عطا شده، از برکات مجالس عزاداری امام حسین(ع) است» (یعقوبی قائنی، ۱۳۸۴: ۱۸۵). او با استناد به احادیث (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۲۶۹)، اراده اهل بیت(ع) را در طول اراده الهی می داند که به واسطه آن کل آفرینش پدید آمده است و از آن با عنوان «نفس کلیه الهی» یاد می کند (همان: ۵۱۲). وی در توضیح مطلب می گوید: «خدای متعال به طور مستقیم فاعل افعال نیست، بلکه وجود از طریق مجاری فیض به اشیا افزایده می شود. کامل ترین واسطه، امام و مقام ولایت است. به عبارت دیگر، خداوند از طریق نفس ولی، امور را تدبیر می کند. صاحب ولایت مطلقه بدین سان قائم به همه ماسوی الله است، درحالی که او خود تنها به خدا قائم است. تفاوت اصلی در اینجاست که خداوند بی نیاز از مخلوقات است، درحالی که ولی بی نیاز از خدا نیست و اعتقاد به این امر غلو به شمار نمی رود، چراکه غلو در آن است که ولی را مستقل دانسته و بنده مخلوق را با خداوند هم طراز قرار دهند» (یعقوبی قائنی، ۱۳۸۴: ۵۱۲).

در فاصله گذاری با تعالیم شیخیه - که راه معرفت خدا را مسدود می دانستند و ائمه(ع) را مستقل در افاضه فیض معرفی می کردند (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸ق: ۴۰۶) - تأکید می کند که فیض الهی همواره از طریق «نفس ولی» جاری می شود. بدین سان، تمام قدرت و اختیار به پیامبر(ص) و خاندان او سپرده شده است، با این قید که آنان هیچ اراده ای جز اراده الهی ندارند و صرفاً به اذن او عمل می کنند. این امر به هیچ وجه به معنای تفویض کامل و کناره گیری خداوند از تدبیر امور نیست (یعقوبی قائنی، ۱۳۸۴: ۵۱۲). از دیدگاه یعقوبی قائنی، چنین اعتقادی نه تنها غلو نیست، بلکه شرط کمال معنوی است. سالک باید حقیقت نوری امامان را بشناسد و امام زمان(ع) خویش را براساس مقامی که خداوند به او عطا کرده درک کند. او تصریح می کند که خدا فقط از طریق تجلیات خویش در مظاهر شناخته می شود و کامل ترین مظهر، نفس

شریف امام است که آئینه تامّ اسما و صفات الهی است. اما تلاش برای وصول مستقیم به ذات خداوند، همواره بی‌ثمر خواهد بود (همان: ۵۱۲). به عبارت دیگر، در نظام یعقوبی، «ولایت» نه یک مقام تشریفاتی، بلکه حقیقتی هستی‌شناختی است که واسطه فیض الهی به عالم امکان می‌گردد. سالک برای رسیدن به خدا، ناگزیر از عبور از مجرای ولایت است؛ اما این عبور به معنای پرستش ولی نیست، بلکه شناخت او به عنوان «آینه» و «مجرّا» است.

مفهوم «نفس کلیه الهی» در اندیشه یعقوبی قائل، شباهت‌های قابل توجهی با بحث «حقیقت محمدیه» در عرفان ابن عربی دارد (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۸۰: ۲۲۵؛ قیصری، ۱۳۸۵، ج ۲: ۷۸-۷۵). در هر دو نظام، نخستین تجلی خداوند، حقیقتی است که واسطه خلقت و فیض است و آن حقیقت با وجود نبی یا ولی مطابقت دارد. با این حال، تفاوت اساسی در آنجاست که در عرفان ابن عربی، «حقیقت محمدیه» جنبه‌ای کلی و شامل همه اولیا دارد، در حالی که در نظام یعقوبی «نفس کلیه الهی» به طور خاص به معصومین (ع) اختصاص یافته و تأکید بیشتری بر جنبه تشیع اثنی عشری دارد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴: ۲۱۰-۲۰۵). همچنین، یعقوبی قائل با تأکید بر اینکه «خدای متعال به طور مستقیم فاعل افعال نیست»، موضعی را اتخاذ می‌کند که از یک سو با توحید افعالی شیعی همخوانی دارد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۱۵۶-۱۵۰) و از سوی دیگر، از اتهام «تفویض»، مبرا می‌سازد. پژوهشگران معاصر نیز به این نکته اشاره کرده‌اند که مرز میان «ولایت تکوینی» و «غلو» در عرفان شیعی بسیار ظریف است و نظام‌هایی مانند اندیشه یعقوبی تلاش دارند با تأکید بر «فنا در خدا» و «تبعیت محض از شریعت»، از ورود به غلو جلوگیری کنند (ر.ک: رضوی، ۱۳۹۶: ۲۸۰-۲۷۵؛ حسینی، ۱۳۹۲: ۱۲۵-۱۲۰).

۱۱. فنا و مراتب آن در اندیشه عرفانی یعقوبی قائل

یعقوبی قائنی حالت فنا را یکی از بنیادی‌ترین تجارب عرفانی می‌داند. در نظام فکری او، فنا هم نقطهٔ اوج سلوک عرفانی است و هم می‌تواند محل سوءبرداشت‌های جدی باشد (یعقوبی قائنی، ۱۳۸۴: ۵۱۶). وی این مفهوم را با دقت فنی و درعین حال همراه با هشدارهای احتیاطی توضیح می‌دهد. به نظر او، در فنای حقیقی هیچ تمایزی میان امام و پیرو باقی نمی‌ماند (همان: ۵۱۶). در این حالت، تعین فردی محو می‌شود و جز خدا چیزی ادراک نمی‌گردد. در چنین وضعیتی، نه «من»ی باقی است و نه «تو»یی؛ تنها خداوند حاضر است. بدین‌سان، هرگونه سخن از رتبه و مقام مربوط به عرصهٔ کثرت است و در ساحت وحدت چنین تعبیری بی‌معنا خواهد بود. باین‌حال، بازگشت به عالم تعینات، روابط عادی را حفظ می‌کند: «بنده بنده است و مولا مولا» (همان: ۵۱۶). این تفسیر با بیاناتی از ائمه (ع) هم‌خوانی دارد؛ چنان‌که در روایتی آمده است: «ما با خداوند حالاتی داریم: در آن‌ها او ماست و ما اویم؛ اما او اوست و ما ما هستیم» (فیض کاشانی، ۱۳۶۰: ۱۱۴). درعین‌حال، امام علی (ع) با وجود دستیابی به عالی‌ترین مراتب توحید فرمود: «من جز بنده‌ای از بندگان محمد (ص) نیستم» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۲۲۵). این شواهد نشان می‌دهد که در تحقق عرفانی توحید، کثرت نابود نمی‌شود بلکه در وحدت ادغام می‌گردد.

وی بر این باور است که انسان در پرتو عبودیت در خدا فانی می‌شود و زبان او زبان حقایق الهی می‌گردد (یعقوبی قائنی، ۱۳۸۴: ۵۱۵). وی تأکید می‌کند که این راه به واسطهٔ پیامبر (ص) و اهل‌بیت (ع) بر روی همهٔ امت گشوده است. نمونهٔ بارز آن سلمان فارسی است که با وجود آنکه نه پیامبر بود و نه امام معصوم، به مقام فنا رسید و پیامبر (ص) او را «باب‌الله» (طوسی، ۱۳۶۳: ج ۱: ۶۰) معرفی کرد. بنابراین، فنای حقیقی به معنای محو صفات انسانی و ذوب شدن فردیت در وجود کلی است؛ بدین‌سان سالک مظهر الهی می‌شود، همان‌گونه که سلمان به حقیقت ولایت دست

یافت (یعقوبی قائنی، ۱۳۸۴: ۵۱۵). گفتنی است فنا در اندیشه یعقوبی هرگز به معنای اتحاد وجودی یا حلول خدا در انسان نیست، بلکه به معنای چنان غرق شدن در شهود خداوند است که سالک از خود هیچ اراده و استقلال نمی‌بیند و تمام افعال و اقوال او مجرای اراده الهی می‌گردد؛ باین حال، در بازگشت به کثرت، هویت بندگی او همچنان پابرجاست.

اشاره او به سلمان فارسی به عنوان نمونه‌ای از «غیرمعصوم» که به مقام فنا رسید، نشان می‌دهد که او راه فنا را به روی همه سالکان راستین گشوده می‌داند، اما به شرط اتصال به ولایت و تبعیت از شریعت. در این دیدگاه، فنا نوعی «تحقق عبودیت کامل» است، نه «خروج از عبودیت» (همان: ۵۱۶-۵۱۵).

۱۲. کرامات و رویکرد یعقوبی به آنها

یعقوبی قائنی پدیده‌های خارق‌العاده را دارای منشأهای گوناگون می‌داند. به نظر او، بخشی از این رخدادها از علوم غریبه ناشی می‌شود و بخشی دیگر ریشه در توانایی‌های نفس انسانی دارد. اما «کرامت» که از نتایج یقین است خاص اولیای الهی است (گرچی، گفت‌وگو با سید حسین یعقوبی قائنی در مورد مسائل عرفانی [فایل صوتی]، ۱۳۶۳). او هشدار می‌دهد که بسیاری از مدعیان اطلاع از غیب، دانش خود را از طریق ارتباط با جنیان به دست می‌آورند؛ دانشی که چون با تقوا و ایمان همراه نیست، فاقد ارزش حقیقی است (یعقوبی قائنی، ۱۳۸۴: ۶۰۷). در نظام فکری او، اولیای واقعی خداوند کسانی‌اند که جز بندگی او چیزی نمی‌خواهند (همان: ۵۹۶ و ۷۵۸)؛ از این رو، وی به شدت از پیگیری علوم غریبه نهی می‌کند و معتقد است این دانش‌ها غالباً از طریق ریاضت‌های نامشروع به دست می‌آید (همان: ۶۳۰). نفس انسان با این ریاضت‌ها ممکن است توانایی‌هایی کسب کند که حتی کفار نیز می‌توانند با تمرین و ریاضت به آنها دست یابند؛ چراکه سنت الهی بر این است که هیچ

کوششی بی‌ثمر نماند و لذا ریاضت‌های غیرشرعی نیز آثار دنیوی دارند، هرچند به حقیقت معنوی منجر نمی‌شوند (همان: ۶۳۰). به این ترتیب فقط حرزها و ادعیه مأثور از ائمه (ع) را معتبر می‌داند (همان: ۶۸۶) و بر این باور است که هرگونه دستورالعملی که از غیرمعصوم رسیده باشد، گرچه ممکن است اثری ظاهری داشته باشد، فاقد حقیقت و درنهایت گمراه‌کننده خواهد بود (همان: ۶۸۶).

رویکرد یعقوبی قائمی به کرامات و علوم غریبه، او را در طیف مقابل برخی از جریان‌های تصوف قرار می‌دهد که کرامات را یکی از اهداف اصلی سلوک یا نشانه قطعی ولایت می‌شمردند. در متون کلاسیک صوفیه، گاه کرامات به تفصیل ثبت و نقل شده و حتی گاه به عنوان معیاری برای برتری یک شیخ بر دیگری به کار رفته است (ر.ک: هجویری، ۱۳۸۶: ۳۶۵-۳۶۰؛ عطار، ۱۳۸۷: ۲۰۲-۱۹۸). اما یعقوبی نه تنها کرامات را هدف سلوک نمی‌داند، بلکه بر خطرناک بودن توجه به آن‌ها هشدار می‌دهد. همچنین اشاره او به اینکه «حتی کفار نیز می‌توانند با ریاضت به برخی توانایی‌ها دست یابند»، دیدگاهی است که در برخی منابع روایی شیعی نیز پشتیبان دارد (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲: ۴۶۰-۴۵۵). این نگاه، ضمن حفظ حرمت کرامات اولیا، از تقدس‌زدایی از پدیده‌های خارق‌العاده و نسبت دادن بی‌رویه آن‌ها به مقامات معنوی جلوگیری می‌کند.

۱۳. مسئله تجرد نفس از صورت

در حالی که پیروان ملاصدرا به حرکت جوهری مستمر نفس معتقدند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۶۳: ۱۳۱) و صورت جسمانی را در همه مراتب ثابت می‌دانند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸: ۴۹۶-۴۹۷)، و اختلاف بدن‌ها را ناشی از شدت و ضعف وجودی می‌شمارند نه تجرد از صورت؛ یعقوبی بر امکان نوعی تجرد متفاوت تأکید داشت (یعقوبی قائمی، ۱۳۸۴: ۳۴۲، ۳۴۴، ۵۱۳ و ۶۴۲). این دیدگاه، او را به برخی نظریات

عرفانی پیشاصدرایی نزدیک می‌کند که قائل به «تجرد مطلق نفس» در مقام قرب الهی بودند (سهروردی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۲۰-۱۲۵).

گویا این نظریه بازتابی از تجربه عرفانی شخصی یعقوبی (یعقوبی قائنی، ۱۳۸۴: ۵۱۴) یا مشایخ اوست (همان: ۵۱۶) و شاید به همین دلیل، او این نظریه را به صورت گذرا و بدون شرح و بسط فلسفی مفصل مطرح کرده است (همان: ۶۴۲). نظریه تجرد از صورت می‌تواند با برخی آموزه‌های قرآنی و حدیثی درباره معاد جسمانی و حشر نفوس با صور و اشکال (ر.ک: یس: ۷۸-۷۹؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۲۵۰-۲۴۵) نیز هماهنگ شود؛ چراکه اگر نفس در این جهان از صورت تجرد یابد، معاد جسمانی به معنای بازگشت به صورت‌های متناسب با اعمال خواهد بود، نه لزوم تعلق همیشگی به یک صورت خاص. برخی از عرفان‌پژوهان معاصر نیز به این نکته اشاره کرده‌اند که مسئله «تجرد نفس» و نسبت آن با «معاد جسمانی» یکی از دشوارترین مسائل فلسفه اسلامی است و آرای مختلفی در این زمینه وجود دارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۳۹۰-۳۸۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۱۰-۵۰۵). در این میان، نظریه «تجرد از صورت» یعقوبی قائنی راه حل میانی ارائه می‌دهد: نفس می‌تواند در بالاترین مراتب سلوک از صورت تجرد یابد، اما این تجرد به معنای نفی معاد جسمانی نیست، زیرا نفس در عوالم پایین‌تر (مانند عالم برزخ و عالم قیامت) دوباره به صورتی متناسب با اعمال و باورهای خود تعلق می‌گیرد. هرچند یعقوبی قائنی به صراحت این تفصیل را ارائه نداده، بلکه از مجموع سخنان او در باب «عوالم پنج‌گانه» و «سیر نزولی و صعودی نفس» می‌توان چنین برداشتی داشت (یعقوبی قائنی، ۱۳۸۴: ۳۰۳ و ۶۵۷).

۱۴. مسئله دریافت مستقیم فیض الهی

یکی از اختلافات معرفت‌شناختی او با برخی جریان‌های کلامی در نحوه دریافت فیض الهی است. برخلاف برخی دیدگاه‌های ولایت‌محور که امکان دریافت فیض

مستقیم از خدا را منکر هستند (السند، ۱۴۲۲ق: ۶۷)، یعقوبی معتقد بود که فیض مستقیم نیز ممکن است. او با استناد به حدیث «به واسطه ما خدا شناخته می شود» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۳۳۵) ولایت را کانال معرفت می داند، نه غایت آن (یعقوبی قاضی، ۱۳۸۴: ۵۱۳). با این حال هشدار می دهد که «ادعای استقلال از ائمه بزرگ ترین خطاست» (همان: ۵۱۴). او از یک سو، ولایت ائمه (ع) را کانال انحصاری معرفت الهی می داند که بدون واسطه آنان، راهی به خدا نمی توان یافت؛ از سوی دیگر، غایت نهایی سلوک را «دیدار خدا» می داند نه «توقف در ولی». این دیدگاه با جریان های «ولایت گریز» (که نقش ائمه را نادیده می گیرند) و «ولایت بسنده» (که ائمه را غایت سلوک قرار می دهند) تفاوت دارد.

در سنت شیعی، مسئله «وسائط فیض» به طور خاص با بحث «ولایت تکوینی» گره خورده است. برخی از محدثان و متکلمان اخباری، نقش ائمه (ع) را چنان برجسته می دانستند که عملاً امکان دریافت فیض مستقیم از خدا را منتفی می شمردند (ر.ک: السند، ۱۴۲۲: ۶۷-۶۵). در مقابل، فیلسوفان صدرایی معمولاً بر این باورند که فیض الهی هم مستقیم است و هم با واسطه؛ بدین معنا که خداوند فیض را بی واسطه بر نفوس کامل (انسان های اصل) افاضه می کند و آنان نیز این فیض را به دیگران منتقل می سازند (ر.ک: ملا صدرا، ۱۳۸۴، ج ۶: ۲۱۰-۲۰۵). یعقوبی قاضی در این منازعه، موضعی نزدیک به فیلسوفان صدرایی اتخاذ می کند، اما با تأکید بیشتری بر جنبه عملی و سلوکی آن. از نظر او، ادعای فیض مستقیم هرگز به معنای بی نیازی از ائمه (ع) نیست، بلکه «فنا در ولی» خود شرط تحقق «دیدار خدا» است. چنین دیدگاهی می تواند پاسخگوی نقدهایی باشد که به برخی جریان های غالبانه وارد شده است؛ جریان هایی که با افراط در نقش ائمه (ع)، عملاً توحید را به نوعی شرک خفی بدل کرده اند (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۱۵-۲۲۰).

۱۵. راه‌بینی (ره‌بینی) در برابر راه‌روی (ره‌روی)

عنصر مهم دیگر در منظومه فکری او تمایز میان «راه‌رو» و «راه‌بین» بود. وی مصرعی از نسخه‌های رایج دیوان حافظ: «تا راه‌رو نباشی، کی راه‌بر شوی؟» را نقد کرده و به «تا راه‌بین نباشی...» تصحیح می‌کند (<https://mesbah-sadeghin.ir>). این تغییر نشان می‌دهد که از نظر او شرط رهبری، صرفاً طی مسیر نیست، بلکه «ادراک راه» است. در نگاه یعقوبی، رهبر حقیقی باید از اشراف بر نفوس برخوردار باشد و موانع سلوکی مریدان را برطرف سازد (یعقوبی قائی، ۱۳۸۴: ۵۸۱). به عبارت دیگر، یعقوبی قائی میان دو نوع هدایت تمایز قائل می‌شود: هدایت عام (که هر سالکی پس از طی مسیر می‌تواند دیگران را راهنمایی کند) و هدایت خاص (که نیازمند «راه‌بینی» است؛ یعنی توانایی دیدن راه از فراز و اشراف بر موانع و مقاصد). از نظر او، بسیاری از مدعیان رهبری معنوی، تنها «راه‌رو» هستند که مسیر را پیموده‌اند اما هرگز «راه‌بین» نشده‌اند؛ از این رو، نمی‌توانند مریدان را در مواقع بحرانی و بن‌بست‌های سلوکی یاری رسانند. این تمایز یعقوبی قائی را می‌توان در پرتو نظریه‌های معاصر در حوزه «روان‌شناسی تربیتی» و «رهبری معنوی» نیز تحلیل کرد. در مطالعات جدید، میان رهبری مبتنی بر تجربه و رهبری مبتنی بر بصیرت تفاوت قائل شده‌اند (ر.ک: Northouse, ۲۰۱۸: ۲۲۵-۲۳۰؛ گلمن، ۲۰۰۲: ۱۱۰-۱۱۵). در نوع اول، رهبر صرفاً از طریق تجارب شخصی خود دیگران را راهنمایی می‌کند؛ در نوع دوم، رهبر توانایی «دیدن» مسائل و موانع از منظری بالاتر و فراتر از تجارب شخصی را دارد. نقد او بر مصرع حافظ نشان‌دهنده رویکرد اجتهادی او نسبت به متون کهن عرفانی است. این رویکرد، نوعی «معرفت‌شناسی رهبری معنوی» را ارائه می‌دهد که در آن، نسبت میان «تجربه» و «بصیرت» بازتعریف می‌شود.

۱۶. نتیجه‌گیری

۱. میراث فکری و معنوی سید حسین یعقوبی فائمی الگویی منسجم و شیعی از عرفان اسلامی عرضه می‌کند؛ الگویی که آمیزه‌ای است از محبت قلبی، التزام به شریعت و دل‌بستگی تام به پیامبر (ص) و اهل‌بیت (ع).

۲. در کانون اندیشه او این باور قرار دارد که معرفت حقیقی باید بر عشق استوار باشد؛ عشقی که از هر ریاضت خشک و محض، توان پالایش نفس بیشتری دارد. بالاین حال، این عشق هرگز از قانون جدا نیست، بلکه در اطاعت از اوامر الهی تحقق می‌یابد.

۳. معرفت‌شناسی او میان علم نقلی و تجربه عرفانی تمایز می‌گذارد و برکشف حقایق الهی از طریق تجربه معنوی - با تأیید شریعت تأکید می‌کند - جهان‌شناسی او با پنج مرتبه (طبیعت، خیال، قلب، نفس و روح) ساختاری برای تبیین مراتب عروج روحانی فراهم می‌آورد. تقسیم‌بندی دقیق او از مکاشفات و الهامات، همراه با هشدار نسبت به خطرات «وحدت نفس» و دعاوی شتاب‌زده فنا، بیانگر تأکید او بر احتیاط و تواضع است.

۴. رویکرد او به کرامات نیز نشان می‌دهد که صرف کرامت معیار قدسیت نیست، بلکه معیار حقیقی عبودیت و محبت مستمر به خدا و اولیای اوست.

۵. درنهایت، نظام یعقوبی مسیری متوازن برای سالکان فراهم می‌آورد: مسیری که شور و باطن‌گرایی عاشقانه را با چارچوب شریعت و نور هدایت اهل‌بیت (ع) پیوند می‌زند. در عصری که فضای دینی میان افراط در ظاهرگرایی و بی‌مهری در باطن‌گرایی تقسیم شده، این الگو نمونه‌ای از امکان هم‌آمیزی متعادل میان عشق و قانون، شهود و فقه است.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۰). *فصوص الحکم*. ترجمه محمد مصطفوی. تهران: انتشارات سخن.
- امینی‌نژاد، علی. (۱۳۹۴). حقیقت محمدیه در عرفان اسلامی و تشیع. فصلنامه عرفانیات، ۷ (۲)، ۱۹۵-۲۱۵.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *تحریر تمهید القواعد*. قم: انتشارات اسراء.
- جهانبگلو، رامین. (۱۳۷۸). *ایران مدرن و ریشه‌های تاریخی تجدد*. تهران: نشر مرکز.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۹۳). *دیوان حافظ*. تصحیح و شرح محمد علی فروغی. تهران: نشر فکر.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۸). *عیون مسائل نفس و شرح آن* (ترجمه سراج‌العیون فی شرح العیون). ترجمه م.ح. نائیجی. قم: انتشارات قائم آل محمد (ص).
- حسینی تهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۱۸ق). *روح مجرد*. مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.
- حسینی، سید محمد. (۱۳۹۲). *مرزهای غلو در اندیشه عرفانی شیعه*. مجله معرفت/ادیان، ۴ (۳)، ۱۱۲-۱۳۰.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۸۲). *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- رجبی، علی، سیاه‌کوهیان، هاتف و صدری، جمشید. (۱۴۰۱). *تقریرهای صوفیه از اسقاط تکلیف شرعی در طایفه عقلاء المجانین با تأکید بر دیدگاه ابن عربی و عین‌القضات همدانی*. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۱۸ (۶۷)، ۱۵۰-۱۲۷.
- رضوی، سید مهدی. (۱۳۹۶). *ولایت تکوینی در کلام و عرفان شیعی*. قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۹). *الالهیات علی هدی الکتاب و السنه*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۲). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: انتشارات طهوری.

سلمی، ابو عبدالرحمن. (۱۳۸۵). *آداب الصلوة و حسن العشرة*. ترجمه محمدرضا موحدی. تهران: نشر مرکز.

السند، الشیخ محمد. (۱۴۲۲ق). *الغلو و الفرق الباطنية (تقريراً لابیحات المحقق آیت الله الشیخ محمد السند)*. قم: مکتبه فدک.

سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۸۴). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شبستری، شیخ محمود. (۱۳۵۳ش). *گلشن راز*. ترجمه و شرح محمدتقی جعفری. تهران: انتشارات امیر کبیر.

شجاعی، محمد. (۱۴۰۱ش). *عرفان عملی در اسلام*. تهران: انتشارات سروش.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا). (۱۳۸۴ش). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*.

تصحیح علی اکبر رشاد. ج ۶ و ۸. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدر حاج سیدجواد، احمد، فانی، کامران و خرمشاهی، بهاء الدین (زیر نظر). (۱۳۷۶). *دائرة المعارف تشیع*. تهران: نشر شهید سعید محبی.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰). *رسالة وحدت وجود (تقریب الوجود)*. قم: انتشارات باقیات.

طوسی، محمد بن الحسن. (۱۳۶۳). *اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)*. قم: مؤسسه آل البيت (ع).

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۷). *تذکره الاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی. تهران: انتشارات زوار.

عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۴). *تمهیدات*. تصحیح ع. عسیران. تهران: انتشارات مولی.

عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۵). *تمهیدات*. ترجمه و شرح م.ج. طباطبایی. تهران: انتشارات صدای معاصر.

- فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۶۰). کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمه و المعرفه. تصحیح ع.ا. عطاردی. تهران: انتشارات فراهانی.
- قیصری، داود. (۱۳۸۲). شرح فصوص الحکم. تهران: انتشارات مولی.
- قیصری، داود. (۱۳۸۵). شرح فصوص الحکم. تهران: انتشارات مولی.
- قاسمی، حامد. (۱۳۹۵). آسیب‌شناسی تجارب عرفانی در سنت اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۵). مصباح الهادیه و مفتاح الکفایه. تهران: انتشارات سنا.
- کاشانی، شیخ کمال‌الدین عبدالرزاق. (۱۳۶۱). مجموعه رسائل و مصنفات. تصحیح م. هادی‌زاده. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- الکلبینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی (ج ۱، ۲ و ۳). قم: دارالحديث.
- گرچی، عمید. (۱۳۶۳). گفت‌وگو با سید حسین یعقوبی قائنی در مورد مسائل عرفانی [فایل صوتی]. قم.
- گلمن، دانیل. (۲۰۰۲م). هوش عاطفی: چرا از ضریب هوشی مهم‌تر است. ترجمه ن. پارسا. تهران: انتشارات رشد.
- ملکی تبریزی، میرزا جوادآقا. (۱۳۸۹). رساله لقاء الله. ترجمه س. نصیری. قم: انتشارات اشکذر.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹). معاد و جهان پس از مرگ. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۹۲). مثنوی معنوی. ترجمه و شرح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نورث هاوس، پیترو. (۲۰۱۸م). رهبری: نظریه‌ها و کاربردها. ترجمه س.م. الوانی و ح. دانایی‌فرد. تهران: انتشارات صفار.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۶). کشف المحجوب. تصحیح محمود عابدی. تهران: انتشارات سروش.

- یثربی، سید یحیی. (۱۳۸۶). *عرفان نظری*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- یعقوبی قائنی، سید حسین. (۱۳۸۴). *سفینه الصادقین*. قم: گنج معرفت.
- یعقوبی قائنی، سید حسین. (۱۳۹۹). *انیس الصادقین*. قم: انتشارات میر رضی.
- Chittick, W. C. (۱۹۸۹). *The Sufi path of knowledge: Ibn al-ʿArabi's metaphysics of imagination*. State University of New York Press.
- Gleave, R. (۲۰۰۷). *Scripturalist Islam: The history and doctrines of the Akhbārī Shīʿī school*. Brill.
- Nasr, S. H. (۲۰۰۶). *Islamic philosophy from its origin to the present: Philosophy in the land of prophecy*. State University of New York Press.
- Ridgeon, L. (۲۰۰۴). *Morals and mysticism in Persian Sufism: A history of Sufi-futuwwat in Iran*. Routledge.
- Rizvi, S. H. (۲۰۰۹). *Mulla Sadra and metaphysics: Modulation of being*. Routledge.

Epistemological Foundations of Shi'a Mysticism: An Analysis of the Epistemological and Spiritual System of Sayyid Hossein Yaghoubi Qa'eni

Mohammad Mahdi Masoudi

Department of Islamic Teachings, Egh. C., Islamic Azad University, Eghlid, Iran.
Email: MM.Masoudi@yahoo@iau.ac.ir

Received: ??/?/?

Accepted: ??/?/?

Introduction

The quest for spirituality and divine knowledge has always been a persistent concern throughout human history, manifested in various mystical traditions. Among the rich branches of Islamic mysticism, the Shi'a tradition - particularly the Najaf school - holds a special place, as it is founded upon deep epistemological and spiritual principles derived from the Quran and the teachings of the Infallible Imams (AS). Despite extensive research on mainstream Islamic mysticism, some influential figures of the Najaf school remain unknown. One such figure is Sayyid Hossein Yaghoubi Qa'eni (d. ۲۰۱۷ CE), a prominent but lesser-known mystic whose teachings combine divine love, strict adherence to Sharia, and a particular approach to spiritual wayfaring (Yaghoubi Qa'eni, ۲۰۰۵: ۱۳۸-۱۵۰). The main research question is: What are the distinctive components of Yaghoubi Qa'eni's epistemological and spiritual system, and how can it be re-interpreted within Shi'a mysticism? This research is fundamental-theoretical in purpose and qualitative in nature, employing an inductive content analysis approach. The analysis population

consists of the available written and audio works of Yaghoubi Qa'eni, with purposive sampling employed. This article, while explaining the key dimensions of his thought - including the division of mystical knowledge into "verbal" and "experiential" (Yaghoubi Qa'eni, ۲۰۰۵: ۲۲۶), his subtle understanding of the "unity of the soul" (Yaghoubi Qa'eni, ۲۰۰۵: ۲۷۷), and his emphasis on containing all mystical discoveries within the definitive framework of Sharia (Yaghoubi Qa'eni, ۲۰۰۵: ۳۵۶ and ۴۹۰) - endeavors to elucidate the distinctive features of his mystical system.

Findings

Yaghoubi distinguishes between "verbal mysticism" and "experiential mysticism," and considers awareness of "poverty before God" as the key condition for passing through the higher stages of spiritual wayfaring (Yaghoubi Qa'eni, ۲۰۰۵: ۲۲۶ and ۷۳۰; Gorji, audio file, ۱۹۸۴). In his view, divine love is the only force that can uproot moral vices. Adherence to Sharia is non-negotiable, and the "Sharia criterion" is the sole measure of the validity of mystical experiences (Yaghoubi Qa'eni, ۲۰۰۵: ۱۵۰, ۳۵۶, ۴۹۰ and ۵۸۱).

In his five-level ontology (nature, imagination, heart, soul, spirit), the "realm of the soul" is the station in which the soul of the divine saint becomes the locus of manifestation of the divine names (Yaghoubi Qa'eni, ۲۰۰۵: ۳۰۳, ۵۱۲ and ۶۵۷). The presence of a master is indispensable, and his authenticity is measured by his educational impact, not miraculous acts (Yaghoubi Qa'eni, ۲۰۰۵: ۲۳۹, ۵۴۸ and ۵۸۶). Yaghoubi assigns a minimal role to formal visions and distinguishes "formal discovery" from "heartfelt discovery" (Yaghoubi Qa'eni, ۲۰۰۵: ۳۵۶, ۴۹۰-۴۹۱, ۴۹۹-۵۰۴ and ۷۵۱). The "unity of the soul" is a pleasurable yet highly dangerous state that may lead the wayfarer to claim sainthood (Yaghoubi Qa'eni, ۲۰۰۵: ۲۷۷ and ۵۳۵-۵۳۶). The centrality of the Ahl al-Bayt's guardianship and the "divine universal soul" as the intermediary of grace are key components of his thought (Yaghoubi Qa'eni, ۲۰۰۵: ۱۸۵ and ۵۱۲-۵۱۳). Annihilation in Yaghoubi's thought never means existential union, but rather immersion in the vision of God (Yaghoubi Qa'eni, ۲۰۰۵: ۵۱۵-۵۱۶). His approach to miraculous acts stands in contrast to Sufi currents (Yaghoubi Qa'eni, ۲۰۰۵: ۶۰۷, ۶۳۰ and ۶۸۶). He emphasizes the possibility of "abstraction from form" and believes direct reception of grace from God is possible (Yaghoubi Qa'eni, ۲۰۰۵: ۳۴۲, ۵۱۳, ۶۴۲ and ۵۱۳-۵۱۴). He considers "perception of the path" as the condition for spiritual leadership (Yaghoubi Qa'eni, ۲۰۰۵: ۵۸۱).

Conclusion

The legacy of Yaghoubi Qa'eni presents a coherent Shi'a model of Islamic mysticism combining heartfelt love, adherence to Sharia, and devotion to the Ahl al-Bayt (AS). At its core lies the belief that true knowledge is founded upon love - a love with greater capacity for purifying the soul than dry ascetic practices, yet never separate from Sharia but realized in obedience to divine commands. His epistemology distinguishes between transmitted knowledge and mystical experience, emphasizing the discovery of divine truths through spiritual experience confirmed by Sharia. His five-level ontology provides a structure for explaining spiritual ascension, and his classification of visions, along with warnings about the "unity of the soul" and hasty claims of annihilation, reflects his caution and humility. His approach to miraculous

acts shows that such acts alone are not criteria of sanctity; rather, servitude and continuous love for God are the true criteria. Ultimately, Yaghoubi's system provides a balanced path connecting passionate love with Sharia and guidance of the Ahl al-Bayt. In an era divided between extremism in externalism and lack of discipline in internalism, this model exemplifies the integration of love and law. This research has shown that Yaghoubi Qa'eni's mystical system is not merely a personal legacy, but a theoretical-practical framework for redefining the relationship between mysticism and Sharia in the contemporary age.

Keywords: Shi'a Mysticism, Sayyid Hossein Yaghoubi Qa'eni, Love-Based Spiritual Path, Adherence to Sharia, Ontology.