

عرفان در قرآن، احادیث و ادعیه

محمد اسدی گرمارودی*

چکیده

یکی از مباحث مهم در عرفان اسلامی، تطابق عرفان با شرع و سیره معصومین علیهم‌السلام است. حقایق عرفانی ریشه در فطرت انسانی دارند؛ از این رو در همه ملت‌ها و مکتب‌ها مطرح شده است. شاید همین امر باعث شده که برخی اسلامی بودن عرفان را نپذیرند؛ حال آنکه حقیقت شرع و بهره‌مندی عالی دینی، با نگرش عرفانی میسر است. این مقاله کوشیده تا سه عنوان مهم از عناوین عرفان را در قرآن، احادیث و ادعیه معصومین علیهم‌السلام بررسی نماید. عناوین تفسیر عرفانی کثرات در عالم وجود و هدف عارفانه در دینداری و عبودیت و همچنین ابزار شهود و نحوه کشف حقیقت از طریق دل را در منابع شرعی بررسی نموده و می‌کوشد منشأ اسلامی عرفان اسلامی را آشکار نماید.

واژگان کلیدی

عرفان، تجلی، ظهور، شهود، حقیقت، دل، لقای الاهی.

Email: asadigarmarodi@sharifedu.ac.ir

* دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه صنعتی شریف.

تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۶/۲۰

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۰/۱۸

طرح مسأله

انسان‌ها در اولین دسته‌بندی به دو دسته دیندار و بی‌دین قابل تقسیم‌اند. دینداران در نحوه دینداری به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند. عده‌ای از متدینان با عرفان مخالفت ورزیده و آن را غیردینی می‌دانند و به تفکیک دین از هر نگرش عرفانی قائل شده و حتی تا مرز تکفیر عرفا پیش رفته‌اند؛ اما گروهی دیگر از دینداران هستند که عرفان را حقیقت و نمک دیانت شناخته و دینداری غیرعارفانه را دینداری حقیقی نمی‌شناسند. چهره‌های برجسته و نوابغی درخور و شایسته در تاریخ اسلام بوده‌اند که این‌گونه اندیشیده‌اند. اینان معتقدند گرچه عرفان در تاریخ بشریت سابقه‌ای بس طولانی داشته و از فطرت و نهاد انسان‌ها نشئت گرفته است؛ ولی یکی از بهترین منابع عرفان در دنیای اسلام آیات، روایات و ادعیه معصومان علیهم‌السلام است. حال اگر عرفان، چون اصل دین، مورد تحریف و بدآموزی واقع شده، دلیل بر بطلان اصل آن نخواهد بود، چنانکه دین و مذهب حق هم مورد تحریف و سوء استفاده مغرضان قرار گرفته است. این مقاله در مقام پاسخگویی به این پرسش است که خصوصیت و ویژگی عرفان از نگاه آیات و روایات چیست و چه چیز باعث وجه امتیاز آن نسبت به عرفان‌های موجود است.

تعریف عرفان

در منابع کهن عرفانی تعاریف مختلفی از عرفان به چشم می‌خورد که از ابعاد مختلف به این موضوع نگریسته شده است. عزالدین محمود کاشانی از عارفان قرن هشتم هجری می‌نویسد:

هر که در درجه مقربان حضرت جلال و سابقان صف کمال رسید، اکابر طریقت و ارباب حقیقت او را صوفی خوانند، خواه مترسم بود برسم صوفیه و خواه نه.
(۱۳۸۲: ۴)

و از قول جنید بغدادی (م. ۲۹۷) گوید: «التصوّف ان تکون مع الله بلا علاقة.» (همان) عدم تعلق دنیوی و ترک علائق مادی، سلوک عملی برای رسیدن به خدا بوده است؛ یعنی عارف

کسی است که باید با سلوک خاص و ترک علائق و تعلقات به خدا برسد.

قیصری در شرح *فصوص الحکم* چنین آورده است:

آنچه مورد بحث عرفاست، ذات و اسما و صفات حضرت حق است؛ از آن لحاظ که هر یک از مظاهر و جلوه‌گاه‌ها و نشانه‌های خود را به ذات حق می‌رسانند. عرفان از حکمت و کلام برتر است؛ زیرا چگونگی وصول و قرب انسان به حضرت حق را بحث می‌کند. (۱۳۶۳: فصل اول)

در جمع‌بندی نظر عرفا به این نتیجه می‌رسیم که عرفان را در لغت به شناختن، معرفت، وقوف به دقایق و رموز چیزی که مقابل علم سطحی و قشری است، معنا کرده‌اند؛ اما در اصطلاح، یافتن حقایق اشیا به طریق کشف و شهود است. (معین، بی‌تا: ۲/ ۲۲۹۲)

راغب اصفهانی در تعریف لغوی عرفان گوید:

معرفت و عرفان، درک و شناختن شیئی است با تفکر و تدبیر در اثر آن و آن از علم اخص است؛ گویند: فلانٌ یعرفُ الله، نگویند: یعلمُ الله... که معرفت بشر به خدا با تفکر در آثار اوست، نه با ادراک ذاتش و گویند: الله یعلمُ کذا... و نگویند: یعرف کذا...؛ زیرا که معرفت از علم قاصر است و در حاصل از تفکر استعمال می‌شود. (قریشی، ۱۳۵۴: ۴/ ۳۲۶)

با توجه به معنای لغوی عرفان، شناخت و آگاهی در هر موردی را می‌توان عرفان آن مورد نامید. مثلاً گفتن عرفان فیزیک از نظر لغت اشکالی ندارد و می‌تواند در معنای لغوی معرفت و شناخت فیزیک معنا شود؛ اما در اصطلاح چنین نیست و عرفان را بدین معنا و در این موارد به کار نمی‌برند؛ بلکه برای آن معنای خاصی وضع نموده‌اند که معنای اصطلاحی عرفان نامیده می‌شود. در معنای اصطلاحی عرفان گفته می‌شود: شناسایی حقیقت به صورت شهود قلبی، نه مفهومی عقلی.

عین‌القضات همدانی از عارفان مشهور قرن پنجم و اوائل قرن ششم هجری قمری می‌گوید: «نتیجه و هدف استدلال عقلی، ادراک است؛ در صورتی که هدف و نتیجه بصیرت، وصول است.» (بی‌تا: ۵)

می‌دانیم که ابزار شناخت انسان حس، عقل، دل و وحی است. وحی به معنای خاص خود مخصوص انبیا و برگزیدگان الهی است؛ اما حس و عقل و دل، ابزار معرفتی انسان‌هاست که

با آنها به شناخت حقایق نائل می‌آیند.

شناخت حاصل از حس را «علم تجربی»، معرفت حاصل از عقل را «ادراک مفهومی یا فلسفه» و دریافت قلبی و شهود درونی را «عرفان» می‌نامند.

شبستری عارف قرن هشتم هجری در *گلشن راز* چنین می‌سراید:

دل عارف شناسای وجود است وجود مطلق او را در شهود است

شیخ محمد لاهیجی عارف قرن نهم هجری در شرح این بیت می‌گوید:

دل عارف از آن جهت فرمود تا بدانند که این دانش، دانش دل است و غیر صاحب‌دل را که ارباب تصفیه‌اند این معنا به تحقیق حاصل نمی‌شود؛ مگر تصدیق قول عرفا به تقلید نماید. (۱۳۶۸: ۳۴۱)

شیخ بهایی در معنای اصطلاحی عرفان و تفاوت آن با علم به معنای رایج کلمه می‌نویسد:

عارف کسی است که خداوند صفات و اسما و افعالش را به او بنمایاند. پس معرفت حالی است که از شهود پیدا می‌شود و عالم کسی است که خدا او را بر آن حقایق مطلع کند؛ ولی اطلاعش با یقین باشد؛ نه با شهود. (۱۳۷۰: ۴۱۶)

پس با توجه به معنای اصطلاحی عرفان که شهود حقیقت با دل است، باید به چند نکته

مهم عرفانی توجه داشت:

۱. حقیقت در نگاه عارف؛
۲. هدف عارف و حقیقت؛
۳. ابزار و چگونگی شهود حقیقت.

بارزترین نکات عرفانی مطرح برای هر عارفی، همین موضوعات است و مباحث مختلف عرفان در رابطه با همین امور مطرح می‌شوند؛ از این رو به بحث و بررسی این نکات در آیات، روایات و ادعیه می‌پردازیم که موضوع اصلی این مقاله است.

الف) حقیقت در نگاه عارف

حقیقت در اصطلاح فلسفه و عرفان به چیزی گفته می‌شود که تحقق، عینیت و واقعیت دارد و امری اعتباری یا خیالی و وهمی نیست. باید توجه داشت که حقیقت در اصطلاح عرفان و

فلسفه با حقیقت در اصطلاح علم اخلاق متفاوت است.

حقیقت در علم اخلاق چیزی است که باید واقعیت یابد؛ مثل راستی و درستی، ولی واقعیت آن چیزی است که وقوع داشته و تحقق پیدا کرده است؛ از این رو ممکن است حقیقتی به واقعیت نرسد یا عکس آن رخ دهد، اما در فلسفه و عرفان چنین نیست. حقیقت به امر محقق و واقعیت خارجی گفته می‌شود؛ ولی در جهان بینی فلسفی و عرفانی این تفاوت وجود دارد که فیلسوف برای خداوند واقعیت قائل است و خدا را واقعیت اصلی و حقیقت واقعی می‌داند و موجودات مختلف عالم امکان را نیز حقیقی و واقعی می‌داند.

فیلسوف در اصل حقیقت به وحدت قائل شده؛ ولی تفاوت را در مراتب واقعیت دیده که تشکیک وجود را مطرح نموده است؛ اما عارف برای غیر ذات حضرت حق، واقعیتی قائل نیست و حقیقت را فقط از آن خدا می‌داند.

صدرالمتالهین با طی مراحل مختلف فلسفه و عرفان و بهره‌مندی صحیح از عقل و دل به این معنا اعتراف نموده و می‌فرماید:

همان‌طور که خداوند تعالی به فضل و رحمت خویش، مرا موفق به دانستن هلاک سرمدی و بطلان ازلی ماهیات امکانی و امور مجازی فرمود، این بنده را با برهان فروزنده عرشی نیز به راه راست هدایت نمود که این صراط مستقیم عبارت است از: اطلاع بر اینکه وجود و موجود، منحصر در حقیقت واحده شخصی بوده و شریکی برای وجود در موجودیت حقیقی آن نیست و در متن واقع، ثانی ندارد و در دار وجود، دنیاری غیر از همان حقیقت واحده نیست و هرچه در عالم وجود به نظر می‌رسد که غیر از واجب معبود باشد، در واقع ظهور ذات او و تجلیات صفات او است که در واقع، آن صفات نیز عین ذاتند. (۱۳۶۸: ۲/ ۲۹۲)

ابن عربی درباره چگونگی رؤیت هستی و چگونگی جهان بینی، انسان‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند:

دسته اول: کسانی که کثرت عالم هستی برای آنها مطرح است. آنها نفس تعینات را توجه کرده و خلق را آینه حق می‌دانند. اینان به نوعی با اهل کلام و فلسفه مشابهت دارند. با آنکه اهل سلوک‌اند رؤیت مظاهر برای آنها حاجب و مانع از رؤیت ظاهر شده است. اینان را اهل

کثرت (اهل فرق) می‌نامند.

دسته دوم: آنان که کثرت در نظر آنها محو شده و تنها وجود مطلق را ملاحظه می‌کنند. اگر دسته اول حق را در آینه خلق می‌بینند، اینان حق را در آینه حق می‌نگرند. در این دسته، رؤیت حق تعالی حاجب و مانع رؤیت خلق و فیض او شده است. اینان را اهل وحدت (اهل جمع) می‌گویند.

دسته سوم: کمّین عرفا هستند. نه رؤیت حق آنها را از رؤیت خلق مانع شده، نه رؤیت خلق آنها را از رؤیت حق باز می‌دارد. یعنی هم وجود مطلق را ملاحظه نموده و هم به ظهورات و تعینات توجه می‌نمایند. اینها را کَمَل (اهل جمع‌الجمع) گویند و در اصطلاح عرفا به مقام «ذوالعینین» رسیده‌اند. (قیصری، ۱۳۶۳: ۱۰۸)

چنانکه اشاره شد ملاحظه با تحقیقات عمیق و زحمات فراوان در کسب حقایق عالم معنا و رسیدن به حکمت متعالیه به کشف این حقیقت نائل آمد. او به تحلیل و اثبات هستی‌شناسی عرفانی پرداخته و سرانجام به همان نگرش نزدیک شده و پیروان مکتب او هم به همین حقیقت اعتراف نموده‌اند.

مرحوم آقارضا قمشه‌ای در این باره می‌فرماید:

حقیقت وجود دارای مقام خفا و بطون و ظهور و تفصیل است. اصل حقیقت وجود، حق و ظهور و تجلی آن حقیقت، کثرات و مصحح احکام کثرت است. (لاهیجی، بی‌تا: ۲۶۰)

با توجه به مختصر اشاره‌ای که در «حقیقت» از دید عارف گذشت، معلوم شد که حقیقت در نگاه عارف، حضرت حق است و کثرات چیزی جز جلوات و ظهورات او نیستند؛ پس عارف می‌خواهد به شهود حقیقت نائل آید؛ یعنی شهود قلبی اسما و صفات و افعال حضرت حق. این امر بارزترین نکته عرفانی است.

حال این مسئله را از دیدگاه آیات، روایات و ادعیه بنگریم.

۱. حقیقت حضرت حق در قرآن

در آیه ۳۵ سوره نور آمده است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». توجه به این حقیقت که قرآن

چند بطن دارد و ضمن قبول و توجه به حجیت ظهور در آیات قرآن، نباید از معانی باطنی و اشارات دقیق عرفانی آن غافل شد؛ لذا باید با تعمق بیشتر به این آیه شریفه نگریست که از جمله نکات عرفانی این آیه رابطه حق با خلق است.

خداوند با ذکر سماوات و ارض - که اشاره به کل هستی و عالم ماسوی الله است - رابطه خلق با خود را به رابطه نورانیت تشبیه نموده است. نور، ظاهر بالذات و مظهر غیر است. پس ظهور و آشکاری غیر نور در اثر نور است. حق تعالی در عرصه وجود، بذاته موجود است و دیگر اشیا به وجود او موجودند؛ از این رو نمی‌شود گفت موجودات عالم امکان وجودی هستند که به خدا نیاز دارند. به تعبیر دقیق صدرایی «ذات ثبت له الفقر» نیست؛ بلکه خود فقر است؛ چنانکه روشنایی جز با نور معنا ندارد؛ پس وجود آسمان و زمین جز با تجلی و ظهور حضرت حق هیچ حقیقتی نمی‌یابند و همه فیض اویند.

خداوند نور است و نور آسمان و زمین؛ پس آسمان و زمین (همه هستی عالم امکان) ظهور و جلوه آن نورند؛ لذا در آیه سوم سوره حدید می‌خوانیم: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ». اگر او اول و آخر و ظاهر و نهان امور است، طبق آیه شریفه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر (۱۵): ۲۱) هر چه هست از اوست؛ اما این نزول و صدور از او قطعاً به صورت تجافی نیست؛ پس همه جلوه و ظهور اویند و اول و آخر و ظاهر اوست و بقیه جلوه و مظهر اویند و بی‌شک ظهور و جلوه هر مظهر در اثر مظهری است که خود ظاهر است؛ لذا قوس نزول مراحل ظهوری است که از هو الظاهر آغاز شده است. چون ذات اقدس الهی حقیقت محض و مظهر و متجلی جلوات و ظهورات در عالم کثرات است، هو الظاهر است و شاید کلمه متجلی که در روایات معصومان علیهم‌السلام به میان آمده همین معنا را افاده نماید.

در ابتدای خطبه ۱۰۸ نهج البلاغه آمده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلِّي لِحَلْقِهِ بِخَلْقِهِ» خداوند متجلی است، هم برای خلق هم با خلق؛ یعنی همه مخلوقات ظهورات و جلوات آن متجلی هستند و تجلی حضرت حق با این ظهورات ظاهر می‌شود. پس با توجه به معنای تجلی، همه مخلوقات ظهور و جلوه الهی هستند، و بی‌گمان ظهور هر مظهر در برابر حقیقت مظهر

نمی‌تواند حقیقت مستقلی به حساب آید.

از موارد دیگر در سخنان امیرمؤمنان علیه السلام که این حقیقت را روشن می‌نماید، حدیث ذیل است که مرحوم صدوق در کتاب توحید آورده است: «فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ عَلاَ وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ دَنَّا فَتَجَلَّى لِخَلْقِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ يَرَى وَ هُوَ بِالْمَنْظَرِ الْأَعْلَى.» (بی‌تا: ۴۵) ذات اقدس الهی از هر بالا و پستی برتر است. می‌شود از این عبارت استنباط کرد که حقیقت وجود حضرت حق با ظهورات او هر چند در هر مرحله‌ای از مراحل ظهور قرار گرفته باشند قابل مقایسه نیست. ظهور و جلوه با مظهر و متجلی در یک پایه و ردیف قرار نمی‌گیرد.

حضرت در ادامه می‌فرماید: «پس بر خلقش تجلی نمود، بدون اینکه رؤیت شود.» تجلی بر خلق، بیانگر جلوه و ظهور خلق از آن حضرت است.

باید به این نکته توجه داشت که وقتی آشکار شد در عالم خارج و واقع غیر از ذات اقدس حضرت حق وجودی نیست، پس او هم ظاهر است هم مظهر؛ اما تفاوت بین ظاهر و مظهر تفاوت به اطلاق و تقیید است؛ یعنی حق تعالی در مقام ظهور، عین هر شیئی است و نه در مقام ذات که او برتر و والاتر از هر چیز است (اقتباس از آملی، ۱۳۶۸ الف: ۶۶؛ جامی، بی‌تا: ۱۲).

از جمله آیاتی که جلوه و ظهور بودن مخلوقات را می‌شود از آن استنباط نمود و عرفا نیز بدان تمسک جسته‌اند، آیه ۱۳۳ از سوره نسا است که می‌فرماید: «إِنَّ يَسَاءَ يَدْهُنَّكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَ يَأْتِ بَاخِرِينَ.»

از دید عارف، ایجاد و اعدام به معنای فلسفی آن مطرح نیست؛ چون عارف همه مخلوقات را ظهورات حضرت حق می‌بیند، لذا اظهار و اخفا را می‌پذیرد؛ پس مرگ از دید عارف، اعدام نیست، بلکه اذهاب است.

ابن عربی در استنباط از آیه یاد شده می‌نویسد:

خداوند نفرمود: «یعدمکم»؛ چون اعدام برای موجود قابل پذیرش نیست و موجود و متصف حقیقی به وجود فقط حق تعالی است که در اعیان مظاهر ظهور دارد و عدم بر او مطلقاً عارض نمی‌شود. (بی‌تا: ۱ / ۴۹۰)

این معنا از آیه شریفه «إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۲) (۱۵۶) نیز فهمیده می‌شود؛

زیرا وقتی همه کثرات، ظهور حق باشند، خلق ظهوری از باطن حق به عالم شهادت است و رجوع، واقع شدن دوباره این ظهورات در غیبِ بطون است؛ یعنی مسئله ظهور و خفا مطرح است، نه وجود و انعدام.

همچنین عرفا از خطاب «کُن» در آیه شریفه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل (۱۶): ۴۰) می‌گویند: خطاب به معدوم قابل پذیرش نیست؛ پس قبل از خلق اشیا باید چیزی باشد که خطاب کن به او صورت پذیرد و اگر چیزی هست که مخاطب قرار می‌گیرد و «کُن» است، کلمه «فَيَكُونُ» چه معنا می‌دهد؟ قطعاً «کُن» اولی با «یکون» بعدی متفاوت است. «کن» اولی همان عین ثابت است که در مرتبه علم است و «یکون» ظهور آن مرتبه عین ثابت در مرحله ظهور و بروز خارجی است.

۲. حقیقت حضرت حق در روایات

در روایات اهل بیت علیهم‌السلام مطالب بسیاری در این زمینه وجود دارد که از جمع‌بندی آنها همین مطلب به خوبی قابل اثبات است. از جمله آنها این است که در برخی از روایات آمده است علم خدا با علم مخلوقات قابل مقایسه نیست؛ به این معنا که هر عالمی پس از جهل، کسب علم نموده و علم او پس از تحقق معلوم، حاصل شده است؛ اما خداوند نه جاهل بوده که کسب علم کند و نه نیاز به تحقق معلوم دارد؛ بلکه قبل از تکون اشیا احاطه علمی دارد. در توحید شیخ صدوق از امیرمؤمنان علی علیه‌السلام نقل شده است که:

هر عالمی بعد از جهل، کسب علم نموده، در حالی که خداوند جاهل نبوده تا کسب علم کند. او قبل از تکوین اشیا به آنها احاطه علمی داشته، پس با تکوین آنها چیزی به علم او نسبت به قبل از تکوین افزوده نمی‌شود. (بی تا: ۴۳)

اگر این حدیث را با احادیث دیگری - که در ذیل خواهد آمد - در کنار هم قرار دهیم، معلوم خواهد شد که در نگرش روایات معصومان علیهم‌السلام همه هستی جز جلوه و ظهور حضرت حق نخواهد بود.

مرحوم شیخ صدوق در کتاب توحید از امام صادق علیه‌السلام روایت می‌کند که «خداوند مشیت

را بدون واسطه آفرید و آنگاه اشیا را با مشیت خلق نمود.» (همان: ۱۴۷ و ۱۷۸)

اما در روایتی از امام رضا علیه السلام در باب علم و مشیت و اراده حضرت حق چنین آمده:

علم خدا متقدم بر مشیت او و مشیت در مرتبه دوم و اراده پس از آن در مرتبه سوم قرار دارد و سپس تقدیر الاهی بر قضای او تعلق گرفته و امضا می‌شود. (کلینی، ۱۳۸۱ ق: ۱/ ۱۴۸)

دقت در روایت معلوم می‌کند که مشیت و اراده پروردگار به علم او تعلق می‌گیرد. علم به اعیان ثابت‌ه باعث مشیت و اراده در ظهور اعیان ثابت‌ه در عالم خارج می‌گردد. شاید بر همین مبنا باشد که در برخی روایات، مخلوقات به ظل و سایه و عالم اظله تعبیر شده است. در تفسیر علی بن ابراهیم قمی و همچنین تفسیر عیاشی از امام باقر علیه السلام روایت شده که فرمود: «ثُمَّ بَعَثَهُمْ (أَيِ الْخُلُقِ) فِي الضَّلَالِ قُلْتُ وَ أَيْ شَيْءِ الضَّلَالِ؟ قَالَ: أَلَمْ تَرَ إِلَى ظِلَاتِ فِي الشَّمْسِ؟ شَيْءٌ وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ.»

تعبیر ظل و سایه نشانگر چیزی بودن و در عین حال نبودن است. سایه‌ای که در پرتو نوری پیدا می‌شود، بهره آن از نور تنها سایه بودن اوست. سایه نور نیست و حقیقتش هم نور نیست؛ ولی در اثر نور جلوه‌گری می‌کند و نمودار می‌گردد. تعبیر ظل و سایه در لسان معصومان علیهم السلام نشانگر هویت مخلوقات است. تجلی و ظل جز ربط و وابستگی چیز دیگری نخواهد بود.

از مواردی که این معنای عرفانی را در لسان معصومان علیهم السلام تأیید می‌کند، تفسیر آیه اول سوره دهر است که می‌فرماید: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً.» در تفسیر علی بن ابراهیم قمی آمده است: «وَفِي حَدِيثٍ آخِرٍ كَانَ فِي الْعِلْمِ وَ لَمْ يَكُنْ فِي الذِّكْرِ.» (بی تا: ۲/ ۳۹۸) بودن در عالم علم خدایی، مرحله بطون و عدم ظهور را تبیین می‌کند و پس از ظهور به نشئه ذکر و مذکور بودن می‌رسد. و نیز در تفسیر برهان از امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه یاد شده آمده است: «شَيْئاً مَّقْدُوراً وَ لَمْ يَكُنْ مَكُوناً» (بحرانی، بی تا: ۴/ ۴۱)؛ یعنی انسان در عالم تقدیر الاهی بوده، ولی در مرتبه

تکوین و وجود خارجی نیامده بود. پس همه کثرات در عالم وجود قبل از ظهور به صورت اعیان ثابت در علم الاهی موجود بوده و پس از ظهور به صورت جلوه و ظهور، نمود پیدا کرده است.

در آیه اول سوره حدید «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» اول و آخر و ظاهر و باطن بودن حضرت حق مطرح شده است. مسلم است که همه به ظهور ذات برمی‌گردد و نه به ذات و مقام هویت؛ زیرا بحث را در آن مقام راهی نیست و اگر در دعای شب قدر می‌خوانیم که «یا باطناً فی ظُهورِهِ و یا ظاهراً فی بطنِهِ، یا باطناً لیسَ یخفی و یا ظاهراً لیسَ یری» (سید بن طاووس، ۱۴۱۸ ق: ۲۱۱)، باز همین معنا را در ظهور ذات بیان می‌دارد نه خود ذات.

ظهور ذات حضرت حق و ظهور هر ظاهری در اثر ظهور او در زبان معصومان علیهم‌السلام به وضوح بیان شده است. نمونه‌ای روشن از این موارد، فراز ذیل از دعای روز عرفه امام حسین علیه‌السلام است: «أَيُّكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ...» (قمی، بی تا، دعای عرفه). مگر می‌شود غیر مظهر او باشد؟ مگر برای غیر او ظهوری بدون آنچه که او ظاهر کرده وجود دارد تا سبب پیدایی او گردد؟

با توجه به معنای تجلی و ظهور که آشکارشدن و از نهانی در آمدن است، روایاتی که خداوند را متجلی و عالم را تجلی آن متجلی معرفی نموده، مؤید همین مطلب خواهد بود که پیشتر هم ذکر شد.

پس می‌توان نتیجه گرفت که حقیقت و وجود محض، فقط ذات اقدس الاهی است و تمامی کثرات و عالم وجود تنها ظهور و جلوات آن ذات اقدس‌اند.

ب) هدف عارف و حقیقت

هدف عارف از جمله مباحث مهم عرفانی است. طبق تعریفی که از عرفان گذشت، هدف عارف شهود قلبی حقیقت و وصول به آن است و اگر حقیقت محض در نگرش عرفانی فقط ذات اقدس الاهی است، هدف عارف شهود و وصول و لقای الاهی است. تعمق در این امر نشان می‌دهد که نگرش‌های زاهدانه، عابدانه و عارفانه، تفاوت چشمگیری دارند. ابن‌سینا در معرفی این تفاوت می‌نویسد:

آن کس که از متاع دنیوی و لذائذ آن روی گردانده زاهد است و مواظب بر عبادات را عابد گویند؛ اما آن کس که فکر خود را تصرف نموده، به قدس جبروت چشم‌دوخته تا نور حق بر باطن او تابیدن گیرد، عارف نامیده می‌شود. زهد در نزد غیرعارف نوعی معامله است؛ چون گویا با ترک دنیا به خرید متاع آخرت می‌پردازد و عبادت غیرعارف هم خود نوعی معامله است؛ چون عمل می‌کند تا مزد آن را در آخرت بیابد؛ اما زهد عارف پاک‌کردن نهاد از هر چیزی است که دل را از خدا باز دارد و عبادت عارف ریاضتی است تا قوای متوهمه و متخیله نفس را از یاد غیرخدا بازداشته و به سوی خدا توجه دهد. (۱۳۷۷ق: نمط نهم)

اگر زاهد برای متاع اخروی می‌کوشد و عابد به بهشت و نعیم اخروی نظر دارد، همت و مقصد او در همان حدّ است؛ ولی عارف کسی است که «الله» را «اکبر» دیده و مقصد خویش را برترین چیز قرار داده است. او می‌گوید:

دو عالم را به یک بار از دل تنگ برون کردیم تا جای تو باشد

و یا در قالب اعتراض می‌سراید:

خدایا! عابد از تو حور می‌خواهد قصورش بین

به جنت می‌گریزد از درت یارب شعورش بین

و یا

در ضمیر ما نمی‌گنجد به غیراز دوست کس

هر دو عالم را به دشمن ده که ما را دوست بس

رابعه عدویه گفته است:

الاهی! ما را از دنیا هرچه قسمت کرده‌ای به دشمنان خود ده و هرچه از آخرت قسمت کرده‌ای به دوستان خود ده که مرا تو بسی. خداوند! اگر تو را از بیم دوزخ می‌پرستم در دوزخم بسوز و اگر از امید بهشت می‌پرستم بر من حرام گردان و اگر تو را برای تو می‌پرستم جمال باقی دریغ مدار. (عطار، بی‌تا: ۷۶)

در نگرش عرفانی، هر مقصدی غیر از خدا باطل است؛ چون برتر را وسیله رسیدن به فروتر قرار می‌دهد. از نظر عارف لقای خدا هدف است. و این هدف موضوعیت دارد؛ نگاه طریقت به معرفت‌الله نگاهی سودجویانه است، نه عاشقانه. نگاه عابد و زاهد به معرفت‌الله نگاه طریقت است. یعنی خدا را ابزار امید به بهشت یا ترس از جهنم قرار می‌دهد و انگیزه عبادت را انگیزه معامله‌جویانه می‌یابد. اما عارف، خدا را برای خود خدا می‌خواهد. مشهور است که امیرمؤمنان علیه السلام فرمود:

گروهی خدا را از روی ترس می‌پرستند که این عبادت بردگان است و گروهی خدا را برای رسیدن به ثواب می‌پرستند که این عبادت مزدبگیران است و گروهی خدا را از روی دوستی و محبت عبادت می‌کنند که این عبادت آزادگان و بهترین عبادت است. (حر عاملی، ۴۱۴ق: ۱/ ۴۵)

این حدیث مؤید همین مطلب است و شاید ابن‌سینا با توجه به این حدیث و دقت در این امر عرفانی چنین گفته است:

عارف حق را می‌خواهد، اما نه برای غیرحق و هیچ چیز را بر معرفت حق ترجیح نمی‌دهد، و عبادت حق را تنها به این دلیل انجام می‌دهد که خدا را شایسته عبادت می‌داند و عبادت را رابطه‌ای شریف در حد ذات خود می‌بیند، نه به علت میل و طمع در چیزی یا ترس از چیزی. (۱۳۷۷ق: نمط نهم)

حافظ نیز با توجه به همین معنا می‌فرماید:

نیست ما را به جز وصل تو در سر این تجارت ز متاع دو جهان ما را بس
از در خویش خدایا به بهشتم مفرست که سر کوی تو از کون و مکان ما را

سعدی نیز در باب سوم بوستان چنین می‌سراید:

گرت قربتی هست در بارگاه به خلعت مشو غافل از پادشاه
خلاف طریقت بود که اولیا تمنا کنند از خدا جز خدا
گرت از دوست، چشمت به احسان اوست تو در بند خویشی، نه در بند دوست

و نیز حافظ در انتقاد به عبادت سودجویانه زاهد و عابد غیرعارف می‌گوید:

من که امروز بهشت نقد حاصل می‌شود وعده فردای زاهد را چرا باور کنم
اگر زهد برای کسب مواهب اخروی است، موهبت‌های فعلی دنیوی که نقد است و من که
امکان دستیابی بدان را دارم، چرا نقد را به نسیه بفروشم؟

حال این نگرش عرفانی را در منابع شرعی و آیات و روایات و ادعیه پی‌می‌گیریم.
در آیه هفدهم سوره اعلی آمده است: «وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى»، اما در آیه ۷۳ سوره طه
می‌خوانیم: «وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى». با دقت در این آیات معلوم می‌شود که برتری و بقای آخرت
نسبت به دنیا است. در مقایسه با مواهب دنیوی، آخرت را برتر و باقی معرفی می‌نماید؛ ولی
در کل، برتری و بهتری و بقای اصلی از آن خداست. پس چنانکه با بهتر بودن آخرت
نسبت به دنیا، نمی‌توان دنیا را بر آن ترجیح داد، با برتری حضرت حق، جایی برای انتخاب
غیرخدا باقی نمی‌ماند.

با این دیدگاه، توجه به آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ...»
(مائده (۵): ۳۵)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، تقوای الهی پیشه کرده و وسیله به سوی او را
برگزینید، می‌فهماند که وسیله لازمی در مسیر قرب الهی قابل اتخاذ است. حتی برترین
مظاهر وجودی که اولیای دین و خلفای راستین الهی هستند، اگر وسیله برای قرب حق واقع
شوند، منطقی است؛ زیرا هدف برترین است و هر چه در مسیر برترین، ابزار و وسیله قرار گیرد
قابل پذیرش است.

اما اگر ذات اقدس الهی را وسیله ورود به بهشت یا خروج از دوزخ قرار دهیم، برترین را
وسیله برای فروتر قرار داده‌ایم که پذیرفتنی نیست؛ لذا عارف لقای خدا را می‌طلبد. عبادت و
پابندی شریعت برای کسب بهشت یا ترس از جهنم مطلوب او نیست. عارف طالب است؛
ولی طالب بهترین مطلوب. عارف محب است؛ ولی محب برترین محبوب. او قاصد است؛
اما ارزنده‌ترین مقصود را قصد می‌کند. چون محبوبی برتر از خدا و مطلوبی بهتر از حضرت
حق و مقصدی والاتر از لقای رب وجود ندارد، جز لقای رب را نمی‌طلبد. آیه سوم سوره حدید

که می‌فرماید: «هُوَ آخِر» مقصد نهایی بودن حضرت حق را بیان می‌دارد. و آیه شریفه: «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ»، (سورۃ (۴۲): ۵۳) صیوروت کاروان هستی به سمت لقای الاهی را می‌فهماند.

پس اگر کسی بهشت را هدف نهایی خود ببیند، با حرکت قافله هستی، هماهنگ حرکت نمی‌کند و اگر آیه شریفه: «كُلُّ إِلَيْنَا راجِعُونَ» (انبیاء (۲۱): ۹۳) بازگشت ظهور به باطن حقیقت را برای همه بیان می‌دارد؛ اما این بازگشت برای همه انسان‌ها در یک سطح نخواهد بود. یکی از بهترین حالت‌های انسانی حالت تقوا و متقی بودن است؛ اما طبق آیه شریفه: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهَرٍ» (قمر (۵۴): ۵۴) بهره‌مندی و تعالی اخروی گروهی در حد لقای ثواب الاهی است؛ اما در آیه بعدی همین سوره، برتری و رجحان دسته دیگر از متقین را بیان داشته و می‌فرماید: «فِي مَعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» که لقای صفات و ذات و بهشت مشاهده جمال احادیث را بیان می‌دارد. در آیه ۷۲ سوره توبه ضمن بیان جنت و بهشت صوری می‌افزاید: «وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»، مرحله برتر و مقام بالاتر را توجه می‌بخشد.

در اصول کافی از امام کاظم علیه السلام نقل شده که به جناب هشام فرمود: «ای هشام! به درستی که برای بدن‌های شما بهایی جز بهشت نیست؛ پس آن را به غیر بهشت مفروشید.» (کلینی، ۱۳۸۱ ق: ۱ / ۱۹)

دقت در مضمون آیه ۷۲ سوره توبه که رضوان الاهی را از بهشت صوری برتر می‌داند، فهم این حدیث را در خور توجه بیشتری می‌نماید. زیرا جنت را بهای بدن معرفی نموده است. آیا برای حقیقت انسان که نفس بشری است بهای برتری هم مطرح است یا نه؟ مرحوم میرداماد در تعلیقه‌ای که بر اصول کافی دارد، می‌فرماید:

الْجَنَّةُ تَمَنُّ الْبَدَنَ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ تَمَنَّ جَوْهَرَ النَّفْسِ الْمَجْرَدَةِ هُوَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ فَكَانَهُ عليه السلام قَالَ: أَمَا أَبْدَانُكُمْ تَمَنُّهَا الْجَنَّةُ فَلَاتَتَّبِعُوهَا وَ أَمَا نَفُوسُكُمْ الْمَجْرَدَةُ وَ أَرْوَاحُكُمْ الْقُدْسِيَّةُ فَاتَّمَا تَمَنُّهَا هُوَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَ الْفَنَاءُ الْمَطْلُوقُ فِيهِ وَ فِي مُشَاهَدَةِ نُورٍ وَ جَدِّ الْكَرِيمِ فَلَاتَتَّبِعُوهَا بَعِيْرَهُ؛ (میرداماد، بی‌تا: ۳۸)

(اینکه فرمودند) بهشت بهای بدن است، اشارتی است بر اینکه بهای جوهر نفس مجرد، خود خداوند است. انگار حضرت فرموده‌اند: بهای بدن‌های شما بهشت

است و خود را به غیر آن مفروشید؛ ولی نفوس مجرده و ارواح مقدسه شما بهایی جز خدا و فنای در او و مشاهده نور وجه کریمش ندارد؛ پس به غیر آن مفروشیدش.

مضمون فوق در ادعیه و روایات معصومان علیهم‌السلام فراوان مطرح شده و بدان توجه داده‌اند. امام سجاده علیه‌السلام در مناجات خود با خداوند چنین بیان داشته‌اند: «وَعَلِمْتُ أَنَّ أَفْضَلَ زَادِ الرَّاحِلِ إِلَيْكَ عَزْمُ إِرَادَةِ يَخْتَارَكَ بِهَا عَلَى غَيْرِكَ» (طوسی، بی‌تا: ۱۳۸) و دانستم که بهترین توشه مسافر به سوی تو، اراده راسخی است که تو را بر دیگران برگزیند.

آن کس که به طمع بهشت عبادت می‌کند و آن کس که منتهای آرزویش جنت ثواب است، خدا را بر غیرخدا ترجیح نداده است. امام سجاده علیه‌السلام در این فراز از مناجات می‌آموزد که همه کوچنده به سوی او هستیم، هیچ مسافری بی‌زاد و توشه نمی‌تواند باشد؛ زیرا مسافر بی‌توشه در راه می‌ماند. بهترین زاد مسافر الی الله، اراده آهنین برای اختیار خود خداوند است. در دعای جوشن کبیر نیز همین حقیقت را با این بیان می‌آموزد: «يَا خَيْرَ الْمُطَّلُوبِينَ، يَا خَيْرَ الْمُقْصُودِينَ، يَا خَيْرَ الْمُحْبُوبِينَ». (قمی، بی‌تا: جوشن کبیر، فراز ۴۰) اگر خداوند بهترین مطلوب و بهترین مقصود و برترین محبوب است، هر کس به هر محبوب و مطلوب دیگری دل باز، دلبر مجازی برگزیده و از دلبر حقیقی غافل شده است.

در مناجات پنجم از مناجات خمس عشره از امام سجاده علیه‌السلام آمده است: «وَأِنْ أَنَا مَتْنِي أَعْفَلَةٌ عَنِ الْأِسْتِعْدَادِ لِلِقَائِكَ...؛ و اگر خواب غفلت مرا از استعداد بر لقاء تو غافل نموده است...».

امام علیه‌السلام این بینش عرفانی را ایجاد می‌کند که بدانیم اگر به استعداد لقاء توجه نکنیم، خود غفلتی عظیم است. اگر به بهشت و کاخ و باغ اخروی دل خوش داریم و به مراحل برتر لقای حق و وصل و رؤیت مقامات قرب الاهی ننگریم، این بی‌توجهی است که باید از خدا بخواهیم از آن به دور باشیم.

آن حضرت در مناجات هشتم (مناجات المریدین) به خداوند عرضه می‌دارد: «پس مراد من فقط خودت هستی؛ نه غیر تو و بیداری و بی‌خوابی من تنها برای توست؛ نه برای غیر تو، و روشنایی دیدگان من لقای تو و نهایت آرزوی من وصل توست.»

امام سجاده علیه‌السلام نهایت آرزو و برترین حالت انسانی را در لقا و وصل حضرت حق می‌داند؛

لذا عبادت و شب‌زنده‌داری برای بهشت یا فرار از دوزخ نیست؛ بلکه خود خدا مورد نظر است و باز در تأیید همین مطلب در مناجات یازدهم از مناجات خمس عشر (مناجات المفتقرین) بیان داشته‌اند: «سوز سینه‌ام را جز وصل تو خنک نمی‌کند و آتش دلم جز با لقای تو فرو نمی‌نشیند و بر آتش شوقم جز نظر بر وجه تو آبی نمی‌زند.»

در مناجات سیزدهم به صراحت از هر لذتی جز لذت ذکر الاهی استغفار نموده و از هر راحتی جز انس با حضرت حق، دوری جسته و هیچ سروری جز سرور قرب الاهی را نپذیرفته‌اند. اوج این معانی عرفانی در فرازی از مناجات شعبانیه نیز چنین آمده است:

خدایا! کمال انقطاع به سوی خودت را به من هدیه کن و دیدگان دل مرا به نور نظر بر خود، روشن نما تا دیدگان قلبم حجاب‌های نورانی را دریده و به معدن عظمت متصل گشته و ارواح ما به عز قدس تو در آویزد.

لقای رب و وصل او ارزنده‌ترین خواسته عارف است که در لسان معصومان علیهم‌السلام به صورت‌های گوناگون بیان شده است.

امیرمؤمنان علی علیه‌السلام گریه در پیشگاه الاهی را دارای درجات و مراحل متفاوت دانسته، گریه عارفان را از بقیه متمایز می‌داند: «الْبُكَاءُ مِنْ خِيْفَةِ اللَّهِ لِلْبُعْدِ عَنِ اللَّهِ عِبَادَةُ الْعَارِفِينَ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۳ ق: ۱۲۴) گریه در پیشگاه خداوند ممکن است برای رسیدن به بهشت و یا نجات از جهنم یا درخواست‌های دیگر باشد؛ ولی گریه عارف برای این است که مبادا از خدا دور بماند؛ از این رو در بیانات معصومان علیهم‌السلام از جمله امام سجاده علیه‌السلام می‌خوانیم: «ای منت‌های آرزوی آرزومندان و ای نهایت سؤال و درخواست درخواست‌کنندگان و ای برترین خواسته خواهندگان!» (مجلسی، ۱۳۹۸ ق: ۱۵۰/۹۴)

بی‌ارزشی غیر خدا و مقصد نبودن غیر حضرت حق در مناجات امام چنین آمده است:

أَنْتَ الَّذِي أَرْزَلْتَ الْأَغْيَارَ عَنِ قُلُوبِ أَحِبَّائِكَ حَتَّى لَمْ يُحِبُّوا سِوَاكَ وَ لَمْ يُلْجَأُوا إِلَيَّ غَيْرِكَ؛
(سید بن طاووس، ۱۴۱۸: ۳۴۹) لطف و عنایت تو شامل شده که اغیار را از دل دوستانت زدودی، تا اینکه غیر تو را به دوستی نگرفته و به جز تو پناه نبردند.

امام سجاده علیه السلام در اوج رابطه عاشقانه با خداوند تبارک و تعالی و بی‌توجهی به غیر او در مناجات مریدین عرضه می‌دارد:

دیدارت تنها حاجتم و جوارت خواسته‌ام و نزدیکی و قربت نهایت خواهشم است و داروی بیماریم و بهبود سوز و تشنگی درونم و خنکی آتش باطنی‌ام و برطرف شدن ناراحتی و سختیم تنها در نزد توست؛ پس در تنهایی‌ام انیس و یار من باش و مرا از خود جدا مفرما و از درگاهت دور مکن. ای نعمت و خوشی و محنت من و ای دنیا و آخرت من. (مجلسی، ۱۳۹۸، ق: ۱۴۸/۹۴)

و خلاصه با درخواست از رحمت الاهی می‌خواهد که به مقام مجذوب سالک نایل آمده و این‌گونه مناجات می‌کند:

الهی اُطْلِبُنِي بِرَحْمَتِكَ حَتَّىٰ أَصِلَ إِلَيْكَ وَاجْذِبْنِي بِمَنِّكَ حَتَّىٰ أَقْبَلَ عَلَيْكَ؛ خدایا با رحمتت مرا به سوی خودت بخوان تا به تو برسم و با منت و عطاییت به خود جذبم نما تا به تو روی آورم.

ج) ابزار و چگونگی شهود حقیقت

از بحث‌های مهم دیگر در عرفان، ابزار شهود حقیقت و وسیله معرفت است. گفتیم که هدف عارف، شهود حقیقت و وصل و لقای حضرت حق است. باید دید که ابزار این کار چیست؟ عارفان معتقدند: ابزار اصلی و سرمایه واقعی کسب معرفت و شهود حق، دل است. ابن عربی چون بسیاری دیگر از عارفان معتقد است: «علم و معرفت متفاوت است. معرفت مقام کشف است و از دل حاصل می‌شود؛ نه از استدلال که کار عقل است.» (ابن عربی، بی‌تا: ۳/۳۱۸)

در مقدمه *فتوحات مکیه* نیز چنین آورده است:

علم سه مرتبه دارد: مرتبه «علم‌العقل» که با عقل حاصل می‌شود؛ مرتبه «علم‌الاحوال» که با ذوق به‌دست می‌آید و عقل را بدان راه نیست و مرتبه «علوم‌الاسرار» که «هو العلم الذی فوق طور العقل». این علم را روح‌القدس به قلب می‌دهد و مختص نبی و ولی است. خواص از عارفان تنها به آن ایمان نداشته

بلکه آن را شهود می‌نمایند. (همان: ۱ / ۳۱)

عزالدین محمود کاشانی از عارفان قرن هفتم و هشتم هجری، مقام یقین را - که ارزنده‌ترین مقام است - از طریق کشف و شهود ممکن می‌داند و می‌گوید:

یقین عبارت است از ظهور نور حقیقت در حال کشف استار بشریت به شهادت وجه و ذوق؛ نه به دلالت عقل و نقل و مادام تا آن نور از ورای حجاب نماید، آن را نور ایمان خوانند و چون از حجاب مکشوف گردد آن را نور یقین و درحقیقت یک نور بیش نیست؛ همان نور ایمان، وقتی که مباشر دل گردد بی‌حجاب بشریت، نور یقین بود. (۱۳۸۲: ۴۹)

شبستری می‌گوید: «محروریت از دل وقوف در مواقف و ایستایی و در جا زدن است. معرفت سرّ وحدت و شهود وجود مطلق، کار دل است؛ لذا در گلشن راز آمده است:

کسی بر سرّ وحدت گشت واقف که او واقف نشد اندر مواقف
دل عارف شناسای وجود است وجود مطلق او را در شهود است
برو تو خانه دل را فرو روب مهیا کن مقام و جای محبوب
(لاهیجی، ۱۳۶۸)

ذوالنون مصری (م. ۲۴۵ ق) در این باره می‌گوید:

مفتاح عبادت، فکر و نشان رسیدن، مخالفت نفس و هواست و مخالفت آن، ترک آرزوهاست. هر که مداومت کند بر فکرت به دل، عالم غیب ببیند به روح. (عطار نیشابوری، بی‌تا: ۱۲۵)

از دید عارفان، دل قدرتی دارد که می‌تواند به شهود حقایق نائل گردد. چشم دل اگر باز شود حقایقی را می‌بیند که دیگران از دیدن آن عاجزند و اگر گوش دل شنوا شود، حقایقی را می‌شنود که دیگران نمی‌شنوند؛ چنانکه در بینایی و شنوایی در چشم و گوش سر مطرح می‌شود؛ ولی در چشم و گوش سر، توان دیدن و شنیدن محسوسات و آگاهی بر عالم مشهودات مطرح است؛ اما در چشم و گوش دل، دیدن ملکوت و کشف پنهانی‌های عالم برزخ

و حقایق عالم برتر میسر است.

این مطلب در آیات قرآنی و روایات و ادعیه معصومان علیهم‌السلام مطرح شده و مورد پذیرش بوده است. سوره نجم از جمله سوره‌های قرآنی است که مقام قرب نبی اکرم و عروج معنوی و تعالی آن حضرت را بیان داشته و در عظمت سیر الی‌الله آن مقام فرموده است:

او در افق فراتر است. سپس نزدیک شد و به مقام تدلی رسید. قرب او تا نزدیکی دو سر حلقه قوس بلکه نزدیک‌تر شد.

بالاترین مقام انسان، مقام قرب و وصل و لقای رب است. در قوس نزول، انسان از عالم بالا به پایین‌ترین مرحله، یعنی عالم ماده و بودن در ملک پایین آمده، ولی در قوس صعود تا مقام قرب و لقای حق می‌تواند بالا رود. *قرآن کریم* مقام قوس صعود حضرت ختمی مرتبت را به بالاترین حد ممکن که نزدیکی دو سر حلقه قوس نزول و صعود است، معرفی می‌فرماید. آنگاه در عظمت این مقام می‌افزاید: «ما کَذَّبَ الْفُؤَادُ مَارَأی.» (نجم (۵۳): ۱۱)

با توجه به کلمه فؤاد که معادل کلمه دل در فارسی است و کلمه رؤیت که از ویژگی‌های دل به کار رفته، این مقام ارزنده‌دلی را بیان می‌دارد که دل مبارک آن حضرت، آنچه را دیده است دروغ نیست.

دل قدرت رؤیت و شهود حقیقت را دارد؛ اما رؤیت دل به معنای رؤیت چشم سر نخواهد بود. چنانکه وقتی از امیرمؤمنان علی علیه‌السلام سؤال شد، آیا خداوند را دیده‌ای؟ آن حضرت در پاسخ فرمود: «خداوند ندیده را عبادت کنم؟ اما دیده‌ها هرگز او را آشکار نمی‌بینند؛ لکن دل‌های با ایمان درست او را درمی‌یابند.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹)

قرآن کریم مقام شهود قلبی و رؤیت حقایق با چشم دل را فقط از ویژگی‌های شخصی نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نمی‌داند؛ بلکه می‌فرماید هر مسلمانی با طی مراحل لازم و رسیدن به مقام علم‌الیقین و عبور از آن و رسیدن به مقام عین‌الیقین می‌تواند به رؤیت حقایق نائل شود.

در سوره مبارکه تکوین می‌فرماید: «نه، باز تأکید می‌کنم که اگر به علم‌الیقین برسید. آن وقت دوزخ را خواهید دید. آن وقت به عین‌الیقینش مشاهده خواهید کرد.» (تکواثر (۱۰۲): ۷ - ۵) مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر این آیات پس از نقل قول‌های مختلف و رد آنها می‌فرماید:

از ظاهر کلام برمی آید که مراد از دیدن جحیم، دیدن آن در دنیا و قبل از قیامت و با چشم بصیر است. منظور رؤیت قلب است؛ چنانکه از آیه زیر استفاده می شود، خود از آثار علم الیقین است «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام (۶): ۷۵) که بحث درباره آن گذشت و این رؤیت قلبی قبل از قیامت است و برای مردمی دست نمی دهد که سرگرم مفاخرت هستند؛ بلکه در مورد آنان امری ممتنع است؛ چون چنین افرادی ممکن نیست علم الیقین پیدا کنند. (۱۴۱۲: ۲۰، سوره تکوین)

ایشان در ادامه همین بحث، در بخش روایی از تفسیر برهان نقل می کنند که از امام صادق علیه السلام روایت شده که در تفسیر آیه «لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ» فرمود: علم الیقین دیدن به چشم است. (بحرانی، بی تا: ۴/ ۵۰۱)

آن جحیم که در عالم قیامت واقع می شود، ولی رؤیت آن در این عالم امکان پذیر باشد، باید ابزار شهود آن وجود داشته و آن ابزار دل آدمی است که اگر از آلودگی ها به دور باشد می تواند به شهود این حقایق نائل شود.
به گفته سعدی:

دل آینه صورت غیب است ولیکن شرط است که بر آینه زنگار نباشد

در روایات معصومان علیهم السلام موارد فراوان و روشنی وجود دارد که این معنا را تفهیم نموده و ما را بدان حقیقت راهنمایی می کند؛ برای مثال به ذکر چند نمونه از موارد بسیار آن می پردازیم:
یک. در منابع شیعه و سنی آمده است که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا فَجَرَّ اللَّهُ يَنَابِيعَ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ؛ هر کس که چهل روز خود را برای خدا خالص گرداند، خداوند چشمه های جوشان حکمت را از قلب او بر زبانش جاری می سازد. (مجلسی، ۱۳۹۸ ق: ۷۱/ ۲۴۹)

این حدیث به دو مطلب مهم عرفانی توجه می دهد: اول اینکه دل می تواند منبع چشمه های جوشان حکمت باشد؛ یعنی دل می تواند حقایق هستی را مشاهده کند. جوشش

حقایق حکمی از زبان یک فرد، نشأت گرفته از قلب اوست. دوم اینکه، شهود قلب و مکاشفه درونی از خلوص و پاکی دل حاصل می‌شود.

عرفای راستین با توجه به همین ارشاد دینی، ابتدا سیر و سلوک عرفانی را آغاز می‌کنند که با راهنمایی و هدایت ره‌یافتگان صورت می‌پذیرد. آنها از باب «ره چنان رو که ره‌روان رفتند» یا از باب «طی این مرحله بی‌همراهی خضر مکن...» راه را با ارشاد ره‌یافتگان طی می‌کنند تا به مقام شهود می‌رسند. آنگاه پس از کشف حقایق و پشت‌سر نهادن این مرحله، به تبیین و تفسیر آن شهود می‌پردازند که عرفان نظری نامیده می‌شود. تفسیر عرفان نظری پس از شهود قلبی حقایق خواهد بود؛ یعنی عرفان عملی به شهود ختم می‌شود و عرفان نظری پس از شهود آغاز می‌گردد. حافظ با توجه به این احادیث می‌گوید:

سحرگه ره‌روی در سرزمینی همی گفت این معمّا با قرینی
که ای صوفی شراب آنکه شود صاف که در شیشه بماند اربعینی
(غزل ۵۷۱)

دو. حدیث مشهور دیگری از نبی اکرم ﷺ نقل است که فرمود:

لَوْلَا أَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحُومُونَ عَلَى قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَنَظَرُوا إِلَى الْمَلَكُوتِ؛ اگر شیاطین دل
فرزندان آدم را احاطه نمی‌کردند، بی‌گمان آنان ملکوت [هستی] را می‌دیدند.
(مجلسی، ۱۳۹۸ ق: ۷۰ / ۵۹)

نکات عرفانی مهمی در این حدیث نهفته شده است:

دل و قدرت شهود آن: قلب آدمی در حدی از توانمندی است که می‌تواند ملکوت هستی را
ببیند. سخن از نظاره ملکوت است، نه فهم آن؛ زیرا نظاره و رؤیت، برتر از فهم و درک عقلی
است و مرتبه عین‌الیقین به مراتب از مرحله علم‌الیقین برتر است. و می‌دانیم که ملکوت،
حقیقت اشیاست و عالم ملکوت، برتر از عالم ملک است.
اگر دل می‌تواند به شهود و علم‌الیقین برسد، این توان در مرحله ملکوت هستی است
که خود عظمت قلب را می‌رساند. رؤیت ملکوت هستی یعنی شهود حقیقت اشیا. چنانکه

وجود حضرت ختمی مرتبت ﷺ از خداوند می‌خواهد که: «رَبِّ اَرِنَا الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ». (همدانی، ۱۳۷۴: ۳۰۹)

و به قول مولوی:

اگر اشیا چنین بودی که پیداست سؤال مصطفی کی آمدی راست
خدا داند که این اشیا چگونه است که در چشم تو باری واژگونه است

ظاهربینان تنها ملک هستی را دیده و از حقیقت آن (ملکوت) غافل‌اند؛ ولی دل انسان قدرتی دارد که با حفظ شرایط و طی مراحل می‌تواند به کشف ملکوت نائل آید. ملامحسن فیض کاشانی در بخش شرح عجائب القلب از کتاب *المحجۃ البیضاء فی تہذیب الأحياء* می‌نویسد:

عالم ملکوت، اسرار عالم غیبی است که دور از مشاهده با چشم سر است و حدود و حصری ندارد. ایمان سه مرتبه دارد: اول ایمان عوام است که تقلیدی است؛ دوم ایمان متکلمین است که به نوعی از استدلال و نیز درجه‌ای از تقلید عوام همراه است؛ سوم ایمان عارفین است که با نور یقین به مشاهده حقیقت نائل شده‌اند. (۱۴۰۳: ۵/ ۲۷)

چنانکه پیشتر نیز اشاره شد، در مناجات شعبانیه درخواست می‌شود تا با کمال انقطاع به مقامی نائل شویم که ابصار قلوب نورانی شده و به رؤیت حقایق نائل گردد. تزکیه و تضحیه دل برای شهود: نکته در خور تعمق در این حدیث آن است که راه فعلیت استعداد قلب و تحقق شهود ملکوتی دل، زدودن شیاطین از دل است؛ یعنی تزکیه و تضحیه کردن نفس. دقت در حدیث «لولا أن الشیاطین»، شهود قلبی و امکان نظاره حقایق عالم معنا با چشم دل را تذکر داده و راه عملی آن را تقوای حقیقی و پاکی درونی معرفی نموده است. از جمله موارد مهم در این باره، خطبه ۲۲۲ *نهج البلاغه* است. این خطبه نکات عرفانی بسیار دقیق و مهمی دارد که برخی از شارحان آن به گوشه‌هایی از آن پرداخته‌اند. امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى جَعَلَ الذِّكْرَ جَلَاءً لِلْقُلُوبِ...؛ به درستی که خداوند

سبحان، ذکر را عامل صیقل کردن دل‌ها قرار داد.»

دل آدمی در اثر گناه و غفلت از حضرت حق، ظلمانی و کدر می‌شود. قلب تاریک و زنگارزده نمی‌تواند حقایق را درک کند. باید آن را جلا داده و تیرگی‌ها را از آن زدود تا امکان کشف و شهود فراهم آید. چنانکه اگر بر آئینه‌ای گرد و غبار بنشیند، هر چند در مقابل حقایق ارزنده‌ای هم واقع شود، هیچ عکسی از آن در خود منعکس نمی‌کند. دل سیاه‌شده از آلودگی‌ها هم نمی‌تواند حقایق هستی را دریابد و منعکس کند؛ از این‌رو باید با ذکر حق به طهارت و جلای آن پرداخت. در *غررالحکم* از امیرمؤمنان علی علیه السلام نقل است که فرمود: «ذکر الله مَطْرَدَةُ الشَّيْطَانِ؛ یاد خدا دورکننده شیطان است.» (تمیمی آمدی، بی‌تا: ۱۲۴)

«ذکر الله جلاء الصُّدُورِ وَ طُمَأْنِينَةُ الْقُلُوبِ؛ یاد خدا جلای دل‌ها و آرامش قلبهاست.» (همان) مرحوم حاج میرزا حبیب‌الله هاشمی خویی (شارح نهج‌البلاغه) در ذیل همین خطبه می‌نویسد:

منظور از «ذکر» در اینجا مطلق ذکر، از تسبیح و تهلیل و تحمید و دعا و مناجات و تلاوت کتاب خدا و... است. مداومت در این امور گرچه با زبان است؛ ولی از ذکر به فکر و حضور قلب می‌انجامد و توجه به آنها باعث صفای قلب و نورانیت آن می‌شود و دل را از تاریکی گناه و زشتی معاصی شستشو می‌دهد و چون آئینه‌ای درمی‌آورد که از هر آلودگی پاک باشد. دل پاک‌شده از غیر، متوجه خداست. لذا این چنین دلی مجال توجه به غیر خدا را ندارد. دواعی نفسانی و وسوس شیطانی که مبدأ ظلمات دل‌هاست، با توجه به خدا محو می‌شود. (بی‌تا: ۲۵۲)

دل انسان، با گناه و آلودگی، تاریک و ظلمانی می‌شود و در نتیجه چون آئینه‌ای است که پر از گرد و غبار شده، دیگر خاصیت انعکاس حقایق را نخواهد داشت؛ اما دل متوجه به خدا و متذکر به عالم معنا، جلا یافته و آن‌گونه می‌شود که مولا علی علیه السلام در ادامه خطبه می‌فرماید:

تَسْمَعُ بِهٖ بَعْدَ الْوَقْرِ، وَ تَبْصُرُ بِهٖ بَعْدَ الْعَشْوَةِ، وَ تَنْقَاضُ بِهٖ بَعْدَ الْمُعَانَدَةِ...؛ با آن (دل صاف شده) می‌شنود، پس از آنکه گوشش سنگین بود و می‌بیند پس از آنکه نابینا بود و مطیع و منقاد می‌شود، پس از آنکه معاند و سرکش بود....

مسلم است که این شنوایی و بینایی، شنوایی و بینایی چشم و گوش سر نیست؛ زیرا

انسانی که از چشم و گوش سر نایبنا و ناشنوا باشد، با تزکیه نفس و صفای دل، بینا و شنوا نمی‌شود؛ ولی دل قدرتی دارد که می‌تواند حقایقی را ببیند و بشنود که نه چشم سر می‌تواند ببیند و نه گوش سر می‌تواند بشنود. در ادامه همین خطبه آمده است:

وَفِي أَرْزَامِ الْفَرَاتِ عِبَادٌ نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ وَ كَلِمَتِهِمْ فِي ذَاتِ عَقُولِهِمْ؛ فَاسْتَصْبَحُوا بِنُورِ بَيْضَةِ فِي الْأَبْصَارِ وَالْأَسْمَاعِ وَالْأَفْئِدَةِ...؛ در دوران متناوب، بندگان هستند که خداوند در فکر آنان رازها و نجواها دارد و در عقول و قلبشان سخن می‌گوید. آنان با نور بیداری که در چشم‌ها و گوش‌ها و دل‌هایشان پیدا شده، روشنایی کسب می‌کنند...

طبق بیان مولا، شناخت حقیقت و کسب نورانیت با روشنی ضمیر آنهاست. دل پاک‌شده، مخاطب الاهی و رازدار حضرت حق می‌شود. لیاقتی پیدا می‌کند که از منبع نور، کسب نور کند و چشم و گوش بیدار و نورانی یابد که اقتضای نور، روشنگری و نمایاندن حقایق است. این بیداری و روشندلی تا بدانجا می‌رسد که حضرت می‌فرماید:

فَشَاهِدُوا مَا وراءَ ذَلِكَ فَكَانَمَا اَطَّلَعُوا غُيُوبَ اَهْلِ الْبُرْزَخِ فِي طُولِ الْاِقَامَةِ فِيهِ وَ حَقَّقَتِ الْقِيَامَةُ عَلَيْهِمْ عِدَاتِهِا؛ فَكَشَفُوا غِطَاءَ ذَلِكَ لِاَهْلِ الدُّنْيَا حَتَّى كَانَتْهُمْ يَرُونَ مَا لَا يَرِي النَّاسُ وَ يَسْمَعُونَ مَا لَا يَسْمَعُونَ؛ آنها ماورای این دنیا را مشاهده کرده، گویی بر نهانی‌های حقایق اهل برزخ در طول اقامتشان در آنجا، مطلع گشته‌اند. قیامت وعده‌های خود را بر آنها محقق ساخته و برای مردم دنیا پرده از روی آنها برداشته‌اند. گویا آنان چیزهایی می‌بینند که دیگران نمی‌بینند و چیزهایی می‌شنوند که دیگران نمی‌شنوند.

چنانکه عقل انسان حقایقی را می‌فهمد که حواس از دریافت آنها عاجز است، دل هم می‌تواند حقایقی را مشاهده کند که عقل از دریافت آنها عاجز است. دل می‌تواند پنهانی اهل برزخ را ببیند و سخن آنان را بشنود و حقایق عالم قیامت را رؤیت کند. این دریافت‌ها کار عقل و حواس نیست؛ از این رو آنان که به تصفیه دل نپرداخته و این سرمایه را از دست داده‌اند، نمی‌توانند از این حقایق سر در بیاورند.

چشم دل اگر باز شود حقایقی را می‌بیند که دیگران از دیدن آن عاجزند و گوش دل اگر شنوا شود حقایقی را می‌شنود که دیگران نمی‌توانند بشنوند. چنانکه در چشم و گوش سر هم مطرح می‌شود؛ ولی در چشم و گوش سر، توان دیدن و شنیدن محسوسات و آگاهی بر عالم

مشهودات مطرح است؛ اما در چشم و گوش دل، دیدن ملکوت و کشف پنهانی‌های عالم برزخ و حقایق عالم برتر میسر است.

امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «دل قدرت دیدن و شنیدن حقایق ماورای محسوسات و مدرکات را دارد و برای فعال شدن و به‌کار افتادن، نیازمند تزکیه و جلادادن است که آن هم با ریاضت‌های شرعی عملی می‌شود.»

باز از سخنان آن حضرت است که می‌فرماید:

قُلُوبُ الْعِبَادِ الظَّاهِرَةِ مَوَاضِعُ نَظَرِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ؛ فَمَنْ طَهَّرَ قَلْبَهُ نَظَرَ إِلَيْهِ؛ دل‌های پاک بندگان، جایگاه‌های نظر خداوند سبحان است؛ پس هر کس دلش را پاک کند خدا به او نظر خواهد کرد. (تمیمی آمدی، بی‌تا: ۳۲۶)

در روایات معصومان علیهم السلام برای قلب انسان تا آن حد ارزش بیان شده که فرموده‌اند: «قَلْبُ

الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَانِ.» (مجلسی، ۱۳۹۸: ۵۸ / ۳۹)

ارزش و مقام قلب با توجه به عرش رحمان بودن، در کنار این حدیث معلوم می‌شود که از امام سجاد و امام باقر علیهما السلام نقل شده: «فِي الْعَرْشِ تِمَثَالُ جَمِيعِ مَا خَلَقَ اللَّهُ.» (همان: ۳۴ و ۳۶)

پس می‌توان نتیجه گرفت که قلب انسان سرمایه‌ای بس عظیم است که اگر پاک و مطهر شود امکان رؤیت و شهود حقیقت و تمامی جلوات و ظهورات او را دارا می‌شود.

نتیجه

سه عنوان اصلی عرفان (تفسیر عرفانی کثرات در عالم وجود، هدف عرفان که شهود حقیقت است و ابزار شهود که دل باشد) در آیات و روایات و ادعیه معصومان علیهم السلام به روشنی مطرح شده و زیباترین نکات عرفانی در این باره را می‌توان از منابع شرعی استنباط نمود. باید توجه داشت که این سخن بدان معنا نیست که تنها سه عنوان یاد شده در منابع شرعی مطرح شده است؛ بلکه عرفان اصیل اسلامی برخاسته از آیات و روایات و سیره معصومان علیهم السلام است؛ ولی این مقاله به اقتضای حجم و محدودیت خود، تنها به سه عنوان اساسی در عرفان پرداخته است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آملی، سید حیدر بن علی، ۱۳۸۶ الف، نقد النقود، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۴. _____، ۱۳۶۸ ب، جامع الاسرار و منبع الانوار، به انضمام رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، به اهتمام هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، علمی و فرهنگی و انجمن ایرانشناسی فرانسه.
۵. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، بی تا، التوحید، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۷ ق، الاشارات و التنبیحات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، چاپخانه حیدری.
۷. ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی، بی تا، الفتوحات المکیة، بی جا، بی نا.
۸. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، بی تا، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان.
۹. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، بی تا، غررالحکم و درر الکلم، قم، بیدار.
۱۰. جامی، عبدالرحمن، بی تا، گنجینه عرفان: اشعه اللمعات، تحقیق حامد ربانی، تهران، کتابخانه حامدی.
۱۱. حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، بی تا، دیوان، تحقیق انجوی، تهران، جاویدان.
۱۲. حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ ق، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسه آل البیت.
۱۳. سید بن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۱۸ ق، اقبال الاعمال، قم، دارالحجۃ للثقافة.
۱۴. شیخ بهایی، محمد بن حسین، ۱۳۷۰، کشکول، ترجمه بهمن رازانی، تهران، زرین.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، الاسفار الاربعه، قم، مکتبه المصطفویه.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۲ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، مصباح المتعجد و سلاح المتعبد، بی جا، بی نا.
۱۸. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم، بی تا، تذکره الاولیاء، با مقدمه محمد قزوینی، تهران، کتابخانه مرکزی.

۱۹. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۰۳ ق، *المحجۀ البيضاء*، قم، اسماعیلیان.
۲۰. قریشی، سید علی اکبر، ۱۳۵۴، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. قمی، شیخ عباس، بی تا، *مفاتیح الجنان*، تهران، بی تا.
۲۲. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۸۷ ق، *تفسیر القمی*، نجف، مطبعه النجف.
۲۳. قیسری، شرف‌الدین داود بن محمود، ۱۳۶۳، *شرح فصوص الحکم*، قم، بیدار.
۲۴. کاشانی، عزالدین محمود بن علی، ۱۳۸۲، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران، زوار.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۱ ق، *الاصول الکافی*، تهران، مکتبه الصدوق.
۲۶. لاهیجی، محمد بن یحیی، ۱۳۶۸، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، با مقدمه کیوان سمیعی، تهران، کتابفروشی محمودی.
۲۷. لاهیجی، محمدجعفر، بی تا، *شرح رساله مشاعر ملاصدرا*، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۹۸ ق، *بحار الانوار*، تهران، المکتبه الاسلامیه.
۲۹. معین، محمد، بی تا، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر.
۳۰. هاشمی خویی، حبیب‌الله، بی تا، *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*، تهران، مکتبه الاسلامیه.
۳۱. همدانی (عین القضاة)، عبدالله بن محمد، بی تا، *زبده الحقایق*، بی تا، بی تا.
۳۲. همدانی، عبدالصمد بن محمدحسین، ۱۳۷۴، *بحر المعارف*، تحقیق و ترجمه حسین استادولی، تهران، حکمت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی