

الفاظ و معانی عرفانی

با تأکید بر مبانی عرفانی امام خمینی و آیت الله جوادی آملی

رضا حسینی فر*

چکیده

ارتباط وثیق میان «لفظ» و «معنا» موجب می‌شود تا ذهن آدمی به سرعت از لفظ به معنا منتقل گردد و از این طریق انتقال معانی صورت گیرد. خاستگاه و ماهیت این ارتباط و گونه دلالت لفظ بر معنا، همواره مورد توجه بوده و اندیشمندان فراوانی را در هریک از حوزه های زبان شناسی، فلسفه زبان، روان شناسی، منطق، اصول و عرفان به خود مشغول داشته است.

در عرفان اسلامی نیز، از جمله مباحث زیربنایی و مهم، مباحث مربوط به زبان عرفان و به طور خاص بحث الفاظ و معانی عرفانی و رابطه میان لفظ و معنا، به ویژه در «نمادهای تصویری» عرفانی است. این بحث، هم برای علاقه مندان به مباحث نظری عرفان، هم برای اهل راه و سلوک و هم برای عرفان پژوهان، دارای اهمیت و بر مباحث بسیاری، مستقیم یا غیر مستقیم، اثرگذار می‌باشد.

ذکر این نکته ضروری است که تفاوت های ماهوی عرفان با سایر دانش های مبتنی بر حس و عقل موجب تفاوت های فراوانی در وضع و دلالت الفاظ و نیز بحث های پیرامونی آن، همچون حقیقت و مجاز و ... شده است که عدم توجه به این تفاوت ها، ریشه بسیاری از بدفهمی ها و مخالفت ها با عرفان بوده است. این نوشته بر آن است تا با بهره گیری از مبانی و کلمات اهل معرفت، به ویژه با تأکید بر اندیشه های دو حکیم و عارف جامع نگر معاصر؛ حضرت امام خمینی و آیت الله جوادی آملی، به سهم خویش، تصویری منسجم و سامانمند به این بحث مهم عرفانی ارائه دهد.

کلیدواژه ها: عرفان اسلامی، لفظ، معنا، ظاهر و باطن، توسعه معنایی، حقیقت و مجاز، آیت الله جوادی آملی.

* استادیار دانشگاه شهید چمران (rezahoseinifar@yahoo.com).

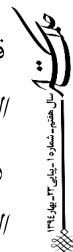
تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۳/۰۵.

مقدمه

«معنا شناسی»^۱ یکی از مهم‌ترین مباحث علم زبان شناسی است که مدلول کلمات را بررسی می‌کند. نظرگاه‌های متنوع در معناشناسی، گونه‌های مختلف معناشناسی را پدید آورده است؛ برای مثال، معناشناسی منطقی، معناشناسی زبان‌شناختی و معناشناسی فلسفی (لایبز، ۱۳۸۳: ۲۹).

یکی از مباحث بسیار مهم و اثرگذار معناشناسی، تحلیل و توضیح ارتباط لفظ و معنا و چگونگی دلالت الفاظ بر معانی است که ذهن اندیشمندان بسیاری را در فلسفه، منطقی، حقوق، تفسیر، روان‌شناسی، عرفان و ... درگیر کرده است. به نظر می‌رسد باید این مسئله را در عرفان، بسیار جدی‌تر و با ابعاد وسیع‌تر بررسی کرد؛ زیرا واژه‌های عرفانی از منظری به دو دسته تقسیم می‌شوند: اصطلاحات رسمی عرفانی و رمزهای تصویری یا نمادهای عرفانی.

اصطلاحات رسمی: عارفان مسلمان این واژه‌ها را از دوره‌های نخستین پیدایش تصوف و عرفان اسلامی، پس از آن و در مراحل غنا و باروری در عمل و نظر، وضع کرده‌اند. این اصطلاحات بیشتر در متون رسمی، مدرسی و منشور عارفان یافت می‌شود؛ مانند فنا، بقا، محو، صحو، سلوک، استغنا، حیرت، تجرد، رین، شین، حضرت، طمس، قرب، قبض، بسط، عین ثابت و *کشف‌المحجوب* هجویری (۴۷۰ ق.)، *اللمع فی التصوف* ابونصر سراج طوسی (۳۷۸ ق.)، *رسالة تعریفات جرجانی*، شرح شطحیات روزبهان بقلی شیرازی (۶۰۶ ق.)، *فتوحات مکیه ابن عربی* (۶۳۸ ق.)، *اصطلاحات الصوفیه عبدالرزاق کاشانی* (۷۳۶ ق.)، کتاب‌هایی هستند که یا رسالت خود را تعریف و شرح اصطلاحات علم عرفان می‌دانند یا به مناسبت چنین کرده‌اند.



تصویرهای نمادین: دسته دوم از واژه‌های عرفانی، تصویرهای نمادین و رمزی است که هریک، با ظرافت و پیچیدگی خاصی، بیانگر ناگفتنی‌های عارفان و دریافت‌های شهودی و معانی غیبی آنان است؛ مانند می، میخانه، مستی، جام، پیاله، قمار، خراب، خرابات، رند، چشم، ابرو، روی، گیسو، خال، لب، بوسه، آغوش و این اصطلاحات بیشتر در آثار منظوم و برای تبیین حالت‌های عرفانی و دریافت‌های سلوکی آنان به کار رفته‌اند.

باتوجه به این دسته‌بندی، مشکلات فراوان عارفان، به‌ویژه هنگام استفاده از واژگان دسته دوم، تفسیق‌ها و تکفیرهای مخالفان، معناشناسی عرفان و روشن کردن مدلول واقعی الفاظ آن و گونه دلالتشان، بسیار مهم است و تأثیر فراوانی بر فهم درست مباحث عرفانی و رفع فهم‌های نادرست خواهد داشت.

اجماع عارفان بر نارسایی الفاظ برای بیان معانی عرفانی

اگرچه اصل اولیه عارفان، خاموشی گزیدن و سکوت پیشه کردن است و جز هنگامه ضرورت نباید سخن گفت (آملی، ۱۳۶۸: ۲۹-۳۰)، وجود آثار منظوم و منثور فراوان عرفانی، گویای شکسته شدن این سکوت است. اهل معرفت در لابه‌لای سخنان خود، به‌ویژه ابتدای آثارشان، به چرایی سخن گفتن خود اشاره کرده‌اند که بررسی آن به مجال دیگری نیاز دارد.

رسالت این نوشتار، بررسی مشکل بزرگ عارفان در سخن گفتن است: نارسایی الفاظ برای بیان مقاصد عرفانی. شاید نتوان مکتب عرفانی یا عارفی را در گذشته و حال یافت که از نارسایی زبان برای بیان حالات عرفانی سخن نگفته باشد؛ حتی برخی بیان‌ناپذیری را یکی از ویژگی‌های مشترک عارفان در هر مکتب و فرهنگی می‌دانند (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۶۷؛ استیس، ۱۳۶۱: ۲۹؛ یربی، ۱۳۷۷: ۵۶۸).

دلیل این نارسایی نیز روشن است. ویژگی همه یافته‌ها و علوم حضوری، انتقال‌ناپذیری آن‌هاست. هر قدر حقایقی که قصد انتقالشان را داریم، عمیق‌تر، ظریف‌تر و کم‌یاب‌تر باشند، این مفاهیم دشوارتر، بلکه دست‌نیافتنی‌تر می‌شود.

با این نگاه، ما با علمی به نام عرفان روبه‌رویم که روش فهم آن، نه از جنس امور حسی یا صغری و کبرای عقلی، بلکه شهود و حضور در بارگاه حقیقت است.^۱ عارف با سیر و سلوک، به کشف و شهودهایی می‌رسد و حقایقی را در درون خویش می‌یابد که ممکن است نه برای دیگران و نه حتی برای خود او پیش‌از این آشنا نبوده است.

این ادراک خاص عرفانی را که گاه با «تجربه عرفانی» از آن یاد می‌کنند، می‌توان در همه فرهنگ‌ها و سنت‌های عرفانی یافت که هر یک به‌فراخور ساحت‌ها و گونه‌های متنوع این ادراک و تجربه خاص، نام‌هایی برای آن برگزیده‌اند: در سنت اسلامی، جذبۀ الهی، کشف، شهود، ذوق، وحدت، حقیقت، وجد، وجود، فنا، حال عرفانی؛ در سنت مسیحی - یهودی، جذبۀ عرفانی،^۲ شهود،^۳ انکشاف،^۴ تجربه حضور، تجربه وصال، تجربه اتحاد با خدا؛ در سنت ادیان هندی، معرفت اتحاد آتمن - برهمن، نیروانا، بودهی، سمادهی، مکشه و ... (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۳۸۴).

باید گفت این حقایق، چنان‌که بر عارف رخ نموده است، انتقال‌پذیر نیست و «عقل با نظر فکری و ترتیب مقدمات و شکل‌های قیاسی نمی‌تواند به این حقایق راه یابد؛ پس حقایق همچنان مجهول خواهند ماند.» (قیصری، ۱۴۲۳ الف: ۳۴۵ - ۳۴۶)

از سوی دیگر، الفاظ و تعابیر رایج و روزمره، مصنوع و محصول نیازهای متعارف آدمی است و هدف از آن، تفهیم و تفاهم در زمینه‌های متعارف حیات آدمیان است. چون نیازهای متعارف آدمی، اغلب به محسوسات و مدرکات مادی او مربوط است و با توجه به محدودیت کارایی الفاظ و گستردگی و عمق معانی عرفانی، ناکارآمدی الفاظ در بیان مقاصد بلند عرفانی، طبیعی است؛ چنان‌که ابن خلدون گفته است: «لغات، مراد

۱. برای آشنایی بیشتر ر.ک: ابراهیمیان، سیدحسین (۱۳۷۸) معرفت‌شناسی عرفانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ص ۲۴ - ۳۵.

2. extacy

3. Intuition

4. Revelation

ایشان را نسبت به مقاصد مزبور ایفا نمی‌کند؛ چه لغات تنها برای معانی متعارفی وضع شده‌اند و اکثر آن‌ها از محسوسات هستند.» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲: ۲/۹۹۰)

بنابراین، راه مفاهمه به‌کُل بسته نیست. بسته به توانمندی‌های عارف در جعل، استخدام و به‌کارگیری واژه‌ها، استعارات، تشبیه‌ها، کنایه‌ها و ... یا فراهم کردن مقدمات عقلی و بهره‌گیری از قواعد منطقی و فلسفی، می‌توان آن حقایق را تصویر کرد.

پس هنر عارف این است که الفاظ را ماهرانه برای رساندن مخاطب به تصویری از حقیقت، به‌کار گیرد و آن‌ها را به‌سان بذر حقایق و مشاهدات در دل شیفتگان بکارد؛ به‌این‌امید که زمانی مناسب به‌بار نشینند و مخاطب را به پیشگاه حقیقت سوق دهند؛ چنان‌که حضرت امام فرموده‌اند الفاظ و عبارات، زمینه‌فراگیری علم‌اند و علم، بذر مشاهدات و حقایق است (خمینی، ۱۳۷۱: ۴۵۷).

باید اعتراف کرد که به‌کارگیری الفاظ ساده و روزمره دنیوی برای بیان حقایق و معانی بلند عرفانی، از دشوارترین رسالت‌های عارف است؛ زیرا

ندارد عالم معنی نهایت کجا بیند مر او را لفظ غایت

هرآن معنی که شد از ذوق پیدا کجا تعبیر لفظی یابد او را

(شستری، ۱۳۸۲: ۱۱۲)

توفیق عارفان در این رسالت خطیر، با مراتب سلوکی آن‌ها متفاوت است و به قدرت و مهارتشان در استخدام الفاظ، استفاده از صنایع ادبی و بیان آن‌ها در قالب گفتار یا نوشتار، نثر یا نظم بستگی دارد.

در اینجا مخاطب نیز رسالت مهمی دارد. او برای فهم زبان عارفان و سخن عارفان، نخست باید مشکل جدی آن‌ها (دشواری بیان حقایق بلند معنوی با الفاظ) را درک کند. سپس با پرهیز از ساده‌انگاری و جمود بر دانسته‌های پیشین، تلاش علمی و عملی کند تا از ظاهر کلمات، راهی به عالم معانی بیابد، مقصود عارفان و اصطلاحات ویژه آنان را دریابد و همواره مواظب باشد تا در آنچه توان ادراکش را ندارد، گرفتار حجاب بسیار خطرناک «انکار مقامات اولیا» نشود (خمینی، ۱۳۷۱: ۵۰۷ و ۱۳۸۲: ۸۰).

چگونگی پیوند الفاظ با معانی عرفانی

گفتیم که عارفان برای بیان مقاصد خویش، هم اصطلاحاتی جعل کردند و هم با بهره‌گیری از تصاویر نمادین و الفاظ و واژه‌های روزمره، منویات خویش را به مخاطبان‌شان عرضه کردند. چون وضع چنین اصطلاحاتی، تا اندازه‌بسیاری از همان قوانین عمومی وضع الفاظ برای معانی لغوی و اصطلاحی تبعیت می‌کند، نیازمند بررسی مستقلی نیست؛ از این رو در این نوشته، کیفیت وضع این الفاظ را بررسی نمی‌کنیم و جویندگان را به مباحث عمومی رابطه‌ی الفاظ و معانی در فلسفه‌ی زبان، منطق، اصول و ... ارجاع می‌دهیم؛ اما باید بدانیم رابطه‌ی لفظ و معنا در تصویرهای نمادین و رمزی چگونه است. مشکل اساسی این است که در نگاه اول به نظر می‌رسد این الفاظ و واژه‌های رایج عرفانی، برای امور روزمره، مادی و عالم محسوسات وضع شده‌اند؛ در حالی که عارفان می‌خواهند با این واژه‌ها از درونی‌ترین و عمیق‌ترین لایه‌های عالم باطن و از بالاترین مراتب ناپیدای هستی پرده بردارند.

مسلم است که عارفان هنرمندانه وارد این عرصه شدند و با زبان نظم و نثر، گفتار و نوشتار، واژه‌ها را به خوبی به کار بردند، معانی ژرفی را بر آن‌ها حمل کردند و به موفقیت‌های چشمگیری رسیدند؛ اما نکته اینجاست که الفاظ و معانی عرفانی چه پیوندی دارند و کاربرد الفاظ به معانی عرفانی، جزء کدام دسته است: حقیقی یا مجازی؟ اگر حقیقی است، به چه معنا؟ اگر مجازی است، از کدام نوع مجاز؟

هر لفظی برای معنای خاصی وضع شده است. اگر لفظ برای همان معنا استفاده شود، چنین کاربردی «حقیقی» است و اگر به معنای دیگری استفاده شود، اگر دو معنا مناسبتی داشته باشند، چنین استفاده‌ای «مجاز» خواهد بود و اگر مناسبتی وجود نداشته باشد، «غلط» است (مظفر، ۱۳۷۰: ۱۷/۲).

عرفا در این قسم از اصطلاحات خویش، الفاظ مستقلی جعل نکرده، بلکه از همان الفاظ متعارف برای القای مقاصد عرفانی‌شان استفاده کرده‌اند. می‌خواهیم بدانیم به کارگیری چنین الفاظی برای معانی عرفانی جزء کدام یک از انواع کاربرد است: حقیقی،

مجازی یا غلط؟ البته کسی آن‌ها را غلط نمی‌داند؛ بنابراین اختلاف، در دو قسم دیگر، یعنی حقیقی و مجازی است.

نظریه‌های مختلف درباره رابطه الفاظ با معانی شایع و معانی عرفانی

الف) اغلب غیرعارفان، برخی پژوهشگران عرفان و حتی شمار نه‌چندان اندکی از عارفان، چنین استفاده‌ای را از باب مجاز می‌دانند. از نظر اینان، عارفان برای بیان مقصود خویش، واژگانی ابداع نکرده‌اند، بلکه با به‌کارگیری الفاظ متداول و بهره‌گیری از شباهت‌ها و علائق هر چند اندک معانی عرفی و معانی عمیق عرفانی، مقاصد عرفانی خویش را بیان کرده‌اند؛ بنابر این نظریه، همان‌گونه که در نگاه عرف چنین است، الفاظ برای معانی روزمره وضع شده‌اند و کاربردشان برای معانی عرفانی، مجازی است. برای هر مجازی باید پیوند و علاقه‌ای یافت شود؛ پس برای اثبات معنای مجازی، نیازمند قریبه‌ایم. از آنجاکه این نظریه شایع است، بیش از این درباره آن توضیح نمی‌دهیم.

ب) برخی معتقدند معنای حقیقی الفاظ، همان معانی عرفانی است و اگر هم مجازی در کار باشد، به کاربردهای عامیانه الفاظ در عالم محسوسات مربوط است (قیصری، ۱۴۲۳: ۱۱۳۸/۲؛ لاهیجی، ۱۳۷۱: ۵۵۶-۵۵۷؛ یوزید، ۱۳۸۰: ۵۱۱). چنین نظری جز از عرفا شنیده نشده است و حتی ابتدا به نظر می‌رسد چنین ادعایی، اندکی گستاخانه و غیرواقعی است؛ اما طرفداران این نظریه، بر اساس مراتب هستی و حقیقی بودن مراتب بالاتر نسبت به مراتب پایین، تحلیل‌هایی می‌کنند که شنیدنی است؛ وی درباره معنای نور می‌گوید: «اگر نور این معنی دارد، اطلاق نور حقیقی خود بر خدا آید و بر دیگر نورها به اسم مجاز افتد.» (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۲۵۵-۲۵۶) شبستری نیز می‌گوید:

۸۱

که محسوسات از آن عالم چو سایه است که این چون طفل و آن مانند دایه است

به نزد من خود الفاظ مأول بر آن معنی فتاد از وضع اول

(لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۱۲)

نقد و نظر: چنان‌که در نظریه سوم خواهیم گفت، می‌توان این نظریه را با اندکی تلطیف و تأویل، دست‌کم با برخی خوانش‌های نظریه سوم جمع کرد و آن را پذیرفت؛ اما اگر این نظریه را با همین صراحت و قاطعیت و طبق ظواهر سخن طرفدارانش بررسی کنیم، با مشکلات فراوانی روبه‌روست؛ طوری‌که دفاع از آن و پذیرشش ممکن نیست؛ برای مثال لازمه پذیرش چنین نظری آن است که واضع لغات را نه تنها در زبان عربی، بلکه در همه زبان‌هایی که فرهنگ عرفانی دارند، یا خداوند بدانیم یا انبیا، اولیا و عارفان؛ درحالی‌که متفاهم عرفی آن است که همچون امروزه، که ضرورت‌های عرفی و علمی، مخترعان، کاشفان یا صاحب‌نظرانی را پیوسته در کار وضع واژگان جدید قرار داده، در گذشته نیز چنین بوده است، نه آنچه این نظریه ادعا می‌کند.

برفرض پذیرش احتمال ماورایی بودن وضع الفاظ در گذشته، وقوع آن نیازمند دلایل محکمی است: اسناد تاریخی، آیات یا روایاتی که به جعل الفاظ برای معانی تصریح یا دست‌کم اشاره کرده‌اند و عرف هم آن‌ها را انکار نکند؛ درست مشابه ادله‌ای که ناظر به جعل احکام و حدود و ثغور آن‌هاست.

این نکته را باید تذکر داد که برای اثبات این مدعا نمی‌توان به معانی اصطلاحی وضع شده توسط شارع، مانند زکات، صلات، صوم، حج و ... استناد کرد؛ زیرا سخن بر وضع اولیه الفاظ است، نه استفاده از الفاظ عرفی و وضع معانی اصطلاحی مدّ نظر شارع؛ زیرا معانی اصطلاحی شرعی، نه تنها نظریه دوم را اثبات نمی‌کند، بلکه خود شاهدهی بر وجود الفاظ عرفی است و نشان می‌دهد احتمالاً عقلاً آن‌ها را وضع کرده‌اند و بعدها شارع از آن‌ها برای بیان معنای اصطلاحی و شرعی استفاده کرده است.

حتی اگر بپذیریم وضع برخی واژگان، آن‌هم در گذشته‌های بسیار دور، ماورایی بوده است، درباره سایر واژه‌ها، به‌ویژه واژه‌های جدیدتر، که بی‌شک انسان‌های عادی و به‌دلیل ضرورت آن‌ها را وضع کرده‌اند، این نظریه مردود است. وضع، مربوط به امور قراردادی است و نمی‌توان و نباید امور قراردادی را با مباحث حقیقی و وجودشناختی،

مانند حقیقت و رقیقت یا جلوه و مجلا و ... یکی انگاشت و قیاس کرد. در پایان دوباره تأکید می‌کنیم که به نظر نمی‌رسد آنچه گفتیم، از نگاه طرفداران نظریه دوم مخفی باشد. آنچه فرموده‌اند بیشتر برای تعدیل دیدگاه مجازانگاران اصطلاحات عرفانی بوده یا با اندکی تسامح درباره همان چیزی است که در نظریه سوم درباره‌اش سخن می‌گوییم.

ج) برخی عرفا و متألهان معتقدند الفاظ ظرفیتی دارند که پذیرای هر دو کاربرد متداول عرفی و عمیق عرفانی‌اند. البته فهم معانی عرفی و رایج، به تلاش خاصی نیاز ندارد؛ اما فهم معانی عرفانی، نیازمند تعمق و تهذیبی درخور فهم واژگان و معانی بلند آن‌هاست.

به نظر می‌رسد غزالی اولین اندیشمند مسلمان است که این نظریه را به‌جدا مطرح کرد و از آن در شرح و تفسیر قرآن و نکته‌های عمیق عرفانی و عقلی بهره جست. وی در مقدمه کتاب *جواهر القرآن*، پس از آنکه عالم روحانی را روح و معنای موجودات جسمانی می‌داند، بر این باور است که این نکته درباره الفاظ و معانی آن‌ها نیز صادق است؛ برای مثال، در روایت مشهور «قلب مؤمن میان دو انگشت از انگشتان خداست»^۱ واژه انگشت به معنای حقیقی‌اش برای خداوند به کار رفته است؛ زیرا کار انگشت دگرگون کردن است و خداوند نیز با قلب مؤمن چنین می‌کند. وی سپس این توسعه معنایی را به الفاظ دیگری همچون ید، لوح، قلم، کرسی و ... تسری می‌دهد و آن را قاعده‌ای کلی می‌داند، نه مختص اصطلاحات قرآنی (غزالی، ۱۴۱۱: ۴۸-۵۱).

این نگاه را پس از غزالی، می‌توان در کلام بسیاری از بزرگان عرفان و به تبع در آثار صدرالمتألهین و شاگردان ایشان یافت. صدرالمتألهین می‌گوید:

۱. ر.ک: مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳) مؤسسه الوفاء، بیروت: ۴۸ / ۷۲.

«اصل و قاعده در روش راسخان علم، ابقای ظواهر الفاظ بر معانی اصلی آنها، بدون هر تصرفی است. چنین روشی با تحقیق در معانی، کنار زدن چیزهای زائد و غفلت نکردن از روح معانی امکان‌پذیر است.» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۹۲)

ایشان در ادامه دلیل غفلت از معانی عمیق و عرفانی الفاظ را غلبه احکام بعضی از ویژگی‌های ظاهری الفاظ بر نفس و عادت کردن نفس و تبادر ذهنی به خصوصیات نشئه دنیوی می‌داند؛ بنابراین کسی که در جست‌وجوی مراد عرفاست، باید با تلاش فکری، الفاظ را از بندهای مادی برهاند و آنها را در قلمرو گسترده عالم معنا ادراک کند.

این بزرگان معتقدند برای رسیدن به روح معنا و ژرف‌کاوی در اسرار شریعت، سخن اولیای الهی و عارفان بالله، باید به الفاظ را از ویژگی‌های مادی و عرفی پیرایش و پالایش کرد؛ زیرا الفاظ بر اثر انس و عادت عموم به برخی مصادیق مادی، منصرف به آن مصادیق شده‌اند. این پیرایش و پالایش سبب می‌شود قلمرو لغات از فضای محدود مادی فراتر رود و به فضای بی‌انتهای عالم معنا راه یابد؛ برای مثال، اگر قرآن و روایات از لوح، کرسی، عرش، آمدن خدا، دستان او و ... سخن گفته‌اند، اگر ادبیات عرفانی ما آکنده از واژه‌هایی همچون شراب، میکده، ساقی، رخ، زلف، یار، رقیب و ... است، اگر آثار منشور عرفانی از ذات، مرآت، مراتب، وحدت شخصی، انسان کامل، عینیت، تجلی، انواع اعتبارات و اعتباری بودن تعیین‌ها و ... سخن گفته‌اند، باید آنها را فارغ از بندهای عالم ماده فهمید و معنا کرد.

برخی بزرگان معتقدند کاربرد الفاظی که مصادیق مادی دارند، در مصادیق غیرمادی مجاز است. آیت‌الله جوادی آملی این دیدگاه را نقد می‌کنند، آن را ناشی از حدس می‌دانند و می‌گویند «می‌توان با نگاهی دیگر چنین حدس زد که الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند، نه برای اجساد معانی و مصادیق عینی آنها» و در ادامه، برای صحت حدس وضع الفاظ برای روح معانی، شواهدی می‌آورند (۱۳۸۹: ۱۶/۴۶-۴۷).

اهل معرفت و نظریه توسعه معنایی

صدرالمتألهین در بحثی مبسوط، ضمن شمارش پنج نوع رویکرد تفسیری در متشابهات قرآن، قائلان به وضع الفاظ برای روح معانی را مصداق «راسخان در علم»

می‌شمارد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۷: ۲۶۱) و خود، در مباحث معرفتی بسیاری از این نظریه بهره می‌جوید (همان، ۱۴۲۰: ۹۲) و این توجه در آثار بسیاری از حکیمان و عارفان پس از او نیز دیده می‌شود. به گفته حکیم معاصر، آیت الله جوادی آملی، «جریان وضع الفاظ برای مفاهیم عام و به تعبیر دیگر برای ارواح معانی... از عصر صدرالمآلهین و شاگردان وی مانند فیض و فیاض، تا عصر زرین صاحب المیزان ادامه یافت و همچنان تداوم دارد. توجه به متون به جا مانده از حکمای بزرگ، مانند ملا علی نوری مازندرانی و تلامیذ او، گواه صادق این مطلب است...» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴ / ۶۲۵)

امام خمینی علیه السلام ضمن پذیرش نظریه سوم، آن را کلیدی‌ترین راه فهم معانی عمیق پس پرده الفاظ و بسیار ارزشمند می‌داند:

«آیا در اثنای اشارات اولیا و کلمات عرفا (رضی الله عنهم) به گوشت رسیده است که "الفاظ برای روح معانی و حقیقت آنها وضع شده است؟" آیا در آن تدبیر و تأمل کرده‌ای؟ به جان خودم سوگند! تأمل در آن از مصادیق قول معصوم است که فرمود: "ساعتی اندیشه بهتر از شصت سال عبادت است؛" زیرا این اصل، کلید همه کلیدهای معرفت و اصل همه اصول فهم اسرار قرآنی است.» (خمینی، ۱۳۷۳: ۳۹)

شاید ویژگی برجسته حضرت امام در این بحث، این است که بیشتر از سایر عرفا به نظریه وضع الفاظ برای روح معانی یا معانی عام و نیز پاسخ‌گویی صریح به شبهات و پرسش‌های واقعی یا تقدیری درباره این نظریه توجه می‌کند. ایشان به مناسبت‌های مختلف و با مثال‌های متنوع، درباره ثمرات این بحث مهم عرفانی در چندین اثرشان سخن گفته‌اند.

در ادامه، برخی جنبه‌های مبهم این نظریه را توضیح می‌دهیم.

برخی اشکالات و پاسخ آن‌ها

۱. توجه واضح لغات به توسعه در معنا

درباره اینکه چه کسی واضح لغات است، دیدگاه‌ها مختلف است و بررسی آن‌ها به فرصت دیگری نیاز دارد. در اینجا به دلایلی که گفتیم و یا پذیرش این مدعا به عنوان

اصل موضوعی، می‌پذیریم که واضع، خداوند یا رسولان الهی نیستند، بلکه انسان‌های عادی‌اند که به‌مرور زمان و بر اثر نیاز، الفاظ را برای معانی مدنظرشان وضع کرده‌اند؛ خواه تعیینی، که واضع دقیقاً در مقام وضع است و لفظی را برای معانی وضع می‌کند؛ یا تعیینی، که کثرت کاربرد باعث می‌شود لفظ به معنای خاصی اختصاص یابد.

با پذیرش این مبنا که انسان‌های عادی بنا بر ضرورت، واضع الفاظ‌اند، پرسشی به ذهن می‌آید: واضع لغت ممکن است انسانی کم‌اطلاع یا حتی بی‌سواد باشد؛ چگونه ممکن است چنین شخصی به ظرافت‌ها و نکات دقیق و عمیقی توجه کند؟ روشن است که پذیرش این همه دقت‌نظر، آن‌هم برای واضعی که ممکن است هزاران سال پیش، برای مثال لفظ «نور» را وضع کرده باشد، اندکی دشوار، غیر واقعی و حتی تمسخرآمیز به‌نظر می‌رسد (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳۴۶/۲). اما باید دقت کرد که در بحث وضع الفاظ برای روح معانی، سخن این نیست که واضع لغت باید چنین توسعه‌ای را مدنظر داشته و سپس واژه را برای معنای موسع وضع کرده باشد؛ حتی لازم نیست واضع به مصادیق متنوع و فراوان لفظ هم نظر داشته یا دست‌کم برای او معلوم باشد «تا مثلاً گفته شود یعرب بن قحطان که از این حرف‌ها سر در نمی‌آورده است! بلکه می‌گوییم الفاظ برای مفاهیم عامه وضع شده‌اند؛ گرچه مصداق آن‌ها در زمان واضع نبوده یا واضع نسبت به آن بی‌توجه و یا حتی آن را به‌عنوان مصداق قبول نداشته است.» (همان: ۱۱۷/۱)

آیت‌الله جوادی آملی می‌فرمایند: «الفاظ برای ارواح معانی وضع می‌شود، گرچه واضعان ابتدایی، برخی از مراتب آن ارواح بلند را ندانند و بر اثر جهل یا غفلت از مراحل عالی، انحصار معنا در مصداق خاص را توهم کنند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۱۷/۱)

درواقع براساس این نظریه، ویژگی‌های مصادیق، خارج از موضوع‌له است و الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند؛ از این رو باید به آن چیزی توجه کرد که جامع و مشترك افراد است (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۱۱۸/۱)؛ به‌همین دلیل، ویژگی‌های مصادیق و محدودیت‌هایشان تأثیری بر وضع الفاظ ندارد؛ برای مثال، طبق تعریف لغوی نور، این لفظ برای چیزی وضع شده است که خودش ظاهر است و ظهوربخش غیر است؛ پس اهل معرفت با گذر

از مصادیق متداول و عرفی آن، مانند نور خورشید، آتش، رعد و ... و توسعه در معنای نور، وجود حضرت حق را «ظاهر بنفسه» می‌دانند، هرچند به دلیل نقیصی که داریم، آن را ادراک نکنیم. همچنین خداوند «مظهر لغیره» است؛ چون مخلوقات را از کتم عدم به وجود آورده و ظاهرکننده آن‌هاست؛ بنابراین حق تعالی یا به تعبیر دقیق عرفانی، مقام الوهیت، از مصادیق نور است؛ چنان‌که آیه شریف «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (نور/۳۵) گواه است (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۱۱۶/۱-۱۱۷).

بنابراین حتی اگر به گمان واضح لغت، نور فقط همان چیزی باشد که او دیده است، باز هم موضوع له نور سعه دارد و چیزهایی که در اندیشه واضح نگنجیده نیز مصداق آن حقیقت است (همان: ۲/۳۴۶-۳۴۷)؛ برای مثال، اگر واضح از لفظ نور، فقط نور خورشید را در نظر داشته باشد، محدودیت نور، خورشید بودن، واجب و ممکن بودن و ... در نظرش نبوده است؛ از این رو اگر حقیقتی مانند واجب الوجود، ظاهر بنفسه و مظهر لغیره باشد، آن هم نور است، گرچه عقل واضح به آن نرسد و حتی معتقدان این حقیقت را از سر نادانی محکوم کند؛ زیرا واضح در اینجا حق انتخاب ندارد و نظرش مانند دیگران است (همان).

۲. توسعه معنایی بر اساس نگاه عرفی یا دقت‌های عقلی

اگر بپذیریم الفاظ برای معانی عام یا روح معنا وضع شده‌اند، نکته مهم دیگری مطرح می‌شود: آیا تشخیص اندازه این سعه و حدود آن با عرف و اجتماع است یا جزء مباحث دقیق و عمیق عقلی است؟

اگرچه بیشترین کاربرد الفاظ در فضای عامیانه و معانی عرفی است، نباید در یافتن مدلول واقعی و توسعه یافته لغات، مرجع و مبنای خود را دریافت‌های عرفی و عامیانه قرار دهیم. به نظر امام خمینی علیه السلام درباره شناخت مصادیق دقیق‌تر و تخصصی‌تر الفاظ، نباید عرف را در نظر گرفت؛ زیرا با حقیقت سروکار داریم و تشخیص مصادیق حقیقی یا دامنه معنایی الفاظ، بر عهده عرف نیست؛ زیرا در اینجا برخلاف فقه، بر اساس فهم عرف، حکم صادر نشده است تا مرجعیتی برای فهم عرفی به اثبات برسد، بلکه اینجا بحث حکمت است و بر اساس واقع و نفس الامر باید سخن گفت (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۱۱۷/۱).

تفاوت نگاه عرفی با نگاه فلسفی و واقع‌گرا در این است که برای مثال، در نگاه عرفی و حتی از نظر واضع لغت خون، پس از شسته شدن پارچه‌ای خون‌آلود، آنچه دیده می‌شود، رنگ خون است، نه خود خون. چون در فقه نیز ملاک، فهم عرفی است، به پاکی چنین پارچه‌ای حکم می‌دهند؛ در حالی که فیلسوف از دیدن رنگ خون، همچنان به وجود خون حکم می‌کند؛ زیرا از نگاه دقیق و واقع‌نگر او، وجود عرض، بدون جوهر محال است و مشاهده رنگ خون، دلالت بر تداوم وجود خون دارد.

آیت‌الله جوادی آملی نیز ضمن پذیرش نظریه وضع الفاظ برای مفاهیم عام، تبیین وضع الفاظ را نه تنها حق انحصاری عرف، بلکه آن را در انحصار ادیبان نیز نمی‌داند؛ بلکه معتقدند «هر صاحب نظری که صلاحیت فقه‌اللغه دارد و کاربرد آن را در گفتار، نوشتار و متون عقلی و نقلی ارزیابی می‌کند، شایستگی افتا در این امور را دارد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴/۶۲۵)

از این رو اگر عارف با ژرف نگری خود، به سعه بیشتری در معنای لفظی معتقد باشد، نگاهش مقبول است؛ حتی اگر چنین سعه‌ای از نگاه فیلسوف مخفی باشد.

۳. توسعه در معانی و اولویت در تطبیق

می‌دانیم که نظام عالم طبق مبانی متقن عرفانی و حکمی، تشکیکی و طولی است؛ خواه تشکیک خاصی که صاحبان حکمت متعالیه به آن معتقدند یا خاص‌الخاصی که مدعای اهل معرفت است. بر این اساس و پس از پذیرش نظریه وضع الفاظ برای روح معانی، بحث مهمی طرح می‌شود: آیا دلالت لفظ بر معنا، دلالت تواطی است یا تشکیکی؟ به عبارت دیگر، اگر لفظی معانی سعی داشته، رابطه این معانی طولی باشد و برخی بر برخی تقدم رتبی، وجودی و یا ظهوری داشته باشند، آیا لفظ به یک اندازه بر همه معانی طولی دلالت می‌کند یا هر چه معنا مقدم باشد، دلالت لفظ بر آن بیشتر و قوی‌تر است؟

به نظر می‌رسد با بهره‌گیری از مبانی نظام تشکیکی صدرایی (تشکیک خاصی) یا نظام عرفانی (تشکیک خاص‌الخاصی) چاره‌ای نیست جز اینکه در دلالت نیز به همین نظام

معتقد باشیم. براین اساس، اگر با دقت‌های عقلی و شهودی، مصادیق کامل‌تر و تام‌تری برای لفظی یافت شود، اطلاق لفظ بر آن معنا، به‌طریق اولویت، حقیقت و درواقع حقیقی‌تر خواهد بود. از این حیث، این نظریه شباهتی با نظریه دوم دارد؛ اما براساس این نظریه، کاربرد الفاظ در مصادیق پایین‌تر نیز حقیقی است؛ درحالی‌که نظریه دوم، به مجاز بودن لفظ برای معانی متداول و متعارف معتقد است.

قاعده کلی از نظر حضرت امام این است که «هرچه معنی از غرائب و اجانب خالی باشد، به حقیقت نزدیک‌تر است و از شائبه مجازیت بعیدتر می‌باشد» (خمینی، ۱۳۸۲: ۲۵۰)؛ برای مثال، پس از وضع لغت «وجود» برای چیزی که سهمی از تحقق دارد، اگر با دقت عقلی، وجود صرفی یافت شود که در آن هیچ نقص و زوالی نباشد و از همه جهات عدمی مبرا باشد، طبیعی است که در صدق مفهوم «وجود»، چنین وجودی اولویت دارد و وجودهایی که نقص و کثرت و ظلمت ماهیت در آن فراوان است و به اصطلاح، «ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ» (نور/ ۴۰) از اولویت کمتری برای صدق مفهوم وجود برخوردارند؛ به همین دلیل، صدق مفهوم «وجود» بر خداوند به عنوان مصداق اتم و اکمل، به طریق اولی، صحیح خواهد بود؛ حتی اگر واضح، منکر وجود خداوند باشد (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۱۱۷/۱).

حضرت امام این توسعه معنایی را به معانی خاصی مربوط نمی‌دانند، بلکه معتقدند جز اسامی شخصی که در آن پای ویژگی‌ها به میان آمده است، در سایر چیزهایی که در طبیعت می‌بینیم، مفهوم انتزاعی آن‌ها وضع شده است؛ از این رو، باید چنین الفاظی را با همین مبنا تفسیر کرد (همان: ۱۱۸).

ایشان با همین مبنای توسعه در معنا، نکته‌های جالبی درباره معنای سعی انسان، کلام، زمان، وجود، علم، کتاب، شیطان، آتش و نیز برخی از اسماء الهی، مانند رأفت و رحمت و اطلاق برخی از الفاظ بر خداوند می‌گویند و این‌گونه گره برخی مباحث دشوار فلسفی و عرفانی را می‌گشایند؛ برای مثال، اندیشمندان مسلمان درباره نسبت دادن برخی

اوصاف کمالی، همچون رأفت به خداوند متعال، اختلاف نظر جدی دارند؛ زیرا در معنای چنین اوصافی، انفعال و اثرپذیری وجود دارد و روشن است که خداوند از چنین حالاتی منزّه و مبرا است؛ از این رو برخی نسبت دادن «رأفت» را به خداوند، به معنای بار و نامقبولی تأویل کنند؛ برای مثال، آثار رأفت را دارد، نه خود رأفت را یا معامله رأفت می کنند، نه اینکه رأفت دارد و ... (خمینی، ۱۳۷۷: ۲۳۱).

حضرت امام با بهره گیری از همین اصل، حقیقت رأفت و عطف و اوصاف این چنینی را دارای مراتب اشتدادی و کمالی می دانند و معتقدند در حقیقت و روح معنای این اوصاف، رقت و اثرپذیری نیست و فقط در نشئه نازل طبیعت، همراهی انفعال و تأثر با این اوصاف، همراهی عارضی است (همان: ۲۳۱-۲۳۲).

نتیجه گیری مهم حضرت امام از این بحث، آن است که «مطلق این نحو اوصاف کمال که از تنزل در بعض نشئات متلازم و مختلط با امری دیگر شده اند، که ذات مقدس حق جلت عظمت از آن مبرا است، اطلاقشان به حق تعالی مجاز نیست» (خمینی، ۱۳۸۲: ۲۵۱)؛ زیرا از نظر ایشان، موضوع له حقیقی چنین الفاظی همان جهت کمالی موجود در معناست، نه جهات سلبی، نقصی و عارضی.

همچنین ایشان در سخن مشابهی، با توسعه معنای حدوث زمانی، اطلاق حدوث زمانی را برای عالم ملکوت، عقل و فوق آن، و به عبارتی برای ماسوی الله صحیح می دانند (ردیلی، ۱۳۸۱: ۱۱۹/۱-۱۲۰) که بحث جذاب و اثرگذاری است.

تأثیر پذیرش این نظر بر مباحث تفسیری و تأویلی

اهل معرفت معتقدند همان گونه که جهان هستی و حقیقت انسانی، ظاهر و باطن دارد و در باطنشان باطن دیگری نهفته است تا هفت یا هفتاد بطن (خمینی، ۱۳۷۱: ۱۲۰)، الفاظ و کلمات نیز به ویژه اگر از وحی یا سرچشمه عصمت صادر شده باشند، همین ویژگی را دارند (خمینی، ۱۴۱۰: ۵۰ و ۱۳۷۳: ۱۲۰ و ۱۳۷۵: ۱۳۳)؛ بنابراین در تأویل و تفسیر این متون باید به سعه معنایی و رابطه طولی و تشکیکی آنها توجه کرد.

حضرت امام با بهره‌گیری از بحث اساسی و بسیار مهم وضع الفاظ برای روح معانی، در توضیح بطون و لایه‌های تودرتوی الفاظ بر این باورند که منظور از این بطون، برخلاف گمان برخی (خراسانی، ۱۴۰۹: ۳۸)، لوازم معانی قرآنی نیست، بلکه مراد همان معانی حقیقی و عامی است که شامل همه عوالم طولی می‌شود؛ اما هرکس به اندازه وسعت نظر و سعه صدرش، معانی عام و توسعه‌یافته را ادراک می‌کند؛ بنابراین اگر می‌گویند قرآن عوالم سبعة دارد، یعنی در هر عالمی، قرآن آن عالم، از سنخ همان عالم است؛ پس بطون داشتن قرآن، یعنی در عین اینکه قرآن یک حقیقت است، شامل تمام عوالم است؛ اما کسی که از نور، فقط این نور ظاهری و حسی را می‌فهمد، فقط قشر قرآن را می‌داند و آن که سعه لفظ و موضوع له آن را دریابد، بطن قرآن را هم می‌داند (اردیلی، ۱۳۸۱: ۲/۳۵۸).

همین بحث درباره ادعیه و روایات عرفانی اهل بیت علیهم‌السلام نیز مطرح است؛ زیرا ادعیه به تعبیر حضرت امام، قرآن صاعد و راه‌گشای انسان برای رسیدن به مدارج الهی است (خمینی، ۱۳۷۹: ۲۸۶/۱۹). ایشان درباره صحیفه سجادیه می‌فرماید:

«صحیفه کامله سجادیه، نمونه کامل قرآن صاعد است و از بزرگ‌ترین مناجات عرفانی در خلوتگاه انس است [...] کتابی است الهی که از سرچشمه نور الله نشأت گرفته و طریقه سلوک اولیای بزرگ و اوصیای عظیم‌الشأن را به اصحاب خلوتگاه الهی می‌آموزد. کتاب شریفی است که سبک بیان معارف الهیه اصحاب معرفت را چون سبک قرآن کریم، بدون تکلف الفاظ [...] برای تشنگان معارف الهیه بیان می‌کند. این کتاب مقدس، چون قرآن کریم، سفره الهی است که در آن همه‌گونه نعمت موجود است و هرکس به مقدار اشتهای معنوی خود از آن استفاده می‌کند.» (همان: ۲۱/۲۰۹)

بنابراین در عین حال که اهل بیت علیهم‌السلام در روایات خود، فهم و استعداد مخاطبان را مراعات کرده‌اند، در باطن سخنانشان، پیام‌هایی برای اهل معرفت وجود دارد که اگر این روایات به دست آنان برسد، معانی عمیق‌تر آن کشف می‌شود (اردیلی، ۱۳۸۱: ۱/۱۲۷).

حجاب الفاظ

باید پذیرفت که نظریه وضع الفاظ برای روح معانی، کرامت و تقدس ویژه‌ای به الفاظ می‌بخشد و آن‌ها را از عهده‌داری دلالی امور فرشی و پیش‌پاافتاده تا اشارت به

والا ترین معانی عرفانی اعتلا می بخشد که در وصف نمی گنجد؛ با وجود این، همواره باید به هشدار جدی اهل معرفت توجه کرد و در دام حجاب الفاظ ماندگار نشد. به نظر اهل معرفت اگرچه گاه ممکن است سالکی بدون فراگیری اصطلاحات و الفاظ عرفانی به مقاماتی برسد، چنین شیوه‌ای خلاف سنت طبیعی سیر و سلوک است و به ندرت رخ می دهد؛ بنابراین شیوه مرسوم خداجویی آن است که انسان در ابتدای سلوک، علوم و اصطلاحات اهل معرفت را فراگیرد و نزد بزرگان آن علم تحصیل کند (خمینی، ۱۳۷۱: ۴۵۷ و ۵۴۴)؛ بدین ترتیب بذر مشاهدات را در قلب خویش کشت کند (خمینی، ۱۳۷۷: ۵۹)؛ به این امید که زمانی این بذر جوانه زند و به بار نشیند.

اما سالک همواره باید توجه کند که تا عقل در عقال مفاهیم و کلیات است، از شهود و حضور خبری نیست. علمی که ایمان نیاورد حجاب اکبر است، اگرچه تا ورود در حجاب رخ ندهد، پاره کردن حجاب میسور نیست (همان، ۱۳۷۱: ۴۵۷). به گفته حضرت امام: «و تا آن بذور در زمین قلب، فاسد و ناچیز نشود، مبدأ حصول مشاهدات نگردد و تا آن‌ها در انبار قلب، مورد نظر استقلالی است، از آن‌ها نتیجه حاصل نگردد.» (همان: ۴۵۷ و ۵۴۴)

حضرت امام ضمن اشاره به اولین منزل سلوک (فراگیری اسما و صفات الهی) می فرماید: «پس اگر سالک راه حقیقت و مسافر طریق عبودیت، با قدم سلوک علمی و مرکب سیر فکری، این منزل را طی کرد، در حجاب علم واقع شود و به مقام اول انسانیت نائل شود؛ و لکن این حجاب از حجب غلیظه است که گفته اند "العلم هو الحجاب الاکبر" و باید سالک در این حجاب باقی نماند و آن را خرق کند.» (خمینی، ۱۳۸۲: ۱۱)

هشدار جدی حضرت امام این است که باید همواره توجه کرد که همه الفاظ، حجاب حقایق و معانی اند و عارف ربانی را چاره‌ای نیست از آنکه حجاب الفاظ را پاره کند، به دور افکند و با نور دل به حقایق غیب بنگرد (خمینی، ۱۳۷۳: ۲۰).

حر و صوت و گفت را برهم زنم تا که بی این هرسه با تو دم زنم

(مولوی، ۱۳۷۰: دفتر اول، بخش ۹۰)

نتیجه گیری

در عرفان اسلامی نیز همچون بسیاری از علوم انسانی، پیوند الفاظ با معانی شان، بحث مهم و اثرگذاری است. آنچه این بحث را در عرفان مهم تر می کند، الفاظ فراوانی است که برای عرف معنای بسیار متفاوتی با مدلول عرفانی خود دارند؛ از این رو مشکلات فراوانی را پدید آورده است.

دیدگاه مقبول درباره وضع الفاظ و معانی عرفی و عرفانی شان، دیدگاه وضع الفاظ برای روح معانی است؛ از این رو، با پذیرش توسعه حیطه معنا از امور ملکی و عرفی به معنایی اعم و فراگیر، کاربرد الفاظ را برای هر دو معنای عرفی و عرفانی یا ملکی و ماورایی، حقیقی می داند.

روشن است که این نظریه با شبهات و مشکلات فراوانی روبه رو بوده و است؛ اما به نظر می رسد می توان با پذیرش این نظریه عمیق و اثرگذار، از عهده پاسخ گویی و ابهام زدایی بر آمد؛ چنان که به برخی ابهامات و پاسخ ها اشاره کردیم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. قرآن کریم.
۲. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و منبع الانوار، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۸۲)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه پروین گنابادی، علمی و فرهنگی، تهران.
۴. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۹۲)، الفتوحات المکیه، المكتبه العربیه، قاهره.
۵. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰)، معنای متن پڑوهی (پژوهشی در علوم قرآن)، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، طرح نو، تهران.
۶. اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه امام خمینی، تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم.
۷. استیس، والتر ترنس (۱۳۶۱)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرماهی، سروش، تهران.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، تفسیر تسنیم، مرکز نشر اسراء، جلد اول و جلد چهاردهم و جلد شانزدهم، قم.
۹. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹)، کفایه الاصول، آل‌البیت لاحیاء التراث، قم.
۱۰. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۱)، شرح چهل حدیث، تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۱۱. — (۱۳۷۲)، دیوان امام، تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۱۲. — (۱۳۷۳)، مصباح الهدایه، تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۱۳. — (۱۳۷۵)، تفسیر سوره حمد، تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۱۴. — (۱۳۷۷)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۱۵. — (۱۳۷۹)، صحیفه امام، تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۱۶. — (۱۳۸۲)، آداب الصلاه، تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۱۷. — (۱۴۱۰)، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۱۸. رازی، نجم‌الدین (۱۳۷۹)، مرصاد العباد، تحقیق محمدامین ریاحی، علمی و فرهنگی، تهران.
۱۹. شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲)، گلشن راز (متن و شرح)، به‌اهتمام کاظم دزفولیان، طلایه، تهران.
۲۰. صدرالمآلهین (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوری، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.

۲۱. _____ (۱۳۸۷)، سه رسائل فلسفی، مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم.
۲۲. العبادی، قطب‌الدین ابوالمظفر منصورین اردشیر (۱۳۴۷)، التصفیة فی احوال المتصوفه، بنیاد فرهنگ ایران، تهران.
۲۳. عین‌القضات، ابوالمعالی عبدالله بن محمد (۱۳۷۰)، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، کتابخانه منوچهری، تهران.
۲۴. _____ (۱۳۷۹)، زبده الحقایق، تصحیح عقیف عسیران، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۲۵. غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۱)، جواهر القرآن، دار احیاء العلوم، بیروت.
۲۶. قیصری، داود بن محمد (۱۴۲۳ الف)، رسائل قیصری (رساله التوحید و النبوه و الولایه)، تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۲۷. _____ (۴۲۳ اب)، شرح فصوص الحکم، دارالاعتصام، بیروت.
۲۸. لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۱)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، سعدی، تهران.
۲۹. لاینز، جان (۱۳۸۳)، معناشناسی زبان شناختی، ترجمه حسین واله، گام نو، تهران.
۳۰. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۰)، اصول الفقه، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۳۱. موحدیان عطار، علی (۱۳۸۸)، مفهوم عرفان، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، قم.
۳۲. موسوی، عبدالغنی (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه امام خمینی، تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم.
۳۳. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۰)، مثنوی معنوی، تحقیق نیکلسون، طلوع، تهران.
۳۴. یثربی، یحیی (۱۳۷۷)، عرفان نظری، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۳۵. _____ (۱۳۸۲)، فلسفه عرفان، بوستان کتاب، قم.