

جایگاه کشف و شهود در منظومه معرفت دینی و معیار واقع‌نمایی آن از

منظر عرفای اسلام

یحیی کبیر^۱، مرضیه عبدلی مسینان^{۲*}

۱. دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

۲. کارشناسی ارشد کلام- شیعه شناسی، پردیس فارابی، دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۴/۱/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۳/۱۰)

چکیده

در قرآن کریم آیات فراوانی وجود دارد که بیانگر نوعی معرفت خاص است که از طریق عمل به شریعت و از راه طریقت و سیر و سلوک به سوی حق تعالی و توجه به عالم قدس حاصل می‌شود. از این‌رو معرفت شهودی یکی از راه‌های شناخت در منظومه معرفت دینی محسوب می‌شود و در کنار سایر منابع شناخت دارای اعتبار و روایی است. اما کشف و شهود مانند هر منبع معرفت‌زای دیگر نیازمند ملاک و معیاری است که با آن مکاشفات و القائات صحیح از فاسد بازشناخته شوند. آنچه از مجموع سخنان عرفا به دست می‌آید، این است که برای سنجش معارف شهودی دو گونه میزان نیاز است، میزان عام و میزان خاص که رهاورد انبیا و اولیای الهی میزان عام و گسترده معارف شهودی است و قواعد عقلی و فلسفی، استاد کامل، آثار و عوارض مشاهدات عرفانی، میزان خاص و محدودی در قلمرو معارف مفهومی به حساب می‌آیند.

واژگان کلیدی

شهود، عقل، قلب، کشف، معرفت، میزان.

مقدمه

از آنچه در آثار عرفای مسلمان با عنوان کشف و شهود یا مشاهده مطرح می‌شود، می‌توان فهمید که کشف و شهود یا به عبارتی معرفت شهودی پس از وحی مطمئن‌ترین و ارزشمندترین راه شناخت و درک حقایق عالم است، مایه‌های اصلی و اساسی مسئله کشف و شهود با الهام از آموزه‌های قرآن و سنت پیامبر ﷺ و ائمه اطهار به دست آمده است. آیاتی از قرآن که از مسئله لقاءالله و دیدار با پروردگار یا دیدن ملکوت آسمان‌ها و زمین سخن به میان آورده، به ضمیمه روایاتی همچون نقل حدیث زیدبن حارثه بیانگر دستیابی به ادراک و دریافتی مغایر ادراک‌های متعارف هستند که دستمایه پدید آمدن سنت عرفان شد که در آثار عرفایی چون ابن عربی، ابن ترکه، سید حیدر آملی و پیروان آنها شکوهمند و آشکار شده است.

اما اینکه آیا از منظر قرآن و روایات، کشف و شهود منبعی معرفت‌زا و راه روشنی در مقابل ماست و آیا معیار یا ملاک‌هایی برای تشخیص مکاشفات صحیح از فاسد وجود دارد یا خیر، مسئله‌ای است که این مقاله در صدد پاسخگویی به آن است. در این پژوهش سعی شده است پس از تبیین کشف و شهود، و جایگاه آن در آیات قرآن و روایات اولاً: کشف و شهود به عنوان یکی از منابع شناخت و تفکر در کنار سایر منابع (قرآن، سنت و عقل) معرفی شود و ثانیاً: پس از بیان مراتب و اقسام مکاشفه و بیان اختلاف مشاهدات عرفا (به عنوان دلیل نیازمندی عرفان به صدق) ملاک و میزانی برگرفته از کتب عرفانی اسلامی برای تشخیص صحیح از فاسد آن ارائه شود.

این مسئله در عرفان اسلامی به خوبی و با تفصیل مطرح شده، اما در نهایت دلیل ضرورت پژوهش و تحقیق درباره موضوع مذکور این است که اولاً: مریدان را از رهنمان

جدا کنند تا آنان بتوانند مکاشفات خود را بپیرایند و در خلوص آنها همت گمارند و از سیر و سلوک عرفانی بازمانند.

ثانیاً: راه را بر برخی از مخالفان عرفان (که مکاشفات ناصحیح را دستمایه طعن و انکار عرفان و معارف شهودی قرار داده‌اند و به‌طور کلی آن را فاقد حجیت و واقع‌نمایی می‌دانند) ببندند. چه اینکه خود عرفا گفته‌اند که مکاشفات دو دسته‌اند: صحیح و فاسد و لذا برای تمیز مکاشفات رحمانی از القائنات شیطانی ملاک‌ها و معیارهایی را معرفی کرده‌اند.

مفهوم‌شناسی کشف

واژه‌های کشف و شهود و امثال آن از اسامی معنا و امور درونی به‌شمار می‌روند. این‌گونه واژه‌ها بر خلاف اسامی محسوس که بر اشیای مادی اطلاق می‌شوند، مفهوم مبهم و دیریابی دارند. زیرا کشف و مکاشفه و امثال آن از سنخ علم حضوری به‌شمار می‌آیند و انتقال‌پذیر به دیگران نیستند و در حوزه «من مکاشف» باقی می‌مانند، از این‌رو ضرورت ابهام‌زدایی از آن احساس می‌شود که با بهره‌گیری از شیوه استیضاح درونی می‌توان به این مهم دست یافت و با استقرار تعبیری که در منابع مربوط در باب مکاشفه و کشف آمده است، شاکله و ساختار آنها را ترسیم کرد.

بعضی ارباب لغت کشف را «رفعک الشی عما یواریه و یغطیه» یعنی چیزی را از برابر آنچه آن را پنهان می‌سازد و می‌پوشاند، برآوردن و آشکار ساختن دانسته‌اند و کشف «امر» را اظهار آن، معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۵: ۲۶۲-۲۶۳).

و برخی دیگر گفته‌اند: «کشف الثوب عن الوجه و غیره و یقال کشف غمه» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۱۲). در این تعریف، به پارچه از روی صورت و غیر آن برداشتن و غم از دل دیگران زدودن، «کشف» گفته شده است. واژه کشف در قرآن کریم، در مورد کنار زدن «پرده غفلت»: «لقد کنت فی غفله من هذا فکشفنا عنک غطائک. (ق: ۲۲)؛ برداشتن پرده از روی

واقعیت: فیکشف ماتدعون الیه (انعام: ۴۱)؛ برطرف ساختن زیان و بدی: و إن یمسک الله بضر فلاکشف الّاهو (انعام: ۱۷) و آشکار شدن «شدت»: یوم یکشف عن ساق (قلم: ۴۲) استعمال شده است (همان: ۷۱۲).

در فرهنگ اصطلاحات در باب معنای کشف آمده است که کشف به معنای ظهور آنچه در خفاست و اطلاع به ماورای حجاب، از معانی امور غیبیه و امور حقیقیه است که یا به طریق مشاهده خواهد بود، همچون رؤیت صور ارواح متجسده و انوار روحانیه یا بر طریق سماع، مانند شنیدن وحی از سوی پیامبران یا بر سبیل استنشاق است، چنانکه پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «انی لاجد نفس الرحمان من قبل الیمن؛ همانا من بوی خدا را از سوی یمن استشمام می‌کنم» یا بر سبیل ملامست و آن به اتصال بین دو نور یا دو تن مثالیست (سجادی، ۱۳۷۰: ۶۵۷). خواجه عبدالله انصاری در اثر معروف و ماندگار خود منازل السائرین، باب مکاشفه، در تعریف مکاشفه می‌فرماید: «المکاشفه مهاده السّر بین متباینین و هی هذالباب بلوغ ماوراء حجاب وجودا»؛ مکاشفه، مبادله و سریان سر میان دو همراز است و در این باب راهیابی به ماوراء حجاب است و دستیابی به حقایق ناب (انصاری، ۱۳۸۱: ۵۱۰-۵۱۱). خواجه در باب مشاهده به این آیه قرآن کریم استشهاد کرده است که می‌فرماید: «انّ فی ذلک لذکری لمن کانه له قلب او القی السّمع و هو شهید» (ق: ۳۷)؛ قطعاً در این عقوبت‌ها برای هر صاحب‌دلی و حق‌نیوشی که خود به گواهی است؛ عبرتی است. در اینجا شهید به معنای شاهد است؛ چنانکه نجی به معنای مناجی و ندیم به معنای منادم. مشاهده به معنای فرو افتادن پرده از میان مشاهده و مشهود است و چون پرده از او فرارود مشاهده صورت می‌پذیرد.

قیصری در مقدمه‌ای که بر فصوص نوشته است، کشف را چنین تعریف می‌کند: «اعلم ان الکشف لغه رفع الحجاب یقال الکشف المرا و جهها ای رفعت نقابها و اصطلاحاً هو الاطلاع، علی ماورا الحجاب من المعانی الغیبیه و الامور الحقیقه وجود او شهوداً» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳).

کشف دو معنا دارد لغوی و اصطلاحی. معنای لغوی کشف رفع حجاب است و این امر از کلام عرب شواهدی دارد. کشف در اصطلاح به معنای اطلاع بر ماورای حجاب است، پس میان معنای لغوی و اصطلاحی مناسبتی وجود دارد. اگر معانی غیبی، یعنی اسماء صفات حق و امور حقیقی، یعنی عالم جبروت و ملکوت به قلب سالک طلوع کند و این نورانیت، سالک را به مقام حق‌الیقین و جوداً و عین‌الیقین مشهوداً برساند، حالت مکاشفه پدیده آمده است، بنابراین مکاشفه بعد از برداشتن حجاب‌هایی صورت می‌گیرد که هویت و حقیقت آدمی را فراگرفته‌اند، چرا که اولاً: کشف و شهود از جنس حضور است. انسانی که در غیبت به سر می‌برد از این‌گونه حالت‌ها محروم است و حضور، قرین رفع حجاب خواهد بود.

ثانیاً: شهود و کشف با اتحاد و اتصال همراه است. کشف از آن سالکی خواهد بود که به مقام اتصال و اتحاد نائل شده باشد. چنانکه مثلاً در منازل‌السائرین، اتصال مقام «اوادنی» و همراه با شهود تلقی شده است (انصاری، ۱۳۸۱: ۲۴۲).

ماهیت تشکیکی کشف و شهود

عرفا و صوفیه به این مطلب اشاره دارند که مکاشفه ذومراتب و مقول به تشکیک است کشف مقام معلوم ندارد و تکررتبه‌ای نیست، بلکه امر واحدی است که طیف وسیعی دارد، بر این اساس می‌توان گفت که:

اولاً: کشف همانند وجود، وحدت و کثرتی دارد.

ثانیاً: مراتب آن دارای ضعف و شدت، نقصان و کمال و دنو و علو است.

ثالثاً: سلسله مکاشفات دوسویه است. از یک سو صاعد است و از سوی دیگر رو به تنزل دارد. بنابراین فوق هر درجه‌ای، درجه و دون هر مرتبه‌ای، رتبه‌ای است.

رابعاً: هرگاه بر شدت کشف افزوده شود، خلوص و بساطت آن رو به ازدیاد می‌گذارد و بر وحدت آن افزوده می‌شود و اگر به سمت ضعف و نقص گراید رو به کثرت می‌گذارد و از بساطت و کمال آن کاسته می‌شود (فعالی، ۱۳۸۴: ۲۲۴).

به هر تقدیر عرفا و صوفیان درجات داشتن کشف و شهود را با تأکید مطرح کرده‌اند و این امر به انحای مختلف در کلمات ایشان یافت می‌شود.

در باب مراتب کشف عرفا و صوفیه از ابتدا تا حال دسته‌بندی‌های مختلفی ارائه شده که هر یک از این رتبه‌بندی‌ها بر اساس ملاک و معیار خاصی ارائه شده‌اند. گاه دسته‌بندی از جنبه دریافت معارف، گاه به لحاظ صدق و راستی و گاه از حیث متعلق آن است که به اهم آنها اشاره می‌کنیم.

مراتب معرفت شهودی به لحاظ دریافت معارف

آیت‌الله جوادی آملی برای شهود و معرفت حاصل از آن چهار مرتبه قائل است و می‌فرماید: در اولین مرتبه آدمی قادر به معرفت اسرار عالم ملکوت و طبیعت می‌گردد و از این طریق بدون آنکه رنج شرایط و اسباب معرفت مفهومی را (که مربوط به شناخت از دور است) داشته باشد، به حوادث گذشته و آینده طبیعت، علم پیدا می‌کند.

در مرتبه برتر به سراسر عالم ملکوت و فراطبیعت پی می‌برد. درک آن اسراری که برای کسانی که از عالم ملک سفری را آغاز نکرده‌اند و جز آن به حقیقتی راه نبرده‌اند، مشکل و غیرممکن است.

مرتبه فراتر از این مرتبه، آمادگی نظر به جبروت و شایستگی نظر به عرش خداوند سبحان است. در اعلی‌ترین مرتبه از معرفت و شهود، انسان به جایی می‌رسد که از متن تمامی امور متکثر، آن حقیقت واحده را مشاهده می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۴۰۷-۴۰۹)

که حضرت علی علیه السلام در وصف او می‌فرمایند: مع کل شیء لا بمقارنه و غیر شیء لا بمزایله؛

یعنی با همه چیز هست نه اینکه همنشین آنها باشد و با همه فرق دارد، نه اینکه از آنها جدا و بیگانه باشد (دشتی، ۱۳۷۹: خطبه اول).

این همان عالی‌ترین مرتبه از سلوک عملی عارف است که سالک به مقام توحید و فنای ذاتی می‌رسد. این مرتبه همان فنای در ذات است، ذات در مرتبه تجلی نه فنای در ذات حق که احدی به این مرتبه نخواهد رسید. سالک مجذوب، در این مرتبه همه افعال را فعل خدا و همه اوصاف را وصف او می‌بیند و ذاتی غیر ذات حق نمی‌بیند.

اقسام مکاشفه از جنبه صدق

در ابتدای سلوک، مکاشفات در خیال سالک (مثال مقید) حاصل و پس از آن هم به تدریج به عالم مثال مطلق منتقل می‌شود و از آنجا به عقل اول (لوح محفوظ) صعود می‌کند و آن‌گاه به حضرت علم الهی (مقام احدیت) می‌رسد و سالک بر اعیان ثابت هر اندازه بخواهد اطلاع می‌یابد و این بالاترین درجات شهود و مکاشفه است و فوق این مرتبه شهود ذات است که با فنای در حق صورت می‌گیرد.

اگر سالک در مسیر خود از خیال مقید عبور کند و به مثال مطلق متصل شود، در همه مکاشفات خود مصیب خواهد بود و مشاهده او صادق، زیرا آنچه مشاهده می‌شود با صورت عقلیه‌ای که در لوح محفوظ است، مطابقت دارد و اما اگر مشاهدات و مکاشفات سالک در خیال متصل (مثال مقید) انجام پذیرد، گاهی بر صواب و گاهی بر خطا خواهد بود، زیرا اگر مشاهدات سالک امر حقیقی باشد، بر صواب است و گرنه ساخت و بافته خیالات فاسده محسوب می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۲۳).

در این تقسیم‌بندی ملاک صحت و سقم مکاشفات، اتصال با مثال متصل یا مثال منفصل است؛ چرا که گاهی انسان با مثال متصل و هوای نفس ارتباط می‌یابد و از این‌رو مشاهدات او خواطر نفسانی یا القائنات شیطانی متمثل شده درون اوست که با واقع پیوند و ارتباطی

ندارد و گاهی با حقایق عینی یعنی مثال منفصل رابطه برقرار می‌کند و در این صورت متعلق شهود او القائنات رحمانی است که از نوع مکاشفات صادق محسوب می‌شود.

اقسام مکاشفه از نظر متعلق

عزالدین کاشانی مکاشفه را از حیث متعلق به دو قسم غیب و شهادت تقسیم می‌کند. اگر مشکوف انسان عالم حس و شهادت بود، کشف شهادت و اگر از عالم غیب، کشف غیبی در اختیار عارف خواهد بود (کاشانی، ۱۳۷۱: ۱۷۲).

اما به نظر می‌رسد جامع‌ترین و مهم‌ترین دسته‌بندی و درجه‌بندی کشف توسط قیصری در مقدمه شرح فصوص ارائه شده است. وی بعد از آنکه کشف را چنانکه گذشت به اطلاع بر ماورای حجاب تعریف کرده است، آن را به دو قسم صوری و معنوی تقسیم می‌کند. کشف صوری در عالم مثال یا خیال و از طریق حواس پنج‌گانه حاصل می‌شود و به لحاظ متعلق سه گونه است:

این کشف یا به حوادث دنیوی تعلق می‌گیرد، مثل اینکه شخص در اثر ریاضت و مجاهدت از حوادث آینده و وقایعی در مکان‌های دوردست خبر بدهد که شخص با این نحوه کشف بر امور غیبی دنیوی اطلاع می‌یابد که به این نوع کشف «رهبانیت» می‌گویند. اما صاحبان همت‌های عالی به این قسم از مشاهدات توجهی ندارند و آن را استدراج و مکرمتین تلقی می‌کنند.

اما دسته دیگر از اهل معرفت که توحید سراسر وجود آنان را فراگرفته است، دارای کشف برتری هستند، کشفی که به امور اخروی تعلق می‌گیرد و در این نوع کشف اثری از امور دنیایی نیست.

اما نوع و قسم سوم کشف، مکاشفاتی است که به حقایق علوی و روحانی و معانی غیب الهی تعلق می‌گیرد. این قسم در اعلی درجه مکاشفات صوری قرار دارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۳-۲۵).

و اما کشف معنوی آن است که از صورت مجرد و منزّه باشد. مکشوف، اصل جوهر معنا بی هیچ صورت مثالی بوده باشد، این کشف از تجلیات اسم «علیم» و همانند کشف صوری دارای مراتبی است (آملی، ۱۳۶۸، ۴۶۲-۴۷۲؛ فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۶۹-۶۷۱). در مجموع آنچه از ذکر مراتب مکاشفه آشکار می‌شود این نکته است که کشفیات به لحاظ استعداد سالک، ظرفیت‌های روحی و التفات سرّ او دارای مراتب فراوانند و در واقع رتبه‌بندی‌های کشف و شهود متناسب با مراتب، سطوح و لایه‌های باطنی و وجودی انسان است. چرا که انسان لطایف و بطونی دارد که با نیل به هر یک، حجابی از پیش روی جانش برداشته می‌شود و کشف خاصی برای او دست می‌دهد.

کشف و شهود یکی از منابع شناخت

کشف شهودی یا به عبارتی معرفت شهودی به گفته بسیاری از محققان و اندیشمندان و علما، به‌ویژه عرفای اسلامی، پس از وحی مطمئن‌ترین و ارزشمندترین راه برای شناخت و درک حقایق عالم است. صاحب تفسیر شریف المیزان در کتاب شیعه در اسلام پس از معرفی طرق سه‌گانه تفکر مذهبی ۱. ظاهر دینی؛ ۲. حجت عقل و ۳. کشف و درک معنوی؛ می‌نویسد: «هر انسانی علی‌رغم سופسطی‌ها و شکاکان که هر حقیقتی و واقعیتی را پندار می‌نامند، به واقعیت ثابتی ایمان دارد و گاهی با ذهن صاف و نهادی پاک واقعیت ثابت جهان آفرینش را تماشا می‌کند، جهان و پدیده‌ها را مانند آینه‌هایی می‌بیند که واقعیت ثابت زیبایی را نشان می‌دهند که لذت و درک آن هر لذت دیگری را پیش چشم بیننده خوار می‌نماید؛ این همان جذبۀ عرفانی است که انسان خداشناس را به عالم بالا متوجه ساخته و محبت خدای پاک را در دل انسان جایگزین می‌کند که همه چیز را فراموش و بر هر چه غیر خداست، خط بطلان می‌کشد و انسان را به پرستش خدای نادیده که از هر دیدنی و شنیدنی آشکار و روشن‌تر است، وامی‌دارد و این کشش است که مذاهب خداپرستی را در جهان اسلام به‌وجود آورده و در ادامه می‌فرماید: عرفان راهی است از

راه‌های پرستش و راهی است برای درک حقایق ادیان در برابر ظواهر دینی و تفکر عقلی» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۶).

علامه پس از بیان روش و حیانی به‌عنوان ملکه همه شناخت‌ها، به روش شهودی اشاره می‌کنند. روش شهودی پس از وحی عالی‌ترین روش به لحاظ دستاورد و نتیجه است که می‌تواند مسائل جهانبینی آدمی را در حوزه امور فرابشری و فراعقلی بر عهده گیرد. دستاورد و نتیجه معرفت شهودی بسی بالاتر از معارف حصولی عقلی است، چرا که صاحب چنین شناختی قادر به درک حقایق و معارفی در حیطه مسائل مربوط به مبدأ و معاد است که دیگران که تنها مسلح به معرفت عقلی هستند، از درک، دیدن و شنیدن آن محرومند.

جایگاه کشف و شهود در آیات

از دیدگاه قرآن کریم کشف و شهود همواره به‌عنوان یکی از راه‌های معرفت و شناخت مد نظر بوده است و خداوند در قرآن کریم برای تعلیم بسیاری از معانی و مفاهیم عالی‌به‌پایمان و انبیای الهی از روش شهود و درک معنوی استفاده می‌کند و در بسیاری دیگر از آیات قرآن، همگان را به تقوای الهی و محبت به ذات حق و انقطاع از ماسوی‌الله تشویق کرده که مقدمه رسیدن به کشف و شهودی خالص است یا در بعضی آیات دیگر از لقاءالله که غایت نهایی کشف و مقصد و مطرب عرفان محسوب می‌شود، سخن به‌میان آورده و راه رسیدن به آن را تبیین کرده است.

۱. یک دسته آیاتی هستند که در مورد لقاءالله سخن می‌گویند: «فمن كان يرجوا لقاء الله فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه احداً؛ پس هر کس به لقای پروردگار خویش امید دارد، باید به کار شایسته پردازد و هیچ کس را در پرستش پروردگارش شریک نسازد» (کهف: ۱۱۰).

لقاءالله و مواجهه با خدا بالاترین درجه شناخت و غایت‌القصوای کشف و شهود عرفانی است و به فرموده علامه طباطبایی، مراد از لقاءالله قرار گرفتن بنده در موقعی است که دیگر بین او و پروردگارش حجابی نباشد. همچنان که روز قیامت نیز چنین است، چون روز قیامت روز ظهور حقایق است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶: ۱۰۴).

و به فرموده علامه عارف استاد حسن‌زاده آملی: «رؤیت قلبی خدا همان کشف و شهود خداوند متعال برای بنده‌اش به اندازه تقرب او به معرفت و داشتن معارف عقلی است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۲۶).

۲. خداوند در آیات ۵ و ۶ سوره تکوین می‌فرماید: «کلا لو تعلمون علم‌الیقین، لترون الحجیم، ثم لترونها عین‌الیقین»؛ حقا اگر به صورت علم‌الیقین می‌دانستید به یقین دوزخ را می‌بینید و سپس آن را قطعاً به عین‌الیقین درمی‌یابید. در این آیات سخن از معرفت شهودی و مشاهده جهنم و کشف حقایق مربوط به آن است.

در تفسیر شریف مخزن‌العرفان در ذیل این آیه آمده که: به نقل از شیخ طوسی یقین دارای مراحل سه‌گانه‌ای است:

۱. علم‌الیقین و آن این است که انسان از دلایل مختلف به چیزی ایمان می‌آورد، مانند کسی که از دور آتش را می‌بیند.

۲. عین‌الیقین و آن در جایی است که انسان به مرحله مشاهده می‌رسد و با چشم خود آتش را می‌بیند.

۳. حق‌الیقین و آن همانند کسی است که وارد آتش می‌شود و سوزش آن را لمس می‌کند و به صفات آتش متصف می‌شود. این بالاترین مرحله یقین است (امین، ۱۳۶۱: ۱۵-۲۵۵).

مرحله اول جنبه عمومی دارد و مرحله دوم برای پرهیزکاران و مرحله سوم برای خاصان و مقربان است یعنی کسانی که از راه تهذیب نفس به مقام شامخ حق‌الیقین

می‌رسند، به گونه‌ای که خداوند در همین دنیا به آنها معرفتی شهودی داده است تا جهنم را ببینند.

۳. یکی از آیات قرآن کریم درباره مبارزه توحید با شرک و بت‌پرستی و مربوط به رؤیت ابراهیم علیه السلام است. «و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض و ليكون من الموقنين» (انعام: ۷۵) و این چنین ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نشان دادیم تا اهل یقین شود.

صاحب تفسیر شریف «المیزان» واژه ملکوت را به معنای «صورت باطنی اشیا و جهت ارتباط موجودات با مبدأ» گرفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸: ۳۶۴).

فخر رازی درباره معنای واژه «ارائه» دو احتمال مطرح می‌کند، یکی اینکه مراد ارائه حسی است و دیگر آنکه ارائه به معنای نشان دادن از طریق دلایل عقلی باشد. او پس از تفصیل معنای دوم این‌طور توضیح می‌دهد که انسان با این دو ابزار نمی‌تواند به تمام اسرار حاکمیت و حکومت عظیم الهی بر همه جهان احاطه پیدا کند (فخر رازی، ۱۴۲۹، ج ۵: ۳۶) که سید قطب نیز به این مطلب تصریح کرده‌اند (سید قطب، بی تا: ج ۳: ۲۹۱).

همچنین مطلب مذکور در تفسیر در المثنور (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۲۴) و تفسیر برهان (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۵۳۱) در ضمن نقل احادیثی با این مضمون آمده که درک ابراهیم علیه السلام غیر از درک حسی و عقلانی بوده است.

به هر حال پس از آنکه حضرت ابراهیم علیه السلام مراتب توحید را یکی پس از دیگری طی کرد و از انواع ابتلائات پیروز بیرون آمد، اراده الهی بر این تعلق گرفت که ملکوت آسمان‌ها و زمین را به او بنمایاند و او را به مقام عین‌الیقین و حق‌الیقین برساند.

جایگاه کشف و شهود در روایات

روایاتی که بر شهود به عنوان منبعی برای معرفت دلالت می‌کنند، کم نیستند و به اصطلاح اهل حدیث در حد «استفاضه» است. برخی از آنها از این قرارند: ۱. روایت شده است که:

«بینما رسول الله - صلی الله علیه و آله - یمشی اذاستقبله شاب من الانصار فقال له النبى صلی الله علیه و آله کیف اصبحت یا حارث قال: اصبحت مؤمنا بالله حقا...» (غزالی، ۱۹۸۶، ج ۴: ۱۵۷؛ ابوالفتوح رازی: ۱۴۰۸: ۴۳).

در مورد زیدبن حارثه که یکی از شاگردان و برجستگان مکتب رسول‌الله بودند، نقل شده است که: صبحی رسول‌الله ﷺ وارد مسجد شدند، با زید برخورد کردند و به او فرمودند: «کیف اصبحت» چگونه صبح کردی؟ زید در جواب عرض کرد: «با رسول‌الله علی‌الیقین» من با یقین صبح کردم. پیغمبر فرمود ادعای بزرگی است، برای اهل یقین آثار و نشانه‌هایی است، نشانه یقین تو چیست؟ عرض کرد: یا رسول‌الله من در حالی صبح کردم که بهشت را می‌دیدم، جهنم را می‌دیدم، صدای سلام و صلوات اهل بهشت و صدای ناله و ضجه اهل جهنم را هم می‌شنیدم. پیغمبر ﷺ فرمود «عبد نورالله قلبه» او بنده‌ای است که خداوند قلب او را روشن کرده است و با آن روشنی دل، قدرت رؤیت حقایق عالم را پیدا کرده است.

اگر کسی به مقام یقین نائل شود، قدرت دیدن حقایق عالم را پیدا می‌کند، هنگامی که انسان از طبیعت بالا آمده و مجرد شده است، قدرت دید مجردات عالم، خواه مجردات برزخی و خواه مجردات عقلی را می‌یابد و این مبتنی بر آن است که انسان غبار طبیعت را کنار بزند و این مطالب برای بسیاری از اولیای الهی تحقق پیدا کرده و حاصل شده است (ابراهیمیان، ۱۳۹۰: ۸۰).

۲. در داستان جنگ موته (جنگی که میان مسلمانان و لشکر روم شرقی در شمال شبه جزیره درگرفت) چنین می‌خوانیم که امام صادق علیه السلام فرمودند: (هنگامی که مسلمانان به فرماندهی جعفر بن ابی‌طالب برای جنگ با سپاه روم به «موته» رفته بودند) روزی پیامبر در مسجد بود، ناگهان پستی‌ها و بلندی‌ها در برابر او مسطح شدند، چنانکه جعفر را شاهد

کرد که با کفار مشغول پیکار است، رسول خدا فرمود: جعفر کشته شد! (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۱: ۵۱).

این روایت بر شهود حقایق توسط پیامبر ﷺ در عالم ماده مبتنی است که حقایق دنیا برای ایشان مکشوف شدند.

۳. در نهج البلاغه در مورد امیر مؤمنان علی علیه السلام روایتی است که ایشان فرمودند: انی ماشککت فی الحق مذاریته» از لحظه‌ای که حق را به من نشان دادند، هرگز در آن شک نکرده‌ام (دشتی، ۱۳۷۹، خطبه ۴).

امیر مؤمنان علی علیه السلام از مخلصانی است که در مقام رفیع آن حضرت جایی برای باطل نیست. ایشان با این بیان می‌فرمایند که ما نظریه پرداز مفهومی نیستیم، بلکه اهل دیدنیم. آری آنچه بشر در کره زمین می‌بیند، به منزله حیات خلوت عالم ملکوت است که انسان کامل معصوم از آن آگاه است. هرچند این جهان برای ما بسیار بزرگ جلوه می‌کند: «در لانه مور شبنمی طوفان است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۹۲).

از بررسی آیات و روایات می‌توان چنین نتیجه گرفت که اولاً: قرآن کریم و روایات معصومین علیهم السلام معرفت شهودی را مطرح و در کنار عقل و وحی آن را به عنوان منبع مطمئن و معرفت‌زا برای انسان تلقی می‌کنند؛ ثانیاً: این شناخت به پیامبران و امامان معصوم منحصر نیست و سایر انسان‌ها نیز می‌توانند به این شناخت دست یابند؛ ثالثاً: کشف و شهود در سایه یک سلسله ابتلائات و آزمون‌های خطیر حاصل می‌شود و این همان چیزی است که در لسان عرفا به آن ریاضت اطلاق شده است.

دلیل نیازمندی عرفان به صدق

هر دانشی از معیاری برخوردار است که در پرتو آن معیار درست و نادرست آن از یکدیگر تمییز داده شود، نظیر علم نحو در شناخت عبارت درست از نادرست و چون ارزش هر دانشی به ارزش متعلق آن است؛ ارزش عرفان و علم الهی که متعلق آن حضرت حق تعالی

است، برتر از همه دانش‌ها محسوب می‌شود و شناخت موازین و اصول و قوانین آن، بیش از هر دانش دیگری مورد نیاز ما آدمیان خواهد بود.

قیصری در مقدمه خود بر شرح فصوص الحکم به این حقیقت اشاره می‌کند و می‌گوید: چنین نیست که مکاشفات عرفانی همواره مصون از خطا و اشتباه باشد، بلکه در بسیاری از موارد آنچه مکاشفه و شهود حقیقت به نظر می‌رسد، در واقع ساخته‌های خیال و جزو القائنات شیطانی است که نه تنها پرده از واقعیت برداشته، بلکه حقیقتی را واژگون می‌کند و موجب گمراهی و ضلالت می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۳۱).

بنابراین شکی باقی نمی‌ماند که برای تشخیص حق از باطل در علوم عرفانی به آلتی نیاز است که عهده‌دار آن باشد، زیرا در صورتی که چنین ابزاری برای تمییز حق از باطل در ریاضت‌های گوناگون عرفانی نباشد، هیچ‌یک از آنها اعتمادپذیر نیستند و در نتیجه راه عرفان راه کامل و تامی نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۷۹).

البته شاید کسی اشکال کند که علمی که از طریق تصفیه و تزکیه برای اهل عرفان حاصل می‌شود نظیر اولیات و بدیهیات عقلی از امور وجدانی و ضروری هستند و جای شک و تردید در آنها نیست، ولی این گفته زمانی می‌تواند درست باشد که یافته‌های اهل عرفان از قبیل ضروریات یا وجدانیات باشد که مشترک بین همگان است، ولی واقع خلاف این است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۱۶).

علامه جوادی آملی در این زمینه می‌فرمایند: مشهود اهل کشف بر چهار قسم است: نفسانی، شیطانی، ملکی، رحمانی، اختلاف نیز گاهی طولی و زمانی مباین است. در اختلافات طولی یا همه شهودات صحیح است یا باطل و در اختلاف‌های تباینی که بازگشت آن به تناقض است، حتماً یکی از مشهودات صحیح و دیگری باطل است. پس به میزانی برای تمییز مشهود صادق از کاذب احتیاج خواهد بود. به‌علاوه اینکه در همان زمان که اختلاف تشکیلی است، باز نیاز به میزان باقی می‌ماند، زیرا تمییز مراتب نقص و کمال

برای سالکی که خطر توقف در مراتب ناقصه او را تهدید می‌کند، ضروری و لوازم است چون اگر سالک به نقص مراتب خود آگاه باشد، با اطمینان در آن متوقف نمی‌شود و در طلب مرتبت اعلی و اتم برمی‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۹۶).

میزان و ملاک در کشف و شهود

بدون تردید کشف باید از میزانی برخوردار باشد تا کشف صحیح از فاسد و غث از ثمین بازشناخته شود این میزان یا عام است یا خاص. میزان عام عبارتند از محکمت قرآن و احادیثی که از معصوم صادر شده است و میزان خاص، معیارها و موازینی هستند که متناسب با ویژگی‌ها، احوال و استعداد خاص سالک است. هر کشفی که با این میزان مطابقت داشته باشد، صحیح است و اگر نه با این میزان مطابقت داشته باشد و نه با میزان خاص، در این صورت خطا خواهد بود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۱). مهم‌ترین این ملاک‌ها به شرح زیر است:

کشف معصوم

چنانکه اشاره شد کشف و شهود امری تشکیکی و دارای مراتب گوناگون است. بالاترین مرتبه کشف که انبیا و اولیای الهی از آن برخوردارند، معصوم از هر گونه خطا و لغزشی است و از این‌رو ملاک و معیار سنجش دیگر مراتب کشف خواهد بود.

این مرتبه از کشف (که کشف معصوم است) مانند گزاره‌های بدیهی در میان دیگر گزاره‌هاست و مصداق اتم آن همان وحی نبوی است که معیار و ترازویی برای سنجش دیگر مکاشفات عارفان محسوب می‌شود؛ به گونه‌ای که اگر عارف در کشف و شهود خود چیزی دریابد که با معارف و حیانی یا شریعت نبوی ناسازگار باشد، باید آن را نادرست شمارد.

ابن عربی در این زمینه می‌گوید:

«و اذا خالف الكشف الذی لنا كشف الانبياء (عليهم السلام) كان الرجوع الى كشف الانبياء عليهم

السلام و علمنا ان صاحب ذلك الكشف قد طرأ عليه خلل بكونه زاد على كشفه صحيح و اخبر عما

رأى و يقع الخطأ فى التعبير لا فى نفس ما رأى؛ هر گاه کشفی که برای ما واقع می‌شود با کشف پیامبران علیهم السلام مخالف باشد، به کشف ایشان باز می‌گردیم [و آن را مرجع و معیار قرار می‌دهیم]، و پی می‌بریم صاحب آن کشف در کارش خلل و نقصانی روی داده است؛ بدین نحو که به واسطه اندیشه‌اش نوعی از تأویل [و تعبیر و تفسیر] را بر کشف خویش افزوده و در نتیجه، به بیان کشف بسنده نکرده است. مانند کسی که رؤیایی دیده است که صادق است و آنچه را دیده باز می‌گوید، اما در تعبیر رؤیایش خطا می‌کند نه در خود آنچه دیده است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۷).

نیز می‌افزاید: «فکل من قال اهل الکشف أنه مأمور بأمر الهی فى حرکاته و سکنااته مخالف لأمر شرعی محمدی تکلیفی فقد التبس علیه الأمر و ان کان صادقاً فیما قال انه سمع؛ پس هر کس از اهل کشف بگوید که در رفتار و کردار خویش فرمانی الهی دریافت کرده که با فرمان تکلیفی شریعت محمد مخالف است، امر بر او مشتبه شده [و در این ادعای خویش بر خطا رفته است]؛ هر چند در این گفته خویش که [آن فرمان را] شنیده است، صادق باشد» (همان، ج ۱: ۱۷۹).

حاصل آنکه وحی نبوی و سنت معصومین علیهم‌السلام میزان و معیار سنجش حق و باطل خواهد بود. روشن است که باید در این زمینه به لحاظ سند و دلالت و جهت صدور، مراحل لازم پیموده شود؛ چرا که نه هر حدیثی حجت و یقین‌آور و نه هر فهمی از حدیث صائب و قابل استناد است. مشکل اساسی در این زمینه در بسیاری از موارد، پرکردن فاصله میان ما و کشف معصوم و درک و دریافت صحیح آن است و گرنه در اصل مطالب سخنی نیست.

عقل

عارف گاه که از حالت محو شهودی، به حالت صحو حصولی باز می‌گردد آنچه را ارائه می‌دهد، از مقوله مفهوم است، از این رو برای سنجش آنها قواعد عقلی را معرفی کرده‌اند

که میزان خاصی است. اگر آنچه را عارف در تنزل عقلی خود یافته است، با قواعد عقلی مطابقت داشته باشد، صحیح و اگر با آنها مخالف باشد خطاست (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۱۸-۷۱۹).

بنابراین میزان و شاخص دوم برای سنجش مکاشفات غیرمعصوم، عقل است که در علوم نظری و فلسفه الهی نمایان می‌شود. اگر عارف با استناد به مکاشفات خود چیزی را ادعا کند که عقل برهانی و برهان عقلی آن را محال شمارد و به نادرستیش فتوا دهد، از او پذیرفته نخواهد شد. در کلام غزالی (۴۰۵-۵۰۵هـ.ق) به این نکته تصریح شده است:

«بدان که در طور ولایت [که همان فضای عرفان و کشف و شهود است] چیزی که عقل حکم به محال بودن آن کند، جایز و روا نیست. آری ممکن است در طور ولایت، چیزی آشکار شود که دست عقل از آن کوتاه باشد؛ بدین معنا که امری باشد که به مجرد عقل ادراک نمی‌گردد و کسی که میان آنچه عقل آن را محال می‌شمارد و آنچه عقل بدان دست نمی‌یابد، تفاوت نگذارد، مقامش پایین‌تر از آن است که طرف سخن قرار گیرد که باید او را با جهلش وانهاد» (صدرالدین، ۱۹۸۱ ج ۲: ۳۲۲-۳۲۳).

از نظر علامه جوادی آملی نیز سالک طریق حقیقت، نیازمند علوم برهانی است تا راه و مقصد سلوک را برایش معلوم دارد. از نظر ایشان بهتر و بلکه ضروری و لازم است که انسان پیش از گام نهادن در سلوک، حکمت بیاموزد؛ چرا که در این صورت «هم‌توان تشخیص صحت یافته‌های خود را دارا است و هم شوق و طلب مراتب عالیه را در خود زنده می‌یابد و لذا هرگز در نیمه راه متحیر نمی‌ماند، بلکه با استفاده از براهین حکمی بر رفع تحیر دیگرانی که در راه بازمانده‌اند نیز می‌پردازد» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۸۱).

و از اینجاست که آلی بودن حکمت و اصالی بودن عرفان مشخص می‌شود، البته عارف اگرچه با میزان برهان طی طریق کند، در مقصد خود با مسائلی روبه‌رو می‌شود که برتر از افق علوم رسمی است، لذا همان‌طور که اشاره شد نیازمند میزان عام‌تری خواهد بود که

همان کشف اعلی صاحبان یقین است. به‌همین دلیل میزان بودن عقل با توجه به این نکته بوده که عقل چون سراجی است که شعاع محدودی از شرع را که همان صراط مستقیم است، روشن می‌کند و اگر عقل معیار است، نه در مقابل میزان شرع قرار دارد و نه به‌معنای بی‌نیازی از شرع است، بلکه پرتوی از آن محسوب می‌شود.

استاد کامل

عرفا همچنین برای تشخیص کشفیات صحیح از فاسد ملاک دیگری هم معرفی کرده‌اند و آن مرشد کامل است. سالک و اصحاب مجاهده بعد از آنکه مقدمات را حاصل کرد، باید تحت تدبیر شیخ کامل و مراقبت پیر وارسته درآید. مرادی که خود از عالم کثرت و ملکات زشت رها شده باشد و «اسم‌دان» و اسم‌شناس باشد، می‌تواند مرید را به اسمش هدایت کند و مکاشفات رهن را برای او باز نماید (رک: آملی، ۱۳۶۸، ۴۵۵-۴۵۸).

عرفا معتقدند که استاد واقعی بر تمام جنبه‌های جان سالک احاطه دارد و از نیت‌های آشکار و پنهان او آگاه است. او نیازمندی‌ها و خصوصیت‌های روحانی و معنوی شاگرد را می‌شناسد و با توجه به وقت، استعداد و ویژگی‌های وی، دستورهای لازم را به او می‌دهد. او با پیچ و خم‌های راه آشناست و می‌تواند سالک را در یافتن علت رخداد پاره‌ای شهودها یا تجربه کردن برخی حالت‌ها یاری دهد. استاد با تکیه بر تجربه‌های نیرومند خود و قدرت نفوذ در دل سالک، می‌داند که در هر مرحله‌ای چه حالی و چه شهودی درست است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۸۳-۸۴).

احوال و عوارض

در این زمینه نیز مطالب فراوانی در سخنان عارفان مسلمان یافت می‌شود. از جمله عبدالرزاق کاشانی پس از بیان اینکه احوال عارف گاهی صحیح است و گاهی فاسد؛ و شاید این دو با هم آمیخته و حق و باطل مشتبه شود و در این صورت سالک باید در تصحیح آن بکوشد تا حق و باطل احوال را تمییز دهد و باطل را نفی کند و در اثبات

احوال صحیح با علم و معرفت تلاش کند؛ تمسک به نشانه‌ها و عوارض همراه با تجربه و قرین با آن آثار و ثمرات تجربه را که پس از احوال باقی می‌ماند، توصیه می‌کند و می‌گوید: «واردات، انوار، نداها، مثال‌ها و اشخاصی که از طرف راست به سوی سالک می‌آید و بر او ظاهر می‌شود، غالباً حق است، و آنچه از طرف چپ می‌آید و آشکار می‌شود، غالباً باطل است. و اما عوارض [که امور همراه احوال و واردات است]: آنچه با شکفتگی و آرامش و اجتماع همت با حق تعالی و سکون و جمعیت باطن همراه است، حق است و آنچه با تشویش و اضطراب و وحشت و تفرقه درون و اندوه و سواس همراه است، باطل است. و اما آثار [که پس از فراغت احوال باقی می‌ماند]: هر واردی که پس از رفتن و فارغ شدن از آن سرور و شادمانی در دل باقی بماند و در پی آن آدمی نشاط برای طاعت حق داشته باشد و سرزنده و نیرومند باشد، ملکی (فرشته‌ای) است، و آنچه پس از زوال اندوه و غصه از خود بر جای می‌گذارد و آدمی پس از آن کسل و سست، آلوده جان، و خواب‌آلود باشد، شیطانی است. و هر وادی که پس از جدا شدنش معرفت به خدا در دل باقی بماند و یقینی تازه برای شخص فراهم گردد، الهی است» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۳۲۵-۳۴۲).

خواطر نیز انواع گوناگون (الهی، ملکی، شیطانی و نفسانی) دارد که از روی نشانه‌ها و آثار و عوارض می‌توان آنها را تشخیص داد: خواطر الهی همراه با سلطنت، سیطره و غلبه است و با نفی، طرد و کثرت برطرف نمی‌شود و به‌طور فزاینده قوی‌تر و تکرار می‌شود و نفس از آن حظی و بهره‌ای نمی‌برد. خواطر ملکی آدمی را به سوی خیر و خوبی برمی‌انگیزد و از شر و بدی بر حذر می‌دارد؛ و خواطر شیطانی آدمی را بر شهوت و لذت و طلب حظ نفس برمی‌انگیزد (رک: فناری، ۱۳۷۳: ۵۰-۵۳).

نتیجه آنکه اگر الهامات و خواطر منشأ خیر و صفای باطن شوند و انسان را به توجه حق و طاعت او و انجام دادن خیرات دعوت کنند، القای رحمانی و الهی هستند و اگر منشأ کدورت باطن و بروز شر باشد و مخالف حق، القای شیطانی و نفسانی خواهد بود.

نتیجه‌گیری

کشف و شهود نه تنها به‌عنوان یکی از منابع شناخت در کنار سایر منابع چون حس، عقل و وحی تأیید شده است، بلکه به پیامبران و امامان نیز منحصر نیست و تحصیل آن برای بعضی انسان‌ها در سایه عمل به شریعت و تهذیب نفس ممکن است. اما از آنجا که مکاشفه ذومراتب و مقول به تشکیک محسوب می‌شود و همواره اختلاف‌های طولی یا عرضی میان مکاشفات مشهود است، مانند هر دانشی به معیاری نیاز دارد که صحیح از فاسد آن بازشناخته شود و راه را بر منتقدان آن (که مکاشفات ناصحیح را دستمایه طعن و انکار عرفان قرار می‌دهند) ببندد.

بنا بر آنچه از مجموع سخنان عرفا برمی‌آید، ملاک و معیار عام و اصلی، عرضه مکاشفات به کتاب الهی، شریعت اسلام، حقیقت خاتم و روایات معصومین علیهم‌السلام است و البته چون عارف آنگاه که از حالت محو شهودی باز می‌گردد، آنچه ارائه می‌دهد از مقوله مفهوم است، در راه تطبیق و سنجش مکاشفات در قلمرو مفاهیم، علوم نظری و برهانی به‌عنوان ملاک خاص در کنار سایر ملاک‌ها چون استاد کامل و آثار و عوارض مکاشفات عرفانی راهگشاست.

منابع

قرآن کریم.

۱. امام علی (ع) (۱۳۷۹ ش). *نهج البلاغه*، مترجم علی دشتی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
۲. ابن منظور، جمال‌الدین محمد (۴۰۸ ق). *لسان العرب المحیط*، با مقدمه شیخ عبدالله العلالی، بیروت، دارالجلیل و دارلسان العرب.
۳. انصاری، ابواسماعیل (ماتن) (۱۳۸۱ ش). *شرح منازل السائرين*، شارح کمال‌الدین عبدالرزاق القاسانی، با تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۴. ابن عربی، محی‌الدین (بی تا). *الفتوحات المکیه فی معرفه اسرار المالکیه و المالکیه*، بیروت، دارالحیاء التراث العربی.
۵. امین، نصرت بیگم (۱۳۶۱ ش). *مخزن العرفان فی تفسیر القرآن*، تهران، نهضت زنان مسلمان.
۶. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸). *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایرانشناسی فرانسه.
۷. ابراهیمیان آملی (۱۳۸۹ ش). *ارمغان آسمان شرح رساله انسان در عرف عرفان علامه حسن‌زاده آملی*، قم، قائم آل محمد.
۸. ابوالفتوح رازی، حسین‌بن علی (۱۴۰۸ ق). *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۹. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
۱۰. جوادی آملی (۱۳۸۹ ش). *تفسیر انسان به انسان (نظریه جدید، پیرامون معرفت‌شناسی انسان)*، به تحقیق محمد حسین الهی‌زاده، قم، اسراء.
۱۱. جوادی آملی (۱۳۷۲ ش). *شناخت‌شناسی قرآن*، تهران، نشر فرهنگی رجاء.
۱۲. جوادی آملی (۱۳۷۲ ش). *تحریر تمهید القواعد (ابن ترکه)*، قم، انتشارات الزهرا.
۱۳. جوادی آملی (۱۳۸۷ ش). *عین نصاب*، قم، انتشارات مرکز نشر اسراء.

۱۴. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۵ ش). رساله فی لقاءالله، ترجمه ابراهیم احمدیان، قم، قیام.
۱۵. راغب اصفهانی (۱۳۷۵ ش). المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، قم، ذوی‌القربی.
۱۶. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۰ ش). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، طهوری.
۱۷. سید قطب (۱۴۰۸ ق). فی ضلال القرآن، بیروت، دارالثروة.
۱۸. سید رضی، محمدبن حسین بن موسی (۱۴۱۵ ق). نورالتقلین، تحقیق صبحی صالح، بیروت، دارالاسوه.
۱۹. سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ ق). الدر المنثور، قم، انتشارات آیت‌الله مرعشی نجفی.
۲۰. شیروانی، علی (۱۳۸۱ ش). مبانی نظری تجربه دینی، مطالعه تطبیقی و انتقادی آرای ابن عربی و رودلف اتو، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۱. صدرالدین، محمد (۱۹۸۱ م)، الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه، بیروت، انتشارات داراحیاء التراث العربی.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۶ ش). شیعه در اسلام، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۲۳. طباطبایی (۱۳۹۰ ش). المیزان، بیروت، مؤسسه الاعملی للمطبوعات.
۲۴. غزالی، امام محمد (۱۹۸۶ م). احیاء العلوم الدین، بیروت، دارالفکر.
۲۵. فعالی، محمد تقی (۱۳۸۴ ش). تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۶. فرغانی، سعدالدین (۱۳۷۹ ش). مشارق الداری الشرح تائیه ابن فارض با مقدمه و تعلیقات سید جلال آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۷. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۹ ق). تفسیر کبیر، بیروت، احیاء التراث العربی.
۲۸. فناری، محمدبن حمزه (۱۳۷۳ ش). مصباح الأئس، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات موسی.
۲۹. قیصری رومی، داوودبن محمود (۱۳۷۵ ش). شرح فصوص الحکم، به کوشش استاد جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۰. کاشانی، عزالدین (۱۳۷۲ ش). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تصحیح جلال‌الدین همای، هما.

۳۱. کاشانی، عزالدین (۱۳۸۱ ش). *شرح منازل السائرين*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.

۳۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۳ ش). *تفسیر نمونه*، قم، انتشارات دارالکتاب الاسلامیه.

۳۳. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۳ ق). *بحارالانوارالجامعه لدرراخبارالائمہ الاطهار*، بیروت، دارالاحیاء تراث العربی.

۳۴. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۸ ش). *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش عطاء انزلی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.