

فلسفه دین، دوره ۱۲، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴  
صفحات ۲۲۷-۲۵۸

## عرفان شیعی و شاخصه‌های آن

محمد جواد رودگر\*

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

(تاریخ دریافت: ۹۴/۱/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۶/۱)

### چکیده

عرفان و حیانی یا شیعی و اهل‌بیتی مجموعه معارف انفسی - باطنی است که از نصوص دینی یا از کتاب و سنت بر اساس منطق اجتهادی، کشف و تولید می‌شود. اینک مسئله اصلی این است که عرفان شیعی چیست؟ ما در این نوشتار برآنیم که وحی قرآنی و بیانی (معارف ثقلینی) ظرفیت تولید عرفان علمی و عملی را در ساحت دانشی - بینشی، روشی - گرایشی و رفتاری - کنشی داراست. این عرفان محصول و برون‌داد کشف تام محمدی و درحقیقت متکی و متقوم بر کشف تام محمدی است که شاخصه‌هایی دارد که در مقاله حاضر به چهار شاخصه محوری آن اشاراتی کرده‌ایم.

### واژگان کلیدی

توحید، سنت، شریعت، شیعه، عرفان شیعی، عقلانیت و اعتدال، کتاب، ولایت.

## مقدمه

عرفان معرفت تجربیدی و شناختی شهودی است که از راه تزکیه نفس و طهارت باطن با طی مقامات معنوی، منازل عرفانی و درک و دریافت فتوحات غیبی تحقق پذیر است. دانش عرفان برآیند و برونداد کشف رحمانی و شهود صائب و صادق عارفی است که دو تجربه: ۱. تجربه سلوکی؛ ۲. تجربه عرفانی دارد. تجربه سالکانه همان طریقت است که سالک الی الله باید تک تک مقامات عرفانی و منازل سلوکی را پشت سر گذارد و منازل معنوی و فتوحات غیبی را تجربه کند یا گفته اند تجربه سالکانه همان «معاملات قلبی» بوده که در عرفان ناب اسلامی مبتنی بر شریعت حقه محمدی ﷺ است. شریعتی که بعد بینشی، ساحت روشی و جنبه گرایشی را به صورت جامع و نظام مند ارائه و ابلاغ می کند. در حقیقت «علم عرفان عملی» برگرفته از چنین تجربه های سلوکی است زیرا گزارش و تعبیری از تجربیات سالکانه را به شکل روشمند، نظام مند و سامان دهی شده ارائه می دهد به همین دلیل در علم عرفان عملی علاوه بر عناصر روشی - محتوایی، عنصر ترجمه و تعبیر نیز حضور دارند. البته در فرجام سلوک و سرانجام طی مقامات معنوی، تجربه سلوکی به تجربه عرفانی منتهی می شود و خروجی آن به شناخت و تعبیر عرفانی یا دانش عرفان تبدیل خواهد شد و به تعبیر علامه جوادی آملی علم عرفان عملی تعلیمات و آموزش هایی مشتمل بر شیوه سلوک و آیین رفتار است و «عرفان عملی» متن سلوک و رفتار را تشکیل می دهد و در قید الفاظ و حجاب قضایا و مسائل نیست (رک: جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۶۰۱).

بنابراین «عرفان عملی» از سنخ سیورورت و شدن، حرکت جوهری و نهادی در رسیدن به توحید ناب و موحد کامل گشتن خواهد بود (رک: مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۴: ۵۵۰؛ ۱۳۸۳، ج ۲۳: ۲۹-۳۰، و ۶۷-۶۸) و جناب قیصری نیز در تعریف «علم عرفان عملی» گفته اند: «معرفة طریق السلوک و المجاهدة لتخليص النفس عن مضائق القيود الجزئية و اتصالها الى مبدأها و اتصافها بنعت الاطلاق و الكلبيه» (قیصری، ۱۳۵۷: ۷). پس موضوع عرفان عملی

اعمال و احوال قلبی از جهت رسیدن به کمال حقیقی است که خود حاوی آیین سیر منازل و روش طی مقامات معنوی برای نیل به لقاءالله و توحید حقیقی است که «مسئله مهم علم عرفان عملی» نیز تعیین، تبیین و آموزش بدایت و نهایت سیر الی‌الله و معرفی مقامات و منازل و عوامل و موانع چنین سیری است. ناگفته نماند که منازل عرفانی در عرفان عملی به صورت طولی و مرتبط به هم و علی و معلولی است که رابطه دیالکتیکی با هم دارند و دارای چینش «عمودی» و «ترتیب تدریجی» است و طبق اصل «محال بودن طفره»، سیر صعودی و سلوکی انسان شکل می‌گیرد (رک: جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۲۳). با عنایت به مطالب پیشین، عرفان انصراف از عالم ناسوت و توجه تام به جهان لاهوت یا قرار دادن «آیینۀ دل» در برابر انوار و تجلیات قدسی حق سبحانه است، چنانکه شیخ الرئیس در نمط نهم اشارات نیز گفته‌اند: «و المنصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیماً لشروق نورالحق فی سرّه» (ابن سینا، ۱۳۷۴، نمط نهم). اینک بحث مهم این است که آیا وقتی از عرفان شیعی یا وحیانی یا اهل‌بیتی سخن در میان می‌آید، به معنای نفی و قدح عرفان مصطلح موجود است یا بیان، تبیین و تولید عرفان وحیانی و شیعی خود دارای اصالت و استقلال وجودی است و از منبع وحیانی با منطق کشف خاص و تعریف شده کشف و تولید شده و هرگز به معنای نفی میراث گرانسنگ عرفان اسلامی موجود نخواهد بود؟ ما بر این عقیده‌ایم که به معنای نفی و قدح و عدم اعتبار معرفتی - دینی عرفان موجود یا مصطلح نخواهد بود. طرح عرفان اهل‌بیتی یا شیعی ما به معنای نفی و قدح و عدم اعتبار معرفتی - دینی عرفان موجود یا مصطلح نخواهد بود، البته بین عرفان شیعی و عرفان مصطلح نه‌غیریت و این‌نه‌آنی‌ونه‌عینیت این‌همانی بلکه نسبت عام و خاص من وجه برقرار است؛ زیرا عرفان ناب اسلامی برساخته و برخاسته از وحی قرآنی و وحی بیانی است که از جامعیت، کمال، اتقان و اعتبار و ارزش معرفتی منحصر به فردی بهره‌مند است و عارفان مسلمان نیز در طول تاریخ تکوین و تکامل عرفان نظری و عملی موجود در صدد استشهاد و استظهار از کتاب و سنت برآمده‌اند تا اسلامیت عرفان مصطلح همواره صیانت شود و اصالت اسلامی آن

محفوظ بماند. البته در اینجا طرح این نکته ضروری است که نظریه‌های گوناگونی هم از حیث تاریخی و هم از جهت معرفتی در نسبت بین عرفان اسلامی موجود با عرفان اسلام (معارف عرفانی کتاب و سنت) وجود دارد که توجه به آنها نیازی علمی - معرفتی است، لکن ما در این مسئله و نسبت‌شناسی از جهت معرفتی معتقدیم که سه نظریه کلی و کلان وجود دارد: الف) نظریه این‌همانی یا عینیت؛ ب) نظریه این نه آنی یا غیریت؛ ج) نظریه عام و خاص من‌وجه که نویسنده در داوری تاریخی - معرفتی نسبت‌شناسی عرفان اسلامی و اسلام، به نظریه سوم معتقد و ملتزم هستم و در این نوشتار برآنم که عرفان اسلام یا متخذ از کتاب و سنت عرفانی ناب و دارای دو ویژگی: ۱. خلوص؛ ۲. توانایی یا کارآمدی کامل در سوق و سیر به سوی کمال امکانی و وصال حقیقی است و صاحبان استعداد سلوکی و مشتاقان ظرفیت عرفانی را به قله قاف کمال وجودی یعنی قرب و لقای ربوبی رسانده است و در تکوین تمدن نوین اسلامی و تربیت معنوی فرد و جامعه نقش برجسته و کلیدی دارد. آری عرفان شیعی، عرفانی است که تعریف، مبانی، مؤلفه‌ها، شاخصه‌ها، مسائل و کارکردهای آن از آموزه‌ها و گزاره‌های وحیانی سرچشمه گرفته و دارای کمال و کارآمدی خاصی در عرصه‌های مختلف است. ناگفته نماند بیان و اثبات این معنا نفی ارزش معرفتی و اعتبار معنویتی برگرفته از کشف و شهود عارفان اسلامی نخواهد بود. بنابراین بر این باوریم که شایسته‌تر آن است که با منطق و روش‌شناسی خاص و تعریف شده‌ای به سراغ کتاب و سنت برویم و معارف عرفانی را به‌طور مستقیم و مستقل از این منابع وحیانی استخراج و اصطیاد کنیم که در حقیقت تجلیات و برونداد کشف تام محمدی هستند (کشف و تولید عرفان از منابع وحیانی نه تطبیق بر منابع وحیانی).

### چیستی عرفان شیعی

واژه شیعه در زمان حیات پیامبر از طرف ایشان به دوستان علی بن ابی طالب اطلاق شد. پس از وفات پیامبر کسانی که به امامت علی بن ابی طالب برای امر رهبری و خلافت معتقد

بودند، شیعه نامیده می‌شدند. تمایز این گروه از دیگر مسلمانان تا زمان امام پنجم شیعیان فقط در محبت به اهل بیت و اعتقاد به شایستگی انحصاری آنها برای حکومت مسلمین بود. از زمان امام پنجم شیعیان - محمد بن علی ملقب به باقر - به تدریج شیعه به عنوان یک مکتب مجزای فقهی - حقوقی درآمد. در زمان امام ششم - جعفر بن محمد صادق - با گسترش مباحث کلامی شیعیان (پیروان ایشان) از نظر کلامی نیز در کنار معتزله و اشاعره مکتب ویژه خود را بنا نهادند (رک: طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۱۰: ۴۱۶). بنابراین عرفان شیعی یعنی عرفانی که بر اساس اصول و مبانی و منابع «شیعه» شکل گرفت. شیعه پیروان حقیقی پیامبر اکرم ﷺ در خصوص پذیرش امامت و ولایت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ و تابعان راستین ایشان هستند، شیعه به استمرار نبوت و رسالت از رهگذر اصل اصیل «امامت و ولایت» معتقد هستند و به «ختم راهنمایی» اعتقاد دارند، اما به ختم «راهبری» معتقد نیستند و تشیع را مولود طبیعی اسلام و حقیقت دین مبین اسلام می‌دانند، نه اینکه یک گروه یا جریان یا حزب سیاسی اجتماعی بدانند، بلکه بر این باورند که چهره ناب و جامع و کامل اسلام در تشیع ظهور یافته است که ریشه‌های قرآنی و سنت نبوی دارد و مذهب شیعه دو وجه دارد: ۱. وجه ظاهری، یعنی همان شریعت و احکام دینی که البته دارای آداب و اسراری است و شریعت در این معنا مراتبی دارد؛ ۲. وجه باطنی، که همان ساحت‌های برین و لایه‌های درونی یا باطنی و حقیقت مذهب شیعه است که تنها در پرتو امامت و ولایت قابلیت درک و دریافت را داراست. چنانکه در اندیشه سید حیدر آملی نیز به این حقیقت اشاره شده است: «رفع الخلاف بین مذهب أهل العرفان و مذهب الطائفة الشیعة الإمامیة الإثنا عشریة، هذا علی أساس لحاظ ظاهر الشرع و باطنه و تحلیل هذا و من جملة المعالم الخاصة لمدرسة أهل البيت علیهم السلام و الشیعة الإمامیة الإثنا عشریة، التي هی نفس مدرسة القرآن و سنة النبي صلی الله علیه و اله بدلالة حدیث الثقلین، الإعتقاد بأن الإنسان الكامل أي خلیفة الله تعالی و حجته الذي یعبر عنه علیه السلام ببقیة الله و صاحب الزمان، بشخصه موجود و حی فی کل زمان، و هذا علی أساس

الإعتقاد بديمومة الإمامة بعد خاتمة النبوة، و هو واحد في كل زمان. و هو الذي حجّة الله في الأرض على خلقه، و خلق قبل أيّ انسان و توفّي بعد كلّ انسان، يعنى مادام انسان موجود في وجه الأرض لا بدّ ان يكون الإمام و الحجّة أيضا موجودا فلا تخلوا أرض الله من حجّة» (آملی، سيد حيدر، ۱۳۸۲: ۴۱) و در روايت عميقي نيز به اين باور ولايي پرداخته شد: «استودع الله عزّ و جلّ حبّي و حبّ أهل بيتي و شيعتهم في قلوب مؤمني أمّتي، فمؤمنوا أمّتي يحفظون وديعتي في أهل بيتي إلى يوم القيامة» (كلىنى، ۱۴۰۱، ج ۲: ۴۶). به تعبير علامه طباطبايى هادى و راهبر انسان به موطن حيات معنوى هر آينه «امام» است كه انسان كامل الهى محسوب مى شود، چنانكه نوشته اند: «كسى كه حامل درجات قرب و امير قافله اهل ولايت بوده و رابطه انسانيت را با اين واقعيت حفظ مى كند، در لسان قرآن «امام» ناميده مى شود» (سجده: ۲۴؛ انبياء: ۲۳). امام يعنى كسى كه از جانب حق سبحانه، براى پيشروى صراط ولايت اعتبار شده و زمام هدايت معنوى را در دست گرفته است و انوار ولايت كه به قلوب بندگان حق مى تابد، اشعه و خطوط نورى هستند كه از كانون نورى كه پيش اوست و موهبت هاى معنوى متفرقه، جوى هاى هستند متصل به درياى بى كرانى كه نزد وى است (طباطبايى، ۱۳۸۲: ۱۵۸-۱۵۹). عرفان شيعى متخذ از نصوص دينى يعنى: ۱. قرآن كريم؛ ۲. احاديث و روايات مأثور؛ ۳. سيرة عملى و منطق عملى معصومين عليهم السلام؛ ۴. ادعيه مأثوره است. از استاد جوادى آملى در زمينه عرفان شيعى پرسش مى شود: «عرفان شيعى با ديگر مكتب هاى عرفانى اسلامى يا غيراسلامى چه تفاوتى دارد؟» مى فرمايند: «در عرفان شيعى راهى كه به ولايت الهى مى رسد، از راه ولايت اهل بيت (عليهم السلام) است. علاوه بر اين در عرفان شيعى بايد به همه احكام و دستورات شريعت عمل شود، و در طريقت نيز از ولايت اين خاندان بگذرد و از آن تجاوز نكند و تنها همين را مسير راه قرار بدهد... بنابراين، عرفان شيعى در مسير دين و ولايت حركت مى كند؛ يعنى به آنچه آيه شريفه «ما آتاكم الرسول فخذوه و مانهاكم عنه فانتهوا» (حشر: ۷) و حديث شريف ثقلين (حر عاملى، ۱۴۱۲، ج ۲۷:

[۳۳] بیان کرده‌اند، عمل می‌کند" (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۱۲۳). چنانکه در جای دیگر می‌فرمایند: «عرفان هرچه دارد، مایه و پایه‌اش را از دعاهای قرآن و عترت گرفته است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۱۳۷۵: ۹۳). بنابراین عرفان شیعی عرفانی است که از منبع وحیانی یعنی کتاب و سنت اکتشاف و تولید شود. عرفانی قرآنی - اهل‌بیتی است و در واقع عرفان اصیل و مستقل است، نه عرفانی اسلامیزه شده و نه عرفان مسلمین به‌معنای برخاسته و برساخته ذهن و زبان مسلمانان با عطف توجه به کتاب و سنت یا توأم با شواهد و مؤیدات قرآنی - حدیثی. در اینجا تذکر دو نکته در باب منطق کشف عرفان اسلامی موجود و قرآنی - حدیثی (که هم جنبه تاریخ‌شناختی و هم جنبه معرفت‌شناختی دارد) لازم است و آن اینکه چون عرفان موجود متهم به این بود که وارداتی و از علوم دخیله و بیگانه است که در اثر فتوحات اسلامی و گسترش دامنه و قلمرو جغرافیای سیاسی و طبیعی خلافت اسلامی در درون فرهنگ و تمدن اسلامی ظهور کرده و به تدریج اسلامیزه شده است و عارفان مسلمان متهم بودند که عرفانشان با تعالیم اسلام و آموزه‌ها و گزاره‌های اسلامی در تضاد و تعارض است، پس عارفان مسلمان برای دفاع از اسلامیت عرفان با دو انگیزه: ۱. تطبیق عرفان تولید شده با معارف وحیانی؛ ۲. استشهاد و استناد به آیات، احادیث و ادعیه برای اسلامی نشان دادن عرفان و اثبات مسلمان بودن عارفان تلاش جدی و مستمری در انطباق بر منابع وحیانی و استشهاد از کتاب و سنت داشتند. ناگفته نماند که این انگیزه‌ها به تدریج تحولی معرفتی در سرنوشت عرفان اسلامی ایجاد کرد و آن این بود که کتاب و سنت تنها به‌عنوان معیار سنجش یافته‌های عرفانی عارفان مسلمان یا به‌عنوان شاهد مثال و سند اسلامیت دانش عرفان مورد استفاده و تکیه و تأکید قرار نگرفت، بلکه نقش منبعیت هم یافت، یعنی گرایش به فراتر از معیار و شاهد در متون عرفانی و میراث معرفت‌عرفانی ایجاد شده و منبع کشف عرفان و معارف عرفانی نیز قرار گرفته است، لکن این نقش ثانوی است نه اولی. اما منطق اکتشاف عرفان شیعی اولاً و بالذات به سراغ کتاب و سنت می‌رود و کتاب و سنت را دارای ظرفیت و قابلیت تولید عرفان ناب دانسته است یا به بیان دیگر عرفان

تولیدشده در کتاب و سنت را می‌توان از این منابع الهی کشف کرد و فراروی انسان مشتاق سلوک و شهود قرار داد. این عرفان که وحیانی محض است، ثانیاً و بالعرض معیار سنجش معرفت عرفانی عارفان و شاهد شهود آنان هم هست. پس دقیقاً برعکس روش اول قرآن و سنت معصومین علیهم‌السلام منبع عرفان نظری و عملی است، نه صرف معیار ارزیابی ادراکات عرفانی و یافته‌های سلوکی - شهودی عارفان مسلمان و شاهد بر مدعیات عرفانی آنان. به نظر می‌رسد اکتشاف چنین عرفانی از منابع وحیانی عرفان اسلامی با دیدگاه «آنچه باید» است نه دیدگاه «آنچه هست»، اگرچه قضاوت کلی این است که «آنچه هست» در تضاد با «آنچه باید» نیست. یا به بیان دیگر «عرفان مطلوب و ناب» در قبال «عرفان موجود و غیرناب». حال می‌توان گفت که از «عرفان شیعی» (ناظر به منبع و منطبق اکتشاف) دو تفسیر و قرائت وجود دارد:

قرائت اول: عرفان شیعه عرفانی است که با رویکرد شیعی و رهیافت تشیع قرین است. به این معنا که بر اساس آموزه‌های وحیانی از معارف قرآنی و احادیث و سنت نبوی و علوی و ولوی تغذیه شود، یعنی عرفان موجود تاریخی را با آموزه‌های شیعی بازسازی و غنی‌سازی کنیم و رنگ و رایحه شیعی به آن بدهیم. به بیان دیگر به تطبیق و مبتنی‌سازی عرفان موجود با آیات و احادیث و ادعیه اهتمام ورزیده شود.

قرائت دوم: عرفان شیعه عرفانی است که مستقیماً و مستقلاً از متن قرآن و سنت و سیره پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عترتش علیهم‌السلام اخذ و دریافت شود، عرفانی که در دو ساحت علمی و عملی تنها و تنها از چنین منبعی تغذیه شود، اگرچه از میراث عرفانی موجود تاریخی نیز استفاده کرده یا اصطلاحات قوم و معارف و تعاریف آنها نیز در ارتباط تنگاتنگ است، تولید و تکامل چنین عرفانی تنها در بستر قرآن و عترت صورت گرفته است. فصل ممیز عرفان شیعی از عرفان‌های دیگر "ولایت" است و مقوله ولایت در سه ساحت: ۱. ولایت و رهبری عقیدتی - فکری، اخلاقی - معنوی و اجتماعی - سیاسی امتداد دارد و در مقوله عرفان اهل بیتی اهل معرفت و سلوک غیر از راهنمایی عام از رهبری خاص و

هدایت خاصه نیز استفاده می‌کنند. پس عرفان شیعی، عرفان هویت‌مدار و شناسنامه‌دار است، زیرا صدر و ذیل، مبدأ و منتهی، مقدمه و نتیجه، راه و روش، بینش و گرایش، پژوهش و پویش آن کاملاً معلوم است که از چه قرارگاه و نقطه مرکزی و منبع و روشی سرچشمه گرفته است و فرجام و سرانجام آن چیست، عرفانی که ریشه در فطرت الهی توحیدی دارد و از «منبع وحی» تغذیه شده است و شراب ناب شریعت او را از حدود تا بقا یاری می‌رساند که بر گفتمان توحیدی تقوم و بر جوهر «عبودیت» استوار است. در این عرفان توحید و ولایت، لبّ و مغزای عرفان علمی و عینی است و در هندسه عرفان شیعی محبت به خدا و محبوبان راستین الهی نقش محوری دارد و همه حیات و حرکت آنها را شکل و شاکله می‌بخشد تا انسان از عیبستان به عیبستان صیورورت یابد و شناخت او به شدن تبدیل شود و از عالم ماده و ماسوای الهی انصراف و به دیار قرب و لقا بار یابد. اینک لازم است با توجه به برخی آموزه‌ها و گزاره‌های منصوص و مستنبط از معارف و حیانی به تعریف‌های عرفان و عارف و اطلاعات آنها پردازیم.

### تعریف عرفان و عارف در معارف و حیانی

یکی از مسائلی که برخی مطرح می‌کنند این است که در معارف و حیانی عرفان به معنای اصطلاحی نیامده و آنچه در آموزه‌ها و واژه‌های دینی وارد شده است، تنها معنای لغوی دارد. به بیان دیگر اشتراک لفظی است و عرفان اصطلاحی یک معنا و عرفان در معارف و حیانی معنای دیگری دارد و بین آنها تباین است.

در پاسخ کسانی که چنین باوری دارند باید گفت اگرچه کاربرد واژه عرفان در متون دینی در موارد مختلف معنای لغوی داشته است و مقصود معنای عرفانی مصطلح نیست، توجه به این نکته لازم است که نه تنها این واژه در مواردی معنای عرفان اصطلاحی دارد، بلکه معنایی وسیع‌تر و فصیح‌تر از آنچه ذیل عرفان و عارف معهود موجود می‌گنجد در بردارد و بار معنایی عمیق‌تر و انیق‌تری را با خود حمل می‌کند؛ لذا حامل و حافل معرفتی

شیرین تر و دلنشین تر، جامع و کامل تر نیز خواهد بود. اینک می توان تعریفی جامع و منطقی از عرفان و عارف را در تعابیر، مفاهیم و واژه های وحیانی جست و جو کرد مثلاً:

۱. رسول خدا ﷺ در توصیف عارفان فرمودند: «لکل شیء معدن و معدن التقوی قلوب العارفين» (محمّدی ری شهری، ۱۳۸۱، ج ۸: ۳۵۹۲) یا فرمودند: «یا من یبعد عن قلوب العارفين» (همان) و در جای دیگر از رسول خاتم ﷺ نقل شده است که به ساحت قدس الهی عرض کرد: "سبحانک ما عرفناک حق معرفتک" (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۸: ۲۳) و این جمله جامع عرفان را در اوج معنا و معنای بلندی تعریف می کند و گویای این نکته است که بلندای عرفان اعتراف به عجز از معرفه الله است، یعنی در کمال معرفت به خدا معترف است که خدا را آنچنان که هست نشناخت.

۲. قال علی علیه السلام: «العارف من عرف نفسه فاعتقها و نزهها عن کل ما یبعدها ویوبقها» (محمّدی ری شهری، ۱۳۸۱، ج ۸: ۳۵۹۰). علی علیه السلام می فرمایند: «وَأَرْتَوَى مِنْ عَذَابِ فُرَاتٍ سَهَّلَتْ لَهُ مَوَارِدُهُ فَشَرِبَ نَهْلًا وَ سَلَكَ سَبِيلًا جَدِّدًا» (نهج البلاغه، خطبه ۸۷). امام علی علیه السلام فرمود: «العارف وجهه مستبشرٌ متبسّمٌ و قلبه و جِل محزون» (همان: ۳۵۹۱)؛ یا فرمود: «کل عارف عائف» (همان)؛ «کل عارف مهموم» (همان: ۳۵۹۲)؛ «الشوق خلصان العارفين» (همان)؛ «الخوف جلباب العارفين» (همان)؛ یا امام علی علیه السلام در مناجات شعبانیه می فرماید: «إِلَهِي وَ الْحَقِيقِي بُنُورِ عِزِّكَ الْآنْهَجِ فَأَكُونُ لَكَ عَارِفًا وَ عَن سِوَاكَ مُنْحَرِفًا وَ مِنْكَ خَائِفًا مُرَاقِبًا يَا ذَا الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ».

۳. امام حسین علیه السلام در دعای عرفه می فرمایند: «انت الذی اشرقت الانوار فی قلوب اولیائک حتی عرفوک و وحدوک و انت الذی ازلت الاغیار عن قلوب احبائک حتی لم یحبوا سواک و لم یلجئوا الی غیرک (قمی، ۱۳۵۹).

۴. امام علی بن الحسین معروف به امام سجاد علیه السلام می فرمایند: «بک عرفتک و انت دلتنی علیک و دعوتنی الیک، لولا انت لم ادر ما انت» (دعای ابو حمزه ثمالی) که

در این عبارت نغز و پرمغز عرفان در معنای بسیار عمیق و دقیقی و در عین حال جامع عرفان علمی و عینی کاربرد یافته و بر معرفت شهودی حق سبحانه و توحید وجودی - شهودی دلالت می‌کند. همچنین می‌فرمایند: «اسألک ان تجعلنی من... افضلهم من معرفتک نصیباً» (موحد ابطحی اصفهانی، ۱۳۷۹، دعای ۱۸۹) که دلالت بر بهره‌وری از معرفت به خدا یا طلب با ارزش‌ترین بهره‌مندی از معرفت به حق سبحانه را تمنا می‌کند و در جایی دیگر امام می‌فرماید: «وَأَجْعَلْنَا مِنْ أَخْصِ عَارِفِيكَ، وَ أَصْلَحِ عِبَادِكَ، وَ أَصْدَقِ طَائِعِيكَ، وَ أَخْلَصِ عِبَادِكَ، يَا عَظِيمُ يَا جَلِيلُ، يَا كَرِيمُ يَا مُنِيلُ، بِرَحْمَتِكَ وَ مَنَّكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ» (قمی، ۱۳۵۹، مناجات‌العارفین).

۵. امام صادق علیه السلام فرمود: «العارف شخصه مع الخلق و قلبه مع الله، لوسهى قلبه عن الله طرفه عين لمت شوقاً اليه...» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۱، ج ۸: ۳۵۹۰).

از جمله مسائلی که برخی در خصوص عرفان و عارف به‌کار می‌برند این است که کلمه عارف در آموزه‌های وحیانی به پیغمبر و امام اطلاق نشده است و از کاربرد اصطلاح عارف بر انسان کامل معصوم علیه السلام دوری می‌کنند و تحاشی دارند. حال اگر این احتراز و تحاشی ناشی از پرهیز از شبیه‌سازی عارف در عرفان اصطلاحی در برابر فیلسوف، فقیه و متکلم و... با عارف به معنای لطیف‌تر بر انسان کامل معصوم علیه السلام باشد، درست و شاید هم برای دوری از مغالطات لفظی - معنوی و تنزل مقام آنان به مقام انسان‌های اهل معرفت مشهور باشد، واقعاً جای تقدیر دارد، اما اگر منظور این است که اساساً این واژه با بار معرفتی - معنوی خود در خصوص آن ذوات مقدسه به‌کار نرفته، کاملاً نادرست است، چه اینکه در منابع روایی و مجامع حدیثی ما چنین کاربردی موجود است، مثلاً:

۱. نبی خاتم صلی الله علیه و آله اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام را شایسته عنوان فاخر عارف دانسته‌اند و در این زمینه فرموده‌اند: "یا علی، ثلاث اقسام انهن حق: انک والاوصیاء عرفاء لایعرف الله الا بسبیل معرفتکم و عرفاء لایدخل الجنة الا من عرفکم و عرفتموه و

عرفاء لا یدخل النار الا من انکرکم و انکرتموه" (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۳: ۹۹؛ ج ۲۴: ۲۵۱؛ صدوق، ۱۴۱۴، ج ۱: ۱۵۰) در واقع عارف حقیقی کسی است که ذاتش فانی در حق تعالی شده باشد تا هم خودش حق تعالی را بی پرده ببیند و هم به گونه‌ای مظهر و مجلای خدا و آیینۀ خدانما باشد که هر کس او را شناخت، خدا را شناخته باشد... " (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۵۸ - ۴۵۹).

۲. رسول الله ﷺ در جای دیگری فرمود: «یا علی ما عرف الله الا انا و انت ولا عرفنی الا الله و انت ولا عرفک الله و انا» (حسن بن سلیمان، ۱۳۹۰: ۳۳۶؛ حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹: ۱۴۵ و ۲۲۷) چنانکه در این روایت نبوی مشاهده می‌شود در حقیقت واژه عارف به معنای جامع و کاملش تنها بر انسان کامل معصوم ﷺ اطلاق می‌شود، یعنی دقیقاً برخلاف تصور نادرست برخی که از به‌کاربردن این واژه بر آنان اجتناب می‌کنند. پیامبر اکرم ﷺ تنها آنان را شایسته عارف بودن می‌داند و عرفان به خدا، پیامبر و امام یا خداشناسی، پیامبرشناسی و امام‌شناسی راستین را منحصر در آنان می‌داند. زیرا خدا و مظاهر تام و مجالی کامل خدا یعنی انسان کامل را شناختن، کار هر کسی نیست و غیر پیامبر و امام در زمینۀ معرفۀ الله و معرفۀ الرسول و معرفۀ الامام در مرتبۀ وجودی خود از عرفان بهره‌مندند و اطلاق عارف به آنان با تسامح و تساهل است.

۳. اینکه امام علی ﷺ در مناجات شعبانیه می‌فرماید: "إِلَهِي وَ الْحَقْنِي بِنُورِ عِزِّكَ الْبُهْجِ فَأَكُونُ لَكَ عَارِفًا" دل بر این نکته است که اطلاق واژه عارف به آنان مجاز و بلکه این واژه در حقیقت تنها برازنده و شایسته آنان است. یا امام سجاد ﷺ فرمود: "وَ اجْعَلْنَا مِنْ أَحْصَى عَارِفِيكَ" (مناجات عارفین) که بیانگر این نکته است که عارفان حقیقی و واقعی آنان هستند و اطلاق واژه عرفان و عارف به غیر آنان اطلاق ثنوی و بالعرض است.

## شاخصه‌های عرفان شیعی

عرفان شیعی اولاً و بالذات از حیث مبانی و منابع، منطق عملی و روش سلوکی و ثانیاً و بالعرض در مقایسه با عرفان‌های صوفیانه و سکولار دارای شاخصه‌هایی است که آن را از عرفان‌های رقیب و معاند تفکیک می‌کند و این شاخصه‌ها در حقیقت برگرفته از مبانی و منابع آن خواهند بود که ضروری است در تعریف مفهومی و تعیین مصداقی عرفان و عارف نقش ممیزات را ایفا کند و هر کدام نورافکنی باشند تا عرفان صائب و صادق از عرفان التقاطی و کاذب تشخیص و تمییز داده شوند. عرفان شیعی صرف مفاهیم نظری و انتزاعی نیست، بلکه دارای مصادیقی است که هر کدام الگوهای کامل و جامع برای اهل سلوک عرفانی و طریقت معنوی هستند که همانا معصومین علیهم‌السلام و آنگاه تربیت‌یافتگان مکتب وحی و عصمت یعنی اصحاب اسرار معرفتی - معنویاتی آنان مثل: سلمان، اویس، حجرین عدی، رشید هجری، میثم تمار، کمیل و... تا امثال ملاحسینقلی همدانی، سید احمد کربلایی، شیخ محمد بهاری همدانی، میرزا جواد آقاملکی تبریزی، میرزا علی آقا قاضی طباطبایی، علامه محمد حسین طباطبایی و امام خمینی (رض) و... خواهند بود و عرفان در متن زندگی را که عرفانی انتزاعی - انضمامی است در متن حیات طیبه خویش متجلی کردند و اینک در این نوشتار به چهار شاخص از شاخص‌های عرفان شیعی اشاره می‌کنیم:

### ۱. توحیدگرایی

عرفان ناب اسلامی بر گفتمان توحید استوار و اساساً شناسنامه وجودی و هویت اصلی آن توحید است. به این معنا که عرفان خداگرایانه در همه سطوح و ساحات بوده و همه چیز از خدا، به سوی خدا، برای خدا و به یاری خداست. در عرفان قرآنی - اهل‌بیتی مطلوب بالذات و مقصود بالاصاله فقط خداست چه اینکه محبوب حقیقی و معبود راستین فقط خداست. «توحید» اعم از معرفت توحیدی و توحید شهودی، صمدی و وجودی غایت سلوک عرفانی است و به تعبیر محقق طوسی

(رض): «توحید یکی گفتن و یکی کردن باشد و توحید به معنای اول شرط باشد در ایمان و ... و به معنای دوم کمال معرفت باشد» (طوسی، ۱۳۶۱: ۱۵۶).

در این عرفان توحید افعالی، صفاتی و ذاتی با تجلی فعلی، صفاتی و ذاتی خداوند سبحان در مقام فنای فعلی، صفاتی و ذاتی تحقق پذیر خواهد بود. و پیامبر عظیم الشان اسلام ﷺ در یکی از دعاهاى معروف نزد خاص و عام، اشارات عمیق و دقیقی به مراتب سه گانه «توحید» داشتند و فرمودند: «اللهم انى اعوذ بعفوك من عقابك و اعوذ برضاك من سخطك و... اعوذ بك منك» (کافی، ۱۴۰۱، ج ۲: ۴۶۹) چه اینکه فراز اول اشاره به توحید فعلی؛ فراز دوم به توحید وصفی و سومى به «توحید ذاتی» خواهد بود و به تعبیر سید حیدر آملی، عرفا «موحد اول را صاحب عقل، موحد دوم را صاحب «عین» و موحد سوم را صاحب «عقل و عین» اصطلاح نموده اند که سومى جامع آنها و فائق بر آنهاست (آملی، ۱۳۸۲: ۷۰-۸۱). لذا سالک الی الله همه شئون وجودی اش در ارتباط با خداست، چنانکه در قرآن کریم می خوانیم: «واذکر اسم ربک و تبتل الیه تبتیلا، رب المشرق والمغرب لا اله الا فاتخذہ وکیلا» (مزمّل: ۸ - ۹) و آیه: «لاتدعوا مع الله الها آخر لا اله الا هو کل شئی هالک الا وجهه» (قصص: ۸۸) یا مقوله اخلاص در بندگی و تنها از خدا، خدا را خواستن لب الالباب عرفان عملی در مکتب اهل بیت علیهم السلام است و مقام مخلص (توحید فعلی - فنای فعلی) و مخلص (توحید ذاتی - فنای ذاتی) که در آیه: «الا عبادک منهم المخلصین» (ص: ۸۳) و... نشانها و نشانیهای اهل الله و صاحب دلان یا موحدان صادق را می توان جست و جو کرد.

عرفانهای بدون خدا و سلوک منهای حق سبحانه، گرفتاری نفسانی و ابلیسی می آورد و «انسان در تاریکی» خود را در «روشنایی» می بیند! در هر حال عرفان اسلامی حامل ایمان به خدا آن هم ایمان توأم با ایقان و معرفت شهودی است تا حقیقت عرفان و مراتب عالیة آن بر سالک عارف ظهور کند، البته باید هوشیار بود که ایمان به خدا، دارای دو رکن زیر است: ۱. ایمان یا باور قلبی پایدار؛ ۲. عمل

صالح یا مؤمنانه. آری ایمان عقلی - شهودی، ایمان ناب و خالص می‌تواند مأمّن و مصونیت‌بخش باشد؛ «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ» (انعام: ۸۲) پس عرفان، نباید سکولار و منهای خدا باشد که «سرابی» بیش نیست. استاد شهید مطهری نیز عرفان را «معرفة الله» و «توحید الله» برشمرده و عرفان را رسیدن به چنین منزلت والایی می‌داند (مطهری، ۱۳۶۲: ۲۲۵) و آنگاه که پیامبر اکرم ﷺ بیت لبید «الا كل شئى ما خلا الله باطل» را اصدق بیت معرفی می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۵: ۱۰) به توحید ناب و کامل اشارت دارد که با «جهاد اکبر» نیل به آن مقام ممکن است،

جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد

## ۲. عبودیت محوری

عبودیت گفتمان اصلی و حاکم بر عرفان شیعی است. اصل در عرفان شیعی رسیدن به مقام عبدالله شدن است و هیچ واژه‌ای شیرین‌تر از واژه "عبد" در عرفان قرآنی - اهل‌بیتی نیست، زیرا در منطق قرآن بهترین تعریف و شاخصه برای انسان به کمال رسیده مثل پیامبران الهی و پیامبر اعظم ﷺ عبد بودن و به منزلت عبودیت رسیدن نبود و نیست و عبودیت بود که منشأ مقام نبوت و رسالت و همچنین مقام ولایت الهیه آن ذوات نورانی شده است. چه اینکه تا عبد نشدند مقامات بلند نبوتی - امامتی به آنان داده نشد و هدف اصلی رسالت‌ها و بعثت‌ها و نبوت‌ها نیز همانا رساندن انسان‌ها به مقام عبد و عبودیت در برابر خداست. در عرفان عملی اسلام ناب نیز بزرگ‌ترین کرامت و جود و سلوکی سالک الی الله، بنده خدا بودن و عبدالله شدن و عندالله گشتن است و با نیل به عبودیت سالک الهی رنگ و رایحه خدا می‌یابد و خداخو می‌شود. علامه طباطبایی (رض) در تحلیل مفهومی - معرفتی عبادت و عبودیت می‌نویسند: «فان العبادة نوع تمثیل و ترسیم للعبودية و المملوكية و اظهار للحاجة اليه فمن الواجب أن يكون المعبود مالكا لعابده مديراً أمره أى رباً له و اذ

كان تعالى رب كل شئ لا رب سواه فهو المعبود لا معبود سواه» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۴: ۱۲۳)

بنابراین در عبودیت نکات لطیفی وجود دارد که عبارتند از:

الف) تجسم و ترسیم کردن عبودیت در برابر حق تعالی.

ب) اظهار فقر و نیاز به درگاه بی‌نیاز مطلق.

ج) پذیرش ربوبیت مطلقه حق در همه ابعاد وجودیش.

د) بریدگی از خود و هر چه غیر خود است و تنها «به یاد خدا» و «برای خدا» بودن.

چنانکه علامه در جای دیگری می‌نویسند: «فحقیقة العبادة نصب العبد نفسه فی مقام الذلّة و العبودیة و توجیه وجهه الی مقام ربّه، و هذا هو مراد من فسر العبادة بالمعرفة یعنی المعرفة الحاصلة بالعبادة. فتحقیقة العبادة هی الغرض الأقصى من الخلقه و هی أن ینقطع العبد عن نفسه و عن کل شئ و یذکر ربّه» (همان، ج ۱۸: ۳۸۸).

بنابراین انسان آزاده از هر چیزی و بریده از تعلق و تعیین، به عبودیت الهی تن داده و این عبودیت خود نردبان ترقی و تبتل و هجرت واقعی‌اش به عالی‌ترین درجه آزاده شدن و آزادگی و حریت خواهد شد، چه این که انسانی که عبد خداست، عبد نفس و ناس نخواهد شد و مملوک و مقهور و مغلوب چیزی غیر خدا نخواهد شد، چنین انسانی است که در وصف او آمده است: «من تخشع لیبی، تخشع له کل شئ» (حر عاملی، ۱۳۸۷: ۳۶۱ و ۳۶۲) که به تعبیر علامه طباطبایی (رض): «خشوع موجودات عبارت است از خضوع و انکسار و انقیاد آنها نسبت به کسی که به کمال رسیده باشد، و علت خضوع آنها برای صاحب کمال و معرفت و ولی خدا آن است که او مقامش بالاتر از بقیه موجودات و مجرای فیض برای پایین‌ترها می‌باشد و همه اشیا در تحت اختیار و اراده او هستند و معجزات انبیا و کرامات اولیا (علیهم‌السلام) از قبیل نسوزاندن آتش، سخن گفتن سنگریزه، غرق نکردن دریا، شکافتن ماه و جوشیدن چشمه از سنگ، انواعی از خشوع موجودات در برابر اولیای خدا می‌باشد» (رخشاد، ۱۳۸۴: ۳۵۱).

حال اگر انسان در صدد نیل به کمالات عالیه و قرب الی الله است، راهش خداشناسی و خداپرستی به معنای واقعی و جامع کلمه و عبودیت و خوف از اوست، راهش رهایی از ماسوی الله و انقطاع کامل از هر چه غیر اوست، خواهد بود، پاره کردن حجاب خود و غیرخود و پرده برداری از حقایق وجود است تا به مقام شهود و یقین راه یابد. به تعبیر علامه طباطبایی (رض): «از قرآن و سنت به دست می آید که طریق رسیدن به کمالات عالیه، انقطاع کلی از ماسوی الله است، و ملاک وصول به آن، رفع تعلقات یعنی بریدن از همه چیز، حتی از خود و خواسته‌های خویشتن است» (همان: ۳۲۸).

انسان سالک اهل عبودیت به تدریج از عالم طبیعت خارج و به عالم مثال و برزخ وارد می شود و آنگاه که لذت روحانی ورود به عالم تجرد ناقص و وحدت را چشید، به کمک همین بندگی و خلوص در آن و در پرتو هدایت‌های عام و خاص الهیه وارد عالم تجرد عقلی خواهد شد و در هیچ کدام از این مراحل و ورود و خروج‌ها، چیزی را به خود نسبت نمی دهد و خود را مالک چیزی نمی یابد و همه چیز را از خدا و تفضلات الهیه و نفعات رحمانیه می داند و می بیند تا بتواند مراحل عالی تر و راقی تر را نیز یکی پس از دیگری طی و تجربه کند و جذبه قرب الهی او را غرق در اسمای جمال و جلال الهیه نماید و شهود نماید که «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» (نجم: ۴۲)، «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (نجم: ۳۱)؛ همان: ۲۶؛ نور: ۶۴ و....)، «أَلَا لَهَا الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف: ۵۴)، «وَمَنْ لَّمْ يُجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (نور: ۴۰) و....

بنابراین عبودیت و شهود حق در همه مراتب وجود و مراحل سیر و سلوک و در واقع «توحید» ملازم و همراه هستند و اساس در تقرب الی الله و نیل به ذروه توحید همانا شریعت حقه محمدیه ﷺ و التزام عملی و تمام عیار به دستورالعمل‌های قرآن و عترت است و خط قرمز سلوک تا شهود نیز انجام دادن واجب و ترک حرام خواهد بود.

## ۳. شریعت محوری

در عرفان اهل‌بیتی سلوک بر مدار شریعت می‌گردد و سیر و سفر معنوی تنها بر فلک باید و نبایدهای الهی و وحیانی است، چه اینکه در چنین عرفان و سیر و سلوکی اصالت از آن شریعت است و خط قرمز شریعت خواهد بود که شریعت دارای لایه‌ها و سطوح گوناگونی است که سالک را در همه مراحل سلوکی اداره می‌کند و در هیچ مرحله و منزلی او را مهمل و رها نمی‌کند تا سرگردان شود. شریعت به معنای خاص یعنی «احکام تکلیفی» یا «فقه اصغر» و قوانین و باید و نبایدهای مربوط به حوزه اعمال انسان است که البته از منبع زلال «وحی» و «سنت» معصومان علیهم‌السلام استخراج و استنباط شده و آب حیات تکاملی آدمیان است (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲۱: ۲۶۸-۲۶۹).

عرفان اهل‌بیتی، از رهگذر بندگی و عبودیت در چارچوب شریعت شکل می‌گیرد و همه اعمال سالک بر طبق موازین شریعت اسلامی صورت می‌پذیرد و عمل به شریعت، در همه مراحل سلوک، لازم و قطعی تلقی می‌شود و سالک از آن هرگز بی‌نیاز نخواهد شد. شریعت در اصل به معنای «راه روشن» و راه ورود به نهرهاست و سپس در مورد ادیان الهی و شرایع آسمانی به کار رفته؛ زیرا راه روشن سلوک و سعادت در آن است (رک: فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۲۵۲؛ طریحی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۳۵۲) شریعت به معنای مجموعه باید و نبایدها یا احکام فقهی اسلام است که در قالب وجوب، حرمت، اباحه، استحباب و کراهت، ظهور یافته است. شریعت راهی است که از آن، به آبی می‌توان رسید که مایه حیات است و شریعت در دین به راهی گفته می‌شود که از آن می‌توان به حیات در نعیم الهی دست یافت. شریعت راهی است که از آن، به آبی می‌توان رسید که مایه حیات است و شریعت در دین به راهی گفته می‌شود که از آن می‌توان به حیات در نعیم الهی دست یافت و اصل در آن، ظهور است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۶: ۹۹).

و در عرفان حقیقی و شیعی برای عارف در حقیقت دو حکم بیشتر متصور نیست:

۱. وجوب؛ ۲. حرمت. زیرا عارف مستحب را ملحق به واجب سلوکی و مکروه و مباح را ملحق به حرام سلوکی برای خود می‌داند، پس عارف بیش و پیش از هر کسی بایسته است تا شریعت‌گرا و فقه‌محور باشد که هست و اساساً عرفان منهای شریعت در سیر و سلوک الهی که خداگرایی در آن اصل و اساس است، معنا ندارد و صد البته که شریعت حقیقت واحد ذومراتبی است که از لایه‌های دیگر آن به طریقت و حقیقت تعبیر می‌شود. «سلوک عرفانی»، بدون التزام عملی به شریعت، نتیجه‌بخش نیست. لذا شریعت‌گروی برای همهٔ اصحاب سیر و سلوک لازم است. «سقوط تکلیف» نه تنها در هیچ مرتبه‌ای از مراتب و هیچ منزلی از منازل معنوی اعتبار ندارد، بلکه تکلیف، بیشتر و وظایف، دشوارتر می‌شود و افراد هر چه به خداوند تقرب بیشتری داشته باشند، تکالیف سنگین‌تری دارند؛ زیرا حسنات الابرار، سیئات المقربین. به تعبیر علامه طباطبایی: «أن المراد بالخطیئة غیر المعصیة بمعنی مخالفة الأمر المولوی فإن للخطیئة و الذنب مراتب تتقدر حسب حال العبد فی عبوديته كما قيل: حسنات الأبرار سیئات المقربین» (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱۵: ۲۸۵) و به تعبیر مرحوم علامه سید محمد حسین حسینی تهرانی: «صوفیه حقیقی از حیث اعمال دین و عقاید مذهبی با سائر متشرعین تفاوت نداشته‌اند جز آنکه به فرایض و به مندوبات زیاده‌تر عمل می‌کرده‌اند» (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۳۲۸).

و به تعبیر ابن عربی: «والشريعة ابدأ لا تكون بمعزل فانها تعم قول كل قائل و اعتقاد كل معتقد» (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۹۴).

فقیه عارف، آیت‌الله ملاحسینقلی همدانی بر التزام به شریعت در عرفان عملی و سلوک الی‌الله تأکید کرده‌اند و نوشته‌اند: «مخفی نماناد بر برادران دینی که به‌جز التزام به شرع شریف، در تمام حرکات و سکانات... راهی به قرب حضرت ملک الملوک- جل جلاله- نیست» (بهارى همدانى، ۱۳۸۴: ۲۰۷-۲۱۴) و امام خمینی (رض) نیز که شاگرد مکتب

اهل بیت علیهم السلام بودند، بر لزوم عمل به ظاهر شریعت و ابتنای سلوک بر شریعت تأکید کرده و فرموده است: «بدان که هیچ راهی در معارف الهیه پیموده نمی شود مگر آنکه ابتدا کند انسان از ظاهر شریعت، و تا انسان متأدب به آداب شریعت حقه نشود، هیچ یک از اخلاق حسنه از برای او به حقیقت پیدا نشود، و ممکن نیست که نور معرفت الهی در قلب او جلوه کند، و علم باطن و اسرار شریعت از برای او منکشف شود، و پس از انکشاف حقیقت، و بروز انوار معارف در قلب نیز متأدب به آداب ظاهره خواهد بود، و از این جهت دعوی بعضی باطل است که "به ترک ظاهر، علم باطن پیدا شود" یا "پس از پیدایش آن، به آداب ظاهره احتیاج نباشد" و این از جهل گوینده است به مقامات عبادت و مدارج انسانیت» (خمینی، ۱۳۷۳: ۷). اگر عارفان در سیر و سلوک، تابع شریعت و ولایت اهل بیت علیهم السلام باشند و راه صحیح را طی کنند، گوشه‌ای از علم شهودی انبیا و اولیا به آنها می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۴۸). و اگر تهذیب و تزکیه، برخلاف مسیر شرع باشد، ریاضت باطلی است. سیر و سلوک جز با انجام دادن واجبات و مستحبات از یک سو و ترک محرمات و مکروهات، از سوی دیگر، پذیرفتنی نیست و بازدهی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۰: ۲۹۵) و یقین در آیه «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ»، یقین معرفتی است و تفسیر آن به مرگ، از باب جری و تطبیق است؛ و تفسیرش این است که یکی از منافع عبادت، یقین است و رسیدن به یقین، جز از راه عبادت و بندگی، امکان ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۶۹). استاد جوادی آملی می‌فرماید: «حتی» در آیه «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر: ۹۹) را به حَتَّىٰ تحدید نه حَتَّىٰ تفدیه، چه اینکه عبودیت عامل زدودن حجاب‌ها و کشف پرده‌ها می‌شود تا انسان در پرتو عبادت و عبودیت به مقام «یقین» و شهود حق و «دیدار یار» نائل گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۱: ۱۳۸-۱۳۷؛ ۱۳۸۳، ج ۵: ۱۰۴ و ۱۱۳) و مرحوم علامه طباطبایی (رض): «حتی یاتیک الیقین» دستور سلوک در منهج تسلیم و اطاعت و قیام به لوازم عبودیت تفسیر کرد و «آمدن یقین» را رسیدن اجل مرگ

دانسته‌اند که با فرارسیدنش غیب مبدل به شهادت و خبر به عیان مبدل می‌شود و چون مرگ فراروی انسان است، انسان باید خدا را عبادت کند و این یقین همان عالم آخرت است که عالم یقین عمومی ماورای حجاب محسوب می‌شود، نه اینکه مراد از یقین آن یقین باشد که با تفکر یا ریاضت و عبادت به دست می‌آید. سپس مرحوم علامه می‌نویسد: «این را گفتیم تا معلوم شود اینکه بعضی پنداشته‌اند که: آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه عبادت تا وقتی لازم است که یقین نیامده باشد و همینکه یقین پیدا کرد، دیگر نماز و روزه واجب نیست. پندار و رأی فاسدی است، برای اینکه اگر مقصود از یقین آن یقین معمولی باشد که گفتیم از راه تفکر یا عبادت در نفس پدید می‌آید، رسول خدا ﷺ در هر حال آن یقین را داشته، آیه شریفه که خطابش به شخص رسول اکرم است، می‌فرماید: عبادت کن تا یقین برایت بیاید، چطور رسول خدا ﷺ یقین نداشته با اینکه آیات بسیاری از کتاب خدا او را از موقنین و همواره بر بصیرت و بر بینه‌ای از پروردگارش و معصوم و مهتدی به هدایت الهی و امثال این اوصاف دانسته است» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج ۲۰: ۲۸۸-۲۸۹).

چنانکه امام خمینی (رض) نیز در تصویر و تفسیر «شریعت محوری» در دو مقام سلوک قبل از شهود و پس از شهود نوشته‌اند: «برای ارباب معارف الهیه، روشن و واضح است که انسان سالک، تا در سیر الی‌الله و سلوک جناب‌الله است، نماز و دیگر مناسکش فرق بسیار دارد با ولی کاملی که سیر را به آخر رساند و به غایه‌القصوامی عروج کمالی و معراج روحی و معنوی رسید و قدم به محفل اُنس قاب قوسین نهاد، زیرا که سالک، مادامی که در سلوک و سیر الی‌الله است، نمازش بُراق عروج و رفرف وصول است. و پس از وصول، نمازش نقشه تجلیات و صورت مشاهدات جمال محبوب است بدون آنکه اعمال رویه‌ای در ترکیب آن شود، بلکه از قبیل سرایت حکم غیبت به شهادت و ظهور آثار باطنی به ظاهر است...» (خمینی، ۱۳۶۹: ۱۰-۱۱).

#### ۴. عقلانیت و خردورزی

دیگر شاخصه عرفان عملی در مکتب اهل بیت علیهم السلام، عقلانیت و خردورزی است. در مکتب اهل بیت علیهم السلام، عقلانیت، خاستگاه خوبی هاست و تقوا و دوام تفکر با یکدیگر همراه هستند و هر دو مورد سفارش شده‌اند. عنوان جاهلیت در مواردی از قرآن کریم، مانند آیه «وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» (احزاب: ۳۳)، سهمی از ترغیب به عقلانیت را به همراه دارد. البته قرآن و سیره حضرت ختمی نبوت صلی الله علیه و آله و سنت عترت اطهار علیهم السلام مشحون از مدح عقل از یک سو، و گفتار، رفتار، کردار، نوشتار و دیدار عاقلانه از سوی دیگر است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۶: ۹۶-۹۷). ازین دیدگاه، عقلانیت و تفکر، پدر هر خیر و مادر آن قلمداد شده است. امام حسن مجتبی علیه السلام می‌فرماید: «أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَإِدَامَةِ التَّفَكُّرِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ أَبُو كُلِّ خَيْرٍ وَأُمُّهُ» (ورام ابن ابی فراس، ۱۳۹۰، ج ۱: ۵۲). شما را به تقوا و ادامه تفکر توصیه می‌کنم؛ زیرا تفکر، پدر هر خیر و مادر آن است. عقلانیت و تفکر، بالاترین عبادت به‌شمار می‌آید. در این زمینه از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در وصیتش به امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: «لَا عِبَادَةَ كَالْتَّفَكُّرِ» (حرانی، ۱۴۱۶: ۶). هیچ عبادتی چون تفکر نیست. بر شاخصه عقلانیت، فقط با واژه تفکر و نقش آن در عرفان عملی تأکید نشده؛ بلکه با واژه عقل و کارکردهای آن نیز بر این عنصر محوری تأکید شده است.

در عرفان قرآنی و اهل‌بیتی معرفت به خدا اصالت و ضرورت دارد و معرفه‌الله هم از راه عقل و برهان و هم از راه دل و عرفان که یکی با ابزار استدلال و دیگری با ابزار تزکیه نفس تحصیل می‌شود، معرفت به همه چیز و مقدمه نیل به توحید الهی است، چنانکه موضوع عرفان وجود لابشرط مقسمی یا هویت غیبیه مطلقه است که شکار احدی نخواهد شد و فرجام سلوک عرفانی اعتراف به جهل «ما عرفناک حق معرفتک» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۸: ۲۳، ح ۱). در بعد نظری و علمی و اقرار به عجز «ما عبدناک حق عبادتک» (همان) در جنبه عملی و عینی است. باید دانست که در عرفان از بود و نمود نه از باید و نباید یا

بود و نبود سخن به میان می‌آید، سازوکار معرفت‌شناختی آن شاکله و ساختار ویژه‌ای دارد، اما در عرفان ناب اسلامی این سازوکار با ساختار خاص در تعارض و تهاافت با عقل و برهان و معرفت عقلی - فکری نیست، بلکه بالاتر و والاتر از آن است و از طور و منزل عقل عبور کرده و به طور و منزل دل راه یافته است و سیر تدریجی و تکاملی دارد و معرفت‌شناسی عرفانی مبتنی بر اسلام ناب دفتر عقل و آیت عشق مانع‌الجمع نیستند و تضاد با هم ندارند، بلکه قابل اجتماع بوده و تعاضد دارند و بالاتر اینکه عشق همان عقل استعلا یافته و به‌طوری‌ورای طور آن است و در آن سخن از دعوت عاقل به عشق‌ورزی و مهرمداری است، لذا در عرفان و حیانی - ولایی عقل و دل به هم پیوسته‌اند و سرشت و سرنوشت مشترک دارند و انسان آگاه باید هم عقل‌آگاهی و معرفت فکری و هم دل‌آگاهی و معرفت ذکری هم شناخت مفهومی و حصولی و هم شناخت شهودی و حضوری پیدا کند که عرفان ناب چنین رویکرد و بازتاب‌هایی را دارد و به تعبیر استاد شهید مطهری (رض) در اسلام ناب، اصالت با عقل و معرفت عقلی است که به‌واسطه آن و با چنین کلیدی، انسان ورود به دالان معرفت شهودی و معارف قلبی پیدا می‌کند (رک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۴: ۹۶۰-۹۶۱؛ ۱۳۸۳، ج ۲۳: ۱۸۴-۱۸۶) که عرفان با عقلانیت حدوث و بقا می‌یابد و عقلانیت عرفانی و عرفان عقلانی در معرفت‌شناسی مبتنی بر عرفان ناب اسلامی داریم. چه اینکه اسلام ناب از کمال و جامعیت برخوردار است و معرفت جامع و جامع معرفت و کمال معرفت و معرفت کامل را در اختیار انسان سالک قرار می‌دهد تا بال تفکر و تذکر، تعقل و تعبد، فهم و شهود بال‌های طیران و پرواز انسان به‌سوی بارگاه قدس ربوبی واقع شوند و از ایمان عقلانی - عرفانی و عرفان ایمانی - عقلانی و عقل عرفانی ایمانی نه ایمان منهای عقل و عرفان و عقل و عرفان منهای ایمان دفاع می‌کند و سرچشمه‌های زلال آن را فراروی انسان قرار می‌دهد که آیه: «و من الناس من یجادل فی الله بغیر علم و لا هدی و لا کتاب منیر» (حج: ۸) و آیه: «والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون

شیئاً و جعل لكم السمع والابصار والافتده لعلکم تشکرون» (نحل: ۷۸) و آیه: «ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب او القی السمع و هو شهید» (ق: ۳۷) و... ناظر و گواه بر آنها هستند و عرفان قرآنی جامع عقل و دل و حصول و حضور است و معرفت‌های تجربی، تجریدی و تجریدی را فراروی آدیان می‌نهد و انسان کامل اسلام در عرفان کامل اسلامی، از علوم مختلف عقلی، نقلی و شهودی بهره‌مند است و آیه کریمه: «والذین جاهدوا فینا لتهدینهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین» (عنکبوت: ۶۹) منطق معرفت‌شناسی عرفان ناب را بر پایه جهاد و اجتهاد و سلوک در صراط قویم و سبیل سدید الهی را مطرح می‌کند تا از عنایات و افاضات الهی و معیت و هدایت خاصه حرف به میان آورد، پس در عرفان اصیل اسلامی معارف عقلی و شهودی دارای ارزش معرفتی و کارکرد ویژه خود هستند و به تعبیر بلیغ و عمیق استاد شهید مطهری: «به نظر ما، سخن از ترجیح آن راه بر این راه بیهوده است، هر یک از این دو راه مکمل دیگری است و به هر حال عارف منکر ارزش راه استدلال نیست» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳: ۱۶۴-۲۴۶؛ ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۸-۷۷؛ ۱۳۷۸، ج ۴: ۱۴۶-۱۴۸ و ۵۷۱-۵۸۰).

در اسلام ناب هم عقل منبع معرفت و استدلال و برهان ابزار آن و هم دل منبع معرفت و تهذیب و تزکیه نفس ابزار آن قلمداد شده است، پس عرفان مبتنی بر اسلام ناب عقل‌گریز نیست، بلکه عقل‌گراست. به تعبیر بانو مجتهدة اصفهانی: «بزرگ‌ترین چیزی که انسان را در مسیر تکامل رهبری می‌نماید، عبارت از تعقل و تفکر است. قوه عقل و فکر بالاترین فیض سبحانی و سرچشمه آب حیات جاودانی و مصدر فیوضات غیرمتناهی است که خدای متعال این موهبت عظمی را مخصوص به افراد انسان قرار داده است» (نصرت امین، ۱۳۸۱؛ سیر و سلوک: ۹). البته حظ و قلمرو هر کدام از عقل و دل و معارف مربوط کاملاً مشخص است، اما سخن در اینست که عرفان با عقلانیت سازگار است و بلکه لازمه سلوک باطنی را سلوک عقلی می‌داند که تا سلوک برهانی - عقلی حاصل نشود یا سلوک ذوقی - معنوی حادث نخواهد شد یا ناقص و احیاناً دارای اثرات مبهم و محدود و حتی

انحرافی خواهد شد و مجاهده عقلی و ریاضت فکری مقدمه لازم مجاهده قلبی و ریاضت ذکری خواهد بود که به تعبیر حضرت امام خمینی (ره): «قرآن کریم، مرکز همه عرفان‌هاست، مبدأ همه معرفت‌هاست» (خمینی، ۱۳۶۴، ج ۱۹: ۴۳۸) و عجیب و شگرف و شگفتی‌زاست که بدانیم اسلام ناب برای معرفت شهودی و عقلی، منطق و معیار صدق و کذب معرفی می‌کند و نظام و روش معرفتی عرفان ناب اسلامی کاملاً تعریف شده و نهادینه است که معرفت عقلی میزان منطقی دارد و منطق ترازوی سنجش از حیث صورت یا ماده برای تفکیک صحیح از سقیم و صادق از کاذب در حوزه معرفت فکری - فلسفی است و معیارهای بازشناسی صدق و کذب در معرفت شهودی نیز قرآن کریم، شهود معصوم و عقل سلیم معرفی گشت (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۳: ۱۲۹-۱۴۵) یا می‌فرماید: «فلسفه الهی با همه شوکتی که دارد در ساحت عرفان چون منطق است در پیشگاه برهان و حکمت، یعنی جنبه میزانی و آلی دارد. بنابراین ورود به وادی ایمن عرفان برای ناآگاه از مبانی برهان، میمون نخواهد بود» (همان: ۱۱۵). لذا در قرآن و آموزه‌های معصومان علیهم‌السلام عوامل و موانع معرفت در کنار اقسام و انواع معرفت طرح و تحلیل شده‌اند تا لغزشگاه‌های معرفت عقلی و شهودی تبیین شود، به هر حال به تعبیر مفسران، آیه ۸ سوره حج معرفت تجربی، عقلی، شهودی و معرفت منحصر به فرد و حیانی را نیز مطرح می‌کند تا معرفت‌شناسی قرآنی را فراروی انسان آگاه و معرفت‌یاب قرار دهد (رک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۳: ۲۰۹-۲۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱۴: ۳۴۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱۴: ۴۱-۴۲؛ طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۷-۸: ۷۲-۷۳) و جالب اینکه در قرآن فؤاد هم به عقل و هم به دل و قلب هم به فهم و هم به شهود تفسیر شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۳: ۲۱۰ و ۲۱۶-۲۱۹) و صاحب‌دلان که سرچشمه‌های حکمت از درون آنان جوشش گرفته است، از عقل، قلب و القای سمع یعنی گوش‌سپاری به سخن حق و گفتار صدق، بهره‌های کافی و وافی را می‌برند.

حال که معرفت‌شناسی جامع قرآنی - عترتی و سازوکار شناخت عرفانی یعنی بهره‌گیری از دل و معارف باطنی با مجاهده و تهذیب نفس بر اساس منازل و مراحل روشن است (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱۳: ۲۸۹، ۳۹۰-۳۹۱) می‌توان به نقد عرفان‌های محدود و صوفیانه پرداخت که به تحقیر عقل و گریز و بلکه ستیز با عقلانیت اهتمام ورزیده‌اند و امروزه از عرفان غیرعقلانی و مانعیت و حجاب بودن عقل و برهان در عالم سلوک عرفانی سخن به میان می‌آورند، چه اینکه عرفان ضدعقل و تصوفی که با معرفت عقلانی درگیر و مخالف است و به خصوص فرقه‌ها و جریان‌هایی که حصول و حضور عرفان را با غیبت و عدم عقل و عقلانیت توجیه و تفسیر و اینها را مانع‌الجمع قلمداد می‌کنند یا برای این است که عرفان صوفیانه آنها پشتوانه علمی - عقلانی ندارد و اکثر و شاید تمام سرسلسله‌های جدید آنان تحصیلات عالی علمی - فلسفی و قدرت استدلال و برهان ندارند و شاید برخی عوام و بی‌سواد بوده‌اند و به تدریج حلقه‌ها و هسته‌هایی را با استفاده از گرایش عده‌ای به معنویت تشکیل داده‌اند و عدم حکمت‌دانی و فقه‌خوانی و شریعت‌شناسی خویش را در پرده علم لدنی و افاضی پنهان می‌کنند و تنها راه دل را با توجیحات بی‌پایه مثبت نشان می‌دهند یا اینکه سوءاستفاده‌های مالی و اخلاقی یا ثروت و شهوت خویش را زیر عنوان تصوف و عرفان مستور و محجوب کرده‌اند تا مورد تکفیر، تفسیق و اعتراض آگاهان قرار نگیرند و حتی شریعت‌گریزی‌هایی را که دارند، با تفسیر و تأویل‌های نابه‌جا و غیرعقلانی یا ورای عقل بشری بودن توجیه می‌کنند. استاد مطهری حتی در باب عرفان اسلامی که با عرفان‌های دیگر کاملاً متفاوت است، نقدهایی دارد که از جمله آنها چنین است: «در اینکه مقام عشق را از مقام عقل بالاتر برده‌اند، شکی نیست به قول حافظ: «جناب عشق را درگه بس بالاتر از عقل است» ولی در مرحله تحقیر عقل، گاهی تا حد افراط هم جلو رفته‌اند؛ یعنی اساساً تفکر و تعقل و منطبق و استدلال و برهان را سخت بی‌اعتبار معرفی کرده‌اند تا آنجا که آن را حجاب اکبر هم نامیده‌اند و گاهی در حیرت فرو رفته‌اند. اگر دیده‌اند حکیمی به جایی رسیده است... عرفا بیش از اندازه عقل را تحقیر کرده‌اند. ما اگر منطق

قرآن را در یک طرف و منطق عرفان را در باب عقل در طرف دیگر بگذاریم، اینها با یکدیگر خوب نمی‌خوانند. قرآن خیلی بیشتر از عرفان، برای عقل احترام و ارزش قائل است و روی عقل و تفکر و حتی استدلال‌های خالص عقلی تکیه کرده است...» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳: ۲۱۴) و در فراز دیگری می‌فرماید: «از کانون دل حرارت و حرکت برمی‌خیزد و از کانون عقل هدایت و روشنایی... اگر عقل انسان آزاد باشد در امور آن‌طور قضاوت می‌کند که در واقع و نفس‌الامر چنان است، خوب را خوب و بد را بد می‌بیند...» (همان: ۷۷۱ و ۷۷۳). پس از دید استاد مطهری حتی در عرفان اسلامی که کامل‌ترین عرفان‌هاست، نقص‌هایی وجود دارد تا چه رسد به عرفان صوفیانه و صوفی‌گری‌های عصر جدید که در اصل نه با عرفان و تصوف حقیقی تشابه دارند و نه اساساً به‌دنبال معنویت و سلوک حقیقی هستند، بلکه جهله صوفیه و فرقه‌های انحرافی حتی سیاسی آنها، عالمانه و عامدانه دچار گرایش‌های انحرافی، التقاطی و ضدعقلی شده‌اند و باید با معیارهای قرآنی و سنت و سیره اهل‌بیت عصمت و طهارت سنجش و ارزیابی و نقل و نقد شوند.

عرفان شیعی دارای شاخصه‌های دیگری همچون: ولایت‌گرایی و ریاضت معقول و مشروع، اعتدال‌گرایی، جامعه‌گرایی و خدمت به مردم برای رضای خدا، سیاست‌گرایی و بصیرت اجتماعی، تکلیف‌گرایی و وظیفه‌محوری و... هم هست که بیان و تبیین این شاخصه‌ها در نوشتار حاضر ممکن نیست.

### نتیجه‌گیری

عرفان اسلامی مبتنی بر اصول، شاخص‌ها و مؤلفه‌هایی است که آن را از عرفان‌های دیگر منفک و متمیز می‌کند که ما برخی از آنها را در نوشتار حاضر مطرح کردیم.

مؤلفه‌هایی که سیراز خدا تا خلق را شامل شده و عقل و عشق در آن درآمیخته‌اند، یا درون‌گرایی و برون‌گرایی، خلوت و جلوت، سلوک و سیاست، سجاده و سنگر و از همه مهم‌تر روابط چهارگانه: ۱. انسان با خود؛ ۲. انسان با خدا؛ ۳. انسان با جامعه؛ ۴. انسان با

جهان در پرتو رابطه انسان متکامل با انسان کامل مکمل تعریف عمیق و تنظیم دقیق شده است تا نشان دهد که عرفان اصیل اسلامی عرفانی جامع و کامل است و رشد و تعالی همه جانبه نه یک جانبه یا چندجانبه را هدف قرار داده است. بنابراین در عرفان حقیقی و راستین، خدا حاکم است نه قدرت های نفسانی، عبودیت خدا ملاک است، نه عبد نفس بودن، قرب حق و خداجویی مهم است، نه کشف و کرامات داشتن، خدمت به بندگان خدا برای خدا معیار است، نه جلب و جذب مردم، دعوت به خدا دارای اصالت است، نه دعوت به خود و مرید و مرادی محض.

آری گفتمان مسلط بر عرفان شیعی و اهل بیتی توحید و عبودیت است ولا غیر. غایت این عرفان نیز لقاءالله و قرب حقیقی به حق است و دیگر هیچ.

## منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- صحیفه سجادیه.
۱. ابن عربی، محی الدین (۱۴۱۸ق). فتوحات مکیه (دوره چهار جلدی)؛ بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۹۸م.
  ۲. ابوعلی سینا، حسین (۱۳۷۴ ش). الاشارات و التنبیها با شرح خواجه نصیر الدین طوسی و قطب الدین رازی، مطبوعات دینی، چاپ اول، قم.
  ۳. آمدی، عبدالواحد؛ غررالحکم (۱۳۷۳). شرح جمال الدین محمد خوانساری؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
  ۴. آملی، سید حیدر (۱۳۸۲). انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه، تحقیق و تعلیق و مقدمه سید محسن موسوی تبریزی، قم، انتشارات نور علی نور.
  ۵. امین بیگم، نصرت (۱۳۸۱). سیروسلوک، قم، انتشارات آیت اشراق.
  ۶. بهاری همدانی، محمد (۱۳۸۴ ش). تذکره المتقین، مجمع البحوث الاسلامی، مشهد.
  ۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲ ش). تحریر تمهید القواعد مرکز نشر اسراء، چ اول، تهران.
  ۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). تفسیر موضوعی قرآن مجید، ج ۱۳، قم.
  ۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). تفسیر موضوعی قرآن مجید، ج ۱۱، مرکز نشر اسراء، چ سوم، قم.
  ۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). تفسیر موضوعی قرآن مجید، ج ۱۰، مرکز نشر اسراء، چ دوم، قم.
  ۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). تفسیر موضوعی قرآن مجید، ج ۹، مرکز نشر اسراء، چ اول، قم.
  ۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). دین شناسی، مرکز نشر اسراء، چ اول، قم.
  ۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). سرچشمه اندیشه، ج ۵، مرکز نشر اسراء، چ اول، قم.

۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷). نسیم اندیشه، دفتر یکم، چ اول، قم.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). عین نضاح؛ ج ۳، قم: اسراء.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). بیان مرصوص، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، قم.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴). تفسیر انسان به انسان، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، قم.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). تفسیر موضوعی قرآن مجید، ج ۱۶، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، قم.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷). حماسه و عرفان، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، قم.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). تفسیر موضوعی قرآن مجید، ج ۸، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، قم.
۲۱. حافظ شیراز، شمس‌الدین محمد (بی تا). دیوان حافظ، نسخه قزوینی - غنی، نشر طلوع، بی جا.
۲۲. حرّ عاملی، محمدبن الحسن (۱۴۱۲ ق). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، بیروت، احیاء التراث العربی.
۲۳. حرّانی، ابومحمد الحسن بن علی بن الحسین بن شعیبه (۱۴۱۶ ق). تحف العقول عن آل الرسول اللّه، جامعه مدرسین، چهارم، قم.
۲۴. حسن بن سلیمان حسنی (۱۳۹۰). مختصرالبصائر، ترجمه محمد جواد تبریزی، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، مشهد مقدس.
۲۵. حسینی استرآبادی، سید شرف‌الدین علی (۱۴۰۹ ق). تأویل الآیات الظاهره، انتشارات اسلامی، قم.
۲۶. حسینی تهرانی، محمدحسین (۱۴۲۳ ق). الله‌شناسی، ج ۱، مشهد، انتشارات علامه طباطبائی.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۸). الله‌شناسی، ج ۲، مشهد، انتشارات علامه طباطبائی.
۲۸. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۸). الحیاء، ج ۱، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۲۹. خلیل‌بن احمد (۱۴۰۹ ق). کتاب العین، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، قم.
۳۰. خمینی، روح‌الله (۱۳۶۴). صحیفه نور، نشر مرکز مدارک فرهنگی تهران.
۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳). شرح چهل حدیث، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (رض)، چ چهارم، تهران.
۳۲. رخشاد، محمد حسین (۱۳۸۴). در محضر علامه طباطبائی، قم، انتشارات نهانندی.

۳۳. رسائل قیصری (۱۳۵۷). انجمن حکمت و فلسفه، چ اول، تهران.
۳۴. سهروردی، یحیی ابن حبش (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، با مقدمه هانری کربن، تهران.
۳۵. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مصحح سید حسین نصر، با مقدمه هانری کربن، تهران.
۳۶. صدرای شیرازی (۱۴۲۳ق). الاسفار الاربعه بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۷. صدوق، محمدبن علی (۱۴۱۴). خصال، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی.
۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق). شرح توحید صدوق، قاضی سعید محمدبن محمد مفید القمی، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
۳۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۲ق). تفسیر المیزان، معرب، مؤسسه مطبوعات اسماعیلیان.
۴۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). شیعه (مجموعه مکاتبات و مراسلات علامه طباطبایی با هانری کربن)، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). تفسیر المیزان؛ ترجمه محمد باقر همدانی، قم، انتشارات اسلامی.
۴۲. \_\_\_\_\_ (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه اعلمی للمطبوعات، بیروت.
۴۳. طبرسی، حسن بن الفضل (۱۴۰۶). مجمع البیان، بیروت، داراحیاء التراث العربیه.
۴۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق). مکارم الاخلاق، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۴۵. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱). اوصاف الاشراف، مشهد، انتشارات امام.
۴۶. طوسی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق). امالی، التحقیق: قم الدارسات الاسلامیه، مؤسسه البعثه، دارالثقافه، الطبعة الاولى.
۴۷. طه حسین (بی تا). آئینه اسلام، ترجمه محمد آیتی، شرکت انتشارات، تهران.
۴۸. عروسی الحویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۱ق / ۱۹۹۱م). تفسیر نورالتقلین، ج ۱، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، بیروت مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چ اول.
۴۹. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). کتاب العین، تحقیق و تصحیح: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، نشر هجرت.
۵۰. قمی، شیخ عباس (۱۳۵۹). مفاتیح الجنان.

۵۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). *مفاتیح الجنان*، قم، فاطمه الزهرا.
۵۲. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۵). *الکافی*، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۵۳. کلینی، اصول کافی (۱۴۰۱ ق). *دارالصعب*، دارالتعارف، بیروت، چهارم.
۵۴. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۱ ق). *اصول کافی*، دارالصعب، دارالتعارف، بیروت، چهارم.
۵۵. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ ق). *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۵۶. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۱). *میزان الحکمه*، ترجمه حمیدرضا شیخ؛ قم، دارالحديث.
۵۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳-۱۴۰۵ ق). *میزان الحکمه*، ج اول، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۵۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*، ج ۱۰، تهران، انتشارات صدرا.
۵۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*، ج ۱۸، تهران، انتشارات صدرا.
۶۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). *مجموعه آثار*، ج ۲، انتشارات صدرا، چ هشتم، تهران.
۶۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). *آشنایی با قرآن*، ج ۱، انتشارات صدرا، چاپ هجدهم، تهران.
۶۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*، ج ۳، چ هفتم، انتشارات صدرا، تهران.
۶۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*، ج ۱۶، انتشارات صدرا، تهران.
۶۴. \_\_\_\_\_ (بی تا)، *مجموعه آثار*، ج ۲، انتشارات صدرا، تهران.
۶۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). *مجموعه آثار*، ج ۲۲، انتشارات صدرا، تهران.
۶۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). *مجموعه آثار*، ج ۲۳، انتشارات صدرا، تهران.
۶۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*، ج ۴، انتشارات صدرا، تهران.
۶۸. معاونت فرهنگی ستاد بزرگداشت حضرت امام خمینی (۱۳۸۷). *آیینة جمال*، با مقدمه خانم دکتر طباطبایی، چ اول، انتشارات عادیات، تهران.
۶۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۲). *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۷۰. موحد ابطحی اصفهانی، سید محمد باقر (۱۳۷۹). *الصحیفه الجامعه لادعیه*، سیده نساء العالمین فاطمه الزهرا، قم، مؤسسه الامام المهدي علیه السلام، چ اول.
۷۱. نوری طبرسی، حسین محمد تقی (۱۴۰۸ ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، تحقیق مؤسسه آل البيت، بیروت، مؤسسه آل البيت.
۷۲. ورام ابن ابی فراس، ابوالحسن (۱۳۹۰). *مجموعه ورام در اخلاق و آداب اسلامی*، ترجمه محمد رضا عطائی، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد مقدس.