

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال نهم، بهار ۱۳۹۶، شماره مسلسل ۳۱

## معرفت قلبی از دیدگاه شریعت و مکتب ابن عربی

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۲۵

تاریخ تأیید: ۹۴/۵/۱۰

سیداحمد فاضلی\*

زهرا شریف\*\*

در منظومه آیات و روایات اسلامی، محل معرفت قلب است و علم حقیقی همان معرفت قلبی است. مهم‌ترین ویژگی‌های معرفت شهودی و قلبی مطرح در آیات و روایات عبارت‌اند از: وهبی و از سوی خداوند بودن، نامتعارف و غیرعادی بودن، مستقیم و عاری از تفکر و واسطه بودن، شناختی بودن، برخوردار از حقیقت و صدق، برخوردار از متعلق فرامادی و غیبی، نتیجه تقوا و مجاهده [درونی و بیرونی] بودن. عرفا نیز، به تبعیت از شریعت ناب، قایل به معرفت عرفانی و قلبی‌اند. از دیدگاه ابن عربی معرفت حقیقی شناختی قلبی، بی‌واسطه، غیراکتسابی و وهبی است که با حصول استعداد نفس از طریق رعایت تقوا، مجاهده و سلوک عملی حاصل می‌شود. روشن است که تطابق دیدگاه عرفا بر شریعت مبین اسلام به دلیل پابندی آنان به دستورات و اصول اسلامی است.

\* استادیار گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم.

\*\* استادیار گروه فلسفه و کلام جامعة المصطفی.

**واژگان کلیدی:** معرفت قلبی، مکاشفه، شهود، ملکوت، حدیث قرب نوافل،

ابن عربی.

#### مقدمه

از دیدگاه آیات و روایات اسلامی، معرفت جایگاهی اصیل دارد به گونه‌ای که حصول آن در اصول اعتقادی جز از راه تحقیق جایز نیست و تقلید کفایت نمی‌کند. همچنین، معیار سنجش اعمال معرفتی است که قرین عمل می‌شود. از سوی دیگر، معرفت خواسته‌شده دارای درجات مختلفی است و گستره‌اش علم‌الیقین و حق‌الیقین را دربرمی‌گیرد.

ادعای اصلی عرفان اسلامی نیز در این حوزه مطابق تصریح شریعت است و بالاترین مرتبه معرفت را حق‌الیقین می‌داند و البته، عرفا خود گفته‌اند که جز اوحدی از انسان‌ها از عهده برآوردن این وظیفه برنمی‌آیند. ابن عربی، مؤسس عرفان نظری، صراحت به این سخن دارد.

این نوشتار به دنبال بررسی حقیقت این نوع ادراک است که در زبان آیات و روایات با عنوان معرفت قلبی و روحی و در عرفان اسلامی با عناوینی چون کشف و شهود، مکاشفه و مشاهده به کاررفته است، که در ادامه به بررسی ویژگی‌های معرفت قلبی از دیدگاه آیات و روایات از دیدگاه مکتب ابن عربی می‌پردازیم.

#### ۱. معرفت قلبی از دیدگاه قرآن کریم

آیات بسیاری از قرآن کریم بر امکان و وجود نوعی از شناخت غیرعادی و فراتر از معرفت‌های معمول در دنیا برای انسان‌ها دلالت می‌کند که خصوصیت این شناخت عدم تحقق از طرق متعارف همچون تعلم، تجربه و بحث و تفکر است. بلکه قرآن کریم در مواردی، راه حصول این نوع از شناخت‌ها را اخلاص و بندگی، عمل به شریعت، و تقوا و مجاهده می‌شمرد. (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۳۳)

این که حضرت ابراهیم علیه السلام ملکوت را مشاهده نموده است نمونه بارزی از شهود عرفانی عوالم و امور غیبی است، که در این آیه بازتاب یافته است: «وَكَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ». (انعام: ۷۵)

این آیه بر این مطلب دلالت می‌کند که ملکوت آسمان‌ها و زمین از سوی خداوند متعال به ابراهیم علیه السلام نشان داده شده است و اثر این کار یقین آن پیامبر الهی بوده است.

در تبیین مسئله نوشتار حاضر، اولین نکته قابل توجه در این آیه تعبیر «نری» است که دلالت بر نشان‌دادنی می‌کند که اثر آن نشان دادن دیدن است. این فعل متعدی است و فاعل آن خداوند و قوای منسوب به او یعنی ملائکه الهی می‌باشند. پس، چنین دیدنی امری وهبی و غیراکتسابی می‌باشد. این نکته، به این مطلب اشعار دارد که دیدن ملکوت اثر حقیقی تلاش حضرت ابراهیم علیه السلام نبوده و افعال وی اقتضای تحقق چنین اثری را نداشته است، و اگر ابراهیم علیه السلام مجاهده و تلاشی نموده، تنها زمینه‌ساز تحقق چنین معرفتی بوده است. پس، واژه «نری»، بالمطابق به وهبی بودن چنین دیدن و معرفتی و بالالتزام بر نامتعارف و غیرعادی بودن آن دلالت می‌کند و، در نتیجه، دیدن و مشاهده ملکوت به وسیله ابراهیم علیه السلام دیدنی نامتعارف و غیر از دیدن عادی است.

نکته دیگر اینکه تعبیر «نری» - که از ریشه رأی به معنای دیدن است - به نوعی ادراک اشاره دارد که مانند دیدن حسی مستقیم و عاری از تفکر است، هرچند این تشابه تنها در بی‌نیازی از تفکر برقرار است و موجب هم‌سنخی این مشاهده با مشاهده بصری حسی نمی‌شود، زیرا روشن شد که نباید آن را از سنخ ادراکات عادی از جمله ادراکات حسی دانست.

نکته پراهمیت دیگر در این آیه شریف توجه به واژه «ملکوت» است که از ریشه ملک به معنای قدرت بر تصرف می‌باشد و به قرینه «نری»، نباید آن را به مرتبه‌ای از اشیاء تفسیر نمود که در دسترس علم مستقیم متعارف یعنی علم حسی قرار دارد. بنابراین، ملکوت به مرتبه‌ای غیبی از اشیاء و دور از دسترس حس دلالت می‌کند. مفسران بهترین تفسیر برای این مرتبه را، به قرینه ریشه کلمه، جهت انتساب جهان آفرینش به حق تعالی می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۱۲: ۲۴۳-۲۴۴) و چون آن جهت به قدرت و تصرف تکوینی حق بازمی‌گردد، ملکوت نامیده شده است. البته، این تفسیر با تطبیق ملکوت بر مرتبه‌ای از عالم که حقایق اشیاء در آن قرار دارد و از آنجا تنزل می‌یابد در تهافت نیست و جهت انتساب آسمان‌ها و زمین به حق ممکن است بر هر یک از عوالم فوق مادی طولی [تا خود علم و قدرت حق تعالی] تطبیق گردد. بنابراین، ملکوت مرتبه‌ای غیبی و فراحسی از اشیاء مادی است که بالامکان، بر هر یک از عوالم فوق مادی طولی که جهت انتساب اشیاء به حق تعالی می‌باشند قابل تطبیق می‌باشد.

همچنین، تعبیر «موقنین» که از ریشه یقین است، افزون بر بیان هدف این کار، به دلالت التزامی به شناختی بودن این نوع مشاهده و دیدن نیز اشاره دارد. بدین ترتیب، روشن است که با استناد به محتوای این آیه، می‌توان نوعی از علم بی‌واسطه و مستقیم فراحسی و وهبی را نسبت به عوالم غیبی و فرامادی برای حضرت ابراهیم علیه السلام در دنیا اثبات نمود.

همچنین، آیات مربوط به معراج رسول اکرم صلی الله علیه و آله، به روشنی، رؤیت و مشاهده غیب در مدت عمر دنیوی را به ایشان نسبت می‌دهد: « مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى أَمْ تُمَارُؤُهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزَّلَةً أُخْرَىٰ ... مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ ». (نجم، ۱۱-۱۸)

ضمیر فاعلی در «رای» هم به فؤاد رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بازمی‌گردد که این انتساب به فؤاد پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از آیات قبل از این به‌روشنی قابل استفاده است. بنابراین، مراد از فؤاد فؤاد رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، و مراد از رؤیت نیز رؤیت فؤاد او خواهد بود. کلمه «کذب» مخالف «صدق» است و در موارد مختلفی، غیر از قول نیز به‌کار می‌رود که در همه جا به معنای انحراف از راستی و تطابق با واقع می‌باشد. در آیه یادشده نیز که از قلب نفی کذب شده است، به این معناست که رؤیت قلب و فؤاد رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رؤیتی صادق و مطابق با واقع بوده است.

نکته قابل توجه این است که رؤیت در آیه یازدهم سوره نجم - که در اصل به معنای دیدن با چشم است - به فؤاد نسبت داده شده است، که این مطلب به ضمیمه شأن و منزلتی که قرآن کریم در موارد مختلف برای فؤاد و قلب قایل شده است نشان می‌دهد که این رؤیت ادراکی غیرمتعارف و فراحسی است که در آن، واسطه‌ای وجود ندارد، همچون رؤیت بصری که واسطه تفکر و استدلال در آن وجود ندارد. مطابق با این آیه شریف، آنچه مورد دیدن قلبی و فراحسی واقع شده است افق اعلا و «دُنُو» و «تَدَلِي» است که در آیات پیش از این (نجم: ۸-۷) ذکر شده است. افق اعلا و دُنُو و تدلی از سنخ آیات الهی است که در آیات بعدی ذکر شده است: «... مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى». البته، اگر فرض شود که منظور از این دیدن رؤیت خود خدای تعالی است، چون دیدن خدا به قلب نسبت داده شده، مستلزم اشکالی عقلی یا دینی نیست.

آیه «أَتْمَارُوتُهُ عَلَى مَا يَرَى» استفهام توبيخی است، که خطاب به مشرکان می‌گوید: آیا برای این در جدال خود با رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ درباره صدق رؤیت و خبر او اصرار می‌ورزید که او را به خلاف آنچه از دیدنش به شما خبر می‌دهد معتقد

کنید؟ در این آیه، دوباره از ریشه رأی به معنی دیدن استفاده شده است و تأکیدی بر صدق رؤیت قلبی رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌باشد. در آیه بعدی نیز باز از ریشه رؤیت بهره برده شده است که این بار، طبق تفسیر مفسران، متعلق آن جبرئیل است و به این معناست که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در راه نزول از معراج، بار دیگر (نزلهٔ اُخری) وی را مشاهده نموده است. این دیدن نیز به قرینهٔ متعلق آن یعنی جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَام — که از ملائکه بلندمرتبه الهی و متعلق به عوالم غیبی است، مشاهده‌ای فراحسی می‌باشد. آیات بعدی نیز حکایتگر رؤیت حقایق از سوی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است: «ما زاعَ البَصْرُ وما طَغى». کلمهٔ «زَیغ» به معنای انحراف از حالت تعادل و استقامت است. لذا، «زیغ بصر» به این معناست که چشم آدمی چیزی را به آن صورت که هست نبیند و به نحوی متفاوت از واقع آن ببیند. واژهٔ «طغیان» نیز در هر عملی به معنای تجاوز از حد در آن عمل است که در این صورت، «طغیان بصر» به این مفهوم خواهد بود که چیزی را ببیند که اصلاً حقیقت ندارد. منظور از «بصر» نیز به قرینهٔ سیاق، چشم رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است. البته، به همین قرینه، منظور از بصر در این آیه نمی‌تواند چشم حسی باشد بلکه مقصود از بصر قوه‌ای از قوای قلب یا فؤاد خواهد بود<sup>۱</sup> که از طریق آن، معرفتی بی‌واسطه تحقق می‌یابد. بدین ترتیب، معنای آیه این است که چشم باطنی و قلبی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آنچه را که دید بر غیر وصف

۱. منظور از این دیدن همان حقیقتی است که در آیهٔ «وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَى» ذکر شده است و چون رؤیت در این نزله، که نزلهٔ دومی است، مانند رؤیت در نزلهٔ اولی بوده است، و رؤیت نزلهٔ اولی رؤیت با فؤاد بود: «ما كَذَبَ الْفؤَادُ ما رَأى». باید این دیدن را نیز دیدن قلبی و شهودی محسوب کنیم ولذا بصر نیز در این آیات، به معنای بصر قلبی است نه حسی. (طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۱۹: ۳۰)

حقیقی اش ندید، و چیزی را نیز که حقیقت ندارد ندید بلکه هر چه را دید درست دید، و آنچه دید امری واقعی است.

در ادامه، آیه «لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى»، افزون بر اینکه تأکیدی بر صدق رؤیت قلبی حضرت رسول ﷺ است - بدین معنا که آنچه دید عین واقع بود، چراکه نشانه‌های پروردگار بزرگ‌مرتبه‌اش را که پدیدآورنده و تدبیرگر هر موجودی است دید و آیات و نشانه‌های چنین شخصی باطل و غیرواقعی نمی‌تواند باشد - بر این مطلب نیز دلالت دارد که هر آنچه ایشان مشاهده نموده است از جهت ارتباط با حق تعالی بوده و از آن طریق، خداوند را رؤیت کرده است، زیرا آیت بدان جهت که آیت است به جز صاحب آیت را حکایت نمی‌کند. (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۱۹: ۲۶-۳۲) بدین ترتیب، این آیات نیز بر تحقق رؤیتی بی‌واسطه و فراحسی و قلبی در دنیا نسبت به امور فرامادی و نیز خداوند متعال - البته نه کاملاً بدون حجاب - برای پیامبر اکرم ﷺ دلالت می‌کند. برخی آیات کریمه نیز علومی را مطرح می‌سازند که نتیجه تقوا و مجاهدت درونی و بیرونی است و از سیاق این آیات چنین برمی‌آید که چنین علومی برای افراد دیگر حاصل نیست:

- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا. (انفال: ۲۹)

- وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ. (عنکبوت:

۶۹)

آیات دیگری نیز وجود دارند که به علمی فوق ادراکات عادی و متعارف

اشاره دارند:

- كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ. (تکواثر: ۵-۶)

- فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ. (ق: ۲۲)

«كَأَنَّ فِي كِتَابِ الْأَنْبِرِ لَفِي عَلَيَّيْنِ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا عَلَيَّوْنَ كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ  
الْمَقْرَبُونَ. (مطنفین: ۱۸-۲۱)»

درباره این آیات، از دیرباز، مباحث مهمی در تفسیر و تشریح معانی آنها وجود داشته که بر نفوذ این آیات در میان مسلمانان می‌افزوده است، اما از آنجا که در این نوشتار با ضیق مجال مواجهیم و به جهت پرهیز از حاشیه روی، به همین مقدار بسنده می‌کنیم و از بررسی و تفسیر تفصیلی‌تر این آیات خودداری می‌کنیم. بدین ترتیب، می‌توان گفت: آیات یادشده و نظایر آن، به طور کلی، برای مسلمانان، مفهوم معرفت و آگاهی فراطاهری و نامتعارف را که با آن می‌توان بر امور پوشیده و عوالم غیبی اطلاع یافت، مطرح ساختند و نزد آنان، فی‌الجمله امکان تحقق چنین معرفتی را در دنیا تثبیت نمودند. بنابراین، اولین ریشه‌ها و سرچشمه‌های بحث شهود و معرفت عرفانی در عالم اسلام در همین آیات قرآنی قرار دارد.

ویژگی‌های معرفت عرفانی در آیات یادشده عبارت بودند از: ۱. وهبی بودن ۲. نامتعارف و غیرعادی بودن ۳. مستقیم و عاری از تفکر و واسطه بودن ۴. برخوردار بودن از متعلق فرامادی و غیبی ۵. شناختی بودن ۶. قلبی بودن ۷. برخوردار بودن از حقیقت و صدق ۸. نتیجه تقوا و مجاهده درونی و بیرونی بودن.

## ۲. معرفت قلبی از دیدگاه روایات

شهود عرفانی به صورت‌های گوناگونی در روایات شیعه و سنی ذکر شده است. در ادامه، به نحو بسیار مختصر به برخی از مهم‌ترین روایات شیعه در این زمینه اشاره می‌کنیم و سعی می‌کنیم در خلال تحلیل آنها، ویژگی‌های مشخص معرفت عرفانی از منظر روایات روشن گردد.

### ۱-۲. روایت اخلاص



در مجامع روایی، روایاتی موجود است که مضمون آن آشکار شدن نوعی دانش وهبی و غیر حصولی (ناشی از تعلم یا تفکر) در اثر مداومت در اخلاص در عبادت یا اخلاص در اعمال است.

مرحوم مجلسی از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ چنین نقل می‌کند:

من اخلص العبادة لله اربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه.

(مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳: ۳۲۶)

همین روایت را قطب‌الدین راوندی در لب‌اللباب خود نقل کرده است.

ابن فهد حلی در عدة الداعی حدیث دیگری را با همین مضمون از رسول

گرامی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ روایت می‌کند:

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا فَجَرَّ اللَّهُ يَنَابِيعَ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ

عَلَى لِسَانِهِ. (همان، ج ۶۷: ۲۴۹)

از لسان این روایات، وهبی بودن دانش و شناخت ناشی از اخلاص چهل روزه در عبادات و اعمال به‌خوبی قابل استفاده است. همچنین، اخلاص ورزیدن در عبادات و اعمال نوعی اشاره به مجاهده و سلوک است و این‌که این نوع از معرفت در اثر تعلم یا تفکر به دست نمی‌آید، بلکه نتیجه تلاش و مجاهدت درونی (أخلص) و بیرونی (العبادة) است و با توجه به سریان آن از قلب بر زبان، معرفتی قلبی شمرده می‌شود.

## ۲-۲. حدیث عنوان بصری

این حدیث را عنوان بصری از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نقل کرده است:

... فَقَالَ ... كَيْسَ الْعِلْمُ بِالَّتَعَلُّمِ إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَقَعُ فِي قَلْبٍ مَنْ يُرِيدُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ

تَعَالَى أَنْ يَهْدِيَهُ فَإِنْ أَرَدْتَ الْعِلْمَ فَاطْلُبْ أَوَّلًا فِي نَفْسِكَ حَقِيقَةَ الْعُبُودِيَّةِ وَاطْلُبْ

الْعِلْمَ بِاسْتِعْمَالِهِ وَاسْتَفْهِمِ اللَّهَ يُفْهِمَكَ ... (همان، ج ۱: ۲۲۴)

امام صادق علیه السلام در این روایت به عنوان بصری، که به طلب علم نزد ایشان آمده است، چنین می‌فرماید که علم به آموختن نیست و نوری است که به اراده خداوند متعال در قلب هرکس که او بخواهد قرار داده می‌شود و اگر کاری از سوی عباد در جهت کسب علم باید انجام شود، حصول حقیقت عبودیت و بندگی در درون و یاری طلبیدن از علوم برای عمل به بندگی و طلب کردن فهم از خداوند است.

بدین ترتیب، این روایت بر چند محور دلالت دارد:

۱. علم مورد خواست عنوان بصری و مورد نظر امام صادق علیه السلام از سنخ علوم معمولی و متعارف که با تعلم به دست می‌آید نیست و بیان امام علیه السلام مشعر به این است که آن علوم عادی علم حقیقی نیستند.

۲. علم نامتعارف مورد نظر امام صادق علیه السلام وهبی و از سوی خداوند است و تعلم در آن نقش اساسی و اقتضائی ندارد.

۳. تلاش فرد برای رسیدن به این علم نوعی مجاهده درونی: «فَاطْلُبْ أَوَّلًا فِي نَفْسِكَ حَقِيقَةَ الْعُبُودِيَّةِ» و بیرونی: «وَاطْلُبِ الْعِلْمَ بِاسْتِعْمَالِهِ» است. که البته، این تلاش هم نقش فاعلی در ایجاد این علم ندارد و، در نهایت، فرد باید از خداوند طلب علم و فهم حقیقی کند: «وَاسْتَفْهِمِ اللَّهَ يُفْهِمُكَ». ولذا، فاعل اصلی آن خداوند است.

۴. جایگاه این نوع از علم قلب انسان است. «نُورٌ يَقَعُ فِي قَلْبٍ»، نه قوای دیگری چون حس یا عقل.

با توجه به محورهای فوق، درمی‌یابیم که علم یادشده در روایت همان علم یا معرفت شهودی است.

۲-۳. حدیث «نظر مؤمن با نور حق»

متن این روایت از «عیون أخبار الرضا (علیه السلام)» چنین است:

عَنْ الرَّضَا عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُؤْمِنُ يُنْظَرُ بِنُورِ اللَّهِ (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۶۱؛ نیز رک. صفار، ۱۴۰۴: ۸۰؛ عبد الوهاب، ۱۳۷۸، ج ۴۳: ۸)

همچنین، این روایت با الفاظی مشابه در بحار الانوار در چند موضع مختلف و به طرق گوناگون نقل شده است. (برای نمونه رک. مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷: ۳۲۳ و ج ۳۲: ۲۳۷ و ج ۴۳: ۸) در یکی از این موارد، روایت، افزوده‌ای دارد که شاید در فهم آن یاریگر باشد: ... «يُنْظَرُ بِنُورِ اللَّهِ وَ يَسْمَعُ بِسَمْعٍ آخَرَ». (همان، ج ۷: ۳۲۳)

محتوای این روایت آن است که فرد باایمان به نور خداوند که در درون وی تابیده است، می‌تواند نظر و مشاهده دیگری غیر از نظر و مشاهده معمولی و متعارف داشته باشد و حتی سمع و شنیدنی غیر از سمع متعارف (با عضوی به نام گوش) داشته باشد. همچنین، به قرینه برخی روایات، برخی اخبار غیبی می‌تواند نتیجه چنین نظری «يُنْظَرُ بِنُورِ اللَّهِ» باشد. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۳: ۸) سیاق این روایات نشان می‌دهد که منظور از مؤمن کسی است که دارای ایمان حقیقی و برخوردار از حقیقت ایمان باشد. وگرنه، برخوردار از چنین علم نامتعارف و غیبی، درخور هرکس که به نحوی [ولو عرفاً] نام مؤمن بر او صدق می‌کند نیست.

بدین ترتیب، آنچه این روایات بر آن دلالت می‌کند: ۱. نوعی علم و آگاهی نامتعارف و غیبی وجود دارد؛ ۲. این علم نوری است و با نور حق شکل می‌گیرد؛

۱. همچنین، به این روایت توجه کنید: «أَتَقِيَ فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يُنْظَرُ بِنُورِ اللَّهِ» (مجلسی،

۱۴۰۳، ج ۷: ۳۲۳) که دلالت بر نوعی دیدن باطنی برای مؤمن دارد.

۳. این معرفت از ناحیه خداوند است؛ ۴. این علم تنها در ظرف ایمان حقیقی (وجود مؤمن واقعی) قابل تحقق است.

#### ۲-۴. حدیث قرب نوافل

این حدیث نیز در مجامع روایی مختلف ذکر شده است؛ از مهم‌ترین این منابع کتاب *کافی* می‌باشد؛ کلینی این حدیث قدسی را از امام باقر علیه السلام چنین نقل می‌کند:

وَمَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّىٰ أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يُنطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا ... (کلینی، ۱۳۶۵،

ج ۲: ۳۵۲)

صاحب کتاب *وسائل الشیعه (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۷۲)* نیز همین روایت را عیناً آورده است و این روایت در محاسن برقی (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۹۱) و مستدرک الوسائل (نوری، ۱۴۰۸، ج ۳: ۵۸) با اندک تغییری در الفاظ نقل شده است. این روایت در *بحار الانوار* با تغییراتی نه‌چندان اندک در الفاظ اما با حفظ محتوای اصلی چنین آمده است:

وَمَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدِي بِمِثْلِ آدَاءِ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَنْتَهِلُ إِلَيَّ حَتَّىٰ أُحِبَّهُ وَمَنْ أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَبَصَرًا وَيَدًا وَمَوْئِلًا ... (مجلسی، ۱۴۰۳،

ج ۵: ۲۸۳)

همچنین، در *ارشاد القلوب (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۹۱)*، *عوالی اللالی (احسائی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۱۰۳)* و *علل الشرائع (صدوق، بی‌تا، ج ۱: ۱۲)*، این روایت با مضامین و الفاظ

۱. برخی دیگر از احادیث مشابه از امام صادق علیه السلام به نقل از رسول اکرم صلی الله علیه و آله [البته، به‌عنوان

حدیث قدسی] روایت شده است.

بسیار مشابه نقل شده است.

محتوای این روایت به طور کلی آن است که عبد با مداومت بر تقرب جستن به خداوند از طریق انجام نوافل عبادی (به ویژه نمازهای نافله) به جایی می‌رسد که محبوب حق تعالی واقع می‌شود و با تحقق این مقام در عبد، سمع و بصر و لسان و دیگر قوای شناختی و عملی وی به امداد خاص خداوند به وظیفه خود عمل می‌کنند. این امداد خاص الهی مستلزم این باید باشد که قوای شناختی عبد به حقایق و بواطن امور رهنمون شود و اخبار و اموری را که دیگران از شنیدن و دیدن آنها عاجزند درک کند. وگرنه، جز با فرض این لازمه، نمی‌توان برای روایت معنای محصل و درخوری در نظر گرفت.

بدین ترتیب، محورهای پراهمیت در این روایت از نظر موضوع بحث ما عبارت‌اند از:

۱. نوعی معرفت نامتعارف و ارزشمند برای افراد خاص ممکن است؛
۲. این معرفت، هرچند در زمینه امور حسی کارایی دارد، فراتر از حواس عادی و متعارف است و به بواطن و حقایق امور راه دارد؛
۳. این معرفت ویژه از سوی خداست، تا آنجا که خداوند متعال خود را به عنوان سمع و بصر عبد معرفی می‌کند؛
۴. حصول این معرفت در گرو خصوصیات درونی (عبد بودن و در برخی روایات، عبد مؤمن بودن)، اعمال باطنی (تقرب جستن) و افعال ظاهری (انجام نوافل) است.

#### ۲-۵. حدیث رؤیت قلبی خداوند

کلینی از امام صادق علیه السلام از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام چنین نقل می‌کند که ایشان در پاسخ شخصی که پرسید: آیا خدایت را در حین عبادت دیده‌ای؟ فرمود:

... وَیَلِکَ مَا کُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ. قَالَ: وَکَيْفَ رَأَيْتَهُ؟ قَالَ: وَیَلِکَ لَأُتَدْرِکَهُ  
 الْعُیُونُ فِی مُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَ لَکِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيْمَانِ. (کلینی، ۱۳۶۵،  
 ج ۱: ۹۷)<sup>۱</sup>

همچنین، این روایت در توحید صدوق (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۰۹) و بحارالانوار (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۴۴ و ج ۴۱: ۱۵) با اندک تغییراتی در لفظ ذکر شده است. محتوای روایت این است که امیرالمؤمنین علیه السلام روایت خداوند را نه با دیده و بصر ظاهری بلکه با دیدن قلبی و از طریق تحقق حقیقت ایمان در قلب مجاز می‌شمرد و خود را متصف به چنین رویت قلبی معرفی می‌کند.

مؤلفه‌های مطرح در این روایت نیز مشابه روایات قبلی است که عبارت‌اند از:

۱. فراحسی و نامتعارف بودن این نوع معرفت

۲. قلبی بودن این معرفت

۳. نیازمندی تحقق این معرفت به شرایط درونی (حقیقت ایمان) و شرایط

بیرونی (عبادت).

روایات بسیار دیگری وجود دارند که به‌صراحت یا به دلالت التزامی به معرفت عرفانی اشاره کرده‌اند که حتی ارائه فهرستی از آنها از گنجایش این نوشتار بالاتر است. در منظومه این دست گفتارهای معصومین علیهم السلام، معرفت حقیقی مورد درخواست یا مورد توصیف معرفتی غیر از معرفت‌های عادی تلقی

۱. این روایت در کافی به نحو دیگری نیز نقل شده است: «... فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ قَالَ وَيَلِکَ يَا ذَعْلَبُ مَا کُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ کَيْفَ رَأَيْتَهُ قَالَ وَيَلِکَ يَا ذَعْلَبُ لَمْ تَرَهُ الْعُیُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَ لَکِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيْمَانِ». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۳۸).

شده است که در آن، فرد حقایق محجوب را می بیند و کاملاً متمایل به سمت خداوند سبحان است. (ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱: ۹۱؛ سیدرضی، بی تا: خطبه ۱۷ و ۲۲۲)

در جمع‌بندی ویژگی‌های معرفت عرفانی در روایات باید به این موارد اشاره نمود: ۱. فراحسی و فراعقلی (فراتر از تفکر) بودن ۲. نامتعارف بودن ۳. قلبی بودن ۴. نیازمندی تحقق این معرفت به شرایط و مجاهدات درونی بیرونی ۵. وهبی و از سوی خداوند بودن.

در جمع‌بندی دیدگاه شریعت در باب معرفت عرفانی باید گفت که با نگاهی گذرا به آیات قرآن کریم و روایات شیعی، دریافتیم: شهود و معرفت عرفانی، به‌عنوان شناختی خاص، ارزشمند و نشانگر تعالی انسان است که فراتر از شناخت‌های متعارف است و به فیض و عنایت خداوند متعال محقق می‌گردد. این شناخت نه تنها مورد قبول و تأیید است بلکه مورد اهتمام و تأکید قرار گرفته است و انسان همواره در جهت نیل به آن نوع از شناخت ترغیب شده است.

مهم‌ترین ویژگی‌های معرفت شهودی و عرفانی که در این نگاه گذرا از قرآن و روایات به‌دست آمدنی است از این قرارند: ۱. وهبی و از سوی خداوند بودن ۲. نامتعارف و غیرعادی بودن ۳. مستقیم و عاری از تفکر و واسطه بودن ۴. شناختی بودن ۵. فراحسی و فراعقلی بودن ۶. قلبی بودن ۷. برخوردار از حقیقت و صدق ۸. برخوردار از متعلق فرامادی و غیبی ۹. نتیجه تقوا و مجاهده (درونی و بیرونی) بودن.

### ۳. معرفت قلبی از دیدگاه عرفان اسلامی

در نظام کلی شناخت‌شناسی عرفان اسلامی و به‌ویژه در عرفان نظری، شناخت با قلب حاصل می‌شود و دقیقاً امری مطابق با واقعیت عینی معلوم است. خواجه

عبدالله انصاری می‌گوید: «المعرفة إحاطة بعین الشیء كما هو.» (انصاری، ۱۴۱۷: ۱۳۳)

تعبیر «عین الشیء» و «کما هو» در عبارت فوق نشان می‌دهد که خواجه عبدالله معرفت را فارغ از واسطه مفهومی و متعلق به خود واقعیت شیء در خارج می‌داند. از نظر ابن عربی نیز، حصول صورت معلوم نزد عالم حقیقت علم را تشکیل نمی‌دهد و درک مطابق با واقعیت عینی معلوم لازم است:

*اعلم أیدک الله أن العلم تحصيل القلب أمرا ما علی حد ما هو علیه ذلک فی نفسه ... فالعلم هو الصفة التي توجب التحصيل من القلب و العالم هو القلب و المعلوم هو ذلک الأمر المحصل و تصور حقيقة العلم عسیر جدا .... (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۹۱ - ۹۲)*

در این عبارات، ابن عربی، پس از تعریف کلی علم به تحصیل امری مطابق بر واقعیت عینی معلوم خارجی، به بررسی حقیقت علم می‌پردازد و چند فرض را در این مورد رد می‌کند که از جمله آنها، صورت منطبع در نفس است، که وی آن را حقیقت علم نمی‌داند و سپس می‌گوید: «ادراک مطابق با واقعیت عینی معلوم خارجی، حقیقت علم را می‌سازد.» (ر.ک. قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۳۶) مخاطب با این عبارات، به این نکته رهنمون می‌شود که از منظر ابن عربی، شناخت همان شناخت متعارف حصولی که با حصول صورت معلوم در ذهن تحقق می‌یابد نیست بلکه شناخت مورد نظر وی مربوط به قلب است. شناختی فراتر از تصور متعارف از شناخت. با این حال، این شناخت از شناخت متعارف بیگانه نیست. قلب امری را از معلوم خارجی به دست می‌آورد که دقیقاً با واقعیت و حقیقت عینی معلوم خارجی مطابق است و این شناخت و علم نام دارد. بنابراین، قلبی بودن و خطاناپذیری دو مؤلفه اصلی شناخت از نظر محیی‌الدین مطرح است.



از سوی دیگر، محیی‌الدین معرفت عرفانی را به طور عام در نزد عارفان بدین گونه تعریف می‌کند: علمی که تنها از راه عمل و تقوا و سلوک نه از طرق دیگر حاصل می‌شود:

... فکل علم لا یحصل إلا عن عمل و تقوی و سلوک فهو معرفة لأنه عن  
کشف محقق لا تدخله الشبه بخلاف العلم الحاصل عن النظر الفکری لا یسلم أبدا  
من دخول الشبه علیه و الحیرة فیهِ و القدح فی الأمر الموصول إليه. (ابن عربی،  
بی تا، ج ۲: ۲۹۷ - ۲۹۸)

البته، ممکن است عبارت فوق در خصوص معرفت به عنوان اصطلاحی خاص که تنها مرتبه‌ای از شناخت عرفانی را پوشش می‌دهد دانسته شود. اما باید توجه داشت، به قرینهٔ مقابله‌ای که در عبارت فوق میان معرفت عرفانی و علم نظری فکری برقرار شده، می‌توان دریافت که این خصیصه و ویژگی عام همهٔ معارف عرفانی در مقابل شناخت‌های فکری است. لذا، روشن است که این تعریف می‌تواند تعریفی عام از معرفت عرفانی شمرده شود. در عبارت فوق، ابن عربی، پس از تعریف معرفت عرفانی، یادآور می‌شود که عمل و رعایت تقوا و مجاهده است که کشفی محقق به بار می‌آورد که هیچ‌گونه خطا و شبهه‌ای در آن راه ندارد. اهمیت تقوا و سلوک در همین نکته نهفته است. اما در تفکر و تعقل، چون راه معصوم از خطا نیست، علم و شناخت حاصل از آن نیز قابل انحراف است و ممکن است خطا کند. ابن عربی، در مواضع دیگر، بارها به لزوم تعقل و تفکر به عنوان پایهٔ بسیاری از شناخت‌های بالاتر تذکر داده است، اما همواره عقل را در معرض خطا دانسته و اصابت به واقع و انحراف از واقع را در مورد آن محتمل شمرده است.

همچنین، وی بارها همین خصیصه (ناشی از عمل و تقوا و سلوک بودن) را

به‌عنوان ویژگی مراتب دیگر معرفت عرفانی یادآور شده (برای نمونه رک. همان، ج ۱: ۲۱۷ و ۲۱۹) و گاه نیز تصریحاً علم عرفانی را، به‌طور عام، علم ناشی از مجاهده و عمل معرفی کرده است (همان، ج ۳: ۴۰۱) که نشان می‌دهد این ویژگی به‌عنوان تعریف عام معرفت عرفانی در نظر وی قابل ارائه است.

از دیگر ویژگی‌های مهم معرفت عرفانی که همواره در برابر شناخت‌های غیرعرفانی، به‌عنوان خصیصه‌ای عام در تمایز این دو دسته از شناخت، مطرح می‌شود وهبی بودن است که در مقابل کسبی بودن شناخت‌های غیرعرفانی مطرح می‌گردد:

و ما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم علياًهل الله المختصين بخدمته  
العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذين منحهم أسراره في خلقه و فهمهم معاني  
کتابه و إشارات خطابه. (همان، ج ۱: ۲۷۹)

ابن عربی تنها معلم حقیقی را خداوند متعال می‌داند و، از این رو، همه عالم در هر شناختی باید تنها از او طلب علم کنند:

اعلم أن المعلم على الحقيقة هو الله تعالى و العالم كله مستفيد طالب مفتقر ذو  
حاجة و هو كماله فمن لم تكن هذه أوصافه فقد جهل نفسه و من جهل نفسه فقد  
جهل ربه ... (همان، ج ۳: ۳۹۹)

از این رو، ابن عربی عقیده دارد علم عارفان به اعلام یا تعلیم ربانی و تعلم از سوی عارفان تحقق می‌یابد:

لأنهم [علماء الرسوم] يعتقدون فيهم [أهل الله] أنهم ليسوا بعلماء و أن العلم لا  
يحصل إلا بالقلم المعتاد في العرف و صدقوا فإن أصحابنا ما حصل لهم ذلك العلم  
إلا بالتعلم و هو الإعلام الرحمانى الربانى ... فهو سبحانه معلم الإنسان. (همان،

ج ۱: ۲۷۹-۲۸۰)

محبی‌الدین علم عرفا را به تعلیم خداوند و آنها را وارث علوم انبیا می‌شمرد و این علم را چون به تعلیم الاهی است، علم صحیح می‌داند. (ابن عربی، ۱۹۹۹: ۵۰)

برخی از پیروان مکتب ابن عربی نیز در مقام تعریف معرفت عرفانی در برابر شناخت‌های متعارف از همین ویژگی یعنی وهبی بودن معرفت عرفانی بهره‌جسته‌اند که از اهمیت این ویژگی در مقام تعریف عام معرفت عرفانی خبر می‌دهد. برای نمونه، به این عبارات از سید حیدرآملی توجه کنید:

*اعلم أنّ العلوم كلّها تنقسم إلى قسمين: رسمی اكتسابی و ارثی إلهی. فالعلم الرسمي الاکتسابی یكون بالتعلیم الانسانی علی التدریج، مع نصب قوی و تعب شدید فی مدّة طويلة. و العلم الارثی الإلهی یكون تحصیله بالتعلیم الربّانی بالتدریج و غیر التدریج، مع روح و راحة، فی مدّة یسيرة. (آملی، ۱۳۶۸: ۴۷۲)*

با مقابله‌ای که سیدحیدر در میان دو سنخ از علم و شناخت - یعنی علم رسمی و علم الاهی - برقرار ساخته، روشن است که وی در مقام تعریف عام معرفت عرفانی است. وی در این تعریف از همان ویژگی وهبی بودن یاد می‌کند و با تعبیر «تعلیم ربّانی» علت این معرفت موهوب را خداوند متعال معرفی می‌کند.

اما چگونه این دو ویژگی عام در معرفت عرفانی قابل جمع‌اند؟ لزوم عمل و مجاهده با کسبی نبودن معرفت عرفانی به چه نحو سازگار است؟ وی چگونگی جمع میان دو ویژگی فوق (با مجاهده بودن و غیرکسبی بودن معرفت عرفانی) را به نحو بسیار روشنی توضیح داده است: عمل، تقوا و مجاهده تنها معد و زمینه‌ساز معرفت عرفانی است - که تنها استعداد قابل را برای پذیرش این معارف مهیا می‌سازد - و نه علت مقتضی آن. لذا، با وجود آنکه مجاهده و تقوا در راه رسیدن به معرفت عرفانی لازم است، این با کسبی نبودن معرفت عرفانی منافاتی

ندارد. این عبارات، افزون بر این، به طور ضمنی، بر پیوند و یگانگی معرفت حاصل از مجاهده با معرفت وهبی دلالت می‌کند و نشان می‌دهد که از منظر ابن عربی، این دو ویژگی با یکدیگر می‌توانند ملاک عام بازشناسی معرفت‌های عرفانی در برابر معرفت‌های غیرعرفانی باشند. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۹۴-۵۹۵)

یکی از جوانب مهم این ویژگی معرفت عرفانی (وهبی بودن) آن است که منشأ اصلی معرفت عرفانی را خداوند معرفی می‌کند. به عبارت دیگر، خصیصه وهبی بودن دو جنبه و حیثیت را دربردارد: یکی جنبه کسبی نبودن و حاصل تفکر و تعقل نبودن است و دیگری حیث نشئت یافتن این معرفت از سوی حق تعالی است. از این منظر، منشأ علوم متعارف حصولی تفکر و تعقل یا دیگر شئون بشری است که به خود انسان بازمی‌گردد و منشأ معارف عرفانی خداوند متعال است و آنچه در این میان به خود انسان بازمی‌گردد مجاهده و سلوک است، که از نظر عرفا تنها برای حصول استعداد و قابلیت برای دریافت معارف عرفانی از سوی خداوند لازم است و اقتضائی نسبت به تحقق این معارف ندارد. این هر دو حیثیت، به روشنی در عبارات فوق هویداست. از سویی دیگر، وهبی بودن معرفت عرفانی در مقابل کسبی بودن شناخت عقلی و عادی بر این دلالت می‌کند که معرفت عرفانی، که علمی موهوب از جانب خداوند است، باید از هر امر مقتضی علم، غیر از خداوند متعال، بریء باشد و بدین سان، به جدّ و تأکید، معرفت عرفانی باید منزّه از تفکر - که مقتضی حصول ادراکات عقلی است - باشد که در غیر این صورت، وهبی بودن معرفت و، در نتیجه، عرفانی بودن آن - که طبق تعریف، منوط به وهبی بودن آن است - خدشه‌دار می‌گردد. بنابراین، می‌توان چنین ادعا نمود: معرفت عرفانی معرفتی است بالجمله فرافکری، و تفکر در

تحقق آن مدخلیت ندارد. و عقل و تعقل و نظر اگر به همین معنا (قوه فکر و عمل تفکر) یا وابسته به این معنا (قوه یا عملی که همواره با تفکر سر و کار دارد) اخذ شوند، معرفت عرفانی، شناختی فراعقلی و فرانظری خواهد بود (آملی، ۱۳۶۱: ۴۶۷) و یکی از دلایل برتری معرفت عرفانی بر شناخت عقلی نیز همین مطلب است.

در نهایت، با توجه به دیدگاه‌های یادشده از ابن عربی و دیگران، در بهترین شکل ممکن می‌توان در تعریف معرفت عرفانی چنین گفت: «معرفت عرفانی شناختی قلبی، بی‌واسطه، غیراکتسابی و وهبی است که با حصول استعداد نفس از طریق رعایت تقوا، مجاهده و سلوک عملی حاصل می‌گردد.»

### نتیجه‌گیری

با بررسی مقایسه‌ای بین آیات و روایات شریعت و آرای عرفان اسلامی، به دست می‌آید که عرفا، به تبعیت و به برکت استفاده از آیات و روایات، به نظریه‌ای همسان با نظر دین مبین اسلام دست یافته‌اند زیرا هم دین مبین اسلام و هم عرفان اسلامی معرفت حقیقی و صحیح را معرفتی می‌دانند که فراتر از معارف معمول و عادی است، معرفتی که از سنخ نور است و حاصل ارتباطی بی‌واسطه است. چنین معرفتی موهوب از سوی خداوند است، هرچند دریافت چنین هبه‌ای نیازمند برقراری مناسبت با عوالم و حقایق اشیاء است. لذا، مقدمه دریافت چنین نوری اصلاح درون و مجاهده است، به گونه‌ای که این علم بدون عمل و ریاضت‌های سخت و مداوم حاصل نمی‌شود. محل این نوع معرفت و قوه‌ای از قوای نفس انسان که این تلاش و مجاهده را انجام می‌دهد قلب است. لذا، از این نوع معرفت به معرفت قلبی یاد می‌شود.

## کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن بابویه، علی بن محمد (۱۳۷۸)، *عیون أخبار الرضا علیاً*، تهران: جهان.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸). *التوحید*، دوم، قم: جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_ (بی تا). *علل الشرائع*، قم: مکتبه الداوری.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۹۹۹). *کتاب المعرفة*. [در مجموعه الرسائل]، بیروت: دارالکتب.
- \_\_\_\_\_ (بی تا). *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارصادر.
- احسانی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۵). *عوالی الآلئی*، قم: سیدالشهداء.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۴۱۷). *منازل السائرين*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: دارالعلم.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸). *جامع الأسرار*، تهران: علمی و فرهنگی.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). *المحاسن*، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- دیلمی، حسن بن ابی الحسن (۱۴۱۲). *إرشاد القلوب*، بی جا، بی تا.
- سیدرضی (بی تا)، *نهج البلاغه*، [للسبیحی صالح]، قم: دارالهجرة.
- شهید ثانی (زین الدین عاملی) (۱۴۰۹). *منیة المرید*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صفار، احمد بن حسن بن فروخ (۱۴۰۴). *بصائر الدرجات*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۰). *شیعه در اسلام*، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). *وسائل الشیعه*، قم: آل البیت.
- عبدالوهاب، حسین (۱۳۷۸). قم: مکتبه الداوری.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱). *النصوص*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_، *مفتاح الغیب*، در: فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). *مصباح الأنس*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.

- قیصری، داوود بن محمود (۱۳۸۲). شرح فصوص الحکم. قم: بوستان کتاب.
- کاشانی (قاسانی)، عبدالرزاق (۱۳۸۵). شرح منازل السائرین، تصحیح و تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی، ج ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفا.
- نوری، حسین (۱۴۰۸). مستدرک الوسائل، قم: آل البيت.