

تاریخ دریافت: ۹۵/۳/۷

تاریخ پذیرش: ۹۵/۸/۱۵

تأملی در زمینه ارتباط تصوّف و کشف و شهود عرفانی

شهرام باسیتی^۱

چکیده:

تصوّف، عرفان و به تبع آن، کشف و شهود عرفانی، ارتباط تنگاتنگی باهم داشته‌اند. مفسّران آثار صوفیه، در مفاد اقوال و تجربه‌های عرفانی پژوهش کرده، به مواردی دست یافته‌اند که ذیل مفهومی به نام «شهود» یا «کشف» مطالعه می‌شود.

یافته‌های پژوهش حاضر که به روش تحلیل - توصیفی و با استفاده از ابزار «تحلیل محتوایی» انجام یافته، نشان می‌دهد که عرفا و زهادی مانند ابراهیم ادهم، حسن بصری، رابعه عدویه، ابوهاشم صوفی، و افرادی چون بایزد بسطامی، ابوالحسن هجویری، ابوالحسن خرقانی و... در دوره‌ای از تاریخ تصوّف و عرفان ایران ظهور کرده‌اند که زمینه مناسبی برای طرح زهد و ارتباط آن با کشف و شهود را مهیا کرده است.

مهم‌ترین فرضیه‌ای که می‌توان در این نقد و بررسی عنوان کرد این است که عارفان و متصوفان توانسته‌اند با بیان شیوا و خالی از هر نوع پیش‌داوری یا مداخله نفسانیات شخصی، پس از زمینه‌سازی مفهومی به نام «زهد»، به تجربیات خاصی دست یابند که فقط در بستر مطالعاتی عرفانی، می‌توان تحلیل و تفسیر کرد.

کلید واژه‌ها:

زهد، تصوّف، عرفان، شهود، کشف.

^۱ - استادیار و عضو هیأت علمی گروه علوم اجتماعی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

Shahram.basiti@gmail.com

پیشگفتار

ظهور تصوف و عرفان ایرانی یا اسلامی، زمینه‌های گوناگونی را داشته است، یعنی عناصر و عوامل متعددی وجود دارد که باعث تشکیل «فرهنگ» یا «مفهوم»ی به نام تصوف و عرفان شده است. پژوهش‌های فراوانی نیز در این زمینه شده است. در هریک از این پژوهش‌ها، علت‌ها و تمهیدها کاویده شده، زمینه بروز و ظهور تصوف تحلیل شده است. تصوف در قرن دوم هجری بسیار ساده و به دور از هرگونه تکلف بوده و روش سنت رسول اکرم (ص) دنبال می‌شده است. (سجادی، ۱۳۷۸: ۵۱)؛ در کنار پیوند عمیق میان تصوف، دین اسلام و عرفان، آیین زرتشت بی‌تأثیر نبوده و رگه‌ها و مفاهیم خاصی را از طرز نگرش زرتشتی؛ حتی میترائیسم به ارث برده است. (رک، رضی، ۱۳۸۲: ۴۹-۵۵)

گروهی از پژوهشگران، مانند «آ. مرکس»، «ادوارد براون»، «ب. مک دونالد»، «ف. س. مارچ» و «مارگارت اسمیت»، معتقدند مسیحیت، تمهید مقدمه‌ای برای ظهور «فقر»، «ریاضت»، و تجربه‌های عرفانی خاصی است. (رک، پناهی، ۱۳۷۸: ۱۴)

طبق دیدگاه آستین پالاسیوس، عناصر «وحدت وجود» که در فرقه‌های مسیحیت مانند «حنانه» (Henaniens) تأثیر نهاده یا فقر و در یوزگی در طایفه مصلیان (messalliens) وجود داشته است. (همان: ۱۵)؛ چهره‌هایی مانند ریچارد هارتمان و مارکس هورتن، تصوف ایرانی - اسلامی را مولود دین مانی و عرفان یا تصوف هندی می‌دانند. (همان: ۱۶)

عرفان هندی همواره انسان را به‌عنوان یک موجود جزئی و فناپذیر می‌داند که خود را به مبدأ هستی متصل می‌کند. مشرب فکری عرفان هندی از آبخور تعلیمات اوپانیشاد سرچشمه می‌گیرد. بزرگ‌ترین مصیبتی که سالک در عرفان هندی با آن مواجه می‌شود، جدایی از برهماست. راه چاره و رهایی از این فراق، تصفیه باطن از هواهای نفسانی و عبور از تنگناهایی است که به آن «سمساره» می‌گویند. عارف هندی سعی دارد که به نوعی معرفت دست یابد که اساس آن مبتنی بر شهود و تعالیم روحانی اوپانیشاد است. در این عرفان سالک با راهنمایی برهمن به سوی زندگی هدایت می‌شود که فقر و رهبانیت از مبانی اصلی آن شمرده می‌شوند. (زرین کوب، ۱۳۸۱: ۲۰)

البته باید گفت که نوافلاطونیان و «نهضت ترجمه» در قرن دوم اسلام، تأثیر بسیار زیادی در تعقل و تصوف ایرانی و اسلامی داشته است. (رک، همان: ۱۷)؛ در متن پژوهش به این موارد نیز خواهیم پرداخت.

۱. ۲. ضرورت پژوهش

درخصوص مفهوم کشف و شهود و ارتباط آن با «فقر» و زمینه‌ای که «زهد» ایجاد می‌کند، پژوهش مستقلی در آثار عارفان ایرانی انجام نیافته است. سعی نگارنده بر این است تا از روش مطالعاتی توصیفی - تحلیلی و با استفاده از آنالیز یا تحلیل متن، این مفاهیم را مطابق با طرز تفکر و قلم متصوفان و عارفان طراز اول بحث و بررسی کند.

۱.۳. هدف تحقیق

در این پژوهش سعی می‌شود رویکرد پویایی درباره مفهوم یا متغیر «تصوف»، «زهد»، «عرفان» و «کشف و شهود»، عموماً براساس داده‌های متون صوفیه و عرفان بحث شود.

۲. مکتب زهد و تصوف

تحلیل تصوف اسلامی، «دین اسلام» و صحابه رسول اکرم(ص) را در شکل‌گیری مکتب زهد و عرفان، پررنگ می‌نماید. تفسیر قرآن کریم، معرفت‌شناسی صوفیه از خداوند و هستی، سیری در آیات و احادیث منقول از پیامبر و امامان معصوم، چهارچوب و نظام خاصی را برای این مکتب تکوین می‌کرد. از طرف دیگر، ترس از عذاب الهی و تحذیرهایی که در دین و حدیث اسلامی وجود دارد، مسلمانان را به سمت و سوی زهد یا مدارا و مدیریت کشانده است. لویی ماسینیون در معتقد است مراحل ابتدایی روند تصوف با پیروی از احادیث پیامبر اکرم(ص) در پیوند است. وی علت‌های اصلی گرایش مسلمین به زندگی زاهدانه را تجسم سوره‌های قرآن با وعده‌ها و وعیدها و تصور عذاب جهنم تلقی کرده است. مطابق نظر او، همه این عوامل باعث شده تصویری که از خداوند در اذهان مسلمانان نقش می‌بندد، خشن و رعب‌آور باشد. داشتن چنین روحیه‌ای باعث شد که مسلمین برای رهایی از کیفر روز جزا به جزئی‌ترین دستورهای دینی عمل کنند. بدین ترتیب این مسلمانان نخستین بنیانگذاران تصوف زاهدانه بود از ویژگی‌های بارز این افراد، تکرار ذکر نام خداوند و توجه بسیار در تشخیص حلال و حرام از یکدیگر است. (برتلس، ۱۳۵۶: ۷)

البته شرق‌شناسانی مانند پاولویچ پتروفسکی، مخالف این نوع گرایش مسلمانان به تصوف است. وی دلایل جامعه‌شناسی و سیاسی مانند: فساد مالی بنی‌امیه، اسراف‌کاری‌های بنی‌عباس و مقایسه زندگی حاکمان با زندگی پیامبر اکرم(ص) و خلفاء جانشین ایشان و فاصله گرفتن طبقه حاکم از قشر عادی جامعه به واسطه ثروت و زراندوزی، موجبات گوشه‌نشینی و عزلت مسلمانان شد. (پناهی،

۳. مبانی تصوف و ارتباط آن با احادیث پیامبر

گفتیم که یکی از رویکردهای مسلمانان در زمینه ایجاد تصوف، آیات قرآن و احادیث پیامبر یا معصومین بوده است. همان‌گونه که در جامعه فریضه‌ای برای حفظ، پاسداشت و عمل به آموزه‌های قرآنی و گفتار پیامبر وجود داشت، متصوفه سعی کردند آموزه‌های رهبران خود را همانند احادیث، پاک و منزّه دارند و همواره به آن عمل کنند. این طرز تفکر، خود نوعی مکتب یا مشرب در تصوف اسلامی است. اقوال، اشعار و توصیه‌های فراوانی در این زمینه و مطابق این نظریه در متون نثر و نظم عرفانی مانند کشف‌المحجوب هجویری، تمهیدات عین‌القضات همدانی، آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی و عطار نیشابوری و جلال‌الدین محمد مولوی وجود دارد.

صوفیه کلمات مشایخ را «جنودالله فی ارضه» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۷: ۱۳) می‌دانستند. یکی از توصیه‌های اصلی شیخ ابوسعید ابوالخیر، این بود که: «مرید باید که هر روز به قدر سی‌پاره از این- حدیث بگوید و بشوند.» (همان)

جنید را پرسیدند «مرید را از کلمات و حکایات ایشان چه فایده؟ گفت: تقویت دل و ثبات بر قدم مجاهده و تجدید عهد طلب.» (همان)

ارتباط عمیق فقه یا شناخت حوزه اسلامی و حدود و ثغور آن با تصوف در این است که متصوفه طراز اول، شناخت عمی مبانی اسلام را معطوف به تفکر، تکرار و تقوی می‌دانستند. «واما فقه را شرط، احتیاط و تقوی باشد. هرگاه که به رخص و تأویلات و تعلق شبهات مشغول گردد و بدون مذهب به گرد مجتهدان گردد مر آسانی را، زود باشد کی به فسق اندرآفتد و این جمله از غفلت پدیدار آید.» (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۲)

تصوف هم دقیقاً برپایه تفکر، تکرار و تقوی بنا نهاده شده است. بسیاری از نظریه‌پردازان عرفان و تصوف و فلسفه، معتقدند در سیر و سلوک باید موازین شرعی مراعات شود. غزالی معتقد است: «پس به ضرورت؛ متابعت شریعت و ملازمت حدود احکام، ضرورت راه سعادت است و معنی بندگی آن بود. و هرکه از حدود شرع درگذرد به تصرف خویش در هلاک افتد.» (غزالی، ۱۳۸۷: ۶۴)؛ وی در تبیین پایه‌های تصوف و فلسفه خود این‌گونه می‌گوید: «طهارت دل و پاک کردن قلب از ماسوای خدا، نخستین شرط و آغاز آن چون تکبیره الاحرام در نماز مستلزم استغراق قلب به تمام معنی در یاد خداست و پایان آن فنای کلی در خداست.» (همان: ۱۳۶۱: ۱۲۸)

«جریان»ها یا «مکتب»های خاصی در تصوف و عرفانی اسلامی - ایرانی پیدا شد که راه خود و مبانی فکری خود را از کل مجموعه تصوف جدا کرد که مجال بحث درباره آن در این‌مقال ممکن نیست.

۴. مکتب کشف و شهود:

ملاطیه با حفظ بسیاری از اصول خود به سوی نوعی درون‌نگری کشیده شد که بر حالات روحی عارفان بی‌تأثیر نبوده است. عارفان در این مکتب معتقدند که نفس انسان گنجایش پذیرش انوار حق را در خود دارد. ابو عبدالله حارث بن اسد مغازی محاسبی (وفات ۲۶۲ هـ.ق) نقش بسزایی در ایفای نظریهٔ بینش درون‌نگری داشت. درحقیقت محاسبی به دنبال ایجاد تعادل بین اعمال انسان‌ها و امیال قلبی آنان است. وی خشنودی خاطر را فقط با حفظ ظواهر شرع قبول نداشت. حالات درونی باید با اظهارات بیرونی هم‌نوا باشد. با دیدگاه‌هایی مانند نظریهٔ حارث محاسبی، صوفیه کم‌کم به این نتیجه رسیدند نیت اعمال بسیار مهم‌تر از شکل ظاهری آن است.

مکتب بغداد که باعث ترویج ریاکاری در عبادت و امور دینی شده بود، در برابر موج جدیدی که فقط به نیت اعمال توجه داشت و نه به رفتار ظاهری آن، به شدت برخورد کرد. این برخورد منجر به ایجاد فرقهٔ جدیدی به نام ملاطیه شد. شخصیت‌های برجستهٔ این فرقه عبارتند از: ابو حفص عمر بن سلمه حداد (وفات ۲۶۴-۲۶۷ هـ.ق) ابوصالح حمدون قصار (وفات ۲۷۱ هـ.ق) و ابو عثمان سعید بن اسماعیل حیری (وفات ۲۹۸ هـ.ق) که از نیشابور برخاسته بودند. (رک، برتلس، ۱۳۵۶: ۲۹-۳۶) کسی که بیش از دیگران در بسط و گسترش این تعالیم کوشش می‌کرد، ابوالقاسم بن محمد بن جنید (وفات ۲۹۹ هـ.ق) ملقب به «سید طایفه» و «طاووس الفقراء» بود.

انجام اعمال دینی و اعتقاد (نیت) در مسلک ملاطیه، سرّی است میان بنده و خداوند که باید بر همه پوشیده بماند. پیروان ملاطیه همواره در پی انجام کارهایی برخلاف عرف جامعه بودند هدف آنها از این کار خوارکردن نفس اماره و کتمان عبادت‌هایشان از نظر مردم بوده است. (همان: ۳۰-۳۱)

مفهومی تحت عنوان «سرّ» که در اقوال و رفتارهای ملاطیه عنوان شده است، یکی از زمینه‌های «شهود» و «تجربهٔ عرفانی» را تشکیل می‌دهد. در معرفت شهودی، طیّ تجارب روحی خاص بر صوفیه حاصل می‌شود. به‌عنوان مثال طبق دیدگاه شهود عرفانی در تعریف «وجد» می‌خوانیم: «وجد، سرّی باشد میان طالب و مطلوب کی بیان آن اندر کشف آن غیبت بود.» (هجوری، ۱۳۸۳: ۵۳۹)

کشف و شهود راه‌های گوناگونی را می‌پیماید و تجربه‌های خاصی را درک می‌کند و از دل تعالیم جنید و بایزید، افرادی همچون ابوالمغیث حسین منصور حلاج (۲۴۴ - ۳۰۹ هـ.ق) ظهور می‌کنند. حلاج در حالت فنا، شطح مشهور «انا الحق» را بر زبان می‌آورد.

۱. ۴. وحدت وجود؛ کشف و شهود

وحدت وجود یکی از گرایش‌ها یا مکتب‌های شاخص در عرفان اسلامی - ایرانی است. این - مکتب، نظریه‌ای است که اولین بار به وسیله محیی‌الدین بن عربی مطرح شد. (عفی‌فی، ۱۳۷۰: ۲۵)

وحدت وجود از وحدت حقیقت و اصالت وجود منشعب می‌شود، اما ممکن است در برخی از جهات، وحدت حقیقت، همان وحدت وجود خوانده شود. (رک، کاکایی، ۱۳۸۲: ۱۱۲ - ۱۸۰)

وحدت وجودی‌ها به نوعی کشف و شهود به‌وسیله «دل» اعتقاد دارند و نظریات خاصی در این زمینه دارند. علاءالدوله سمنانی در برخی جهات با نظریات ابن عربی مخالف بود. برخی از متکلمان و صوفیه مانند سمنانی آن را خداانگاری (pantheism) فرض کرده، طرفداران آن را تکفیر می - کردند. (برای اطلاع بیشتر، رک، همان: ۶۱ - ۸۷)؛ مناقشه‌ای که بین آراء ابن عربی و علاءالدوله سمنانی وجود دارد در بسیاری از آثار علاءالدوله، مانند چهل مجلس یا رساله اقبالیه، العروه لاهل الخلوه و الجلوه و جز اینها مشهود است.

علاءالدوله عارف اهل کشف و شهود بود و دیدگاهی که به وحدت وجود یا وحدت شهود دارد از دیوانش هویداست. برای نمونه به اشعار زیر اشاره می‌شود:

هم‌یک منم، هم‌ده منم، صد یک منم، ده صد منم	بشنو حقیقت این‌سخن اهل قبول و رد منم
بدنیست چیزی در جهان و زانکه هست آن بد منم	سدی ندیدم پیش خود و دیده‌ای آن سد منم
نقطه منم در حرف‌ها هم حرف و هم ابجد منم	همزه منم، حرکت منم، تنوین و مد و شد منم
در سکر و صحو و قبض و بسط با خود منم بی خود منم	گر کد کنم، از خود کنم زیرا که اهل جد منم
بشنو علاءدوله یقین بی حد منم بی حد منم	پس در وجود و در نسب بی شبهه حد و عد منم
من طرفه مولودم که هم امّ وجود خود منم	هم قابلم هم غافلم هم اب منم هم جد منم
میم محبت با احد خواهی که بینی یک‌زمان	بی خود شو و در ما نگر با خود بگو احمد منم
میم معارف با الف اندر بدل نه بعد از این	بی خود شو و او را ببین او را بگو این خود منم

(سمنانی، ۱۳۶۴: ۱۸۴)

۱. ۴. ستر / تجلی؛ کشف و شهود

کشف و شهود دامنه وسیعی را در تعاریف عرفانی به خود اختصاص داده است. شمس‌الدین آملی آن را بر معانی اطلاق می‌کند که تنها به‌وسیله مدرکات باطنی ادراک می‌شود و آن در سه زمینه کشف نظری، الهی و روحی امکان‌پذیر است. (آملی، ۱۳۸۰: ۲۳۶)

مکاشفه ضمن توجه به معنی نخستین، (Revelation) به معنی آپوکالیپس نیز آمده است. (رادفر، ۱۳۶۸: ۸۳)؛ آپوکالیپس عبارت است از اعلان واقعه‌ای در زمان آینده بدون در نظر گرفتن صحت و سقم تحقق آن. واژه آپوکالیپس (Apocalypse) در لغت به معنی کشف (uncorer) است که در فرهنگ یهودی و کتاب مقدس گزارشی از رویای روحانی ویژه است. (عهد جدید: ۱۹۹۵)

رودلف اتو معتقد است آپوکالیپس عبارت است از برخورد انسان با نیومن (numan) یا ماوراء الطبیعه. (ژیلسون، ۱۳۷۶: ۳۴)

ستر در اصطلاح رسوم و عادات و تعلقات را گویند که انسان را از حق محجوب می‌کند. ستر از قبل بنده عبارت است حائل شدن بشریت بین سرّ و شهود غیب است. آنگاه که نور غیبی ظاهر شود، حجاب بشریت بر طرف می‌گردد و قبل از حق، ستر اوست از بنده به واسطه حال خود انسان. و تجلی از قبل عبد و زوال حجاب بشریت و اصقال مرآت قلب است. و ستر حق از خواص بندگان، جهت ترحمی است که در حق آنها روا دارد که اگر مستور نباشد هرآینه متلاشی شوند. وجود را در عین مکاشفت مستور است از آنها. بعضی گفته‌اند که ستر از قبل عبد، بودن بشریت است بین ستر و شهود غیبی. و هرگاه نور غیبی آشکار شود حجاب بشریت برطرف شود، و از قبل حق، پوشیدن حال اوست از عبد. عوام در پرده ستراند و خواص در دام تجلی. ستر در عوام عقوبت است و برای خواص رحمت. (سجادی، ۱۳۷۸: ۴۵۸-۴۵۹)

مستملی بخاری در مورد تجلی گوید: «تجلی بر سه حال است: یکی تجلی ذات است و آن مکاشفه است. و معنی این نه آن است که امروز ذات حق بنده را کشف شود تا عیان به وی نگردد؛ لکن چون سلطان حق بر سرّ او غالب گردد تا در سر او غیر حق نماند از غلبه سلطان حق چنان گردد که گویی حق را می‌بیند. تجلی صفات ذات است و آن جای نور است و معنی صفات، علم و قدرت باشد و چون بنده را کمال صفت حق گشاده گردد، هر صفتی از صفات حق که او را کشف گردد به آن معنی از صفات منقطع گردد و ظلمت خلق منقطع گردد و به نور صفات حق منور گردد. تجلی حکم ذات باشد در آخرت و آنچه در آخرت باشد امروز خبر است و حکم این خبر این است که فردا گشاده گردد. پس تجلی را بر سه مقام نهاد: یکی تجلی از ذات که دلش از فکرت ستر صنعتها صانع بیند. تجلی ذات مکاشفه باشد، یعنی گشاده‌گشتن نه منازعت کردن و این کشف غلبه باشد در این جهان، یعنی از این تجلی که در دنیا عبارت کنند که بنده را پدید آید، نه آن خواهد که خدا را عیان بیند؛ لکن یک معنی از صفات خدا بر بنده غالب گردد و این ظاهر است در عرف خلق که کسی چیزی بر دل او غالب گشت، چنان گردد گویی در او می‌نگرد. و آنکه گفت تجلی صفات ذات موضع نور باشد، معنی موضع نور آن باشد که قدرت حق بر او گشاده گردد و جز از حق نترسد

و دارند که از علم و قدرت و دیدار حق غایب نیم و هرجا که باشم از قبضه قدرت او خارج نیستم و هرجا که روم از ملک و سلطان او بیرون بروم.» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۵۴۸-۱۵۵۳)

رساله غوثیه از محی الدین ابن عربی درباره تجلی و انواع آن چنین گفته است: «بدان که تجلی حق - سبحانه و تعالی - دو نوع است: تجلی ربوبیت و تجلی الوهیت. تجلی ربوبیت موسی (ع) را بود و در این تجلی کوه طفیلی او بود نه او طفیلی کوه؛ و تجلی الوهیت محمد (ص) را بود تا جملگی هستی محمدی تاراج داد و غرض از وجود محمدی و حقیقت او حق تعالی بود و کمال این سعادت به هیچ یک از انبیا و اولیا ندادند.» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۲۹-۳۰)

علاءالدوله سمنانی نیز گوید: «ای فرزند حق تعالی بر روندگان به چهارنوع تجلی کند: اول تجلی صوری که آثاری است. دوم تجلی نوری که افعالی است. سیم تجلی معنوی که صفاتی است. چهارم تجلی ذوقی که ذاتی است.» (سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۰۳)

شیخ شهاب سهروردی، پس از تعریف شهود و تقسیم آن به دو حوزه «حاضر» و «غایب»، راه-های وصول به شهود را تعیین می کند: «شهود حضور است. زمانی به نعت مراقبه و گاهی به وصف مشاهده. مادام که بنده موصوف به شهود است او را «حاضر» خوانند و چون حال مشاهده و مراقبه فقدان پذیرد، از دایره حضور خارج شود و در آن حال او را غایب گویند.» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۵۲۸)؛ وی معتقد است که شهود گاه به وسیله مراقبه و تزکیه نفس حاصل می شود و گاه در مقام مشاهده به شهود ذات حق می رسند. در چنین حالتی که عارف ناظر به مشاهده است، او را حاضر می نامد و زمانی که از حالت حضور خارج شود در آن حال به عارف لقب غایب داده است.

۳.۴. جستار کشف و شهود در متون عرفانی

ابونصر سراج (وفات ۳۷۸ هـ ق) کشف را این گونه معنی کرده است: «روشنی چیزی که برای خرد مشکل است و دریافت آن است چنان که گویا چشم آن را می بیند. ابو محمد جریری (وفات ۳۱۱ هـ ق) گفته است هر کس که با پرهیزگاری بین خود و خدا عمل نکند به کشف و مشاهده نخواهد رسید. نوری گفت: مکاشفات چشم با نیروی بصر است و مکاشفات دل با نیروی اتصال.» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۳۷۷)

وی کشف را به عنوان روشنایی در مقابل عقل قرار داده است. عقل در اینجا نهادی از جهان مادی است که در برابر روشنایی ماورایی مکاشفه قرار می گیرد. روشنایی که از منابع این جهانی نیست؛ بلکه از عالم ملکوت سرچشمه می گیرد.

ابو طالب مکی (وفات ۳۸۶ هـ ق) معتقد است: «کشف عبارت است از آشکارشدن آنچه از فهم پوشیده است و آن را ذهاب هم نامند به معنی عینیت. و مراد از آن عینیت دل است از محسوسات به

علت مشاهده‌ای که بر وعد و وعید و جمال و جلال و غیره را بر او آشکار می‌نماید و رویت قلوب به کشف باز می‌گردد.» (مکی، ۱۳۸۱ ق، ۱۹۶۱م، ج ۲: ۲۷۳)

قشیری مرز مکاشفه و محاضره را تعیین می‌کند: «و از آن جمله محاضره و مکاشفه و [مشاهده] است. محاضره ابتدا بود. و مکاشفت از پس او بود و از پس این هر دو مشاهده بود. محاضرت حاضر آمدن دل بود و بود از تواتر برهان بود و آن هنوز وراء پرده بود و اگرچه حاضر بود به غلبه سلطان ذکر و از پس آن مکاشفه بود و حاضر [بود] به صفت بیان اندر حال بی‌سبب تأمل دلیل و راه‌جستن و دواعی شک را بر وی دستی نبود و از نعت غیب بازداشته نبود. پس از این مشاهده [بود] و آن وجود حق بود چنانکه هیچ تهمت نماند و این آنگاه بود که آسمان سر صافی شود از میغ‌های پوشیده به آفتاب شهود تابنده از برج شرف. [پس] خداوند محاضره بسته بود به نشانه‌های او و خداوند مکاشفه مبسوط بود به صفات او و خداوند مشاهده به وجود رسیده بود و شک را آنجا راه نبود. خداوند محاضره را عقل راه می‌نماید و صاحب مکاشفات را عملش نزدیک کند و خداوند مشاهده را معرفتش محو کند.» (قشیری، ۱۳۶۷: ۱۱۸)

هجویری موانعی را در کشف و شهود ملاحظه کرده است: «و به حقیقت کشف، هلاک محبوب باشد، همچنانکه حجاب هلاک مکاشف. یعنی چنانکه نزدیک طاقت دوری ندارد، دور طاقت نزدیکی ندارد. چون جانوری که از سرکه خیزد، اندر هرچه افتد بمیرد و آنچه از چیز دیگر خیزد، اندر سرکه هلاک گردد.» (هجویری، ۱۳۸۳: ۶-۷)

هجویری برخلاف قشیری معتقد است که مکاشفه مقام واصلان است. چرا که از نظر او به هنگام مکاشفه همه حجاب‌ها به تمامی کنار رفته و عارف در فنای از خود در ذات حق به بقا می‌رسد. او معتقد است کسی که می‌خواهد به این مقام برسد باید بین کالبد جسمانی خود و عالمی که در وراء آن حجاب‌هاست، سنخیت ایجاد کند. این همگونی فقط با بریدن از علائق مادی حاصل می‌شود. اگر عارف آمادگی و ظرفیت دیدار حقایق عالم غیب را نداشته باشد، هلاک می‌شود.

این نوع دیدگاه در فلسفه و راه‌های خردورزیدن نیز نفوذ کرده است: «منبع و سرچشمه معرفت در نزد غزالی، وحی و الهام و اشراق است و دوره دیگر، یعنی عقل و حسن را هرچند لازم می‌شمارد؛ اما کافی نمی‌داند. او معتقد است که حواس و عقل هر دو مصدر معرفت به حساب می‌آیند؛ اما تنها به آنها بسنده کردن درست نیست. چراکه هر دو در معرض خطا و اشتباه هستند. او به وحی، علم نبوی و به الهام و کشف لدنی اطلاق می‌کند.» (غزالی، ۱۳۶۲: ۶)

عین‌القضات همدانی (وفات ۵۲۵ هـ.ق)، در دیدگاه فلسفی خود به رگه‌ها، تنوع و طیف وسیعی از کشف و شهود معتقد است. به اعتقاد او، سالک و عارف باید این همه تنوع را ببیند و آنها را از

اصل و مصدری که از آن متشعشع شده‌اند، باز داند: «دریغا از مقام شهود که خبر دارد و خود که تواند خیردادن؟»

باش تا بدان مقام رسی که هفتاد هزار صورت بر تو عرض کنند، هر صورتی بر شکل صورت خود بینی. گویی من خود از این صورت‌ها کدام؟ هفتاد هزار صورت از یک صورت چون ممکن باشد. این آن باشد که هفتاد هزار صفت در هر موضوعی و ذاتی درج و مفروج و متمکن است و هر خاصیتی و صفتی تمثل کند به صورتی و شخصی شود. مرد چون این همه صفت‌ها بیند، پندارد که خود او نیست؛ ولیکن از اوست.

دریغا مغروریم که از شناخت حقیقت خود دوریم. از دیده کوریم و از جاده بشریت در گوریم. وقتی پیرم گفت: - قدس الله روحه - ای محمد هفتصدبار مصطفی را دیده‌ام و پنداشته بودم که او را می‌بینم. امروز معلوم شد که خود را دیده بودم.» (همدانی، ۱۳۷۷: ۲۹۷)

عین القضات شهود را در مقام فنا امکان‌پذیر دانسته است. عارف در این مقام آنچنان در ذات حق فانی شده است که همه موجودات عالم را به صورت تمثالی از شکل خود می‌بیند؛ حتی در این مقام حضرت محمد(ص) به صورت تمثیل بر او جلوه می‌کند که در حقیقت وجود عارف در این مقام به این صورت متمثل می‌شود.

باید گفت حقیقت کشف و شهود در تمام مراتب دینی و فهم انسان از عقاید مذهبی خویش توصیه شده است. یکی از سفارش‌های اصلی برای فهم دین و ارتباط عقلانی با آن، راه‌یابی به مقوله شعود دل و کشف اسرار الهی است که در قالب فقه یا دیگر دستورها و موازین اسلامی توصیه شده است. «شخص مطیع و بنده صالح اگر چه دارای قلب صاف و پاک است؛ ولی در عین حال، ممکن است حقیقت در آن متجلی و آشکار نگردد. زیرا حق را از طریق درست نمی‌جوید و آیین قلب خود را در برابر صورت حقیقت نگاه نمی‌دارد. این گونه اشخاص تمام همت خود را به تفصیل طاعات و عبادات بدنی به کار می‌برند و در جمع‌آوری اسباب معاض، لحظه‌ای درنگ نمی‌کنند. به همین جهت، فرصت تفکر و تأمل در حضرت حق از آنان گرفته شده است و توفیق اندیشیدن در حقایق را نیافته‌اند.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۱۸۳)

۴.۴. شواهدی از «کشف» و «شهود» در متون صوفیه

نمونه‌های فراوانی از مقوله کشف، شهود و تجربه عرفانی در آثار متنوع صوفیه و عرفا آمده است که می‌توان این شواهد را طبقه‌بندی کرد و مطالعه کلی در ساختار، تفاوت، تشابه و تقابل آنها انجام داد. در این مقال، به تعدادی از این طیف وسیع شهود اشاره می‌شود. عطار نیشابوری درباره یکی از کشف‌های ابراهیم ادهم می‌نویسد: «نقل است که در زمستان شبی در آن خانه بود و به‌غایت سرد بود

و او یخ فروشکسته بود و غسلی کرده، چون همه شب سرما بود و تا سحر گاه در غار بود. وقت سحر بیم بود که از سرما هلاک گردد. مگر خاطرش آتشی طلب کرد. پوستینش درید، در پشت افتاده و در خواب شد. چون از خواب درآمد روز روشن شده بود و او گرم گشته بگریست. آن پوستینش ازدهایی بود با دو چشم. چون دو سکره خون، عظیم هراسی در او پدید آمد. گفت: خداوندا تو این را در صورت لطف به من فرستادی، اکنون در صورت قهرش می بینم طاقت نمی دارم. درحال ازدها برفت و دو سه بار پیش او روی در زمین مالید و ناپدید گشت.» (عطّار نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۱۶)

«نقل که گفت: یک شب جبرئیل را به خواب دیدم که از آسمان به زمین آمد. صحیفه‌ای در دست، سوال کردم که تو چه خواهی کرد؟ گفت: نام دوستان حق می نویسم. گفتم نام من بنویس. گفت: از ایشان نمی. گفتم دوست دوستان حقمساعتی اندیشه کرد، پس گفت: فرمان رسید که اول نام ابراهیم ثبت کن که امید درین راه از نومیدی پدید آید.» (همان: ۱۳۰)

دامنه این نوع شهود بسیار زیاد است. باید گفت برخی از شهود و کشف‌ها، در حوزه «سطح» جای گرفته است. به این نمونه‌ها دقت کنید:

«سحرگاهی بیرون رفتم. حق پیش من باز آمد. با من مصارعت کرد. من با او مصارعت کردم. در مصارعت باز با او مصارعت کردم تا مرا بیفکند.» (بقلی شیرازی، ۱۳۴۴ / ۱۹۶۶: ۳۱۷)

شمس‌الدین افلاکی حکایت‌هایی درخصوص ابوالحسن خرقانی دارد: «همچنان روزی مولانا شمس‌الدین فرمود که بوالحسن خرقانی - رحمه الله علیه - گفت: یک گام بر بالای عرش نهادم، گام دوم بر تحت‌الثری بود. در مقصود بسته بود. اصلاً باز نشد تا بر آستان نیاز فرونیامدم در باز نشد. و رای نیاز عبادت نیست.

جز نیاز و بندگی و اضطرار اندرین حضرت ندارد اعتبار»
(افلاکی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۶۸۲)

دو نمونه از شهودهای بایزد بسطامی که در قالب «سطح» تلقی می‌شود: «و هم ازو شنیدم که می - گفت از عثمان الخویی در نشوی (نخجوان) شنیدم که می گفت: از احمد بن محمد آملی شنیدم که گفت: حدیث کرد ما را احمد بن محمد جرزی که می گفت: از ابوموسی دبیلی شنیدم که می گفت از بایزید بسطامی شنیدم، قدس الله روحه، که می گفت: رب العزّه را در خواب دیدم و گفتم راه به تو چگونه است؟ گفت: اترک نفسک و تعال. خویش را بهل و بیا.» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۴۲)

«و هم ازو شنیدم که می گفت: از یک از مشایخ شنیدم که می گفت: بایزید گفت: رب العزّه را در

خواب دیدم. مرا گفت همه مردم از من می‌طلبند جز تو که مرا می‌طلبی.» (همان: ۱۸۴)

عارفان برای وصول و کشف‌ها، دلایل فراعقلی طرح می‌کنند: «پس چون شیفته‌ای گوید که قطره‌ای در دریا خود را دریا خواند چنان‌ست که آن جوانمرد گفت: «انا الحق» او را نیز معذور باید داشت. کافر حقیقتی باشد اگر نه از مقام خود می‌گوید. بُلستو گفت: اگر در آن مقام که «فأوحی الی عبده ما أوحی» رفت و من حاضر نبودم چه من بولهب و بوجهل! یعنی کافر اگر آنجا حاضر نبودم. «دنا فتدلی» این باشد. در عبارت مجمل گفته شد.» (همدانی، ۱۳۴۱: ۳۴۰)

۵. ۴. تجربه عرفانی و راه‌های کشف و شهود عارفان

بایزید بسطامی راه‌های رسیدن به حق و تجربه شهود را بسیار سخت و طاقت‌فرسا برشمرده است. درباره حال و مقام خویش می‌گوید: «دوازده سال آهنگر نفس خود بودم در کوره ریاضت می‌نهادم و به آتش مجاهده می‌تافتم و بر سندان مذمت می‌نهادم و پتک ملامت بر او می‌زدم تا از نفس خویش آینه‌ای کردم، پنج سال آینه خود بودم به انواع عبادت و طاعت آن آینه می‌زدودم. پس یک-سال نظر اعتبار کردم بر میان خویش از غرور و عشوه و به خود نگرستن. زناری دیدم و از اعتمادکردن بر طاعت و عمل خویش پسندیدن، پنج سال دیگر جهد کردم تا آن زنار بریده گشت و اسلام تازه بیاوردم. بنگریستم همه خلایق مرده دیدم. چهارتکبیر در کار ایشان کردم و از جنازه همه بازگشتم و بی‌زحمت خلق به مدد خدای به خدا رسید.» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۶۷)

او دل را مهم‌ترین وسیله برای دیدار حق می‌داند: «و گفت: چهل سال دیدبان دل بودم. چون نگاه کردم بندگی و خداوندی هر دو از حق دیدم و گفت: سی سال خدای را می‌طلبیدم. چون بنگریستم او طالب بود و من مطلوب و گفت: سی سال است تا هر وقت که خواهم حق را یاد کنم دهان و زبان به آب بشویم تعظیم خداوند را.» (همان: ۱۷۰)

بایزید «خود» را مانع اصلی کشف و شهود می‌داند: «و گفت چه گویی در کسی که حجاب او حق است، یعنی تا او میدانند که حق است حجاب است. او می‌باید که نماند و دانش او نیز نماند تا کشف حقیقی بود و در استغراق چنان بود که مریدی داشت که بیست‌سال بود تا از وی جدا نشده بود و هر روز که شیخ او را خواندی گفتی: ای پسر نام تو چیست؟ روزی مرید گفت: ای شیخ مرا افسوس می‌کنی. بیست‌سال است تا در خدمت تو می‌باشم و هر روز نام من می‌پرسی. شیخ گفت: ای پسر استهزاء نمی‌کنم؛ لکن نام او آمده است و همه نام‌ها از دل من برده نام تو یاد می‌کنم و باز فراموش می‌کنم.» (همان: ۱۸۴-۱۸۵)

ابونصر سراج نیز مقام‌ها و احوال خاصی را برای درک شهود عنوان می‌کند. مقامات و احوال عبارتند از: مقام توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا؛ احوالات قرب، محبت، خوف، رجاء، شوق،

انس، طمانینه، مشاهده و یقین. (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۹۸-۱۰۶ و ۱۰۸-۱۲۰)

علی بن عثمان هجویری، «ایمان» را یکی از اصلی‌ترین راه‌های کشف و شهود دل می‌داند: «ایمان، باورداشتن دل است بدانچه اندر غیب بر وی کشف کنند و وی را بیاموزند و ایمان به غیب و - خداوند تعالی - از چشم سر غایب و جز به قوت الهی اندر یقین بنده دیدار پدید نتوان آوردند و آن جز به اعلام - خداوند تعالی - نباشد. چون معرف و معلم عارفان و عالمان وی است - جل جلاله و عمّ نواله - که اندر دل‌های ایشان معرفت و علم آفرید و حواله آن از کسب ایشان منقطع کرد، پس هر که را دل به معرفت حق باور داشت، مؤمن بود.» (هجویری، ۱۳۸۳: ۴۲۴)

وی تمرین و ممارستی برای معرفت قلبی پیشنهاد می‌کند: «حقیقت معرفت، عجز است از معرفت؛ که از حقیقت بر بنده جز عجز اندر آن نشان نکند و روا باشد که بنده را اندر ادراک آن به خود دعوی بیشتر نباشد؛ از آنچه عجز ورا طلب بود و تا طالب اندر آلت و صفت خود قایم است، اسم عجز بر وی درست نباشد و چون این آلات و اوصاف برسد، آنگاه فنا بود نه عجز.» (همان: ۴۰۳)

قطب‌الدین اردشیر عبادی (وفات ۵۴۷ هـ.ق) یکی از راه‌های رسیدن به کشف و شهود را یقین دانسته است: «الصبر نصف الايمان و اليقين الايمان كله. گفت: صبر نیم از ایمان است و یقین خود همه ایمان است. و گفته است علیه السلام که صلاح امت من درین دو خصلت است: زهد و یقین و رفعت اقدام سالکان درین دو وجه است و زهد خود را از یقین زاید و اخلاص و صدق و تسلیم جمله نتایج یقین است تا نور یقین در دل به جای گمان و شک خیمه نزنند، این درجات رفیع‌ه قدم رونده را مسلم نگرداند و چون کمال یقین حاصل آمد حرکات فروایستد و طلب‌ها منقطع گردد و کسب‌ها باطل شود. چون یقین پدید آید دل را بینا کند تا همه چیزها چنانکه هست بیند و مواضع و مدارج و ابتدا و انتهای کارها بازشناسد. بداند که همه احوال مقدرست فارغ و ساکن شود و دست از همه کارها بدارد و از بهر این حکمت‌ست که خداوند تعالی یقین به بندگان کمتر دهد تا نظام عالم به مدد کسب و طلب حریصان بر قاعده بماند و حضرت علیه‌السلام در یقین چندان لطافت یافت که شب معراج به کمتر ساعتی همه آسمان‌ها را گذر کرد و به مراد و مقصود رسید و با خانه آمد و شک تاریک و تیره است که از لوازم خاک‌ست و هرچه نسبت به زمین دارد تاریک و گران‌ست و یقین لطیف است و نورانی زیرا که از مدد آسمان است و هرچه حکم آسمان دارد سبک و لطیف و نورانی است.» (عبادی، ۱۳۶۸: ۱۲۱-۱۲۵)

نتیجه‌گیری:

تصوّف ایران، حرکت و جنبشی بود که پس از اسلام در ایران رونق گرفت. طرفدارانی پیدا کرد.

صاحب نظریه‌های و مکتب‌های خاصی بود. کاوش علوم دینی و علوم فرهنگی - اجتماعی جهان نشان می‌دهد که منشأ و مبدا تصوف را می‌توان براساس اصول آیین مانی، زرتشت، مسیحیت و ادیان هندی و فلسفه‌های یونانی تعیین کرد؛ اما آموزه‌های اسلامی، ظهور پیامبر(ص) و اصحاب ایشان، آیات قرآن کریم و احادیث، تصوف را به سمت و سوی خاصی کشانید. اینکه باوجود تأثیرپذیری از ادیان و فلسفه‌های گوناگون، دین اسلام تأثیر عمیقی در سمت و سوی آن نهاده است. پس از تکوین ابتدایی صوفی‌گری و تصوف، رهبران شاخص آن، دست به نوعی انتخاب و تعیین حد و حدود مکتب خود کردند که باعث ایجاد مکاتب خاص در مشرب تصوف ایرانی شد. تذکره-الاولیاء، کشف‌المحجوب و کتاب‌هایی مانند اینها، این مکاتب را به‌همراه رهبران و پیروانشان گزارش کرده‌اند. مکتبی که به «کشف» و «شهود» گرایش بیشتری داشت از دل همین مکتب‌های فلسفی تصوف جوشید. به کمک آیات قرآن و احادیث صادق پیامبر و امامان معصوم و اولیای الهی و با کمک گرفتن از اقوال مشایخ صوفیه، توانستند نظریه یا مانیفست کشف و شهود را ارائه دهند. طبیعی است که برخی از اصول این مکتب، در مقابل آیین‌ها و اصول کلی تصوف بود. بدین جهت مخالفانی نیز در پی داشت. این مخالفان تا حدی مُنکر اصول کشف و شهود بودند که «تکفیر»شان می‌کردند. در کنار تمام اینها، مکتب «کشف» و «شهود»، ناظر به نوعی لذت‌بردن از ارتباط متافیزیکی انسان با معبود، خداوند، معشوق و هر قدرتی بود که انسان را به گُرنش وامی‌داشت. اقوال، تجربیات، داستان‌ها و حکایات زیبایی از ماجرای شهود عارفانه در دست داریم که منبع ارزشمندی برای تصوف و عرفان اسلامی - ایرانی محسوب می‌شود. به جرأت می‌توان گفت که مکتب کشف و شهود، راه را برای بسیاری از بلندپروازی‌ها و خط‌شکنی‌های عرفان باز کرد. عارفانی مانند سنایی، عطار نیشابوری و جلال‌الدین محمد مولوی در دل این‌گرایش عرفانی ظهور کردند و سخنانی را ایراد کردند و دست به تأویل‌هایی زدند که هیچ‌نوع مانع و رادعی در برابر خود نیافتند. از این جهت باید مکتب «شهود» را یکی از نتایج یا فرزند خَلَفِ تصوف - گاه راكد و بی‌حرکت - ایران دانست.

منابع و مأخذ:

- ۱- آملی، شمس‌الدین، (۱۳۷۰)، نفايس الفنون فی عرايس العيون، تهران، اسلاميه.
- ۲- ابراهيمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۷)، نیایش فیلسوف (مجموعه مقالات)، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- ۳- ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۶۷)، رسائل، مقدمه و تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- ۴- افلاکی، شمس‌الدین، (۱۳۷۵)، مناقب‌العارفین، به کوشش: تحسین یازیچی، تهران، دنیای کتاب.
- ۵- برتلس، یوگنی ادوارد ویچ، (۱۳۵۶)، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه: سیروس ایزدی، تهران، امیرکبیر.
- ۶- بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۴۴/۱۹۶۶)، شرح شطحیات، به تصحیح: هانری کربن، تهران، انستیتو ایران و فرانسه.
- ۷- پناهی، مهین، (۱۳۷۸)، اخلاق عارفان، تهران، روزنه.
- ۸- رادفر، ابوالقاسم، (۱۳۶۸)، فرهنگ بلاغی ادبی، تهران، اطلاعات.
- ۹- رازی، نجم‌الدین عبدالله بن محمد، (۱۳۸۷)، مرصادالعباد من مبدأ المعاد، به اهتمام: محمدامین ریاحی، تهران، علمی فرهنگی.
- ۱۰- رضی، هاشم، (۱۳۸۲)، دین و فرهنگ ایرانی پیش از عصر زرتشت، تهران، علمی.
- ۱۱- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۱)، ارزش میراث صوفیه، تهران، امیرکبیر.
- ۱۲- ژیلسون، استین، (۱۳۷۶)، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات.
- ۱۳- سجادی، جعفر، (۱۳۷۸)، فرهنگ اصطلاحات عرفانی، تهران، امیرکبیر.
- ۱۴- سراج طوسی، ابونصر، (۱۳۸۲)، اللمع فی التصوف، ترجمه: مهدی محبتی، تهران، اساطیر.
- ۱۵- سمنانی، علاء‌الدوله، (۱۳۶۴)، دیوان کامل اشعار فارسی و عربی شیخ علاء‌الدوله سمنانی، با مقدمه: ذبیح‌الله صفا، به اهتمام عبدالرفیع حقیقت، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- ۱۶- -----، (۱۳۶۹)، مصنفات فارسی، به اهتمام: نجیب مایل هروی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۱۷- سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۶۴)، عوارف‌المعارف، ترجمه: ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی، تصحیح: قاسم انصاری، تهران، علمی فرهنگی.
- ۱۸- سهلگی، محمد بن علی، (۱۳۸۴)، دفتر روشنایی، مترجم و مصحح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- ۱۹- عبادی، قطب‌الدین اردشیر، (۱۳۶۷)، صوفی‌نامه، التصفیه فی احوال متصوفه، تصحیح: غلامحسین یوسفی، تهران، علمی.
- ۲۰- عطار، فریدالدین، (۱۳۸۱)، تذکره‌الاولیاء، مطابق بانسخه‌نیکلسون، مقدمه: غنی قزوینی، تهران، پیمان.

- ۲۱- عقیفی، ابوالعلاء، (۱۳۷۰)، تعلیقات علی فصوص الحکم للشیخ الاکبر محیی الدین بن عربی، تهران، الزهرا.
- ۲۲- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۶۱)، المنقذ من الظلال، ترجمه: محمدمهدی فولادوند، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
- ۲۳- -----، (۱۳۶۲)، الرساله اللدنیّه، ترجمه: زین الدین کیایی نژاد، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
- ۲۴- -----، (۱۳۸۷)، کیمیای سعادت، به کوشش: حسن خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۲۵- قشیری، عبدالکریم، (۱۳۶۷)، ترجمه: رساله قشیری، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، علمی فرهنگی.
- ۲۶- کاکایی، قاسم، (۱۳۸۲)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، هرمس.
- ۲۷- کتاب مقدس عهد جدید، (۱۹۹۵).
- ۲۸- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، (۱۳۶۳)، شرح تعرف لمذهب التصوف، با مقدمه و تصحیح: محمد روشن، تهران، اساطیر.
- ۲۹- مکی، ابوطالب، (۱۳۸۱ ق، ۱۹۶۱ م)، قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام توحید، قاهره، مصطفی البابی الحلبي.
- ۳۱- هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۳)، کشف المحجوب، تصحیح: محمود عابدی، تهران، سروش.
- ۳۱- همدانی، عین القضاة، (۱۳۴۱)، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق: عقیف عسیران، تهران، کتابخانه مرکزی.
- ۳۲- -----، (۱۳۷۷)، مجموعه مصنفات، مقدمه و تصحیح: عقیف عسیران، تهران، منوچهری.