Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir

Foundations of Divine Proximity in Islamic Philosophy

Ali Karimiyan Seyghalani[1]

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran/ E-mail: a.karimiyan110@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 29 March 2024
Accepted 9 June 2024
Published online 11 February 2026

Keywords:
Divine Proximity;
Epistemological Development;
Invisible Worlds;
Presential Gradation;
Locus of Proximity Realization.

ABSTRACT

One of the most important issues in ontology and anthropology is the question of humanity's ultimate perfection, with the primary factor of anxiety being perplexity in epistemology. Muslim thinkers, inspired by revelation, have no doubt that humanity's ultimate perfection is divine proximity (qurb ilāhī), though unfortunately its understanding has been subject to popular misconceptions. This article aims to expand epistemological horizons regarding the ontological and epistemological foundations of divine proximity in Islamic philosophy. Research findings indicate that divine proximity belongs to the category of "witnessing the secrets of the invisible world" and is a "gradational" matter that ultimately culminates in "witnessing the detailed in the comprehensive" or "witnessing multiplicity in unity and the illuminative relation existing in the system of being." The ranking of human beings also relates to this gradational nature of divine proximity. The beginning of proximity is witnessing the secrets of the world of dominion (malakūt), and its endless end is witnessing the annihilation of longitudinal and latitudinal multiplicities in the divine essence. Moreover, divine proximity is voluntary wayfaring related to worldly life and not afterlife, and what we encounter in the hereafter is only the inner dimension of the scope of witnessing development in worldly life.

Cite this article: Karimiyan Seyghalani, Ali (2026). Foundations of Divine Proximity in Islamic Philosophy. *Journal of Islamic Mysticism*, 17 (1), 180-204. DOI: http//doi.org/10.66224/erfan.17.1.180

© The Author(s).
Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.
DOI: http//doi.org/10.66224/erfan.17.1.180

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

Extended Abstract

Introduction

Numerous Qur'anic verses and extensive teachings in Islamic philosophy consider attaining the station of divine proximity as the only way to quench humanity's essential poverty, viewing it as ultimate perfection and consequently the purpose of human creation. However, not only have human schools sought ultimate perfection in other matters, but even among Muslim thinkers it has sometimes been observed that they consider proximity as ultimate perfection but make gross errors in its interpretation. Despite the unparalleled desirability of this station and frequent references to it in sources, no independent work systematically addresses its foundations, and this deficiency has caused this valuable category to become entangled in popular and superficial understandings.

The present article aims to examine the ontological and epistemological foundations of divine proximity and encounter (liqā' Allāh) through content analysis of library sources by early thinkers inspired by verses, traditions, and mystical unveilings. The article addresses proximity in four realms of existence.

Research Findings

Multi-Realm Nature of Existence: From Qur'anic verses, particularly "There is not a thing but with Us are its treasures, and We send it not down save in appointed measure" (15:21), it is known that not only does existence generally have four realms, but humanity specifically and every individualization of existence has four existential realms: corporeal (mulk), dominion (malakūt), power (jabarūt), and divinity (lāhūt). These realms range from the clarity of epistemological recognition through conventional perceptions in the witnessed world to the invisible worlds and the most secret mystery of existence.

The existential-actual relationship of existential realms is crucial. Muslim sages, based on verses such as "He is the First and the Last, the Outward and the Inward" (57:3) and countless traditions, consider the relationship between existential realms as an "existential-actual relation," believing all realms of existence—including both longitudinal and latitudinal multiplicities—are nothing but "relational existences," "in-another" existences, and "manifestations" of the divine essence, attributes, and names. This is the "illuminative relation" having connection with the essence and attributes of the Necessary Being.

Relationship of Proximity with Epistemological Development: Proximity and drawing near means the corporeal realm approaching the divine realm, requiring passage through dominion and power realms. However, given what was discussed, it is known that ontologically, the corporeal world including humanity is immersed in the three other realms. In this case, what would proximity, drawing near, and ultimately divine encounter mean?

Masters of gnosis have responded that proximity is not ontological but epistemological and presential. Divine proximity is essentially nothing but unveiling and vision of the interconnections of existential realms. Therefore, the station of divine proximity must be of the type of knowledge—not acquired conceptual knowledge but presential knowledge—vision and presential gnosis regarding witnessing the "illuminative relation of one absolute existence with its existential modes and affairs."

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

Relativity of the Invisible and Witnessed: Among these four realms, the corporeal realm is called the "witnessed world," and the three other realms—dominion, power, and divinity—are known as "invisible realms" of existence. However, this naming itself is relative. The naming of these realms as invisible and witnessed is not due to their nature but due to the knowing subject and has an epistemological aspect. The unveiling of invisible layers of existence depends on wayfarers' capacity and worthiness. When wayfarers step into stages of wayfaring and unveiling, secrets of invisible layers are revealed to them and layer by layer the invisible world becomes witnessed for them.

Proximity as Removal of Veils: Proximity has a meaningful relationship with removing veils from invisible realms of existence. All existences are not confined to the corporeal world, and there are invisible and mysterious beings in hidden realms that are not visible to the physical eye due to being veiled. The ranking of human proximity is contingent upon the degree of removing these veils. The beginning of these hidden realms is the realm of dominion, and its end is the realm of divinity.

Proximity as Voluntary Movement: Another foundational point regarding divine proximity is that this station is not achieved merely through conception and desire after conception but urgently requires striving, movement, and is influenced by the wayfarer's will and volition. Not all humans—even if they do not intend it—fall within its circle.

Proximity as Gradational Category: Divine proximity has a meaningful relationship with epistemological expansion in invisible realms of existence. The more the wayfarer advances in unveiling invisible realms, the closer they become, and the more incapable of perceiving them, the farther they will be. This reality testifies that proximity and divine encounter is "a gradational and multi-leveled matter." Wayfarers will perceive different degrees and levels of "arrival, union, unity, annihilation, and subsistence" in the common concept of proximity.

Divine proximity is "a perfective unveiling and presential journey" through which the wayfarer gradually gains gnosis of existential secrets in other realms, until no veil remains between wayfarer and God. At the highest degree, they unveil and witness the sovereignty of divine essence and attributes over existence, discovering the hidden and treasured divine name mentioned in the tradition of "occurrence of names" from Imam Ṣādiq, becoming immersed in divine manifestations.

Distinction Between Two Types of Proximity: Sometimes in mystical texts we encounter a special division of proximity: (a) God's proximity to servants (existential or constitutive proximity)—this interpretation is nothing but an ontological account of a type of relational existence of beings to God's existence or the "illuminative relation"; (b) Servants' proximity to God (legislative and spiritual proximity)—this is unveiled and presential witnessing of what Mullā Ṣadrā terms "illuminative relation" as the reality of existential realms.

Locus of Proximity Realization: Some have apparently understood from traditions that realization of divine proximity relates to the world after the corporeal and material world and attaining proximity will not occur in worldly life. However, this is incorrect. Divine proximity is an epistemological and gradational category. Gnosis of "afterlife or dominion world" realities is the first knowledge the gnostic attains, while gnosis of the "power" and "divinity" realms of existence remains, and proximity intensifies

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

through honor in them. Therefore, one cannot consider divine proximity exclusive to the afterlife, and this understanding seems to be among the commonplaces of non-arrived Sufis.

Conclusion

From the examination of foundations of divine proximity, it was concluded that divine proximity is nothing but epistemological development and unveiling of invisible worlds. This journey continues until the gnostic, through God's guidance and according to their existential capacity, attains gnosis of the divine essence, names, and attributes, discovering longitudinal and latitudinal multiplicities in existential realms as "detailed in comprehensive," "multiplicity in unity," and "detail in collection."

Naturally, this outcome is gradual, and therefore the category of divine proximity is gradational. Wayfarers remove both dark veils and luminous veils not in the afterlife but in worldly life, and they are ranked according to their success in these unveilings.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

مبانی قرب الهی در حکمت اسلامی

علی کریمیان صیقلانی[۱]✉

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران. رایانامه: a.karimiyan110@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۰
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۲۱

کلیدواژه‌ها:
قرب الهی، توسعه یافتگی معرفتی، عوالم غیبی، تشکیک شهودی، ظرف تحقق قرب.

چکیده

یکی از مسائل بسیار مهم در حوزهٔ هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، مسألهٔ کمال نهایی انسان است و عامل اصلی اضطراب در آن، حیرانی در حوزهٔ معرفت‌شناسی است. این در حالی است که اندیشمندان مسلمان با الهام از منبع وحی، هیچ تردیدی ندارند که کمال نهایی انسان، همان قرب الهی است که متأسفانه فهم از آن، دچار عرفی‌نگری شده است. هدف این نوشتار، گشایش افق معرفتی در خصوص مبانی هستی‌شناختی و نیز معرفت‌شناختی قرب الهی در حکمت اسلامی است. یافته‌های این نوشتار حکایت از این مطلب دارد که قرب الهی، از مقولهٔ «شهود أسرار عالم غیب» و امری «تشکیکی» است که در نهایت، به «شهود المفصل مجملاً» یا همان «شهود کثرت در وحدت و إضافهٔ إشراقیهٔ موجود در نظام هستی» ختم می‌شود. «عامل رتبه‌بندی انسان‌ها» نیز به همان تشکیکی بودن قرب الهی باز می‌گردد. شروع قرب، از شهود أسرار عالم ملکوت و پایان بی‌پایان آن، شهود فنای کثرات طولی و عرضی، در ذات الهی است. همچنین قرب الهی، سلوک اختیاری مربوط به حیات دنیوی است و نه حیات اخروی، و آنچه در آخرت با آن مواجه می‌شویم، تنها باطن دامنهٔ توسعه‌یافتگی شهودی در حیات دنیوی است.

استناد: صیقلانی کریمیان، علی (۱۴۰۴). مبانی قرب الهی در حکمت اسلامی. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۷ (۱)، ۲۰۴-۱۸۰.
DOI: http//doi.org/10.66224/erfan.17.1.180

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180] [Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

۱. مقدمه

آیات متعدد قرآنی و نیز معارف بسیار در حمکت اسلامی، وصول به مقام قرب الهی را یگانه راه سیراب نمودن فقر ذاتی انسان دانسته، آن را کمال نهایی و به تبع، هدف آفرینش انسان دانسته‌اند. این در حالی است که نه تنها مکاتب بشری کمال نهایی را در امور دیگری جسته‌اند، بلکه حتی در میان اندیشمندان مسلمان نیز بعضاً دیده شده که کمال نهایی را قرب می‌دانند، اما در تفسیر آن دچار اشتباه فاحش شده‌اند. چه اینکه به رغم مطلوبیت بی‌نظیر این مقام و فراوانی اشاره به آن در منابع، اثر مستقلی که مبانی آن را به صورت تخصصی مورد توجه قرار دهد، مشاهده نمی‌شود و همین نارسایی، موجب شده تا این مقولهٔ ارزشمند، درگیر برداشت‌های عرفی و سطحی شود. هدف نوشتهٔ پیش‌رو آن است که با روش تحلیل محتوا، آثار کتابخانه‌ای اندیشمندان سلف را که متأثر و ملهَم از آیات و روایات و نیز مکاشفات اهل عرفان است، مورد بررسی قرار داده، مبانی «قرب و لقاء الهی» را کشف کند. بیش از همه، مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، مورد توجه این بخش از گفتگو قرار خواهد گرفت و مقولهٔ قرب در چهار ساحت هستی بررسی می‌شود.

۲. مبانی نظری قرب الهی

مقصود از مبانی، بن‌مایه‌های نظری حاکی از هست‌ها در خصوص قرب الهی است و اساساً باید شامل حوزه‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و... شود. ازاین‌رو، در ادامه، به برخی از این مبانی از منظر حکمت اسلامی توجه خواهد شد:

۲-۱. چندساحتی بودن هستی

از آیات قرآن، به ویژه آیهٔ «وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُوم.»(الحجر: ۲۱)، دانسته می‌شود که نه تنها هستی به طور کلی دارای چهار ساحت است، بلکه انسان به طور خاص و هر تشخّصی از هستی به طور اخص، دارای چهار ساحت هستی-ملکی، ملکوتی، جبروتی و لاهوتی-است. این ساحت‌ها، به ترتیبِ وضوح معرفت‌شناختی توسط ادراکات متعارف در عالم شهادت تا عوالم غیبی و سری‌ترین سرّ هستی عبارتند از:

۱- عالم ملک، طبیعت، ماده، ناسوت؛

۲- عالم ملکوت، مثال، برزخ، ذر یا تقدیر؛

۳- عالم جبروت، عالم عقول یا خزائن؛

۴- عالم لاهوت، الوهیت، جانان، جانِ جان یا غیبُ الغیوب. (فرغانی، ۱۳۷۹: ۴۹۳)

اما مهم‌تر از آنچه گفته شد، رابطهٔ تکوینی-عینیِ ساحت‌های هستی است. حکمای مسلمان به مقتضای آیاتی مانند: «هُوَ الاوّلُ وَ الآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الباطِنُ»(الحدید: ۳) و «اللَّهُ نُورُ السَّمواتِ وَ الارْضِ» (النور: ۳۵) و «هُوَ الَّذی فِی السَّماءِ اله وَ فِی الارْضِ اله»(الزخرف: ۸۴) و «هُوَ مَعَکُمْ»(الحدید: ۴) و «اینما تُوَلّوا فَثَمَ وَجْهُ اللَّه»(البقرة: ۱۱۵) و روایات بیشماری، مانند کلام امیرمؤمنان علی(ع): «مَعَ کُلِّ شَیْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَیْرُ کُلِّ شَیْءٍ لَا بِمُزَایَلَةٍ»(سید رضی، ۱۴۱۴ق، ج۱: ۴۰)، رابطهٔ بین ساحت‌های هستی را رابطهٔ «تکوینی-عینی» دانسته و معتقدند همهٔ ساحت‌های هستی-اعم از کثرت طولی و عرضی از ساحت‌های ملک، ملکوت و جبروت هستی-چیزی جز «وجودات ربطی» و «فی‌غیره» و «تجلیات» ذات، صفات و اسماء الهی (لاهوت) آن واحد علی الاطلاق نیستند(ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۳۰۶ و ۴۰۵؛ همان، ج۲: ۳ و ۱۶۷؛ همان، ج۳: ۵۰۰؛ همان، ج۴: ۹ و ۲۱۳ و ۲۵۴؛ همو، ۱۳۷۰: ۱۱۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱ق، ج۲: ۲۰۹؛ خمینی، ۱۳۸۵، ج۱: ۴۸ و ۸۰؛ همو، ۱۳۸۸الف: ۱۸۵) و رابطهٔ «إضافهٔ إشراقیه» است و تعلّقی با ذات و صفات واجب‌الوجود دارند(ملاصدرا، ۱۹۸۱ق، ج۱: ۴۷ و ۷۴ و ۸۶ و ۱۲۷؛ همان، ج۶: ۲۴۹-۲۶۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

نمودار ترابط عینی ساحت های هستی

ملک = ملکوت = جبروت = لاهوت

به عبارت دیگر، هرچند ما با ساحت‌های متعددی از «نمود» مواجه هستیم، اما در واقع، همه یک «بود» هستند نه بیشتر؛ که از آن به «تفصیلِ مجمل» یا «کثرت در وحدت سریانی» یاد می‌شود(قیصری رومی، ۱۳۸۱: ۵۶؛ آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۸۸). فقط یک «وجود» است که متن هستی را پر کرده و آن ذات واحد الهی است و مابقی، فقط نمودهای اویند و به وجود او، موجود.

۲-۲. رابطهٔ «قرب» با توسعه‌یافتگی معرفتی

قرب و تقرب، یعنی نزدیک شدن ساحت ملکی به لاهوتی و در این سیر باید از ساحت ملکوت و جبروت گذر کرد. اما سخن در این است که با توجه به اینکه عوالم سه گانهٔ ملک، ملکوت و جبروت، از لحاظ هستی‌شناختی، مندمج و غرق در صقع ربوبی بوده و به مثابهٔ موجی از امواج در دریای بی‌کران الهی، با نَفَس رحمانی و وجود ازلی حق تعالی در ساهت لاهوتی، عینیت و وحدت سریانی دارد، این پرسش مطرح می‌شود که در این صورت، دیگر تقرب و نزدیک شدن و در نهایت، لقاء الله به چه معنا خواهد بود؟

اهل معرفت در پاسخ گفته‌اند که تقرب از حیث هستی‌شناختی نیست، بلکه از حیث معرفتی و شهودی است؛ چه اینکه هر نوع قربی نمی‌تواند قرب الهی مصطلح باشد. آنچه از مستندات درون‌دینی و نیز اعترافات اهل معرفت و طریقت به دست می‌آید این است که اساساً قرب الهی چیزی جز کشف و رؤیت ترابطات ساحت‌های هستی نیست. ازاین‌رو، مقام قرب الهی باید از سنخ دانش باشد، اما نه شناخت حصولی، بلکه اعتباری، و نه از جنس «مقولهٔ اضافی»، بلکه از سنخ علم حضوری و رؤیت و معرفت شهودی در خصوص شهود «إضافهٔ اشراقی یک وجود واحد اطلاقی با انحاء و شئون وجودی خود». پس معرفت شهودی، بذر لقاء و قرب الهی است(عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۵۹).

این همه علمِ جسم، مختصر است علمِ رفتن به راه حق، دگرست (سنایی، ۱۳۶۲: بخش ۳۹)

توضیح اینکه، ساحت‌های رازآلود هستی و در نهایت، ساحت الوهیت، قابلیت شناخت و حصول معرفت را دارند، با این تفاوت که می‌توان به ساحت ملکوت و جبروت، معرفت إحاطی و إکتناهی یافت، اما معرفت اکتناهی به ذات، اسماء و صفات الهی، غیرممکن و دست‌نایافتنی است و سالک-حتی اگر پیامبر خاتم(ص) باشد-فقط می‌تواند به سعهٔ وجودی خود از آن آگاه شود(ملاصدرا، بی‌تا: ۴۶؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۵۱۵؛ خمینی، بی‌تا: ۲۷۳؛ همو، ۱۳۸۸د: ۱۶۸؛ تهرانی، ۱۴۱۷ق: ۱۶۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج۳: ۲۳۳).

به عقل نازی حکیم تا کی به فکرت این ره نمی‌شود طی
به کنه ذاتش خرد برد پی اگر رسد خس به قعر دریا
(مشتاق اصفهانی، بی‌تا، غزل ۱)

توضیح اینکه، از دیرباز، اندیشمندان در خصوص کم و کیف مشاهدهٔ حق تعالی، با هم اختلاف نظر داشته، برخی با رویکرد کلامی و برخی با رویکرد فلسفی، بیشتر به تصویرسازی این واقعیت اکتفاء کرده، حصول شهودی آن را ناممکن شمرده‌اند و برخی نیز با رویکرد عرفانی، گفتمان علمی مؤثری را که محصول مکاشفاتشان بود، پایه‌ریزی نمودند. مجموع این گفتمان را در دو ذائقه می‌توان دسته‌بندی کرد(تهرانی، ۱۴۲۰ق، ج۲: ۳۵ـ۳۶) که عبارتند از:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

الف. تنزیه از مطلق رؤیت: عمدتاً متکلمان با منحصر کردن «رؤیت و مشاهده» به رؤیت بصری، بر این باورند که از آنجا که رؤیت بصری ذات خداوند و صفات و اسماء الهی محال است، پس باید آیات و روایات پیرامون رؤیت، مشاهده و ملاقات حضرت حق با بشر را نوعی مجازگویی دانسته، آن‌ها را بر «مرگ، لقاء ثواب و عقاب اخروی یا رجوع به خداوند پس از مرگ» تطبیق و تأویل کرد(بیهقی، ۱۴۱۷ق: ۶۷۶؛ گیلانی، ۱۴۲۸الف: ۳۳؛ ابن‌رجب حنبلی، ۱۴۲۴ق: ۴۳؛ سبحانی، بی‌تا: ۶۷۲ـ۶۷۳؛ همو، ۱۴۱۲ق، ج۴: ۲۸۵). بر این اساس، منتهای «معرفت» را همان «فهمیدن این امر است که باید خداوند را تنزیه صرف نمود» دانسته‌اند(غزالی، ۱۴۰۹ق: ۷۸، ۱۵۸، ۱۶۳).

ب. تنزیه از رؤیت بصری: در مقابل، اهل معرفت و عرفان، ضمن تمایز «رؤیت أبصار» و«رؤیت بصائر»(حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج۱: ۱۰۴)، بین آیات (مانند: الاعراف: ۱۴۳) و أخباری که «تصریح در تنزیه صرف» داشته، با آیات و أخباری که «ظهور در امکان معرفت و وصول» دارند، جمع کرده؛ با توجه به آیاتی همچون «أَ فَلَمْ یَسیرُوا فِی الْأَرْضِ فَتَکُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ یَعْقِلُونَ بِها أَوْ آذانٌ یَسْمَعُونَ بِها فَإِنَّها لا تَعْمَی الْأَبْصارُ وَ لکِنْ تَعْمَی الْقُلُوبُ الَّتی فِی الصُّدُورِ»(الحجّ: ۴۶) و روایاتی همچون فرمایش منتسب به معصوم(ع) که فرمود: «ما من عبد إلا و لقلبه عینان، هما غیب ینظر بهما الغیوب. فإذا أراد اللّه بعبد خیراً، فتح عینی قلبه لِیری بهما ما خفی عن بصره.»(خوارزمی، ۱۳۷۹: ۲۳۰) و نیز: «تَنَامُ عَیْنِی وَ لاینَامُ قَلْبِی؛ چشمم می‌خوابد اما قلبم نه.»(صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۲۱)، ضمن تصریح به محال بودن «شناخت إکتناهی ذات و اسماء الهی»، مدعی شده‌اند أخبارِ «تنزیهِ صرف» را باید به معرفت از راه «دیدن با چشم ظاهر» حمل کرد؛ چراکه قطعاً نمی‌شود با این روش به معرفت کُنْه ذات أقدس الهی دست یافت؛ اما أخبار تشبیه و لقاء و وصول و معرفت را باید بر «شهود»(سبزواری، ۱۳۷۲: ۵۱۸) و معرفت «شهودی» اجمالیِ ذات، اسماء، صفات الهی و تجلّی مراتب ذات و اسماء و صفات حقّ تعالی به اندازهٔ سعهٔ وجودی سالک و لیاقت وی حمل کرد.

در این نوع از رؤیت، شخص سالک، «فقر و عدم استقلال ذاتی خود» و «غنای محض مُبدِع و پدیدآورنده خویش» را با تمام جان–و نه با چشم حسّی و نه در مقام ذهن و فکر–مشاهده می‌کند(خمینی، ۱۳۸۸الف: ۳۵۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، ج۲: ۵۰).

عارفان ضمن نفی مجازگویی در مستندات درون‌دینی مذکور، در نقد دیدگاه نخست می‌گویند: اگر پای مجازی هم در کار باشد(تهرانی، ۱۴۲۶ق، ج۱: ۳۳۲)، آن مجاز «أقرب» خواهد بود و نه مجاز «أبعد». توضیح اینکه، در مسألهٔ رؤیت و لقاء الهی تردیدی نیست که معنای حقیقی آن محال هست و گفته شده فقط صوفیهٔ جهله مدعی آن هستند(ملکی تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۵). پس چاره‌ای نیست جز اینکه یا معنای حقیقی را موسع نماییم یا اینکه مجاز را به دو دستهٔ «أقرب» و «أبعد» تقسیم کنیم.

اگر بپذیریم که لقای هر چیز، در پرتو علم یافتن به وجود اوست، و در روز قیامت نیز چون همگان بر حقانیت پروردگار علم می‌یابند، لقای علمی برایشان حاصل می‌شود(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۶: ۱۰۲)، آنگاه فرض دوم، یعنی توسیع معنای حقیقی «رؤیت» و «لقاء»، با تصور درست از «ملاقات» حاصل خواهد شد؛ زیرا ما دو نوع ملاقات داریم: ملاقات اجسام و ملاقات ارواح. هر دو این ملاقات‌ها، حقیقی هستند اما در هر یک، به نحو لایق حال مُلاقِی و مُلاقَی(ملکی تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۵ـ۱۶).

حال حتی اگر فرض دوم از ملاقات را حقیقی ندانیم، باز از نوع مجاز أبعد–که متکلمان آن را نفی می‌کنند–هم نیست، بلکه مجاز از نوع «أقرب به معنای حقیقی» خواهد بود، که شرعاً چنین ملاقاتی نسبت به حضرت حق برای همهٔ ممکنات جائز است و از آن در ادعیه و أخبار، غیر از تعبیر «رؤیت»، «لقاء» و «قرب»، با تعبیرات گوناگون دیگر مانند «وصول»، «زیارت»(شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۴۰؛ همو، ۱۴۰۳ق: ۴۰)، «نظر بر وجه»(سید بن طاووس، ۱۳۶۷: ۱۴۰)، «تجلّی»، «دیدن قلب»، «تعلّق روح»(همان: ۶۸۷) و «عارف به حضرت حق» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۱۰: ۶۴؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج۱: ۱۶۷) به عنوان آرزو و آرمان عارفان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

یاد شده است و از ضدّ آن با عنوان «فراق»(سید بن طاووس، ۱۳۶۷: ۷۰۸) و «حرمان» نالیده‌اند. اما بالاتر اینکه، در برخی از این مستندات، نه تنها این مقام از حد آرزو فراتر رفته، بلکه ادعا به تحقق این تعابیر در ذات سالک واصل شده است(فیض کاشانی، ۱۳۵۸، ج۱: ۴۹). برای نمونه، امام حسین(ع) در دعاء عرفه می‌گوید: «عَمِیَتْ عَیْنٌ لَا تَرَاکَ»(سید بن طاووس، ۱۳۶۷: ۳۴۹) یا «تَعَرَّفْتَ لِکُلِّ شَیْءٍ فَمَا جَهِلَکَ شَیْءٌ وَ أَنْتَ الَّذِی تَعَرَّفْتَ إِلَیَّ فِی کُلِّ شَیْءٍ فَرَأَیْتُکَ ظَاهِراً فِی کُلِّ شَیْءٍ وَ أَنْتَ الظَّاهِرُ لِکُلِّ شَیْءٍ»(سید بن طاووس، ۱۳۶۷: ۳۴۹) همچنین از معصوم(ع) چنین نقل شده است که فرمودند: «لا أری الاّ وجهک و لا اسمع الاّ صوتک؛ من هر چه می‌بینم و هر چه می‌شنوم، فقط وجه و صوت توست.»(سبزواری، ۱۳۷۲، ج۱: ۷۰؛ همان، ج۲: ۹۴)

این همان مقام معرفتی است که امیرمؤمنان علی(ع) در پاسخ به یکی از خوارج که از آن حضرت پرسید: آیا پروردگارت را می‌بینی؟ از وصول خویش بدان مقام، پرده برگرفته، فرمود: «أَ فَأَعْبُدُ مَنْ لَا أَرَاهُ»: خدائی را که نبینم، پرستش نمی‌کنم! آن شخص مجدداً پرسید چگونه خداوند را می‌بینی؟! آن حضرت فرمود: «چشم‌ها با نگاه کردن او را نمی‌بینند اما دل‌ها با حقیقت ایمان او را می‌بینند. او به همه چیز نزدیک است بدون اینکه با چیزی تماس بگیرد و از همه چیز دور است اما جدا از آن‌ها نیست.»(دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج۱: ۱۶۷؛ همچنین با کمی تفاوت: کلینی، ۱۳۶۵ق، ج۱: ۹۷؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۷ق: ۳۵۲)

هشام می‌گوید: من در محضر امام صادق(ع) بودم که معاویهٔ بن وهب و عبدالملک بن أعیَن وارد شدند. در این حال معاویهٔ بن وهب به حضرت عرض کرد: «ای پسر رسول خدا! نظرت چیست دربارهٔ خبری که از رسول اکرم(ص) روایت شده است که: رسول خدا پروردگارش را بر هر صورتی که [در دنیا] دیده، مشاهده کرده است؟ و دربارهٔ خبری که روایت کرده‌اند که: مؤمنان در بهشت پروردگارشان را به هر صورتی که [در دنیا] می‌بینند، مشاهده می‌کنند! حضرت لبخندی زد، پس از آن فرمود: ای معاویه! ... هر کس بگوید خداوند با چشم سر دیده می‌شود کافر است. سپس فرمود: ای معاویه! تحقیقاً محمّد(ص) پروردگار تبارک و تعالی را عیاناً با مشاهده چشم‌های ظاهری ندیده است. دیدن بر دو قسم می‌باشد: رؤیت دل و رؤیت چشم؛ بنابراین، کسی که مقصود از رؤیت را دیدار دل بداند، او درست گفته و مصیب بوده است و کسی که مقصود از رؤیت را دیدار دیدگان بداند، او به خداوند و به آیات او کفر آورده است؛ به جهت قول رسول اکرم(ص): کسی که خدا را به مخلوقاتش تشبیه نماید حقّاً کافر شده است. آری، برای من پدرم از پدرش از حسین بن علی چنین روایت کرد که وی گفت: از أمیرمؤمنان(ع) پرسیدند: ای برادر رسول خدا! آیا پروردگارت را دیده‌ای؟! در پاسخ گفت: و چگونه من پرستش نمایم کسی را که ندیده باشم؟! وی را چشمان ظاهر به مشاهده عیانی ندیده است؛ ولیکن دل‌ها با حقائق ایمانی دیده‌اند. به جهت آنکه اگر فرض شود مؤمنی پروردگارش را با مشاهده بصر ببیند، از آنجا که هر شیء که بر آن تعلّق بصر و رؤیت جائز باشد حتماً باید مخلوق و دارای خالق باشد؛ بنابراین در این صورت تو وی را حادثِ مخلوق قرار داده‌ای! و کسی که خدا را به مخلوقاتش تشبیه نماید، با خدا شریکی را اتّخاذ کرده است. ای وای بر ایشان! آیا نشنیده‌اید که خداوند تعالی می‌گوید: «چشم‌ها وی را ادراک نمی‌نمایند، و او چشم‌ها را ادراک می‌کند؛ و اوست خداوند لطیف خبیر.» و نیز گفتار وی را به موسی: «ابداً تو من را نخواهی دید!»(خزاز قمی رازی، ۱۴۰۱ق: ۲۶۰ـ۲۶۴)

حاصل آنکه، قرب الهی، مقوله‌ای کشفی و شهودی است و از طریق قلب و روح محقق می‌شود، نه از راه حس، احساس یا عقل و تخیل.

۳-۲. نسبی بودن غیب و شهادت

از قرآن و دیگر مستندات روایی و عرفانی، همچنین بدست می‌آید که در بین این چهار ساحت، ساحت ملک، به «عالم شهادت»، و سه ساحت دیگر، یعنی ساحت‌های ملکوت، جبروت و لاهوت، به «ساحت‌های غیبی» هستی شهرت دارند(قونوی، ۱۳۷۱: ۲۰۵؛

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

سبزواری، ۱۳۶۰: ۵۲۱؛ خمینی، ۱۳۷۸، ج۲: ۹۰)؛ اما خود این نامگذاری نیز نسبی است. وجه تسمیهٔ این ساحت‌ها به غیب و شهادت به لحاظ ماهیت این ساحت‌ها نیست، بلکه به لحاظ فاعل‌شناسا است و جنبهٔ معرفت‌شناسی دارد. برای تقریب به ذهن، هیدروژن و اکسیژن در خارج، اجزاء خارجی آب را تشکیل می‌دهند و در عین اینکه تحقق خارجی دارند اما با چشم غیرمسلح، قابل مشاهده نیستند و فقط با چشم مسلح و در زیر میکروسکوپ، قابل رؤیت هستند. بر این اساس، می‌توان چنین ادعا کرد که این دو عنصر، بسته به سطح ادراک فاعل‌شناسا، از حیثی رازآلود و از حیث دیگر، آشکار هستند. حال می‌توان این مشاهده را با بالاتر بردن دقت میکروسکوپ، به سطح ادراک اتم‌ها در این دو عنصر ارتقاء داد. چه اینکه با بالاتر بردن دقت دستگاه، می‌توان اجزاء این دو عنصر را هم که در سه مرحلهٔ پیشین قابل مشاهده نبودند، مشاهده کرد. ازاین‌رو، کسی که در بالاترین سطح، اجزاء اتم‌های هیدروژن و اکسیژن را مشاهده می‌کند، هیچ چیز بر او پوشیده نیست، اما ناظر در مراحل پائین‌تر، همواره بین حالت شهادت و غیب، قرار دارد.

حکمای مسلمان، شبیه به این مثال را در خصوص ساحت‌های هستی آورده و بر این باورند که غیب و شهادت هستی، نسبی بوده و کشف لایه‌های غیبی هستی، بستگی به ظرفیت و لیاقت سالکان دارد. یعنی سالک وقتی پا در مراحل سلوک و کشف گذارده و از خود لیاقت نشان می‌دهد، اسرار لایه‌هایی از غیب هستی بر او آشکار شده و لایه‌لایه جهان غیب برای وی شهادت می‌شود. بر این اساس، ممکن است حقایق عالمی برای سالکی، غیب باشد اما برای سالکی دیگر، شهادت(خمینی، ۱۳۸۸د: ۱۶۷ـ۱۶۸).

اندر نظر کمّل ارباب فهوم　　خالق مشهودست و خلایق موهوم
و اندر نظر طایفهٔ محجوبان　　خلق است که ظاهر است و خالق مکتوم

(خوارزمی، ۱۳۷۹: ۵۲۵)

اما آیا ممکن است همهٔ این ساحت‌های هستی، برای یک فاعل شناسا کشف شود؟

در پاسخ گفته شده است: بله ممکن است. همهٔ این ساحت‌های ملک، ملکوت و جبروت هستی، به طور کل قابل کشف برای سالک است، مگر ساحت لاهوت یا «غیب الغیوب». چراکه مقصود از «غیب الغیوب»، مقام ذات حق تعالی است که هیچکس به تمام آن راه ندارد، اما چنین هم نیست که هیچ چیز از ساحت لاهوت درک نکند، بلکه سالک واصل می‌تواند به سعهٔ وجودی خود، لیاقت آن ساحت را به حد قلب و نفس خود دریابد(خمینی، ۱۳۸۸د: ۱۶۸).

پیامبر اکرم(ص) در خصوص عمق مشاهدات خویش در این ساحت از هستی فرمودند: «لِی مَعَ اللَّهِ وَقْتٌ (حالاتٌ) لَا یَسَعُهُ مَلَکٌ مُقَرَّبٌ وَ لَا نَبِیٌّ مُرْسَلٌ وَ لَا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِیمَانِ؛ من را با خدا جذبه‌ها و حالاتی است،که هیچ فرشتهٔ مُقرَّب و نبیِّ مُرسَلی نمی‌تواند با من در آن‌ها برابری کند و ظرف وجودی آن‌ها گنجایش این حالت‌ها و جذبات روحانی را ندارند.»(شیخ‌الرئیس، ۱۳۵۲: ۱۳؛ شهرستانی، بی‌تا، ج۲: ۴۴؛ آملی، ۱۴۲۲ق: ۶۹؛ کاشانی، ۱۳۳۳: ۵۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۱۸: ۳۶۰؛ همان، ج۷۹: ۲۴۳).

۴-۲. «قرب» یا «رفع حُجُب»

قرب، رابطهٔ معناداری با رفع حجب از ساحت‌های غیبی هستی دارد. همهٔ وجودات و هست‌ها، منحصر در عالم ناسوت نیستند و موجودات غیبی و رازآلودی در ساحت‌های نهان هم هستند که به علت محجوب بودن، قابل مشاهده با چشم سَر نیستند و با پرده‌هایی از حجاب مستورند. رتبه‌بندی تقرب انسان‌ها نیز در گرو میزان رفع این حجب است. آغاز این ساحت‌های پنهان، ساحت ملکوت هستی است و فرجام آن، ساحت لاهوت(نخجوانی، ۱۹۹۹م، ج۲: ۹۷؛ اسیری لاهیجی، ۱۳۱۲ق: ۵۵). انسان وقتی غرق در عالم ملک و ناسوت است، معرفتش به تمام معنا در حجاب است و وقتی به عالی‌ترین درجه معرفت، یعنی معرفت هستی در ساحت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

لاهوت، نائل می‌شود، دیگر به سعهٔ وجودی خود، هیچ حجابی بین عبد و پروردگارش باقی نماند(بدلیسی، ۱۹۹۹م: ۵۶؛ تهرانی، ۱۴۲۶ق، ج۱: ۳۳۱؛ همان، ج۳: ۳۳۰؛ همو، ۱۴۲۰، ج۱: ۳۲۲، همو، ۱۴۲۹ق: ۶۲۵).

تا بود باقی بقایای وجود کی شود صاف از کدر جام شهود

تا بود پیوند جان و تن به جای کی شود مقصود کلّ برقع گشای

تا بود قالب غبار چشم جان کی توان دیدن رخ جانان عیان (جامی، ۱۳۸۰: ۸۷)

البته ساحت‌های نامحسوس هستی، هم دارای حُجُب ظلمانیّه و هم حجب نورانیّه هستند(ابن‌عربی، ۱۴۲۴ق: ۱۴) و تا کشف نشده و تحصیل معرفت به آن ساحت‌ها برای سالک حاصل نگردد، معرفت بر ذات حقّ تعالی و اسماء و صفات او میسر نمی‌شود(بقلی، ۱۴۲۶ق: ۲۰۳). اما این معرفت نهایی، از جنس معرفت قبل از آن نیست، بلکه از جنس تجلیات انوار جمال و جلال الهی در قلب و عقل و سرّ خواصّ اولیای اوست، تا آنجا که حضرت حق فرد سالک را به درجه‌ای می‌رساند که او از خود، فانی و حضرت حق، باقی می‌شود. حضرت معشوق است که عاشق لایق را محو جمال خود نموده و عقل او را مستغرق معرفت خود کرده، به جای عقل او، خود تدبیر امور او را می‌نماید. نتیجه سلوک عارف واصل، پس از همهٔ مراتب کشف سبحات جلال و تجلّی انوار جمال و فنای فی اللّه و بقای باللّه، این خواهد شد که از روی حقیقت، از وصول به کُنه معرفت ذات، عجز خود را بالعیان و الکشف خواهد دید(ملکی تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۳ـ۱۴).

به عقیدهٔ *ملاهادی سبزواری*، در این مقام شهودی، عارف متأله حق تعالی را به معرفت غیراکتناهی، شهود می‌کند و می‌یابد که [خداوند متن و عرصهٔ هستی است و] هر فعل، صفت و وجودی مستهلک و مندک در فعل، صفت و وجود خداوند متعال است(سبزواری، ۱۳۷۲: ۵۱۵).

عارفان، گاه در امثلهٔ زیبایی، فلسفهٔ کثرت حجب بین خداوند و عبد سالک را تبیین می‌کنند. برای نمونه، برخی فلسفهٔ آن را چنین دانسته‌اند که سالک که در آغاز راه سیر است، هنوز جنبه و کشش لازم برای تحمل جمال و جلال و همهٔ صفات، اسماء باری‌تعالی را به یکباره، و نیز درک ذات الهی با سعهٔ وجود امکانی خود را ندارد و بیم قالب تهی کردن او می‌رود. ازاین‌رو، یار، آرام آرام پرده از رخ خود برمی‌دارد: «دانی که چرا این همه پرده‌ها و حجاب‌ها در راه نهادند؟ از بهر آنکه تا عاشق روز بروز دیده وی پخته گردد، تا طاقت بار کشیدن لقاء اللّه آرد بی‌حجابی.»(عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۱۰۴)

بهر چه می‌نگرم صورت تو می‌بینم و زان میان همه در چشم من تو می‌آئی (خمینی، ۱۳۸۸: ۴۵۳ـ۴۵۴)

حاصل آنکه، قرب الهی، چیزی جز رابطهٔ معرفت‌شناختی با هست‌های سرّی و پنهان–که از هر انسانی در بدو تولد محجوب است–نیست و تا انسان، معرفت شهودی و آگاهانه به آن هست‌ها نیابد و در گام نخست، از غبار جسم رهایی نشود(ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۰۹)، قرب اصطلاحی برایش محقق نشده است(شعرانی، ۱۴۲۷ق: ۱۹۵؛ مناوی، ۱۹۹۹م: ۶۴۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۳۷ـ۲۳۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۶۰۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق: ۱۶) و هستی در دو ساحت دنیا و آخرت(ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۰۹)، بلکه در ساحت شهادت و غیب، صرفاً نمود یک واقعیت است که برای نفس کشف می‌شود؛ دومی در حجاب و دیگری، بی‌حجاب.

۵–۲. رابطهٔ قرب با حرکت اختیاری

نکتهٔ مبنایی دیگر در خصوص قرب الهی این است که این مقام صرفاً با تصور و شوق پس از تصور حاصل نمی‌شود و به شدت نیازمند به مجاهدت و حرکت و تحت تأثر خواست و ارادهٔ سالک است(غزالی، بی‌تا، ج۶: ۷۰) و چنین نیست که همهٔ انسان‌ها–حتی اگر آن را قصد نکرده باشند–در دایرهٔ آن قرار گیرند. چه اینکه امام صادق(ع) به نقل از پیامبر اکرم(ص) به این واقعیت چنین اشاره کرده است که آن حضرت فرمودند: «مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ وَ مَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ؛ کسی که لقاء الهی را دوست دارد، خداوند نیز لقاء او را دوست خواهد داشت.»(امام صادق(ع)، ۱۴۰۰ق: ۱۷۲)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

عارفان همین مطلب را به زبان خود چنین تعبیر کرده‌اند که «من اراد اللّه لوصاله، اراده بوصاله و خوّله معرفهٔ اتّصاله؛ آنکه ارادهٔ وصال حضرت حق و لقاء اللّه موعود کند، خداوند هم با وصال خود، ارادهٔ او می‌کند و بر او نعمت وصال و معرفتِ پیوستگی و اتصال را عطا می‌کند.»(باباطاهر، ۱۳۷۰، ج۱: ۸۰)

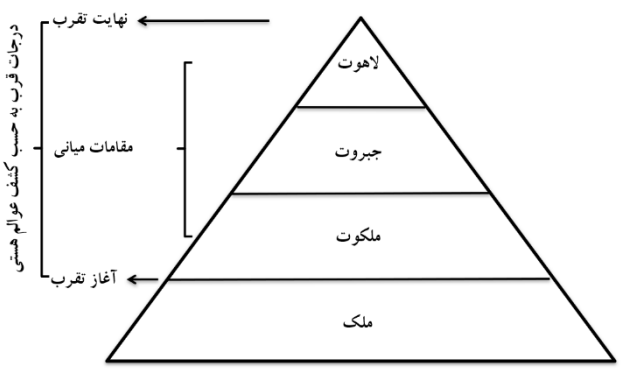
۶-۲. قرب، مقوله‌ای تشکیکی

قرب الهی رابطهٔ معناداری با توسعهٔ معرفتی در ساحت‌های غیبی هستی دارد و هر چه شخص سالک در کشف ساحت‌های غیبی پیشتر رود، مقرب‌تر و هر چه از درک آن‌ها عاجزتر باشد، دورتر خواهد بود(تهرانی، ۱۴۲۶ق، ج۱: ۳۳۱). این واقعیت گواه بر این مدعاست که قرب و لقاء الهی، «امری تشکیکی و ذو مراتب» است(جامی، ۱۳۷۰: ۵۱ و ۱۵۳) و سالکان در مفهوم مشترکی به نام قرب، درجات و مراتب متفاوتی از «وصول و اتّحاد و وحدت و فناء و بقاء» را درک خواهند کرد(تهرانی، ۱۴۲۶ق، ج۳: ۳۲۹ـ۳۳۰). چه اینکه اساساً تفاوت اشخاص نیز به همین مراتب قرب و بُعد آن‌هاست(خراز، ۱۴۲۱ق: ۴۶). قرب الهی یک «سیر استکمالیِ کشفی و شهودی» است که در پرتو آن، سالک به تدریج به أسرار وجودی در ساحت‌های دیگر معرفت می‌یابد(اردستانی، ۱۳۸۸: ۲۴۹) تا آنجا که بین سالک و خداوند، حجابی نمانده(تهرانی، ۱۴۲۶ق، ج۱: ۳۳۱) و در بالاترین درجه سرّ هستی، سیطره توحید ذات و صفات الهی را بر هستی کشف و شهود کرده، اسم مکمون و مخزون الهی را که در حدیث «حدوث اسماء» از امام صادق(ع) روایت شده(کلینی، ۱۳۶۵ق، ج۱: ۱۱۲؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۹۰ـ۱۹۱، حدیث۳)، بیابد و مستغرق در تجلیات الهی، چنین مشاهده کند که هستی چیزی جز وجود واحد واجبی نیست که در شئون و مظاهر، گسترش یافته است(عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۲۹؛ نسفی، ۱۳۵۲: ۲۷۷؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱ق، ج۱: ۴۶ـ۴۷؛ تهرانی، ۱۴۲۰ق، ج۱: ۶۶). یعنی به شهود «المجمل مفصلاً و رویهٔ الأحدیهٔ فی الکثرهٔ» نائل آید(آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۲۸؛ همو، ۱۳۷۶: ۳۱۸).

پس جهان مظهرست و ظاهر دوست همه عالم پر از تجلّی اوست (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۵۲۴)

از آنچه گذشت می‌توان مراتب تشکیکی قرب در سه مرحلهٔ آغارین، میانی و فرجام را چنین ترسیم کرد:

نمودار مراتب تشکیکی رشد یافتگی معرفتی انسانی

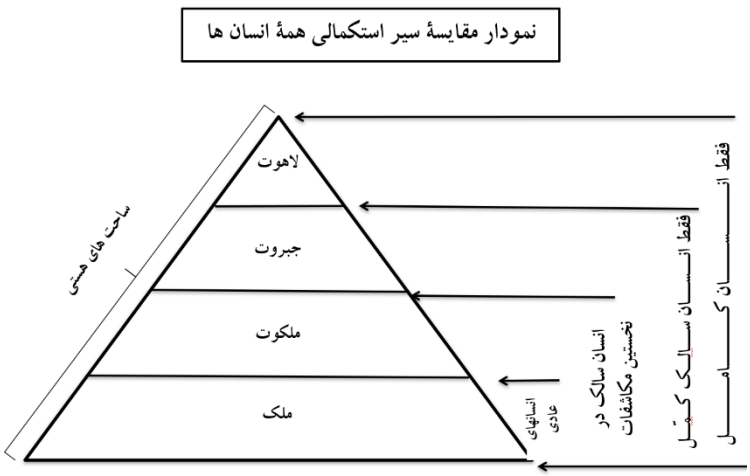


مقام قرب الهی، هر چند آغازش با تشرف به عالم ملکوت است، اما پایان و فرجامش در ساحت لاهوت خواهد بود. *ملاصدرا* بر این اساس، معتقد است تا وقتی سالک، به وسیله فناهای متعدد و ترقی از منزلی معنوی به منزلی دیگر و رحلت از مقامی به مقامی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

دیگر، از همهٔ منازل کونی و مقامات خَلقی رد نشود و شروع در منازل ملکوتی و سیر در اسماء الهی و تخلّق به اخلاق الله نکند، نمی‌تواند به مقام فنای کلّی و بقای ابدی برسد و در موطن حقیقی «إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ» قرار گیرد(ملاصدرا، ۱۳۴۰، ج۱: ۷۱).

نمودار مراحل تشکیکی توسعه‌یافتگی وجودی بسته به معرفت سالک، را می‌توان چنین ترسیم کرد:



وقتی خداوند بنده‌ای را دوست داشت و او را لایق دید، او را به محل انس کشانده و به سوی عالم قدس می‌گرداند و فکرش را مستغرق در أسرار ملکوت و حواسش را منحصر در کسب انوار جبروت قرار می‌دهد. پس از این است که سالک در مقام قرب راسخ شده و سرتاسر وجودش با محبت خداوند آمیخته می‌گردد و از خود پنهان گشته و از حسش غافل می‌شود و اغیار در نظرش متلاشی می‌شود. در این هنگام، هر قدرتی را مستغرق در قدرت حق می‌بیند و هر علمی را مستغرق در علم بی‌پایان حق می‌داند و هر اراده‌ای را متلاشی در اراده بی‌چون و چرای او می‌فهمد؛ بلکه هر وجود و کمال وجودی را از حقّ می‌بیند و حدیث قدسیِ «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ؛ من گنجی نهان بودم، دوست می‌داشتم شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم.»(ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۱۲؛ آملی، ۱۴۲۲ق: ۳۲۴؛ ملاصدرا، بی‌تا، ج۴: ۳۶۷؛ خمینی، ۱۳۸۸الف: ۲۸۸) معنا می‌یابد.

۷-۲. تمایز «قرب خداوند به بنده» و «قرب بنده به خداوند»

گاهی در متون عرفانی، با تقسیم ویژه‌ای برای قرب مواجه می‌شویم(ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۶۰؛ همو، ۱۴۲۱ق، ج۲: ۴۲۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۱۳: ۱۴۷؛ رازی، ۱۴۲۲ق: ۳۲۳). بنا بر این تقسیم، دو نوع قرب الهی متمایز از هم داریم:

الف. قرب خداوند به بندگان (قرب کائنات یا قرب تکوینی): این تفسیر از قرب، چیزی جز حکایت هستی‌شناختی از نوعی وجود ربطی موجودات نسبت به وجود خداوند یا همان «إضافهٔ إشراقی» نیست(مهائمی، ۱۴۲۹ق: ۱۹) و ربطی به معرفت یافتن فاعل‌شناسا به آن، یا جهل نسبت به آن ندارد. گاهی اهل کلام از آن با تعابیری همچون: ایجاد، مورد لطف و رحمت الهی قرار گرفتن، یاد می‌کنند(فخر رازی، ۱۴۰۶ق: ۲۹۸).

این تقریر از قرب که در نزد حکماء اوج گرفته و از آن با تعبیر «إضافهٔ إشراقیه»(قیصری رومی، ۱۳۸۱: ۱۰۹ـ۱۱۰) یاد می‌کنند، ارتقاءیافتهٔ قربِ «وجودی و فلسفی» است که به واسطهٔ آن، فلاسفه رابطهٔ علّی میان خداوند و موجودات دیگر برقرار کرده و ازاین‌رو، رابطه‌ای عام بوده و به هیچ وجه نمی‌تواند معیار شرافت باشد، زیرا نه تنها شامل همهٔ انسان‌ها و غیر انسان‌ها می‌شود، بلکه حتی از این حیث، تمایزی میان انسان مؤمن و عاصی نیز ندارد. برخی مدعی هستند، پاسخی که جنید در خصوص معنای

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

قرب بیان کرد، و گفت: «بعید بلا افتراق، قریب بلا التزاق؛ دوری است نه از روی گسستن، نزدیکی است نه به حکم پیوستن.»(فرید المزیدی، ۱۴۲۷ق: ۱۴۸)، اشاره‌ای به همین نوع قرب است(حقی بروسوی، بی‌تا، ج۷: ۳۰۹).

ب. قرب بندگان به خداوند (قرب تشریعی و معنوی): اما مقصود از قرب بنده به خداوند که در روایت «مَنْ تَقَرَّبَ إِلَیَّ شِبْراً تَقَرَّبْتُ إِلَیْهِ ذِرَاعاً»(ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۱۰: ۱۵۴) اشاره شده و عارفان از آن دَم می‌زنند، نوع اول از قرب نیست بلکه مقصود ایشان، «قرب بندگان به خداوند (قرب تشریعی و معنوی)» است که در پرتو حرکت ارادی هوشمندانه حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، قرب مصطلح، کشف و شهود همان چیزی است که *ملاصدرا* تحت عنوان «إضافهٔ إشراقی» آن را حقیقت ساحت‌های هستی می‌داند. به عبارت دیگر، فرق این دو نوع قرب در این است که آنچه را *ملاصدرا* در وجود ربطی ممکنات نسبت به خداوند متعال ادعا می‌کند و بسیاری مردم حتی علم به آن هم ندارند، عارف واصل آن را شهود کرده، چنین می‌یابد که هستی چیزی نیست جز یک وجود واحد با کثرت مظاهر.

عارف می‌یابد که مراتب قرب، به تبع مراتب و ساحت‌های هستی، در تضاد یا در عرض هم نیستند، بلکه مراتب قرب، کشف همان مراتب هستی است. یعنی «إضافهٔ إشراقی»ای را که فیلسوف به همت کنکاش عقلی در حوزهٔ هستی‌شناسی، میان هست‌های عالم می‌اندیشد، عارف واصل، آن إضافهٔ إشراقی را شهود می‌کند. شهود عوالم غیبی، چیزی جز عمق یافتن معرفت به عالم ملک نیست.

شأن سالک در مشاهدات، شأن شاهدی است که «رؤیت این همانی» یا «رویت خلق در حق» می‌کند. لقاء خداوند سبحان در نزد اهل معرفت، عبارت است از معرفت حق تعالی در دو مقام جمع (وحدت) و تفصیل (کثرت)؛ رؤیت خداوند در مخلوقات متکثر و نیز همهٔ مخلوقات را او دیدن. به گونه‌ای که در مسیر شهود، دیگر حجابی بین واحد و کثیر باقی نماند(فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج۳: ۱۰۶ـ ۱۰۸) و سالک بیابد که همهٔ این ساحت‌ها یک وجود هستند که انحاء و نمودهای گوناگون یافته است(قشیری، ۱۴۲۲ق: ۳۷۴).

هر چه می‌بینی همه نور خداست — تا نپنداری که او از ما جداست
جز صفات و ذات او موجود نیست — ور تو گوئی هست آن عین خطاست
ما و او، موجیم و دریا، از یقین — کثرت و وحدت نظر کن، کز کجاست
هر که او بینای ذات او بود — دیده از نور صفاتش با صفاست

(شاه نعمت الله ولی، ۱۳۹۳: غزل شماره ۱۷۸)

و *شیخ محمود شبستری* سروده است:

جناب حضرت حق را دوئی نیست — در آن حضرت من و ما و توئی نیست
من و ما و تو او هست یک چیز — که در «وحدت» نباشد هیچ تمییز

(شبستری، ۱۳۶۸: بخش ۳۱)

مکاشفات سالک به مشاهدات یک شخص از خود در آینه‌های متعددِ مُقعَّر و مُحدَّب که پیرامون او قرار دارد می‌ماند که هر چند نمودهای بیشماری هستند، اما همه از یک بُودِ واحد حکایت دارند و فقط جاهل یا غافل است که ممکن است به خطا چنین بپندارد که نمودهای کثیر، دلیل بر بودهای کثیرند.

۸-۲. ظرف تحقق قرب الهی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

هر که امروز معاینه رخ دوست ندید طفل راهیست که أو منتظر فردا شد (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۱۱۶۰)

ظاهراً برخی از روایت منسوب به پیامبر اکرم(ص) که فرمودند: «لا راحهٔ للمؤمن دون لقاء ربه؛ برای مؤمن جز هنگام دیدار حقّ آسایشی نیست.»، چنین استفاده کرده‌اند که تحقق قرب الهی، مربوط به جهان پس از عالم ملک و دنیای مادی است و وصول به مقام قرب در حیات دنیوی حاصل نخواهد شد(حارث محاسبی، ۱۴۲۰ق: ۱۹۰؛ جنید، ۱۴۲۵ق: ۸۳؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۴۵؛ دیلمی، ۱۹۶۲م: ۱۵؛ غزالی، بی‌تا، ج۱۳: ۱۲؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج۶: ۲۵۵؛ گیلانی، ۱۴۲۸الف: ۸۰؛ کاشانی، بی‌تا: ۳۷؛ ملاقطب، ۱۳۸۴: ۷۲۱؛ الهی‌راد، ۱۴۰۰: ۱۱۵). اما این مطلب درست نیست، زیرا:

اولاً، انتساب این روایت به پیامبر(ص) درست نیست و در منابع شیعی این روایت به امام صادق(ع) منسوب است.

ثانیاً، در ادامه، آن حضرت، به مطالبی اشاره کرده است که نشان می‌دهد این روایت ظهور در همین دنیا دارد(امام صادق(ع)، ۱۴۰۰ق: ۱۱۵) و این مطالب از دید برخی از اهل عرفان پنهان نمانده است(عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۷۰ و ۲۵۷؛ بدلیسی، ۱۹۹۹م: ۴۳؛ نسفی، ۱۳۵۲: ۲۷۷؛ درینی، ۱۴۲۴ق: ۱۸؛ عبدالقادر شاذلی، ۱۴۱ق: ۴۴۵؛ شعرانی، ۱۴۲۶ق، ج۲: ۱۰۰ و ۱۰۴؛ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج۲: ۳۲۲).

ثالثاً، افزون بر این، در مبانی هستی‌شناختی قرب الهی، که پیش از این گفته شد، دانستیم که قرب الهی مقوله‌ای معرفتی و تشکیکی است. معرفت به حقایق «عالم آخرت یا ملکوت»، نخستین معارفی است که عارف به آن معرفت می‌یابد و هنوز معرفت به ساحت «جبروت» و «لاهوت» هستی باقی مانده و با تشرُّف به آن‌هاست که تقرب شدت می‌یابد. ازاین‌رو، برخی، نهایت درجهٔ تکوینی–عینی و درهم‌تنیدگی همهٔ ساحت‌های هستی را همان تکوُّن‌یافتگی اعمال در حیات دنیوی دانسته‌اند(گیلانی، ۱۳۷۷: ۲۲۳؛ خمینی، ۱۳۸۸ب: ۲۳۸) و حتی چنین تصریح کرده‌اند که حیات اخروی، نقش سببیت برای قرب و لقاء الهیِ مصطلح ندارد(تِلمِسانی، ۱۳۷۱، ج۱: ۳۰۱؛ جِیلِی، ۱۴۱۸ق: ۱۱۱) و ترس و دغدغهٔ سالک، حیات اخروی او و ثواب و عقاب در آن نیست(ملکی تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۷)، بلکه حجاب در دنیا است: «لیس خوفنا من النّار، و لا رجاؤنا للجنّهٔ، بل خوفنا من الحجاب، و مطلبنا لقاء اللّه.»(مناوی، ۱۹۹۹م: ۶۴۳)

حاصل آنکه، به طور قطع نمی‌توان تقرب الهی را منحصر در آخرت دانست و به نظر می‌رسد این برداشت باید از سنخ مشهورات صوفیه غیرواصل باشد(طباطبایی، ۱۳۸۷، ج۲: ۴۹). ازاین‌رو، برخی، به فکر چاره افتاده، تصریحاتی که دلالت بر ظرف تحقق قرب در آخرت دارد را به چند شکل تأویل کرده‌اند. برخی از این تأویلات عبارتند از:

۱- مقصود از «موت»، «موت اختیاری» باشد نه «موت طبیعی»(ابن عَبّاد، ۱۴۲۸ق: ۳۰۴).

مقصود از «مرگ طبیعی» روشن است اما «مرگ اختیاری و إرادی» آن حالت شهودی است که برای عارفان بر اثر یافتن تجلیات أسماء، صفات و ذات حضرت حق، حاصل شده و هر عارفی به سعهٔ وجودی خود که محصول لیاقت سلوکی اوست، آن را درک می‌کند(قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۱۱۶۰). ازاین‌رو، برخی، مقصود از آیهٔ «مَنْ کانَ فِی هذِهِ أَعْمی فَهُوَ فِی الْآخِرَهِ أَعْمی وَ أَضَلُّ سَبِیلًا»(الإسراء: ۷۳) را همین مطلب دانسته‌اند(خوارزمی، ۱۳۷۹: ۱۰۷۴). واقعیتی که *حلاج* آن را چنین به نظم کشیده است:

نظر امروز پیدا کن اگر فردا لقا خواهی که اینجا هر که هست اعمی بود در آخرت اعمی
نخستین دیده کن روشن بنور سینه صافی که تا بینی کلیم‌آسا شناسی قدس در سینا

(حلاج ، ۱۳۰۵ق: ۸)

و *خوارزمی* آن را چنین تتمیم نموده است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

نظر امروز پیدا کن اگر فردا لقا خواهی — که اینجا هرکه هست اعمی بود در آخرت اعمی
نخستین دیده روشن کن به نور سینه صافی — که تا بینی کلیم‌آسا سنای قدس در سینا
حجاب طلعت جانان توئیِ تُست، ای نادان! — حجاب از پیش برخیزد، چه تو از خود شوی یکتا
برای وعده فردا، مباش امروز در زحمت — اگر دیدار می‌خواهی، دمی از دید خود فرد آ

(خوارزمی، ۱۳۷۹: ۱۰۷۴)

۲- برخی گفته‌اند علت اینکه بسیاری در آثار خود، تحقق قرب و لقاء الهی را در آخرت دانسته‌اند، بیان شرح حال عموم مردم است نه همه. بنا بر این تحلیل، از آنجاکه جز تعداد اندکی از انبیاء و امامان و عارفان(سبزواری، ۱۳۷۲: ۵۱۷)، مابقی انسان‌ها در حیات دنیا خود از وصول به مقام قرب الهی و شهود أسرار در ساحت‌های دیگر هستی، محروم می‌مانند، پس بالاجبار، پس از مرگ طبیعی، به این مرتبه از شهود نائل می‌شوند(فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج۱: ۱۱۷).

۳- برخی تطبیق «مقام لقاء و قرب» با «بهشت اخروی» را مَجازگویی دانسته‌اند(تهرانی، ۱۴۲۰ق، ج۱: ۳۲۲). ازاین‌رو، چنین تصریح کرده‌اند که مقصود از بهشتی که با وصول به آن انسان به لقاء الهی می‌رسد «بهشت اخروی» نیست، بلکه مقصود «غرق شدن در معنویت بر اثر عبادت خداوند» است(قشیری، ۱۴۲۲ق: ۱۳۳) و مقصد بزرگان دین از قرب و لقاء اللّه، مقام «أَبِیْتُ عِنْدَ رَبِّی» و مشغول بودن به معنویت الهی در دنیا است نه بهشت اخروی.(باباطاهر، ۱۳۷۰، ج۱: ۸۲)

۳. نتیجه‌گیری

از بررسی انجام‌شده در خصوص مبانی قرب الهی، چنین نتیجه گرفته شد که قرب الهی، چیزی جز توسعه‌یافتگی معرفتی و کشف عوالم غیبی نیست. این سیر تا آنجا ادامه می‌یابد که عارف به هدایت ایصالی حضرت حق، به سعهٔ وجودی خود، به ذات و اسماء و صفات حضرت حق، معرفت یافته، کثرات طولی و عرضی در ساحت‌های هستی را «مفصل در مجمل» و «کثیر در واحد» و «تفصیل در جمع» بیابد. طبیعی است که این سرانجام، تدریجی بوده و ازاین‌رو، مقوله قرب الهی، تشکیکی خواهد بود. سالک، نه در آخرت، بلکه در حیات دنیوی، اقدام به رفع حجب ظلمانیه و حجب نورانیه کرده و به میزان توفیق در این مکاشفات، رتبه‌بندی خواهد شد.

منابع

قرآن کریم

- امام جعفر صادق(ع) (۱۴۰۰ق)، *مصباح الشریعة*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۶)، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- آملی، سید حیدر (۱۴۲۲ق)، *تفسیر المحیط الأعظم و البحر الخظم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم*، تحقیق سیدمحسن موسوی تبریزی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ابن ابی الحدید معتزلی، عبدالحمید (۱۴۰۴ق)، *شرح نهج‌البلاغة*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی(ره).
- ابن رجب حنبلی (۱۴۲۴ق)، *أهوال القبور و أحوال أهلها إلی النشور*، بیروت: المکتبة العصریة.
- ابن عَبّاد، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۸ق)، *غیث المواهب العلیة فی شرح الحکم العطائیة*، تحقیق و تصحیح عبدالجلیل عبدالسلام، بیروت: دار الکتب العلمیة.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

- ابن‌عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، *الفتوحات المکّیّة*، بیروت: دار صادر.
- ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، انتشارات الزهراء(س).
- ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۴۲۴ق)، *کتاب الحجب*، تحقیق و تصحیح سعید عبد الفتاح، قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
- ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۴۲۱ق)، *مجموعه رسائل ابن‌عربی: رد المتشابه إلی المحکم من الآیات القرآنیة و الأحادیث النبویة*، بیروت: دارالمحجة البیضاء.
- احمد فرید المزیدی (۱۴۲۷ق)، *الإمام الجنید سید الطائفتین*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- اردستانی، محمد (۱۳۸۸)، *شرح الکنوز و بحر الرموز*، تحقیق و تصحیح امید سروری، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- اسیری لاهیجی، محمد بن یحیی (۱۳۱۲ق)، *مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز*، تحقیق و تصحیح میرزا محمد ملک الکتاب، بمبئی: بی‌نا.
- انصاری، زکریا بن محمد (۱۴۲۸ق)، *نتائج الأفکار القدسیة فی بیان معانی شرح الرسالة القشیریة*، تحقیق و تصحیح عبدالوارث محمدعلی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- الهی‌راد، صفدر (۱۴۰۰ق)، *انسان‌شناسی: سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی(۳)*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- باباطاهر (۱۳۷۰)، *خواجه عبد الله انصاری، سید علی همدانی، مقامات عارفان*، تهران: کتابخانه مستوفی.
- بدلیسی، عمار بن محمد (۱۹۹۹م)، *بهجة الطایفة*، تحقیق و تصحیح ادوارد بدین، بیروت: دار النشر فرانز شتاینر.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۴۲۶ق)، *مشرب الأرواح*، تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- بیهقی، ابوبکر (۱۴۱۷ق)، *الأسماء و الصفات*، بیروت: دار الجیل.
- تِلمِسانی، سلیمان بن علی (۱۳۷۱)، *شرح منازل السائرین*، تحقیق و تصحیح عبدالحفیظ منصور، قم: انتشارات بیدار.
- تهرانی، محمدحسین (۱۴۲۶ق)، *الله شناسی*، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
- تهرانی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *توحید علمی و عینی*، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
- تهرانی، محمدحسین (۱۴۲۹ق)، *روح مجرد*، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
- تهرانی، محمدحسین (۱۴۲۰ق)، *معرفة الله*، بیروت: دار المحجة البیضاء.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۸۰)، *مرقع نی‌نامه جامی*، تحقیق و تصحیح مظفر بختیار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جنید (۱۴۲۵ق)، *رسائل الجنید*، تحقیق و تصحیح جمال رجب سیدبی، دمشق: دار اقرأ للطباعه و النشر و التوزیع.
- جِیْلِی، عبدالکریم (۱۴۱۸ق)، *الإنسان الکامل*، تحقیق و تصحیح ابوعبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضة، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- حارث محاسبی(۱۴۲۰ق)، *الرعایة لحقوق الله*، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن عبدالحمید البر، مصر: دار الیقین.
- حسن‌زاده آملی (۱۳۸۱)، *حسن، هزار و یک کلمه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی‌تا)، *تفسیر روح البیان*، بیروت: دار الفکر.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

- حلاج، حسین بن منصور (۱۳۰۵ق)، *دیوان منصور حلاج*، بمبئی: چاپخانه علوی.
- خراز، احمد بن عیسی، (۱۴۲۱ق)، *کتاب الصدق او الطریق السالمة*، تحقیق و تصحیح عبدالمنعم خلیل ابراهیم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- خمینی، روح الله (بی‌تا)، *تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس»*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۸)، *سرّ الصلاة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۵)، *تقریرات فلسفه، تقریر آیت‌الله سید عبد الغنی اردبیلی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۸الف)، *آداب الصلاة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۸ب)، *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۸ج)، *چهل حدیث(اربعین حدیث)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۸د)، *شرح دعاء السحر*، ترجمه سید احمد فهری، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوارزمی، حسین (۱۳۷۹)، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق و تصحیح علامه حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- رازی، محمد بن ابوبکر (۱۴۲۲ق)، *حدائق الحقائق*، تحقیق و تصحیح سعید عبدالفتاح، قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
- درینی، عبدالعزیز (۱۴۲۴ق)، *طهارة القلوب و الخضوع لعلام الغیوب*، تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- دیلمی، حسن بن ابی الحسن (۱۴۱۲ق)، *إرشاد القلوب إلی الصواب*، قم: شریف رضی.
- دیلمی، علی بن محمد (۱۹۶۲م)، *الالف المالوف علی اللام المعطوف*، تحقیق و تصحیح ج. ک. فادیه، قاهره: مطبعة المعهد العلمی الفرنسی للاثار الشرقیة.
- سبحانی، جعفر (بی‌تا)، *الأضواء علی عقائد الشیعة الإمامیة*، قم: مؤسسه امام صادق(ع).
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق)، *الإلهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل*، قم: المرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۲)، *شرح الأسماء الحسنی*، تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰)، *مجموعه رسائل*، تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- سنایی، محدود بن آدم (۱۳۶۲)، *حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة*، تهران: امیرکبیر.
- سید بن طاووس، علی بن موسی (۱۳۶۷)، *إقبال الأعمال*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، *نهج‌البلاغة*، قم: هجرت.
- شاذلی، عبدالقادر (۱۴۳۱ق)، *الکواکب الزاهرة*، تحقیق و تصحیح احمد عبدالرحیم السایح و توفیق علی وهبة، قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
- شاه نعمت الله ولی، نعمت‌الله بن محمد (۱۳۹۳)، *دیوان شاه نعمت الله ولی*، تهران: فردوس.
- شبستری، محمود (۱۳۶۸)، *گلشن راز*، تهران: طهوری.
- شعرانی، عبدالوهاب (۱۴۲۶ق)، *الطبقات الکبری*، تحقیق و تصحیح احمد عبدالرحیم السایح و توفیق علی وهبة، قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

- شعرانی، عبدالوهاب (۱۴۲۷ق)، *القواعد الکشفیهٔ الموضحهٔ لمعانی الصفات الإلهیهٔ*، تحقیق و تصحیح مهدی اسعد عرار، بیروت: دار الکتب العلمیهٔ.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (بی‌تا)، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت: دار المعرفهٔ.
- شیخ الرئیس، حسین بن عبدالله (۱۳۵۲)، *معراجنامه*، رشت: کتابخانهٔ عروه الوثقی.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم: انتشارات جامعه مدرسین قم.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۷ق)، *الأمالی*، قم: مؤسسهٔ البعثهٔ.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات*، قم: کتابخانه آیت‌الله نجفی مرعشی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل علامه طباطبایی*، تحقیق و تصحیح سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- عین‌القضات همدانی (۱۳۴۱)، *تمهیدات*، تحقیق و تصحیح عفیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۰۹ق)، *الأربعین فی اصول الدین*، بیروت: دار الکتب العلمیهٔ.
- غزالی، ابوحامد (بی‌تا)، *إحیاء علوم الدین*، تحقیق و تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت: دار الکتاب العربی.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۲۲ق)، *مکاشفهٔ القلوب المقرب إلی علام الغیوب*، تحقیق و تصحیح عبد المجید طعمه حلبی، بیروت: دار المعرفهٔ.
- فخر رازی، محمّد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *تفسیر مفاتیح الغیب*، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- فخر رازی، محمّد بن عمر (۱۴۰۶ق)، *لوامع البینات شرح أسماء الله تعالی و الصفات*، قاهره: مکتبهٔ الکلیات الأزهریهٔ.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)*، تحقیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیض کاشانی، محمد (۱۴۲۳ق)، *الحقائق فی محاسن الاخلاق*، تحقیق محسن عقیلی، قم: دار الکتاب الاسلامی.
- فیض کاشانی، محمد (۱۴۱۷ق)، *المحجهٔ البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: موسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- فیض کاشانی، محمد (۱۳۵۸)، *علم الیقین فی اصول الدین*، تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- فیض کاشانی، محمد (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل فیض (الکلمات المخزونهٔ)*، تحقیق و تصحیح محمد امامی کاشانی و بهراد جعفری، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- قشیری، عبد الکریم بن هوازن (۱۴۲۲ق)، *شرح أسماء الله الحسنی*، تحقیق و تصحیح عبدالروف سعید و سعد حسن محمد علی، قاهره: دار الحرم للتراث.
- قونوی، محمد بن إسحاق (۱۳۷۱)، *الفکوک*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قیصری رومی، محمد داود (۱۳۸۱)، *رسائل قیصری*، تحقیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

- قیصری رومی، محمد داود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص‌الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، ملافتح‌الله (۱۳۳۳)، *تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، ناشر: چاپخانه محمدحسن علمی.
- کاشانی، محمود بن علی (بی‌تا)، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، تهران: نشر هما.
- کلینی رازی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ق)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- گیلانی، عبد الرزاق (۱۳۷۷)، *ترجمه و شرح مصباح الشریعة*، تحقق و تصحیح رضا مرندی، قم: انتشارات پیام حق.
- گیلانی، عبد الرزاق (۱۴۲۸الف)، *سر الأسرار و مظهر الأنوار فیما یحتاج إلیه الأبرار*، تحقیق و تصحیح احمد فرید المزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- گیلانی، عبد الرزاق (۱۴۲۸ب)، *فتوح الغیب*، تحقیق و تصحیح عبدالعلیم محمد الدرویش، بیروت: دارالهادی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، لبنان: مؤسسة الوفاء.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تحقیق و تصحیح محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر.
- مشتاق اصفهانی، میرعلی (بی‌تا)، *دیوان غزلیات و قصاید و رباعیات مشتاق*، به اهتمام و تصحیح حسین مکّی، تهران: کتابفروشی مروّج.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (بی‌تا)، *إیقاظ النائمین*، تحقیق و تصحیح محسن مؤیدی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیّة فی الأسفار الأربعة العقلیّة*، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، قم: بیدار.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۰)، *رساله سه اصل*، تصحیح و اهتمام دکتر سید حسین نصر، تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول تهران.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، *کسر أصنام الجاهلیة*، تحقیق و تصحیح محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- ملاقطب، عبدالله قطب بن محیی (۱۳۸۴)، *مکاتیب عبدالله قطب*، قم: انتشارات قائم آل محمد.
- ملکی تبریزی، میرزا جواد آقا (۱۳۸۵)، *رساله لقاء الله*، تحقیق و تصحیح صادق حسن‌زاده، قم: آل علی علیه‌السلام.
- مناوی، محمد عبدالرؤوف (۱۹۹۹م)، *الکواکب الدریة فی تراجم السادة الصوفیة*، تحقیق و تصحیح محمد ادیب الجادر، بیروت: دار الصادر.
- مهائمی، علی بن أحمد (۱۴۲۹ق)، *مشرع الخصوص إلی معانی النصوص*، تحقیق و تصحیح احمد فرید مزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- میبدی، احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱)، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تحقیق علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- نخجوانی، نعمت‌الله بن محمود (۱۹۹۹م)، *الفواتح الإلهیة و المفاتح الغیبیة*، مصر: دار رکابی للنشر.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۵۲)، *مقصد اقصی*، تحقیق و تصحیح حامد ربانی، تهران: گنجینه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

References

Aḥmad Farīd al-Muzaydī. (2006). Al-Imām al-Junayd Sayyid al-Ṭā'ifatayn. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1427 AH. (in Arabic)

Āmulī, Sayyid Ḥaydar. (2001). Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'ẓam wa al-Baḥr al-Khaḍm fī Ta'wīl Kitāb Allāh al-'Azīz al-Muḥkam. Edited by Sayyid Muḥsin Mūsawī Tabrīzī. Tehran: Ministry of Islamic Guidance Publications, 1422 AH. (in Arabic)

Anṣārī, Zakariyyā ibn Muḥammad. (2007). Natā'ij al-Afkār al-Qudsiyya fī Bayān Ma'ānī Sharḥ al-Risāla al-Qushayriyya. Edited by 'Abd al-Wārith Muḥammad 'Alī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1428 AH. (in Arabic)

Ardistānī, Muḥammad. (2009). Sharḥ al-Kunūz wa Baḥr al-Rumūz. Edited by Omid Sorvari. Tehran: Majlis Library, Museum and Documentation Center. (in Persian)

Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. (1991). Sharḥ-e Muqaddame-ye Qayṣarī bar Fuṣūṣ al-Ḥikam. Tehran: Amīr Kabīr. (in Persian)

Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. (1997). Hastī az Naẓar-e Falsafe va 'Irfān. Qom: Islamic Propagation Office. (in Persian)

Asīrī Lāhījī, Muḥammad ibn Yaḥyā. (1312 AH). Mafātīḥ al-I'jāz fī Sharḥ-e Gulshan-e Rāz. Edited by Mīrzā Muḥammad Malik al-Kuttāb. Bombay. (in Persian)

Bābā Ṭāhir; Khwāja 'Abdullāh Anṣārī; Sayyid 'Alī Hamadānī. (1991). Maqāmāt-e 'Ārifān. Tehran: Mustawfī Library. (in Persian)

Badlīsī, 'Ammār ibn Muḥammad. (1999). Bahjat al-Ṭā'ifa. Edited by Edward Badin. Beirut: Franz Steiner, 1999. (in Arabic)

Baqlī Shīrāzī, Rūzbihān. (2005). Mashrab al-Arwāḥ. Edited by 'Āṣim Ibrāhīm al-Kayyālī al-Ḥusaynī al-Shādhilī al-Darqāwī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1426 AH. (in Arabic)

Bayhaqī, Abū Bakr. (1996). Al-Asmā' wa al-Ṣifāt. Beirut: Dār al-Jīl, 1417 AH. (in Arabic)

Daylamī, 'Alī ibn Muḥammad. (1962). Al-Alf al-Ma'lūf 'alā al-Lām al-Ma'ṭūf. Edited by J.C. Vadet. Cairo: French Institute of Oriental Archaeology Press. (in Arabic)

Daylamī, Ḥasan ibn Abī al-Ḥasan. (1991). Irshād al-Qulūb ilā al-Ṣawāb. Qom: Sharīf Raḍī, 1412 AH. (in Arabic)

Darīnī, 'Abd al-'Azīz. (2003). Ṭahārat al-Qulūb wa al-Khuḍū' li-'Allām al-Ghuyūb. Edited by 'Āṣim Ibrāhīm al-Kayyālī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1424 AH. (in Arabic)

Elāhī-Rād, Ṣafdar. (2021). Insān-Shināsī: Silsile-ye Durūs-e Mabānī-ye Andīshe-ye Islāmī (3). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute, 1400 AH. (in Persian)

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. (1999). Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH. (in Arabic)

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. (1985). Lawāmi' al-Bayyināt Sharḥ Asmā' Allāh Ta'ālā wa al-Ṣifāt. Cairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, 1406 AH. (in Arabic)

Farghānī, Sa'īd al-Dīn. (2000). Mashāriq al-Darārī (Sharḥ Tā'iyyat Ibn al-Fāriḍ). Edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qom: Islamic Propagation Office, 1379 Persian Solar. (in Persian translation)

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad. (1979). 'Ilm al-Yaqīn fī Uṣūl al-Dīn. Edited by Muḥsin Bīdārfar. Qom: Bīdār, 1358 Persian Solar. (in Persian)

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad. (1996). Al-Maḥajjat al-Bayḍā' fī Tahdhīb al-Iḥyā'. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī. Qom: Islamic Publications Office, 1417 AH. (in Arabic)

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad. (2002). Al-Ḥaqā'iq fī Maḥāsin al-Akhlāq. Edited by Muḥsin 'Aqīlī. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1423 AH. (in Arabic)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad. (2008). Majmū'e-ye Rasā'il-e Fayḍ (Al-Kalimāt al-Maknūna). Edited by Muḥammad Imāmī Kāshānī and Behrād Ja'farī. Tehran: Shahid Motahhari Higher Education Institute, 1387 Persian Solar. (in Persian)

Ghazālī, Abū Ḥāmid. (n.d.). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Edited by 'Abd al-Raḥīm ibn Ḥusayn Ḥāfiẓ 'Irāqī. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. (in Arabic)

Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1988). Al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1409 AH. (in Arabic)

Ghazālī, Abū Ḥāmid. (2001). Mukāshafat al-Qulūb al-Muqarrab ilā 'Allām al-Ghuyūb. Edited by 'Abd al-Majīd Ṭa'ma Ḥalabī. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1422 AH. (in Arabic)

Gīlānī, 'Abd al-Razzāq. (1998). Tarjuma wa Sharḥ-e Miṣbāḥ al-Sharī'a. Edited by Riḍā Marandī. Qom: Payām-e Ḥaq, 1377 Persian Solar. (in Persian)

Gīlānī, 'Abd al-Razzāq. (2007a). Sirr al-Asrār wa Maẓhar al-Anwār. Edited by Aḥmad Farīd al-Muzaydī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1428 AH. (in Arabic)

Gīlānī, 'Abd al-Razzāq. (2007b). Futūḥ al-Ghayb. Edited by 'Abd al-'Alīm Muḥammad al-Darwīsh. Beirut: Dār al-Hādī, 1428 AH. (in Arabic)

Ḥallāj, Ḥusayn ibn Manṣūr. (1305 AH). Dīwān Manṣūr Ḥallāj. Bombay: Alawi Press. (in Persian)

Ḥaqq Burusawī, Ismā'īl. (n.d.). Tafsīr Rūḥ al-Bayān. Beirut: Dār al-Fikr. (in Arabic)

Ḥārith Muḥāsibī. (1999). Al-Ri'āya li-Ḥuqūq Allāh. Edited by 'Abd al-Raḥmān 'Abd al-Ḥamīd al-Barr. Egypt: Dār al-Yaqīn, 1420 AH. (in Arabic)

Ḥasan-Zāda Āmulī, Ḥasan. (2002). Hizār va Yak Kalima. Qom: Islamic Propagation Office, 1381 Persian Solar. (in Persian)

Ibn 'Abbād, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (2007). Ghayth al-Mawāhib al-'Aliyya fī Sharḥ al-Ḥikam al-'Aṭā'iyya. Edited by 'Abd al-Jalīl 'Abd al-Salām. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1428 AH. (in Arabic)

Ibn Abī al-Ḥadīd Mu'tazilī, 'Abd al-Ḥamīd. (1983). Sharḥ Nahj al-Balāgha. Qom: Ayatollah Mar'ashī Najafī Library, 1404 AH. (in Arabic)

Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (n.d.). Al-Futūḥāt al-Makkiyya. Beirut: Dār Ṣādir. (in Arabic)

Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (1991). Fuṣūṣ al-Ḥikam. Al-Zahrā' Publications, 1370 Persian Solar. (in Arabic with Persian translation)

Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (2003). Kitāb al-Ḥujub. Edited by Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ. Cairo: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, 1424 AH. (in Arabic)

Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (2000). Majmū'at Rasā'il Ibn 'Arabī: Radd al-Mutashābih ilā al-Muḥkam. Beirut: Dār al-Maḥajja al-Bayḍā', 1421 AH. (in Arabic)

Ibn Rajab Ḥanbalī. (2003). Ahwāl al-Qubūr wa Aḥwāl Ahlihā ilā al-Nushūr. Beirut: Al-Maktaba al-'Aṣriyya, 1424 AH. (in Arabic)

Imām Ja'far Ṣādiq. (1979). Miṣbāḥ al-Sharī'a. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī, 1400 AH. (in Arabic)

Jāmī, 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad. (2001). Marqa'-e Nī-Nāma-ye Jāmī. Edited by Muẓaffar Bakhtiyār. Tehran: Academic Publishing Center, 1380 Persian Solar. (in Persian)

Jāmī, 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad. (1991). Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ. Introduction by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1370 Persian Solar. (in Persian)

Jīlī, 'Abd al-Karīm. (1997). Al-Insān al-Kāmil. Edited by Abū 'Abd al-Raḥmān Ṣalāḥ ibn Muḥammad ibn 'Uwayḍa. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1418 AH. (in Arabic)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

Junayd. (2004). Rasā'il al-Junayd. Edited by Jamāl Rajab Sayyid Bī. Damascus: Dār Iqra', 1425 AH. (in Arabic)

Kāshānī, Mullā Fatḥ Allāh. (1954). Tafsīr Kabīr Manhaj al-Ṣādiqīn fī Ilzām al-Mukhālifīn. Publisher: Muḥammad Ḥasan 'Ilmī Press, 1333 Persian Solar. (in Persian)

Kāshānī, Maḥmūd ibn 'Alī. (n.d.). Miṣbāḥ al-Hidāya wa Miftāḥ al-Kifāya. Tehran: Nashr-e Humā. (in Persian)

Khazzāz Qummī Rāzī. (1980). Kifāyat al-Athar. Various references, 1401 AH. (in Arabic)

Khomeini, Ruhollah. (n.d.). Ta'līqāt 'alā Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam wa Miṣbāḥ al-Uns. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (in Arabic)

Khomeini, Ruhollah. (1999). Sirr al-Ṣalāt. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1378 Persian Solar. (in Persian)

Khomeini, Ruhollah. (2006). Taqrīrāt-e Falsafa. Transcribed by Ayatollah Sayyid 'Abd al-Ghanī Ardabīlī. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1385 Persian Solar. (in Persian)

Khomeini, Ruhollah. (2009a). Ādāb al-Ṣalāt. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1388 Persian Solar. (in Persian)

Khomeini, Ruhollah. (2009b). Tafsīr Sūra-ye Ḥamd. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1388 Persian Solar. (in Persian)

Khomeini, Ruhollah. (2009c). Chihil Ḥadīth (Arba'īn Ḥadīth). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1388 Persian Solar. (in Persian)

Khomeini, Ruhollah. (2009d). Sharḥ Du'ā' al-Saḥar. Translated by Sayyid Aḥmad Fahrī. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1388 Persian Solar. (in Persian)

Kharrāz, Aḥmad ibn 'Īsā. (2000). Kitāb al-Ṣidq aw al-Ṭarīq al-Sālima. Edited by 'Abd al-Mun'im Khalīl Ibrāhīm. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1421 AH. (in Arabic)

Khawārazmī, Ḥusayn. (2000). Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam. Edited by 'Allāma Ḥasan-Zāda Āmulī. Qom: Būstān-e Kitāb, 1379 Persian Solar. (in Persian)

Kulaynī Rāzī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1986). Al-Kāfī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1365 AH. (in Arabic)

Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1983). Biḥār al-Anwār al-Jāmi'a li-Durar Akhbār al-A'imma al-Aṭhār. Lebanon: Mu'assasat al-Wafā', 1404 AH. (in Arabic)

Malakī Tabrīzī, Mīrzā Jawād Āqā. (2006). Risāla Liqā' Allāh. Edited by Ṣādiq Ḥasan-Zāda. Qom: Āl-e 'Alī, 1385 Persian Solar. (in Persian)

Manāwī, Muḥammad 'Abd al-Ra'ūf. (1999). Al-Kawākib al-Durriyya fī Tarājim al-Sāda al-Ṣūfiyya. Edited by Muḥammad Adīb al-Jādir. Beirut: Dār Ṣādir. (in Arabic)

Maybud, Aḥmad ibn Abī Sa'd. (1992). Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār. Edited by 'Alī Aṣghar Ḥikmat. Tehran: Amīr Kabīr, 1371 Persian Solar. (in Persian)

Muhā'imī, 'Alī ibn Aḥmad. (2008). Mashra' al-Khuṣūṣ ilā Ma'ānī al-Nuṣūṣ. Edited by Aḥmad Farīd Muzaydī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1429 AH. (in Arabic)

Mullā Qut, 'Abdullāh Quṭb ibn Muḥyī. (2005). Makātīb 'Abdullāh Quṭb. Qom: Qā'im Āl Muḥammad Publications, 1384 Persian Solar. (in Persian)

Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (n.d.). Īqāẓ al-Nā'imīn. Edited by Muḥsin Mu'ayyadī. Tehran: Anjuman-e Islāmī-ye Ḥikmat va Falsafa-ye Īrān. (in Arabic)

Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1981). Al-Ḥikmat al-Muta'āliya fī al-Asfār al-Arba'a al-'Aqliyya. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (in Arabic)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1987). Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm. Edited by Muḥammad Khawājūyī. Qom: Bīdār, 1366 Persian Solar. (in Arabic)

Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1961). Risāla-ye Se Aṣl. Edited by Dr. Sayyid Ḥusayn Naṣr. Tehran: University of Ma'qūl and Manqūl Sciences, 1340 Persian Solar. (in Persian)

Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (2002). Kasr Aṣnām al-Jāhiliyya. Edited by Muḥsin Jahāngīrī. Tehran: Ṣadrā Foundation, 1381 Persian Solar. (in Persian)

Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1984). Mafātīḥ al-Ghayb. Introduction and editing by Muḥammad Khawājūyī. Tehran: Institute of Cultural Research, 1363 Persian Solar. (in Arabic)

Mustamlī Bukhārī, Ismā'īl ibn Muḥammad. (1984). Sharḥ al-Ta'arruf li-Madhhab al-Taṣawwuf. Edited by Muḥammad Rawshan. Tehran: Asāṭīr Publications, 1363 Persian Solar. (in Persian)

Nakhjavānī, Ni'matullāh ibn Maḥmūd. (1999). Al-Fawātiḥ al-Ilāhiyya wa al-Mafātiḥ al-Ghaybiyya. Egypt: Dār Rikābī. (in Arabic)

Nasafī, 'Azīz al-Dīn ibn Muḥammad. (1973). Maqṣad Aqṣā. Edited by Ḥāmid Rabbānī. Tehran: Ganjīna, 1352 Persian Solar. (in Persian)

Qayṣarī Rūmī, Muḥammad Dāwūd. (1996). Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam. Introduction by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company, 1375 Persian Solar. (in Persian)

Qayṣarī Rūmī, Muḥammad Dāwūd. (2002). Rasā'il-e Qayṣarī. Edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Institute of Philosophy and Wisdom Research of Iran, 1381 Persian Solar. (in Persian)

Qūnawī, Muḥammad ibn Isḥāq. (1992). Al-Fukūk. Edited by Muḥammad Khwājūyī. Tehran: Mawlā, 1371 Persian Solar. (in Arabic)

Qushayrī, 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin. (2001). Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā. Edited by 'Abd al-Ra'ūf Sa'īd and Sa'd Ḥasan Muḥammad 'Alī. Cairo: Dār al-Ḥaram lil-Turāth, 1422 AH. (in Arabic)

Rāzī, Muḥammad ibn Abū Bakr. (2001). Ḥadā'iq al-Ḥaqā'iq. Edited by Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ. Cairo: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, 1422 AH. (in Arabic)

Sabzawārī, Mullā Hādī. (1981). Majmū'a-ye Rasā'il. Commentary and editing by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Anjuman-e Islāmī-ye Ḥikmat va Falsafa-ye Īrān, 1360 Persian Solar. (in Persian)

Sabzawārī, Mullā Hādī. (1993). Sharḥ al-Asmā' al-Ḥusnā. Research by Dr. Najafqulī Ḥabībī. Tehran: University of Tehran Press, 1372 Persian Solar. (in Persian)

Sanā'ī, Maḥdūd ibn Ādam. (1983). Ḥadīqat al-Ḥaqīqa wa Sharī'at al-Ṭarīqa. Tehran: Amīr Kabīr, 1362 Persian Solar. (in Persian)

Sayyid Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. (1993). Nahj al-Balāgha. Qom: Hijrat, 1414 AH. (in Arabic)

Sayyid ibn Ṭāwūs, 'Alī ibn Mūsā. (1988). Iqbāl al-A'māl. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1367 Persian Solar. (in Arabic)

Sha'rānī, 'Abd al-Wahhāb. (2005). Al-Ṭabaqāt al-Kubrā. Edited by Aḥmad 'Abd al-Raḥīm al-Sāyiḥ and Tawfīq 'Alī Wahba. Cairo: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, 1426 AH. (in Arabic)

Sha'rānī, 'Abd al-Wahhāb. (2006). Al-Qawā'id al-Kashfiyya al-Muwḍiḥa li-Ma'ānī al-Ṣifāt al-Ilāhiyya. Edited by Mahdī As'ad 'Arrār. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1427 AH. (in Arabic)

Shabistarī, Maḥmūd. (1989). Gulshan-e Rāz. Tehran: Ṭahūrī, 1368 Persian Solar. (in Persian)

Shādhilī, 'Abd al-Qādir. (2010). Al-Kawākib al-Zāhira. Edited by Aḥmad 'Abd al-Raḥīm al-Sāyiḥ and Tawfīq 'Alī Wahba. Cairo: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, 1431 AH. (in Arabic)

Shāh Ni'matullāh Walī, Ni'matullāh ibn Muḥammad. (2014). Dīwān-e Shāh Ni'matullāh Walī. Tehran: Firdaws, 1393 Persian Solar. (in Persian)

Shahristānī, Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm. (n.d.). Al-Milal wa al-Niḥal. Edited by Muḥammad Sayyid Kīlānī. Beirut: Dār al-Ma'rifa. (in Arabic)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]

Shaykh al-Ra'īs, Ḥusayn ibn 'Abdullāh. (1973). Mi'rāj-Nāma. Rasht: 'Urwat al-Wuthqā Library, 1352 Persian Solar. (in Persian)

Shaykh Ṣadūq, Muḥammad ibn 'Alī. (1977). Al-Tawḥīd. Qom: Society of Teachers of Qom Seminary, 1398 AH. (in Arabic)

Shaykh Ṣadūq, Muḥammad ibn 'Alī. (1996). Al-Amālī. Qom: Bi'that Foundation, 1417 AH. (in Arabic)

Shaykh Ṣadūq, Muḥammad ibn 'Alī. (1982). Ma'ānī al-Akhbār. Qom: Society of Teachers of Qom Seminary, 1403 AH. (in Arabic)

Subḥānī, Ja'far. (n.d.). Al-Aḍwā' 'alā 'Aqā'id al-Shī'a al-Imāmiyya. Qom: Imam Ṣādiq Institute. (in Arabic)

Subḥānī, Ja'far. (1991). Al-Ilāhiyyāt 'alā Hudā al-Kitāb wa al-Sunna wa al-'Aql. Qom: International Center for Islamic Studies, 1412 AH. (in Arabic)

Ṣaffār, Muḥammad ibn Ḥasan. (1983). Baṣā'ir al-Darajāt. Qom: Ayatollah Mar'ashī Najafī Library, 1404 AH. (in Arabic)

Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1996). Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān. Qom: Islamic Publications Office of Society of Teachers, 1417 AH. (in Arabic)

Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (2008). Majmū'a-ye Rasā'il-e 'Allāma Ṭabāṭabā'ī. Edited by Sayyid Hādī Khusrawshāhī. Qom: Būstān-e Kitāb, 1387 Persian Solar. (in Persian)

Tehrānī, Muḥammad Ḥusayn. (2005). Allāh-Shināsī. Mashhad: 'Allāma Ṭabāṭabā'ī Publications, 1426 AH. (in Persian)

Tehrānī, Muḥammad Ḥusayn. (1996). Tawḥīd-e 'Ilmī va 'Aynī. Mashhad: 'Allāma Ṭabāṭabā'ī Publications, 1417 AH. (in Persian)

Tehrānī, Muḥammad Ḥusayn. (2008). Rūḥ-e Mujarrad. Mashhad: 'Allāma Ṭabāṭabā'ī Publications, 1429 AH. (in Persian)

Tehrānī, Muḥammad Ḥusayn. (1999). Ma'rifat Allāh. Beirut: Dār al-Maḥajja al-Bayḍā', 1420 AH. (in Arabic)

Tilimsānī, Sulaymān ibn 'Alī. (1992). Sharḥ Manāzil al-Sā'irīn. Edited by 'Abd al-Ḥafīẓ Manṣūr. Qom: Bīdār Publications, 1371 Persian Solar. (in Persian)

'Ayn al-Quḍāt Hamadānī. (1962). Tamhīdāt. Edited by 'Afīf 'Usayrān. Tehran: University of Tehran, 1341 Persian Solar. (in Persian)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.180]