

تأویل آیاتِ قرآن به «معرفت»

در متون عرفان و تصوّف فارسی؛ چرایی و چگونگی

زهره اله‌دادی دستجردی*

سعید واعظ**

چکیده: «معرفت» یکی از اصطلاحات پربسامد و پرکاربرد در متون عرفان و تصوّف است؛ برای پی بردن به اهمیت این اصطلاح در مبانی عرفان و تصوّف هر کدام از عرفا طبق مشرب فکری و اعتقادی خود، تعریفی از معرفت ارائه داده و به بررسی مفاهیم مرتبط با آن از جمله عقل، ایمان، محبت، آفرینش، وجود، تجلّی، کشف و شهود و ... پرداخته‌اند. در این جستار، متون عرفان و تصوّف فارسی مورد بررسی قرار گرفته و هر کجا آیه‌ای از قرآن با اصطلاح معرفت تفسیر یا تأویل شده، استخراج گردیده است. عرفا با تبیینی که از بحث معرفت ارائه داده و با تسلّطی که بر معنا و مفهوم آیه‌های قرآن داشته‌اند؛ مابه‌ازای تأویلی یا مفهومی بسیاری از واژگان قرآن را معرفت و مفاهیم مرتبط با آن دانسته‌اند؛ شجره طیبه، ملوک، حق، امانت، سدرۃ‌المتنهی، لوح محفوظ، ام‌الکتاب، رحمت، سکینه، تقوی، نور و ... از جمله واژه‌های قرآنی هستند که مصداق مفهومی آن‌ها با معرفت یکی دانسته شده و آیه برطبق این اصطلاح تفسیر شده است. این ساز و کار هم به تفهیم هرچه بیشتر بحث معرفت کمک کرده و هم زمینه‌ای را برای آشنایی با تفسیر عرفانی واژگان قرآنی فراهم آورده است. زبان فارسی نیز با فصاحت و بلاغت خود، در این رسایی و رسانندگی نقش بسزایی داشته است.

کلیدواژه‌ها: معرفت، آیات قرآن، تأویل، عرفان و تصوّف

e-mail: allahdadi.dastjerdi@atu.ac.ir

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی

e-mail: saidwaez@gmail.com

**استاد تمام دانشگاه علامه طباطبائی

دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۹/۸؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۱۲/۲

مقدمه:

اهمیت بحث معرفت در تشریح مبانی عرفان و تصوّف تا بدانجاست که تقریباً تمامی کتبی که مبانی عرفا و صوفیه را به صورت فصل‌فصل و عنوان‌بندی شده توضیح داده‌اند؛ ناگزیر و به ضرورت، بخشی را به معرفت و مباحث مربوط به آن اختصاص داده‌اند. مثلاً کتاب *التعرّف*، باب بیست‌ویکم و کشف‌المحجوب، کشف الحجاب الاول را «فی معرفة الله» نام گذاشته و فصل آخر طبقات الصوفیه نیز فصل «فی معرفة و التوحید» است؛ به همین دلیل بسیاری از عبارات مشهور و جاری بر زبان صوفیه نیز دربردارنده مفاهیم مربوط به معرفت است. عباراتی چون: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^۱ «مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ» «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرَفَ» و... در متون صوفیه دیده می‌شود.

در پیوند بین مبحث معرفت و آیات و واژگان قرآنی باید گفت: عرفا و صوفیه در بیان مقاصد خویش، هر زبانی را ناکارآمد و نارسا می‌دانستند، سر تسلیم و نیاز به سمت زبان قرآن فرود می‌آوردند؛ چون تنها زبانی که می‌توانست نیازهای لفظی و معنایی آنان را در بهترین طرز ممکن، پاسخ‌گو باشد، زبان قرآن با ویژگی‌های خاص و منحصر به فرد آن بود؛ لبریز بودن متون عرفا و صوفیه از آیات قرآن که به‌ندرت می‌توان یک صفحه از یک متن عرفانی را پیدا کرد که آیه یا واژه‌ای از قرآن در آن نباشد، بهترین شاهد برای این سخن است. هم این گرایش کلی عرفا و هم اهمیت معرفت و مفاهیم مرتبط با آن، در آرا و عقاید عرفا و صوفیه، آنان را بر آن داشت که طبق همین اصل، بسیاری از آیات قرآن را با مفهوم معرفت تفسیر کرده یا مصداق مفهومی بسیاری از واژگان قرآن را به معرفت تأویل کنند.

تعریف معرفت

هم‌ریشه بودن معرفت با عرفان و عارف، در حکم براءت استهلالی است؛ برای پی بردن به اهمیت این اصطلاح در مبانی عرفان و تصوّف که درواقع این اشتقاق، اصل و اساس آن را، با «شناخت» پیوند می‌دهد؛ سه حرف اصلی «ع ر ف» ریشه همه این اصطلاحات است؛ و مصدر آن در فارسی به معنای شناختن، ادراک، درایت، آگاهی به‌دست آوردن، شهود و... است؛ به دلیل گونه‌گونی تعاریفی که از معرفت ارائه شده؛ بهترین راه رسیدن به تشریح و تبیین آن، کاویدن ارتباط معرفت با

دیگر مفاهیم عرفانی و هم‌زمان ارائه تقسیم‌بندی‌هایی از آن است؛ آنچه در ادامه می‌آید مروری بر چگونگی پیوند معرفت با سایر مباحث عرفانی و صوفیانه است.

۱. ارتباط معرفت با عقل و علم

جایگاه حصول معرفت را در «قلب» دانسته‌اند و عموماً به آن «معرفت قلبی» می‌گویند و آن را در تضاد با شناخت عقلی قرار داده‌اند. درواقع در این بحث عقل و معرفت را دو ابزار متفاوت رسیدن به شناخت در نظر داشته‌اند. با این تفصیل که آنچه با عقل ادراک می‌شود (متعلّق تعقل)، پدیده‌هایی است که با متعلقات معرفت، بسیار متفاوت است. مثلاً آنچه با معرفت ادراک می‌شود؛ ذات و صفات و اسمای خداوند بلندمرتبه است که هرگز عقل نمی‌تواند با ساز و کار مربوط به ادراکات خود بر آن احاطه پیدا کند.

هجویری علوم را به سه شاخه تقسیم می‌کند: علم من الله، علم مع الله و علم بالله. وی «علم بالله» را معرفتی می‌داند که همه اولیا و انبیا، خداوند را به واسطه آن علم شناخته‌اند؛ اما علت، وسیله و اسباب این شناخت یعنی تعریف و تعرف نیز خود خداوند است؛ یعنی «علت معرفت وی - تعالی و تقدس - هم هدایت و اعلام وی بود» (هجویری، ۱۳۸۶: ۲۵)؛ در نظر او «علم من الله»، علم شریعت است؛ (جهت فرمان و تکلیف) و «علم مع الله» علم مقامات طریق حق است. بنابراین معرفت تنها با پذیرفتن شریعت و سلوک در طریق حق و مقامات آن حاصل می‌آید.

اما علم به معنای عام و عمومی‌اش در مقایسه با معرفت، همواره دانی و سافل است؛ هر علمی معرفت نیست، اما هر معرفتی بی‌تردید علم را در خود جا داده است.

فان العلم فی المعرفة معرفة و المعرفة لا تكون فی العلم؛ لان الاعلی لا یدخل تحت
الادنی فان نطق عارف بالمعارف عند اهل العلم ففهموا منها مفهوما فذلک المفهوم من
العلم لا من المعرفة (تلمسانی به نقل از شجاری، ۱۳۹۰: ۱۳۹).

درواقع علم استدلالی برای عارف بدون نیاز به هیچ برهان و علتی کشف می‌شود؛ «یعنی آنچه بر علما معلوم است؛ برای عارفان مشهود است» (شجاری، ۱۳۹۰: ۱۳۹).

۲. معرفت؛ یکی از هفت وادی

هفت وادی یا هفت شهر عشق را از جمله ابتکارات هنری و عرفانی عطار نیشابوری دانسته‌اند. اگر در فهرست مقامات و احوال عرفانی، نظری افکنده شود، مشخص می‌گردد که معرفت جزء هیچ کدام از آن‌ها نیست؛ بلکه معرفت را یکی از هفت وادی دانسته‌اند. «وادی‌ها، تلفیق و ترکیبی است، از مقامات و احوال (طریقت و حقیقت)» (حائری، ۱۳۸۶: ۶۰) و اگر گفته‌اند: «مقامات وسیله‌ای است برای رسیدن به احوال» (حائری، ۱۳۸۶: ۵)؛ پس، پشت سر گذاشتن هفت وادی، مقدمه‌ای است برای کسب مقامات و وصول به احوال؛ از این رو می‌توان سیر و سلوک در هفت وادی را دشوارتر از کسب مقامات و حالات دانست. پس کسب معرفت، و سلوک برای به دست آوردن آن، گام نهادن در یک وادی عظیم است. هفت وادی به این ترتیب است: ۱. طلب؛ ۲. عشق؛ ۳. معرفت؛ ۴. استغنا؛ ۵. توحید؛ ۶. حیرت؛ ۷. فقر و فنا.^۲

۳. معرفت، وجود و آفرینش

در کتاب شجره الکون ابن عربی، که همه مفاهیم آن، پیرامون وجود و موجد شکل گرفته‌است؛ غایت آفرینش، رسیدن به معرفت آفریننده معرفی شده است: «فکان المقصود فی الوجود معرفه موجدهم سبحانه و تعالی و کان المخصوص بِأَتَمِّ المعارف قلب سیدنا محمد (ص)» (ابن عربی، ۱۹۸۵: ۵۹). همان‌که اکثر صوفیه به صورت متواتر، در قالب حدیث کثر مخفی درباره «فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ» بدان معتقدند. در این حدیث متعلق «حب و دوست داشتن» و «مقصود از آفرینش» رسیدن انسان به شناخت خداوند است.

در اینجا باید گفت، اگر آفرینش صورت نمی‌گرفت و ذات مطلق خداوند، تجلی نمی‌یافت و در «صورت‌های بی‌نهایت متعدّد (به عنوان اسما و صفات)» (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۶۳) ظهور پیدا نمی‌کرد و در صورت آفرینش، تجلی خود را پدیدار نمی‌کرد تا ابد غیب الغیوب می‌ماند و هیچ معرفت و شناختی از ذات او صورت نمی‌گرفت؛ پس تجلی و آفرینش و درواقع کثرت در برابر وحدت، پلی به سوی شناخت و حصول معرفت است.

اما معرفت در معنای وسیع و خاص آن در بین عرفا، به «وحدت وجود» هم تعبیر شده‌است:

عارف با شناختن عظمت و جلال خداوند و اموری که به آن مرتبط است؛ خود را

در برابر وی هیچ می‌بیند... همین امر را در تجربه عرفانی خود، شهود کرده و به

شناخت نوعی وحدت نائل آمده‌اند که بعدها از آن به وحدت وجود تعبیر کرده‌اند که عبارت است از پیدا کردن نوعی معرفت و کشف یک راز در زمینه وحدت (کاکانی، ۱۳۸۹: ۱۰۸).

در اینجا مفهوم معرفت، شناخت این یگانگی و یکی شدن با آن یگانه است؛ بنابراین معرفت یعنی همه چیز را مجاز دانستن و تنها وجود خداوند را حقیقی شمردن؛ «المعرفة أن تعرف أن حركات الخلق و سكناتهم بالله؛ فعل بنده بر مجاز است و فعل حق بر حقیقت» (هجویری، ۱۳۸۶: ۴۰۲). شبستری، کل معرفت را در شناخت «وجود» خلاصه می‌کند:

دل عارف شناسای وجود است	وجود مطلق او را در شهود است
به جز هست حقیقی هست نشناخت	و یا هستی خود را جمله درباخت...
نماند در میانه هیچ تمیز	شود معروف و عارف جمله یک چیز

(شبستری، ۱۳۹۰: ۱۰۰)

۴. معرفت و کشف و شهود

در حقیقت تکیه بر معرفت قلبی و ذوقی است که صوفیه را معتقد به کشف و الهام فردی کرده است؛ این راه، ورای راه شریعت و حتی «در آن سوی تعالیم انبیا» است. طریقتی که «انسان را بی‌واسطه غیر به حق متصل می‌کند» (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۳۴-۳۳). اولیا، صاحب این طریقتند و از این حیث با انبیا تفاوت ندارند؛ اما اغلب مطابقت با شریعت را در عبادات واجب می‌دانند (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۳۴-۳۳).

در واقع «ذوق» در این مقام، همان مرتبه «کشف و شهود» است؛ که به مدد لطیفه‌های روحانی (قلب و روح و سر) حاصل می‌شود: «قلب» نزد صوفی لطیفه‌ای است، روحانی که محل «معرفت» است؛ چنان که «روح» لطیفه‌ای است محل محبت، «سر» لطیفه‌ای است محل مشاهده؛ در این مرتبه، همه چیز این عالم (هم غیب را و هم شهادت را) حجاب قلب می‌داند؛ و: «لازمه معرفت واقعی راه، خرق این حجاب‌ها می‌پندارند؛ پس «مکاشفات صوفیه درحقیقت عبارت است از آنچه به ادراکات باطنی از این حجاب‌ها بیرون می‌آورند» (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۰۱).

ابن عربی نیز برای اشاره به انحای مختلف آگاهی و شعور یعنی انواع مختلف ادراک یا برخورداری از تجلی وجود، از اصطلاحاتی بهره می‌گیرد؛ در مباحث ابن عربی؛ معرفت، کشف،

مکاشفه، ذوق، فتح و فتوح اصطلاحات دیگری است که بر شهود تجلی و وجود در همه اشیا تأکید دارد (به نقل از چیتیک، ۱۳۸۹: ۹۰-۹۱). درواقع معرفت از مترادفات و ملائمتات کشف و شهود است. در این باره باید افزود که عرفا و صوفیه ارتباط حضوری و علوم حاصل از مکاشفات و مشاهدات را بر نتایج برآمده از براهین عقلی ترجیح می دهند؛ چراکه بینشی حاصل می کنند که یگانه معرفتی است؛ که دور از تقلید است: عارفان می گویند که «دانش خود را از سرسلسله زندگان یعنی خدای سبحان می گیرند، نه از سلسله مردگان» یعنی «اتصال به عالم و معلوم» (معرفت، ۱۳۷۸، ج ۴: ۱۴۹).

۵. معرفت و محبت (عشق)

عشق و محبت از جمله اصطلاحات و مفاهیم رایج و برجسته در عرفان و تصوف است که هم در زبان «عبارت» و هم با زبان «اشارت» و در قالب های رمزی و نمادین به تصویر کشیده شده است. درباره سیر تاریخی پرداختن به عشق و محبت در عرفان نظرات گوناگونی وجود دارد.

از حدود قرن هفتم به بعد کمتر موضوعی در تعالیم صوفیه به اندازه عشق از اهمیت برخوردار است. مورخان عموماً از نوعی تطور تدریجی تصوف، سخن به میان آورده اند، که از عرفان زاهدانه و خائفانه شروع شده، آرام آرام به عشق و محبت تبدیل می شود و سپس به تأکید بر علم و معرفت روی گردان می شود (رودگر، ۱۳۹۰: ۱۳۱).

طبق این سخن، گرایش عرفا ابتدا به زهد، سپس محبت و در مرحله بعد علم و معرفت بوده است. در پیوند عمیق میان معرفت و محبت (عشق) نیز در عرفان بسیار سخن گفته اند:

هیچ عارفی نیست که از نوعی محبت و معرفت توأماً برخوردار نباشد؛ اگر تفاوتی بین عرفا باشد، در نوع تأکیدی است که بر یکی از این دو جنبه روا داشته اند؛ در بعضی مواقع این دو را مکمل یکدیگر می دانند و بعضی از مواقع دیگر، محبت را برتر می شمردند و گاهی هم معرفت را تفصیل می دهند (کاکانی، ۱۳۸۹: ۱۰۹).

اما از نظر پیشینه تاریخی ورود عرفا و صوفیه به تشریح و تبیین این دو اصطلاح باید گفت: در جریان شکل گیری تعبیر عرفانی در بین عارفان نخستین... جنبه محبت غلبه داشته و از تأکید برخوردار بوده است؛ اما به امثال ابن عربی... که نزدیک تر می شود، بحث معرفت پررنگ تر می شود (کاکانی، ۱۳۸۹: ۱۰۹).

و این دو مقوله تا بدانجا حائز اهمیت می‌شود که تقسیم‌بندی‌های دوگانه تجارب و تعبیر عرفانی را نیز مانند «قبض و بسط»، «خوف و رجا»، «سکر و صحو» و... مربوط به متمایل شدن یا برگزیدن یکی از این دو قطب می‌دانند (کاکائی، ۱۳۸۹: ۱۰۹).

صوفی همواره در دو حالت خدمت و محبت تصویر شده است؛ عرفا عقیده دارند هنگام خلقت انسان، درختی را در ظاهر او قرار دادند به نام «تکلیف» و درختی را در باطن او کاشتند به نام «تعریف» (کسب معرفت). ثمره درخت تکلیف، «خدمت» است و ثمره درخت تعریف، «محبت» و بر این باورند که صوفی باید از هر دو صفت برخوردار باشد؛ اما سنت الهی اقتضا می‌کند یا روا می‌دارد که آفتی به درخت «تکلیف» برسد؛ اما درخت تعریف را که آیه: «أصلها ثابت و فرعها فی السماء» (ابراهیم: ۲۵) درباره آن صدق می‌کند، هیچ آفتی نرسد (خرقانی، ۱۳۸۸: ۲۶۶-۲۵۵). و این همان طریق ملامتیه است که از راه افتادن صوفی و به ظاهر، در خرابات شدن او را در زمانی که در باطن با معرفت و محبت پروردگار است، دلیل نقصان صوفی نمی‌دانند؛ در کتاب *احیاء علوم الدین* نیز سبب قوت محبت را قوت معرفه الله می‌داند و تطهیر درون از همه شواغل دنیا و از علایق آن را در حکم بذل این درخت و درخت حاصل از آن را درخت محبت و معرفت می‌داند (غزالی، ۱۳۷۵: ج ۴، ۷۸).

معرفت در تأویلات قرآنی عرفا و صوفیه

یکی از منابع مهم عرفا و صوفیه در نظریه پردازی‌ها و تبیین اصول و مبانی‌شان، آیات گرانقدر قرآن کریم است. آنان با تأمل و تدبیر و فراگیری علوم مورد نیاز توانسته‌اند به درجه‌ای برسند که بر تفسیر و تأویل قرآن قادر شوند؛ از طرفی برای تفهیم و تبیین آرا و نظریات خود همواره به آیات قرآن تمسک پیدا کرده و با رعایت حدود لفظ و معنای قرآن، مفهوم مورد نظر خویش را در تفسیر و تأویل قرآن گنجانده‌اند. معرفت اصطلاحی است که آنان هنگام تفسیر، تأویل و مصداق‌یابی آیات قرآن از آن فراوان بهره برده‌اند؛ به این معنا که با توجه به مشرب فکری آنان می‌توان مابه‌ازای مفهومی بسیاری از واژگان قرآن را برابر معرفت قرار داد و مصداق بسیاری از آیات قرآن را معرفت قلمداد کرد؛ آنچه در ادامه می‌آید، کلیه آیاتی است که در متون عرفا و صوفیه، معرفت را به عنوان تفسیر، تأویل و یا مصداق خود پذیرفته‌اند.

۱. شجره طیبه

یکی از مهم‌ترین اصطلاحات قرآنی که در بسیاری از متون عرفان و تصوف به معرفت تأویل شده و با آن تفسیر گشته است؛ شجره طیبه و مصداق آن کلمه طیبه است. شجره طیبه و کلمه طیبه مأخوذ از آیه‌های ۲۴ و ۲۵ سوره ابراهیم است: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (ابراهیم: ۲۴ و ۲۵)» یا ندیده‌ای که خدا چگونه مثل زد؟ سخن پاک چون درختی پاک است که ریشه‌اش در زمین استوار و شاخه‌هایش در آسمان است. به فرمان خدا هر زمان میوه خود را می‌دهد. خدا برای مردم مثل‌ها می‌آورد، باشد که پند گیرند.

در این دو آیه از تمثیل شجره طیبه^۳ برای توصیف کلمه طیبه استفاده شده است؛ کهن‌ترین منبعی که از تمثیل شجره طیبه بهره گرفته تا به تبیین و بازنمود مفهوم معرفت پردازد؛ رساله مقامات القلوب ابوالحسن نوری است؛ درواقع در این کتاب، شجره طیبه به معرفت تأویل شده است. نوری برای تشریح این تأویل با تأکید بر «وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ» بازنمودهای مکانی شاخه‌های این درخت را، یکی در ارتباط با درون و بیرون انسان و دوم در ارتباط با ماورای انسان، این‌گونه تشریح می‌کند؛ آن درخت معرفت که در درون و بیرون انسان است، هفت شاخه دارد؛ شاخه‌ای به‌سوی چشم با میوه عبرت و گریه، شاخه‌ای به‌سوی زبان با میوه زهد و عبادت؛ شاخه‌ای به‌سوی آفریدگان با ثمره امانت و وفا و شاخه‌ای به‌سوی آخرت با میوه بهشت و نعمات آن و شاخه‌ای به‌سوی مولا با میوه نزدیکی و دیدار (نقل از نوباء، ۱۳۷۳: ۱۴۱). و درخت معرفتی که در دل عارف با باران کرامت می‌روید و شاخه‌هایش به ماورای انسان می‌رود، پنج شاخه دارد؛ شاخه‌ای با آب سعادت و میوه مناجات به عرش می‌رود؛ شاخه‌ای با آب کرامت، و ثمره خدمت به مشرق می‌رود و شاخه‌ای با آب رحمت و ثمره علم و عبرت که زیرمجموعه آن اندیشه و طاعت است به مغرب می‌رود و شاخه‌ای با آب محبت و ثمره ذکر به افق راست و شاخه‌ای با آب توبه و ثمره رؤیت به افق چپ (نقل از نوباء، ۱۳۷۳: ۱۴۰-۱۳۹).

در این تمثیل معرفت در درون و بیرون انسان شکل می‌گیرد و دارای ثمره‌هایی چون عبرت و گریه و زهد و عبادت، امانت و وفا و دیدار خداوند است؛ ازطرفی این معرفت، به ماورای انسان نیز

مربوط می‌شود؛ که با باران و آب سعادت و کرامت و رحمت و محبت و توبه، ثمره‌هایی چون مناجات، علم، عبرت، اندیشه، طاعت، محبت و رؤیت با خود همراه می‌آورد.

با اینکه نويا عقیده دارد که ابوالحسن نوری تنها کسی است که این تمثیل را به این شکل خوانده و با معرفت پیوند داده است؛ اما در این پژوهش، پنج کتاب عرفانی دیگر، که هر کدام شجره و کلمه طیبیه را برابر با معرفت دانسته‌اند، معرفی می‌شوند: شیخ احمد جام معرفت را به دو دسته عام و خاص تقسیم می‌کند و معتقد است که «هر دو را خدای عزوجل در قرآن پیدا کرده است» (جام نامقی، ۱۳۵۰، ج: ۱، ۳۵) «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (زمر: ۲۲) را برابر با معرفت خاص و آیه ۲۴ سوره ابراهیم را معرفت معرفت عام می‌داند؛ در احیاء علوم الدین نیز با عنایت به آیه «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ»، صراحتاً «کلمه طیبیه» را معرفت و عمل صالح را وابسته به تطهیر کردن دل می‌داند؛ «بردارنده و خادم او (معرفت)» معرفی می‌کند (غزالی، ۱۳۷۵، ج: ۴، ۵۴۸).

قشیری نیز شجره طیبیه را معرفت می‌داند که ریشه در زمین حاصلخیز دل مؤمن دارد؛ با عنایت پروردگار آبیاری می‌شود و به مدد کتابت او برگ می‌گیرد و با هدایت او شکوفه‌دار می‌شود. آب این درخت، آب پشیمانی و حیا است با تلّهف و حسرت و امانت و خشوع و جاری شدن اشک. میوه‌های آن هم بنابر احوال مختلف عارف متفاوت می‌شود؛ گاه ثمره آن توکل است و تفویض با تسلیم و محبت و شوق و رضا و «الاخلاق الصافیة الوافیة» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۴۹)؛ در کشف الاسرار، میوه درخت معرفت، کلمه توحید است و «تصدیق بالجنان و عمل بالارکان و قول باللسان» (مبیدی، ۱۳۷۱، ج: ۵، ۲۵۲) قوام آن است. در جامع الاسرار نیز شجره طیبیه «نور معرفت الله در قلب عارف» است (آملی، ۱۳۸۶: ۲۷۴).

۲. ملوک

ملوک واژه قرآنی دیگری است که به معرفت تأویل شده و با متناظرات مفهومی آن با توجه به سایر کلمات آیه از جمله: «قَرِیَّةٌ»، «أَعَزَّةٌ أَهْلِهَا» و «أَفْسَدُوهَا» تفسیر شده است؛ «قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرِیَّةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعَزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» (نمل: ۲۷). معرفت در اینجا چون پادشاهی است که هنگامی که وارد قریه دل عارف می‌شود، آنچه پیش‌تر برای عارف عزیز بوده، خوار و ذلیل می‌گرداند.

در متون عرفان و تصوّف می‌توان موارد ذیل را پیرامون این آیه و تأویل آن به معرفت به‌دست آورد.

ملوک ← حقیقت معرفت در دل عارف؛ قریه ← ولایت ظنّ و شک و شبهت؛ اعزه اهلها ← سلطان حواس و هوای دل.

با این تفصیل که خداوند با تاباندن معرفت خود در دل عارف، هرآنچه ظنّ و شک و شبهت است، از دل او محو می‌کند و

سلطان حواس و هوای دل را مسخّر خود گرداند تا هر چه کند و گوید و نگردد، همه در دایره امر باشد. اذا طلع الصّباح بطل المصباح: چون صبح منتشر شد؛ جمال چراغ ناچیز گشت (هجوی، ۱۳۸۶: ۴۲۳).

ملوک ← معرفت؛ قریه ← دل عارف؛ اسیر و مفسد ← هوا و هوس نفس و خیل شیطان
از بایزید پرسیدند: علامت عارفان چیست؟ بایزید گفت: به‌درستی که هرگاه پادشاهان به منزلی درآیند (در دهی) خراب گردانند آن را و عزیزان را ذلیل گردانند؛ یعنی معرفت این پادشاه حقیقی هرگاه به دلی رسد؛ آن دل را بی‌قرار و بی‌آرام گرداند و هوی و هوس نفس را که پیش از این امیر بوده باشند، اسیر گرداند و سلطنت به دل دهد. «ما را از خیل شیطان برآرد و دل را در حمایت خود آرد تا به هیچ غیر، التفات کردن روا ندارد» (خرقانی، ۱۳۸۸: ۲۷۸).

ملوک ← نور قدم؛ قریه ← نفس سالک؛ افسدوها ← محو وصف و اثر طبیعی از سالک
هنگامی که نور خداوند قدیم بر نفس سالک می‌تابد؛ (یا به عبارتی معرفت او در دل سالک پرتو می‌افکند) صفات او و طبیعت بشریش زایل و فاسد می‌گردد؛ و در این حالت به آرامش و طمأنینه و مقام نفس مطمئنه می‌رسد.

چون از خود بیرون آمد؛ نور قدم بر او پیدا شد؛ وصف از او محو شد: «إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا...» از نفس منزّه بود؛ زیرا که جان بود به نور حق، از اثر طبیعی (هم) مقدس شد؛ چون نفس نماند، جسم و جان همه جان باشد. این معنی طمأنینت است؛ «یا اَیُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» [فجر: ۲۷]؛ (بقلی شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۰۰).

۳. ایمان

یکی از شروط ایمان ← معرفت

در ارتباط بین معرفت و ایمان سخنان بسیاری گفته‌اند و معرفت را از شروط ایمان دانسته‌اند؛ فرمول زیر را قشیری در تعریف ایمان آورده است و با توجه به آیات قرآن پیرامون نشانه‌های آن سخن گفته‌است؛

ایمان = معرفت + شهادت + طاعت

اول مقامات، معرفت است؛ پس شهادت، پس طاعت. و ایمان نامی است که بر این همه می‌افتد. (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۷۳-۲۷۱)؛ سپس خوف و خشیت و رهبت را از نشانه‌های رسیدن به این ایمان و معرفت می‌داند. این سه اصطلاح در نگاه اول جزء مترادفات قرآن، به نظر می‌آید؛ اما قشیری تفاوت‌های ظریفی را بین آن‌ها قرار داده و رهبت را از همه آن‌ها بالاتر قرار داده به این دلیل که شرط رسیدن به معرفت است.

خوف ← از شروط ایمان و حکم آن است: با توجه به آیه: «وَ خَافُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۱۷۵).

خشیت ← از طریق علم حاصل می‌شود: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸).

رهبت ← شرط رسیدن به معرفت است: «يُخَذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران: ۳۰).

در جای دیگر، ایمان و معرفتی را که به ادله و براهین مستند باشد؛ شجره طیه‌ای می‌داند که شاخه‌های آن اعمال صالح و دوری از معصیت و گناه است و برگ‌های آن، قیام برای آداب عبودیت؛ ازهار آن، اخلاق جمیل و میوه‌های آن طاعت و لذت خدمت نام گرفته است (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۴۸)؛ در کشف‌الاسرار نیز، معرفت و ایمان، توأمان، شجره طیه‌ای است که در دل مؤمن بیخ فرو برد؛ و شاخه‌های آن به سمت آسمان می‌رود. این درخت معرفت، توحید را بر زبان جاری می‌سازد و عمل به ارکان را حاصل می‌آورد (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۲۵۲).

شیخ احمد جام نیز، یک‌بار شجره طیه را معرفت دانسته و بار دیگر این تمثیل را در حق مؤمنان مخلص ثابت می‌کند و درباره آن توضیح می‌دهد که توحید ایشان در زبان ایشان برآید: «رنگ اخلاص دارد، توش محبت دارد و مرکب تقوی دارد» (جام نامقی، ۱۳۵۰، ج ۱: ۸۷-۸۶). نکته جالب توجه آن است که دو مصداق معرفت و عارف مخلص موحد (مؤمن مخلص) را با هم درمی‌آمیزد

و باز هم برای اجزای این تمثیل معادل‌یابی می‌کند: آن نور معرفت... از دل عارفِ مخلصِ موحد بر معروفِ تابد (جام نامقی، ۱۳۵۰، ج ۱: ۸۷). معروف در اینجا خداوند است که این معرفت را به لطف عزیزِ خود، عزیز می‌گرداند و خلعت رضا می‌پوشاند. در اینجا دوباره به معرفت باز می‌گردد؛ ریشه آن در دل عارف است و شاخ آن تا سراپرده جلال گسترده شده و از جوی فضل و کرم آبیاری می‌شود؛ آن هم با آب حیات و از قدح محبت و شراب انس تا در نتیجه خبر با سر عارف می‌دهد (جام نامقی، ۱۳۵۰، ج ۱: ۸۷).

ایمان ← معرفت؛ حاصلِ عنایت و مشیت خداوند

علم از استدلال و برهان و دلالات عقلی حاصل می‌شود؛ اما «معرفت حق، استدلالی نیست.»؛ هجویری در این باره ابلیس را مثال می‌زند و می‌گوید اگر دیدن بهشت و دوزخ و عرش، علت معرفت بود؛ بی‌گمان ابلیس دارای معرفت بود؛ اما «علت آن، جز محض عنایت و لطف و مشیت خداوند نیست» (هجویری، ۱۳۸۶: ۳۹۳)؛ چراکه خود عقل، بی‌عنایت خداوند، نابیناست؛ «از آنچه عقل خود به خود جاهل است و از عقلا کس حقیقت آن را نشناخته‌است؛ چون وی به خود جاهل بود، غیر خود را چگونه شناسد» (هجویری، ۱۳۸۶: ۳۹۳).

نکته جالب توجه در این بحث این است که آیه شاهد این بحث^۴ به لزوم تعلق مشیت خداوند به «ایمان» بندگان توجه داده؛ حال آنکه هجویری آن را برای تعلق مشیت خداوند به معرفت در نظر گرفته؛ پس ایمان و معرفت را هم‌رتبه و لازم و ملزوم هم در نظر داشته است.

۴. امانت

پرواضح است که آیه: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲) که به آیه «امانت» مشهور است؛ همواره پیش چشم عرفا و صوفیه بوده و در بسیاری از تعاریف مبانی عارفانه و صوفیانه خود از آن بهره برده‌اند؛ «امانت» در این آیه به‌انحای مختلفی به معرفت تأویل شده است. در ادامه به متونی که امانت را همان معرفت دانسته‌اند، اشاره می‌شود.

امانت ← معرفت حقیقی

نجم الدین رازی معتقد است که معرفت حقیقی جز از انسان درست نیامد؛ زیرا که ملک و جن اگرچه در تعبد با انسان شریک بودند؛ اما انسان در تحمل اعباء بار امانت معرفت از جملگی کائنات

ممتاز گشت؛ او مراد از آسمان را، اهل آسمان می‌داند؛ یعنی ملائکه و مراد از زمین را، اهل زمین؛ یعنی حیوانات، جن و شیاطین و مراد از کوه را اهل کوه در نظر گرفته؛ یعنی وحوش و طیور.

از این‌ها (از کل کائنات) هیچ درست نیامد، بار امانت معرفت کشیدن آلا از انسان از بهر آنکه از جملگی آفرینش، نفس انسان بود که آیینۀ جمال‌نمای حضرت الوهیت خواست بود (رازی، ۱۳۵۲: ۲۰۳).

با این توضیح مشخص می‌شود که به عبادت خداوند، کل کائنات نائل می‌آیند؛ اما معرفت خداوند، فقط به دل انسان، امانت داده شده است و در کتاب دیگرش مراد از «خلق» را در حدیث: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ»؛ تنها آدمی می‌داند و نه کل خلقت؛ «زیرا که قابل رشاش نور حق جز آدمی هیچ موجود نیامد؛ از ملک و فلک و غیر آن» (رازی، ۱۳۸۱: ۴۰). از این سخن استفاده می‌کند و تنها موجود لایق حمل بار امانت را انسان می‌داند و باز این امانت را معرفت می‌داند. به این دلیل که تنها و تنها

«آدمی... مظهر ذات و مظهر صفات الوهیت... آمد؛ لاجرم از کل کاینات حواله معرفت بدو کردند که «فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ» رازی، ۱۳۸۱: ۴۰). (اینجا نیز در تفسیر فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ «خلق» را برابر با «آدمی» گرفته است و نه کل آفرینش).

← گوهر محبت در صدف معرفت

در این تأویل بازهم به ارتباط بین محبت و معرفت اشاره شده است؛ درواقع امانت را محبت برآمده از معرفت می‌داند.

آن گوهر محبت را هیچ خزانه لایق نیست؛ آلا حضرت ما یا دل آدم. آن چه بود؟ گوهر محبت بود که در صدف امانت معرفت تعبیه کرده بودند و بر ملک و ملکوت عرضه داشتند؛ هیچ کس استحقاق خزانگی آن گوهر نیافته، خزانگی آن را دل آدم لایق بود (رازی، ۱۳۵۲: ۷۴).

← آب حیات معرفت در ظلمت نفس اماره

هنگام خلقت انسان، ملائکه به چشم حقارت در نفس اماره نگریستند؛ آن‌ها از نفس اماره جز سیاهی و ظلمت هیچ ندیدند، اما نمی‌دانستند که آب حیات معرفت در آن «ظلمات» تعبیه شده

است. پس انسان برای رسیدن به معرفت به نفسانیت نیز نیاز داشت؛ چیزی که ملکوتیان از آن بی‌بهره بودند و تنها خلقتی که بدون چون و چرا این امانت را قبول کرد، همو بود.

اینجا، آن سوخته سیاهروی نفس انسانی باید؛ تا بی‌توقف به جان و دل برآید؛ و حمل‌ها الانسان ... و میزبانی آن آتش غیبی تا مقیم عالم شهادت گردد؛ جز از صفات بشری نیاید (رازی، ۱۳۵۲: ۳۳۵).

پس معرفت- این امانت الهی- همچون آتش غیبی بود که برای فرود آمدن در عالم شهادت به محلی نیاز داشت که به صفات بشری مزین باشد؛ یعنی وجود انسان.

۵. حق

حق ← معرفتِ شهودی حاصل از تجلی صفات الوهیت

حق را در آیه: «جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» (اسراء: ۸۱) به تجلی خداوند و حصول معرفت که نتیجه آن است، تأویل کرده و تضاد آن را با «باطل» تشریح کرده‌اند.

حق ← حقیقت تجلی صفات الوهیت که معرفتِ شهودی نتیجه آن است؛ باطل ← وجود مجازی ارواح؛ که وقتی این حق بر آن باطل وارد شود، برخورداری معرفت برای هیچ کس نمی‌ماند (رازی، ۱۳۵۲: ۱۲۱).

حق ← تجلی حق جلّ و علا (در مقابل تجلی روحانیت)؛ وقتی تجلی روحانیت برای نفس حاصل شود؛ به علم و معرفت دست می‌یابد؛ علم و معرفتی که از آن در مکر و حیل و تحصیل مقاصد هوای خویش که پیش از آن نداشته، استفاده می‌کند؛ اما این آفت (مکر و حیل) در «تجلی حق» نیست (رازی، ۱۳۵۲: ۳۱۹)؛ یعنی تجلی حق، بسیار برتر و والاتر از تجلی روحانیت است.

۶. قدرت ادراک روح، نور خداوند و ارادت و قدرت او ← معرفت

طبق آیه: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵)؛ ادراک روح و شناخت آن، قدرتی فراتر از علم ساده بشری می‌خواهد؛ عرفا، «اهل معرفت» را قادر به درک آن می‌دانند؛ چون چیزی از مقوله امر و ارادت و قدرت خداوند است که تنها با معرفت ادراک می‌شود.

قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي خود شرح تمام است و لیکن اهل معرفت را؛ زیرا که روح از امر باشد و امر خدا، ارادت و قدرت است؛ از آیت «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» [یس: ۸۲] (عین القضا، بی تا: ۱۵۰).

سپس از یکی از مفسران قرآن (مقاتل) نقل می‌کند که او گفته «مِنْ أَمْرِ رَبِّي» یعنی «مِنْ نور رَبِّي» (رک: عین القضا، بی تا: ۱۵۰). یعنی دستیابی به آگاهی و ادراک در این زمینه‌ها تنها با نور و معرفت الهی حاصل می‌شود.

۷. عبد ← نهایت مقام معرفتی پیامبر (در شب معراج)

درباره صفت «عبد» که در قرآن کریم بر پیامبر^(ص) اطلاق شده است؛ این گونه توضیح داده و آن را در ارتباط با مقام معرفتی پیامبر تشریح کرده‌اند؛ برای مؤمن، هیچ نامی بزرگ‌تر و تمام‌تر از نام عبد نیست. چرا که «اگر نامی بزرگ‌تر از عبودیت» حتماً خداوند، پیامبر عظیم‌الشأن خود را با آن نام می‌خواند. در صورتی که در نهایت مقام معرفتی او، در شب معراج او را با این نام خوانده است: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ» (اسراء: ۱) و «فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ» [نجم: ۱۰] (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۰۶)؛ پس تا کسی در معرفت به بالاترین حد خود نرسد، لایق صفت عبودیت و بندگی واقعی خداوند نمی‌شود.

۸. ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى: تدنی و دنو ← نزدیک گردیدن به وسیله انواع معرفت‌ها

گفته‌اند این قرب و نزدیک شدن به خداوند در آیه «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى» (نجم: ۸) با «نفس» و با طی «مسافت» حاصل نمی‌شود: «هرکه چنان داند کی این دنو به نفس بود، مسافت آنجا اثبات کرد؛ تدنی آن بود که نزدیک گردیده بود به انواع معرفت‌ها، نزدیکی و دوری بر وی صورت نیندد» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۱-۲۰)؛ اگر کسی به انواع معرفت از جانب خداوند نائل آید، تقرب حقیقی به او پیدا کرده است.

۹. سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى ← معرفت (+ ربوبیت و عبودیت)

«عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى» و «إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى» به ترتیب آیات ۱۴ و ۱۶ سوره نجم است که در بین آیات شب معراج از آن سخن به میان آمده است.

سُدرة المنتهى آن است که عروق او در عرش محکم است و اغصانش نزد کرسی است؛ ورق‌هایش فوق عالم عقل است؛ حق از آن تجلی در عقول و ارواح کند و این صحیح است... یا بدین سدره معرفت خواهد و آن بزرگوارتر شجره است به حیات دائمه (بقلی شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۴۰).

عین‌القضات نیز آن را درختِ «ربوبیت» می‌داند که «عبودیت» ثمره آن آمده است (عین‌القضات، بی‌تا: ۲۷۶)؛ با مقایسه این دو تأویل باز هم ارتباط معرفت و ربوبیت و عبودیت و جدایی‌ناپذیری آن‌ها از یکدیگر مشخص می‌گردد.

۱۰. وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ - معرفت عام

سَيَّرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا ← معرفت خاص

میبودی از قول خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: معرفت عام، سمعی است و معرفت خاص، عیانی؛ «معرفت عام از عین جود است و معرفت خاص محض موجود». سپس دو آیه بالا (مائده: ۸۳ و نمل: ۹۳) را برای هر یک ذکر می‌کند و ادامه می‌دهد: «وَإِذَا سَمِعُوا، اهل شریعت را مدحت است؛ سَيَّرِيكُمْ آیاتِ اهل حقیقت را تهنیت است» (میبودی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۲۱۵). درواقع شنیدن آیات قرآن را مرتبه‌ای از شناخت و معرفت و دیدن و رؤیت آیات و نشانه‌های خداوند را مرتبه‌ای بالاتر از آن می‌داند.

۱۱. لوح محفوظ - معرفت نهاده شده در دل عارف

أَمِ الْكِتَابِ ← دل عارف (دلی که به معرفت رسیده)

لوح محفوظ (برگرفته از بروج: ۲۲) یکی از بحث برانگیزترین اصطلاحات قرآنی است که بیشتر در پرتو روایات، پیرامون آن سخن گفته‌اند؛ مسلماً عرفا نیز به نوبه خود به شرح و تفسیر آن پرداخته‌اند و آن را با أم الكتاب مرتبط ساخته‌اند.

بازنید را گفتند که حق را لوح محفوظ است و علم همه چیزی در اوست. گفت: من جمله لوح محفوظم. قال: دل عارف، لوح محفوظ معرفت است؛ حق در او علم قضا و قدر و فعل و صفات نویسد؛ به نور تجلی لحظه فلحظه رضا را قضا کند و قضا را رضا کند؛ «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» (رعد: ۳۹) تقلب قلب در مشاهده ازل، لوح حرف قدم شود؛ چون آفتاب عزت ذات، نیک درو تاب؛ لوح و حرف یکرنگ شود... جان عارف لوح «وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» [رعد: ۳۹] است (بقلی شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱۴۰-۱۳۹).

۱۲. اصطفاء ← معرفت خداوند برای عام و خاص

خداوند دل بنده را برای کسب معرفتِ خود، فارغ می‌گرداند تا «معرفت وی صفای خود اندر آن بگستراند و اندر این درجتِ خاص و عامِ مؤمنان همه یکی‌اند؛ از عامی و مطیع و ولی و نبی؛» (هجوی، ۱۳۸۶: ۵۶۷)؛ برای این سخن خود، آیه: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ» (فاطر: ۳۲) را شاهد می‌آورد. با این تفصیل درواقع «اصطفاء» را اعطای معرفت از جانب خداوند به بندگان با درجات مختلف دانسته است.

۱۳. قدروا الله ← عرفوا الله

درباره «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (انعام: ۹۱؛ حج: ۷۴؛ زمر: ۶۷) گفته‌اند: «أَيُّ مَا عَرَفُوا اللَّهَ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ وَ أَيْنَ مَقَامٍ عَالِيٍّ وَ نَادِرٍ اسْت؛ اینجا هر کس نرسد هر کس نداند» (عین القضا، بی‌تا: ۵۹)؛ کسی که قدر خدا را نشناسد، همان کس است که به معرفت خداوند نرسیده است.

۱۴. اسلام ← معرفت خاص

برخی از عرفا معرفت را بر دو دسته دانسته‌اند: ۱. عام و ۲. خاص. و برای هر دو در قرآن آیه‌ای را شاهد آورده‌اند. «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً» (ابراهیم: ۲۴) را نماینده معرفت عام و «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (زمر: ۲۲) را نماینده معرفت خاص دانسته‌اند (جام نامقی، ۱۳۵۰: ۳۵). با این توضیح، خداوند شرح صدر پذیرفتن اسلام را در دل هر که ایجاد کند، درواقع او را مشمول معرفتِ خاصِ خود کرده‌است.

۱۵. رحمت ← معرفت

درباره آیه «يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ» (بقره: ۱۰۵؛ آل عمران: ۷۴) به گونه‌ای توضیح می‌دهد که مشخص می‌شود رحمت را برابر با معرفت قرار داده است: «عام را استعداد حقایق معرفت نیست در این عالم» (خرقانی، ۱۳۸۸: ۲۴۴)؛ آنان که به صفت معرفت مخصص می‌شوند و معادن معرفت هستند؛ «این طایفه، اهل نبوت و ولایت اند» (خرقانی، ۱۳۸۸: ۲۴۴).

۱۶. معرفت در دنیا برابر با دیدار در عقبی

درباره «ادراک» با توجه به «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳) می‌گوید؛ می‌توان به دیدار چشم، ادراک هم گفت و شنیدن گوش را هم می‌توان ادراک سمع نامید. «مراد از ادراک العیون اندر دنیا خواهد بود؛ نه اندر آخرت؛» و آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۲ و ۲۳) را شاهد می‌آورد. وجه دومی را نیز برای ادراک ذکر کرده است: ادراک را به معنی «اندریافتن» (دریافت) گرفته، می‌گوید؛ اگر مراد از این مصدر اندریافتن یا درک باشد؛ «در هر دو جهان نشاید؛ یعنی هرگز محقق نمی‌شود. اما اگر به معنی «رؤیت» باشد؛ رؤیت روا باشد؛

چرا که رؤیت بر موجود افتد و خدا موجود است؛ شاید که وی را بینند و ادراک بر

کیفیت افتد؛ وی را کیفیت نیست؛ نشاید که وی را اندر یابند (کلاباذی، ۱۳۴۹: ۳۴).

از طرفی دیدار و معرفت را با هم مقایسه کرده است؛ «دیدار اندر عقبی برابر معرفت است اندر دنیا. اندر دنیا شناسند و اندر نیابند و اندر عقبی بینند و در نیابند؛ این سخنان را تفسیر دو وجهی «لاتدرکه الأبصار و هو یدرک الابصار» (انعام: ۱۰۳) و موافق با آن می‌داند (کلاباذی، ۱۳۴۹: ۳۵-۳۴).

در این مورد به خصوص باید گفت: عرفا و صوفیه، در بسیاری از تفسیرها و تعبیرها و تأویل‌های خود، واژگان کلام را وارد ساخته و عقاید کلامی-عرفانی ویژه خود را در باب آن توضیح داده‌اند؛ توجه چشمگیر عرفا و صوفیه به مباحث کلامی را می‌توان در همه آثار آنان، شاهد بود. تفاوت بارزی که در این دو نظام، نصیب معانی واژگان قرآنی می‌شود؛ این است که واژگان قرآنی در دستگاه صوفی موضوع معرفت هستند و در دستگاه غیر تصوفی هم چون فلسفه و کلام و حتی فقه، موضوع علم می‌شوند (این تعبیر از ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۵۷ است)؛ درواقع یک واژه قرآنی در این دستگاه‌ها، نسبت به اینکه موضوع علم قرار می‌گیرد یا معرفت، تبدیل به تصورات متفاوتی می‌شد، اگرچه «مصادق این تصور یا مفهوم در ماورای این تصورات یکی بود»؛ اما گاه اختلاف میان این دو تصور چندان اساسی بود که باعث می‌شد؛ یک دستگاه، دستگاه فکری دیگری را به الحاد و کفر متهم سازد. به‌ویژه درباره واژه «الله» و صفات و اسما و افعال او و به‌ویژه درباره رؤیت خداوند. (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۵۸)؛ اینجا نیز رؤیت خداوند را در معنای صوفیانه خود به عنوان معرفت گرفته و موضوع معرفت قرار داده‌است.

۱۷. سکینه ← الهام ربّانی برای رسیدن به معرفت و شناختِ فجور و تقوای نفس

با ذکر آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا» (فتح: ۴)؛ سکینه را الهام ربّانی ای می‌داند که برای کسبِ شناخت و معرفتِ فجور و تقوای نفس به دل سالک می‌رسد. در حالت مغلوبی، حواسِ نظرِ روح یا دل، بر صورتِ آن الهامات می‌افتد تا سالک از صلاح و فسادِ نفس و ترقی و نقصان خویش اطلاع یابد؛ این الهام ربّانی برابر با «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۷ و ۸) است؛ درواقع این سکینه برای رسیدن به نوعی معرفت و شناخت، به دل بنده، الهام می‌شود؛ این نوع معرفت، دل بنده را از اقسام فسق و فجور آگاه می‌سازد و موجب تقویت ایمان می‌گردد و «چنانکه مشرک را سبب استدرج بود و زیادتى کفر، اینجا موحد را سبب کرامات گردد و زیادتى ایمان» (رازی، ۱۳۵۲: ۲۹۴-۲۹۳).

۱۸. لیعبدون ← لیعرفون؛ عبادت ← معرفت

یکی از آیاتی که عرفا و صوفیه بسیار از آن یاد کرده‌اند؛ آیه: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) است. برطبق این آیه هدف از خلقت جن و انس، عبادت خداوند است؛ عرفا و صوفیه این عبادت را برابر با معرفت خداوند دانسته‌اند؛ در نظر آنان رسیدن به حقیقتِ عبادت، بدون کسبِ معرفتِ امری محال، ناقص و ناچیز است.

سِرِّ ایجادِ موجودات و حکمتِ تکوینِ مکونات، معرفتِ ذات و صفاتِ خداوندی بود
و خلاصه کائنات، مستعذاتِ قبولِ این سعادت آمدند که متحملانِ اعباءِ بارِ امانت‌اند و
تفصیل این جمله و زبده این زمره خواص عالم عبودیت بودند از انبیا و اولیا اى
لیعرفون (رازی، ۱۳۸۱: ۴۱-۴۰ نیز رک: هجویری، ۱۳۸۶: ۳۹۱).

هجویری پس از آنکه معرفت را به دو دسته: معرفتِ علمی و معرفتِ حالی تقسیم می‌کند؛ «لِيَعْبُدُونِ» در آیه مورد بحث را از مقوله معرفتِ حالی می‌داند و می‌گوید: «معرفت، حیات دل بود به حق و اعراض سرّ از جز حق؛ و ارزش هر کس به معرفت بود و هر که را معرفت نبود؛ بی‌قیمت بود» (هجویری، ۱۳۸۶: ۳۹۱).

۱۹. نور ← معرفت

در توضیح آیه «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (زمر: ۲۲)؛ «وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» (أنعام: ۱۲۲) و با توجه به آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۷). آنان را که لایق عبادت یعنی معرفت خداوند هستند؛ کسانی می‌داند که پروردگار، آن‌ها را برگزیده، از ظلمات بازرهانیده و «دلشان به خود زنده کرده است» (هجویری، ۱۳۸۶: ۳۹۱) و این نور را که برای آنان قرار داده می‌شود، برابر با معرفت می‌داند.

۲۰. وجهه ← اسماء الهی ← اسم ذات ← غایت معرفت

«وجهه» در آیه: «وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّیُّهَا» (بقره: ۱۴۸) را برگزیدن اسمی از اسمای الهی در نهاد انسان‌ها می‌داند که هر کدام از انسان‌ها تحت لوای آن اسم پرورش می‌یابند و به غایی‌ترین درجه معرفت می‌رسند:

بدان که هر شخصی را به حکم؛ استناد به اسمی است از اسماء الهی که تربیت و مدد جز از حیثیت آن اسم به وی نرسد و مرجعش عاقبت آن اسم خواهد بود و موجود و مشهود وی آن است و آن اسم نسبت به وی اسم ذات است و غایت معرفت است (جامی، بی‌تا: ۲۶).

هر انسانی با منش و بینشی که در زندگی اتخاذ می‌کند - گو اینکه تحت نامی از نام‌های خداوند، پیش می‌رود - همه ابعاد فکری او تحت تأثیر این نام است و عاقبت به آن نام برمی‌گردد. در این مرحله به اوج معرفت رسیده‌است.

۲۱. تقوی ← رساندن حکمت و معرفت به اهل آن

در توضیح «وَالَّذِينَ هُمْ كَلِمَةُ التَّقْوَى» (فتح: ۲۶) آورده‌اند: «دقایق حکمت را و حقایق معرفت را به اهل آن رسانیدن به‌غایت محمود است؛ چنان‌که از نااهل پوشانیدن سنتی معهود است؛ «أَلَا تَضِيعُوا الْحِكْمَةَ عِنْدَ غَيْرِ أَهْلِهَا فَتَضِيعُوهَا وَ لَا تَمْنَعُوهَا مِنْ أَهْلِهَا فَتُظْلَمُوهَا» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۶۰)؛ در اینجا می‌توان با توجه به «الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ»؛ معرفت را نیز از مصادیق این حکمت دانست و با توجه به سخن قشیری هر دو را با «تقوی» با رابطه این‌همانی تعریف کرد.

۲۲. ثیاب ← معرفت

معرفت همیشه در ردیف بسیاری از حقایق و ارکان برتر اسلام و به‌ویژه عرفان مطرح بوده است. جامی با ذکر روایت «و طهر ثیابک من الدنس؛ تحط بمددالله فی کلّ نفس»؛ یعنی پاکیزه گردان جامه‌های خود را از چرک تا بهره‌مند گردی به مدد و تأیید الله - تعالی - در هر نفسی و نقل خوابی از حضرت علی^(ع) به تفسیر معنای آیه: «و ثیابک فَطَهَّرْ» (مدثر: ۴) می‌پردازد. در این رؤیا حضرت علی^(ع) از پیامبر^(ص) می‌پرسد ثیاب من کدام است و پیامبر^(ص) پاسخ می‌دهد که «خدای تعالی بر تو پنج خلعت پوشانیده است؛ خلعت محبت و خلعت معرفت و خلعت توحید و خلعت اسلام و خلعت ایمان هر که خدای را دوست دارد بر وی آسان شود هر چیزی و هر که خدای را بشناسد در نظر وی خرد نماید هر چیزی» (جامی، ۱۳۸۶: ۵۶۶)؛ پس در اینجا محبت و معرفت و توحید و اسلام و ایمان هم‌پایه تلقی گردیده است.

۲۳. اکمال دین یا کمال دین ← حاصل آمدن معرفت محمد^(ص)

درباره آیه: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» (مائده: ۳) گفته‌اند؛ وقتی برای سالک، «معرفت نور محمد، حاصل آید و بیعت بسته شود»؛ مراتب سلوک در دنیا و آخرت تمام می‌شود و خطاب به وی می‌گویند: «نعمت معرفت تو، کمالیت یافت به رسیدن و حاصل آمدن معرفت محمد^(ص)» و البته این معرفت را در تعریفی دیگر، نه فقط مخصوص عارف بلکه مربوط به عموم مردم نیز می‌دانند و آیه: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا» (آل عمران: ۱۶۴) را برای اشاره به شمول آن ذکر می‌کنند (عین القضاة، بی تا: ۵۸-۵۷).

۲۴. انی وجهت وجهی ← گزاره‌ای ایراد شده در کمال معرفت

ابراهیم خلیل^(ع) وقتی در ملکوت آسمان‌ها نگاه کرد و در حقیقت وجود آن تأمل و تفکر نمود. دلش بدان حاضر شد؛ به رؤیت فعل، طالب فاعل گشت تا حضور وی، فعل را دلیل فاعل گردانید و اندر کمال معرفت گفت: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» [انعام: ۷۹]؛ (هجویری، ۱۳۸۶: ۵۴۷).

یعنی گزاره «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ» تنها از زبان کسی ایراد می‌شود که به کمال معرفت رسیده باشد و هیچ فعلی را نبیند و فقط چشم به فاعل داشته باشد.

۲۵. علم لدنی ← معرفت ذات و صفات حضرت به تعریف حق

درباره علم حضرت موسی^(ع) و حضرت محمد^(ص) و مقایسه آن با یکدیگر سخن از علم لدنی پیش آورده‌اند و گفته‌اند: علم تورات از جانب خداوند به موسی داده شده بود؛ اما به واسطه الواح؛ «و كَتَبْنَا فِي الْأَلْوَحِ» (اعراف: ۱۴۵) «فائدة صحبت خضر^(ع)» برای موسی^(ع) آن بود تا شایستگی کتابت حق گیرد و زحمت الواح از میان برخیزد؛ این مرتبه برای حضرت محمد^(ص) محقق گشته بود: «أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلَمِ» و «تعليم قرآن به پیامبر از راه «دل» کردند؛ نه از صورت کتب که: «الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ» (الرحمن: ۱) و بعد ویژگی‌های علم لدنی را برمی‌شمرد و مثلاً می‌گوید: علم صنعت زره از علوم لدنی نیست؛ چرا که علم لدنی «به معرفت ذات و صفات حضرت جلّت تعلق دارد که بی‌واسطه به تعلیم و تعریف حق حاصل می‌شود و شرط حاصل شدن و دریافت آن را این می‌داند که «مرد از وجود خویش بزاید تا بدین زادن از لدن خویش به لدن حق رسد و به مقام پیامبر^(ص) که خداوند به او گفت: «إِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ»^۵ (نمل: ۶) (رازی، ۱۳۵۲: ۲۳۹).

نتیجه:

زبان فارسی، از آن جهت که با زبان قرآن (زبان عربی) متفاوت است؛ در لفظ و معنا، جولانگاه فراخ‌تر و متنوع‌تری را برای معنابخشی و پرورش معانی قرآن در درون خود دارد و این دوگانگی برای عرفا و صوفیه فارسی‌زبان مجالی را فراهم آورده تا هم، واژگان قرآن را به فهم مخاطبان فارسی‌زبان نزدیک سازند و هم مبانی و اصول خود را به زبان فارسی برای مخاطبان تشریح کنند. مخاطبانی که زبان ملی و مادری‌شان فارسی و زبان دینی و مذهبی‌شان عربی است به کتبی نیاز دارند که آمیزه‌ای از هر دو را به نحوی والا در خود پرورده باشد و این کتاب‌ها در مشرب مردمان، چیزی نبود جز کتب عرفان و تصوف. کتاب‌هایی که جواز شرعی و عرفی خود را با آراستن و استناد مطالب آن به آیات قرآن و احادیث پیامبر^(ص)، به‌دست می‌آورد. آنچه در این جستار مورد تأکید بود؛ کارایی زبان فارسی در شرح و توضیح مفاهیم بلند قرآنی و عرفانی بود. زبان فارسی با

عبارات شیرین و رسا، مفهوم معرفت را با گنجاندن در مفاهیم بلند عرفانی و قرآنی با فصاحت و بلاغت بی‌مانند خود به‌نحوی چشمگیر بازتاب داده بود.

از طرفی عرفا و صوفیه ضمن تفسیر عرفانی قرآن، در موارد بسیاری برای اشاعه مبانی خود از آیات قرآن استفاده کرده‌اند؛ در این جستار با دقت بر واژگانی که به معرفت تأویل شده بود؛ می‌توان همسویی و همسانی بسیاری با مفاهیم قرآنی و مبانی عرفانی یافت. یعنی در مواردی که واژگان قرآنی به معرفت تأویل شده و پیرامون آن سخن به میان آمده بود؛ با جهان‌بینی و ایدئولوژی حاکم بر قرآن و دیگر مفاهیم و مبانی قرآنی نه تنها در تعارض نبود؛ بلکه می‌توانست در کنار تفسیرهای دیگر قرآن به فهم آیات قرآنی از منظر عرفانی یاری برساند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. «تو خود مرا در دنیا نشناختی... پس در آخرت چگونه شناسی؛ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹) همین معنی دارد: هر که نفس خود را فراموش کند، او را فراموش کرده باشد و هر که نفس خود را یاد آرد او را با یاد آورده باشد: «من عرف نفسه فقد عرف ربه و من عجز عن معرفه نفسه فأحرى أن يعجز عن معرفه ربه» (عين القضاة، بی‌تا: ۵۹-۶۰) و «من عرف نفسه فقد عرف ربه أى من عرف نفسه بالبقاء عرف ربه بالبقاء من عرف نفسه بالعبودية فقد عرف ربه بالربوبية» (این حدیث را به پیامبر^(ص) و حضرت علی^(ع) هر دو نسبت داده‌اند (به نقل از حائری، ۱۳۸۶: ۱۷).

۲.

هست وادی طلب آغاز کار	وادی عشق است از آن پس بی کنار
پس سیم وادی است آن معرفت	پس چهارم وادی استغنا صفت
هست پنجم وادی توحید پاک	پس ششم وادی حیرت صعبناک
هفتمین وادی فقر است و فنا	بعد از این روی روش نبود تو را
درکشش افی روش گم گرددت	گر بود یک قطره قلمز گرددت

(عطار، ۱۳۶۶: ۳۹۷)

۳. برای آشنایی با تمثیل شجره طیبه رک: به مقاله «کاربرد تمثیل شجره طیبه در بازنمود اصطلاحات عرفان و تصوف، با معرفی مصادیق کلمه طیبه» از نگارنده

۴. «وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ» (انعام: ۱۱۱).
۵. آیه «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۶) هم به آیه دیگری است که علم لدنی از آن اتخاذ شده است.

کتابنامه:

- قرآن کریم
- آملی، سید حیدر. (۱۳۸۶)، جامع الاسرار و منبع الانوار، ترجمه جواد طباطبایی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۴۰۵ ه. ق. / ۱۹۸۵ م)، شجره الکون، شرح ریاض عبدالله، الطبعة الثانية، بیروت: دارالعالم.
- انصاری هروی، خواجه عبدالله. (۱۳۸۶)، طبقات الصوفیه، مقابله و تصحیح محمدسرور مولایی. تهران: توس.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۶۱)، خدا و انسان در قرآن: معنی‌شناسی جهان‌بینی قرآنی، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- _____ (۱۳۸۹)، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، چاپ چهارم، تهران: روزنه.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۶۰ ق. / ۱۹۸۱ م)، شرح شطحیات، تصحیح و مقدمه فرانسوی از هنری کرین؛ تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران.
- جام نامقی، شیخ احمد. (۱۳۵۰)، انس‌التائیین و صراط الله المبین، تصحیح و تحشیه و مقدمه علی فاضل؛ تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (بی‌تا)، اشعه اللمعات تصحیح و مقابله حامد ربانی (اصغر)، تهران: کتابخانه علمی حامدی.
- _____ (۱۳۸۶). نفحات الأنس من حضرات القدس، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چاپ ششم، تهران: سخن.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۹)، عوالم خیال؛ ابن عربی و مسأله اختلاف ادیان؛ ترجمه قاسم کاکائی، چاپ چهارم، تهران: هرمس.

- حائری، محمدحسن. (۱۳۸۶)، *مبانی عرفان و تصوف و ادب فارسی*، تهران: علم.
- خرقانی، احمد بن الحسین. (۱۳۸۸)، *دستورالجمهور فی مناقب سلطان العارفين ابویزید طیفور*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران: میراث مکتوب با همکاری انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۵۲)، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____ . (۱۳۸۱)، *مرموزات اسدی در مزمورات داودی*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، ویراست دوم، تهران: سخن.
- رودگر، محمد. (۱۳۹۰)، *عرفان جمالی در اندیشه‌های احمد غزالی*، قم: ادیان.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۲)، *ارزش میراث صوفیه*، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- شبستری، محمود. (۱۳۹۰)، *گلشن راز*، صمد موحد، چاپ سوم، تهران: طهوری.
- شجاری، مرتضی. (۱۳۹۰)، «علم و معرفت از دیدگاه خواجه عبدالله انصاری»، *مجله زبان و ادب فارسی* نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۵۴، شماره ۲۲۳، ص ۱۵۰-۱۱۶.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۶۶)، *منطق الطیر*، احمد رنجبر، تهران: اساطیر.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۷۵)، *ترجمه احیاء علوم الدین*، مؤیدالدین محمد خوارزمی به کوشش محمدحسین خدیو جم؛ تهران: علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۴)، *ترجمه رساله قشیریه؛ تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر؛ تهران: علمی و فرهنگی.*
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (بی‌تا)، *مصابح الهدایه و مفتاح الکفایه؛ تصحیح و مقدمه و تعلیقات جلال‌الدین همایی*، چاپ دوم، تهران: سنایی.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۹)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، چاپ چهارم، تهران: هرمس.
- کلآبادی، ابوبکر بن محمد بن ابراهیم. (۱۳۴۹)، *شرح التعرّف لمذهب التصوّف*، تصحیح احمدعلی رجایی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- معرفت محمدهادی. (۱۳۸۷)، *معرفت قرآنی ج ۳ و ۴*، به کوشش علی نصیری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- میبدی، رشیدالدین ابوالفضل. (۱۳۷۱)، *کشف الاسرار و عده الابرار*؛ تهران: امیرکبیر.

- نويا، پل. (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی، و زبان عرفانی، اسماعیل سعادت، تهران: نشر دانشگاهی.
- واعظ، سعید و زهره اله‌دادی دستجردی. (۱۳۹۳)، «نگاهی به کاربرد تمثیل شجره طیبیه در بازنمود اصطلاحات عرفان و تصوف، با معرفی مصادیق کلمه طیبیه»؛ فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار/ادب)؛ سال ۷، شماره ۲، ص ۳۶۶-۳۴۷
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۶)، کشف‌المحجوب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش.
- عین‌القضات همدانی. (بی‌تا). تمهیدات، عقیف عسیران؛ چاپ دوم، تهران: طهوری.