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

The Epistemological Role of "Bewilderment" and its Compatibility with the Rank of "Certainty" in Religious Teachings

Ali Imani Nesab[1] | Rahman Oshriyeh[2]✉ | Mohammad Reza Khani[3]

1. PhD student, Islamic Theology, University of Qom/ / E-mail: 313ali.i.n@gmail.com
2. Corresponding Author, Associate Professor, University of Sciences and Education of the Holy Quran/ E-mail: oshryeh@quran.ac.ir
3. Graduated from the 4th level of Quranic exegesis and sciences, Qom Seminary/ E-mail: u.khany@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 9 November 2022
Accepted 12 February 2023
Published online 30 December 2024

Keywords:
Bewilderment,
Rank of Certainty,
Positive Bewilderment,
Compatibility of Bewilderment and Certainty,
Religious Teachings.

ABSTRACT

This essay aims to explore the epistemological concept of "bewilderment" and its positive applications in religious teachings, while acknowledging that the term also carries negative connotations in the Quran and the Arabic language. At first glance, "bewilderment" is often associated with confusion and distress stemming from doubt, appearing incompatible with the concept of "certainty." However, in monotheistic teachings, these two terms—"bewilderment" and "certainty"—are frequently viewed as complementary rather than contradictory. Using a descriptive-analytical method, this study examines the epistemological significance of "bewilderment" and its positive implications in monotheistic teachings by focusing on three concepts: the Sufi path, ontology, and monotheism. The findings reveal that "bewilderment" arises from the profound awe and inability to fully grasp the essence of God, and it is intrinsically connected to certainty. This state is reserved for God's chosen servants and aligns harmoniously with the highest ranks of certainty.

Cite this article: Imani Nasab, Ali, Oshriyeh, Rahman, Khani, Mohammad Reza. (2024). The Epistemological Role of "Bewilderment" and its Compatibility with the Rank of "Certainty" in Religious Teachings. *Journal of Islamic Mysticism*, 16 (31), 21-49. DOI: http//doi.org/10.22034/16.31.4

© The Author(s).
Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.
DOI: http//doi.org/10.22034/16.31.4

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]
[DOI: 10.22034/16.31.4]

Extended Abstract

Introduction

At first glance, one expects clarity from certainty and confusion from bewilderment, finding their combination paradoxical. However, this research examines whether bewilderment in religious epistemology is always blameworthy and mixed with doubt, or if it can be praiseworthy and compatible with certainty. This study investigates the epistemological importance of bewilderment in religious teachings, its role in different domains of religious knowledge, and its relationship with levels of monotheistic knowledge.

Research Findings

1. Typology of Bewilderment:
- Negative bewilderment: Associated with doubt and confusion
- Positive bewilderment: Compatible with certainty and resulting from deep insight
- Three domains of bewilderment: in finding the Path, in encounters with the Universe, in encounters with God

2. Theological Foundations:
- Divine essence is beyond human comprehension
- Bewilderment results from recognition of this limitation
- Bewilderment is compatible with highest levels of certainty and knowledge
- Bewilderment is the characteristic of prophets, saints and cultivated mystics

3. Epistemological Framework of Bewilderment:
- In essence, it is a recognition of cognitive limitations
- Different from skepticism or agnosticism
- Represents highest form of Divine knowledge
- Integrates reason and mystical insight

4. Textual Evidence in Support of Positive Bewilderment:
- Islamic Religious texts
- Traditions from the Imams
- Discussions in the Sufi and Theosophical texts

5. Bewilderment in the Contemporary Era:
- Modern interpretations by Islamic scholars
- Relevance to current theological discussions
- Practical implications for spiritual development
- Bridge between rational and mystical approaches

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

Conclusion

This study demonstrates that bewilderment and its various manifestations are frequently used positively in religious teachings and hold a special epistemological place in Islamic thought. Such bewilderment has an inseparable connection with certainty and stems from the highest level of knowledge about the universe and Divine essence. Given that knowledge of God has hierarchical levels, identifying the epistemological importance of bewilderment is crucial in understanding the purest and highest level of monotheistic knowledge, which constitutes "perfection of sincerity" as mentioned in Imam ʿAlī's words. The present research concludes that the highest level of knowledge of God, free from subtle polytheistic beliefs, is achieved through acknowledging the inability to comprehend Divine essence. This spiriutual stature coincides with bewilderment which serves as an important indicator distinguishing the highest level of monotheistic knowledge from lower levels.

Refrences

Al-Ghazali, M. (2010). Ihya Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

Ibn Arabi, M. (1999). Al-Futuhat al-Makkiyya. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

Jawadi Amuli, A. (2009). Tafsir-e Tasnim. Qom: Isra Publishing Center.

Tabatabai, M.H. (1995). Al-Mizan fi Tafsir al-Quran. Beirut: Al-A'lami Foundation.

Tusi, N. (1996). Misbah al-Mutahajjid. Beirut: Fiqh al-Shia Institute.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

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

جایگاه معرفتی «حیرت» و سازگاری آن با مقام «یقین» در آموزه‌های دینی

علی ایمانی‌نسب[۱] | رحمان عشریه[۲]✉ | محمدرضا خانی[۳]

۱. دانشجوی دکتری، کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: 313ali.i.n@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. رایانامه: oshryeh@quran.ac.ir
۳. دانش‌آموخته سطح چهار تفسیر و علوم قرآن، حوزه علمیه قم، قم، ایران. رایانامه: u.khany@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۳
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰

چکیده

جستار پیش رو عهده دار تبیین حوزه معرفتی «حیرت» بارویکرد مثبت آن درآموزه‌های دینی است. با نظرداشت این نکته که کاربردهای منفی این واژه نیز درقرآن کریم و عرف زبان عرب بسیار دیده می شود، آدمی در نگاه نخست از «حیرت»، سردرگمی و پریشانی که با شک همراه است، از «یقین» مفهومی ناسازگار با آن را می‌فهمد. لیکن به درستی باید گفت که در معارف توحیدی این دو واژه یعنی«حیرت» و«یقین»، در بخش‌های فراوانی هم‌خوان و یا مکمّل یکدیگرند. در این پژوهش جایگاه معرفتی «حیرت» وکاربرد های مثبت آن درحوزهٔ معارف توحیدی با روش توصیفی–تحلیلی از سه زاویه مورد ارزیابی قرار گرفته است: «راه‌شناختی»، «هستی‌شناختی» و «توحیدشناختی» براین اساس، «حیرت» نتیجه شیدایی و عجز از شناخت کُنه پروردگار است و پیوندی ناگسستنی با یقین دارد و مختصّ بندگان برگزیدهٔ الهی است؛ که با مقام یقین، هم‌خوانی و سازگاری دارد.

کلیدواژه‌ها:
حیرت، مقام یقین، حیرت مثبت، سازگاری حیرت و یقین، آموزه‌های دینی.

استناد: ایمانی‌نسب، علی؛ عشریه، رحمان؛ و خانی، محمدرضا (۱۴۰۳). جایگاه معرفتی «حیرت» و سازگاری آن با مقام «یقین» در آموزه‌های دینی. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۶ (۳۱)، ۴۹-۲۱. DOI: http//doi.org/10.22034/16.31.4

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]
[DOI: 10.22034/16.31.4]

۱. مقدمه

آدمی در نگاه نخستین، از یقین انتظار وضوح دارد و از حیرت، تیرگی و پریشانی را می‌فهمد و جمع این دو را تناقضی نامعقول می‌یابد، اما آیا واقعاً چنین است؟ در این تحقیق، ناظر به همین مسئله، پرسش‌های اصلی این است که آیا در هندسهٔ معرفت دینی، حیرت همواره مذموم و با شک آمیخته است یا اینکه می‌تواند ممدوح و با یقین سازگار باشد؟ اگر چنین است، جایگاه معرفتی آن در آموزه‌های دینی چیست؟ و در چه حیطه‌هایی از معرفت دینی مهم تلقی می‌شود و ارتباط آن با مراتب معرفت توحیدی به چه صورت است؟ و بررسی این مسئله چه کاربردهایی در ارتقای معرفت توحیدی دارد؟

۲. پیشینه پژوهش

در میان قدما، عرفا و متصوّفه بیش از سایر دانشوران مسلمان به مقولهٔ حیرت ممدوح پرداخته‌اند؛ از این رو بیشتر آثار پژوهشی در این زمینه، متمرکز بر همان مطالبی است که در منابع عرفانی مطرح شده است. از دانشوران معاصر نیز غالباً اهل حکمت و فلسفه و عرفان بیش از سایرین به این موضوع توجّه داشته‌اند. از پژوهشگران معاصر، مجید صادقی حسن‌آبادی (۱۳۸۳)، در مقالهٔ «عقل و حیرت» در نشریهٔ علمی پژوهشی مقالات و بررسی‌ها، به چالش بین فیلسوف و عارف در مقولهٔ حیرت پرداخته است؛ مجید صادقی و راضیه عروجی (۱۳۸۵) نیز در مقالهٔ «حیرت در عرفان» در نشریهٔ علمی پژوهشی پژوهش‌های فلسفی کلامی، حیرت را صرفاً با همان رویکرد که در متون عرفا و صوفیه است بررسی کرده‌اند. راضیه شهرآبادی و تورج عقدایی (۱۳۹۸) نیز در مقالهٔ «نقد، بررسی و تحلیل تقابل حیرت و یقین در غزلـیّات عطار» در فصلنامهٔ علمی پژوهشی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی، ارتباط حیرت و یقین را صرفاً در «غزلـیّات عطّار» و با «رویکرد عرفانی» بررسی کرده است.

تحقیق حاضر متمرکز بر جایگاه معرفتی حیرت و سازگاری آن با یقین با محوریت نصوص دینی است و به‌طور خاصّ، بر مراتب درک توحیدی از جنبهٔ نصوص دینی تأکید دارد. علاّمه جعفری بر این باور است که هرچند عرفا و حکما به مسئلهٔ حیرت توجّه داشته‌اند، ولی بحث و بررسی مشروحی دربارهٔ آن مطرح نکرده‌اند و حتّی صاحب‌نظران عرفان نظری و عرفای عرفان عملی، بیشتر به بیان درک و دریافت آن قناعت ورزیده‌اند(جعفری، ۱۳۸۴، ص۳۱۳). هم‌چنین در منابع متصوّفه، فقر نصوص دینی معتبر در تحلیل مسئلهٔ حیرتِ سازگار با یقین به وضوح مشاهده می‌شود و از سوی دیگر، آثار پژوهشی معاصر از جنبهٔ محتوایی، در همان فضای گفتمانی حاکم بر منابع عرفانی و تصوّف قرار دارد، که مبتنی بر شهوداتی است که متصوّفه ادعا کرده‌اند و حدّ اکثر این‌که حیرت از جنبهٔ روان‌شناختی و عقلانی در این آثار بررسی شده است (مانند آثار علامه جعفری)؛ و درنتیجه آن‌گونه که بایسته است، نصوص دینیِ فراوانی که قابلیّت طرح و تحلیل در این مسئله را دارند، در آثار پژوهشی معاصر موضع توجّه قرار نگرفته است و اگر هم به نصوصی توجّه شده است، در بسیاری از موارد یا اعتبارشان مخدوش است یا دلالت مستقیم و صریحی بر حیرت ممدوح ندارند .

از دیگر سوی، برخی دانشوران معاصر، این نوع حیرت را از بافته‌های متصوّفه می‌دانند و آن را از معارف قرآن و روایات اهل بیت (ع) بیگانه شمرده‌اند. با این باور که در قرآن چیزی از مادّهٔ حیرت؛ نه ابزار ایمان شناخته شده و نه خود ایمان. و هم‌چنین، چیزی از مادّهٔ حیرت نه ابزار عرفان شناخته شده و نه خود عرفان .

بر این اساس، در مقالهٔ حاضر، علاوه بر ترسیم جامع جایگاه معرفتی حیرت و چگونگی سازگاری آن با یقین در منظومهٔ نصوص دینی که در تحقیقات پیشین جای آن خالی است، به این شبهه نیز پاسخ داده می‌شود که حیرت ممدوح نه از بافته‌های صوفیه بلکه ریشه در نصوص معتبر دینی دارد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

۳. معناشناسی

در این بخش مفهوم حیرت و واژگان هم‌گون آن، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۳. حیرت

در لغت عربی، «حیرة» مصدر فعل حار است. وقتی می‌گویند «حارَ بصرُه» یعنی چشمان او تیره‌وتار شد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۳، ص ۲۸۸). «حار فی أمره» یعنی آن شخص در کارش متحیر شد (جوهری، ج۲، ص۶۴۰) و تحیّر یعنی مردّد شدن و گم کردن راه (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۴، ص۲۲۳)، و ندانستن راه درست (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۵۸). در قرآن کریم نیز تنها یک‌بار، در بیان سردرگمی حاصل از شرک، از کلمهٔ «حیران» استفاده شده که مطابق با معانی ذکرشده در کتب لغت است: «كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ» (انعام:۷۱). بنابراین روشن می‌شود که در معاجم لغوی کهن و نیز قرآن کریم، عمدتاً معنایی منفی برای حیرت ذکر شده است.

اما در عرفان و تصوّف، حیرت دارای معنای اصطلاحی ویژه‌ای است که وجوه معنایی مثبتی دارد. در عرفان، حیرت، حالتی ناگهانی است که هنگام تأمّل و حضور، در دل وارد می‌شود و عارف را از تأمّل و تفکر باز می‌دارد(سراج طوسی، ۱۹۱۴م، ص ۳۴۵) و زمانی به وقوع می‌پیوندد که عارف می‌بیند که تمام تصوّراتش دربارهٔ خداوند باطل بوده و حقیقت چیزی غیر از پندارهای او بوده است (دزفولیان، ۱۳۸۲، ص ۲۴۱). این حیرت، سرگردانی در دریای توحید و وادی عشق است؛ که بنده در دریای بیکران احدیّت سرگردان و محو جمال و جلال جبروت الهی می‌شود و می‌یابد که در دریای وجودش نمی‌توان به کنه او نظر کرد و هر چه در وجود است همه نوری از انوار قدرت عظمت اوست (سجادی، ۱۳۷۳، ج۱، ص ۴۹۷). در المعجم الصّوفی، حیرت از نگاه ابن عربی، غرق شدن در دریای علم به خداوند است که با استمرار نظر به توالی تجلّیات الهی و معرفت به آن در هر تجلّی حاصل می‌شود و عالی‌ترین طریق معرفت به خداوند است (الحکیم، بی‌تا، ص۳۵۹). از نگاه ابن عربی آنچه عقل با استدلال و دلایل خود درک می‌کند صرفاً صفات سلبی خداوند است، زیرا عقل از ادراک حقیقت ذات خدا از طریق صفات ثبوتی منع شده است، درعین‌حال، شارع برای خود صفاتی ثبوتی را نسبت داده که عقل ملزم می‌بیند، آنها را تصدیق کند و مردان حیرت آنان‌اند که در این دلایل نظر کرده‌اند و آنها را موشکافانه بررسی کرده‌اند تا اینکه به مرتبهٔ عجز از رسیدن به کنه ذات الهی رسیده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج۱، ص ۲۷۱). عطار حیرت را وادی ششم از هفت وادی (طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و فنا) شمرده که سالک الی الله باید آن‌ها را طی کند (رک: عطار نیشابوری، ۱۳۷۳، ص ۲۸۵). برخی نیز حیرت را مرتبهٔ عین الیقین قبل از وصول به حقّ الیقین دانسته‌اند (کسنزانی، ۱۴۲۶، ج۶، ص ۳۸۰). برخی دیگر، غایت عرفان را شگفت‌زدگی و حیرت می‌دانند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۱۱، ص ۷۳). نتیجه آنکه حیرتِ عرفانی نوعی از سرگشتگی است که براثر اعجاب از جلال الهی و نامحدود بودن ذات پاکش ایجاد می‌شود و از والاترین مراتب عرفان است. بنابر این حیرت در عرفان، دارای وجوه معنایی مثبتی است که با وجوه منفی که اغلب لغویون ذکر کرده‌اند تفاوت دارد.

پیش از ارائهٔ جمع‌بندی نهایی در تبیین مفهوم حیرت، لازم است به دو نکتهٔ مهم توجه شود:

نکتهٔ اول: معنا در ضمن کاربرد تعیین می‌شود (اصل کاربرد)؛ ازاین‌رو برای تعیین معنا باید خود کاربرد واژه را تحلیل کنیم. این اصل پیامدهای زبان‌شناختی بسیاری دارد. اگر معنا با کاربرد ارتباط دارد، یک معنای ثابت و مشخص را نمی‌توان نشانگر همهٔ کاربردها در نظر گرفت، به نحوی که همهٔ آنها را زیر پوشش خود قرار دهد؛ بلکه سیاقی که یک تعبیر زبانی در آن به کار می‌رود در تبیین شناختی معنای واژه‌های به کار رفته در آن اهمیّت فوق العاده‌ای دارد (قائمی نیا، ۱۳۹۰، ص۵۴)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

نکتهٔ دوم: قول لغوی گرچه ارزشمند است و کمک شایانی به یافتن معنای کلمات می‌کند، امّا ظنّی است و حجیّت مطلق ندارد، به همین دلیل است که بسیاری از علمای علم اصول قول لغوی را ظنّی می‌دانند و قائل هستند که برای یافتن معنای دقیق کلمات می‌توان اجتهاد کرد (رک: سبحانی، ۱۴۳۵ق، ج۳، ص ۱۵۳).

در این پژوهش نیز با عنایت به اصل کاربرد در زبان‌شناسی و اتخاذ رویکرد اجتهادی، با یافتن کاربردهای کلمهٔ حیرت در متون کهن، از جمله متون روایی‌ای می‌یابیم که به فراوانی، حیرت را به معنای مثبت آن نیز به کار برده‌اند. برای نمونه، طبق روایتی، امام سجاد (ع) به چهرهٔ یکی از اصحابشان به نام زُهَری دست می‌کشد تا او بتواند باطن حاجیان طواف‌کننده را ببیند. زهری از این مکاشفهٔ ملکوتی متحیّر می‌شود و به امام سجاد (ع) می‌گوید: «حَیَّرْتَنی عَجَائِبُک»(امام عسکری، ۱۴۰۹ق، ص۶۰۷): «عجایب شما مرا به حیرت افکنده است.» از فضای روایت، مشخّص می‌شود که این حیرت، معنای منفی ندارد، بلکه حیرتی است از روی معرفت والا به مقام امام (ع) و ناشی از عجایبی است که زهری از امام (ع) دیده است.

بنابراین، نظر به وجوه مثبت به کارگیری واژهٔ حیرت در متون کهن، اگر بخواهیم تعریفی از حیرت ارائه دهیم که مشتمل بر معنای منفی و مثبت آن در سیاق‌های گوناگون باشد، می‌توان حیرت را حالتی در انسان تعریف کرد که هنگام مواجه با امری پدید می‌آید که درک و توصیف آن برای فرد، دشوار یا ناممکن است. اگر این حالت، با شک و تردید و سردرگمی همراه باشد، معنای منفی دارد و اگر با احساس شگفت‌زدگی دربرابر جلال و جمال یک امر و گم‌گشتگی در عظمت آن باشد، معنای مثبت دارد.

۲-۳. مفاهیم هم‌گون با حیرت

مفهوم مدّ نظر از حیرت در این تحقیق، در بسیاری از آموزه‌های دینی، با الفاظ دیگری که مفهومشان با حیرت، مشابه و هم‌سوست آمده است. غفلت از همین موضوع یکی از عواملی است که سبب شده آثار پژوهشی معاصر در موضوع حیرتِ ممدوح، با فقر نصوص دینی معتبر مواجه باشد و همین هم زمینه‌ساز طرح این اشکال از سوی برخی محقّقان شده است، بدین مضمون که حیرت ممدوح در معرفت دینی جایگاهی ندارد(رضوی، ۱۳۸۴، ص۳۸۰)؛ بنا بر این، یافتن این الفاظ نقش مهمّی در بررسی جایگاه حیرت در آموزه‌های دینی دارد. ازاین‌رو در این بخش، مفاهیم هم‌گون با حیرت که در آموزه‌های دینی به معنای حیرتِ مدّ نظر این تحقیق به کار رفته‌اند ذکر می‌شود. در بسیاری از کتاب‌های لغت کهن، در معنای غالب این الفاظ، عیناً از واژهٔ «تحیّر» استفاده شده که به‌سبب رعایت اختصار، برای هریک صرفاً نشانی یک منبع ذکر می‌شود:

۱ .تاه (ت ی ه): تَاهَ فی أمره إذا تحیّر (راغب، ۱۴۱۲ق، ۱۶۹).

۲ .وله: الوَلَهُ ذهاب العقل و التّحیر من شدّة الوجد أو الحزن أو الخوف (زمخشری، ۱۴۱۷، ج۳، ص۶۸).

۳ .أله: أله أی تَحَیَّر (جوهری، ۱۳۷۶، ج۶، ص ۲۲۲۴). بنا به قولی نیز أله همان وله است که واو آن به همزه، قلب شده است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص۲۰).

۴ .هام (ه ی م): هام فی الأمر إذا تحیَّر (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج۱۰، ص ۷۰۲۶)؛ الهائم: المتحیّر (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۴، ص ۱۰۱).

۵ .دهش: دَهِشَ الرّجل: تحیّر (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص ۴۲۳).

۶ .بهت: بَهِتَ الرّجل إذا دَهِشَ و تحیَّرَ (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج۶، ص ۱۳۲).

۷ .تعجّب: أَنَ التَّعَجُّبَ حَیْرَةٌ تَعْرِض لِلإِنْسَانِ عِنْد سَبَبِ جَهْلِ الشَّیْ (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص ۲۰۷): تعجّب، حیرتی است که هنگام جهل به سبب یک چیز بر انسان عارض می‌شود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

۸ .ذهل: در معنای آن، دهش و دله (تدلّه) ذکر شده که هر دو به معنای تحیّر هستند. الذُّهُولِ و هو الذّهاب عن الأمر بدهشة (طریحی،۱۳۷۵ ، ج۵ ص۳۷۷)؛ ذَهِل: تَدَلّهَ (موسی، ۱۴۱۰، ج۱، ص۱۵۸)؛ دَلِهَ فلانٌ: تحَیّر و ذهب فؤاده من هَمّ أو عشق، و تدلّه (زمخشری، ۱۹۷۹م، ج۱، ص ۱۹۴).

۹ .بهر: أَبْهَرَ إِذا جاء بالعَجَبِ (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج۲، ص۲۶). أبهر الشیء فلاناً: أدهَشَهُ و حَیَّرَهُ (الزیات و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۷۳): أبهر الشّیء فلاناً یعنی آن چیز، فلانی را به شگفتی انداخت و متحیر کرد.

۱۰ .ضلّ: ضَلَّ الشّیء إذا ضاع (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج۳، ص۹۸): ضلّ هنگامی است که [فرد یا چیزی] گم شود. تَحَیَّر: ضَلّ (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۶، ص ۳۲۴). ذکر ضلّ در معنای تحیّر نشان از هم‌گونی معنایی این دو کلمه دارد، زیرا همان‌طور که فرد در حالت تحیّر به مقصد نهایی نمی‌رسد، در گم شدن نیز همین حالت پیش می‌آید. لذا این لفظ قابلیّت دارد به معنای حیرت عرفانی نیز به کار رود، همان‌طور که برخی از محققان، ضلالت را دارای نوع ممدوح و عرفانی می‌دانند که همان گم شدن در ذات حقّ است (رضانژاد، ج۲، ص: ۱۱۳۲) و منظور از آن، احساس گم‌گشتگی و محو شدن در جلال و جبروت الهی است که فرد می‌بیند نمی‌تواند به مقصد نهایی (شناخت کنه ذات الهی) برسد.

۱۱ .تام (ت ی م): «تیَّمَه الحبُّ» زمانی است که عشق بر فرد چیره شود و عقل او را تسخیر کند و به چنین فردی «مُتَیَّم» می‌گویند که به معنای فرد گمراه شده است. «أرض تیماء» یعنی بیابان گمراه‌کننده و هلاکت‌بار(ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۲، ص۷۵). گرچه در معنای تام، عیناً لفظ تحیّر نیامده، اما معنای مشتقّات ذکرشده از «تام» با معنای حیرت هم‌راستاست، زیرا معنای گمراهی و سرگشتگی و حیرت در آن وجود دارد. در بخش‌های بعدی، به کارگیری این واژه در معانی مثبت ذکر خواهد شد.

۱۲. طاش: طَیْش الْعقل: ذهابُه(ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۶، ص ۳۱۲). گفتنی است ،گرچه در معنای طاش، عیناً لفظ تحیّر نیامده، اما در لغت به معنای «پریدن عقل و هوش از سر آدم» است که همان حالتی است که در هنگام تحیّر رخ می‌دهد.

۴. انواع حیرت

همان‌طور که پیشتر اشاره شد نظر به این‌که معنای حیرت لزوماً منفی نیست، می‌توان در یک تقسیم‌بندی کلّی، آن را به دو نوع مذموم (شیطانی یا جاهلانه) و ممدوح (رحمانی یا عالمانه) تقسیم کرد که اوّلی با یقین، سازگاری دارد و دیگری با شک.

۴-۱. حیرت ساختار با شک (مذموم)

حیرت مذموم حیرتی است که با شک و جهالت و سردرگمی آمیخته شده و اوصیای الهی حاضر شدند برای نجات بشر از این حیرت، جان خود را فدا کنند، همان‌طور که در روایات آمده است که امام حسین (ع) جان خود را در راه خدا فدا کرد تا انسان‌ها را از «حیرة الضلالة» نجات دهد (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۶، ص ۱۱۳)؛ این نوع حیرت، به تعبیر امیرمؤمنان علی (ع) میوهٔ درخت شک است (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۲۸۱). بنا بر این نه تنها با یقین سازگاری ندارد، بلکه ضدّ آن است. از این‌رو، بررسی آن از موضوع این تحقیق خارج است.

۴-۲. حیرت سازگار با یقین (ممدوح)

برخلاف نگاه برخی محقّقان که ارتباط بین حیرت و معرفت ایمانی را انکار می‌کنند و ارتباط معناداری میان این دو در آموزه‌های دینی قائل نیستند (رک: رضوی، ۱۳۸۴، ص ۳۸۹ و ۳۸۰)، در روایات، به تعامل و هم‌بستگی عمیق این دو، تصریح شده است. امیرمؤمنان علی (ع) فرمودند: «ألمعرفة دهش و الخلو منها عطش» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۸۶): معرفت، تحیّر و شگفت‌زدگی است و خالی بودن از آن عطش است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

در این روایت به نوعی از معرفت اشاره شده که ماهیّت آن، حیرت است. روشن است که این حیرت همان حیرت ممدوحِ سازگار با یقین است؛ زیرا معرفت در لغت، به معنای ادراک همراه با تدبّر و علم تفصیلی (راغب،۱۴۱۲ق: ج۱، ص ۵۶۱ عسکری:۱۴۰۰ق، ص ۷۲) و ضدّ انکار است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص۲۳۳) و اقتضای سکون به اعتقاد در آن وجود دارد (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج۷، ص ۴۴۹۴)؛ در نتیجه همراه با یقین است. بنا بر آموزه‌های دینی نیز تصریح شده است که معرفت جز با تصدیق (یقین) همراه نیست (حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۶۷)، و علمْ شعاعی از آن (امام صادق، ۱۴۰۰ق، ص۲۰)، و پایان دلیلی است که علم آغازگر آن بوده است (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۶۳). در نتیجه، معرفت چه در لغت و چه در آموزه‌های دینی، به عنوان مرتبهٔ عالی‌ای از علم، با یقین همراه است، و با توجّه به اینکه در سخن امیرمؤمنان (ع) معرفت، نوعی حیرت شمرده است، نتیجه گرفته می‌شود که نوعی از حیرت وجود دارد که با یقین سازگاری تام دارد. آقا جمال‌الدین خوانساری نیز معنای این سخن امیرمؤمنان (ع) را با واله شدن و حیرانی ممدوح آدمی در معرفت به خداوند پیوند می‌زند (خوانساری، ۱۳۶۶، ج۲، ص۱۰) که در بخش‌های بعدی، این نوع حیرت توحیدی تبیین خواهد شد.

۵. حیرت از نگاه دانشوران شیعه

برخی از دانشوران معاصر شیعی نیز میان حیرت مذموم و ممدوح فرق نهاده‌اند و به پیوند حیرت ممدوح با علم و معرفت یقینی تصریح کرده‌اند؛ ازجمله:

علاّمه حسن‌زاده آملی حیرت را میوهٔ شجرهٔ تکامل انسانی می‌داند (حسن زادهٔ آملی، ۱۳۸۰، ص۷۴) و حیرت عالِم را میان روز روشن، از تجلّیات اسمای جمالی و جلالی و عظمت صنع الهی پدیدار در آفاق و انفس می‌داند، برخلاف حیرت جاهل که حیرت سرگردانی در تاریکی و دوری از حقّ است (حسن‌زادهٔ آملی، ۱۳۸۸، ج۲، ص ۱۵۷).

علی صفایی حائری نیز حیرت را عین علم می‌داند و «زِدنی عِلماً» را به معنای زدنی تحیّراً می‌داند و بیان می‌کند که حیرت یکی از حالات علم است و با استناد به آیهٔ «إِنَّما یَخْشَی اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ» (فاطر: ۲۸) متذکّر می‌شود، همان‌طور که ممکن است علم، غرورِ قدرت بیاورد، ممکن است خشیّت و حیرت نیز در پی داشته باشد (صفائی حائری، ۱۳۸۳، ص۱۴).

علاّمه جعفری نیز حیرت را به شش قسمت تقسیم می‌کند: ۱. حیرت ابتدایی و سطحی. ۲. حیرت مولود جهل. ۳. حیرت ناشی از تردید و شک. ۴. حیرتِ در کنار دانستی‌ها. ۵. حیرت مافوق دانش و اندیشه. ۶. حیرت اعلا. از نگاه ایشان، سه قسم اخیر حیرت، ممدوح هستند و با یقین در تعامل هستند. از نگاه علاّمه جعفری، قسم چهارم حیرت، آشکار می‌شود تا غرورِ حاصل از دانستی‌ها را بشکند، و راه تحصیل نیروی بیش‌تر را برای افزایش دانستنی‌هایِ رو به علم و یقین مطلق، به انسان می‌شناسانَد (جعفری، ۱۳۹۳، ج۴، ص ۲۵۹). قسم پنجم حیرت، ناشی از پیوستگی و تأثیر و تأثّر متقابل تمام اجزای هستی و همان احساس عظمت و قرار گرفتن در گذرگاه بی‌نهایت است که دانش و اندیشه‌های قبلی در این مرحله به شکل عامل محرّکِ ورود به این حیرت (احساس عظمت) جلوه می‌کند(جعفری، ۱۳۹۴ الف، ص ۳۲۱). حیرت قسم ششم یا حیرت اعلا نیز والاترین مقامی است که یک انسان از جنبهٔ معرفتی می‌تواند به آن دست یابد و همان حیرتی است که می‌تواند به حضور در پیشگاه الهی منتهی شود و موجب گسترش «منِ انسانی» در وجود و روشناییِ فوق‌العاده در درون آدمی شود که هیچ علم و فلسفه و حکمتی توانایی به وجود آوردن آن را ندارد. این حیرت پس از عبور از دریای بی‌کران معرفت یا جهان هستی آغاز می‌شود(جعفری، ۱۴۱۹ق ب، ص۷۸۳). علاّمه جعفری دعای «اللّهمّ رب زدنی فیک تحیّرا» را که از رسول خدا (ص) نقل شده، ناظر به همین قسم از حیرت می‌داند (همان، ص ۲۰۲). دربارهٔ اعتبار یا عدم اعتبار این دعا و تحلیل مضمون آن، در بخش‌های بعدی به تفصیل سخن خواهد آمد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

۶. حیرت در آموزه‌های دینی

برای حیرت ممدوحِ سازگار با یقین، می‌توان سه نوع حیرت را در آموزهای دینی یافت که آنها را بدین صورت نام‌گذاری می‌کنیم: ۱. حیرت راه‌شناختی (حیرت مقدّمهٔ شناخت حقیقت) ۲. حیرت هستی‌شناختی ۳. حیرت توحیدشناختی.

از میان این سه حیرت، حیرت توحیدشناختی جایگاه معرفتی مهم‌تری در آموزه‌های دینی دارد و در نتیجه نیازمند تبیین بیشتری است که پس از بررسی دو مورد اوّل به آن می‌پردازیم.

۱-۶. حیرت راه‌شناختی

حیرت راه‌شناختی برای افرادی پیش می‌آید که ابتدا در راه باطل یا غفلت بوده‌اند، اما تعصّب را وا نهاده و در درستی «راهِ» سابق خود دچار حیرت شده‌اند. نصوصی که در مذمّت تعصّب به باورهای غلط نقل شده (رک: العروسی الحویزی، ۱۴۱۵ق، ج۵ ص ۷۱) و نیز نصوصی که به تفکّر و کسب یقین دعوت می‌کند، به‌طور ضمنی می‌فهماند که در غالب موارد، حالت اوّلیهٔ بشر، جهل و شک و تردید و حیرت است و با تفکّر و اندیشهٔ صحیح باید به سرمنزل ایقان و اطمینان برسد (مطهری، ۱۳۸۴، ج۱، ص ۳۷؛ مطهری، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۶۴). این حیرت فی‌نفسه با یقین همراه نیست، اما مقدّمهٔ رسیدن به یقین است و به همین دلیل، دارای تعاملی نیکو با یقین است.

۲-۶. حیرت هستی‌شناختی

حیرت هستی‌شناختی برخاسته از احساس شگفتی دربرابر عظمت و اتقان جهان هستی است و صرفاً برای کسانی حاصل می‌شود که به این عظمت، معرفت یقینی یافته‌اند. دربارهٔ محیّرالعقول بودن عجائب جهان هستی امیرمؤمنان علی (ع) چنین فرموده است:

الْحَمْدُ لِلّهِ الّذِی أَظْهَرَ مِنْ آثَارِ سُلْطَانِهِ وَ جَلالِ کِبْرِیَائِهِ مَا حَیّرَ مُقَلَ الْعُقُولِ مِنْ عَجَائِبِ قُدْرَتِهِ (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۹۵): ستایش خداوندی را سزاست که نشانه‌های قدرت و بزرگی و عظمت خود را چنان آشکار کرد که دیده‌ها را از شگفتی قدرتش به حیرت آورده است.

در جهان مادّی، نظامات و تشکیلات فوق‌العاده حیرت‌انگیزی وجود دارد که نشان می‌دهد که به خود واگذاشته نیستند. برای مثال، مطالعهٔ اندام‌های نباتات و حیوانات آن‌چنان انسان را غرق حیرت و بهت می‌کند که مطالعهٔ یک کتاب چندین هزار صفحه‌ای مملوّ از نکات دقیق و ظریف هرگز نمی‌تواند انسان را بدین اندازه دچار بهت و حیرت و اعتراف به قدرت کامله و حکمت بالغهٔ به‌وجودآورندهٔ آن بکند (مطهری، ۱۳۸۴، ج۵، ص۴۸۳ و ج ۶، ص۹۴۶). در آموزه‌های وحیانی به‌فراوانی از چنین حیرتی سخن به میان آمده است. برای نمونه، امیرمؤمنان (ع)، خلقت طاووس را به گونه‌ای دانسته‌اند که عقل‌ها را متحیر می‌کند (بَهَرَ الْعُقُولَ) (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۶۵) یا دربارهٔ چگونگی خلقت پشه فرمودند: «لَتَحَیَّرَتْ عُقُولُهَا فِی عِلْمِ ذَلِکَ وَ تَاهَت»(نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۸۶): عقل‌های انسان‌ها در شناخت آن متحیّر و سرگشته می‌شود.

در روایات، به حیرت‌آور بودن عالم ملکوت نیز اشاره شده است. امیرمؤمنان علی (ع) دراین‌باره فرمودند: «تَحَیَّرَتِ الْعُقُولُ فِی أَفْلاکِ مَلَکُوتِه»(فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج۱ ص ۳۷): عقل‌ها در افلاک ملکوت او متحیرند.

همچنین نقل شده که فرمودند: «حَارَ فِی مَلَکُوتِهِ عَمِیقَاتُ مَذَاهِبِ التَّفْکِیر»(صدوق، ۱۳۹۸، ص ۴۱): راه‌های عمیق اندیشه در [عظمت] ملکوتش حیران است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

روشن است که این حیرت با یقین به علم و قدرت الهی سازگار است نه شک و ضلالت، زیرا برای عقول و اندیشه‌های کسانی پیش می‌آید که به ملکوت و عظمت آن شناخت دارند و چنین افرادی به شک و تردید و گمراهی مبتلا نیستند.

قابلیت‌های جسمی و روحی انسان نیز به‌عنوان اشرف مخلوقات مملو از شگفتی‌های حیرت‌زاست. امیرمؤمنان علی(ع) در بیان حیرت‌زا بودن قابلیت‌های جسم انسان می‌فرمایند: «اعْجَبُوا لِهَذَا الإِنْسَانِ يَنْظُرُ بِشَحْمٍ وَ يَتَكَلَّمُ بِلَحْمٍ وَ يَسْمَعُ بِعَظْمٍ وَ يَتَنَفَّسُ مِنْ خَرْمٍ»(نهج البلاغه، حکمت ۷): از این انسان شگفت‌زده شوید که با پیه‌ای می‌بیند و با گوشتی می‌گوید و با استخوانی می‌شنود، و از حفره‌ای تنفس می‌کند.

در این روایت، از لفظ «اعجبوا» استفاده شده که از کلمات هم‌گون با حیرت است و چون به صیغهٔ امر آمده می‌توان از آن توصیه به شگفت‌زدگی و تحیّری را که محصول یقین و تفکّر در عجایب خلقت است برداشت کرد.

شگفت‌آورتر از قابلیت‌های جسمی انسان، قابلیت‌های روحی اوست که نمونهٔ اعلای آن را در انسان کامل می‌توان یافت. در عرفان اسلامی، انسان کامل حقیقتی وحدانی است که تمام مراتب و تجلّیات از عرش تا فرش را در خود ظاهر می‌سازد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص۵۷۶) به گونه‌ای که هرچه در عالم هست در نشأت انسان کامل هم هست، اما در نشأت انسان امری‌ست که در عالم بیرون از او نیست (جامی، ۱۳۷۰، ص ۹۲). در تأیید چنین نگاهی می‌توان به برخی از نصوص دینی استناد کرد. ازجمله در ابیاتی منسوب به امیرمؤمنان (ع)، انسان به‌گونه‌ای توصیف شده که دارای چنان سعهٔ وجودی است که عالم اکبر در او پیچیده شده است (وَ فیکَ انْطَوَی الْعالَمُ الاکْبَرُ) (میبدی، ۱۴۱۱ق، ص۱۷۵). چنین سعهٔ وجودی‌ای به‌طور بالفعل در انسان‌های کامل (انبیا و اوصیا و اولیا) محقق می‌شود. به همین دلیل است که برخی دانشوران تصریح کرده‌اند که مفادّ این ابیات با خصوصیات انسان کامل مطابقت دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۴ب، ج۲، ص۷۱۰). با توجّه به اینکه طبق این ابیات، عالم اکبر در وجود انسان پیچیده شده است، دلیلی وجود دارد، مبنی بر این‌که سعهٔ وجودی انسان می‌تواند وسیع‌تر از جهان هستی باشد. از همین رو، برخی دانشوران شیعی، انسان را برتر از جهان (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص ۶۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب، ج۳ ، ص ۶۱) و او را مصداق حقیقی عالم اکبر نامیده‌اند (حسن‌زادهٔ آملی، ۱۳۸۸، ج۱، ص ۱۶۰). به تعبیر مولوی:

پس به معنا عـالم اکبر تویی پس به صورت عالم اصغر تویی (مولوی، ۱۳۹۳، دفتر ۴، بخش ۲۰)

در سایر نصوص دینی به گوشه‌هایی از حیرت‌زایی اهل بیت (ع) به عنوان مصادیق اعلای انسان کامل اشاره شده است. امیرمؤمنان علی (ع) فرمودند: «لا یَرَانَا مَلَکٌ مُقَرَّبٌ وَ لا نَبِیٌّ مُرْسَلٌ إِلَّا بُهِتَ بِأَنْوَارِنَا وَ عَجِبَ مِنْ ضِیَائِنَا وَ جَلالَتِنَا»(الکافی ج۸ ص ۲۵): [در قیامت] هیچ فرشته‌ی مقرّبی و هیچ پیامبر مرسَلی ما را نمی‌بیند مگر اینکه مبهوت انوار ما می‌شود و از درخشش و جلال ما در شگفت می‌ماند.

علاّمه مجلسی نیز در تشریح این روایت، بهت را به «تحیّر مِنَ العَجَب» تعریف کرده است(مرآة العقول ج۲۵ ص ۵۷). مسلّماً بروز چنین حیرتی برای فرشتگان مقرّب و پیامبران مرسَل، حیرتی ممدوح از سر اعجاب از مقام والای انوار قدسی اهل بیت است که به معرفت و یقین آنان به اهل بیت (ع) می‌افزاید.

امام رضا (ع) دربارهٔ جایگاه حیرت‌آفرین «امامان» فرموده‌اند:

«ضَلَّتِ الْعُقُولُ وَ تَاهَتِ الْحُلُومُ وَ حَارَتِ الأَلبَابُ ... و تَحَيَّرَتِ الْحُكَمَاءُ ... عَنْ وَصْفِ شَأْنٍ مِنْ شَأْنِهِ أَوْ فَضِيلَةٍ مِنْ فَضَائِلِه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص ۲۰۱): عقل‌ها گم‌گشته شدند و خِردها سرگردان شدند و خِردها حیران شدند... و حکیمان متحیّر ماندند، که شأنی از شئون امام یا فضایلش را توصیف کنند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

در این روایت، امام رضا (ع) از حیرت خِرَدها و حکما سخن گفته‌اند که اشاره‌ای تلویحی به ممدوحیّت آن دارد. به این معنا که حتّی انسان‌های ژرف‌اندیش و حکیم در مواجه با مقام اهل بیت(ع) متحیّر می‌شوند. این تحیّر ناشی از تردید و ضلالت نیست، بلکه ناشی از معرفت عمیق و یقینی حکما و صاحبان خرد به عمق فضایل امامان است که هیچ‌گاه نمی‌توانند به انتهای آن برسند.

در روایات، با مشتقّات حیرت یا مفاهیم هم‌سو با آن مانند (دهش، هام و وله و ...) به حیرت کسانی که در ملاقاتشان با اهل بیت (ع) گوشه‌هایی از مقامات آنان را درک کرده و دچار حیرت شده‌اند نیز اشاره شده که به سبب پرهیز از اطالهٔ کلام از بیان آنها خودداری می‌شود(رک: نوری، ۱۴۰۸، ج۱۰، ص۴۰؛ مناقب آل ابی طالب ج۴ ص، ۵۱؛ حر عاملی، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۳۲۸).

۳-۶. حیرت توحیدشناختی

در بررسی جایگاه معرفتی حیرت در آموزه‌های دینی، حیرت توحیدشناختی اهمیّت ویژه‌ای دارد. روایات متواتری نیز دراین‌باب وارد شده که حیرت انسان را در مواجهه با ذات الهی به تصویر می‌کشد، مانند این قبیل تعابیر که دلالت دارد بر: سرگشتگی تیزهوشی‌ها (تَاهَتِ الْفطن)(فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج۱، ص ۳۷)؛ حیرت و شگفت‌زدگی عقل و اندیشه (عَقْلُهُ مَبهُوراً، وتَفَكُّرُهُ مُتَحَيِّراً) (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق، ۱۰۸)؛ تَحَيَّرَتْ عُقُولُهُم (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج۱، ص۳۱)؛ حیرانیِ ظریف‌ترین تصورات (حَارَتْ... لَطَائِفُ الأَوْهَام) (صحیفهٔ سجادیه، دعای ۳۲، بند۷)؛ گمگشتگی خطورات عقل‌ها (ضَلَّتْ... هَوَاجِسُ الأَحْلام) (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۵۱)؛ سرگشتگی عقل‌ها (ذَهِلَتِ الْعُقُولُ) (کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۸۰)؛ حیرانی دل‌ها (تَوَلَّهَتِ الْقُلُوبُ) (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۵۱).

بنا بر برخی روایات نیز لفظ «الله» از «أله» مشتق شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۸۷) و همان‌طور که در قسمت مفاهیم مشابه حیرت ذکر شده، أله به معنای تحیّر آمده است. در برخی کتاب‌های لغت مانند لسان العرب (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۳، ص ۴۶۹) و مفردات (راغب، ۱۴۱۲، ص ۸۷) یکی از اقوالی که دربارهٔ الله ذکر شده این است که الله از أله به معنای تحیّر اخذ شده است، و در برخی دیگر از کتاب‌های لغت، مانند النّهایه (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج۱، ص۳۶۲) و شمس العلوم (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج۱، ص۳۱۱) و مجمع البحرین (طریحی، ۱۳۷۵، ج۵، ص ۱۹۶) و تاج العروس (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۱۹، ص۸) و التّحقیق (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج۱، ص۱۳۱) این قول که الله مشتق از أله به معنای تحیّر است، پذیرفته شده است. بنابر روایاتی قریب‌المضمون از امیرمؤمنان (ع) و صادقَین (ع) نیز در معنای الله چنین آمده است: «المعبود الّذی یأله الخلق عن إدراکه» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۸۹): معبودی که خلق از ادراک او حیران‌اند (همچنین رک: قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج۱۴، ص۵۰۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۵، ص ۳۹۲). این معنا از الله موردپسند برخی دانشوران معاصر ازجمله علاّمه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱، ص ۱۸)، جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۸، الف، ج۱ ص ۳۰۹) و مصباح‌یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص۳۷۱) نیز هست.

تحلیل تمام نصوصی که نوعی ارتباط بین معرفت به ذات الهی و حیرت را نشان می‌دهد و نیز نصوص دیگری که در انتهای مقاله خواهد آمد و به حیرت بندگان برگزیدهٔ الهی در شناخت ذات الهی دلالت دارد، مهم‌ترین بخش این پژوهش است. بدین منظور لازم است ابتدا والاترین نوع بینش توحیدی از نگاه آموزه‌های دینی تبیین و سپس ارتباط آن با حیرتِ سازگار با یقین تشریح شود.

۱-۳-۶. رابطه معرفت با حیرت

بنا بر نصوص دینی، ذات الهی بسیط است، با این حال، در نصوص برای خداوند اسما و صفات فراوانی نیز ذکر شده که می‌توان آن‌ها را از دو جنبهٔ هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بررسی کرد. از جنبهٔ هستی‌شناختی، عقیدهٔ مشهور متکلّمان شیعی این است که میان ذات و اسما و صفات الهی تباین نیست. به تعبیر علاّمه طباطبایی صفات کمالی خداوند عین ذات او و هر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

صفتی نیز عین صفت دیگر است و کثرت اسما و صفات از حیث مفهوم ذهنی است، وگرنه در خارج، یک واقعیّت مرسل و مطلق و غیرمتناهی است(طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۴و ۱۵۵). اما مسئلهٔ اصلی این است که آیا امکان‌پذیر است که معرفت انسان به خدا با ذات الهی، آنگونه که هست انطباق کامل داشته باشد؟ و ارتباط این موضوع با حیرت در شناخت حق‌تعالی چیست؟ پاسخ سؤال اوّل را می‌توان در روایتی از امیرمؤمنان(ع) یافت، که فرمودند:

«أَوَّلُ الدِّینِ مَعْرِفَتُهُ وَ کَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِیقُ بِهِ وَ کَمَالُ تَصْدِیقِهِ تَوْحِیدُهُ وَ کَمَالُ تَوْحِیدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ کَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ کُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَیْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ کُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَیْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَه... (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱): اوّل دین معرفت به خداوند است، و کمال معرفت به او تصدیق اوست، و کمال تصدیق او یگانه دانستن اوست، و کمال توحید او، اخلاص برای اوست؛ و کمال اخلاص برای او نفی صفات از اوست؛ چرا که هر صفتی گواهی می‌دهد که غیر از موصوف است و هر موصوفی شهادت می‌دهد که غیر از صفت است. پس هر کس خداوند سبحان را توصیف کند او را با امور دیگری قرین ساخته است...»

از نگاه برخی دانشوران شیعی، منظور از صفات الهی که در این روایت از شرایط کمال اخلاص شمرده است، صفات زائد بر ذات (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ج، ج۵، ص ۳۳۰) یا صفات ممکنات (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج۱، ص ۸۶) است. طبق این نگاه، این روایت ناظر به جنبهٔ هستی‌شناختی اسما و صفات خداوند است که چون ذات الهی، کامل و بسیط است، محال است که واجد این‌گونه صفات باشد. اما برداشت موشکافانه‌تری نیز از این سخن امیرمؤمنان (ع) در بیان برخی دانشوران وجود دارد که ارتباط آن را با جنبهٔ معرفت شناختی اسما و صفات الهی و حیرتِ سازگار با یقین بیشتر نمایان می‌کند. به تعبیر علاّمه حسینی طهرانی، دربارهٔ این روایت امیرمؤمنان (ع) حقایقی وجود دارد که درطول قرون، فقط عرفا از آن سخن گفته‌اند که آن هم با زبان استدلالی نبوده است. بنابر این دقایق آن مبهم و در پس پرده بوده است تا این‌که در زمان‌های اخیر که برخی عارفان که مدرّس حکمت الهی نیز بودند از آن پرده برداشتند (حسینی طهرانی، ۱۴۱۷ق، ص۲۱۳).

در همین راستا، علاّمه طهرانی، در آثار خود، ضمن نقل مکاتبات مناظره‌گونی که بین سید احمد طهرانی کربلایی و شیخ محمدحسین اصفهانی (کمپانی) درباب اسما و صفات الهی جریان داشته، دیدگاه سید احمد کربلایی را مبنی بر عدم عینیّت صفات و ذات الهی تأیید می‌کند (حسینی طهرانی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۱) و در تبیین این دیدگاه، سخن امیرمؤمنان را در نفی صفات از خداوند، ناظر به والاترین مرتبهٔ معرفت توحیدی می‌داند و توضیح می‌دهد که مُدرکات ما آن‌طور که باید منطبق بر خداوند نمی‌شود و نمی‌تواند ذات بحت و بسیط و غیرمرکّب را حکایت کند، زیرا اگر انسان، ذات را با این اوصاف که همگی در حدّ ماهوی محدود هستند تصوّر کند، ذات مرکّبی را تصور کرده است (حسینی طهرانی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱۵). ایشان این درک توحیدی را با حیرت در شناخت خداوند مرتبط می‌داند و چنین نتیجه‌گیری می‌کند: «ضرورت ایجاب می‌کند که شخص مُخْلِص در عرفان ربّ به عجز خود از معرفت اعتراف کند و تمام این صفات کثیره را که برای ذات حقّ اثبات کرده، نفی کند که در این صورت، در حیرت و بُهتی که مفرّی از آن نیست، فرو می‌رود و پیوسته تماشای ذات حقّ را بدون عنوان کثرت و صفت طلب می‌کند» (همان). علاّمه طهرانی این دیدگاه را به بسیاری از دانشوران بزرگ شیعی معاصر ازجمله علاّمه طباطبایی نسبت می‌دهد(همان: ۲۱۴) که با مطالعهٔ آثار علاّمه طباطبایی نیز می‌توان برای آن شواهد محکمی یافت.

علاّمه طباطبایی در آثار خود، مبتنی بر روایتی که از امیرمؤمنان نقل شد، شناخت خداوند را دارای پنج مرتبه می‌داند که هر مرتبه از قبلی والاتر و درواقع کمال مرتبهٔ پیشین است. این مراحل از دید علاّمه، به‌طور خلاصه عبارت‌اند از: ۱. اعتراف به وجود

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

خدا ۲. تصدیق و کرنش دربرابر خدا ۳. یکتایی خداوند و نفی شریک و دوگانه‌پرستی ۴. اخلاص که در آن فرد از غیرخدا اعراض می‌کند و هستی را منحصراً از آن خدا می‌داند ۵. نفی صفات از خداوند.

علاّمه طباطبایی مرتبهٔ پنجم را والاترین مرتبهٔ معرفت توحیدی می‌شمرد و توضیح می‌دهد چون خدا حدّ و مرزی ندارد، هیچ مفهومی بر او منطبق نخواهد شد. چراکه مفاهیم ذهنی که وسیلهٔ شناسایی اشیا است نمی‌توانند بر آن ذات مطلق، محیط و منطبق باشند و درنتیجه کمال اخلاص او نفی صفات از اوست. این همان مرحلهٔ پنجم است که امیرمؤمنان آن را با جملهٔ «و کمال الإخلاص له نفی الصّفات عنه» بیان فرموده است. بنابر این علاّمه توضیح می‌دهد که «هرکس او را با وصفی توصیف کند او را نشناخته است»، زیرا عقل انسان هنگامی که می‌خواهد صفتی را بر حق‌تعالی اثبات کند، اگرچه او می‌خواهد به یگانگی ذات با آن صفت حکم کند، ولی با همین توصیف خود، به نوعی مغایرت بین ذات و صفت اعتراف کرده است: «فَمَن وَصفَه فقد قَرِنَه»(طباطبایی، ۱۳۸۸، ج۱، ص۲۱۵). سپس علاّمه برترین مرتبه شناخت را عجز از شناخت می‌داند و دربارهٔ ارتباط این مسئله با حیرت می‌نویسد: «اینجاست که عقل دچار حیرت می‌شود و چاره‌ای جز این نمی‌یابد که صفاتی را که برای خدا اثبات کرده بود نفی کند.»(همان، ص ۲۱۰-۲۱۶). این نگاه علاّمه طباطبایی دربارهٔ روایت امیرمؤمنان(ع)، ضرورتاً ایجاب می‌کند که این حیرت، با یقین سازگار باشد. زیرا این حیرت، در پی برترین مرتبهٔ شناخت به خداوند، حاصل شده است.

علاّمه طباطبایی در جای دیگر تصریح می‌کند، آن عینیّتی که به واسطهٔ برهان، ثابت می‌شود که بین ذات و صفات خداوند موجود است، و فقط از یک طرف است. یعنی ذات عین صفت است و لیکن صفات عین ذات نیستند (حسینی طهرانی و خسروشاهی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۷). این تعبیر علاّمه را می‌توان ناظر به تفکیک جنبهٔ هستی‌شناختی صفات و جنبهٔ معرفت‌شناختی آن دانست. که از جنبهٔ هستی شناختی و در واقعیت امر، ذات و صفات عینیّت دارند، امّا از جنبهٔ معرفت‌شناختی، انسان ناتوان آن است که درک او از اسما و صفات، عیناً بر ذات خدا منطبق شود. بنا بر این موّحد واقعی آن است که از معرفت در حیطهٔ اسما و صفات عبور کند و به وادی حیرت در معرفت به کنه آن برسد. همان‌طور که امام خمینی وقوف در حجاب اسما و صفات را شرک اسمائی و صفاتی دانسته (خمینی، ۱۳۶۴، ص ۱۷) و عبارت «و کمال الإخلاص له نفی الصّفات عنه» را ناظر به جنبهٔ معرفت‌شناختی و والاترین مرتبهٔ معرفت توحیدی شمرده که فرد موحّد در آن، صفات را نمی‌بیند و اسما هم در نظرش محو می‌شود و غیرذات و وجهی که غیر او باشد نمی‌بیند (خمینی، ۱۳۶۱، ج۱، ص ۸۵). ایشان در تبیین ارتباط این مقام با حیرت می‌نویسند: «کثرات به‌کلّی تمام شده، دیگر نه اسمی می‌بیند و نه رسمی، ... از ظلّ غافل شده به ذی ظلّ می‌رسد و واله (متحیّر) جمال جمیل ذی الآیه می‌گردد و موحّد و اهل تو حید می‌شود» (همان، ص ۸۳)؛ و در جای دیگر در تبیین ارتباط جلال الهی با حیرت می‌نویسد: «هر جمالی، حیرت و هیمان در باطن دارد و با سرّ عظمت و قدرت بر قلب ظهور کند»(خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۰۸).

۲-۳-۶. حیرتِ عجز از شناخت حق

علاّمهٔ طباطبایی در تبیین سخن امیرمؤمنان(ع) دربارهٔ اینکه کمال اخلاص برای خداوند نفی صفات از اوست، چنین توضیح می‌دهد:

> *«امیرمؤمنان(ع) ناتوانی عقل را از درک حق‌تعالی معرفت و شناخت نامیده است، زیرا از ابتدایی‌ترین مرحلهٔ شناخت شروع کرده و با تمام نیرو در این وادی گام سپرده است و در آخرین مرحله به این نتیجه رسیده است که توانایی ادراک حق‌تعالی را ندارد، و این آخرین حدّ شناخت یک آفریده از آفریدگار خود می‌باشد»*(طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۶).

استاد مطهری نیز تذکر می‌دهد که منطق قرآن این است که بشر به‌طورکلّی قادر نیست خدا را آنچنان که هست توصیف کند، زیرا توصیف بشر هیچ وقت خالی از محدودیّت نیست و این است معنی نفی صفات در کلام امیرمؤمنان(مطهری، ۱۳۸۴، ج۸، ص۱۲۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

میرزا حبیب‌الله هاشمی خویی، شارح نهج البلاغه، نیز کمال توحید و اخلاص در روایت امیرمؤمنان (ع) را مرتبهٔ حقّ الیقین می‌داند که هنگام فنا رخ می‌دهد و احتمال می‌دهد که منظور از نفی صفات این باشد که توصیف وصف‌کنندگان شایستهٔ خداوند متعال نیست، و این روایت را در تأیید این احتمال نیز ذکر می‌کند: «کلّ ما میّزتموه بأوهامکم فی أدقّ معانیه مخلوق مصنوع مثلکم، مردود إلیکم»(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۶، ص ۲۹۲): «هر چه را که در وهم‌هایتان، در دقیق‌ترین معنایش تشخیص بدهید، آفریده‌ای مانند شماست و به شما باز می‌گردد»، و سپس غایت معرفت را عجز از معرفت معرفی می‌کند(خویی، ۱۴۰۰ق، ج۱، ص ۲۴).

بنا بر نصوص دینی متواتر نیز کنه ذات الهی چه برای عقل و چه برای دل، شناخت‌ناپذیر است، و از ائمّه (ع) روایاتی به این مضمون به تواتر نقل شده که «لایبلغون کنه عظمته» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص ۱۰۳): (بندگان) به کنه عظمت او نمی‌رسند (همچنین رک: برقی، ۱۳۷۱ق، ج۱، ص ۱۴۳؛ ابن عمر، بی‌تا، ص ۱۷۷). در قرآن کریم نیز از قول حضرت عیسی (ع) آمده که «وَ لا أَعْلَمُ ما فی نَفْسِک» (مائده: ۱۱۶). در روایات، در تفسیر این سخن حضرت عیسی (ع) چنین آمده که اسم اعظم هفتاد و سه حرف است و حضرت محمد (ص)، بیش از سایر انبیا، هفتاد و دو حرف از آن را می‌داند، اما از یک حرف باقی‌مانده آگاه نیست و آن را فقط خداوند می‌داند (صفار، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۲۰۹). همچنین از اهل بیت (ع) این مضمون به‌فراوانی نقل شده که «لا یعلم کنهه سواک» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج۱، ص۳۰۲): (خداوندا) کنه تو را نمی داند مگر خودت. همچنین، اهل بیت (ع) تأکید کرده‌اند که حتّی پیامبر (ص) نیز قادر به درک کنه ذات الهی نیست(ابن أبی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج۴ ص۳۲). از مجموع این روایات می‌فهمیم که مقصود از این یک حرف که پیامبر (ص) هم به آن شناخت ندارد، کُنه ذات الهی است، و به همین سبب است که از پیامبر (ص) نقل شده: «سبحانک ما عرفناک حق معرفتک» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۶۶، ص۲۹۲): منزهی تو؛ ما تو را آن‌طور که شایستهٔ توست نشناختیم.

این محال بودن شناخت، به سبب «احدی المعنی» بودن ذات الهی است که ائمّه (ع) در تبیین آن فرموده‌اند که «یعنی نه در وجود و نه در عقل و نه در وهم انقسام‌ناپذیر است» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۸۴)؛ در نتیجه شناخت خداوند با اوصاف متکثّر عقلی با احدیّت ذات خداوند ناسازگار است، و به همین دلیل است که در روایات آمده است: «ما تصوّر فی الأوهام فهو خلافه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۴، ص ۳۰۱.): هر چیزی که [دربارهٔ خدا] تصوّر شود، او خلاف آن است. درنتیجه، طبیعی است که انسان هنگام مواجه با امری که در تصوّرش نمی‌گنجد و از توصیف آن ناتوان است دچار حیرت شود و این حیرت دربارهٔ ذات خدا، نه مذموم، بلکه ممدوح و نشانهٔ معرفت خالص و یقینی به ذات بی‌انتهای الهی است که تنها برای عدّه‌ای خاص از اهل ایمان محقّق می‌شود.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که سبب اینکه در قرآن کریم دربارهٔ مخلَصین آمد: «سُبْحانَ اللَّهِ عَمَّا یَصِفُونَ إِلاَّ عِبادَ اللَّهِ الْمُخْلَصینَ» (صافات: ۱۵۹–۱۶۰) این است که آنان خدا را از دریچهٔ مفاهیم ذهنی نمی‌شناسند، بلکه به والاترین مرتبهٔ معرفت توحیدی که همان عجز از ادراک کنه است رسیده‌اند، همان‌طور که در سخنی منسوب به امیرمؤمنان(ع) آمده است: «العَجزُ عَن دَرکِ الإدراکِ إدراک»: ناتوانی از درک ادراکِ (حقیقت خدا)، خود، ادراک است (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۱، ج۵، ص ۳۵۷). و نیز از ایشان نقل شده که فرمودند: «نهایت کارِ هر اندیشه‌ورز ژرف‌کاو در شناخت خالق سبحان، اعتراف به ناتوانی از درک اوست» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۲۹، ص ۲۹۲).

بنابراین عالی‌ترین نوع معرفت به خدا، با اعتراف به عجز و اعتراف قصور همراه است؛ زیرا احاطه بر موجود غیرمحدود، نه میسور موجود محدود است و نه برای او تکلیف. عجز از اکتناه ذات اقدس خدا و صفات ذاتی او، اعتراف و معرفت جدیدی است که اصل معرفت خدا را تکمیل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج۲، ص ۳۴). بنابراین، هرکس به مقام حیرت رسید در ادراک کُنه و ذات او به عجز می‌رسد. پس میان حیرت و عجز نسبتی وجود دارد (بلخاری، ۱۳۹۷). برخی عرفای سده‌های نخستین نیز که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

منتهای کمال معرفت را استمرار در حیرت می‌دانستند، به همین محدودیّت ادراک و طاقت بشری نظر دارند که شرط وصول به این حیرت، از خودرهایی و فنا از خود است(زرین کوب، ۱۳۸۷، ج۱، ص ۵۴۳).

بنابراین، دربارهٔ سخن امیرمؤمنان(ع) در ضرورت نفی صفات از خداوند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که علاوه بر اینکه ذات خدا از جنبهٔ هستی‌شناختی از صفات زائد بر ذات یا صفات ممکنات مبراست، از جنبهٔ معرفت‌شناختی نیز از اسما و صفاتی که مخلوقات دربارهٔ او درک می‌کنند نیز مبرّاست؛ همان‌طور که اهل بیت (ع) فرموده‌اند: «الواصفون لایبلغون نعته»(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص ۳۳۰): «وصف‌کنندگان به توصیف او نمی‌رسند.» لذا والاترین مرتبهٔ معرفت توحیدی و یقینی که انسان می‌تواند به آن دست یابد این است که از دریچهٔ مفاهیم اسما و صفات به خدا ننگرد. البتّه باید این نکته را نیز متذکّر شد که شناخت خداوند با اسما و صفات، فی‌نفسه ضروری و ارزشمند و مراحلی از شناخت خداوند است. امّا فروتر از شناخت متحیّرانه‌ای است که در آن اسما و صفات نفی می‌شوند، زیرا در معرفت متحیّرانه، فقط به «هو» نظر می‌شود و تفصیلی که در اسما و صفات هست، همگی محو می‌شوند.

۳-۳-۶. حیرتِ عجز از توصیف حقّ

یکی از حالاتی که در نتیجهٔ حیرت و عجز در شناخت خدا پیش می‌آید، بند آمدن زبان و دهان و خاموشی از توصیف خداست. امام صادق (ع) فرموده‌اند:

«مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانُهُ»(طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص۱۷۶): هرکس که خدا را بشناسد زبانش بند می‌آید.

منظور از معرفتی که باعث خاموشی می‌شود، معرفت عجز از درک خداست که خود والاترین مرتبهٔ ادراک در معرفت به خداست. انسان تا از معرفت خالی است از دعوی پُر است، اما اگر به کمال معرفت رسید و ظرف استعدادش لبریز شد، به دریای حیرت فرو می‌رود و زبان از ادّعای معرفت می‌بندد (فروزانفر، ۱۳۶۷، ج۲، ص ۳۴۷). به عبارت دیگر، سالک وقتی که دچار حیرت می‌شود، آن‌چنان حالت او ملکوتی و روحانی می‌شود و به سبب شهودات عمیق و بلندی که داشته، آن‌چنان معارف عالی‌ای را در یافت می‌کند که قدرت به زبان آوردن ندارد و در سکوت و خاموشی می‌ماند (صادقی و عروجی، ۱۳۸۵، ص ۳). محمدرضا لاهوری (از عرفای شیعه در قرن یازده) نکتهٔ ارزشمندی را در تبیین این روایت امام صادق (ع) متذکر شده. او می‌نویسد: «در حدیث آمده من عرف اللّه طال لسانه، که مقصود حقیقی از آن این است که من عرف اللّه بذاته کَلّ لسانه، و من عرف اللّه بصفاته طال لسانه» (لاهوری، ۱۳۷۷، ص۴۳۷). مقصود لاهوری از شناخت ذات که باعث خاموشی زبان می‌شود معرفت به کنه الهی و به عبارت دیگر اعتراف به عجز از معرفت آن است که خود والاترین نوع معرفت توحیدی است که درنتیجهٔ آن زبان از وصف خداوند اَلکَن می‌شود؛ اما کسی که خدا را با صفاتش می‌شناسد، توانایی وصف خدا را پیدا می‌کند و زبانش گویا می‌شود که البتّه گرچه این توصیفات در بسیاری مواقع، شیوهٔ مناسبی برای معرفی کردن خدا به انسان‌هاست و در قرآن و کلام اهل بیت(ع) نیز به‌فراوانی از این شیوه استفاده شده، امّا محدود شدن به آن، برای وصول به نهایتِ معرفت توحیدی کافی نیست، بلکه می‌توان از آن عبور کرد و به مرتبهٔ کمال الاخلاص رسید که مرتبهٔ محو اسما و صفات است.

در روایات متعددّی به ارتباط و مقارنت حیرت و کَلِّ لسان در معرفت توحیدی اشاره شده است:

امیرمؤمنان علی(ع): «أَنَّ لِلَّهِ عِبَاداً...إِذَا ذَكَرُوا عَظَمَةَ اللَّهِ انْكَسَرَتْ أَلْسِنَتُهُمْ، وَ انْقَطَعَتْ أَفْئِدَتُهُمْ، وَ طَاشَتْ عُقُولُهُمْ، وَ هَامَتْ حُلُومُهُمْ، إِعْزَازاً لِلَّهِ وَ إِعْظَاماً وَ إِجْلَالًا لَهُ... فَهُمْ إِذَا رَأَيْتَهُمْ مَهِيمُون مُرَوَّعُونَ» (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص ۸۹)، خداوند بندگانی دارد... که هرگاه عظمت الهی را یاد می‌کنند زبان‌هایشان شکسته و دل‌هایشان پاره می‌شود؛ و عقل‌هایشان می‌پرد؛ و خِرَدهایشان متحیّر می‌شود؛ به جهت بزرگداشتی که از عزّت و عظمت و جلالت او دارند... و آنان به گونه‌ای هستند که هرگاه آنها را ببینی، متحیر و ترسان هستند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

امام سجاد(ع): «حارت الأبصار دونک و کَلَّت الألسن عنک... و ضلت الأحلام فیک»(طوسی، ۱۴۱۱، ج۲، ص۴۷۲): در برابر ذات تو دیده‌ها سرگشته و حیران و زبان‌ها از توصیف تو گنگ است.... و خردها دربارهٔ تو گم‌گشته‌اند.

امیرمؤمنان (ع): «ضلت عنها الآراء و تاهت فیها العقول ... و کلت الألسن عن غایهٔ وصفها»(طوسی، ۱۴۱۱ق، ج۱، ص ۳۹۷). نظرات در ساحت او گمگشته‌اند و عقول در او سرگشته و حیرانند... و زبان‌ها از غایت وصف او درمانده و خاموشند.

امیرمؤمنان (ع) در دعا می‌فرماید: «فَتَمَلمَلَتِ الأفئِدَهُ مِن مَخافَتِکَ، وصَرَخَتِ القُلوبُ بِالولَهِ، ... فَإِذا وَلَجَت بِطُرُقِ البَحثِ عَن نَعتِکَ بَهَرَتها حَیرَهُ العَجزِ عَن إدراکِ وَصفِکَ»(ابن طاووس، ۱۴۱۱ق، ص۱۲۰): [خداوندا] دل‌ها از ترس تو بی‌قرارند، و قلب‌ها حیران و شیدا بانگ بر می‌آورند،... و (زبان‌ها) هر گاه در راه جستجوی وصف تو گام نهند، حیرت ناتوانی از درک اوصاف تو، آنها را مبهوت می‌سازد.

۴-۳-۶. حیرت بندگان برگزیده

سخن نهایی آنان‌که عمری را در راه معرفت به توحید صرف کرده‌اند این است که «أمَّا الذّات فقد حارت الأنبیاء و الأولیاء علیهم السلام فیها»: انبیا و اولیا در ذات او سرگردان هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج، ص ۴۱۹). روشن است که حیرت انبیا و اولیا از نوع مذموم نیست، بلکه حیرتی مقارن با اعلی درجات یقین و ناشی از معرفت توحیدی خالص است. علاوه بر روایات پیشین، نصوصی نیز وجود دارد که به وجود چنین حیرتی در انبیا و اولیا و ملائکه خبر می‌دهد:

امام سجاد (ع): «اللَّهُمَّ إِنَّ قُلُوبَ الْمُخْبِتِینَ إِلَیْکَ وَالِهَهٌ» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۳۹): خداوندا! دل‌های خاشعان و خداترسان حیران توست.

علاّمه جوادی آملی نیز این فراز از دعا را به تحیّر ممدوح در ذات حق تعالی مرتبط می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، الف، ج۱، ص ۳۰۹) و مخبتان را بنابه آیات قرآن (انفال:۲) واله و شیدای حقّ تعالی و کسانی می‌داند که وقتی نام خدا برده می شود دل‌هایشان به فزع و هراس روحانی می‌افتد، فزعی که نه هراس جسمانی بلکه تغییر حالت و تحیّر قلبی است که از عوارض عشق و شیدایی آنان است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۵۵ و ۳۵۶).

امام سجاد (ع): «اللَّهُمَّ وَ حَمَلَهُ عَرْشِک الَّذِینَ...لا یَغْفُلُونَ عَنِ الْوَلَهِ إِلَیْک... فَصَلِّ عَلَیْهِمْ» (صحیفهٔ سجادیه، دعای ۳، بند۱): خداوندا و حاملان عرش تو... که از حیرانی و شیدایی به تو غافل نمی‌شوند ...بر آنان درود فروست.

علاّمه مجلسی در تشریح این وله می‌نویسد: «شاید منظور، تحیّر در شگفتی‌های خلقت خداوند یا از شدّت محبّت به او یا خوف از اوست و همین معنا اظهر است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۵۶، ص ۲۱۹).

امیرمؤمنان علی (ع) نیز دربارهٔ حیرت و شیدایی ملائکه فرموده‌اند: «عَجَزَتِ الْمَلائِکَهُ عَلَی قُرْبِهِمْ مِنْ کُرْسِیِّ کَرَامَتِهِ وَ طُولِ وَلَهِهِمْ إِلَیْهِ وَ تَعْظِیمِ جَلالِ عِزِّهِ وَ قُرْبِهِمْ مِنْ غَیْبِ مَلَکُوتِ... أَنْ یَعْلَمُوا مِنْ أَمْرِهِ إِلَّا مَا أَعْلَمَهُم» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۵۰): فرشتگان با وجود نزدیکی‌شان به کرسی کرامتش و طول شیفتگی حیرانی ایشان... عاجز شدند که از کارش بدانند مگر آنچه را که ایشان را اعلام فرموده بود.

ملائکه‌ای که در کلام امیرمؤمنان و امام سجاد (ع) به عنوان حاملان عرش از آنها یاد شده از جنبهٔ حیرتشان بی‌شباهت به «ملائکه مهیّمه» که در کلام دانشوران مسلمان از آنها یاد شده نیستند (برای نمونه رک: ابن عربی فتوحات، ج۱، ص۱۹۹). خوارزمی در شرح بر فصوص الحکم، مهیّم را از تهیّم به معنای سرگشته و حیران دانسته و می‌گوید این حیرانی و هیمان از فراوانی عشق است (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج۱، ص ۲۳۵). علاّمه طباطبایی نیز این ملائک را والهون (متحیّرون) در عظمت پروردگار می‌داند که نه به خود التفاط دارند و نه مخلوقات (طباطبایی، ۱۹۹۹م، ص۱۳۹). امام خمینی نیز آنها را «متحیّر در ذات ذوالجلال» می‌داند که از کثرات به‌کلّی غافلند (خمینی، ۱۳۹۲، ص ۶۲۲). فیض کاشانی (۱۴۱۸ق، ج۱، ص ۳۵۴) و ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص۳۳۹) نیز این ملائک را متحیّر در عظمت ربّ می‌دانند که در این حدیث به آنها اشاره شده:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

«خداوند فرشتگانی دارد که نمی‌دانند آدم و فرزندان او آفریده شده‌اند» (ابن أبی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج۴، ص ۱۰۰). علت چنین وضعیتی برای این نوع از ملائک این است که فقط به ذات الهی نظر می‌کنند و مبهوت او هستند.

امام سجاد (ع): «اَللّهُمَّ... وَ اجْعَلْنَا مِنَ الَّذِینَ أَسْرَعَتْ أَرْوَاحُهُمْ فِی الْعُلَی ...فَلَمْ تَزَلْ قُلُوبُهُمْ وَالِهَةً طَائِرَةً» (بحار ج۹۱ ص ۱۲۶): خداوندا ما را از کسانی قرار ده که ارواحشان به ملکوت اعلی می‌شتابد... سپس همواره قلوبشان حیران و شیفته و درحال پرواز است.

امیرمؤمنان علی (ع) در دعای کمیل: «اللهم... اجعل لسانی بذکرک لهجا و قلبی بحبک مُتَیِّما» (طوسی، ۱۴۱۱، ج۲، ص۸۵۰): خداوندا زبانم را به ذکر خود گویا و قلبم را به حبّت حیران کن.

متیّم از تام گرفته شده که در قسمت مفاهیم مشابه حیرت، وجه هم‌گونی آن با حیرت ذکر شد. در این بخش از دعای کمیل امیرمؤمنان (ع) از مراتب محبّت و مودّت تعقّل و تفکیر بالا می‌رود و به سرحدّ تحیّر و وَلَه و تَیمان می‌رسد(حسینی طهرانی، ۱۴۲۶، ج۱۱، ص ۴۷). علاّمه جوادی آملی نیز دراین‌باره می‌نویسد:

«اینکه امیرالمؤمنین (ع) در دعای کمیل عرضه می‌دارد: قلب مرا متیّم حبّ خود کن، برای آن است که علاقه به فرزند و امثال آن باید بیرون از منطقه حسّاس دل جا بگیرد و به عنوان وسیله باشد نه هدف، تا مایهٔ تحیّر ممدوح گردد»(جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص۱۲۲).

امام سجاد(ع): «فاز و الله عبد... أخلص لک قلبه و ذهل من خشیتک لُبَّه» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج۱، ص ۱۹۳): به خدا قسم که بنده‌ای که... قلبش را برای تو خالص گردانده و عقلش از خشیت تو متحیّر باشد، رستگار شده است.

امیرالمؤمنین(ع) دربارهٔ متّقین فرمودند: «و أمَّا النَّهار فحلماء علماء... نظر إلیهم النَّاظر فیحسبهم مرضی، و ما بالقوم من مرض، و یقول لقد خولطوا! قد خالط القوم أمر عظیم إذا ذکروا عظمهٔ الله و شدّهٔ سلطانه»(هلالی، ۱۴۰۵ق، ج۲ ص ۸۵۰): چون کسی به آن‌ها نگرد، پندارد بیمارند، اما آنان را بیماری نیست، و گوید خردهاشان آشفته است اما آن پریشانی را سبب دیگری است. موجب آشفتگی‌شان کاری است بزرگ و زمانی است که عظمت خداوند و شدّت سلطهٔ او را یاد می‌کنند.

علاّمه جوادی آملی در تشریح روایت، اینان را کسانی می‌داند که تماشای جمال یار، هوش را از آنان ربوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۱) و این ربوده شدنِ هوش همان حالتی است که در حیرت رخ می‌دهد. همان‌طور که علاّمه جعفری نیز این وضع روانی را معلول شیفتگی و حیرت و دهشت آنان در رویارویی با حقیقت عظما می‌داند (جعفری، ۱۳۹۴ب، ص ۷۸۲).

آخرین گزاره در این پژوهش درباب تحیرِ سازگار با یقین، دعایی است که به پیامبر (ص) منسوب شده است:

«اللهم زدنی فیک تحیّراً» (البونی، ۱۴۲۷، ص ۱۶۴): خدایا بر حیرت من در خودت بیفزا.

این دعا معروف‌ترین گزارهٔ منسوب به دین درباب حیرت است که غالب عرفا و صوفیه و دانشوران مسلمان هرگاه از حیرت ممدوح سخن می‌گویند، به‌عنوان مهم‌ترین مدرک دینی بر وجود حیرت ممدوح، به آن استناد می‌کنند. دانشوران در تبیین این دعا، به رابطهٔ حیرت و علم و یقین اشاره کرده‌اند:

ابن عربی حیرت مدّ نظر در این دعا را ناشی از علمی می‌داند که هرچه خداوند بر علم پیامبر(ص) می‌افزود، بر حیرت آن‌حضرت (ص) بیشتر افزوده می‌شد (ابن عربی، بی‌تا، ج۱، ص۲۷۱) و قصد حضرت از طلب حیرت این بود که خداوندا، بر من نزولاتی فروفرست که عقل آنها را از تمام وجوه محال می‌داند، تا اینکه عجزش از ادراک آنچه شایسته تو و جلال صفات توست درک شود (همان، ص۴۲۰). علاّمه جوادی آملی نیز این حیرت را تحیّر واصلان می‌داند که در حیرتند که از کدام نام خدای سبحان تبرّک جویند و از کدامین چشمه‌سار زلال فیض الهی بنوشند(جوادی آملی، ۱۳۸۸الف، ج۱، ص ۳۰۹). آیت‌الله مظاهری نیز این حیرت را ازآنِ کسانی می‌داند که منقمر در عالم وحدتند و با نظر به ذات الهی، مبهوت در جمال خداوندی هستند، که در قرآن حالت ایشان این–چنین توصیف شده است: «وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلی رَبِّها ناظِرَةٌ» (قیامهٔ/۲۲–۲۳). ایشان هم‌چنین با انتساب

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]
[DOI: 10.22034/16.31.4]

دعای «یا دلیل المتحیّرین» به ائمه هدی (ع)، این دعا را به این معنا می‌داند که خداوند، خود، انسان را از این سرگشتگی بیرون خواهد آورد (مظاهری، ۱۳۹۱).

شایان ذکر است که به‌رغم شهرت این دعا، در صحّت انتساب این دعا به پیامبر (ص) مشکلاتی وجود دارد؛ زیرا بنابه فحص نگارنده، در منابع حدیثی فریقین، اثری از چنین دعایی دیده نمی‌شود و ظواهر امر نشان می‌دهد که ریشهٔ این نقل در کتاب‌های عرفا و صوفیه است و اوّلین‌بار خواجه اسماعیل مستملی بخاری متوفای ۴۳۴ق این دعا را از بایزید بسطامی و با این تعبیر نقل کرده است: «یا دلیل المتحیّرین زدنی تحیّرا» (مستملی بخاری، ج۲، ص۷۶۵). ابوالحسن علی هجویری متوفای ۴۶۵ق نیز این دعا را از ابوبکر شبلی (صوفی مشهور قرن سوم) نقل کرده است (هجویری، ۱۳۷۵، ص۴۸۸). بعداً نیز در آثار عرفا و صوفیه این دعا به بایزید و شبلی منتسب می‌شده؛ تا اینکه در قرن هفتم هجری برای اوّلین‌بار برخی عرفا و صوفیه مشابه این دعا را با تعبیر «اللّهم زدنی فیک تحیّراً» به پیامبر (ص) نسبت دادند که ازجملهٔ این نسبت‌دهندگان می‌توان به این افراد اشاره کرد: رزوبهان بقلی شیرازی متوفّای ۶۰۶ قمری (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۲۰)؛ احمد بن علی البونی متوفّای ۶۲۲ ق (البونی، ۱۴۲۷ص ۱۶۴)؛ شهاب الدین ابوحفض سهروردی متوفّای ۶۲۳ (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۷)؛ و محیّ الدّین ابن عربی متوفّای ۶۳۸ قمری (ابن عربی، بی‌تا، ص ۲۷۱).

این‌گونه بود که انتساب این دعا به رسول خدا (ص) به حدّی شهرت یافت، که حتّی بسیاری از علما و حکمای شیعه و خصوصاً علمای دو سدهٔ اخیر و معاصر، این دعا را به پیامبر (ص) منتسب کرده‌اند، ازجمله: ملاّهادی سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۵۳۵)؛ ملاّعبدالله مدرس زنوزی (زنوزی، ۱۳۷۱، ص۳۷۱)، شیخ احمد احسائی (احسائی، ۱۳۸۴، ص۲۸)، سید کاظم رشتی (رشتی، ۱۴۳۰ق، ص۳۲)، آقامیرزا مدرس حِکَمی یزدی (حکمی یزدی، ۱۳۷۲، ۱۸۴)، علاّمه حسن‌زادهٔ آملی (حسن‌زادهٔ آملی، ۱۳۸۸، ج۲، ص ۱۵۷)، علاّمه جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۸، الف، ج۱، ص ۳۰۹)، سید جلال‌الدّین آشتیانی (خمینی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴)، سید کمال حیدری (حیدری، ۱۴۲۹، ص ۳۳۰)، آیت‌الله مظاهری (مظاهری، ۱۳۹۱) ، سید علی خامنه‌ای (خامنه‌ای، ۱۳۶۷، ج۱۰ ص۱).

در نهایت، اگر نتوان، حتّی طبق ساده‌ترین معیار انتساب روایات به اهل بیت (ع)، که وجود آن در منابع اختصاصی روایی است، انتساب این دعا را به پیامبر (ص) ثابت کرد، امّا با دخیل دانستن ارزیابی محتوایی در اعتبارسنجی گزاره‌های دینی و نیز نصوص دینی فراوانی که مضمون این دعا را تأیید می‌کند، می‌توان مضمون آن را معتبر دانست. در همین راستاست که علاّمه جعفری دربارهٔ این دعا نوشته است:

> *«اگر دربارهٔ سند روایت یادشده به مدرک معتبری دسترسی پیدا نکنیم، با توجّه به مضامین آیات دیگر که توجّه دقیق و هشیاری کامل را به جهان هستی و ارتباط آن با خدا توصیه می‌کند، توصیه به همان تحیّر اعلا را خواهیم دید که بی‌تردید پیامبر اکرم (ص) از آن به طور کامل برخوردار بوده است.»*(جعفری، ۱۳۹۴ب، ص۳۲۱).

۷. نتیجه‌گیری

از مباحث پیشین، روشن می‌شود که حیرت و مفاهیم‌گوناگون آن در آموزه‌های دینی، به‌فراوانی، به معنای ممدوح نیز به کار رفته و جایگاه معرفتی ویژه‌ای برای آن ترسیم شده است. چنین حیرتی پیوندی ناگسستنی با یقین دارد و ناشی از والاترین مرتبهٔ معرفت یقینی به جهان هستی و ذات الهی است؛ و نظر به این‌که معرفت به خداوند دارای مراتب تشکیکی است، شناسایی جایگاه معرفتی حیرت در تشخیص خالص‌ترین و عالی‌ترین مرتبهٔ معرفت توحیدی که همان «کمال الاخلاص» در حدیث امیرمؤمنان (ع) است اهمیّت فراوانی دارد؛ زیرا والاترین مرتبهٔ معرفت به خداوند که به دور از شائبهٔ شرکِ خفیِّ اعتقادی در شناخت خداوند باشد، بدون نظر به اسما و صفات الهی و با اعتراف به عجز از شناخت کنه ذات الهی حاصل می‌شود که مقارن با حیرت است و همین شاخصهٔ مهمّی برای تفکیک والاترین مرتبهٔ معرفت توحیدی از معرفت‌های نازل‌تر است. در نتیجه، موحّدی که از مرتبهٔ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]
[DOI: 10.22034/16.31.4]

شناخت با اسما و صفات عبور نکرده و به مرتبهٔ عجز حقیقی در معرفت به کنه الهی و سپس حیرت و خاموشی از توصیف خدا نرسیده باشد، دارای والاترین معرفت توحیدی نیست. چنین قرائتی از حیرت در معرفت توحیدی، مورد تأکید معاصرانی همچون امام خمینی، علاّمه طباطبایی، علاّمه حسینی طهرانی، علاّمه حسن‌زادهٔ آملی، علاّمه جوادی آملی، و علاّمه جعفری است.

منابع

- قرآن
- نهج البلاغه (تحقیق صبحی صالح)
- صحیفهٔ سجادیه
- ابن أبی الحدید، عبد الحمید بن هبهٔ الله. (۱۴۰۴ق)، *شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید*، ج۱، قم: مکتبهٔ آیهٔ الله المرعشی النجفی.
- ابن أبی جمهور، محمد بن زین الدین. (۱۴۰۵ق)، *عوالی اللئالی*، تحقیق مجتبی عراقی، ج۴، قم: دار سید الشهداء للنشر.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷)، *النهایهٔ فی غریب الحدیث و الأثر*، تحقیق محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، ج۴، قم: مؤسسهٔ مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق) *مناقب آل ابی طالب*، ج۴، ج۱، ق: علامه.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۱ق)، *مهج الدعوات و منهج العبادات*، ابوطالب کرمانی و محمد حسن محرر، ج۱، قم: دارالذخائر.
- ابن عربی، محی الدین. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیهٔ*، ج۱، بیروت: دارالصادر.
- ابن عمر، مفضل، (بی‌تا)، *توحید المفضل*، تحقیق کاظم مظفر، قم: داوری.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد، (۱۳۵۶)، *کامل الزیارات*، تحقیق عبدالحسن امینی، نجف: دارالمرتضویهٔ.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۴ق)، *لسان العرب*، بیروت، چاپ سوم، دار صادر.
- احسائی، احمد بن زین الدین، (۱۳۸۴)، *شرح العرشیه*، تحقیق صالح احمد دباب، بیروت: مؤسسهٔ البلاغ.
- ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ق)، *تهذیب الغهٔ*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- امام صادق، جعفر بن محمد، (۱۴۰۰ق)، *مصباح الشریعهٔ*، بیروت: اعلمی.
- امام عسکری، حسن بن علی، (۱۴۰۹ ق.)، *التفسیر المنسوب إلی الإمام الحسن العسکری(ع)*، قم: تحقیق مدرسه امام مهدی(ع)، مدرسهٔ الإمام المهدی(عج).
- بقلی شیرازی، رزوبهان، (۱۴۲۶ق)، *مشرب الارواح*، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- البونی، احمد بن علی، (۱۴۲۷ق)، *شمس المعارف الکبری*، بیروت: مؤسسهٔ النور للمطبوعات.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، *غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق سید مهدی رجائی، بیروت: دارالفکر.
- جامی، عبدالرحمان، (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- جعفری تبریزی، محمد تقی، (۱۳۹۴الف)، *خلوت انس*، محمدتقی، به تنظیم و گردآوری عبدالله نصری، تصحیح علی جعفری و دیگران، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- _____، (۱۳۹۴ب)، *مجموعه آثار*، ج۶: چهار شاعر(خیام، نظامی، سعدی، حافظ)، تدوین و تنظیم: نصری، عبدالله. مصحح: علی جعفری و دیگران، تهران: مؤسسهٔ تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- _____، (۱۳۹۳)، *مجموعه آثار*، ج۴ (معرفت‌شناسی)، تدوین عبدالله نصری، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸الف)، *تسنیم*، الف، ج۱، تحقیق علی اسلامی، قم، اسراء.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

- _____، (۱۳۸۸ب)، *نسیم اندیشه*، محقق سید محمود صادقی، دفتر اول، قم، اسراء.
- _____، (۱۳۸۸ج)، *شمیم ولایت*، تحقیق سید محمود صادقی، قم: اسراء.
- _____، (۱۳۸۳)، *تفسیر موضوعی (توحید در قرآن)*، محقق حیدرعلی ایوبی، قم: اسراء.
- _____، (۱۳۹۴)، *تحریر ایقاظ النائمین*، ویرایش علیرضا تاجیک، ج۲، قم: اسراء.
- _____، (۱۳۸۹الف)، *حیات عارفانه امام علی (ع)*، تحقیق علی اسلامی، قم: اسراء.
- _____، (۱۳۸۹ب)، *تسنیم*، ج۳، تحقیق احمد قدسی، قم: اسراء.
- _____، (۱۳۸۹ج)، *ادب فنای مقربان*، تحقیق محمد صفایی، ج۵، قم: اسراء.
- _____، (۱۳۸۴)، *حماسه و عرفان*، تحقیق محمد صفائی، قم: اسراء.
- _____، (۱۳۹۳)، *تحریر رسالة الولایه*، تحقیق حمیدرضا ابراهیمی، ج۱، قم: اسراء.
- حرانی، حسن بن علی ابن شعبه، (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعهٔ مدرسین قم.
- حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۸۰)، *ادله‌ای بر حرکت جوهری*، قم، الف.لام.میم، ۱۳۸۰.
- _____، (۱۳۸۸) *سدرة المنتهی فی تفسیر القرآن المصطفی*، ج۲، قم: الف-لام-میم.
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین، (۱۳۹۱)، *رسالهٔ لب اللباب به ضمیمه مباحثات*، قم: مؤسسهٔ بوستان کتاب قم.
- _____، (۱۴۲۶ق)، *امام شناسی*، ج۱۱، مشهد: علامه طباطبایی.
- _____، (۱۳۸۷)، *مهر تابان*، مشهد: علامه طباطبایی.
- _____، (۱۴۱۷ق)، *توحید علمی و عینی در مکاتب حکمی و عرفانی*، مشهد: علامه طباطبایی.
- حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۲۵ق)، *إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات*، بیروت: اعلمی.
- حِکَمی یزدی، علی‌اکبر مدرس، (۱۳۷۲)، *رسائل حکمیه*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حمیری، نشوان بن سعید، (۱۴۲۰ق)، *شمس العلوم*، تصحیح: مطهر بن علی اریانی و یوسف محمد عبدالله و حسین بن عبدالله عمری، دمشق: دارالفکر.
- حیدری، سید کمال، (۱۴۲۹ق)، *العرفان الشیعی*، به تحقیق خلیل رزق، قم: دار فرقد.
- خمینی، سید روح الله، (۱۳۶۴)، *تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الانس»*، با مقدمهٔ محمدحسن رحیمیان، قم: پاسدار اسلام.
- _____، (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایة إلی الخلافة والولایة*، با مقدمهٔ سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، (۱۳۸۱)، *تقریرات فلسفی امام خمینی*، تقریر عبدالغنی موسوی اردبیلی، نگارش هادی بن مهدی سبزواری، ج۱، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، (۱۳۷۸)، *آداب الصلاة*، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، (۱۳۹۲)، *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوارزمی، تاج الدین حسین، (۱۳۶۸)، *شرح فصوص الحکم*، ج۱، چ۱، تهران: مولی.
- خوانساری، آقا جمال محمد بن حسین، (۱۳۶۶)، *شرح آقا جمال خوانساری بر غرر الحکم و درر الکلم*، ج۲، تهران: دانشگاه تهران.
- دزفولیان، کاظم، (۱۳۸۲)، *شرح گلشن راز*، تهران: طلایه.
- رشتی، کاظم بن قاسم، (۱۴۳۰ق)، *اصول العقائد*، بیروت: دارالمحجة البضاء.
- رضانژاد، غلامحسین، (۱۳۸۳)، *تمهید المبانی یا تفسیر کبیر بر سوره سبع المثانی*، ج۲، تهران، الزهرا.
- رضوی، مرتضی، (۱۳۸۴)، *محی الدین در آینه فصوص*، قم: مؤلف.
- زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس*، بیروت: دارالفکر.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۷)، *سر نی*، ج۱، تهران: انتشارات علمی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۱۷ق)، *الفائق فی غریب الحدیث*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____، (۱۹۷۹م)، *أساس البلاغة*، بیروت: دار الصادر.
- زنوزی، عبدالله بن بیرمقلی باباخان، (۱۳۷۱)، *انوار جلیه*، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.
- سبحانی، جعفر، (۱۴۳۵ق)، *المبسوط فی اصول الفقه*، ج۳، قم، مؤسسهٔ الامام الصادق.
- سجادی، جعفر، (۱۳۷۳)، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران: کومش.
- سراج طوسی، ابونصر، (۱۹۱۴م)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد آلین نیکلسون، لیدن، بریل.
- سعاد الحکیم، (بی‌تا)، *المعجم الصوفی*، بیروت: دندرهٔ للطباعهٔ و النشر.
- سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۲)، *شرح الأسماء الحسنی*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب الدین ابوحفض، (۱۳۷۵)، *عوارف معارف*، ترجمهٔ ابومنصور اصفهانی، چ۲، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- شهرآبادی، راضیه؛ عقدایی، تورج، (۱۳۹۸)، *«نقد، بررسی و تحلیل تقابل حیرت و یقین در غزلیات عطار»*، فصلنامهٔ علمی پژوهشی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی، دورهٔ ۱۱، ش ۴۲.
- صادقی، مجید؛ عروجی، راضیه، (۱۳۸۵)، *«حیرت در عرفان»*، نشریهٔ پژوهش‌های فلسفی کلامی، دورهٔ ۷، ش ۲۸.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی و دیگران، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدوق، محمد بن علی بن بابوی، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، تصحیح هاشم حسینی، قم: جامعهٔ مدرسین قم.
- صفائی حائری، (۱۳۸۳)، *از وحدت تا جدایی*، قم: لیلهٔ القدر.
- صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد صلّی الله علیهم*، تحقیق محسن عباسعلی کوچه‌باغی، ج۱، قم: مکتبهٔ آیهٔ الله المرعشی النجفی.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج۱، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسهٔ الاعلمی للمطبوعات بیروت.
- _____، (۱۳۸۷)، *شیعه*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: مؤسسهٔ بوستان کتاب.
- _____، (۱۳۸۸)، *مجموعه رسائل*، به کوشش سیدهادی خسورشاهی، ج۱، قم: مؤسسهٔ بوستان کتاب قم، طباطبایی.
- _____، (۱۹۹۹م)، *الرسائل التوحیدیه*، بیروت: نعمان.
- طبرسی، علی بن حسن، (۱۳۸۵)، *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*، نجف: المکتبهٔ الحیدریهٔ.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تحقیق احمد حسینی اشکوری، ج۵، تهران: المرتضوی.
- طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الاحکام*، تحقیق حسن الموسوی خرسان، تهران: دارالکتب الاسلامیهٔ.
- _____، (۱۴۱۱ق)، *مصباح المجتهد*، ج۱، بیروت: مؤسسهٔ فقه الشیعهٔ.
- العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعهٔ، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نورالثقلین*، ج۵، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، قم: اسماعیلیان.
- عسکری، حسن به عبدالله، (۱۴۰۰ق)، *الفروق فی اللغهٔ*، بیروت: دار الافاق الجدیدهٔ.
- عطار نیشابوری، فرید الدین، (۱۳۷۳)، *منطق الطیر*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد، (۱۳۷۵)، *روضهٔ الواعظین*، قم: انتشارات رضی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹)، *العین*، قم: نشر هجرت.
- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۶۷)، *شرح مثنوی شریف*، ج۲، تهران: انتشارات زوار.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ق)، *القاموس المحیط*، بیروت: دارالکتب العلمیهٔ.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، ج۵، تهران: مکتبهٔ الصادر.
- _____، (۱۳۷۱)، *نوادر الاخبار فیما یتعلق باصول الدین*، تحقیق مهدی انصاری قمی، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

- ـــــــــــــــــــــ، (۱۴۱۸ق)، *علم الیقین*، ج۱، تحقیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
- فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم، مؤسسهٔ دارالهجره.
- قائمی‌نیا، علیرضا، (۱۳۹۰)، *معناشناختی شناختی قرآن*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، (۱۳۶۸)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق حسین درگاهی، ج۱۴، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج۸، تهران: دارالکتب الاسلامیهٔ.
- کوفی، فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، *تفسیر فرات الکوفی*، تحقیق محمد کاظم، تهران: مؤسسهٔ الطبع و النشر فی وزارهٔ الإرشاد الإسلامی.
- کسنزانی، محمد، (۱۴۲۶ق)، *موسوعهٔ الکسنزان فیما اصطلح علیه أهل التصوف و العرفان*، دمشق: دارالمحبهٔ.
- لاهوری، محمدرضا، (۱۳۷۷)، *مکاشفات رضوی*، تحقیق کورش منصوری، تهران: انتشارات روزنه.
- لیثی واسطی، علی بن محمد، (۱۳۷۶)، *عیون الحکم و المواعظ*، تحقیق حسین حسنی بیرجندی، قم: دار الحدیث.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: دارالکتب الاسلامیهٔ.
- ـــــــــــــــــــــ، (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، تصحیح جمعی از محققان، ج۱و۶و۶۶، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- محمدی ری‌شهری، محمد، (۱۳۹۱)، *دانشنامهٔ قرآن و حدیث*، مترجم: حمیدرضا شیخی، ج۵، قم: مؤسسهٔ علمی فرهنگی دارالحدیث.
- مستملی بخاری، خواجه اسماعیل، (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تحقیق محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۳)، *به سوی تو*، تدوین و نگارش:کریم سبحانی، قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- الزیات، احمد و دیگران، (۱۳۸۶)، *المعجم الوسیط*، تهران: مؤسسهٔ الصادق للطباعهٔ و النشر.
- موسی، حسین یوسف، (۱۴۱۰ق)، *الافصاح*، ج۱، قم: مکتبهٔ الاعلام الاسلامی.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴)، *مجموعه آثار*، ج۱ و ۵ و ۶ و ۸، تهران: صدرا.
- ـــــــــــــــــــــ، (۱۳۸۱)، *یادداشتهای استاد مطهری*، ج۶، تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶)، *پیام امام امیرمؤمنان*، ج۱، تهران: دارالکتب الاسلامیهٔ.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، (۱۳۹۳)، *مثنوی معنوی*، با مقدمهٔ بدیع الزمان فروزانفر، به اهتمام رنلدالین نیکلسون، تهران: نشر ثالث.
- میبدی، حسین بن معین الدین، (۱۴۱۱ق)، *دیوان امیرالمؤمنین*، تصحیح مصطفی زمانی، قم: دار نداء الإسلام للنشر.
- نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، تحقیق مؤسسهٔ آل البیت علیهم السلام، ج۱۰، قم: مؤسسهٔ آل البیت علیهم السلام.
- هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، (۱۴۰۰ق)، *منهاج البراعهٔ*، تصحیح ابراهیم میانجی، ج۱، تهران: مکتبهٔ الاسلامیهٔ.
- الهجویری، ابوالحسن علی، (۱۳۷۵)، *کشف المحجوب*، تحقیق و. ژوکوفسکی و والنتین آلکسی یریچ، تهران: طهوری.
- الهلالی، سلیم بن قیس، (۱۴۰۵ق)، *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*، تحقیق محمد انصاری زنجانی خوئینی، ج۱، قم: الهادی.
- یزدان‌پناه، یدالله، (۱۳۹۷)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش سید عطاء انزلی، ویراست دوم، قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

سایت:

- بلخاری، حسن، *مقام «حیرت» در اندیشه حافظ و ابن عربی»*، مرکز دایرهٔ المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۷/۷/۲۲: https://www.cgie.org.ir/fa/news/۲۱۶۸۹۱

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

- مظاهری، *«منازل معاد منزل سوم: برزخ»*، پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حضرت آیت الله مظاهری، ۱۳۹۱/۷/۲۷:

http://www.almazaheri.ir/Farsi/Index.aspx?TabID=۰۷۰۲&ID=٤٦٨٦&IDSound=۰

نرم افزار:

- خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۶۷)، *بیانات*، ج۱۰، نرم افزار حدیث ولایت، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور.

References

Qur'an.

Nahj al-Balagha (Translation and Research by Sobhi Saleh).

Al-Sahifa al-Sajjadiyya.

Al-Būnī, Aḥmad ibn ʿAlī. (2008). *Shams al-Maʿārif al-Kubrā*. Beirut: Maktabat al-Nūr.

Al-Ḥakīm, Suʿād. (n.d.). *Al-Muʿjam al-Ṣūfī*. Beirut: Dandarah for Printing and Publishing.

Al-Hilālī, Salīm ibn Qays. (2006). *Kitāb-i Salīm ibn Qays al-Hilālī* (M. Anṣārī Zanjānī Khūʾīnī, Ed.) (Vol. 1). Qom: Al-Hādī.

Al-Hujwīrī, Abū al-Ḥasan ʿAlī. (1996). *Kashf al-Maḥjūb* (W. Zhokovskiy & V. A. Alyksiyeryich, Ed.). Tehran: Ṭahūrī.

Al-Ziyāt, Aḥmad et al. (2007). *Al-Muʿjam al-Wasīṭ* (Tehran: Muʾassasat al-Ṣādiq li al-Ṭibāʾah wa al-Nashr).

Amini, ʿAbd al-Karīm. (2010). *Anwār Jaliyya* (J. Jalāl al-Dīn Ashtiyānī, Ed.). Tehran: Amir Kabir.

Amlī, ʿAbdullāh Javādī. (2009a). *Tasnim* (A. Islāmī, Ed.) (Vol. 1). Qom: Isrā.

Amlī, ʿAbdullāh Javādī. (2009b). *Nasīm Andīsheh* (S. Mahdī Ṣādiq, Ed.). Qom: Isrāʾ.

Amlī, ʿAbdullāh Javādī. (2009c). *Shamīm Wilāyat* (S. Mahdī Ṣādiq, Ed.). Qom: Isrāʾ.

Amlī, ʿAbdullāh Javādī. (2004). *Tafsīr Mawzūʿī (Tawḥīd in the Qur'an)* (H. ʿAyyūbī, Ed.). Qom: Isrāʾ.

Amlī, ʿAbdullāh Javādī. (2015). *Taḥrīr Iqāẓ al-Nāʾimīn* (A. Tājīk, Ed.) (Vol. 2). Qom: Isrāʾ.

Amlī, ʿAbdullāh Javādī. (2010a). *The Mystic Life of Imam Ali (AS)* (A. Islāmī, Ed.). Qom: Isrāʾ.

Amlī, ʿAbdullāh Javādī. (2010b). *Tasnim* (Vol. 3) (A. Qudsī, Ed.). Qom: Isrāʾ.

Amlī, ʿAbdullāh Javādī. (2010c). *Adab Fanā' al-Muqarrabīn* (M. Ṣafāʾī, Ed.) (Vol. 5). Qom: Isrāʾ.

Amlī, ʿAbdullāh Javādī. (2004). *Epic and Mysticism* (M. Ṣafāʾī, Ed.). Qom: Isrāʾ.

Amlī, ʿAbdullāh Javādī. (2014). *Taḥrīr Risālat al-Wilāya* (H. Ibrāhīmī, Ed.) (Vol. 1). Qom: Isrāʾ.

ʿAskarī, Ḥasan ibn ʿAbdullāh. (2000). *Al-Furūq fī al-Lughah*. Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīda.

ʿAṭṭār Neyshābūrī, Farīd al-Dīn. (1994). *Manṭiq al-Ṭayr*. Tehran: University Publication Center.

Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad. (2002). *Tahdhīb al-Lughah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī.

Baqalī Shīrāzī, Rizbihān. (2007). *Mashrab al-Arwāḥ* (A. Ibrāhīm al-Kiyālī al-Ḥusaynī al-Shādhilī al-Darqāwī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Dazfūlīān, Kāzīm. (2003). *Sharḥ Golshan-e Rāz*. Tehran: Talāyeh.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. (1995). *Al-ʿAyn*. Qom: Našr Hijrat.

Farūzānfar, Badīʿ al-Zamān. (1988). *Sharḥ Maṭnī al-Maṭnī* (Vol. 2). Tehran: Zawar Publications.

Fatāl Neyshābūrī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1996). *Rawdat al-Wāʿiẓīn*. Qom: Razi Publications.

Fayz Kāshānī, Muḥammad Muḥsin ibn Sharīf al-Murtaḍā. (1994). *Tafsīr al-Ṣāfī* (H. ʿAlamī, Ed.) (Vol. 5). Tehran: Maktabah al-Ṣādir.

Fayz Kāshānī, Muḥammad Muḥsin ibn Sharīf al-Murtaḍā. (1992). *Nawādir al-Akhbār fī Mā Yataʿallāq bi Uṣūl al-Dīn* (M. Anṣārī Qummī, Ed.). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.

Fayz Kāshānī, Muḥammad Muḥsin ibn Sharīf al-Murtaḍā. (1997). *ʿIlm al-Yaqīn* (Vol. 1) (M. Bidārfar, Ed.). Qom: Bidār Publications.

Fīrūzābādī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. (1994). *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Fīūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1995). *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharib al-Sharḥ al-Kabīr li al-Rāfiʿī*. Qom: Maktabah Dār al-Hijrah.

Ḥarānī, Ḥasan ibn ʿAlī ibn Shaʿba. (1985). *Tuhaf al-ʿUqūl* (ʿA. Āqbar Ghafārī, Ed.). Qom: Society of Qom Teachers.

Ḥasan-Zāda ʿAmulī, Ḥasan. (2001). *Arguments for Substantial Movement*. Qom: Alif-Lām-Mīm.

Ḥasan-Zāda ʿAmulī, Ḥasan. (2009). *Sidrat al-Muntahā fi Tafsīr al-Qur'an al-Muṣṭafā* (Vol. 2). Qom: Alif-Lām-Mīm.

Hāshimī Khūʾī, Mīrzā Ḥabīb Allāh. (2003). *Minhāj al-Barāʿah* (I. Mīyānjī, Ed.) (Vol. 1). Tehran: Maktabat al-Islāmiyya.

Ḥaydari, Sayyid Kamāl. (1429 AH). *Shīʿī Mysticism* (K. Rizq, Ed.). Qom: Dār Firqad.

Ḥusaynī Ṭahānī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (2012). *The Essence of the Core with Appendices* (Mūsa Arabi, Ed.). Qom: Būstān Kitāb Institute.

Ḥusaynī Ṭahānī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1426 AH). *Imām Studies* (Vol. 11). Mashhad: ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī.

Ḥusaynī Ṭahānī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (2008). *Mahr Tābān*. Mashhad: ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī.

Ḥusaynī Ṭahānī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1417 AH). *Scientific and Practical Tawḥīd in Philosophical and Mystical Schools*. Mashhad: ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī.

Ḥarʿāmī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1425 AH). *Ithbāt al-Hudā bi al-Naṣṣ wa al-Muʿjizāt*. Beirut: ʿIlmī.

Ḥikmatī Yazdī, ʿAlī-Akbar. (1993). *Philosophical Treatises*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Ḥumayrī, Nashwān ibn Saʿīd. (1420 AH). *Shams al-ʿUlūm* (M. ʿAlī Arayānī, Y. Muḥammad ʿAbdullāh & Ḥusayn ibn ʿAbdullāh ʿUmrī, Eds.). Damascus: Dār al-Fikr.

Ibn Abī al-Haydār, ʿAbd al-Hamīd ibn Hibat Allāh. (2005). *Sharh Nahj al-Balagha* (Vol. 1). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.

Ibn Abī Jumhūr, Muḥammad ibn Zayn al-Dīn. (2006). *ʿAwālī al-Liʾālī* (Vol. 4, M. ʿIrāqī, Ed.). Qom: Dār Sīd al-Shuhadā.

Ibn ʿArabī, Muḥyī al-Dīn. (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (Vol. 1). Beirut: Dār al-Ṣādir.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

Ibn Athīr, Mubārak ibn Muḥammad. (1988). *Al-Nihāya fī Gharīb al-Ḥadīth wa-al-Athar* (Vol. 4, M. M. Ṭanāḥī & Ṭāhir Aḥmad Zāwi, Eds.). Qom: Isma'iliyya Printing Foundation.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukram. (2005). *Lisān al-ʿArab* (3rd ed.). Beirut: Dār al-Ṣādir.

Ibn Qulawayh, Jaʿfar ibn Muḥammad. (1977). *Kāmil al-Ziyārāt* (A. Amīnī, Ed.). Najaf: Dār al-Murtadhā.

Ibn Shahrāshūb, Muḥammad ibn ʿAlī. (2000). *Maqārib Āl Abī Ṭālib* (Vol. 4, J. 1). Qom: ʿAllāma.

Ibn Ṭāwūs, ʿAlī ibn Mūsā. (2001). *Mahajj al-Duʿāt wa-Manhaj al-ʿĀbidīn* (Vol. 1, A. Ṭālebi & M. Hasani, Eds.). Qom: Dār al-Dhakhā'ir.

Ibn ʿUmar, Mufaddal. (n.d.). *Tawḥīd al-Mufaddal* (K. Muẓaffa, Ed.). Qom: Dāwri.

Iḥsāʾī, Aḥmad ibn Zayn al-Dīn. (2005). *Sharḥ al-ʿUrshiyya* (S. A. Dabbāgh, Ed.). Beirut: Maktabat al-Balāgh.

Imām Ṣādiq, Jaʿfar ibn Muḥammad. (2001). *Miṣbāḥ al-Sharīʿa*. Beirut: ʿIlmī.

Imām ʿAskarī, Ḥasan ibn ʿAlī. (2009). *Al-Tafsīr al-Mansūb ilā al-Imām al-Ḥasan al-ʿAskarī (AS).* Qom: ʿAṣīr al-Īmām al-Mahdī (AS) School.

Jāmī, ʿAbd al-Raḥmān. (1991). *Naqd al-Naṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ* (S. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Ed.). Tehran: Islamic Guidance Ministry Printing Organization.

Jaʿfarī Tabrīzī, Muḥammad Taqī. (2015a). *Khalwat-i Uns* (A. Naṣrī, Ed.). Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Allameh Ja'fari's Works.

Jaʿfarī Tabrīzī, Muḥammad Taqī. (2015b). *Mujmūʿah-yi Athār* (Vol. 6): Four Poets (Khayyam, Nezami, Saadi, Hafez) (A. Naṣrī, Ed.). Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Allameh Ja'fari's Works.

Jaʿfarī Tabrīzī, Muḥammad Taqī. (2014). *Mujmūʿah-yi Athār* (Vol. 4): Epistemology (A. Naṣrī, Ed.). Tehran: Institute for the Compilation and Publication of the Works of Allameh Jafari.

Khomeini, Sayyid Ruhullāh. (1985). *Commentary on the Explanation of "Fusūs al-Ḥikam" and "Miṣbāḥ al-Uns"* (M. Ḥusayn Rahīmīyān, Ed.). Qom: Pasdār-e Islām.

Khomeini, Sayyid Ruhullāh. (1997). *Miṣbāḥ al-Hidāya ilā al-Khilāfah wa al-Wilāyah* (S. Jalāl al-Dīn Ashtiyānī, Ed.). Tehran: Imam Khomeini Foundation.

Khomeini, Sayyid Ruhullāh. (2002). *Philosophical Discussions of Imam Khomeini* (ʿAbd al-Ghanī Mūsawī Ardabilī, H.-i M. b. Mahdī Sabzavārī, Eds.) (Vol. 1). Tehran: Imam Khomeini Foundation.

Khomeini, Sayyid Ruhullāh. (1999). *Adab al-Salāh*. Tehran: Imam Khomeini Foundation.

Khomeini, Sayyid Ruhullāh. (2013). *Sharḥ Chahār Ḥadīth* (Four Hadiths). Tehran: Imam Khomeini Foundation.

Khwarizmi, Tāj al-Dīn Ḥusayn. (1989). *Sharḥ Fusūs al-Ḥikam* (Vol. 1, Ch. 1). Tehran: Mowlā.

Khuʾansārī, Āqā Jamāl Muḥammad ibn Ḥusayn. (1987). *Sharḥ Āqā Jamāl Khuʾansārī on Ghurar al-Ḥikam and Durar al-Kalim* (Vol. 2). Tehran: University of Tehran.

Kisnīzānī, Muḥammad. (2005). *Mawsūʿat al-Kisnānī fīmā Iṣṭalaḥ ʿAlayh Ahl al-Ṣūfī wa al-ʿIrfān*. Damascus: Dār al-Maḥabbah.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. (1407 AH). *Al-Kāfī* (A. Akbar Ghafārī & Muḥammad Ākhundī, Eds.) (Vol. 8). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.

Kūfī, Furāt ibn Ibrāhīm. (1410 AH). *Tafsīr Furāt al-Kūfī* (M. Kāẓim, Ed.). Tehran: Institute for the Printing and Publication of the Ministry of Islamic Guidance.

Lāhūrī, Muḥammad Riżā. (1998). *Mukāshafāt Riḍawī* (K. Manṣūrī, Ed.). Tehran: Rūzānah Publications.

Līthī Wāsitī, ʿAlī ibn Muḥammad. (1997). *ʿUyūn al-Ḥikam wa al-Mawāʿiẓ* (H. Ḥusaynī Bīrjandī, Ed.). Qom: Dār al-Ḥadīth.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (2007). *Payām-i Imām Amīr al-Muʾminīn* (Vol. 1). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.

Majlisī, Muhammad Bāqir ibn Muhammad Taqī. (1985). *Mirʾāt al-ʿUqūl fī Sharḥ Akhbār Āl al-Rasūl* (S. Ḥāshim Rasūlī Maḥallātī, Ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.

Majlisī, Muhammad Bāqir ibn Muhammad Taqī. (1985). *Biḥār al-Anwār* (Collective of researchers, Ed.) (Vols. 1, 6, 66). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Mawlavi, Jalāl al-Dīn Muhammad ibn Muhammad. (2014). *Mathnawī-ye Maʿnawī* (B. al-Zamān Furūzānfar, Introduced by R. Nicolson). Tehran: Nashr-i Salis.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (2004). *Bih Suī Tū* (K. Suhāni, Ed.). Qom: Educational and Research Institute Imam Khomeini.

Mīyabdī, Ḥusayn ibn Maʿīn al-Dīn. (1992). *Dīvān-i Amīr al-Muʾminīn* (M. Zamānī, Ed.). Qom: Dār-i Nadā al-Islām li al-Nashr.

Mohammadi Rīshahrī, Muhammad. (2012). *Dānashnāmé-ye Qurʾān va Ḥadīth* (H. Shīkhī, Trans.) (Vol. 5). Qom: Cultural and Scientific Institute Dār al-Ḥadīth.

Mustaʿmallī Bukhārī, Khwāja Ismāʿīl. (1984). *Sharḥ al-Taʿarraf li Maḏhab al-Ṣūfī* (M. Rowshan, Ed.). Tehran: Asātīr Publications.

Mūsā, Ḥusayn Yūsuf. (1991). *Al-Ifṣāḥ* (Vol. 1). Qom: Maktabat al-ʿIlām al-Islāmī.

Mutahharī, Muḥammad. (2005). *Majmūʿeh Aḥkām* (Vols. 1, 5, 6, 8). Tehran: Sadra Publications.

Mutahharī, Muḥammad. (2003). *Yād-dāsht-hā-ye Ustād Mutahharī* (Vol. 6). Tehran: Sadra Publications.

Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī. (2007). *Mustadrak al-Wasāʾil wa Mustanbiṭ al-Masāʾil* (Institute of Ahl al-Bayt (AS) Research, Ed.) (Vol. 10). Qom: Muʾassasat Ahl al-Bayt (AS).

Qāʾimī-Niyā, ʿAlī Rezā. (2011). *Meaning-Cognitive Studies of the Qurʾān*. Tehran: Cultural Research Institute Publication.

Qummī Mashhadī, Muḥammad ibn Muḥammad Riżā. (1989). *Tafsīr Kanz al-Daqāʾiq wa Baḥr al-Gharāʾib* (H. Dargahī, Ed.) (Vol. 14). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Reshti, Kāzīm ibn Qāsim. (2011). *Uṣūl al-ʿAqāʾid*. Beirut: Dār al-Maḥajja al-Bayḍāʾ.

Rizāniyād, Gholām Ḥusayn. (2004). *Tamhīd al-Mabānī or Great Commentary on Sūrat al-Fātiḥa* (Vol. 2). Tehran: al-Zahra.

Rizvī, Murtazā. (2005). *Muḥy al-Dīn in the Mirror of Fusūs*. Qom: Author.

Sabzawārī, Jaʿfar. (2015). *The Comprehensive Overview of Islamic Knowledge*. Tehran: Kūmash.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

Sabzawārī, Mullā Hādī. (1993). *Sharḥ al-Asmāʾ al-Ḥusnā* (N. Ḥabībī, Ed.). Tehran: University of Tehran.

Sādīqī, Majīd; ʿUrūjī, Rāziya. (2006). "Wonder in Mysticism." *Journal of Philosophical-Kalam Research*, 7.(۲۸)

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1984). *Mafātīḥ al-Ghayb* (M. Khwājavī & Others, Eds.). Tehran: Institute for Islamic Studies and Research of the Islamic Society of Wisdom and Philosophy in Iran.

Ṣadūq, Muḥammad ibn ʿAlī ibn Bābūya. (2019 AH). *Al-Tawḥīd* (H. Ḥusaynī, Ed.). Qom: Society of Teachers of Qom.

Ṣafāʾī Ḥāʾirī. (2004). *From Unity to Separation*. Qom: Laylat al-Qadr Press.

Ṣaffār, Muḥammad ibn Ḥasan. (1404 AH). *Basāʾir al-Darajāt fī Faḍāʾil Āl Muḥammad (S)* (M. ʿAbbās-ʿAlī Kūchebāghī, Ed.) (Vol. 1). Qom: Āyatollah al-Marʿashī Library.

Shahrūdī, Shihāb al-Dīn Abū Ḥafẓ. (1996). *ʿAwārif al-Maʿārif* (A. Abū Manṣūr Isfahānī, Trans.) (2nd ed.). Tehran: Scientific-Cultural Publications.

Shahrābādī, Rāziya; ʿAqdāʾī, Touraj. (2019). "Critique, Review, and Analysis of the Contrast between Wonder and Certainty in the Ghazals of ʿAṭṭār." *Journal of Literary and Linguistic Texts*, 11(42).

Sirāj al-Tūsī, Abū Naṣr. (1914). *Al-Lumaʿ fī al-Ṣūfiyyah* (R. A. Nicholson, Ed.). Leiden: Brill.

Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn. (2011 AH). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān* (Vol. 1). Beirut: Al-ʿAlamī Institute for Publications.

Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn. (2008). *Shīʿah* (Edited by S. Hādī Khosrowshāhī). Qom: Būstān-Kitāb Institute.

Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn. (2009). *Collection of Letters* (Edited by S. Hādī Khosrowshāhī) (Vol. 1). Qom: Būstān-Kitāb Institute.

Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn. (1999). *Al-Rasāʾil al-Tawḥīdiyya*. Beirut: Nuʿmān.

Ṭabarsī, ʿAlī ibn Ḥasan. (2006). *Mishkāt al-Anwār fī Ghurar al-Akhbār*. Najaf: Al-Ḥaydariyyah Library.

Tamīmī Amadī, ʿAbd al-Wāḥid ibn Muḥammad. (1995). *Ghurar al-Ḥikam wa-Durar al-Kalim* (S. Mahdī Rajāʾī, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr.

Ṭarīḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. (1996). *Majmaʿ al-Bahrayn* (A. Ḥusaynī Ashkūrī, Ed.) (Vol. 5). Tehran: Al-Murtazā.

Tūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1407 AH). *Tahdhīb al-Aḥkām* (H. al-Mūsawī Khurāsānī, Ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.

Tūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1411 AH). *Miṣbāḥ al-Mujtahid* (Vol. 1). Beirut: Institute for Islamic Jurisprudence.

Yazdān-Panāh, Yadullāh. (2018). *Mabānī va Uṣūl-i ʿIrfān-i Nazari* (S. ʿAṭā Anzālī, Ed., 2nd ed.). Qom: Educational and Research Institute Imam Khomeini.

Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. (1414 AH). *Tāj al-ʿUrūs*. Beirut: Dār al-Fikr.

Zarinkūb, ʿAbd al-Ḥusayn. (2008). *The Song of the Reed* (Vol. 1). Tehran: Scientific Publications.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar. (1417 AH). *Al-Fāʾiq fi Gharīb al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar. (1979). *Asās al-Balāgha*. Beirut: Dār al-Ṣādir.

Zanūzī, ʿAbdullāh ibn Bīrmqīlī Bābākhān. (1992). *Al-Mubāthah al-Raqīq* (J. Jalāl al-Dīn Ashtiyānī, Ed.). Tehran: Amir Kabir.

- Websites:

Balkhārī, Ḥasan. (2018). "Maqām-i 'Hayrat' dar Andīsheh-ye Ḥāfeẓ va Ibn ʿArabī." *Markaz-i Dāyirat al-Maʿārif-i Bozorg-i Islāmī*. Retrieved from https://www.cgie.org.ir/fa/news/216891

Mazhāhī, H. "Manāzil-i Maʿād Manzil-i Savvum: Barzakh." *Website of the Office of Ayatollah Mazhāhī*. Retrieved from http://www.almazaheri.ir/Farsi/Index.aspx?TabID=0702&ID=4686&IDSound=0

- Software:

Khāmenehʾī, Sayyid ʿAlī. (1988). *Bayānāt* (Vol. 10) [Islamic Humanities Software]. Qom: Center for Computer Research in Islamic Sciences Noor.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.22034/16.31.4]