



مفهوم عرفانی فقر در ادعیه صحیفه سجادیه

عادل مقدادیان^{۱*}

مهناز توکلی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۲

چکیده

انسان‌ها در قرآن کریم، فقرا به خدای متعال معرفی شده‌اند. این صفت در عرفان اسلامی بسیار مورد توجه قرار گرفت. عارفان فقر را در توصیف ممکن‌الوجود از آن جهت مهم می‌دانند که حکایت از احتیاج تامّ مظاهر به مظهر دارد. فقیر موجودی است که نه فقط در ایجادش محتاج موجد خود است بلکه در بقا نیز آن به آن و لحظه به لحظه به علت مبقیه محتاج است. فقر در ادبیات دعایی شیعه و در ادعیه مأثوره نیز به کرات بیان شده است. مسئله این پژوهش کاوش معنای فقر در دعاها صحیفه سجادیه است. هدف نهایی تحقیق آن است که کشف نماید آیا فقر تمجید شده در میراث دعایی مأثور، همان فقر مورد نظر عارفان مسلمان است. از همین رهگذر به روش تحلیلی و با رفتن به سراغ منابع کتابخانه‌ای این مسئله مورد کاوش قرار گرفت. دریافت نهایی پژوهش این است که فقر در ادعیه به دو قسمت فقر مذموم، یعنی عدم اکتساب ثروت حداقل به میزان کفایت و فقر ممدوح به معنای کشف وابستگی و فقر ذاتی خویش به خدای متعال است. در چنین مقامی است که عارف، با قبول عبودیت که جبر ناگزیر حاصل از وصول به فناست، اراده خود را به مراد خویش یعنی خدای متعال می‌فروشد و تدبیر امورش را به او وامی‌نهد.

واژگان کلیدی: فقر، غنا، وجود، جهل، تدبیر، صحیفه سجادیه

۱- استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه بین‌المللی اهل بیت(ع)، *نویسنده مسئول meghdadiyan@abu.ac.ir

۲- استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه شهید بهشتی، m-tavackoli@sbu.ac.ir

۱. مقدمه

دعا را قرآن صاعد دانسته اند (خمینی، ۱۳۸۱: ج ۳، ۳۶۷). عارفان، چه در مقام سیر الی الله و چه در مقام بیان یافته‌های شهودی، نمی‌توانند از دعا به عنوان گنجینه معرفت چشم‌پوشی کنند. وقتی حجج معصوم الهی در مقام خطاب ذات اقدس الهی، کلامی به زبان می‌آورند، از باب این که سخن امام، جلودار همه سخنان است: «کلام الإمام إمام الکلام» (حافظ برسی، ۱۳۷۹ق: ۲۷۰) بسیاری از نکات معرفتی و عرفانی ویژه را بیان میکنند که حتی در روایات نیز به آن کمتر پرداخته شده است. چون در احادیث طرف خطاب مردمند ولی در دعا طرف خطاب خداست و از همین رهگذر نوع بیان رقیقتر و لطیفتر است. در روایات، معصوم در مقام تبیین معارف برای ماست ولی در دعا معصومین در مقام انس با ساحت ربوبی هستند. لذاست که نحوه تبیین معارف در این دو منبع قولی متفاوت خواهد بود. تدبیر در مفاهیم پربسامد ادعیه معصومین علیهم‌السلام میتواند افق‌گشای فهم جدیدی از عرفان نظری و راه‌گشای سلوک عارفانه در عرفان عملی باشد. به همین مناسبت عارفان مسلمان همیشه در کنار ذکر و قرآن به خواندن دعا نیز توصیه کرده‌اند.

۲. بیان مسئله

یکی از وام‌گیری‌های ادعیه از قرآن کریم، تأکید بر مفهوم فقر برای وجود انسان است. وجود مخلوق در نگاه عرفانی، وجود فقری محض است. وقتی وجود مخلوق، فقر محض باشد صفاتی که در مخلوق غیر ذاتی است مثل علم مخلوق نیز علمی حاصل از خلق مدام خواهد بود. به این معنا که اگر یک آن، افاضه فیض الهی از انسان قطع شود، چون هیچ وجودی برای او باقی نمی‌ماند هیچ علمی نیز نخواهد داشت.

فقر در لغت به معنای شکستن ستون فقرات است به گونه‌ای که فرد نتواند بر پشت خویش باری را تحمل کند. مسکین که در ذلت و خواری تحمل بار زندگی مانده است را از همین رو فقیر می‌گویند. «و الفقیر: المكسور فقار الطهر. و قال أهل اللغة: منه اشتق اسم الفقیر، و كأنه مكسور فقار الطهر، من ذلته و مسکنته» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۴، ۴۴۳). فقیر محتاج دیگری است. حال یا محتاج دیگر مردمان یا محتاج خالق آنان خواهد بود. فقر با همین دو معنا در صحیفه سجاده آمده است. گاهی در دعاها صحیفه سخن از فقر به معنای نداشتن کفایت مالی برای گذران زندگی سخن به میان آمده است. مثلاً امام سجاد به درگاه الهی عرضه میدارد: «و نَعُوذُ بِكَ مِنْ تَنَاوُلِ الْإِسْرَافِ، وَ مِنْ فُقْدَانِ الْكُفَافِ (۸) وَ نَعُوذُ بِكَ مِنْ شِمَانَةِ الْأَعْدَاءِ، وَ مِنْ الْفَقْرِ إِلَى الْكُفَاءِ» (امام سجاد، دعای هشتم). «به تو پناه می‌آوریم از کشیده شدن به مسیر زیاده‌روی در خرج و همینطور از نداشتن به مقداری که کفاف زندگانی‌مان باشد و پناه می‌بریم به تو از آن که به این سبب مورد زخم



زبان نادوستان قرار بگیریم و این که به انسان‌هایی مانند خودمان محتاج بشویم» اما در دعاهای مأثور شیعی عموماً به مفهوم قرآنی فقر پرداخته شده است.

مسئله این پژوهش پیدا کردن رویکرد عرفانی معصومین در کاربرد واژه فقر در دعاهایشان است. به نظر می‌رسد فقری که در دعاهای شیعی آمده است، همان سخن عارفان است که موجودات ایجاداً و بقائاً مفتقرند نه آن که وجود ماسوی الله، نمود باشد و لذا فقط یک «بود» داشته باشد. از سویی این که سایر وجودات را مندک و عین آن یک وجود بدانیم نیز عقلاً و نقلاً غیر قابل پذیرش است:

دم از «وجودک ذنب» زدند بی‌خبران
چہ سان عطیہ حق را گناہ ما گویند؟
بلی گناہ بود دعوی وجود از ما
بہ اہل راز چنین گوی تا بہ جا گویند
(دهلوی، ۱۳۸۹: غزل ۱۷۲)

در پیشینه این پژوهش غیر از یک تحقیق کلاسی در مدرسه علمیه نرجسیه سیرجان با عنوان «فقر در صحیفه سجاده» که با حمایت اداره کل ساماندهی امور پژوهشی حوزه منتشر شده و در خصوص مفهوم اقتصادی فقر است و مقاله «تبیین معنای فلسفی فقر و غنا در صحیفه سجاده» (شکر، عبدالعلی، ۱۳۹۲: عقل و دین، دوره ۵، شماره ۹، ۱۱۹ تا ۱۳۶) که بینشی فلسفی دارد، سابقه دیگری یافت نشد. وجه نوآوری این پژوهش غلبه نگاه عرفانی در توضیح و بررسی مفهوم فقر در دعاست و به همین مناسبت است که رابطه میان فقر وجودی در عرفان را با جهل ذاتی انسان و از همین رهگذر واگذار کردن امور عبد به رب یا همان تقدیرگرایی در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد. از منظر عارفان فقیر یعنی موجودی که وجود فقری دارد چون وجودش غیری است، نمی‌تواند صفات ثبوتیه ذاتی داشته باشد. لذاست که عارفان معتقدند عموم انسان‌ها جاهل و هلوع و عجلوند و فقط عارفان واصل هستند که از علم و تدبیر برخوردارند. این علم و تدبیر نیز که در مقام عبودیت به سالک اعطاء می‌شود، برگرفته از ربوبیت الهی است که نواقص بندگی را می‌پوشاند.

۳. روش تحقیق

این پژوهش بر اساس منابع کتابخانه‌ای و با ادبیات تحلیلی و بررسی موردی بعضی از کلید واژگان در دو زمینه (Context) (دعایی و عرفانی را مورد تحقیق قرار داده و سعی می‌کند تقارب معنایی کلیدواژگان به کار رفته در ادعیه را با همان کلمات در ادبیات عارفان را کشف نماید.

۴. یافته‌ها

فقر وجودی هم در مقام ایجاد و هم در مقام بقاست. به همین لحاظ فقیر علم خویش را معلوماتی میدانند که فیاض علی الاطلاق به قدر حکمت و کرم خویش به او افزوده کرده است. او خواست و



مشیت خویش را محو در مشیت و اراده خدا می‌داند. سالک الی الله در مقام عبودیت در عین آن که به سبب انسان بودن خواست و مشیت دارد، خواست او غیر از اراده و مشیت و خواست الهی نخواهد بود و چون اراده‌اش در طول اراده رب العالمین است، مستجاب الدعوه خواهد شد. به همین مناسبت تدبیر او نیز هیچ‌گاه در مقابل تقدیر الهی نیست. در مقوله تقدیر، عارفان گاه تقدیر را در مقابل قضاء قرار می‌دهند. در این نوع تعریف از تقدیر و قضاء تقدیر جز حُسن و زیبایی نخواهد بود ولی قضا جزای تخطی از تقدیر است. با جاری شدن قضا، کافر مبهوت چینش امور الهی شده و مؤمن متوجه جباریت الهی و به دنبال فهم علل قضای الهی خواهد بود. بنابراین، یافته ویژه این پژوهش، فهم مقوله فقر در ادعیه بر اساس نگاه عرفانی و ثمرات و توابع آن است.

۴-۱- فقر در صحیفه سجادیه

ریشه «فقر»، ضعف است، شکست و انکسار است؛ ضعف و شکستگی باعث می‌شود که موجود، محتاج به غیر باشد. الافتقار: إعلان الضعف، و الاحتیاج إلى الإعانة (رازی، ۱۴۲۳: ۹۰). فقر در مقابل غناست. بالاترین مرحله فقر، فقر ذاتی است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۱۸) و در مقابل، والاترین غنی، غنای ذاتی است.

معنای فقر ذاتی نیز آن است که فقیر ذاتی دائماً به افاضه و سرازیر شدن آن به آن وجود و عوامل و صفات وجودساز از خدای غنی بر ذات فقیر اوست، پس در هر آنی وجود او و وجود فیضان یافته بر او، وجودی فقری است؛ و معنی «الفقر الذاتی أنه دائماً یحتاج إلى إفاضة الوجود من الغنی بالذات إليه أنا فانا فكل آن یكون وجوده و وجود الفیض المفاض علیه» (کربلایی، بی تا: ۴۹۴).

فقر، آن‌طور که در منازل السائرین آمده است، سه مرحله دارد. پایین‌ترین آنها «فقر زهاد» یعنی همان فقر متبادر به ذهن است که عبارت از کناره‌گیری از تعلقات دنیایی است. دومین مرتبه، «فقر افعالی» است که معنای آن دیدن فضل الهی در توفیق و امکان افعال است و لذا اعمال خویش را هیچ نمی‌داند. در بالاترین مقام، «فقر» به معنای واقع شدن در امواج دربای احدیت الهی است. «و الدرجة الثالثة صحه الاضطرار، و الوقوع فی ید التقطع الوجدانی، و الاحتباس فی قید التجرید. و هذا فقر الصوفیة» (انصاری، ۱۴۱۷: ۸۷).

در صحیفه سجادیه گاه فقر صریحاً در معنای فقر مالی آمده است. مثلاً در این فقرات: «و نَعُوذُ بِكَ مِنْ سَمَاتِهِ الْأَعْدَاءِ، وَ مِنْ الْفَقْرِ إِلَى الْأَكْفَاءِ، وَ مِنْ مَعِيشَةٍ فِي شِدَّةٍ» (امام سجاد: ۵۶، ۸)، «دعائه علیه‌السلام فی الاستعاذه من المکاره و سبئ الأخلاق و مذاام الأفعا» که امام علیه‌السلام از فقر به مخلوقی مانند خود، به خالق خویش پناه می‌برد و از شمانت دشمنان به سبب سیر زندگی‌اش استعاذه به خدا می‌برد و از او درخواست می‌کند که معیشت و زندگانی سختی نداشته باشد. یا این فقره از دعا که امام سجاد علیه‌السلام عرضه می‌دارد: «اللَّهُمَّ لَا طَاقَةَ لِي بِالْجُهْدِ، وَ لَا صَبْرَ لِي عَلَى



الْبَلَاءِ، وَ لَا قُوَّةَ لِي عَلَى الْفَقْرِ، فَلَا تَحْظُرْ عَلَيَّ رِزْقِي، وَ لَا تَكْلُنِي إِلَى خَلْقِكَ» (امام سجاد: ۱۰۸، دعای ۲۲ عند الشدة و الجهد و تعسر الأمور) که امام تلاش و صبر بر بلا و نیروی تحمل فقر را در حد عامه آدمیان نمی‌دانند و یاد میدهند که به همین سبب از ضیق شدن رزق و روزی به خدا پناه برده و از او بخواهیم که ما را به مخلوقات خویش وانگذارد. کما این که در جای دیگر حضرت می‌فرماید: «وَأَعُوذُ بِكَ، يَا رَبِّ، مِنْ هَمِّ الدَّيْنِ وَ فِكْرِهِ، . . . وَ أَجْرُنِي مِنْهُ يَوْسُوعَ فَاضِلٍ أَوْ كَفَافٍ وَاصِلٍ . . . وَ اخْجُبْنِي عَنِ السَّرْفِ وَ الْإِزْدِيَادِ. . . اللَّهُمَّ حَبِّبْ إِلَيَّ صُحْبَةَ الْفُقَرَاءِ، وَ أَعْنِي عَلَى صُحْبَتِهِمْ بِحُسْنِ الصَّبْرِ» (امام سجاد، ۱۳۸، ۳۰ فی المعونة علی قضاء الدين) از آن جا که امام علیه‌السلام بیشتر از کفاف و وسع صحبت میکرده‌اند و درخواست دوری از اسراف و زیاده‌خواهی از خدا داشته‌اند درخواست این که خدا همنشینی با فقراء را محبوب ایشان بگرداند، احتمالاً منظور فقرای مالی است که امام از خدای متعال می‌خواهند در برابر درخواست‌های آنان صبر خویش را از دست ندهند. گاهی نیز فقر در صحیفه سجادیه به صراحت در معنای فقر عرفانی به کار رفته است. مثلاً آن جا که امام سجاد علیه‌السلام از خدا می‌خواهد که فرزندانش را از فقر ذاتی مخلوق با غنای ذاتی خویش، غنی و بی‌نیاز فرماید: «وَأَلْمَعْنَيْنِ مِنَ الْفَقْرِ يَغْنَاكَ» (امام سجاد: ۱۲۲، ۲۵ لولده علیهما السلام) در مورد این نوع از فقر در این مقاله و در ادامه بحثی مستوفی خواهد آمد.

۴-۲- فقر در مقابل اله

فقر در صحیفه سجادیه گاه در کنار صفات دیگر دائر بر نقص و ضعف بنده آمده است. صفاتی مانند عدم مالک بودن نفع و ضرر، ناتوانی، خواری، ضعیف بودن، در ضرر به سر بردن، کوچک بودن، بی‌ارزش بودن، هراسان بودن و پناهنده بودن به درگاه الهی: «إِلَهِي أَصْبَحْتَ وَ أَمْسَيْتَ عَبْدًا دَاخِرًا لَكَ، لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَ لَا ضَرًّا إِلَّا بِكَ، أَشْهَدُ بِذَلِكَ عَلَى نَفْسِي، وَ أَعْتَرِفُ بِضَعْفِ قُوَّتِي وَ قَلَّةِ حِيلَتِي، . . . فَإِنِّي عَبْدُكَ الْمُسْكِينُ الْمُسْتَكِينُ الضَّعِيفُ الضَّرِيرُ الْحَقِيرُ الْمُهِينُ الْفَقِيرُ الْخَائِفُ الْمُسْتَجِيرُ» (امام سجاد: ۱۰۴؛ دعای ۲۱). من دعائه علیه‌السلام إذا حزنه أمر و أهمته الخطايا). از نگاه عارفان به کار بردن واژه «اله» در مقام خطاب خداوند، به سبب رسیدن سالک به «مقام تحیر» است. این مقام که بالاترین مرتبه شناخت مخلوق نسبت به خداست، «مقام عجز»، «مقام حیرت»، «مقام وقوف» (ابن سینا، نمط نهم، فصل نوزدهم، ۱۳۷۵ هـ. ش) و «مقام لادرکه» (ابن عربی، محی‌الدین، ج ۱ ص ۹۲)، نامیده می‌شود. در معنای لغوی «اله» و «عبد» مستوفی یک معنایند اما با دقت عرفانی، خطاب قرار دادن خدای متعال با لفظ «اله» از نظرگاه «عرفان تنزیهی» است و ندا نمودن او با لفظ «معبود» با نگاه «عرفان توصیفی» می‌باشد. اضافه «اله» به «خود» نه از باب باقی ماندن «آیت» که به دو جهت «اقرار» و «افتخار» است. «حال اقرار» در ساحت عرفانی، چیزی غیر از «اقرار» عمومی اسلام است که به واسطه آن احکام



مسلمان بر گوینده شهادتین بار میشود. اقرار عمومی، همان است که در آیه شریفه ۸۴ از سوره بقره مورد اشاره قرار گرفته است و اقرار خواصّ که اقرار عرفانی است در آیه ۸۱ سوره آل عمران بیان شده است. گرچه اقرار به هر دو صورت آن همانطور که در دو آیه مذکور آمده است، فرع بر «شهود» است، اما به همان اندازه که درجه «شهود عرفانی» با «شهود عوام» متفاوت است، «اقرار عرفانی» هم با «اقرار عمومی» متمایز خواهد بود. «اقرار عرفانی» (حسینی طهرانی، ۱۴۱۶: ۱۹۲) حاصل «وصل» است و بعد از رسیدن به «مرحله عبودیت» رخ می‌دهد. در این مرحله سالک با تمام اعضاء و جوارح و وجودش (همانگونه که در همین دعای عرفه آمده است)، شهادت حقیقی و خالصانه می‌دهد که سفر سوم در «کنه عبودیت»، او را به درک و شهود «ربوبیت الهی» رسانده است و تداوم تردّد در این سفر را با تمام وجود خویش حسّ و اقرار می‌کند. اما بیان عبارت «الهی» از سوی «سالک واصل» و اضافه «اله» به «خویش» به جهت «افتخار» نیز هست. سالک در حال «وجد من دون الحظّ» (انصاری، ۱۴۱۷: ۱۸۳) دوست می‌دارد که به همه بگوید محبوب او کیست.

دل دگر با که سپارم که تو در جان منی
جان دگر با که فشانم که تو جانان منی
هنری نیست جز اینم، ز چه پنهان سازم
گو همه خلق بدانند که تو جانان منی

(نشاط اصفهانی، ۱۳۷۹: غزل ۲۵۷)

این نوع تعبیر از خود، نه برای قائل شدن به «آئیت» بلکه برای «افتخار» به اتصال «وجود فقری» سالک به وجود غنی ذات اقدس اله (جلّ جلاله) است. این وجود فقری، فقط مختصّ انسان نیست، بلکه ماسوی الله وجودشان فقر محض است. «فالعالم کله خیال فی خیال آی ماهیه فی وجود فقری ظلّی» (هزار و یک کلمه، ج ۲، کلمه ۲۶۹ ص: ۲۲۳).

همانگونه که وجود مقدّس حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در دعا عرضه می‌داشتند: «إلهی کفی بی عزا أن أكون لك عبدا و کفی بی فخرا أن تكون لی ربّا» خدایا مرا این عزّت بس است که بنده تو باشم و کافی است برای من این افتخار که تو ربّ من باشی (کراجکی، ۱۴۱۰: ۳۸۶). «تعبیر به عبد در آیه شریفه سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ برای آن باشد که عروج به معراج قرب و افق قدس و محفل انس به قدم عبودیت و فقر است و رفض غبار آئیت و خودی و استقلال است» (خمینی، ۱۳۹۰: ۸۹).

به همین مناسبت امام سجاد از خدای متعال می‌خواهد با او مانند رابطه فردی غنی با فقیر رفتار کند: «و أفعَلُ بی فِعْلَ عَزِيزٍ تَضَرَّعَ إِلَيْهِ عَبْدٌ ذَلِيلٌ فَرَحِمَهُ، أَوْ غَنَى تَعَرَّضَ لَهُ عَبْدٌ فَقِيرٌ فَنَعَشَهُ» (امام سجاد: ۱۴۴، ۳۱) (و کان من دعائه علیه السلام فی ذکر التوبه و طلبها)



۴-۳- غنا در مقابل فقر

«غنا و بی‌نیازی» در این قسمت دعا به انسان منسوب گردیده است، اما در واقع احساس غنا در آن چیزهایی است که ذات غنی بالذات (جلّ جلاله) به وجود فقیر بالذات عنایت نموده است. از همین رهگذر است که جنید غنا و افتقار را دو روی یک سکه می‌داند. از جنید می‌پرسند کدام مقام بالاتر است؛ استغنا به واسطه خدا یا فهم وابستگی و افتقار به خدای عزّوجلّ؟ جنید چنین پاسخ می‌دهد که افتقار به خدای عزّ و جلّ موجب غنا بالله است. وقتی افتقار درست و حقیقی باشد غنا بالله هم کامل خواهد بود. لذا درست نیست بگویید کدام مقامی تمامتر است زیرا این دو مقام هرکدام بدون دیگری به مرتبه تامّ و نهایی خود نمی‌رسند. هر کس واقعاً فهم مقام افتقار کند، غنای واقعی را می‌فهمد: «سئل الجنید رحمه الله تعالى ایما اتم الاستغنا بالله تعالى ام الافتقار الی الله عزّ و جلّ فقال الافتقار الی الله عزّ و جلّ موجبه للغنا بالله عزّ و جلّ فاذا صحّ الافتقار الی الله عزّ و جلّ کمل الغنا بالله تعالى فلا یقال أیهما اتمّ لأنهما حالان لا یتّم احدهما آلا بتمام الآخر و من صحّ الافتقار صحّ الغنا» (سراج طوسی، ۱۳۸۰: ۲۲۰).

به تعبیر امام سجاد علیه‌السلام غنا و بی‌نیازی ما فقط می‌تواند به سبب غنای الهی باشد: «و المغنین من الفقر بغناک» (صحیفه سجادیه، دعای ۲۵) در این «غنا عارضی» سالک متوجه فقر ذاتی خود هست. و اصلاً این غنای قلب که خود پایین تر از مرحله غنا بالله است بر اثر توجه به همین فقر ذاتی برای سالک پدید می‌آید: قال: ورث أهل الزهد بالفقر غنی القلب (بکری، ۱۴۲۱: ۱۴۶).

آنچه در ادعیه وارد شده است که: «و اجعل غنای فی نفسی» (طوسی، ۱۴۱۱: ۵۴۷) نه از این باب است که غنایی بالذات برای انسان قابل تصوّر باشد، بلکه با عنایت به قبل و بعد این دعا، سخن از امید نداشتن انسان به ما سوی الله است و به عبارتی این دعا دقیقاً تأیید آن چیزی است که تاکنون گفتیم یعنی انسان به ذاته و فی نفسه هیچ غنایی ندارد بلکه غنا برای ماسوی الله باید به عنایت الهی باشد و بنابراین عیناً همان عبارتی است که در مناجات شعبانیه وارد شده است: «هب لی کمال الانقطاع الیک» (ابن طاووس، ۱۳۷۶: ۶۸۷) یعنی «خدایا توفیق انقطاع کامل را به من عنایت فرما!»

سالک با برجیده شدن تمام آنچه غنا می‌پندارد حتی دریدن حجاب‌های نورانی (مانند طالب بهشت بودن یا عالم شدن) به معدن عظمت متصل شده و روحش به مقام قدسی الهی که هیچ شکست و خللی در آن راه ندارد، متعلق و آویخته و وابسته می‌گرداند: «حتی تخرق أبصار القلوب حجب النور، فتصل إلى معدن العظمه، و تصیر أرواحنا معلقه بعز قدسک» (ابن طاووس، ۱۳۷۶: ۶۸۷) تا بدان جا که بینایی قلب‌ها، حجاب‌های نورانی را نیز بدرد و به معدن عظمت متصل شود و ارواح ما به مقام عزّت قدسی تو متصل گردد. این ضمیمه شدن به مقام قدس الهی باعث غنا و عزّت



انسان با وجود تمامی فقرش می‌گردد، به همین خاطر در دعا خطاب به مقام الهی می‌گوییم: «ای کسی که مقام والا و رفیع را برای خود اختصاص داده و دیگران اگر عزت بخوانند باید به عزت او متصل شوند»: «یا من خص نفسه بالسمو و الرفعة و أولیایه بعزه یعتزون» (ابن طاووس، ۱۳۷۶: ۳۴۳).

عصاره این بند دعا همان است که در دعای امیر مؤمنان علیه‌السلام بیان شده: «انت الغنی و انا الفقیر و هل یرحم الفقیر الا الغنی» (ابن مشهدی، ۱۴۱۹: ۱۷۴). «تو غنی و بینباز هستی و من فقیرم و آیا به فقیر کسی جز غنی رحم میکند؟»

در جایی که سالک با احساس «غنای عارضی» وجه «فقری» خود را متوجه است، در مقام توجه به ذات خود، بی‌گمان خود را مسبوق به سابق می‌داند و لذا همین کافیت که در برابر وجودی که تنها او می‌تواند دم از این بزند که سابق بر من وجودی نبوده است: «وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ» (واقعیه: ۶۰) چنین بگوید:

افسون هستی ما افسانه بُد معارف دلداری شیوه‌ای کرد پنداشتی که هستی
(معارف، ۱۳۸۲: ۱۹)

اینجاست که جز خدا چیزی باقی نمی‌ماند و این مرحله از فقر بالاترین مرحله عرفان تنزیهی و عالی‌ترین درجه سیر الی الله است:

آن را که فنا شیوه و فقر آیین است نه کشف یقین نه معرفت نه دین است
رفت از میان همین خدا ماند خدا فقر اذا تم هو الله این است
(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۷۸: ۱۷)

نکته دیگر آن است که سالک باید بداند که غنا از صفات عقل و فقر از جنود جهل شمرده شده، لذا سالک واقعی کسی است که در تمام عمر به سوی غنای مادی و معنوی پیش برود و در دنیا بهترین و در آخرت بهترین را داشته باشد: «وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً» (بقره، ۲۰۱).

برای سالکین الی الله تنها یک فقر وجود دارد و آن فقر نسبت به خداست که نه اعظم بلکه تنها نوع فقر است به این معنا که ممکنات و ماسوی‌الله هیچ چیزی به آنان تفویض نشده است و اگر هر لحظه صفات و بالاتر از آن، اصل وجود بر آنان نازل نگردد جز عدم نیستند، چنان که خدای متعال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر، ۱۵) «شما بایان همه وابستگان محض به خدایید و او غنی و ستوده است».



از همین رهگذر است که امام سجاده علیه السلام در مقام توصیف خود از ضمیرِ انا به معنای من استفاده می‌کند: «وَهَا أَنَا ذَا بَيْنَ يَدَيْكَ صَاحِبًا ذَلِيلًا خَاضِعًا خَاشِعًا خَائِفًا، مُعْتَرِفًا بِعَظِيمِ مِنَ الذُّنُوبِ تَحَمَّلْتُهُ، . . . وَ سَأَلْتُكَ مَسْأَلَةَ الْحَقِيرِ الذَّلِيلِ الْبَائِسِ الْفَقِيرِ الْخَائِفِ الْمُسْتَجِيرِ» بیان ضمیر متکلم، در این قسمت دعا نیز، به سبب اقرار و افتخار به وجود فقری است. عده‌ای بر این نظرند که وحدت شخصیه وجود اقتضای نبود غیر دارد.

شیشه یک بود و به چشمش دو نمود چون شکست او شیشه را، دیگر نبود

(مولوی، دفتر اول بخش ۱۲)

لذا این «انا» همان «من» پر از نقصی است که در فقرات پیشین دعا آمده است. البته چنین وجود فقری غیر، به غنای وجود ذاتی اصلتی، غنی خواهد شد. لذا امام سجاده علیه السلام می‌گویند: «خدایا من چگونه احساس فقر کنم در حالی که وسع و دارایی من از ناحیه توست» «وَلَا أَفْتَقِرَنَّ وَ مِنْ عِنْدِكَ وَسُئِي» (امام سجاده: ۹۸).

اما این وسع الهی چیست؟ امام سجاده علیه السلام در دعایی دیگر پاسخ این سؤال را میدهد. حضرت می‌فرماید: «خدایا معرفت و رحمت تو از ذنوب من وسیعتر است و وسع آن می‌تواند ذنوب مرا هم فراگیرد». شاید این عبارت ابن عربی که بر اساس آیه شریفه «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف: ۱۵۶) رحمت خدا را در نهایت حتی مشمول جهنم و جهنمیان میدانند تناسبی با این فرمایش امام علیه السلام داشته باشد. به هر روی امام سجاده فقر وجودی خویش را در مقام مخلوق و بنده بودن و غنای ذاتی خدای متعال از بنده و مخلوق و اعمال او را دو دستاویز خویش برای آن میدانند که قضاء حوائج خویش را به خدای متعال بسپارند و در امر دنیا و آخرت از رحمت برخاسته از غنای ذاتی او بر این بندگان فقیر ناامید نباشند: «اللَّهُمَّ إِلَيْكَ تَعَمَّدْتُ بِحَاجَتِي، وَ بِكَ أَنْزَلْتُ الْيَوْمَ فَقْرِي وَ فَاقَتِي وَ مَسْكِنَتِي، وَ إِلَيَّ بِمَغْفِرَتِكَ وَ رَحْمَتِكَ أُوثِقُ مِنِّي بِعَمَلِي، وَ لِمَغْفِرَتِكَ وَ رَحْمَتِكَ أَوْسَعُ مِنْ ذُنُوبِي، فَصَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ تَوَلَّ قَضَاءَ كُلِّ حَاجَةٍ هِيَ لِي بِقُدْرَتِكَ عَلَيَّهَا، وَ تَبْسِيرِ ذَلِكَ عَلَيَّكَ، وَ بِفَقْرِي إِلَيْكَ، وَ غِنَاكَ عَنِّي، فَإِنِّي لَمْ أُصِبْ خَيْرًا قَطُّ إِلَّا مِنْكَ، وَ لَمْ يَصْرِفْ عَنِّي سُوءًا قَطُّ أَحَدًا غَيْرُكَ، وَ لَا أَرْجُو لِأَمْرِ آخِرَتِي وَ دُنْيَايَ سِوَاكَ» (امام سجاده: ۲۳۶، ۴۸، یوم الأضحی و یوم الجمعة).

۴-۴- جهل از عوارض فقر

اما وجود فقری اصالتاً نادر و جاهل است. لذا امام سجاده مکرراً در دعاها صحیفه سجاده سخن از علّیت جهل برای معصیت و عذرخواهی از جهل می‌نمایند: «انا الذی بجهله عصاک» (امام سجاده:



۷۸. دعای ۱۶ اذا استقال من ذنوبه). «اللهم انی أعتذر الیک من جهلی» (همان: ۱۴۴، دعای ۳۱ فی ذکر التوبه و طلبها).

جهل در مقابل علم است و آنچه به واسطه آن ایجاد می‌شود تشویش و اضطراب است. در مقابل آنچه به واسطه علم ایجاد می‌شود طمأنینه و آرامش و ثبات است. این حالتی است که پس از غنا قلب و در مرتبه دوم غنا، یعنی غنای نفس ایجاد می‌گردد. در این حالت که انسان به «نفس مطمئنه» دست یافته است، می‌تواند پرده‌ای دیگر از فقر را کنار زده و به طمأنینه بیشتری دست یابد. چون نفس در مقام اطمینان، لذت حظوظ طاعات و دفع آلام معاصی دریافت، از لذت جسمانی و شهوات حیوانی مستغنی گشت و چون به رعایت اخلاص شرف اختصاص یافت، از سایر اغراض بی‌نیاز شد (تبادکانی، ۱۳۸۲: ۲۸۵).

نکته‌ای که در مورد جهل باید گفت این است که در لسان آیات و روایات ما دو نوع جهل داریم، جهل مطلق که در مقابل آن علم است و جهل عالم که در مقابل بی‌عملی است. به عبارت واضح‌تر در آیات و روایات به علم لاینفع جهل گفته شده است. آن‌جا که خدای متعال عمل برادران یوسف را نسبت به او به جهالت آنان نسبت می‌دهد و حال آن‌که آنها عالم بودند و امام صادق علیه‌السلام ذیل آیه «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ» (نساء، ۱۷) یعنی همانا توبه فقط برای کسانی است که روی جهالت سیئات را انجام می‌دهند؛ فرمودند هر گناهی که بنده مرتکب می‌شود به خاطر جهلش است اگرچه بنده به گناه بودن آن علم داشته باشد چرا که به نفسش خطور کرده است که معصیت خالقش را بکند (پس به عظمت خالقش جاهل است): «یعنی کل ذنب عمله العبد و إن کان به عالماً، فهو جاهل حین خاطر بنفسه فی معصیة ربه، و قد قال فی ذلک تبارک و تعالی یحکی قول یوسف لإخوته «هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَ أَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ» فنسبهم إلى الجهل لمخاطرتهم بأنفسهم فی معصیة الله» (عیاشی، ۱۳۷۹: ۲۲۷).

این همان علم لاینفع است که در ادعیه از آن به خدا پناه می‌بریم: «نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ وَ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي يُضَادُّ الْعَمَلَ بِالْإِخْلَاصِ» (منسوب به امام صادق، ۱۳۷۷: ۳۸۳). در توضیح این علم بیان شده که علم دو نوع است؛ علمی که در قلب نفوذ کرده است. این همان علم نافع است و علمی که فقط بر زبان است و این علم حجت خدا را بر مردم تمام می‌کند (که می‌دانستی ولی عمل نکردی): «الْعِلْمُ عِلْمَانِ عِلْمٌ فِي الْقَلْبِ فَذَاكَ الْعِلْمُ النَّافِعُ وَ عِلْمٌ عَلَى اللِّسَانِ فَذَاكَ حُجَّتُهُ لِلَّهِ عَلَى الْعِبَادِ» (کراجکی، بیتا: ۲۵) پس نباید گذاشت علم انسان به سبب عدم عمل به جهل نامیده و مبتدل شود که امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود. علم باید عمل بیاورد و بعد از یقین بلافاصله باید اقدام نمود: «لَا تَجْعَلُوا عِلْمَكُمْ جَهْلًا وَ يَقِينَكُمْ شَكًّا إِذَا عَلِمْتُمْ فَأَعْمَلُوا وَ إِذَا تَيَقَّنْتُمْ فَأَقْدِمُوا» (نهج‌البلاغه: ح ۲۸۰) که جهل بعد از معرفت یکی از سه چیزی بود که رسول مهربان بر امتش بعد از خویش واهمه داشت (برقی، ۱۳۷۱: ۲۹۵).



نسبت «جهل» به عالم از باب قلت است که فرمود «و ما أوتيتُم من العلم إلا قليلاً» (اسراء، ۸۵) بلکه آنچه ما به عنوان علم از آن یاد می‌کنیم معلومات است و ذاتی نیست و یا از باب فیض وجودی است که به صورت خلق مدام و در لحظه عنایت می‌شود و فقر محض ماسوی‌الله را می‌رساند؛ برخلاف نظر بعضی از متکلمان عامه که خدای متعال همه صفات را در همان لحظه اول خلقت به بندگانش تفویض نموده است. درحالی که در نگاه عارف، خدای متعال در هر لحظه وجود و علم و قدرت و حیات و اراده را به بنده افاضه می‌کند و معنای روایت «یا ابن آدم بمشیتی کنت أنت الذی تشاء لنفسک ما تشاء و بإرادتی کنت أنت الذی ترید لنفسک» (برقی، ۱۳۷۱: ۲۴۵) همین است که در هر لحظه این افاضه انجام شده نه آن که شکایت خدا باشد از این که به او تفویض نمودیم و او برابر ما «انا رجل» گردیده باشد. و باید دانست که انتساب هر کدام از این صفات به وجود استقلالی خویش، قارون صفتی است کما این که او در مورد علمش چنین اعتقادی داشت: «قال إنما أوتيته على علم عندی» (قصص، ۸۵) یعنی آنچه را به دست آوردم مستقلاً با علم خویش کسب کرده‌ام؛ و نصیبش را از دنیا که بی‌ارتباط به افاضه الهی فقر محض و جهل محض است، فراموش نمود و به این معنا عارفان نصیب خویش از دنیا را که آیه شریفه «و ابتغ فيما آتاک الله الدار الآخرة و لا تنس نصیبک من الدنيا» (قصص، ۷۷). امر به عدم فراموش کردن آن می‌فرماید، چیزی جز بضاعه مزجاتی که همان فقر محض است نمی‌داند.

نهایتاً این که ممکن است این فراز اشاره به جهل مرکب و اشتباه گرفتن «فضل» با «علم» باشد که فرمود: «إن من البیان لسحرا و من العلم جهلاً» (راوندی، ۱۳۷۶: ۲۶) یعنی گاه می‌شود که بیان شیوه‌ای از جادوگری است و گاهی علم نوعی جهالت است. از نگاه عرفانی، اصل بر این است که انسان ظلوم و جهول است. نه از آن باب که امانت را قبول کرد. بلکه غیر انسان نمی‌توانست امانت را قبول کند چرا که تنها کسی به صفت ظلم و جهل متصف می‌شود که امکان اتصاف به عدل و علم را هم دارد، اما از آن جهت ظلوم و جهول است که اندازه خودش را نشناخت و به فرمایش حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام اگر کسی قدر خود را بشناسد هلاک نمی‌شود: «ما هلك امرؤ عرف قدره» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۴۴۷) و در حدیثی دیگر فرمود: «العالم من عرف قدره و کفی بالمرء جهلاً أن لا يعرف قدره» (دیلمی، ۱۴۱۲: ۳۵). «عالم کسی است که قدر و اندازه خویش را بداند و آن که به این مسئله علم نیابد همین کافیسست که جاهلش بدانی».

باید دانست که تواضع در سر جای خود بودن است و این که انسان خودش را بالاتر از آن چیزی که هست بداند تکبر است و اگر پایین‌تر بداند ذلت و پست طبعی است. امام صادق علیه‌السلام فرموده است نشانگر جهل سه چیز است: کبر و زیاد بحث کردن و جهل نسبت به خدا: «الجهل فی ثلاث الکبر و شدة المراء و الجهل بالله فأولئك هم الخاسرون» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۲۴۴). پس از این سه



چیز دو مورد اول مربوط به جهل در عین علم است و مورد سوم در مورد جهل در چیزی که اصلاً علم انسان به آن راه ندارد یعنی علم به کنه ذات و صفات و اسماء الهی. امام صادق علیه السلام بیش از هفتاد صفت را به عنوان جنود جهل نام می‌برد که اگر کسی یکی از آنها را هم داشته باشد هنوز از جهل بیرون نرفته است. بر این اساس این دو فرازی که سیدالشهداء در کنار هم قرار دادند مستلزم یکدیگرند که فرمود: «إِنَّهُ لَا فِقْرَ أَشَدَّ مِنَ الْجَهْلِ» (برقی، ۱۳۷۱: ۱۷) و چون هیچ فقری شدیدتر از فقر جهل نیست، شکایت از آن به خدای غنی عالم، اولی از شکایت سایر افتقارات مخلوق به درگاه خالقش است. به همین مناسبت است که امام سجاد از خدای متعال که منبع خیر و وجود و فیض است، درخواست جبران فقر ذاتی خویش را به سبب برخورداری از وسع الهی مینماید: «وَأَنَا أَفْقَرُ الْفُقَرَاءِ إِلَيْكَ، فَاجْبُرْ فَاقَتَنَا بِوَسْعِكَ» (امام سجاد: ۶۰، ۱۰) فی اللجإِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى).

۴-۵- فقر و واگذاری تدبیر به تقدیر الهی

تدبیر به معنای پیشچینی امور به سبب پیشبینی و پیشگیری است. به عبارت روانتر، تدبیر آماده نمودن امور بر اساس مصالح است. آنگاه که انسان به فقر محض و عجز از شناخت خدا و شناخت اشیاء جز به واسطه خدا اقرار کرد، به مقام تنزیه می‌رسد و مقام تنزیه انسان را آماده رسیدن به حقیقت عبودیت خواهد نمود. چرا که حقیقت عبودیت آن است که انسان در آن چه خدا برایش قرار داده احساس مالکیتی نداشته باشد. همان گونه که برده و کنیز مالکیتی ندارند و هر آن چه که اسماً ملک آنان باشد یا بشود به مولایشان تعلق دارد. بنده مال را مال خدا می‌داند و لذا هر جایی که خدا خواسته به مصرف می‌رساند. بنده برای خودش کمترین تدبیری ندارد چرا که تدبیر امورش را به مدبّرش یعنی خدای متعال واگذار نموده است و چون تدبیر امور او با خداست، و یقین دارد خدا بهترین را برای بنده‌اش تقدیر می‌کند خیر را در همه آن چه در صحنه دنیا برایش پیش می‌آید، احساس می‌کند و لذا همه پیشامدها برایش کوچک خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۴). بنده یعنی سالکی که به هدف خلقت یعنی عبودیت و در بند خدا بودن نائل آمده است، چون به مفاد «اعملوا فکلّ میسرّ لما خلق له» (شیخ صدوق، ۱۳۷۵: ۳۵۶) مدار خویش و «لما خلق له» خود را پیدا کرده است و در آن مدار قرار گرفته تمام خواسته‌ها و برنامه‌ریزی‌هایی که برای خویش انجام می‌دهد، مطابق مشیت الهی است: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (الانسان: ۳۰) و لذا خدای متعال نیز هر آن چه او آرزو می‌کند و می‌خواهد، که غیر خواست پروردگارش نیست، به او می‌دهد و معنای مستجاب الدعوه شدن همین است که صوفیان گفته‌اند: «العبد يدبر و الله يقدر» (مصطفوی، ۱۳۶۸: ج ۱۰: ۱۴۴).



بنده در مقام عبودیت، در موجهای دریای احدیت خدا وارد شده و در تکان‌های دریای وحدانیت مستغرق گردیده است. آن تکانها و به صخره خوردن‌هایی که دیگران دردناک می‌پندارند برای او از باب «ما رأیت الا جمیلاً» (مجلسی، ج ۴۵: ۱۱۶) چیزی جز نمود زیبایی نیست. چه آن‌که او به قوت اقتدار و سلطنت یگانگی خدا قوی گردیده و به فضای رحمت و واسعۀ الهی در آمده در حالی که از آثار حمایت و لطف خدا، روشنایی نموده‌های قُرب به خدا در رخسارش پدیدار گردیده است و از هیبت و سطوت الهی، هیبتی در وجود این بنده منعکس شده و به عنایت و تزکیه و تعلیم او به مقام عزت و جلال و بزرگواری رسیده است: «رَبِّ اَذْخِلْنِي فِي لَجَّةِ بَحْرِ اَحَدِيَّتِكَ وَ طَمَطَامِ يَمِّ وَحَدَائِيَّتِكَ وَ قَوْنِي بِقُوَّةِ سَطْوَةِ سُلْطَانِ فَرْدَائِيَّتِكَ حَتَّى اُخْرَجَ اِلَى فِضَاءِ سَعَةِ رَحْمَتِكَ وَ فِي وَجْهِ لَمَعَاتِ بَرَقِ الْقُرْبِ مِنْ اَثَارِ حِمَايَتِكَ مَهِيَا بِهَيْبَتِكَ غَزِيْزَا بِعِنَايَتِكَ مُتَجَلِّلاً مُكْرَمًا بِتَعْلِيْمِكَ وَ تَرْكِيَّتِكَ» (قمی، دعای سیفی صغیر).

این بنده در مسیر سلوک، خدایش را به تدبیرهای او شناخته و آنقدر قوت تدبیرهای الهی را در مقابل برنامه‌ریزی‌های به ظاهر دقیق خویش مشاهده کرده است، تا دیگر در مقابل تدبیرهای الهی تدبیری نداشته باشد. همان گونه که امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرمایند: من خدا را به واسطهٔ فسخ شدن تصمیم‌های کامل‌آ قطعی شده و از میان رفتن تلاش‌ها شناختم. فهمیدم فوق تدبیرگری ما بندگان، تدبیرگر دیگری است: «فقال يا أمير المؤمنين بما ذا عرفت ربك قال بفسخ العزم و نقض الهمم لما هممت فحيل بيني و بين همي و عزمت فخالف القضاء عزمي علمت أن المدبر غيري» (شیخ صدوق، ۱۳۷۵: ۲۸۸).

آنگاه که تدبیر خدا بخواهد بر تدبیر همهٔ مدبّرین عالم غلبه کند، عقولشان ستانده می‌شود و متوجه معادلات امور و نحوهٔ چیده شدن و اجرای این موازن الهی، نیستند تا آن‌که خدا آن کار را به اجرا می‌رساند و اراده‌اش محقق می‌گردد. سپس عقل آنان بازگردانده می‌شود و در اینجاست که چون تدبیر رفته را می‌بینند، می‌گویند ندانستیم چگونه شد و از کجا این مسئله شکل گرفت: «إذا أراد الله أمرا سلب العباد عقولهم فأنفذ أمره و تمت إرادته فإذا أنفذ أمره رد إلى كل ذي عقل عقله فيقول كيف ذا و من أين ذا» (حرانی، ۱۳۶۳: ۴۴۲).

آری، انسان به مصالح تدبیر آگاه نیست و لذا عجول است: «وَيَذَعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا» (الاسراء: ۱) و اگر به مصالح تدبیر آگاه بود، خیر و شر را تشخیص می‌داد. چه بسا چیزهایی که می‌پندارد خیرش در آن است در حالی که شرش در آن نهفته است و چه بسا آن‌چه را که ناخوشایند می‌داند در حالی که خیرش در آن نهفته است: «عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره، ۲۱۶).

این همان اختلاف و رفت و آمد تدبیرهای الهی است که: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن، ۲۹). نه آن‌که علم خدا تغییر یابد یا میزان قدرت خدا کم و زیاد گردد بلکه اختفاء مصالح بر بندگان باعث



احساس جا به جایی تدبیرات می‌شود. موسی بن جعفر علیهاالسلام فرمود: «کسی که خدا را شناخت سزاوار است روزی دادن او را کند و دیر نشمارد و او را در حکمش متهم ندارد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۱). به عبارتی آن‌چه بلافاصله بعد از عرفان تنزیهی و قائل شدن به فقر و جهل خود در برابر خدا، در روح سالک به عنوان بارقه می‌درخشد همانا از بُن وجود قائل شدن به حکمت الهی است.

امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «خدای عزوجلّ می‌فرماید: بنده مؤمنم را به هر سو بگردانم برایش خیر است، پس باید به قضای من راضی باشد و بر بالای من صبر کند و نعمت‌هایم را سپاس گزارد تا او را در زمره صدیقین نزد خود ثبت کنم» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۰۵).

در میان آن‌چه خدای عزّ و جلّ به موسی بن عمران وحی کرد این بود که: «ای موسی بن عمران! مخلوقی که نزد دوست‌تر از بنده مؤمن باشد نیافریدم، من او را مبتلا کنم به آن‌چه برای او خیر است و عافیت دهم به آن‌چه برایش خیر است. آن‌چه شرّ اوست از او بگردانم، برای آن‌چه خیر او است و من به آن‌چه بنده‌ام را اصلاح کند دانانترم. پس باید بر بلایم صبر کند و نعمت‌هایم را شکر نماید و به قضائیم راضی باشد تا او را در زمره صدیقین نزد خود بنویسم، زمانی که (در همه تدبیرهایی که برای او می‌نمایم) برای من عمل کند و امرم را اطاعت نماید» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۲). و از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل است که خدای عزوجلّ می‌فرماید: «برخی از بندگان مؤمنم کسانی هستند که امر دینشان جز با ثروتمندی و وسعت و تندرستی اصلاح نمی‌شود، آنها را با ثروت و وسعت و تندرستی می‌آزمایم تا امر دینشان اصلاح شود. و برخی از بندگان مؤمنم کسانی باشند که امر دینشان جز با فقر و تهیدستی و ناتندرستی اصلاح نشود، آنها را با فقر و تهیدستی و ناتندرستی می‌آزمایم تا امر دینشان اصلاح شود. من به آن‌چه امر دین بندگان مؤمنم را اصلاح کند دانانترم و برخی از بندگانم کسی است که در عبادتم کوشش کند و از خواب و بستر با لذت خود برخیزد و در شبها برای خاطر من نماز شب می‌خواند و خود را در راه عبادتم به زحمت می‌اندازد، من یک شب یا دو شب او را در خواب نگه می‌دارم، برای نظر لطفی که نسبت به او دارم و می‌خواهم (در مقام معنویت) نگهش دارم. پس او تا صبح می‌خوابد، سپس برمی‌خیزد و خود را سرزنش می‌کند (که چرا امشب از عبادت محروم شدم). در صورتی که اگر او را واگذارم تا هر چه می‌خواهد عبادت کند، از همان راه او را خودبینی فرامی‌گیرد و همان خودبینی او را نسبت به اعمالش فریفته می‌سازد و حالتی به او دست می‌دهد که هلاک دینش در آن باشد. یعنی عجب به اعمال و از خودراضی بودنش، تا آن‌جا که گمان کند بر همه عابدان برتری گرفته و در عبادت من کوتاهی ندارد. آن هنگام است که از من دور خواهد شد در حالی که خودش گمان می‌کند به من نزدیک است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۰).



نکته پایانی این که بی‌نیاز شدن از تدبیر و برنامه‌ریزی بر اساس طاقت بشری که در مقام عبودیت و به واسطه تدبیر نمودن خدای متعال برای بنده ایجاد می‌گردد، روش سلوکی اهل جذب است: «إلهی حقتنی بحقائق أهل القرب و اسلك بی مسلک أهل الجذب إلهی أقمنی [أغننی] بتدبیرک لی عن تدبیری» (ابن طاووس، ۱۳۷۶: ۳۴۹).

به این معنا سالک الی الله اگر برای طمع بهشت یا ترس از جهنم، عبادت نکند بلکه به سبب محبت الهی و این که خدا را شایسته و اهل عبادت شدن یافته، در بند او قرار بگیرد و طوق عزت بندگی او را بپذیرد، نه به مرتبه مخلصین که به مقام مخلصین خواهد رسید و اهل جذب بودن فقط مخصوص این نوع از سالکین است و الا سالکین دیگر تدبیرات خاص خود را برای رهایی از جهنم یا وصول به بهشت در طی سیر داشته و دارند.

۶-۴- تقدیر الهی نتیجه اقرار به فقر ذاتی

تقدیر یعنی بستن و شکل دادن یک فرایند، قدرت یعنی بستن امری بر فعلش یا ترکش. مقادیر مجموعه فرایندهای سامان یافته است که توسط خدا شکل گرفته‌اند. این گونه نیست که گمان شود مقادیر الهی شکل گرفته‌اند تا دست انسان را ببندند و به تعبیری این اعتقاد که «گر می‌خورم علم خدا جهل شود»، کاملاً بی‌معناست. واقع مطلب این است که خدا محتاج هیچ چیز حتی تقدیرات نیست. مقادیر الهی یعنی بستن فرایندهایی برای سهولت زندگی ما. آیه کریمه: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه، ۵۰). دقیقاً همین مطلب را می‌رساند که خدا همه چیز را مهیا کرده است که ما به پیشرفت‌هایی که می‌خواهیم دست پیدا کنیم.

به عبارتی خدا اراده کرده که علمش هیچ تأثیری بر عمل ما نداشته باشد بلکه خواسته ما همان بشویم که می‌خواهیم. البته تشریحاً همه چیز را به این سو سوق داده است که ما را هم‌راستا با بقیه فرایندهای بسته شده، به بهترین‌ها برساند اما در مورد ما نه گرها و بالاچار که به اختیار خودمان (اسراء، ۷۰) و نهایتاً هم نسبت به ما با فضلش برخورد می‌کند و نه با عدلش (العاملی الکفعمی، ۱۳۸۱: ۳۷۶).

اما تکویناً، هیچ اجباری در این رابطه بر ما نیآورده است. بنابراین در بینش عرفانی تقدیر تکوینی نه تنها موجه نیست که بهترین حالت است برای سعه وجودی هر موجود و به تعبیر ماثور، تقدیر بی نقص و زینده است: «فلک الحمد علی تقدیرک الحسن الجمیل و لک الشکر علی قضائک المعلل بأکمل التعلیل فسبحان من لا یسأل عن فعله و لا ینزع فی أمره و سبحان من کتب علی نفسه الرحمة قبل ابتداء خلقه» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۶).

از همین دعای شریف نکته دیگری هم استنباط می‌شود و آن این که در بینش یک عارف که در مقام دعا بیان می‌شود، تقدیر بهترین چینش‌ها برای مخلوق است و قضاء آن حکمی است که بعد از تخطی مخلوق از مسیر تقدیر تشریحی (که مطابق و سوق‌دهنده به تقدیر حسن و جمیل تکوینی



است) برای او قرار داده می‌شود و این حکم یعنی قضا نیز نه از باب انتقام نفسانی که از باب برگرداندن بنده به مسیر وجودی خویش یعنی تقدیرش لحاظ می‌شود. لذا، می‌بینیم در این دعای شریف برای تقدیر الهی، صفت حسن و جمیل آورده می‌شود و قضای الهی را هم با این صفت یاد نموده است که کاملاً به خاطر علی است که حجت را بر همه تمام خواهد کرد و خود فردی که مبتلای به قضای الهی شده است، می‌داند که علت این امر چه بوده است و به همین خاطر خدای متعال می‌فرماید هرکس به خودش کاملاً بصیرت دارد ولو عذر تراشی کند: «بَلِ الْإِنْسَانِ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ» (القیامه، ۱۵).

بعضی گمان کرده‌اند تقدیر الهی در شب قدر اول، یعنی اولین زمان که به طفیل اولین مخلوق شکل گرفت و بر آن در روایات نام لیلۃ القدر نهاده‌اند: «لقد خلق الله جل ذکره، لیلۃ القدر اول ما خلق الدنيا و لقد خلق فیها اول نبي یكون و اول وصی یكون» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۰)، ممضی شده است. این چیزی کمتر از گفتهٔ یهود نیست که دست خدا را بسته می‌دانستند: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا» (مائده، ۶۴).

بلکه خدا دستش باز است که هر طور می‌خواهد امور را اداره کند: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده، ۶۵).

تقدیر الهی در آن شب، تقدیر معلقه بوده است یعنی فرایندهایی با احتمال و داشتن متغیرات. البته خدا روند شکلگیری این متغیرها را هم می‌داند اما برای ماسویالله حتی پیامبر صلی الله علیه و آله، بعضی از این متغیرها آشکار نیست و آن هنگام که آشکار شود، اصطلاحاً می‌گویند بدا به وقوع پیوسته است. باید توجه داشت که این بدا، بداء لله نیست بلکه بداء من الله است. و برای خدا هیچ چیز پوشیده نیست بلکه او خودش همهٔ اینها را در کتاب مبین ثبت کرده است: «وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (یونس، ۶۱).

اما باید توجه داشت که همان‌طور که نزول کتاب تشریحی بر قلب انسان کامل، از سوی پروردگار عالم تدریجی بوده است تا فؤاد و قلب رسول خاتم را به آشنا بودن این معارف با آن چه در شب قدر اول دفعتاً به روحش نازل نموده است و همین‌طور روح و قدم مؤمنین محب و تابع رسول را به این نزول تدریجی تثبیت نماید، (در مورد پیامبر تثبیت به انس به آن چه می‌دانسته و در مؤمنین تثبیت روح به پیدا کردن موارد صدق در آن چه در سیر وجودی شان می‌یابند با آن چه در قرآن نازل می‌شود). همان‌طور هم طی و سیر تقدیرات در عالم تکوین و وجود منبسط رسول ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله، تدریجی است تا پیامبر به آن چه می‌دانسته تثبیت یابد: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً» (فرقان، ۳۲).



و مؤمنان به صدق و تطبیق آن چه در سیر خود (در شناخت و به دست آوردن صفات وجودی مخلوق اول یعنی عقل که همان نور نبی خاتم است) (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۶) یافته‌اند با ظاهر شدن تقدیرات بعدی در راستای همان سیر، تثبیت یابند: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل، ۱۰۲).

تقدیرات الهی مطابق با آن چه در کتاب مبین، معلق نوشته شده است و در نزد خدا ذره‌ای از آن جهل نمی‌گردد، برای مؤمن و کافر، مرتباً و آن به آن نازل می‌شود و کافران و کسانی که روی فهم عرفانی خود را پوشانده‌اند خواهند گفت که خدا از این نمونه‌ای که آورده چه حقیقتی را قصد کرده است ولی مؤمنین آن حقیقت مورد اراده خدای متعال را متوجه‌اند: «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا» (بقره، ۲۶).

نحوه تدبیرات در نظام الهی و سرعت طی شدن و پی در پی آمدن این تقدیرات به حدی سریع است که اهل شک به وجود فیض منبسط نسبت بی‌نظمی می‌دهند کما این که در نزول کتاب تدوین به حضرت رسول صلی الله علیه و آله، نسبت افتراء و بافتن آیات را می‌دادند: «وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (نحل، ۱۰۱).

اما برای عارفانی که به مقام عبودیت رسیده‌اند، حالت خوف و رجا را در هر لحظه از سلوک روحی ایجاد و تقویت می‌نماید. اما خوف عارف، خوف طلب کارانه نیست که از محبوب خویش حتی خود محبوب را هم طلب کند. اگر حتی محبوب حکیم هجران ظاهری را برای این عارف می‌پسندد، چرا او نپسندد. عارف طلبکار هیچ چیز نیست و طلبش در همان زمانی که وجودش در محبوب ذوب شده است با طلب محبوب یکی شده است و این معنای «و ما تشاؤون الا ان يشاء الله» است.

یکی درد و یکی درمان پسندد

یکی وصل و یکی هجران پسندد

من از درمان و درد و وصل و هجران

پسندم آن چه را جانان پسندد

(باباطاهر، ۱۳۸۴)

توهم نشود که عارف احساسات خود را از دست می‌دهد. هیچکس در احساس از عارف واصل، قوی‌تر نیست. بلکه دل می‌سوزد، اشک جاری می‌شود ولی غیر از آن چه خدا خواسته نمی‌خواهد. عارف از آن باب که نفسش راضیه است، خوفی ندارد و به داده و خواست الهی راضی است. خوف عارف، از نقص مرضیه بودن است. او واهمه دارد که این نفس لحظه‌ای مرضی درگاه الهی نباشد و به این خاطر از طرد و هجران می‌ترسد نه به سبب اصل هجران. نشانه‌ای که عارف به واسطه آن متوجه تداوم مرضات الهی نسبت به خود می‌شود، تداوم عطایای اوست. عارفی که در مقام عبودیت تدبیر خود را به معبود برگردانده و متوجه شده از ابتدا هم تدبیر مستقلی نداشته است و در امواج



خروشان تقدیرات الهی در طی مسیر است، دم به دم منتظر عطای جدید است. ببقارای عارف هم به همین خاطر است. آنگاه که همه مردم خوشند و در بستر، او راقد و است و در سجده، نشانه‌های عطا و آیات جنت را (که برای او وصل به محبوب، جنت است: یا نعیمی و جنتی و یا دنیای و آخرتی) (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۸) چون می‌شنود، به هم می‌ریزد. دیگران او را دیوانه می‌پندارند در حالی که امر عظیمی او را به هم ریخته است. او بهشتش را می‌بیند. (بهشت او بهشت هفت مرتبه‌ای که از عطایایی است که با همه عین نداشتنش و توصیف آن به متشابهات این دنیایی (بقره، ۲۵) بالاخره قابل محاسبه (نبأ، ۳۶) است بلکه بهشتش عطای غیر مجذوذ است) و زفیر دوزخش را به سبب وجود فقری‌اش هر لحظه پیش چشم دارد (مرضیه نبودن نفسش در پیشگاه رب العالمین).

چنین فردی حق دارد که اگر یک لحظه، فقط یک لحظه، در امواج دریای عطا قطع ناشدنی و غیر مجذوذ الهی ساکن شد از خوف این که مبدا مرضی محبوبش نباشد، صعقی برآورد و قالب توهی کند. سعادت‌مند کسی که این عطا یک لحظه هم برایش سکون نمی‌یابد: «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَبِئِ الْبِحْتَةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُودٍ» (هود، ۱۰۸).

البته عارف تا رسیدن به قیامت، حتی در بهشت عالم برزخ، این واهمه را دارد که مرضیه بودن نفسش در پیشگاه خدای متعال از میان برود و در عالم برزخ مشمول الآ ماشاء ربک شود و بهشت غیر مجذوذ را از دست بدهد. نکند فرزندانش، باقیات صالحش، امتش راهی را کج بروند و محبوبش از او برنجد. چنان که عیسی بن مریم که تا زمان شفاعت کبرای رسول خدا صلی الله علیه و آله، این خوف را دارد و در مقابل سؤال انکاری پرودگار متعالش که «ای عیسی! آیا تو به مردم (مسیحی) گفته بودی که من و مادرم را دو خدا غیر از خدای متعال بگیری؟! چه سان متواضعانه ابراز می‌دارد که: «قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» (مائده، ۱۱۶).

عارف اهل تخلف از فرمان الهی نیست. اما بعضی از حلال‌ها، مباحات و حتی مستحبات الهی نیز اقتضائاتی به دنبال دارد که از آنها به عنوان ذنب (دُم و دنباله) یاد شده است: «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ» (فتح، ۲) عارف می‌داند که اگر وجود ذنب و ذنب وجود به خاطر موجود شدنش، برای او ایجاد شده باشد باز هم خدای متعال تمام این ذنوب را چه در زمان حیات او و چه در عالم برزخش می‌پوشاند و مغفور می‌نماید. می‌داند که اگر همه مکر کنند خدا از نابازیگری آنان برای بنده عارفش بهترین بازی را خواهد گرفت که فرمود آنها تدبیرات ناجوانمردانه خویش می‌کنند و خدا تدبیر می‌نماید و خدا بهترین چینشگر امور است: «وَمَكَرُوا وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (آل عمران، ۵۴).



عارف می‌داند در تقدیر الهی، معقباتی (تقدیرات حسن و جمیل جدیدی) است که در پیش روی او (در دنیا) و بعد از او (در برزخ)، او را از آن چه که از حوزه اختیارش خارج بوده حفظ می‌کند. چرا که این امور مربوط به عالم خلق نبوده که در حوزه اختیار عارف باشد بلکه مربوط به عالم امر بوده است، ولی این مسائل نیز از محدوده امر الهی خارج نیست: «لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِمَّنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» (رعد، ۱۶). چکیده کلام این که تقدیر و تدبیر الهی مانع یأس بنده عارف بالله در مقام ابتلائات می‌شود در حالی که عارف و سالکی که به خاطر بهشت و نعمت یا رهایی از دوزخ و نقت، وارد حوزه سلوک شده است در این موارد دچار یأس می‌گردد.

۵. نتیجه گیری

ادعیه امام سجاد علیه السلام افقی جدید از خداشناسی و خودشناسی ارائه می‌نماید. افقی که در آن تدبیر و تقدیر الهی در مورد مخلوق رنگی دیگر دارد؛ رنگ خدایی محض، که ویژه کسانی خواهد بود که با سیر عرفانی به مرتبه عبودیت رسیده باشند. این نوع نگرش عرفانی، طبعاً بینش و به دنبال آن شاکله و نظام زندگی انسان را تغییر خواهد داد. در این سقف شکافته شده و طرح نوین ریخته شده، بر قلم صنع هیچ خطایی نرفته است و این در نگاه عارف به خاطر درک تجلیاتی است که همه علل و مصالح را بر او روشن می‌نماید و لذا آن چه را دیگران خطا می‌پندارند در نظر او حقیقت است. عارف در این مقام است که نقص را به وجود فقری خود و سایر ماسوئله نسبت داده و غنا را به خدای متعال منسوب میداند که در قلم صنع او خطایی نرفته و به حق شایسته فیتبارک الله رب العالمین است. در این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی و با بررسی مقایسه‌های مفهوم فقر از نظرگاه عارفان مسلمان، این مهم اثبات گردید که فقر در ادعیه امام سجاد علیه السلام کاملاً بارمعنایی عارفانه دارد و این فرضیه نیز ثابت شد که دو نتیجه رسیدن به حقیقت فقر ذاتی در مقام عرفانی عبودیت ابتدا اقرار به جهل و در نتیجه اتصال به معلومات مؤید به علم الهی و ثانیاً واگذار کردن تدبیر خویش و امور خود به تقدیر بی نقص و حسن و جمیل الهی است.

منابع

قرآن کریم

- ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۷۵). التوحید. تهران.
 ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۷۶). الامالی. تهران: کتابچی اول.
 ابن سینا. (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات. نمط نهم. فصل نوزدهم. قم: نشر البلاغه.
 ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۶۳). تحف العقول. قم: جامعه مدرسین.
 ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۷۶). الاقبال بالاعمال الحسنه. ج ۲ و ۳. چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.



- ابن عربی، محی‌الدین. فتوحات (۴جلدی). ج ۱. بیروت: دار صادر.
- ابن فارس، أحمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. مصحح: هارون، عبد السلام محمد. قم: مکتب الاعلام الاسلامی اول.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۹۴). کامل الزیارات. ترجمه: ذهنی تهرانی. تهران: پیام حق.
- ابن مشهدی، محمد بن جعفر. (۱۴۱۹ ه.ق). المزار الکبیر. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابوسعید ابوالخیر. (۱۳۷۸). رباعیات. گردآوری: جهانگیر منصور. تهران: انتشارات ناهید.
- امام سجاد. (۱۳۷۶). الصحیفه السجادیة. قم: دفتر نشر الهادی.
- انصاری، عبدالله. (۱۴۱۷ ه.ق). منازل السائرین. قم: مؤسسه دار العلم.
- بابا طاهر. (۱۳۸۴). دیوان اشعار. تهران: ارمغان.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱). المحاسن. ج ۱. چاپ اول. قم: دار الکتب الإسلامیه.
- بکری، عبدالله ابن عبدالعزیز. (۱۴۲۱ ه.ق). الانوار فی علم الاسرار و مقامات الابار. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- تبادکانی طوسی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۲). تسنیم المقربین. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- حافظ برسی، رجب بن محمد. (۱۳۷۹ ه.ق). مشارق انوار الیقین فی اسرار امیر المومنین. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- حافظ شیرازی، دیوان حافظ.
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۱۶ ق)، معرفه المعاد. ج ۴. چاپ اول. بیروت: دار المحجّه البیضاء.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی. مقرر: موسوی اردبیلی، عبد الغنی. چاپ اول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۰). سر الصلاة. چاپ ۱۴. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- دهلوی، غالب. (۱۳۸۹). دیوان اشعار فارسی. تهران: باز.
- دبلمی، حسن بن محمد. (۱۴۱۲ ه.ق). إرشاد القلوب إلی الصواب. ج ۲. قم: الشریف الرضی.
- رازی، یحیی بن معاذ. (۱۴۲۳ ه.ق). جواهر التصوف. مصر: مکتبه الآداب.
- راوندی کاشانی، فضل‌الله بن علی. (۱۳۷۶). النوادر. چاپ اول. قم: دارالکتاب.
- سراج طوسی، ابو نصر. (۱۳۸۰). اللمع فی التصوف. بغداد: مکتبه المثنی.
- سیدرضی. (۱۴۱۴ق). نهج‌البلاغه. شرح صبحی صالح. چاپ اول. قم: هجرت.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (بی‌تا). مُسکَن الفؤاد عند فقد الأحبّه و الأولاد. قم: بصیرتی.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳). شرح أصول الکافی. ج ۱. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ ه.ق). مصباح‌المتهدّد و سلاح‌المتعبّد. بیروت: مؤسسه فقه الشیعّه.
- عاملی الکفعمی، ابراهیم بن علی. (۱۳۸۱). مصباح کفعمی. قم: محبین.
- عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود. (۱۳۷۹). تفسیر عیاشی. ج ۱. چاپ اول. قم: بنیاد بعثت.



- قمی، عباس (۱۴۱۴ق). مفاتیح الجنان. قم: مکرر.
- کراچکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ ه.ق). کنز الفوائد. ج ۱. قم: دارالذخائر.
- کراچکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ ه.ق). معدن الجواهر و ریاضة الخواطر. ترجمه: عباس قمی. چاپ اول. تهران: اسلامیة.
- کربلایی، جواد بن عباس. (ی تا). الأنوار الساطعة فی شرح الزیارة الجامعة. ج ۱. چاپ اول. تهران: دارالحديث.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ه.ق). أصول الکافی. ترجمه: مصطفوی، ج ۳. تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ ه.ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الوفا.
- مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی. (۱۴۱۴ ه.ق). لوامع صاحبقرانی. ج ۸. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. ج ۹. تهران: معارف، عباس. (۱۳۸۲). دیوان معارف (شامل: مثنوی [ها]، غزلیات، قصیده و رباعیات). به اهتمام ف، معارف. تهران.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ه.ق). الإختصاص. قم: کنگره شیخ مفید.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ه.ق). الامالی. ترجمه: استاد ولی. چاپ اول. قم: کنگره شیخ مفید.
- منسوب به امام صادق. (۱۳۷۷). مصباح الشریعه. ترجمه عبدالرزاق گیلانی. چاپ اول. تهران: پیام حق.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۶). مثنوی معنوی. تصحیح: آدریزدی، مهدی. چاپ نهم. تهران: پژوهش.
- نشاط اصفهانی، عبدالوهاب. (۱۳۷۹). دیوان اشعار. چاپ اول: تهران.