

بررسی و تحلیل آموزه‌های عرفانی دعای عرفه امام حسین علیه السلام

۱ علی حاجی خانی

۲ سید محمد باقر عبادی

۳ مرضیه رحمانی فیروزجائی

۴ لیلا مرادی

چکیده

عرفان و آموزه‌های عرفانی، یکی از راه‌های تکامل انسان و معرفت خداوند و رسیدن به ساحت ملکوتی اوست. از آن‌جا که کسب آموزه‌های عرفانی باید از راه صحیح به دست آید تا بتوان به درستی و خلوص آن اعتماد پیدا کرد، برای شناخت وسایل و مراحل این سیر و سلوک عرفانی ضروری است به کتاب و سنت و صاحبان معرفت الهی یعنی معصومان علیهم السلام مراجعه شود. امام حسین علیه السلام در دعای عرفه، مراحل سیر و سلوک إلی الله را به خوبی در قالب دعا بیان فرموده است که می‌توان با تحلیل آن، به آموزه‌هایی هدایت‌بخش دست یافت. این جستار درصدد است با روش توصیفی - تحلیلی و بهره‌گیری از منابع مختلف لغوی و تفسیری و شروع مربوط به ادعیه، مهم‌ترین آموزه‌های عرفانی دعای عرفه را استخراج و تبیین نماید و به این نتیجه دست یافته است که در دعای عرفه، به آموزه‌های عرفانی عملی خاصی مانند توبه، فقر، رضا، ایمان، یقین، توکل، اخلاص و

۱. دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران (ali.hajikhani@modares.ac.ir)

۲. عضو هیئت علمی گروه معارف دانشگاه صنعتی بیرجند (smb.ebadi@yahoo.com)

۳. فارغ التحصیل کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس.

۴. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس تهران (L.moradi91@gmail.com)

معرفت و توحید می‌توان دست یافت که هر یک باید در مرحله‌ای خاص طی شود تا به مرحله بعدی برسد؛ یعنی میان این آموزه‌ها ترتیب، تقدم و تأخر وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: آموزه‌های عرفانی، دعای عرفه، امام حسین علیه السلام، سیر و سلوک، عرفان عملی.

۱. مقدمه

آموزه‌های عرفانی، از مهم‌ترین جنبه‌های رشد و هدایت و سیر و سلوک به سوی حق تعالی و بهترین مسیر برای یافتن آموزه‌های عرفان اسلامی مراجعه به احادیث و ادعیه معصومان علیهم السلام است. دعای عرفه از جمله این دعاهاست که امام حسین علیه السلام با هدف شناخت بیشتر خدا و معرفت و آشنایی مؤمنان با روش و مراحل سیر الی الله آن را بیان داشته است.

۱-۱. تعریف مسأله

عرفان در تعریف عام خود، به معنای شناخت و معرفت نسبت به خداوند است. به سبب جایگاه بی‌نظیر امام حسین علیه السلام در تربیت عارفان اسلامی، دعای عرفه اهمیت زیادی دارد و مملو از آموزه‌های عرفانی است که می‌توان از آن برای تربیت عارفان بهره گرفت. برای پرورش عرفانی بر طبق دیدگاه امام حسین علیه السلام، کشف و تبیین آموزه‌های عرفانی ایشان و نیز روش به‌کارگیری این آموزه‌ها و مشخص نمودن مراحل سیر، ضروری است؛ چراکه از مهم‌ترین عوامل مؤثر در سیر و سلوک عرفانی، تشخیص اهداف تربیت انسان و شناخت راهکارهای رسیدن به آن است.

عرفان مخلصانه امام حسین علیه السلام دارای دو بُعد علمی و عملی است. بُعد علمی بر پایه معرفت شهودی استوار است و بُعد عملی به جهاد مصلحانه می‌انجامد. در سلوک حسینی تا رسیدن به عرفان علمی، به ترتیب سه روش معرفتی حسی - عقلی، عقلی محض و شهودی (حضور) در کار می‌آید و در جنبه عملی، پس از جهاد مصلحانه درونی و رسیدن به مقام مخلصین، نوبت به جهاد مصلحانه بیرونی و تهذیب جامعه و تاریخ می‌رسد. عرفان مخلصانه از خودشناسی و خودسازی آغاز می‌شود. امام حسین علیه السلام از



سویی با براق معرفت و عبودیت در ژرفای جان خویش سیرکرد و دروادی عرفان حق به قرب قاب قوسین رسید و از سوی دیگر، با جهاد و شهادت به عمیق‌ترین لایه‌های درونی و پاینده جامعه و تاریخ نفوذ کرد و از معرفت و عبودیت و مجاهدت و شهادت، سفینه‌ای آسمان‌پیما ساخت که برای سالکان و عاشقان، سریع‌ترین وسیله رسیدن به مقصود است.

۲-۱. سؤالات تحقیق

سؤالاتی که در این پژوهش قرار است پاسخ داده شود به شرح زیر است:

۱. دعای عرفه حاوی کدام یک از ابعاد عرفان عملی و نظری است؟

۲. مهم‌ترین آموزه‌های عرفانی مستخرج از دعای عرفه کدامند؟

۳-۱. پیشینه تحقیق

مقالات، پایان‌نامه‌ها و کتاب‌های مرتبط زیر درباره آموزه‌های عرفانی دعای عرفه موجود است:

۱. مقاله «آموزه‌های عرفانی، اخلاقی از مکتب امام حسین علیه السلام»، مصطفی خلیلی، رواق

اندیشه، اسفند ۱۳۸۲، شماره ۲۷.

در این پژوهش به موضوعاتی مانند مفهوم زهد، رضا و توکل، معنای خوف، صبر، غیبت و آثار زیان بار فردی و اجتماعی آن پرداخته شده است. نویسنده، ابعاد عرفانی و اخلاقی را یک جا ذکر نموده و آنها را از هم متمایز نکرده و نیز همه مراحل را بیان ننموده و برای مراحل سیر و سلوک و مراتب هر کدام، ترتیبی را مشخص نکرده است.

۲. مقاله «آموزه‌های عرفانی دعای عرفه»، اکبر ترابی شهرضایی، میقات حج، پاییز

۱۳۸۹، شماره ۷۳.

به رغم عنوان مقاله، نگارنده بیشتر به موضوع انتساب این دعا به امام حسین علیه السلام و

بررسی سند و طرق دعا و شرح مختصری از دعا پرداخته و در ادامه، به مقام‌هایی از سیر و سلوک، مانند عبور از آثار، جمع و توحید، وصول، محبت، تجرید و تجرد و همت اشاره کرده است.

۳. پایان نامه کارشناسی ارشد با موضوع «وجوه بلاغت و مضامین عرفانی دعای عرفه» محبوبه ایمانی، دانشکده الهیات دانشگاه سیستان و بلوچستان، ۱۳۹۲.

نگارنده در فصل چهارم این پژوهش به طور خلاصه، به اصطلاحات عرفانی مانند استغنا، توحید، توفیق، توکل، ذوق، رجا، رضا، شکر، ذوق، صبر، غیبت و حضور، فقر، قرب، محبت و یقین پرداخته است. در بخشی از این پژوهش، مراحل سیر عرفانی خلاصه وار بیان گردیده و در آنها چندان غور نشده که مشخص شود چه تأثیری در رشد عرفانی انسان دارد.

۴. پایان نامه کارشناسی ارشد با موضوع «تبیین الگوی تربیت عرفانی از منظر امام حسین علیه السلام با تأکید بر دعای عرفه» محمد جواد مکرم سائل، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۹۰.

در این پژوهش مراحل تربیت عرفانی مانند معرفت و خداشناسی توحیدی، توبه، ایمان، یقین، توکل رضا، تسلیم، تقوا، عبادت، اخلاص، حب الهی، شهود، وصال یاریا فناء فی الله به طور مختصر بررسی گردیده و در ادامه به اصول و روش های تربیت عرفانی پرداخته شده است.

۵. کتاب *عرفان عرفه*، قادر فاضلی، تهران، فضیلت علم، ۱۳۸۶.

نویسنده در این کتاب به مباحثی همچون توحید، اسماء و صفات الهی و تجلی، برهان و جویی، نظام احسن و اجمل و اتقن خلقت، نعمت و اسع الهی، قضا و قدر و مشیت الهی در دعای عرفه پرداخته است.

در این پژوهش ابتدا مفاهیم نظری تحقیق مانند تعریف عرفان و انواع آن و سپس مهم ترین آموزه ها در حوزه عرفان عملی که در دعای عرفه امام حسین علیه السلام می توان یافت، مشخص می گردد و ماهیت و ترتیب نایل شدن به این آموزه ها و مراتب هر کدام، بررسی می شود.

۲. مفاهیم نظری تحقیق

۲-۱. مفهوم عرفان

عرفان در لغت به معنای شناخت و شناسایی است (نک: فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲/۱۲۱)؛

ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۳۶/۹) برخی آن را از ریشه «عرف» به معنای سکون و آرامش می‌دانند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۸۱/۴). راغب نیز آن را به معنای درک کردن و دریافتن چیزی از روی اثر آن با اندیشه و تدبیر می‌داند که اخص از علم است و واژه انکار نقطه مقابل و ضد آن به شمار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۶۰).

عرفان در اصطلاح، علمی از علوم الهی و روشی است که موضوع شناخت آن، حق تعالی و اسماء و صفات اوست (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۷۷؛ سعیدی، ۱۳۸۷: ۶۴۱). همچنین شناخت خدا و صفات و اسماء او از طریق علم حضوری و مکاشفه شهود و دریافت حقیقت در لطایف و صورت‌های آن و یقین به آن حقیقت و تصورش و حرکت و رهپویی در صورت آن حقیقت (حکیم، ۱۳۸۷: ۴۳) یا شناخت خدا، ولی نه غایبانه و از راه عقل و برهان، بلکه با قلب و دل و رؤیت حضور او در عمق جان (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۳۳). عرفان از دید امام خمینی علیه السلام نیز شناختن حضرت حق، اسما و صفات او و فانی ساختن انیت خویش در حقیقت مطلق و در نهایت، رسیدن به جاودانگی است (خمینی، ۱۳۶۵: ۲۱/۳-۲۲).

۲-۲. انواع عرفان

عرفان اسلامی نخست در قالب عرفان عملی و شیوه‌های زیست عارفانه در دو قرن نخست آغاز اسلام پدید آمد و سپس با جمع‌آوری دستاوردهای معرفتی عارفان مزبور در مجموعه‌های مدون اندیشه و مکتوبات اهل این طریق رواج یافته است. عرفان در ساحت گسترده خویش به دو بخش، عملی و نظری تقسیم می‌شود.

۲-۲-۱. عرفان نظری

عرفان نظری تا پیش از ابن عربی، نظام‌مند نبود و در حد سخنان و کلمات قصار مشایخ یا شطحیات ایشان در قالب نظم یا نثر یا تأویلی که از آیات الهی و احادیث نبوی ارائه می‌کردند، رواج داشت؛ به خصوص در کلمات عارفانی همچون حلاج، خواجه عبدالله انصاری، جنید، سهل تستری، ابوطالب مکی، ترمذی، احمد غزالی، عین القضاة، عطار و نجم الدین کبری؛ اما پس از ظهور محیی الدین ابن عربی (د. ۶۳۸ ق) این مبانی فکری

پراکنده به نظم و انسجامی قابل ملاحظه رسید و به صورت یک جهان بینی کامل و نظام فکری منسجم در فهم حقایق جهان و درک معارف اسلام به عنوان بدیل یا مکملی برای جریان های فلسفی و کلامی درآمد.

پس از محیی الدین، عرفان نظری بر غالب عارفان و نحله ها و طریقه های اهل تصوف و نیز حکما و حتی متکلمان و مفسران تأثیر نهاد و اصطلاحات و قواعد مطرح در جهان بینی او، طرز تأویل متون مقدس در نزد او و تجارب عرفانی او بر رشته های مزبور اثرگذار شد، به نحوی که چهار قرن پس از او حکمت متعالیه صدرالمتألهین شیرازی (د. ۱۰۵۰ق) که به تعبیری محصول پیوند برهان و عرفان قرآن بوده است، به عنوان یکی از کامل ترین نظام های فلسفی در عالم اسلام با تأثیر پذیری فراوان از عقاید ابن عربی نگاشته شد و با سعی ای وافر برای توضیح عقلانی مواضعی که حتی ابن عربی نیز توجیه عقلانی آنها را ممکن نمی دانست همت گماشت (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۹).

با توجه به این مقدمه، باید گفت عرفان نظری، مجموعه تعبیرات عرفا، از آگاهی و دریافت های شهودی خود درباره حقیقت جهان و انسان است. در حقیقت در عرفان نظری، سالک پس از وصول به حق، آن چه را با شهود به آن رسیده است، از باب تأنیس برای سائرین مدلل و تبدیل به قضایا می کند. استاد شهید مطهری در این باره می گوید:

عرفان در این بخش مانند فلسفه الهی، در مقام تفسیر و توضیح هستی است و همچنان که فلسفه الهی برای خود موضوع، مبادی و مسائل معرفی می کند، عرفان نیز برای خود موضوع، مبادی و فلسفه معرفی می کند. ولی البته فلسفه در استدلالات خود، تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه میکند و عرفان مبادی و اصول به اصطلاح کشفی را مایه استدلال قرار می دهد و آن گاه آنها را به زبان عقلی توضیح می دهد. استدلالات عقلی، فلسفی، مانند مطالبی است که به زبان عربی نوشته شده باشد و با همان زبان اصلی مطالعه شود. ولی استدلالات عرفانی مانند مطالبی است که از زبان دیگر ترجمه شده باشد. یعنی عارف لااقل به ادعای خودش، آن چه را با دیده دل و با تمام وجود شهود کرده است با زبان عقل توضیح می دهد. (مطهری، ۱۳۶۲: ۱/۱۹۰)

۲-۲-۲. عرفان عملی

در عرفان عملی - که همان سیر و سلوک و تهذیب و مجاهدت نفسانی است - سالک منزلی را پشت سر می‌گذارد و به مقاماتی^۱ دست می‌یابد و از میدان‌هایی عبور می‌کند تا به سرمنزل مقصود و به حرم امن و امان و وصل الهی می‌رسد (محلّاتی، ۱۳۸۶: ۵۸)، تا آن جا که مصداق این آیه شریفه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُظْمَنَةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر: ۲۷-۲۸) می‌شود. در واقع عرفان عملی، متن سلوک و رفتار را تشکیل می‌دهد؛ یعنی دستورالعمل‌هایی که سالک با عمل به آنها به حقیقت واصل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۶۰۱).

برخی در تعریف عرفان عملی گفته‌اند: عرفان عملی یعنی اجرای یک برنامه دقیق پر مشقت، گذشتن از مراحل و منازل و رسیدن به مقامات و احوالی، در راه دست یافتن به آگاهی عرفانی و نیل به «توحید» و «فنا» که از آن به طی طریقت تعبیر می‌شود (یثربی، ۱۳۸۵: ۳۴). برخی دیگر آن را طی مراحل کمال نفسانی، بر اساس شیوه و برنامه‌ای خاص، برای نیل به قرب الهی و وصول به معرفت الهی و بالاترین مراتب ولایت (مرتبه حق الیقین و جمع الجمع) دانسته‌اند (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۹).

با توجه به مطالب گفته شده، عناصر عرفان این‌گونه تقسیم‌بندی می‌شوند: یکم. دستورالعمل‌های خاصی که به ادعای توصیه‌کنندگان، انسان را به معرفت شهودی، باطنی و علم حضوری آگاهانه نسبت به خدای متعال، اسماء حسنی و صفات علیای او و مظاهر آنها می‌رساند. این چیزی است که «عرفان عملی» نامیده می‌شود. دوم. حالات و ملکات روحی و روانی خاص و در نهایت، مکاشفات و مشاهداتی که برای سالک حاصل می‌شود که اصل و حقیقت عرفان، همین معناس است.

سوم. گزاره‌ها و بیاناتی که از این یافته‌های حضوری و شهودی حکایت می‌کند و حتی برای کسانی که شخصاً مسیر عرفان را نپیموده‌اند نیز کمابیش قابل فهم است، هر چند

۱. مقام، عبارت از منزلت و مرتبتی است که سالک به سبب آداب خاص و تحمل سختی و مشقت، به آن نایل گردد. از این رو مقام هر کس موضع اقامت او، پس از حصول آداب و مبادی خاص و تحمل سختی‌هایی لازم است. (مطهری خواه، بی‌تا: ۳)

یافتن حقیقت و کنه آنها مخصوص عارفان راستین است. این همان عرفان نظری است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۳۶-۳۹).

۳. آموزه‌های عرفان عملی دعای عرفه

گفتنی است بحث در بُعد عرفان نظری کاری دشوار و گسترده است که در این پژوهش مجال آن نیست. از این رو در پژوهش پیش رو، دعای عرفه امام حسین علیه السلام از بعد عرفان عملی بررسی می‌شود.

رهبران الهی مظاهر اسمای حسناى حق هستند و به نوبه خود، نوع اسما را جمع کرده‌اند و در عین حال که روحی انعطاف پذیر دارند، روح دفاع و مقاومت و سلطه ناپذیری در برابر طغیان طغیانگران نیز همچنان در اینها زنده است. گذشته از این که این دوروح هماهنگ، در آیات قرآن کریم مشهود، و در سیره علمی و عملی ائمه علیهم السلام عموماً و امیرالمؤمنین علیه السلام خصوصاً مطرح است، راه هماهنگ کردن این دو پدیده روحی را در تبیین سیره سالار شهیدان جست و جوی کنیم.

امام حسین علیه السلام روحی داشت که در برابر هیچ ظالمی حاضر به خضوع و تسلیم نبود که این مطلب مورد تردید نبوده و مورد پذیرش همگان است. عمده آن است که روح حسین بن علی علیه السلام فقط روح حماسه و پرخاش علیه ستم نبود، بلکه روح مناجات و معرفت و نیایش و ضججه و لابه هم بود و آن حماسه حضرت را باید در عرفان او جست و جو کرد (جوادی آملی، ۱۳۷۸). با مطالعه دقیق دعای عرفه و غور در آن می‌توان مراحل سیر و سلوک عرفانی و اسلامی را در آن یافته و بار به کارگیری صحیح آنها خود را به درگاه قرب حق تعالی نزدیک کرد. مراحل سیر و سلوک عرفانی که در دعای عرفه آمده به شرح زیر است:

۳-۱. توبه و استغفار

یکی از راه‌های سیرالی الله، توبه و استغفار است: «أَبُوهُ بِذُنُوبِي فَأَغْفِرْهَا لِي» (قمی، ۱۳۸۶: ۵۴۱). «أَبُوهُ» به معنای رجوع و اعتراف به گناه است (طریحی، ۱۳۷۵: ۶۷/۱). امام در فقرات مختلف دعا به این مقام عرفانی اشاره دارد: «غَفَرْتُ ذُنُوبِي» (قمی، ۱۳۸۶:

۵۳۹) و «اغفر لی خطیئتی» (همو: ۵۳۴) یا «لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من المستغفرين» (همو: ۵۴۲). امام در جمله اول، به ظلم، اقرار و اعتراف کرد و در جمله بعد می فرماید: «خدایا من از استغفارکنندگان هستم». منظور از ظلم امام، ظلم به معنای قصور ذاتی و امکانی در مقام عبودیت است، نه معصیت و ظلم مصطلح بین عوام. بنابراین استغفار هم به معنای طلب آمرزش از همان گناه است؛ یعنی خدایا! این گناه را که ناشی از قصور است و نه از تقصیر، نادیده بگیر تا از مقام قرب تنزل نکنم و وقفه و سکونی در حرکت معنوی و سیر و سلوکی من پدید نیاید. بنابراین استغفار انبیا و اوصیا در حقیقت ترفیع مقام است؛ زیرا پیامبر ﷺ فرمود: «استغفر فی کلّ یوم سبعین مرّة». این استغفار در حقیقت برای پرکردن خلأ امکانی است که از آن به ظلم تعبیر می شود. از این رو خداوند متعال پیامبر ﷺ را مأمور به آن فرموده، در صورتی که معلوم است رسول خدا ﷺ گناهی به معنای اصطلاحی نداشته تا از آن استغفار کند (نقوی، ۱۳۷۱: ۳۳) و استغفار امام حسین ﷺ در این مقام و در هر مقامی از این قبیل است.

۳-۱-۱. ماهیت توبه

در بین منازل و مراحل سیر و سلوک عرفانی غالباً توبه را اولین منزل و باب الابواب دانسته و آن را اول مقامات منقطعان به سوی خدا می دانند (ابن قیم، ۱۴۰۸: ۱/۱۴۹؛ سراج طوسی، بی تا: ۶۸؛ جلابی هجویری، ۱۳۷۴: ۴۲۷؛ لاهیجی، بی تا: ۸-۲۵۷). توبه یعنی رجوع از گناه (طوسی، ۱۳۷۳: ۱/۲۵) و ترک آن به بهترین وجه، و آن رساترین و گویاترین شکل از صورت های پوزش است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۶۹) توبه رجوع از مخالفت حکم حق است به موافقت (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۶۴).

۳-۱-۲. مراتب توبه

عرفا برای توبه در عرفان مراتبی را قائل هستند:

توبه عام که آن را پایین ترین مرتبه توبه می دانند که مخصوص همه بندگان است و آن این است که انسان معصیت کار از تبهکاری خود دست بردارد و از گناهان دوری کند و مستحب را بشناسد و انجام دهد و حرام و مکروه را بشناسد و انجام ندهد، نسبت به

گذشته خود پشیمان باشد و نسبت به آینده هم عزمی قطعی بر ترک گناه داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۱/ ۱۵۶):

﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾. (نور: ۳۱)

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحاً﴾. (تحریم: ۸)

توبه خواص: مرتبه بالاتر و برتر از آن توبه خواص که مخصوص پیامبران و معصومین است و آن پرهیز از ترک مستحب و اولی است؛ یعنی اگر بعضی از امور مستحب است و آن را ترک کرده باشد از آن توبه کند (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۵۷)؛ مانند توبه حضرت آدم و پیامبران دیگر (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۶):

﴿فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾. (بقره: ۳۷)

توبه اخص: مرتبه بالاتر از آن توبه اخص است که توبه از توجه به غیر خداست؛ مانند توجه به جمال و جلال حق یا توجه به نجات از جهنم و شوق بهشت (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۱/ ۱۶۰).

توبه‌های مذکور در ادعیه اهل بیت از این قبیل است. در قرآن کریم وقتی از بخشودن پیامبر یاد شده می‌شود، مقصود، بخشودن گناهی در این رتبه بوده است:

﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ وَيُؤْتِيَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ﴾. (فتح: ۱-۲)

گناه آنان که در این مرتبه قرار دارند، معصیت منافی عصمت نیست، بلکه مقصود گناهی متناسب با مقام عصمت است. برای اولیا، واقع شدن در طبیعت و اشتغال به تدبیر امور دنیا، موجب رنج است و آن توبه عرفاست (مطهری خواه، بی تا: ۱۳).

۳-۱-۳. آثار توبه

توبه دارای منافع بسیار مهمی در دنیا و آخرت است که از جمله آنها می‌توان به بخشش گناهان، دوری از عذاب، گسترش روزی، تبدیل سئیات به حسنات اشاره نمود:
بخشش گناهان: گناهان انسان هر قدر که بزرگ و فراوان باشد، با توبه واقعی بخشیده می‌شود:



﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾. (زمر: ۵۳)

دوری از عذاب و مستحق بهشت شدن: توبه واقعی عذاب جهنم را از آدمی دور می‌کند و او را مستحق بهشت و نعیم الهی می‌گرداند (مظاهری، ۱۳۸۹: ۱۵۲). خداوند در آیات متعددی از جمله آیه ۱۲ سوره صف، آیه ۱۳۶ سوره آل عمران و آیه ۸ سوره تحریم، این جایگاه آدمی بعد از توبه را ذکر می‌کند.

گسترش روزی: از دیگر فوایدی که توبه و استغفار دارد این است که درهای روزی خداوند بروی انسان گشوده می‌شود:

﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلَ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا﴾. (نوح: ۱۰-۱۲)

پیامبر نیز در حدیثی نه تنها استغفار را وسیله رهایی از غم و اندوه می‌داند، بلکه آن را وسیله‌ای برای جلب روزی از جایی که انسان فکرش را نمی‌کند برمی‌شمرد:

مَنْ أَكْثَرَ الْإِسْتِغْفَارَ جَعَلَ اللَّهُ لَهُ مِنْ كُلِّ هِمٍّ فَرْجًا وَمِنْ كُلِّ ضِيقٍ مَخْرَجًا وَيَرْزُقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ. (نوری، ۱۴۰۸: ۳۱۷/۵)

تبدیل سنیات به حسنات: اگر توبه واقعی انجام گیرد، خداوند علاوه بر نابودی گناهان، آنها را تبدیل به نیکی و حسنات می‌کند:

﴿إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾. (فرقان: ۷۰)

۲-۳. فقر

یکی دیگر از مقام‌های عرفانی فقر است که امام علیه السلام در فرازهایی از دعا به آن اشاره می‌فرماید:

هَا أَنَا أَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِفَقْرِي إِلَيْكَ وَكَيْفَ أَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِمَا هُوَ مُحَالٌ أَنْ يَصِلَ إِلَيْكَ. (قمی، ۱۳۸۶: ۵۵۰)

در این بند، امام علیه السلام به پیشگاه خدا عرضه می‌دارد: «چگونه معقول و منطقی است که

مخلوق فقیر و سرتا پا احتیاج به مقام خالق غنی علی الاطلاق برسد؟» و این همان معنای «أین التراب وَرَبُّ الأرباب» است.

امام دربند دیگر دعا این گونه به این مقام عرفانی اشاره دارد:

إِلهی أَنَا الْفَقِيرُ فِي غِنَايَ فَكَيْفَ لَا أَكُونُ فَقِيرًا فِي فَقْرِي. (همو: ۵۴۹)

شارحان در شرح این کلام امام دو احتمال را ذکر کرده‌اند:

۱. شاید مقصود از فقر فقر ذاتی و غنا همان غنای عرفی باشد که در این صورت معنای عبارت چنین است: «خدایا! من از حیث ذات محتاج و فقیرم؛ چون معلول محتاج به علت است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ» (فاطر: ۱۵)».
۲. مقصود از فقر و غنا هر دو عرفی است. بنابراین معنا چنین است که من در حالی که خودم یا مردم خیال می‌کنند بی‌نیازم، احساس فقر می‌کنم و چون ثروت حد معینی ندارد و انسان هر چه دارد باز هم می‌خواهد ثروتش زیادتر شود، این دلیل بر فقر اوست، ولی خود از آن باخبر نیست. در نتیجه من در هر دو صورت از فقر و احتیاج دور نیستم؛ چه مراد فقر ذاتی باشد چه فقر اصطلاحی. (نقوی، ۱۳۷۱: ۳۸۶)

۳-۲-۱. ماهیت فقر

فقر یکی از مقامات و مراحل سیر و سلوک عارفانه است که سالک طریق باید برای دستیابی به کمال مطلوب خود بدان دست یابد. در این مقام عارف و سالک مرحله بی‌نیازی از غیر و نیازمندی به حق را تجربه می‌کند. فقرتن به حکم خدا دادن و برائت و دوری از مالکیت و دارایی است؛ چنان‌که خواجه عبدالله انصاری می‌گوید:

الفقر اسم للبراءة من رؤية الملكة. (انصاری، ۱۴۱۷: ۸۷)

۳-۲-۲. درجات فقر

عارفان برای فقر درجاتی قائل‌اند:

درجه اول: فقری که در آن سالک دست از دنیا می‌کشد. یعنی ذهن را از تمام امور دنیا از مدح، ذم، ضبط و طلب، خالی می‌کند و در مدح و ذم دنیا زبان نمی‌گشاید. اگر چیزی از دنیا به دستش آمد آن را می‌بخشد و اگر نصیبش نشد، آن را طلب نمی‌کند. این درجه از

فقرا فقرزاهدان می نامند؛ همان فقری که پیامبر ﷺ درباره آن فرمود:

الْفَقْرُ فَخْرِي وَبِهِ أَفْتَخِرُ. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰/۶۹؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۷: ۱۲۳؛ شعیری، بی تا: ۱۱۱)

درجه دوم: در این درجه از فقرسالک به عدم ذاتی خود برمی گردد و با نگرش در فضل الهی می داند که تمامی استعداد و استحقاق، و حتی وجودش از فیض خداست. در نتیجه می بیند که وجود و اعمال و مقامات و هرچه از کمالات به شمار می رود همه و همه از فیض خداست و این دید باعث رهایی از دیدن اعمال می شود و سالک را از پلیدی و آلودگی و خودبینی و خودپرستی نجات می دهد. این فقر، فقر خواص است (مطهری خواه، بی تا: ۶۱)

درجه سوم: در این درجه نیز، سالک، حقیقت و درماندگی و اضطراب خود را مشاهده می کند و می بیند که هرچه بر او جاری شد و هر حکمی که برای او رقم خورده به حکم خداست او با همه وجود درمی یابد «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) که همه چیز فانی است جز خدا. سالک در این درجه به مقام فنا راه می یابد. پیامبر درباره این درجه می فرماید: «الْفَقْرُ سَوَادُ الْوَجْهِ فِي الدَّارَيْنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰/۶۹؛ ابن اَبی جمهور، ۱۴۰۵: ۴۰/۱). این فقر، فقر عارف است (مطهری خواه، بی تا: ۶۱).

۳-۳. رضا

وَخِزْلِي فِي فَضَائِكَ، وَبَارِكْ لِي فِي قَدْرِكَ حَتَّى لَا أُجِبَ تَأْخِيرًا مَا عَجَلْتُ، وَلَا تَعْجِيلًا مَا أَخَّرْتُ. (قمی، ۱۳۸۶: ۵۳۳)

در این فراز، امام از خدا تقاضا کرده که در قضا و قدر برکاتی قرار دهد که دوست نداشته باشد تعجیلی در تأخیر مقدرات آن واقع شود یا تأخیری در امر پیشامد آن ظاهر گردد. در واقع امام دوستدار آن چیزی است که در مقدرات الهی مقرر و تعجیل و تأخیر آن با اراده و مشیت خداوند سبحانه و تعالی انجام پذیر است؛ یعنی خواهان مقام رضا و تسلیم است که عالی ترین مرتبه سلوک به شمار می رود (زمردیان، ۱۳۸۰: ۳۴۶) و این کلام امام معنای فرمان خداوند است؛ آن جا که می فرماید:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾. (احزاب: ۳۶)

۳-۱-۳. ماهیت رضا

مقام رضا در عرفان، ضد سخط و عبارت است از خشنودی بنده از خدا و اراده او و مقدرات او (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۶۱) و ترک اعتراض بر مقدرات الهیه در باطن و ظاهر قولاً و فعلاً و صاحب مرتبه رضا پیوسته در لذت و بهجت و سرور و راحت است؛ زیرا در نزد او میان فقر و غنا و راحت و عنا و بقا و فنا و عزت و ذلت و... تفاوتی نیست. از این جا معلوم می شود که مقام رضا بهترین مقامات دین و شریف ترین منازل مقربان و بزرگ ترین درهای رحمت و وسیع ترین راه های اقلیم سعادت است (نراقی، ۱۳۷۷: ۷۶۸/۲).

۳-۲-۳. مراتب رضا

در نزد عرفا، رضا به سه مرتبه تقسیم می شود:

مرتبه اول: رضای بالله است. این رضا، رضا به ربوبیت الهی است. در این مرتبه سالک خود را تحت ربوبیت خدا می بیند و خود را از سلطنت شیطان خارج می کند. سالک هر آن چه از تکالیف مشقت بار و اوامر سخت از جانب خداست با جان و دل می پذیرد و از این که به مقام بندگی ذل می دهد و مولایی خدا را می پذیرد مسرور و خوشحال است.

مرتبه دوم: الرضی عن الله عزوجل؛ یعنی رضای به قضا و قدر حق. در این مرتبه سالک از هر آن چه برای او پیش می آید، چه گوارا و چه ناگوار خوشحال است و هر چه از بلیات و امراض و فقدان به او می رسد با ضد آنها یکسان است و همه را از موهبت های الهی می داند. خواجه اولین شرط را یکسان بودن حالات در نزد سالک می داند؛ یعنی نعمت، سختی و راحتی، صحت و بیماری، دارایی و فقر همه و همه در نزد او یکسان باشد. شرط دوم این است که دشمنی با مردم را ترک کند و شرط سوم این است که از خدا چیزی نخواهد و در خواسته های خود اصرار نرورد.

مرتبه سوم: رضایی است که از آن به الرضی برضی الله تعبیر می کنند؛ یعنی سالک از خود خشنودی ندارد و رضایت او تابع رضایت حق است. در این مرحله است که بنده



برای خود نه خشنودی می بیند و نه خشمی و نه اراده ای (نک: انصاری، ۱۴۱۷: ۸۷؛ خمینی، ۱۳۷۸: ۱۶۷) و این ها مصداق آیه «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (تکویر: ۲۹) هستند.

۳-۳-۳. آثار رضا

راضی بودن به رضای خداوند در زندگی آثار زیادی دارد که از آن جمله می توان رضایت خداوند، برطرف شدن غم و اندوه، آسودگی آخرت را نام برد:

رضایت خداوند: «... وَمَسَاكِينَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ» (توبه: ۷۳). در روایت آمده است که موسی علیه السلام به خدا عرض کرد: پروردگارا! مرا به کاری راهنمایی کن که رضای تو در آن باشد. خداوند متعال فرمود: «أَنَّ رِضَايَ فِي رِضَاكَ بِقَضَائِي؛ رِضَايَ مِنْ، دَرِ رِضَايَ تَوْبَةَ قَضَايَ مِنْ أَسْت» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۴ / ۷۹؛ راوندی، ۱۴۰۷: ۱۶۴).

برطرف شدن غم و اندوه: امام علی علیه السلام می فرماید:

الرضا ينفي الحزن؛ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۳۳)

رضا و تسلیم، اندوه را از بین می برد.

افزون بر آن، رضا به قضای الهی پیش از هر چیز، آرامش جسمی و روانی و رضایت از زندگی را پدید می آورد و از زیاده خواهی و اضطراب ناشی از آن جلوگیری می کند. امام علی علیه السلام در این زمینه فرمود:

مَنْ رَضِيَ بِمَا قَسَمَ اللَّهُ لَهُ إِسْتِرَاحَ بَدَنِهِ؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۰ / ۱۰؛ صدوق، ۱۳۶۲: ۶۳۲ / ۲)

هرکس به آن چه خدا برای او سهم و قسمت قرار داده، راضی باشد، بدنش نیز راحت و آرام می شود.

آسودگی آخرت: در روایت آمده است:

مَنْ رَضِيَ مِنَ اللَّهِ بِالْقَلِيلِ مِنَ الرِّزْقِ، رَضِيَ اللَّهُ مِنْهُ بِالْقَلِيلِ مِنَ الْعَمَلِ، وَانْتِظَارُ الْفَرَجِ

عِبَادَةً؛ (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۵۳۱ / ۲۱؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۴۰۵)

کسی که به روزی اندک راضی باشد، خداوند از او به سبب عمل اندک راضی

می‌شود. کسی که فقرا را تحمل می‌کند، اگر از خدا راضی باشد پاداش دریافت می‌کند.

۳-۴. ایمان

از دیگر مقام‌های عرفانی که امام حسین علیه السلام در دعای عرفه به آن اشاره می‌کند، ایمان است:

أَنَا أَشْهَدُ يَا إِلَهِي بِحَقِيقَةِ إِيْمَانِي وَعَقْدِ عَزْمَاتِ يَقِينِي؛ (قمی، ۱۳۸۶: ۵۳۱)
خدایا! به حقیقت ایمانم گواهی می‌دهم. . . .

امام با لحنی سوگندآمیز به حقیقت ایمانی خود اشاره فرموده و اعتقاد درونی خود را در این مراحل به باطن اسرار درونی پیوست داده است. حقیقت ایمان همان چیزی است که انسان گذشته از اقرار به زبان باید از باطن قلب و عقیده کامل بر خدای یکتا داشته باشد؛ چنان‌که خداوند درباره گروهی می‌فرماید:

﴿يَقُولُونَ بِاللَّسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ (فتح: ۱۱)

۳-۴-۱. ماهیت ایمان

ایمان عبارت از تصدیق و وثوق و اعتقاد قلبی به کسی یا چیزی و مقابل کفر است و به معنای خضوع و انقیاد و تصدیق مطلق و فضیله و ثبات آمده است (سجادی، ۱۳۷۵: ۱۷۱).

ابن عربی نیز درباره ایمان می‌گوید:

اسلام عمل است، ایمان تصدیق و احسان رؤیت پس اسلام انقیاد است و ایمان اعتقاد و احسان اشهاد، هرکه این صفات در او جمع شود و احکامش در او آشکار گردد خدای تالی در هر صورتی بر او تجلی کند که انکار آن نتواند و او را به عنایت خویش مساعدت نماید تا ایقان و ایمان و علمش افزون گردد و حقایق بر او مکشوف گردد. (ابن عربی، بی‌تا: ۷۳)

۳-۴-۲. مراتب ایمان

عرفا برای ایمان از نظر درجه و اطمینان و باور قلبی مراتب متفاوتی ذکر کرده‌اند که آیات



قرآن و احادیث معصومین نیز بر آن دلالت دارد.

مرتبۀ اول که پایین‌ترین درجه‌ای است که عرفاً برای ایمان نام می‌برند و آن مصداق آیه
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ﴾ (نساء: ۱۳۶) و آیه
﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾
(حجرات: ۱۴) است.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌گوید:

این آیه ابتدا ایمان را از اعراب نفی می‌کند و سپس توضیح می‌دهد که مراد این است که ایمان کار دل است؛ دل‌های شما هنوز با ایمان نشده و در عین حال اسلام را برای آنان قائل می‌شود. ایمان معنایی است قائم به قلب و از قبیل اعتقاد است و اسلام معنایی است قائم به زبان و اعضا چون کلمه اسلام به معنای تسلیم شدن و گردن نهادن است. تسلیم شدن زبان به این است که شهادتین را اقرار کند، تسلیم شدن بر اعضا به این است که هر چه خدا دستور می‌دهد ظاهراً انجام دهد، حال چه این‌که واقعاً و قلباً اعتقاد به حقانیت آن چه زبانش و عملش می‌گوید داشته باشد و چه نداشته باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۸/۱۸)

مرتبۀ دوم: ایمان به تقلید است که از شرایط اصلی آن تصدیق جازم است؛ یعنی اعتقاد قلبی و باطنی به جمیع ما جاء به الرسول (بحر العلوم، ۱۴۱۸: ۸۷). شاهد این مرتبه از ایمان، آیه ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (حجرات: ۱۵) است.

مرتبۀ سوم: ایمان به غیب است که به باطن اقتضا می‌کند (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۰) و آن همان ایمان به خدای تعالی است و شاهد آن آیه ۳ سوره بقره است: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾.

مرتبۀ چهارم: مرتبه کمال ایمان (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۰)، آن است که ایمان به همه اعضا و جوارح سرایت می‌کند، به طوری که دقایقی از دقایق از اطاعت و عبودیت کوتاهی نمی‌کنند و چنان می‌شوند که مصداق آیه ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (انفال: ۲) قرار می‌گیرند.

۳-۵. یقین

امام علیؑ عالی‌ترین مرتبه یقین که همان حق‌الیقین است را از خدا تقاضا می‌کند و می‌خواهد که حقیقت این مرتبه از یقین در عمق جان و دل ایشان قرار گیرد:

اللَّهُمَّ... اجْعَلِ الْيَقِينَ فِي قَلْبِي؛ (قمی، ۱۳۸۶: ۵۳۴)
خداوندا! ... یقین را در قلبم قرار ده.

درفرازی دیگر نیز می‌فرماید:

عَلِمْتُ يَقِينًا غَيْرَ ذِي شَكِّ أَنَّكَ سَائِلِي عَنْ عَظَائِمِ الْأُمُورِ؛ (همو: ۵۴۲)
از روی یقین بدون هیچ‌گونه شک و تردیدی دانستم که توفردای قیامت مرا بازپرسی خواهی کرد.

امام علیؑ در فرازی دیگر این‌گونه در پیشگاه خدا اعتراف به یقین می‌کند:

اللَّهُمَّ إِلَيْكَ أَقْبَلْنَا مُوقِنِينَ؛ (همو: ۵۴۶)
از روی یقین به سوی توری آوردیم.

۳-۵-۱. ماهیت یقین

یقین از مقامات اصلی سیروسلوک است؛ از آن به مرکب سیروسلوک تعبیر شده و آن را پایان درجات عوام و گام آغازین خواص دانسته‌اند:

اليقين مركب الآخذ في هذا الطريق. وهو غاية درجات العامة، وقيل أول خطوة الخاصة. (انصاری، ۱۴۱۷: ۸۴)

از یقین در مقابل ظن، به روح ایمان تعبیر شده است:

وَلَا يَكُونُ مَشَاهِدَةً إِلَّا عَنِ الْيَقِينِ وَالْيَقِينُ رُوحُ الْإِيمَانِ وَمَزِيدُهُ وَقْفُ الْمُؤْمِنِ. (مکی، ۱۴۱۷: ۲۸/۱)

همچنین از یقین به سرمایه دین و تمام ایمان تعبیر شده است. فیض کاشانی یقین را مشترک لفظی و دارای دو معنای متفاوت می‌داند:

۱. مقصود اهل استدلال و متکلمان از یقین عدم شک است که چهارمقام دارد.
۲. اهل عرفان و تصوف از آن سیطره و غلبه باورد در قلب را اراده می‌کند:



وَهُوَ أَنْ لَا يَلْتَمِثَ فِيهِ إِلَىٰ اعْتِبَارِ التَّجْوِيزِ وَالشَّكِّ بَلْ اسْتِيْلَانِيهِ وَعَلَبْتِهِ عَلَى الْقَلْبِ.
(فيض کاشانی، ۱۴۱۷: ۱۵۰-۱۵۱)

غزالی یقین را معرفتی ویژه می‌داند که موضوع آن اموری است که در شریعت وارد شده است (غزالی، بی تا: ۱/۱۲۶).

۳-۵-۲. مراتب یقین

عرفا برای یقین سه درجه ذکر می‌کنند: «علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین» (انصاری، ۱۴۱۷: ۵۸؛ ابن عربی، بی تا: ۲/۵۷۰).

قیصری تفاوت میان سه مرتبه یقین را با این عبارات‌ها بیان می‌کند:

فَعَلِمَ الْيَقِينَ تَصَوُّرًا لِمَا هُوَ عَلَيْهِ، وَعَيْنَ الْيَقِينَ شُهُودًا كَمَا هُوَ حَقُّ الْيَقِينَ
بِالْفِئَاءِ فِي الْحَقِّ وَالْبَقَاءِ بِهِ عِلْمًا وَشُهُودًا وَكَمَالًا وَحَالًا، لَا عِلْمًا فَفَقَط. (قیصری رومی،
۱۳۷۵: ۱۴۸)

چنان‌که خداوند درباره اهل آخرت می‌فرماید:

﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (قیامه: ۲۲-۲۳)

مسلم است که این مشاهده با دیده یقین صورت می‌گیرد.

۳-۶. توکل

از دیگر مقام‌های عرفانی که در دعای عرفه امام حسین علیه السلام می‌توان از آن نام برد، توکل است:

عَلَيْكَ أَتَوَكَّلُ فَلَا تَكِلْنِي؛ (قمی، ۱۳۸۶: ۵۵۳)
بر تو توکل کنم پس مرا به خودم وامگذار.

در این عبارت امام علیه السلام توکل خود را به خدا بیان می‌دارد و از اتکا به نفس خود به خدا پناه می‌برد؛ زیرا انسان هر وقت متکی به نفس باشد سقوط او حتمی است؛ چرا که اعتماد به هر موجودی غیر از خدا بی نتیجه و بی ثمر است؛ چون هر موجودی مخلوق است و مخلوق هم قائم به ذات نیست، بلکه قائم بر خالق است و موجودی که قائم بر ذات نیست نمی‌تواند حافظ باشد. پس عقل حکم می‌کند بر آن که باید اعتماد بر

موجودی که قائم بر ذات است نمود و آن خداست (نقوی، ۱۳۷۱: ۴۷۹).

۳-۶-۱. ماهیت توکل

توکل یکی از مقامات عرفانی، به معنای اعتماد و امید تمام به خدا و قطع اعتماد و امید از مخلوقات یا اسباب و وسایط است (حیدری نراقی، ۱۳۹۰: ۲۱۱). عرفا و مشایخ توکل را اعتماد و امید به خدا معنا کرده‌اند. در کتاب *التعريفات* آمده است:

التوکل هو الثقة بما عند الله والیأس عما فی أیدی الناس. (جرجانی، ۱۹۹۸: ۵۲)

نیز گفته‌اند: «توکل واگذار کردن امور خود به تدبیر وکیل دارای اختیار مطلق و اعتماد بر کفایت کفیل علی اطلاق ارزاق است» (آملی، ۱۳۸۰: ۸۳).

ابن عربی نیز توکل را اعتماد به خدا بدون داشتن اضطراب در هنگام فقدان اسباب و وسایل در کارها دانسته است:

اعتماد القلب علی الله تعالی مع عدم الاضطراب عند فقد الأسباب الموضوعه فی العالم. (ابن عربی، بی تا: ۱۹۹/۲)

۳-۶-۲. مراتب توکل

عرفا مراتب توکل را به شرح زیر دانسته‌اند:

مرتبه اول: آن است که حال توکل انسان به خدا و اعتماد به کفالت و عنایت او، مانند اعتماد انسان به وکیل معتمد خویش باشد. در این مرتبه شخص از روی اختیار و تدبیر توکل می‌کند و نسبت به توکل خویش آگاهی نیز دارد. در این مرتبه کسی که توکل می‌کند انجام مقدمات کار را از ناحیه خودش یا دیگر اسبابی که دخیل هستند می‌داند و سبب آخری که منجر به اخذ نتیجه می‌شود را خدای سبحان به شمار می‌آورد (مظاهری، ۱۳۸۹: ۱۵۴). این درجه پایین‌ترین درجه توکل دانسته شده است.

مرتبه دوم: در این مرتبه متوکل نسبت به توکل خود توجه و آگاهی ندارد، از توکل خود فانی است و تنها وکیل را می‌بیند؛ یعنی در این مرتبه سبب دیگری غیر از خدای تعالی نمی‌بیند هرچه از اسباب ظاهر می‌بیند به واقع درمی‌یابد که سبب نماست، نه سبب اصلی و این توکل از روی فکر و تدبیر نیست (دامادی، ۱۳۶۷: ۷۷). حال انسان با خدا در



این مرحله مانند حال کودک با مادر است که کودک جز مادر کسی را نمی‌شناسد و به غیر او پناه نمی‌برد و اعتماد نمی‌کند. این اعتماد ریشه در طبیعت کودک دارد و این درجه توکل را از درجه اول قوی‌تر است و آن توکل خواص است (غزالی، بی‌تا: ۱۳ / ۱۸۵).

مرتبۀ سوم: در این مرتبه، متوکل در این مقام برای خویش وجودی قائل نیست بلکه خود را یکسره به حق وا گذاشته است و هیچ تدبیری ندارد حتی دعا و سؤال هم نمی‌کند (دامادی، ۱۳۶۷: ۷۷). در این مرحله است که آدمی به مقام تسلیم و رضا در مقابل مقدرات او امر و نواهی الهی می‌رسد؛ یعنی تسلیم محض در برابر اراده الهی می‌شود (مظاهری، ۱۳۸۹: ۱۵۴). این مرتبه از مرتبه دوم بالاتر و حال انسان نسبت به خدا در این مرحله مانند مرده در دست‌های غسل است؛ یعنی هر حرکت مرده از مرده شوی است، نه از او (غزالی، بی‌تا: ۱۸۶).

خواجۀ عبدالله انصاری همین مراتب را با اندکی تفاوت، در *منازل السائرین* چنین آورده است (انصاری، ۱۴۱۷: ۶۵).

۳-۷. خلاص

امام حسین علیه السلام می‌فرماید:

اجْعَلِ... وَالْإِخْلَاصَ فِي عَمَلِي؛ (قمی، ۱۳۸۶: ۵۳۴)

اخلاص را در عملم قرار ده.

امام علیه السلام در این عبارت، عملی را می‌خواهد انجام دهد که تنها به قصد قربت خالص باشد که هیچ نظری به غیر از خدا در آن نباشد؛ چنان‌که پدر بزرگوارش در دعای کمیل می‌فرماید:

وَأَدُّنُو مِنْكَ دُنُو الْمُخْلِصِينَ؛

تا آن‌که به تو نزدیک شوم مانند نزدیکی مخلصان.

فرزندش نیز در تعلیمات عالیّه خود در دعای ابو حمزه ثمالی این مورد را از خدا می‌خواهد:

أَبْرِي قَلْبِي مِنَ الرِّيَاءِ وَالشُّكِّ وَالشُّمْعَةِ فِي دِينِكَ حَتَّى يَكُونَ عَمَلِي خَالِصًا لَكَ؛

دلم را از ریا و شک و شهرت خواهی در دینت پاک فرما، تا معلم برای تو خالص باشد.

۳-۷-۱. ماهیت اخلاص

اخلاص که یکی دیگر از منازل سیر و سلوک در عرفان است، به این معناست که شیء از هر آلودگی و پستی صاف باشد (انصاری، ۱۴۱۷: ۶۲). راغب در مفردات چنین می‌آورد: «خلص: الخالص، مثل صافی» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹) یعنی پاک و بی‌آلایش. در عرفان، اخلاص به پیراستگی عمل از هرگونه آمیختگی تعریف شده است (انصاری، ۱۴۱۷: ۶۲؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۲۲؛ خمینی، ۱۳۷۸ الف: ۱۶۰). غزالی نیز پس از آن که در تعریف اخلاص می‌گوید: «آن عملی است که صرفاً برای خدا باشد»، سخن پیامبر ﷺ را بهترین و کامل‌ترین سخن در زمینه اخلاص می‌داند و می‌نویسد:

به راستی سخن وافی و بیان کافی همان است که خاتم انبیا ﷺ در پاسخ پرسش از اخلاص فرموده و آن این است که بگویی: پروردگار من الله است. پس چنان که به تو دستور داده شده است، استقامت ورزی، یعنی هوا و هوس و نفس خود را نپرستی و جز پروردگارت را عبادت نکنی و همان‌گونه که به تو امر کرده است در عبادت او پایداری ورزی و این اشاره دارد که از هر چه غیر خداست، قطع نظر کنی و این همان اخلاص حقیقی است. (غزالی، بی‌تا: ۱۴ / ۱۸۸)

۳-۷-۲. مراتب اخلاص

برای اخلاص در اصطلاح عرفا سه مرتبه است:

اول: اخراج رؤية العمل من العمل: یعنی خارج ساختن دیدن عمل از عمل؛ به این معنا که به عمل خود اعتنایی نکند و حتی عمل خود را از خود نداند و نظریه پاداش هم نداشته باشد. این در صورتی تحقق می‌یابد که بنده خود را ذلیل خدا بداند و توجه داشته باشد که لا حول و لا قوة الا بالله عمل به حول و قوه اوست، نه به حول و قوه صاحب عمل.

دوم: الخجل من العمل مع بذل المجهود بالا حتماء من الشهود و رؤية العمل في النور التوفيق: یعنی شرمندگی بودن از عمل با کمال جدیت و کوششی که به کار برده و دیدن عمل از نور توفیق پروردگار و از چشمه جود و کرم او و حاصل کلام آن که مغرور به عمل نشود، بلکه



عمل خود را لایق عمل کبریایی حق نداند و آن چه هست از برکت توفیقات الهی واز چشمه جود او سرچشمه گرفته است.

سوم: اخلاص العمل با اخلاص من العمل: یعنی اخلاص کامل در عمل به سبب خلاص شدن از عمل محقق می شود و معنای خلاص شدن از عمل ندیدن عمل است (انصاری، ۱۴۱۷: ۶۷).

همچنین گفته شده که مراتب اخلاص به دو قسم است:

اخلاص مطلق: بالاترین مرتبه اخلاص و همان اخلاص صدیقان است در این مرتبه سالک در انجام عمل قصد و نیت مزد گرفتن در دنیا و آخرت را ندارد و عملش از هرگونه آمیختگی پیراسته است. در این مرتبه حقیقت آیه «**أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ**» در وجود شخص تجلی می یابد؛ یعنی در چنین حالت، سالک به جایی می رسد که حتی به اخلاص خود هم نظر ندارد (میبدی، ۱۳۷۱: ۱ / ۳۲۸).

اخلاص اضافی: پایین ترین مرتبه اخلاص است. در این مرتبه انسان قصد وصول به اجر و ثواب و یا خلاص و نجات از عقاب و عذاب را دارد (نراقی، ۱۳۷۷: ۲ / ۶۲۹). از دیدگاه مخلصان واقعی، عبادت برای پاداش و یا ترس از عذاب، اخلاص کامل نیست و در آن شائبه ای از شرک و خودپرستی به چشم می خورد؛ زیرا اینان برای رهایی از عقوبت و یا رسیدن به نعمت، خدا را عبادت می کنند و چنان چه برای رسیدن به این هدف، راهی جز عبادت حق تعالی پیش روی خود می دیدند، آن را بر می گزیدند.

۳-۸. معرفت

معرفت یکی دیگر از مقام های عرفانی است که امام علیه السلام در فقرات مختلف دعا به آن اشاره دارد:

إِلَهِي عَلِمْتُ بِاخْتِلَافِ الْأَنْبَارِ وَتَنَقُّلَاتِ الْأَطْوَارِ أَنَّ مُرَادَكَ مِنِّي أَنْ تَتَعَرَّفَ إِلَيَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى لَا أَجْهَلَكَ فِي شَيْءٍ؛ (قمی، ۱۳۸۶: ۵۵۰)

خدایا! اختلاف آثار تو و گردش روزگار و حوادث مختلف به فهماند که مقصود تو از خلقت من آن است که خود را در تمام موجودات به من بشناسانی تا آن که در هیچ چیز جاهل به تو نیمانم.

امام علیه السلام با عبارت اختلاف آثار و گردش روزگار این هدف را دنبال می‌کند که این تحولات را محولی است و این انقلابات را منقلی و گرداننده‌ای (مدرس بستان‌آبادی، ۱۳۷۹: ۴۳۰). سپس با عبارت «حَتَّى لَا أَجْهَلَكَ فِي شَيْءٍ» بیان می‌دارد توحید و خداشناسی من به جایی برسد که جمال کبریایی تورا در وجود هر ذره مشاهده کنم تا آن جا که اول تورا ببینم، سپس مخلوقات را (نقوی، ۱۳۷۱: ۲۲۶)؛ چنان که پدر بزرگوارش فرموده است:

إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ وَمَعَهُ؛ (حسینی همدانی نجفی، ۱۳۶۳: ۲/۲۵۰)

هیچ موجودی را ندیدم، مگر آن که خدا را قبل از او و بعد از او و با او دیده باشم.

امام علیه السلام در جای دیگری فرماید:

إِلَهِي تَرَدُّدِي فِي الْأَثَارِ يُوجِبُ بَعْدَ الْمَرَارِ فَاجْمَعْنِي عَلَيْكَ بِخِدْمَةِ تَوْصِلُنِي إِلَيْكَ كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ أَيْ كُنْ لِعَيْبِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ مَتَى غِيبَتْ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ وَ مَتَى بَعُدَتْ حَتَّى تَكُونَ الْأَثَارُ هِيَ الَّتِي تُوَصِّلُ؛ (قمی، ۱۳۸۶: ۵۵۱)

خدایا! تردد من در آثار و صنع تو موجب دوری من از رسیدن به مقام قرب است، پس مرا در طریقی قرار بده که به تو واصل گردم و از لذات معنوی مقام قرب تو بهره‌مند گردم.

این کلام امام اشاره به این دارد که از آثار می‌شود به مؤثر معین پی برد؛ بلکه آثار دلالت بر مؤثر مطلق دارد و پی بردن به مؤثر مطلق برای انسان عارف کافی نیست؛ زیرا او طالب محبوب معین است با تمام خصوصیات که هیچ‌گاه رسیدن به او از طریق آثار کافی نیست و چون چنین است فرمود:

فَاجْمَعْنِي عَلَيْكَ بِخِدْمَةِ تَوْصِلُنِي إِلَيْكَ.

امام علیه السلام از خدا می‌خواهد که به او راهی بیاموزد که غیر او چیزی نبیند. در ادامه برای ادعای خویش یعنی نارسا بودن طریق آثار استدلال می‌فرماید: «چگونه از طریق آثار تورا پیدا کنم در صورتی که وجود آثار از پرتو وجود توست؟» در واقع امام علیه السلام از خدا می‌خواهد که او را به خود دعوت کند و خود را به او بشناساند؛ به این معنا که نور معرفت را به قلب او

بتاباند تا راه رسیدن به مقام قرب نزدیک شود (نقوی، ۱۳۷۱: ۴۴۴-۴۴۶).

این فقره از دعای امام نیز بر مقام معرفت دلالت دارد:»

أَنْتَ الَّذِي أَشْرَفْتَ الْأَنْوَارَ فِي قُلُوبِ أَوْلِيَائِكَ حَتَّى عَرَفُوكَ وَوَحَّدُوكَ ... وَاَنْتَ الَّذِي
هَدَيْتَهُمْ حَيْثُ اسْتَبَانَتْ لَهُمُ الْمَعَالِمُ؛ (قمی، ۱۳۸۶: ۵۵۳)

توهستی که انوار معرفت را در دل های اولیای خود تاباندی تا آن که تو را شناختند
و یگانگی دانسته اند... و این تویی که راهنمایی شان کردی به طوری که نشانه ها
برایشان آشکار گردد.

ادراک اشراقی و الهامی بهترین نوع شناخت است که از فیض الهی و نفحات رحمانی
نشأت می گیرد (فاضلی، ۱۳۸۶: ۲۰۴). امام علیه السلام معرفت خود را ملهم از لطف الهی دانسته
و آگاهی از عجایب خلقت و بدایع خلقت را در گروهی اشراق انوار غیبی در دل خویش
برمی شمرد. این اشراق در بیان امام حسین علیه السلام موجب شناخت خدا و عشق به او و
جدایی از غیر اوست. بنابراین دانش و شناخت حقیقی آن است که از سوی خداوند رزاق
روزی شده باشد.

۳-۸-۱. ماهیت معرفت

در نزد عرفا، معرفت صفت کسی است که خدا را با اسماء و صفاتش بشناسد و
تصدیق او را در تمام معاملات تصدیق کند و نفی اخلاق رذیله و آفات آن نماید و خدا را در
جمیع احوال ناظر بداند و از هوای نفس و آفات آن دوری کند و همیشه با خدا باشد و به او
رجوع کند (قشیری، ۱۳۸۸: ۱۴۱). در کشف المحجوب می خوانیم:

معرفت آن است که بدانی حرکات خلق و سکونشان به حق است و هیچ کس را
بی اذن وی اندر ملک وی تصرف نیست. (جلابی هجویری، ۱۳۷۴: ۴۰۰)

ابن عربی معرفت را نوعی ذوق می داند که عقل را در آن دخالتی نیست و شهود قلبی
است که با نور خدای بزرگ منور گشته، آن گاه معرفت فنای انیت عبد را در بردارد که با از
بین رفتن صفات بشری، بقا با صفت الهی تحقق می یابد (سعیدی، ۱۳۷۸: ۹۳۴).

۳-۸-۲. مراتب معرفت

عرفا معرفت را به سه درجه و مرتبه تقسیم می کنند:

معرفت عام: در این مرتبه سالک صفات خدا را می‌شناسد و اسما و صفاتی را که برای خدا در قرآن و سنت آمده اثبات می‌کند؛ یعنی به خدا از راه صنعش و به اوصاف او از راه شواهد عالم توجه می‌نماید؛ چنان‌که وقتی به خلق نظر می‌کند خالق را می‌شناسد و هنگامی که به مرزوق توجه می‌کند رازق را می‌بیند، بدون آن‌که آن را به صفت خلق تشبیه کند.

معرفت خاص: در این مرتبه سالک فرق بین صفات و ذات الهی را درک می‌کند و در می‌یابد که صفات حقایق اسماء الهی هستند و اسماء خدا عین ذات او (دامادی، ۱۳۶۷: ۱۵۳).

معرفت خاص الخاص یا عرفان اخص: در این مرتبه عارف خدا را به خدا می‌شناسد و واسطه‌ای در میان نیست؛ چون شاهد و عارف از میان برخیزند عین مشهود و معروف شوند. چنان‌که خداوند خود را به موسی علیه السلام معرفی می‌کند: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾ (طه: ۱۴). در این مرتبه سالک از هیچ استدلالی برای شناخت خدا استفاده نمی‌کند. عرفا می‌گویند در این درجه احدیت صرف است و دروی دلیل و مدلول و نسبت میان هر دو، سه چیز است و تثلیث با توحید در ننگجد و هیچ شیء‌ای استحقاق آن را ندارد نیست که وسیله این مرام و رابطه حصول این مقام بتواند باشد (تبادکانی طوسی، ۱۳۸۲: ۴۶۲).

۳-۹. توحید

از دیگر مقام‌های عرفانی که امام حسین علیه السلام در دعای عرفه به آن اشاره می‌کند توحید است. در چندین فقره از دعا امام علیه السلام می‌فرماید:

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ؛ (قمی، ۱۳۸۶: ۵۴۲)

معبود جز تو نیست تنه‌است و شریکی ندارد.

امام حسین علیه السلام با عبارت «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» توحید خالص را برای ذات پاک حق ثابت می‌کند؛ همان اصل پیامی که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خطاب به عموم جهانیان کرد و فرمود: «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَقْلِحُوا». در واقع امام علیه السلام تمام مقامات توحید را در این جمله آورده است. در فرازی دیگر امام علیه السلام به صورت مفصل به توحید می‌پردازد:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا فَيَكُونُ مَوْرُوثًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ فَيُضَادَّهُ
 فِيمَا ابْتَدَعَ وَلَا وِلِيٌّ مِنَ الدُّلِّ فَيُزِيدُهُ فِيمَا صَنَعَ سُبْحَانَهُ سُبْحَانَهُ لَوْ كَانَ
 فِيهِمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا وَتَفَطَّرَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ الْوَاحِدِ الْحَقِّ الْأَحَدِ الصَّمَدِ الَّذِي لَمْ يَلِدْ
 وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ. (همو: ۵۳۳)

امام علیؑ خدایی را ثنا می‌فرماید که برای خود فرزندی قرار نداد تا وارث او باشد؛ خدایی
 که در ابداعات و تشکیلات خود شریک نداشت که مزاحم و متضاد او باشد؛ چنان‌که
 خداوند در معرفی خود این نکته را یادآوری می‌کند:

﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ
 قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وِلِيٌّ مِنَ
 الدُّلِّ وَكَثِيرُهُ تَكْبِيرًا﴾. (اسراء: ۱۱۱)

امام علیؑ در جمله اول کلام خود به علت حکم اشاره می‌کند؛ یعنی اگر خدا فرزندی
 داشت موروث می‌شد، چون فرزند، وارث او بود. موروث بودن در حق او محال است؛ پس
 اثبات ولد محال است. یعنی اگر خداوند فرزندی داشت، فرزند او لا محاله موجود بود و هر
 موجودی یا واجب است یا ممکن که شق ثالثی ندارد. پس اگر فرزند او ممکن الوجود باشد
 لازم می‌آید ممکن از واجب زاییده شود؛ چون نسبت ممکن به وجود و عدم مساوی است
 و واجب با عدم اصلاً نسبت ندارد. اگر فرزند او هم واجب الوجود باشد با فرزند بودن و ودر
 نتیجه حدوث وی سازگار نیست (نقوی، ۱۳۷۱: ۱۰۷). در ادامه امام علیؑ خدا را بر اساس
 اقتباس از سوره توحید معرفی می‌کند که به فرموده اهل بیت علیهم السلام دقیق‌ترین سوره در بیان
 معارف توحیدی است (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵ / ۳۹۰). علامه علیؑ می‌گوید:

صفات سه‌گانه‌ای که در این سوره نفی شده (متولد شدن چیزی از خدا، تولد
 خدای تعالی از چیز دیگر، و داشتن کفو) متفرع بر صفت احدیت خدای تعالی
 است و به وجهی می‌توان گفت که فرض احدیت خدای تعالی کافی است که او
 هیچ‌یک از این صفت را نداشته باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰ / ۶۷۲)

امام حسین علیؑ در این فقره از دعا با موجزترین عبارت مفصل‌ترین معنا را قصد کرده با
 عبارت «الواحد الاحد» اشاره دارد به آن که برای خدا نظیر و شبیهی وجود ندارد و هم آن که

ذات اوبسیط است و از هر نوع ترکیب خارجی و عقلی پیراسته است (نک: سبحانی، ۱۳۶۰: ۲۱۹). أحد و واحد هر دو ناظر به توحید ذاتی خداوند هستند، با این تفاوت که احد به معنای بسیط بودن ذات اقدس الهی است؛ یعنی خداوند منزله از اجزا و اعضا است و به طور خلاصه مرکب نیست، نه در ذهن و نه در خارج. واحد نیز در نفی مثل و نظیر به کار می‌رود؛ به این معنا که او در ذات بی‌همتا و بی‌مانند است و نظیری ندارد. گاهی واحد به معنای بسیط بودن ذات نیز به کار رفته است. (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲/ ۲۰۲؛ نقوی، ۱۳۷۱: ۱۱۹؛ زمردیان، ۱۳۸۰: ۳۲۲).

همچنین امام در جای دیگر می‌فرماید:

فَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ وَلَا شَيْءٌ يَّعْدِلُهُ وَلَا يَسْ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ.

«یعدل» که از ریشه «عَدَلُ» گرفته شده به گفته صاحب مصباح‌المنیر به معنای «الشئیء مثله من جنسه أو مقداره» نظیر و مانند شیء در مقدار و جنسش است (فیومی، ۱۴۱۴: ۲/ ۳۹۷). در این عبارت نیز امام علیه السلام بار دیگر هر شبیه و نظیری را از خدا نفی می‌کند و در جزء پایانی، یکی از آیات قرآنی را در قالب دعا قرار داده و می‌فرماید: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». در تفسیر نمونه در ذیل آیه شریفه آمده است:

این جمله در حقیقت پایه اصلی شناخت تمام صفات الهی است که بدون توجه به آن به هیچ یک از اوصاف پروردگاری نمی‌توان پی برد؛ زیرا خطرناک‌ترین پرتگاهی که بر سر راه پویندگان معرفت الله قرار دارد، همان پرتگاه تشبیه است که خدا در وصفی از اوصافی شبیه مخلوقاتش بدانند. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۳۶۶/۲۰)

در پایان این فقره، امام برای اثبات صفاتی که برای خدا برمی‌شمارد، به آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲) استدلال می‌کند. این آیه شریفه یکی از دلایل روشن نفی خدایان مشترک است که اکثر مفسران از آن به برهان تمانع یاد می‌کنند. پس از آن که امام حسین علیه السلام خدا را این‌گونه معرفی می‌کند، در جای دیگر به علم الهی اشاره کرده و می‌فرماید:

يَا مَنْ لَا يَعْلَمُ كَيْفَ هُوَ إِلَّا هُوَ يَا مَنْ لَا يَعْلَمُ مَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ؛ (قمی، ۱۳۸۶: ۵۳۷)

ای کسی که جز خود او نداند چگونه است او ای کسی که او را نمی‌شناسد جز خود او ای کسی که بر او کسی غیر او آگاه نیست.

در این فراز، امام علیه السلام به سه موضوع مهم کیفیت، ذات و احاطه علمی خدا اشاره می‌کند که هر سه موضوع از قدرت مخلوق خارج است و از شئون ذات واجب الوجود به شمار می‌روند؛ علم به کیفیت موجود و حقیقت و ماهیت او. امام علیه السلام در واقع می‌گوید: هرگونه تلاش برای رسیدن به این هدف عالی از طرف هر فردی از افراد عالم راه به جایی نخواهد رسید، همان‌طور که خداوند قابل رؤیت نیست، پی بردن به ذات پاک اقدس او نیز امکان ندارد (نک: زمردیان، ۱۳۸۰: ۵۲۰).

از دیگر صفات خدای تعالی که امام علیه السلام در دعا مکرر آن را بر زبان جاری می‌سازد صفت قدرت خداست. امام به وجوه مختلف به این صفت اشاره دارد:

وهو علی کل شیء قدیر؛ (قمی، ۱۳۸۶: ۵۴۴)

و او بر هر چیزی تواناست.

امام در بند دیگر دعا، از غیب به حضور التفات کرده و می‌فرماید:

لَئْسَ دُونَكَ ظَهِيرٌ وَلَا فَوْقَكَ قَدِيرٌ؛ (همو)

غیر از تو در عالم یا ور و پشتیبانی نیست، و بالاتر از قدرت تو نیرو و قدرتی وجود ندارد.

در فرازی دیگر، امام علیه السلام خداوند را عامل تأثیرگذار و مؤثر در کار عالم می‌داند و او را پادشاه مطلق و فعال ما ایشاء و دارای قدرت و مشیت مطلقه معرفی می‌کند:

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي مُلْكِهِ فَيُضَادُّهُ فِيمَا ابْتَدَعَ وَلَا وِلِيٌّ مِنَ الدَّلِّ فَيُزِفِدُهُ فِيمَا صَنَعَ؛

(همو: ۵۳۳)

شریکی در فرمانروایی برایش نیست تا در آن چه پدید آورد با او ضدیت کند و نه نگهدارنده‌ای که با خواری همراه باشد تا در آن چه به وجود آورد یاری اش کند.

علامه درباره قدرت خدا می‌گوید:

عبارت از آن است که شیء از روی آگاهی به خیر بودن فعل و داشتن اختیار در

برگزیدن آن مبدأ فاعلی برای آن باشد. (نک: طباطبایی، ۱۴۰۴: ۲۹۶)

قدرت به معنای قوت و توانایی، در اصطلاح به معنای توانایی انجام فعل در صورت مشیت و ترک آن در صورت عدم مشیت است. فاعلی را قادر می‌توان نامید که اگر خواست بتواند کاری را انجام دهد و اگر نخواست بتواند آن را ترک کند؛ خواه کاری را همیشه بخواهد یا هرگز نخواهد یا گاه بخواهد و زمانی نخواهد. از دیگر صفاتی که امام علیه السلام مکرر در عبارات دعا نام می‌برد اوصاف سمیع و بصیر است:

وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ؛ (قمی، ۱۳۸۶: ۵۲۸)

و اوشنوی بیناست.

در جایی دیگر می‌فرماید:

وَهُوَ لِدَعَوَاتِ سَامِعٍ؛ (همو)

اوشنوی دعاهاست.

در عبارتی دیگر نیز خدا را این‌گونه مورد خطاب می‌سازد:

يَا أَسْمَعَ السَّامِعِينَ وَيَا أَبْصَرَ النَّاطِرِينَ؛ (همو: ۵۴۸)

ای شنواترین شنوندگان و ای بیناترین بینندگان.

در جای دیگر امام علیه السلام می‌گوید:

اللَّهُمَّ إِنَّكَ... أَسْمَعُ مَنْ سَأَلَ؛ (همو: ۵۴۵)

خدایا! در اجابت درخواست از همه شنواتری.

۳-۹-۱. ماهیت توحید

عارفان با توجه به مراتب سیر و سلوک، توحید را مقصد اقصا و مطلب اعلا دانسته و تمام مقامات و احوال را، راهها و اسباب و مقدمات رسیدن به توحید نامیده‌اند (جامی، ۱۳۴۳: ۲۴/۱). خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرین* توحید را آخرین مقام در سیر الی الله می‌داند که سالک با طی مقامات پیشین بدان نایل می‌گردد. توحید در نزد عرفا تنزیه و تقدس ذات قدیم حق است از هر درجه و مرتبه‌ای که اسم رسوم و رسم حدود بروی افتد (تبادکانی طوسی، ۱۳۸۲: ۴۸۷). همچنین در معنای توحید گفته‌اند که توحید به معنای



یگانه نمودن پروردگار و یکی گفتن و یکی کردن است (سبحانی، ۱۳۶۱: ۲ / ۱۴۴).
هجویری می‌گوید:

حقیقت توحید حکم کردن بر یگانگی چیزی به صحت علم به یگانگی آن و چون حق تعالی یکی است بی‌قسیم اندر ذات و صفات خود و بی دلیل و شریک اندر افعال خود و موحدان وی را بدین صفت دانند و آن علم او بود به یگانگی او.
(جلابی هجویری، ۱۳۷۴: ۴۰۲)

ابن عربی توحید را همان صراط مستقیم دانسته که سالک هدایت به آن را از خداوند می‌طلبد؛ زیرا توحید طریق سلیم به سوی خدا و راه مستقیم خالی از انحراف و کجی به سوی خشنودی است (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۱۱۵).

۳-۹-۲. درجات توحید

در متون عرفانی برای توضیح و بیان حقیقت و معنای توحید مراتبی بر شمرده‌اند:
مرتبۀ اول: توحید افعالی. سالک در این مرحله درک می‌کند که آن چه چشم می‌بیند و زبان می‌گوید و دست، پا و سایر اعضا و جوارح عمل می‌کنند، همه و همه مستند به نفس خود خداست. حاکم مطلق اوست؛ اگر چیزی را اراده نماید تحقق می‌یابد و اگر بخواهد جامه عمل نمی‌پوشاند (دوانی، ۱۳۷۳: ۵۷)؛ یعنی فاعل حقیقی خداست و مؤثر حقیقی فقط خداست: لا مؤثر فی الوجود الا الله.

مرتبۀ دوم: توحید صفات که مرتبه بالاتر از توحید افعال است. در این مرتبه سالک صفات خدا را عین ذات او می‌بیند و اشیاء را مظهر و مجلای صفات الهی می‌شناسد (دوانی، ۱۳۷۳: ۸۳)؛ چنان که امیر مؤمنان علی علیه السلام خدا را معرفی می‌کند:

وَكُلُّ قَوِيٍّ غَيْرُهُ ضَعِيفٌ وَكُلُّ مَالِكٍ غَيْرُهُ مَمْلُوكٌ وَكُلُّ عَالِمٍ غَيْرُهُ مُتَعَلِّمٌ وَكُلُّ قَادِرٍ غَيْرُهُ يُقَدَّرُ وَيُعْجَزُ؛ (شریف رضی، ۱۳۸۴: خ ۸۰ / ۶۵)

هر غیر او ذلیل است و هر نیرومندی جز او ناتوان است و هر مالکی جز او مملوک است و هر عالمی جز او نواآموز است و هر توانایی جز او گاه توانا و گاه ناتوان است.

مرتبۀ سوم: توحید ذات. این مرتبه برتر از مرتبه دوم است و سالک می‌یابد که خدا یکی است و دونمی‌شود؛ یعنی سالک ادراک می‌کند که آن ذاتی واحد است که یک حقیقت

است که تمام این‌ها قائم به اوست. در این جا سالک توجهی به صفت واسم ندارد؛ بلکه مشهودش فقط ذات است و بس (نک: دوانی، ۱۳۷۳: ۱۲۸).

فیض کاشانی در کتاب *محجة البیضاء* این توحید را چهار قسم می‌داند:

۱. توحید قشرقشری: این توحید فقط لفظی است. کسی که به زبان اقرار به وحدانیت خدا می‌کند، توحید او توحید قشرقشری است.
 ۲. توحید قشر: کسی در مرحله زبان اقرار به یکتائی خدا نموده و در مرحله ذهن هم معترف به این معنا باشد او موحد قشری است.
 ۳. توحید لب: اگر کسی از نظر زبان اقرار به یکتائی خدا نموده و در مرحله ذهن هم به این امر معتقد باشد و مبدأ و منشأ همه هستی‌ها را هم خدا بداند، او به مرحله توحید لب رسیده است.
 ۴. توحید لب لب: این مرحله کسی است که علاوه بر مراحل فوق جز خدا را نمی‌بیند و جز خدا برای او مطرح نیست. به هرچه می‌نگرد آثار لطف و عنایت و عظمت خداوندی را می‌بیند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۸/۳۸۲)
- مرتبۀ چهارم:** توحید عبادی. سالک در این مرتبه از توحید غیر از اطاعت حق تعالی و فرمانبرداری او منظور دیگری ندارد. با کمال متانت و استقامت موافق دستورات الهی عمل می‌نماید و غیر از حق و رضای او آرزویی نمی‌کند (امین، ۱۳۶۱: ۵۶).

نتیجۀ گیری

۱. مضامین عرفانی دعای عرفه می‌تواند در دو بعد عرفان نظری و عرفان عملی مطرح باشد. با توجه به پیچیده بودن بعد عرفان نظری نیاز به بررسی آن توسط عالمی متخصص در این حوزه است و در این پژوهش مجال آن نیست؛ از این رو در این پژوهش، دعای عرفه امام حسین علیه السلام از بعد عرفان عملی بررسی می‌شود و این به معنا نیست که نتوان دعای عرفه را از بعد عرفان نظری بررسی کرد.
۲. آموزه‌های دعای عرفه در حوزه عرفان عملی به ترتیب شامل توبه و استغفار، فقر، رضا، ایمان، یقین، توکل، اخلاص، معرفت و توحید می‌شود. مهم‌ترین آموزه‌های عرفانی

دعای عرفه امکان قرب و وصال حضرت حق است که برای رسیدن به مقام قرب و وصال حضرت حق که امام علیه السلام در فقرات و عبارات های مختلف دعا به این آموزها و مراحل سیر و سلوک اشاره می کند. معصومان علیهم السلام برای ترفیع مقام استغفار می کنند نه برای توبه از گناه. عوام از گناهان توبه می کنند. توبه از گناه در میان مراحل سیر و سلوک اولین منزل دانسته شده و بالاترین مرتبه آن توبه از توجه به غیر خداست. عارف در مرحله فقر، بی نیازی از غیر و نیازمندی به حق تعالی را در خود حس می کند و به حکم خداوند تن می دهد. مرحله رضا نیز خشنودی و تسلیم در برابر خداوند و اراده و مقدرات اوست. با تسلیم و رضا در برابر خداوند، رضای حق تعالی به دست آمده و غم و اندوه از میان رفته و آسودگی آخرت نصیب بنده می شود.

عارف در ادامه مسیر، با ایمانی که در قلبش دارد و با پیمودن مراتب آن از ذره ای از اطاعت و عبودیت کوتاهی نمی کند و با تقویت ایمان به یقین می رسد؛ یقینی که آن را پایان درجات عوام و گام آغازین خواص دانسته اند. یقین سبب می شود بندگان سالک تنها بر خداوند متعال توکل کنند؛ یعنی تنها به خداوند اعتماد و امید دارد و از مخلوقات و اسباب و وسایط قطع امید کرده است.

عارف و سالک در این مراحل تا آن جا پیش می رود که به خلوص برسد و عملش صرفاً برای خدا باشد و بس. وقتی انسان به خلوص در اعتقاد و عمل رسید خداوند متعال راه های ژرف و روشن را برای شناخت و معرفتش به انسان مخلص عطا می فرماید تا آن جا که اسماء و صفات خداوند متعال را می شناسد و در این شناخت نیاز به هیچ استدلالی ندارد. در آخر راه به توحید و وحدانیت خداوند یگانه و به قولی به آخرین مقام در سیرالی الله می رسد. این مقام تمام درجات توحید الهی از توحید افعالی، توحید صفات، توحید ذات و توحید عبادی را در بر می گیرد. سیر و سلوک و رسیدن به مقام های بالای عرفانی به این معنا نیست فروع دین و عبادات کنار گذاشته شود.

منابع

- آملی، محمد شمس‌الدین (۱۳۸۰ش)، فرهنگ اصطلاحات و تعریفات، به کوشش بهروز ثروتیان، تهران، فردوس.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا)، الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم المقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن فهد حلی، احمد بن محمد (۱۴۰۷ق)، عدة الداعی ونجاح الساعی، تصحیح: احمد موحدی قمی، بی‌جا، دارالکتب الإسلامی، چاپ اول.
- ابن قیم، محمد بن ابی‌بکر (۱۴۰۸ق)، مدارج السالکین، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ دوم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دارالفکر.
- امین، نصرت بیگم (۱۳۶۱ش)، سیروسلوک، بی‌جا، نهضت زنان مسلمان.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۴۱۷ق)، منازل السائرین، تهران، دارالعلم.
- بحر العلوم، سید مهدی (۱۴۱۸ق)، تحفة الملوک فی السیروسلوک، بی‌جا، انتشارات علامه طباطبایی.
- تبادکانی طوسی، محمد (۱۳۸۲ش)، تسنیم المقربین، تهران، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم ودرر الکلم، قم، دارالکتاب الإسلامی، چاپ دوم.
- جامی، محمد بن مطهر (۱۳۴۳ش)، حدیقة الحقیقه، تهران، انتشارات محمدعلی موحد.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۹۹۸م)، التعریفات، بیروت، دارالفکر.
- جلابی هجویری، علی بن ابی‌عثمان (۱۳۷۴ش)، کشف المحجوب، به کوشش: محمد حسین تسیحی، مرکز تحقیقات ایران و پاکستان.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲ش)، اسرار عبادت، بی‌جا، انتشارات الزهراء.
- _____ (۱۳۷۹ش)، توحید در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء.

- _____ (۱۳۷۹ش)، *مراحل اخلاق در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء.
- _____ (زمستان ۱۳۷۸ش)، «حماسه و عرفان امام حسین علیه السلام»، مکتبه و اندیشه، ش ۲ (ره توشه محرم)، ص ۵۵ - ۶۹.
- _____ حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- _____ حسینی همدانی نجفی، محمد (۱۳۶۳ش)، *درخشان پرتوی از اصول کافی*، قم، چاپخانه علمیه.
- _____ حکیم، محمد علی (۱۳۸۷ش)، *لطائف العرفان*، ترجمه: حمیدرضا صادقی، قم، انتشارات آیت اشراق.
- _____ حیدری نراقی، علی محمد (۱۳۹۰ش)، *اخلاق نراقی*، قم، انتشارات مهدی نراقی.
- _____ خمینی، سید روح الله (۱۳۶۵ش)، *صحیفه نور*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ (۱۳۷۸الف)، *آداب الصلاة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۷۸ب)، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
- _____ دامادی، محمد (۱۳۶۷ش)، *مبانی سیر و سلوک عرفانی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ دوانی، جلال الدین (۱۳۷۳ش)، *تهلیلیه*، تهران، مؤسسه کیهان، چاپ اول.
- _____ راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم - الدار الشامیه.
- _____ راوندی، قطب الدین (۱۴۰۷ق)، *الدعوات*، قم، انتشارات مدرسه امام مهدی علیه السلام.
- _____ رحیمیان، سعید (۱۳۸۳ش)، *مبانی عرفان نظری*، تهران، انتشارات سمت.
- _____ زمردیان، احمد (۱۳۸۰ش)، *وصال العارفين*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____ سبحانی، جعفر (۱۳۶۰ش)، *تفسیر موضوعی مبانی توحید از نظر قرآن*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- _____ (۱۳۶۱ش)، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، انتشارات مؤلفان و مترجمان ایران، چاپ اول.

- سجادی، جعفر (۱۳۷۵ش). فرهنگ اصطلاحات و تعبيرات عرفانی. تهران، انتشارات طهوری.
- سراج طوسی، ابی نصیر (بی تا)، اللمع فی التصوف، تحقیق: عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية.
- سعیدی، گل بابا (۱۳۷۸ش)، فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران، انتشارات زوار.
- شریف رضی، محمد بن حسین (۱۳۸۴ش)، نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی، قم: طلوع مهر.
- شعیری، محمد بن محمد (بی تا)، جامع الأخبار، نجف، المطبعة الحيدرية.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، الخصال، قم، جامعه مدرسين.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۰۴ق)، نهاية الحكمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۴۱۷ق)، الميزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرين، تهران، ناشر مرتضوی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۳ش)، أوصاف الأشراف، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم، دار الثقافة.
- غزالی، محمد (بی تا)، إحياء علوم الدين، بيروت، دار الكتاب العربي.
- فاضلی، قادر (۱۳۸۶ش)، عرفان عرفه، تهران، فضیلت علم.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹ق)، العین، قم، نشر هجرت.
- فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تهران، انتشارات صدرا.
- _____ (۱۴۱۷ق)، المحجة البيضاء، تهران، دفتر انتشارات اسلامی.
- فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، قم: مؤسسه دار الهجرة.



- قشیری، حسن بن احمد (۱۳۸۸ ش)، رساله قشیریہ، تصحیح: بدیع الزمان فروزان فر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- قمی، عباس (۱۳۸۶ ش)، مفاتیح الجنان، قم، انتشارات انصاریان.
- قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵ ش)، شرح فصوص الحکم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- لاهیجی، محمود (بی تا)، شرح گلشن راز، بی جا، انتشارات محمودی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق)، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محلاتی، شهربانو (۱۳۸۶)، معرفت النفس، تهران، انتشارات احسن.
- مدرس بستان آبادی، محمد باقر (۱۳۷۹)، شرح دعای عرفه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۶ ش)، در جستجوی عرفان اسلامی، بی جا، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (بی تا)، خودشناسی برای خودسازی، بی جا، مؤسسه امام خمینی، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲ ش)، آشنایی با علوم اسلامی، تهران، دفتر انتشارات اسلامی.
- مطهری خواه، ذبیح (بی تا)، مقامات عرفانی در نهج البلاغه، بی جا، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت.
- مظاهری، حسین (۱۳۸۹ ش)، سیروسلوک، قم، مؤسسه فرهنگی، مطالعات الزهرا.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴ ش)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- مکی، ابوطالب (۱۴۱۷ ق)، قوت القلوب، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- میبدی، رشیدالدین (۱۳۷۱ ش)، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- نراقی، احمد (۱۳۷۷ ش)، معراج السعادة، قم، انتشارات هجرت، چاپ پنجم.
- نقوی، محمد تقی (۱۳۷۱ ش)، شرح دعای عرفه، بی جا، دفتر تحقیقات و انتشارات بدر.
- نوری، حسین بن محمد (۱۴۰۸ ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- یثربی، یحیی (۱۳۸۵ ش)، فلسفه عرفان، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ پنجم.

