

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
 سال یازدهم، پاییز ۱۳۹۸، شماره مسلسل ۴۱

نقش تطهیر خیال در وصول به مقام توحید الهی از منظر علامه طباطبائی و آیت الله جوادی آملی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۹/۱۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۲/۸

* محمد مهدی گرجیان *

** رقیه یوسفی سوته **

در حکمت متعالیه، قوه خیال از مهم‌ترین مراتب وجودی انسان به شمار می‌آید که با حرکت جوهری از قوه حس ارتقا می‌یابد و قبل از قوه ادراک عقلی قرار می‌گیرد. در صورتی که آدمی از این قوه تحت کنترل عقل استفاده کند و بدین وسیله، خویش را از توقف در مرتبه ادنی و تکثر در صور و معانی ماهوی نجات دهد، می‌تواند از طریق این قوه به تعالی و وصول به مقام توحید الهی برسد. از این قوه به دلیل داشتن برخی از ویژگی‌های قوه حس و قوه عقل، با عنوان «قوه برزخی» نیز یاد کرده‌اند.

تلاش بر آن است تا با تحلیل آرای علامه طباطبائی و آیت الله جوادی آملی، نقش تطهیر خیال را برای وصول به مقام توحید الهی تبیین شود. ایشان بر مبنای یگانگی نفس و قوا و اتحاد علم و عالم و معلوم، معتقدند اگر عقل نظری و عملی متحد شوند، می‌توان به وسیله قوه خیال به مقام توحید الهی دست یافت؛

* استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه باقر العلوم (mm.gorjian@yahoo.com).

** دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقر العلوم (نویسنده مسئول) (sooteh95@gmail.com).

زیرا با متمرکز کردن قوه خیال در سیر آفاقی و انفسی، و نیز مراقبه و کنترل آن به وسیله جمع همت‌ها تحت قوه عاقله، وصول به مقام حقانی میسر خواهد شد.

واژگان کلیدی: قوه خیال، توحید، عقل نظری، عقل عملی، تطهیر خیال، علامه طباطبائی، جوادی آملی.

مقدمه

انسان به دلیل جامع بودن نسبت به اسماء الهی می‌تواند از طریق سلوک صحیح، حقایقی را که در عوالم مجرد است، مشاهده کند و کثراتی را که به علم حصولی ادراک می‌کند، در پرتو تجلیات ذات احدی فانی نماید، حق را به حق ببیند و به مقام منیع توحید واصل گردد. در آن صورت می‌تواند تفسیر درستی از جهان ارائه دهد و همه کثرات را در نور وحدت احدی به تماشا بنشیند. چنین انسانی از راه دانش شهودی با وجودات خارجی مانوس می‌شود و عالم هستی را، نه خیال در خیال، بلکه نور علی نور می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۷۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۴۴)

برای وصول به مقام توحید الهی، باید تطهیر قوه خیال همراه با سلوک صحیح، با کاوش عقل نظری در لایه‌های عمیق‌تر و کمک عقل عملی قرین گردد. به عبارت دیگر، هرگاه انسان بتواند میان عقل نظری و عقل عملی خود اتحاد برقرار سازد، یعنی به حدی از تعالی برسد که میان ادراکات عقل نظری و عملکرد عقل عملی وی هیچ تضاد و تعارضی نباشد، بلکه این دو کاملاً در راستای یکدیگر و هماهنگ با هم عمل کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵: ۹۰؛ ۱۳۸۷/الف: ۱۸۵) می‌تواند به وحدت حقیقی عالم متصل شود و از کثرت عالم

خیال به وحدت عالم عقلی ارتقا یابد. براین اساس، برخی مفاهیم دخیل در تبیین موضوع و رسیدن به نتیجه را به اختصار توضیح می‌دهیم.

۱. قوه خیال

واژه «خیال» در معانی خاصی به کار می‌رود،^۱ اما در اینجا خیال در حوزه انسان‌شناسی و با دو رویکرد مشائی و صدرایی مورد بررسی قرار می‌گیرد: الف) یکی از قوای باطنی نفس: گاهی مراد همان قوه خیال است که بنا بر حکمت مشائی، یکی از قوای باطنی نفس حیوانی و تنها مخزن صور جزئی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۱۶۲). ب) یکی از مراتب نفس: بر مبنای حکمت متعالیه، انسان در سیر صعود، با حرکت جوهری و اشتدادی خود، از مرتبه طبیعت مادی می‌گذرد و

۱. درباره ماهیت قوه خیال و نیز صورت‌های خیالی، نزد علما اختلاف نظر وجود دارد. حکمای مشاء این قوه را مادی می‌دانند که در قسمت آخر تجویف نخست مغز مستقر است و صورت‌های خیالی نیز مادی و منطبع در این قوه هستند. از نظر آنها، «خیال» بیانگر یکی از قوای باطنی نفس حیوانی است که فقط حافظ صور مدرکه حس مشترک است، بدون اینکه هیچ ادراکی از آنها داشته باشد. به همین دلیل به این قوه، «صوره» نیز می‌گویند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۳۶). شیخ اشراق هرچند وجود مادی این قوه را می‌پذیرد، صورت‌های خیالی را موجودات مثالی و مجردی می‌داند که در عالم مثال وجود دارند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۱۱-۲۱۶). ملاصدرا بر اساس وحدت نفس و قوا و نیز اتحاد علم و عالم و معلوم، قوه خیال را مرتبه‌ای از نفس مجرد و صورت‌های خیالی را نیز متحد با نفس و در نتیجه مجرد می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳: ۵۱۸). آیت‌الله جوادی آملی در تکمیل بیان ملاصدرا، تأکید می‌کند تجرد قوه خیال و صورت‌های خیالی به معنای انکار اعضا و قوای بدنی، مانند مغز و سلول‌های مربوط به بخش خیال نیست، بلکه هریک از این اعضای مادی نقش اعدادی دارند. بنابراین، قسمت آخر تجویف نخست مغز که از نظر حکمای مشاء جایگاه قوه خیال است، از نظر صدرا ابزاری مادی برای قوه خیال است تا به وسیله آن بتواند صور حسی را حفظ کند، نه اینکه صورت‌های خیالی در این محل منطبع شده باشند (جوادی آملی، ۱۳۹۶ق، ج ۲۰: ۷۵۹).

وارد تجرد برزخی (مرتبه خیال) می‌شود که قبل از تجرد تام و مرتبه عقل قرار دارد. خیال در این معنا بخش مهمی از حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۵-۲۶)؛ زیرا او را قادر به تعامل با دو مرتبه ادنی و اعلای هستی می‌کند؛ به گونه‌ای که هم صور موجودات جزئی و مادی را ترسیم می‌کند و آنها را برای انسان قابل فهم می‌سازد، و هم با صورت‌پردازی از کلیات و تنزل مقام شامخ معقولات به تجرد برزخی، آنها را ملبس به صور محسوسه می‌کند تا برای انسان قابل ادراک گردد.

۲. عقل نظری

عقل نظری یکی از شئون انسانی است که مظهر اسم علیم خداست (جوادی آملی، ۱۳۹۶/الف، ج ۱۶: ۵۰۴) و وهم، خیال و حس، تحت آن قرار دارند که مراحل مختلف تفکر را تشکیل می‌دهند (ممو، ۱۳۱۷ ب: ۱۷۷). انسان به واسطه عقل نظری می‌تواند تمام علوم بشری را ادراک کند و صاحب حکمت گردد (ممو، ۱۳۹۶/الف، ج ۱۶: ۵۰۴). علامه طباطبائی عقل نظری را مُدرک اموری می‌داند که هیچ ربطی به اعمال انسان ندارند، بلکه ذاتاً و حقیقتاً در خارج موجودند. بنابراین، مُدرکات عقل نظری را «حکمت» می‌نامد؛ زیرا این علوم، قضایای حقه‌ای هستند که با واقع مطابقت دارند و موجب سعادت بشری می‌گردند؛ مانند معارف حقه الهیه درباره مبدأ و معاد یا معارفی از حقایق عالم طبیعی که با سعادت انسان سر و کار دارند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۹۵). از نظر ایشان، حکمت همان علم و عمل حق است که از فطرت سرچشمه می‌گیرد و اسلام بدان دعوت می‌کند و در مقابل معارف زیادی قرار دارد که زندگی دنیا خلاف آن را در خیال انسان تصویر می‌کند، و همان خلاف را آنچه آرایش می‌دهد که خیال، آن را حقیقت می‌پندارد (همان، ج ۱۹: ۲۷۱). علامه طباطبائی حقیقت وجودی انسان را همین شأن

از نفس ناطقه انسان می داند (همان، ج ۱: ۳۳۶).

۳. عقل عملی

یکی دیگر از شئون انسانی که مظهر اسم قدیر خداست (جوادی آملی، ۱۳۹۶/الف، ج ۱: ۵۰۴) «عقل عملی» نام دارد. شهوت و غضب تحت آن هستند که مراحل مختلف عزم و اراده را شکل می دهند (همو، ۱۳۸۷/ب: ۱۷۸). از نظر آیت الله جوادی، این جهت انسان فقط مسئول عزم و انگیزه است و اندیشه و ادراک را برعهده ندارد (همو، ۱۳۹۶/الف، ج ۱: ۵۰۴)؛ زیرا آنچه به جناح عملی انسان بازگشت می کند، در حوزه عقل عملی قرار می گیرد (همو، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۵۳). اما علامه طباطبائی عقل عملی را مسئول اندیشه و ادراک در بایدها و نبایدها می داند؛ برخلاف عقل نظری که به ادراک هستها و نیستها می پردازد. از نظر ایشان، احکام عقل عملی، مخترعاتی ذهنی هستند که انسان آنها را به منظور رسیدن به مقاصد کمالی و سعادت زندگی خود وضع کرده است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۵۳-۵۴).

رابطه عقل نظری و عقل عملی با قوه خیال

نفس مجرد و روح ملکوتی انسان، هماهنگ کننده دو شأن اندیشه (عقل نظری) و انگیزه (عقل عملی) است (جوادی آملی، ۱۳۹۶/الف، ج ۱: ۵۰۵) که ذومراتب بوده، در مرتبه خیال، واسطه بُعد جسمانی و تجرد عقلانی است (حسن زاده آملی، ۱۳۹۵: ۴۰۱) و از آنجا که خیال، هم بابی به ملکوت و عالم غیب دارد و هم بابی به عالم طبیعت، هم می تواند همانند آینه ای صیقلی، حقایق را به قلب انسان منعکس کند (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳۴۷) و میان علم و عمل آدمی سازگاری کامل برقرار سازد، به گونه ای که انسان، جهان دان و جهان دار و جهان آرا گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۶/الف،

ج ۱۶: ۵۰۵) و هم می‌تواند همانند آینه‌ای زنگارزده باشد که از هر دو جهت علم و عمل یا یکی از آنها دچار نقص و کاستی باشد و نتواند چیزی از غیب را در قلب نمایان سازد (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳۴۷). در این صورت، یا جاهل بی‌عمل است یا عالم بی‌عمل و یا عامل جاهل که در هر کدام از این فرض‌ها، بین علم و عمل اتحادی نیست و در واقع همانند پرنده‌ای است که یک بال دارد. بنابراین، از پرواز محروم است و نمی‌تواند به عالم غیب و ملکوت سفر کند و حقیقت واحده اشیا را به نظاره بنشیند.

بنابراین، قوه خیال اگر تحت عقل نظری و عملی قرار گیرد و به تعبیر دیگر، علم و عمل انسان هماهنگ با هم شوند، تعالی او را رقم می‌زند؛ وگرنه، اگر از فرمان عقل سرپیچی کند، تحت فرمان شیطان که مظهر اسم مصلّ الهی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۵: ۴۰۳) قرار می‌گیرد و دچار گمراهی می‌شود و از تعالی بازمی‌ماند. در این صورت، چه بسا علم به حقایق دارد، اما از عمل مطابق با آن خودداری می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۵۴)؛ همان‌طور که خداوند درباره فرعون خبر داده است: «وقتی آیات روشنگر ما به آنها رسید، گفتند این معجزات، سحری آشکار است. آنها با اینکه نزد نفس خود به یقین می‌دانستند آن آیات معجزه الهی است، از نخوت و ستمگری به انکار پرداختند» (نمل: ۱۳-۱۴).

گرچه عقل نظری و عقل عملی دو قوه منفک از هم و با دو عملکرد مختلف هستند، نفس می‌تواند بین آن دو ارتباط برقرار کند و عملکرد آنها را هماهنگ سازد؛ چراکه با توجه به مبانی حکمت متعالیه که به وحدت نفس و همچنین اتحاد عالم و معلوم قائل است، می‌توان گفت:

اولاً، نفس با حفظ وحدت خود مشتمل بر همه قواست و می‌تواند متصف به

اوصاف قوای خود شود (جوادی آملی، ۱۳۹۶ الف، ج ۱۹: ۳۳۸). بنابراین، با توجه به مدرکات عقل نظری می‌توان نفس را به عقل، وهم یا خیال متصف کرد و همچنین با توجه به عملکرد عقل عملی، هریک از شهوت و غضب را به نفس نسبت داد. آیت‌الله جوادی آملی می‌فرماید:

نفس از آن جهت که با تمامی قوا، مراتب و مقامات خود یگانه است، به اعتبار شأن نظری خود که همان قوه علامه اوست، با صورت معقول وحدت می‌یابد و این‌گونه وحدت که در محور عقل نظری حاصل می‌شود، پیوند قوای عملی نفس را با عصاره قضیه علمی تأمین نمی‌نماید. وحدت عقل عملی با قضایای علمی، حاصل جهاد اکبر است که در مبارزه با شهوات گوناگون انجام می‌شود (همو، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۵۷).

ثانیاً، عقل نظری به عقل عملی بازمی‌گردد؛ زیرا هر چیزی که در هر مرتبه از مراتب وجود واقع شود، به مرتبه دیگر آن سرایت می‌کند (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳۴۶). بنابراین، تعالی انسان در جمع بین همه کمالات نظری و عملی و در ایجاد وحدت و یگانگی بین همه قوای نفسانی است؛ به گونه‌ای که هرچه را عقل نظری درمی‌یابد، عقل عملی به آن گردن نهد و ایمان آورد. پس ایمان که کمال قوه عملی است، کمال واقعی و اصیل برای قوه نظری نیز هست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۵۸). ایمان، تنزل علم عقلانی به مرتبه قلب است و قلب، آن مرتبه تجرد خیالی نفس است که در آن مرتبه، صورت کلی معقول به صورت جزئی در یافت می‌شود و به تعبیر دقیق‌تر، هرگاه نفس در مرتبه خیال با آن معقولی که در مرتبه عقلانی تعقل کرده متحد شود، ایمان شکل می‌گیرد؛ چون ایمان به محض درک و علم حاصل نمی‌شود (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳۴۲).

اتحاد عقل نظری و عقل عملی

شخص در جهاد با نفس و ایجاد ارتباط میان عقل نظری و عملی در مقام علم و عمل به ثبات عقلی و قلبی می‌رسد و در این صورت قوه خیال که بین حس و تعقل است، تکامل می‌یابد (حسن‌زاده *آملی*، ۱۳۹۵: ۴۱۰). به همین دلیل، دستخوش وسوسه‌های شیطانی و تصویرسازی‌های خیالی نمی‌شود و از خرمن کثرات، خوشه‌چین توحید می‌گردد. در چنین انسانی، عقل عملی در اوصاف نفسانی و عقل نظری در تنظیم یافته‌ها و مدرکات، حاکم مطلق‌اند؛ یعنی عقل عملی به درجه‌ای از کمال رسیده است که می‌تواند خصلت‌های اخلاقی را تعدیل کند و عقل نظری نیز از چنان تکاملی برخوردار شده است که در جهاد علمی، مرز وهم و خیال را مشخص می‌کند تا عقل در مسائل علمی مبتلا به مغالطه نشود (جوادی *آملی*، ۱۳۷۸: ۱۶۱). در این مرحله، سیر تکاملی انسان در عقل عملی و عقل نظری، عین یکدیگر خواهد شد و هر دو به یک قوه و یک نورانیت واحد تبدیل می‌شوند؛ به طوری که علم، عین قدرت و قدرت، عین علم می‌شود (همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۸۵).

انسان مختال (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۵۶۳) که عاقل بالقوه و متخیل بالفعل است، در صورتی می‌تواند به توحید الهی دست یابد که از جهت عقل نظری (جزم و یقین) عاقل بالفعل گردد و به این اعتقاد برسد که همه ممکنات عین فقر به واجب‌تعالی هستند و هرگز نمی‌توان آنها را بدون نظر به واجب‌تعالی که علت موجد آنهاست، مشاهده کرد (جوادی *آملی*، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۸) و از جهت عقل عملی (عزم و اراده) نیز به شهود آثار و افعال و اوصاف منتهی به ذات احدی نایل شود؛ زیرا مراحل کمالی عقل عملی، که از فنای در آثار شروع می‌شود و تا جایی ارتقا می‌یابد که جز خدا نبیند، همگی از سنخ شهود و حضور است، نه حصول در

ذهن (همو، ۱۳۹۶ الف، ج ۱۶: ۵۰۹).

البته چه بسا گفته شود اگر ممکنات، وجود استقلالی ندارند و عین ربط به باری تعالی هستند، چگونه انسان می تواند آنها را جدا از واجب تعالی و به صورت کثیر مشاهده کند؟

قوه خیال، ظرف کثرت بوده، این توانایی را دارد که بتواند ممکنات را مستقل از واجب تعالی تصویر نماید. پس نظر استقلالی به ممکنات، عملی عقلانی نیست، بلکه از تصرفات خیال است. انسان مختال، عاقل بالقوه و متخیل بالفعل است. او همانند کسی است که تصاویر منعکس شده از اشیاء را که در آینه مشاهده می کند، مستقل از حقایق خارجی می پندارد و با چنین پنداری به انکار حقایق خارجی می پردازد (همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۰).

طریق رسیدن به توحید الهی

با توجه به مبانی حکمت متعالیه، عقل در مرحله عالیه نفس قرار دارد که از مرتبه آغازین آن به «عقل هیولانی» یا «خیال بالفعل» یاد می کنند. حال، چگونه و از چه طریقی نفس متخیل می تواند به عقل بالفعل ارتقا یابد؟

با الهام از آیات قرآن، راه های گوناگونی برای ارتقای نفس به مقام توحید بیان شده است؛ از جمله آیه شریفه «سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَمْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳) که سه طریق مهم را مطرح می کند: سیر آفاقی (مطالعه طبیعت)، سیر انفسی (مطالعه نفس)، سیر الهی (معرفت خدا به واسطه خدا) (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۵۰).

«سیر» به معنای حرکت هدفمندی است که متحرک برای رسیدن به هدف، حرکت خود را آغاز می کند. از این رو، باید مجهز به ابزار و آلاتی باشد که با

برنامه‌ریزی صحیح وی را برای تحقق آن غایت یاری رساند. در هرکدام از راه‌هایی که برای نیل به توحید ذکر شد، سالک باید با استمداد از ابزار مخصوص و برنامه خاصی پیش برود تا موخه گردد. حکما برای منتج بودن این راه‌ها و منتهی شدن آنها به توحید الهی، تطهیر خیال را بسیار کارآمد می‌دانند. بدین منظور در ادامه، ابتدا به اهمیت سیر آفاقی و سیر انفسی که همان مطالعه ممکنات است، اشاره و سپس طریق تطهیر خیال را برای تحقق مقام توحید الهی با تأکید بر آرای علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی بیان می‌کنیم.

مطالعه ممکنات مرآتی برای نشان دادن خدا

در بادی‌نظر، جهان هستی در دیدگان انسان مُختال، مجموعه‌ای از موجودات کثیری است که هرکدام برای خود حیاتی جدا از دیگری دارد و از این‌رو، هیچ‌گونه وحدتی را در ورای این کثرات مشاهده نمی‌کند. از نظر علامه طباطبائی، انسان مختال خودش را مستقل از خدا می‌داند و بین افعال خودش و تقدیر خدای متعال دوگانگی و کثرت قائل است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۹: ۱۶۸)؛ در حالی که اگر انسان با چشم دل به باطن این عالم بنگرد و با سلوک عرفانی از دام خیال، رهایی یابد، ظاهر و باطن عالم برای او یکی خواهد شد و متوجه می‌شود این کثراتی که مشاهده می‌کند، ظهور و جلوه واحدی از حی قیوم است و این دوگانه دیدن‌ها و کثیر دیدن‌ها، به دلیل بازی‌های خیال بوده است. از نظر علامه طباطبائی سیر و سلوک سفری است که در آن سالک ضمن مشاهده آیات حضرت حق در مراتب هستی، از مرتبه کثرات عبور می‌کند و به عالم وحدت می‌رسد (همو، ۱۳۸۹ ب: ۳۸).

بسیاری از آیات قرآن کریم به سیر آفاقی اشاره کرده، انسان را به مطالعه در

اسرار طبیعت و نظم محیرالعقول جهان، و تفکر در آفرینش آسمان‌ها، زمین، کوه‌ها، دریاها و حیوانات و... دعوت می‌کند و این خود یکی از راه‌های رسیدن به توحید خداست؛ راهی که انسانِ عاقل و مُنصِف را موحد می‌کند و در مقایسه با سایر راه‌ها، هم آسان‌تر و هم برای عموم مردم قابل فهم‌تر است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۵۱) و می‌توان از طریق تعلیم و تعلّم به آن دست یافت.

سیر آفاقی با توجه به سیر در آفاق مُلکی (عالم طبیعت) یا در آفاق ملکوتی (عالم مثال) و یا در آفاق جبروتی (عالم عقول) ثمرات متنوعی دارد (همان: ۵۲)، اما نکته مهم این است که اگر سیر آفاقی که در محدوده علم حصولی است، به سیر انفسی که مشاهده جمال غیبی خدا با بصیرت دل و به علم حضوری است، منتهی نشود، هیچ فایده‌ای ندارد (همان: ۲۵)؛ به این دلیل که سیر انفسی، رجوع به نفس و شناخت خداوند از طریق آن است و به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی:

مراد از شناخت نفس در سیر انفسی، شناخت حضوری است؛ وگرنه، شناخت حصولی نفس به عنوان موجود مجرد و تحلیل این مفهوم عقلی که از آن به من (أنا) یاد می‌شود، از سنخ معرفت آفاقی است، نه انفسی؛ زیرا مفهوم «أنا» به حمل اولی معنای «من» را می‌رساند؛ ولی به حمل شایع، مصداق «او» است، نه «من». پس متفکر حصولی سرگرم بررسی بیرون از خود است و این همان سیر آفاقی است، نه مشغول معرفت خود که سیری انفسی است (همو، ۱۳۸۷ الف: ۲۸۳).

همچنین بنا بر مبانی حکمت متعالیه، شناخت موجودی که عین ربط و نیاز به علت است، بدون شناخت علتش ممکن نیست. از این رو، هر دو شناخت، به یک اعتبار یکی است (طباطبائی، ۱۳۸۷ ج، ۲: ۷۹) و به همین دلیل، خودشناسی مهم‌ترین راه برای خداشناسی است.

خلاصه اینکه، هرچند در سیر آفاقی به علم حصولی برای سالک، یقین حاصل می‌شود که خلق، آینه حق است، ولی باید در پی آن با سیر انفسی و به علم حضوری، مرآت بودن حق نیز برای خلق مشاهده گردد و حتی بالاتر اینکه، سالک به جایی برسد که جز خدا نبیند؛ زیرا شهود حق با فنای از خود حاصل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۰: ۲۹۳). مولوی در قالب اشعار، اسفار چهارگانه سالک را به حکایت محبتی تشبیه می‌کند که حلقه در منزل محبوب را می‌زند و محبوب چون می‌پرسد کیستی، پاسخ می‌دهد منم و آن محبوب در را نمی‌گشاید، تا آنکه محب در پاسخ می‌گوید: تویی؛ یعنی هنگامی که مُحِب، خود را ندید و فقط محبوب را مشاهده کرد، آن‌گاه در گشوده شد (مولوی، ۱۳۶۰: ۱۵۱). علامه طباطبائی در رساله الولا به می‌نویسد:

سیر آفاقی به تنهایی موجب پیدایش معرفت حقیقی و عبادت راستین نمی‌گردد؛ زیرا شناخت موجودات آفاقی از آن جهت که آثار و نشانه‌های خداوند هستند، تنها مایه پیدایش علم حصولی به وجود صانع تعالی و صفات او می‌شود. این چنین علم و شناخت، به یک قضیه دارای موضوع و محمول ختم می‌شود که اجزای آن هر دو از سنخ مفاهیم‌اند؛ در حالی که برهان اقامه شده است که خداوند تعالی وجود محض و هستی صرف است و هیچ‌گونه ماهیتی ندارد؛ پس دخول او در ذهن محال است. ... پس هرچه را ذهن تصور می‌کند و آن را واجب می‌پندارد و نسبت به او حکم می‌کند و محمولاتی همچون اسماء و صفات بر آن حمل می‌کند، همگی غیر خدای سبحان خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۷۹).

از این رو، سالک باید هنگام مطالعه ممکنات، آدابی را رعایت کند و مراقب واردات قلبی خود که جایگاه خیال و محل تلبیسات شیطانی است، باشد تا ظهور و تجلی حق تعالی را در آینه ممکنات ببیند و از کثرت به آن وحدت برسد. پس

از آنجا که ممکنات، عین ربط و نیاز به واجب تعالی هستند، آینه تمام‌نمای حضرت حق بوده، به اندازه ظرفیت وجودی خود، نشان از وجود بی‌مثال آن هستی‌بخش دارند و فرض اینکه در عالم، شیئی باشد که طبق جهتی از جهات و شأنی از شئون به لحاظ تکوینی آیت و نشانه خداوند نباشد، فرض نادرستی است. همه اشیاء در تمام جهات و شئون، آیت تکوینی خدای سبحان هستند؛ زیرا اگر جهتی از جهات آن، آیت و نشانه خداوند نباشد، آن شیء در آن جهت مستقل از خداوند خواهد بود و این محال است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۰: ۲۸۳).
آیت‌الله جوادی آملی می‌فرماید:

از بهترین تعبیرهای مکرر استاد علامه (طباطبائی) این بود که از قرآن کریم به‌خوبی استفاده می‌شود که سراسر جهان امکان، آیت خداست؛ ... یعنی چیزی برای جهان، جز آیت بودن برای خدا نیست. آیت بدان لحاظ که نشانه است، تنها غیر را نشان می‌دهد و از خود نشانی ندارد (همو، ۱۳۸۷ الف: ۲۸۶).

انسان برای اینکه از مرتبه تخیل بالفعل که در آن کثرت محض حکمفرماست، به مرتبه عقل بالفعل که عالم وحدت است ارتقا یابد و با اینکه در میان خلق زندگی می‌کند، اما همه آنها را تجلی حضرت حق ببیند و فانی در ذات و صفات و افعال الهی گردد و انانیت خویش را نبیند، باید قوه خیال خود را تطهیر کند تا تجلیگاه نور الهی شود.

همّ واحد، مهم‌ترین عامل برای تطهیر خیال

«هم» در لغت از ریشه «ه م م» به معنای عزم، اراده و تصمیم بر انجام کاری همراه با فراهم کردن مقدمات آن برای رسیدن به هدف است و از آنجا که اگر به هدف نرسد، دچار حُزن و اندوه می‌شود، در این معنا نیز به کار رفته است (مصطفوی،

۱۳۶۸، ج ۱۱: ۳۱۲). راغب در مفردات بر آن است که «هم» به معنای غم و اندوهی است که انسان را ذوب و ضعیف می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۴۵) و در قرآن نیز به هر دو معنا آمده است (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۷: ۱۶۵). علامه طباطبائی می‌فرماید: «هم» به معنای تصمیم و عزمی است که در دل برای کاری جزم کرده باشی» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۶) و در جای دیگر می‌فرماید: «قصدکردن و تصمیم گرفتن وقتی است که اراده توأم با مقداری از عمل بوده باشد» (همان، ج ۱۱: ۱۲۸)؛ یعنی مقدمات رسیدن به آن را فراهم کرده باشد (همان: ۱۳۶).

اما مراد از «هم» واحد» در اینجا، اتحاد میان همه قوای باطنی و ظاهری تحت لوای عقل است؛ زیرا سالک برای اینکه بتواند از تفرق و تشویش خیال به تجمّع و توحید عقلی برسد، باید اراده قوی و تصمیم جدی برای خارج شدن از موجبات ضعف و کثرت داشته باشد. از نظر حکما، برای اینکه اراده در انسان تحقق یابد و عملی از او صادر شود، در مرحله اول، تصور خیالی از آن عمل و غایت آن در نفس شکل می‌گیرد. بنابراین، خیال، نخستین مبدأ تحریک بدن است و تصدیق عقلانی بعد از تصور خیالی قرار دارد و تحقق اراده نیز در مرتبه بعدی است (طباطبائی، ۱۳۸۹ق: ۱۱۹). حال اگر خیال، آلوده به تلبیسات شیطانی و واردات غیر الهی باشد، در نقش مبدئیت خویش خیانت می‌ورزد و فرد که گمان می‌کند تفکر و عملش بر پایه ادراکات صحیح بوده، در واقع بازیچه خیال خویش قرار گرفته است. بدین منظور، نقطه اوج سیر و سلوک معنوی، هم واحد داشتن است؛ یعنی اراده و عزم قوی برای رسیدن به هدف عالی به گونه‌ای که تعارضی میان اندیشه و انگیزه (علم و عمل) او نباشد. از نظر علامه طباطبائی، انسانی که دارای «هم» واحد» است، ویژگی‌های زیر را دارد (همو، ۱۳۸۷ق: ۱۸):

اول: خودش را از زینت‌های دنیا رها کرده و از متاع این زندگی پست روی گردانیده است.

دوم: قلبش را به سوی انوار ملکوت گشوده و مشرف به عالم قدس گشته است.

سوم: با تمام وجود مشاهده می‌کند که همه اهداف و آرزوهای مردم دنیا طلب، مثل حکمرانی، ریاست، حسب‌ها و نسب‌ها و ... اموری خیالی و بازی و سرگرمی و فریبی بیش نیستند.

چهارم: انواع گوناگون لذت‌ها و نعمت‌هایی را که مردم خواهان آنها هستند و برای رسیدن به آنها تلاش و حتی جان‌فشانی می‌کنند، اوهامی بیش نمی‌یابد.

پنجم: به دلیل دارا بودن لطافت روح و سلامت ذوق، به یقین می‌رسد که تمامی اوصاف منقول خداوند سبحان، از جمله رحمان، رحیم و خالق که در کتاب و سنت به خداوند نسبت داده شده، اوصافی حقیقی و اضافه‌های ثابتی هستند که وابستگی ذاتی موجودات را به خداوند، و قیومیت ذات الهی را به خویش نشان می‌دهند.

ششم: به این حقیقت که خداوند سبحان بر حسب ذات خود، شاهد بر هر چیز است، با دلیل عقلی و نقلی یقین دارد.

از نظر علامه طباطبائی، انسانی که «همّ واحد» داشته باشد، درمی‌یابد همه ممکنات در برابر خداوند سبحان، عین فقر و نیازند و وجود رابط و فقری آنها تحت مالکیت و سیطره الهی قرار دارد (همان: ۱۹) و این همان، معرفت حقیقی و عبادت راستینی است که ثمره سیر آفاقی و انفسی (مطالعه ممکنات) نیز به شمار می‌آید (همو، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۷۹).

چگونگی دستیابی به «همّ واحد» و تطهیر خیال

اموری که معلوم انسان واقع می‌شوند، به حسب شدت و ضعف وجودی بر سه قسم‌اند: (۱) اموری که وجود آنها، در نهایت قوّت است؛ مانند واجب تعالی و بعد از آن، عقول مفارق و جواهر روحانی. (۲) اموری که در غایت ضعف بوده، از جهت مخالفت با نقص و نیستی شبیه به عدم هستند؛ مانند حرکت و زمان. (۳) اموری که در حد متوسط بین دو قسم پیشین هستند؛ مانند اجسام مادی (بنا بر نظر جمهور حکما)، و اجسام برزخی موجود در خیال متصل و منفصل (بنا بر حکمت متعالیه).

از آنجا که باید بین مُدرک و مُدرکِ سنخیت وجود داشته باشد، نفس آدمی نیز فقط در صورتی می‌تواند هرکدام از سه قسم فوق را ادراک کند که با آنها هم‌سنخ گردد. از این رو، نفوس بشری تا زمانی که به تدبیر بدن مشغول باشند و در عالم طبیعت سیر کنند، در مقام حس و خیال‌اند و با امور محسوس و متخیل مسانخت دارند. اکثر انسان‌ها، قوّه ادراکی قسم سوم و احاطه علمی به آنها را دارند و کثراتی مانند شکل‌ها، طعم‌ها و رنگ‌ها را به سادگی ادراک می‌کنند، اما از ادراک قسم نخست که به علم حضوری دریافت می‌شود، عاجزند؛ همان‌گونه که خفاش از ادراک نور خورشید به دلیل غلبه‌ای که بر دیدگان وی دارد، عاجز است. همچنین آدمی از ادراک قسم دوم نیز به دلیل ضعف وجودی آنها ناتوان است؛ همان‌گونه که چشم از دیدن امور دور یا کوچک باز می‌ماند (جوادی آملی، ۱۳۱۶، ج ۵: ۲۹۹).

آفرینش انسان به گونه‌ای است که می‌تواند به درک حقیقت برسد و از دام کثرت‌رهایی یابد؛ یعنی با اختیار خود به تقویت مراتب وجودی خویش پردازد و از مرتبه مجرد خیالی به مرتبه مجرد عقلی و حتی مافوق آن برسد. هر یک از

متفکران برای تحقق این هدف، روش‌های گوناگونی را به کار بسته‌اند. مثلاً متکلمان، شیوه جدلی را در پیش گرفته و حکما نیز از طریق عقلی جلو رفته‌اند؛ برخلاف عرفا که کشف و شهود قلبی را ترجیح داده‌اند. آیت‌الله جوادی آملی شیوه جدلی و مبانی کلامی را برای وصول به توحید الهی و تطهیر خیال کافی و وافی نمی‌داند و نیل به توحید را از دو طریق دیگر به صورت مانعة‌الخلو ممکن می‌شمارد (همان: ۹۰)؛ یعنی اگر سالک، موفق به طیّ هر دو راه گردد، به بالاترین درجه توحید خواهد رسید؛ وگرنه، هرکدام از آن راه‌ها به تنهایی نیز می‌توانند تا حدودی واصل باشند. آن دو راه عبارت‌اند از: اصلاح عقل عملی و اصلاح عقل نظری، که به تعبیر عرفا فقط با «مراقبه» حاصل می‌شود. هرگاه انسان بتواند با «مراقبه» به اصلاح عقل عملی و نظری خود پردازد و بین علم و عمل خود اتحاد برقرار کند، دارای «همّ واحد» شده، به تطهیر قوه خیال نایل آمده است. بزرگانی همچون علامه طباطبائی مراقبه را «بذر سعادت» می‌نامند (همو، ۱۳۹۳، ج ۵: ۳۷۴)؛ زیرا از نظر ایشان «خوشبخت و سعادت‌مند کسی است که در زندگی خود هدف صحیحی داشته، در اشتباه و گمراهی به سر نبرد و دارای اخلاق خوب و پسندیده باشد و کارهای نیکو انجام دهد و در زندگانی پر از تلاطم دنیا قلبی مطمئن و دلی نیرومند و آرام داشته باشد» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۱).

«مراقبه» سنگ بنای دستیابی به «همّ واحد» و تطهیر خیال

«مراقبه» در لغت از ریشه «ر ق ب» به معنای مواظبت و زیر نظر گرفتن چیزی به منظور اشراف بر ویژگی‌های آن است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴: ۲۰۱). آیت‌الله جوادی آملی می‌فرماید: «مراقبه از "رقبه" به معنای "گردن" گرفته شده است؛ زیرا اگر کسی بخواهد از چیزی به‌خوبی آگاه شود، گردن می‌کشد تا چیزی از دیده او

پنهان نماند. حالت مراقبه نیز چنین است» (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ب، ۱۳: پاورقی ۷۰۷). اما در اصطلاح، علامه طباطبائی می‌فرماید: «مراقبه عبارت است از اینکه سالک در جمیع احوال، مواظب باشد تا از آنچه وظیفه اوست، تخطی ننماید و از آنچه بر آن عازم شده، تخلف نکند» (طباطبائی، ۱۳۸۹، ب: ۹۷) و همچنین می‌فرماید: «مراقبه آن است که بنده هنگام عمل، حق تعالی را در نظر گیرد و خود را در محضر خداوند بیند و کشیک نفس کشد که مبدا از فرمان و خواسته مولا، سر باز زند و راه دگر گیرد و عصیان ورزد و به لهو و لعب پردازد» (همان: ۳۶۴).

هنگامی که سالک در راه خودسازی با هدف نیل به خداشناسی قدم می‌نهد، باید با مجاهده و ریاضت نفسانی، اندک‌اندک رشته‌های عُلقه به عالم کثرت (علاقه مادی) را پاره کند و از عالم طبع سفر نماید تا وارد عالم برزخ شود که کثرت انفسیه است. در این موطن، به‌خوبی موجودات خیالیّه نفسانیّه را مشاهده می‌کند که از علاقه به کثرات خارجیّه در او پدید آمده‌اند. این خیالات، مانع از ادامه سفر سالک می‌شوند و آرامش را از وی سلب می‌کنند؛ به گونه‌ای که هرگاه بخواهد لحظه‌ای در یاد خدا به سر برد و از تفکر در صنع او، به عالم بالا سفر کند و حقایق وجودی را با چشم دل مشاهده کند، همچون سیلی بر قلبش هجوم می‌آورند (همان: ۳۹) و با تداعی معانی او را در غفلت فرومی‌برند؛ چنان‌که این حالت هنگام عبادت، خصوصاً نماز خواندن ملموس و مشهود است.

از نظر علامه طباطبائی، صدمه و آزاری که انسان از کثرات انفسیه و صورت‌های خیالیّه می‌بیند، قوی‌تر از کثرات خارجیّه و موجودات عینی است؛ زیرا انسان می‌تواند با اختیار خود و با عزلت و انزوا، از مزاحمت و تصادم با کثرات خارجیّه دوری جوید، ولی رهایی از صدمه و آزار خیالات نفسانیّه بسیار

دشوار است؛ چون اولاً، اینها در خلوت و جلوت، همواره قرین و همراه با نفس هستند (همان: ۳۹) و ثانیاً، مرتبه خیالات نفسانیه جولانگاه شیاطین است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۵: ۳۷۴). از این رو، سالک باید با مجاهده و ریاضت‌های جانفرسا به آرامش خیال برسد؛ تا جایی که به تعبیر علامه طباطبائی «موالید خیالیّه در ذهن او متحجّر شده، نتوانند قیام کنند و ذهن او را وقت توجّه به معبود مشوّش دارند» (طباطبائی، ۱۳۸۹ ب: ۴۰). بنابراین، انسان باید از همان نخستین گام‌هایی که برای خودسازی برمی‌دارد، «مراقبه» را آغاز کند و تا آخرین مرتبه که وصول به «توحید الهی» است، به آن اهتمام ورزد و این از لوازم ضروری برای سیر و سلوک معنوی است (همان: ۴۲) و از آنجا که مقامات سالک در طی مسیر متفاوت است، مراتب مراقبه نیز در حالات گوناگون، متفاوت خواهد بود (همان: ۱۱۹-۱۲۱).

مراتب مراقبه به منظور تطهیر خیال

اول: بر ترک محرّمات و انجام واجبات مواظبت نماید و به‌هیچ‌وجه در آن کوتاهی نرزد. دوم: با ترک اموری که لهُو و لعب نامیده می‌شود، مراقبت را شدیدتر نموده، همه افعالش را فقط برای رضای خدا انجام دهد. از نظر علامه طباطبائی «چون در این مرتبه اهتمام نمود، برای او تمکّن پیدا می‌شود که دیگر خود را نباخته، این خودداری در او به سرحد ملکه برسد» (همان: ۱۲۰). سوم: خداوند سبحان را در همه حالات و اوقات، شاهد و ناظر بر خود ببیند. چهارم: به مشاهده جمال الهی بنشیند.

رابطه تطهیر خیال با اصلاح عقل عملی و نظری

راه تزکیه، تهذیب، و مواظبت بر واجبات، نوافل و مانند آن - که در مراقبه مطرح شد - اموری هستند که موجب اصلاح عقل عملی می‌شوند؛ زیرا این شیوه،

ادراک صحیح معارف را حتی برای کسانی که در بحث‌های علمی و نظری مهارت چندانی ندارند، فراهم می‌آورد. همچنین انسان می‌تواند از طریق ادراکات علمی، متوجه کردن قوای ادراکی به جانب قدس، صیقل دادن نفس ناطقه از آلودگی به اخلاق پست و زنگارهایی که به وسیله حواس از ناحیه اوصاف جسمانی به خیال وارد می‌شود و نیز جلوگیری از انحراف قوه ادراکی به آرا و اوهام تباه و فاسد، عقل نظری خود را اصلاح کند. با اصلاح عقل عملی و عقل نظری که در طی مراقبه شکل می‌گیرد، سالک به «همّ واحد» و تطهیر قوه خیال نایل می‌شود. از این رو، کامل‌ترین راه برای وصول به قله منیع توحید این است که تصفیۀ علمی با تصفیۀ عملی همراه گردد؛ زیرا اگر عقل نظری تربیت سالم داشته باشد و از اندیشه‌ها و پندارهای تباه به دور ماند، صور حقایق ایمانی از مبادی عالیه در آن می‌تابد و مشاهده اموری که غایب از حواس هستند، در مرتبه خیال و عقل ممکن می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵: ۹۰) و به تعبیر علامه طباطبائی، در اثر مراقبه تامّ و اهتمام شدید به آن و در اثر توجه به نفس، به تدریج عوالم توحید بر سالک منکشف خواهد شد (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف: ۳۱).

نتیجه‌گیری

۱. بنا بر مبانی حکمت متعالیه، خیال مرتبه‌ای از مراتب وجودی انسان است که مابین مرتبه جسمانی و مجرد عقلانی قرار دارد. به همین دلیل، اگر مشغول جسم و بدن گردد و از فرامین عقل سرپیچی کند، از ارتقا بازمانده، در کثرت و ضعف باقی می‌ماند و نمی‌تواند وجود الهی اشیاء را که وحدت محض بر آن حاکم است، مشاهده کند.

۲. انسان به دلیل ساختار وجودی‌اش می‌تواند با سیر آفاقی و انفسی، از عالم

کثرت به عالم وحدت ارتقا یابد و ممکنات را مرآتی برای وصول به حق تعالی بیابد. بدین منظور، باید خیال خود را از صورت‌های دروغین و تلبیسات شیطانی تطهیر نماید و با اصلاح عقل نظری و عملی، به اتحاد بین آن دو دست یابد، آن گاه با فرمان‌برداری از فرامین عقل، به «همّ واحد» برسد.

۳. رسیدن به «همّ واحد» و ارتقای انسان از کثرت به وحدت، بسیار صعب‌العبور است و به مراقبت‌های مستمر و شدید نیاز دارد تا انسان بتواند از جولانگاه خیال به قرارگاه عقل پناه برد و به آرامش خیال برسد.

۴. سالکی که به مقام توحید الهی رسیده، فانی در افعال، صفات، اسماء و ذات الهی می‌گردد.

۵. قوه خیال به منزله آینه‌ای است مستعد برای نشان دادن صور غیبیه که افکار پراکنده، سوءظن، خیال‌پردازی‌ها و سرگرم شدن به کارهای لغو و بیهوده، موجب زنگار آن می‌شود و تا این آینه با توجهات و تفکرات آفاقی و انفسی پاک و شفاف نشود، صاحب کشفیات و مشاهدات غیبیه نمی‌گردد.

آینه شو وصال پری طلعتان طلب اول بروب خانه دگر میهمان طلب

(صائب تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۲۹)

منابع

- قرآن کریم.
- اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۸۱)، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ابن سینا، (۱۴۰۴ق)، *الشفاء*، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ (۱۳۷۵)، *النفوس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، *ادب فنای مفریان*، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۹۶ب)، *تسنیم*، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۵)، *توحید در قرآن*، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم*، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۹۶الف)، *رحیق مختوم*، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۷الف)، *شمس الوحی تبریزی*، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۷۸)، *مبایده اخلاق در قرآن*، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۷ب)، *نسبت دین و دنیا*، قم: اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۹۵)، *اتحاد عاقل به معقول*، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۷۸)، *انسان در عرف عرفان*، تهران: سروش.
- حسینی اردکانی، احمد (۱۳۷۵)، *مرآت الاکوان*، تهران: میراث مکتوب.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: عدنان، بیروت: دار القلم.
- حر عاملی، محمد (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- صائب تبریزی، محمدعلی (۱۳۸۶)، *دیوان اشعار*، به اهتمام جهانگیر منصور، تهران: نگاه.
- ملاصدرا (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۹الف)، *بدایة الحکمه*، تحقیق زارعی، قم: نشر اسلامی.
- _____ (۱۳۸۷ب)، *تعالیم اسلام*، تحقیق خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.

- _____، رسائل توحیدی (۱۳۸۷ الف)، ترجمه علی شیروانی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۹ ب)، رساله لب اللباب، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان.
- _____ (۱۳۸۷ ج)، مجموعه رسائل، قم: بوستان کتاب.
- قرشی، علی اکبر (۱۴۱۲ ق)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۰)، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، تهران: بی نا.

