

تجلی حق در دعا از منظر محیی الدین ابن عربی و امام خمینی (س)

محمد رودگر^۱

طاهره میرزایی^۲

چکیده: صوفیه تا پیش از ابن عربی تجلی را غالباً به معنای مطرح در عرفان عملی (تجلی شهودی) به کار می‌بردند. نظریه تجلی حق در عرفان نظری محیی الدین و شارحان وی مطرح شده؛ اما به تجلی حق در دعا که بیشتر مربوط به ساحت عبادی عرفان عملی است، کمتر توجه شده است. نظریه تجلی حق در عرفان نظری در ظهور مظاهر از مبدأ خلقت یعنی باری تعالی است و بازگشت همین نمودها به خود حضرت حق که در دو قوس صعود و نزول صورت می‌پذیرد. در عرفان عملی، تجلی را شهودی دانسته و آن را تابش نور حق بر دل سالک خوانده‌اند. جلوه‌گری نور الهی ناشی از حبّ پروردگار به بنده بوده، موجب رخداد کشف و شهود و رشد و کمال و ترقی در قوس صعود می‌گردد. با توجه به جایگاه کاربردی تجلی حق در دعا در عرفان عملی به بررسی آرای عرفانی ابن عربی و امام خمینی در این باره پرداخته‌ایم. سلوک عملی ابن عربی معرفت‌شناسانه است. امام خمینی دارای سلوکی است سائلانه و عارفانه؛ سلوکی مبتنی بر دعا و مسئلت در سیره امامان معصوم^(ع) و نیز معرفت در مکتب ابن عربی. این پژوهش تلاشی در تبیین شباهت‌ها و تفاوت‌ها و چگونگی اندیشه‌ها و سلوک عرفان عملی این دو شخصیت تأثیرگذار، در موضوع تجلی حق در دعا است.

کلیدواژه‌ها: تجلی حق، دعا، سلوک، ابن عربی، امام خمینی.

۱. استادیار گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

E-mail: Roodgar@gmail.com

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

E-mail: taherehmirzaei@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۶/۳۰

پژوهشنامه متین/سال بیست و سوم/شماره نود/بهار ۱۴۰۰/صص ۱۰۴-۷۷

مقدمه

«تجلی» از ریشه «جَلَو، جلا، یجلو» به معنای روشنی و آشکاری است و هم‌معنای آن «جلا» است (ابن‌منظور ۱۴۱۴ ج ۱۴: ۱۵۰). تجلی در مصدر مطاوعه به معنای پذیرش جلوه یا جلوه‌نمایی است. این واژه در عرفان اسلامی به دو معنای سلوکی و متافیزیکی (وجود شناختی) به کار رفته است: ۱. تابش انوار حق از طریق مکاشفه بر دل عارف پس از پیمودن مراحل سلوک و وصول به مقام فناء فی الله. آشکار شدن ذات و صفات و افعال حق تعالی بر ضمیر سالک و به تعبیر دیگر: «آنچه از انوار غیوب که بر دل‌ها آشکار شود» (عزالدین کاشانی ۱۳۸۹ ج ۲: ۱۷). ۲. عالم هستی تجلی حق تعالی برای خودش است. موجودات همگی تجلیات الهی بوده، نمایانگر صفات متکثره ذات حق‌اند و فی حد ذاته از خود چیزی ندارند در معنای اول، تجلی عبارت است از آشکار شدن ذات و صفات و افعال حق تعالی بر ضمیر سالک؛ اما در معنای دوم، عالم هستی تجلی حق تعالی است بر خویش. این دو معنا با حدیث قدسی «كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» که در سخنان عارفان بارها آمده است، ارتباط نزدیکی دارد.

«تجلی حق» در عرفان اسلامی دایره‌ای گسترده‌تر از مفهوم لغوی خود داشته، بخشی از آن موجب پیدایش کائنات است و آن را «تجلی خلقی» و بخشی دیگر سبب گشوده شدن در یجه‌ای از اسما و صفات الهی بر دل سالک و مایه تهذیب نفس اوست. همچنین در گفتار عارفان گاه از «ظهور» به جای «تجلی» استفاده شده است (عبدالرزاق کاشانی ۱۳۷۹: ۳۰۱ - ۳۰۰).

سابقه اصطلاح تجلی به کاربرد آن در قرآن کریم و برخی احادیث بازمی‌گردد. آیه ۱۴۳ سوره اعراف، تجلی خداوند را بر حضرت موسی (ع) و کوه طور بیان می‌کند (لایحی ۱۳۸۷: ۱۵۴). در خطبه ۱۰۸ نهج‌البلاغه آمده است: «الحمد لله الذي المتجلي لخلقه بخلقه؛ ستایش خداوندی را سزااست که تجلی می‌کند برای خلق، با خلق». همچنین در حدیثی از امام صادق (ع) آمده که خداوند در کلام خویش بر انسان‌ها تجلی کرده است، اما ایشان نمی‌بینند (ابن‌ابی‌جمهور ۱۴۰۳ ج ۴: ۱۱۶). بنا بر حدیثی که در اکثر منابع عرفانی نقل شده است، اگر خداوند بر چیزی تجلی کند آن چیز در برابر خدا خاشع می‌شود (عزالدین کاشانی ۱۳۸۹: ۱۳۱) خشوع ثمره عبادت، دعا و بندگی است. دو حدیث بالا، ناظر به این آیه است:

«اگر خداوند قرآن را بر کوهی فرو می‌فرستاد، آن کوه از بیم خدا خاشع و ازهم‌پاشیده می‌شد» (حشر: ۲۱).

تعاریف ارائه‌شده از تجلی، جملگی تعاریف معرفت‌شناسانه‌اند که می‌توان از آن‌ها به جلوه‌گر شدن حقیقت در آینه دل تعبیر کرد (هجویری ۱۳۸۵: ۴۹۲-۴۹۰). این اصطلاح تا پیش از ابن عربی بیش از هر چیز دال بر مفهومی سلوکی بود که چگونگی تقرب و جود - معرفتی سالک را به حضرت حق، از طریق کنار رفتن حجاب‌ها و آشکار شدن افعال و صفات و ذات حق تعالی، توضیح می‌داد. در مکتب ابن عربی تجلی در کنار نقش سلوکی، به نظریه‌ای وجود‌شناسانه تبدیل شده که عهده‌دار تبیین نظام هستی و نحوه ارتباط حق و خلق و ربط جهان‌نموداری کثرات با وحدت مطلق حق است. البته این تلقی وجود‌شناسانه نیز در شکل ساده و شاعرانه آن در بین صوفیه وجود داشت (ر.ک. به: بقلی شیرازی ۱۳۷۷: ۳۰-۲۸؛ عطار ۱۳۶۵: ۱۳-۸؛ ۱۳۶۸: ۵-۲، ۱۱؛ مولوی ۱۳۷۵ دفتر ۱، بخش ۱۱۴۲-۱۱۴۰) اما ابن عربی و پیروان وی، تجلی را از صورت یک «اصطلاح» به صورت یک «نظریه» ارتقا داده‌اند.

«تجلی حق در دعا» مبحثی مرتبط با ساحت عبادی عرفان عملی است. «دعا» کلمه‌ای عربی به معنای مایل ساختن چیزی به سوی خود با صدا و کلام است دعا را به معنای خواندن، صدازدن و نوعی عبادت و نیایش دانسته‌اند؛ خواندنی توأم با خواستن، به شکل راز و نیاز، تضرع و ابتهاج (شیخ طوسی بی‌تاج ۴: ۴۲۴). این واژه در اصطلاح شرع به معنای گفت‌وگو با حق تعالی به نحو درخواست حل مشکلات از درگاه اوست. تجلی حق در دعا عنوانی است که ابن عربی و امام خمینی به آن نظر داشته‌اند؛ اما هر یک از زاویه‌ای خاص خود. نقاط اشتراک و افتراق این دو عارف در این موضوع، مسئله اصلی در این پژوهش است. مدعای ما این است که امام خمینی تقریر ویژه‌ای از نظریه تجلی که پیش‌تر در مکتب ابن عربی مطرح شده بود، ارائه داده که منطبق با سلوک عارفانه و سائالانه در حوزه عرفان شیعی است.

درباره دو موضوع «تجلی حق» و «دعا و نیایش» به‌طور جداگانه پژوهش‌هایی انجام شده است. نظریه تجلی حق از منظر محیی‌الدین از سوی شارحان متقدم و معاصر به گونه مبسوط شرح داده شده است. در باب همین موضوع از نظرات امام خمینی درباره تجلی حق تعالی بررسی‌هایی صورت گرفته است و همچنین در ارتباط با موضوع دعا مقالات

بسیاری از نظریات امام خمینی به چاپ رسیده، اما پژوهشی که به طور مستقل به مقایسه تجلی حق تعالی در دعا از نگاه دو عارف بزرگ به آن پردازد، یافت نشده است.

۱. تجلی حق از دیدگاه محیی الدین

تجلی در جهان بینی عرفانی از یک سو اساس هستی شناسی و جهان شناسی و از سوی دیگر بنیاد معرفت شناسی عرفانی را تشکیل می دهد. در دیدگاه ابن عربی تجلی در تبیین نظام هستی و تقسیم حضرات و مراتب نقش دارد. این خود خداست که در ذات و صفات و افعال خویش حضور و تجلی دارد. محیی الدین از حضور خدا در هر یک از این مراتب، تحت عنوان «حضرت» یاد کرده است. حق در اطلاق و تعالی غیر مشروط خویش (مرتبه ذات) هیچ گونه تجلی ندارد و لذا ادراک شدنی نیست. به این مرتبه، حضرت احدیت و غیب الغیوب یا غیب مطلق می گویند که هیچ تعینی در آن راه ندارد و صرفاً مصدر تجلی است (ابن عربی بی تا ج ۱: ۲۰۷؛ ۱۳۷۰: ۹۱). نخستین تجلی حق، از ذات بر ذات است (تجلی ذاتی). این تجلی مبدأ ظهور نفس رحمانی است و نام دیگر این تجلی، فیض اقدس است. این مرتبه را حضرت واحدیت نیز گفته اند. در این تجلی اعیان ثابتة ظاهر می شوند تقسیم بندی دیگری نیز از تجلی به این صورت ذکر شده است: ۱. تجلی علمی یا ذاتی (فیض اقدس): این تجلی متناسب با استعداد و قابلیت اعیان به آنها هستی می بخشد. بر اثر این تجلی عالم خارج به وجود آمده است (ابن عربی ۱۳۷۰ ج ۱: ۴۹). ۲. تجلی شهودی وجودی (فیض مقدس): در این تجلی به وجود انسان نیاز پیدا می شود تا خلیفه خدا شود تا اینکه صورت های اسمی و فعلی و ذاتی الهی را ظاهر کند (ابن عربی ۱۳۷۰ ج ۱: ۶۷-۶۵). حق تعالی در پنج مرتبه یا حضرت، متعین یا متجلی می گردد و در پرتو تجلی وجود مطلق هستی های گوناگون به ظهور می رسد که از صورت کلی آنها به «حضرات خمس» تعبیر می شود؛ زیرا محل حضور و تجلی خداوند است (ابن عربی بی تا: ۶۷-۶۵). این حضرات عبارتند از: ۱. حضرت غیب مطلق یا احدیت که از تجلی آن، عالم اعیان ثابتة به ظهور می رسد؛ ۲. حضرت غیب مضاف نزدیک به غیب مطلق که از تجلی آن، عالم ارواح مجرده یا مجردات یا عالم جبروت پدید می آید؛ ۳. حضرت غیب مضاف نزدیک به شهادت که از تجلی آن، عالم مثال (ملکوت) ظاهر می گردد؛ ۴. حضرت شهادت مطلق که از تجلی آن، عالم ملک (ناسوت) حاصل می شود؛

۵. حضرت جامعه که جامع حضرات چهارگانه بوده، حاصل تجلی آن، عالم انسان یا عالم انسان کامل است که کون جامع بوده، دارای ویژگی‌های ملکی، ملکوتی، جبروتی و الهی است. (ابن عربی ۱۴۱۹ ج ۱: ۶۴).

۱-۱. تقسیم‌بندی تجلی

عارفان تجلی را در دو معنا به کار می‌گیرند: ۱. هستی‌شناختی یا جهان‌شناختی: شمس یا خورشید، رمز حقیقت است، یعنی تجلی خورشید حقیقت در آئینه جهان معنی؛ ۲. معرفت‌شناختی: آئینه نماد جهان و دل عارف است، یعنی تجلی خورشید حقیقت در آئینه دل. در سیر مفهومی اصطلاح تجلی در سخنان عارفان و صوفیان، جریان اصلی متعلق است به تقسیم‌بندی تجلی به تجلی ذات، تجلی صفات و اسما و تجلی افعال (عزالدین کاشانی ۱۳۸۹: ۱۳۱ - ۱۳۰). تجلی نقطه محوری اندیشه ابن عربی است. گسترده‌ترین بحث در زمینه طبقه‌بندی و تشریح تجلی را می‌توان در کتاب التجلیات الالهیه نوشته ابن عربی یافت. وی تجلی را تجلیات روحانی و برآمده از روح و تجلیات ربانی و برآمده از سوی خدا می‌داند. تجلی صفات نیز بر دو نوع جمالی و جلالی است که هر یک به ذاتی و فعلی تقسیم می‌شود (ابن عربی ۱۳۶۷: ۶۱۷-۵۶۵). این طبقه‌بندی در مرصاد العباد نیز آمده است (رازی ۱۳۸۴: ۳۲۷ - ۳۲۱).

سابقه تفکیک و تمایزهای نظری درباره تجلی حق (تجلی حقانی) به سخنی از سهل تستری بازمی‌گردد که تجلی را بر سه نوع دانسته است: تجلی ذات، تجلی صفات ذات و تجلی حکم ذات. تجلی ذات همان مکاشفه است، خواه کشف قلبی (رؤیت خداوند به چشم سر در دنیا) باشد، خواه کشف عینی (رؤیت خداوند به چشم سر در آخرت). تجلی صفات ذات هنگامی است که صفات حق (همچون علم و قدرت) چنان بر وجود سالک غلبه کند که صفات خلق در نظر او بی‌مقدار شود. تجلی حکم ذات به این معناست که حکم خداوند در آخرت آشکار می‌گردد و میان سعید و شقی تمیز داده می‌شود و گروهی به بهشت می‌روند و گروهی جهنم (کلاباذی ۱۹۳۳: ۱۲۱؛ مستملی ۱۳۷۵ ج ۴: ۱۵۴۹ - ۱۵۴۸).

۱-۲. تجلی حق در دعا از نظر ابن عربی

مسئله تجلی نقطه محوری اندیشه ابن عربی است، در عرفان عملی تجلی را به سه نوع افعالی و صفاتی و ذاتی تقسیم کرده‌اند که هرکدام در رسیدن سالک به مقصد نهایی سلوک مؤثر است و از نگاه محیی‌الدین ابن خود خداست که در ذات و صفات و افعال خویش حضور و تجلی دارد مفهوم تجلی دو بُعد دارد؛ یک بُعد آن در معنای فیض و وجود بخشی است و بُعد دیگر آن جلوه حق بر دل سالک است که به شکل‌های مختلفی در سیر باطنی عارف به سوی حق، تأثیرگذار است. از دیدگاه مؤمنان و عارفان دعا و نیایش اصل و اساس ایمان، بدیهی‌ترین و ضروری‌ترین بیان هستی و از برترین ساحات عملی عرفان اسلامی است، لذا ابن عربی در فص شیشه و دیگر بخش‌های فصوص و همین‌طور به شکل پراکنده و فراوان در فتوحات توجه عمیقی به مسئله دعا داشته است. وی دعا را با اشاره به حدیث نبوی (ص) مخ عبادت شمرده و توضیح داده است: همان‌طور که اعضای دیگر بدن با مغز قوت می‌گیرد، عابدان نیز به وسیله دعا به تقوا راه می‌یابند. دعا خواستن است از حق تعالی، بدون تقاضا اعطا معنی ندارد، جهان هستی عالم تقاضاست، (العطیات بقدر قابلیت) قاعده عقلی و عرفانی است، هر بخشش و افاضه‌ای به اندازه لیاقت و استعداد و قابلیت است، ابن عربی در تقسیم‌بندی‌ای که از انواع دعا و اقسام سائلان داشته، عطایای الهی را از جهت فاعل و قابل جدا ذکر کرده، عطایای الهی از جهت قابل با لفظ سؤال همراه است، همین سؤال گاهی به لفظ است و گاهی به زبان حال و استعداد، عطا به اندازه ظرفیت است و عطایای الهی با واسطه اسماء و صفات بر موجودات تجلی می‌کند هر موجودی قابلیت معینی دارد و خواسته‌های انسانی به میزان قابلیت وجودی اوست و همان اندازه ظرفیت کمالی دارد (ابن عربی ۱۳۷۰: ۶۰-۵۹).

محیی‌الدین، بخشش‌های الهی را مطابق با ظرفیت و آمادگی درخواست‌کننده می‌داند. وی معتقد است بین تجلی‌شونده و تجلی‌کننده تناسبی وجود دارد. عطایا و بخشش‌های خداوند با جلوه حق تعالی در دعا شکل می‌گیرد: «عطایای الهی را به ذاتی و اسمایی تقسیم‌بندی کرده و اهل ذوق که تجلیات الهی را به قوه ذوق و حس ادراک می‌کنند، قابلیت دریافت تجلیات اسمای ذاتی را دارند، لذا پروردگار با اسمای ذاتی بر آنان تجلی می‌کند. وی بخشش بعضی عطایا را از طریق سؤال و درخواست لفظی و غیرلفظی که یا به

زبان قال است و یا به زبان حال و یا استعداد برشمرده» (قیصری ۱۳۸۷: ۲۵۲). عطایای الهی به جهت فاعل که به عطایای ذاتی و اسمائی تقسیم می‌شود؛ عطایای ذاتی که جز از پرده حجاب اسماء بر موجودات تجلی نمی‌کند. ابن عربی معتقد است که؛ در عالم وجود یا اثرگذار هست و فاعل، یا اثرپذیر و منفعل و قابل، وی دعاکننده را به وقت نیایش منفعل و قابل می‌داند، آنچه را طالب اوست می‌طلبد مطلوب او انجام می‌دهد، فاعل خداوند است، بدین ترتیب، درخواست و دعا اجابت را در اجابت‌کننده موجب می‌شود، وی مثال می‌آورد که وقتی حق تعالی می‌فرماید «اقیموا الصلوة، ادعونی...»، حق تعالی آمر و مکلف است و عبد مأمور، وقتی عبد می‌گوید: «رب اغفر لی»، عبد آمر است و حق تعالی مأمور (ابن عربی ۱۳۷۰: ۱۴۷-۱۳۸).

۳-۱. جلوهٔ محبت خدا بر دل دعاکننده

سبب ظهور و تجلی ذات حق، حب حق به ذات خویش است. عرفا ضمن اشاره به حدیث کنز مخفی، سبب اصلی وجود عالم را اشتیاق حق برای آشکار شدن می‌دانند. به واسطهٔ این حب است که نفس رحمانی عالم را ظاهر می‌سازد تا خداوند جمال خویش را در آئینهٔ افعال خویش مشاهده کند (ابن عربی ۱۳۷۰ ج ۲: ۱۹۰). محیی‌الدین معتقد است که خداوند عاشق خویش است و هر عاشقی می‌خواهد خود را به معشوق بشناساند. انگیزش عشقی یا جنبش مهری، حق را به آفرینش جهانیان و جلوه در دل سالک برمی‌انگیزد. حق همواره در تجلی و جلوه‌گری در دل عارف است و هستی‌ها تجلی اویند (ابن عربی ۱۳۷۰ ج ۲: ۱۸۷)؛ و در نهایت «بنده در ذات حق عین خودش را می‌بیند و حق هم در عین بنده اسمای خودش را مشاهده می‌کند» (قیصری ۱۳۸۷: ۲۵۳). تجلی حق ناگاه آید، اما بر دل آگاه آید (قیصری ۱۳۸۷ ج ۳: ۵۱) و طبق بیان فوق، دل آگاه آن دلی است که به وسیلهٔ ذکر و دعا مدام در حضرت باشد. تجلی در عرفان نظری محیی‌الدین، در ظهور مظاهر از مبدأ و رجوع آن‌ها به او در دو قوس صعود و نزول نقش دارد. این مفهوم در عرفان عملی عبارت است از تابش انوار الهی بر قلب سالک که باعث ترقی وی در قوس صعود می‌گردد (ابن عربی بی‌تا ج ۲: ۳۲۴).

۴-۱. شرط تجلی حق، خلوت‌گزینی وقت دعا

شهود تجلی صفات را مکاشفه می‌خوانند و با تجلی صفاتی به شهود باطنی می‌رسد، هنگامی که با مجاهده و به مدد جذبه‌های حق تعالی تمام ماسوی الله حتی نفس سالک که حجاب اعظم است، از وجودش رخت برمی‌بندد و می‌تواند خدا را در آینه دل خویش ببیند که منظور همان مشاهدت است یا دیدار دل؛ به دل حق را می‌بیند، اندر خلأ و ملاء. با آماده‌سازی قلب برای دریافت نور الهی در زمان نجوای عاشقانه، وجود سالک الی الله مستعد تابش انوار تجلی می‌شود، شرط این تجلی، خلوت‌نشینی برای مناجات با حق تعالی است و عارف از محسوسات غایب شود و شرط خلوت‌نشینی آن است که در محضر یار به غیر او توجهی نکند. ابن عربی معتقد است طهارت حضور قلب با خداست (ابن عربی بی‌تاج ۱: ۳۵۵) در نظر وی حق تعالی به هر کسی به میزان استعداد و لیاقت ادب، حضور می‌بخشد و آنگاه اسمی از اسمای خود را در وجودش جلوه‌گر می‌سازد و صفای قلب به اذکار حاصل آید و عبارت است از جلای او از نقوش منطبع در آن به هنگام حضورش با مذکور که چون با مذکور حضور یابد به غیر او توجه ننماید و هرچه را که جز اوست فراموش نماید (ابن عربی ۲۰۰۸: ۲۴۰).

۴-۱-۱. تجربه حضور خدا در دعا متناسب با اسماء الهی

در نظر ابن عربی چنانکه تمامی عالم هستی، حاصل تجلیات صفات و اسمای الهی است، اسمای الهی نیز وجه ارتباط خداوند با عالم هستی و در پی آن ارتباط با انسان است. وی اسما را واسطه معرفت‌شناختی خدا و انسان از سویی و وجه خداگونگی انسان و خلافت الهی از سوی دیگر می‌داند (عبدالرزاق کاشانی ۱۳۷۹: ۱۷۵-۱۶۲). سالک الی الله جز به واسطه تجلیات اسمای الهی و اشراقات جلوه‌های ربانی کمالی حق، راهی به مقصد نمی‌تواند بردارد، عارف صاحب دید الهی ملازم با رؤیت اسماء در عالم خواهد بود و هر انسانی مظهر اسمی یا اسمائی از حق تعالی است و هر زمان و مکانی محل و موضع ظهور اسماء حق تعالی خواهد بود. آنچه عارفان واصل به شناخت آن نائل می‌شوند، تعییناتی از حق تعالی است که در قالب اسما و صفات الهی جلوه‌گری نموده است. به نظر وی هر موجود مدرک، حق را بر اساس ظرفیت وجودی خویش در قالب خود و آینه خویش می‌شناسد، به اعتقاد وی

هر موجودی حق را در پرتو تجلی ویژه‌ای درمی‌یابد و سر این موضوع آن است که هر اندازه معرفت به خویش بیشتر باشد، درجه معرفت به حق افزون‌تر است.

آن اسم خدا که بر دل و زبان دعاگو جاری می‌شود، حاکی از ظهور اسما و صفات خاص خداوندی است که در زمان مخصوص حاکمیت آن اسم، بر دل سالک الی الله جلوه کرده و بر زبان دعاکننده آشکار می‌شود. شخصی که سخن می‌گوید، در قالب کلمات خویش تجلی و ظهور می‌کند. کلمات از نفس انسانی ظهور می‌یابند. اولین چیزی که از انسان صادر می‌شود، نفس انسانی است. کلمات ظهور گوینده هستند و یک حقیقت در همه آن‌ها سریان دارد که نفس انسانی است. خداوند کلمات وجودی را به واسطه نفس الرحمان به مرتبه ظهور و تجلی رسانده است. چنانکه محیی‌الدین گفته، وجود به وسیله «بسم الله الرحمن الرحیم» ظاهر شده است و اوست حقیقت محمدیه (ص)، همان ذات احدیت به اعتبار تعین اول است، بالاترین تجلی حق بر عبدالله یا انسان کامل است؛ زیرا در او همه اسما و صفات الهی متجلی شده است (ابن عربی ۱۴۱۹: ۱۶۰).

۲-۴-۱. تجلی انوار حق در قلب عارف

تجلی در عرفان نظری، از جنبه وجود شناختی، بیانگر نحوه فاعلیت حق و کیفیت ربط وحدت به کثرت و چگونگی انتشار و برآمدن کثرات از واحد است، اما در عرفان عملی، از جنبه شناخت‌شناسی بیانگر نحوه ارتباط ادراکی مستقیم و باواسطه عارف به حق و جلوه‌نمایی نور حقیقت بر وی است. به نظر شیخ اکبر تجلی حق در دعا، ناظر بر عرفان عملی سالک است، به نحوی که انسان با علم برهانی عالم را محضر ربوبیت بداند و خود و جمیع حرکات ظاهر و باطن خود را عین حضور و نفس محضر بداند. تجلی فعلی مرتبه ایمان و اطمینان است که از تذکر حبيب در سر و عین و مناجات با ذات اقدس و خلوت با او حاصل می‌گردد. در این صورت، نورانیت عبادت بسیار می‌گردد و سری از اسرار عبادت بر قلب عابد منکشف شود، مشاهدات سالک نتیجه تجلی حق در هنگام دعاست، ابن عربی تجلی حق تعالی را بر دل سالک به هنگام تصریح، زاری، دعا و مسئلت، چنین وصف می‌کند: از آغاز طلوع پیشانی خورشید است تا زوال و این هنگامی است که حق تعالی به قلب بنده تجلی می‌کند، تجلی که شبیه خورشید است، یعنی به شدت وضوح و آشکاری و

برطرف شدن حجاب و آشکار شدن مراتب و منازل آن گونه که هست تا ببیند و بداند که گامش را کجا می‌گذارد (ابن عربی ۱۳۷۰: ۶۵۲).

۳-۴-۱. مکاشفه یا جذبۀ الهی

از آنجاکه نیایش و مناجات عطیۀ بی‌دریغ خداست، جان‌های مؤمن با اشتیاق شورمندانه ای دعا می‌کنند، هنگام راز و نیاز به درگاه الهی خداوند به قلب سالک جلوه کرده، وارد روح می‌شود و آن را از قدرت الهی برخوردار می‌کند و اسم خاصی از حق در وی متجلی می‌شود و مکاشفه‌ای صورت می‌پذیرد که جذبۀ‌ای از عالم بالاست، به همین خاطر نه فقط انسان با خدا سخن می‌گوید، بلکه خدا با انسان مکالمه دارد.

ابن عربی در توضیح کیفیت تجلی و تمیز آن از دیگر انحای ارتباط حق و خلق، از استعارۀ مرآت (آئینه) استفاده می‌کند. همچنان که تصویر در آئینه، نه با آئینه متحد می‌شود و نه در آن حلول می‌کند، حق تعالی نیز نه با عالم یکی شده نه در آن حلول کرده است (ابن عربی بی‌تاج ۴: ۳۱۶). این استعاره در آثار عرفای دیگر نیز آمده است. آدمی زمانی مستعد دریافت تجلی حق می‌شود که خلوت گزیده وجود خویش را از ماسوی الله مهذب کرده؛ و خاشعانه زبان به دعا گشوده باشد. برای این کار، اندیشه باید از خود بیگانه شود تا به یگانه یا به یگانگی حق و خلق برسد و راه رسیدن به چنین اندیشه‌ای، خلوت، ذکر، مجاهدت و ریاضت است (بن عربی بی‌تاج ۲: ۲۶۹). برای اهل خلوت گاه درانتای ذکر، دعا و استغراق در آن حالتی پدید می‌آید که از محسوسات غایب می‌شوند و بعضی از حقایق امور عینی برایشان کشف می‌شود. گاه در حال حضور، بی‌آنکه غایب شوند این حالت به آن‌ها دست می‌دهد که آن را «مکاشفه» می‌گویند (ابن عربی بی‌تاج ۲: ۴۹۶). از این عبارت، ارتباط دو مفهوم «دعا» و «تجلی» آشکار می‌شود. در بین اهل سلوک، مکاشفات اطلاق بر معانی‌ای کنند که مدرکات باطنی ادراک کند، چون سالک صادق به جذبۀ ارادت و به قدم صدق و مجاهده و ریاضت، دیدۀ عقل او گشاده گردد و اسرار معقولات بر او کشف می‌شود (کشف نظری). پس از این مرحله، مکاشفات دلی پدید می‌آید که به آن «کشف شهودی» گویند. با تجلی انوار حق تعالی، مکاشفات سّری پدید آید و پس از آن مکاشفات روحی صورت پذیرد. وقتی روح به کلی مصفا گشت، مکاشفات خفی پدید آید که آن را به خاصان دهند.

۲. رابطه اختیاری با خدا در دعا، جلوه‌ای از فقر ذاتی سالک الی الله

از عمیق‌ترین نیازهای انسان، نیاز به ارتباط با خداوند است، رابطه تکوینی و فقر ذاتی انسان نسبت به خدا و فطرت خداجویی انسان را اشباع نمی‌کند، لذا انسان نیازمند ارتباطی اختیاری با خداست که همین نیاز شدید جلوه‌ای از فقر ذاتی انسان به خداست. در دعا و نیایش که طرف خطاب حضرت حق است و اگر جلوه پروردگار بر دل سالک تنبیه باشد، امکان ایجاد رابطه و ادامه آن میسر نخواهد بود.

به نظر ابن عربی عطایای الهی از طریق سؤال لفظی نیست لکن نیاز به سؤال هست. سؤال ممکن است با زبان حال یا با زبان استعداد باشد. سؤال به زبان حال مانند ایستادن فقیر در مقابل غنی برای طلب دنیا. سؤال به زبان استعداد حتی برای خود انسان نیز مخفی است؛ زیرا در عین ثابت او مندرج بوده، حضرت حق عطایایش را بر اساس همین استعداد می‌دهد (ابن عربی ۱۳۷۰: ۶۰-۵۹).

این دعا تو امر کردی زابتدا ورنه خاکی را چه زهره این بدی
چون دعامان امر کردی ای عجاب این دعای خویش را کن مستجاب

(مولوی ۱۳۷۵ ج ۶: ۲۳۲۰-۲۳۱۹)

عاشقان را جستجو از خویش نیست در جهان جوینده جز او بیش نیست

(مولوی ۱۳۷۵ ج ۱: ۴۲۵).

۲-۱. ربط وجودی دعاکننده با اسمای الهی

ابن عربی ربط وجودی عام یا خاص در همه انسان‌ها را با اسمای الهی ضروری شمرده و ارتباط وجودی و تکوینی همه ممکنات و مظاهر با اسمای الهی و همین‌طور افتقار ذاتی در وجود انسان را باعث بیشترین رابطه با اسمای الهی دانسته است. زمانی که سالک، درخواست، طلب، احساس نیاز شدید و اضطراب دارد، نور تجلی حضرت حق در دل مضطر عارف و با اسماء در دعا و لسان درخواست او نمایان می‌شود. وی سه نوع ارتباط خاص با اسماء را بیان می‌کند: تعلق، تحقق و تخلُّق.

۱. تعلق: بر اثر معرفت عبد به احتیاج و افتقار به همه اسمای الهی، وی آثار آن اسما را

در وجود خویش می‌طلبد؛ آثاری مانند شکر، جزا، عذر یا غیر آن.

۲. تحقّق: کمال یا معنای کمالی که به واسطه آن معنا، حق تعالی به این اسم خوانده می‌شود، یعنی جنبه وجودی این اسم یا صفت در حق تعالی.
۳. تخلّق: عبارت است از آثار و احوال و یا شیوه وصف به مظهریت اسم خاص در انسان‌هایی که مظهر یا غیب آن اسم خاص گشته‌اند تا از آن حیث تشبّه بجویند (ر.ک: ابن عربی ۱۴۱۹: ۲۶۰).

ابن عربی اسمای الهی را وجه ارتباط خداوند با عالم هستی و در پی آن ارتباط با انسان و واسطه معرفت شناختی خدا و انسان از سویی و وجه خداگونگی انسان و خلافت الهی از سوی دیگر می‌داند (ابن عربی بی تا ج ۲: ۴۶۸؛ عبدالرزاق کاشانی ۱۳۷۹: ۱۷۵-۱۶۲).

در عرفان عملی تجلی حق را منشأ احوال و مقامات عرفانی دانسته‌اند. سلوک که آغاز آن ارادت (مرید شدن) است، از تجلی ارادت حق نشأت می‌گیرد و درد طلب در مرید بیدار می‌شود. نهایت سلوک نیز که فنا و بقاست، به تجلی ذاتی ختم می‌گردد. به نظر عرفا، زهد و ریاضت و حتی سماع سالک برای تجلی است و کوشش و تحقیق (تکلف سالک برای دریافت حقیقت) با تجلی به ثمر می‌رسد. تا تجلی نباشد، انس و تعلق به دنیا از دل زدوده نمی‌شود. حصول معرفت و کشف اسرار و حتی رسیدن به مقام نبوت و ولایت، همه موقوف به نزول تجلیات ربانی است؛ از این رو، تجلی با بسیاری از اصطلاحات صوفیه مانند؛ انس، هیبت، فنا، بقا، محاضره، مکاشفه، وجد، محو، طمس، محق، لوامع، بوارق، طوابع، شطح و انسان کامل ارتباط دارد (ابن عربی بی تا ج ۱: ۳۲، ۱۳، ۸۸، ۱۰۵).

۲-۲. مناجات حق تعالی همراه با حضور قلب

انسان سالک در زمانی که دعا می‌کند همنشین و همراه خدا می‌شود، گفتگویی دوطرفه و چهره به چهره، آزاد از هرچه غیر اوست، عارف آتش عشقی به جان دارد با کششی از طرف حق تعالی در وجودش شعله می‌گیرد که از تجلی صفات خالق هستی بر دل او تابیده و موجب دلگرمی آشکار از حضور مؤثر خداست، داعی بر این مصاحبت درونی و پیوند نزدیک آگاه است، لذا شکرگزاری و حمد و ستایش الهی نشانه‌ای از حس وابستگی و تسلیم تمام و کمال به پروردگار است.

در نگاه شیخ اکبر، اهل ذکر همنشینان حق‌اند. خداوند به اندازه ذکر هر ذاکر با او

دائم الجلوس است. همچنین حق تعالی با الفاظ مناجات نمی‌شود بلکه با حضور مناجات می‌شود: «حمدنی عبدی». وقتی بنده حاضر باشد حضور خداوند در او فراگیر می‌شود تا جایی که زبان و دیگر اعضا و جوارح او را به خود اختصاص می‌دهد؛ زیرا بنده با ذکر، عین آن‌ها را جمع می‌آورد و کسی که عین اوست، با او مشارکت دارد؛ چنانکه فرمود: «گوش و چشم و زبان و دست و پای او می‌شود». اینجاست که وقتی بنده ثنای حق را می‌گوید، «اثنی علی عبدی» یعنی در واقع این خود حق تعالی ثناگوی خود است، اما به زبان بنده‌اش (ابن عربی ۱۳۷۰: ۳۲۵).

۳-۲. سجده قلب

ابن عربی دعاکنندگان را چند گروه دانسته است. عده‌ای از آن‌ها بر اساس امتثال امر الهی «ادعونی استجب لکم» دعا می‌کنند؛ زیرا به واسطه حضور دائمشان به استعداد خود و تجلیاتی که از حق تعالی به حسب استعدادشان بر آن‌ها افاضه می‌شود علم دارند، علم به پروردگار به میزان تجلی اوست مروی را، از این روی خداوند روی آوردن به مناجاتش را مقرر داشت. آنگاه که سالک الی الله گریه‌کنان به سجده می‌افتد، از پی عبودیت و اضطرار دعا می‌کند و شایسته است که دعایش مستجاب شود. وی راز و نیاز را آغاز می‌کند تا در تجلی و استجاب دعا را - در آنچه به خدا نزدیکش می‌کند - کوبیده باشد و درخواست‌های پی‌درپی داشته باشد، با امید به وعده الهی «هرکجا رو کنید آنجا وجه الهی است» (بقره: ۱۱۵). طهارت و پاکی سالک همان حضور قلب با خداست و با ذکر اسمای الهی در قلب، صفا و روشنی و ذلت و تواضع پدید می‌آید بروز این خشوع و فروتنی از خاشع، جز از تجلی بر ظاهر، باطن و یا بر هر دو با هم نیاید و این سجده، نشانه خشوع، تواضع و فروتنی اوست. میزان خشوع هر خاشع به مقدار علم او به پروردگارش است و کثرت خشوع دال بر کثرت تجلی است؛ لذا سجود تجلی نامیده می‌شود. هر بخشی از عالم با حق تعالی همین گونه است، یعنی وقتی بدان تجلی کند، در برابرش خشوع کرده و در او فانی می‌گردد (ابن عربی ۱۳۷۰: ۶۸۴).

وی خضوع و خشوع در پیشگاه الهی را «سجده قلب» نامیده و آن را واجب شمرده، تواضع و ذلت و خشوع در برابر پروردگار را از موجبات رسیدن به کمال دانسته است. بندگی

قلب در خالصانه‌ترین شکل، همان سجده کردن است: «هنگامی که قلب عارف سجده کند، این سجده دوام یابد و او سر از سجده بردارد؛ زیرا در این حال قبله او پروردگار اوست، برای او سجده کرده و پروردگار سجده او را پذیرفته» (ابن عربی بی‌تاج ۲: ۱۰۲)؛ و همین جلوه‌گری حق تعالی موجب جلای قلب عارف عاشق به هنگام مناجات و حضورش با مذکور شده، به غیر توجهی نمی‌کند و هر چه را که جز اوست فراموش می‌نماید (ابن عربی بی‌تاج: ۲۸۹).

۳. تجلی حق در دعا از منظر امام خمینی

در زمانی که انسان دست به دعا برمی‌دارد، این خداوند است که با عالی‌ترین مرتبه انسانی صحبت می‌کند، آمادگی برای دعا و توفیق طلب و خواستن فقر مطلق از غنی مطلق به جز تقاضا نمی‌تواند باشد، خواستنی که همراه تضرع و اشک و زاری باشد، موهبتی الهی شمرده می‌شود، نفس خواستن زیباست، فقر صفت روح آدمی و غنی صفت پروردگار است، دعا هم از سمت اوست، گریه موجب قرب در پیشگاه خدا می‌شود، چرا که ناامیدی از این جهان است یعنی قطع تعلق، با هر قطع تعلق از این عالم روح متوجه به حق می‌شود و اجازه جذب جلوات الهی در قلب او پدیدار می‌شود، انبساط قلب جوششی دارد به نام اشک که درهای رحمت را باز می‌کند و استجاب واقع در رشد و کمال و صعود روح به بالاست، تجلی حق تعالی همیشه تازه است و تکرار پذیر نیست، پی‌درپی در جریان و حرکت است، با هر دعایی و قبل از هر طلب و تقاضایی و سؤالی جلوه‌ای از یار در دل عارف نمود پیدا می‌کند، امام خمینی دعای سالک را تابع مشهودات او دانسته و از آنجا که مشاهدات، همان تجلیات حق است، دعا پیرو تجلی حق است و چون تجلی همواره با اسمی صورت می‌گیرد و اسما ذو مراتبند و از سوی دیگر تجلی حق به قلب نازل می‌شود و قلوب در پذیرش انوار حق گوناگون است، ادعیه مأثوره از امامان معصوم - علیهم السلام - را مایه نجات از ظلمت دنیا می‌دانند. هر سالکی به حسب استعداد و جود خود می‌تواند با دعا‌های روایت‌شده از آن بزرگواران، دست بیچارگانی را که به چاه ظلمانی دنیا افتاده‌اند، بگیرند و بالا بکشند. مداومت بر توجه و تکرار این اذکار می‌تواند سالک را در طی مسیر نورانی که قدم برمی‌دارد، کمک کند: «ذات مقدس حق جل و علا به حسب کُلِّ یَوْمٍ هُوَ

فی شَأْن، در کسوه اسماء و صفات تجلی به قلوب انبیاء و اولیاء کند و به حسب اختلاف قلوب آن‌ها تجلیات مختلف شود» (امام خمینی ۱۳۷۰: ۳۰۹). ایشان حقیقت دعاها و مناجات از معصومان - علیهم‌السلام - را جلب عنایت خداوند متعال دانسته و ادعیه را «قرآن صاعد» می‌نامد. قرآن جلوه تام‌الله با همه اسما و صفات است و دعاها‌ی امامان همان قرآن نازل‌اند که بالا می‌روند: «پیامبر (ص) و ائمه - علیهم‌السلام - در راستای انجام رسالت و تبیین قرآن و هدایت و راهنمایی انسان‌ها در قالب دعا و مناجات پرده از چهره بطون قرآن برگرفته‌اند»، لذا وی ادعیه را لسان قرآن و شارح کتاب آسمانی آخرین پیامبر (ص) و مسائلی که دیگران دستشان به آن‌ها نمی‌رسد دانسته است (امام خمینی ۱۴۰۰: ۱۸۹).

۱-۳. نمود انواع تجلی حق در دعا

ذات اقدس الهی، غیب الغیوب و غیرقابل شناخت است حق تعالی در مقام ذات هیچ ظهوری ندارد و برای کسی ظاهر نمی‌شود؛ زیرا نه اسمی دارد و نه رسمی. به نظر امام، این تجلی پروردگار است که آشکارشده نه ذات (امام خمینی ۱۳۸۶: ۷۳).

نه اشارت می‌پذیرد نه عیان نه کسی زو نام دارد نه نشان

(امام خمینی ۱۳۶۸: مقدمه ۱۴).

از نظر ایشان کل آفرینش و پیدایش کثرات آن همگی بر پایه عشق طراحی شده است: بدان که محبت الهی که وجود به سبب آن ظهور یافته است - و این محبت نسبت خاص میان رب الارباب که عامل و انگیزه اظهار است به صورت تأثیر و افاضه با مربوبین به صورت تأثر و استفاضه است - بر حسب نشئه‌ها و قابل‌ها [ی مختلف] مختلف خواهد بود، بدین ترتیب که در بعضی مراتب حکمش تمام‌تر و ظهورش بیشتر خواهد بود مانند عالم اسما و صفات و عالم صور اسما و اعیان ثابتة در نشئه علمی و در بعضی دیگر از مراتب، کمتر از آن؛ تا برسد به آخرین مرتبه و بیش‌ترین نزول و نهایت هبوط (امام خمینی ۱۳۸۶: ۱۳۰).

۲-۳. پیدا کردن خداوند هنگام دعا

امام برای نوع انسان توانایی و استعداد فراوان در بهره بردن از رحمت و اسعه الهی را برای جلب تجلی حق به سوی خود قائل است. ایشان انسان را موجودی غیرمتناهی می‌داند، به گونه‌ای که در هیچ ظرفی نمی‌گنجد، اما درعین حال قابلیت پذیرش هر صورتی را دارد (ر. ک. به: امام خمینی ۱۳۸۲: ۱۹۲-۱۹۱). هرکسی بر اساس توانایی و ظرفیت روحی خود از خوان رحمت الهی بهره می‌برد. اسمای الهی اگر بر قلب کسی تجلی کند، وی علو ذات الهی را درمی‌یابد. معرفت حقیقی آن است که انسان خدا را در دل خود پیدا کند. دل سالک برای حاضر شدن در محضر الهی باید زمینه را فراهم کند و به همین خاطر از خدا می‌خواهیم با تجلی اسمای خود با ما سخن بگوید. هراندازه قلب سالک مهیاتر باشد تجلی اسمای الهی زمینه بیشتری خواهد داشت، عارف به توحید قوی‌تری نائل می‌شود و در مقابل این تجلی خضوع و عبودیت بیشتری ظهور می‌کند. با نظر به همین اسمای متجلی شده است که رجوع به حق عبودیت منکشف می‌شود (ر. ک: طاهرزاده ۱۳۹۰: ۹۵، ۹۶).

۳-۳. عارف نیایشگر و تقرب الهی

در تجلی شهودی متعلقات شهود سالک در سیر صعودی، همین تجلیات صفاتی و اسمایی و درنهایت تجلی ذاتی است. در قوس صعود، قلب عارف توجه به اصل مطلق خود می‌کند و اظهار نیاز به بازگشت به حق و فنای در او دارد. بدین‌سان در نگاه امام، عالم مظهر خداست و تمامی قلب عارف محل ظهور عشق و نور حق می‌شود. عارفان الهی به تناسب ظرف وجودیشان مستعد تجلی می‌شوند. وحدت بین عارف الی الله و مولایش در قوس صعود شکل می‌گیرد و کثرت در قوس نزول. هراندازه که سالک کامل‌تر شود، جلوه حق هم کامل‌تر ظهور می‌کند. کثرت عابد و عارف در دور بودن از آن ساحت ربوبی است چراکه عالم ملک و طبیعت، متکثر است و مختلف. وحدت عارف نیایشگر درگرو قرب الهی است و تقرب به پیشگاه حضرت حق: «در تجلی ظهوری و قوس نزولی معبد حق و حق تعالی عابد و معبود است؛ و در تجلی غیبی و قوس صعودی معبد موجودات و عابد مظاهر و معبود ظاهر است» (امام خمینی ۱۳۷۸: ۵۸).

۳-۴. نقش تجلی در مشاهدات و سؤال از حق

اسمای الهی حقیقی وجودی‌اند که آن‌ها را با چشم دل باید نگریست و مقام مشاهده نوری الهی است و تجلی رحمانی که تبع تجلیات اسمائیه و صفاتی در سرسالک ظهور می‌کند و به همین خاطر سرتاپای قلب عارف را به نور شهودی متنور می‌نماید (امام خمینی ۱۳۷۰: ۱۲). نوع هر اسمی بستگی به مشاهدات سالک دارد. اسمای فعلی، ذاتی و صفاتی، هر یک پس از فنای فعلی، ذاتی و صفاتی عارف به مشاهده او درمی‌آید؛ از این رو پس از صحو چنانچه عارف از اسمی در قالب فعلی یاد کند، آن اسم، اسم فعل است. اگر سالک از فعل خود فانی شود و محو در جمال برای او حاصل گردد، حق بر حسب سعه قلبش بر او تجلی می‌کند. در این حالت هر چه بر قلب سالک جلوه می‌کند، تجلی فعلی و از اسمای افعال است. اگر چیزی از مشاهدات خود بگوید، از اسمای افعال است و چون از صفات خود فانی گردد، آنچه در این مقام به مشاهده او درمی‌آید اسمای صفاتی است. با فنای ذاتی نیز مشاهده اسمای ذاتی حاصل می‌شود. این گونه است که عرفا بر حسب میزان سلوکشان به اسمای خاصی نائل می‌آیند (ر. ک. به: امام خمینی ۱۴۱۰: ۲۱؛ ۱۳۷۰: ۲۵۹).

امام معتقد است که متناسب با هر تجلی بر قلب عارف، زبان او اسم یا صفت خاصی را از باری تعالی مسئلت می‌کند: مسئلت به اسمای الهی و توجه به صفات جلالی و جمالی در واقع حاصل تجلی رب است به اسم یا صفتی بر سالک و چون انسان وجود جامع است به حسب مراتب نزولی و صعودی، عوالم و مقاماتی دارد و زبانی متناسب با همان نشئه و تجردی که دارد از جانب حق تعالی پاسخی مناسب داده می‌شود و در حضرت جمعیه و تجلی کامل اسم اعظم خوانده شده و پاسخ را در همان مقام دریافت می‌دارد (امام خمینی ۱۳۸۶: ۱۲۷). وی در ذیل این بحث، مسئله تجلی مشیت مطلق الهی را طرح می‌کند. مقام مشیت نخستین تجلی غیب دانسته، مراتب سلسله‌های وجود را تعینات مشیت حضرت حق شمرده و مقام رحمانیت و رحیمیت را از تعینات مقام مشیت می‌داند (امام خمینی ۱۳۷۰: ۲۴۷). فیض مقدس همان مقام مشیت مطلقه است که دارای دو نشئه خلق و امر یا وحدت و کثرت است.

۳-۵. دعا ابزاری بر صفای وجود در جذب تجلی حق

مشیت حق در عین تجلی در کسوت اسما و صفات در ذات احدی مندک و مستهلک

بوده، شأن مستقلى در خارج ندارد. اين امر مؤيد آن است كه جمیع مقیدات، تعینات و ظهورات كه از مشیت مطلقه ذات احدى سرچشمه می گیرند، اموری اعتباری اند و در مقام كثرت مستقلاً حكمی ندارند. از این رو، عالم كثرات در نظر عارف خیال اندر خیال است. مشیت ساریه حق در وجود هر ممكنی به اندازه استحقاقش ظاهر شده و هر موجودی بر حسب میزان خلوص و صفای وجودش از آن برخوردار می گردد (امام خمینی ۱۳۷۰: ۳۰۵). مراد ایشان از صفای وجود در اینجا، همان خاصیت آیینگی است كه بارها ابن عربی از آن یاد کرده است. شخص عابد می فهمد كه عبادت، علم اراده، قلب و حرکات آن و ظاهر و باطنش همه در پیشگاه حق ظاهرند بلکه همه نفس حضورند، قلب یکسره مرآت تجلیات گردد و صعق و فنا برای سالک دست دهد (امام خمینی ۱۳۸۲: ۴۳۵). تمام هستی یک جلوه حق است و همه عالم مظهري از حسن و زیبایی روی حضرت اوست. دعا، نیایش و ذکر نام و یاد حضرت حق، عامل صفای دل و جلب تجلی پروردگار است؛ بنابراین عارف درمی یابد كه به واسطه تجلی حق تعالی، همه عالم وجود پیدا کرده، پس اتصال به حق با فریحه ای لطیف و قلبی صیقل یافته و صفای باطن همراه ریاضت های سخت و خلوت گزینی حاصل شود. كوشش می كند به واسطه دعا و ذکر، قلبش را چندان صاف و صیقل سازد كه مظهر تام و تمام خدا و آئینه تمام نمای حق گردد چراكه در مراتب وجود هرچه اتصال به قدیم ذاتی شدیدتر باشد به آن آستان نزدیک تر است (امام خمینی ۱۳۸۶: ۱۹۱).

۴. نهایت تجلی

انسان موجودی است كه در میان موجودات جهان جایگاه ویژه و ممتازی دارد و این موقعیت ممتاز انسان هم به جنبه معرفتی او مربوط است و هم به جنبه وجودی او. این هر دو جنبه، انسان را به كمال غایات او می رساند. امام چنین متذکر می شود كه سالک باید بداند كه وصول به فناء الله غایت خلقت و نهایت مقصد اهل الله است، او از دار كرامت الله آمده و در دار عبادت الله واقع است و به دار جزاء الله خواهد رفت و دار طبیعت را مسجد عبادت یافته خود را معتكف در آن بداند (امام خمینی ۱۳۷۰: ۱۰۲). وصول به ربوبیت با سیر در مدارج عبودیت حاصل آید، لذا به تجلیات الهیه جبل ایت او مندک شود و از انانیت مهاجرت كند تا تجلی حق بر سر او واقع گردد، این در ظل حمایت ربوبیت و عنایت ازلی از مقام غیب

احدی به فیض مقدس شامل او شود (امام خمینی ۱۳۷۰: ۲۵۳). اینکه خداوند فرمود: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) به این معناست که ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم. خداوند با هویتش با ماست و با اسمایش از ما به ما نزدیک‌تر است. هر کجا باشیم، او به اسم رحمان خویش با ما همراه و هم‌صحبت است: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴): «هرکجا باشید او با شماست».

امام حتی بدن انسان را نیز تجلی نفس و مرتبه نازله آن می‌داند. از نظر او بدن صوری ملکی، قشر قشر و از ادنی مراتب و مراحل ظهور نفس است (امام خمینی ۱۳۷۰: ۹۰) و برای بدن در همه مراتب آن شأن و قداست خاصی قائل است و از آن به «مسجد ربوبیت» و «سجده‌گاه جنود رحمانیه» تعبیر می‌کند (امام خمینی ۱۳۷۰: ۱۰۳). «انسان از تعین اقصای قلبی غیبی تا منتهی تعین شهادت، مسجد ربوبیت است» (امام خمینی ۱۳۷۸: ۵۷).

همان‌طور که امام برای تجلی غایتی نمی‌شناسد، برای سلوک نیز غایتی نمی‌شناسد: «یگانه موجودی که برای سیر آن حد و مقامی نیست انسان کامل است که در این قوس ترقی و استکمال، به گونه‌ای استعداد سیر دارد که می‌تواند به مقامی که به وهم تو ناید، برسد» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۱: ۳۲۶).

۴-۱. تجلیات حبی

تأثیر ذکر و دعا در تجلی، رفته‌رفته عارف را به جایی می‌رساند که دلش با نشئه اخروی متحول می‌شود تا به آنجا که به صورت در دنیاست و به باطن در آخرت: «نورائیت قلب به دیگر اعضا و جوارح و قوای باطنه سرایت کند و تمام مملکت نور و نور علی نور شود تا کار به جایی رسد که قلب الهی لاهوتی شود و حضرت لاهوت در تمام مراتب باطن و ظاهر تجلی کند؛ و در این حال، عبودیت به کلی فانی و مخفی شود و ربوبیت ظاهر و هویدا شود؛ و در این حال، قلب سالک را طمأنینه و انسی دست دهد و همه عالم محبوب او شود و جذبات الهیه برایش دست دهد و خطایا و لغزش‌ها در نظرش مغفور شود و در ظل تجلیات حبی مستور گردد و بدایای ولایت برای او حاصل شود و لیاقت ورود در محضر انیس پیدا کند» (امام خمینی ۱۳۷۰: ۶۱). رسیدن به تمام این مقامات وابسته به کارکرد دو مفهوم دعا و تجلی است.

۲-۴. سلوک عارفانه - سائلانه

شیوه سلوکی امام، بر مفهوم معرفت در مکتب ابن عربی و نیز دعا و مسئلت در حوزه عرفان شیعی تأکید دارد. در موضوع «تجلی حق در دعا» طبیعی است اگر عرفای حوزه شیعی از جمله امام خمینی توصیه‌های جالب توجه‌ای برگرفته از تأکید بر سلوک دعامنشانه، با تأکید بر ادعیه امامان معصوم^(ع) داشته باشند. اولین توصیه داشتن حضور قلب به هنگام دعاست، محور سلوک عرفان امام خمینی بر نفی حب دنیاست، سالک باید به هنگام دعا و ذکر، خود را در محضر حق تعالی ببیند و به قلب خود متذکر شود که با چه کسی در حال سخن گفتن است. به فرموده امام، ادب عرفانی اقتضا می‌کند که حقیقت فیض مقدس را به‌عنوان یک لطفیه الهیه به یاد قلب آورد: «چون این حقیقت در قلب سالک متمکن شد، قرائت او به لسان حق واقع شود و ذاکر و مذکور خود حق گردد و بعضی از اسرار قدر بر قلب عارف کشف گردد» (امام خمینی ۱۳۷۰: ۱۴۷). توجه قلبی در واقع لازمه تجلی حق است به هنگام دعا. تا وقتی که این توجه وجود نداشته باشد، هیچ کشفی به‌صرف خواندن ادعیه رخ نمی‌دهد.

توصیه دیگر آنکه، سالک باید قلبش را از ناپاکی‌ها، شائبه‌ها، آلودگی‌ها و هر چه ما سوی الله است پاک کند تا شایستگی حضور پیدا کند:

تصفیه قلب، که محل تجلی حق است، نماید و خلع نعلین حب جاه و شرف نماید تا لایق دخول در وادی مقدّس «ایمن» گردد و قابل تجلی رب شود (امام خمینی ۱۳۷۰: ۷۸) و مشاغل قلبیه و شواغل روحیه را از جان و دل بیرون کنیم تا آن که لایق حضور حضرت گردیم و جلوه‌ای از جلوه‌های عظمت در سرّ روح ما تجلی کند؛ و چون نور عظمت را به مقدار استعداد خود دریافتیم، متذکر شویم رجوع خود را به حق و وقوف خویش را در محضر مقدّسش (امام خمینی ۱۳۷۰: ۱۱۹).

۳-۴. تفکر و تذکر

سنت سلوکی امام، تنها ناظر بر شهودگرایی از طریق تجلی در دعا و ذکر نبوده، ایشان از تأثیر معرفت و عقلانیت حکمی نیز یاد کرده‌اند. از نظر ایشان، تفکر کلید درهای علوم،

معارف و کمالات بوده، این همه مقدمه سیر و سلوک است: «تفکر مفتاح ابواب معارف و کلید خزائن کمالات و علوم است و مقدمه لازمه حتمیه سلوک انسانیت است» (امام خمینی ۱۳۸۲: ۱۹۱)؛ اما صرف تعقل، تفکر و معرفت، مدنظر امام نبوده، ایشان به گونه‌ای سیر عقلی و سلوک معرفتی اشاره دارند: «کوشش کن کلمه توحید را - که بزرگ‌ترین کلمه است و والاترین جمله است - از عقلت به قلبت برسانی» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۸: ۵۱۴). نکته جالب توجه در این سیر معرفتی، جایگاه دعا و عبادت در آن است. راه وصول سالکان طریق حق تعالی عبادت است: «غایت سیر اهل الله آن است که طبیعت و ملک بدن را منصبغ به صبغة الله کنند» (امام خمینی ۱۳۷۰: ۸۰). پس از شناخت عقلی، سالک از طریق دعا و عبادت می‌تواند به معرفت قلبی کلمه توحید برسد.

به نظر امام خمینی معرفت قلبی کلمه توحید از طریق دعا، برای هر عارفی متفاوت است؛ زیرا قلوب عارفان با یکدیگر متفاوت بوده، هر یک جلوه اسم و صفت خاصی از حضرت حق را به خود می‌پذیرد. بسته به استعداد و آمادگی قلب، هر زمانی وجه خاصی از یک اسم و صفت جلوه‌گر می‌شود. بالاترین مقامی که در اثر عبادات بر دل عارف متبلور می‌شود، مقام مشاهده است که متناسب با تحول و دگرگونی در قلب به دست می‌آید. درجه‌های رسیدن به تجلیات نیز متفاوت است: «مقام «مشاهده» است که آن نوری است الهی و تجلی‌ای است رحمانی که تبع تجلیات اسمائیه و صفاتیّه در سرّ سالک ظهور کند و سرتا پای قلب او را به نور شهودی متنور نماید؛ و در این مقام درجاتی است کثیره» (امام خمینی ۱۳۷۰: ۱۲).

۵. تفاوت تجلی اسماء در تفاوت قلوب

اختلاف تجلیات وابسته به اختلاف مراتب در اسمای الهی و نیز قلوب عارفان است. تجلی همواره با یک اسم شکل می‌گیرد و اسما ذو مراتبند. همچنین تجلی حق به قلب نازل می‌شود و قلوب در پذیرش انوار حق گوناگونند. به همین نحو، مسألت و دعاهاى عارفان بسیار متفاوت و متنوع خواهد بود «چون ذات مقدس حق جل و علا به حسب کُلّ یوم هوّ فی شأن، در کسوه اسماء و صفات تجلی به قلوب انبیاء و اولیاء کند و به حسب اختلاف قلوب آنها تجلیات مختلف شود» (امام خمینی ۱۳۷۰: ۳۰۹). تفاوت نوع تجلیات را باید

در تفاوت انواع قلوب اولیا جست؛ چنانکه تجلی حق در خصوص ابراهیم خلیل^(ع) بسیار متفاوت است با همین تجلی در خصوص یحیی^(ع) و نیز تجلی تام بر قلب پیامبر اسلام^(ص). امام در این باره می‌نویسد: پاره‌ای از قلوب، عشقی و از مظاهر جمالند همچون قلب شریف جناب خلیل الرحمن^(ع). حالت خشوع در مقابل جمال محبوب، اوایل موجب تزلزل قلب و اضطراب است و پس از تمکین، حالت انس رخ دهد، اضطراب حاصل از عظمت به انس و سکینه مبدل شود. پاره‌ای قلوب خوفی؛ از مظاهر جلال؛ تجلیات اسماء قهریه و جلالیه بر قلوب آن‌ها حاصل شود، مانند یحیی^(ع). خشوع گاهی ممزوج با حب، گاهی ممزوج با خوف و وحشت، گرچه در هر حبّی و وحشتی و در هر خوفی حبّی است. مراتب خشوع به حسب مراتب ادراک عظمت و جلال و حسن و جمال است (امام خمینی ۱۳۷۰: ۱۴-۱۳). بنابراین، اگر قلب مظهر اسمای جمالی شود، قلب عشقی است. اگر مظهر اسمای جلالی شود، قلب خوفی است. کامل‌ترین قلوب، از آن پیامبر اکرم^(ص) و اولیای امت اوست که به یک اندازه مظهر اسمای جمال و جلال خداوندند. همچنین انواع سالک و شیوه‌های سلوکی، در ارتباط با انواع تجلی و انواع قلوب بوده، نفس تجلی نیز در ارتباط با دعا و ذکر است. در سلوک عارفانه و سائلانه امام خمینی، دعا و مسئلت، ابزار عارف است برای زدودن آئینه قلب از هرگونه کدورت و غبار تا بتواند جلوه گاه اسمای جلالی و جمالی گردد و تجلیات حق را به تمام و کمال، دریافت کند. تنها در این صورت است که می‌توان معرفت عقلی وحدت را به معرفت قلبی و شهودی تبدیل کرد. نقش دعا به عنوان سرمایه و دستمایه شکل‌گیری این فرآیند، بسیار قابل توجه خواهد بود.

۶. ابن عربی و امام، شباهت‌ها و تفاوت‌ها

وجوه اشتراک نظریات ابن عربی با امام در نظریه تجلی حق، عبارتند از:

۱. از حیث روش شناختی، هر دو عارف در بیان مباحث خود از شیوه تأویل استفاده کرده‌اند. به نظر ایشان خداوند متعال هستی محض بوده، در مقام ذات هیچ تعینی ندارد، پس قابل شناخت و ادراک نیست. حقیقت واحد، شئون، تجلیات و ظهوراتی دارد که در مرتبه علم اسما و اعیان ثابت و نیز در عرصه اعیان خارجی ظهور می‌یابد. در نتیجه این تجلی و ظهور، کثرات به وجود می‌آیند و عالم پدیدار می‌گردد؛

بنابراین، هم ظاهر (حقیقت وجود) متحقق است و هم مظاهر (دیگر موجودات). با ملاحظه تفاوتی که در مظاهر اسما وجود دارد، در عین حال قائل به وجود واحدند؛ زیرا محبوب‌ترین چیز در نزد حضرت حق، دیدن ذات خود از طریق دیدن شئون ذاتی خود است و خلق کثرات.

۲. از نظر هر دو عارف، تجلی حق مبین نظام هستی است. تجلی حق علاوه بر نقش مهمی که در سلوک ایفا می‌کند، از منظر ارتباط با حق، خلق و جهان مادی، بحثی وجود شناسانه خواهد بود. ریشه نظریه تجلی در عرفان نظری، اعتقاد به وحدت وجود است. با توجه به اینکه ذات الهی بسیط است و دارای اسما و صفات بسیار، همه هستی مظاهر صفات الهی هستند و اسمای الهی را در خود نهفته دارند. تنها راه شناخت حقیقت و حق، شناخت اسما و صفات و مظاهر آنهاست (قیصری ۱۳۸۷: ۵۳).

۳. از منظر سلوکی نیز، طبق مکتب ابن عربی هر یک از موجودات دارای یک «وجه خاص» با ربّ خود است که در آن وجه، کسی غیر از او با وی مشارکت ندارد. امام خمینی نیز به‌صراحت، تجلیات مختلفی را برای قلوب مختلف اولیا به رسمیت می‌شناسد که همین اختلاف، دستمایه پدید آمدن شیوه‌های مختلف سلوکی است. تفاوت‌های مهمی هم وجود دارد، از جمله:

۱. تفاوت در رده‌بندی اسمای الهی از حیث تجلی. ابن عربی قائل به اسمای عام و خاص الهی است (ابن عربی ۱۴۱۹: ۳۸) اما اسمای مستأثره را مخصوص ذات می‌داند: «از اسمای الهی برخی کمی، مستأثر یعنی تنها مختص به علم حق است و خلق را بدان راهی نیست» (ابن عربی ۱۴۱۹: ۲۷-۲۴). همچنین: «عالم بر اسم مستأثر را تنها ذات غیبی بدانند» (ابن عربی بی‌تا ج ۲: ۶۹). این یعنی اسم مستأثر فاقد تجلی است.

از منظر امام اسمای الهی حاکم بر سکنه جبروت نیستند و اختصاص به عالم شهادت دارند. حتی اسماء مستأثره این‌طور نیست که هیچ تجلی نداشته باشند^۱. ایشان در ابتدای

۱. «فانّ الأسماء المستأثرة عندنا لها المظاهر المستأثرة ولا يكون اسم بلا مظهر اصلاً» (امام خمینی ۱۴۱۰: ۲۶).

وصیت‌نامه خود تجلی اسماء مستأثره را خاصّ پیامبر خاتم (ص) دانسته‌اند؛ بنابراین، امام خمینی هرچند اسم مستأثر را نزدیک‌ترین اسم به ذات حق تعالی دانسته، ولی از آنجا که معتقد است اسم بدون مظهر وجود ندارد و تمامی اسما مظهاری در تعینات دارند، مظهر اسم مستأثر را نهان می‌داند. اسما مستأثره از آن دسته اسمایی هستند که تنها پیامبر و امامان معصوم از آن‌ها بهره دارند و نه هیچ کس دیگر. حتی ملائکه و پیامبران اولوالعزم هم به مقام مظهریت این اسما نمی‌رسند.

۲. هر دو عارف انسان کامل را مظهر ویژه تجلیات حق دانسته، خداشناسی را منوط به شناخت انسان کامل می‌دانند. تفاوت اینجاست که مراد امام از حقیقت محمدیه، حضرت ختمی مرتبت (ص) است، اما مراد ابن عربی از این مفهوم، انسان کامل است. به نظر ابن عربی حقیقت محمدیه نوری الهی و متوالی است که در تمام پیامبران الهی تجلی داشته است. افزون بر این، امام از تداوم حقیقت محمدیه با عنوان حقیقت علویه یاد کرده است. وی درباره آموزه‌های ناب عرفان عملی به زبان دعا که به وسیله ائمه تعلیم داده شده، تعبیر ویژه‌ای داشته، ادعیه مأثوره از معصومان را کلاس معارفی در ادامه رسالت انبیا و اولیای الهی می‌داند. از آنجا که مخاطب دعاها خداوند است، سطح معنوی این متون بسیار عظیم و گسترده است. ارتباط انسان با خدا به واسطه این مضامین شریف و متون گرانسنگ، بهترین شکل راهنمایی امامان است برای هر کسی که قابلیت رسیدن به قرب الهی را دارد.

نتیجه‌گیری

دعا و نیایش وسیله ارتباط دو طرفه بنده با معبود است. اگر جلوه معشوق بر دل عارف نظر و جلوه نکند، هیچ رابطه‌ای صورت نمی‌پذیرد و نیایشی شکل نمی‌گیرد. حضرت حق، میل و شور دعا و نیایش را خود به بندگانش الهام می‌کند تا بدین وسیله، از تجلیات او برخوردار شوند. نظریه تجلی از برترین مسائل نظری است که در مکتب ابن عربی به کمال رسیده، امام خمینی نیز از قائلان به این نظریه است. مسئله تجلی حق در دعا نیز، موضوعی

۱. «الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ سُبْحَانَكَ؛ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ مَظَاهِرِ جَمَالِكَ وَ جَلَالِكَ وَ خَزَائِنِ اسْرَارِ كِتَابِكَ الَّذِي تَجَلَّى فِيهِ الْأَحَدِيَّةُ بِجَمِيعِ أَسْمَانِكَ حَتَّى الْمُسْتَأْتَرِ مِنْهَا الَّذِي لَا يُعَلِّمُهُ غَيْرُكَ» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۳۹۳).

سلوکی است که در ذیل نظریه هستی‌شناسانه تجلی در عرفان اسلامی مطرح شده، مورد تأیید ابن عربی و امام خمینی است. این موضوع چندان عجیب نیست؛ زیرا هردو آن‌ها در سلوک خویش بر عنصر معرفت تأکید داشته‌اند، اما از آنجا که امام ذیل عرفای حوزه شیعی می‌گنجد، در سلوک علاوه بر عنصر معرفت، به متون به جای مانده از ادعیه امامان معصوم نیز تأکید همزمان داشته است. این توجه خاص طبیعی است که در سلوک ابن عربی موجود نبوده، باعث شده است که نقش دعا در تجلی بسیار جدی‌تر مطرح شود. تفاوت عمده امام با ابن عربی در سیر و سلوک در تبعیت از اهل بیت (ع) است. ابن عربی نیز به دعا به‌عنوان یک عنصر سلوکی در جلب تجلیات حق توجه داشته است، اما امام، نه صرف دعا بلکه ادعیه مأثوره از امامان معصوم (ع) را «قرآن صاعد» و مجرای خاص تجلیات حق دانسته، این متون را گزارشگر کشف و شهودات آن پیشوایان دین می‌داند که دیگران نیز باید از آن بهره گیرند.

تأکید امام بر نقش دعا در تجلی، تنها یک توصیه سلوکی نبوده، بر جهان‌شناسی عرفانی وی نیز تأثیرگذار بوده است. ابن عربی اسمای خاص و مستأثره را مخصوص ذات می‌داند که فاقد تجلی بوده، کسی را به آن‌ها راه نیست. در مقابل، امام خمینی این اسما را دارای تجلیاتی غیبی و پنهان می‌داند. این مرتبه از علم به غیب و تجلیات آن، تنها بر پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) آشکار شده است؛ زیرا آنان برابری با حقیقت محمدیه؛ برخلاف ابن عربی که حقیقت محمدیه را مقام انسان کامل می‌داند. اهمیت بحث در این است که مشخص می‌کند تجلیات تام از آن چه کسانی است. اگر ابن عربی حقیقت محمدیه را نوری ساری و جاری در تمام انبیا می‌داند، امام خمینی خبر از تداوم این نور در قالب «حقیقت علویه» در امامان معصوم (ع) خبر داده است. از این نظر، ادعیه به جای مانده از این ذوات نورانی، محصول کشف تامّ ایشان بوده، سالک را به تجلی در دعا سوق می‌دهد. در واقع امام خمینی با اعتقاد به تجلی حق در دعای معصوم، نظریه تجلی را نیز توسعه داده است.

منابع

- ابن ابی جمهور، محمد بن علی. (۱۴۰۳ ق) عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیہ، قم: چاپ مجتبی عراقی.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۶۷) مجموعه رسائل ابن عربی، حیدرآباد دکن: مؤسسه دایرة المعارف العثمانیہ.
- _____ (بی تا) الفتوحات المکیة فی معرفة الاسرار المالکیة والملکیة، بیروت: دار صادر.
- _____ (۱۳۷۰) فصوص الحکم، تهران: انتشارات الزهرا.
- _____ (۱۴۱۹ ق) کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی، قم: اشراق.
- _____ (۲۰۰۸) کشف الغایات فی شرح ما اکتفت علیه التجلیات، متن التجلیات الالهیه لابن عربی و معه تعلیقات ابن سود کین، بیروت: دارالکتب العلمیہ.
- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق) لسان العرب، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۵ جلدی.
- اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۸۱) تقریرات فلسفه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۰) آداب الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۴۱۰ ق) تعلیقات علی شرح الفصوص الحکم و مصباح الانس، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۲) شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۷۷) شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۶) شرح دعای سحر (ترجمه فارسی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۵) صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۶۸) مصباح الهدایه الی الخلافة والولایه، ترجمه حسین

- مستوفی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- _____ (۱۴۰۰ ق) **تفسیر سوره حمد**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۷۸) **سر الصلوة (معراج السالکین و صلوة العارفين)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۷۷) **شرح شطحیات**، تصحیح هانری کربن، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۸۴) **مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد**، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- سید رضی (۱۳۷۸) **نهج البلاغه**، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا) **مصباح المجتهد و سلاح المتعبد**، بی‌جا، بی‌تا.
- طاهرزاده، اصغر (۱۳۹۰) **اسماء حسنا، دریچه‌های نظر به حق (شرحی بر دعای سحر)**، اصفهان: لب‌المیزان.
- عبدالرزاق کاشانی، عبدالرزاق بن جلال‌الدین (۱۳۷۹) **اصطلاحات صوفیه**، قاهره: چاپ محمد کمال ابراهیم جعفر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸) **الهی‌نامه**، چاپ هلموت ریتز استانبول ۱۹۴۰، تهران: چاپ افست.
- _____ (۱۳۶۵) **منطق الطیر، مقامات الطیور**، چاپ صادق گوهرین.
- عزالدین کاشانی، محمود بن علی (۱۳۸۹) **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، با تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: زوار.
- عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی (۱۳۴۱) **تمهیدات**، تصحیح عقیف عسیران؛ چاپ دوم، تهران: طهوری.
- قیصری، داوود بن محمود (۱۳۸۷) **شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی**، ترجمه محمد خواجه‌جوی، به انضمام حواشی مؤیدالدین جندی و دیگران، تهران: مولی.
- کلاباذی، ابوبکر (۱۹۳۳) **التعرف لمذهب التصوف**، قاهره: السعاده.

-
- لاهیجی، محمدجعفر. (۱۳۸۷) **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، با تصحیح محمدرضا برزگر و عفت کرباسی، تهران: انتشارات زوار، چاپ هفتم.
- مستملی، اسماعیل بخاری. (۱۳۷۵) **شرح التعرف لمذهب التصوف**، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۵) **مثنوی معنوی**، تصحیح سرورش، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- هجویری، علی ابن عثمان. (۱۳۸۵) **کشف‌المحجوب**، چاپ و ژوکوفسکی لنینگراد، ۱۹۲۶، تهران: چاپ افست.