

زبان و ادب فارسی  
نشریه دانشکده ادبیات و  
علوم انسانی دانشگاه تبریز  
سال ۵۱، بهار و نالیستان ۸۷  
شماره مسلسل ۲۰۴

## مقوله‌های عرفانی در اشعار حسن زاده آملی\*

دکتر حسین فقیهی\*\*

روح‌انگیز آملی\*\*\*

### چکیده

استاد حسن زاده آملی، ادیب، دانشمند و عارف معاصر دارای تألیفات فراوانی در زمینه‌های علمی، ادبی، کلامی و فلسفی و عرفانی می‌باشد. یکی از آثار وی دیوان اشعار است که به سبک شاعران گذشته همچون حافظ، مولوی، شیخ محمود شبستری سروده شده است. قسمت عمده کتاب وی به عرفان عابدانه و عاشقانه و کشف و شهود اختصاص دارد و مبانی آن بر قرآن، حدیث و دستورات شریعت استوار است و انسان از دیدگاه این فقیه عارف، به عنوان قلب آفرینش مورد توجه می‌باشد. عرفان مطرح شده در اشعار و آثار استاد حسن زاده، عرفان محض نیست بلکه آمیخته با مباحث کلامی و فلسفی نیز می‌باشد که فهم سخن وی را برای برخی دشوار کرده است.

**واژه‌های کلیدی:** عرفان عابدانه و عاشقانه، شریعت و طریقت، جدال متشرعه و متصوفه،

فقیهان عارف، کلام و فلسفه.

---

\*- تاریخ وصول: ۸۵/۰۲/۳۰ تأیید نهایی: ۸۷/۰۲/۱۱

\*\* عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا

\*\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه الزهرا

## مقدمه

واژه عرفان در لغت به معنی شناخت و معرفت و در اصطلاح، مکتب فلسفی و فکری عمیق در راه شناخت حقایق امور و مشکلات رموزی است که از طریق کشف و شهود و اشراق حاصل می‌شود (سجادی، ۱۳۷۶، ص ۸). آغاز مکتب تصوف در واقع از قرن دوم هجری می‌باشد. گروهی کوشیدند تا تصوف اسلامی را نشئت گرفته از آرای زردشتی و آیین یهود بدانند و برخی دیگر نیز آن را برگرفته از رهبانیت مسیح و اندیشه‌های هندی و یونانی می‌دانند. با آنکه تصوف اسلامی در مسیر رشد و بالندگی خود از مکتب‌های دیگر تأثیر پذیرفته است، اما اساس آن، قرآن و حدیث و شیوه آن پیروی از مسلمانان صدر اسلام می‌باشد (سهروردی، ۱۳۷۴: ص ۲). شاید بیدادگری و غارت حاکمان اموی یکی از دلایل گسترش پیدایش تصوف اسلامی بوده است که جامعه ستمدیده آن دوره را به اعراض از خلق و توجه و اتصال به خالق واداشته است (نفیسی، بی تا: ص ۱۳۹). در قرن دوم، تصوف، با زهد و عشق به حق آغاز شد و تنها کسی که بیش از دیگران، از محبت خدا دم زد رابعه عدویه<sup>۱</sup> بود. پس از این دوره صوفیان خراسان مکتب کشف و شهود را ترویج کردند و در اواخر قرن سوم عقیده وحدت وجود قوت گرفت و در زمان المقتدر عباسی در سال ۳۰۹ هـ. ق شعار انالحق گویی حلاج و جانبازی وی در این راه اتفاق افتاد (جامی، ۱۳۶۶: ص ۱۳۲). به تدریج بحثهای فلسفی در تصوف رواج یافت و در محافل متصوفه از ذات و صفات خداوند و جبر و اختیار سخن به میان آمد و محیط فکری‌ای را پدید آورد که صوفیه را با معارف یونان و اندیشه‌های نوافلاطونیان، وحدت وجود و مباحث مربوط به «اثولوجیا» آشنا کرد<sup>۲</sup> (زرین کوب، ۱۳۵۳: ص ۵۸). بنابراین تصوفی که تا قرن پنجم بیشتر به وجد و حال و ذوق آمیخته بود، به سوی مباحث توجیهی و فلسفی روی آورد و عین‌القضات که همچون حلاج مورد خشم متعصبان دینی قرار گرفت و در این راه جان باخت، در آثار خود با تحلیل و توجیه عقلانی، عرفان و فلسفه را به هم نزدیک کرد و شیوه علمی را در میان متصوفه رایج نمود. پس از او محی‌الدین عربی در قرن هفتم سهم بسزایی در علمی نمودن تصوف داشت و مسئله وحدت وجود، توسط او به شیوه علمی خاص مطرح شد (صفا، ۱۳۷۲: ج ۳، بخش ۱، ص ۹-۱۶۷). در همین عصر دو مکتب جداگانه در ایران، بغداد مصر و دمشق رواج یافت

کسانی که عشق و وجد و شور حال را مدار کار خود قرار دادند، تابع عرفان عاشقانه شدند و دیگران که به زهد و پرهیزگاری و اوراد و ادعیه توجه کردند به عرفان عابدانه روی آوردند که ابن عربی از حامیان و پیروان این مکتب بود (تدین، بی تا: ص ۲۵۳).

### جدال متشرّعه با متصوّفه

جدال با تصوّف از آغاز پیدایش آن آشکار بود. به سبب ریاضتهای سختی که صوفیه بر خود تحمیل می کردند تا حدّی از فرامین شریعت اسلام عدول جست، اندیشه های تأویل ظاهر و رجوع به باطن احکام نزد آنان قوّت گرفت (همان، ص ۵۶). بیان سخنانی همچون اتحاد و حلول از سوی صوفیه، که با تعالیم قرآنی و باورهای مسلمانان، هیچ سازگاری نداشت، بهانه ای شد تا صوفیان به کفر، الحاد و بی دینی متّهم گردند. علاوه بر آن برخی از اصطلاحات صوفیه از قبیل خط و خال، بت، خرابات و همچنین مسأله مستحسّنات<sup>۳</sup> (کاشانی، بی تا: ۱۴۶) که با سلیقه متشرعان ناخوشایند می آمد، دلیل دیگری شد بر ستیزه و اختلاف آنان با متصوّفه (عبادی، ۱۳۶۲: ص ۸). روحانیون، بیشترین مخالفان تصوّف از دو فرقه مهمّ اسلامی، یعنی شیعه و سنی بودند. اهل سنت هجوم تنّدی بر تصوّف نمودند و آنها را به رواج نادانی و اشاعه فساد متّهم کردند و از سوی عالمان شیعه نیز متصوّفه به کفر و زندقه و بی دینی معرفی شدند (همان، ص ۱۰-۱۲) و دلیل اختلاف عالمان شیعه با صوفیان در آن بود که آنها ولایت و رهبری ائمت را مخصوص امامان معصوم و در زمان غیبت نیز از آن نواب می دانستند. در حالی که صوفیه، اطاعت از اقطاب و مشایخ خود را واجب می دانستند و به عالمان دینی توجه نمی کردند.

### فقیهان عارف

بسیاری از فقها که کمال انسانی را در سیر و سلوک عرفانی می دانستند، علم شریعت و حکمت و عرفان را با هم جمع کرده، برای دستیابی به گوهر مقصود از این منابع بهره مند گشتند. از قدیمی ترین فقیهان عارف، می توان ابوحنفص عمر سهروردی<sup>۴</sup> را نام برد. وی در سیر و سلوک خویش به اصول شریعت و قرآن و حدیث پایبند بود و در حقیقت به عرفان عابدانه گرایش داشت (تدین، بی تا، ص ۶۸). در دوره های بعد شیخ

بهاءالدین عاملی (م، ۱۰۳۱ هـ. ق) و میرمحمد باقر داماد، متخلص به اشراق (م، ۱۰۴۲ هـ. ق) و میرابوالقاسم فندرسکی (م، ۱۰۵۰ هـ. ق) و ملاصدرای شیرازی (م، ۱۰۵۰ هـ. ق) و ملا مسیحای گیلانی و غیره از فقیهان عارف به شمار می‌آمدند. با آنکه مخالفت با عرفان و تصوف از دیرباز از سوی برخی متشرعه مطرح بود. اما سلوک صوفیانه پیوسته سیر صعودی خود را طی کرده و هیچ‌گاه متوقف نشد به ویژه در سالهای اخیر عارفان برجسته‌ای از میان متشرعه ظهور پیدا کردند که هر کدام گامی بلند در جهت پیشبرد مقاصد عرفان برداشتند، که از آن جمله می‌توان به علامه سید محمدحسین طباطبایی، صاحب تفسیر بزرگ المیزان (م، ۱۳۱۲ هـ. ق) اشاره نمود. وی همچون استادان بزرگ خود، سید علی قاضی و سید حسین بادکوبه‌ای، معتقد بود که قرآن، عرفان و برهان، از یکدیگر جدایی ندارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶: ص ۵۶). پس از مدتی، از محضر این استاد، شاگردی پرورش یافت که از دانشمندان و عارفان و ادیبان این دوره شد. حکیم متأله، استاد حسن زاده آملی از نوادر علمی و فرهنگی در عصر حاضر می‌باشد که با همت والای خود به مقام برجسته‌ای در زمینه‌های علوم ریاضی، نجوم، فقه، حدیث، تفسیر، عرفان، ادبیات، زبانهای عربی و فرانسه دست یافت. همچنین با سیر و سلوک عرفانی و مراقبه‌های معنوی و شرعی توانست به عنوان شخصیتی کامل و جامع شناخته شود تا همگان بتوانند از وجود پرفیض و برکت معنوی و مقامات عرفانی و الهی او بهره‌مند گردند.

استاد حسن زاده آملی فرزند عبدالله، متخلص به نجم در سال ۱۳۰۷ در خانواده‌ای متدین و مذهبی، در روستای ایرای لاریجان<sup>۵</sup> چشم به جهان گشود. در شش سالگی به مکتب‌خانه رفت و قرآن را بخوبی آموخت، سپس وارد مدرسه ابتدایی شد. در سن هشت سالگی مادرش را که برای وی بسیار عزیز بود از دست داد؛ چنانکه گوید:

به تقدیر یگانه داور من      به خردی مادرم رفت از بر من  
(حسن زاده آملی، دیوان، ص ۴۹۶)

شیفتگی بی‌حد به آموختن و تحصیل، او را از روستای ایرا به شهر آمل روانه کرد و در

آنجا ادبیات عرب، فقه، اصول و مباحث کلامی و فلسفی را بخوبی فراگرفت. در سن شانزده سالگی پدرش دار فانی را وداع کرد و خاله اش سرپرستی وی را به عهده گرفت که از والدین نسبت به او نیکوکارتر و مهربان تر بود (همان، ص ۲۸۹). سرانجام به تهران مهاجرت کرد و در مدرسه ای واقع در خیابان ری ساکن شد و بقیه دروس ناتمام خود را نزد استاد فرزانه، احمد لواسانی کامل نمود. سپس به درک محضر علامه آیت الله میرزا ابوالحسن شعرانی<sup>۶</sup> و حکیم میرزامهدی الهی قمشه ای<sup>۷</sup> نایل شد و در مدت سیزده سال علوم عقلی، فقه و اصول، پزشکی درایه و رجال، حدیث و روایت، ریاضیات و هیئت را نزد آنان فراگرفت و به درجه اجتهاد رسید، چنانکه درباره استاد شعرانی می گوید: «صحیفه مکرمه او که با خط مبارک خود در مورد بنده تشریف مرقوم داشت، پیش من محفوظ و موجود است» (گلشنی، ۱۳۸۳: ص ۲۳).

استاد حسن زاده آملی در سال (۱۳۴۴ ه. ش) به شهر قم مهاجرت کرد و در محضر استاد بزرگی چون علامه طباطبایی کسب فیض نمود و به مدت هفده سال علاوه بر فراگیری علوم ادبی و دینی به سیر و سلوک عرفانی نیز روی آورد و علامه اولین سخنی که به شاگردش فرمود این بود: «برای رسیدن به خدا یک راه بیشتر نیست و آن هم قرآن است. قرآن برنامه زندگی انسان می باشد که خداوند آن را به عنوان دستورالعمل هدایت او فرستاد و انسان باید سراسر وجودش را قرآنی کند و تنها راه همین است و بس» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۶، همان، ص ۲۲۰).

### شعر و شاعری

علاقه مندی به شعر و شاعری از دوران کودکی در استاد حسن زاده وجود داشت و در همان سن و سال به مطالعه کتابهای گلستان و بوستان سعدی و بهارستان جامی روی آورد، ذوق و قریحه ذاتی وی عاملی شد تا اشعار بسیاری را از بر کند و به گردآوری دیوان اشعار پردازد. شرکت در محافل علمی و ادبی استادانی همچون الهی قشمه ای و استاد شعرانی که هر کدام در سرودن شعر و نکات ادبی مهارت کامل داشتند، زمینه ای شد تا قریحه شعری وی شکوفا گردد و بر اثر تشویق استادانش، به سرعت در این خصوص

نیز پیشرفت قابل ملاحظه‌ای حاصل نماید.

دیوان اشعار او که حدود پنج هزار بیت می‌باشد در قالبهای غزل، قصیده، رباعی و ترجیع‌بند سروده شد و بیشتر اشعارش در قالب غزل و در خصوص سیر و سلوک عرفانی و مبانی صوفیانه است.

### درون‌مایه‌های عرفانی در اشعار حسن‌زاده آملی

از دیدگاه عرفا، عرفان به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود: عرفان نظری شامل عقاید، افکار و نظریات عارفان نسبت به هستی، خدا و موجودات جهان می‌باشد، بنابراین عرفان نظری همچون فلسفه الهی می‌کوشد تا مسائل مربوط به جهان، خدا و انسان را تفسیر و تأویل نماید. فلسفه به عقل و استدلال تکیه می‌کند و عرفان به کشف و شهود. عرفان، جهان هستی را با دل مشاهده می‌کند و با زبان عقل بیان می‌دارد و کلّ هستی را جلوه‌ای از نور خدا می‌داند و غیر از خدا را وجود نمی‌انگارد (مطهری، بی‌تا: ص ۷۶).

اکنون لازم است بدانیم که نحوه نگرش استاد حسن‌زاده به جهان، انسان و خدا چگونه است. از دیدگاه وی، جهان به تمام معنی به حق منسوب است و ماهیت الهی دارد و دارای حدوث ذاتی و زمانی می‌باشد<sup>۱</sup>. جهان متغیر و متحرک است و به علت حدوث مستمر، پیوسته در حال خلق شدن و فانی گشتن می‌باشد؛ چنانکه گوید:

چو در یک حدّ و یک اندازه بینی	به هر آنی جهانی تازه بینی
که اندر قبض و بسط بی‌امان است	جهان از این جهت نامش جهان است
که یک آنش نمی‌باشد قراری	دمادم در جهیدن هست آری

(حسن‌زاده آملی، دیوان، ص ۳۸۳)

حرکت یا تکاپوی هر چیز برای رسیدن به کمال مطلوب از مسائلی است که ذهن استاد حسن زاده را پیوسته به خود مشغول می داشت. وی از کسانی است که به حرکت جوهری معتقد بود. بدین معنی که تمامی اشیا به طور مستمر در حال تغییر و تحوّل اند تا خود را از نقص به کمال برسانند که در اصطلاح به آن تجدد امثال گویند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱: ص ۳۱). دیدگاه دیگر استاد حسن زاده، شبیه به عقیده مُثُل افلاطونی است. جهان بینی وی در این خصوص آن است که واقعیت این جهان، مرتبه تنزّل یافته جهانی دیگر است:

اندین معنی چه شیرین گفت میرفندرسک      صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

(همان، ص ۱۷۳)

عالم مثال، عالم مجرد از ماده جسمانی است و عالمی روحانی و علمی و ادراکی می باشد. بنابراین به جواهر عقلی و موجودات روحانی شبیه تر است که به آن عالم برزخ می گویند (آشتیانی، ۱۳۷۰: ص ۴۸۴).

به عقیده استاد حسن زاده، جهان مادی در نظریه مُثُل از جهان ماورای طبیعت جدا نیست، بلکه نسبت آن دو همچون جسم و جان است که جسم مرتبه پایین تر از جان و همچون سایه آن است (حسن زاده، هزار و یک کلمه، ۱۳۷۹: ص ۳).

لذا صور اخروی، امری است به منزله ماده و انسانهایی که در بند دنیا و مظاهر آن هستند از مشاهده آن عالم ناتوان اند. در صورتی که عارفان با قوه یقین آن را درک نموده و احوال برزخی و جنبه اخروی را پیش از قیامت رؤیت می کنند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ص ۵۱۱). وی در این خصوص می گوید:

تمثّل باشد از ادراکت ای دوست      برون نبود ز ذات پاکت ای دوست

ز ادراکات توست از خوب و از بد      تویی خود میهمان سفره خود

(حسن زاده آملی، دیوان، ص ۳۱۷)

عارف در این حالت سیرت و ملکات درونی انسان را در عالم واقع مشاهده می‌کند؛ چنانکه همه، ددان را در کوه و جنگل می‌بینند، حسن در شهر و ده (حسن‌زاده، ۱۳۷۵: ص ۵۲).

اینکه ما بینیم در صبح و مسا      جمله اشپاه رجالند و نسا

افعی‌اند و ازدهایند و نهنگ      گرگ و بوزینه‌ند و کفتار و پلنگ

(همان، ص ۱۹۱)

وی معتقد است قیامت عارف در همین دنیاست:

من قیامت را به چشم خویش می‌بینم کنون      ای که پنداری قیامت بهر تو فرداستی

(همان، ص ۱۷۴)

یکی از اعتقادات عرفا تجسم اعمال انسان است. یعنی پس از جدایی روح از بدن، روح انسان در یک قالب مثالی می‌رود که از تیرگی به دور بوده، همچون آب، زلال و صاف است که هر چه در برابر آن قرار گیرد، منعکس می‌نماید (لاهیجی، ۱۳۷۷: ص ۵۲۲) و انسان همه اعمال خود را در برابر خویش مجسم شده می‌بیند. استاد حسن‌زاده در این باره می‌گوید: هر کسی با اعمال خود در این دنیا سازنده خویش در جهان دیگر است و حتی حضور دو فرشته در شب اول قبر نیز در حقیقت تجسم و تمثّل اعمال انسان هستند (طوسی، ۱۳۷۴: ص ۱۳۴). حسن‌زاده معتقد است جهان ابتدا سیر نزولی را طی می‌کند، سپس با سیر صعودی به سوی خداوند می‌شتابد:



ز قوسین نزولی و صعودی      بدانی رمز این سیر وجودی

(همان، ص ۳۴۱)

وی تمامی جهان را زیبا می داند که از نظم و وحدت صنع برخوردار می باشد:

جهان را وحدت صنع است و تدبیر      مر او را وحدت صنع است و تقدیر

(همان، ص ۳۴۶)

آفرینش جهان هستی بیهوده نیست، بلکه برای هدفی آفریده شده است که همان اتصال

به علت خویش، یعنی خداوند است:

خود غایت او نیست مگر علت او      جز این سخن از روی درایت نبود

(همان، ص ۲۱۲)

باور او این است که جهان هستی به حق و عدل برپاست و باطل را در صنع او راه نیست.

جز حق اندر انفس و آفاق چیست      غیر میزان اندرین نه طاق چیست

(همان، ص ۱۹۰)

به عقیده استاد حسن زاده، جهان به همراه جاذبه ها و عشق پدید آمده است و در

این مجموعه هر جزء، عاشق کل خود و طالب پیوستن به آن می باشد و همین سیر، جهان

هستی را به سوی کمال به پیش می برد. در این خصوص نیز می گوید:

ز ذره گیر تا شمس و مجرّه      به عشق و عاشقی باشند در ره

بلی طبع نظام کل بر این است      که هر کلی به جزء خود چنین است

(همان، ص ۲۷۹ و ۳۴۶)

میل به جاودانگی در همه موجودات هستی وجود دارد و جهان همچون مصالایی است که همه پدیده‌های هستی در آن به تسبیح و تنزیه خداوند مشغول‌اند.

دست افشان یک سر از بالا و پست  
یک زبان اندر ثنای ذات تو گویاستی  
(همان، ص ۱۷۰)

به عقیده استاد حسن‌زاده در جهان هستی به جز خیر محض وجود ندارد و شرّ امر نسبی است. چنانکه عین‌القضاء همدانی در این باره می‌گوید: «موافق نیروی مدرکه خیر است. اما چون این نسبت تغییر کرد و ادراک موافق نیرو نشد نسبت به آن شرّ است. به همین جهت جایز است که یک چیز در یک آن نسبت به دو مدرک هم خیر باشد و هم شرّ لذا گفته‌اند: گرفتاری گروهی، نزد دیگر گروه بهره‌مندی باشد» (عین‌القضاء همدانی، ۱۳۷۸: ص ۹۱).

خردلی شرّ را به خیر محض چون داری روا  
بدگمانی را چرا در کار حق انگاشتی  
سراسر صنع دلدارم بهشت است  
بهشت است آنچه زان نیکوسرشت است  
(حسن زاده آملی، دیوان، ص ۴۱)

استاد حسن‌زاده می‌گوید: در جهان شرّی وجود ندارد و اگر شرّی باشد عرضی است نه ذاتی و چون هر چیز از نقص به سوی کمال می‌رود، پس خیر و کمال ذاتی می‌باشد (حسن‌زاده، خیرالاثیر در ردّ جبر و قدر، ۱۳۷۹: ص ۱۲۳). از موضوعاتی که استاد حسن‌زاده به آن توجه نموده است، مسئله انسان و جایگاه او در جهان هستی می‌باشد. او انسان را هدف آفرینش می‌شمارد و دیگر موجودات را طفیل او:

غیر آدم کیست تا باشد غرض      کیست تا باشد مر آدم را عوض

(حسن زاده آملی، دیوان، ص ۱۹۰)

همچنین مانند دیگر عارفان معتقد است که خداوند انسان را به صورت خود آفرید.

تعال الله که از حماء مسنون      مثال خویش را آورده بیرون

(همان، ص ۳۲۲)

استاد حسن زاده، نفس را عنصر لطیفی معرفی می‌کند که بر اثر همنشینی با هر چیزی به

خوی و خصلت همان درمی‌آید:

نفس از بس که لطیف است شود نفس همان      که بدو روی نموده ز فراز و ز نشیب

(همان، ص ۱۶۸)

وی نفس را کافرکیش دانسته و مبارزه با آن را لازم می‌داند. چنانکه ابوسعید ابوالخیر

گفته است: «تا نکشی نفس را، از او نرهی. تا به نفس خود کافر نگردی به خدای مؤمن

نشوی. طاغوت هر کس نفس اوست که او را از خدا باز می‌دارد» (ابومنصور، ۱۳۷۱: ص

۲۸۳).

بیجنگم با خودم ار مرد جنگم      که از نفس پلیدم گیج و منگم

اگر جنگیدمی با نفس کافر      کجا این وحشتم بودی به خاطر

(حسن زاده آملی، دیوان، ص ۳۶۳)

بسیاری از عرفا عقل را در مسیر سیر و سلوک عرفانی نفی می‌کنند و بر این باورند که:

پای استدلالیان چوین بود پای چوین سخت بی تمکین بود

(مولوی، ۱۳۷۷: دفتر اول، ص ۹۶)

آنها معتقدند انسان نمی تواند تنها از طریق عقل خدا را بشناسد. چون عقل قادر به درک چیزی است که مشابه آن در دنیا وجود داشته باشد و خداوند به چیزی شبیه نیست تا برای عقل ممکن باشد که وی را بشناسد(ابن عربی، ۱۳۸۱: ص ۲۹۰).

استاد حسن زاده با آنکه در سیر و سلوک عرفانی عشق را اصل می داند اما معتقد است عرفان و برهان از یکدیگر جدا نیستند و انسان باید در مسیر تکاملی خویش راه اعتدال را بجوید و مسیر علم و عقل را نیز بیوید.

منتهی همّت عقل است که این کاخ عالم نبود بی استاد

(حسن زاده آملی، دیوان، ص ۷۲)

نجم الدین رازی نیز در تقابل عقل و عشق می گوید: عشق طالب نیستی و فناست و عقل طالب بقا. عشق، عاشق را به معشوق می رساند و عقل، عاقل را به معقول و حکما گفته اند که خداوند، معقول هیچ عاقل نیست (رازی، ۱۳۸۱: ص ۶۲).

استاد حسن زاده سرّ را لطیفه ای از لطایف روحانی دانسته و می گوید:

سرّ تو جدول دریای وجود صمدیست دفتر غیب و شهود کلمات احدیست

(حسن زاده آملی، دیوان، ص ۳۲)

وی کتمان سرّ را از نامحرمان امری لازم و ضروری می داند؛ چنانکه گوید:

حسنا آنچه که از محرم اسرار دل است      حیف و صد حیف به نامحرمی ابراز کنی  
(همان، ص ۱۶۱)

برخی از عارفان درباره پنهان نگه داشتن سرّ از نامحرمان گفته‌اند: کلید سرّ اسرار به حلاج دادند و او اسرار را آشکار کرد، بلا در راه او نهادند تا دیگران سرّ او نگه دارند» (عین‌القضاء همدانی، تمهیدات، ۱۳۷۷: ص ۲۳۶) و از یحیی بن معاذ در این خصوص آمده است: «هر کسی خیانت کند خدای عزوجلّ را در سرّ، خدای پرده او بدراند آشکارا» (عطار، ۱۳۷۲: ص ۳۶۶).

روح انسانی یا نفس ناطقه که جوهری مجرد از ماده می‌باشد با روح بخاری<sup>۹</sup> فرق دارد. اگر روح بخاری از بدن جدا شود بدن متلاشی می‌شود. اما روح انسانی به زندگی جاودانه خویش ادامه می‌دهد (حسن‌زاده، ۱۳۸۰: ص ۳۸۲).

شناخت روح از جایگاه بلندی برخوردار است که تنها به واسطه عقل نمی‌توان به آن راه یافت بلکه زبان رمز و اشاره نیز در بیان آن دخالت دارد:

چو روح ما بود نور مجرد      در این ظرف زمان نبود مقید  
یکی عنق‌ای عرشی آشیان است      رسد جایی که بی‌نام و نشان است  
بین این گوهری کو خاک‌زاد است      بسیط است و مبراً از فساد است  
(حسن‌زاده آملی، دیوان، ص ۳۱۴)

دل نیز از دیدگاه عرفا پیوسته در کنار جان و روح قرار دارد. عرفا دل را همچون آینه‌ای می‌دانند که صفات و اسماء الهی در آن منعکس است. استاد حسن‌زاده دل را

جایگاه خداوند و آئینه صفات و ذات او می‌داند به شرط آنکه از زنگار کدورت به دور باشد وگرنه به قول عرفا بر اثر اشتغال به امور دنیوی و گرفتاریهای روزمره از واقعیت و حقیقت غافل می‌شود و حجابی از تجلی حق بر روح انسانی می‌گردد (غزالی، ۱۳۸۲: ص ۲۷۰).

دل از دیدگاه حسن‌زاده چنین است:

دل بیاید خانه جانانه باشد جان من      ورنه یادش صرف حرف و ذکر و استغفار نیست

(حسن‌زاده آملی، دیوان، ص ۳۵)

مرآت اسماء و صفات حق بود دل      مشکن چنین آینه ایزد نما را

(همان، دیوان، ص ۱۴)

استاد حسن‌زاده ارزش عرفانی دل را در شکسته بودن آن در پیشگاه خداوند می‌داند و

می‌گوید:

نشیندی آنچه از جام جهان‌بین      همین بشکسته دل باشد همین این

(همان، ص ۳۳۱)

از نظر وی آن دل ارزشمند است که هر لحظه از فیض الهی بهره‌مند باشد.

دل بود آنی که گیرد دم به دم فیض خدا      ورنه آن، دل نیست سنگ هرزه خاراستی

(همان، ص ۱۷۶)

وی در ایاتی، حالات گوناگون دل را چنین توصیف می‌کند:

عجب احوال دلها گونه‌گون است      بیا بنگر که دلها چند و چون است

دلی چون آفتاب پشت ابر است      دلی مرده است و تن او را چو قبر است  
 دلی چون کوره آهنگران است      دلی چون قلّه آتشفشان است  
 دلی افسرده و سرد است چون یخ      سفر از مزبله دارد به مطبخ

(همان، ص ۳۱۴)

«هو» یکی از اسماء ذات الهی و کنایه از غیب مطلق است (سجّادی، ۱۳۸۱: ص ۸۰۰).

هو اشاره دارد به اینکه خداوند بر مکان عالی و در صفات متعالی بوده و هست و خواهد بود و اینکه وجود مخلوقات و مکونات در بدایت از قدرت اوست و بازگشت همه در نهایت به حکم اوست (میبدی، ۱۳۳۸: ج ۲، ص ۲۳).

استاد حسن زاده در این خصوص می گوید:

چونکه بگذشت به کوکو زدنم دورانی      بگذرد نیز به هوهو زدنم دورانا  
 (همان، ص ۴۱۱)

پیر ما گفت به پیمانۀ خمخانۀ هو      ننهی دست اگر تا ندهی پیمانی  
 (همان، ص ۲۲)

گاه از شور خود کشد یا هو      گاه از سوز خود کشد آهی  
 (همان، ص ۱۵۹)

«وحدت وجود» یعنی آنکه وجود فقط از آن خداوند است و غیر از وی همه سایه و

طفیل او هستند (نسفی، ۱۳۷۹: ص ۲۰۱). این بحث گرچه سابقه ای دیرینه دارد، اما در قرن هفتم ابن عربی آن را بر سر زبانها انداخت.

استاد حسن زاده آملی در این خصوص معتقد است که منظور از وحدت، وحدت ذاتی

و مطلق است که در عین وحدت دارای کثرات می باشد و به تعبیر دیگر، می توان از آن

به وحدت در کثرت و کثرت در وحدت نام برد:

غرقة دریای نور وحدت اندر کثرتش هر طرف روی آوری بر روی جانان است و بس  
(همان، ص ۴۰۶)

این همه کثرت بی حد که از این سو بینی یک تجلی است کز آن سو به شمار آمده است  
(همان، ص ۴۹)

ایضاً گوید:

واحدی جلوه کرد و شد پیدا عدد بی شمار یعنی چه  
(همان، ص ۱۳۷)

استاد حسن زاده حقیقت را همچون آبی می داند که در ظرفهای گوناگون ریخته شود،  
که درونمایه های همه آنها آب است؛ گرچه قالبهایشان متفاوت می باشد.

آب یک آب است کز انواع ظروف بینی اش کاندر تعینهای لایحصاصتی  
(همان، ص ۱۷۳)

واحد از دیدگاه استاد حسن زاده واحد عددی نیست. بلکه بی همتایی و بی مانندی است  
و وحدت وجود او نیز نوعی اتحاد و وحدت شهود می باشد. یعنی عاشق به جز معشوق  
چیزی نمی بیند و با معشوق متحد می گردد.

من به جز یک قامت زیبای هستی ننگرم ای که فانی و گم اندر کثرت اشیاستی  
(همان، ص ۱۷۳)

## عرفان عملی

عرفان عملی، عملکرد انسان را نسبت به خویش، خدا و جهان بیان می کند و  
مهم ترین ویژگی آن در باره ارتباط انسان با خداست. در عرفان عملی، سالک منازل و



عقبه‌ها را پشت سر می‌گذارد تا به سر منزل مقصود و وصال الهی دست یابد (مطهری، بی‌تا، ص ۷۲). مجاهدت و کوشش پیوسته سالک در مسیر کمال، وی را به توحید می‌رساند و این وصول، تنها از راه دل و از طریق تصفیه و تهذیب نفس امکان‌پذیر است. بنابر این در عرفان عملی حرکت انسان از خود شروع می‌شود و مسیر آن نادیده گرفتن خودی خود می‌باشد که به آن «سیر الی‌الله» می‌گویند و نهایت آن رسیدن به حق است (افلاکی، ۱۳۱۲: ج ۱، ص ۷۰).

دلا یک ره بیا ساز سفر کن      ز هر چه پیشت آید زان گذر کن

(همان، ص ۱۹۱)

سیر دیگر «سیر فی‌الله» است که سیر در علم و معرفت خداوند و راه آن بی‌پایان است.

دائم سفرم گرچه اندر حضرم بینی      در جمعم و دور از جمع پیدایم و پنهانم

(همان، ص ۱۰۴)

برای رسیدن به معرفت حقیقی، سالک باید خود را به آداب و رسوم خاصی مقید کند و از هر چیزی که حجاب است و او را از سعادت واقعی باز می‌دارد پرهیزد. مهم‌ترین آداب اولیه سلوک، ریاضت است که عبارت از قطع دلبستگیها و نگهداشت حواس از خواطر و نیز اعتدال در خوردن، نوشیدن و خوابیدن می‌باشد (عبادی، ۱۳۶۸: ص ۱۳۴). استاد حسن زاده در این خصوص می‌گوید:

هر کس که هوای کوی دلبر دارد      از سر بنهد هر آنچه در سر دارد  
ورنه به هزار چله ار بنشیند      سودش نهد که نفس کافر دارد  
(دیوان، ص ۲۱۶)

در حقیقت دنیا حجاب عقبی است و تا دل از دنیا جدا نگردد، عقبی آشکار نمی‌شود. (مستملی بخاری، بی‌تا: ص ۱۰۳) و تا ترک دنیا از محبوبات صورت نگیرد، محبت خدا غالب نمی‌گردد (عین‌القضاء، ۱۳۷۲: ص ۱۳۸).

تورا حبّ مقام و جاه دنیا      فرو آورده از اعلیٰ به ادنی  
(حسن‌زاده، دیوان، ص ۹)

پس اشتغال به دنیا، موجب پراکندگی خاطر است. ابوسعید ابوالخیر در این خصوص می‌گوید: «هر آنچه مشغول کننده انسان است دنیای اوست حتی اگر سوزنی باشد و این موجب پراکندگی خاطر و باز ماندن از حقایق است» (ابومنصور، ۱۳۷۱: ص ۳۱۱) و چون حجاب دنیا از جلوی دیدگان کنار رود و نفس از رذایل اخلاقی تخلیه شود، متجلی به انوار الهی گردد:

تورا تا آینه، زنگار باشد      حجاب رؤیت دلدار باشد  
بده آینه دل را جلایی      که تا بینی جمال کبریایی  
(حسن‌زاده، دیوان، ص ۱۹۲)

استاد حسن‌زاده گاهی این حجاب را حجاب علم می‌داند؛ چنانکه گوید:

که العلم حجاب الله اکبر      بسود این اصطلاحات سراسر

(همان، ص ۲۸۳)

و گاهی حجاب آرزوهای دنیایی را موانع دیدار معشوق معرفی می کند:

حجاب دیده دل گرددت آمال دنیای      کجا دیدن توانی تا بود اینگونه دیدنها

(همان، ص ۱۱)

وی کوتاهی آرزو را تخم زهد و موجب از بین رفتن طمع و رنج می داند که باید آن را

در درون دل کاشت.

وای بر من وای بر احوال من      پای بند من شده آمال من

(همان، ص ۱۸۲)

همچنین توجه به تن و پروردن آن، حجاب و مانع دیگری است در دستیابی به حقیقت

روح الهی؛ چنانکه گوید:

به کنج خانه تن در حجابم      مرا بیزاری از ویرانه ام ده

(همان، ص ۱۴۲)

در فرازی دیگر حجاب نفس را نیز مانع از ادراک و بصیرت می داند:

تو درآ از حجاب نفسانی      تا که بینی هر آنچه مبصر نیست

(همان، ص ۴۲)

به عقیده او پرده پندار و گمان نیز حجاب دیدار روی یار است.

پرده پندار ما شد حاجب دیدار دلبر / ورنه یار مهربان سرخیل خوبان است یاران  
(همان، ص ۱۲۲)

دوری از خودکامی و خودپرستی منشاء پاکیزگی روح و نفس و زیباترین مرحله در  
تکمیل عرفان عملی می باشد.

تا تویی در دام خودکامی دچار خویشتن / گام خواهی چون زنی در راه یار خویشتن  
(همان، ص ۱۲۳)

پرهیز از خودبینی پایه و اساس خدایینی می باشد.

دلا از دام و بند خودپرستی / نرستی همچو مرغ بی پر هستی

(همان، ص ۱۹۲)

چله نشینی یکی دیگر از آداب عرفان عملی است. پیامبر(ص) فرمود: مَنْ أَخْلَصَ  
لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ. هر کس خود را چهل روز  
برای خداوند خالص گرداند، چشمه های حکمت از قلب بر زبانش ظاهر می گردد»  
(سهروردی، ۱۳۷۴: ص ۹۹).

استاد حسن زاده در این مورد می گوید:

خوشا آن چله های آتشی / که رهرو یابد اندر اربعینی  
(دیوان، ص ۳۷۵)

بذری که اربعینی در ملک دل نشاندم / بینم که دانه دانه خوش می زند جوانه  
(همان، ص ۱۴۴)

وی معتقد است اگر سالک از تعلقات دنیایی دوری نکند چله نشینی مؤثر نخواهد بود.

هر کس که هوای کوی دلبر دارد      از سر بنهد هر آنچه در سر دارد

ورنه به هزار چله ای بنشیند      سودش نهد که نفس کافر دارد  
(همان، ص ۲۱۶)

برخی گرسنگی را عاملی برای ضعف و ناتوانی بدن می دانند و انسان را از روی

آوردن بدان باز می دارند (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ص ۱۶۷). اما استاد حسن زاده آملی معتقد است که گرسنگی دل را نورانی می کند:

دست ز انبان شکم بازدار      تا که دلت نور دهد همچو هور

(همان، ص ۴۷)

وی سکوت و خاموشی را نیز از لوازم سلوک می داند و بر این باور است که با

بستن دهان، دل نورانی می شود و گوهر وجود انسان پرورده می گردد.

لب فروبند که در خودیابی      گوهری را که شوی زان دلشاد

(همان، ص ۷۱)

استاد حسن زاده برای ذکر و شب زنده داری نیز به عنوان سلوک عملی عرفان ارزش و

اعتبار شایسته ای قائل است؛ چنانکه گوید:

خوشا صوم و خوشا صمت و خوشا فکر      خوشا اندر سحرها خلوت ذکر

(همان، ص ۳۹۱)

در خواب غفلت تا کی بمانی      ای بی خبر از ذکر سحرگاه

(همان، ص ۱۴۳)

یکی دیگر از مسائل عرفان عملی، دعا و مناجات است. استاد حسن زاده به دعا و نیایش عنایت خاص داشت. به نظر او انسان می‌تواند در هر لحظه برای حل مشکلات خود از خداوند استعانت جوید.

تا همدم مصحف و دعایی ای دل  
خوش باش، به سنگر رضایی ای دل  
(همان، ص ۲۱۳)

### نتیجه

نتیجه‌ای که از این پژوهش به دست می‌آید، آن است که گرچه تصوف اسلامی به برخی ادیان توجه داشته است، اما آرا و عقاید آن کاملاً مستقل می‌باشد و از قرآن، حدیث و شیوه مسلمانان صدر اسلام نشئت گرفته است و به نوعی از عشق و شیفتگی بی‌اندازه سالکان طریق حقیقت حکایت دارد. سپس در قرون بعدی قسمتی از مباحث فلسفی و کلامی نیز بدان آمیخته و به دو بخش عرفان عاشقانه و عابدانه تقسیم شده است و در همین راستا بود که جدال متشرعه و متصوفه آغاز شد و چه تکفیرهایی صورت گرفت و چه خونهایی که ریخته شد. اما سرانجام تاریخ رقم خورد و از میان فقیهان متشرع، اشعار و سخنانی به منصه ظهور رسید که رنگ و بوی صوفیانه و عارفانه داشت. از آن جمله می‌توان نام ابوحنیفه عمر سهروردی، شیخ بهاءالدین عاملی، میرداماد، میرفندرسکی، ملا صدرا، شیرازی، ملا مسیحای گیلانی، علامه طباطبایی، سیدعلی قاضی، سیدحسین بادکوبه‌ای، امام خمینی و استاد حسن زاده آملی و غیره را نام برد.

استاد حسن زاده آملی شیفتگی خاصی به فراگیری علم و دانش و عبادت و عرفان برای تکمیل سجایای روحی و معنوی خویش داشت. لذا از محضر اساتید برجسته علمی و معنوی زمان خویش توشه‌ها برگرفت و خوشه‌ها چید تا خود استاد عصر و فرید دهر گردید.

علاقه‌مندی به شعر و شاعری از دوران کودکی خمیرمایه وجودی او بود. وی شعر را به خدمت معنویت درآورد و درونمایه‌های عرفان نظری و عملی خویش را به نظم کشید و به رشته تحریر درآورد.

حالات و مقامات عرفانی استاد حسن زاده آنچنان فراگیر، نیرومند و آتشین بود که وی را در ردیف عاشقان عارفان سوخته طریق حقیقت جای داد. او مراحل کمال را در مسیر شریعت، طریقت و حقیقت پیمود و در منظر تجلی‌گاه حق قرار گرفت تا آنکه خود صریحاً به برخی از مقامات عرفانی و کرامات رحمانی خویش بی‌پروا اشاره می‌کند و حلاج‌وار اسرار ناگفتنی را هویدا می‌نماید.

### پی‌نوشتها

- ۱- رابعه عدویّه، زاهد معروف قرن دوّم هجری، در مصر متولد شد. وی دختر اسماعیل عدویّه قبیسی بود. کنیه او ام‌الخیر می‌باشد. پس از چندی به بیت‌المقدس مهاجرت کرد و در سال ۱۳۵ ه. ق در همانجا در گذشت.
- ۲- «اثولوجیا» نام کتابی است درباره الهیات به معنی اخصّ که از مباحث مربوط به کتاب تاسوعای فلوطین، شیخ یونانی در قرن ششم میلادی تدوین شد و آن را به ارسطو نیز نسبت داده‌اند.
- ۳- مراد از استحسان، مباح شمردن امر و رواج رسم عادتی است که صوفیان آن را برای راهنمایی سالکان طریق حق بدون داشتن دلیل و برهان شرعی وضع کرده‌اند؛ از قبیل پوشیدن خرقه، ساختن خانقاه و روی آوردن به رقص و سماع و غیره ....
- ۴- ابوحفص عمر سهروردی (۶۳۲ ه. ق) عارف مشهور و مؤسس فرقه سهروردیه و مرشد سعدی و اوحدالدین کرمانی بود که تعلیماتش را از احمد غزالی اخذ کرده است. از آثار مهمّ وی می‌توان کتابهای عوارف‌المعارف، رشف‌النّصایح، اعلام‌التقی و اعلام‌الهدی را نام برد.
- ۵- لاریجان یکی از بخشهای شهرستان آمل واقع در استان مازندران در طول درّه‌های کوه دماوند با بلندی بیش از هزار متر و دارای آب و هوای سرد می‌باشد. رودخانه هراز از رودهای مهمّ این ناحیه است که از قلّه دماوند سرچشمه می‌گیرد. در ناحیه لاریجان آبهای معدنی بسیاری مانند: آب گرم، آب اسک و غیره وجود دارد، این بخش شامل چهار دهستان و چهل و پنج آبادی می‌باشد که مرکز آن قصبه رینه است. استاد حسن‌زاده در خصوص مولد خویش می‌گوید:



بیا می پرس از ایران بی نون  
از این مولد این یونس ذوالنون  
(دیوان، ص ۴۵۹)

۶- آیت الله حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، جامع علوم عقلی و نقلی، حکیم متألّه، صاحب تألیفات فراوان در سال ۱۳۲۰ هـ. ق در تهران چشم به جهان گشود و در محضر استادانی همچون حکیم محقق، میرزا محمود قمی، در علوم عقلی و شیخ آقا بزرگ ساوجی، در فقه و میرزا حبیب الله ذی الفنون، در علوم ریاضی، هیئت و نجوم کسب دانش کرد و پس از سالها تحقیق و تدریس، سرانجام در سال ۱۳۵۲ هـ. ش) در سن هفتاد و سه سالگی چشم از جهان فرو است.

۷- آیت الله حاج میرزا محمد مهدی محی الدین الهی قمشه‌ای، در سال ۱۳۱۸ هـ. ش) در شهر قمشه از توابع اصفهان دیده به جهان گشود و چون در شعر به «الهی» تخلص می کرد به الهی قمشه‌ای ملقب گشت. مهم ترین آثار ارزشمند وی، کتاب حکمت الهی، توحید هوشمندان، ترجمه قرآن کریم و دیوان شعر است. وی در سال ۱۳۵۲ هـ. ش از دار فانی به دیار باقی شتافت.

۸- حدوث ذاتی و زمانی بدین معنی است که جهان، ماهیت و امکانی دارد که همان نیستی اوست و این نیستی بر هستی جهان تقدم دارد. که آن را حدوث ذاتی می نامند و اگر نیستی چیزی بر هستی آن سبقت زمانی داشته باشد به آن حدوث زمانی گویند.

۹- روح بخاری، روحی غریزی و از حالات نفسانی و جسمی لطیف است و دارای مزاجی آمیخته از اخلاط اربعه می باشد که لطیف ترین اجسام بجا مانده و دقیق ترین و صافی ترین آنهاست.

## منابع

- ۱- آشتیانی، سید جلال. ۱۳۷۰، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، چ سوّم، تهران، امیرکبیر.
- ۲- ابن جوزی، ابوالفرج. ۱۳۶۸، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، چاپ اول، تهران، نشر دانشگاهی.
- ۳- ابن عربی، محی‌الدین. ۱۳۸۱، فتوحات مکیه، ترجمه محمود خواجه‌جو، چ اول، تهران، انتشارات مولی.
- ۴- ابومنصور، محمد، منور بن محمد. ۱۳۷۱، اسرار التوحید، تصحیح شفیع کدکنی، چ سوّم، تهران، انتشارات آگاه.
- ۵- افلاکی، شمس‌الدین احمد. ۱۳۶۲، مناقب العارفين، چاپ سوّم، تهران، نشر دنیای کتاب.
- ۶- تدین، عطاءالله، جلوه های تصوّف و عرفان، چ اول، تهران: انتشارات تهران، بی تا.
- ۷- جامی، عبدالرحمان. ۱۳۶۶، نفحات الانس، به تصحیح مهدی توحیدی پور، تهران، انتشارات سعدی.
- ۸- حسن‌زاده، حسن. ۱۳۷۵، الهی نامه، چاپ هفتم، تهران، انتشارات رجاء.
- ۹- حسن‌زاده، حسن. ۱۳۷۹، خیر الاثر در ردّ جبر و قدر، قم، انتشارات تبلیغات اسلامی.
- ۱۰- حسن‌زاده آملی، حسن. ۱۳۷۶، در آسمان معرفت، به کوشش محمد بدیعی، چاپ سوّم، قم: انتشارات تشیع.
- ۱۱- حسن‌زاده، حسن. ۱۳۸۰، سرخ عیون در شرح عیون مسائل نفس، قم، انتشارات قیام.
- ۱۲- حسن‌زاده، حسن. ۱۳۸۱، معرفت نفس، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- ۱۳- حسن زاده، حسن ۱۳۷۹، هزار و یک کلمه، قم، انتشارات تبلیغات اسلامی.
- ۱۴- رازی، نجم‌الدین. ۱۳۸۱، عشق و عقل، تصحیح تقی فضلی، چ چهارم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۵- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۵۳، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.
- ۱۶- سجّادی، جعفر ۱۳۸۱، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: انتشارات طهوری.
- ۱۷- سجّادی، ضیاء‌الدین. ۱۳۷۶، مقدمه‌ای بر عرفان و تصوّف، چاپ ششم، انتشارات سمت.
- ۱۸- سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۷۴، ترجمه ابومنصور اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- ۱۹- صدرالمتألهین، محمّد. ۱۳۶۱، مبدأ و معاد، ترجمه حسین اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، نشر دانشگاهی.
- ۲۰- صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۷۲، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، انتشارات فردوسی.
- ۲۱- طوسی، خواجه نصیر. ۱۳۷۴، آغاز و انجام، شرح حسین زاده، چ چهارم، سازمان چاپ و انتشارات، تهران.
- ۲۲- عبادی، قطب‌الدین مظفر. ۱۳۶۸، صوفی نامه، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی.
- ۲۳- عبادی، قطب‌الدین مظفر. ۱۳۶۲، مناقب الصّوفیه، تصحیح مایل هروی، چ اول، تهران،

انتشارات مولی.

۲۴- عطار، فریدالدین. ۱۳۷۲، تذکره الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار.

۲۵- عین القضاء همدانی. ۱۳۷۷، عبدالله بن محمد، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، چ پنجم، تهران: انتشارات منوچهری.

۲۶- عین القضاء همدانی، عبدالله. ۱۳۷۸، دفاعیات و گزیده حقایق، ترجمه ابوالقاسم انصاری، تهران، انتشارات منوچهری.

۲۷- غزالی، محمد. ۱۳۸۲، کیمیای سعادت، به کوشش پروین قائمی، چ اول، تهران، انتشارات پیمان.

۲۸- کاشانی، عزالدین محمود. بی تا، مصباح الهدایه، تصحیح جلال الدین همایی، انتشارات سنایی.

۲۹- گلشنی، مهدی. ۱۳۸۳، جشن نامه بزرگداشت استادحسن زاده آملی، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۳۰- لاهیجی، محمد. ۱۳۷۷، شرح گلشن راز، تهران: نشر علم.

۳۱- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. بی تا، شرح تعرف، تصحیح حسن منوچهر، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

۳۲- مطهری، مرتضی. بی تا، آشنایی با علوم اسلامی، تهران، صدرا، بخش دوم.

۳۳- مطهری، مرتضی. ۱۳۷۰، شرح منظومه سبزواری، تهران: انتشارات حکمت.

۳۴- مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۷۷، مثنوی، به کوشش خرمشاهی، چ چهارم، تهران، انتشارات پژوهش.

۳۵- میبیدی، ابوالفضل. ۱۳۳۸، کشف الاسرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران:

انتشارات دانشگاه.

۳۶- نسفی، عزیزالدین. ۱۳۷۹، انسان کامل، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، چ چهارم،

تهران: طهوری.

۳۷- نفیسی، سعید. بی تا، سرچشمه تصوف در ایران، انتشارات فروغی.