

Received:2023/12/20

Accepted:2024/2/28

Vol.22/No.83/Spring2025

<https://doi.org/10.71502/mysticism.2025.1202074>

scientific quarterly journal of Islamic mysticism

[erfan.eslami.zanjan@gmail.com](mailto:erfan.eslami.zanjan@gmail.com)

<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

## **Mystical Analysis of the Hadith "Mā Arafnāka Haqa Ma'refatek"**

*Hadyeh Mas'udi Sadr\**

Instructor, Department of Islamic Studies, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.  
[H.masoudisadr@scu.ac.ir](mailto:H.masoudisadr@scu.ac.ir)

### **Abstract**

The prophetic hadith "Mā Arafnāka Haqa Ma'refatek" has such a depth meaning that it can be read from different perspectives. One of them is the aspect of epistemology, which has a great impact on human thought and behavior and forms the basis of every school in philosophy and mysticism. In this article, by studying the documents of this narrative, the relationship between epistemology and theology is investigated, and the specific mystical view of epistemology and central monotheism is analyzed. The interpretation of this narration is presented from the point of view of Ibn Arabi, Saadi and Sheikh Baha'ei. And by using the library method, referring to the first-hand sources, a special interpretation of this hadith is followed. Through logical analysis, it becomes clear that one aspect of this hadith is the recognition of the levels and degrees of knowledge, which is the main criterion for worship and worship, and that every seeker of truth is eager to achieve a higher level of knowledge of truth, even though knowing the essence of truth is impossible, but you can approach him through spiritual conduct.

**Keywords:** Mysticism, epistemology, intuition of the heart, knowledge of God, unity of existence, Ibn Arabi, Sheikh Baha'ei.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۹

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

دوره ۲۲- شماره ۸۳- بهار ۱۴۰۴- صص: ۱۴۵-۱۶۲

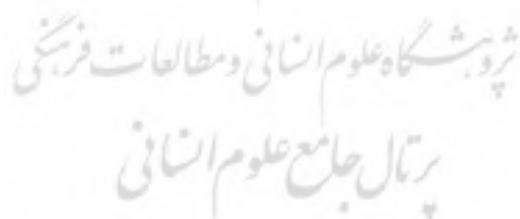
### تحلیل عرفانی حدیث «ما عرفناک حق معرفتک»

هدیه مسعودی صدر<sup>۱</sup>

#### چکیده

حدیث نبوی «ما عرفناک حق معرفتک» از چنان عمقی برخوردار است که از دیدگاه‌های متفاوتی قابل مطالعه است. یکی از آن‌ها جنبه معرفت‌شناسی است که بر اندیشه و رفتارهای انسان تاثیر فراوان دارد و در فلسفه و عرفان، مبنای هر مکتبی را تشکیل می‌دهد. در این مقاله با مطالعه اسناد این روایت، رابطه معرفت‌شناسی و خداشناسی بررسی می‌شود و نگاه خاص عرفانی به معرفت‌شناسی و توحیدمحوری تحلیل می‌شود. تفسیر این روایت از دیدگاه ابن عربی، سعدی و شیخ بهایی ارائه می‌شود و با استفاده از روش کتابخانه‌ای با استناد به منابع دست اول، تفسیری خاص از این حدیث دنبال می‌شود. با تحلیل منطقی روشن می‌گردد که یک جنبه این حدیث اعتراف به مراتب و درجات معرفت است که معیار اصلی برای عبادت و پرستش است و اینکه هر حق‌جویی مشتاق است به مراتب بالاتری از معرفت حق دست یابد اگرچه شناخت ذات حق امری محال باشد، اما با سیر و سلوک معنوی می‌توان به او نزدیک شد.

کلیدواژه‌ها: عرفان، معرفت‌شناسی، شهود قلبی، خداشناسی، وحدت وجود، ابن عربی، شیخ بهایی.



۱- عضو هیأت علمی گروه معارف، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران .

H.masoudisadr@scu.ac.ir

## پیشگفتار

روایتی از پیامبر اکرم (ص) نقل است که: «ما عرفناک حق معرفتک و ما عبدناک حق عبادتک» یعنی تو را آنگونه که باید نشناختیم و آنگونه که شاید نپرستیدیم. (مجلسی، ۱۳۶۳: ۱۴۶/۸؛ امام خمینی، ۱۳۷۱: ۷۸) در نگاه نخست دریافت می‌شود که معرفت و شناخت خدا معیار اصلی حتی برای عبادت و پرستش اوست. از اینجا به اهمیت عرفان درباره معرفت‌شناسی می‌توان پی برد. از طرفی به نظر می‌رسد که این روایت تفسیری بر یک آیه قرآنی باشد: «پرورگارا بر معرفت من بیفزای» (۲۰: ۱۱۴) در مواردی آمده که آیا آنان که می‌دانند با آنان که نمی‌دانند برابرنند؟ و روایاتی که پیامبر اکرم (ص) جستجوی علم و کسب معرفت را بر هر مسلمانی واجب کرده‌است. شهادت به توحید و لا اله الا الله که به رستگاری می‌رسد، تأییدی بر معرفت به حق است که شناخت خدا سعادت‌بخش می‌شود.

برخی عقیده دارند که معرفت پایانی ندارد و هرچه بالاتر در نظر گرفته شود باز هم جلوتر از آن قابل-تصور است، لذا مشهور شده که «العجز أن درک ادراک ادراک» که سقراط گفته بود پایان معرفت آن‌جاست که بدانیم که نمی‌دانیم. درباره خداوند که ذاتش همان وجودش می‌باشد، عقل و درک انسان راهی برای درک آن ندارد و به همین دلیل از «طوری ورای عقل» سخن گفته‌اند. درحقیقت این روایت را مصداقی از مراتب معرفت و بی‌انتهایی آن دانسته‌اند.

گروهی در پاسخ به این ایراد که چرا اولیای الهی توبه و استغفار کرده‌اند؟ درحالی‌که، توبه مربوط به گناهکاران است و چرا باید پیامبران و امامان (ع) استغفار نمایند؟ گفته‌اند توبه این بزرگان از پرداختن به خدا و توجه به غیر حق بوده‌است و آن‌ها هنگامی که اعمال و عبادات خود را در برابر عظمت بی‌نهایت خداوند می‌دیدند، احساس شرمندگی کرده و استغفار نموده‌اند. برای تکمیل این پاسخ به همین روایت از پیامبر اکرم (ص) استناد کرده‌اند و در کنار آن روایت دیگری از ایشان نقل کرده‌اند: «لیغان علی قلبی و انی لاستغفرالله کل یوم سبعین مرة» (مجلسی ۱۴۰۳: ۲۰۴/۲۵) یعنی: گاه قلبم را غباری می‌گیرد و من روزی هفتاد مرتبه از درگاه خدا آمرزش طلب می‌کنم. این دو روایت را دلیل بر این می‌گیرند که اولیای الهی هم حق داشته‌اند استغفار کنند؛ اما ریشه این استغفار به شناخت خدا برمی‌گردد و هرچه خداشناسی عمیق‌تر باشد، انسان به وظایف و کارهای خود بیشتر آگاهی‌پیدامی‌کند و عبادت و استغفارش افزون‌تر می‌گردد.

## پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهشی اختصاصی درباره این حدیث انجام نشده، اما در منابع قرآنی و عرفانی اغلب به آن استناد شده است. در جوامع حدیثی اهل سنت و شیعی آن را نقل کرده اند و در پایگاه های اطلاع رسانی حدیث شیعه مانند «حدیث نت» می توان آن را جستجو نمود. اغلب آن را از دو کتاب بحارالانوار و مرآة العقول مجلسی نقل کرده اند. پایگاه جامع الاحادیث نیز از بحارالانوار آن را آورده است و دیگر کتاب های اخیر نیز اغلب این روایت را به مناسبت های مختلفی نقل کرده اند. اما از بحث و تحلیل آن امتناع شده است. از معاصران امام خمینی (ره) در کتاب اربعین حدیث دوبار به این روایت استناد می کند و آن را از مرآة العقول نقل نموده و به بحث و تحلیل آن اقدام می کند. در بحث از خداشناسی برای اینکه نشان دهند انسان نمی تواند درباره ذات الهی چیزی بداند و یا اینکه انسان موجودی محدود و خداوند نامحدود است، این روایت را آورده اند.

## معرفت شناسی و خداشناسی

معرفت یا شناخت شناسی را اغلب به عنوان یکی از مبانی فلسفه می شناسند (دکارت، ۱۳۶۴: ۱۷). در حالی که، در عرفان حتی خداشناسی هم معرفت نام دارد. از روزگاری که پارمیندس در یونان باستان به دنبال کشف خطای حواس افتاد و سوفسطائیان منکر واقعیت خارجی شدند تاکنون اختلاف بر سر اینکه انسان شناخت و معرفت خود را چگونه کسب می کند و با چه ابزاری می تواند این کار را انجام بدهد و اینکه آیا هر کدام تا چه اندازه قابل اعتمادند، معرکه آرای اندیشمندانی شده است که مکتب های متعددی را ایجاد نموده اند و اغلب از همین مبنا اختلاف عقیده آن ها آغاز می گردد. از عقل گرایی تا حس گرایی در کنار شک گرایان، همه مکتب های فکری ناچارند که از معرفت شناسی آغاز کنند (بریه، ۱۳۸۵: ۷۱).

معرفت شناسی به دنبال مطالعه شناخت و بررسی امکان آن است و برای رسیدن به این هدف ناچار به سراغ شیوه ها و ابزار شناخت می رود و به دنبال منابع آن می گردد و میزان منافع آن را ارزیابی می نماید. آیا علم واقعیت را نشان می دهد؟ آیا امکان دارد که به واقعیت دست یافت؟ نقش زبان و قالب های ذهنی و ادراکات پیشین در این میان چه اندازه است؟ منطق در این میان چه نقشی دارد؟ فلسفه ذهنی و هوش مصنوعی چگونه به کار می آید؟ پرسش های اساسی انسان درباره معرفت شناسی هستند. دانش جدید نه تنها به پرسش های فوق پاسخ قاطع نداده است که عقب نشینی هم کرده است و در جدیدترین پژوهش های معرفت شناسی گفته اند که معرفت همواره ناکامل است و باید بی وقفه از سر گرفته شود. (ر.ک: باشلار، ۱۴۰۰: ۸۹)

اگر ابزارهای شناخت انسان را حواس، عقل و شهود قلبی بدانند درباره هر کدام نقد و بررسی های مفصلی انجام شده است. در کنار دانشمندان علوم تجربی که بر حواس تکیه دارند و فلاسفه که بر عقل

اتکامی کنند، عرفان به شهود قلبی اعتبار می‌دهد. به نظر می‌رسد که ادیان و پیامبران الهی نیز در آموزه‌های خود بر همین معرفت قلبی که نتیجه تقوا و پارسایی باشد تکیه داشته‌اند و با اینکه تجربه و عقل را نامعتبر ندانسته‌اند، خداشناسی را منوط به تزکیه قلب خوانده‌اند.

شناخت و معرفت به ذات خداوند، از مباحث مهمی است که برخی از روایات مورد نظر ما در این مقاله، برای بحث در این موضوع استفاده کرده‌اند و این روایت را مناسب برای این موضوع تشخیص داده‌اند. یعنی چنین تفسیر کرده‌اند که مقصود پیامبر اکرم (ص) از اینکه «ما عرفناک حق معرفتک» اشاره به ذات الهی است. در این دیدگاه یکی از مراتب شناخت خداوند، شناخت ذات الهی است و درباره آن هر گروهی از اندیشمندان نگاهی خاص ارائه داده‌اند؛ اما در دیدگاه همه آن‌ها دو نکته ملاحظه می‌شود: یکی اینکه همه به‌طور مشترک عقیده دارند ذات الهی قابل شناخت نیست (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ۳۰۹)، دوم اینکه هر کدام آن را از زاویه دید خاصی تفسیر کرده و سپس به نتیجه واحدی رسیده‌اند. اغلب به آیات و روایات نیز استناد کرده‌اند (کرسون، ۱۳۶۳: ۱۰۳/۲).

در آیات و روایات متعددی انسان از تفکر در ذات الهی بر حذر داشته شده است. غیر از روایت مورد نظر ما آمده: «و یحذرکم الله نفسه» (آل عمران، ۲۸) و «وما قدر والله حق قدره» (انعام، ۹۱) در روایات متعددی نیز کاوش در ذات خداوند منع شده است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۲۵/۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۶۸/۷) این مستندات نقلی آن حکیمان را به سوی استدلال کشانده است و برخی با تکیه بر نصوص دینی و گروهی با اتکا بر دلایل عقلی و یا با دلایل کشفی و شهودی به سراغ موضوع رفته‌اند. مهم‌ترین دلیل مشترک آن‌ها این است که ذات الهی نامتناهی، نامحدود و مطلق است، در حالی که انسان موجودی محدود و متناهی است و هرگز یک موجود محدود احاطه بر موجود نامحدودی نخواهد یافت. از اساس، امکانی برای شناخت ذات خداوند قائل نشده‌اند. در فلسفه مشائی و اشراقی و صدرایی بر همین مبنا با استدلال‌های عقلی به پیش‌رفته‌اند (سهروردی، ۱۳۷۹: ۷۲).

اما در عرفان به تفصیل درباره خداشناسی نظریه پردازی شده است و در نهایت نظریه حضرات خمس شکل گرفته است که به جهت پیچیدگی باید جداگانه توضیح داده شود. این روایت را هم در نظر دارند: «لا تتفکروا فی ذات الله» (ورام، ۱۴۱۰: ۲۵۰/۱) که به چندین بیان آمده است و در نهایت ذات الهی را با عنوان عنقای مغرب، غیب الغیوب، غیب مطلق، غیب مصون، سر مکنون، مجهول مطلق، و مانند آن ذکر می‌کنند که عرفان نظری در حقیقت تفصیل همین خداشناسی است که آن‌ها نیز از روایت مورد نظر ما در بخش‌های مختلفی از شناخت خداوند استفاده کرده‌اند؛ اما در نزد آن‌ها موضوع اصلی عرفان همین خداشناسی است.

از آنجاکه خداشناسی و معرفت به حق بر دیگر اندیشه‌ها و رفتارهای انسان تأثیر فراوان دارد و بلکه یکی از مهم‌ترین پرسش‌های فکری بشریت همین موضوع بوده است، دانشمندان و حکیمان و فلاسفه اسلامی و غیر آن در سراسر جهان به خداشناسی پرداخته‌اند. اغلب با یاری از استدلال‌های عقلی مانند

برهان وجوب و امکان، برهان حدوث و قدم، برهان نظم، برهان حرکت، برهان صدیقین، برهان فطرت و مانند این‌ها تلاش نموده‌اند به اثبات وجود خدا بپردازند و در ضمن این برهان‌ها در جهت خداشناسی نیز گام برداشته‌اند. در این کوشش‌ها به آنجا رسیده‌اند که هر گروه خدا را با نام یا صفتی خاص معرفی کرده‌اند، حکمای مشائی بر واجب‌الوجود و علت‌العلل تکیه داشته‌اند و حکمای اشراقی بر نورالانوار و در عرفان او را وجود محض و صرف‌الوجود نیز خوانده‌اند. هریک از آن‌ها بر اساس مبنای معرفت‌شناسی خود به سراغ خداشناسی رفته‌اند و به نتایج خاصی نیز رسیده‌اند.

آنچه در کتاب‌های آسمانی درباره خداوند آمده‌است با تکیه بر این نکته است که خداوند آفریننده آسمان‌ها و زمین است. (سفر پیدایش: ۳/۱؛ انجیل یوحنا: ۴/۱) در قرآن کریم نیز همین مطلب دیده می‌شود. (ابراهیم، ۱۰؛ غاشیه: ۱۷) همان حکما و فلاسفه و متکلمین و عرفا نیز بر مبنای گفته‌های کتاب‌های آسمانی به سراغ خداشناسی رفته‌اند و تفسیرهای متفاوتی از آیات ارائه داده‌اند. از آنجاکه مبنای معرفت‌شناسی متفاوتی داشته‌اند به نتایج مختلفی هم رسیده‌اند و از یک آیه واحد چندین تفسیر بیان کرده‌اند. اغلب از راه عقل، حواس و شهود قلبی پیش‌رفته‌اند که تاریخ اندیشه معرکه آرای آن‌هاست.

در قرآن کریم خداشناسی با این دیدگاه همراه است که وجود خدا امری بدیهی است و اگر به آفاق و انفس نگاه کنید خدا را می‌بینید. مانند: «به‌زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانسان به آن‌ها نشان می‌دهیم تا برای آنان آشکار گردد که اوحق است. و در زمین آیات و نشانه‌هایی برای جویندگان یقین است و در وجود خود شما نیز (آیات و نشانه‌هایی است)، آیا نمی‌بینید؟» (ذاریات، ۲۰) به این ترتیب، اگر کسی چشم دل بگشاید و یا خود را از تاریکی‌ها نجات بدهد و آینه دل را صاف کند، به‌وضوح خدا را خواهد شناخت و تکیه بر این نکته می‌شود که خدا آشکار و ظاهر است و این شما هستید که پنهان شده‌اید و از دو طریق خداوند را قابل ملاحظه معرفی می‌کند: یکی آفاق و دیگری انفس. پس از جهان بیرونی و جهان درونی دو راه برای شناخت حق وجود دارد که حکما از شناخت حصولی و حضوری نیز نام برده‌اند که تاحدودی معادل همین دوگانه است و عارفان از ظاهر و باطن هستی سخن گفته‌اند که آن هم راه‌گشاست.

از رهگذر بحث درباره خداوند علمی با نام الهیات یا تئولوژی به‌وجود آمده‌است که آن را «استدلال و بحث درباره خدا» و «علم امور الهی» خوانده‌اند و اغلب دین را بر محور خداشناسی تعریف کرده‌اند که در دو صحنه می‌توان آن را مطالعه نمود، چون برای خداوند دو نوع خلقت یا حضور تشخیص داده‌اند: در تکوین و در تشریح، یعنی خداوند هم جهان هستی را آفریده‌است و از این طریق می‌توان به وجود خدا پی‌برد و دیگر اینکه قوانین و مقرراتی را در هستی و برای انسان قرار داده‌است که از آن‌ها نیز می‌توان به شناخت خدا دست یافت. در عین حال، گفته شده که هیچ موجودی شبیه خدا نیست

و راه‌یابی به شناخت ذات او غیرممکن دانسته شده است و از همین جا بحث‌های متفاوت شکل گرفته است (افلاطون، ۱۳۶۷: ۹۴).

از نظر حکیمان مشکل از اینجا آغاز می‌شود که برای شناخت و معرفی هر چیزی در نخستین گام باید آن را تعریف کرد و گرنه مشخص نمی‌شود که درباره چه چیزی بحث می‌شود. اما خداوند دارای تعریف نیست و یکی از دلایل آن را چنین ذکر کرده‌اند که تعریف از جنس و فصل ترکیب می‌شود و برای خداوند نمی‌توان جنس و فصلی آورد. چراکه ذات او از اساس مرکب نیست تا بتوان دو جنبه اشتراک و امتیاز که برای تعریف لازم است برای او ذکر کرد. گفته «لیس کمثله شیء» یعنی با این عبارت دیگر تعریف امکان‌پذیر نخواهد بود؛ به همین دلیل، اغلب دو راه را برای شناخت خدا پیشنهاد کرده‌اند: یکی راه استدلال عقلی و دیگری راه کشف شهودی و قلبی که مشکلات فوق بیشتر در مسیر استدلال عقلی ایجاد می‌شود و اثبات هر مطلبی را دشوار می‌سازد. درباره راه شهود قلبی نیز شرطی ذکر شده است که رسیدن به آن قدری دشوار به نظر می‌رسد، شرط شده که باید دل را از آلودگی‌ها پاک نمود و تا تصفیه درون صورت‌نگیرد راه به سوی خداشناسی باز نمی‌شود. در هر حال، این دشواری‌ها در راه وجود دارد.

### معرفت‌شناسی در عرفان

عرفان حتی در لغت نوعی شناخت و معرفت مستقیم است که دریافت حسی و عقلی را شامل نمی‌شود؛ بلکه شناخت قلبی است که با کشف حجاب‌های قلب امکان‌پذیر می‌شود. در تعریف اصطلاحی عرفان نیز گروهی آن را نوعی شناخت معرفی کرده‌اند که عارف در مواجهه مستقیم با حقیقت یا باطن جهان پیدامی‌شود.

از طرفی یکی از اصول مشترک نظام‌های عرفانی این است که چون ادراک حضوری و شهودی دارای درجات و مراحل مختلف است، پس ادراک انسان مراتب مختلف دارد. این اصل با ماهیت روایت موردنظر توافق دارد. برخلاف اهل ظاهر که ایمان را به تصدیق سطحی تنزل می‌دهند. روایت پیامبر اکرم (ص) با دیدگاه عرفانی هماهنگی دارد و مراتب ادراک و تفاوت بین انسان‌ها را به رسمیت می‌شناسد. در حالی که اهل ظاهر مخالف با تفاوت در شناخت و ادراک حق هستند.

عرفان به‌طور کلی به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود که در عرفان نظری که شامل جهان‌بینی می‌شود به چهار بخش اصلی پرداخته می‌شود: معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی که ارکان مهم عرفان را شامل است. اما معرفت‌شناسی چنان اهمیت دارد که عرفان را از اساس همان معرفت می‌خوانند و آن سه بخش دیگر هم متکی بر معرفت هستند و حتی عرفان عملی و سلوک نیز بر اساس معرفت است. در روایت موردنظر نیز این نکته نهفته است که معرفت‌شناسی و شناخت لازمه سیر و سلوک عملی و عبادت واقعی است. بلکه می‌توان ادعا نمود که هستی‌شناسی و خداشناسی و

انسان‌شناسی از مصادیق معرفت‌شناسی هستند و بهتر است بخش نظری عرفان را معرفت‌شناسی دانست که اگر به‌سوی شناخت هستی پیش برود نام آن هستی‌شناسی می‌شود. هنگامی که به شناخت حق پرداخت خداشناسی نام می‌گیرد و در مطالعه انسان نیز انسان‌شناسی می‌گردد. پس اصالت در عرفان به معرفت‌شناسی است.

از مطالعه کتاب‌های آسمانی می‌توان نتیجه‌گرفت که دین دو بخش دارد: یکی ایمان با شناخت قلبی و دیگری عمل صالح. که در عرفان همین دو بخش با نام عرفان نظری و عملی مطرح می‌شود و روایت موردنظر ما همین دو مطلب را در یک جمله تصدیق کرده‌است که هرچه شناخت قلبی و ایمان بیشتر باشد، عبادت که همان عمل صالح است بیشتر می‌شود. خداوند به‌صراحت می‌گوید: آنچه را دل دید، انکار نکرد. (سوره نجم، ۱۱) با واژه فؤاد از روایت قلبی سخن می‌گویید و حتی از رؤیت ملکوت می‌گوید. (انعام، ۷۵) که برای حضرت ابراهیم رخ داده‌است. این اصالت به قلب و دریافت و شناخت آن که مبنای ایمان است، ادعا اصلی عرفان و پیام روایت ما در این مقاله است.

شناخت در عرفان با ابزار قلب انجام می‌شود و در پیام الهی نیز ایمان متعلق به قلب است. اما شناخت قلبی چگونه حاصل می‌شود؟ با تصفیه باطن و تزکیه درون که در قرآن کریم تزکیه را با تعلیم همراه می‌داند.

ابن عربی عقیده دارد که قلب از آن جهت که یکسره دگرگونی و تقلب در بین تجلیات الهی است، به این نام خوانده شده‌است و هرگز ثابت و محدود باقی نمی‌ماند، برخلاف عقل که عقال و بند و قید است. خداوند به همین دلیل می‌گوید: «ان فی ذلک لذکر لمن کان له قلب» (ق، ۳۶) این تذکر برای کسی حاصل می‌شود که قلب دارد، یعنی طریق شهود قلبی یا عرفان را در پیش گرفته‌است. (ر.ک: ابن عربی، ۱۹۹۴: ۵۶/۱) علوم مخصوص به عرفان را که محل آن‌ها قلب است با نام «علم الاختصاص» می‌خواند.

در معرفت‌شناسی اشراقی نیز شیخ اشراق به پانزده نور اعتقاد دارد که از عالم اعلی سانس گرفته‌است. (شیخ اشراق، ۱۹۷۷: ۲۵۳) همه این نورها بر قلب سالک تجلی می‌کند و درحقیقت، دریافت‌کننده و شناسنده آن‌ها قلب است. این مطلب در عرفان عمومیت دارد:

هرکسی ز اندازه روشن‌دلی  
غیب را بیند به‌قدر صیقلی  
هرکه صیقل بیش کرد او بیش دید  
بیشتر آمد بر او صورت پدید  
(مولانا، ۱۳۸۵: ۹/۴-۲۹۰۸)

در معرفت‌شناسی ابن عربی نیز قلب اصالت دارد: «بدان - ایدک الله - که دستیابی به معرفت اشیاء آنچنان که هستند، اعم از موجود و لاموجود، بر عهده قلب است. علم وصلی است که ضرورتاً با قلب

به دست می آید. عالم همین قلب است، معلوم امر تحصیل شده است. تصور حقیقت علم، واقعاً دشوار است. (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۹۱/۱) همچنین می گوید: «حقیقت هستی، تلون است، متمکن در تلون، واجد تمکن است.» (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۹۱/۱) همچنین می گوید: «حقیقت هستی، تلون است، متمکن در تلون، واجد تمکن است. قلب در آرزوی مشاهده این حقیقت است، خداوند، قلب را محل این اشتیاق قرار داده، تا تحصیل آن حقیقت را برای انسان سهل تر سازد. لذا قلب، تغییر و تحول دارد. خداوند این اشتیاق را در قوه عاقله قرار نداده است، چون عقل مقید است. اگر این اشتیاق در عقل بود، انسان خود را در اکثر موارد به یک حال مشاهده می کرد. اما چون این رغبت در قلب قرار دارد دچار تحول سریع می شود. چون قلب میان دو انگشت الرحمن است و در نفس الامر به یک حال باقی نمی ماند. لذا قلب با شهود مسیر اصابعی که موجب تحول می شوند، در تغییر حالت خود ثابت می ماند.» (همان: ۵۳۲/۲)

یکی از جنبه های مورد نظر روایت در این مقاله همین اشتیاق و علاقه به شناخت حق است که به این بیان اظهار شده است.

معرفت شناسی عرفانی به خداشناسی و هستی شناسی می رسد یعنی در نظریه وحدت شخصی وجود بحث به توحید منتهی می شود. یعنی غیر از خدا هیچ موجودی در هستی اصالت ندارد و توحید در این معنا چنان خالص است که هیچ جایی برای غیر او به جانی گذارد و خداشناسی شامل هستی شناسی می شود و تنها خداست که وجود حقیقی دارد و معرفت هم به او اختصاص می یابد، یعنی خداشناسی به مرکز اندیشه عرفانی می آید (رمضانی، ۱۳۸۱: ۳۰). خلاصه نظریه وحدت شخصیه وجود این است که یک وجود شخصی تمام هستی را پُر کرده است و هیچ غیری جایی برای وجود ندارد. آن وجود واحد چنان بی کران و لایتناهی است که دیگر دومی را نمی توان پیداکرد. این وجود شخصی بسیط صرف و مطلق وجود است و همان حق تعالی و خداوند متعال می باشد و دیگر موجودات جلوه ها و عکس ها یا سایه های او هستند، با این توضیح که این ها هر چه دارند از اوست و هیچ سرمایه ای و وجودی از خود ندارند.

مخالفان گمان کرده اند که در نظریه وحدت وجود همه موجودات را خدا دانسته اند، در حالی که چنین نیست، غیر از خدا موجودی حقیقی وجود ندارد که کسی بخواهد آن را خدا فرض کند. تقریرهای مختلفی از وحدت وجود پیشنهاد شده است که هر کدام ماجرایی مفصل دارند. از اینجا بحث از «وحدت و کثرت» پیش می آید که اگر فقط توحید و واحد وجود دارد پس با این کثرت ها چه باید کرد؟ بحث از اصالت وجود راه را به سوی اصالت به وحدت پیش می برد. نظریه «تشکیک وجود» یکی از آنهاست که کثرت را با نام «کثرت نوری» تحلیل می کند که منافی وحدت هم نیست.

مسئله وحدت یکی از اساسی ترین مفاهیم و مباحث حوزه عرفان به شمار می آید و از جهات مختلف، همواره محل بحث و بررسی صاحب نظران و ارباب طریقت بوده است (همتی و ولی پور، ۱۳۹۵: ۲۵۸). در عرفان، وحدت امر ذاتی است و کثرت امری عارضی و غیر واقعی می باشد. یعنی یک

وجود بسیط و یکپارچه سراسر هستی را فراگرفته است و غیری ندارد و آن خدای متعال است و هرچه غیر او در نظر گرفته شود، بهره‌ای از وجود نداشته و از شئون و جلوه‌های همان وجود واحد هستند. یعنی کثرت را امری بالعرض، اعتباری و مجازی می‌دانند. این کثرت‌ها هیچ‌زیانی به آن وحدت نمی‌رسانند. عارفان توحید را چنین می‌فهمند و خداشناسی و معرفت به حق را در چنین نظریه‌ای قرار می‌دهند. از آنجاکه توضیح این دیدگاه دشوار است، اغلب به تمثیل‌هایی پناه برده‌اند تا از این طریق دیدگاه خود را روشن سازند.

مشهورترین تمثیل که در ادبیات نثر و نظم به فراوانی بیان شده است، تمثیل «دریا و موج» است. یعنی دریا همان وحدت و موج نیز کثرت در نظر گرفته می‌شود. البته موج غیر از دریاست و در واقعیت هم وجود دارد و کثرت او انکارشدنی نیست، اما در این تمثیل نشان داده می‌شود که موج چیزی بیش از دریا نیست و بلکه عین دریاست و آب حقیقت واحدی است که در دریا تجسم می‌یابد و غیر از آن چیزی وجود حقیقی ندارد. با این تمثیل نشان داده می‌شود که خداوند حقیقت واحد وجود است و وجودی دیگر غیر از او وجود ندارد و اگر کسی غیر از حق را نیز موجود بداند، از توحید خارج و به سوی شرک رفته است.

علاوه بر این تمثیل‌های ساده‌تر مانند «آینه و صورت شخص در آینه»؛ «نور و شیشه‌ها یا طیف رنگ‌ها در آن»، «عدد یک و دیگر اعداد»، «الف و حروف»، «سایه و شخص» و مانند این‌ها، تمثیل‌های عمیق‌تری نیز بیان شده است مانند اینکه وحدت و کثرت را به «معنا و صورت» تشبیه کرده‌اند که «حق» معنای هستی و عالم و کثرت‌ها به منزله صورت آن معنا هستند. همچنین تشبیه «روح و جسم» که حق را به عنوان روح و این عالم کثرت‌ها را به جسم مثال آورده‌اند و از این قبیل که در همه آن‌ها نشان داده شده که «وجود یک هویت واحد دارد و به حق اختصاص دارد» اگر هر موجود دیگری نیز در ظاهر دارای وجود در نظر گرفته می‌شود، در اصل از همان وجود واحد بهره‌دار و به همان اندازه وجود دارد؛ اما نه به اتکای خود، بلکه به دلیل مرتبه‌ای از وجود که از آن وجود واحد دارد.

مهم‌ترین دلیل برای اثبات نظریه وحدت شخصی وجود یا همان توحید، برهان «صرف الوجود» است، که با چند مقدمه به نتیجه می‌رسد، خلاصه آن این است که صرف و حقیقت هر چیز نمی‌تواند بیش از یک چیز باشد و صرف وجود نیز یکی بیش نیست و آن حق است و کثراتی که در عالم مشاهده می‌شود، همه ظهورات و تجلیات همان وجود واحدند (حکمت، ۱۳۸۴: ۱۲۳). برهان دیگر را «وجود ربطی یا فقری» خوانده‌اند که نشان می‌دهد در نظام علت و معلولی، حقیقت معلول چیزی جز عین ربط و فقر نسبت به علت نیست و هرچه دارد از او گرفته است. در «برهان بی‌نهایت» نیز نشان داده می‌شود که حق بالفعل قدرت بی‌نهایت هستی است و همه این محدودیت‌ها جلوه‌های آن بی‌نهایت‌اند. البته برهان نقلی هم بیان شده است که در آن با تکیه بر آیات و روایات به اثبات وحدت وجود پرداخته‌اند. یکی از وجوه روایت مورد نظر ما نیز همین جاست که پیامبر اکرم (ص) شناخت

حقیقی خداوند را غیرممکن دانسته و نشان داده است که هیچ انسانی، حتی پیامبر خدا نیز نمی تواند خدا را کامل بشناسد.

در چنین دیدگاهی شناخت خداوند و معرفت حق جنبه اثبات توحید پیدامی کند و به صفات ربوبی از نوع علم، اراده، حیات و قدرت وارد می گردد. معرفت غیر از علم و دانش و استدلال علمی می شود، نوعی گشایش درونی و تزکیه باطنی است که با پیمودن طریق درونی و ریاضت حاصل می شود. خواندنی و دانستنی نیست، حاصل شدن و یافتن و دیدن است. برخی آن را در سه مرتبه معرفت مشاهد (ریاضت و اکتساب مشاهدات)، معرفت شهود (غیراکتسابی و ابتلایی در سیر) و معرفت حق (استقلال و بی واسطه) گنجانده اند.

اگر پیامبر اکرم (ص) فرمود: ما عرفناک حق معرفتک، در نگاه عرفانی به معنای درخواست و اشتیاق به شناخت حق است که از نوع معرفت حضوری است که شناخت واقعیت عینی یک چیز بدون دخالت لفظ و صورت مفهومی باشد مانند آگاهی انسان از اینکه تشنه است و واقعیت آن در نزد انسان موجود می شود. پس معرفت حق رابطه وجودی انسان به نسبت با حق تعالی و اسماء و صفات اوست. این رابطه وجودی ارتباط بین موجودی است که غنی بالذات می باشد و به خود قیام دارد با موجودی که عین ربط در فقر به اوست. همان عبادتی که در روایت می آید، ادامه این رابطه وجودی را ترسیم می کند. این معرفت مراتب متعددی دارد. معرفتی ذوقی و اتحادی است با قبض و بسط و عطا و منع همراه می شود. یعنی دارای مقامات و احوال است. عارفان از آن به سفری مثال می زنند که از تاریکی به روشنایی و عدم به سوی وجود و از بُعد به قرب است. علامت و نشانه آن را ایجاد آرامش و سکینه گفته اند. از آن به حیات قلب تعبیر کرده اند. نقش معرفت را در خداشناسی در این شعر عرفانی می توان ملاحظه کرد:

|                              |                               |
|------------------------------|-------------------------------|
| رهی دور و دراز است این رهاکن | چو موسی یک نفس ترک عصا کن     |
| دلی کز معرفت نور و صفا دید   | به هر چیزی که دید اول خدا دید |
| هرآن کس را که ایزد راه ننمود | ز استعمال منطق هیچ نگشود      |
| زهی نادان که او خورشید تابان | به نور شمع جویید در بیابان    |
| جهان جمله فروغ نور حق دان    | حق اندروی ز پیدایی است پنهان  |
| خرد را نیست تاب نور آن رو    | برو از بهر او چشمی دگر جوی    |

(شبستری، ۱۳۷۱: ۸۴)

در مورد معرفت شناسی و خداشناسی عرفانی نیازی به بحث درباره اثبات وجود خدا نیست و نیاز به تجربه باطنی دارد که دانسته شود دلالت ذات حق بر ذات اوست، همان که در دعای صباح آمده: «یا

من دلّ علی ذاته بذاته» یعنی نور او در سراسر هستی قابل رؤیت است و اگر چشم باز باشد و مانعی در مقابل آن نباشد، خواهددید. برای گشایش چشم دل نیز بهترین وسیله خودشناسی است و معرفت نفس که از نوع علم حضوری باشد با تزکیه و تهذیب حاصل می‌شود. چراکه در عرفان خدا از فرط ظهور در خفا فرضی می‌شود مانند ماهی و آب، که ماهی دلیلی بر وجود آب نخواهد.

دیدن روی تو را، دیده جان‌بین باید وین کجا مرتبه چشم جهان‌بین من است؟

(حافظ، ۱۴۰۳: ۹۸)

## معرفی حدیث در اسناد

این حدیث را اغلب منسوب به پیامبر اکرم(ص) دانسته‌اند: «ما عرفناک حقّ معرفتک و ما عبدناک حقّ عبادتک» یعنی ما تو را آن چنان که حق معرفت و شناخت تو باشد، شناختیم و ما تو را آنگونه که سزاوار و حق عبادت تو است پرستش نکردیم. اسناد این روایت در منابع اهل سنت ابتدا در کتاب «فیض القدر فی شرح جامع الصغیر» نوشته محمد مناوی است. (مناوی، ۱۳۵۶: ۴۱۰/۲) در کتاب تفسیر روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی از شهاب‌الدین محمود آلوسی «و همچنین در تفسیر "مجمع البیان فی تفسیر القرآن" نیز ذکر شده است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۹۲/۹ و طبرسی، ۱۳۷۲: ۹۳) در منابع شیعی نیز در بحارالانوار دیده می‌شود. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۵/۸) همچنین در کتاب عوالی‌اللتالی نوشته شده است. (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳: ۱۳۲/۴) و در کتاب «ریاض السالکین فی شرح صحیفه سیدالساجدین صلوات الله علیه» قید شده است. (سیدعلی‌خان شیرازی، ۱۴۰۹: ۳۱۷/۱) در کتاب‌های دیگر نیز اغلب با استناد به همین منابع آمده است. (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۶۰/۳)

در متون ادبی و دینی نیز گاهی خود روایت و گاهی مفهوم و معنای آن به نظم و نثر در آثار عارفان ملاحظه می‌شود:

هم در ره معرفت بسی تاخته‌ام هم در صف عالمان سر انداخته‌ام

چون پرده ز پیش خویش برداشته‌ام بشناخته‌ام که هیچ نشناخته‌ام

(ابوسعید ابوالخیر، رباعی ۴۱۳)

در اغلب تفاسیر قرآنی نیز به نثر آن را آورده‌اند و برخی آن را حدیث «معروف پیامبر(ص)» خوانده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۲۳/۱۹) با اندکی تفاوت در نقل آن نیز در برخی از منابع آمده است. در بیشتر منابع عرفانی در بحث از شناخت حق و معرفت الله از این روایت بهره‌گیری شده است. بویژه در بحث از ذات الهی، مرتبه احدیت و غیب‌الغیوب و جمع‌الجمع که به آن پرداخته‌اند:

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر      کانجا همیشه باد به دست است دام را  
(حافظ، ۱۴۰۳: ۵۹)

### نظر ابن عربی

ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ق) در این باره می‌گوید: «خدا هرگز به پیامبر خدا دستور ازدیاد در چیزی جز معرفت را صادر نفرموده، چون تمام خیر در آن نهفته است. این بزرگ‌ترین کرامت است. معرفت اندک بهتر از عمل جاهلانه است... منظور من از علم، معرفت خداوند، شناخت عالم دیگر و علمی که مناسب است عالم؛ یعنی غایتی که جهان به خاطر آن خلق و ایجاد شده است. بنابراین مسائل انسان، هرچه که باشند، مبتنی بر بصیرت بوده و به هیچ چیز در خود و اعمال خود جاهل نخواهد بود. معرفت یک وصف جامع الهی است، لذا بهترین هدیه الهی است.» (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۳۷۰/۲)

از آنجاکه حق بی‌نهایت است، معرفت و شناخت او نیز حدود معینی ندارد و به اندازه وسعت وجودی انسان می‌تواند رتبه‌بندی داشته باشد، پس هر انسانی به اندازه تصفیۀ آینه درون خود می‌تواند خدا را در خود نمایش بدهد و به درستی پیامبر اکرم (ص) فرمود ما تو را آنگونه که باید و شاید نشناختیم. یعنی دو معنای این جمله نیاز به دقت دارد: یکی اینکه ما هرگز نمی‌توانیم تو را آنگونه که باید بشناسیم. ما موجود محدود کجا و شناخت نامحدود کجا؟ معنای دوم این است که وظیفۀ هر انسانی شناخت خداست چون کمال و نجات او بستگی به این مهم دارد و ما چون درون خود را کامل نمی‌توانیم ترکیه کنیم، از شناخت مراحل بالاتر محروم هستیم و پیامبر اکرم (ص) آرزو و درخواست خود و بلکه عطش خود را برای تقرب به خدا از طریق معرفت به او نشان می‌دهد و از انسان‌ها می‌خواهد که در جهت شناخت حق تلاش کنند و تکیه مهم‌ترین عمل در این راه است که ایمان به - بارمی‌آورد و با آن ایمان است که عمل صالح تحقق پیدا می‌کند.

روایت موردنظر را ابن عربی چنین تحلیل می‌کند: «خداوند اوسع از آن است که شخصی با اندک چیزی که از او رسد، راضی شود. بلکه انسان با خود او باید راضی شود، نه با چیزی که از جانب او می‌رسد، چون رضایت به آنچه از جانب او می‌آید، همت انسان را از بین می‌برد. خداوند با این کلام به پیامبرش فرمان می‌دهد: «بگو پروردگارا بر علم من بیفزای (۱۱۴/۲۰) با اینکه او علم اولین و آخرین را داشته و به او جوامع الکلم داده شده بود. بنابراین، هرآنچه از خداوند طلب شود، برای او عظیم نیست، چون مطالبات از او، نامتناهی است و حد یقفی ندارد. پس، اگر شما از جمله علماء بالله هستید، زیاده‌طلبی خود را گسترده‌تر نمایید. وقتی وسعت ممکنات هیچ تناهی ندارد، در مورد توسع الهی چه می‌انگارید؟» (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۲۱۳/۲) هنگامی که ایمان انسان بستگی به درجه شناخت او از خدا

دارد، پس بایستی تلاش نمود تا این معرفت را افزایش داد و در روایت چنین درخواستی از خدا می‌شود که تقاضای افزایش معرفت است و نتیجه این معرفت عمل صالح و عبادت خواهد بود.

### نظر سعدی

سعدی شیرازی (حدود ۶۹۱-۶۰۵ق) در رساله «عقل و عشق» خود به روایت «کنز مخفی» عرفانی می‌پردازد و آن گنج نهان را از جمله اسراری می‌داند که اگر کسی به آن وقوف یابد، به شمشیر عقل خون او را بریزد تا قصه گنج در افواه نیفتد:

کسی را در این بزم ساغر دهند که داروی بیهوشی‌اش در دهند...

از تو می‌پرسم که آلت معرفت چیست؟ جواب دهی که عقل و قیاس و قوت و حواس، چه سود آنکه که قاصد مقصود در منزل اول بوی بهار و جدا ز دست به در می‌برد و عقل و ادراک و قیاس و حواس سرگردان می‌شوند.

در روی تو گفتم سخنی چند بگویم رو بازگشادی و در نطق بیستی

حیرت از آنجا خاست که مکاشفت بی‌وجد نمی‌شود و وجد از ادراک مشغول می‌کند، سبب این است و موجب همین است که پختگان دم از خامی زده‌اند و رسیدگان اقرار ناتمامی کرده و ملائکه ملاًاعلی، به عجز از ادراک این معنی اعتراف نموده که «ما عرفناک حق معرفتک» (سعدی، ۱۳۸۶: ۷۷۷) پس ابیاتی می‌آورد مانند:

ای مرغ سحر عشق ز پروانه بیاموز      کان سوخته را جان شد و آواز نیامد  
این مدعیان در طلبش بی‌خبرانند      کان را که خبر شد خبری باز نیامد  
و با این بیت به پایان می‌رساند:

آن نه رویست که من وصف جمالش دانم      این حدیث از دگری پرس که من حیرانم  
(همان: ۷۷۷)

دیدگاه سعدی عمیق است و یک جنبه دیگری از آن روایت را تحلیل می‌کند که کمتر مورد توجه محققان بوده است. این حقیقت که خداوند باطن هستی است و اسرار الهی چنان لایتناهی می‌باشد که کسی نباید به خود اجازه بدهد و ادعای شناخت و معرفت داشته باشد، آن معرفت چنان وسیع است که انسان را دچار حیرت می‌سازد و انسان آگاه به عمق این وسعت آشنا می‌گردد و خود را بی‌خبر یا عاجز از ادراک می‌داند. در این حیرت چیزی که آرامش‌بخش می‌شود، شهود قلبی است که مشتاقان را

به ایمان می‌رساند و آن ایمان سرچشمه عمل صالح می‌گردد که در روایت با عنوان عبادت از آن یاد می‌شود. این تفسیر سعدی از زاویه‌ای دیگر نوری بر این شناخت روایت می‌افکند و الهام‌بخش است.

### نظر شیخ بهایی

کتاب اربعین حدیث شیخ بهایی (۹۵۳-۱۰۳۱ ق) در دومین حدیث خود به صفات اولیای الهی می‌پردازد و درباره معرفت حق سخن می‌گوید: «مقصود از معرفت و شناخت خدا، اطلاع و آگاهی بر اوصاف و صفات جلالی و جمالی (سلبیه و ثبوتیه) او در حد توان بشری است اما اطلاع بر حقیقت ذات مقدس او از چیزهایی است که مطمع نظر فرشتگان مقرب و انبیای مرسل هم نیست، چه برسد به دیگران. در این مورد گفتار رسول خدا (ص) کفایت می‌کند که می‌فرماید: «ما عرفناک حق معرفتک» و در حدیث دیگری آمده است: «ان الله احتجب عنا العقول کما احتجب عن الابصار و ان الملا الاعلی یطلبونه کما یتطلبونه انتم» (ابن شعبه حرائی: ۱۷۶)

خداوند از عقول و اندیشه‌ها محجوب است، آنچنان که از دیدگان محجوب می‌باشد. پس افلاکیان او را می‌طلبند آنچنان که شما او را می‌طلبید.

پس توجه‌نکن به گفتار فردی که خیال کرده است که به کنه حقیقت ذات پاک الهی رسیده، بلکه خاک به دهان او، چون او گمراه و هلاک شده است و خدا را تکذیب نموده و افترا بسته است، چون حقیقت امر خیلی بالاتر و برتر از آن است که با اذهان بشری لوثر گردد و تا هر حد و اندازه که عالم راسخ او را تصور نماید؛ پس او از حریم کبریا فرسنگ‌ها دور است. او خیلی دورتر از آن است که اندیشه ژرف به آن برسد و هرچه فکر به آن رسیده است، آن نهایت درک او از دقت خود می‌باشد، به- گفته شاعر:

آنچه پیش تو غیر از آن ره نیست      غایبست فهمت توست، الله نیست

آنچه از صفات کمالی و جمالی بر او اثبات می‌کنیم، برحسب اوهام خویش و میزان تصور ماست. (شیخ بهایی، ۱۴۱۵: ۵۹) ایشان این روایت را برای اثبات محدودیت انسان در درک و شناخت خداوند به کار برده است و به طور اختصاصی درباره آن مطلبی بیان ننموده‌اند.

### نتیجه‌گیری

پیامبر اکرم (ص) در روایتی می‌فرماید: «ما عرفناک حق معرفتک» و اعتراف می‌کند که حتی پیامبران الهی در آرزوی معرفت بیشتر از حق هستند و در عبارت بعدی ادامه می‌دهد که «ما عبدناک حق عبادتک» که اگر نتیجه عبارت نخست در نظر گرفته شود، ارتباط معرفت با عمل و عبادت روشن می‌گردد

و درحقیقت، عبارت نخست همان عرفان نظری است که عارفان در آن دنبال معرفت حق و خداشناسی هستند و آثار گرانقدری در این حوزه برجاهاده‌اند و در دین‌شناسی نیز همین عبارت نخست بحث از ایمان را دربرمی‌گیرد که در همه کتاب‌های مقدس خلاصه دین دوگانه ایمان و عمل صالح است که در این روایت به آن دو اشاره می‌شود که در عرفان عملی نیز عمل صالح به کمال می‌رسد. تفسیر عمیق‌تر این روایت را باید در بحث از معرفت‌شناسی دنبال نمود که معرفت و شناخت را اگر حسی و عقلی و شهودی تقسیم‌کنند، این روایت تکیه بر همان معرفت شهودی دارد و شرح آن را باید در معرفت‌شناسی عرفانی دنبال نمود که با نظریه وحدت شخصی وجود به همین مطلب پاسخ داده می‌شود. در عرفان نظری از آن بحث می‌شود و در عرفان عملی نیز نشان داده می‌شود که اگر انسان درون خود را از آلودگی‌ها پاک‌نماید و چشم‌های خود را شستشود، خدا را می‌تواند ببیند و برای اثبات وجود خدا نیازی به دلیل و برهان ندارد، بلکه خداوند آشکار و نور آسمان و زمین است و در این میان سه نظر جالب درباره این روایت از ابن عربی و سعدی و شیخ بهایی آمده‌است که هریک دیدگاه خود را درباب این روایت ابراز داشته‌اند.



منابع و مأخذ:

- (۱) ابن ابی جمهور احسائی، محمد (۱۴۰۳ق). عوالی اللثالی، قم: مؤسسه سیدالشهداء.
- (۲) ابن شعبه حرانی، ابو محمد حسن (۱۳۷۶ش). تحف العقول، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: انصاریان.
- (۳) ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹ق). متشابه القرآن و مختلفه، تهران: انتشارات علامه.
- (۴) ابن عربی، محی الدین محمد (۱۹۹۴م). الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، قاهره: دارالصادر.
- (۵) افلاطون (۱۳۶۷ش)، دوره کامل آثار، ج ۳، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- (۶) امام خمینی، روح الله (۱۳۷۱ش). شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار.
- (۷) آلوسی، شهاب الدین محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت: دارالکتب.
- (۸) بریه، امیل (۱۳۸۵ش)، تاریخ فلسفه قرن هفدهم، ترجمه اسماعیل سعادت، چ ۱، تهران: هرمس.
- (۹) حافظ، شمس الدین محمد (۱۴۰۳ش). دیوان، تصحیح قاسم غنی و محمد قزوینی، تهران: ناهید.
- (۱۰) حکمت، نصراله (۱۳۸۴ش)، حکمت و هنر در عرفان ابن عربی، تهران: فرهنگستان هنر.
- (۱۱) دکارت، رنه (۱۳۶۴ش)، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات آگاه.
- (۱۲) رمضان، رضا (۱۳۸۱ش)، معرفت شناسی عرفانی، فصلنامه قبسات، دوره ۷، شماره ۲۴ - شماره پیاپی ۲۴، صص ۳۹ - ۱۵.
- (۱۳) سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۶ش). کلیات سعدی، نسخه محمد علی فروغی، تهران: بادبادک.
- (۱۴) سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۹ش)، مجموعه مصنفات، جلد ۳، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۵) سیدعلی خان شیرازی، علی بن احمد (۱۴۰۹ق). ریاض السالکین فی شرح صحیفه سیدالساجدین، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- (۱۶) شبستری، شیخ محمود (۱۳۷۱ش). مجموعه آثار، تصحیح صمد موحد، تهران: طهوری.
- (۱۷) شیخ اشراق سهروردی، شهاب الدین (۱۹۷۷م). حکمه الاشراق، تصحیح هانری کربن، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- (۱۸) شیخ بهائی، محمد (۱۴۱۵ق). الأربعون حدیثاً، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

- (۱۹) طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- (۲۰) طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق و تقدیم: محمد جواد بلاغی، الطبعة الثالثة، طهران: منشورات ناصر خسرو.
- (۲۱) کرسون، آندره (۱۳۶۳ش)، فلاسفه بزرگ، (دوره دو جلدی)، چاپ چهارم، ترجمه کاظم عبادی، تهران: انتشارات صفی‌علیشاه.
- (۲۲) مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۳ق). مرآة العقول، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- (۲۳) \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ق) بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- (۲۴) مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- (۲۵) ملا صدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ش). تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجه‌ای، قم: بیدار.
- (۲۶) مناوی، محمد بن علی (۱۳۵۶ق). فیض‌القدیر فی شرح الجامع الصغیر، مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
- (۲۷) مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۵ش). مثنوی معنوی، تهران: علمی و فرهنگی.
- (۲۸) میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش)، کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار، تهران: امیرکبیر.
- (۲۹) ورام، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰ق). تنبیه‌الخواطر و نزہة‌النواظر، قم: مکتبه فقیه.
- (۳۰) همتی، رقیه و عبدالله ولی‌پور (۱۳۹۵)، مقاله بررسی و تحلیل تطبیقی تمثیل‌های وحدت وجود در اندیشه ابن عربی و بیدل دهلوی، پژوهشنامه عرفان، س ۱۰، ش ۲۰، صص ۲۸۰ - ۲۵۷.