

A Philosophical Explanation of the Luminous Veils (Ḥujub-i Nūrī) Based on the Principles of Transcendent Theosophy (Ḥikmat-i Mutaʿāliyah)

Amir Rastin Toroghi^{1✉} and Fatemeh Rahmani²

1. Corresponding Author, Department of Philosophy and Islamic Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: arastin@um.ac.ir

2. M.A. Student in Islamic Philosophy and theosophy, Shahid Motahari University, Women's Campus, Mashhad, Iran. Email: fatemeh.rahmani@motahari.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received
3 July 2025
Received in revised form
17 August 2025
Accepted
21 September 2025
Available online
22 December 2025

Keywords:

Luminous veils (ḥujub-i nūrī),
spirit of meaning (rūḥ-i maʿnā),
intensity of
manifestation
(shiddat-i zuhūr),
Transcendent
Theosophy
(Ḥikmat-i
Mutaʿāliyah)

ABSTRACT

Luminous veil (ḥijāb-i nūrānī) is among the enigmatic terms in Islamic mysticism, which has also been employed in transmitted religious texts (mutūn-i māʾthūr-i dīnī). Despite accepting this term and believing in the existence of luminous veils at the higher stages of spiritual wayfaring (sulūk)—veils that are immaterial (mujarrad az mādḍah)—Ṣadr al-Mutāʾallihīn [Mullā Ṣadrā], in agreement with other Islamic philosophers, holds that the concept of veil (ḥijāb) is exclusively confined to material things. The present research attempts to explain, through a philosophical approach, how a veil can exist in immaterial beings. In this direction, after a lexical and terminological examination of the word "veil" (ḥijāb), and through the discovery and analysis of those fundamental principles of Transcendent Theosophy (Ḥikmat-i Mutaʿāliyah) that play a role in explaining this issue—such as the absence of a decisive boundary between the immaterial and the material, as well as the adherence to the theory of the "spirit of meaning" (rūḥ-i maʿnā), which is fully compatible with Ṣadrian principles—a negative (ʿadamī) yet comprehensive definition of veil is offered that can apply to both material and immaterial, or luminous and dark, instances. Subsequently, with attention to Ṣadrian principles, an existential (wujūdī) interpretation of "luminous veils" (ḥujub-i nūrī) is also presented, namely, "the intensity of manifestation and effulgence of divine perfections" (shiddat-i zuhūr wa tajallī-yi kamālāt-i ilāhī). Furthermore, the research findings indicate that through a precise explanation of Ṣadrian ontological foundations, the possibility of the existence of veils in immaterial realms can be proven in such a way that it does not conflict at all with the philosophical view that confines the concept of veil to material things.

Cite this article: Rastin Toroghi, A., & Rahmani, F. (2025). A Philosophical Explanation of the Luminous Veils (Ḥujub-i Nūrī) Based on the Principles of Transcendent Theosophy (Ḥikmat-i Mutaʿāliyah). *Theology Journal*, 12(2), 103-124. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.21971.2032>.



© Author(s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: 10.22034/pke.2025.21971.2032

1. Introduction

In transmitted religious traditions (mā'thūrāt-i dīnī) and mystical works (āthār-i 'irfānī), the question of veils (ḥujub) and obstacles to attaining the Sacred Divine Essence holds a special place. Among the key concepts in this domain is the term "luminous veil" (ḥijāb-i nūrānī), which is explicitly mentioned in a passage of the Munājāt al-Sha'bānīyah ("...until the eyes of the hearts pierce through the veils of light..."), referring to immaterial (muḥarrad) and luminous obstacles at the higher stages of spiritual wayfaring (sulūk) that, despite their immateriality, act as a barrier between the wayfarer (sālik) and the ultimate destination of the spiritual journey.

In contrast, Islamic philosophers—from Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and Shaykh al-Ishrāq (Suhrawardī) to Mullā Ṣadrā—confining the concept of "veil" (ḥijāb) to material and corporeal beings, have denied the existence of any veil in immaterial realms. The convergence of these two perspectives creates an apparent contradiction between revealed-mystical data (dādh-hā-yi waḥyānī-'irfānī) and rational-philosophical findings (yāftih-hā-yi 'aqlī-falsafī).

Given the belief of Islamic philosophers in the absence of contradiction among rational, revealed, and mystical findings—and rather in their mutual confirmation and completion—this research seeks, relying on the principles of Transcendent Theosophy (Hikmat-i Muta'aliyah), to offer a philosophical explanation of how a veil can exist in immaterial beings and to answer the main question: How can the apparent contradiction between the philosophical confinement of the concept of veil to material things and the concept of immaterial luminous veils in religion and mysticism be resolved?

2. Methodology

The present research was conducted using an analytical-descriptive approach (rawish-i taḥlīlī-tawṣīfī) and a library-based method (rawish-i kitābkhānah-ī).

Step one: The lexical and terminological meaning of "veil" (ḥijāb) in religious and mystical texts was examined.

Step two: Through the discovery and analysis of the fundamental principles of Transcendent Theosophy that play a key role in explaining this problem—including the absence of a decisive boundary between the immaterial and the material, as well as the theory of the "spirit of meaning" (rūḥ-i ma'nā) concerning words—an effort was made to present a comprehensive and negative ('adamī) definition of veil applicable to diverse material and immaterial instances.

Step three: With attention to Ṣadrian principles, a novel and existential (wujūdī) interpretation of the compound term "luminous veil" (ḥijāb-i nūrānī) was offered.

The research draws primarily on primary Ṣadrian texts, classical works of Islamic philosophy, and transmitted religious sources, including the Munājāt al-Sha'bānīyah and relevant ḥadīth literature.

3. Findings

The findings of this research demonstrate that by carefully examining the principles of Transcendent Theosophy, a comprehensive definition of veil can be attained that goes beyond confining this concept to material things.

3.1. A Comprehensive Negative Definition of "Veil"

According to this research, "veil" (ḥijāb) can be applied to any obstacle (whether material or immaterial) that, by its very manifestation, causes concealment and the non-manifestation of the veiled entity (maḥjūb). This negative definition allows application to instances such as:

A physical curtain (pardih) – as a material veil that, through its physical presence, prevents observation of what lies beyond;

Envy (ḥasad) – as an immaterial dark veil (ḥijāb-i mujarrad-i zulmānī) that, as a psychological trait, prevents the flourishing of the sound soul and the pure human nature (fiṭrah);

Knowledge (ʿilm) – as an immaterial luminous veil (ḥijāb-i mujarrad-i nūrānī), whenever it steps outside its instrumental role and becomes an independent goal on the path of spiritual wayfaring, thereby limiting the wayfarer's horizon and transforming into a luminous veil.

This is because every level of existence (martabih-yi wujūd), however immaterial and luminous, due to its own specific existential limit, when considered independently and disconnected from its source, cannot be a manifestation of a higher level of itself. Consequently, for a wayfarer who becomes arrested at that level, it acts as a veil.

3.2. The Problem of Applying "Veil" to the Divine Essence

The negative definition of veil—because it entails a limitation on the side of the veiled entity—cannot be applied literally (bi al-ḥaqīqah) to the Sacred Divine Essence. This is because no limitation whatsoever exists in an existence that is pure manifestation (zuhūr-i maḥḍ). For this reason, Mullā Ṣadrā, when applying this concept to God, identifies the veil and the veiled as in reality one, introducing it as the creation itself (khalq). Nevertheless, the use of expressions such as the "station of the Unseen of the Unseen" (martabih-yi ghayb al-ghuyūb) for the Divine Essence indicates that the being-veiled (iḥtijāb) of the Essence from creatures is real and undeniable.

3.3. An Existential Interpretation of Luminous Veils

It appears that offering an existential interpretation of "luminous veils" as "the intensity of manifestation and existential perfection of a reality" (shiddat-i zuhūr wa kamāl-i wujūdī-yi yik ḥaqīqat) can guide a more precise explanation of such terms. In this interpretation, luminous veils are understood not as negative, limiting entities, but rather as existential levels and manifestations that, due to the intensity of their manifestation of the veiled entity, cause that entity to remain hidden from the perception of the wayfarer.

According to this analysis, luminous beings (*wujūd-hā-yi nūrī*) act as veils as long as they are considered independent entities; but essentially and in themselves, they are pure light and helpers of the wayfarer on his spiritual journey. In other words, we are speaking of a single existence that has different aspects and considerations: from the aspect of being considered independent, it is a veil; from the aspect of being known as "the very relation-to-God" (*‘ayn al-rabṭ*), it is light. The necessity of the existence of these luminous veils for the wayfarer—according to a *ḥadīth* from the Prophet (peace be upon him and his family), which states that the absence of these veils would cause the burning and destruction of weaker existences—derives from this second aspect, which makes the wayfarer's observations and perceptions proportional and commensurate with his existential degree.

4. Conclusion

Based on the research conducted, the following conclusion is reached:

Confining the meaning of veil to material things is meaningless and incompatible with the principles of Transcendent Theosophy. With a deeper look at the statements of Islamic philosophers, especially Shaykh al-Ishrāq (Suhrawardī) on this subject, it becomes clear that they are concerned with explaining the absence of material veils in immaterial beings. In other words:

A veil is created at every level of existence in proportion to the intensity or weakness of existence at that level.

One of the characteristics of the material level, resulting from the existential weakness of this level, is existential density (*kathāfat*) and condensation (*tarākkum*), which creates physical obstacles and veils in material beings.

However, this characteristic does not exist in immaterial beings, which possess greater existential intensity; consequently, the kind of veil resulting from this characteristic does not exist in immaterial beings.

Since the negation of the more specific (*salb-i akhass*) does not entail the negation of the more general (*salb-i a‘amm*), the negation of material veils in immaterial beings does not entail the negation of any veil from them. Rather, the possibility of the existence of non-material veils among them remains intact. Thus, when an ontological explanation of the existence of veils among immaterial beings is provided—as has been offered in the present research—the existence of such veils does not contradict the apparent statements of the philosophers.

Therefore, this reading of "veil" and "luminous veils" not only creates no contradiction among the statements of Islamic philosophers, transmitted religious traditions, and mystical thought, but also provides a powerful tool for a deeper and more coherent understanding of concepts such as the "being-veiled of the Divine Essence and Attributes" from creatures, as well as for explaining some subtle expressions found in *ḥadīth* literature.

Declarations

Authors' Contributions: The two authors contributed equally to the design, execution, and reporting of this study.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors wish to express no specific acknowledgments.

Ethical Considerations: The study was conducted in full compliance with ethical guidelines, and all authors attest to this.

Funding: The authors received no financial support from any funding agency for this research.

Conflict of Interest: The authors have no conflicts of interest to disclose.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The authors did not employ any AI-assisted technologies in preparing this article.





تبیین فلسفی حجب نوری بر اساس مبانی حکمت متعالیه

امیر راستین طرقي^۱ و فاطمه رحمانی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: arastin@um.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مطهری واحد خواران، مشهد، ایران. رایانامه: fatemeh.rahmani@motahari.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۳۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱ کلیدواژه‌ها: حجب نوری، روح معنا، شدت ظهور، حکمت متعالیه	«حجاب نورانی» از جمله اصطلاحات رمزآلود در عرفان اسلامی است، که در متون ماثور دینی نیز مورد استفاده قرار گرفته است. صدرالمتألهین علی‌رغم پذیرش این اصطلاح و باور به وجود حجاب‌هایی نورانی در مراحل بالای سلوک که مجرد از ماده‌اند، هم‌صدا با دیگر فلاسفه اسلامی قائل به انحصار مفهوم حجاب در مادیات است. در پژوهش حاضر تلاش شده با رویکرد فلسفی چگونگی حجاب در مجردات تبیین گردد. در این راستا، ضمن بررسی لغوی و اصطلاحی واژه «حجاب»، با کشف و تحلیل آن دسته از مبانی اساسی حکمت متعالیه که در تبیین این مسئله نقش دارند، همچون نبود مرز قاطع میان مجرد و مادی و نیز اعتقاد به نظریه روح معنا، که با مبانی صدرائی هماهنگی کامل دارد، تعریفی عدمی اما جامع از حجاب که می‌تواند بر مصادیق متفاوت مادی و مجرد یا نورانی و ظلمانی منطبق باشد ارائه شده است. در ادامه، با عنایت به مبانی صدرائی تفسیری وجودی نیز از «حجب نوری» ارائه گردیده که همان «شدت ظهور و تجلی کمالات الهی» است. همچنین یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد، با تبیین دقیق مبانی وجودشناختی صدرائی، امکان تحقق حجاب در عوالم مجرد به گونه‌ای اثبات می‌شود که هیچ تعارضی با دیدگاه فلسفی انحصار حجاب در مادیات ندارد.

استناد: راستین طرقي، امیر؛ رحمانی، فاطمه. (۱۴۰۴). تبیین فلسفی حجب نوری براساس مبانی حکمت متعالیه. پژوهشنامه

کلام، ۱۲(۲)، ۱۰۳-۱۲۴. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.21971.2032>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

در متون دینی ماثور و آثار عرفانی، مسئله حجاب‌ها و موانع وصول به ذات اقدس الهی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. از جمله مفاهیم کلیدی در این حوزه، اصطلاح «حجاب نورانی» است، که در فرازی از مناجات شعبانیه نیز به‌صراحت مورد اشاره قرار گرفته است: «الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و انر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمه و تصیر ارواحنا معلقه بعز قدسک» (قمی، ۱۳۸۹، ص. ۲۸۷). بر اساس این دیدگاه، حجاب‌هایی از جنس نور وجود دارند که با وجود تجرد و نورانیت ذاتی، به‌مثابه مانعی در مسیر وصول سالک به مقام قرب الهی عمل می‌کنند. این دسته از حجاب‌ها عمدتاً در مراتب متعالی سیر و سلوک معنوی ظاهر می‌شوند.

در مقابل، فلاسفه اسلامی با انحصار حجاب در عالم ماده، قائل به عدم وجود هرگونه مانع میان موجودات مجرد می‌باشند. بر اساس این دیدگاه، حقایق عقلی یا انوار مجرد می‌توانند بدون واسطه و مانع، به ادراک یکدیگر نائل آیند. برای نمونه، خواجه نصیرالدین طوسی در شرح فصل بیستم از نمط سوم الانشارات و التنبیهات، «اقتران به ماده» را شرط ایجاد مانع میان معقولات بیان می‌کند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۴۹۳). همچنین شیخ اشراق، با تأکید بر انحصار حجاب در غواسق و موجودات مادی و دارای بعد، انوار مجرد را فاقد هرگونه بعد و جهت دانسته و در نتیجه مشاهده انوار نسبت به یکدیگر را بلا مانع توصیف می‌نماید (سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۲، ص. ۱۳۳). این دیدگاه توسط ملاصدرا نیز مورد تأیید قرار گرفته است؛ وی مانعیت را از ویژگی‌های جسمانیات می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۶، ص. ۲۷۶)؛ همچنین تعلیق حکیم سبزواری ذیل بیان ملاصدرا درباره تعقل مجردات نسبت به یکدیگر، به‌صراحت گویای اعتقاد وی بر نبود حجاب میان مجردات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۲۵۴).

تقارن این دو دیدگاه به ضمیمه باور فلاسفه اسلامی به عدم تعارض میان یافته‌های عقلانی، وحیانی و شهودی - بلکه تأیید و تکمیل متقابل آن‌ها - (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۳۰۳)، ذهن پژوهشگر را به‌سوی حل این تعارض ظاهری و ارائه تبیینی فلسفی از چگونگی حجاب قرار گرفتن مجردات یا انوار عقلی سوق می‌دهد.

در پژوهش حاضر تلاش شده است تا با ارائه تبیینی فلسفی از اصطلاح دینی-عرفانی «حجب نوری» بر اساس آموزه‌های وحیانی-عرفانی و نیز مبانی حکمت متعالیه، تعارض ظاهری موجود میان سخن فلاسفه و ماثورات دینی حل گردد. به همین منظور، پس از بررسی معنای لغوی و اصطلاحی حجاب در دین و عرفان، تعریفی جامع از مفهوم عدمی حجاب ارائه شده است که قابل تطبیق بر مصادیق مجرد و مادی است. در نهایت، ضمن بیان تحلیلی نوین از ترکیب رمزآلود «حجب نوری»، به ارائه تفسیری وجودی از این عبارت نیز پرداخته شده است.

بدین ترتیب پرسش اصلی این پژوهش از این قرار است: چگونه می‌توان تعارض میان ظاهر سخنان فلاسفه مسلمان مبنی بر انحصار حجاب در مادیات را با مفهوم حجاب نورانی در دین و عرفان جمع نمود؟

پیشینه تحقیق

مسئله حجاب‌های عرفانی، چستی و انواع آن‌ها از مباحثی است که بسیار مورد توجه پژوهشگران واقع شده است. برخی نیز، از میان اقسام حجاب، به بررسی اصطلاح رمزآلود «حجاب نورانی» با رویکردهای گوناگون پرداخته‌اند. با این حال، بر اساس بررسی‌های انجام شده تا کنون، پژوهشی که با رویکرد عقلی و بر اساس مبانی حکمت متعالیه به تبیین فلسفی «حجب نوری» پرداخته باشد، نگاشته نشده است. در ادامه، ضمن اشاره به برخی از این پژوهش‌ها، وجه تمایز تحقیق حاضر از هر یک، به اختصار بیان می‌گردد.

در میان مقاله‌های مرتبط، علی اکبر رشاد (۱۳۸۴) با اتکا بر اشعار عرفانی امام خمینی (ره)، به بررسی علم به‌عنوان حجابی نورانی و تحلیل چرایی حجاب بودن آن پرداخته است. راهکار ارائه‌شده در این مقاله، مبتنی بر نظریه «ذمراتب بودن دین و فهم دینی» است که به‌نحو اجمالی به آن اشاره شده است، درحالی‌که نوشتار پیش‌رو با کشف و تحلیل مبانی اساسی حکمت متعالیه که در حل پارادوکس ظاهری مذکور نقش دارند، به تبیین تفصیلی این مسئله با رویکردی فلسفی پرداخته است. در مقاله‌ای دیگر، رحمان عشریه (۱۴۰۳) نشان می‌دهد که اصطلاح «حجب النور» به موانع تجلیات نورانی الهی اشاره دارد که با وجود هدایت‌گری، به دلیل شدت و عظمت، مانعی برای شهود ذات مطلق الهی محسوب می‌شوند. جستار حاضر با رویکردی متفاوت، معنایی عام‌تر برای حجاب‌های نورانی ارائه می‌دهد. همچنین، محمدرضا یوسفی و الهه حیدری (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با رویکرد عرفانی به بررسی مصادیق نور سیاه در عرفان پرداخته‌اند. برخلاف این پژوهش، جستار حاضر در پی تبیین حجاب‌های نورانی عرفانی با رویکردی فلسفی و بر اساس مبانی حکمت متعالیه است.

در بخش پایان‌نامه‌ها نیز فاطمه محقق (۱۳۹۲)، در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود، مفهوم حجاب‌های نورانی و ظلمانی را در عرفان اسلامی با نظر و تأکید به مثنوی مورد بررسی قرار داده است. برخلاف این پژوهش که با رویکرد عرفانی به مسئله حجاب پرداخته، تحقیق حاضر با رویکردی فلسفی و بر بنیاد مبانی حکمت متعالیه، به تبیین حجب نوری می‌پردازد.

معناشناسی واژه «حجاب»

ماده «حجب» به هر آن چیزی اشاره دارد که مانع از رسیدن چیزی به چیز دیگر شود و در این معنا اختلاف نظر چندانی میان واژه‌شناسان وجود ندارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۲۱۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۱۴۳). «حجاب» نیز آن چیزی است که به‌وسیله آن، چیزی را از چیزی دیگر بپوشانند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج. ۳، ص. ۸۶). برخی نیز «حجاب» را به‌معنای «پرده» در نظر گرفته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج. ۱، ص. ۲۹۸). بنابراین، از بررسی دیدگاه‌ها درباره واژه «حجاب» می‌توان نتیجه گرفت که حجاب هر مانع و حائلی است که از تماس دو چیز یا آثارشان جلوگیری می‌کند و تفاوتی بین مادی یا معنوی بودن آن‌ها نیست (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۱۶۷).

کاربرد «حجاب» در آموزه‌های وحیانی-عرفانی

در اندیشه دینی و عرفان اسلامی، اصطلاح «حجاب» عمدتاً در نسبت با ذات اقدس الهی به کار می‌رود. از منظر متون دینی و عرفانی، به‌ویژه در فراز مورد اشاره از مناجات شعبانیه، حجاب به هر عاملی اطلاق می‌گردد که سد راه تقرب به خداوند متعال شود. جرجانی در کتاب التعریفات «حجاب» در عرفان را این‌گونه تعریف می‌کند: «هرآنچه که مطلوب تو را بیوشاند؛ و در نزد اهل حق، انطباق ممکنات در قلب است به گونه‌ای که مانع از پذیرش تجلی حق در قلب شود.» (جرجانی، ۱۳۷۰، ص. ۳۷).

در ادامه تبیین مفهوم اصطلاحی «حجاب» در عرفان اسلامی و متون دینی، لازم به ذکر است که عرفا تقسیمات متعددی در این زمینه ارائه نموده‌اند. از جمله مهم‌ترین و پرکاربردترین این تقسیم‌بندی‌ها که مستند به روایات معصومین نیز می‌باشد، تفکیک حجاب به «حجاب‌های ظلمانی» و «حجاب‌های نورانی» است. در حدیثی منسوب به پیامبر اکرم (ص) آمده است: «أَنَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظُلْمَةٍ لَوْ كَشَفْتُ لِأَحَرِّقْتُ سُبْحَاتُ وَجْهِهِ مَا دُونَهُ.» (بی‌گمان برای خداوند تبارک و تعالی هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت است که اگر کنار روند، پرتوهای چهره‌اش آنچه را در پشت آن‌هاست، خواهد سوزاند) (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۵۵، ص. ۴۵). این روایت به‌وضوح بر وجود دو گونه حجاب نورانی و ظلمانی در مراتب قرب الهی دلالت دارد.

تقسیم حجاب به نورانی و ظلمانی، ناظر به هر آن چیزی است که مانع رسیدن و تقرب به خدای متعال است. گاهی آن چیز که مانع وصول می‌شود، به خودی خود ارزش معنوی ندارد و به عبارتی حجاب ظلمانی است؛ اما گاهی ارزش معنوی دارد لیکن به اعتبار دیگری مانع از تقرب و رسیدن به حق تعالی می‌شود، که به آن حجاب نورانی می‌گویند. به بیان دیگر، حجب ظلمانی به عالم جسمانی و حجب نورانی به عالم مجردات مربوط‌اند (حمزئیان و اسدی، ۱۳۹۵، ص. ۷۰).

حجاب نورانی از واژه‌های رمزی عرفان است و عبارت است از هر مرحله از مراحل سیر و سلوک روحانی که توقف سالک در آن مانع از صعود او به سمت حق تعالی خواهد شد. به تعبیر دیگر، این مراحل از حیث ذات، مثبت و نورانی محسوب می‌شوند، اما از منظر کارکرد سلوکی می‌توانند جنبه منفی و بازدارنده پیدا کنند. برای درک بهتر مصادیق حجب ظلمانی و نورانی، شاید بتوان ادعا کرد که غضب، شهوت، حب مال و جاه، غفلت، حرص و هرگونه افراط و تفریط در قوای نفسانی مصداق حجاب‌های ظلمانی هستند؛ و توجه به نماز، عبادت، ذکر و همه اوصاف و فضائل اخلاقی مصداق حجاب‌های نورانی‌اند (عابدی، ۱۳۸۲، ص. ۵۶). نکته شایان توجه اینجاست که همان فضایی که در مرتبه‌ای موجب تقرب‌اند، در مرتبه بالاتر می‌توانند به حجاب تبدیل شوند. این همان پارادوکس عمیق سلوک عرفانی است که نشان‌دهنده نسبی بودن مراتب کمال است.

بنابراین، از منظر دین و عرفان، هرگونه نگرش استقلالی و غایت‌مندانه به ماسوی‌الله، به مثابه حجاب و مانعی در مسیر تقرب به ذات الهی محسوب می‌شود. این قاعده کلی حتی در مراتب متعالی سلوک که مجرد از قیود مادی هستند نیز جاری است، با این تفاوت که در این ساحت، حجاب‌ها از سنخ نور می‌باشند. به عبارت دیگر، هنگامی که سالک در مقام تجرد، به هر موجود مجردی (حتی کمالات معنوی) به‌صورت مستقل و غایت‌مند

بنگردد، این نگرش، با وجود نورانیت ذاتی آن موجود، به مثابه حجابی نورانی عمل خواهد کرد که مانع وصول به مقام «فناء فی الله» می‌گردد. این همان مطلبی است که عرفا از آن به «حجاب‌های نوری» تعبیر نموده‌اند. می‌توان گفت تفاوت حجاب‌های نورانی با ظلمانی در این است که اولی ناشی از «توقف در کمالات نسبی» است، درحالی که دومی نتیجه «تعلق به نقایص وجودی» می‌باشد؛ اما هر دو در نهایت به عنوان موانع تقرب الهی عمل می‌کنند.

تحلیل فلسفی «حجب نوری»

پیش از تحلیل امکان جمع آرای فیلسوفان با اصطلاح «حجب نوری»، ضروری است تبیینی فلسفی از امکان تحقق حجاب در عوالم مجرد ارائه گردد. در این راستا، اصول بنیادین حکمت متعالیه به عنوان چارچوبی نظری عمل می‌نماید. در ادامه، مهم‌ترین مبانی این نظام فلسفی که امکان اثبات وجود حجاب در ساحت مجردات را فراهم می‌سازد، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

نبود مرز قاطع میان مجرد و مادی

اصلی‌ترین مبنای حکمت متعالیه که سایر مبانی بر آن استوارند، مبنای «اصالت وجود» است (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۱۸). بر این اساس، متن واقعیت را وجود پر کرده است. به بیان دیگر، دست روی هر واقعیتی که گذاشته شود، از جنس وجود خواهد بود، و همچنین هر چه غیر وجود، بی‌بهره از واقعیت است. یکی از مبانی به دست آمده از اصالت وجود، وحدت و بساطت وجود است. بنا بر این اصل، حقیقت وجود هیچ ضد، مثل یا جزء ندارد، و به بیان دیگر، در ساحت هستی، غیر از وجود راه ندارد. پس وجود هم واحد است و هم بسیط. بنابراین، تمایزاتی که بین اشیا مشاهده می‌شوند، از نوع تمایز تشکیکی‌اند (رنجبرزاده و همکاران، ۱۳۹۹، ص. ۱۳۰). بنا بر نظریه وحدت حقیقت وجود، هر موجودی به واسطه برخورداری از اصل وجود، تمامی کمالات وجودی، همچون علم، قدرت و حیات، را متناسب با مرتبه وجودی خویش داراست. به بیان دیگر، تفاوت موجودات به شدت و ضعف یا به تقدم و تأخر آنهاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۳۸۱). بنا بر دو مبنای پیشین (اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود)، همان گونه که وجه اشتراک میان موجودات وجود آنهاست، وجه افتراق آنها نیز همان وجودشان خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، الف، ج. ۲، ص. ۴۹۲). از همین جا مبنای «تشکیک در وجود» در حکمت متعالیه نمایان می‌شود. به بیان ساده‌تر، تفاوت موجودات ناشی از اختلاف در شدت و ضعف مراتب وجودی است. بر این اساس، مراتب مافوق هستی، واجد تمام کمالات مراتب مادون به نحو اعلی و اشرف‌اند؛ و مراتب مادون هستی، واجد کمالات مراتب مافوق به نحو اضعف و انقص هستند (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۲۴۷).

با تأمل در مبانی پیش گفته، این نتیجه به دست می‌آید که موجودات مجرد و مادی در حقیقت دو مرتبه متفاوت از حیث شدت و ضعف در سلسله وجود محسوب می‌گردند. این تحلیل نشان می‌دهد که تمایز میان این دو گونه از موجودات، صرفاً ناشی از درجات متفاوت وجودی آنهاست، و در نتیجه نشانگر نبود مرز قاطع میان موجودات مجرد و مادی است (رنجبرزاده؛ جوارشکیان؛ حسینی شاهرودی، ۱۳۹۹، ص. ۱۳۸)، چرا که

همه آن‌ها در نهایت مظاهر و مراتب گوناگون حقیقت واحدی هستند. بنابراین، تقسیم موجودات به «موجودات مادی» و «موجودات مجرد»، یک تقسیم اعتباری است، و تفاوت مادیات و مجردات نه در اصل وجود، بلکه در شدت و ضعف مراتب ظهور آن است. به بیان دیگر، هر دو اصطلاح برای واقعیاتی به کار می‌روند که همگی از جنس وجود هستند، ولی با دو اعتبار لحاظ شده‌اند. یعنی، وجود به اعتبار صفاتی چون انقسام‌پذیری، زمانمندی، مکانمندی و... که ناشی از ضعف وجودی‌اند، وجود مادی نام گرفته، و بار دیگر به اعتبار صفاتی چون انقسام‌ناپذیری، فرازمانی و فرا مکانی بودن و... که ناشی از شدت وجودی‌اند و در مقابل ویژگی‌های قسم قبلی قرار دارند، مجرد از ماده نام گرفته است.

بدیهی است که بر مبنای این دیدگاه فلسفی، ذکر ویژگی‌هایی مانند زمانمندی و مکانمندی برای مرتبه مادی، صرفاً ناظر به غلبه این صفات در این سطح از وجود است. با این حال، با توجه به اصل عدم مرزبندی قاطع بین عوالم مادی و مجرد، می‌توان برای مراتب بالاتر وجود نیز مرتبه‌ای از زمان و مکان را که متناسب با شأن وجودی آن‌ها باشد تصور نمود، که بررسی آن از عهده تحقیق حاضر خارج است و نیازمند پژوهش مستقلی است تا به صورت تخصصی به تحلیل این مقوله بپردازد.

شمولیت روح معنای «حجاب» بر مصادیق مجرد و مادی

یکی از مبانی ملاصدرا که می‌تواند در تبیین مفهوم حجب نوری راهگشا باشد، نظریه «روح معنا» است. صدرالمآلهین از جمله مهم‌ترین طرفداران این نظریه به شمار می‌رود. با توجه به تعدد تقریرهای موجود از این نظریه، لازم است تأکید شود که در این پژوهش، صرفاً به تفسیر خاص ملاصدرا از نظریه روح معنا پرداخته می‌شود.

این نظریه که در بیان صدرالمآلهین شیوه راسخان در علم معرفی شده است و با اصول بنیادین فلسفی او از جمله اصل تطابق عوالم و اصل تشکیک کاملاً هماهنگ است، در تفسیر متشابهات قرآنی بسیار مورد توجه وی قرار گرفته است. بر اساس این دیدگاه، در تفسیر الفاظ متشابه قرآنی، ظواهر الفاظ با حفظ معنای اصلی خود باقی می‌مانند، مشروط بر آنکه از اضافات پیراسته شوند و روح معنای آن‌ها تحت تأثیر غلبه ویژگی‌های متناسب با نشئه دنیوی پنهان نماند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۹۲). بنابراین، ملاصدرا معتقد است الفاظ برای معانی مطلق و فراگیری وضع شده‌اند که به صورت یکسان شامل مصادیق حسی و عقلی می‌گردد. با این حال، عادت مردم به مشاهده مصادیق خاص (مصادیق مادی)، موجب محدود شدن دلالت الفاظ به همان مصادیق و غفلت از دیگر مصادیق توسط آنان می‌شود. بر این اساس، خصوصیات مرتبط با نشئه خاص، خارج از محدوده وضع اولیه الفاظ قرار می‌گیرند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۹۱).

بر اساس تحلیل معناشناختی واژه «حجاب»، این معنا به هر مانعی اطلاق می‌شود که با ظهور خود، موجب پوشش و عدم ظهور محبوب می‌گردد. این تعریف عام، قابلیت انطباق بر مصادیق مادی و مجرد را داراست. به عنوان نمونه، پرده به عنوان مصداق مادی، با حضور فیزیکی خود مانع رؤیت اشیای ماوراء خویش می‌شود. بدیهی است که این مفهوم از حجاب در ساحت مجردات نیز قابل تسری است. بر این اساس، هر موجود مجرد یا نورانی که با جلب توجه سالک، وی را از توجه به مقصد نهایی خویش بازدارد، در حکم «حجاب نورانی» عمل

می‌نماید. بدین ترتیب در چارچوب حکمت متعالیه، اصطلاح عرفانی حجاب در نسبت با ذات حق تعالی، کلیه موجودات ماسوی الله را در بر می‌گیرد. این شمولیت از آن روست که هرگونه لحاظ نمودن استقلال وجودی برای غیر خداوند، موجب انصراف توجه سالک از مبدأ متعالی گشته و به‌عنوان مانعی در مسیر شهود حقیقت الهی عمل می‌نماید.

بنابراین بر اساس نظریه «روح معنا» که مورد پذیرش صدراست، می‌توان تعریفی مطلق و جامع از حجاب ارائه داد که بر تمامی مصادیق مادی و مجرد قابل انطباق باشد. این رویکرد نشان می‌دهد که انحصار مفهوم حجاب در عالم مادیات، صرفاً ناشی از انس و عادت ذهنی انسان به مصادیق محسوس حجاب است، نه محدودیت ذاتی در معنای این اصطلاح.

جمع‌بندی نهایی از تحلیل فلسفی حجب نوری

بر اساس مقدمات پیشین (نبود مرز قاطع میان مجرد و مادی و نظر به شمولیت روح معنای حجاب)، این نتایج حاصل می‌شود: اولاً تقسیم حجاب‌ها به نورانی و ظلمانی یک تقسیم اعتباری است؛ ثانیاً انحصار معنای حجاب در مادیات به‌گونه‌ای که از ظاهر کلام فلاسفه برمی‌آید، بی‌معناست.

همان‌گونه که گذشت، اصطلاح حجاب در مسئله مورد بحث، هرگونه حجابی است که مانع از مشاهده مستقیم حق توسط سالک شود؛ بر این اساس، تمامی ماسوی الله در نقش واسطه‌هایی میان سالک و حق قرار دارند که اگر مستقل فرض شوند در حکم حجاب، و در صورتی که توجه سالک به آنها از سنخ توجه به عین الربط بودنشان باشد، در حکم جلوه‌ای از جلوه‌های ذات حق و بنابراین یاور سالک در مسیر قرب الهی خواهند بود. به همین جهت، وجود برخی از این وسائط در مراحل اولیه سفر روحانی برای سالک لازم و ضروری است. صدرالمتألهین در تشریح این نکته چنین بیان می‌کند:

مقصود از این حجاب‌ها در اینجا، همان معلول‌های مترتب و میانی بین واجب‌الوجود و این جهان است. و بی‌شک معلول دور (از مبدأ)، وجودی ضعیف دارد. پس اگر فرض شود که این معلول با هویت ضعیف وجودی خود در مرتبه معلول نزدیک قرار گیرد، ذاتش باطل و هویتش نابود خواهد شد. بنابراین اگر کسی بخواهد به وجه خدا نظر کند نه از طریق این حجاب‌ها، یا پیش از آنکه ذاتش از نشئی به نشئه دیگر دگرگون شود... حالش همچون حال کوه (طور) موسی (علیه‌السلام) خواهد بود؛ و از همین رو جبرئیل هنگامی که پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) از او پرسید چرا از مقام معین خود فراتر نمی‌روی، گفت: «اگر به اندازه بند انگشتی نزدیک‌تر شوم، خواهم سوخت». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۳۰۰)

به دیگر سخن، لازم است که سالک در هر مرحله از مراحل سفر روحانی خویش، خداوند را از طریق آن جلوه‌ای از حق که متناسب با درجه وجودی خود اوست مشاهده نماید تا مصداق «لَا خَرَفَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا دُونَهُ» نگردد.

روشن است که تعریف حجاب به مانع، تفسیری عدمی از مفهوم حجاب است، که گرچه از نقص و ضعف ادراک مدرک نشئت می‌گیرد، موجب محدودیت و مقید شدن محجوب می‌گردد. بنابراین، نمی‌توان این معنا از حجاب را در ارتباط با خداوند به کار گرفت؛ چراکه خدای متعال ذاتاً متجلی است و اگر از دیدۀ خلایق پوشیده است، نه به خاطر نقص در خداوند بلکه به خاطر ضعف ادراک خلایق است. پس در حقیقت این خداوند نیست که محجوب است؛ بلکه هم حجاب و هم محجوب همان خلق‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۴۱۹؛ ۱۳۶۶، ج. ۶، ص. ۱۵۶).

صدرالمتألهین دلیل این سخن را این‌گونه توضیح می‌دهد: «لأن الستر یقید المستور و الحجاب یحد المحجوب و لا حد لذاته و صفاته و لا قید لجماله و جلاله فکیف یستره شیء أو یغیب عنه عین» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۳۲۳). بنابراین، از آنجاکه لازمه ستر و حجاب، تقید و محدودیت محجوب است و ذات حق مبرا از هرگونه حد و قید است، در حقیقت این ذات حق نیست که پوشیده شده، بلکه محجوب حقیقی همان ذات مدرک خواهد بود. «و الله محض التجلی فکیف یحتجب بل إذا قصر العقول عن إدراک جماله فیقال احتجب...» (خداوند تجلی محض است؛ پس چگونه می‌تواند محجوب گردد؟! بلکه هنگامی که عقل‌ها از ادراک جمال او قاصر می‌مانند، گفته می‌شود: «پنهان گردید») (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۲۵۶).

وجه جمع سخن فیلسوفان با اصطلاح عرفانی «حجب نوری»

با توجه به تحلیل پیش‌گفته از حجب نوری، در تطبیق دیدگاه‌های عرفانی با نظام حکمت متعالیه، می‌توان «حجاب‌های نورانی» در سنت عرفانی را معادل آن دسته از مراتب عالیۀ وجود در فلسفۀ صدرایی دانست که هرگونه نگرش استقلالی و غایت‌مندانه به آن‌ها، موجب انحراف سالک از توجه به مبدأ متعالی و یگانه وجود مستقل‌دار هستی می‌گردد. این تحلیل به‌وضوح نشان می‌دهد که در نظام فکری ملاصدرا، مفهوم حجاب منحصر به عالم مادیات نبوده، بلکه تمام مراتب وجود، اعم از مجردات و مادیات، می‌توانند به‌مثابۀ حجاب عمل نمایند. وی در شرح معنای حجب نوری چنین می‌گوید: «و اعلم أن المراد من الحجب النوریة هی العقول المجردة المترتبة فی الوجود المتفاوتة فی النوریة و هی مع ذلک أنوار خالصة لا یشوبها ظلمة العدم...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۳۰۰).

این نکته نیز بدیهی است که وجود حجاب در هر مرتبه از وجود، متناسب با همان مرتبه خواهد بود؛ و توجیه سخن فلاسفۀ مسلمان مبنی بر نبودن حجاب میان مجردات نیز با عنایت به همین نکته روشن خواهد شد. به بیان ساده‌تر، فیلسوفان مسلمان، صرفاً آن دسته از حجاب‌های ناشی از خواص مرتبۀ مادی را در مورد مجردات مردود می‌شمارند. به عبارت دیگر، موجودات مادی به‌دلیل ضعف ذاتی در وجود و به‌تبع آن تراکم و کثافت وجودی، مستعد ایجاد حجاب‌های متناسب با مرتبۀ خود می‌باشند. در مقابل، موجودات مجرد به جهت برخورداری از شدت وجودی بالاتر و به‌تبع آن قرار داشتن در نهایت لطافت وجودی، فاقد آن نوع از حجاب‌های ناشی از کثافت وجودی هستند. بنابراین، دیدگاه فلاسفۀ مبنی بر عدم حجاب میان مجردات، صرفاً ناظر به نفی حجاب‌های جسمانی در این ساحت وجودی است.

توجه به این نکته خالی از لطف نیست که بر مبنای نگاه صدرانی، همان‌گونه که اجسام از حیث کیفی دارای درجات متفاوتی هستند و در عالم ماده نیز برخی اجسام مانند خاک کثیف‌تر از برخی دیگر همچون آب‌اند، لطافت وجودی مجردات نیز دارای مراتب تشکیکی می‌باشد. برای نمونه می‌توان به تفاوت تجرد عقلی و تجرد مثالی اشاره نمود. روشن است که لطافت موجودات عقلی، شدیدتر از لطافت موجودات مثالی است. به دیگر بیان، براساس اصل وحدت حقیقت وجود و نیز اصل تشکیک، طیف موجودات از ضعیف‌ترین مرتبه تا عالی‌ترین مرتبه، دارای وحدتی اتصالی‌اند که یکی از نمودهای ضعف و قوت آن‌ها در کثافت و لطافت وجودی ایشان نمایان می‌شود. روشن است حجابی که در وجودهای کثیف و متراکم وجود دارد، در وجودهای لطیف تحقق نخواهد داشت. اما، این به معنای نفی مطلق هرگونه حجاب در مراتب عالی وجود نیست. استفاده از قید «بعد داشتن» به عنوان خصیصه موجودات مادی توسط شیخ اشراق، نشان از تأیید این سخن دارد. به عبارتی، از منظر سهروردی بعدداشتن از خصوصیات مادیات است و همین ویژگی، علت ایجاد حجاب میان موجودات مادی محسوب می‌شود. با توجه به نبود ویژگی بعد در مجردات، چنین حجابی در میان آن‌ها منتفی است؛ و چون سلب اخص مستلزم سلب اعم نیست، سلب حجاب‌های مادی از مجردات، مستلزم سلب هر نوع حجابی از آن‌ها نخواهد بود، بلکه امکان ثبوت حجاب‌های غیرمادی میان آن‌ها بر جای خود باقی است. بدین ترتیب، در صورت ارائه تبیینی هستی‌شناسانه از وجود حجاب میان مجردات (که در مباحث پیشین ارائه شد)، وجود چنین حجاب‌هایی با ظاهر سخنان فلاسفه تعارضی نخواهد داشت.

تحلیلی متفاوت از مفهوم «حجب نوری»

تناقض ظاهری در ترکیب «حجاب نورانی» حاکی از آن است که این نوع از حجاب واجد معنایی متعالی و فراتر نسبت به دیگر انواع حجاب‌هاست. به گونه‌ای که چه بسا معنای عدمی مستتر در لفظ «حجاب»، با انتساب به «نورانیت» زایل شده و به معنایی وجودی مبدل گردد. این دیدگاه با نظر حکیم سبزواری در تعلیقه وی بر اسفار هم‌راستا است، که به امکان دو گونه تفسیر از حجاب اشاره نموده و معتقد است حجاب می‌تواند یا به امری عدمی تفسیر شود، یا به شدت ظهور الهی و نقص در ادراک مدرک (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۳۶۰). بر این اساس، تفسیر دوم، که رویکردی وجودی به حجاب ارائه می‌دهد، می‌تواند شامل مواردی همچون حجاب نورانی نیز بشود.

در اندیشه حکیمانی چون ملاصدرا، شدت ظهور و کمال وجودی یک حقیقت، می‌تواند به علت برتری ذاتی و عدم تناسب با قابلیت‌های ادراکی موجودات پایین‌تر، به منزله حجابی برای آن عمل نماید. به عبارت دیگر، اختفا و حجاب‌انگاری آن حقیقت متعالی، نه به دلیل تقید و محدودیت ناشی از حجاب در آن حقیقت، بلکه دقیقاً به علت فزونی تجلی و شدت ظهور آن است که با ادراک موجودات مادون خود سازگاری ندارد. «و لشدة وجوده و ظهوره لا تدركه الأبصار و لا تحیط به الأفهام... فثبت أن بطونه من جهة ظهوره فهو باطن من حیث هو ظاهر» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، صص. ۶۹-۷۰).

همان گونه که اشاره شد، از نظر صدر المتألهین، خداوند متعال، که ظهور و تجلی محض است، نمی تواند ذاتاً محجوب باشد. با این حال، همین شدت ظهور و تجلی بی حد او باعث می شود که نزد ماسوی الله محجوب انگاشته شود. وی برای تبیین این مسئله، به نور خورشید و دیدگان انسان مثال می زند: «إنما خفاؤه لشدة ظهوره و بعده لغلبة قربه كالشمس تحجب عن الأبصار لغلبة الإشراق و ضعف الأُحداق ليس كمثله شيء» (پنهانی او تنها به دلیل شدت ظهورش است و دوری او به سبب غلبه نزدیکی اش. همان گونه که خورشید به دلیل فزونی تابش و ناتوانی دیدگان، از چشم ها پنهان می گردد. «هیچ چیزی مانند او نیست.») (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۳۲۳).

بنابراین، می توان نتیجه گرفت «حجب نوری» در واقع حجاب نیستند، بلکه همان «شدت ظهور و تجلی کمالات الهی» هستند که به دلیل نقص و ضعف در ناحیه مدرک و فاعل شناسا (انسان)، سبب اختفای الهی و محجوب واقع شدن خدا می شوند. به عبارت دیگر، انسان در مراتب عالی سلوک، با کمالات، افعال و مراتب عالی تری از تجلی و ظهور الهی مواجه می شود، که همین تجلیات از فرط نورانیت و شدت ظهور، سبب حجاب می گردند؛ چراکه ضعف ادراک مدرک، که زائیده فقر وجودی اوست، در هیچ مرتبه ای از سالک جدا نخواهد شد. بنابراین، با این تفسیر وجودی از «حجب نوری»، جایز است صرفاً به سبب نقص ادراک در ناحیه خلق، گفته شود ذات حق محجوب واقع شده است، بدون اینکه محدودیتی متوجه ذات خداوند متعال گردد.

تمثیل دیگر ملاصدرا در تبیین این مسئله راهگشاست. وی ارتباط میان نور محض و نورهای عبوری از شیشه های رنگی را چنین شرح می دهد: نورهای رنگی از سویی، موجب ظهور نور برای کسانی هستند که توانایی مشاهده مستقیم خورشید را ندارند و از سویی دیگر، خود مانع و حجابی برای ادراک نور حقیقی به شمار می روند؛ زیرا نور را در قالبی محدود و با رنگ و تعینی خاص نمایش می دهند، درحالی که نور ذاتاً بی رنگ و مطلق است. و این شیشه های رنگی هستند که به آن رنگ می بخشند. رابطه ذات حق تعالی با صور خلقی ممکنات نیز به همین ترتیب است. به بیان ساده تر، مراتب وجودات، جلوه ها و درخشش هایی از وجود حقیقی واجب تعالی و ظهوراتی از نور محض او هستند که در قالب و صور اعیان (اشیاء) پدیدار گشته و به رنگ ماهیت های امکانی رنگ آمیزی شده اند. پس، ممکنات حجاب هایی هستند که از یک نظر موجب ظهور و تجلی ذات الهی اند و از نظر دیگر به سبب ضعف وجودی موجب اختفای ذات حق می گردند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص. ۲۵).

نکته حائز اهمیت اینکه در اندیشه صدرایی و با رویکرد وجودی نسبت به مفهوم حجاب، همان قدر که ممکنات (اعم از روحانی یا جسمانی) برای درک حقیقت ذات الهی در حکم حجاب اند، وجودشان برای ظهور و تجلی حق ضروری است. به عبارت دیگر، ظهور حق تعالی به میزانی که تحقق یافته، تنها از مجرای همین حجاب های نورانی و ظلمانی ممکن گشته است؛ چرا که ظهور نامتناهی و بی واسطه ذات الهی، نه تنها به آشکاری بیشتر نمی انجامد، بلکه به دلیل شدت تجلی و غلبه نورانیت، موجب خفا و پنهانی مطلق در تمام مراتب ادراکی می شود. در این صورت، حق تعالی به دلیل فرط ظهور و از بساطت و نزدیکی مطلق به خلق، به کلی ناپیدا و محجوب می ماند. چنان که ملاصدرا در تأیید این سخن به حاشیه شیخ علاءالدوله بر الفتوحات استناد نموده است: «لو لا الستر لما ظهر الحق و كان كنزا مخفيا لغاية ظهوره و هذا سر عزيز لا يطلع عليه إلا أُمّاء الله» (اگر حجابی نبود، حق (خداوند) ظهور نمی یافت و به صورت گنجی پنهان باقی می ماند. (این اختفا) به

خاطر نهایت ظهورش است. و این، سری است ارجمند که جز امنای خدا (اولیای خاص الهی) بر آن آگاه نمی‌شوند) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص. ۲۶).

پیش از این گفته شد مفهوم «حجاب» بدین سبب که نشانگر محدودیت در ناحیهٔ محبوب است، نمی‌تواند دربارهٔ خداوند استعمال شود. لیکن با تحلیلی که از مفهوم رمزآلود «حجب نوری» گذشت، می‌توان تفسیری وجودی از این حقیقت ارائه داد. یعنی می‌توان حجاب‌های نورانی را همان شدت ظهور و تجلی کمالات الهی دانست. در نتیجه جایز است این قسم از حجاب نسبت به ذات الهی به کار گرفته شود.

نکتهٔ شایان توجه اینکه در اندیشهٔ ملاصدرا وجود حجاب نورانی حتی در نشئهٔ الهی و در رابطهٔ خداوند با ذات خویش نیز قابل فرض است. ملاصدرا در شرح حدیث «كنت كنزا مخفيا...» صراحتاً به این مطلب اشاره می‌کند: «يجوز ان يكون المعنى: كنت ظاهراً في غاية الظهور خفياً، فكأنه قال: كاد نفسي من غاية الظهور ان يخفي على نفسي فضلاً عن غيري، فخلقت الخلق حجاب ظهوري، و ستر نوري، حتى يخفي شيء من ظهوري ليتمكن الخلق ادراكه...» (جائز است که معنای (حدیث كنز مخفی) این باشد: «من در نهایت ظهور، پنهان بودم». گویا که گفته است: «نزدیک بود ذات من به دلیل غایت ظهورش، از خودم (نیز) پنهان گردد، چه رسد به غیر من! پس خلق را آفریدم تا حجاب ظهور من و پوشش نور من باشند، تا مقداری از ظهور (نامتناهی) من پنهان گردد و ادراک من برای خلق میسر شود) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، صص. ۳۵۷-۳۵۸). بر این اساس و با نظر به قاعدهٔ مشهور تعدد نشئات (طبیعی، مثالی، عقلی و الهی) و تطابق آن‌ها، که مورد تأیید ملاصدراست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص. ۲۸۲)، این معنا از حجاب نورانی را حتی می‌توان در نشئهٔ الهی و در نسبت حق تعالی با ذات خویش در نظر گرفت. یعنی می‌توان گفت خداوند از فرط ظهوری که برای خویش داشته، نزدیک بوده برای خود نیز مختفی شود؛ لذا آفریده تا حجابی بر ظهورش باشد، تا خلق بتوانند او را بشناسند. این سخن صدرالمتهلین علی‌رغم اینکه با رویکردی عرفانی و ادبیاتی ذوقی بیان شده و با نگاه دقیق فلسفی می‌تواند مورد نقد واقع شود، نشان از لطافت و عمق معنای «حجب نوری» در اندیشهٔ اوست.

تحلیل فلسفی اخیر از حجاب (حجاب مساوی با نهایت ظهور و آشکارگی)، خوانشی سراسر وجودی است که هیچ‌گونه شائبهٔ عدم در آن راه ندارد و می‌توان آن را از فروع و مضادیق قاعدهٔ عرفانی دانست که حکیم سبزواری در تعلیقهٔ بر اسفار صراحتاً به آن استناد می‌کند: «و من کلمات العرفاء أنه إذا جاوز الشيء حده انعكس ضده، كعدم النهاية في الظهور ينعكس إلى الخفاء» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۲۴).

نتیجه‌گیری

چنان‌که گذشت، بر اساس مبانی حکمت متعالیه می‌توان تفسیری جامع از «حجاب» ارائه داد به‌گونه‌ای که شامل تمامی موارد حجاب اعم از مادی و مجرد یا نورانی و ظلمانی گردد. بر این اساس، «حجاب» به هر مانعی اطلاق می‌شود که با ظهور خود، موجب پوشش و عدم ظهور محبوب می‌گردد. به بیان دیگر، طبق این تفسیر «پرده»، «حسد» و «علم» می‌توانند مصادیقی از حجاب باشند که به ترتیب نمونه‌ای از حجاب مادی، حجاب مجرد ظلمانی و حجاب مجرد نورانی خواهند بود. «پرده» با حضور فیزیکی خود مانع از مشاهدهٔ ورای آن

می‌شود؛ «حسد» به‌عنوان صفتی نفسانی مانع از شکوفایی نفس سلیم و فطرت پاک آدمی می‌گردد و «علم» نیز هرگاه از جایگاه ابزاری خود خارج شده و به‌صورت غایتی مستقل در مسیر سلوک معنوی قرار گیرد، به حجابی تبدیل می‌شود که مانع از قرب الهی و مشاهده تجلیات برتر حق تعالی خواهد بود.

بر اساس این تفسیر، جامعیت مفهوم حجاب حتی از حیث اسناد آن نیز گسترده بوده و شامل هرگونه اسناد حقیقی یا مجازی می‌گردد. در مواردی همچون حجاب‌های مادی و مجرد ظلمانی، که محجوب آن‌ها ذات حق نیست، اسناد حجاب به این امور از نوع اسناد حقیقی، صادق است. به عبارت دیگر، اموری همچون «پرده» و «حسد»، ذاتاً موجب ایجاد مانع شده و حقیقتاً محجوب خویش را محدود و مقید می‌سازند. اما در مقابل، استعمال مفهوم حجاب برای مصادیقی که ذات حق منتسب به محجوبیت می‌گردد، ثانیاً و بالعرض است. برای مثال، «علم» که خود از کمالات وجودی است و ذاتاً نور محسوب می‌شود، اگر جایگاه واسطه‌ای و ابزاری خویش را از دست داده و به‌عنوان غایت نهایی در مسیر سلوک معنوی تلقی گردد، موجب توقف سالک در مراتب پایین‌تر شده و در نتیجه به حجابی بدل می‌گردد که محجوب آن به اسناد مجازی، خداوند متعال خواهد بود؛ چراکه معنای عدمی حجاب مستلزم ایجاد محدودیت در ناحیه محجوب است؛ حال آنکه هیچ نحوی از محدودیت در وجودی که ظهور محض است، راه ندارد. به همین جهت، ملاصدرا در تطبیق این مفهوم بر خداوند، حجاب و محجوب را در حقیقت یکی دانسته و آن را همان خلق معرفی می‌نماید؛ زیرا ذات باری تعالی، نامحدود و مطلق است و نمی‌توان پذیرفت که حتی به واسطه امور نورانی همچون «علم» محدود گردد. بنابراین، می‌توان گفت «علم» اولاً و بالذات نور؛ و ثانیاً و بالعرض حجاب خواهد بود.

با این وجود، کاربرد تعبیری همچون «مرتبه غیب‌الغیوب» برای ذات خداوند، حاکی از آن است که احتجاب ذات حق از مخلوقات، امری است واقعی، مسلم و غیرقابل اغماض. بنابراین، به نظر می‌رسد ارائه تفسیری وجودی از «حجاب‌های نورانی» که با مبانی حکمت متعالیه کاملاً همخوانی دارد، می‌تواند در تبیین دقیق‌تر چنین اصطلاحاتی راهگشا باشد. در این تفسیر، حجاب‌های نورانی نه به‌عنوان اموری عدمی و محدودکننده، بلکه به‌مثابه مراتب و تجلیات وجودی فهمیده می‌شوند که به‌تبع شدت ظهور، موجب بطون نسبی می‌گردند، بی‌آنکه ذات ازلی را در حجابی واقعی قرار دهند.

بر پایه این خوانش وجودی، خداوند متعال ظهور تام و تجلی محض است؛ و همین تجلیات بی‌پایان و کمالات نامتناهی اوست که به‌نحو حقیقی، سبب احتجاب ذات اقدس او از مخلوقات می‌گردد. بدین ترتیب، وجودی نورانی مانند «علم» که خود جلوه‌ای از انوار الهی و کمالی از کمالات حق است، هنگامی که به‌عنوان موضوعی مستقل، توجه سالک را به‌طور انحصاری به خود و نه به‌عنوان آینه‌ای برای ادراک یگانه وجود مستقل - جلب نماید، حقیقتاً به حجاب بدل می‌شود. این احتجاب، نه از باب تحدید ذات نامحدود الهی، که صرفاً به‌سبب قصور در ادراک و توجه محدود سالک است که در مراتب پایین‌تر وجود، متوقف شده و از مشاهده مبدأ اعلی بازمانده است.

بنابراین، در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت در صورتی که اسناد حجاب به‌معنای عدمی آن، در مواردی به کار رود که محجوب غیرخداوند است، اسنادی حقیقی خواهد بود. اما به نظر می‌رسد استعمال «حجاب» به‌معنایی

عدمی آن در خصوص مصادیق «حجب نوری»، یعنی مواردی که محبوب آن حجاب، ذات اقدس الهی است، از نوع استعمال مجازی است. در مقابل، تعریف ارائه شده از «حجاب نورانی»، بر خوانشی کاملاً وجودی استوار است که هیچ گونه شائبه عدم در آن راه ندارد. بر این اساس، می توان این مفهوم را بدون هیچ مسامحه ای و به نحو حقیقی نسبت به خداوند متعال به کار برد. این تفسیر وجودی که ریشه در آرای حکمایی چون ملاصدرا و حکیم سبزواری دارد، می کوشد بدون توسل به مفاهیم سلبی و عدمی، و صرفاً با تکیه بر رویکرد عرفانی و قابلیت های ذاتی خود حقیقت وجود، مفهوم حجب نوری را تبیین نماید. در این نگاه، حجاب های نورانی نه به مثابه سدی حائل، بلکه به منزله مراتب و شئون مختلف وجودی واحد تلقی می شوند.

ضمناً بر اساس مقدمات مذکور، این نتیجه حاصل می شود که انحصار معنای حجاب در مادیات، بی معنا است و با مبانی حکمت متعالیه ناسازگار است. با نگاهی عمیق تر به سخنان فلاسفه اسلامی در این باب، روشن خواهد شد که ایشان در مقام توضیح نبودن حجاب مادی در مجردات هستند. به بیان دیگر، حجاب در هر مرتبه از وجود متناسب با شدت یا ضعف وجودی همان مرتبه ایجاد می شود. یکی از ویژگی های مرتبه مادی که ناشی از ضعف وجودی این مرتبه است، کثافت و تراکم وجودی است که باعث ایجاد مانع و حجاب فیزیکی در وجودهای مادی می شود. حال آنکه این ویژگی در مجردات، که از شدت وجودی بیشتری برخوردارند، موجود نیست و به تبع آن حجاب ناشی از این ویژگی نیز در مجردات وجود نخواهد داشت. لازم به ذکر است که نبود قسمی از حجاب در مرتبه مجرد، به معنای نبود هیچ گونه حجاب در آن نیست؛ چنان که بر مبنای تعریف مذکور و روح معنای حجاب، هر وجودی حتی موجودات مجرد، در صورتی که مستقل لحاظ شوند، مانع از مشاهده حق تعالی خواهند شد و در زمره «حجاب های نورانی» قرار خواهند گرفت.

همچنین می توان تعبیر «لاحرق سبحات وجهه مادونه» در حدیث شریف را که بر ضرورت وجود برخی حجاب ها به ویژه برای سالکان در مراتب پایین تر دلالت دارد، با دقتی فلسفی و مبتنی بر مبانی پیشین تبیین نمود. مطابق این تحلیل، وجودهای نوری تا زمانی که به عنوان اموری مستقل تلقی گردند، در مقام حجاب عمل می کنند؛ اما ذاتاً و به خودی خود، نور محض و یاور سالک در سفر روحانی او هستند. به بیان دیگر، موضوع بر سر وجود واحدی است که دارای حیثیات و اعتبارات مختلف است: از حیث مستقل انگاشته شدن، حجاب است و از حیث عین الربط دانسته شدن، نور است؛ و ضرورت وجود این حجاب های نوری برای سالک، خصوصاً در مراحل ابتدایی سلوک، ناشی از همین حیث دوم است که موجب تناسب و هم سنخ شدن مشاهدات و مدزکات سالک با درجه وجودی وی خواهد بود.

بنابراین، این خوانش از حجاب و حجب نوری نه تنها تعارضی میان سخنان فلاسفه اسلامی، مأثورات دینی و نیز اندیشه عرفا ایجاد نمی کند؛ بلکه ابزاری توانمند برای فهمی عمیق تر و منسجم تر از مفاهیمی همچون «محبوبیت ذات و صفات الهی» از خلق، و نیز تبیین برخی تعبیر ظریف موجود در روایات فراهم می آورد.

منابع

- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة (تحقیق هارون عبدالسلام محمد). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰). کتاب التعریفات. تهران: ناصرخسرو.
- حمزئیان، عظیم و اسدی، سمیه. (۱۳۹۵). بررسی حجاب‌های عرفانی از دیدگاه ابو عبدالله نقری. پژوهش‌های ادب عرفانی، (۳۱)، ۶۵-۹۰.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن (تحقیق صفوان عدنان داوودی). بیروت: دارالشامیه.
- رشاد، علی اکبر. (۱۳۸۴). حجب النور / شرح حجاب‌های نورانی معرفت، در شعر حضرت امام (س). کتاب نقد، (۳۵)، ۱۲۹-۱۴۴.
- رنجبرزاده، فرزانه؛ جوارشکیان، عباس و حسینی شاهرودی، سید مرتضی. (۱۳۹۹). عدم مرز میان مجرد و مادی در تفکر صدرایی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، (۲۷)، ۱۱۹-۱۴۰.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (تصحیح و مقدمه هانری کربن). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). ایقاز النائمین (مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (حاشیه علی بن جمشید نوری و تصحیح محمد خواجوی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (تصحیح محمد خواجوی). قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة قم: مکتبه المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵ الف). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه (حاشیه هادی بن مهدی سبزواری و تصحیح جلال الدین آشتیانی). بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵ ب). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین (تصحیح حامد ناجی اصفهانی). تهران: حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸). سه رساله فلسفی (تصحیح جلال الدین آشتیانی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۴). نهاية الحکمة (تحقیق و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- عابدی، احمد. (۱۳۸۲). حجاب‌های نورانی و ظلمانی از دیدگاه امام خمینی (ره). آینه پژوهش، (۷۹)، ۴۸-۵۹.
- عشریه، رحمان. (۱۴۰۳). تحلیل معناشناختی «حجب النور» در مناجات شعبانیه با رویکرد قرآنی. دعاپژوهی، (۷)، ۲۳۹-۲۵۵.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). العین (گردآوری محسن آل عصفور و تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی). قم: مؤسسه دارالهجرة.
- قمی، شیخ عباس. (۱۳۸۹). مفاتیح الجنان (تصحیح محمدرضا رضوان طلب). قم: آیین دانش.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محقق، فاطمه. (۱۳۹۲). بررسی مفهوم حجاب‌های نورانی و ظلمانی در عرفان اسلامی با تأکید بر مثنوی [پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه محقق اردبیلی].

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۸۶). شرح الإشارات و التنبیہات (تصحیح حسن حسن زاده آملی). قم: بوستان کتاب.
 یوسفی، محمدرضا، و حیدری، الهه. (۱۳۹۱). نور سیاه: پارادوکس زیبای عرفانی. ادیان و عرفان، (۲)، ۱۷۱-۱۹۱.

References

- Ibn Fāris, Aḥmad. (1984/1985 [1404 AH]). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah [Dictionary of Analogical Measures of Language]*. Edited by Hārūn 'Abd al-Salām Muḥammad. Qom: Maktab al-I'lām al-Islāmī.
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram. (1993/1994 [1414 AH]). *Lisān al-'Arab [The Tongue of the Arabs]*. Beirut: Dār al-Fikr lil-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Jurjānī, 'Alī b. Muḥammad [al-Sayyid al-Sharīf]. (1991 [1370 SH]). *Kitāb al-Ta'rīfāt [The Book of Definitions]*. Tehran: Nāshir Khusraw.
- Ḥamziyān, 'Azīm & Asadī, Sumayyah. (2016 [1395 SH]). "Barrisī-yi Ḥijāb-hā-yi 'Irfānī az Dīdgāh-i Abū 'Abd Allāh Naffārī" [An Examination of Mystical Veils from the Perspective of Abū 'Abd Allāh al-Naffārī]. *Pazhūhish-hā-yi Adab-i 'Irfānī [Research in Mystical Literature]*, (31), pp. 65–90.
- Rāghib al-Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad. (1991/1992 [1412 AH]). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān [Glossary of Qur'ānic Terms]*. Edited by Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī. Beirut: Dār al-Shāmīyah.
- Rashād, 'Alī Akbar. (2005 [1384 SH]). "Hujub al-Nūr / Sharḥ i Hijāb hā yi Nūrānī yi Ma'rīfat dar Shi'r i Ḥaḍrat i Imām (s)" [Veils of Light / An Explanation of the Luminous Veils of Knowledge in the Poetry of Imam Khomeini]. *Kitāb i Naqd [Book Review]*, (35), pp. 129–144.
- Ranjbar'zādīh, Farzānīh; Javārashkiyān, 'Abbās; & Ḥusaynī Shāhrūdī, Sayyid Murtaḍā. (2020 [1399 SH]). "Adam-i Marz bayn-i Mujaḥrad wa Mādī dar Tafakkur-i Ṣadrā'ī" [The Absence of a Boundary between the Immaterial and the Material in Ṣadrian Thought]. *Āmūzih-hā-yi Falsafah-yi Islāmī [Teachings of Islamic Philosophy]*, (27), pp. 119–140.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn [Shaykh al-Ishrāq]. (1993 [1372 SH]). *Majmū'ah-yi Muṣannafāt-i Shaykh al-Ishrāq [The Collected Works of Shaykh al-Ishrāq]*. Edited with an introduction by Henry Corbin. Tehran: Mu'assasah-yi Muṭālī'āt wa Taḥqīqāt-i Farhangī.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm [Mullā Ṣadrā]. (1982 [1361 SH]). *Īqāz al-Nā'imīn [The Awakening of the Sleepers]*. Edited with an introduction by Muḥsin Mu'ayyidī. Tehran: Mu'assasah-yi Muṭālī'āt wa Taḥqīqāt-i Farhangī.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm [Mullā Ṣadrā]. (1984 [1363 SH]). *Maṣāṭīḥ al-Ghayb [Keys to the Unseen]*. With marginalia by 'Alī b. Jamshīd Nūrī and edited by Muḥammad Khwājavi. Tehran: Mu'assasah-yi Muṭālī'āt wa Taḥqīqāt-i Farhangī / Anjuman-i Islāmī-yi Ḥikmat wa Falsafah-yi Īrān.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm [Mullā Ṣadrā]. (1987 [1366 SH]). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm [Exegesis of the Noble Qur'ān]*. Edited by Muḥammad Khwājavi. Qom: Bīdār.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm [Mullā Ṣadrā]. (1989/1990 [1368 SH]). *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah [The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys]*. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī.

- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm [Mullā Şadrā]. (1996a [1375 SH]). *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al-Sulūkīyah [The Lordly Witnesses on the Spiritual Methods]*. With marginalia by Hādī b. Mahdī Sabzawārī and edited by Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Beirut: Mu'assasat al-Tārikh al-'Arabī.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm [Mullā Şadrā]. (1996b [1375 SH]). *Majmū'ah-yi Rasā'il-i Falsafī-yi Şadr al-Mutā'allihīn [The Collection of Philosophical Treatises of Şadr al-Mutā'allihīn]*. Edited by Hāmid Nājī Işfahānī. Tehran: Hikmat.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm [Mullā Şadrā]. (1999 [1378 SH]). *Sih Risālah-yi Falsafī [Three Philosophical Treatises]*. Edited by Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qom: Daftar-i Tablighāt-i Islāmī-yi Hawzah-yi 'Ilmiyah-yi Qum.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (2005 [1384 SH]). *Nihāyat al-Hikmah [The Ultimate Philosophy]*. Researched and annotated by 'Abbās 'Alī Zārī'ī Sabzawārī. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī.
- 'Ābidī, Aḥmad. (2003 [1382 SH]). "Hijāb-hā-yi Nūrānī wa Zulmānī az Dīdgāh-i Imām Khumaynī (ra)" [Luminous and Dark Veils from the Perspective of Imam Khomeini (may God have mercy on him)]. *Āyinah-yi Pazhūhish [Mirror of Research]*, (79), pp. 48–59.
- 'Ishriyyah, Raḥmān. (2024/2025 [1403 SH]). "Taḥlīl i Ma'nāshinākhtī yi Hujub al Nūr dar Munājāt i Sha'bāniyah bā Rūykard i Qur'ānī" [A Semantic Analysis of "Veils of Light" in the Sha'bāniyah Supplication with a Qur'ānic Approach]. *Du'ā pazhūhī [Supplication Studies]*, (7), pp. 239–255.
- Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad. (1988/1989 [1409 AH]). *al-'Ayn [The Letter 'Ayn (The Source)]*. Compiled by Muḥsin Āl 'Aşfūr and edited by Mahdī Makhzūmī and Ibrāhīm Sāmārā'ī. Qom: Mu'assasat Dār al-Hijrah.
- Qummī, Shaykh 'Abbās. (2010 [1389 SH]). *Maḥātīḥ al-Jinān [The Keys to the Gardens of Paradise]*. Edited by Muḥammad Riḍā Riḍwāntalab. Qom: Āyin-i Dānish.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī. (1982/1983 [1403 AH]). *Bihār al-Anwār [Seas of Lights]*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Muḥaqqiq, Fāṭimah. (2013/2014 [1392 SH]). *Barrisī yi Maḥḥūm i Hijāb hā yi Nūrānī wa Zulmānī dar 'Irḥān i Islāmī bā Ta'kid bar Mathnawī [An Examination of the Concept of Luminous and Dark Veils in Islamic Mysticism with Emphasis on the Mathnawī]*. Master's thesis, Muḥaqqiq Ardabīlī University, Faculty of Literature and Humanities.
- Muṣṭafawī, Hasan. (1989 [1368 SH]). *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm [The Investigation into the Words of the Noble Qur'ān]*. Tehran: Vizārat-i Farhang wa Irshād-i Islāmī.
- Naşir al-Dīn al-Ṭūsī, Muḥammad b. Muḥammad. (2007 [1386 SH]). *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt [Commentary on the "Remarks and Admonitions"]*. Edited by Ḥasan Ḥasan'zādih Āmulī. Qom: Būstān-i Kitāb.
- Yūsufī, Muḥammad Riḍā & Ḥaydarī, Ilāhah. (2012/2013 [1391 SH]). "Nūr i Siyāh: Pārādūks i Zībā yi 'Irḥānī" [Black Light: A Beautiful Mystical Paradox]. *Adyān wa 'Irḥān [Religions and Mysticism]*, (2), pp. 171–191.