

تشریح آموزه برائت مبتنی بر دیدگاه عرفانی (با تأکید بر نظرات امام خمینی و نگاهی به آیه آیت الله جوادی آملی)

عادل مقدادیان* | ابوالفضل تاجیک**

چکیده

عرفان شیعی، اگر تعریفی متمایز از سایر عرفان‌ها ارائه ندهد، بی تردید، سرچشمه‌های منحصر به فرد (مثل روایات و ادعیه مأثوره با افقهای معرفتی متفاوت) و در نتیجه آموزه‌هایی دارد که در سایر نحله‌های عرفانی، تقریباً اثری از آن آموزه‌ها به چشم نمی‌خورد. هدف این نوشتار که با روش تحلیلی - توصیفی نگاشته شده آن است که به تبیین مسأله «برائت در عرفان شیعی» به عنوان آموزه‌ای که سایر عرفان‌ها فاقد این آموزه هستند. این مقاله، برائت را در دو قوس صعود و نزول مورد واکاوی قرار داده و به اثبات این فرضیه پرداخته است که برائت در قوس صعود، به عنوان یک مقام سه مرحله‌ای قابل طرح است که سالک الی الله با پیمودن این سه مرحله از غیر خدا بریده می‌شود. در این معنا، برائت عرفانی تفاوت‌های فاحشی با برائت از نگاه متکلمان شیعه دارد. در قوس نزول نیز، این فرضیه مطرح می‌شود که مظهر «اسم بری» حضرت زهرا^{علیها السلام} است که با تناکح اسمائیه در کنار مظهر اسم ولی یعنی امیرالمؤمنین سبب ظهور اثرات وجودی در عوالم خواهد شد. این مقاله روایات و احادیثی در شأن حضرت صدیقه طاهره را با همین ذائقه عرفان شیعی و به خصوص مبتنی بر اندیشه‌های عرفانی سه حکیم متأخر تشیع یعنی امام خمینی، علامه حسن زاده آملی و آیت الله جوادی آملی تبیین کرده است.

کلیدواژه‌ها: برائت، اسم بری، عرفان شیعی، حضرت فاطمه، تناکح اسمائی، نظام اسمائی.

* استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه بین المللی اهل بیت: تهران. ایران. (meghdadiyan@abu.ac.ir)

** استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه بین المللی اهل بیت: تهران. ایران. (tajik.abu.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۱)

□ عادل مقدادیان، ابوالفضل تاجیک (۱۴۰۴). تشریح آموزه برائت مبتنی بر دیدگاه عرفانی (با تأکید بر نظرات امام خمینی و نگاهی به آراء آیت الله

جوادی آملی). فصلنامه حکمت اسراء، ۲ (۴۹)، ۹۹-۱۲۸. | doi: 10.22034/isra.2025.500468.2052

مقدمه

عرفان اسلامی بر اساس زهد شروع شد و آنچنان که بوعلی سینا گفته است زهد نه مقسمی در کنار عرفان اسلامی بلکه مرحله‌ای در طول سیر عرفانی است. اما مرتبه‌ای بالاتر در این سیر عرفانی وجود دارد که زاهد را عارف می‌سازد و آن اشتغال به جبروت الهی و اشراق نور حق در سرّ و هسته درونی قلب و حقیقت عارف بالله است. «المعرض عن متاع الدنيا و طيباتها، يخص باسم الزاهد . . . و المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في سرّه يخصّ باسم العارف» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۴۳) این تفکر در اشراقیات الهی، گاه در سیر صعود معنا پیدا می‌کند و گاه در سیر نزول. در منطق عرفان، آنچه قوس نزول را به ظهور اعیان خارج منتهی می‌کند شوق الهی است:

از دم صبح ازل تا آخر شام ابد دوستی و مهر بر يك عهد و يك میثاق بود
سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما به او محتاج بودیم و او به ما مشتاق بود

(حافظ شیرازی، ۱۳۸۴، ص. ۱۹۴)

و اساس قوس صعود نیز، که باعث تفاوت نحوه و ارزش سلوک سالکان می‌گردد، بر مبنای شوق است چونان که در ادعیه مأثوره شیعه آمده است که خدایا قلبی به من عنایت کن که شوقی که در آن هست مرا به تو نزدیک سازد. «الهی هب لی قلباً یدنیه منک شوقه» (ابن طاووس، ۱۳۷۶، ج. ۳، ص. ۲۹۸) لازمه‌ی «شوق»، میرا بودن و به تعبیر روشن‌تر بی‌زاری «شائق» از تمام مفاهیم و مصادیقی که رنگ دوست نداشته باشد.

ز مغز و پوست برون رفته تا به دوست رسیدیم بجان دوست که از هر چه غیر اوست بریدیم

(صفای اصفهانی، ۱۳۳۷، ص. ۱۰۳)

این معنا که در فرهنگ شیعه، از آن به عنوان «آموزه برائت» یاد می‌شود، یک معنای ذاتاً عرفانی است که به عنوان مدخلی در علم فقه و علم کلام نیز از آن سخن به میان رفته است. در

پیشینه این پژوهش به صورت مستقل، کتاب یا مقاله‌ای نگاشته نشده است. یکی از فرضیات این تحقیق، مظهریت حضرت زهراء علیها السلام به عنوان یکی از اسماء جلالی به عنوان ظهور اسم بریء و در مقام تناکح با اسم ولی است. در زمینه مظهریت حضرت فاطمه، علامه حسن زاده آملی کتاب ذیل را نوشته‌اند:

- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۲ ش). شرح فص حکمة عصمتیة فی کلمة فاطمیة. تهران طوبی.
این کتاب گرچه اولین فتح باب در باب دیدگاه عرفان شیعی به حضرت زهراء علیها السلام است اما به هیچ وجه وارد مباحث تذوقی - علمی جدیدی که مقاله حاضر متعرض آن گردیده، نشده است. سایر انگاره‌های عرفانی به مسأله برائت هم از سوی اهل قلم، با نگاه کاملاً کلامی است مثل این بیان: «از منظر عرفان شیعه، برائت و لعن یکی از ارکان سلوک است. اگر انسان دو بال برای پرواز در فضای ملکوت و تقرب الی الله می‌خواهد، یکی برائت و لعن است و دیگری سلام و مؤالات. اگر برائت نبود، سلوکی در کار نیست. این که سلوک را ما براساس «صلح کُلّی» تعریف کنیم، با اندیشه شیعه نمی‌سازد.» (میرباقری، ۱۴۰۴، ص. ۶۰) یا محقق دیگری به نام سید صائب هاشمی نسب، در مطلبی تحت عنوان «تبیین عرفانی باورداشت برائت» می‌گوید: «تجلی اوصاف کمال و جمال در وجود هر کس به میزان قربت او به مظاهر اوصاف کمال و جمال خداوند در ابعاد مختلف اعتقاد و احساس و اخلاق است. در مقابل هر گونه ارتباط باطنی یا ظاهری با بدان عالم، موجب ظهور ناپاکی و خباثت در انسان خواهد شد. همین واقعیت تضاد اوصاف، شیعیان امامان هدایت و هواداران امامان ضلالت را در باطن رو در روی یکدیگر قرار داده است هر چند در ظاهر متوجه آن نباشند.» (هاشمی نسب، ۱۴۰۰، ص. ۳۷)

بیش از این مقدار در این رابطه مطلب علمی و درخوری یافت نشده و لذا جنبه نوآوری این مقاله، اصولاً در تبیین علمی - ذوقی یک انگاره عرفانی شیعی مبتنی بر الف) نقش اسم بریء در کنار اسم ولی در عرفان به صورت تناکح اسمائیه و ب) مظهریت حضرت زهراء علیها السلام

برای اسم بریء است. از موانع و محدودیت‌های تحقیق همین کمبود ادبیات پژوهشی است که خود باعث توفیق برای نگارندگان در رجوع به منابع روایی - تفسیری و ذائقه بزرگان متأخر عرفان شیعی علی‌الخصوص امام خمینی، علامه حسن زاده آملی و آیت الله جوادی آملی گردیده است.

اسم «بریء» از مسائل علم عرفان

عرفان عملی، مسأله بردار نیست بلکه در آن سخن از طیّ مرحله برای رسیدن به قرب ذاتی یا فنای ذاتی است. ولی آنجا که سخن از مسائل عرفانی است، به اعتبار عرفان نظری است و عرفان نظری است که در مقام تبیین یافته‌های عرفانی، مسأله عرفانی را به دنبال دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۲۳۲) در این علم، حقّ از حیثیت ذات مورد بررسی و التفات نیست بلکه از جهت ارتباط ساحت فیض مقدّس او با کثرات در دو قوس نزول و صعود، آن هم به حدّ طاقت بشری است. (فناری، ۱۳۷۴، ص. ۴۴) یکی از اسماء الهی که در عرفان نظری باید درباره آن بحث کرد است، اسم شریف و جلاله «بریء» است. این اسم الهی اولاً به عنوان یک اسم در قرآن کریم برای ذات اقدس اله در کریمه‌ی «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (توبه، ۳) بیان شده است، ثانیاً اگر شبهه شود که «بریء» در این آیه شریفه وصف الهی است نه اسم او، و نمی‌توان از توصیفات قرآنی برای خدای متعال اشتقاق اسمی نمود؛ پاسخ آن است که اولاً این مسأله در میان عارفان اختلافی است که چنانکه علامه حسن زاده آملی می‌نویسند: «ساقی اسم فاعل فعل سقی است. در عبارات اهل دل که خطاب به ساقی می‌شود و شراب طلب می‌کنند همین کریمه «سقاهم ربهم شراباً طهوراً» (انسان، ۲۱) است. عالم روحانی جامع معقول و منقول مولی مهدی نراقی رضوان الله تعالی علیه فرماید: «بیا ساقیا من به قربان تو *** فدای تو و عهد و پیمان تو» مثل مرحوم نراقی اطلاق ساقی را که مشتق از فعل سقیهم قرآن مجید است بر خدای سبحان روا داشته است، با این که اسم ساقی ماثور نیست.» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۶، ص. ۲۶) با این برداشت حتی اگر اسم بریء، صفت نیز باشد می‌توان با بینش عرفانی از

آن اسم مشتق نمود و حداقل با انگاره عرفانی این مسأله خلاف توقیفیت اسمائی نیست. آیت الله جوادی آملی معتقدند «اسم، به اصطلاح اهل عرفان عبارت است از ذات به اعتبار معنایی از معانی. هر یک از معانی حقیقیه خارجیّه چون به شرط لا اعتبار شود، یعنی به شرط لا در معرض شهود عارف قرار گیرد. نعت و صفتی از نعوت و صفات الهی می باشد، این اوصاف اگر وجودی باشند اوصاف جمالیّه و اگر عدمی و سلبی باشند اوصاف جلالیه نامیده می شوند. نظیر علم، قدرت، تسبیح و تقدیس. و هرگاه این معانی لا بشرط اعتبار شوند یعنی ذات در آینه‌ی آن معنی و از طریق حجاب آن، متعین و مشاهده شود، اسمی از اسماء جمالی و یا جلالی الهی نظیر: علیم، قدیر، سبوح و یا قدوس حاصل می گردد... چون اسماء و صفات الهی در نزد اهل عرفان امور لفظی و یا مفهومی نبوده و حقایق تکوینی و تعینات خارجی می باشد، بحث آنان پیرامون عینیت و یا جدایی اسم از مسمی ناظر به یگانگی و یا مغایرت اسماء لفظی با ذات باری نمی باشد بلکه متوجه اسماء تکوینی است». (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۴۰۵) با این بیان، عارفان صفات خداوند را شئون و تجلیات ذات حق می دانند. هنگامی که ذات الهی با آن صفات لحاظ شود، اسمای الهی حاصل خواهد بود.

البته اسماء و صفاتی که بر خدا حمل می شود در یک حد و مرتبه نیستند و به یک نحو بر او حمل نمی شوند. اگر تعین اسم از صفات ذاتی خدا باشد، در ذات با موضوع متحد است و اگر از صفات فعلی ذات اقدس اله باشد، در مقام فعل با موضوع متحد است، نه در مقام ذات. اسمای حسنی الهی نیز با اختلاف مرتبه که همان تفاضل اسمائی است با خدای سبحان متحدند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۲۴۰) از سوی دیگر، راه ارتباط عاطفی و معنوی خلق با خالق نیز همین اسماء و صفات است و انسان سالک برای دست یابی به هر یک از خواسته های مادی و معنوی خویش هنگام درخواست و تقاضا از خداوند متعال او را با اسم و صفت مناسب آن می خواند (جوادی آملی،

در عرفان عملی نیز اگر علم عرفان عملی هم توضیح روش رسیدن عملی به خدا باشد، آنگاه مسأله علم عرفان عملی هم همان تلبس به اسماء و صفات الهی در قوس صعود است که یکی از آن اسماء، اسم شریفه‌ی بری‌ء است.

معنای برائت

نویسنده «التحقیق فی کلمات القرآن» بعد از نقل گفتار اعظم اهل لغت در مورد معنای این واژه می‌نویسد: ماده‌ی (ب ر ا) و (ب ر ی) هم‌ری‌شه‌اند و ی‌کئی از دیگری گرفته شده است، از نظر زبان شناختی ریشه واحدی که هر دوی آنها بدان ریشه برمی‌گردند معنای «دوری از کمبود و نادرستی» است، البته گاهی دوری از کمبود و نادرستی در مرحله به منصفه ظهور و آفرینش رسیدن مطرح است و گاهی در مقام دوری از نادرستی و نقصان‌هایی که پس از ایجاد است.

«والتحقیق أنّ مادّة برأ- و- بری- متقارب أحدهما من الآخر، و الأصل الجامع الواحد فیها: هو

التباعد من النقص و العیب، سواء كان فی مرحلة التکوین أو بعده» (مصطفوی، حسن ج ۱، ص. ۲۴۰)

سخن صاحب التحقیق، به تقارب ریشه‌ای واژه‌هایی همچون «برائت»، «تبری»، «بری‌ء»، «مبرّأ»، «أبرئ» که دارای معنای «دوری» و «بیزاری» است، با کلماتی چون «باری‌ء»، «بریّه» و «نبرأها» که متضمّن معنای «آفرینش» است، اشاره دارد. صاحب «فروق اللغه»، در تفاوت ریشه (ب ر ا) و (خ ل ق) می‌نویسد که «برء» یعنی تمییز و تعین یافتن صورتها و اینکه می‌گویند خدا خلق را ایجاد (برء) کرد، یعنی صورت هر يك را از صورت دیگری جدایی بخشید. از نگاه زبان شناختی «برء»، به معنای «بریدن» است و از همین ریشه، واژه «برائت» گرفته شده که به معنای «بریدن همه وابستگی‌ها حتی کوچکترین اتصال» است. از همین رهگذر، مبرّأ شدن از بیماری را به معنای قطع شدن عوامل بیماری از فرد دانسته‌اند و بر همین سیاق عباراتی مانند: «مبرّأ شدن از بدهی» یا «برء اللحم من العظم» که به معنای جدا شدن گوشت از استخوان است و یا تعبیری چون «تبری جستن از فردی» که به معنای قطع حرمت آن فرد و عدم لزوم برای نگه داشتن حرمت

اوست را بیان کرده‌اند. (عسکری، ۱۴۰۰، ص. ۱۳۱) بنابراین، «برائت» در معنای لغوی، جدایی هر چیزی است از آنچه برای او ناشایست است. از همین رهگذر امام خمینی (ره) معتقد است ضدیت دو طرفی که مورد «برائت» هستند، چنان شدید است که هر دو یک دیگر را نفی می‌کنند. ایشان در مورد فرد مبتلا به صفت حسادت می‌فرمایند: «خدای تعالی از صاحب آن برائت کرده و خود را از او و او را از خود نفی کرده» (امام خمینی ج ۱۳۸۸، ص. ۱۱۴)

گرچه «برائت» در معنای اصطلاحی هر علم، طبعاً معنایی متفاوت با علم دیگر دارد اما تمام این معنای اصطلاحی در فقه و کلام و عرفان، به لحاظ لغوی با یکدیگر دارای قرابت معنایی هستند. به عبارت دیگر، «برائت» به معنای عام آن، در علوم مختلف به همان معنای «دور بودن» است اما متعلق این برائت در آن علوم، متفاوت است. مثلاً اگر در اصول فقه سخن از «برائت» است منظور برائت موضوع از حکم است و اگر در فقه از «برائت» صحبت می‌شود منظور برائت مکلف از تکلیف است. آنگاه که در کلام صحبت از «برائت» می‌گردد نگاه متکلم به برائت اعتقادی است. چنانکه «شیخ صدوق» در کتاب «الإعتقادات» برائت را کاملاً با تفسیری شیعی و در برابر دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام معنا می‌کند. (شیخ صدوق، ۱۴۱۴، ص. ۱۰۵، باب ۳۸) باوری که در میان نحله‌های برائتی شیعه بسیار پر رنگ دنبال می‌شود و بر مبنای آن، اقرار به توحید و نبوت و حتی امامت جز با برائت از متعدیان به خلافت حقه محمدیه پذیرفته نیست. (شیر، ۱۴۲۴، ص. ۵۱۲)

برائت در حدیث شیعی

نکته حائز اهمیت که در اینجا باید بدان توجه نمود آن است که در اعتقادات شیعی، «برائت» مفهومی عدمی در مقابل «ولایت» نیست بلکه بالاصاله از اجزای اسلام شمرده می‌شود. بدان معنا که اگر کسی، محبت اولیاء الهی را داشته باشد، اما در «برائت» دشمنان آنان کوتاهی کند، اسلامش خالص و محض نیست. چنانکه امام رضا علیه‌السلام، در جواب نامه مأمون می‌نویسند: اسلام محض و خالص، شهادت به توحید و . . . و محبت اولیاء خدای عزّ و جل و بغض از دشمنان

ایشان و برائت از آنها و به خصوص از سرکردگان آنان است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۱۰، ص. ۳۵۲)

این معنا تا آنجا در اعتقادات شیعی حائز اهمیت است که در روایات آمده است، مختار ثقفی، با تمام آنچه در انتقام از قاتلین امام حسین علیه السلام انجام داده، در صحنه قیامت، به خاطر محبتی که از بعضی دشمنان اهل بیت علیهم السلام، در دل داشته است، به سوی آتش برده می‌شود که با شفاعت سیدالشهداء علیه السلام، رهایی می‌یابد. امام صادق علیه السلام بعد از آنکه این مسأله را ذکر می‌کنند، می‌فرمایند اگر جبرئیل و میکائیل هم در قلبشان ذره‌ای از محبت دشمنان اهل بیت علیهم السلام را داشته باشند، خدا آنان را به رو در آتش جهنم خواهد انداخت. (همان، ج. ۴۵، ص. ۳۳۹)

البته آنچنان که در پیشینه پژوهش نیز آمد، در میان بیانات به اصطلاح عرفانی نیز معنای کلامی از «برائت»، یعنی بیزاری از افراد فاسد العقیده و عقاید آنان و پیروی کنندگان این عقاید، به عنوان جزئی از کل، مورد لحاظ است.

برائت عرفانی در سیر نزول و سیر صعود

نگاه عرفان، به آموزه برائت بیش از نگاه کلامی و فقهی، اصیل است. از منظر عارف شیعی، «عرفان» یک عام مجموعی است که «برائت» از عناصر و ارکان اصلی آن است. به دیگر سخن همان گونه که اگر از «عرفان» آموزه‌هایی چون «عشق» و «ولایت» را بگیریم، دیگر چیزی به نام «عرفان» باقی نمی‌ماند، اگر مفهوم «برائت» نیز از «عرفان» گرفته شود، دیگر چیزی به نام «عرفان» نخواهیم داشت، در حالی که وابستگی «فقه» و «کلام» با مفهوم «برائت» این اندازه نیست.

این معنا به صراحت در روایات شیعه به چشم می‌خورد که اتخاذ امیرالمؤمنین علیه السلام و سایر ائمه علیهم السلام به عنوان «امام و مرشد» به اضافه «برائت و بیزاری» از دشمنان آنان، مفهوم «عرفان اسلامی» را تشکیل می‌دهد.

«الاتِّمَامُ بِهِ، وَ بِأَمَّةِ الْهَدَى مِنْ بَعْدِهِ وَ الْبِرَاءَةُ إِلَى اللَّهِ مِنْ عَدُوِّهِمْ وَ كَذَلِكَ عِرْفَانُ اللَّهِ» (عباشی،

«برائت» در «عرفان» گاه در سیر نزول لحاظ می‌شود و گاه در سیر صعود. آنجا که برائت در سیر نزول لحاظ می‌گردد سخن از «حق» است از منظر تجلی الهی با اسم «بریء» و آنگاه که در سیر صعود از «برائت» سخن به میان می‌آید، متعلق آن چیزی است که برای رسیدن به غایت عرفانی باید از آن قطع علقه نمود.

پیش از این گفتیم که در عرفان عملی، سخن از شهود است و مراتب و مراحل که برای تکامل این شهود باید پیمود، و آنچه مسائل علم عرفان (عرفان نظری) خوانده می‌شود، گزارش این مشاهدات است. با این عنایت باید بگوییم، در عرفان عملی، مرحله «برائت» سه گونه دارد.

نخستین مرحله برائت

مرحله نخست «برائت عرفانی»، «دوری» و «بیزاری» از هر «رجس» و «پلیدی» می‌باشد. «عقل» از منظر عرفانی، گوهری است که «سالک الی الله» را به مقام عبودیت خدای رحمان می‌رساند. (عروسی حویزی، ۱۴۰۵، ج. ۵، ص. ۳۸۲) و از آنجا که ریشه این گوهر، عفت (پاکدامنی) است، میوه‌اش «دوری» و «بیزاری» از گناهان می‌گردد: «إِنَّ أَصْلَ الْعَقْلِ الْعَفَافِ وَ ثَمَرَتُهُ الْبِرَاءَةُ مِنَ الْآثَامِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۷۵، ص. ۷) «عقل» عرفانی، «عقال» نفس از جهل است. (ابن شعبه حزانی، ۱۳۶۳، ص. ۱۵) این تقریر از برائت، تلازم معنایی تامی با مفهوم عرفانی «برائت» دارد. زیرا عارف در سیر صعود، از «جنود جهل» (نک، کلینی، یعقوب، اصول کافی، ج. ۱، ص. ۲۱ کتاب العقل و الجهل) «میراء» می‌شود و این «برائت» نیز، نه بدان‌گونه است که در علم اخلاق از آن به عنوان «تقوا» و «نگه داشتن خود» از «جنود جهل» یاد می‌شود، بلکه «شاکله» نفس انسان از «امارة بالسوء» به لوامه و سپس به «مطمئننه» تغییر یافته و از باب «كُلُّ يَعْْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (اسراء، ۸۴)، «سالک الی الله» که شاکله و درون او متصل به علم شده را به مقام «اعتصام» می‌رساند، از این رو، سالک واصل هیچ عمل خلافی را دوست نمی‌دارد. او متوجه این حقیقت است که «شرط ورود به صراط نعمت، حق برائت و دوری از صراط گمراهان است» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ج. ۲۰، ص. ۳۱۹)

بنابراین در مرحله نخستین «برائت عرفانی»، سالک که در حجاب کثرت است گمان می‌برد میان فعل بد و فاعل بدی، نباید تفاوت قائل شد. برای جلوگیری از این اشتباه است که در قرآن و سنت، در يك مقام، صریحاً سخن از برائت از عمل است نه برائت از عامل. همانطور که در کریمه «وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَ لَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ» (یونس، ۴۱) سخن از برائت از عمل عامل است نه خود او.

البته این مسأله در گونه سوم برائت، که بالاترین مرتبه در نگاه سیر صعودی به این مقوله است، بدون اراده سالک و از طریق ارتباط روحی با انسان کامل، ایجاد می‌گردد که تبیین آن در ادامه خواهد آمد. اما تا پیش از این مرحله، برای آنکه سالک، قدرت تمییز ندارد که در کجا فاعل قبح را باید دشمن بشمرد و در کجا فعل قبیح را، لذا جزئیات مسأله را برایش تبیین می‌کنند. به عنوان نمونه راوی از حضرت موسی بن جعفر علیه السلام سؤال می‌کند که یکی از کسانی که ولایت شما را قبول دارد، شرب خمر دارد و بعضی کارهای زشت که گناه است از او سر می‌زند؛ آیا از وی برائت و بیزاری و دوری بجوئیم؟ و حضرتش جواب می‌فرماید که از فعلش ابراز برائت کنید و از خودش برائت نجوئید، دوستش داشته باشید اما عملش را دشمن بدارید. (نوری، ج. ۱۲، ص ۲۳۷) به تعبیر امام خمینی (ره)، برخلاف اندیشه عموم، سالک نه تنها از خود این فرد نباید بدش بیاید بلکه ستار عیوب او باشد: «چنانچه حق تعالی ستار عیوب بندگان است، ستاران را دوست دارد و از هتک ستور بیزار است، پس سالک إلى الله ستار عیوب بندگان خداست.» (امام خمینی، ب ۱۳۸۸، ص. ۵۳)

در منطق قرآن، برائت از خود فرد، فقط در جایی است که آن فرد معاند شمرده شود (نک: توبه، ۱ و ۳) و تا پیش از آن باید از عمل او برائت جست نه از خود او، برای واصلان و برای آنان که به وصل نرسیده‌اند با تبعیت از واصلان، شناخت معاند در همین دنیا ممکن است (برای مورد اول نک: توبه، ۱۱۴ و برای مورد دوم نک، ممتحنه، ۴) اما برای غیر این دو گروه در قیامت که پرده‌های یقین برداشته می‌شود ممکن می‌گردد. (نک: بقره، ۱۶۶) در قرآن، برائت در دو مورد دیگر آمده است از خود افراد ذکر گردیده

که هر دو مورد سخن شیطان است. (نک: انفال، ۴۸ و حشر، ۱۶) اما در سایر آیات، «برائت» متوجه فعل است و نه فاعل، که شامل این موارد است: برائت از آنچه به عنوان خدا می‌پرستند (زخرف، ۲۶)، برائت از شریک‌هایی که برای خدا در نظر می‌گیرند (انعام، ۱۹ و...) برائت از عمل افراد (یونس، ۴۱ و شعراء، ۲۱۶) و برائت از جُرْم‌هایی که آنها مرتکب می‌شدند (توبه، ۳۵)

دومین مرحله برائت

دومین گونه‌ی «برائت عرفانی»، «بیزاری» از «خود» است. امام خمینی در وظایف سالک می‌نویسد: «و از اعوجاج سلطان نفس تبری جوید و قدم بر سر همت و رؤیت آن نهد و آینه قلب خود را از زنگار همت خود و قدم آئیت و انانیت خویشتن بزداید، که تا خود را قائم به امر بیند و با قدم همت در آن درگاه قدم زند.» (امام خمینی، ب ۱۳۸۸، ص. ۹۸)

طبیعتاً و به قیاس اولویت در جایی که سالک از خودیت خود بیزار است، از ما سوی الله، از حیث خودیتشان، بیزار است گرچه از آن جهت که متصل به خدایند آنها را دوست می‌دارد. «آیا دیگر امکان دارد که کسی که امر خود را به او محوّل کند و او را وکیل در مهمّات خود سازد و از حول و قوه خود و دیگران بریء و بیزار، و به حول و قوه او پناه جوید، او را ضایع و مهممل گذارد؟» (نراقی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص. ۷۸۸) سالک در این مقام، حتی از آنانی که خلأ وجودی او را پُر می‌کنند، اگر این پر نمودن از باب محبت الهی نباشد، بیزار است. چه آنکه مقام برائت بالاتر از مقام حبّ است و ریشه حبّ، تبری از غیر محبوب است. (منسوب به امام صادق علیه‌السلام، ۱۴۰۰ق، ص. ۱۹۵)

فیض کاشانی آنجا که سخن از آداب باطنی قرآن به میان می‌آورد، آخرین مورد آن را، تبری از خود، می‌داند: «تبری، و مقصود از آن این است که از توان و قدرت خود بیزاری جوید، و به خود به چشم رضا و پاکی ننگرد...» (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص. ۳۴۳) و امام خمینی (ره) نیز در این باره می‌گوید: «بهتر آن است که سالک إلى الله پای سلوک خود را بشکند و از اعتماد به خود و ارتیاض و عمل خود یکسره برائت جوید و از خود و قدرت و قوت خود فانی شود و فنا و اضطرار خود را

همیشه در نظر گیرد تا مورد عنایت شود و راه صد ساله را با جذبۀ ربوبیت يك شبه طي نماید، و لسان باطن و حالش در محضر قدس ربوبیت با عجز و نیاز عرض کند: اَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَّرَّ اِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ. (امام خمینی، الف ۱۳۸۸، ص. ۶۷)

در این مقام است که جذبۀ «بمشیتي كنت انت الذي تشاء» سالک را فرا می‌گیرد و به توحید افعالی می‌رسد و در برائت از قدریه ظاهری و قدریه باطنی، هم نوا با امیر مؤمنان می‌گوید: «بحول الله و قوته اقوم و اقعد» (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج. ۳، ص. ۶۰۲، باب جواز البراءة فی الصلاة من أعداء الدین) در این مقام سالک واصل از آخرین حجاب نورانی که با او در نزاع است، یعنی انانیت خویش خلاصی می‌یابد و از خودیت خود برائت می‌جوید و از میان بر می‌خیزد:

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

(حافظ شیرازی، ۱۳۸۴، ص. ۲۶۶)

امام خمینی (ره) این مفهوم را اینگونه توضیح می‌دهند: «و اگر بخواهد به قدم اعتماد به خود و عمل خود این راه را طي کند، هلاک شود، چه که ممکن است از او دستگیری نشود، چون طفلی که تا خود به جسارت راه رود و به قدم خود مغرور شود و به قوت خود اعتماد کند، مورد عنایت پدر نشود و او را به خود واگذار کند. و چون اضطرار و عجز خود را به پیشگاه پدر مهربان عرضه دارد و از اعتماد به خود و قوت خود یکسره خارج شود، مورد عنایت پدر گردد و او را دستگیری کند، بلکه او را در آغوش کشد و با قدم خود او را راه برد.» (امام خمینی، الف ۱۳۸۸، ص. ۶۷) سالک در این مقام، اگر توبه می‌کند نه از گناه خود است، که او را جرأت بر گناه نیست بلکه به مصداق «وجودك ذنب لا یقاس به ذنب» از بود خود است که اظهار توبه می‌کند. گرچه عارفان در این مقام گاهی معتقدند ما وجود داریم اما وجودمان فقری است:

دم از «وجودك ذنب» زدند بی‌خبران چه سان عطیه حق را گناه ما گویند؟

بلی گناه بود دعوی وجود از ما به اهل راز چنین گوی تا به جا گویند

(غالب دهلوی، ۱۳۸۹، ص. ۱۷۲)

و گاه معتقد است ماسوی الله، نبود بود نما یا همان «نمود» هستند. عارفان شیعی، با ذائقه روایی عمدتاً در دسته اول جای گرفته و از غنای «بود» خود و اینکه حق آن بود را با همه طاعتش نمی‌توانند ادا کنند خجالت زده‌اند و احساس فقر می‌کنند و در مقام دعا می‌گویند ما در مرتبه غنا هم فقیریم چه آنکه قائل باشیم همین نمود بودنما را هم نداریم: «أنا الفقير في غنای فكيف لا أكون فقيراً في فقری» (ابن طاوس، ۱۴۰۹، ج. ۱، ص. ۳۴۸) چنین ذائقه‌ای در عرفان خود را نبود نمی‌داند بلکه ناچیز می‌پندارد و اگر از خدای متعال می‌خواهد که او را عذاب نکند نه به خاطر ترس از جهنم، که بدان خاطر است که برای خود و افعال خود در ملك خدا مقداری نمی‌بیند: «اللهم من أنا حتى تغضب عليّ فوعزتك ما يزين ملكك إحسانی و لا يقبحه إساءتی و لا ينقص من خزانتك غنائی و لا يزيد فيها فقری» (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج. ۲، ص. ۱۰۲)

اما نگاه عارفان شیعی دارای ذوق حکمی-روایی است. همچون فیض کاشانی در سیره پیامبر اکرم ﷺ می‌نویسد: «هر گاه مشکلی پیش می‌آمد حل آن را به خدا واگذار می‌کرد و از نیرو و توان خود تبری و از خداوند هدایت می‌طلبید (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج. ۴، ص. ۱۶۲)

همانطور که در این دعا آمده است، سالک در مقام تبری از خود چنان پیش می‌رود تا اندک اندک وارد آستانه مرتبه سوم از «برائت» می‌شود که در آن هوا و اراده‌اش نسبت به خواست، مطاع الهی می‌گردد. البته در خصوص این معنا که محو انیت و خودی به چه معناست برخی عارفان شیعی معتقدند که «فنا فی الله» به معنای «فنا فی ذاتی» یا فنا فی صفات ذاتی، امکان دارد اما به نظر می‌رسد به مصداق «و قربك غاية سؤلی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۹۱، ص. ۱۴۸) هیچ‌گاه سالک واصل نمی‌تواند از فنا فی صفاتی بالاتر بگذارد و الا مصداق «و لو دنوت انملة احترقت» (همان، ج. ۱۸، ص. ۳۸۲) می‌شود، و مقام فنا فی ذاتی (نسبی) که از آن تعبیر به مقام «او ادنی» می‌کنند، مرتبه‌ای است که فقط انسان کامل و چهارده معصوم در آن عرصه، قدم گذاشته‌اند و به مقام «فكان قاب قوسين أو أدنی» (نجم، ۹) رسیده‌اند. امام خمینی آنگاه که از اولین تجلی الهی صحبت می‌کنند، «او ادنی»

را فرای مقامات می‌دانند. (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص. ۴۵) با عنایت به اینکه تشکیک در مظاهر تشکیک خاص الخاصی است، فنای ذاتی در مظاهر تشکیکی است و از همین رهگذر است که در فص شیشی از شرح فصوص الحکم وقتی شیخ اکبر سخن از عطایای ذاتی می‌کند که مساوق با تجلی ذاتی است، شارح شیعی معاصر فصوص می‌نویسد: «عطایای ذاتی بی‌واسطه اسماء و صفات ظاهر نمی‌شود زیرا که حق تعالی از حیث ذاتش تجلی بر موجودات نمی‌کند مگر از وراء حجابی از حجب اسمائیه (اسم یعنی حجاب)» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ۷۲)

سومین مرحله برائت

پیش از آنکه این مرحله را توضیح بدهیم ذکر این نکته مهم است که منطق سلوکی میان این مراحل گرچه از لحاظ نفس الامری حقیقی است یعنی قوام وجودی‌اش، وابسته به وضع و قرارداد بشر نمی‌باشد و فی نفسه تقرّر وجودی دارد؛ چرا که در عرفان عملی، قرارداد و اعتبار بی‌معناست اما در مقام عرفان نظری و با نگاه فلسفی عناوین و ترتیب این مراحل اعتباری است و می‌تواند به جهت اغراض بیانی و تبیینی این مراحل نام‌گذاری یا مرتّب شود. در ما نحن فیه نیز گرچه از اولین لوازم محبت و متابعت این است که حبّ و بغض سالک محبّ با حبّ و بغض محبوب یکی شده باشد و پس از نیل به عالم ولایت و رسیدن به مقام قرب فرائض، اساساً غضب الهی و غضب ولی یکی شود اما از آنجا که نمود عملی این حبّ و بغض می‌تواند خودآگاه یا ناخودآگاه باشد، از همین رهگذر می‌توان سومین و بالاترین مرحله «برائت» در سیر صعود و عرفان عملی را بیزاری ناخودآگاه سالک محبّ از هر چیزی دانست که محبوب و مراد و معشوق از آن بیزار است:

عشق از طلب مراد دور است	عاشق از مراد خود نفور است
شادان به غم و غمین ز شادی	خاک است به کسوی نامرادی

(جامی، ۱۴۰۱، ص. ۷۳)

در نگاه نخست، شاید تصوّر شود که این مرحله از برائت عرفانی چیزی جز همان نگاه کلامی

به مقوله برائت نیست. نکته‌ای که باید به آن توجه نمود آن است که برای متکلم باید محبوب و دشمن محبوب معرفی شود تا محبوب را دوست بدارد و با دشمنان او دشمن باشد اما عارف در مقام «سلم لمن سالمکم و حرب لمن حاربکم» (ابن طاووس، ۱۳۷۶، ج. ۲، ص. ۱۳۶) به فطرة الله بازگشت نموده و مانند کودکان حلال‌زاده‌ای که بر سر راه امیرالمؤمنین قرار داده می‌شدند و به مقتضای «کلّ مولود یولد علی الفطرة» (فرات کوفی، ۱۴۱۰، ص. ۱۴۹) روی از ایشان بر نمی‌گرداندند (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ج. ۱، ص. ۴۵) بدون آنکه محبوب را به او معرفی کنند، او را می‌شناسد و دوست می‌دارد و بدون آنکه دشمنان محبوب را به او بشناسانند، با کمالات و ارتباط روحی که با محبوبش دارد آنها را می‌شناسد و نسبت به آنها «برائت» دارد.

اثر ارتباط روحی

نتیجه این «ارتباط روحی»، آن است که حسّ و حال محبوب به محبّ منتقل می‌شود، به گونه‌ای که با خوشحالی او خوشحال و با ناراحتی او ناراحت است، بدون اینکه در کنار او باشد. این حالت می‌تواند در عشقهای مجازی هم باشد.

در طریق معنویات این حالت میان استاد و سالک در مراحل ابتدائی ایجاد می‌گردد ولی در مراحل بالاتر و به صورت کامل‌تر میان سالک الی الله و امام برقرار می‌گردد. «ارتباط روحی» قدر متیقّن امر به ارتباط با امام زمان، در تفسیر آیه «یا ایّها الذّین آمنوا اصبروا و صابروا و رابطوا» (آل عمران، ۲۰۰) است. در تفسیر اثری این آیه چنین آمده که فردی که عقل و فهم و معرفت در او پدید آید، غیبت و نبود امام برای او با زمان مشاهده امام فرقی ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۳۶، ص. ۳۸۷) و اثر وضعی انتظار برای او نوعی فرج شخصی و ظهور فردی را ایجاد می‌کند. (نعمانی، ۱۳۹۷، ص. ۳۳۰) سالک در این مقام، به جایی می‌رسد که بی آنکه در کنار امام باشد، از باب «یفرحون لفرحنا و یحزنون لحزننا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۱۰، ص. ۱۱۰) با خوشحالی امام خوشحال و با ناراحتی او ناراحت می‌شود. امام خمینی (ره) برای این ارتباط روحی که نتیجه آن سلم و صلح با آنچه محبوب با آن

در صلح و سلامت است و جنگ با آنچه محبوب با آن در جنگ است می‌باشد، مکانت و جایگاهی خاصّ قاتل بودند و این معنا را بر اساس روایت شریفه «هل الدّین الاّ الحبّ و البغض» اساس دین می‌دانستند. ایشان می‌فرمایند: «مگر تحقق دیانت جز اعلام محبت و وفاداری نسبت به حق و اظهار خشم و برائت نسبت به باطل است؟ حاشا که خلوص عشق موحدین جز به ظهور کامل نفرت از مشرکین و منافقین میسر شود.» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۲۰، ص. ۳۱۴)

البته ظهور این «ولایت» و «برائت» بر اساس شاکیه روحی آنهاست نه آنکه با تکلف خود را وادار به این کار بکنند. یکی از شیعیان به امام صادق علیه‌السلام عرض می‌کند گاهی می‌شود من بدون هیچ دلیلی که برایم مشخص باشد، خوشحال یا ناراحت می‌شوم. امام علیه‌السلام می‌فرماید دلیل این مطلب آن است که ما همان زمان خوشحال یا ناراحتیم و این حالت روحی به شما هم انتقال می‌یابد چرا که ما و شما شیعیان از نور خدا هستیم. (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۹۳)

قوّت این «ارتباط روحی» تا بدانجا می‌رسد که سالک می‌تواند از راه دور با امام خویش صحبت کند. یکی از شیعیان به حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام در نامه‌ای می‌نویسد گاهی می‌شود انسان می‌خواهد با امامش مرتبط باشد، همانطوری که با خدا ارتباط برقرار می‌کند، (ولی در کنار امام نیست، در این حالت چه کند؟) امام در جواب می‌فرماید: اگر برای تو حاجتی وجود دارد، کفایت لبه‌ایت را به بیان آن تکان دهی، بی‌تردید بلافاصله جوابت خواهد آمد. (ابن طاوس، ۱۳۷۵، ص. ۲۱۱)

البته این مسأله مخصوص به زمان حضور ائمه علیهم السلام نیست و اکنون و در زمان غیبت امام زمان علیه‌السلام نیز می‌شود این ارتباط روحی و دوستی و دشمنی بر اساس آن را داشت. لذا امام خمینی (ره) حتّی حکم برائت سیاسی حجّ را هم در این نگاه عرفانی دائمی و تعطیل ناشدنی می‌دانستند: «فریاد برائت از مشرکان مخصوص به زمان خاص نیست، این دستور است و جاوید.» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۲۰، ص. ۹۴)

نکته مهم اینجاست که «ارتباط روحی» یک سویه و فقط از سوی محبّ نیست، بلکه حالات محبّ هم بر محبوب اثر می‌گذارد. از همین رهگذر است که حضرت امیر علیه السلام در جواب کسی که از علّت رنگ پریدگی‌شان سؤال می‌کند، می‌فرماید مگر تو مریض نبودی؟! ما به خوشحالی شما، خوشحال و به ناراحتی شما ناراحت و با مریضی شما ناخوش می‌گردیم. برای شما دعا می‌کنیم و آنگاه شما دعا کنید ما، آمین می‌گوییم. (صقار، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۲۶۰)

البته این ارتباط روحی به مقتضای «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ» (انعام، ۱۲۱) برای کسانی که روحیه طغیان دارند هم وجود دارد. درست همان گونه که با داشتن ارتباط روحی با خدا و اولیاء الله محبّت غیر خدا از قلب خارج می‌شود، برائت می‌تواند روی و متعلّق دیگری هم داشته باشد. از همین رهگذر است که امام خمینی (ره) می‌فرماید: «اگر انسان به مرض دنیاپرستی و هواخواهی مبتلا شد، محبت دنیا قلب او را فراگرفت، از غیر دنیا و ما فیها بیزار می‌شود.» (امام خمینی، ۱۳۸۷، ص. ۵۲) به عبارتی کسانی هستند که تمام وجودشان ظلمانی می‌شود لذا روحشان نمی‌تواند آیات قرآن را که نورند و سخنان اهل بیت علیهم السلام که امرشان رشد است بپذیرد و به تعبیر قرآن سینه‌اشان چنان تنگ می‌گردد که گویی می‌خواهند به آسمان بالا روند و توانشان نیست. (انعام، ۱۲۵) چه آنکه در مراحل عمیق‌تر ممکن است انسان به جایی برسد که آیات خدا را نیز تکذیب کند یعنی اعتقاداتش را هم از دست بدهد. (روم، ۱۰) امام خمینی (ره) در مورد چنین برائتی هشدار می‌دهند: «روزی که خدای تعالی از ما مؤاخذه فرماید و بر ما احتجاج نماید و ائمه اطهار علیهم السلام، نعوذ باللّه، از ما برائت جویند بواسطه برائت ما از احادیث و علوم آنها. پناه می‌برم به خدای تعالی از سوء عاقبت و بدی مرجع.» (خمینی، ج. ۱۳۸۸، ص. ۳۸۹)

گزیده سخن آنکه در این سیر در مرحله سوم، عارف به جایی می‌رسد که نمی‌تواند کسانی را که خدای متعال و معصومین علیهم السلام دشمن می‌دارند دوست داشته باشند گرچه پدر یا فرزند یا برادر یا خانواده او باشند. (مجادله، ۲۲) این بدان خاطر است که در سیر و سلوک به مرحله‌ای رسیده‌اند که «ایمان

مستقر» پیدا کرده‌اند و «ارتباط روحی» آنان، از سوی خدای متعال تأیید و برقرار گردیده است.

موهوبی و اعطایی بودن مرحله سوم برائت عرفانی

نکته حائز اهمیت این که مرحله سوم «برائت عرفانی» از سوی خدای متعال به مقتضای «فَأَسْتَلُ اللّٰهَ الَّذِي اَكْرَمَنِي بِمَعْرِفَتِكُمْ وَمَعْرِفَةَ اَوْلِيَائِكُمْ وَرِزْقِنِي الْبِرَاءَةَ مِنْ اَعْدَائِكُمْ . . .» (قمی، زیارت عاشوراء) یک مسأله اعطایی است و باید روزی سالک گردد، همانطور که «معرفت» از نگاه عرفانی، عنایی است نه کسبی. گرچه مقدمات آن، یعنی دو مرحله پیشین برائت، اکتسابی است. به همین ترتیب ممکن است در مرحله اول انسان با اختیار خود بدی و رجس را ترک کند و در مرحله دوم ولایت نفس و شیطان و دنیا را کسب کرده و بعد در مرحله سوم وجودش عین رجس شود چونان که در مورد فرزند نوح گفته شده که او دیگر خودش «عمل غیر صالح» (هود، ۴۶) شده است. در چنین جایگاهی اهل بیت به عنوان ولیّ انسان تبدیل به خصم او می‌شوند. (بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳، ج. ۱۱، ص. ۱۱۷۴) از همین رهگذر است که امام خمینی (ره) نسبت به تبدیل شدن ولایت اهل بیت علیهم‌السلام به برائت و خصومت ایشان هشدار می‌دهد: «همین به گوش ما می‌رسد از قول امام صادق علیه السلام: وَمَنْ يَكُ (كَذَلِكَ) فَلَسْتُ مِنْهُ و لَيْسَ مِنِّي. «کسی که از من معرض باشد و سخط کند به من، نه من از او هستم و نه او از من.» نمی‌فهمیم این برائت حق تعالی از ما و این بیزاری چه مصیبتی است و چه چیزها در زیر سر دارد. کسی که خارج شد از ولایت حق و بیرونش کردند از زیر پرچم رحمت ارحم الراحمین، دیگر امید نجات برای او نیست، شفاعت شافعان نصیب او نخواهد شد: مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ اِلَّا بِاِذْنِهِ. کی شفاعت می‌کند کسی را (که) سَخَطْنَاكَ بِهٖ خَدَا است و از حرز ولایت او خارج است و ریسمان مودت ما بین او و مالک رقابش پاره شده؟» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۱۰۹)

مظهر اسم «بریء» در سیر نزول

در نگاه عرفانی، تعینات ظهور علم الهی در مرحله فیض مقدّس، خود، اسماء‌الله‌اند بنابراین

اسماء لفظی اسم الاسمند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۷) با این نگاه، اسم الاسم «بریء» در لوح محفوظ و عین ثابتش، کدام حقیقت خارجی است؟ با مراجعه به متون حدیثی این حقیقت به روشنی به چشم می‌خورد که مظهر اسم «بریء» وجود صدیقه طاهره فاطمه زهراء علیها السلام می‌باشد.

دلیل نخست روایت صریحه‌ی رسول خدا صلی الله علیه و آله است که می‌فرماید: خدا به غضب فاطمه غضب می‌کند و با رضایت او راضی می‌شود. (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ص. ۳۸۴) تحلیل عرفانی این روایت، در نگاه سطحی، اینگونه است که مجلای غضب الهی، آینه‌ای به نام فاطمه زهراء علیها السلام است که اسم بریء در آن تجلی نموده است. اما با نگاه عرفانی عمیق‌تر به این روایت، غضب حضرت زهراء علیها السلام همان ظهور اسم بریء و فعل الهی (غضب) همان فعل فاطمی است. با این توضیح در این مقام دوگانگی میان غضب الهی و غضب فاطمه زهراء علیها السلام وجود ندارد تا نوبت آن برسد که بگوییم یکی از دو غضب مسبب غضب دیگری است. لذا در سیر صعود، از شرایط سلوک عرفانی آن است که سالک از هر کسی که صدیقه طاهره علیها السلام بریء و بیزار بوده‌اند، تبری داشته باشد: «مُبَرِّئٌ مِمَّنْ تَبَرَّأَتْ مِنْهُ مَوَالٍ لِمَنْ وَالَيْتِ مُعَادٍ لِمَنْ عَادَيْتِ مُبَغِضٌ لِمَنْ أَبْغَضْتَ مُحِبٌّ لِمَنْ أَحْبَبْتَ» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج. ۲، ص. ۵۷۳) با عنایت به آنچه تا کنون در باب اسماء الهی بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که اسماء لفظی، از نگاه عارفان اسم الاسمند و اسم الهی همان مظاهر خارجی هستند. با این بیان از آن روی که از نگاه عرفانی همین عبارات زیارتنامه حضرت زهراء علیها السلام نیز در حقیقت نوعی تبیین مقام قرب فرائض برای حضرت فاطمه علیها السلام است، می‌توان ایشان را مظهر اسم بریء و اسم بریء را اسم الاسم دانست و نتایج حاصل از برائت در عالم رانه به این اسم لفظی که به حضرت زهراء علیها السلام منتسب کرد و بیان نمود که سالکی که از آنچه حضرت فاطمه علیها السلام بیزار است بیشتر برائت دارد، بیش از بقیه سالکان الی الله قدرت روحی بر بریدن از هر ناپاکی و تبری از ناخالصی را دارد و از مُخْلِصین خواهد شد. آیت الله جوادی آملی در این باره می‌گوید: «نباید گمان برد که این آثار مهم بر اسم لفظی یا مفاهیم ذهنی مترتب است؛ زیرا هرگز با لفظ و مفهوم ذهنی نمی‌توان در جهان عینی اثر

گذاشت و مرده را زنده کرد. اگر فرموده‌اند کسی که اسم اعظم خدا را بداند صاحب طی الارض خواهد بود، چنین نیست که اگر لفظی را به زبان آورد یا مفهومی را در ذهن حاضر کرد، بدون تکامل روح و رسیدن به حقیقت اسم اعظم بتواند از عهده اینگونه امور برآید. اسم اعظم مرتبه و مقام عینی است نه لفظ و مفهوم. اگر روح کامل شد و به مقام ولایت رسید مظهر قدرت حق یا اسمی از اسماء و صفاتی از خدای سبحان شد، به قدرتی دست می‌یابد که می‌تواند به اذن خدا مرده را زنده کند و تصرفات دیگری داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۲۵۲-۲۵۳)

دلیل دیگر بر آنکه فاطمه زهرا^{علیها السلام}، مظهر اسم «بری» است آن است که بنا بر اعتقادات مسلمه شیعه، دوازده امام مظهر صفت ولایتند. از این رو فردی که بخواهد بهتر از آنها باشد (امی خیر منی) (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ج. ۲، ص. ۹۴) و بر آنها هم ولایت داشته باشد (و ائمتنا فاطمه حجة الله علینا) (مسعودی، ۱۴۲۰، ص. ۹۹) و طاعتش بر آنها هم فرض باشد (و لقد کانت مفروضة الطاعة علی جمیع من خلق الله من الجنّ والانس . . .) (طبری، ۱۴۱۳، ص. ۱۰۶) بدین معنا که چون ائمه و از جمله امیرالمؤمنین^{علیه السلام} در شمول «علی جمیع خلق الله» وارد می‌شوند پس حضرت زهرا^{علیها السلام} مفروضة الطاعة برای آنان نیز هست. این مطلب با اندیشه کلامی کمی ثقیل و غیرقابل هضم است اما با اندیشه عرفانی می‌توان مسأله را چنین تبیین کرد که تفاضل اسمائی یک اسم بر اسم دیگر در عرفان ثابت شده است و به تبع آن مظهر و رقیقه این اسماء نیز بر مظهر و رقیقه اسماء مفضول برتری خواهد داشت. نحوه این برتری از دو حال خارج نیست یا آنکه این مظهر اتم باید علاوه بر آنکه مظهر اسم «ولی» هست، به واسطه تناکح اسمائی مظهر اسم دیگری هم باشد که او را در ظهور اتم کمک کرده باشد، یا آنکه در مظهریت همین اسم به سبب تشکیک در ظهور، مظهریتی قوی‌تر داشته باشد. بر همین اساس هم فاطمه زهرا^{علیها السلام} نیز به اقتضاء (بضعة منی) بودن (هلالی، ۱۴۰۵، ج. ۲، ص. ۸۶۹)، خود در مقابل رسول خدا جزء از کل است.

این معنا که عارفان از آن با عنوان «تناکح اسماء» یاد می‌کنند، برای فردی که متوجه وجه «نزلونا

عن الرّبوبیة و قولوا فینا ما شئتم» (بسطامی، ۱۳۸۸، ص. ۳۳) شده باشد نه تنها، غلو نیست که حقیقت جز این نیست. علاوه حسن زاده آملی در این خصوص، پس از آنکه نکاح را، بر مبنای حرکت حبّی حضرت قدّوس، در کلّ وجود ساری دانسته، (حسن زاده، ۱۳۸۲، ص. ۵۳ و ۵۴) این بیان را دارد که انسان کامل اگر مرد باشد مظهر عقل کلّ و صورت آن است و اگر زن باشد مظهر نفس کلیه است، بنابراین علی بن ابیطالب صورت عقل کلّ و فاطمه زهرا مظهر نفس کلیه است. (حسن زاده، ۱۳۷۸، ص. ۱۱۹)

در افقی بالاتر، از آنجا که خلقت بر مبنای قانون زوجیت شکل گرفته است (ذاریات، ۴۹) و معنای عرفانی این آیه شریفه آن است که اگر در کنار اسمهای جمالی و بلکه مندمج در آنها، اسماء جلال الهی نبودند، اساس خلقت شکل نمی‌گرفت. همان گونه که امام خمینی (ره) به این معنا اشاره می‌کنند:

«فی قول الصادق علیه السلام ما رأیت شیئا الا ورأیت الله فیهِ فالجمال ظهور الجمال و الجلال باطن فیهِ و بالعکس فالتار صورة الغضب الالهی و باطنها الرحمة لانها خلقت لأجل تخلص العباد عن لوازم اعمالهم» (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص. ۲۰)

لذا در کنار اسم «ولی» که ولایت تامّه انسان کامل است، اگر اسم «بری» که فاطمه زهرا علیها السلام است نمی‌بود، خلقت شکل نمی‌گرفت و چون این دو، دو دست بسیط خدای متعال هستند که «بل یداه مبسوطتان» (مائده، ۶۴) و بسط نور الهی، همان وجود منبسط و حقیقت محمّديه است، از این رو اگر این دو نبودند «حقیقت محمّديه» هم به ظهور نمی‌رسید و این است معنای روایت قدسی مُحکمه‌ای که می‌فرماید ای محمّد اگر تو نبودی هیچ چیز به وجود نمی‌آمد و اگر علی نبود دلیلی باقی نمی‌ماند که تو را خلق کنم و اگر فاطمه نبود خلقت هر دوی شما و در نتیجه ظهور کلّ جهان شدنی نبود. (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۹، ج. ۳، ص. ۱۶۹؛ و بحرانی اصفهانی ۱۴۱۳، ج. ۱۱، قسم ۱، ص. ۴۳؛ و عرندس، بی‌تا، ص. ۵) این مسأله با انگاره عرفانی حرکت حبّی نیز قابل تبیین است. از آنجا که بسط

رحمت الهی بر اساس حدیث کنز مخفی مبتنی بر حرکت حبیه است و از دیگر سو، بنا بر قاعده عرفانی «حبّ الشیء مستلزم لِحَبِّ آثاره»، حبّ اسماء نسبت به ظهور لوازم آنها که همان اعیان ثابت آنهاست اثبات می‌شود. (قیصری، ۱۳۶۳، ص. ۲۰۳) مظهریت رحمت الهی در غایت ظهور خویش می‌طلبد که لازمه قریب خویش یعنی برائت از آنچه تحت دایره رحمت قرار نمی‌گیرد را نیز به ظهور برساند، بر همین اساس بسط رحمت الهی بر اساس آموزه حرکت حبّی مستلزم ظهور مظهر اسم بری‌ء نیز هست.

لذا در ذیل آیه شریفه «إِنَّهَا لِإِحْدَى الْكُبْرَى» (مدثر، ۳۵) یعنی او یکی از چیزهای بزرگ است؛ دو تفسیر وارد شده است. نخست اینکه آن امر بزرگ، ولایت علی علیه السلام است (بحرانی، ۱۳۷۴، ج. ۵، ص. ۵۲۸) و دیگر آنکه این بزرگ، وجود مبارکه فاطمه زهراء علیها السلام می‌باشد. (همو، همان) و «امّ ابیها» خوانده شدن صدّیقه طاهره علیها السلام، بدان خاطر است که اگرچه «وجود منبسط» و «حقیقت محمّدیه» بالاترین تجلّی الهی است، امّا عقل کلّ برای افاضه به مراتب بعد، نیازمند است به نفس کلیه. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۲، ص. ۱۱۹) از همین رهگذر است که اگر پیامبری در میان رسولان الهی، فقط به ظاهر جمالی حقیقت محمّدیه که ولایت است باور می‌داشت و به باطن جلالی آن که برائت است ایمان نمی‌داشت، نبوتش کامل نمی‌گردید و به این مقام برگزیده نمی‌گردید. از همین رهگذر است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به صراحت فرمودند که همه انبیاء باید به فضیلت فاطمه زهراء علیها السلام اقرار می‌داشتند، تا نبی بشوند. (بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳، ج. ۱۱، ص. ۵)

گرچه مظهریت اسماء با علم الحروف دلیل تامّی نیست امّا از باب مؤید ذوقی می‌توان بیان کرد که حضرت زهرا مظهر اسم بری‌ء الهی است، تناسب ارزش عددی «زهراء» و «بری‌ء» است:

$$\text{بری‌ء } (۲ = ۲۰۰ + ۱۰ + ۱) \text{ و } \text{زهرا } (۶ = ۲۱۳ = ۷ + ۵ + ۲۰۰ + ۱)$$

این تناسب زمانی برای تأیید مدّعی ما حائز اهمیت است که علّت نامگذاری صدّیقه طاهره علیها السلام را به نام شریفه «زهراء» در کلام معصوم دنبال کنیم. امام باقر علیه السلام می‌فرمایند: حضرت

فاطمه علیها السلام را «زهرا» نامیدند چون خدا او را از نور عظمت خود خلق کرد و آن هنگام که درخشش حضرت زهرا علیها السلام پا به عرصه وجود گذاشت، آسمانها و زمین به نورش روشن شدند و این نور چشمان ملائکه را پر کرد به گونه‌ای که به سجده افتادند و عرضه داشتند خدای ما و مولای ما این نور چیست؟ خدای متعال بر آنان وحی کرد که این نوری است که از نور من سرچشمه گرفته، او را در آسمان سکنی دادم و از عظمتم آفریدم. (اربعی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۴۶۴) با این توضیح، زهرائیت حضرت فاطمه علیها السلام، مقام نوریتی است که از عالم خلق بریده و مبراء است و به ذات اقدس اله وابسته است.

نکته پایانی آنکه چون «برائت» از اسماء «جلالیه» الهی است لذا بطون آن برای عالم ناسوت، بیش از ظهورش می‌باشد و میزان خفای آن در عین ظهورش، مانند پنهانی شب قدر است در عین اهمیتش و مانند رقیقه‌ی حضرت زهرا علیها السلام است که «مجهوله قدرها» باقی مانده است. همانگونه که پیش از این بیان شد، برائت در مرحله سوم، تابع شدن روح انسان به روح محبوب و منعطف شدن مشیت سالک به مشیت مالک است. بنابراین بیان اینکه از چه کسانی باید «برائت» داشته باشیم، برای آموختن سالکان مبتدی مراحل قبل یا برای اقرار و مرور سالکان واصل مرحله سوم است.

جامعترین دستورالعمل «برائت» در فقرات این دعا بیان شده است:

«من ای پروردگرم! در این شب به درگاہت بیزاری می‌جویم از ۱- کسانی که با مشابہات می‌خواهند تو را بیابند ۲- کسانی که تو را تشبیه می‌کنند ۳- آنهایی که تو را نمی‌شناسند ۴- آنانی که تو را به صفات بندگانت توصیف می‌کنند ۵- آنانی که تو را انکار می‌کنند ۶- آنهایی که بندگی تو را نمی‌پذیرند ۷- آنهایی که در کارهایشان تو را به جور و ستم متهم می‌کنند (مجبره) ۸- کسانی که با زشتیهای کارهایشان با تو رو به رو می‌شوند ۹- آنهایی که به تو نسبتهایی می‌دهند که پدران و مادرانشان را از آن نسبتها منزّه می‌دانند ۱۰- افرادی که با مخالفت با پیامبرت و آل او، با تو مخالفت کردند ۱۱- آنهایی که با جنگ افروزی با دوستان تو بر علیه تو جنگ افروزی کردند ۱۲-

از اشخاصی که به واسطه دشمنی با خاندان رسول خدا ﷺ با تو دشمنی کردند.» (طوسی،

۱۴۱۱، ج. ۱، ص. ۱۱۶)

نکته پایانی که جای دارد در همین مقام بیان شود، اهمیت مضاعف مرحله «برائت» در زمان غیبت امام عصر علیه السلام است. این مسأله تا آنجا اهمیت دارد که دارندگان آگاهی استوار و ثابت قدمان در «ولایت» و «برائت» در این زمانه را مانند جناب سلمان، مفتخر به مقام «منا اهل البیت» و راضیه و مرضیه دانسته و مبشره به هم درجه بودن با اهل بیت علیهم السلام می‌دانند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۵۱، ص. ۱۵۱)

مقایسه ساحت ولایت و برائت

با توجه به آنچه مطرح شد «برائت» چه در «سیر نزول» و چه در «سیر صعود»، هم عرض با ولایت است و هیچ کدام از آن دو، بدون رکن دیگر، قابل تصور نیست. با این حال «برائت عرفانی» در مرحله سوم از سیر صعودی، از آن جهت که در درون خود، «ارتباط روحی» با محبوب را نیز دارد، بی‌گمان «ولایت» را نیز در کنار خواهد داشت. اما همان‌گونه در مورد مختار ثقفی بیان شد، داشتن «ولایت» (در غیر از مرحله سوم سیر صعود) لزوماً ایجاب نمی‌کند که انسان دارای مقام «برائت» نیز باشد. در همین راستا در روایت صریحاً بیان شده است «عبادت» بدون «ولایت» قابل قبول نبوده و خود «ولایت» اهل بیت علیهم السلام هم بدون «برائت» از دشمنان ایشان قابل پذیرش نیست. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۲۷، ص. ۶۳)

افزون بر این امام رضا علیه السلام می‌فرمایند گرچه کمال دین به واسطه «ولایت» است، اما با «برائت» است که «ولایت» تمام و محبت خالص شده و مودت خاندان پیامبر ثابت می‌گردد. (همان، ج. ۲۷، ص. ۵۸)

همان گونه که مطرح شد اسم «بریء» در سیر نزولی، باطن اسم «ولئی» می‌باشد. و نیک مبرهن است که در مرتبه فیض اقدس، تجلی اسماء تنزیهی بیش از تجلی اسماء مقابل آنها است. لذا اسم «بریء» در مقام سیر نزولی متجلی شد و خاصیت آن در مرتبه فیض مقدس ایجاد

«حقیقت فاطمیه» بود که نمود آن رقیقه‌ای به نام «لیلة القدر» بود:

«لقد خلق الله جلَّ ذِكْرُهُ لَيْلَةَ الْقَدْرِ أَوَّلَ مَا خَلَقَ الدُّنْيَا وَلَقَدْ خَلَقَ فِيهَا أَوَّلَ نَبِيٍّ يَكُونُ وَ أَوَّلَ

وَصِيِّ يَكُونُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۲۵۰)

از این روایت و آنچه پیش از این در مورد تلازم خلقت رسول خدا ﷺ و امیرالمؤمنین ﷺ با خلقت حضرت فاطمه زهراء ﷺ آمد، مشخص می‌شود که اگر این لیلۃ القدر نبود، زمینه تجلّی «انسان کامل» پدید نمی‌آمد. از این رو بعضی محققین گفته‌اند: «لیلة القدر هی بنية الإنسان الکامل» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص. ۶۵۴) و در روایات وارد شده است که «لیلة القدر» یعنی «فاطمه‌ی خدا» و چون شناخت صدّیقه طاهره ﷺ شناخت تنزیهی خدای متعال است، درک منزلت ایشان برابر با درک هزار ماه (شهر) است. (فرات کوفی، ۱۴۱۰، ص. ۵۸۱) و «شهر» به معنای آن چیزی که مشهور و شناخته شده است می‌باشد. (فیومی، ۱۴۱۴، ذیل ریشه ش ه ر) بنابراین می‌توان گفت شناخت خدا به «عرفان تنزیهی» هزار برابر با ارزش‌تر از شناخت او به «عرفان تشبیهی و توصیفی» است. نکته پایانی در این مقام آنکه ظهور اسم «بریء» در کنار اسم «ولی» باعث رسیدن به «مقام سکینه» خواهد بود و کناره‌گیری از اسم «ولی»، باعث غضب «حقیقت فاطمیه» که منعطف به غضب الله است خواهد شد، که در عالم خلقت اثرات وضعی خواهد گذاشت. همانطور که اولین «رقیقه فاطمیه» و «قندیل نوریه» که بر ملائکه ظاهر شد و به واسطه او آسمانها روشن گشت، با غضبش اسم «مُضَلَّ» و «لیل سرمد» رقم می‌خورد که هر کس به هر اندازه‌ای که به سوی این غضب برود مظهر «مَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا» (انعام، ۱۲۲) خواهد شد و به جای برخورداری از مزایای وجودی اسم «ولی» به ساحت عدمی غضب خلافت علویه و مظهر اسم «مضَلَّ» نزدیک خواهد شد به گونه‌ای که با مجاورت فیزیکی با پیامبر اکرم ﷺ از سکینه و آرامش بهره نخواهد برد و افزون بر آن قرآن نیز به عنوان «ثقل اکبر» و حقیقت قرآن به عنوان «قرآن ناطق» بر خسران او می‌افزاید. (اسراء، ۸۲) از تمام آنچه گفته شد، ثابت می‌گردد که برخلاف گمان آنانی که

«برانت» را آموزه‌ای کلامی یا فرعی فقهی می‌پندارند، «برانت» ذاتاً یک عنوان عرفانی است. چونان که شخصیتی مانند امام خمینی نیز، مفهوم «برانت» را فقط در جنبه‌ی فقهی - سیاسی، آن هم به انگاره برخی محدود در برانت از مشرکین در آیام حج نمی‌بینند. ایشان صریحاً مطرح می‌کنند که نگاهشان در این مقوله بر مبنای تولی و تبری آن هم با نگاه عرفانی است:

«اعلان برانت کهنه شدنی نیست و نه تنها اعلان برانت به ایام و مراسم حج منحصر نشود، که باید مسلمانان فضای سراسر عالم را از محبت و عشق نسبت به ذات حق و نفرت و بغض عملی نسبت به دشمنان خدا لبریز کنند و به وسوسه خناسان و شبهات تردیدآفرینان و متحجرین و منحرفین گوش فرا ندهند.» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ج. ۲۰، ص. ۳۱۵)

نتیجه‌گیری

«آموزه برانت» از مختصات «عرفان شیعی» است. برانت گاه در سیر صعودی لحاظ می‌شود که شامل سه مرحله‌ی برانت از «رجس و پلیدی»، برانت به معنای بریدن از «خود و آئیت» و نهایتاً برانت از «ماسوای مشیت و خواست محبوب» است. اما در سیر نزول، «برانت» به معنای ظهور خدای متعال بر اساس اسم «بری» است که مظهر آن وجود مقدسه «حقیقت فاطمیه» و «لیلة القدر» الهی، حضرت «صدیقه طاهره» است. در این مقاله با یک نوآوری تحلیلی از روایاتی که در شأن مقام حضرت زهرا^{علیها السلام} آمده است، این فرضیه مطرح و ثابت شد که چون از نگاه عرفانی ظهور مظاهر جزء با تناحج اسمانی دست فاعل و دست قابل امکان پذیر نیست، لذا مظهر اسم ولی که وجود امیرالمؤمنین^{علیه السلام} است با مظهر اسم «بری» که وجود حضرت زهرا^{علیها السلام} است در مقام حقیقه توانسته‌اند بر اساس قانون زوجیت باعث ظهور اسم اعظم الهی و مظهر اسم الله یعنی وجود حقیقت محمدیه بشوند و به طفیل وجود این اسم کامل و مظهر اتم که تمام حقایق در مقام عین ثابت در آن مندمج و مندک هستند، عالم اعیان خارجی به ظهور رسیده است. مبانی عرفانی امام خمینی که میراث دار عرفان شیعی است، در این مقاله مورد مطالعه و استشهاد در جهت معنایابی برانت عرفانی در سیر نزول و سیر صعود بر اساس ذائقه عرفان شیعی بود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ادريس، محمد بن احمد. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم. جامعه مدرّسين حوزه.
۳. ابن سینا، حسین بن علی. (۱۳۷۵ش). الاشارات و التنبیها. قم. نشر البلاغة.
۴. ابن شعبه حرّانی. (۱۳۶۳ش). تحف العقول. قم، جامعه مدرّسين.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۷۶ش). الإقبال بالأعمال الحسنة. قم. دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. _____ . (۱۳۷۵ش). كشف المحجة لثمره المهجة. قم. بوستان کتاب.
۷. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۸ق). آداب الصّلاة. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۸. امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۱۰ق). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس. تهران. پاسدار اسلام.
۹. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۷). جهاد اکبر. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۱۰. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۸ب). سرّ الصّلاة. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۱۱. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۸ج). شرح چهل حدیث. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۱۲. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۸د). صحیفه امام. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۱۳. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۶ش). مصباح الخلافة فی الامامة و الولاية. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۱۴. بحرانی اصفهانی، عبدالله. (۱۴۱۳ق). عوالم العلوم و المعارف، مصحح: محمد باقر موحد ابطحی اصفهانی. قم. مؤسسه الامام المهدي.
۱۵. بحرانی، سید هاشم. (۱۳۷۴ش). البرهان فی تفسیر القرآن. قم، مؤسسه بعثت.
۱۶. بسطامی، علی بن طیفور. (۱۳۸۸). منهاج النجاح فی ترجمة مفتاح الفلاح. تهران. حکمت.

۱۷. جامی، نورالدین، (۱۴۰۱)، مثنوی هفت اورنگ، تهران، کارگاه فیلم و گرافیک سپاس.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸)، ادب فنای مقربان، قم، اسراء.
۱۹. _____، عبدالله، (۱۳۹۸)، تفسیر تسنیم، قم، اسراء.
۲۰. _____، عبدالله، (۱۳۸۷)، توحید در قرآن، قم، اسراء.
۲۱. _____، عبدالله، (۱۳۸۷ ش)، عین نضاح (تحریر تمهیدالقواعد)، قم، اسراء.
۲۲. حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، (۱۳۸۴)، دیوان حافظ، تصحیح: قاسم غنی، محمد قزوینی، تهران، کتابسرای نیک.
۲۳. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۲ ش)، شرح فص حکمة عصمتیة فی کلمة فاطمیة، تهران طوبی.
۲۴. _____، (۱۳۷۶)، کلمه علیا در توفیقیت اسماء، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۵. _____، (۱۳۷۸)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۶. شبر، سید عبدالله، (۱۴۲۴ ق)، حقّ الیقین فی معرفة أصول الدین، قم، انوارالهدی.
۲۷. شیخ صدوق، (۱۴۱۴ ق)، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۲۸. _____، (۱۳۶۲ ش)، امالی، بیروت، اعلمی.
۲۹. _____، (۱۳۸۵ ش)، علل الشرائع، قم، کتاب فروشی داوری.
۳۰. _____، (۱۴۰۳ ق)، معانی الاخبار، قم، جامعه مدرّسین حوزه علمیه.
۳۱. _____، (۱۴۱۳ ق)، من لایحضره الفقیه، قم، جامعه مدرّسین حوزه علمیه.
۳۲. شیخ مفید، (۱۴۱۳ ق)، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم، آل البيت.
۳۳. صفّار، محمّد بن حسن، (۱۴۰۴ ق)، بصائر الدرجات، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۳۴. صفای اصفهانی، (۱۳۳۷)، دیوان اشعار، تصحیح: احمد سهیلی خوانساری، تهران، شرکت نسبی حاج محمد حسین اقبال و شرکاء.
۳۵. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۳ ق)، دلائل الامامة، قم، مؤسسة البعثة.

۳۶. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ق). مصباح المتهجد و سلاح المتعبد. بیروت. مؤسسة فقه الشيعة.
۳۷. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت. دار الآفاق الجديدة.
۳۸. عرندس، الح بن عبد الوهاب. كشف اللآلی؛ نسخه خطی
۳۹. عروسی حویزی. عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. قم. اسماعیلیان.
۴۰. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی. تهران. المطبعة العلمية.
۴۱. غالب دهلوی. (۱۳۸۹). دیوان غالب دهلوی. تهران. نشر باز.
۴۲. فرات کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات کوفی. تهران. مؤسسه چاپ و نشر وزارت ارشاد.
۴۳. فناری، محمد بن حمزه. (۱۳۷۴ش). مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب). تصحیح محمد خواجه‌ی. تهران. مولی.
۴۴. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۷۲ش). راه روشن (ترجمه المحجة البيضاء). مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
۴۵. فیومی، أحمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير. قم مؤسسه دار الهجرة.
۴۶. قیصری، محمود. (۱۳۶۳). شرح فصوص الحکم، قم، بیدار.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). اصول کافی. تهران. دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت. دار احیاء التراث العربی.
۴۹. مسعودی، محمد فاضل. (۱۴۲۰ق). الأسرار الفاطمية. قم. امیر.
۵۰. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۱. منسوب به امام صادق علیه السلام. (۱۴۰۰ق). مصباح الشریعة. مؤسسة الأعلمی للطبوعات.
۵۲. میرباقری، سید محمد مهدی، (۱۴۰۴)، گفتارهای موضوعی (طرح دشمنان نبی اکرم در قرآن)، قم، کارگروه تدوین حکمت.

۵۳. نراقی، ملاّ احمد. (۱۳۷۷ش). معراج السّعادة. قم. مؤسسه‌ی انتشارات هجرت.
۵۴. نعمانی، محمّد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). غیبت نعمانی. تهران. ذوق.
۵۵. نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۹ق). مستدرک سفینه البحار. قم. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۶. نوری، میرزا حسین بن محمّد تقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم. مؤسسه آل البيت.
۵۷. هاشمی نسب، سید محمود، (۱۴۰۰)، نقدی بر تصوّف، تهران، خسرو خوبان.
۵۸. هلالی، سلیم بن قیس. (۱۴۰۵ق). کتاب سلیم (اسرار آل محمّد). قم. الهادی.