تأویلِ آیاتِ قرآن به «معرفت»
در متون عرفان و تصوّف فارسی؛ چرایی و چگونگی

زهره الهدادی دستجردی*

سعید واعظ**

چکیده: «معرفت» یکی از اصطلاحات پربسامد و پرکاربرد در متون عرفان و تصوّف است؛ برای پی بردن به اهمیّت این اصطلاح در مبانی عرفان و تصوّف هرکدام از عرفا طبق مشرب فکری و اعتقادی خود، تعریفی از معرفت ارائه داده و به بررسی مفاهیم مرتبط با آن ازجمله عقل، ایمان، محبّت، آفرینش، وجود، تجلّی، کشف و شهود و ... پرداخته‌اند. در این جستار، متون عرفان و تصوّف فارسی مورد بررسی قرار گرفته و هر کجا آیه‌ای از قرآن با اصطلاح معرفت تفسیر یا تأویل شده، استخراج گردیده است. عرفا با تبیینی که از بحث معرفت ارائه داده و با تسلّطی که بر معنا و مفهوم آیه‌های قرآن داشته‌اند؛ مابه‌ازایِ تأویلی یا مفهومی بسیاری از واژگان قرآن را معرفت و مفاهیم مرتبط با آن دانسته‌اند؛ شجره طیبه، ملوک، حق، امانت، سدرة المنتهی، لوح محفوظ، ام الکتاب، رحمت، سکینه، تقوی، نور و... ازجمله واژهای قرآنی هستند که مصداق مفهومی آن‌ها با معرفت یکی دانسته شده و آیه برطبق این اصطلاح تفسیر شده است. این ساز و کار هم به تفهیم هرچه بیشتر بحث معرفت کمک کرده و هم زمینه‌ای را برای آشنایی با تفسیر عرفانی واژگان قرآنی فراهم آورده است. زبان فارسی نیز با فصاحت و بلاغت خود، در این رسایی و رسانندگی نقش بسزایی داشته است.

کلیدواژه‌ها: معرفت، آیات قرآن، تأویل، عرفان و تصوّف

---

* استادیار گروه زبان وادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی e-mail: allahdadi dastjerdi@atu.ac.ir

**استاد تمام دانشگاه علامه طباطبائی e-mail: saidwaez@gmail.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۹/۸؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۱۲/۲

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

مقدّمه:

اهمّیت بحثِ معرفت در تشریح مبانی عرفان و تصوّف تا بدانجاست که تقریباً تمامیِ کتبی که مبانی عرفا و صوفیه را به صورت فصل‌فصل و عنوان‌بندی شده توضیح داده‌اند؛ ناگزیر و به ضروت، بخشی را به معرفت و مباحث مربوط به آن اختصاص داده‌اند. مثلاً کتاب *التعرّف*، باب بیست‌ویکم و *کشف المحجوب*، کشف الحجاب الاول را «فی معرفة الله» نام گذارده و فصل آخر *طبقات الصوفیه* نیز فصل «فی معرفة و التوحید» است؛ به همین دلیل بسیاری از عباراتِ مشهور و جاری بر زبان صوفیه نیز دربردارندهٔ مفاهیم مربوط به معرفت است. عباراتی چون: «مَنْ عَرَفَ نفسَه فقد عَرَفَ ربّه»؛[1] «مَا عَرَفْنَاکَ حَقّ مَعْرِفَتِک»؛ «کُنْتُ کَنزا مَخفّیا فَاَحبَبْتَ اَن اُعْرَف فَخَلَقْتُ الخلقَ لاِعرَف» و... در متون صوفیه دیده می‌شود.

در پیوند بین مبحث معرفت و آیات و واژگان قرآنی باید گفت: عرفا و صوفیّه در بیان مقاصدِ خویش، هر زبانی را ناکارآمد و نارسا می‌دانستند، سر تسلیم و نیاز به سمت زبان قرآن فرود می‌آوردند؛ چون تنها زبانی که می‌توانست نیازهای لفظی و معنایی آنان را در بهترین طرز ممکن، پاسخ‌گو باشد، زبان قرآن با ویژگی‌های خاص و منحصربه‌فرد آن بود؛ لبریز بودن متون عرفا و صوفیّه از آیات قرآن که به‌ندرت می‌توان یک صفحه از یک متن عرفانی را پیدا کرد که آیه یا واژه‌ای از قرآن در آن نباشد، بهترین شاهد برای این سخن است. هم این گرایشِ کلّی عرفا و هم اهمّیت معرفت و مفاهیم مرتبط با آن، در آرا و عقایدِ عرفا و صوفیّه، آنان را بر آن داشت که طبق همین اصل، بسیاری از آیات قرآن را با مفهومِ معرفت تفسیر کرده یا مصداقِ مفهومیِ بسیاری از واژگان قرآن را به معرفت تأویل کنند.

تعریف معرفت

هم‌ریشه بودن معرفت با عرفان و عارف، در حکم براعت استهلالی است؛ برای پی بردن به اهمیّت این اصطلاح در مبانی عرفان و تصوّف که درواقع این اشتقاق، اصل و اساسِ آن را، با «شناخت» پیوند می‌دهد؛ سه حرف اصلیِ «عَ رَ فَ» ریشهٔ همهٔ این اصطلاحات است؛ و مصدر آن در فارسی به معنای شناختن، ادراک، درایت، آگاهی به‌دست آوردن، شهود و... است؛ به دلیل گونه‌گونیِ تعاریفی که از معرفت ارائه شده؛ بهترین راه رسیدن به تشریح و تبیین آن، کاویدن ارتباط معرفت با

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

دیگر مفاهیم عرفانی و هم‌زمان ارائهٔ تقسیم‌بندی‌هایی از آن است؛ آنچه در ادامه می‌آید مروری بر چگونگی پیوند معرفت با سایر مباحث عرفانی و صوفیانه است.

۱. ارتباط معرفت با عقل و علم

جایگاهِ حصولِ معرفت را در «قلب» دانسته‌اند و عموماً به آن «معرفتِ قلبی» می‌گویند و آن را در تضاد با شناخت عقلی قرار داده‌اند. درواقع در این بحث عقل و معرفت را دو ابزار متفاوت رسیدن به شناخت در نظر داشته‌اند. با این تفصیل که آنچه با عقل ادراک می‌شود (متعلَّق تعقّل)، پدیده‌هایی است که با متعلّقات معرفت، بسیار متفاوت است. مثلاً آنچه با معرفت ادراک می‌شود؛ ذات و صفات و اسمای خداوند بلندمرتبه است که هرگز عقل نمی‌تواند با ساز و کارِ مربوط به ادراکات خود بر آن احاطه پیدا کند.

هجویری علوم را به سه شاخه تقسیم می‌کند: علم من الله، علم مع‌الله و علم بالله. وی «علم بالله» را معرفتی می‌داند که همهٔ اولیا و انبیا، خداوند را به‌واسطهٔ آن علم شناخته‌اند؛ امّا علّت، وسیله و اسبابِ این شناخت یعنی تعریف و تعرّف نیز خودِ خداوند است؛ یعنی «علّتِ معرفتِ وی – تعالی و تقدّس– هم هدایت و اعلام وی بود»(هجویری، ۱۳۸۶: ۲۵)؛ در نظر او «علم من‌الله»، علم شریعت است؛(جهت فرمان و تکلیف) و «علم مع‌الله» علم مقامات طریق حق است. بنابراین معرفت تنها با پذیرفتن شریعت و سلوک در طریق حق و مقامات آن حاصل می‌آید.

امّا علم به‌معنای عام و عمومی‌اش در مقایسه با معرفت، همواره دانی و سافل است؛ هر علمی معرفت نیست، امّا هر معرفتی بی‌تردید علم را در خود جا داده است.

فان العلم فی المعرفه معرفه و المعرفه لا تکون فی العلم؛ لان الاعلی لا یدخل تحت الادنی فان نطق عارف بالمعارف عند اهل العلم ففهموا منها مفهوما فذلک المفهوم من العلم لا من المعرفه (تلمسانی به نقل از شجاری، ۱۳۹۰: ۱۳۹).

درواقع علمِ استدلالی برای عارف بدون نیاز به هیچ برهان و علّتی کشف می‌شود؛ «یعنی آنچه بر علما معلوم است؛ برای عارفان مشهود است»(شجاری، ۱۳۹۰: ۱۳۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

۲. معرفت؛ یکی از هفت وادی

هفت وادی یا هفت شهر عشق را ازجملهٔ ابتکارات هنری و عرفانی عطّار نیشابوری دانسته‌اند. اگر در فهرست مقامات و احوال عرفانی، نظری افکنده شود، مشخص می‌گردد که معرفت جزء هیچ‌کدام از آن‌ها نیست؛ بلکه معرفت را یکی از هفت وادی دانسته‌اند. «وادی‌ها، تلفیق و ترکیبی است، از مقامات و احوال (طریقت و حقیقت)» (حائری، ۱۳۸۶: ۶۰) و اگر گفته‌اند: «مقامات وسیله‌ای است برای رسیدن به احوال؛» (حائری، ۱۳۸۶: ۵)؛ پس، پشت سر گذاشتن هفت وادی، مقدّمه‌ای است برای کسب مقامات و وصول به احوال؛ ازاین‌رو می‌توان سیر و سلوک در هفت وادی را دشوارتر از کسب مقامات و حالات دانست. پس کسب معرفت، و سلوک برای به‌دست آوردن آن، گام نهادن در یک وادیِ عظیم است. هفت وادی به این ترتیب است: ۱. طلب؛ ۲. عشق؛ ۳. معرفت؛ ۴. استغنا؛ ۵. توحید؛ ۶. حیرت؛ ۷. فقر و فنا.[۲]

۳. معرفت، وجود و آفرینش

در کتاب *شجره الکون* ابن‌عربی، که همهٔ مفاهیمِ آن، پیرامون وجود و موجِد شکل گرفته‌است؛ غایتِ آفرینش، رسیدن به معرفتِ آفریننده معرّفی شده است: «فکان المقصود فی الوجود معرفه موجدهم سبحانه و تعالی و کان المخصوص بِأَتَمِّ المعارف قلب سیّدنا محمد(ص)» (ابن‌عربی، ۱۹۸۵: ۵۹). همان‌که اکثر صوفیه به صورت متواتر، در قالبِ حدیث کنز مخفی دربارهٔ «فَاَحبَبْتَ اَن اُعْرَف» بدان معتقدند. در این حدیث متعلقِ «حب و دوست داشتن» و «مقصود از آفرینش» رسیدن انسان به شناخت خداوند است.

در اینجا باید گفت، اگر آفرینش صورت نمی‌گرفت و ذات مطلق خداوند، تجلّی نمی‌یافت و در «صورت‌های بی‌نهایت متعدّد (به عنوان اسما و صفات)» (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۶۳) ظهور پیدا نمی‌کرد و در صورتِ آفرینش، تجلّیِ خود را پدیدار نمی‌کرد تا ابد غیب الغیوب می‌ماند و هیچ معرفت و شناختی از ذاتِ او صورت نمی‌گرفت؛ پس تجلّی و آفرینش و درواقع کثرت دربرابر وحدت، پلی به‌سوی شناخت و حصول معرفت است.

امّا معرفت در معنای وسیع و خاصّ آن در بین عرفا، به «وحدت وجود» هم تعبیر شده‌است:

عارف با شناختن عظمت و جلال خداوند و اموری که به آن مرتبط است؛ خود را دربرابر وی هیچ می‌بیند... همین امر را در تجربهٔ عرفانی خود، شهود کرده و به

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

شناخت نوعی وحدت نائل آمده‌اند که بعدها از آن به وحدت وجود تعبیر کرده‌اند که عبارت است از پیدا کردن نوعی معرفت و کشفِ یک راز در زمینهٔ وحدت (کاکائی، ۱۳۸۹: ۱۰۸).

در اینجا مفهومِ معرفت، شناخت این یگانگی و یکی شدن با آن یگانه است؛ بنابراین معرفت یعنی همه‌چیز را مَجاز دانستن و تنها وجود خداوند را حقیقی شمردن؛ «المعرفةُ أن تعرف أن حرکات الخلق و سکناتهم بالله؛ فعل بنده بر مجاز است و فعل حق بر حقیقت» (هجویری، ۱۳۸۶: ۴۰۲).

شبستری، کلّ معرفت را در شناخت «وجود» خلاصه می‌کند:

دل عارف شناسای وجود است — وجود مطلق او را در شهود است
به جز هست حقیقی هست نشناخت — و یا هستی خود را جمله درباخت...
نماند در میانه هیچ تمییز — شود معروف و عارف جمله یک چیز
(شبستری، ۱۳۹۰: ۱۰۰)

۴. معرفت و کشف و شهود

درحقیقت تکیه بر معرفتِ قلبی و ذوقی است که صوفیه را معتقد به کشف و الهام فردی کرده است؛ این راه، ورایِ راهِ شریعت و حتّی «در آن سوی تعالیم انبیا» است. طریقتی‌که «انسان را بی‌واسطهٔ غیر به حق متصّل می‌کند» (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۳۴- ۳۳). اولیا، صاحب این طریقتند و از این حیث با انبیا تفاوت ندارند؛ اما اغلب مطابقت با شریعت را در عبادات واجب می‌دانند (زرین‌کوب،۱۳۶۲: ۳۴ -۳۳).

درواقع «ذوق» در این مقام، همان مرتبهٔ «کشف و شهود» است؛ که به مدد لطیفه‌های روحانی (قلب و روح و سرّ) حاصل می‌شود: «قلب» نزد صوفی لطیفه‌ای است، روحانی‌که محلّ «معرفت» است؛ چنان‌که «روح» لطیفه‌ای است محلِّ محبّت، «سرّ» لطیفه‌ای است محل مشاهده»؛ در این مرتبه، همه‌چیزِ این عالم (هم غیب را و هم شهادت را) حجاب قلب می‌داند؛ و: «لازمه معرفت واقعی را، خرق این حجاب‌ها می‌پندارند»؛ پس «مکاشفات صوفیّه درحقیقت عبارت است از آنچه به ادرکات باطنی از این حجاب‌ها بیرون می‌آورند»(زرین‌کوب،۱۳۶۲: ۱۰۱).

ابن‌عربی نیز برای اشاره به‌انحای مختلف آگاهی و شعور یعنی انواع مختلف ادراک یا برخورداری از تجلّی وجود، از اصطلاحاتی بهره می‌گیرد؛ در مباحث ابن‌عربی؛ معرفت، کشف،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

مکاشفه، ذوق، فتح و فتوح اصطلاحات دیگری است که بر شهودِ تجلّی و وجود در همه اشیا تأکید دارد (به‌نقل از چیتیک، ۱۳۸۹: ۹۰-۹۱). درواقع معرفت از مترادفات و ملائمات کشف و شهود است.

در این باره باید افزود که عرفا و صوفیّه ارتباطِ حضوری و علوم حاصل از مکاشفات و مشاهدات را بر نتایج برآمده از براهین عقلی ترجیح می‌دهند؛ چراکه بینشی حاصل می‌کنند که یگانه معرفتی است؛ که دور از تقلید است: عارفان می‌گویند که «دانش خود را از سرسلسلهٔ زندگان یعنی خدای سبحان می‌گیرند، نه از سلسلهٔ مردگان» یعنی «اتصال به عالم و معلوم» (معرفت، ۱۳۷۸، ج۴: ۱۴۹).

۵. معرفت و محبّت (عشق)

عشق و محبّت ازجمله اصطلاحات و مفاهیم رایج و برجسته در عرفان و تصوّف است که هم در زبان «عبارت» و هم با زبانِ «اشارت» و در قالب‌های رمزی و نمادین به تصویر کشیده شده است. دربارهٔ سیرِ تاریخیِ پرداختن به عشق و محبّت در عرفان نظراتِ گوناگونی وجود دارد.

> *از حدود قرن هفتم به بعد کمتر موضوعی در تعالیم صوفیّه به اندازهٔ عشق از اهمّیت برخوردار است. مورّخان عموماً از نوعی تطوّرِ تدریجی تصوّف، سخن به میان آورده‌اند، که از عرفان زاهدانه و خائفانه شروع شده، آرام‌آرام به عشق و محبّت تبدیل می‌شود و سپس به تأکید بر علم و معرفت روی‌گردان می‌شود* (رودگر،۱۳۹۰: ۱۳۱).

طبق این سخن، گرایش عرفا ابتدا به زهد، سپس محبّت و در مرحلهٔ بعد علم و معرفت بوده است. در پیوندِ عمیقِ میان معرفت و محبّت (عشق) نیز در عرفان بسیار سخن گفته‌اند:

> *هیچ عارفی نیست که از نوعی محبّت و معرفت توأماً برخوردار نباشد؛ اگر تفاوتی بین عرفا باشد، در نوع تأکیدی است که بر یکی از این دو جنبه روا داشته‌اند؛ در بعضی مواقع این دو را مکمّل یکدیگر می‌دانند و بعضی از مواقع دیگر، محبّت را برتر می‌شمرند و گاهی هم معرفت را تفضیل می‌دهند* (کاکائی، ۱۳۸۹: ۱۰۹).

امّا از نظر پیشینهٔ تاریخیِ ورودِ عرفا و صوفیّه به تشریح و تبیین این دو اصطلاح باید گفت:

> *در جریان شکل‌گیری تعابیرِ عرفانی در بین عارفان نخستین... جنبهٔ محبّت غلبه داشته و از تأکید برخوردار بوده است؛ امّا به امثال ابن‌عربی ... که نزدیک‌تر می‌شود، بحث معرفت پررنگ‌تر می‌شود* (کاکائی، ۱۳۸۹: ۱۰۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

و این دو مقوله تا بدانجا حائز اهمیت می‌شود که تقسیم‌بندی‌های دوگانهٔ تجارب و تعابیر عرفانی را نیز مانند «قبض و بسط»، «خوف و رجا»، «سکر و صحو» و... مربوط به متمایل شدن یا برگزیدن یکی از این دو قطب می‌دانند(کاکائی، ۱۳۸۹: ۱۰۹).

صوفی همواره در دو حالت خدمت و محبّت تصویر شده است؛ عرفا عقیده دارند هنگامِ خلقتِ انسان، درختی را در ظاهرِ او قرار دادند به نام «تکلیف» و درختی را در باطن او کاشتند به نام «تعریف»(کسب معرفت). ثمرهٔ درختِ تکلیف، «خدمت» است و ثمرهٔ درخت تعریف، «محبت» و بر این باورند که صوفی باید از هر دو صفت برخوردار باشد؛ امّا سنّت الهی اقتضا می‌کند یا روا می‌دارد که آفتی به درخت «تکلیف» برسد؛ امّا درخت تعریف را که آیه: «أَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فِی السَّماءِ» (ابراهیم: ۲۵) دربارهٔ آن صدق می‌کند، هیچ آفتی نرسد (خرقانی، ۱۳۸۸: ۲۶۶- ۲۵۵). و این همان طریق ملامتیه است که از راه افتادنِ صوفی و به ظاهر، در خرابات شدنِ او را در زمانی که در باطن با معرفت و محبّت پروردگار است، دلیلِ نقصانِ صوفی نمی‌دانند؛ در کتاب *احیاء علوم الدین* نیز سبب قوّت محبت را قوّت معرفة الله می‌داند و تطهیر درون از همهٔ شواغل دنیا و از علایق آن را در حکم بذر این درخت و درخت حاصل از آن را درخت محبت و معرفت می‌داند (غزالی، ۱۳۷۵: ج۴، ۷۸).

معرفت در تأویلاتِ قرآنیِ عرفا و صوفیّه

یکی از منابعِ مهمِ عرفا و صوفیّه در نظریه‌پردازی‌ها و تبیین اصول و مبانی‌شان، آیاتِ گرانقدرِ قرآن کریم است. آنان با تأمل و تدّبر و فراگیری علومِ مورد نیاز توانسته‌اند به درجه‌ای برسند که بر تفسیر و تأویل قرآن قادر شوند؛ ازطرفی برای تفهیم و تبیین آرا و نظریات خود همواره به آیات قرآن تمسّک پیدا کرده و با رعایتِ حدودِ لفظ و معنای قرآن، مفهوم مورد نظر خویش را در تفسیر و تأویل قرآن گنجانده‌اند. معرفت اصطلاحی است که آنان هنگام تفسیر، تأویل و مصداق‌یابیِ آیاتِ قرآن از آن فراوان بهره برده‌اند؛ به این معنا که با توجه به مشرب فکری آنان می‌توان مابه‌ازای مفهومی بسیاری از واژگان قرآن را برابر معرفت قرار داد و مصداق بسیاری از آیات قرآن را معرفت قلمداد کرد؛ آنچه در ادامه می‌آید، کلیّه آیاتی است که در متون عرفا و صوفیه، معرفت را به عنوان تفسیر، تأویل و یا مصداقِ خود پذیرفته‌اند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

۱. شجرهٔ طیبّه

یکی از مهم‌ترین اصطلاحات قرآنی که در بسیاری از متون عرفان و تصوّف به معرفت تأویل شده و با آن تفسیر گشته است؛ شجره طیبه و مصداق آن کلمهٔ طیبه است. شجرهٔ طیبه و کلمهٔ طیبه مأخوذ از آیه‌های ۲۴ و ۲۵ سورهٔ ابراهیم است: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (ابراهیم: ۲۴و۲۵) «یا ندیده‌ای که خدا چگونه مَثَل زد؟ سخن پاک چون درختی پاک است که ریشه‌اش در زمین استوار و شاخه‌هایش در آسمان است. به فرمان خدا هر زمان میوهٔ خود را می‌دهد. خدا برای مردم مثل‌ها می‌آورد، باشد که پند گیرند».

در این دو آیه از تمثیل شجرهٔ طیبه[۳] برای توصیف کلمهٔ طیبه استفاده شده است؛ کهن‌ترین منبعی که از تمثیل شجرهٔ طیّبه بهره گرفته تا به تبیین و بازنمودِ مفهوم معرفت بپردازد؛ رساله *مقامات القلوب* ابوالحسن نوری است؛ درواقع در این کتاب، شجرهٔ طیبه به معرفت تأویل شده است. نوری برای تشریح این تأویل با تأکید بر «وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ» بازنمودهایِ مکانیِ شاخه‌هایِ این درخت را، یکی در ارتباط با درون و بیرون انسان و دوم در ارتباط با ماورای انسان، این‌گونه تشریح می‌کند؛ آن درختِ معرفت که در درون و بیرون انسان است، هفت شاخه دارد؛ شاخه‌ای به‌سوی چشم با میوهٔ عبرت و گریه، شاخه‌ای به‌سوی زبان با میوهٔ زهد و عبادت؛ شاخه‌ای به‌سوی آفریدگان با ثمرهٔ امانت و وفا و شاخه‌ای به‌سوی آخرت با میوهٔ بهشت و نعمات آن و شاخه‌ای به‌سوی مولا با میوهٔ نزدیکی و دیدار (نقل از نویا، ۱۳۷۳: ۱۴۱). و درخت معرفتی که در دل عارف با باران کرامت می‌روید و شاخه‌هایش به ماورای انسان می‌رود، پنج شاخه دارد؛ شاخه‌ای با آب سعادت و میوهٔ مناجات به عرش می‌رود؛ شاخه‌ای با آب کرامت، و ثمرهٔ خدمت به مشرق می‌رود و شاخه‌ای با آب رحمت و ثمرهٔ علم و عبرت که زیرمجموعهٔ آن اندیشه و طاعت است به مغرب می‌رود و شاخه‌ای با آب محبت و ثمرهٔ ذکر به افق راست و شاخه‌ای با آب توبه و ثمرهٔ رؤیت به افق چپ (نقل از نویا، ۱۳۷۳: ۱۴۰- ۱۳۹).

در این تمثیل معرفت در درون و بیرون انسان شکل می‌گیرد و دارای ثمره‌هایی چون عبرت و گریه و زهد و عبادت، امانت و وفا و دیدار خداوند است؛ ازطرفی این معرفت، به ماورای انسان نیز

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

مربوط می‌شود؛ که با باران و آب سعادت و کرامت و رحمت و محبّت و توبه، ثمره‌هایی چون مناجات، علم، عبرت، اندیشه، طاعت، محبّت و رؤیت با خود همراه می‌آورد.

با اینکه نویا عقیده دارد که ابوالحسن نوری تنها کسی است که این تمثیل را به این شکل خوانده و با معرفت پیوند داده است؛ اما در این پژوهش، پنج کتاب عرفانی دیگر، که هرکدام شجره و کلمهٔ طیبه را برابر با معرفت دانسته‌اند، معرفی می‌شوند: شیخ احمد جام معرفت را به دو دستهٔ عام و خاص تقسیم می‌کند و معتقد است که «هر دو را خدای عزوجل در قرآن پیدا کرده است» (جام نامقی، ۱۳۵۰، ج۱: ۳۵) «أَفَمَن شَرَحَ اللّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (زمر:۲۲) را برابر با معرفت خاص و آیهٔ ۲۴ سورهٔ ابراهیم را معرّفِ معرفتِ عام می‌داند؛ در *احیاء علوم الدین* نیز با عنایت به آیهٔ «إِلَيهِ يصْعَدُ الْكَلِمُ الطّيبُ»، صراحتاً «کلمهٔ طیبه» را معرفت و عمل صالح را وابسته به تطهیر کردنِ دل می‌داند؛ «بردارنده و خادم او (معرفت)» معرّفی می‌کند (غزالی، ۱۳۷۵، ج۴: ۵۴۸).

قشیری نیز شجرهٔ طیبه را معرفت می‌داند که ریشه در زمین حاصلخیز دل مؤمن دارد؛ با عنایت پروردگار آبیاری می‌شود و به مدد کتابت او برگ می‌گیرد و با هدایت او شکوفه‌دار می‌شود. آب این درخت، آب پشیمانی و حیا است با تلهّف و حسرت و امانت و خشوع و جاری شدن اشک. میوه‌های آن هم بنابر احوال مختلف عارف متفاوت می‌شود؛ گاه ثمرهٔ آن توکل است و تفویض با تسلیم و محبت و شوق و رضا و «الاخلاق الصافیه الوافیه» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۴۹)؛ در *کشف الاسرار*، میوهٔ درخت معرفت، کلمهٔ توحید است و «تصدیق بالجنان و عمل بالارکان و قول باللسان» (میبدی، ۱۳۷۱، ج۵: ۲۵۲) قوامِ آن است. در *جامع‌الاسرار* نیز شجرهٔ طیبه «نور معرفت الله در قلب عارف» است (آملی، ۱۳۸۶: ۲۷۴).

۲. ملوک

ملوک واژهٔ قرآنیِ دیگری است که به معرفت تأویل شده و با متناظرات مفهومی آن با توجّه به سایر کلماتِ آیه ازجمله: «قَرْيَةً»، «أَعِزَّةَ أَهْلِهَا» و «أَفْسَدُوهَا» تفسیر شده است؛ «قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» (نمل:۲۷). معرفت در اینجا چون پادشاهی است که هنگامی که وارد قریهٔ دل عارف می‌شود، آنچه پیش‌تر برای عارف عزیز بوده، خوار و ذلیل می‌گرداند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

در متون عرفان و تصوّف می‌توان موارد ذیل را پیرامون این آیه و تأویل آن به معرفت به‌دست آورد.

ملوک ← حقیقت معرفت در دل عارف؛ قریه ← ولایت ظنّ و شک و شبهت؛ اعزه اهلها← سلطان حواس و هوای دل.

با این تفصیل که خداوند با تاباندن معرفت خود در دلِ عارف، هرآنچه ظن و شک و شبهت است، از دل او محو می‌کند و

سلطان حواس و هوای دل را مسخّر خود گرداند تا هر چه کند و گوید و نگرد، همه در دایره امر باشد. اذا طلع الصباح بطل المصباح: چون صبح منتشر شد؛ جمال چراغ ناچیز گشت (هجویری، ۱۳۸۶: ۴۲۳).

ملوک← معرفت؛ قریه← دل عارف؛ اسیر و مفسد← هوا و هوس نفس و خیل شیطان

از بایزید پرسیدند: علامت عارفان چیست؟ بایزید گفت: به‌درستی که هرگاه پادشاهان به منزلی درآیند (در دهی) خراب گردانند آن را و عزیزان را ذلیل گردانند؛ یعنی معرفتِ این پادشاهِ حقیقی هرگاه به دلی رسد؛ آن دل را بی‌قرار و بی‌آرام گرداند و هوی و هوس نفس را که پیش از این امیر بوده باشند، اسیر گرداند و سلطنت به دل دهد. «ما را از خیل شیطان برآرد و دل را در حمایت خود آرد تا به هیچ غیر، التفات کردن روا ندارد»(خرقانی، ۱۳۸۸: ۲۷۸).

ملوک← نور قدم؛ قریه← نفس سالک؛ افسدوها← محو وصف و اثر طبیعی از سالک

هنگامی که نورِ خداوندِ قدیم بر نفس سالک می‌تابد؛ (یا به‌عبارتی معرفت او در دل سالک پرتو می‌افکند) صفات او و طبیعت بشریش زایل و فاسد می‌گردد؛ و در این حالت به آرامش و طمأنینه و مقام نفس مطمئنه می‌رسد.

چون از خود بیرون آمد؛ نور قدم بر او پیدا شد؛ وصف از او محو شد: «إِنَّ الْمُلُوکَ إِذَا دَخَلُوا ...» از نفس منزّه بود؛ زیراکه جان بود به نور حق، از اثر طبیعی(هم) مقدس شد؛ چون نفس نماند، جسم و جان همه جان باشد. این معنی طمأنینت است؛ «یا أَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» [فجر: ۲۷]؛ (بقلی شیرازی، ۱۹۸۱م: ۴۰۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

۳. ایمان

یکی از شروط ایمان ← معرفت

در ارتباط بین معرفت و ایمان سخنان بسیاری گفته‌اند و معرفت را از شروط ایمان دانسته‌اند؛ فرمول زیر را قشیری در تعریف ایمان آورده است و با توجّه به آیات قرآن پیرامون نشانه‌های آن سخن گفته‌است؛

ایمان = معرفت + شهادت + طاعت

اول مقامات، معرفت است؛ پس شهادت، پس طاعت. و ایمان نامی است که بر این همه می‌افتد. (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۷۳ـ۲۷۱)؛ سپس خوف و خشیت و رهبت را از نشانه‌های رسیدن به این ایمان و معرفت می‌داند. این سه اصطلاح در نگاه اوّل جزء مترادفات قرآن، به نظر می‌آید؛ امّا قشیری تفاوت‌های ظریفی را بین آن‌ها قرار داده و رهبت را از همهٔ آن‌ها بالاتر قرار داده به این دلیل که شرط رسیدن به معرفت است.

خوف ← از شروط ایمان و حکم آن است: با توجه به آیه: «وَ خافُونِ اِن کُنتُم مُؤمِنین» (آل‌عمران: ۱۷۵).

خشیت ← از طریق علم حاصل می‌شود: «إِنَّمَا یخْشَی اللّه مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر:۲۸).

رهبت ← شرط رسیدن به معرفت است: «یُحَذِّرُکُمُ اللهُ نَفْسَهُ» (آل‌عمران:۳۰).

در جای دیگر، ایمان و معرفتی را که به ادلّه و براهین مستند باشد؛ شجرهٔ طیبه‌ای می‌داند که شاخه‌های آن اعمال صالح و دوری از معصیت و گناه است و برگ‌های آن، قیام برای آداب عبودیت؛ ازهار آن، اخلاق جمیل و میوه‌های آن طاعت و لذّتِ خدمت نام گرفته است (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۴۸)؛ در *کشف الاسرار* نیز، معرفت و ایمان، توأمان، شجرهٔ طیبه‌ای است که در دل مؤمن بیخ فرو برد؛ و شاخه‌های آن به سمت آسمان می‌رود. این درختِ معرفت، توحید را بر زبان جاری می‌سازد و عمل به ارکان را حاصل می‌آورد(میبدی، ۱۳۷۱، ج۵: ۲۵۲).

شیخ احمد جام نیز، یک‌بار شجرهٔ طیبه را معرفت دانسته و بار دیگر این تمثیل را در حقّ مؤمنان مخلص ثابت می‌کند و دربارهٔ آن توضیح می‌دهد که توحید ایشان در زبان ایشان برآید: «رنگ اخلاص دارد، توشِ محبّت دارد و مرکب تقوی دارد» (جام نامقی، ۱۳۵۰، ج۱: ۸۷- ۸۶). نکته جالب توجّه آن است که دو مصداقِ معرفت و عارفِ مخلصِ موحد (مؤمن مخلص) را با هم درمی‌آمیزد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

و باز هم برای اجزای این تمثیل معادل‌یابی می‌کند: آن نور معرفت... از دلِ عارفِ مخلصِ موحّد بر معروف تابد (جام نامقی، ۱۳۵۰، ج۱: ۸۷). معروف در اینجا خداوند است که این معرفت را به لطف عزیزِ خود، عزیز می‌گرداند و خلعت رضا می‌پوشاند. در اینجا دوباره به معرفت بازمی‌گردد؛ ریشهٔ آن در دل عارف است و شاخ آن تا سراپردهٔ جلال گسترده شده و از جوی فضل و کرم آبیاری می‌شود؛ آن‌هم با آب حیات و از قدح محبّت و شرابِ انس تا در نتیجه خبر با سرّ عارف می‌دهد (جام نامقی، ۱۳۵۰، ج۱: ۸۷).

ایمان← معرفت؛ حاصلِ عنایت و مشّیت خداوند

علم از استدلال و برهان و دلالات عقلی حاصل می‌شود؛ امّا «معرفتِ حق، استدلالی نیست.»؛ هجویری دراین باره ابلیس را مثال می‌زند و می‌گوید اگر دیدن بهشت و دوزخ و عرش، علّت معرفت بود؛ بی‌گمان ابلیس دارای معرفت بود؛ امّا «علّت آن، جز محض عنایت و لطف و مشیّتِ خداوند نیست» (هجویری، ۱۳۸۶: ۳۹۳)؛ چراکه خودِ عقل، بی عنایتِ خداوند، نابیناست؛ «از آنچه عقل خود به خود جاهل است و از عقلا کس حقیقت آن را نشناخته‌است؛ چون وی به خود جاهل بود، غیر خود را چگونه شناسد»(هجویری، ۱۳۸۶: ۳۹۳).

نکته جالب توجّه در این بحث این است که آیهٔ شاهد این بحث[۴] به لزومِ تعلّق مشیّت خداوند به «ایمان» بندگان توجه داده؛ حال آنکه هجویری آن را برای تعلّق مشیّت خداوند به معرفت در نظر گرفته؛ پس ایمان و معرفت را هم‌رتبه و لازم و ملزوم هم در نظر داشته است.

۴. امانت

پرواضح است که آیه: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ *وَالْجِبَالِ* فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»(احزاب:۷۲) که به آیهٔ «امانت» مشهور است؛ همواره پیشِ چشمِ عرفا و صوفیّه بوده و در بسیاری از تعاریفِ مبانیِ عارفانه و صوفیانه خود از آن بهره برده‌اند؛ «امانت» در این آیه به‌انحای مختلفی به معرفت تأویل شده است. در ادامه به متونی که امانت را همان معرفت دانسته‌اند، اشاره می‌شود.

امانت ← معرفت حقیقی

نجم الدین رازی معتقد است که معرفت حقیقی جز از انسان درست نیامد؛ زیرا که ملک و جن اگرچه در تعبّد با انسان شریک بودند؛ اما انسان در تحمّلِ اعباءِ بارِ امانتِ معرفت ازجملگی کائنات

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

ممتاز گشت؛ او مراد از آسمان را، اهل آسمان می‌داند؛ یعنی ملائکه و مراد از زمین را، اهل زمین؛ یعنی حیوانات، جن و شیاطین و مراد از کوه را اهل کوه در نظرگرفته؛ یعنی وحوش و طیور.

از این‌ها (از کل کائنات) هیچ درست نیامد، بار امانتِ معرفت کشیدن الّا از انسان از بهر آنکه از جملگیِ آفرینش، نفس انسان بود که آیینهٔ جمال‌نمایِ حضرتِ الوهیّت خواست بود (رازی، ۱۳۵۲: ۲۰۳).

با این توضیح مشخص می‌شود که به عبادتِ خداوند، کلِّ کائنات نائل می‌آیند؛ امّا معرفت خداوند، فقط به دل انسان، امانت داده شده است و در کتاب دیگرش مراد از «خلق» را در حدیث: «إِنّ اللّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فی ظُلْمَةٍ ثُمّ رَشّ عَلَیْهِمْ مِنْ نُورِه»؛ تنها آدمی می‌داند و نه کلّ خلقت؛ «زیرا که قابل رشاش نور حق جز آدمی هیچ موجود نیامد؛ از ملک و فلک و غیر آن؛» (رازی، ۱۳۸۱: ۴۰). از این سخن استفاده می‌کند و تنها موجود لایق حمل بار امانت را انسان می‌داند و باز این امانت را معرفت می‌داند. به این دلیل که تنها و تنها

«آدمی... مظهر ذات و مظهر صفات الوهیت... آمد؛ لاجرم از کل کاینات حواله معرفت بدو کردند که «فَخَلَقْتُ الخلَقَ لأُعرَف» رازی، ۱۳۸۱: ۴۰). (اینجا نیز در تفسیر فَخَلَقْتُ الخلَقَ لأُعرَف «خلق» را برابر با «آدمی» گرفته است و نه کل آفرینش).

←گوهر محبّت در صدف معرفت

در این تأویل بازهم به ارتباط بین محبّت و معرفت اشاره شده است؛ درواقع امانت را محبّت برآمده از معرفت می‌داند.

آن گوهرِ محبّت را هیچ خزانه لایق نیست؛ الّا حضرت ما یا دل آدم. آن چه بود؟ گوهر محبّت بود که در صدف امانت معرفت تعبیه کرده بودند و بر ملک و ملکوت عرضه داشتند؛ هیچ‌کس استحقاق خزانگی آن گوهر نیافته، خزانگی آن را دل آدم لایق بود (رازی، ۱۳۵۲: ۷۴).

← آب حیات معرفت در ظلمت نفس امّاره

هنگام خلقت انسان، ملائکه به چشم حقارت در نفسِ امّاره نگریستند؛ آن‌ها از نفس امّاره جز سیاهی و ظلمت هیچ ندیدند، امّا نمی‌دانستند که آبِ حیاتِ معرفت در آن «ظلمات» تعبیه شده

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

است. پس انسان برای رسیدن به معرفت به نفسانیّت نیز نیاز داشت؛ چیزی که ملکوتیان از آن بی‌بهره بودند و تنها خلقتی که بدون چون و چرا این امانت را قبول کرد، همو بود.

اینجا، آن سوخته سیاهروی نفس انسانی باید؛ تا بی‌توقّف به‌جان و دل برباید؛ و حمل‌ها الانسان ... و میزبانی آن آتش غیبی تا مقیم عالم شهادت گردد؛ جز از صفات بشری نیاید (رازی، ۱۳۵۲: ۳۳۵).

پس معرفت- این امانت الهی- همچون آتش غیبی بود که برای فرود آمدن در عالم شهادت به محلّی نیاز داشت که به صفات بشری مزّین باشد؛ یعنی وجود انسان.

۵. حق

حق← معرفتِ شهودیِ حاصل از تجلّیِ صفاتِ الوهیّت

حق را در آیه: «جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْباطِلُ إِنَّ الْباطِلَ كانَ زَهُوقا» (اسراء: ۸۱) به تجلّی خداوند و حصول معرفت که نتیجهٔ آن است، تأویل کرده و تضاد آن را با «باطل» تشریح کرده‌اند.

حق← حقیقت تجلّیِ صفات الوهیت که معرفتِ شهودی نتیجه آن است؛ باطل← وجود مجازی ارواح؛ که وقتی این حق بر آن باطل وارد شود، برخورداری معرفت برای هیچ‌کس نمی‌ماند (رازی، ۱۳۵۲: ۱۲۱).

حق ← تجلّی حق جلّ و علا (در مقابل تجلّی روحانیّت) ؛ وقتی تجلّیِ روحانیّت برای نفس حاصل شود؛ به علم و معرفت دست می‌یابد؛ علم و معرفتی که از آن در مکر و حیلت و تحصیل مقاصد هوای خویش که پیش از آن نداشته، استفاده می‌کند؛ اما این آفت (مکر و حیلت) در «تجلّی حق» نیست (رازی، ۱۳۵۲: ۳۱۹)؛ یعنی تجلّی حق، بسیار برتر و والاتر از تجلّی روحانیّت است.

۶. قدرت ادراک روح، نور خداوند و ارادت و قدرت او ← معرفت

طبق آیه: «وَ يَسْئَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵)؛ ادراک روح و شناخت آن، قدرتی فراتر از علم سادهٔ بشری می‌خواهد؛ عرفا، «اهل معرفت» را قادر به درک آن می‌دانند؛ چون چیزی از مقولهٔ امر و ارادت و قدرت خداوند است که تنها با معرفت ادراک می‌شود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی خود شرح تمام است و لیکن اهل معرفت را؛ زیرا که روح از امر باشد و امر خدا، ارادت و قدرت است؛ از آیتِ «*إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ*» [یس: ۸۲] (عین‌القضات، بی‌تا: ۱۵۰).

سپس از یکی از مفسران قرآن (مقاتل) نقل می‌کند که او گفته« «مِنْ أَمْرِ رَبِّی» یعنی «مِنْ نور رَبِّی» (رک: عین‌القضات، بی‌تا: ۱۵۰). یعنی دستیابی به آگاهی و ادراک در این زمینه‌ها تنها با نور و معرفت الهی حاصل می‌شود.

۷. عبد← نهایتِ مقامِ معرفتیِ پیامبر (در شب معراج)

دربارهٔ صفت «عبد» که در قرآن کریم بر پیامبر(ص) اطلاق شده‌است؛ این‌گونه توضیح داده و آن را در ارتباط با مقام معرفتی پیامبر تشریح کرده‌اند؛ برای مؤمن، هیچ نامی بزرگ‌تر و تمام‌تر از نام عبد نیست. چرا که «اگر نامی بودی بزرگ‌تر از عبودیّت» حتماً خداوند، پیامبرِ عظیم‌الشأن خود را با آن نام می‌خواند. در صورتی که در نهایتِ مقامِ معرفتیِ او، در شب معراج او را با این نام خوانده است: «سُبْحَانَ الَّذِی أَسْرَی بِعَبْدِهِ» (اسراء:۱) و «فَأَوْحَی إِلَیَ عَبْدِهِ مَا أَوْحَی« [نجم:۱۰] (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۰۶)؛ پس تا کسی در معرفت به بالاترین حد خود نرسد، لایقِ صفت عبودیّت و بندگی واقعی خداوند نمی‌شود.

۸. ثمّ دَنَا فَتَدَلیَ: تدنی و دنو ← نزدیک گردیدن به وسیلهٔ انواع معرفت‌ها

گفته‌اند این قرب و نزدیک شدن به خداوند در آیهٔ «ثمّ دَنَا فَتَدَلیَ» (نجم: ۸) با «نفس» و با طی «مسافت» حاصل نمی‌شود: «هرکه چنان داند کی این دنوّ به نفس بود، مسافت آنجا اثبات کرد؛ تدنّی آن بود که نزدیک گردیده بود به انواع معرفت‌ها، نزدیکی و دوری بر وی صورت نبندد» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۱-۲۰)؛ اگر کسی به انواع معرفت ازجانب خداوند نائل آید، تقرّب حقیقی به او پیدا کرده است.

۹. سدرة المنتهی ← معرفت (+ ربوبیّت و عبودیّت)

«عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَی» و «إِذْ یَغْشَی السِّدْرَةَ مَا یَغْشَی» به ترتیب آیات ۱۴ و ۱۶ سوره نجم است که در بین آیات شب معراج از آن سخن به میان آمده است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

سدرة المنتهی آن است که عروق او در عرش محکم است و اغصانش نزد کرسی است؛ ورق‌هاش فوق عالم عقل است؛ حق از آن تجلّی در عقول و ارواح کند و این صحیح است... یا بدین سدره معرفت خواهد و آن بزرگوارتر شجره است به حیات دائمه (بقلی شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۴۰).

عین‌القضات نیز آن را درختِ «ربوبیّت» می‌داند که «عبودیّت» ثمرهٔ آن آمده است (عین القضات، بی‌تا: ۲۷۶)؛ با مقایسه این دو تأویل باز هم ارتباط معرفت و ربوبیّت و عبودیّت و جدایی‌ناپذیری آن‌ها از یکدیگر مشخص می‌گردد.

۱۰. وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ← معرفت عام
سَيُرِيكُمْ آياتِهِ فَتَعْرِفُونَها ← معرفت خاص

میبدی از قول خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: معرفت عام، سمعی است و معرفت خاص، عیانی؛ «معرفت عام از عین جود است و معرفت خاص محض موجود». سپس دو آیه بالا (مائده:۸۳ و نمل:۹۳) را برای هر یک ذکر می‌کند و ادامه می‌دهد: «وَإِذَا سَمِعُوا، اهل شریعت را مدحت است؛ سَيُرِيكُمْ آياتِهِ اهل حقیقت را تهنیت است» (میبدی، ۱۳۷۱، ج۳: ۲۱۵). درواقع شنیدنِ آیات قرآن را مرتبه‌ای از شناخت و معرفت و دیدن و رؤیت آیات و نشانه‌های خداوند را مرتبه‌ای بالاتر از آن می‌داند.

۱۱. لوحِ محفوظ← معرفت نهاده شده در دلِ عارف
أم الكتاب ← دلِ عارف (دلی که به معرفت رسیده)

لوح محفوظ (برگرفته از بروج: ۲۲) یکی از بحث برانگیزترین اصطلاحات قرآنی است که بیشتر در پرتو روایات، پیرامونِ آن سخن گفته‌اند؛ مسلماً عرفا نیز به‌نوبهٔ خود به شرح و تفسیر آن پرداخته‌اند و آن را با أم الکتاب مرتبط ساخته‌اند.

بایزید را گفتند که حقّ را لوح محفوظ است و علم همه چیزی در اوست. گفت: من جملهٔ لوح محفوظم. قال: دلِ عارف، لوحِ محفوظِ معرفت است؛ حقّ در او علم قضا و قدر و فعل و صفات نویسد؛ به نور تجلی لحظهٔ فلحظه رضا را قضا کند و قضا را رضا کند؛ «يَمْحُو اللّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ» (رعد: ۳۹) *تقلّب قلب در مشاهدهٔ ازل، لوحِ حرفِ قدم شود؛ چون آفتابِ عزّتِ ذات، نیک درو تابد؛ لوح و حرف یکرنگ شود... جان عارف لوح «وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ»* [رعد: ۳۹]*است* (بقلی شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱۴۰- ۱۳۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

۱۲. اصطفاء ← معرفت خداوند برای عام و خاص

خداوند دل بنده را برای کسبِ معرفتِ خود، فارغ می‌گرداند تا «معرفت وی صفای خود اندر آن بگستراند و اندر این درجت خاص و عامِ مؤمنان همه یکی‌اند؛ از عامی و مطیع و ولی و نبی؛»(هجویری، ۱۳۸۶: ۵۶۷)؛ برای این سخن خود، آیه: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ» (فاطر:۳۲) را شاهد می‌آورد. با این تفصیل درواقع «اصطفاء» را اعطای معرفت ازجانب خداوند به بندگان با درجات مختلف دانسته است.

۱۳. قدروا الله ← عرفوا الله

دربارهٔ «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (انعام:۹۱؛ حج: ۷۴؛ زمر: ۶۷) گفته‌اند: «أی ما عرفوا الله حق معرفته و این مقام عالی و نادر است؛ اینجا هرکس نرسد هرکس ندانند» (عین القضات، بی‌تا: ۵۹)؛ کسی که قدر خدا را نشناسد، همان کس است که به معرفت خداوند نرسیده است.

۱۴. اسلام ← معرفت خاص

برخی از عرفا معرفت را بر دو دسته دانسته‌اند : ۱. عام و ۲. خاص. و برای هر دو در قرآن آیه‌ای را شاهد آورده‌اند. «أَلَم تَرَ كَيفَ ضَرَبَ اللّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً» (ابراهیم:۲۴) را نمایندهٔ معرفت عام و «أَفَمَن شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ» (زمر:۲۲) را نمایندهٔ معرفت خاص دانسته‌اند (جام نامقی، ۱۳۵۰: ۳۵). با این توضیح، خداوند شرحِ صدرِ پذیرفتنِ اسلام را در دل هر که ایجاد کند، درواقع او را مشمولِ معرفتِ خاصِ خود کرده‌است.

۱۵. رحمت← معرفت

دربارهٔ آیهٔ «يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشاءُ» (بقره: ۱۰۵؛ آل‌عمران: ۷۴) به‌گونه‌ای توضیح می‌دهد که مشخص می‌شود رحمت را برابر با معرفت قرار داده است: «عام را استعداد حقایق معرفت نیست در این عالم»(خرقانی، ۱۳۸۸: ۲۴۴)؛ آنان که به صفت معرفت مخصّص می‌شوند و معادن معرفت هستند؛ «این طایفه، اهل نبوت و ولایت اند»(خرقانی، ۱۳۸۸: ۲۴۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

۱۶. معرفت در دنیا برابر با دیدار در عقبی

دربارهٔ «ادراک» با توجّه به «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»(انعام: ۱۰۳) می‌گوید؛ می‌توان به دیدارِ چشم، ادراک هم گفت و شنیدن گوش را هم می‌توان ادراکِ سمع نامید. «مراد از ادراک العیون اندر دنیا خواهد بود؛ نه اندر آخرت؛» و آیهٔ «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ * إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ»(قیامت: ۲۲ و ۲۳) را شاهد می‌آورد. وجه دوّمی را نیز برای ادراک ذکر کرده است: ادراک را به معنی«اندریافتن» (دریافت) گرفته، می‌گوید؛ اگر مراد از این مصدر اندریافتن یا درک باشد؛ «در هر دو جهان نشاید»؛ یعنی هرگز محقّق نمی‌شود. امّا اگر به معنی «رؤیت» باشد؛ رؤیت روا باشد؛

چرا که رؤیت بر موجود افتد و خدا موجود است؛ شاید که وی را ببینند و ادراک بر کیفیت افتد؛ وی را کیفیت نیست؛ نشاید که وی را اندر یابند (کلاباذی، ۱۳۴۹: ۳۴).

ازطرفی دیدار و معرفت را با هم مقایسه کرده است؛ «دیدار اندر عقبی برابر معرفت است اندر دنیا. اندر دنیا شناسند و اندر نیابند و اندر عقبی بینند و درنیابند»؛ این سخنان را تفسیر دو وجهی «لاتدرکه الأبصار و هُوَ یدرک الابصار» (انعام: ۱۰۳) و موافق با آن می‌داند (کلاباذی، ۱۳۴۹: ۳۵ -۳۴).

در این موردِ به خصوص باید گفت: عرفا وصوفیّه، در بسیاری از تفسیرها و تعبیرها و تأویل‌های خود، واژگان کلام را وارد ساخته و عقاید کلامی– عرفانیِ ویژهٔ خود را در باب آن توضیح داده‌اند؛ توجّه چشمگیر عرفا و صوفیّه به مباحث کلامی را می‌توان در همهٔ آثار آنان، شاهد بود. تفاوت بارزی که در این دو نظام، نصیب معانیِ واژگانِ قرآنی می‌شود؛ این است که واژگان قرآنی در دستگاه صوفی موضوع معرفت هستند و در دستگاه غیر تصوّفی هم چون فلسفه و کلام و حتّی فقه، موضوعِ علم می‌شوند (این تعبیر از ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۵۷ است)؛ درواقع یک واژهٔ قرآنی در این دستگاه‌ها، نسبت به اینکه موضوع علم قرار می‌گرفت یا معرفت، تبدیل به تصوّرات متفاوتی می‌شد، اگرچه «مصداق این تصوّر یا مفهوم در ماورای این تصوّرات یکی بود»؛ امّا گاه اختلاف میان این دو تصوّر چندان اساسی بود که باعث می‌شد؛ یک دستگاه، دستگاه فکری دیگری را به الحاد و کفر متّهم سازد. به‌ویژه دربارهٔ واژه «الله» و صفات و اسما و افعال او و به‌ویژه دربارهٔ رؤیت خداوند. (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۵۸)؛ اینجا نیز رؤیت خداوند را در معنای صوفیانه خود به عنوان معرفت گرفته و موضوعِ معرفت قرار داده‌است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

۱۷. سکینه ← الهام ربّانی برای رسیدن به معرفت و شناختِ فجور و تقوای نفس

با ذکر آیهٔ «هُوَ الّذی أنزَلَ السَّکینَةَ فی قُلوبِ المُؤمِنینَ لِیَزدادوا إیمانًا» (فتح: ۴)؛ سکینه را الهام ربانی‌ای می‌داند که برای کسبِ شناخت و معرفتِ فجور و تقوای نفس به دل سالک می‌رسد. در حالت مغلوبی، حواسِ نظرِ روح یا دل، بر صورتِ آن الهامات می‌افتد تا سالک از صلاح و فسادِ نفس و ترقی و نقصان خویش اطلاع یابد؛ این الهام ربّانی برابر با «وَنَفْسٍ وَمَا سَوّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۷و ۸) است؛ درواقع این سکینه برای رسیدن به نوعی معرفت و شناخت، به دل بنده، الهام می‌شود؛ این نوع معرفت، دل بنده را از اقسام فسق و فجور آگاه می‌سازد و موجب تقویت ایمان می‌گردد و «چنانکه مشرک را سبب استدراج بود و زیادتی کفر، اینجا موحّد را سبب کرامات گردد و زیادتی ایمان»(رازی، ۱۳۵۲: ۲۹۴- ۲۹۳).

۱۸. لیعبدون ← لیعرفون؛ عبادت ← معرفت

یکی از آیاتی که عرفا و صوفیّه بسیار از آن یاد کرده‌اند؛ آیه: «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلّا لِیَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) است. برطبق این آیه هدف از خلقت جن و انس، عبادت خداوند است؛ عرفا و صوفیه این عبادت را برابر با معرفت خداوند دانسته‌اند؛ در نظر آنان رسیدن به حقیقتِ عبادت، بدون کسبِ معرفت امری محال، ناقص و ناچیز است.

> *سرّ ایجادِ موجودات و حکمتِ تکوینِ مکونات، معرفتِ ذات و صفاتِ خداوندی بود و خلاصهٔ کاینات، مستعدّان قبولِ این سعادت آمدند که متحمّلانِ اعباءِ بارِ امانت‌اند و تفصیل این جمله و زبدهٔ این زمره خواص عالم عبودیّت بودند از انبیا و اولیا أی لیعرفون* (رازی، ۱۳۸۱: ۴۱-۴۰ نیز رک: هجویری، ۱۳۸۶: ۳۹۱).

هجویری پس از آنکه معرفت را به دو دسته: معرفتِ علمی و معرفتِ حالی تقسیم می‌کند؛ «لِیَعْبُدُونِ» در آیهٔ مورد بحث را از مقولهٔ معرفتِ حالی می‌داند و می‌گوید: «معرفت، حیات دل بود به حق و اعراض سرّ از جز حق؛ و ارزش هر کس به معرفت بود و هر که را معرفت نبود؛ بی‌قیمت بود»(هجویری، ۱۳۸۶: ۳۹۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

۱۹. نور ← معرفت

در توضیح آیهٔ «أَفَمَنْ شَرَحَ اللّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (زمر: ۲۲)؛ «وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النّاسِ» (أنعام:۱۲۲) و با توجه به آیه «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنّ وَ الْإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۷). آنان را که لایق عبادت یعنی معرفت خداوند هستند؛ کسانی می‌داند که پروردگار، آن‌ها را برگزیده، از ظلمات بازرهانیده و «دلشان به خود زنده کرده است»(هجویری، ۱۳۸۶: ۳۹۱) و این نور را که برای آنان قرار داده می‌شود، برابر با معرفت می‌داند.

۲۰. وجهه← اسماء الهی← اسم ذات ← غایت معرفت

«وجهه» در آیه: «وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها» (بقره: ۱۴۸) را برگزیدنِ اسمی از اسمای الهی در نهاد انسان‌ها می‌داند که هرکدام از انسان‌ها تحت لوای آن اسم پرورش می‌یابند و به غایی‌ترین درجه معرفت می‌رسند:

> *بدان که هر شخصی را به حکم؛ استناد به اسمی است از اسماء الهی که تربیت و مدد جز از حیثیّت آن اسم به وی نرسد و مرجعش عاقبت آن اسم خواهد بود و موجود و مشهود وی آن است و آن اسم نسبت به وی اسم ذات است و غایت معرفت است* (جامی، بی‌تا: ۲۶).

هر انسانی با منش و بینشی که در زندگی اتخاذ می‌کند -گو اینکه تحت نامی از نام‌های خداوند، پیش می‌رود - همهٔ ابعاد فکری او تحت تأثیر این نام است و عاقبت به آن نام برمی‌گردد. در این مرحله به اوج معرفت رسیده‌است.

۲۱. تقوی← رساندن حکمت و معرفت به اهل آن

در توضیحِ «وَ أَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوى« (فتح: ۲۶)آورده‌اند: «دقایق حکمت را و حقایق معرفت را به اهل آن رسانیدن به‌غایت محمود است؛ چنان‌که از نااهل پوشانیدن سنتی معهود است؛ «ألا تضیعوا الحکمه عند غیر اهلها فتضیعوها و لا تمنعوها من أهلها فتظلموها» (قشیری،۱۳۷۴: ۱۶۰)؛ در اینجا می‌توان با توجه به «الْحِكْمَةُ ضالّةُ المُؤْمِنِ»؛ معرفت را نیز از مصادیق این حکمت دانست و با توجه به سخن قشیری هر دو را با «تقوی» با رابطهٔ این‌همانی تعریف کرد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

۲۲. ثیاب ← معرفت

معرفت همیشه در ردیف بسیاری از حقایق و ارکانِ برترِ اسلام و به‌ویژه عرفان مطرح بوده است. جامی با ذکر روایت «و طهر ثیابک من الدنس؛ تحظ بمدد‌الله فی کلّ نفس»؛ یعنی پاکیزه گردان جامه‌های خود را از چرک تا بهره‌مند گردی به مدد و تأیید الله- تعالی- در هر نفسی» و نقل خوابی از حضرت علی(ع) به تفسیر معنای آیه: «وَ ثِیابَکَ فَطَهِّرْ» (مدثر:۴) می‌پردازد. در این رؤیا حضرت علی(ع) از پیامبر(ص) می‌پرسد ثیاب من کدام است و پیامبر(ص) پاسخ می‌دهد که «خدای تعالی بر تو پنج خلعت پوشانیده است؛ خلعت محبّت و خلت معرفت و خلعت توحید و خلعت اسلام و خلعت ایمان هر که خدای را دوست دارد بر وی آسان شود هر چیزی و هرکه خدای را بشناسد در نظر وی خرد نماید هر چیزی» (جامی، ۱۳۸۶: ۵۶۶)؛ پس در اینجا محبت و معرفت و توحید و اسلام و ایمان هم‌پایه تلقی گردیده است.

۲۳. اکمال دین یا کمال دین← حاصل آمدن معرفت محمّد(ص)

دربارهٔ آیه: «الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ» (مائده:۳) گفته‌اند؛ وقتی برای سالک، «معرفتِ نورِ محمّد، حاصل آید و بیعت بسته شود»؛ مراتب سلوک در دنیا و آخرت تمام می‌شود و خطاب به وی می‌گویند: «نعمتِ معرفتِ تو، کمالیّت یافت به رسیدن و حاصل آمدنِ معرفتِ محمّد(ص)» و البته این معرفت را در تعریفی دیگر، نه‌فقط مخصوصِ عارف بلکه مربوط به عموم مردم نیز می‌دانند و آیه: «لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا» (آل‌عمران: ۱۶۴) را برای اشاره به شمول آن ذکر می‌کنند (عین القضات، بی‌تا: ۵۸-۵۷).

۲۴. انی وجهت وجهی← گزاره‌ای ایراد شده در کمالِ معرفت

ابراهیم خلیل(ع) وقتی در ملکوت آسمان‌ها نگاه کرد و در حقیقتِ وجود آن تأمّل و تفکّر نمود.

دلش بدان حاضر شد؛ به رؤیت فعل، طالب فاعل گشت تا حضور وی، فعل را دلیل فاعل گردانید و اندر کمال معرفت گفت: «اِنِّی وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِی فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» [انعام: ۷۹]؛ (هجویری، ۱۳۸۶: ۵۴۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

یعنی گزارهٔ «إِنِّی وَجَّهْتُ وَجْهِیَ» تنها از زبان کسی ایراد می‌شود که به کمال معرفت رسیده باشد و هیچ فعلی را نبیند و فقط چشم به فاعل داشته باشد.

۲۵. علم لدّنی← معرفت ذات و صفات حضرت به تعریف حق

دربارهٔ علم حضرت موسی(ع) و حضرت محمّد(ص) و مقایسهٔ آن با یکدیگر سخن از علم لدنّی پیش آورده‌اند و گفته‌اند: علمِ تورات ازجانب خداوند به موسی داده شده بود؛ اما به‌واسطهٔ الواح؛ «و کَتَبنا فِی الألواح» (اعراف: ۱۴۵) «فایدهٔ صحبت خضر(ع)، برای موسی(ع) آن بود تا شایستگیِ کتابتِ حق گیرد و زحمتِ الواح از میان برخیزد»؛ این مرتبه برای حضرت محمّد(ص) محقّق گشته بود: «أُعْطیتُ جوامع الکَلم» و «تعلیم قرآن به پیامبر از راه «دل» کردند؛ نه از صورتِ کتب که :«الرَّحمن عَلَّمَ الْقُرْآنَ» (الرحمن:۱) و بعد ویژگی‌های علم لدنّی را برمی‌شمرد و مثلاً می‌گوید: علم صنعت زره از علوم لدنّی نیست؛ چرا که علم لدنّی «به معرفت ذات و صفات حضرت جلّت تعلّق دارد که بی‌واسطه به تعلیم و تعریف حقّ حاصل می‌شود و شرط حاصل شدن و دریافت آن را این می‌داندکه «مرد از وجود خویش بزاید تا بدین زادن از لدن خویش به لدن حقّ رسد و به مقام پیامبر(ص) که خداوند به او گفت: «إِنَّکَ لَتُلَقَّی الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَکیمٍ عَلیمٍ»[۵] (نمل: ۶) (رازی، ۱۳۵۲: ۲۳۹).

نتیجه:

زبان فارسی، از آن جهت که با زبان قرآن (زبان عربی) متفاوت است؛ در لفظ و معنا، جولانگاه فراخ‌تر و متنوّع‌تری را برای معنابخشی و پرورش معانی قرآن در درون خود دارد و این دوگانگی برای عرفا و صوفیهٔ فارسی‌زبان مجالی را فراهم آورده تا هم، واژگان قرآن را به فهم مخاطبان فارسی‌زبان نزدیک سازند و هم مبانی و اصول خود را به زبان فارسی برای مخاطبان تشریح کنند. مخاطبانی که زبان ملی و مادری‌شان فارسی و زبان دینی و مذهبی‌شان عربی است به کتبی نیاز دارند که آمیزه‌ای از هر دو را به‌نحوی والا در خود پرورده باشد و این کتاب‌ها در مشرب مردمان، چیزی نبود جز کتب عرفان و تصوّف. کتاب‌هایی که جواز شرعی و عرفی خود را با آراستن و استناد مطالب آن به آیات قرآن و احادیث پیامبر(ص)، به‌دست می‌آورد. آنچه در این جستار مورد تأکید بود؛ کارایی زبان فارسی در شرح و توضیح مفاهیم بلند قرآنی و عرفانی بود. زبان فارسی با

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

عبارات شیرین و رسا، مفهوم معرفت را با گنجاندن در مفاهیم بلند عرفانی و قرآنی با فصاحت و بلاغت بی‌مانند خود به‌نحوی چشمگیر بازتاب داده بود.

ازطرفی عرفا و صوفیه ضمن تفسیر عرفانی قرآن، در موارد بسیاری برای اشاعهٔ مبانی خود از آیات قرآن استفاده کرده‌اند؛ در این جستار با دقّت بر واژگانی که به معرفت تأویل شده بود؛ می‌توان همسویی و همسانی بسیاری با مفاهیم قرآنی و مبانی عرفانی یافت. یعنی در مواردی که واژگان قرآنی به معرفت تأویل شده و پیرامون آن سخن به‌میان آمده بود؛ با جهان‌بینی و ایدئولوژی حاکم بر قرآن و دیگر مفاهیم و مبانی قرآنی نه‌تنها در تعارض نبود؛ بلکه می‌توانست در کنار تفسیرهای دیگر قرآن به فهم آیات قرآنی از منظر عرفانی یاری برساند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. «تو خود مرا در دنیا نشناختی... پس در آخرت چگونه شناسی؛ نَسُوا اللّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ (حشر: ۱۹) همین معنی دارد: هر که نفس خود را فراموش کند، او را فراموش کرده باشد و هرکه نفس خود را یاد آرد او را با یاد آورده باشد: «من عرف نفسه فقد عرف ربه و من عجز عن معرفه نفسه فأحری أن یعجز عن معرفه ربه» (عین القضات، بی‌تا: ۵۹-۶۰) و «من عرف نفسه فقد عرف ربه أی من عرف نفسه بالفناء عرف ربه بالبقاء من عرف نفسه بالعبودیه فقد عرف ربه بالربوبیه» (این حدیث را به پیامبر(ص) و حضرت علی(ع) هر دو نسبت داده‌اند (به نقل از حائری، ۱۳۸۶: ۱۷).

۲.

هست وادی طلب آغاز کار — وادی عشق است از آن پس بی کنار
پس سیم وادی است آنِ معرفت — پس چهارم وادی استغنا صفت
هست پنجم وادی توحید پاک — پس ششم وادی حیرت صعبناک
هفتمین وادی فقر است و فنا — بعد از این روی روش نبود تو را
درکشش افتی روش گم گرددت — گر بود یک قطره قلزم گرددت

(عطار، ۱۳۶۶: ۳۹۷)

۳. برای آشنایی با تمثیل شجره طیبه رک: به مقالهٔ «کاربرد تمثیل شجرهٔ طیّبه در بازنمود اصطلاحات عرفان و تصوف، با معرفی مصادیق کلمه طیّبه» از نگارنده

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

۴. «وَ لَوْ أَنّنا نَزّلْنا إِلَيْهِمُ الْمَلائِكَةَ وَ كَلَّمَهُمُ الْمَوْتى وَ حَشَرْنا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا ما كانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلّا أَنْ يَشاءَ اللّهُ وَ لكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ» (انعام: ۱۱۱).

۵. آیه «فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۶) هم به آیهٔ دیگری است که علم لدنّی از آن اتّخاذ شده است.

کتاب‌نامه:

- قرآن کریم
- آملی، سید حیدر. (۱۳۸۶)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، ترجمه جواد طباطبایی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۴۰۵ ه.ق/۱۹۸۵م)، *شجره الکون*، شرحِ ریاض عبدالله، الطبعه الثانیه، بیروت: دارالعالم.
- انصاری هروی، خواجه عبدالله. (۱۳۸۶)، *طبقات الصوفیه*، مقابله و تصحیح محمدسرور مولایی. تهران: توس.
- ـ ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۶۱)، *خدا و انسان در قرآن: معنی‌شناسی جهان‌بینی قرآنی*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ـــــــــــــــ .(۱۳۸۹)، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمهٔ محمّدجواد گوهری، چاپ چهارم، تهران: روزنه.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۶۰ق/۱۹۸۱م)، *شرح شطحیات*، تصحیح و مقدّمه فرانسوی از هنری کربین؛ تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران.
- جام نامقی، شیخ احمد. (۱۳۵۰)، *انس‌التائبین و صراط الله المبین*، تصحیح و تحشیه و مقدّمه علی فاضل؛ تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (بی‌تا)، *اشعه اللّمعات* تصحیح و مقابله حامد ربّانی (اصغر)، تهران: کتابخانه علمیّه حامدی.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۶). *نفحات الأنس من حضرات القدس*، مقدّمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چاپ ششم، تهران: سخن.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۹)، *عوالم خیال؛ ابن‌عربی و مسأله اختلاف ادیان*؛ ترجمهٔ قاسم کاکائی، چاپ چهارم، تهران: هرمس.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

- حائری، محمدحسن. (۱۳۸۶)، *مبانی عرفان و تصوف و ادب فارسی*، تهران: علم.
- خرقانی، احمد بن الحسین. (۱۳۸۸)، *دستورالجمهور فی مناقب سلطان العارفین ابویزید طیفور*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران: میراث مکتوب با همکاری انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۵۲)، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ــــــــــــ . (۱۳۸۱)، *مرموزات اسدی در مزمورات داودی*، مقدّمه، تصحیح و تعلیقات محمّدرضا شفیعی کدکنی، ویراست دوم، تهران: سخن.
- رودگر، محمد. (۱۳۹۰)، *عرفان جمالی در اندیشه‌های احمد غزالی*، قم: ادیان.
- زرّین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۲)، *ارزش میراث صوفیّه*، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- شبستری، محمود. (۱۳۹۰)، *گلشن راز*، صمد موحد، چاپ سوم، تهران: طهوری.
- شجاری، مرتضی. (۱۳۹۰)، «علم و معرفت از دیدگاه خواجه عبدالله انصاری»، مجلهٔ *زبان و ادب فارسی* نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۵۴، شماره ۲۲۳، ص ۱۵۰-۱۱۶.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۶۶)، *منطق الطیر*، احمد رنجبر، تهران: اساطیر.
- غزّالی، ابوحامد محمد. (۱۳۷۵). *ترجمه احیاء علوم الدین*، مؤیدالدین محمد خوارزمی به کوشش محمدحسین خدیو جم؛ تهران: علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۴)، *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه*؛ تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر؛ تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزّالدین محمود بن علی. (بی‌تا)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*؛ تصحیح و مقدمه و تعلیقات جلال‌الدین همایی، چاپ دوم، تهران: سنایی.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۹). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، چاپ چهارم، تهران: هرمس.
- کلابادی، ابوبکر بن محمّد بن ابراهیم. (۱۳۴۹). *شرح التعرّف لمذهب التصوّف*، تصحیح احمدعلی رجایی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- معرفت محمدهادی. (۱۳۸۷)، *معرفت قرآنی ج۳و۴*، به کوشش علی نصیری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- میبدی، رشیدالدین ابوالفضل. (۱۳۷۱)، *کشف الاسرار و عده الابرار*؛ تهران: امیرکبیر.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

- نویا، پل. (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی، و زبان عرفانی*، اسماعیل سعادت، تهران: نشر دانشگاهی.
- واعظ، سعید و زهره الهدادی دستجردی. (۱۳۹۳)، «نگاهی به کاربرد تمثیل شجرهٔ طیّبه در بازنمود اصطلاحات عرفان و تصوف، با معرفی مصادیق کلمه طیّبه»؛ فصلنامه تخصصی *سبک شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)*؛ سال ۷، شماره ۲، ص۳۶۶- ۳۴۷
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۶)، *کشف المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش.
- عین‌القضات همدانی. (بی‌تا). *تمهیدات*، عفیف عسیران؛ چاپ دوم، تهران: طهوری.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]