تأویلات عرفانی در آثار جامی
براساس نظریهٔ تجلی در عرفانِ نظری

محمد خدادادی*

چکیده: تأویل از جملهٔ علوم مهم در فهم معنای باطنی آیات قرآن و احادیث است. ازجمله عارفانی که به این موضوع توجه ویژه نشان داده، جامی است. تأویلات جامی از آیات قرآن و احادث نبوی، بسیار قابل توجه است. وی در توضیحِ معانی باطنی آیات و روایات از ژرف‌ترین اندیشه‌های عرفان نظری، سود برده است. نمود این مسئله در تأویلات قرآنی او شامل: تأویل جنت به ذات، ارض به حقایق اعیان، سماوات به اسما و صفات و نجم به انوار منعکسه از حقیقت محمدی است. وفور اصطلاحات مربوط به عرفان نظری، نشان‌دهندهٔ تسلط جامی بر این علم ژرف و عمیق است.

جامی در تأویل احادیث نبوی نیز از خود نبوغ و ابتکاری ویژه نشان داده است. در پژوهش حاضر، همهٔ آثار منظوم و منثور جامی مورد بررسی قرار گرفته و پس از احصا و بررسی دقیق تأویلات عرفانی او- با رویکردی ویژه به عرفان نظری- به مقایسه و سنجش تأویل‌های قرآنی او با چند تفسیر مهم عرفانی پیش از جامی و همچنین مقایسهٔ تأویلات او از احادیث نبوی با چند متن مهم عرفانی ادبیات فارسی پرداخته شده است. سپس تشابهات و تفاوت‌های این متون بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: تأویل قرآن، تأویل احادیث نبوی، عبدالرحمن جامی، عرفان نظری

---

* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه یزد e-mail : khodadadi@yazd.ac.ir

دریافت مقاله:۱۳۹۴/۳/۱۵؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۵/۱۱

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

مقدمه:

یکی از مفاهیم برجسته‌ای که در طول تمدن بزرگ اسلامی مورد توجه بیشتر متفکران و اندیشمندان مسلمان قرار گرفته، مبحث تأویل و تفسیر است. از همان ابتدای ظهور اسلام تاکنون متکلمان، فیلسوفان و عارفان بسیاری در این زمینه سخن گفته‌اند و نظریات خویش را در این باب بیان نموده‌اند. بسیاری از عارفان مسلمان که در ادبیات فارسی نیز جزء شاخصه‌های برجسته محسوب می‌شوند، در آثار خود، علاوه‌بر بیان دیدگاه‌های کلی در زمینهٔ تفسیر و تأویل، به تأویل عرفانی بسیاری از آیات قرآن و روایات حضرت رسول(ص) نیز پرداخته‌اند. *مثنوی مولوی*، *تمهیدات* عین‌القضات همدانی، *کشف الاسرار* میبدی و *مقالات شمس تبریزی* از نمونه‌های برجستهٔ این آثار هستند.

یکی دیگر از شخصیت‌های برجستهٔ ادبیات عرفانی فارسی، عبدالرحمان جامی است. او نیز همچون سایر بزرگان ادبیات عرفانی، در آثار فراوان خود، به گونه‌های مختلف به تأویل و تفسیر عرفانی آیات قرآنی و احادیث نبوی پرداخته و تفاسیر عرفانی قابل توجه و بدیعی از آن‌ها عرضه کرده که به‌نوبهٔ خود بسیار ارزشمند و چشمگیر هستند.

جامی از زمرهٔ دانشمندان و عارفان برجستهٔ تاریخ تمدن ایران اسلامی است که در بیشتر علوم رسمی روزگار خود تبحر داشته است (رک: افصح‌زاده، ۱۳۷۷: ۱۱۶ - ۱۱۲). جایگاه علمی – ادبی او تا آنجاست که عده‌ای او را «خاتم الشعرا» ادبیات فارسی نامیده‌اند؛ چرا که ظاهراً پس از او کسی با این گسترهٔ علمی – ادبی در تاریخ ادبیات فارسی ظهور نکرده است (مایل هروی، ۱۳۷۷: ۱۳۴). سیری در آثار گوناگون منظوم و منثور او نشان می‌دهد که این لقب تا چه اندازه شایستهٔ مقام علمی اوست. وی در حوزهٔ ادبیات صاحب آثار ارزشمندی چون *بهارستان*، *دیوان اشعار* و *هفت مثنوی* موسوم به *هفت اورنگ* است. از آثار وی در حوزهٔ علوم نقلی: *اربعین*، *شواهد النبوه* و رسالاتی در اصول دین، فقه، مناسک حج و کتاب‌های دیگر را می‌توان نام برد. در حوزهٔ عرفان نظری، صاحب آثار گران‌سنگی همچون *شرح فصوص الحکم ابن‌عربی*، *نقد النصوص فی شَرحِ نَقشُ الفُصوص*، *شرح قصیدهٔ تائیه ابن‌فارض* و *رساله‌های لوامع و لوایح* است. این تعدد آثار در حوزه‌های مختلف نشان‌دهندهٔ پویایی ذهن و نبوغ بالای جامی است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

یکی از نکات قابل توجه و ارزشمند در آثار جامی، تأویل‌های عرفانی بدیع و کم نظیری است که وی از آیات قرآن و روایات نبوی عرضه کرده است. ویژگی بارز این تفاسیر، توجه ویژهٔ جامی به عرفان نظری و مباحث وجودشناسانهٔ مندرج در آن است که باعث شده تأویلات وی نسبت به تأویلات و تفاسیر عرفانی پیش از او از نوعی تازگی نیز برخوردار باشند.

در پژوهش حاضر برای نشان دادن میزان بدیع بودن و کم‌نظیری این تفاسیر عرفانی، آن‌ها را با پنج تفسیر مهم عرفانی ازجمله: تفاسیر تستری، قشیری، میبدی، بقلی و ابن‌عربی که پیش از روزگار جامی به رشتهٔ تحریر درآمده‌اند، مقایسه کرده‌ایم.[۱] همچنین تأویلات عرفانی او از احادیث نبوی را نیز با تأویلات چند عارف برجستهٔ ادب فارسی همچون: عین‌القضات همدانی، شمس تبریزی، مولوی، شیخ محمود شبستری و شارحان *گلشن راز* او سنجیده‌ایم که نتایج آن در ضمن نوشتار بیان خواهد شد.[۲]

تأویل

مبحث تأویل سابقه‌ای طولانی در تمدن بشری دارد به‌طوری‌که از یونان باستان (ساروخانی، ۱۳۷۰: ۹۰۸) تا تمدن‌هایی که براساس ادیان شکل گرفته‌اند، همچون پیروان آیین یهود و مسیحیان، این موضوع مورد توجه واقع شده (قاسم‌پور، ۱۳۸۱: ۶۰ - ۳۲) و حتی در روزگار معاصر نیز به عنوان یکی از مسائل مهم علوم انسانی مورد تأکید فیلسوفان و متفکران قرار گرفته و نظریات گوناگونی در مورد آن مطرح می‌شود (احمدی، ۱۳۸۶: ۴۹۷).

در تاریخ تمدن اسلام نیز تأویل جایگاه ویژه‌ای دارد، به‌طوری‌که برخی معتقدند که این موضوع در صدر اسلام، توسط خود پیامبر(ص) و صحابهٔ بزرگواری چون حضرت علی(ع) مطرح شده است (رک: امامی ، ۱۳۸۵، ج۱۴: ۳۹۲ - ۳۸۷). البته ریشهٔ این موضوع به خود قرآن، خصوصاً آیهٔ هفت سوره مبارکه آل‌عمران برمی‌گردد که:

> *به سبب پیچیدگی و ابهام موجود در عبارت، یکی از پرگفتگوترین آیات برای مفسران بوده و خود مبنای اختلافی وسیع دربارهٔ چیستیِ تأویل و حیطه‌های آن بوده است* (پاکتچی، ۱۳۸۵، ج۱۴: ۳۷۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

در طول تمدن اسلامی، تفسیرهای فراوانی بر قرآن کریم نوشته شده که از این میان، چندین تفسیر دارای رویکرد عرفانی و تأویل‌محور هستند. به عنوان نمونه می‌توان به تفسیر منسوب به امام جعفر صادق(ع)، *المواقف نفری*، *لطائف الاشارات قشیری* و *تفسیر تُستَری* اشاره کرد.

از نظر لغوی:

> *تأویل از ریشه آل الشیء یؤول الی الکذا است. یعنی: رجوع کرد و به‌سوی آن برگشت. مراد از تأویل، گرداندن ظاهر لفظ، از وضع اصلی‌اش به‌سوی معنایی است که نیازمند دلیل است، به‌نحوی که اگر آن دلیل نمی‌بود، ظاهر لفظ کنار گذاشته نمی‌شد* (ابن‌اثیر، بی‌تا: ص ۸۰).

در تأویل سه رکن اصلی شکل می‌پذیرد: یکی امر تأویل پذیر یا موضوع تأویل، دیگر تحقق اصلی که مرجع تأویل است و سوم واسطه یا تأویل‌گر (پاکتچی، ۱۳۸۵، ج۱۴: ۳۷۱).

در معرفت‌شناسیِ عرفانی، تأویل به‌معنای پی بردن به باطن و حقیقت آیات و روایات است؛ چرا که از این دیدگاه، این متون مقدس، علاوه‌بر معنای ظاهری، دارای بطن‌هایی نیز هستند و آشنایان به حریم تأویل و عارفان حقیقی می‌توانند به لایه‌های باطنی و پنهان آن‌ها پی ببرند. از این منظر، «تأویل اشاره‌ای قدسی و معارفی سبحانی است، که سالکان را از خلال عبارات منکشف می‌شود و دل‌های عارفان را از ابرهای غیب سیراب می‌کند» (ذهبی، ۱۳۹۶ق: ۱۳). به‌عبارت‌دیگر،

> *تأویل قرآن مجید با معانی باطنی و معانی فراتر از تفسیر سر و کار دارد و چنان‌که بعضی از قرآن‌پژوهان گفته‌اند، تفسیر، به عبارت می‌پردازد و تأویل، به اشارت؛ و تأویل قرآن مجید، نظر به وجود متشابهات امری ناگزیر است* (خرمشاهی، ۱۳۷۵، ج۴: ۶۱).

روایات بسیاری نیز در مورد وجودِ بطن‌های قرآن و لایه‌های پنهان آن وجود دارد. ازجمله: «مَا فِی القرآنِ آیَة إلّا وَ لَهَا ظَهرٌ و بَطنٌ وَ مَا فیهِ حَرفٌ الاّ وَ لَهُ حَدٌّ و لِکُلِّ حَدٍّ مَطلَعٌ» (بحرانی، بی‌تا: ۲۰؛ صفّار، ۱۳۶۲: ۲۱۶). همچنین مولا علی(ع) در نامه‌ای به معاویه نوشت: از رسول خدا(ص) شنیدم که فرمود: «لَیسَ مِنَ القُرآنِ آیَة الّا وَ لَها ظَهرٌ و بَطنٌ و ما مِن حرفٍ الّا وَ لَهُ تَأویلٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

به‌هرحال، باید دانست که تأویل در شکل‌گیری و پیشرفت تمدن اسلامی نقش قابل ملاحظه‌ای داشته است، به‌طوری‌که برخی از خاورشناسان معتقدند: «بدون تأویل، نه حکمت اشراقی سهروردی وجود داشت، نه به‌طورکلی این پدیدار معنوی که مفهوم اسلام را دگرگون می‌سازد، یعنی: حکمت عالیه شیعه» (کربن، ۱۳۸۳: ۱۰۷). برخی از متفکران معاصر مسلمان نیز بر این باورند که تمدن اسلامی، تمدن متن است و تمدن متن نیز بر پایهٔ تأویل استوار است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۸۸).

چنان‌که مشاهده می‌شود، تأویل همواره در طول تاریخ تمدن اسلامی از اهمیت ویژه برخوردار بوده و همین امر سبب شده که جامی نیز در آثار گوناگون خود به تأویلات عرفانی بدیعی از برخی آیات قرآنی و احادیث نبوی بپردازد. در ادامه، ابتدا تأویلات قرآنی جامی بررسی می‌شوند و سپس به واکاوی تأویلات وی از احادیث نبوی پرداخته خواهد شد.

الف. تأویلات عرفانی جامی از آیات قرآنی

تأویل «الفِ» بسم الله به «نورِ وحدت» و «با» به «کثرت»

جامی در تأویلِ «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحیم»، به تجزیهٔ حروف آن پرداخته و سپس به تأویل علت اظهار و اخفای این حروف می‌پردازد. به عقیدهٔ وی، الفِ بسم الله در ابتدا، ظاهر و آشکار بوده است، اما با پدید آمدن «ب» این الف پنهان شده است. جامی در توضیح این نظر خود به تأویل جالبی دست زده است، به‌طوری‌که «الف» را در بسم الله، نشان از «سرّ وحدت» یا «نور وحدت» دانسته که با پیدایش کثرات – که نمود آن در بسم الله همان «ب» است – این وحدت مختفی گشته و از چشم پنهان شده است، چنان‌که گوید:

«الفِ اسم» بیش‌تر از «با» بود بسیار ظاهر و پیدا
«بی» چو آمد پدید، «الف» در بسم مختفی گشت همچو جان در جسم
بود پیش از وجودِ خلقِ جهان «سرّ وحدت» چنان‌که بود عیان
حکمِ «کثرت» چو یافت وصف ظهور سرّ وحدت شد اندر آن مستور

(جامی، ۱۳۶۱: ۸۲)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

بحث «کثرت» و «وحدت»، همان صورت اصطلاحی مبحث آفرینش است که در آن، منظور از «کثرت»، همان موجودات یا عوالم است و منظور از «وحدت»، اطلاق ذات و یگانگی حق‌تعالی است. اینکه چگونه از واحد مطلق، این‌همه کثرات پدید آمده و با وجود کثرت ظاهری خللی در وحدت و یگانگی ذات راه نیافته، همواره مورد بحث فلاسفه و عارفان بوده است. هر یک از ایشان برای تبیین این مسئله به توجیهات خاصی دست زده‌اند؛ به‌طوری‌که برخی فلاسفه از قاعدهٔ «فیض» استفاده کرده‌اند و معتقدند که «کثرات» درواقع فیوضات «فیاض واحد»اند که به صورتی دفعی و غیرزمانی از او صادر شده‌اند و مبدأ خود را بدون تغییر ترک کرده‌اند، به‌طوری‌که در مبدأ فیاض هیچ کاستی و تغییری رخ نداده است (رک: رحیمیان، ۱۳۸۱: ۹۱- ۸۲).

ازسوی‌دیگر عارفان برای توجیه پیدایش کثرات، از اندیشهٔ «تجلی» سود برده‌اند. آنان معتقدند که از خداوند چیزی «صادر» نشده است؛ زیرا صدور چیزی از چیز دیگر، مستلزم محدود کردن مصدر صدور است، درحالی‌که وجود حق‌تعالی بی‌نهایت است و مسلّم است که از بی‌نهایت نه می‌توان چیزی خارج کرد و از آن کاست و نه می‌توان چیزی بر آن افزود.

شاید توضیح سادهٔ این دیدگاه از طریق همان قاعدهٔ معروف ریاضی بهتر قابل درک باشد، که در آن ثابت شده حاصل هر عدد بر روی بی‌نهایت صفر خواهد بود. به عبارت دیگر، هرگونه کثرتی در وحدتِ ذات، نابود و ناچیز است. پس این «کثرات» یا «معدودات» دارای هستی حقیقی نیستند که قابل صدور باشند. در دیدگاه عارفان، آنچه در مسئلهٔ آفرینش رخ داده، درواقع تجلی نور ذات حق بوده است، به این صورت که کثرات یا همان موجودات و عوالم را لَمَعات و انوار و تجلیات وجود حق می‌دانند که به تعبیر آشکارتر از آن‌ها به «مظاهر» تعبیر می‌شود. به بیان دیگر، کثرات، مظاهر وجود حق‌اند که حق‌تعالی در هر یک از آن‌ها با توجه به استعداد و قابلیت آن تجلی کرده است.

به‌این‌ترتیب، کثرات از خود وجود حقیقی ندارند، بلکه وجود آن‌ها نسبی است. مانند سایه که وجود آن وابسته به شخص صاحب سایه است و اگر شخص نباشد، سایه هم نخواهد بود. به همین ترتیب، کثرات و موجودات نیز، سایه‌های وجود حق‌اند که به او قائم و موجودند و از خود وجود مستقل ندارند؛ به عبارت دیگر، امور اعتباری‌اند (رک: خوارزمی، ۱۳۶۴، ج۱: ۲۶؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۳۲ - ۳۲۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

بنابراین به اعتقاد عارفان:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعیّن ها امور اعتباری است
امور اعتباری نیست موجود عدد بسیار و یک چیز است موجود
(شبستری، ۱۳۸۴: ۷۱)

چنان‌که گفته شد، از این امور اعتباری به سایه هم تعبیر می‌شود، چنان‌که عطار گوید:

وجود جملهٔ ظلّ حضرت توست همه آثار صنع و قدرت توست
(عطار، ۱۳۸۶: ۸۹)

و گاه نیز آن‌ها را به موج‌های دریا تشبیه می‌کنند که در اثر باد ایجاد شده‌اند و درحقیقت وجودی مستقل از دریا ندارند. به‌طوری که اگر باد فروکش کند، اثری از موج نخواهد ماند. این مسئله در بیان جامی این‌گونه به تصویر درآمده است:

موج‌هایی که بحر هستی راست جملهٔ مر آب را حباب بود
گرچه آب و حباب باشد دو درحقیقت، حباب، آب بود
پس ازاین‌رو هستی اشیا راست چون هستیِ سراب بود
(جامی، ۱۳۷۰: ۶۷)

همان‌طورکه از تأویل جامی پیداست، وی نیز عقیدهٔ عارفان را پذیرفته است، چون معتقد است که از زمانی که «حکم کثرت» وصف «ظهور» یافته، «سرّ وحدت» مختفی شده است. بنابراین جامی نیز، «کثرات» را ظهورات حق‌تعالی یا همان «سرّ وحدت» دانسته و بر این عقیده است که «الفِ» بسم الله، نمودار همان «سرّ وحدت» است که با ظهور «کثرات» یا همان «ب» و متصل شدن آن به «اسم» الفِ اسم مخفی شده و به صورت «بسم» درآمده است.

مشابه تأویل جامی در هیچ‌یک از تفاسیر عرفانی دیده نمی‌شود. در *تفسیر تستری* و *عرائس البیان* بقلی بحثی از حروف «بسم الله» به‌میان نیامده است. قشیری در *لطائف الاشارات* «باء» بسم الله را حرفِ تضمین دانسته و می‌گوید: «البَاء فِی بِسمِ الله حَرفُ التَّضمین: أی بِاللهِ ظَهَرت الحَادثَاتِ وَ بِهِ وَجَدَتِ المَخلوقَات»،[۳] (قشیری، بی‌تا، ج۱، ۴۴) میبدی در *کشف الاسرار*، باء بسم‌الله را اشاره به «بهاء احدیت» دانسته و سپس هر یک از حروف «بسم» را مربوط به گروهی خاص در نظر گرفته و چنین می‌گوید: «باء برّ او بر بندگان او، سین سرّ او با دوستان او، میم منت او بر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

مشتاقان او» (میبدی، ۱۳۷۱، ج۱، ۵) در تفسیر ابن‌عربی نیز منظور از باء بسم‌الله «عقل اول» دانسته شده که نخستین آفریده است و به اعتقاد وی موجودات دیگر از این باء پدید آمده‌اند.

تأویل «جنّت» به «ذات»؛ «ارض» به «حقایقِ اعیان» و «سموات» به «صفات یا اسما»

«وَ سارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقين» (آل‌عمران: ۱۳۳)؛ بر یکدیگر پیشی بگیرید برای آمرزش پروردگار خویش و رسیدن به آن بهشت که پهنایش به‌قدر همهٔ آسمان‌ها و زمین است و برای پرهیزکاران مهیا شده است.

جامی در مثنوی سلسلة الذهب از *هفت اورنگ* خود به تأویل بدیعی از آیهٔ فوق پرداخته و در آن «جنّت» را به «ذات» تأویل کرده و چنین می‌گوید:

اصلِ جنّات، جنّةُ الذّات است عَرضُها الأَرضُ وَ السَّمَوات است

(جامی، ۱۳۶۱، ۱۳۱)

«ذات حق‌تعالی» مقامی است که همواره از اندیشیدن به آن برحذر داشته شده است. چنان‌که در حدیث نبوی آمده است: «تَفکَّروا فِی کُلِّ شَیء وَ لَا تَفکَّروا فِی ذاتِ اللّه»؛ در نعمت‌های خدا بیندیشید اما از اندیشیدن به ذات حق بپرهیزید (پاینده، ۱۳۸۲، ۳۸۹) این تحذیر تاحدّی است که گاه عارفان، اندیشیدن به ذات را گناه دانسته و گفته‌اند:

در آلا فکر کردن شرط راه است ولی در ذات حق، عین گناه است

(شبستری، ۵۱،۱۳۸۴)

«مقام ذات» در مباحث مربوط به عرفان نظری و عملی از اهمیت ویژه برخوردار است. در عرفان نظری این مقام، مصدر تجلّیات الهی است و از آن به «حضرتِ غیب» هم تعبیر می‌کنند (قونوی، ۱۳۸۵، ۵۸) و راهیابی اندیشه را به آن محال می‌دانند:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

بُـوَد در ذات حـق اندیشـه باطـل محال محض دان تحصـیل حاصـل

(شبستری، ۱۳۸۴: ۵۱)

در عرفان عملی نیز که تجلّیات الهی در «قوس صعود» مطرح می‌شود و منظور از آن «انکشاف شمس حقیقت حق‌تعالی بر دل سالک» است (کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۲۹)، مقام ذات و تجلّی خاص آن مربوط به فنای مطلق است و از آن به «تجلّی ذاتی»، «توحید ذاتی» یا مقام «مَحق» هم تعبیر می‌شود (قشیری، ۱۳۶۷: ۴۰). چنان‌که در تأویل جامی پیداست، وی منظور از «جنّت» را همان «مقام ذات» دانسته که اصل همهٔ جنّات و مصدر همهٔ زیبایی‌هاست.

جامی در تکمیل تأویل و تفسیر خود از این آیه، به بیان مفهومِ «ارض» و «سما» پرداخته و ارض را به «حقایق اعیان» تأویل نموده است که در نشیمنِ امکان مستقرند:

ارض چـه بـود؟ حقـایق اعیـان مسـتقر در نشـیمن امکـان

(جامی، ۱۳۶۱: ۱۳۱)

منظور از حقایق اعیان، در این بیت جامی، همان «اعیان ثابته» است که از نکات کلیدی در فهم تجلّیات الهی به شمار می‌رود. اعیان ثابته، عبارت از «صور علمیه، اعم از جزئی و کلی است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰: ۲۹). توضیح این سخن، آن است که هر موجودی در ازل دارای یک «صورت علمیه یا عین ثابت» است که وجود خارجی آن، متناسب با آن عین ثابت و به اقتضای آن شکل می‌گیرد (عفیفی، ۱۳۸۰: ۷۰). به بیان دیگر، اعیان ثابته را مظاهر اسما الهی نیز می‌دانند و معتقدند که «اعیان ثابته، حاصل تجلّی و ظهور حق‌تعالی و اسمای او در حضرت علمی خویش است» (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۶۶). حاصل سخن آنکه، اصطلاح «اعیان ثابته» ناظر بر حقایق اشیا و صور اسما در علم حق است.

اما منظور از «استقرار حقایق اعیان در نشیمن امکان»، آن است که چون اعیان ثابته در علم حق، همان حقایق اشیااند و اشیا و کثرات را به بیان دیگر «ممکن الوجود» می‌خوانند، پس اعیان ثابته در جایگاهی هستند که امکان تحقّق و ظهور دارند؛ به‌عبارت‌دیگر ممکن الوجودند و از همین روست که به اقتضای طلب وجود، به ظهور می‌رسند و این همان است که از آن به کثرات هم تعبیر می‌شود.

جامی در ادامهٔ تأویل خود به بحث دربارهٔ معنای «سموات» در این آیه می‌پردازد و می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

آسمان چه، صفات یا اسما متأثر ز حُکمشان اشیا...
ذات حق را که جنّت آیین است عَرضُها الأَرضُ وَ السَّما این است
چون عیان شد ز غیبِ قدسِ قِدَم عرضش این هر دو شد، نه بیش و نه کم
(جامی، ۱۳۶۱: ۱۳۲)

بنابراین وی «آسمان» را به صفات یا اسما تأویل کرده که حکمشان بر اشیا و کثرات جاری است. همان‌طورکه از لحن بیان جامی پیداست و از توضیحات پیشین دربارهٔ «مقام ذات» و «اعیان ثابته» نیز محرز گردید، وی تأویل خود را براساس مبحث «تجلّی» در عرفان نظری انجام داده است. اندیشهٔ «تجلّی» چه در عرفان نظری و چه در عرفان عملی از اهمیت ویژه برخوردار است. در عرفان نظری از طریق این نظریه، چگونگی خلقت و مراحل آن مورد بحث قرار می‌گیرد و در عرفان عملی، سیر سالک و مراحل سلوک به تصویر کشیده می‌شود. آنچه در این میان، مورد نظر جامی بوده و تأویل خود را بر آن استوار ساخته، جنبهٔ نظری مبحث تجلّی است که از آن به «تجلّی در قوس نزول» یا «تجلّی از منظر هستی‌شناسانه» نیز تعبیر می‌شود (رک: دادبه، ۱۳۸۵، ج۱۴: ۵۸۷- ۵۹۴).

از این منظر، وجود مطلق که همان حضرت حق است، با علم به کمالاتِ اسمائی و صفاتی خود، خواست تا خود را در آیینهٔ افعال خویش مشاهده کند و ازاین‌رو، با نَفَس رحمانی، عوالم و کثرات را پدید آورد (ابن‌عربی، ۱۴۲۳ق، ج۲: ۱۹۰). براساس اندیشهٔ تجلّی در قوس نزول، تجلّیات الهی دارای مراتبی است که از آن به «حضرات خمس» تعبیر می‌شود و شامل مراحل: احدیّت، واحدیّت، جبروت، ملکوت، ناسوت و انسان کامل است. البته مصدر همهٔ تجلّیات، ذات مطلق است و هرچه در مراتب به صورت مفصل وجود دارد به صورت مجمل در ذات موجود است (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۰۰).

آنچه در این ابیات جامی مورد تأکید قرار گرفته، درواقع همان مراتب اولیهٔ تجلّی است که مشتمل است بر «مقام ذات»، که مصدر تجلّیات است و «عالمِ اعیان ثابته» که همان مرتبهٔ «واحدیت» است. این مرتبه عبارت است از:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

ظهور کلیهٔ اسما و اعیان، به وجودی تفصیلی، به اعتبار تنزل ذات از مقام احدیت به واحدیت و تحقق اصول نقوش و رقوم کلمات وجودی در نتیجهٔ تعیّن حق به اسم المُتکلّم (ابن ترکه، ۱۳۵۵: ۶۷).

در مرتبهٔ «واحدیت» از مراتب تجلّی، وجود مطلق در کسوت اسما و صفات تجلّی می‌کند. در این مرحله، ذات با هر صفتی از صفات، یکی از اسما را متعیّن می‌کند. مثلاً تجلّی ذات با صفت علم باعث تعیّن (تشخص یا پیدایش) اسم «عالم» می‌شود. بنابراین هر اسم، عبارت است از ذات به اعتبار صفتی خاص. ازسوی‌دیگر در مرحلهٔ واحدیت اعیان ثابته نیز به ظهور می‌رسند که همان صُوَر اسما الهی هستند. از جهتی اعیان ثابته، حقایق اشیا هم هستند؛ یعنی موجودات عینی و خارجی براساس احکام و آثار عین ثابتشان به ظهور رسیده‌اند. بنابراین، ازآنجاکه اعیان ثابته خود صور اسما و صفات هستند، همهٔ موجودات متأثر از احکام اسما و صفاتی خواهند بود که با عین ثابت آن‌ها در ارتباط است (رک: کاشانی، ۱۳۸۳: ۲۴-۲۰؛ یثربی، ۱۳۸۰: ۳۲۹ - ۳۱۸).

این تأویل جامی نیز در میان تفاسیر عرفانی بدیع و کم نظیر است. تستری، قشیری، بقلی و میبدی هیچ‌کدام تأویل و تفسیری از «جنة»، «ارض» و «سما» ارائه نداده‌اند (تستری، ۱۴۲۳ق: ۵۰؛ قشیری، بی‌تا، ج۱: ۲۷۷؛ بقلی، ۱۴۲۹ق، ج۱: ۱۹۵میبدی، ۱۳۷۱: ص۲۷۵). در تفسیر ابن‌عربی نیز، جنّت به «عالم ملک» تفسیر شده که در آن حق‌تعالی به تجلّی افعالی متجلّی شده و بحثی از معنای تأویلی «ارض» و «سما» به میان نیاورده است (ابن‌عربی، ۱۴۲۲ق، ج۱: ۱۲۲).

تأویل «نجم» به انوار منعکسه از حقیقت محمدی

«وَ عَلاماتٍ وَ بِالنَّجْمِ هُمْ یَهْتَدُون» (نحل: ۱۶)؛ و نشانه‌ها نهاد، و به ستارگان راه می‌یابند.

جامی در تأویل این آیه، «نجم» را به «انوار و آثار ساطع شده از کأس (جام) محبت ذاتیه» تأویل کرده و در ادامه توضیح داده که این جام محبت ذاتی، همان «حقیقت محمدی یا روح احمدی» است. به عقیدهٔ جامی اگر کسی به نور حقیقت محمدی راه یابد گویی که ستاره‌ای در ظلمتِ حجاب‌ها به‌دست آورده است که از طریق آن از گمراهی مصون خواهد بود. چنان‌که می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

اگر خضاب کرده شود به انعکاس انوار و اقتباس آثار کأس محبت ذاتیه – که حقیقت محمدی و روح احمدی است ... دست ارادت مقبلی و کف کفایت صاحبدلی- که به همین اجتهاد و قوّت استعداد به معرض مَساس آن کأس درآمده باشد – هر آیینه گمراه نشود در ظلمات احتجاب به حُجُب ظلمانیِ طبیعی، و حال آنکه در دست وی از آن انوار منعکسه و آثار مقتبسه نجمی باشد از افق کرامت طالع و لَمعة وَ بالنَّجْمِ هُمْ یَهْتَدُون، از آن لامع (جامی، ۱۳۷۹: ۳۸۵).

اصطلاح «حقیقت محمدی» که جامی انوار آن را به نجوم هدایت تأویل کرده، یکی از اصطلاحات مهم در مبحث «تجلّی» در عرفان نظری است. از دیدگاه عارفان، نخستین تنزل حق به صورت امکانی و وجود خلقی «روح محمدی» است که در اصطلاح فلاسفه و حکما از آن به «عقل اول» نیز تعبیر می‌شود. این اصطلاح برگرفته از دو روایت نبوی است؛ یکی آنکه حضرت ختمی مرتبت فرمودند: «أوَّلَ مَا خَلَقَ اللهُ نُوری» و روایت دیگر که «اوَّلَ مَا خَلَقَ اللهُ العَقل» (آشتیانی، ۱۳۴۴: ۴۳۱). از «روح محمدی» یا «حقیقت محمدیه» به انسان کامل هم تعبیر می‌شود. انسان کامل، مظهر اسمِ جامع «الله» است که کامل‌ترین اسمای صفاتی در میان سایر مَرایای صفاتی به شمار می‌رود (امام خمینی، ۱۳۸۴: ۵۱).

روح محمدی یا انسان کامل، واسطهٔ فیض به موجودات دیگر است و «هر پدیده‌ای در عالم وجود، مظهری از مظاهر و صورتی از صورت‌های این حقیقت کلی است. همچنان‌که این حقیقت کلی، مظهر حق‌تعالی است» (یثربی، ۱۳۸۰: ۳۳۲). به‌عبارت‌دیگر، حقیقت محمدیه یا انسان کامل، آیینهٔ تمام‌نمای حق‌تعالی است و به این جهت به او مرآت حق نیزگفته می‌شود و گاه با عناوینی چون «امام»، «قطب»، «خلیفه» و «صاحب زمان» از او یاد می‌کنند (نسفی، ۱۳۶۲: ۴). چنانچه پیداست، جامی این تأویل خود را نیز بر اصطلاحات تجلّی استوار ساخته و از این طریق اهمیت این اندیشه را از دیدگاه خود نشان داده است.

تستری و ابن‌عربی، تفسیری از این آیه ارائه نکرده‌اند (تستری، ۱۴۲۳ق:۹۰؛ ابن‌عربی، ۱۴۲۲ق، ج۱: ۳۵۷). میبدی، «نجم» را تأویل نکرده و منظور از آن را همین کواکب آسمانی دانسته است. تنها در اینکه کدام ستاره مورد نظر است بحث کرده و معتقد است که احتمالاً منظور ستارگان خوشهٔ پروین (ثریا) یا صورت فلکی بنات النعش باشد (میبدی، ۱۳۷۱، ج۵: ۳۶۷). قشیری نجوم را به دو

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

دسته تقسیم کرده و معتقد است که نجوم آسمان همان کواکب و نجوم زمین اولیای الهی هستند (قشیری، بی‌تا، ج۲: ۲۹۰). روزبهان بقلی نیز با آوردن حدیثی از رسول اکرم[۴]، منظور از نجوم را اصحاب آن حضرت دانسته است (بقلی، ۱۴۲۹ق، ج۲: ۳۱۳).

تأویل نقطه «ن» به «زمین» و حلقه آن به «آسمان»

«ن وَ الْقَلَمِ وَ ما یَسْطُرُونَ» (قلم: ۱)؛ نون، سوگند به قلم و آنچه می‌نویسند.

جامی گاه به تأویل حروف مقطعه قرآن پرداخته است. نمونه این تأویلات را در آیهٔ اول سوره قلم می‌یابیم. وی در مثنوی سبحة الابرار به تأویل و تفسیر و بیان رموز حرف «ن» در این آیه پرداخته و معتقد است که منظور از حلقهٔ «ن» آسمان یا چرخِ برین و منظور از نقطهٔ آن، زمین است و علّت آنکه حرف «ن» یا قلم آورده شده این است که در آفرینش، از طریق قلم، نقش آسمان و زمین به صورت نونی بر صفحه «لوح» نقش بسته است، به بیان جامی:

زآنچه در کارگه بوقلمون — از شکاف قلم آورد برون
طرفه نونی است نگون چرخ برین — نقطهٔ حلقه آن گوی زمین
هرکه پی برده به این خوش رقم است — عارف نکتهٔ «*نون و القلم*» است

(جامی، ۱۳۶۱: ۴۴۸)

به نظر می‌رسد، توجهی که جامی در این آیه به حرف «ن» نشان داده، متأثر از گرایش او به آثار و افکار ابن‌عربی باشد؛ چون جامی از جهتی شارح آثار ابن‌عربی به‌شمار می‌رود؛ چنان‌که *شرحی بر فصوص‌الحکم* او نیز نوشته است. اهمیت مبحث حروف نزد ابن‌عربی تاحدی است که وی باب‌های دوم تا هفتم *فتوحات مکیه* را به این موضوع اختصاص داده و آثار و تألیفات متعدد دیگری نیز در این خصوص دارد (رک: شیبی، ۱۴۰۲ق، ج ۲: ۱۷۱).

در تفاسیر عرفانی، مشابه دیدگاه جامی دیده نمی‌شود. تستری «ن» را بخشی از یک اسم الهی می‌داند؛ به این صورت که اگر با حروف مقطعهٔ آغاز دو سورهٔ دیگر یعنی؛ «الر» و «حم» جمع شود به صورت اسم «الرحمن» در خواهد آمد (تستری،۱۴۲۳ق: ۱۷۶). روزبهان بقلی آن را به ذات تأویل کرده و می‌گوید: «النُّون: هُوَ الذَّات» (بقلی، ۱۴۲۹ق، ج۳: ۴۴۳). قشیری و میبدی هم منظور از این «ن» را «ماهی» دانسته‌اند که به عقیدهٔ قدما زمین بر پشت آن قرار گرفته است (قشیری، بی‌تا، ج۳:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

۶۱۷ ؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج۱: ۱۸۹). در تفسیر ابن‌عربی نیز به «نفس کلّی» تفسیر شده است (ابن‌عربی، ۱۴۲۲ق، ج۲: ۳۶۱).

در آثار جامی تأویلات بدیع دیگری نیز هست که در این نوشتار امکان پرداختن به تمام آن‌ها نیست. به عنوان نمونه، عناوین اجمالی چند تأویل دیگر در آثار وی ذکر می‌شود.

- تأویل «علم لدنّی» به «آب حیات»، در آیه: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا»، (کهف: ۶۵)؛ (در رسالهٔ لوامع: ۳۸۱).
- تأویل «متابعت» به مانند شدن به حضرت رسول(ص) در آیه: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيم»، (آل‌عمران:۳۱)؛ (مثنوی سلسلة الذهب: ۱۵۳).
- تأویل «صبغة الله» به بی‌رنگی، در آیه: «صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَ نَحْنُ لَهُ عابِدُون»، (بقره : ۱۳۸)؛ (رسالهٔ لوایح: ۴۵۴).
- تأویل «موت» به جهل و «حیاة» به علم، در آیه: «أَ وَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشي بِهِ فِي النَّاسِ ...»، (انعام: ۱۲۲)؛ (رسالهٔ لوامع: ۳۸۱).
- تأویل «تطهیر» به «غفران» در آیه: «إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرا»، (احزاب: ۳۳)؛ (مثنوی سلسلة الذهب: ۱۴۸).
- تأویل «نعمت» به «ارشاد و فضل و کمال مرشد کامل»، در آیه: «أَمّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّث»، (ضحی: ۱۱)؛ (رسالهٔ لوامع: ۳۹۴).
- تأویل «خَیْرٌ» به تجلّی صفات جمال و «فِتْنَة» به تجلّی صفات جلال، در آیه: «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلي حَرْفٍ فَإِنْ أَصابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَ إِنْ أَصابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلي وَجْهِهِ»، (حج:۱۱)؛ (رسالهٔ لوامع: ۳۵۱ – ۳۵۲).

–تأویل «خُسران» به «گذشتن از هر دو جهان برای حق»، در آیه: «... خَسِرَ الدُّنْيا وَ الْآخِرَةَ ذلِكَ هُوَ الْخُسْرانُ الْمُبينُ» (حج: ۱۱) ؛ (سلسلة الذهب: ۱۲۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

ب. تأویل احادیث

تأویلات جامی از احادیث نبوی نیز، همانند تأویلات قرآنی او قابل توجه و ارزشمند است. برای نمونه چند مورد از تأویلات وی از احادیث نبوی بررسی شده و سپس به مقایسهٔ آن‌ها با برخی متون عرفانی،که حدیث مذکور در آنها استفاده شده پرداخته می‌شود.

تأویل «أصابع» به اسما و صفات الهی

جامی در تأویل حدیث «قَلبُ المُؤمِنِ بَینَ إصبَعَینِ مِن أصابِعِ الرَّحمَنِ»[۵] منظور از «أصابع» را اسمای الهی و اوصافِ ربوی دانسته است. وی در *رسالهٔ لوامع*، ابتدا به شرح مست‌کنندگی و دلپذیری «عشق الهی» پرداخته و آن را شرابی دانسته که اسما و صفات الهی مسئول به گردش در آوردن جام آن و سیراب کردن تشنگان عشق الهی هستند. به‌عبارت‌دیگر، اسما و صفات الهی ساقیان شراب عشق حق‌اند و همان «أصابع» الهی‌اند که قلب مؤمن را دربرگرفته‌اند و از شراب عشق سیراب می‌کنند. جامی تأویل خود را این‌گونه بیان کرده است:

> *متصدی ادارَت (گرداندن) این کأس [جام شراب عشق الهی] جز اسما الوهیت و اوصاف ربوبیت که در حدیث صحیح قَلبُ المُؤمِنِ بَینَ إصبَعَینِ مِن أصابِعِ الرَّحمَنِ از آن به أصابِع تعبیر رفته، نتواند بود»* (جامی، ۱۳۷۹: ۳۶۸).

چنان‌که پیداست، به عقیدهٔ جامی، آنچه در این حدیث از آن به «أصابِع» تعبیر شده، همان اسما و صفات الهی هستند که جام عشق حق به وسیلهٔ آنان به گردش درمی‌آید.

از دیدگاه عرفان نظری، منشأ پیدایش کثرات اسمایی، عشق حق‌تعالی به کمالات صفاتی و ذاتی خویش است، که از آن به «مقام واحدیّت» یا «مقام خلق» هم تعبیر می‌کنند (آشتیانی، ۱۳۴۴: ۱۱۰-۱۰۸). از اینجا مشخص می‌شود که چرا جامی اسما و صفات الهی را گردانندگان جام عشق حق دانسته است. به‌عقیدهٔ عارفان، موجودات عالم، مظاهر اسما و صفات حق هستند و هرکدام از آن‌ها تحت تربیت یکی از اسمای الهی است (سبزواری، ۱۳۷۲: ۲۸۷). بنابراین، فیض حق از طریق آن اسم، شامل حال آن موجود می‌شود و اسم مذکور «مربی» آن موجود محسوب می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، جام عشق الهی که سبب پیدایش کثرات شده از طریق اسما و صفات به

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

موجودات و کثرات می‌رسد و این همان بیان جامی است که در آن «أصابع» الهی را به اسما و صفات تأویل کرده و مسئول ادارات جام شراب عشق حق معرفی کرده است.[۶]

عین‌القضات همدانی در *تمهیدات* خود سه بار از این حدیث استفاده کرده (صفحات۱۴۶،۹۳، ۲۵۹)، اما تنها یک بار به تأویل «إصبعین» پرداخته است. به اعتقاد وی منظور از «این إصبعین در عالم دیگر سما و ارض باشد» (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۲۵۹). شمس تبریزی در مقالات خود برای بیان اهمیت مقام دل به آن استناد جسته، اما تأویلی ارائه نکرده است (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۳۸). مولوی منظور از «اصبعین» را انوار الهی دانسته، چنان‌که می‌گوید:

نور غالب ایمن از نقص و غَسَق در میان اصبَعینِ نورِ حق

(*مثنوی*، د۱: ب۷۵۹)

لاهیجی نیز در *شرح گلشن راز*، منظور از «إصبعین» را صفات جمال و جلال حق ذکر می‌کند و می‌گوید: «دو إصبع، جلال و جمال است» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۷۰).

تأویل «نفحه» به تجلّی ذاتی

جامی در *لوامع* به تأویل جالب دیگری پرداخته که مربوط به یک حدیث نبوی مشهور است که در آن حضرت رسول مردم را تشویق به بهره‌گیری از نفحات الهی کرده‌اند و فرموده‌اند: «اِنَّ لِرَبِّکُمْ فِی أَیَّامِ دَهْرِکُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا»[۷] جامی «نفحات» را در این حدیث نبوی به «تجلّیات ذاتی» حضرت حق تأویل کرده و می‌گوید: «سعادت جاودانی و کرامت دو جهانی در آن تواند بود که حضرت حق سبحانه به حکم انَّ لِرَبِّکُمْ فِی أَیَّامِ دَهْرِکُمْ نَفَحَات بر صاحب دولتی... به تجلّیات ذاتی اختصاصی تجلّی کند و او را بالکلیه از او بستاند و چاشنی محبت ذاتی خودش بچشاند» (جامی، ۱۳۷۹: ۳۷۸).

اصطلاح «تجلّی ذاتی» هم در عرفان نظری و هم در عرفان عملی از مباحث مهم و کلیدی به‌شمار می‌رود. در عرفان نظری، منظور از تجلّی ذاتی «تجلّی ذات برای خود، بدون اعتبار صفتی از صفات» است (جرجانی، ۱۳۷۷: ۳۵). از این تجلّی به «فیض اقدس» هم تعبیر می‌شود. چون «اقدس و منزه از تباین مفیض و مستفیض می‌باشد» (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۲۲۹). و در این مرحله است که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

حق‌تعالی به صورت استعدادت و قابلیات تجلّی فرموده و خود را در مرتبهٔ علم به رنگ همهٔ اعیان بنمود (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۸).

از منظر دیگر تجلّی ذاتی در عرفان عملی و در قوس صعود مطرح می‌شود. این نوع تجلّی را تابش نور الهی بر دل‌های مقبلان (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۳۹) و کشف انوار غیبی بر دل دانسته‌اند (ابن‌عربی، ۱۲۹۳ق، ج ۲: ۳۵۸). در این جایگاه، تجلّی ذاتی همان فنای محض است که «اضمحلال و تلاشی غیرحق است در حق؛ و محو موجودات و کثرات و تعیّنات در تجلّی نورالانوار» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۸۹).

جامی قسمت دیگر حدیث، یعنی نحوهٔ قرار گرفتن در مسیر این نفحات الهی را به داشتن استعداد اصلی و صفات روحانیت تأویل کرده است. وی معتقد است که تنها کسانی می‌توانند از این نفحات الهی برخوردار شوند که از طریق دوام توجه و اظهار نیاز به درگاه حق، استعداد این مسئله را کسب کرده باشند. بنابراین، از دیدگاه جامی، این تجلّیات ذاتی مختص صاحب دولتی خواهد بود که «به استعداد اصلی و صفات روحانیت و دوام توجه و افتقار، به موجب اَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا، معترضِ(در معرض) نفحات الطاف ربانی شده باشد» (جامی، ۱۳۷۹: ۳۷۸). منظور از «استعداد اصلی» در این سخن جامی، استعداد و قابلیت نهفته در «عین ثابت» هر شخص است که پیش‌تر در قسمت مربوط به تأویل آیات، به تفصیل دربارهٔ آن بحث شد.

در *تمهیدات* عین‌القضات و شروح *گلشن راز*، تأویلی از این حدیث عرضه نشده است. شمس تبریزی، بر این باور است که این نسیم‌های رحمانی، نَفَس اولیای حق و بندگان مقرب حضرت احدیت هستند که گاهی بر بندگان جاری می‌شوند: «... اِنَّ لربِّکُمْ فی اَیّامِ دَهرکُم نَفَحات اَلا فَتَعرَّضوا لَهَا، ...» این نفحات نفس بنده‌ای باشد از بندگان مقرب (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج۲: ۱۵۲).

مولوی نیز همچون شمس معتقد است که منظور از نسیم‌های رحمت پروردگار، همان انفاس پاک اولیای الهی هستند. او این موضوع را در دو جا از *مثنوی معنوی* بیان کرده است:

گفت پیغمبر که نفحت‌های حق — اندر این ایّام، می آرد سَبَق
گوش و هُش دارید این اوقات را — در رباییدِ اینچنین نفحات را...

(مثنوی، د۱: ب۱۹۵۱)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

و در جای دیگر با صراحت بیشتری، نفحات روزگار و نسیم‌های بهاری را به انفاس اولیای الهی و مردان حق تأویل کرده است:

پس به تأویل، این بود کانفاس پاک چون بهار است و حیاتِ برگ و تاک
از حدیث اولیا نرم و درشت تن مپوشان زانکه دینت راست پشت...

(مثنوی، د۱: ابیات ۲۰۵۴- ۲۰۵۵)

مولوی در یکی از مکتوبات خویش نیز به شرح معنای حقیقی «نَفَحات» پرداخته و آن را این‌گونه تفسیر کرده است:

نزد محقّقان، این نفحات، انفاس برادران دینی است که سَبَق یافته‌اند بر برادران دیگر، انفاس ایشان و نظرهای ایشان و آمیزگاری با ایشان، نفحات و مواهب و عطایا و خلعت حق است، غنیمت داشتنی است و غیر آن را سهل داشتن، عین آن را غنیمت داشتن است» (مولوی، ۱۳۷۱: ۲۸).

تأویل «نفس الرحمن» به رایحهٔ ارادت ازلی از ذات احدیت

جامی در *لوامع* به تأویل حدیث نبوی «إنّی لأجدُ نَفَس الرَحمَنِ مِن قِبَلِ الیَمَن»[۸] پرداخته و معتقد است که «نَفَس الرَحمَنِ» همان «نسیم ارادت ازلی و محبّت لم یزلی» است که همواره از ذات احدیت در حال وزیدن است. اما تنها کسی قادر به درک آن خواهد بود، که در این عالم کثرت، مشامِ ذوق و ادراکش، دچار اختلال نشده باشد. به عبارت ساده‌تر قوهٔ بویایی باطنی‌اش را از دست نداده باشد تا بتواند از آن نسیم‌های الهی که همان «نفس الرحمن» هستند برخوردار شود. به همین دلیل، وی به تأویل این حدیث نبوی پرداخته، چنین می‌گوید: «اگر از مشرق ذات احدیت که مطلع اقمار و شموس ارواح و نفوس است – روایح ارادت ازلی و فوایح محبتِ لم‌یزلی وزیدن گیرد و در مغرب ابدان عنصریِ افراد و اشخاص بشری – که محل استتار انوار آن شموس و اقمار است – مزکومی [کسی که قادر به درک بو نباشد] بود، محروم – که به‌واسطهٔ استیلای برودت هوای نفس و کثافت بخار طبیعت، مشام ذوق و ادراکش اختلال پذیرفته باشد – هر آیینه سرعت سریان آن روایح و شدت نفوذ آن فوایح، مشام ذوق و ادراکش را گشاده گرداند و به استشمام نفحات «إنّی لأجدُ نَفَس الرَحمَنِ مِن قِبَلِ الیَمَن» برساند (جامی، ۱۳۷۹: ۳۸۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

بنابراین، طبق نظر جامی، اگر کسی مشام ادراکش گشاده شود، نسیم رحمان را از جانب یمن خواهد شنید و با توجه به آنکه روایح ارادت ازلی از مشرق ذات احدیت نشئت گرفته‌اند، می‌توان دانست که جامی در این حدیث «یمن» را به مقام «ذات احدیت» تأویل کرده که محل دمیدن نفس رحمان یا همان «روایح ارادت ازلی و فوایح محبت لم یزلی» است.

اصطلاح «نفس رحمان» نیز از مباحث مهم در اندیشه تجلّی به‌شمار می‌رود. از دیدگاه محققان عرفان نظری، نفس رحمان عبارت است از «نخستین تجلّی خدای سبحان بر خویشتن، و نخستین اظهارش در وجود خویش که به منزلهٔ هیولای کلّی است» (یثربی، ۱۳۸۰: ۳۱۴). و اما ذات احدیت که منشأ این نَفَس رحمانی است، مرتبه‌ای است که در آن همهٔ کثرات و اعتبارات ساقط و مستهلک است (قونوی، ۱۳۸۹: ۱۳۰؛ فرغانی، ۱۲۹۳ق، ج ۱: ۴۵).

عین‌القضات در *تمهیدات* دو بار از این حدیث استفاده کرده، اما تنها یک بار به تأویل آن پرداخته است. وی، «یمن» را به «جنّت» تأویل کرده و منظور از اهل یمن را اولیای مستور الهی دانسته است (عین‌القضات، ۱۳۷۵: ۳۲۶). در *مقالات شمس تبریزی*، سخنی از این حدیث به میان نیامده است، اما مولوی در *مثنوی* از این حدیث، احاطهٔ انبیا بر باطن افراد را استنباط کرده و به تأویل آن نپرداخته است (مولوی، ۱۳۶۳، د۳، ب ۱۶۱-۱۶۲).

سبزواری، در شرح خود بر *گلشن راز*، این حدیث را مستندی برای حدیث دیگری از حضرت رسول(ص) قرار داده که در آن حدیث، پیامبر(ص) سه چیز را از این دنیا اختیار کرده و یکی از آن‌ها بوی خوش است. سبزواری این بوی خوش را همان نفس رحمانی دانسته که پیامبر(ص) آن را از جانب یمن استشمام کرده است (سبزواری، ۱۳۸۶: ۳۶۵).

تأویل «کَمَا هِیَ» به «وجودِ اعتباری»

یکی دیگر از احادیث نبوی که جامی در *لوایح* به تأویل آن پرداخته، حدیثی است که در آن حضرت رسول(ص) از خداوند خواسته تا هرچیز را هرآن‌گونه که در حقیقت هست به او نشان دهد و فرموده‌اند: «اَللّهُمَ اَرِنَا الاَشیَاءَ کَمَا هِیَ»،[۹] جامی معتقد است که منظور از «کَمَا هِیَ» و چگونگی اشیا، درحقیقت، پی بردن به نیستی و اعتباری بودن وجود آن چیز است، چنان‌که در

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

ادامهٔ سخن خود برای معرفی این اشیا عباراتی چون «نیستی»، «صُوَر خیالی» و «نقوش وهمی» را به‌کار می‌برد و چنین می‌گوید:

اَرِنَا حَقایقَ الاَشیَاءَ کَمَا هِیَ [یعنی] غشاوهٔ غفلت از بصر بصیرت ما بگشای و هرچیز را چنان‌که هست به ما بنمای. نیستی را بر ما در صورت هستی جلوه مده. از نیستی بر جمال هستی پرده منه. این صور خیالی را آیینهٔ تجلّیات جمال خود گردان، نه علت حجاب و دوری، و این نقوش وهمی را سرمایهٔ دانایی و بینایی ما گردان، نه آلت جهل و کوری و محرومی و مهجوری ما (جامی، ۱۳۷۹: ۴۴۶).

همان‌طورکه پیش از این نیز گفته شد، از دیدگاه عارفان، موجودات و عوالم اموری اعتباری هستند که وجود آن‌ها دربرابر وجود حق، خیالی بیش نیست و ازاین‌رو جامی نیز از آن‌ها به «صور خیالی» تعبیر کرده است.

درحقیقت هستیِ عالم خیالی بیش نیست وین خیالی چند ما را در گمـان انداختـه

(عراقی، ۱۳۶۳: ۹۳)

صدرالمتألهین نیز در کتاب *اسفار اربعه* به اعتباری بودن کثرات تأکید کرده و می‌گوید:«إنَّ الوجودَات وَ أن تَکَثرت و تَمَایَزَت الا انَّهَا مِن مَراتِبِ تَعَیُّناتِ الحَقِّ وَ ظُهُوراتِ نُورِه وَ شُئونَاتِ ذاتِه. لا انَّها امُور مُستَقِلَة و ذَواتٌ مُنفَصِلَة» (۱۰) (ملاصدرا، ۱۳۶۰ق، ج۱: ۷۱).

از طرف دیگر، جامی این امور اعتباری را به «نقوش وهمی» تشبیه کرده است. عراقی نیز در *لمعات* گوید:

هر نقش کـه بـر تختـه هسـتی پیداسـت آن صورت آن کس است کان نقش آراست

(عراقی، ۱۳۶۳: ۵۷)

عین‌القضات همدانی، منظور از نشان دادن حقایق اشیا در این روایت را شناختن آن اولیای والامرتبه‌ای دانسته است که عالم به واسطهٔ وجود آن‌ها بر پا شده است و در ظاهر همانند دیگران هستند، اما لبّ دین و حقیقت یقین‌اند و شناخت آن‌ها برای همهٔ افراد امکان‌پذیر نیست (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۴۴-۴۳). شمس تبریزی، «ارنا الاشیا» را به مقام شکرگزاری واقعی تأویل کرده است (شمس‌تبریزی، ۱۳۸۵، ج۱: ۲۳۳). اما مولانا تأویل خاصی از این روایت عرضه نکرده و فقط به صورت دعایی در *مثنوی* از آن استفاده کرده است (مثنوی، د۲، ب۴۶۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

شیخ محمود و شارحان *گلشن راز* تأویلی مشابه جامی از این روایت عرضه کرده‌اند. چنان‌که شیخ محمود می‌گوید:

چو برخیزد حجاب از چشم احول زمین و آسمان گردد مبدل

(شبستری، ۱۳۸۴، ب۱۷۴)

صائن‌الدین علی ترکه اصفهانی در شرح این بیت گفته است: «احول آن کسی است که راه به وحدت نبرده باشد و اثبات دو وجود کند و پیشوای او وهم و خیال است. او چون از مرتبهٔ دانش وهمیه و خیالیه و تقلیدیه بگذرد و دانا شود به نفس ناطقه که راست‌بین و راست‌دان است، همهٔ اشیا را آن‌طورکه هست بداند و لذا حضرت رسول(ص) با همهٔ کمال از حضرت حق - جل و علا- دائم این مرتبه را خواستی و گفتی اَللّهُمَ اَرِنَا الاَشیَاءَ کَمَا هِیَ عَلَیه اَرِنی. بنابراین هر گاه سالک به نفس ناطقه دانا و بینا شود، حکم ادراکات خیالیه و وهمیه و تقلیدیهٔ فاسده از او برطرف شود» (ابن‌ترکه، ۱۳۷۵: ۹۰). مشابه این مفهوم را لاهیجی و شاه داعی نیز در شروح خود از *گلشن راز* بیان کرده‌اند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۶۱؛ شاه داعی، ۱۳۶۲: ۶۴).

بدین‌ترتیب ملاحظه می‌شود که بیشتر تأویلات جامی از احادیث نبوی نیز همچون تفاسیر عرفانی او از آیات قرآن، کم‌نظیرند و تنها در یک مورد مشابهتی میان دیدگاه او با شارحان *گلشن راز* دیده می‌شود.

نتیجه:

دریافت معای باطنی و حقیقی آیات قرآن و احادیث نبوی، مسئله‌ای است که همواره اندیشمندان مسلمان در طول تاریخ تمدن اسلامی به آن اهمیتی ویژه داده‌اند. این موضوع به صورت بارزتر در تفاسیر عرفانی نمود یافته است. تفاسیری که گاه به شکل کتابی مستقل و گاه به صورت پراکنده در آثار مختلف عارفان دیده می‌شوند. یکی از شاعران عارفی که به این‌گونه تأویل و تفسیرها در آثار مختلف خود پرداخته، عبدالرحمن جامی، عارف و شاعر نامدار قرن نهم هجری، است.

تأویلات جامی از آیات قرآنی و احادیث نبوی در نوع خود، قابل توجه و کم نظیر است؛ به طوری که کمتر نمونه‌ای مشابه تأویلات او را در تفاسیر معتبر عرفانی پیش از او می‌توان یافت. ویژگی بارز این تأویلات، وجود اصطلاحات خاص مبحث «تجلّی» در آن است. این مبحث،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

یکی از مباحث مهم در عرفان نظری است که از طریق آن، چگونگی خلقت و مراحل آن بررسی می‌شود. ازجمله مباحث مطرح شده در این مبحث، می‌توان به حقیقت محمدیه، ذات احدیت و تجلّیات ذاتی اشاره کرد و بر اساس همین دیدگاه‌هاست که جامی تأویلاتی همچون تأویل «جنّت» به «ذات»؛ «ارض» به «حقایقِ اعیان»؛ «سموات» به «صفات یا اسما»؛ تأویل «نجم» به «انوار منعکسه از حقیقت محمدی» و جز آن‌ها را عرضه کرده است.

ازجملهٔ دیگر ابتکارات جامی در تأویل، توجه ویژهٔ او به حروف است، به‌طوری‌که در توضیح «بسم‌الله» به تأویل حروف آن پرداخته و معنای باطنی «الف» را «سرّ وحدت» و «باء» بسم الله را «ظهور کثرت» دانسته است. همچنین مورد دیگر در تأویل حروف مقطعهٔ قرآن دیده می‌شود و نمونهٔ آن، تأویل حرف «ن» در آیهٔ اوّل سورهٔ قلم به «آسمان و زمین» است.

جامی در تأویل احادیث نبوی نیز دقت نظر نشان داده است. ردّ پای عرفان نظری در این‌گونه تأویلات وی نیز دیده می‌شود؛ چنان‌که «نفحه» را به «تجلّی ذاتی» و «اصابع» را به «اسما و صفات» تأویل کرده و منظور از «نَفَس الرّحمن» را «رایحهٔ ارادت ازلی از ذات احدیت» دانسته است. دریافت این‌گونه معانی باطنی از احادیث نبوی کم‌سابقه است به‌طوری‌که به‌ندرت می‌توان در منابع عرفانی معتبر پیش از جامی چون: *تمهیدات* عین‌القضات، *مقالات شمس تبریزی*، *مثنوی* مولوی و *گلشن راز* شبستری، مشابه آن‌ها را مشاهده کرد.

ژرف‌نگری جامی همراه با تسلط او بر مباحث عمیق عرفان نظری، سبب شده تأویلات او دربردارندهٔ معانی شگفتی از آیات قرآن و احادیث نبوی باشد که پیش از آن از دید اندیشمندان این حوزه پنهان بوده است. شاید بتوان گفت که جامی با این تأویلات، بطنی دیگر از بطون بی‌نهایت برخی آیات قرآن و احادیث نبوی را نمایانده است که بدون تعمق و دقت نظر او به آسانی قابل درک و دریافت نبود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

پی‌نوشت‌ها:

۱. عنوان کامل تفاسیر عرفانی ذکر شده، بدین صورت است: *تفسیرِ تستری* (قرن سوم)، *لطائف الاشاراتِ قشیری* (قرن پنجم)، *عرائس البیان فی حقائق القرآنِ* روزبهان بقلی(قرن ششم)، *کشف الاسرار و عدة الابرارِ میبدی*(قرن ششم) و *تفسیرِ ابن‌عربی*(قرن هفتم).

۲. آثار مورد استفاده از عارفان مذکور بدین شرح است: *تمهیدات* عین‌القضات همدانی (قرن ششم)، مقالاتِ شمس تبریزی (قرن هفتم)، *مثنوی معنوی* (قرن هفتم)، *گلشن راز* شبستری(قرن هشتم) و برخی شروح آن شامل: شرح صائن‌الدین علی ترکه اصفهانی، شرح حاج ملا محمدابراهیم سبزواری، نسائم گلشنِ شاه داعی الی الله شیرازی و *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز* لاهیجی.

۳. باء در بسم الله حرف تضمین است. یعنی به‌وسیلهٔ خداوند حادثات ظاهر می‌شوند و به وسیلهٔ او مخلوقات وجود می‌یابند.

۴. حدیث نبوی: أَصْحَابِی کَالنُّجُومِ بِأَیِّهِمُ اقْتَدَیْتُمْ اهْتَدَیْتُم (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۲۳: ۱۵۶).

۵. قلب مؤمن بین دو انگشت از انگشتان حق است (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۳۳).

۶. شاید از این روی باشد که حافظ نیز در پیاله، انعکاس روی محبوب را می‌بیند و می‌گوید:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم ای بی خبر ز لذّت شرب مدام ما

(حافظ، ۱۳۷۵: ۹۰)

۷. برای پروردگار شما در دوران عمرتان نسیم‌های رحمتی است، به‌هوش باشید و خود را در معرض آن‌ها درآورید (کلینی، بی‌تا، ج۳: ۲۱۲).

۸. همانا من نفس رحمان را از جانب یمن می‌شنوم (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج۱: ۲۶۲).

۹. خدایا، اشیا را آن‌گونه که هست به من نشان ده (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۱۶۷).

۱۰. بدان که موجودات با وجود تکثّر و تمایز آن‌ها در حقیقت تعیّنات حق تعالی و ظهورات نور او و شئونات ذاتش هستند؛ نه اینکه اموری مستقل و دارای وجود حقیقی باشند.

کتاب‌نامه:

- قرآن مجید
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۴۴)، *شرح مقدمه قیصری در تصوف اسلامی*، مشهد: دانشگاه مشهد.
- ابن‌اثیر، مبارک‌بن‌محمد جرزی. (بی‌تا)، *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، تحقیق: طاهر احمد زاوی و محمود محمد الطناحی، چاپ چهارم، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

- ابن‌ترکه، صائن‌الدین. (۱۳۵۵)، *تمهید القواعد*، با حواشی آقا محمدرضا قمشه‌ای و میرزا محمود قمی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۵)، *شرح گلشن راز*، تصحیح و تعلیق کاظم دزفولیان، تهران: آفرینش.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین محمد. (۱۴۲۲ق)، *تفسیر ابن‌عربی*، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ـــــــــــــــ . (۱۴۲۳ق)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارالفکر.
- ابوزید، نصرحامد. (۱۳۸۰)، *معنای متن(پژوهشی در علوم قرآن)*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
- احمدی، بابک. (۱۳۸۶)، *ساختار تأویل متن*، چاپ نهم، تهران: نشر مرکز.
- اربلی، علی‌بن‌عیسی بهاءالدین. (۱۳۸۱ق)، *کشف الغمة فی معرفة الأئمة*، تبریز: بنی‌هاشمی.
- افصح‌زاده، اعلا خان. (۱۳۷۷)، *نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی*، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- امامی، علی‌اشرف. (۱۳۸۵)، «تأویل از نظر عرفانی»، مندرج در: *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیرنظر کاظم بجنوردی، تهران: مرکز دایرة المعارف.
- بحرانی، سید هاشم. (بی‌تا)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- بقلی، روزبهان شیرازی. (۱۴۲۹ق)، *عرائس البیان فی حقائق القرآن*، تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- پاکتچی، احمد. (۱۳۸۵)، «تأویل»، مندرج در: *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران: مرکز دایرة المعارف.
- پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۸۲)، *نهج الفصاحه، مجموعه کلمات قصار حضرت رسول(ص)*، چاپ چهارم، تهران: دنیای دانش.
- تستری، ابومحمد سهل‌بن‌عبدالله. (۱۴۲۳ق)، *تفسیر تستری*، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت: منشورات محمّد علی بیضون، دارالکتب العلمیه.
- جامی، عبدالرحمن. (بی‌تا)، *دیوان کامل جامی*، ویراسته هاشم رضی، تهران: پیروز.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۹)، *بهارستان و رسائل*، مقدمه و تصحیح اعلا خان افصح‌زاده، محمدجان عمرأف و ابوبکر ظهورالدین، تهران: میراث مکتوب با همکاری مرکز مطالعات ایرانی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۶۱)، *هفت اورنگ*، تصحیح و مقدمه مرتضی مدرس گیلانی، چاپ سوم، تهران: سعدی.
- جرجانی، میر سید شریف. (۱۳۷۷)، *تعریفات*، ترجمه سید عرب و سیما نوربخش، تهران: فرزان.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۵)، *دیوان حافظ*، به سعی سایه (امیر هوشنگ ابتهاج)، چاپ چهارم، تهران: نشر کارنامه.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۹۰)، *دروس شرح فصوص الحکم قیصری*، چاپ دوم، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۷۵)، «تأویل»، مندرج در: *دایرة المعارف تشیع*، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران: علمی و فرهنگی.
- [امام] خمینی، روح الله. (۱۳۸۴)، *مصباح الهدایه الی الخلافة و الولایة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوارزمی، حسین. (۱۳۶۴)، *شرح فصوص الحکم محیی‌الدین ابن‌عربی*، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- دادبه، اصغر. (۱۳۸۵)، «تجلی»، مندرج در: *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ذهبی، محمدحسین. (۱۳۹۶ق)، *التفسیر و المفسرون*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۷۶)، *تجلّی و ظهور در عرفان نظری*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۱)، *فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتالهین*، قم: بوستان کتاب.
- ساروخانی، باقر. (۱۳۷۰)، *درآمدی بر دائرة المعارف علوم اجتماعی*، تهران: کیهان.
- سبزواری، حاج ملا محمدابراهیم. (۱۳۸۶)، *شرح گلشن راز*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات، پرویز عباسی داکانی، تهران: نشر علم.
- سبزواری، ملا هادی. (۱۳۷۲)، *شرح الاسماء أو شرح دعاء الجوشن الکبیر*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۲)، *اللّمع فی التّصوف*، به کوشش نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- شاه داعی الی الله شیرازی. (۱۳۶۲)، *نسائم گلشن (شرح گلشن راز)*، تصحیح محمد نذیر رانجها، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۴)، *گلشن راز*، با مقدمه، تصحیح و توضیحات کاظم دزفولیان، چاپ دوم، تهران: طلایه.
- شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۵)، *مقالات شمس تبریزی*، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
- شیبی، کامل مصطفی. (۱۴۰۲ق)، *الصلة بین التصوف و التشیع*، بیروت: دار الاندلس.
- صفار، محمدبن‌حسن. (۱۳۶۲)، *بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد*، تهران: منشورات الاعلمی.
- عراقی، فخرالدین. (۱۳۶۳)، کلیات دیوان، تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، تهران: جاویدان.
- عطّار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۶)، *اسرارنامه، با مقدمه*، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- عفیفی، ابوالعلا. (۱۳۸۰)، *شرحی بر فصوص الحکم (شرح و نقد اندیشهٔ ابن‌عربی)*، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۷۰)، *تمهیدات*، به کوشش عفیف عسیران، چاپ سوم، تهران: منوچهری.
- فرغانی، سعیدالدین بن احمد. (۱۲۹۳ق)، *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن‌فارض*، قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۷)، *احادیث و قصص مثنوی*، ترجمه و تنظیم حسین داودی، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- قاسم‌پور، محسن. (۱۳۸۱)، *پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی*، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری ثمین.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (بی‌تا)، *لطائف الاشارات*، تحقیق: ابراهیم بسیونی، چاپ سوم، مصر: الهیئة المصریه العامة للکتاب.
- قونوی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۵)، *الفکوک*، ترجمه محمد خواجوی، چاپ دوم، تهران: مولی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۸۹)، *اعجاز البیان فی تأویلِ امّ القرآن (تفسیر سوره فاتحه)*، ترجمه محمّد خواجوی، چاپ دوم، تهران: مولی.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۶۷)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: مؤسسه نشر هما.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق. (۱۳۸۳)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح مجید هادی‌زاده، با اشراف جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کربن، هانری. (۱۳۸۳)، *ارض ملکوت*، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، چاپ سوم، تهران: طهوری.
- کلینی، محمدبن‌یعقوب. (بی‌تا)، *اصول کافی*، ترجمه جواد مصطفوی، تهران:کتاب‌فروشی علمیه اسلامیه.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۳)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ پنجم، تهران: زوار.
- مایل هروی، نجیب. (۱۳۷۷)، *جامی*، تهران: طرح نو.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمهٔ الاطهار*، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۶۳)، *مثنوی*، تصحیح نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: امیرکبیر.
- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۷۱)، *مکتوبات*، تصحیح توفیق سبحانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا، صدرالدین شیرازی، محم بن‌ابراهیم. (۱۳۶۰ق)، *الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- میبدی، رشیدالدین ابوالفضل. (۱۳۷۱)،*کشف الاسرار و عدة الابرار*، به کوشش علی اصغر همّت، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۶۲)، *انسان کامل*، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران: کتابخانه طهوری.
- یثربی، یحیی. (۱۳۸۰)، عرفان نظری، قم: بوستان کتاب.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]