



# The Path of Spiritual Realization of the Perfect Human in al-Faṣṣ al-Yūsufī, in Light of the Manifestation (Tajallī) of the Divine Names

Fāṭemeh Sadāt (Mahnāz) Tavakkolī<sup>1</sup> | Fāṭemeh Ābedīnī<sup>2</sup>

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Religious Studies and Mysticism, Faculty of Theology and Religious Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: [m-avackoli@sbu.ac.ir](mailto:m-avackoli@sbu.ac.ir)
2. Master's Student, Department of Religious Studies and Mysticism, Faculty of Theology and Religious Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: [fatemehabedini112@gmail.com](mailto:fatemehabedini112@gmail.com)



## Article Info

**Article type:**  
Research Article

Received: 25 July 2025  
Revised: 6 November 2025  
Accepted: 24 December 2025  
Available Online: 5 January 2026

**Keywords:**  
Ibn 'Arabī; al-Faṣṣ al-Yūsufī; Perfect Human; Imagination; Divine Names; Light, Wise, All-Knowing, Fashioner, Beautiful.



## Abstract

**A**l-Faṣṣ al-Yūsufī of Ibn 'Arabī is regarded as one of the most distinguished sections of *Fuṣūṣ al-Hikmah*, in which luminous wisdom (al-Hikmah al-Nūrīyyah) is attributed to Prophet Joseph (Yūsuf, peace be upon him). In this Faṣṣ, Ibn 'Arabī, relying on the ontological foundations of the unity of existence (Waḥdah al-Wujūd) and the theory of manifestation (Tajallī), interprets the story of Joseph not merely as a historical narrative but as an allegory of the spiritual journey of the human soul from darkness to light, from form to meaning, and from multiplicity to unity. In this interpretation, Prophet Joseph is presented as the locus of manifestation of the divine Names of beauty and light, such as al-Nūr (the Light), al-Muṣawwir (the Fashioner), al-'ālim (the All-Knowing), al-Jamīl (the Beautiful), al-Ḥakīm (the Wise), and al-Haqq (the Real), since in him are united both the knowledge of dream interpretation and intrinsic beauty and luminosity. Through luminous wisdom, Ibn 'Arabī explicates the relationship between the imaginal realm (al-'ālam al-Mithāl), imagination (khayāl), and the knowledge of interpretation (ta'bīr), demonstrating that Joseph, as the Perfect Human (al-Insān al-Kāmil), is a mirror in which the divine Names are manifested at different levels of being. Employing a descriptive-analytical method and drawing upon the text of al-Faṣṣ al-Yūsufī and the commentaries of major figures such as al-Jandī, al-Qaysarī, al-Khwārazmī, Pārsā, and other commentators, this paper analyzes the manifestations of the divine Names and the symbolic meaning of the Yūsufī spiritual journey, and on this basis proposes a Yūsufī model of the Perfect Human. Among the findings of the research is that al-Faṣṣ al-Yūsufī depicts a system of luminous and hermeneutical knowledge in which knowledge and beauty, imagination and reality, and the outward and the inward are unified in the light of the Manifestation of the divine Names—such as Light, Wise, Fashioner, All-Knowing, Beautiful, Guardian (Walī), Manifest (Zāhir), Hidden (Bāṭin), and other Names—and by focusing on this innovative insight, the Yūsufī paradigm of the Perfect Human is introduced.

**Cite this article:** Tavakkolī, F., S. Ābedīnī, A. (2025). The Path of Spiritual Realization of the Perfect Human in al-Faṣṣ al-Yūsufī, in Light of the Manifestation (Tajallī) of the Divine Names. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(37), 7-38. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7592.1662>





## Extended Abstract

### Introduction

This study examines the manifestation of Divine Names in Sūrah Yūsuf and presents a practical and theoretical model of the Perfect Human. It is relevant for scholars of Islamic mysticism and philosophy, as well as seekers interested in practical spiritual way-faring. Previous studies mostly focused on end-of-verse analysis or general ethical and mystical themes, with limited attention to the systematic appearance of Divine Names within narrative events, character interactions, and dialogues. This study, using *Fuṣūṣ al-Ḥikam* by Ibn ‘Arabī (the Joseph section), elucidates the revelation of Divine truths in Prophet Yūsuf and provides a coherent model of the Perfect Human.

### Method and Research Tools

The study is analytical-descriptive with a mystical-interpretive approach, based on qualitative content analysis. Research tools include the Joseph section of *Fuṣūṣ al-Ḥikam* by Ibn ‘Arabī, key commentaries by al-Jundī, al-Qayṣarī, al-Khwārazmī, and Pārsā, and mystical interpretations of Sūrah Yūsuf. Data analysis focused on the manifestation of Divine Names throughout narrative events, character actions, and dialogues, using mystical insight and intuition.

### Findings

The story of Yūsuf (Joseph) illustrates the manifestation of Divine abundance at the height of human need. Divine Names gradually and harmoniously emerge, showing that true human identity is contingent and shadowy (“Fahwā Huwīyatunā lā Huwīyatunā”). From *Fuṣūṣ al-Ḥikam*’s perspective, Sūrah Yūsuf maps the soul’s journey through Divine manifestations, from dreams and imagination to the direct vision of the One beyond multiplicity. Prophet Yūsuf exemplifies the Perfect Human, attaining nearness to God through patience, submission, chastity, reliance on God, divine knowledge, and love for God and His Names. Recognizing Names such as al-‘ālīm, al-Ḥakīm, al-Laṭīf, al-Jamīl, al-Walī, al-‘azīz, al-Raḥīm, and al-Qahhār serves as both epistemological tools and practical paths for inner cultivation.

### Conclusion

Sūrah Yūsuf is not merely a moral or historical narrative but a comprehensive model for realizing the Perfect Human. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*’s interpretation transforms the concept from theory into practical spiritual guidance. Scientifically, it contributes to re-examining the Perfect Human in mystical theory and clarifying the link between mystical knowledge and practice. Practically, it informs the teaching of Islamic mysticism, developing spiritual-educational texts, and designing programs for seekers, making the path to human perfection more tangible. Open questions include the model’s relation to other



sections of *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, comparison with later mystics' conceptions, and translating theory into contemporary practical spiritual paths, offering avenues for future research.

### ***Author Contributions***

The first and corresponding author contributed to conceptualization, research design, text revision, and final editing (55%). The second author contributed to drafting and source collection (45%).

### ***Data Availability Statement***

Study data consist of written and mystical-exegetical sources; no public dataset exists.

### ***Declaration of AI Use***

ChatGPT was used to make minor editions, under the supervision of the corresponding author. The authors are fully responsible for the analyses and findings.



## تجلی اسماء الهی در سوره یوسف (ع) از منظر فصّ یوسفی؛ الگویی برای انسان کامل

فاطمه سادات (مهناز) توکلی<sup>۱</sup> | فاطمه عابدینی<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: [m-tavackoli@sbu.ac.ir](mailto:m-tavackoli@sbu.ac.ir)
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد عرفان اسلامی، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: [Fatemehabedini112@gmail.com](mailto:Fatemehabedini112@gmail.com)

### چکیده

فصّ یوسفی ابن عربی از بخش‌های ممتاز فصوص الحکم محسوب می‌شود که در آن حکمت نوری به حضرت یوسف (ع) نسبت داده شده است. ابن عربی در این فصّ، با تکیه بر مبانی هستی‌شناسی وحدت وجود و نظریه تجلی، داستان یوسف را نه صرفاً روایتی تاریخی، بلکه تمثیلی از سیر روح انسانی از ظلمت به نور، از صورت به معنا و از کثرت به وحدت می‌داند. در این تفسیر، حضرت یوسف مظهر اسماء جمالی و نوری خداوند همچون النور، المصور، العلیم، الجمیل، الحکیم و الحق است؛ زیرا در او هم علم تأویل رؤیا و هم جمال و نورانیت ذاتی جمع شده است. ابن عربی از طریق حکمت نوری، رابطه میان عالم مثال، خیال و علم تعبیر را تبیین و نشان می‌دهد که یوسف، به عنوان انسان کامل، آینه‌ای است که در آن اسماء الهی در مراتب مختلف ظهور می‌یابند. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی و بر اساس متن فصّ یوسفی و شرح بزرگانی چون جندی، قیصری، خوارزمی، پارسا و دیگر شارحان بر این فصّ، به تحلیل جلوه‌های اسمائی و معنای رمزی سیر یوسفی پرداخته و بر مبنای آن الگوی انسان کامل یوسفی را ارائه نموده است. از جمله نتایج پژوهش آنکه فصّ یوسفی، نظامی از معرفت نوری و تأویلی را تصویر می‌کند که در آن علم و جمال، خیال و حقیقت و ظاهر و باطن در پرتو تجلی اسماء الهی مانند نور، حکیم، مصور، علیم، جمیل، ولی، ظاهر، باطن و اسماء دیگر به وحدت می‌رسند، و با تمرکز بر این نکته بدیع، الگوی انسان کامل یوسفی به مخاطب معرفی می‌شود.

**استناد:** توکلی، فاطمه سادات (مهناز)؛ عابدینی، فاطمه. (۱۴۰۴). تجلی اسماء الهی در سوره یوسف (ع) از منظر فصّ یوسفی؛ الگویی برای انسان کامل. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۳۷)، ۷-۲۸. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7592.1662>

### اطلاعات مقاله



#### نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴ / ۷ / ۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴ / ۸ / ۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴ / ۱۰ / ۲۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴ / ۱۰ / ۱۵

### کلیدواژه‌ها

ابن عربی، فصّ یوسفی، انسان کامل، خیال، اسماء الهی: نور، حکیم، علیم، مصور، جمیل.





## مقدمه

قصص قرآن کریم و از جمله داستان حضرت یوسف صرفاً روایاتی تاریخی برای عبرت‌آموزی نیستند، بلکه بستری غنی و چندلایه برای تأویل‌های عرفانی و کشف حقایق باطنی به شمار می‌روند. هریک از شخصیت‌ها، رویدادها و حتی ابتلائات مطرح‌شده در این داستان، در نگاه عارفان آینه‌ای برای بازتاب حقیقتی متعالی‌تر است. در میان مکاتب عرفانی، مکتب محی‌الدین ابن عربی با محوریت اصل «وحدت وجود» و نظریه «تجلی اسماء الهی»، چارچوبی منسجم برای رمزگشایی از این لایه‌های باطنی ارائه می‌دهد. از منظر او، کل عالم هستی و از آن جمله سرگذشت انبیا، صحنه ظهور و تجلی نام‌های خداوند است.

ابن عربی هر فرص از بیست و هفت فص کتاب ارزشمند فصوص الحکم را به نام یکی از برگزیدگان عالم اختصاص داده است؛ از نظر او، «نور» حکمتی است که سبب تمایز حضرت یوسف (ع) از سایر پیامبران شده است.

تمرکز مقاله پیش رو بر این مطلب است که داستان حضرت یوسف، آن‌چنان‌که توسط شیخ اکبر در «فص حکمت نوریه در کلمه یوسفیه» تبیین شده، با اختصاص به حضرت یوسف (ع)، حکمت منسوب به ایشان را «حکمت نوری» می‌نامد؛ این حکمت با عالم خیال، رؤیا و علم تأویل‌گره خورده و داستان یوسف را به عنوان بهترین نمونه برای تبیین چگونگی عبور از «صورت» به «معنا» و درک تجلیات حق در عالم کثرت معرفی می‌کند؛ همچنین آن را نه صرفاً روایتی تاریخی، بلکه صحنه نمایش و تجلی نظام مند اسماء الهی می‌داند. متون برگزیده از این فص که در ادامه به تحلیل یکپارچه آن‌ها خواهیم پرداخت، نشان می‌دهد که چگونه مفاهیم کلیدی این مکتب، همچون «وجود به مثابه نور»، «عالم به مثابه سایه و خیال» و «معرفت به مثابه تعبیر»، ابزارهای مفهومی لازم برای رمزگشایی از تجلیات اسمائی در این سوره را فراهم می‌آورند. در این دیدگاه، زندگی حضرت یوسف (ع) از رؤیای کودکی تا رسیدن به حاکمیت مصر، نموداری از چگونگی ظهور اسماء باطنی حق در صور ظاهری عالم است.

این داستان که قرآن آن را یکی از زیباترین قصه‌ها خوانده، با خوابی که یوسف (ع) در کودکی می‌بیند آغاز می‌شود. قهرمان قصه دو ویژگی برجسته دارد و ماجرا پیرامون این دو رکن اصلی وی می‌گذرد: نخست زیبایی یوسف (ع) و دیگری مهارت او در تعبیر خواب. (ابن عربی،

این مقاله با رویکردی توصیفی تحلیلی، بر اساس منابع اصیل عرفان نظری و شارحان بزرگ فصوص الحکم، به واکاوی این پرسش‌ها پرداخته و درصدد است تا نشان دهد که فصّ یوسفیه، نمونه‌ای ممتاز از تأویل اسمائی قرآن در نظام فکری ابن عربی است؛ نظامی که در آن، داستان یوسف الگویی برای سیر انسان از عالم خیال به عالم حقیقت و از کثرت به وحدت الهی است. همچنین بر آن است تا با رویکردی ترکیبی از فلسفه و عرفان، نقش اسماء الهی را در حکمت نوریّه یوسفی تبیین کند.

### ۱. پیشینه پژوهش

موضوع تجلی اسماء الهی در سوره یوسف (ع) به طور ضمنی و در خصوص تعدادی از اسماء مطرح شده، اما پژوهش مستقلی که این مسئله را به صورت جامع و با نظر به همه اسماء بررسی کند، انجام نشده است. از جمله پژوهش‌های مشابه می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

#### ۱. ارتباط اسماء و صفات الهی مذکور در پایان آیات با محتوای آیات سوره‌های توبه، یونس، هود و

یوسف (نوشته علی اکبر ریحانی اصل بجوانی): این تحقیق صرفاً به بررسی اسماء حسنی الهی که به صراحت در انتهای آیات ذکر شده‌اند، می‌پردازد و ارتباط معنایی و بلاغی همان نام را با همان آیه مشخص می‌سجد. رویکرد این پژوهش تفسیری، کلامی و بلاغی است و هدف آن، اثبات انسجام و حکمت قرآن در انتخاب اسامی پایانی آیات است، که این یک هدف در حوزه علوم قرآنی محسوب می‌شود. درحالی‌که پژوهش جاری از نظر گستره، روش‌شناسی و هدف نهایی، تفاوت ماهوی دارد؛ تمرکز آن بر یک سوره است تا بتواند تجلی اسماء الهی (اسماء ظاهر و مستتر) را نه فقط در پایان آیات، بلکه در بطن تمام داستان، کنش شخصیت‌ها، گفت‌وگوها و وقایع بررسی کند. همچنین هدف آن، تبیین چگونگی ظهور و تجلی حقایق الهی در آینه وجودی یک انسان کامل (حضرت یوسف) بر اساس یک بینش عرفانی منسجم است.

#### ۲. رویکرد عرفانی به داستان حضرت یوسف (ع) در تفاسیر عرفانی: پژوهش جناب آقای خلیل پروینی

و سید علی دسپ با عنوان «رویکرد عرفانی به داستان حضرت یوسف (ع) در تفاسیر عرفانی»، به تحلیل و بررسی این داستان در ده تفسیر عرفانی می‌پردازد. محور اصلی آن پژوهش، واکاوی روش‌شناسی مفسران، رویکرد عرفانی آن‌ها و سیر تطور نگاه عارفانه به داستان یوسف (ع) است و بر سبک نگارش و نوع نگرش مفسران تمرکز دارد. درحالی‌که پژوهش پیشین بر تحلیل



تفاسیر و روش مفسران متمرکز است؛ این تحقیق می‌کوشد تا معانی و مفاهیم داستان حضرت یوسف (ع) را مشخصاً از منظر «تجلی اسماء الهی» مورد بررسی و تبیین قرار دهد. به عبارت دیگر، در این پژوهش، همه ابعاد مطرح در تفاسیر عرفانی این سوره مورد نظر نبوده و بلکه صرفاً تمرکز بر تبیین تجلیات اسمائی آن در شخصیت حضرت یوسف است.

۳. برداشت‌های عرفانی از داستان یوسف (ع): پژوهش انجام شده توسط مریم رئیسی و عظامحمد رادمنش با عنوان «برداشت‌های عرفانی داستان یوسف (ع)»، بر مفاهیم مرتبط با عشق و دیگر مضامین عرفانی متمرکز است. در آن اثر، کوشش شده است تا مضامین و اصطلاحات عرفانی رایج در این داستان، نظیر عشق و غیرت، واکاوی و دیدگاه عارفان در این باره تبیین گردد.

۴. برای پیوند دادن مطالعه حاضر با ادبیات فلسفی و عرفانی منتشر شده در مجله آموزه‌های فلسفه اسلامی (نشریه علمی-پژوهشی)، می‌توان به مقاله «مقایسه کمال‌نهایی انسان از منظر راجرز و ملاصدرا» اشاره کرد که به تحلیل فلسفی کمال انسان می‌پردازد و زمینه علمی بحث انسان کامل را در سنت فلسفه اسلامی تبیین می‌نماید (آزادی، نیکخو و فقیه اسفندیاری، ۱۴۰۴). مقاله حاضر اما با اذعان به وجود مضامین غنی عرفانی در جریان زندگی یوسف (ع)، تمرکز اصلی‌اش بررسی عمیق داستان از منظر «اسماء الله» است و هدف، ارائه جامعی از تجلی اسماء الهی است که آن را از پژوهش‌های مذکور کاملاً متمایز می‌سازد.

به طور کلی، می‌توان گفت که تاکنون پژوهشی جامع که به صورت خاص به موضوع «الگوی انسان کامل در فص یوسفی بر اساس تجلی اسماء الهی» پرداخته باشد، انجام نشده است. خلاً بررسی این مسئله خاص و مهم، ضرورت انجام پژوهش حاضر را توجیه می‌کند.

## ۲. حضرت یوسف تجلی اسم «المُصَوِّر» در مقام رؤیا

این اسم از اسماء کلیدی حاکم بر عالم مثال و نقش آن «صورت» و «شکل» بخشیدن به موجودات است. اسم «مصور»، ارواح بی‌شکل را گرفته و به هریک، قالبی مثالی و صورتی غیرمادی می‌بخشد. از منظر عرفانی، عالم خیال در وجود انسان خود اصلی‌ترین جلوه‌گاه اسم الهی «المُصَوِّر» است. «مصور» آن اسم خداوندی است که به حقایق و معانی بی‌صورت، صورتی مشخص و متمایز می‌بخشد. عالم خیال نیز دقیقاً همین کار را می‌کند؛ یعنی معانی کلی و غیبی را



به شکل صور و نمادهای قابل درک برای نفس انسانی تنزل می دهد. رؤیاهای بارزترین فعالیت این عالم هستند.

حضرت یوسف (ع)، به واسطه مقام معنوی والای خود، تجلی و مظهر این اسم الهی در ساحت رؤیا به شمار می رود. او نه تنها دریافت کننده صرف این صور خیالی نبود، بلکه به علم الهی بر زبان صورتگری خداوند تسلط داشت.

علم تأویل یوسف این بود که می توانست بفهمد هر صورتی که اسم «مصور» در عالم خیال یک فرد آفریده است، به کدام حقیقت غیبی و معنای پنهان اشاره دارد. او فرایند صورتگری الهی را به صورت معکوس طی می کرد و معانی بلند و غیبی را از پس پرده نمادهای خیالی استخراج کرده و به زبانی قابل فهم برای دیگران ترجمه می نمود؛ بنابراین مقام حضرت یوسف در ارتباط با رؤیا، مقام تسلط بر زبان اسم «مصور» و توانایی خوانش صورت های عالم خیال برای رسیدن به معانی غیبی بود.

## ۱-۲. عالم مثال، رؤیا (قوه خیال) و ارتباط آن با یوسف (ع)

این فص درباره عالم مثال و ساحتی از انسان که با این عالم اتصال دارد، یعنی قوه خیال و نیز در باب آنچه برای انسان بر اثر اتصالش به عالم مثالی کشف می شود، یعنی صور وجود روحانی مانند صورت هایی که در خواب دیده می شود، بحث می کند (عفی، ۱۳۸۰، ص. ۱۵۷).

خیال، نخستین راه ارتباطی برای کسانی است که مورد توجه حق تعالی و از اهل عنایت هستند. گویی شروع سلوک و معرفت از خیال شکل می گیرد.

ابن عربی در باب خیال در فصوص آورده است:

» خیال یعنی عالم موهم است و وی را وجود حقیقی نیست، یعنی توهم

کرده ای که آن عالم امری زائد و قائم به نفس خودش و خارج از حق است،

درحالی که در نفس الامر این گونه نیست (خوارزمی، ۱۳۷۷، ص. ۲۹۶).

«خیال» نزد محی الدین دارای دو تعبیر است: در معنای نخست، خیال در واقع همان ماسوی الله در نظر گرفته می شود. در این معنا، خیال به کل حضرات خمس اطلاق می شود؛ به عبارتی هرچه در عالم وجود دارد، چه در قالب فیض اقدس و چه در صورت فیض مقدس، همه خیال است و به تعبیر نیاز دارد. این رویکرد به حضرت خیال اساساً بر «عماء» متمرکز



است و بیانگر جریان امر عظیم در محدوده معنایی محدود و مرزی کلمه می‌باشد که از نفس الهی پدید می‌آید و از آن به نفس رحمانی تعبیر می‌شود. محمود الغراب در توضیح این ساحت از خیال می‌نویسد، ابن عربی آفرینش عالم را با تعبیر شاعرانه و پیدایی کل هستی را مولود تجلی خداوند متعال می‌داند. بر این اساس، اولین ظرفی که کثرت حق را می‌پذیرد، خیال مطلق موسوم به عماء است و شیخ اکبر از آن به حق مخلوق تعبیر می‌کند که جمع ممکنات در آن ظاهر می‌گردد. در حقیقت عماء در این جا همان نفس الرحمن و جامع تمامی مراتب است. این خیال مطلق که از آن به عماء تعبیر می‌شود، در بردارنده تمام مخلوقات خداوند و همانند رحم و زهدانی است که در آن خداوند هرآنچه را بخواهد صورت‌گیری می‌کند (محمود الغراب، ۱۹۸۱، ص. ۳۹۵).

خیال در معنای دوم نزد شیخ اکبر عبارت است از مرتبه واسطه و برزخ میان عالم ملک و ملکوت که در عالم کبیر و در عالم صغیر واسطه میان روحانیت و جسمانیت انسان است. وی در خصوص ساحت خیال چنین می‌نگارد:

» همواره بین دو عالم، عالم دیگری تولد می‌یابد. حضرت اول، حضرت غیبی است که عالم آن نیز عالم غیب خوانده می‌شود و حضرت دوم، عالم حس و شهادت که به آن عالم مُلک گویند. میان دو عالم حقیقتِ بصر (عالم محسوس) و عالم غیبِ بصیرت (عالم معقول)، عالمی میانه پدید می‌آید که آن را حضرت خیال و عالم آن را عالم مثال می‌نامند. از این رو، عالم خیال گسترده‌ترین عوالم است؛ زیرا هر دو مرتبه غیب و شهادت در آن جمع شده‌اند. (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج. ۳، ص. ۴۲۳)

ابن عربی به کرات از عماء یاد کرده و تعابیر مختلفی برای آن برشمرده است. وی عماء را «جوهر ثابت» و «نفس رحمانی» (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۴۴۳) و «حق مخلوق به» (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۲۸۳) دانسته است. سعیدالدین فرغانی نیز عماء را «تعین ثانی» یا مرتبه الوهیت و حقیقه الحقایق و خیال مطلق دانسته است (فرغانی، ۱۳۷۹، ص. ۱۲۹).

چون دخول روح در عالم اصلی به واسطه عبور آن از عالم خیال است و به اشراق نور روح بر حضرت خیال، عالم مثال نیز ظاهر می‌گردد، واجب است که نور بر حضرت خیال منبسط شود تا روح، معانی را که در حضرت خیال بر او فایض می‌گردد و متجسد می‌شود، مشاهده کند،



به شهود اعیانی از آنجا بگذرد و به عالم مثال مطلق منتقل شود و به لحاظ ارتباط یوسف (ع) با تأویل رؤیاست که این فص به او اختصاص یافته است (مظاهری، ۱۳۸۰، ص. ۱۵۱).

## ۲-۲. رؤیا و خیال نزد یوسف جلوه‌گاه علم و حکمت الهی (اسم العلیم و الحکیم)

«رؤیا» مهم‌ترین بحث این فص است: رابطه آن از یک سو با قوه خیال در انسان و از سوی دیگر با عالم مثالی، سپس رابطه رؤیا با وحی و منزلت آن نسبت به وحی. برای بیشتر پیامبران وحی در خواب و رؤیا بوده است. در فص یوسفی ابن عربی، ورود به این موضوع با مفهوم «خیال» آغاز می‌گردد. این هم‌زمانی در نقطه شروع، اهمیت ویژه این داستان را آشکار می‌کند و چرایی روایت شدن آن به صورت یک قصه منسجم در قرآن را روشن می‌سازد.

حضرت یوسف از همان ابتدا با رؤیایی مواجه می‌شود که همه سرنوشت او در آن مستتر است. از نگاه عرفا، این رؤیا رمز نزول روح به عالم ماده و سپس سیر او به سوی عالم حقیقت است. ابن عربی رؤیا را یکی از عالی‌ترین مراتب کشف در معرفت عرفانی می‌داند. رؤیای یوسف، نخستین تجلی اسم علیم و خبیر است. علم به دست آمده از رؤیا، علمی نیست که از راه حس یا عقل حاصل شود، بلکه از مقام قرب و حضوری در باطن صادر می‌شود. یوسف (ع) علم تأویل می‌دانست و می‌توانست صور خیالی را که در رؤیا رخ می‌نمود، به عرصه حس و مشاهده تعبیر نماید. ابن عربی در ابتدای این فص می‌نگارد:

” این حکمت نوریه، نور خود را بر عالم خیال می‌گستراند و آن اول مبادی

وحی الهی است در کسی که مورد عنایت قرار گیرد (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص. ۴۵۱).

لذا از نگاه شیخ اکبر، حکمت نوریه، علمی وهبی است که قلب حضرت یوسف (ع) را منور نموده تا وی به نور الهی بصیرت یابد و درگاه عالم مثال را بگشاید و آن را در عالم حس تعبیر نماید.

از دیدگاه ابن سینا، همانند دیگر فلاسفه، در انسان قوه‌ای باطنی به نام حس مشترک وجود دارد که گزارش حواس پنج‌گانه ظاهری را احساس می‌کند و پذیرا می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۶، ص. ۸۳). یوسف (ع) با اتکا به این دانش الهی، آینده را پیش‌بینی نمی‌کرد، بلکه حجاب زمان را کنار زده و حقیقت از پیش معلوم در علم الهی را آشکار می‌ساخت. او خود نیز بر این موهبت الهی اذعان دارد و در پاسخ به یاران زندانی اش می‌گوید: «ذَلِكُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي» (این از چیزهایی است که پروردگارم به من



آموخته است) (یوسف/۳۷)؛ بنابراین توانایی او در تأویل جلوه‌گاه علم خداوندی بود که به او این بصیرت را بخشید تا وقایع آینده را نه به عنوان یک پیشگو، بلکه به عنوان یک عالم متصل به منبع علم مطلق، تبیین و تفسیر نماید.

حکمت الهی که از اسم «حکیم» سرچشمه می‌گیرد، دانشی صرفاً نظری و انتزاعی نیست، بلکه حقیقتی است که نتایج و کارکردهای عملی آن در عالم خارج محقق می‌شود. این جنبه عملی حکمت به صورت بارز در داستان حضرت یوسف (ع) و علم تأویل رؤیای او مشهود است. اسم «حکیم» به حکمت مطلق خداوند اشاره دارد که بر اساس آن، هر پدیده‌ای در جایگاه دقیق خود قرار گرفته و به سوی غایتی مشخص هدایت می‌شود. این حکمت در پیوندی ناگسستنی با اسم «قدیر» عمل می‌کند؛ به این معنا که خداوند نه تنها بهترین تقدیر را بر اساس علم و حکمت خود طراحی می‌کند، بلکه قدرت تحقق و تدبیر آن را نیز داراست.

در سرگذشت حضرت یوسف (ع)، حکمت و قدرت الهی تمامی حوادث، از افتادن در چاه و ورود به زندان تا رسیدن به مقام عزیز مصر را به گونه‌ای تدبیر می‌کند که او را به جایگاه مقدر خویش برساند. در این میان، علم تعبیر خواب به عنوان جلوه‌گاه اصلی و ابزار عملی این حکمت عمل می‌کند. این علم در دست یوسف، صرفاً یک دانش نظری برای کشف امور پنهان نبود، بلکه ابزاری کارآمد برای مدیریت بحران در تعبیر خواب فرعون و نجات مصر از قحطی، اثبات حقانیت در تعبیر خواب زندانیان و نهایتاً زمینه‌سازی برای رسیدن به جایگاه رفیع اجتماعی و معنوی بود.

بنابراین، حکمت متجلی در علم تأویل رؤیای یوسف، نمونه کاملی از حکمت عملی است که نشان می‌دهد چگونه علم الهی (علیم) از طریق تدبیر حکیمانه (حکیم) و قدرت بی‌نهایت (قدیر) در زندگی یک انسان جاری شده و او را به کمال مقدرش می‌رساند.

مولوی هم از عالم رؤیا و خواب سخن گفته و رؤیای یوسف نبی را صادق می‌داند. او بر این باور است که یوسف پیام الهی را از طریق خواب دریافت نموده و خود بر صدق و درستی آن اعتماد داشته است:

من نمی‌کردم گزافه آن دعا	همچو یوسف دیده بودم خواب‌ها
دید یوسف آفتاب و اختران	پیش او سجده‌کنان چون چاکران
اعتمادش بود بر خواب درست	در چه و زندان جز آن را می‌نجست



ز اعتماد او نبودش هیچ غم از غلامی وز ملام و بیش و کم  
چون درافکندند یوسف را به چاه بانگ آمد سماع را او از اله  
که تو روزی شه شوی ای پهلوان تا بمالی این جفا در رویشان  
(مولوی، ۱۳۹۵، آیات ۲۲۹۹-۲۲۳۴)

یعقوب (ع) به عنوان نبی از طریق علم الهی و به فراست می دانست که رؤیای یوسف، حسد برادرانش را برخواهد انگیخت؛ به همین دلیل به یوسف هشدار داد:

» رؤیایت را برای برادرانت بازگو مکن که برایت توطئه ای می چینند. او  
پسرانش را از آن کید تبرئه کرد و آن را به شیطان ملحق نمود (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۰).

این همان اصل «ادب مع الله» است. یعقوب با وجود آنکه می دانست پسرانش عاملان ظاهری توطئه خواهند بود، اما از منظر حقیقت ریشه این فعل را که از حسد و غفلت برمی خیزد، به «شیطان» به عنوان مظهر اسم المضل نسبت داد. او با این کار، پسرانش را از فاعل حقیقی بودن در این گناه، تبرئه می کند، زیرا می داند که آن‌ها تنها «مظهر» و «ابزار» تجلی آن اسم در آن موقعیت خاص هستند.

نتیجه منطقی این ساختار آن است که هر پدیده در جهان مادی، در واقع حلقه نهایی از یک زنجیره طولانی وجودشناختی است که از ذات الهی آغاز می شود؛ بنابراین هیچ چیز در این عالم خودبسنده و قائم به ذات خویش نیست.

» پس هرچه در عالم حس ظاهر می گردد صورت متعینی است از غیبی که به  
تعبیر محتاج است (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۴۷۵).

این عصاره چنین جهان بینی است. همان طور که یک رؤیا برای کشف حقیقتش نیازمند «تعبیر» است، پدیده های جهان نیز برای درک حقیقت و پیام نهفته در آن‌ها، محتاج تأویل و عبور از ظاهر به باطن هستند. این اصل، مبنای نظری اهمیت شهود، کشف و علم تأویل در عرفان اسلامی است.

### ۲-۳. صور خیالی تجلی اسماء الله

علم تأویل که موهبت خاص حضرت یوسف بود، در این دیدگاه به یک ابزار معرفت شناسی



محوری تبدیل می‌شود. تأویل، توانایی عبور از صورت ظاهری پدیده به حقیقت باطنی آن است و درک اینکه کدام اسم الهی در پس این حادثه در حال تجلی است. از این منظر حضرت یوسف به عنوان انسان کامل و متحقق به حق، مانند یک شیشه شفاف است که نور اسماء الهی را به وضوح از خود عبور می‌دهد. او در هر لحظه، شاهد تجلی حق است و می‌تواند صورت خیالی، مانند رؤیای پادشاه را به حقیقت باطنی آن یعنی تجلی اسم «رِزَاق» و «مُدَبِّر» در تدبیر سال‌های قحطی تعبیر کند. این در حالی است که اشخاص دیگر مانند برادران یوسف به دلیل کدورت باطنشان، همچون شیشه‌ای تیره عمل کرده و تجلیات حق را به صورت تحریف شده درک می‌کنند و فعل خود را ناشی از حسد و نیرنگ می‌پندارند، حال آنکه در پس پرده، مجرای تجلی اسم «مُدِلِّ» و در نهایت «غفور» بودند.

اوج این تحلیل، درک داستان یوسف در پرتو نظریه «وحدت وجود» است. از این منظر، تمام شخصیت‌ها و نیروهای متضاد در داستان از نیرنگ برادران و مکر زلیخا گرفته تا اراده پادشاه همگی صورت‌های متکثر و مظاهر تجلی یک «وجود» واحد هستند. این وجود واحد، در هر صحنه از داستان، خود را تحت یک اسم الهی خاص متجلی می‌سازد.

وجود حضرت یوسف، نه یک مهارت اکتسابی، بلکه تجلی آشکار این اسم الهی است. این علم، بصیرت و آگاهی ویژه‌ای بود که خداوند از علم بی‌پایان خویش به او عطا فرمود تا بتواند از ظواهر نمادین رؤیایها عبور کرده و به حقیقت پنهان (باطن) و سرانجام امور آگاه شود. تجلیات اسماء الهی نیز در بستر حوادث دنیوی ممکن است در نگاه اول تیره و ناگوار به نظر برسند. مصیبت‌های یوسف در نگاه سطحی، شر و ظلمت بودند، اما در حقیقت، بسترهای ضروری برای تجلی اسماء الهی همچون «حفیظ»، «صبور» و در نهایت «رافع» بودند. این فاصله معرفتی، حجابی است که تنها با علم تعبیر می‌توان از آن عبور کرد.

اینجا ابن عربی عالم به مثابه «سایه» و عالم به مثابه «خیال» را مطرح می‌کند. حضرت یوسف، پیامبر رؤیاهاست و این اتفاقی نیست. رؤیای او در کودکی، تجلی فشرده و خیالی تمام اسمائی بود که قرار بود در طول زندگی‌اش به صورت تفصیلی در عالم واقع تعبیر شوند. سجده خورشید و ماه و ستارگان، صورت خیالی تجلی اسم «علی» بود که سال‌ها بعد در عالم حس به وقوع پیوست. بر این اساس، کل عالم هستی و به‌طور خاص، داستان یوسف، یک «صورت خیالی» عظیم است که نیازمند تأویل و تعبیر است. حوادث این داستان، سایه‌هایی هستند که



هم بر وجود صاحب سایه، که حق است، دلالت می‌کنند و هم حقیقت و ماهیت او را پنهان می‌دارند. به همین دلیل است که حق برای ما از وجهی معلوم و از وجهی مجهول است. ما از طریق حوادث زندگی یوسف به وجود اسماء الهی (مانند قادر، حکیم، لطیف) پی می‌بریم که این وجه معلوم و روشن آن است؛ اما از درک ذات و چگونگی کارکرد این اسماء عاجزیم و برایمان مجهول و در خفاست.

### ۳. تجلی اسم «نور» با تکیه بر حکمت نوریه

ابن عربی در فص یوسفی عالم مثال را به سان نوری می‌داند که به واسطه احکام وجودی اش در خصلت برزخی میان عالم لاهوت و ناسوت سبب ادراک هر چیزی می‌شود؛ لذا اعطای حکمت ادراک این مرتبه در آدمی که به واسطه حکمت نوریه میسر می‌گردد، سبب دریافت زیبایی‌های خلقت و علم یافتن به مراتب پنهان هستی می‌شود. بر این اساس، به زعم ابن عربی حکمت نوریه به سان وحی الهی در مرتبه عالم مثال مقید، همانند علم تعبیر رؤیا نزد حضرت یوسف (ع)، سبب دریافت حقایق باطنی عالم حس و مشاهده آن در مرتبه ارواح ملکوتی می‌گردد.

اساس حکمت یوسفی، «حکمت نوریه» است. این نور، همان «وجود حق» است که در تقابل با «ظلمت عدم» قرار دارد. داستان یوسف، داستان تجلی همین نور حقیقت از دل تاریکی‌های متعدد است: ظلمت چاه، ظلمت تهمت، و ظلمت زندان. به همین سبب، ادراک ما از این نور، به دلیل «فاصله وجودی» و ماهیت «عدمی الاصل» ما، همواره ادراکی ناقص و سایه‌وار است. از این رو، محل ظهور این سایه الهی که عالم نامیده می‌شود، همانا «اعیان ممکنات» است؛ این سایه بر آن‌ها گسترده شد، پس تو از این سایه به اندازه وجودی که از آن «ذات» بر او گسترده شده است، ادراک می‌کنی. ولیکن این ادراک به واسطه اسم «نور» او واقع شد و این سایه بر اعیان ممکنات در صورت «غیب مجهول» امتداد یافت (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص. ۱۳۲). این بخش، نحوه تحقق خلقت و چگونگی ادراک را معرفی می‌کند: به واسطه اسم «النور» خداوند آن «وجود» بر اعیان تأیید و «ادراک» نیز حاصل می‌شود.

در این دیدگاه، وجود و نور دو روی یک سکه‌اند. خداوند با اسم «النور» خود، هم به اعیان ممکنات که در تاریکی عدم بودند وجود می‌بخشد و آن‌ها را روشن و آشکار می‌کند و هم به ما توانایی ادراک و شناخت آن موجودات آشکار شده را اعطا می‌کند. پس هم ایجاد و هم ادراک،



هر دو تجلی اسم «النور» هستند. این فرایند ظهور در حالی رخ می‌دهد که خود اعیان ممکنات در «صورت غیب مجهول» باقی می‌مانند؛ بدین معنا که حقیقت اشیا همچنان در علم الهی از دسترس ادراک مستقیم ما پنهان و عالم محسوس، تنها سایه‌ای از آن حقایق غیبی است. اسم «نور» یکی از اسماء جمالی خداوند و از عمیق‌ترین مفاهیم در الهیات اسلامی است که درک آن نیازمند بررسی چندلایه است. این اسم تنها به معنای روشنایی حسی نیست، بلکه به حقیقت هستی، منشأ پیدایش و سرچشمه معرفت اشاره دارد.

### ۳-۱. نور به مثابه هستی محض در معنای وجودشناختی

در تفکر عرفانی نور از اسماء الله است:

» نور اسمی از اسماء الهی و عبارت از تجلی خداوند به اسم ظاهر خویش است؛ یعنی وجودش ظاهر در تمام موجودات است و گاهی اطلاق می‌شود بر هرآنچه که پنهان را آشکار می‌سازد، یعنی علوم لدنی یا همان واردات الهی که ماسوی الله را از دل بیرون می‌اندازد (کاشانی، ۱۳۹۱، ص. ۱۴۸).

بر این اساس، مفهوم نور لطیف‌ترین اسم برای حضرت حق است و به واسطه خلصت آشکارکنندگی‌ای که دارد، عارفان و حکیمان اسلامی تأویلات متنوع و متعدد از آن را در بیان و تفسیر معرفت‌شناسی مفاهیم متعالی ارائه داده‌اند؛ اما در میان تمامی تأویلات نقطه مشترکی دیده می‌شود و آن اینکه نور حقیقی همان حقیقت وجود است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ص. ۷). «نور» حقیقتی است که «ظاهر بذاته و مظهر لغيره» است، یعنی حقیقتی که ذاتاً بر خود آشکار است و غیرخود را نیز آشکار می‌کند.

### ۳-۲. نور به مثابه علم و هدایت در معنای معرفت‌شناختی

علاوه بر جنبه وجودی، اسم «نور» سرچشمه تمام مراتب علم، آگاهی و هدایت است. همان‌طور که نور حسی، شرط دیدن اشیاء مادی است، نور الهی نیز شرط معرفت حقیقی و بصیرت باطنی است. این نور در مراتب مختلف تجلی می‌کند:

■ **نور وحی و شریعت:** خداوند با فرستادن کتب آسمانی و پیامبران، مسیر هدایت را برای بشر روشن می‌سازد. قرآن کریم مکرراً خود را «نور» می‌نامد: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (مائده/۱۵).



■ **نور عقل:** قوه تعقل و خرد در انسان، پرتوی از نور الهی است که به او توانایی درک حقایق کلی را می بخشد.

■ **نور ایمان و شهود:** بالاترین مرتبه، نوری است که خداوند در قلب مؤمنان و عارفان قرار می دهد. امام صادق (ع) می فرماید: «نُورٌ یَقْدُقُهُ اللهُ فِی قَلْبِ مَنْ یَشَاءُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ص. ۲۲۵). این نور، معرفتی حضوری و شهودی است که حجاب‌ها را کنار زده و انسان را به لقاء و معرفت مستقیم خداوند می رساند.

بر این اساس، اسم «نور» به این معناست که خداوند، وجود مطلق و هستی محض است. او تنها حقیقتی است که وجودش قائم به ذات خویش است و تمام کائنات (ماسوی الله) به واسطه فیض وجودی او از ظلمت عدم، به روشنایی هستی راه یافته‌اند. در این معنا، «نور» مترادف با «وجود» و «ظلمت» مترادف با «عدم» است.

در آراء ابن عربی هر مرتبه وجودی نسبت به مرتبه بالاتر از خود، بنابر استعداد و قابلیتش از نور ضعیف‌تری برخوردار است، بر این اساس، موجودات هستی ذاتاً در وحدت نور وجودی حضرت حق مشترک‌اند؛ بنابراین از نگاه شیخ اکبر مرتبه نور مطلق یا همان مقام جمع کثرات در وحدت ذاتی وجود حضرت حق است و مرتبه عالم امکان مصداق تجلی کثرت اسماء و صفات حضرت حق است؛ یعنی نور در همه پدیده‌های عالم متجلی است، اما میزان تجلی به قابلیت پذیرنده وابسته است.

در این راستا ابن عربی علم به ادراک این حقیقت را در حکمت نوریه برمی شمارد و کلید راه یافتن به آن را در علم به حقیقت مرتبه مثال و حضرت خیال معرفی می نماید.

### ۳-۳. تجلی اسم «النور» در ظاهر و باطن حضرت یوسف (ع)

در ساحت ظاهر حسن و زیبایی بی مثال یوسف (ع) در سنت عرفانی تجلی دیگری از اسم «نور» و اسم «جمیل» خداوند عنوان می شود. این زیبایی صرفاً یک ویژگی فیزیکی نبود، بلکه بازتابی از نور الهی بود که در صورت او متجلی شده بود؛ نوری چنان خیره‌کننده که ادراک عادی را مختل می کرد، تا آنجا که زنان مصر با دیدن او دست‌های خود را بریدند. بنابراین یوسف (ع) جامع دو تجلی بود: نور معرفت در باطن که حقایق پنهان را برایش آشکار می کرد و نور حسن در ظاهر که جلوه‌ای از جمال مطلق الهی بود.

در ساحت باطن، علم تعبیر خواب عنایت شده به یوسف، جلوه‌گاه مستقیم این نور الهی



است. رؤیاهای که صور و حقایقی از عالم مثال هستند، در حالت عادی برای اذهان بشری مبهم و نیازمند تفسیرند. خداوند با تاباندن پرتوی از اسم «نور» بر قلب و ذهن یوسف، او را برای دریافت این صور مثالی آماده ساخت. این نور الهی، عالم خیال را که محل نزول این رؤیاهاست، برای او روشن و شفاف می‌کرد و به او این بصیرت را می‌بخشید که از ظاهر نمادین خواب عبور کرده و به حقیقت باطنی آن دست یابد. در واقع، این علم، نوری بود که تاریکی ابهام را از میان برمی‌داشت و حقیقت را آشکار می‌ساخت.

لذا در مناسبت حکمت نوریه و حضرت یوسف (ع) باید گفت که دو رکن زیبایی جمال و علم تأویل رؤیا که موحد در شرح داستان حضرت یوسف (ع) می‌آورد، سرّ حکمت نوریه است. خوارزمی در شرح خود به این نکته اشاره می‌نماید؛ چون عالم ارواح که مسمی است به عالم مثالی، عالمی نورانی است و کشف یوسف (ع) مثالی بود بر وجه اتم و اکمل، شیخ قدس الله سره حکمت نوریه را کاشف است از حقایق، اضافه به کلمه یوسفیه کرد و لهذا یوسف (ع) در علم تعبیر کامل بود و مراد حق تعالی را از صور مرتبه مثالیه می‌دانست و هرکه بعد از او این علم را دانسته، اخذ از مرتبه اوست و مستفید از روحانیتش و از برای قوت روح یوسف (ع) صورت او به کمال و حسنش در غایت بهجت و جمال بود (خوارزمی، ۱۳۷۷، ص. ۱۳۲).

نور حقیقی از آن ذات الهیه است و بس، زیرا نور اسمی از اسماء ذات است و هرچه غیر و ماسوی الله بر آن اطلاق شود تنها ظلی از ظلال حضرت حق است.

داستان با رؤیای یوسف آغاز می‌شود که خود پرتوی از نور عالم غیب در ظلمت جهان مادی است. این رؤیا اولین جرقه نوری بود که سرنوشت متعالی او را روشن ساخت، هرچند تحقق کامل آن نیازمند عبور از تاریکی‌های عمیق چاه، بردگی و زندان بود.

این نور در قالب علم تأویل رؤیا به کمال می‌رسد و به ابزار اصلی او برای غلبه بر جهل و بحران تبدیل می‌شود. یوسف در ظلمت زندان، با نور علم خود چراغ هدایت زندانیان شد و در ادامه، با آشکارساختن حقیقت پشت رؤیای فرعون، تمام سرزمین مصر را از تاریکی قحطی و نابودی نجات بخشید. علم او، نور تدبیر در دل تاریکی بحران بود.

در تمام مراحل اتهام و بی‌عدالتی، نور حقیقت الهی بر ظلمت تهمت و فریب چیره شد. اثبات بی‌گناهی او، چه از طریق نشانه پیراهن و چه با اعتراف نهایی زنان مصر، تجلی پیروزی



نور عصمت و صداقت بر تاریکی شهوت و کید بود که حقیقت وجودی او را بر همگان آشکار ساخت.

در نهایت، این مسیر نورانی در اوج داستان با عفو و بخشش کریمانه به کمال می‌رسد. درحالی‌که برادران در تاریکی شرم و گناه گذشته خود اسیر بودند، یوسف با تاباندن نور رحمت و مغفرت الهی، ظلمت کینه و انتقام را از میان برداشت. این بخشش، تجلی نهایی نوری بود که هر تاریکی را محو می‌کند و روابط را به روشنایی محبت و صلح بازمی‌گرداند. بنابراین، سرگذشت یوسف از ابتدا تا انتها، روایت پیوسته‌ای از تجلیات اسم «نور» است که چگونه حقیقت، علم و رحمت الهی از پس تاریک‌ترین پرده‌های حسد، تهمت و جهل عبور کرده و سرانجام پیروز و آشکار می‌گردد.

همچنین بازگشت بینایی حضرت یعقوب (ع) به واسطه پیراهن یوسف، یکی از عمیق‌ترین تجلیات اسم «نور» در این داستان است. این پیراهن، صرفاً یک تکه پارچه نیست، بلکه به عنوان واسطه‌ای برای فیض نور عمل می‌کند؛ نوری که از وجود حضرت یوسف به عنوان مظهر این اسم الهی ساطع می‌شود.

علاوه بر آن، با اندکی تأمل بر سایر ابعاد داستان این پیامبر الهی در رویارویی با زلیخا، حقیقتی دیگر آشکار می‌گردد، آن زمان که زلیخا دانست، نوری که در چهره حضرت یوسف (ع) قرار دارد، در اصل از آن حضرت حق است، روی به سوی نور حقیقی در مقام وحدت ذات نمود. همان نور مطلق حقیقی که همه چیز به آن ادراک می‌شود و خود قابل ادراک نیست، برای اینکه عین ذات حق تعالی از جهت تجرد و تنزهش از نسبت‌ها و اضافات است. از این جهت بود که چون از پیغمبر صلی الله علیه و آله پرسش شد که آیا پروردگارت را دیده‌ای، فرمود نور است، چگونه آن را بینم (ابن حنبل، ۱۹۹۵، ج. ۶، ص. ۲۴۱)؛ یعنی نور مجرد را امکان دیدن نیست و همین‌طور خداوند متعال در قرآن در مقام بیان ظهور نورش در مراتب مظاهر بدین مطلب اشاره کرده و فرموده است: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (نور/۳۵).

### ۳-۴. تجلی اسم ظاهر و باطن

مگر نمی‌بینی که سایه‌ها همیشه به سوی تاریکی می‌روند؟ این تاریک بودن نشانه آن است که حقیقت صاحب سایه در سایه پنهان و ناپیدا است؛ زیرا میان سایه و اصل آن سنخیت و نزدیکی



کمی وجود دارد. حتی اگر شخص کاملاً سفید و روشن باشد باز هم سایه اش چنین تاریک و ناپیداست (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص. ۱۳۲).

در این کلام «الخفاء» به معنای پنهانی و پوشیدگی است. آن حقیقت اصلی است که در عین آشکار بودن از طریق خلقتش ذاتش از ادراک ما پنهان است. الخفاء موجود در سایه نمادی از همین بطون و پنهانی بودن ذات حق است. اسم الهی که به طور مستقیم و صریح در این متن تجلی دارد «باطن» است.

علت اینکه سایه تیره و تاریک است فاصله و دوری ذاتی آن از اصل خودش یعنی شخص یا جسم صاحب سایه است. سایه وجودی مستقل نیست، بلکه وجودی تبعی و درجه دوم است که به دلیل حجاب شدن نور توسط اصل خود به وجود می‌آید. این تیرگی نشانه همین فاصله و پنهانی (خفاء) است.

این دو اسم به زیبایی در کنار یکدیگر متجلی شده‌اند. این متون دقیقاً در حال شرح چگونگی تجلی «باطن» در مرتبه «ظاهر» هستند.

حق تعالی بی حجاب است؛ زیرا صدهزار جلوه و ظهور کرده و در همه جا خود را آشکار ساخته است: «فَأَيُّنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره/۱۱۵)؛ اما در عین حال هیچ‌گاه از پرده‌نشینی خارج نشده و همیشه در نقاب است؛ زیرا هر ظهورش خود پرده و نقابی است بر چهره واقعی و اطلاقی او (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص. ۲۹۵).

### ۳-۵. بارادوکس شدت ظهور و خفای بطون

«إِنَّ شِدَّةَ ظَهْرِهِ سَبَبُ خَفَائِهِ»؛ همانا شدت ظهور او سبب پنهانی اوست. نویسنده تصریح می‌کند که اگر وجود مطلق به «اعیان عدمیه الاصل» (ماهیت‌هایی که فی نفسه عدمی هستند) مقید نمی‌شد، به دلیل شدت نورانیت و غلبه وجودی برای هیچ مدرکی قابل ادراک نبود؛ لذا این ماهیات عدمی در عین اینکه حجاب وجه مطلق حق هستند، شرط لازم برای تعیین و در نتیجه ادراک‌پذیری آن در مراتب خلقی به شمار می‌روند. این همان مفهومی است که در آن بطون و ظهور دو وجه یک حقیقت واحد تلقی می‌شوند. حق برای ما از یک وجه معلوم و از وجهی دیگر مجهول است.

وجود همان نور است و در مقابل عدم همان ظلمت است. با این حال این نور محض به دلیل شدت ظهور و بی‌نهایتی اش و همچنین به دلیل ماهیت عدمی الاصل ما از ادراک مستقیم پنهان



می ماند. نویسنده این حجاب و پنهانی را با مفهوم بعد توضیح می دهد؛ همان طور که فاصله فیزیکی کوه های رنگین را در چشم ما تیره و خورشید عظیم را کوچک می نمایاند، فاصله وجودی ما از مبدأ هستی نیز باعث درکی ناقص و سایه وار از حقیقت می شود.

فاصله مانند پرده عمل می کند که رنگ و جزئیات واقعی جسم را از چشم ما پنهان می کند و آن را به صورت شیئی تیره و مبهم نشان می دهد. فاصله یک اثر دیگر هم دارد: باعث می شود اجسام بسیار بزرگ مانند خورشید کوچک به نظر برسند.

حواس ما تحت تأثیر فاصله که نمادی از محدودیت های وجودی ماست، حقیقت اشیا را به ما نشان نمی دهد، نه رنگ واقعی شان را و نه اندازه واقعی شان را (پارسا، ۱۳۶۶، ص. ۲۲۱).

به همین ترتیب، فاصله متافیزیکی میان «وجود مطلق» و ماهیت ما که ریشه در عدم دارد باعث می شود که آن نور محض هستی به شکلی پنهان و پوشیده بر ما آشکار شود. به عبارت دیگر، درخشش و نورانیت کامل «وجود» به این دلیل از دید ما پنهان است که ما از دریچه محدودیت و تاریکی ذاتی خودمان به آن می نگریم.

در اینجا نگاهی به دیدگاه سهروردی نیز بی مناسبت نیست که می گوید از آنجا که نور عین کمال و فعلیت است، در مقابل ظلمت عین نقص، فقدان و نداشتن است (سهروردی، ۱۳۸۶، ص. ۱۹۸)؛ پس می توان گفت در اینجا دو حقیقت وجود دارد: یکی نور و دیگری ظلمت که در مقابل یکدیگر هستند. کل هستی از نور ایجاد شده و آنچه که بهره ای از نور ندارد ظلمت نامیده می شود.

#### ۴. **حسن یوسف و تجلی اسم «جمیل»**

یوسف پیامبری است که هم زمان با جمال، فتنه عشق، مقام قرب و تحقق رؤیای الهی شناخته می شود. او در نگاه عارفان نمونه سالک کامل است که از چاه طبیعت (نفس) به زندان بدن (محدودیت های دنیوی) و سپس به قصر ملکوت (مقام ولایت) عروج می یابد. در این سیر یوسف نه تنها جمال ظاهری دارد، بلکه مظهر جمال الهی است.

حسن و زیبایی خارق العاده حضرت یوسف (ع) در نگاهی عمیق تر تنها به زیبایی ظاهری و تناسب اعضای بدنی محدود نمی شود بلکه باید آن را به عنوان مظهر خاص اسم «جمیل» خداوند بر روی زمین در نظر گرفت. در الهیات عرفانی، بر اساس حدیث شریف «إِنَّ اللَّهَ



جَمِيلٌ وَيُحِبُّ الْجَمَالَ خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد» (کلینی، ۱۳۶۸، ص. ۴۳۸)، تمام زیبایی‌های عالم پرتوی از جمال مطلق الهی است.

در این نگاه، حضرت یوسف (ع) آینه‌ای صاف و بی‌غبار بود که جمال ازلی خداوند را به کامل‌ترین شکل ممکن در قالب انسانی به نمایش می‌گذاشت. به همین دلیل، تأثیر این زیبایی نیز فراتر از یک واکنش عادی و انسانی بود. واکنش زنان مصر که با دیدن او دست‌های خود را بریدند، نشان می‌دهد که آن‌ها نه با یک حسن صرفاً مادی بلکه با تجلی‌ای از جمال الهی مواجه شدند؛ جلوه‌ای که ادراک متعارف بشری را مختل کرده و آن‌ها را از خودبی خود ساخت. بر اساس مفاد شماری از احادیث اسلامی، یوسف (ع) زیبایی فوق‌العاده و برجسته‌ای داشته و این زیبایی تا حدی انحصاری است که دیگران همانند آن را نداشته و نخواهند داشت. بازتاب این موضوع در دین و فرهنگ اسلامی انکارناپذیر است و تلازم زیبایی و یوسف (ع) چنان درهم‌تنیده و سایه‌وار است که یوسف (ع) را به نماد زیبایی انسانی تبدیل کرده است. ابن عربی یوسف را تجلی تام اسم جمیل می‌داند. او معتقد است که جمال یوسف تنها ظاهر زیبا نیست بلکه نماینده تمام‌نمای حقیقتی باطنی است که از طریق صورت انسانی حق تعالی خود را در آن آشکار می‌سازد. در فص یوسفیه آمده است: «فَجَمَعَ اللَّهُ لَهُ [یعنی یوسف] بَيْنَ الْجَمَالِ الظَّاهِرِ وَالْجَمَالِ البَاطِنِ...». این دو وجه جمالی همان تجلی اسماء الهی در ظاهر و باطن است و یوسف در نگاه ابن عربی آینه‌ای است که حق در آن نظر می‌کند و خود را می‌بیند.

ابن شهرآشوب روایت مشهوری در باب جمال یوسف از پیامبر (ص) نقل می‌کند:

» قوله صلى الله عليه وآله: كان يوسف أحسن ولكنني أملك (ابن شهرآشوب،

۱۹۶۵، ص. ۱۸۷).

فقط در یک آیه قرآن به زیبایی حضرت یوسف (ع) اشاره شده و حسن ظاهر ملازم زیبایی باطن در نظر گرفته شده است. خداوند، از زبان زنان دربار، یوسف را این چنین توصیف می‌کند: «وَقُلْنَا حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (یوسف/۳۱)؛ و گفتند: معاذالله این آدمی نیست، این جز فرشته‌ای بزرگوار نیست.

در منابع آمده است که حضرت یوسف (ع) در دو ویژگی به حد کمال رسیده بود: نخست



زیبایی و نیکویی اندام و چهره و دوم دانش و لطف. زیبایی ظاهری کمال در بُعد صورت به شمار می‌رود و دانش و لطف کمال در بُعد معنا. تقدیر الهی چنین رقم خورد که جمال او زمینه‌ساز آزمون‌ها و ابتلائات گردد، درحالی‌که دانش و بینش او موجب نجات و رهایی شد. این رویداد پیام روشنی برای خردمندان دارد که ارزش و برتری دانش بر زیبایی ظاهری بسی بیشتر و پایدارتر است.

### ۵. تجلی اسم «عظیم» و «کبیر» به مثابه خورشید

خورشید در واقعیت خود بسیار بزرگ است اما در حس ما کوچک به قدر یک سپر جلوه می‌کند. این مثال به زیبایی نشان می‌دهد که عظمت و بزرگی خداوند بی‌نهایت است، اما ادراک ما به دلیل «فاصله» و محدودیت‌های وجودی تنها تصویری بسیار کوچک و ناچیز از آن عظمت را درک می‌کند.

سپس خورشید را بر آن [سایه] دلیل و راهنما قرار دادیم و این خورشید همان اسم او «النور» است. سپس آن سایه را به سوی خود باز پس گرفتیم، باز پس‌گرفتنی آسان و همانا آن را به سوی خود باز پس گرفت؛ چون سایه خود او بود. پس از او ظاهر شد و همه چیز به سوی او باز می‌گردد (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص. ۱۳۴).

این متن با بیانی تمثیلی به شرح مراتب هستی و جایگاه انسان در این نظام می‌پردازد. در ابتدا وجود حقیقی به «النور» یکی از اسماء الهی نسبت داده می‌شود و سپس برای ملموس کردن این مفهوم از تمثیل «خورشید» استفاده می‌شود. خورشید در اینجا نماد وجود مطلق و قائم به ذاتی است که هم «دلیل» و راهنمای شناخت سایر موجودات است و هم منبع اصلی هستی بخشی.

در مقابل، وجود انسان و کائنات به «سایه» تشبیه می‌شود. سایه هستی مستقلی از خود ندارد و وجودش تنها به واسطه نور معنا پیدا می‌کند. این تقابل نشان می‌دهد که وجود مخلوقات یک وجود مجازی و وابسته به آن حقیقت اصلی است. نهایتاً عبارت «رجوع سایه به اصل خود» به هدف غایی و سیر تکاملی زندگی انسان اشاره دارد. این مسیر سفری معنوی برای عبور از وجود سایه‌وار و فناپذیر خود و رسیدن به وصال با منبع نورانی و حقیقت ازلی است. در جهان بینی عرفانی، تمام پدیده‌های عالم هستی آینه و جلوه‌گاه یک یا چند نام از



نام‌های خداوند هستند. هر موجودی به میزان ظرفیت وجودی خود صفتی از صفات الهی را بازتاب می‌دهد. خورشید تجلی اسم عظیم و کبیر است؛ این عبارت بیانگر این است که خورشید یک مظهر کامل برای درک این دو صفت الهی است. خورشید، در یک نگاه منسجم، هم نماد عظمت ذاتی و درونی العظیم و هم نماد برتری و سیطره وجودی الکبیر خداوند در عالم ماده است.

بنده گفت: «سپس خورشید را بر آن [سایه] دلیل قرار دادیم؛ پس از امتداد آن. پس تجلی نوری وجودی که از خورشید الوهیت فروآویخته است همان است که سایه‌های معقول را در اشخاصی که به قوه در ذات سایه موجودند آشکار می‌سازد؛ زیرا الوهیت عین مألوه را ظاهر می‌کند (جندی، ۱۳۶۱، ص. ۴۱۱).

در این تبیین عرفانی جندی از آیه «ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيَّهِ دَلِيلًا»، «خورشید» را به مثابه «شمس الالهیه» و ذات حق در نظر گرفته و بر این اساس، تابش آن تجلی وجودی بر این سایه‌های معقول موجب می‌شود تا موجوداتی که به صورت بالقوه در ذات آن حقایق نهفته بودند، از مرتبه علم و قوه به مرتبه عین و فعلیت درآیند. بدین ترتیب «الوهیت» عین «مألوه» آنچه الوهیت را پذیرفته و مظهر او شده یعنی عالم را ظاهر می‌سازد.

## ۶. عالم به مثابه امری خیالی

عالم امری است متوهم که وجود حقیقی ندارد و این است معنای «خیال». یعنی در خیال تو چنین است که عالم امری اضافی و قائم به خود و جدا از وجود حق است، درحالی‌که در نفس الامر چنین نیست. آیا نمی‌بینی که سایه در عالم حس متصل به شخصی است که از او کشیده شده و محال است که از او جدا شود، زیرا محال است که یک چیز از ذات خودش جدا شود؟ در واقع این توهم از منظر معرفت‌شناختی و نگاه انسان است که عالم را از حق جدا و مستقل می‌بیند و گرنه از جنبه وجودشناختی و حقیقت امر، عالم چیزی جز تجلی خدا نیست. پس حقیقت خود را بشناس و اینکه تو کیستی و هویتت چیست و نسبتت با حق کدام است و به چه اعتبار «حق» هستی و به چه اعتبار «عالم» و «غیر» و مانند این الفاظ هستی. پس عالمی هست و عالم‌تری. از این رو حق نسبت به یک سایه خاص کوچک و بزرگ و صاف و صاف‌تر



مانند نور است نسبت به حجابش در برابر بیننده در شیشه که به رنگ آن درمی آید، درحالی که در نفس الامر خود نور رنگی ندارد ولی ما این گونه آن را می بینیم.

از منظر عرفانی، هر موجودی به قدر سعۀ و ضیق هویت خویش مظهر حق تعالی است؛ بنابراین سر اختلاف موجودات و پدید آمدن کثرات در عرفان آن است که هر چند خداوند در همه چیز ظهور می کند، این ظهور در همه یکسان نبوده، بسته به ظرفیت و قابلیت شدت و ضعف می یابد، به گونه ای که در یک مظهر به نحو کامل ظهور می کند و در مظهر دیگر چنان نازل و کم فروغ که گویی اصلاً ظهوری نکرده است؛ بنابراین همه اشیا در کل نظام هستی محض و حضرت خداوندند و باری تعالی در آن ها حضور دارد (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۲).

پس اوست حق تعالی که واحد حقیقی است، منزّه از صورت، صفت و لون و شکل در حضرت احدیت و اوست که در مظاهر متکثر به صور مختلفه ظهور کرده، به حسب اسماء و صفات و به تجلی اسمائی و صفاتی و افعالی خود را بر خود جلوه داده است.

اعیان همه شیشه های گوناگون بود      کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود  
هر شیشه که بود سرخ با زرد و کبود      خورشید در آن هم به همان رنگ نمود

(جامی، ۱۳۹۳، ۷۱-۷۲)

ابن عربی تردید ندارد در اینکه بگوید: سراسر زندگی ما فقط یک رؤیاست و آن صورت های وجود خارجی که می بینیم خیال در خیال است و نور حقیقی یا وجود حقیقی فقط خداست (عفیفی، ۱۳۸۰، ص. ۱۵۷).

همچنین کسی از ما که به حق تحقق یافته است صورت حق در او بیش از دیگران ظاهر می شود. پس از ما کسانی هستند که حق شنوایی و بینایی و همه قوت و اعضای آنان می گردد، با نشانه هایی که شریعت که از حق خبر می دهد آن ها را عطا کرده است؛ و با این همه او عین سایه است و عین موجود [به خودی خود] نیست، زیرا ضمیر در «شنوایی او» به خود او بازمی گردد و به غیر او بازمی گردد؛ اما بنده چنین نیست (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص. ۱۳۶).

پس نسبت این بنده به وجود حق از نسبت دیگر بندگان نزدیک تر است و چون کار بدین گونه باشد، بدان که تو خیالی و تمام آنچه را که درک می کنی در ادراکش گویی خیال است؛ بنابراین وجود سراسر خیال در خیال است و وجود بر هیچ چیز تنها اطلاق نمی شود، به خصوص از حیث ذات و عینش نه از حیث اسمی اش (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص. ۱۳۶).



## ۷. الگوی سلوکی انسان کامل بر مبنای فص یوسفی

در فص یوسفی انسان کامل مظهر مجموعه‌ای از اسماء الهی است که برخی صریح‌اند و برخی در محتوای فص حضور دارند؛ مجموعه این اسماء مسیر سلوک یوسفی را شکل می‌دهند. اسماء محوری که به صراحت و وضوح در مضمون فص یوسفی ذکر شده و در واقع ستون‌های اصلی شخصیت یوسف (ع) هستند، عبارت‌اند از:

■ **مصور:** ریشه رؤیا و عالم مثال و در واقع آغاز تصفیه و پاکی خیال تا صور الهی به درستی منعکس شوند.

■ **علیم:** فهم باطن وقایع و قدرت تأویل.

■ **حکیم:** هماهنگی ظاهر و باطن، حکمت عملی و نظری و انسجام وجودی.

■ **نور:** شفافیت باطن و جداسازی شهود الهی از خیال نفسانی.

■ **جمیل:** اساس جمال یوسفی و محبوبیت معنوی.

ب) اسماء ضمنی که در لایه محتوایی فص یوسفی حضور دارند و می‌توان گفت این اسماء ساختار درونی و باطنی سلوک را کامل می‌کنند، مانند لطیف: لطافت قلب و نفوذ در معانی، رفق و مهربانی و زیبایی در رفتار؛ ولی: ولایت علمی و باطنی و پشتوانه قدرت تأویل؛ عزیز: عزت معنوی، صلابت درونی و قدرت الهی در مقام یوسف؛ رحیم و رؤف: بخشایش و مهربانی در اوج قدرت؛ قهار: غلبه بر نفس و شهوت خود و نه بر خلق؛ ظاهر: ظهور حق در صورت رؤیاها؛ باطن: حرکت از صورت به حقیقت و فهم معنای پشت حوادث که اساس تأویل است. همچنین اسماء دیگری مانند حفیظ، صبور، رافع، علی و...

به این ترتیب می‌توان گفت سلوک مطابق با الگوی یوسفی یعنی تبدیل شدن به انسانی که خیال او پاک، فهم او باطنی، حکمت او موزون، نور او آشکار، لطافت او جاری، جمال او محسوس، رحمت او فراگیر، عزت او الهی و قهر او تنها متوجه نفس خویش است.

### نتیجه‌گیری

فص یوسفی به ما می‌آموزد که رابطه حق و خلق، رابطه «غنا» مطلق و «فقر» ذاتی است. داستان یوسف، داستان تجلی «غنا» بی‌نهایت الهی در اوج «فقر» و نیازمندی یک انسان است. تمام اسماء الهی متجلی در این داستان نشان می‌دهند که هویت حقیقی ما، هویتی عاریتی و سایه‌وار



است «فهو هویتنا لا هویتنا». این، بیان تلازم وحدت و کثرت است؛ حقیقت و اصل وجود ما همان حق و تجلی اوست، در عین حال با تعینات خلقی و تمایز اسماء و صفات خود غیر از حق هستیم. بنابراین سوره یوسف از منظر فص یوسفی، صرفاً یک داستان اخلاقی نیست، بلکه یک نقشه کامل از سفر روح انسان در مراتب تجلیات اسمائی است؛ سفری که با یک رؤیای خیالی آغاز و به شهود حقیقت واحد در پس پرده کثرات ختم می شود. این همان راهی است که نویسنده فص در پایان هموار کرده و ما را به نظر کردن در آن فرا می خواند.

پژوهش حاضر با تمرکز بر حکمت ابن عربی در فص یوسفی فصوص الحکم، نشان داد که داستان یوسف نه تنها یک روایت تاریخی، بلکه نمودی از سیر وجودی انسان کامل است که از مراتب طبیعت به مراتب روح و نهایتاً توحید مطلق می رسد.

ابن عربی در فص یوسفی با نگرشی شهودی به داستان، شخصیت یوسف را به عنوان آینه ای از اسماء جمالی و جلالی حق معرفی می کند. یوسف (ع) نمونه یک انسان کامل است که با صبر، تسلیم، توکل، علم لدنی و عشق به حق و دیگر اسماء الهی به مقام قرب و ولایت می رسد. از این طریق می توان دریافت که شناخت اسماء الهی نه تنها ابزاری معرفتی، بلکه مسیر عینی برای تربیت باطنی و تحقق انسان کامل نیز به شمار می رود. داستان یوسف از این حیث، الگوی انسانی کامل برای سالکین راه حق در عرفان نظری و عملی است.

## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

در نگارش مقاله حاضر هیچ گونه حمایت مالی صورت نگرفته است.

### مشارکت نویسندگان

در نگارش مقاله، مشارکت نویسندگان به این شرح است:

نویسنده اول و مسئول: ایده پردازی، طراحی پژوهش، بازبینی متون، ویرایش نهایی (۵۵٪)

نویسنده دوم: نگارش اولیه و گردآوری منابع (۴۵٪)

### اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در طول آماده سازی این اثر، در نگارش چکیده و ترجمه انگلیسی از ChatGPT برای انسجام



متن و البته تحت نظارت نویسنده مسئول استفاده شده است و مسئولیت تحلیل‌ها و نتایج بر عهده نویسندگان است. لینک ابزار: <https://chat.openai.com>

### تعارض منافع

بنابر اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

### پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان اصول اخلاقی در انجام و انتشار این پژوهش علمی را رعایت نموده و از هرگونه سوءرفتار پژوهشی خودداری کرده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

### بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های پژوهش شامل منابع مکتوب و تفسیری - عرفانی است و مجموعه داده‌ای عمومی وجود ندارد.

### سپاسگزاری

نویسندگان مایل‌اند از داوران ناشناس نشریه آموزه‌های فلسفه اسلامی بابت نظرات کارشناسی شان تشکر و قدردانی نمایند.



## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. آزادی، محمد؛ نیکخو، سجاد؛ و فقیه اسفندیاری، مصطفی. (۱۴۰۴). مقایسه کمال نهایی انسان از منظر راجرز و ملاصدرا. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6634.1577>.
۲. ابن حنبل، احمد. (۱۹۹۵). *المسند للإمام أحمد بن حنبل* (تحقیق احمد محمد شاکر و حمزة الزین). قاهره: دار الحدیث.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۶). *روان‌شناسی شفا* (بخش‌هایی از کتاب الشفاء) (ترجمه اکبر دانا سرشت). تهران: نشر المعی.
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۹۶۵). *مناقب آل ابی طالب* (ج ۱). نجف الأشرف: الحیدریه.
۵. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۸۶). *فصوص الحکم* (ترجمه و شرح محمد خواجه‌جوی). تهران: انتشارات مولی.
۶. ابن عربی. (۱۳۸۷). *نفائس العرفان*. قاهره: مکتبه و مطبعه محمد علی صبیح و اولاده.
۷. ابن عربی. (بی‌تا). *الفتوحات المکیة*. (۴ جلدی، چاپ افسست. تاریخ نشر اصلی: ۱۳۲۹ق. قاهره: مطبعه بولاق). بیروت: دار صادر.
۸. ابن عربی. (۱۴۲۳). *الفتوحات المکیة* (ج ۳). بیروت: دار صادر.
۹. امینی‌نژاد، علی. (۱۳۹۴). *حکمت عرفانی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۰. پارسا، خواجه محمد. (۱۳۶۶). *شرح بر فصوص الحکم* (تصحیح جلیل مسگرنژاد، چاپ اول). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۹۳). *لوايح* (به تصحیح محمد حسین تسبیحی). تهران: انتشارات مولی.
۱۲. جندی، مؤیدالدین محمود. (۱۳۶۱). *شرح فصوص الحکم* (تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). مشهد: دانشگاه مشهد.
۱۳. خوارزمی، تاج‌الدین حسین. (۱۳۷۷). *شرح فصوص الحکم* (تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۶). *حکمت الاشراف* (ترجمه سید جعفر سجادی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. عقیفی، ابوالعلا. (۱۳۸۰). *شرحی بر فصوص الحکم* (تصحیح نصرالله حکمت). تهران: الهام.
۱۶. الغراب، محمود محمود. (۱۹۸۱). *الرد علی ابن تیمیة من کلام الشیخ الأكبر محیی الدین ابن عربی: شرح کلمات الصوفیة من کلام الشیخ الأكبر محیی الدین ابن عربی*. دمشق: مطبعة زید بن ثابت.



۱۷. فرغانی، سعدالدین سعید. (۱۳۷۹). **مشارك الدراری**. قم: بوستان کتاب.
۱۸. قیصری، داوود. (۱۳۷۵). **شرح فصوص الحکم** (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۹۱). **اصطلاحات صوفیه** (به اهتمام محمد خواجه‌وی). تهران: مولی.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۸). **الکافی** (ج ۱ و ۲) (ترجمه سید جواد مصطفوی). تهران: انتشارات اسلامیة.
۲۱. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). **بحارالانوار** (ج ۱۰ و ۱۲). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۲. مظاهری، عبدالرضا. (۱۳۸۰). **شرح نقش فصوص الحکم محی‌الدین ابن عربی**. تهران: خورشید باران.
۲۳. مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۵). **مثنوی معنوی** (نسخه رینولد نیکلسون). تهران: امیرکبیر.



## Resources

### *The Holy Qur'an.*

1. Afīfī, A. al-'A. (2001). *Sharḥ bar Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Commentary on Fuṣūṣ al-Ḥikam) (N. Ḥikmat, Ed.). Tehran: Ilhām Publications. [In Persian]
2. Aḥmad ibn Ḥanbal. (1995). *Al-Musnad* (The Authenticated Traditions) (Vol. 6) (A. M. Shākir & Ḥ. al-Zayn, Eds.). Cairo: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
3. Al-Ghurāb, M. M. (1981). *Al-Radd 'alā Ibn Taymīyah min kalām al-Shaykh al-Akbar Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī: Sharḥ Kalimāt al-Ṣūfiyyah* (The Refutation of Ibn Taymīyah from the Discourse of Shaykh al-Akbar Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī: An Explanation of Sufi Terms). Damascus: Zayd ibn Thābit Press. [In Arabic]
4. Al-Kāshānī, 'A. al-R. (2012). *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyyah* (Sufi Terminology) (M. Khājavi, Ed.). Tehran: Mawlā Publications. [In Arabic]
5. Al-Khwārazmī, T. al-D. Ḥ. (1998). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Commentary on the Fuṣūṣ al-Ḥikam) (Ḥ. Ḥasan-zādah Āmulī, Ed.). Qom: Daftar-e Tablīghāt-e Eslāmī (Markaz-e Intishārāt). [In Arabic]
6. Al-Kulaynī, M. ibn Y. (1988). *Al-Kāfi* (The Sufficient) (Vols. 1–2) (S. J. Muṣṭafavī, Trans.). [n.p.]. [In Persian]
7. Al-Majlisī, M. B. (1982). *Biḥār al-Anwār* (Oceans of Lights) (Vols. 10 & 12). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
8. Al-Qayṣarī, D. (1996). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Commentary on Fuṣūṣ al-Ḥikam) (S. J. Āshtiyānī, Ed.). Tehran: [n.p.]. [In Arabic]
9. Al-Suhrawardī, Sh. al-D. Y. (2007). *Ḥikmat al-Ishrāq* (The Philosophy of Illumination) (S. J. Sajjādī, Trans.). Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
10. Amīn Razavī, M. (1998). *Suhrawardī wa Maktab-e Eshrāq* (Suhrawardī and the School of Illumination) (M. al-D. Keyvānī, Trans.). Tehran: Markaz Publishing. [In Persian]
11. Azādī, M., Nīkkhū, S., & Faqīh Iṣfandiyyārī, M. (2025). Muqāyese-ye Kamāl-e Nahā'ī-ye Ensān az Naẓar-e Rājers wa Mullā Ṣadrā (A comparison of Ultimate Human Perfection from the Perspective of Rogers and Mullā Ṣadrā). *Āmūze-hā-ye Falsafeh-ye Eslāmī*, 20(1). <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6634.1577> [In Persian]
12. Ebrāhīmī Dīnānī, G. H. (1997). *Shu'ā'-e Andīshe wa Shuhūd dar Falsafe-ye Suhrawardī* (The



- Ray of Thought and Intuition in Suhrawardī's Philosophy). Tehran: Hikmat Publications. [In Persian]
13. Ibn 'Arabī, M. (2001). *Tafsīr Ibn 'Arabī* (The Commentary of Qur'ān by Ibn 'Arabī). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
14. Ibn 'Arabī, M. (2002). *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (The Meccan Revelations) (Vol. 4). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
15. Ibn 'Arabī, M. (2007). *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (The Seals of Wisdom) (M. Khājavī, Trans. & Comm.). Tehran: Mawlā Publications. [In Persian]
16. Ibn 'Arabī, M. (2008). *Nafā'is al-irfān* (Precious Treasures of Gnosis). [n.p.]: Maktabat wa Maṭba'at Muḥammad 'Alī Ṣabīḥ wa Awlādiḥ. [In Arabic]
17. Ibn Shahrāshūb, M. ibn 'A. (1965). *Manāqib Āl Abī Ṭālib* (The Virtues of the Family of Abī Ṭālib) (Vol. 1). Najaf al-Ashraf: al-Ḥaydariyyah Press. [In Arabic]
18. Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn 'A. (1984). *Al-Mabdā wa al-Ma'ād* (The Origin and the Return). Tehran: Institute of Islamic Studies, McGill University in collaboration with University of Tehran. [In Arabic]
19. Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn 'A. (2007). *Rawānshenāsī-e Shefā* (Psychology of the Healing) (A. Dānāsaršt, Trans.). [n.p.]: al-Ma'ī. [In Persian]
20. Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī (Mawlānā). (2016). *Mathnawī-ye Ma'nawī* (The Spiritual Couplet) (R. Nicholson, Ed.). Tehran: Amīr Kabīr Publications. [In Persian]
21. Muslim ibn Ḥajjāj al-Nīsābūrī. (2007). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Muslim's Authentic Traditions). Riyadh: Darussalam. [In Arabic]
22. Mazāhirī, 'A. al-R. (2001). *Sharḥ Naqsh Fuṣūṣ al-ḥikam Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī* (Commentary on the Imprint of Fuṣūṣ al-Ḥikam of Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī). Tehran: Khorshīd Bārān. [In Persian]