

مجله‌ی بوستان ادب دانشگاه شیراز
سال دوم، شماره‌ی چهارم، زمستان ۱۳۸۹، پیاپی ۶
(مجله علوم اجتماعی و انسانی سابق)

رابطه‌ی تجلی با محبت و معرفت (با تأکید بر مرصادالعباد نجم‌الدین رازی)

دکتر نصرالله امامی* دکتر محمد غلامرضایی** عبدالمجید محققى***
دانشگاه شهید چمران اهواز دانشگاه شهید بهشتی تهران دانشگاه شهید چمران اهواز

چکیده

شناخت انسان در عرفان اسلامی با جلوه‌های متعدّد خود، کلید درک بسیاری از مفاهیم عرفانی ادب فارسی است. در نگرش عارفان مکتب عاشقانه، محبت (عشق) صفت ذات حق است. که با آن، ابتدا به خود تجلی نمود و ذات اقدسش جلوه‌ی تمام‌نمای هستی گردید و سپس آن را به روح محمدی تجلی نمود و به واسطه‌ی او، عالم و آدم را آفریده محبت خود را در وجود تمام ذرات کائنات، تعبیه کرده است و از بین همه‌ی موجودات، انسان را به صورت خود آفرید و به او عشق ورزید و آینه‌ی دل او را مجلای ذات و صفات خود دید. به همین سبب، وی را خلیفه‌ی خود نمود و بار امانت معرفت خویشتن را بر دوش وی گذاشت. انسان هم باید با خودشناسی، به خودسازی روی آورد تا به نقش تجلی نموده‌ی حق در آینه‌ی وجود خود، معرفت حقیقی (شهودی) یابد.

در بینش عرفای سلسله‌ی کبرویه، نزدیک‌ترین راه برای وصول به حق، طریق اهل محبت است؛ زیرا آنان بر اثر غلبه‌ی محبت و عشق و شور و حال، از خود و قوت خود تهی شده‌اند و در ابتدای راه، حق با کمند جذبّه آنان را به سوی خود

* استاد زبان و ادبیات فارسی nasemami@yahoo.com

** استاد زبان و ادبیات فارسی m_gholamrezaei@sbu.ac.ir

*** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی abdolmajidmohagheghi@yahoo.com (نویسنده‌ی مسؤول).

عروج می‌دهد. (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳: ۳۶) در این سلسله، تخلیه‌ی دل از ماسوی‌الله و تصفیه‌ی آن به ذکر حق، و نیز تهذیب نفس در سایه‌ی شریعت و طریقت، از جمله طرق دستیابی به حقیقت معرفت است.

نگارنده به بررسی این موضوع از دیدگاه نجم‌الدین رازی و بعضی مشایخ هم فکر او می‌پردازد و سعی دارد تا با تأکید بر معرفت شهودی، که سرّ محبت و حقیقت گنج نهانی در آن تعبیه است، آینه‌ی دل انسان را حلقه‌ی این ارتباط معرفی کند.

واژه‌های کلیدی: ۱. تجلی حق، ۲. عشق، ۳. محبت، ۴. معرفت، ۵. روح، ۶. دل، ۷. نفس.

۱. مقدمه

نجم‌الدین رازی یکی «از اصحاب شیخ نجم‌الدین کبری است [که] تربیت وی را حواله به شیخ مجدالدین کرده بوده است.» (جامی، ۱۳۸۲: ۴۳۷) او و مشایخش در دایره‌ی عرفان شهودی، گوی سبقت را از عرفای زمان خود و حتی بسیاری از عرفای پس از خود ربوده‌اند. تصوف وی آمیزه‌ای از عشق و عبادت است؛ یعنی هم بر تصفیه‌ی دل توجه دارد و اهل کشف، کرامت، عشق، محبت، ذوق، شهود و تجلی است و هم به عبادت، رعایت آداب، سنن، اوراد و اذکار، توجه کامل دارد. به سخنی دیگر، مکتب عرفانی او تلفیقی است از مکتب عاشقانه؛ یعنی «طریقه‌ی وجد و حال و شوریدگی و وارستگی که رهروان این طریقت، بیش‌تر به احوال و گفتار پیش‌روان تصوف، از حسین بن منصور و بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر [جنید بغدادی، احمد غزالی، عین‌القضاة همدانی و روزبهان بقلی شیرازی] نظر داشتند.

معاصران نجم‌الدین رازی، یعنی عطار و مولوی از مشاهیر این گروه هستند.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: مقدمه، ۳۰ و پورجوادی، ۱۳۸۷: ۷۰-۹۰) و مکتب عابدانه؛ یعنی «مکتب علمی تصوف که بیش‌تر راغب آداب و سنن و اوراد و اذکار بوده‌اند. محیی‌الدین عربی و ابن‌فارض از معاریف این دسته‌اند.» (همان) در این میان، تأثیرپذیری وی از مکتب عاشقانه بیش‌تر است؛ زیرا رابطه‌ی انسان را با خدا، رابطه‌ای عاشقانه دانسته، مکرراً از مشایخ این مکتب نام می‌برد و عشق را غایت معرفت و سلوک می‌شمارد و شیوه‌ی خود و مشایخ خود را طریقت عاشقان نام می‌نهد، که بنای کارشان بر تصفیه‌ی دل و عشق به حضرت عزّت است. (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۴۴، ۴۵، ۴۹، ۱۵۶، ۳۳۶-۳۳۹)

۳ _____ رابطه‌ی تجلی با محبت و معرفت

بنابراین، مرصادالعباد از امتهات کتب عرفانی فارسی، به نثری موزون و معتدل است که در آن، مراحل عرفانی سلسله‌ی کبرویه و مبانی فکری، عقیدتی و معرفت‌شناسی رازی، به بهترین اسلوب تشریح شده است. بسیاری از نکات لطیف عرفانی و اشارات زیبای صوفیانه در این کتاب وجود دارد که هر طالب راه هدایت را یاری می‌دهد تا به قانون شریعت اسلام مقید شده، با تبعیت از افعال بزرگان طریق حق، به وصل حقیقت نایل گردد. چنان‌که وی درباره‌ی تجلی وجودی، «بیانی نظیر بیان شارحین فصوص دارد و تجلی اول یا مبدأ موجودات و مخلوقات و ارواح انسانی را روح پاک محمدی می‌داند.» (پارسا، ۱۳۶۶: ۴۳) در حوزه‌ی ادبیات فارسی، هیچ ادیب و فاضلی وجود ندارد که در تکمیل مطالب عرفانی خود، از آن بی‌نیاز باشد؛ چنان‌که عرفایی همچون مولوی و حافظ و... از مطالب و مضامین عرفانی این کتاب نیز سود جستند. (ر.ک. رازی، ۱۳۷۱: مقدمه ۶۷-۶۹ و دهخدا، ۱۳۳۷: ۳۸۲-۳۸۳)

نگارنده با توجه به نکات بالا و نیز به سبب این‌که مقام عرفانی رازی کم‌تر شناخته شده است، سعی دارد تا در این مقاله با عنوان «رابطه‌ی تجلی با محبت و معرفت (با تأکید بر مرصادالعباد نجم‌الدین رازی)» با تحلیل این سه مفهوم کلیدی، زمینه‌ای برای شناخت افکار او - که عارفی شهودی و صاحب ذوق و وجد عاشقانه است - فراهم سازد.

نجم‌الدین رازی با تأثیرپذیری از قرآن، احادیث قدسی و نبوی و نیز کلام مشایخ صوفیه - به خصوص بزرگان مکتب عاشقانه - به ماهیت انسان توجهی ویژه داشته، مقصود از همه‌ی آفرینش را وجود او و هدف از خلق وی را دستیابی به معرفت در پرتو جذبه‌ی حق از طریق عشق و محبت دانسته است؛ زیرا خلاصه‌ی وجود انسان، دل است که تجلی‌گاه ذات و جملگی صفات حق تعالی است. به همین سبب، وی بر آن است که انسان در پرتو محبتی که حق به وی داشته است و در سایه‌ی شریعت اسلام و طریقت پیامبر و اولیا و اتباع وی، می‌تواند به خودشناسی و خودسازی روی آورد و زنگار گناه را از روی آینه‌ی دل خویش بزاید تا با تصفیه‌ی دل، توفیق و کشش حق، شامل حال او گردد تا در پرتو آن، به مشاهده‌ی جمال الهی نایل آید؛ زیرا حق به کمال ظهور در وجود وی مخفی است و او تنها با تعامل محبت و معرفت (شهودی) می‌تواند

ع _____ مجله‌ی بوستان ادب / سال ۲، شماره‌ی ۴، زمستان ۸۹
هستی مجازی خود را در هستی حقیقی حق فانی کند تا با محوریت خود، اثبات
حقانیت حق را اثبات نماید.

۲. تجلیات حق

تجلی در لغت به معنی جلوه نمودن، پیدا شدن و آشکار شدن، کلمه‌ای قرآنی است. «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ». پس چون پروردگارش به کوه جلوه نمود... (اعراف/۱۴۳) و در اصطلاح «عبارت از ظهور ذات و صفات الوهیت است.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۳۱۵) عرفای اسلامی این کلمه را از قرآن اقتباس کرده، مضمون آن را وسعت بخشیده‌اند. در متون عرفانی، تجلیات حق به انواعی تقسیم می‌شود؛ از جمله: تجلی ذاتی، تجلی وجودی و تجلی بر دل عارفان.

۲.۱. تجلی ذاتی (حَبِی) از دیدگاه صوفیه

تجلی ذات احدیت را بر خود در صور جمیع ممکناتی که وجود آن‌ها به صورت بالقوه در [ذات یا علم الهی] ثبوت دارد، تجلی ذاتی گویند. (ابن عربی، ۱۴۰۰ق: ۹) در اشاره به تجلی ذاتی، می‌توان به این عبارت مرصاد العباد استناد نمود که «در کتم عدم انسان را به معلومی در علم حق وجودی بود.» (نجم‌الدین رازی، همان، ۴۰۰)

صوفیان این تجلی حق را به خویشتن، به تجلی عشق الهی به جمال و حسن ذاتی خود، تعبیر می‌کنند. این دیدگاه در حوزه‌ی عرفان و تصوف فارسی بیش‌تر به حلاج منتهی می‌شود؛ زیرا او در این باره می‌گوید: «العشقُ فی ازل الأزالِ مِنْ قِدمِ فیهِ بهِ مِنْهُ یَبْدو فیهِ إِبدا.» عشق در ازل الأزال از قدیم بوده است، در او، به او، از او، در اوست که وجود پدید می‌آید. (دیلمی، ۱۹۶۲م: ۴۴) دیلمی نیز، عقیده‌ای مانند عقیده‌ی حلاج دارد؛ ولی به جای لفظ عشق از لفظ محبت^۱ استفاده نموده است. (همان، ۳۶-۳۷) مشایخ دیگر مکتب عاشقانه نیز تحت‌تأثیر این نظریه‌ی عشق الهی^۲ قرار گرفته‌اند و بر آنند که «عشق و عاشق و معشوق در این حالت، قایم یکدیگر باشند و میان ایشان غیریت نشاید جستن.» (عین‌القضاة، ۱۳۸۶: ۱۱۳)

آن‌ها معتقدند که عشق و محبت، فقط شایسته‌ی حق است. «عشق و محبت یکی است. صفت اوست و قایم به ذات اوست.» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۳: ۱۳۸) به نظر آنان عشق، افراط محبت است: «محبت چون به غایت رسد، آن را عشق خوانند و گویند که

رابطه‌ی تجلی با محبت و معرفت _____ ۵

«العشق محبه مفرطه» و عشق خاص، تراز محبت است؛ زیرا که همه‌ی عشق محبت باشد اما همه‌ی محبت، عشق نباشد.» (سهروردی، ۱۳۲۵: ۱۲) نجم‌الدین رازی عشق را ثمره‌ی محبت می‌داند: «عشق... نتیجه‌ی محبت حق است و محبت، صفت حق است.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۶: ۷۴)

۲.۲. روح محمد (ص) اولین تجلی وجودی و پیوند محبت حق با خلق

تجلی خداوند را در صور موجودات از حیث وجودی که آن‌ها در باطن غیب مطلق دارند تجلی وجودی گویند. (ابن عربی، ۱۴۰۰ق: ۲۴۶) عطار با توجه به این تجلی، سیمرخ را نماد حق دانسته است و اولین جلوه‌ی او و افتادن پرش را که عبارت از ظهور و جلوه‌ی حق - تعالی - و پدید آمدن مظاهر اوست، این‌گونه توصیف نموده است:

ابتدای کار سیمرخ ای عجب جلوه‌گر بگذشت بر چین نیمه‌شب

در میان چین فتاد از وی پری لاجرم پرشور شد هر کشوری

(عطار، ۱۳۷۲: ۴۱)

صوفیه‌ی مکتب عاشقانه معتقدند که حق برای اظهار کمالات خود، با محبت به ایجاد عالم و آدم پرداخت: «الله مصدر موجودات است به ارادت و محبت در فعل آمد.» (عین‌القضاة، ۱۳۸۶: ۱۸۱) پس محبت، حلقه‌ی پیوند خدا با موجودات است: «همه‌ی اشیا، چه علوی و چه سفلی، از روی شوق و محبت کلیه‌ای که از آن حق تعالی است، در حرکتند.» (دیلمی، ۱۹۶۲م: ۴۰)

رازی برای پیوند حق با کل عالم آفرینش، لفظ ارادت را به جای لفظ محبت به کار می‌برد و می‌گوید: «محبت به حقیقت، صفت ارادت حق است که از صفات ذات است که چون به عام تعلق می‌گیرد، ارادت می‌گوییم [و] آفریدن موجودات، نتیجه‌ی آن ارادت است.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۶: ۷۴)

صوفیه با تمسک به آیه‌ی «يحبهم ويحبونه» (مائده/۵۹)، محبت را ویژگی خاص روح انسانی دانسته‌اند و بر این باورند که ذات حق - یعنی عاشق و معشوق اولی - با تجلی وجودی، محبت ازلی خود را به روح او افاضه فرمود:

«چون خود عاشق خود شد، خواست که خلقی بیافریند تا موقع عشق و نظر او

شود. ارواح عاشقان را بیافرید. دیده‌شان به جمال خود بینا کرد. ایشان را بیاموخت که

۶ _____ مجله‌ی بوستان ادب / سال ۲، شماره‌ی ۴، زمستان ۸۹

من پیش از شما عاشق شما بودم.» (روزبهان بقلی، ۱۳۴۴: ۱۶۶) صوفیه محبت و روح انسان را دارای پیوندی ازلی و ابدی می‌دانند:

با عشق روان شد از عدم مرکب (روح) ما روشن ز شراب وصل دایم شب ما
زان می‌که حرام نیست در مذهب ما تا روز عدم خشک نبینی لب ما
(احمد غزالی، ۱۳۷۰: ۱۱۵-۱۱۶)

محبت خلق به ذات حق، در حقیقت بازتاب محبت او به آن‌هاست «ابویزید [بسطامی] گفت: «چندین وقت پنداشتم که من او را می‌خواهم، خود اوّل او مرا خواسته بود.» (همان، ۱۴۴)

در بینش صوفیانی همچون عین القضاة، عطار و رازی، اوّلین مظهر تجلی حق نور (روح) محمدی می‌باشد، که ذات حق با محبت خود در او تجلی نموده، به واسطه‌ی او عالم خلق را بوجود آورده است. «دریغا [محمد] در عالم کنت کنزاً مخفياً فأحبت ان اعرف مخفی بود؛ او را به عالم لولاک لما خلقت الکونین آوردند.» (عین القضاة، ۱۳۸۶: ۲۶۵) اگر نور وجود او نبود نظام آفرینش پدید نمی‌آمد.

«مقصود همه کون، وجود رویت وین خلق به جملگی طفیل کویت»
(همان، ۱۸۱)

«آنچه اول شد پدید از غیب‌غیب بود نورپاک او بی‌هیچ ریب
یک علم از نور پاکش عالم است یک علم ذریتست و آدمست
(عطار، ۱۳۷۲: ۱۵-۱۶)

رازی، نیز معتقد است که «حق تعالی چون موجودات خواست آفرید، اول نور (روح) محمدی را از پرتو نور احدیت پدید آورد، چنان‌که خواجه (ع) خبر می‌دهد «انا من الله والمؤمنون منی.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۳۷-۳۸)

از نظر وی عالم آفرینش به دو عالم ملکوت و ملک، منقسم می‌گردد که (نور) روح محمدی، جان عالم ملکوت و ملکوت هم جان عالم ملک است. او سلسله مراتب وجود را چنین تقسیم می‌کند: «پس از آفرینش روح محمد (ص)، خداوند ارواح انسانی را- که به ترتیب عبارتند از: ارواح انبیاء، اولیا، مؤمنان، منافقان و کافران، بیافرید و از انوار ارواح انسانی، به ترتیب: ارواح ملک، جن، شیاطین و مرده و ابالسه و از دُرد ارواح

۷ ————— رابطه‌ی تجلی با محبت و معرفت

شیاطین و ابالسّه، ارواح حیوانات متفاوت بیافرید و آن‌گه انواع ملکوتیات، نفوس، نباتیات، معادن، مرکبات و مفردات عناصر را پدید آورد.» (همان، ۳۸)

به همین منظور، وی در تصاویری نمادین، یک‌جا آفرینش را به درختی تشبیه می‌کند، که تخم آن، نور روح آن حضرت و ریشه، ساقه، شاخه‌ها، برگ‌ها، و ثمره‌ی آن به ترتیب؛ عالم ملکوت، عالم ملک، انبیا، ملائکه، و وجود حضرت ختمی مرتبت است. (همان، ۳۷ و ۶۱) و در جای دیگر، آفرینش را به جوزی تشبیه می‌کند که پوسته‌ی سبز آن روح (محمدی) و مغز آن، انبیا و اولیا و روغن آن مغز، معرفت ذات و صفات حق است. (همان، ۴۱) وی از این تصاویر نتیجه می‌گیرد که پیامبر (ص) هم مبدأ موجودات و هم خلاصه‌ی آن‌ها است. پس درحقیقت، وجود آن حضرت در برگیرنده‌ی کل عالم آفرینش و حلقه‌ی پیوند آن با حق است.

بنابراین، محبت پیامبر اسلام (ص) - که پرتو محبت حق است- در تمام ذرات کاینات عوالم ملکوت و ملک تعبیه شده است تا هیچ ذره‌ای، از محبت خالق خویش به قدر استعداد، خالی نباشد.

به طور کلی در نظر صوفیه، تجلی وجودی از صفت محبت حق نشأت می‌گیرد و آن صفت عام حق است و شامل همه‌ی موجودات می‌شود که اگر به غیر از انسان تعلق بگیرد، به آن محبت یا ارادت گفته می‌شود و اگر به انسان تعلق بگیرد محبت یا عشق نام می‌گیرد.

رازی، محبت را انعام خاص حق به انسان می‌داند و درباره‌ی سبق بردن محبت حق بر محبت انسان می‌نویسد: «اگر «یحبههم» سابق نبودی بر «یحبونه»، هیچ‌کس زهره نداشتی که لاف محبت زدی.» (همان، ۴۴)

بعضی از صوفیان خطاب حق را در آیه‌ی «الست بربکم؟ قالوا بلی.» (اعراف/۱۷۲)، خطاب محبت‌آمیز او به ارواح بنی‌آدم می‌دانند. خرقانی در این‌باره می‌گوید: «الست بربکم را بعضی شنیدند که: نه من دوست شما؟» (عطّار، ۱۳۵۵: ۶۹۱) پس، پیوند حق با انسان به عهد الست برمی‌گردد که در آن هنگام روح از نزدیک جمال دلربای حق را دیده، با وی میثاقی عاشقانه بسته و سپس دچار هجران و اسیر زندان دنیا گردیده است. بنابراین، اگر سالکی در دنیا، بر اثر زدودن زنگار از دل خود، دوباره عاشق شود و با شهپر عشق، روی به محبوب ازلی خود آورد، در حقیقت، همان عشق ازلی است که در

۸ _____ مجله‌ی بوستان ادب / سال ۲، شماره‌ی ۴، زمستان ۸۹

او آشکار می‌شود. «چون روح از تعلقات جسمانی آزاد شود...، مستحق استماع خطاب «الست بریکم» گردد و به جواب «بلی» قیام نماید... . از میان عشق و روح، دوگانگی برخیزد؛ یگانگی پدید آید. در این مقام، عشق قایم مقام روح گردد و در قالب نیابت او می‌دارد.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۲۱۷-۲۱۸) با این توضیحات، متوجه می‌شویم که روح انسانی منشاء عالم ملکوت و قالب او اسفل سافلین موجودات است و هر دو از تجلی محبت حق، برخوردار هستند.

۳.۲. تجلی محبت حق بر جسم

بعضی صوفیان، جسم انسان را از یک سو ترکیبی از عناصر اربعه می‌دانند. همان‌گونه که عین‌الفضاء نیز قالب آدمی را کثیف و از عالم سفلی می‌خواند. (عین‌القضاة، ۱۳۸۶: ۱۴۲-۱۴۳) و رازی هم آن را در فروترین درکه‌ی عالم ملک جای می‌دهد؛ زیرا «در تخمیر طینت آدم، جملگی صفات شیطانی و سبعی و بهیمی و نباتی و جمادی، حاصل بود.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۶۷)

از سوی دیگر چون ذات اقدس الهی، خود آن کالبد را با دست‌ان خویش «خلقت بیدی» (ص/۷۵) از گِل «انی خالق بشراً من طین» (ص/۷۱) ساخته است تا صدفی برای گوهرهای او و گنجی برای معرفتش باشد، در نظر صوفیان یاد شده، قالب خاکی انسان از اهمیتی زیاد برخوردار است. چنان‌که رازی در این‌باره معتقد است، خداوند «از ابر کرم باران محبت به خاک آدم بارید و خاک را گل کرد...[تا] از شبنم عشق، خاک آدم گل شد.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۷۱-۷۲) و در مدت چهل روز، انواع تجلیات خود را مناسب صفات خداوندی خویش بر درون و بیرون او تعبیه نهاده تا در مقابل هر صفتی از صفات ذمیمه «صدفی گوهر صفتی از صفات الهی کرامت نموده [باشد]...تا هرچه از نفایس خزاین غیب بود، جمله در آب و گل آدم دفین کردند.» (همان، ۷۴)

حاصل مطلب این‌که هرچند در سلسله مراتب وجود، قالب انسانی در آخرین مرحله‌ی آفرینش جای گرفته کانون همه‌ی صفات ذمیمه‌ی نفسانی گشته است، اما چون محبوب ازلی با محبت خود، گِل آن را سرشته است، از تجلیات صفات آن محبوب نیز بهره‌مند بوده است.

۲.۴. تجلی حق بر وجود آدم و حکمت خلق او

افلاطون می‌گوید: «روح انسان پیش از حلول در بدن و ورود به دنیای مجازی، در عالم مجردات و معقولات بوده و حقایق را درک کرده [است.]» (فروغی، ۱۳۱۷: ۱۲۹-۱۳۰) بعضی از صوفیان تحت‌تأثیر این دیدگاه قرار گرفته، با تمسک به حدیث: «ان الله - تعالی - خلق الارواح قبل الاجساد.» خدای تعالی روح‌ها را پیش از جسدها آفرید. (هجویری، ۱۳۸۶: ۳۸۵) به آن صبغهی دینی داده‌اند و معتقدند خداوند «این در مکنون [را] در صدف فعل خاص درطینت «ان‌الله-تعالی - خمر طینه آدم بیدیه اربعین صباحا» به نظر تجلی پرورده است.» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۳: ۵۸)

از نظر صوفیه، اولین روحی که به قالب پیوست، روح حضرت آدم بود که خداوند با دمیدن روح خاص خود در وجود او، در حقیقت، به ذات و جملگی صفات خویش به آن حضرت تجلی نمود و نیز معرفت به علم غیب آسمان‌ها و زمین را به وی عنایت نمود. تجلی حق در آدم (ع) به معنی اظهار صفات حق بود و سرّ این‌که فرشتگان در مقابل او به سجده افتادند این بود که او خلیفه‌ی حق شده بود؛ یعنی تمام صفات حق در وی متجلی بود. (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۳۲۸) با خلق آدم، گنج پنهانی حق فاش و پرستش حضرتش آغاز شد. «کنت کنزاً مخفياً، فاحببت أن اعرف» بیان اتصال عبودیت می‌کند با ربوبیت. «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» هر دو طرف را گواهی می‌دهد هم ربوبیت را و هم انسانیت را. (عین‌القضاة، ۱۳۸۶: ۲۷۵) از نگاه صوفیانه، حکمت آفرینش آدم آن است که چون خدا می‌خواست به دیده‌ی معشوقی به جمال خویش بنگرد، پس آدم و ذریّه‌اش را به صورت خود آفرید: «المؤمن مرآة المؤمن. یعنی که او خود را در ما بیند.» (همان، ۲۷۴) پس به نقش تجلی نموده‌ی خود در آینه‌ی وجود ما عشق ورزید. این جلوه‌ی حق در کسوت بشری، زاده‌ی ضرورت شناخت حق است که طالب شناساندن خود است. پس، حق با تجلی وجودی خود در آخرین مرتبه‌ی تنزل در موجودیت آدم (ع) و ذریّه‌ی او ظهور نمود و با سیر نزولی نیمی از دایره‌ی کمال طی شد. انسان نیز باید با تصفیه‌ی دل خود سیر عروجی به سوی کمال نموده، با پیمودن درجات تکامل، در بالاترین پایگاه کمال جای بگیرد تا آن دایره را تکمیل نماید.

۳. سیر به سوی کمال (وصل به خدا)

در بینش صوفیه، وصل به حق، نهایت کمال است. سالک برای دستیابی به آن، باید «اول از حظّ نفس و نصیب خویش خروج کند، و در هر کار، توجه راست به حق آرد و به قدم صدق، قطع مسافت هستی واجب شناسد تا به کعبه‌ی وصال برسد.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۳۳) در سلسله‌ی کبرویه، راه‌های وصل به حق متعدّدند: «الطرق الی الله - تعالی - بعدد انفاس الخلائق؛ یعنی راه‌ها به سوی خدای تعالی به شماره‌ی انفاس خلائق است. (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳: ۳۱)؛ اما همه‌ی آن‌ها در سه راه خلاصه می‌شود: ۱. روش ارباب معاملات که به بسیاری نماز و روزه و خواندن قرآن و حج و جهاد و... است؛ ۲. روش ارباب مجاهدات که روش آن‌ها تزکیه‌ی نفس از آرایش و تصفیه‌ی دل از کدورات... است؛ ۳. روش پرندگان به جانب او، به قوت الهی نه به حول و قوت خود است. از نظر آنان این راه بی‌باکان است، که محبت بر ایشان مستولی است و به کشش می‌روند و بنای آن بر موت اختیاری است: موتوا قبل ان تموتوا (همان، ۳۳-۳۷) سالک باید، مراحل شریعت و طریقت را طی کند تا به حقیقت برسد. ابوسعید ابوالخیر می‌گوید:

از دوست پیام آمد کآراسته کن کار / اینک شریعت

مهر دل پیش آر و فضول از ره بردار / اینک طریقت

(میهنی، ۱۳۷۱: ۸۰)

رازی بر آن است که اعمال دینی ظاهری (شریعت)، کلید طلسم‌گشای ظاهر انسان؛ و اعمال قلبی (طریقت)، کلید طلسم‌گشای باطن انسان است. «ظاهر دین به علمای متقی و باطن آن، به مشایخ راه رفته رهبر مسلوک می‌ماند.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۱۵۹-۱۶۰)

سالکی که می‌خواهد به حقیقت دست یابد، باید در ابتدا اعمال بدنی ظاهری (شریعت) را به درستی انجام بدهد و سپس، به اعمال قلبی و روحی و سرّی (طریقت) روی آورد. یکی از، ارکان مهم طریقت، وجود ولی حق است که سالک باید برای رهایی از ظلمات طریق، دست به دامن وی بزند تا به راهنمایی او، از مهالک و خطرات گمراهی نجات یافته، به وصل حق نایل آید. آن ولی صالح باید «شیخی کامل راهبر راه‌شناس صاحب حمایت صاحب تصرف باشد.» (همان، ۲۲۶) تا چون مرید، داد تسلیم

۱۱ ————— رابطه‌ی تجلی با محبت و معرفت

ولایت او به کمال داد، «اسرار و معانی حقایق و علوم لدنی درو به وجود آمدن گیرد.» (همان، ۲۴۲) در آن سلسله، وقتی سالک زیر نظر شیخی کامل، روی به تصفیه‌ی دل آورد، الطاف خداوندی به استقبال او آمده به تصرفات جذبات عنایت و فیض فضل خود، نفس وی را کاملاً تزکیه می‌کند.

۳. ۱. دل، خلاصه‌ی وجود انسانی و مجلای صفات الهی

هدف از آفرینش موجودات، وجود انسان و مقصود از ایجاد انسان، دستیابی او به معرفت حق است و از میان اعضای وجود او، تنها دل وی قادر به شناخت کامل حق است. دل که به قول عرفا، از پیوند روح با جسم به وجود می‌آید، خلاصه‌ی وجود انسانی بوده، با عرش تطبیق داده می‌شود. «رحمان عبارت است از استیلای او [حق] بر عرش و رحیم عبارت از تجلی او در قلوب.» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۸: ۱۷۳) ولی به سبب این‌که دل قابل ترقی است و بر کارکرد خود شعور دارد، و نیز در عالم انفس، به شرط تصفیه و تربیت، می‌تواند مظهر همه‌ی صفات دیگر حق گردد؛ مقامش از مقام عرش برتر است: «عرش درخور ما نیامد، و دل مؤمن، ما را قبول کرد.» (عین‌القضاة، ۱۳۸۶: ۱۴۸-۱۴۹)

شکل ظاهر دل، از خلاصه‌ی عالم اجسام، یعنی از لطافت تن و جان آن، از خلاصه‌ی عالم ارواح، یعنی روح انسانی است که خدا از روح خود آن را پدید آورده است. (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۷۴ و ۱۴۶) آن همچنین، تنها عضو وجود انسانی است که محل گنجایش ذات و همه صفات حق می‌باشد. «یسعنی قلب عبدی المؤمن.» (عین‌القضاة، ۱۳۸۶: ۲۴)

در نظر مشایخ کبرویه، سالکی که بخواهد دلش مجلای حق گردد، باید آن را از هرچه غیر اوست، خالی گرداند؛ آن‌گونه که خداوند متعال به داوود امر فرمود: «فرغ لی بیتاً اسکن فیه»، یعنی خانه‌ای برای من خالی کن تا در آن سکونت کنم. (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۱: ۶۳) بنابراین، او باید برای تخلیه‌ی دل از ما سوی‌الله، تمهیداتی فراهم نماید که رعایت آن‌ها سبب کشف حقیقت و گشودن دروازه‌های عالم غیب به روی چشم دلش شود. آن تمهیدات عبارتند از «طهارت، خاموشی از زبان ظاهر الا از ذکر

۱۲ _____ مجله‌ی بوستان ادب / سال ۲، شماره‌ی ۴، زمستان ۸۹

حق، خلوت دایم و عزلت از خلق، روزه، دوام ذکر «لااله الاالله» نفی خاطر ماسوی‌الله، تسلیم و رضا دادن به حکم خدا، اختیار صحبت صالحان و هجران از اخوان سوء، ترک خواب و خوابگاه الا از غلبه و اقتصاد در طعام و شراب.» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۲: ۱۹-۴۲ و نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۲۸۲-۲۸۷)

خانه‌ی دل مرید در ابتدای سلوک، پر از صفات ذمیمه‌ی نفسانی و هواجس شیطانی است که آن‌ها از راه حواس پنج‌گانه‌ی جسم، وارد گشته و آن را دچار بیماری نموده است. او باید با حفظ حواس ظاهر خود در قانون شریعت و مراقبت از حواس دل خویش در قانون طریقت، آن را از بیماری‌های نفس اماره و شیطان، نجات داده، سلامتی را به حواس دل برگرداند تا آن را تصفیه نماید. به طور کلی، امراض دل را می‌توان به سه قسم تقسیم نمود:

الف) انحراف مزاج دل، به سبب غلبه‌ی صفتی از صفات ذمیمه‌ی نفسانی

در فرودست دل هر انسانی عنصر شری به نام نفس وجود دارد که جایگاه هواجس و شهوات بوده، از پیوند روح و جسم به وجود می‌آید. بعضی از صوفیان برآنند که چون «نفس را هر لحظه‌ای مزید هوا و ضلالت می‌دهند؛» (عین‌القضاة، ۱۳۸۶: ۱۹۵) و آن همانند اژدهایی است، که «به مجردی که به آتش‌های هوی و شهوت و به حرارت شیطان برسد به حرکت در می‌آید... و نیروهای معنوی و اغذیه روحانی را از وی باز می‌دارد؛» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۲: ۲۳۶) پس باید آن را به کلی در وجود خود نابود کرد.

«نفس بد را در بدن کشتن نه کار هرکسی است

پاره کردن مار را در مهد کار حیدر است» (عطارد، ۱۳۳۵: ۳۳۰)

رازی، نیز نفس را دشمنی دوست روی می‌داند که حیل و مکر او را نهایت نیست. و دفع شر او کردن و مقهور نمودن آن را از مهم‌ترین کارها می‌شمرد؛ زیرا او از میان چهار دشمن، یعنی نفس، شیاطین، دنیا و کفار، دشمن‌ترین آنهاست و اگر آن مطیع طبع جسم شود- چون طبع همه ظلمت است- به دنائت خو گرفته، از جانب آن کدورتی به دل، و از دل حجابی به روح می‌رسد و نورانیت آن را از بین می‌برد. با این نظر، نفس به سبب اتصال به جسم، منشأ صفات ذمیمه‌ی سفلی - به خصوص هوا و

۱۳ _____ رابطه‌ی تجلی با محبت و معرفت

غضب است، که «هوا جهول بود و غضب ظلوم. چون روی نفس در سفل بود، این دو [صفت] او را در مهالک می‌انداختند و روح نیز اسیر ایشان بود.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۱۷۸ و ۱۸۵-۱۸۶) اما با این حال، وی نظری مخالف این عرفا دارد و اصرار دارد که نفس اساساً منفی نیست و با مجاهدت از بین نمی‌رود؛ زیرا یکی از ارکان حیاتی انسان است، که به کل وجود وی محیط است و از اتصال آن با روح و دل، صفت بقا و سایر صفات حمیده‌ی آن‌ها را داراست. (همان، ۱۷۴-۱۷۶)

وی معتقد است باید آن را مطابق قانون شریعت اسلام، تزکیه و تربیت نمود؛ زیرا در شریعت نور جذبه‌ی حق نهفته است. بنابراین با نور شرع می‌توان زمام نفس را در اختیار گرفته، صفات ذمیمه‌اش را تبدیل به صفات حمیده نمود. «خاصیت شریعت و کیمیاگری دین آن است که این صفات را به حد اعتدال بازآورد و در مقام خویش صرف کند.» (همان، ۱۸۲) نکته‌ی شایسته‌ی یادآوری در بینش رازی، این است که وی دو صفت هوا و غضب را برای حیات نفس لازم می‌داند؛ زیرا آن، به کمک دو صفت مذکور، هم جذب منافع و دفع مضرات خویش می‌کند، تا در عالم کون و فساد، وجود او باقی مانده و پرورش یابد و هم به پشتوانه‌ی آن‌ها، روح را در عروج به جایگاه اصلی‌اش، یاری می‌رساند. وی برای تأکید بر ضرورت ابقای نفس در وجود انسان، به سخن مشایخ خود استناد می‌کند که اگر هوا نبود، هیچ‌کس را راه به خدا نبود. (همان، ۸۲)

وقتی انسان این دو صفت و صفات دیگر را با مجاهده در سایه‌ی شرع تربیت نماید آینده‌ی دل از زنگار طبیعت صافی و نفس از طغیان امارگی به حالت مطمئنگی مبدل گشته، مستحق خطاب «ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» (فجر/ ۲۷-۲۸) می‌شود و وی آن دو صفت (هوی و غضب) را به ترتیب، تبدیل به دو صفت محبت و غیرت می‌گرداند تا روی از عالم سفلی به عالم علوی آورند و عاملی برای ترقی آن که مرکوب روح است، بشوند تا سرانجام به کمک آن‌ها تقرّب به حق یافته، حقیقت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» محقق گردد. «چون توفیق رفیق گشت و به کمنند جذبه‌ی «ارجعی»، نفس توسن را با عالم علو و حضرت عزت خواندند، روح که سواری عاقل بود، چون به مقام معلوم خویش رسید، خواست جبرئیل وار عنان بازگشود. نفس چون پروانه دیوانه‌ی به دو پر ظلومی و جهولی، هوا و غضب خود را بر شمع جلال احدیت

زد و به ترک وجود مجازی گفت... تا شمع وجود مجازی پروانگی او را به وجود حقیقی شمعی خویش مبدل کرد.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۱۸۴-۱۸۵)

ب) نقصان طوری از اطوار دل

نشان سلامتی دل به ادای حق هر یک از اطوار آن است که به ترتیب عبارتند از: ۱. صدر معدن اسلام یا کفر؛ ۲. قلب، معدن ایمان و عقل؛ ۳. شغاف، معدن عشق و محبت خلق؛ ۴. فؤاد، معدن مشاهده؛ ۵. حبه‌القلب، معدن محبت حق، که مختص خواص است؛ ۶. سویدا، معدن مکاشفات و علوم لدنی؛ ۷. مهجه القلب، معدن تجلیات صفات الهی. (همان، ۱۸۴-۱۸۵) این اطوار در درون هم منظوی هستند و اگر سالکی، تحت تربیت شیخی کامل قرار بگیرد و از اوامر شرع تخطی ننماید و شرط عبودیت هر طوری را در جایگاه خود مراعات کند و تنها به خدا توجه نماید و تنها او را بطلبد، سرانجام به طور هفتم - که معدن ظهور انوار تجلی‌های صفات الوهیت است و معرفت حقیقی در آن روی می‌نماید - دست خواهد یافت و درجه‌ی ایمانش قوی‌تر می‌گردد؛ زیرا این طور، در حقیقت درجه‌ی ایمان انبیا و اولیا است که دل آن‌ها «نقطه‌ی ملاقات انسان با خدا [ست]». (شیمیل، ۱۳۷۴: ۳۲۱)

ج) خلل حسی از حواس دل

دل حواسی مانند حواس جسم دارد، که به کمک آن‌ها، عالم ملکوت را درک می‌نماید: چشم دل، مشاهده‌ی عالم غیب می‌کند؛ گوش او، کلام خدا و اهل غیب را می‌شنود؛ مشام او، نفحات الطاف حق را تنسم کند؛ کام او، ذوق محبت و ایمان را می‌چشد؛ و او به حس عقل، از کل معقولات نفع می‌یابد. (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۶۴-۶۵)

اگر حواس دل از هواجس نفسانی و وسوسه‌های شیطانی سالم بمانند، دل تصفیه یافته به حقایق عالم ملکوت مطلع می‌گردد. شرط تصفیه‌ی دل، خلوت‌گزینی (تجربید) و با دوام ذکر حق «لااله الاالله» (تفرید) نفی خواطر ماسوی الله است. رازی به نقل از مجدالدین بغدادی، در این باره می‌گوید:

تا دل ز بد و نیک جهان آگاه است دستش ز بد و نیک جهان کوتاه است
زین پیش دلی بود و هزار اندیشه اکنون همه لاله‌الله است

(همان، ۲۰۵-۲۰۶)

۱۵ ————— رابطه‌ی تجلی با محبت و معرفت

بنابراین، هنگامی که سالک زبان و فکر خود را به ذکر حق آشنا می‌کند، با این کار، دل را از بیماری و تشویش نفس و شیطان می‌رهاند و با نور ذکر، معالجه و منور می‌گرداند. در این هنگام دل دچار خوف و سپس رقت و اطمینان و بالأخره منزلگاه عشق حق می‌گردد. «در مقام صفا، از نور محبت دلی دیگر هست و آن تنها با یاد خدا صفا و انس می‌گیرد و تجلیگاه خاص حق می‌شود. از اینجاست که حقیقت دلی را پیدا کرده، مشروقه‌ی آفتاب جمال احدیت را زبید.» (همان، ۱۹۲ و ۲۰۳) در این صورت حق فرمانروای بلامنازع آن می‌گردد، و دل به معرفت و محبت وی دست یافته، مظهر صفات جمال و جلال او می‌شود.

۲.۳. تجلی ذات و صفات حق بر دل

سالکی که اوامر و نواهی شرع را تحت ارشاد مرشدی کامل اجرا نماید، با خودسازی قادر خواهد بود با طی مراحل و عبور از صفاتی که موجب تقید است، از صفات بشری، حیوانی، نباتی و عنصری و سپس از صفات ملکی بگذرد تا سرانجام محبوب ازلی در آینه‌ی دل او تجلی کند؛ همان‌گونه که حضرت علی (ع) درباره‌ی رویت خدا از طریق دل می‌فرماید: «لَمْ تَرَاهُ الْعُيُونَ بِمُشَاهَدَةِ الْعَيَانِ وَلَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ؛ یعنی چشم‌ها به مشاهده‌ی عیان، وی را نبینند ولی دل‌ها او را به حقیقت ایمان و یقین دریابند.» (سیدرضی، ۱۳۷۱: ۱۸۷)

تجلیات حق در نگاه نجم‌الدین رازی، دو نوعند:

الف) تجلی ذات. در این تجلی، دل انسان با نور یقین به مقام کمال و محو دوگانگی، راه می‌یابد و بی‌هیچ واسطه‌ای، حق را به نور حقیقت، مشاهده می‌نماید و در تجلی او، فانی مطلق می‌گردد. این تجلی، که لازمه‌ی آن، نیستی و فنا‌ی مظاهر است، خود بر دو نوع است:

- ربوبیت، نصیب حضرت موسی شد «فلما تجلی ربه للجبل جعله دكا و خرّ موسی صعقا.» (اعراف/۱۴۲)؛ چون خداوند در تجلی خود بر کوه به ربوبیت بر وی ظاهر شده بود، و وجود موسی و کوه را باقی گذاشت.

- الوهیت، نصیب حضرت محمد (ص) بود که ذات الوهیت، همه‌ی هستی حضرت (ص) را به تاراج داد و عوض آن ذات خود را اثبات فرمود: «ان الذین

یبایعونک انما یبایعون الله» (فتح/۱۰)؛ در حقیقت، کسانی که با تو بیعت می‌کنند، جز این نیست که با خدا بیعت می‌کنند. (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۳۲۰-۳۲۱)

این تجلی، نصیب اولیاء و تابعان پیامبر (ص) که شریعت آن حضرت را پذیرفته و طریقت وی را در زندگی پیش گرفته‌اند، نیز می‌گردد؛ «اشراق نور الله مرد را دیده دهد، گوش دهد و زبان دهد. «كنت له سمعاً و بصراً و لساناً فبی یسمع و بی یبصر و بی ینطق.» در این مقام ملک و ملکوت واپس گذاشته باشد و از پوست خودی و بشریت برون آمده باشد. بوی «من عرف نفسه» بوییده باشد و شراب «عرف ربه» چشیده... «ان الله خلق آدم علی صوره الرحمن» برو ظاهر گشته باشد. «الرحمن علی العرش استوی» او را مکشوف شده باشد. «ینزل الله تعالی» برو تجلی کرده باشد. (عین‌القضاة، ۱۳۸۶: ۲۷۱)

ب) تجلی صفات. حق به یکی از صفات جمالی یا جلالی خود، بر دل بنده تجلی می‌نماید؛ اگر ذات اقدس الهی با صفات خود، در دل کسی تجلی نماید، او بر فرق ملک و ملکوت قدم گذاشته، در سیر صعودی به فنای فی‌الله می‌رسد. در این حالت، عقل و علم و سایر صفات بشری، وی در پرتو نور صفات اراده‌ی حق، محو می‌شود:

چون یافت بقا مسافر از بحر جمال زان می‌تابد بقای جانش به کمال
آن را که شود مسلم از عزّ جلال دریش دهند از صدف کشف وصال
(احمد غزالی، ۶۵)

رازی در تشریح صفات جمالی حق بر این باور است که اگر ذات حق بر دل بنده به گونه‌ای ظاهر شود که بنده غیر از حق در وجود خود چیز دیگری نبیند، وی به مقام تجلی صفات ذاتی حق دست یافته است؛ چنان‌که صفت موجودی حق نصیب جنید شد و گفت: «ما فی الوجود سوی الله.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۳۲۱) و اگر حق با یکی از صفات ذاتیه‌ی خود - حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر، کلام و بقا - بر دل بنده اش تجلی نماید، او به مقام تجلی صفات معنوی دست یافته است؛ آن‌گونه که در صفت عالمی بر خضر تجلی نمود تا وی صاحب علم لدنی شد. اگر حق - تعالی - به یکی از صفات فعلی خود، یعنی خالق، رازقی، احیا و اماتت، تجلی نماید، سالک به مقام تجلی صفت فعلی جمالی، نایل آمده است؛ چنان‌که خدا بر عیسی در صفت خالق تجلی نمود تا او از گل، چیزی به شکل پرنده خلق کرد. (نساء/۱۱۳)

۱۷ ————— رابطه‌ی تجلی با محبت و معرفت

وی در توصیف تجلی صفات جلال نیز براین باور است که اگر حق در صفت جبروت، بر کسی تجلی نماید، نوری بی‌نهایت در غایت هیبت، بی‌رنگ و شکل و کیفیت، در جلوی چشم دل آن کس ظاهر می‌شود و اگر در صفات عظمت (که خود بر دو نوع حیی و قیومی، و کبریایی و قهاریت است) تجلی نماید؛ در تجلی حیی و قیومی، فناء الفنا و سپس بقاء البقا روی نماید و حقیقت آن نور، بر وی ظاهر می‌گردد و در تجلی کبریایی و قهاریت، اگر حق به صفت خاص تجلی نماید، حیرت سراسر وجود سالک را می‌گیرد و علمش را به جهل مبدل می‌کند و اگر به صفت عام تجلی نماید، همه چیز را به باد فنا می‌سپارد:

زان باده نخورده‌ام که هشیار شوم آن مست نبوده‌ام که بیدار شوم
یک جام تجلی جلال تو بس است تا از عدم و وجود بیزار شوم

(نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۳۲۱)

پیامبر اسلام (ص) مجلای حقیقی ذات و جملگی صفات جمال و جلال خداوندی است «حق در هیکل انسانی‌اش تجلی کرده، او را آئینه‌ی سر تا پا نمای جلال و جمال خویش ساخته است.» (عین‌القضاة، ۱۳۸۶: ۱۰۲) به همین سبب، وی مهم‌ترین حلقه‌ی ارتباطی خدا و خلق است. چنان که آن حضرت فرمود: «من رأنی فقد رأی الحق» یعنی هرکس مرا دید، در واقع حق را دید. (سیوطی، ۱۳۲۱، ج ۲: ۱۷۰)

۳.۳. تعامل محبت (عشق) با معرفت

محبت، خصیصه‌ی اصلی اهل معرفت برای زدودن آینه‌ی دل از زنگار پرستش طاغوت و صیقلی نمودن آن برای تجلی حق است. مشایخ سلسله‌ی کبرویه معتقدند که آنچه در دستیابی به حقیقت، محبت خدا را برای عارف ممکن می‌سازد، جذبه‌ی محبوب است. «جذبه‌ی من جذبات الحق توازی عمل الثقلین.» یعنی کششی از کشش‌های حق تعالی - با اعمال جن و انس، برابر است. (مجدالدین بغدادی، بی تا: ۲۹۰)

بعضی از صوفیان، محبت را اولین و قدیم‌ترین موهبتی می‌دانند که حق آن را به روح، افاضه فرموده است. به همین سبب، آن را مقدم بر معرفت دانسته‌اند. «سمنون محبت را مقدم داشتنی بر معرفت» (قشیری، ۱۳۸۱: ۵۶۹) به نظر آنها این صفت از تجلیات محبوب ازلی است، که در کل جهان هستی واز جمله در روح سرشته شده تا

او استحقاق آینگی صفات جمال و جلال حق را یافته است. «نور محبت در همه‌ی موجودات از بالا تا پایین عمومیت دارد و کائنات به محبت تمام می‌شود و به اختلاف حرکات از محبت پیدا می‌گردد،» (عراقی، ۱۳۷۱: ۶۸)

بعضی هم محبت را ثمره‌ی معرفت می‌دانند (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۸: ۱۳۷)؛ زیرا محبت از معرفت محب به کمالات محبوب سرچشمه می‌گیرد و هر که را معرفت به محبوب پیش‌تر، محبت او کامل‌تر: «هرکه خدای تعالی را بهتر شناسد، وی را دوست‌تر دارد.» (محمد غزالی، ۱۳۷۱: ۵۹۸)

زرین کوب تصوف رابعه، شبلی، بایزید و حلاج را از نوع اول و تصوف قشیری و محمدغزالی را از نوع دوم می‌داند و بسیاری از مشایخ را نیز جامع هر دو طریقه می‌داند. (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۱۶۹)

به نظر رازی، محبت و معرفت، مکمل هم بوده، با هم تعامل دارند؛ زیرا «یافت مرتبه‌ی محبوبی، مقدار معرفت باشد؛ چندان که مقام معرفت عالی‌تر، مرتبه‌ی محبوبی کامل‌تر و ترقی مقام محبتی هم به قدر معرفت محبوب تواند بود و معرفت هم نتیجه‌ی محبت آمد چنانکه محبت نتیجه‌ی معرفت است.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۱: ۳۹) با این ملاحظات، محبت و معرفت کامل حق در دنیا، مختص حضرت محمد(ص) و اولیا و تابعان وی می‌باشد؛ زیرا آن‌ها با داشتن کامل‌ترین دین و شریعت، تحت‌تأثیر جذبه‌ی محبوب ازلی قرار گرفته، عاشقانه و عارفانه، خویشتن را به دام محبت و عشق او می‌اندازند: «العشق شبکه الحق» (میهنی، ۱۳۷۱: ۳۱۰) و نفس اماره‌ی خود را به تربیت شریعت در پرتو همان کشش معشوق، می‌میرانند تا با مرگ، از صفات بشری و زنده شدن به صفات الهی، به مقام اطمینان رسیده، مستحق خطاب «ارجعی» (فجر/۲۸) گردند.

عشق تو کجا رسد به هر خویش‌پسند ناکرده وجود خویش پیش تو سپند
عشق تو همایی است که چون پر بگشاد سلطان کند او را که بر او سایه فکند
(نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۶: ۸۰)

پس محبت(عشق) و معرفت، مکمل هم بوده، باهم تعامل دارند و تفاوت آن‌ها با هم، تفاوت دو بعد برای یک حقیقت است.

۳.۴. معرفت شهودی، سرّ محبت و حقیقت تجلی حق در دل

این معرفت حق که ناظر بر خصلت فطری آدمی است، بسان صدفی است که ذات اقدس الهی، گوهر محبت خود را در آن تعبیه نموده و در دل انسان به ودیعه گذاشته است. به همین سبب، بین خدا و انسان رابطه‌ای دو سری وجود دارد: از یک سو، خدا با محبت خود، انسان را به صورت خویشتن آفرید: «ان الله خلق آدم علی صورته» (سیوطی، ۱۳۲۱، ج ۲: ۴) و در آینه‌ی او به صفات جمال و جلال خود تجلی نمود. از سوی دیگر انسان، در پرتو محبتی که خدا به روح او داشته؛ با خودشناسی، به معرفت حقیقی حق دست می‌یابد، و با چشم دل در آفاق و انفس به نظاره محبوب ازلی خویش می‌نشیند و این هنگامی است که روح به تصرفات واردات و تجلی‌های انوار روحانی، از بند تعلقات جسمانی و حبس صفات نفسانی نجات یابد، انسان عارف «بنور الروح عرف حقیقه القلب و کماله فعرف خواطره و عرف جواهر الملائکه فعرف خواطرها و حقیقه اتصالها بالارواح البشریه...»، یعنی به نور روح حقیقت و کمال دل را شناخته، خواطر آن را باز شناسد؛ همچنین گوهرهای وجودی ملایکه را شناخته و خواطر آنها را تشخیص داده، حقیقت اتصال آنها را به ارواح بشری، خواهد فهمید. (مجدالدین بغدادی، بی تا: ۲۲۴)

صوفیه، معرفت حق را به اقسام مختلفی تقسیم نموده‌اند، از جمله: «مستملی بخاری، معرفت را دو نوع می‌داند: الف) معرفت حق، اثبات کردن یگانگی خداوند است بر آنچه ظاهر کرد از صفات خویش؛ ب) معرفت به حقیقت که عارف را به وی راه نباشد از بهر امتناع صمدیت و ربوبیت...» (مستملی، ۱۳۲۸، ج ۴: ۱۲۱)

هجویری، نیز بعد از این که معرفت را به انواعی، همچون: عقلی، استدلالی، الهامی و... تقسیم نموده، در رد هریک از آنها، دلایل مفصلی آورده است. به عنوان نمونه، او معرفت عقلی را رد می‌کند و در این باره می‌گوید: «صحّت عقل... سبب معرفت است، نه علت آن.» (هجویری، همان، ۳۹۲) پس، از نظر او معرفت با عقل و حس و استدلال حاصل نمی‌شود؛ زیرا خداوند محدود نیست و به تصور نمی‌آید و حواس ظاهری هم به شناخت خدا راه نمی‌یابند. وی علت معرفت «بجز انعام و الطاف وی مر بنده وی را دلیل نیست و آن فتوح قلوب است و از خزاین غیوب.» (همان، ۳۹۲-۳۹۴)

سنایی نیز معرفتی را که خدا خود، آن را به دل می‌بخشد، معرفت حقیقی می‌داند:

نیست از راه عقل و وهم و حواس جز خدای هیچ کس خدای شناس
(سنایی، ۱۳۸۳: ۶۱)

در نگاه رازی معرفت شهودی با تحوّل نفس آدمی تحقّق می‌یابد. بنابراین، انسان باید با توسل به اولیاء- و مرشدانی که خود با تهذیب نفس، طی مدارج کمال نموده، به وصل حق نایل آمده‌اند و شایستگی هدایت دیگران را کسب کرده‌اند - پنجره‌های حواس دل خود را به روی ذات حق بگشاید تا به آن معرفت دست یابد. این معرفت باعث رستگاری گروهی خاص می‌شود، ولی این گونه نیست که دیگران اهل نجات نباشند. هدف این معرفت، هدایت انسان، روشن ساختن دل وی به نور محبت حق و تمهید شرایط امکان وصول او به ذات حق است. بنابراین، عرفان رازی مبتنی بر شهود ذات و صفات حق در پرتو محبت و عشق آن حضرت است که خود، آن را بر دل عارف تجلّی می‌نماید. به همین سبب رازی، از انواع معرفت،^۳ تنها معرفت شهودی را علت اصلی پیوند روح به جسم می‌داند؛ زیرا دل، خلاصه‌ی هر دو عالم جسمانی و روحانی است، لاجرم مظهر معرفت شهودی حق نیز هست: «کتب فی قلوبهم الایمان» (مجادله/۲۲) دستیابی به این معرفت، هنگامی امکان‌پذیر می‌شود که سالک با استعمال آلات و ادوات جسمانی، ابتدا نفس را مقید به شرع نماید. سپس دل را به ذکر حق تصفیه کرده، روح را به تصرفات واردات و تجلّی‌های انوار روحانی، از بند تعلقات جسم و حبس صفات نفس نجات داده باشد «تا در ذرات آفاق و آینه‌ی انفس، جمله‌ی بینات حق مطالعه کند.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۲۱۷) این معرفت، از عهده‌ی روح مجرد برنمی‌آید؛ زیرا او در عالم ارواح، مانند فرشتگان در غایت لطافت است و به طور مستقیم، طاقت تجلّی انوار ذات و صفات حق را ندارد. همچنین حیوانات اگرچه حواس بیرونی دارند، اما از داشتن مدرکات باطنی، یعنی عقل، روح، دل، سرّ و خفی- که انوار ذات و صفات الهی با آنها ادراک می‌شود- و نیز از نور روحانیت، بی‌بهره‌اند. اما خدا، از این دو عالم مجموعه‌ای ساخت که آدم عبارت از آن بود. «جسد او را مشکاه کرد، دل او را زجاجه و سرّ او را مصباح و خفی او را فتیله و روح را روغن... روغن روح «از من روحی» در زجاجه‌ی دل کرد. از غایت نورانیت روغن روح، زجاجه‌ی دل به کمال نورانیت رسید و از پرتو نور دل، عقل و به تبع عقل، مدرکات

۲۱ ————— رابطه‌ی تجلی با محبت و معرفت

قوای بشری و حواس خمسسه، نورانی شدند. [سپس] به حقیقت نار نوراللهی در آن مشکاه بر آن مصباح تجلی کرد «ان الله خلق آدم فتجلی فیه». (همان، ۱۲۱-۱۲۲)

همه‌ی انسان‌ها دارای این نعمت هستند، اما خداوند دل کسی را به نور خود روشن می‌گرداند، که در وی محبت و معرفت خود را مشاهده نماید، «به نورالله منور کند مصباح آنکه خواهد.» (همان، ۱۲۱-۱۲۲) این پرتو نور حق در دل عارف، به او بصیرت می‌دهد تا با فراست خود، «ذات پاک حق را به وحدانیت بشناسد و صفات الوهیت، به جملگی باز داند.» (همان، ۱۲۴) به سخنی دیگر، عارف، خدا را با طور هفتم دل، در پرتو تجلی صفت محبت (عشق) او می‌شناسد. در این طور، روح تخلیه شده از پرتو آن تجلی (جذبه‌ی حق)، به معرفت کامل او دست یافته از شدت محبت خود به حق، هستی مجازی خویش را فنا می‌کند. «عشق حقیقی مستلزم فنای عاشق در معشوق است.» (نجم‌الدین کبری، ۱۹۵۷م: فقره ۸۰) تا با فنای خود، گنج نهانی حق را آشکار نماید. هنگامی که عاشق (روح) با موهبت عشق، همه‌ی وجود خود را در وجود معشوق خویش (حق) فانی نمود، معشوق با بقای خود، نیستی عاشق را به هستی حقیقی مبدل می‌کند؛ زیرا «عشق باعث تصفیه‌ی روح شده، بین عاشق و معشوق، اتحاد برقرار می‌کند، به گونه‌ای که در حالت بقا، معشوق همه‌ی وجود عاشق را می‌گیرد.» (همان، فقره ۱۳۶) این معرفت مختص وجود مقدس رسول اکرم (ص) و به تبع او، اولیای خداست که ظهور حق و تجلی نور وی در هیكل آدمی هستند. همه‌ی پیامبران برای تشریح این معرفت، به رسالت مبعوث شدند تا به نور شریعت، ساکنان در ظلمات جهل را به طریق حقیقت رهنمون شوند. بنابراین معرفت حقیقی، آن است که دل با نور ایمان و محبت به حق، شهود یابد.

ختم کلام این‌که، این معرفت با دین اسلام که دین محبت است، تعامل کامل دارد «آنچه ثمره‌ی دین است از معرفت در دل پدید آید و برخورداری به کمال از معرفت، دل را بود... آن‌چه دره‌التاج و واسطه‌العقد [صفات دین بود] صفت محبت بود و این صفت دین را محمد(ع) به کمال رسانید، از بهر آنکه او دل شخص انسانی بود و محبت پروردن جز کار دل نیست و تشریف «یحبههم و یحبونه» (مائده/۵۴)، قبایی بود بر قد این امت دوخته.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۱۴۵-۱۵۳)

۴. نتیجه‌گیری

تجلی، محبت (عشق) و معرفت، رابطه‌ی لاینفک با هم دارند. آن‌ها همه در دل انسان، به هم مرتبط می‌شوند؛ زیرا دل محل معرفت و جایگاه روح است و روح و محبت، پیوندی ازلی و ابدی با هم دارند. اولین تجلی حق به خود، تجلی حقی بود. حق - تعالی - از پرتو آن محبت خود، به روح محمد (ص) تجلی وجودی فرمود و روح او را بسان آینه‌ای قرار داد تا به وساطت او، پرتو محبت خویش را به تمام ذرات عالم ملکوت و ملک، منعکس نماید. این تجلی حق، عشقی است که او به همه‌ی موجودات دارد و محبت همه‌ی کائنات به حق، بر مدار آن می‌چرخد. مطابق حدیث «کنز مخفی»، از میان موجودات، تنها انسان آینه‌ی ذات و همه‌ی صفات حق است؛ زیرا او بسان آینه‌ای است که نور تجلی ذات و صفات حق را در وجود خود منعکس می‌کند و به او معرفت می‌یابد. با پیوند روح الهی به جسم خاکی، خداوند تمام صفات خود را - که در روح مجرد به صورت بالقوه تعبیه کرده بود - در وجود آدم متجلی نمود. این جلوه‌ی حق در وجود انسان، زاده‌ی ضرورت معرفت حق - تعالی - است، که طالب شناساندن خود است. پس هدف اصلی آفرینش، وجود انسان و علت اصلی پیدایش او، دست‌یابی وی به معرفت حق است. این معرفت تنها از عهده‌ی دل برمی‌آید که اگر با نور شرع، تصفیه یابد، تجلیگاه همه‌ی صفات الهی است. این معرفت، انسان را آینه‌ی تمام‌نمای حق می‌نماید؛ یعنی او، حق را با تجلیاتش در دل خود حاضر می‌بیند. پس چون محبوب ازلی را به کمال در آینه‌ی دل خود می‌نگرد، به او معرفت شهودی یافته، عشق می‌ورزد و در پرتو این معرفت، به عظمت نفس خود - که خلیفه‌ی حق، امانت‌دار او، سرور کاینات، مسجود فرشتگان، معلم ملائکه، جام جهان‌نما، جهان‌کبیر، سرّ خدا، صورت زمینی او، مظهر ذات و مظهر صفات جمال و جلال آن حضرت است - نیز پی می‌برد؛ زیرا محبت (عشق)، عبارت از قرار گرفتن در جذبه‌ی کمال معشوق از طریق جمال او و معرفت دل، عبارت از حرکتی عاشقانه و شهودی و عملی به سوی او، در پرتو همان جذبه است. بنابراین، این دو، مکمل هم بوده، با هم تعامل دارند و دو بُعد برای یک حقیقتند. حضرت محمد (ص) در مرتبه‌ی اول و به تبع او، اولیا و تابعان او در مرتبه‌ی ثانی، بسان دل انسانی، مجمع این دو و مجلای همه‌ی صفات حقند. آن‌ها با معرفت شهودی که در آن، سرّ محبت و حقیقت گنج پنهانی تعبیه است، از هستی

۲۳ ————— رابطه‌ی تجلی با محبت و معرفت

مجازی خود فنا و به وجود حقیقی حق، بقا یافته، به نهایت کمال نایل آمده‌اند. به همین سبب، آن‌ها رابط اصلی تجلی، محبت و معرفت حق و حامل بار امانت او و خلیفه‌ی حقیقی او هستند. در مرتبه‌ی بعدی هم سالکانی قرار دارند که در سیر الی‌الله، با محبت او که در کسوت جذبه، شامل حال ایشان گشته، به درجاتی از کمال رسیده‌اند، و از صفات بشری (نفس اماره) مرده و به نفس مطمئنه حیات یافته، متصف به صفات الهی شده‌اند تا با بذل هستی موهوم خود در هستی حقیقی حق، دل آن‌ها مظهر تجلیات صفات جمال (لطف) و جلال (قهر) الهی گشته، خلیفه‌ی او در زمین شده‌اند.

یادداشت‌ها

۱. درباره‌ی نام محبت و اشتقاق آن، تعبیر متعددی وجود دارد. برای نمونه، قشیری محبت را مشتق از لغت «حُب» به معنی صفای مودت می‌داند. با توجه به این معنی، محبت به مفهوم صفای دوستی است. (ر.ک: قشیری، ۱۳۸۱: ۵۵۷-۵۶۰؛ هجویری، ۱۳۸۶: ۴۴۶-۴۴۷)

۲. به احتمال قوی، صوفیه نظریه‌ی عشق الهی را از فلاسفه‌ی یونان و ایران گرفته‌اند. چنان که افلوطین (۲۳۳-۳۰۴ م.) در این باره می‌گوید: «او [حق] در عین حال، هم معشوق است و هم عاشق و هم عشق؛ چه جمیل بودن او از خود اوست و در خود اوست.» (پورجوادی، ۱۳۸۷: ۸۶) فارابی نیز معتقد است که «او بیش‌تر به ذات خود، محبت و عشق می‌ورزد.» (فارابی، ۱۹۸۵م: ۸۶-۸۸) عشق به معنای دوستی خالص میان دو انسان، در آثار متعدد نویسندگان مختلف قرون سوم و چهارم هـ.ق. مشاهده می‌شود. شهوانی بودن مفهوم عشق موجب شد که زهاد و عباد، آن را در خصوص محبت انسان نسبت به خدا و بالعکس به کار نبرند. به همین دلیل، صوفیه نیز تا مدت‌ها از استعمال لفظ عشق، خودداری می‌کردند. «مشایخ ما لفظ عشق را در سخنان خود استعمال نکردند مگر به ندرت. (دیلمی، ۱۹۶۲: ۵) لفظ عشق تا اواسط قرن پنجم هجری قمری، در تصوف برای بیان نسبت بین انسان و خدا مورد قبول نبوده، اما لفظ حب و مشتقات آن، رواج داشته است و نویسندگان یاد شده، از آن استفاده نموده‌اند. چنانکه کلابادی، سراج، قشیری و هجویری و حتی عبادی، از لفظ عشق در ارتباط با خدا سخنی به میان نیاورده‌اند. احتمالاً مهم‌ترین دلیل آن، این است که لفظ عشق هنوز کاملاً وارد تصوف

نشده و در قرآن و اخبار نیز نیامده است؛ زیرا این لفظ امید و خیال وصل را به ذهن عشاق الهام می‌کند و این لایق انسان است و در مورد حق، نباید سودای خام اتحاد با وی را در سر پروراند. صوفیه از ترس تکفیر متشرعان و اهل حدیث جرأت بیان آن را نداشته‌اند. (ر.ک. پورجوادی، ۱۳۸۷: ۲۰-۶۲) اما عده‌ای همچون، حلاج و دیلمی با این نظریه مخالفند؛ آن‌گونه که دیلمی گوید: «داود(ع) عشیق الله نامیده می‌شد... چون امر چنین باشد، منع عشق را وجهی نمی‌بینم؛ چون عشق و محبت دو اسمند برای معنی واحد» (دیلمی، ۱۹۶۲: ۶)

۳. الف) معرفت عقلی، عوام خلق را است؛ زیرا این‌ها در عقل شریکند و جمله، در وجود الهی اتفاق دارند و خلافتی که هست، در صفات الوهیت است نه در ذات. ب) معرفت سنتی، که مرتبه‌ی اهل استغفار و مقام خاص مؤمنان است. ج) معرفت نظری که مرتبه‌ی اهل تهلیل است و مقام خواص آن‌ها. بعد از رعایت حق اوامر و نواهی شرع و دفع آفات، به استغفار مداومت نموده، بر صورت و معنی «لااله الاالله» به زبان و دل تا با آن، دفع زنگار صفات بشریت از آینه‌ی دل می‌کنند. (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۱: ۴۴-۶۱)

فهرست منابع

قرآن مجید.

ابن عربی، محی‌الدین. (۱۴۰۰ق). *فصوص‌الحکم*. التعليقات ابوالعلاء عقیفی، الطبعة الثانية، بیروت: دارالکتاب العربی.

بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۴۴). *شرح شطحیات*. تصحیح هنری کرین، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.

بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۸۳). *عبر‌العاشقین*. تصحیح هنری کرین - محمد معین. تهران: منوچهری.

پارسا، خواجه محمد. (۱۳۶۶). *شرح فصوص‌الحکم*. تصحیح جلیل مسگر نژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۷). *باده‌ی عشق*. تهران: نشر کارنامه.

جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۲). *نفحات الانس*. مقدمه، تصحیح محمود عابدی، نهران: اطلاعات.

- ۲۵ ————— رابطه‌ی تجلی با محبت و معرفت
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۱). *دیوان غزلیات*. به کوشش خلیل خطیب‌رهبر، تهران: صفی‌علیشاه.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۳۷). *لغت‌نامه*. زیر نظر دکتر محمد معین، جلد اول (مقدمه)، تهران: سیروس.
- دیلمی، ابوالحسن علی بن محمد. (۱۹۶۲). *عطف الالف المألوف علی الام المعطوف*. تصحیح. ح. ک. قادیه، قاهره.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۵). *ارزش میراث صوفیه*. تهران: امیرکبیر.
- سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۸۳). *حدیقه الحقیقه*. تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۲۵). *رساله فی حقیقه العشق*. تصحیح مهدی بیانی.
- سید رضی. (۱۳۷۱). *نهج‌البلاغه*. ترجمه‌ی سیدجعفر شهیدی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- السیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (۱۳۲۱ق). *الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر*. قاهره: المطبعه الخیریه.
- شیمل، آن ماری. (۱۳۷۴). *ابعاد عرفانی اسلام*. ترجمه‌ی عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- عراقی، فخرالدین. (۱۳۷۱). *لمعات*. تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران: مولی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۵۵). *تذکره الاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوآر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۶-۱۳۳۵). *دیوان*. به تصحیح سعید نفیسی، تهران: کتابخانه‌ی سنایی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۷۰). *گزیده تذکره‌الاولیاء*. به کوشش محمد استعلامی، تهران: امیرکبیر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۷۲). *منطق‌الطیر*. تصحیح سیدصادق گوهرین، تهران: علمی و فرهنگی.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۶). *تمهیدات*. با مقدمه‌ی عقیف عسیران، تهران: منوچهری.

- ۲۶ _____ مجله‌ی بوستان ادب / سال ۲، شماره‌ی ۴، زمستان ۸۹
- غزالی، احمد. (۱۳۷۰). مجموعه آثار فارسی احمد غزالی. به اهتمام احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، محمد. (۱۳۷۱). *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیو‌جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر. (۱۹۸۵م). *مبادی آراء اهل‌المدینه الفاضله*. تصحیح و ترجمه انگلیسی و شرح ریچارد والتزر، آکسفورد.
- فروغی، محمد علی. (۱۳۱۷). *سیر حکمت در اروپا*. تهران: صفی‌علیشاه.
- قشیری، عبدالکریم. (۱۳۸۱). *رساله‌ی قشیریه*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- مجدالدین بغدادی، شرف بن مؤید. (بی‌تا). *تحفه البرره*. نسخه خطی شماره ۳/ ۵۹۸، کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۲۸). شرح تعرف. چاپ هند، لکهنو: نول کشور.
- میهنی، محمد بن منور. (۱۳۷۱). *اسرارالتوحید*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- نجم‌الدین رازی. عبدالله بن محمد. (۱۳۸۶). *رساله‌ی عشق و عقل*. تصحیح تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
- نجم‌الدین رازی. عبدالله بن محمد. (۱۳۸۱). *مرموزات اسدی*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- نجم‌الدین رازی. عبدالله بن محمد. (۱۳۷۱). *مرصادالعباد*. به اهتمام محمدمین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر بن محمد. (۱۳۶۱). *رساله‌ی فارسی السایرال‌حایر*. تصحیح مسعود قاسمی، تهران: زوآر.
- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر بن محمد. (۱۳۶۲). *دو رساله عرفانی*. به اهتمام حسین بدرالدین، تهران.
- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر بن محمد. (۱۳۶۳). *الاصول العشره*. ترجمه‌ی عبدالغفور لاری. به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: مولی.

۲۷ ————— رابطه‌ی تجلّی با معبّیت و معرفت

نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر بن محمد. (۱۳۶۸). *فوایح الجمال و فواتح الكمال*. ترجمه‌ی محمدباقر ساعدی، [بی‌جا]: مروی.

نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر بن محمد. (۱۹۵۷م). *فوایح الجمال و فواتح الكمال*. تصحیح فریتز مایر، ویسبادن آلمان.

هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۶). *کشف المحجوب*. تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش.