

تاریخ وصول: ۸۷/۱۰/۳

تاریخ پذیرش: ۸۷/۱۲/۱۰

«تقسیمات تجلی در قلمرو عرفان»

دکتر فاطمه حیدری^۱

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

سهیلا زینلی

کارشناس ارشد واحد کرج

چکیده مقاله:

مقصود تمام عارفان و سالکان از تحمّل ریاضت‌ها و سختی‌های سلوک، رسیدن به حقیقت و قرب الهی است و تحقق این امر جز از طریق شهود و درون بینی امکان پذیر نبوده است. عرفان و تصوف به عنوان شاخه‌ای از دانش بشری جایگاهی مناسب برای بیان افکار و اندیشه‌های عارفان بوده و موجب ظهور تعاریف و اصطلاحات عرفانی فراوانی گردیده است. زمینه‌های فکری، مذهبی، اعتقادی، فرهنگی و عرفانی صوفیان در پیدایش این الفاظ رمزآلود موثر و تأثیرگذار بوده است. الفاظ و اصطلاحاتی را که متصوفه در کلام خود به کار برده‌اند، بیانگر چگونگی حالات و مقامات هر یک از آنان می‌باشد، و اگرچه گاه در ظاهر گفته‌های آنها با یکدیگر متفاوت بوده و با الفاظ و عبارات گوناگونی بیان شده در واقع یک مقصود واحد را در برداشته است.

در این مقاله به بررسی اصطلاح «تجلی» و انواع آن، با توجه به مراتب دید برخی از عرفا اشاره شده است. «تجلی» از اصطلاحاتی است که عارفان با اشاره به آن، کیفیت دید و دریافت خود را از حق تعالی و ظهور او در عالم تعینات بیان کرده و کوشیده‌اند با درک اتصال خود به

1. dr-fateme-heidari@yahoo.com

مبدأ وجود، مقدمات قرب خود را به حق فراهم سازند. با توجه به این امر که سلوک امری فردی و تجربی است، اظهار دریافت‌ها و ادراک‌های عرفا در این باره به گونه‌های متفاوت و در عین مشابه انجام شده است.

کلید واژه‌ها:

تجلی، تعین، رسالهٔ قشیریّه، کشف المحجوب، مرصاد العباد، شرح گلشن راز.



پیشگفتار

تجلی، آفرینش و خلق مدام است و رهرو راه حقیقت با میزان و مرتبه معرفتی خویش، توانایی مشاهده جلوات حق را دارد، به سخن دیگر، تجلی و تنزل و تعین حق، ظهور و بروز اسماء و صفات الهی است، و از آن جا که اصطلاح «تجلی» و مفهوم آن از موضوعاتی است که عارف در طی طریق الی الله، با آن مواجه است و با عبارات مختلف به بیان آن می‌پردازد، اغلب در متون عرفانی، صفحات بسیاری به آن اختصاص داده می‌شود.

پیشینه این اصطلاح به آغاز آفرینش حضرت آدم(ع) باز می‌گردد، بذر تجلی در بدو آفرینش آدم(ع) در وجود او به ودیعت نهاده شد تا در طول کمال شریعت، میوه آن پدید آید.

نجم الدین رازی درباره پیدایش و نحوه به تکامل رسیدن «تجلی» چنین می‌گوید:
«اگر چه تخم تجلی ابتدا در طینت آدم تعبیه افتاد، اما در ولایت موسی سبزه پدید آورد، و در ولایت محمدی ثمره به کمال رسید.»^۱

واژه «تجلی» در لغت به معنای نمودار شدن، درخشنده شدن و جلوه کردن آمده است و در مصدر مطاوعه می‌باشد.^۲

هجویری غزنوی می‌گوید:

«تجلی تأثیر انوار حق باشد به حکم اقبال بر دل مقبلان که بدان شایسته آن شوند که به دل مر حق را ببینند.»^۳

نجم الدین رازی تجلی را ظهور ذات و صفات الوهیت الهی دانسته است. به عقیده او روح را نیز تجلی باشد، و در این معنی سالکان دچار اشتباه می‌شوند، و آن زمانی است که گاه

۱- مرصادالعباد، ص ۳۲۸.

۲- فرهنگ فارسی (یک جلدی)، ص ۲۶۸.

۳- کشف المحجوب، ص ۵۰۴.

صفات یا ذات روح تجلی می‌کند و سالک تصوّر می‌کند که حق تجلی نموده، و بسیاری از روندگان راه سلوک در این مقام دچار غرور و خودبینی می‌شوند و می‌پندارند که تجلی حق یافتند و اگر پیر و شیخی کامل، آنان را هدایت نکند به سختی می‌توانند از این ورطه نجات یابند.

او در جای دیگر، دل را که مخزن اسرار الهی است به آینه‌ای تشبیه می‌کند، هنگامی که این دل از کینه و کدورت ماسوی الله پاک شود و صیقل یابد، این شایستگی را به دست می‌آورد که جلوه گاه ذات و صفات حق گردد اما هر دلی هم سعادت دستیابی به تجلی را ندارد، بلکه آن موهبتی است از جانب خداوند، به هر کسی که بخواهد آن را عطا می‌کند و به هر که نخواهد عطا نمی‌نماید. «ذلک فضل الله یوتیه من یشاء»^۱.

کلابادی معتقد است که تجلی از میان رفتن حجاب بشریت است نه آن که ذات حضرت حق تعالی متلوّن گردد.^۲

استاد عبدالکریم قشیری درباره تجلی معتقد است که خداوند در تجلی مدام است، اما خواص آن را در می‌یابند و عوام از ادراک آن ناتوانند. به سخن دیگر، تجلی مستمر است اما بر عوام پوشیده است و بر خواص آشکار، وقتی بر عوام آشکار می‌شود، عیش آنان و هنگامی که، بر آنان آشکار نمی‌شود، در حکم بلا و آزمون است.

او می‌گوید: «عام در پرده ستر باشند و خاص اندر دوام تجلی اندر خیر است که چون حق تعالی بر چیزی تجلی کند آن چیز خاشع گردد، خداوند ستر دائم به وصف شهود بود و خداوند تجلی دائم به نعت خشوع بود.» همچنین، «عام این طایفه را عیش، اندر تجلی بود و بلا، اندر، ستر، اما خاصگان میان طیش و عیش باشند. چون تجلی کند بر ایشان، سبکی و طربی اندر آنان پدیدار آید و چون بر ایشان بپوشد با حال عیش برآیند.»^۳

در نزد عارفان، تجلی در اصطلاح، عبارت است از جلوه‌گر شدن ذات اطلاق و کمالات او پس از متعین شدن به تعینات ذاتیه یا اسمائیه یا افعالیه، که این جلوه‌گر شدن یا برای خود

۱- مرصادالعباد، صص ۳۱۸ و ۳۱۶.

۲- خلاصه شرح تعرف، ص ۴۰۹.

۳- ترجمه رساله قشیری، صص ۱۱۷ و ۱۱۶.

ذات است یا برای غیر او. اما در حدی که به تجافی یا حلول یا اتحاد لازم نباشد.^۱ ایزوتسو، تجلی را روندی می‌داند که طی آن حق - که در ذات خود مطلقاً ناشناخته است - خود را در صور عینی‌تر ظاهر و آشکار می‌سازد. اما چون در تجلی حضرت حق تحقق پذیر نمی‌باشد مگر از میان صور محدود و خاص، پس می‌توان گفت که تجلی چیزی نیست جز «تحدّد» و «تعیّن» ذات مطلق.^۲ مبتدیان طایفه تصوف به دلیل مرتبه آگاهی، در شهود تجلی با منتهیان تفاوت درجه دارند. مولانا می‌گوید:

جان نباشد جز خبر در آزمون هر که را افزون خبر جانش فزون^۳

آگاهی و معرفت لازمه دریافت تجلی است، هر کس که آگاه تر و بصیرتر است، تجلی مدام را در می‌یابد. بنابراین تفاوت مرتبه و درجه آگاهی با یافت تجلی و شهود آن ارتباط مستقیمی دارد.

خواجه عبدالله انصاری «تجلی را برقی می‌داند که عاشق در آتش وی ناتوان گردد و خواهد که وی همه جان گردد. تجلی ناگاه آید اما بر دل آگاه آید. هر که را خبری نیست تجلی را در وی اثری نیست.»^۴

لاهیجی حقیقت را دارای دو وجه می‌داند وجه مطلق و وجه متعیّن. برای ظهور حقیقت و آمدن آن به مرحله تقیید و تحدید و تعین، تجلی رخ می‌دهد و هر مجلایی صفتی یا ویژگی از حقیقت را متجلی می‌سازد. تجلی تکرار پذیر نیست «لا تکرار فی التجلی» به همین جهت لاهیجی، معتقد است که تجلی ظهور حقیقت مطلق است در مظاهر طبیعت با خصوصیتی و صفتی و نوعی، و قابل تکرار هم نمی‌باشد.^۵

«تجلی» در مثنوی گلشن راز در معنای معرفت شناسانه به کار رفته است، یعنی مراد از آن جلوه‌گردن حق در آینه دل سالک طریق الی الله است.

۱- تجلی و ظهور در عرفان نظری، ص ۳۹.

۲- صوفیسم و تائوئیسم، ص ۱۶۷.

۳- مثنوی معنوی، دفتر سوم، ص ۸۵۱.

۴- شرح اصطلاحات تصوف، ج ۳، ص ۲۵؛ به نقل از مقالات خواجه عبدالله انصاری: ص ۱۳.

۵- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۲۶۳.

در این مشهد که انوار تجلی است سخن دارم ولی ناگفتن اولی است^۱
هرگاه که دل سالک صاحب تصفیه مصفاً گردد، انوار الهی با رنگ‌های گوناگون در او
شروع به تابیدن می‌کند و حق در دیده دل او جلوه‌گری می‌نماید و آن را جلوه‌گاه خویش
می‌سازد.

در عرفان نظری و حکمت اشراقی و ذوقی، «تجلی» عبارت است از خلقت جهان.^۲ چرا که
خداوند متعال همه چیز را آفرید و در تمامی هستی نمودار و متجلی گشت تا موجودات به
وجود مطلق و بی بدیل او پی ببرند. استناد عرفا به حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان
اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف»^۳ شاهد این ادعاست.
شبستری گوید:

به نزد آن که جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است^۴
چون تمام عالم کتاب حق تعالی است، پس تجلی نمی‌تواند مخصوص خواص باشد، چون
همه چیز جلوه‌گر وجود حق است اما انسان کامل با رسیدن به درجات عالی روحانی جامع
جميع جلوه‌های حق می‌گردد.

مترادفات تجلی

این اصطلاح دارای مترادفاتی می‌باشد که به چند مورد از آنها اشاره می‌شود:
جامی در «نقد النصوص» معتقد است که تجلی با تنزل و تعین مترادف است. او می‌گوید:
تعین و تجلی و تنزل به تمیز ذات مطلق در هر مرتبه و حضرتی از مراتب و حضرات
اطلاق می‌شود.^۵
با توجه به قاعده‌ای که عرفا آن را بیان می‌کنند که «التعین یقتضی التجلی» تعین موجب و

۱- همان، ص ۸۹.

۲- فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۲۲۳.

۳- احادیث مثنوی، ص ۲۹؛ به نقل از منارات السائرین.

۴- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۱۳۹.

۵- تجلی و ظهور در عرفان نظری، ص ۴۳؛ به نقل از نقد النصوص، ص ۳۴.

مقتضی تجلی است بنابراین نمی‌توان تجلی و تعین را یک چیز تلقی نمود اما می‌توان آنها را مترادف هم دانست.

«فیض» از دیگر مترادفات تجلی است. فیض اقدس و مقدس با تجلی اول و دوم تطابق دارد.

«ظهور» از اصطلاحات دیگری است که با تجلی هم معناست و آن را تعین امر مطلق گفته‌اند، یعنی مطلق، هنگامی مدرک و معلوم واقع می‌گردد که متعین شود و به آن اندازه که محدود و مقید می‌شود، ظهور می‌نماید. «ابن فناری در مصباح الانس «ایجاد» و «تأثیر» و «کلام» را تعیین وجود به سبب هر یک از نسبت‌های علمی به صورتی که آن حقیقت اقتضا می‌کند دانسته و این همان معنای سریان تجلی وجودی و تخصص وجود و نشر و انبساط و رش آن می‌باشد که به «خلق» و ایجاد مطلق نیز نامیده می‌شود.»^۱

تجلی، حلول، اتحاد

میان تجلی با حلول و اتحاد تفاوت وجود دارد، «اتحاد» یعنی این که دو چیز به یک چیز مبدل گردد و «حلول» وارد شدن چیزی در چیز دیگری است. اما «تجلی» ظهور خداوند در عرصه هستی است که عرفا آن را نظیر صاحب صورت در آینه دانسته‌اند و بر آن تأکید دارند.^۲

سخن از تجلی و بیرون آمدن حق از پرده غیب و ظهور در قوالب و اجسام، تصور اعتقاد به حلول و اتحاد و تناسخ را ایجاد می‌کند، ولی «لاهیجی» هر سه را مردود می‌شمارد، زیرا از منظر وی جز وحدت، چیزی وجود ندارد، موجودات و محسوسات مجازی و اعتباری هستند بنابراین حلول و اتحاد غیر ممکن است.

حلول و اتحاد این جا محال است که در وحدت دویفی عین ضلال است حلول و اتحاد از غیر خیزد ولی وحدت همه از سیر خیزد^۳ ظهور دمادم حضرت حق در مظاهر متعین، تجلی است نه حلول و تناسخ،

۱- همان، ص ۴۴ و ۴۰.

۲- تجلی و ظهور در عرفان نظری، ص ۴۷.

۳- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، صص ۳۲۰ و ۳۱۹.

شهودات و محسوسات تجلی حق هستند:

در حلول این جا مرو گر رهروی در تجلی رو تو تا آگه روی^۱
عدم تکرار تجلی به معنای تناسخ نیست، بلکه ظهور او در تعینات است.
تناسخ نیست این کز روی معنی ظهوراتی است در عین تجلی^۲
ظهور متوالی اولیا و انبیا در هر دوره ای به سبب استمرار فیض و توالی تجلی الهی بوده
است نه تناسخ، چون تناسخ عبارت است از انتقال روح به بدن موجودی دیگر.^۳
همیشه فیض فضل حق تعالی بود از شأن خویش اندر تجلی^۴
خداوند از شأن و مقام اطلاق به عین در می آید و این فیض مدام، همواره و مستمر است.
پذیرش صورتی و رها کردن صورت پیشین حیات موقت، امری همیشگی است و تعینات آن
فاناً در خلع و لبس و کون و فسادند.

انسان با وجود عاریتی هیچ است و حقیقت ندارد در غیر این صورت به
شرک و اثینیت و دوگانگی لازم می شد:

تو نه ای هیچ و نه ای بر هیچ کار محو گرد و صنع با صانع گذار
گر پدیداری تو خود را در میان هم ز ایمانت برآیی هم ز جان^۵

در تعبیر برخی از عارفان، دریافت و بازگشت تجلیات حضرت حق به قلب سالک، با
اصطلاح عید و نوروز آمده است. عید به معنی «ما یعود علی القلب من التجلی» است و نیز در
تعریف آن گفته اند «چیزی که عاید شود بر قلب از تجلی تا وقت تجلی».^۶

۱- مصیبت نامه، ص ۳۱۱.

۲- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۲۶۲.

۳- مولوی نامه، جلد دوم، ص ۸۵۳.

۴- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۴۳۴.

۵- منطق الطیر، ص ۹.

۶- شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر ششم، ص ۲۸۷؛ به نقل از کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ۹۵۹.

عید کردن عارف عبارت است از شهود تجلیات حضرت حق که محو اسباب و وسایط از لوازم آن است.

نشانی داده اندت از خرابات که التوحید اسقاط الاضافات^۱

در مرتبه توحید تمامی هستی‌های مجازی و موهوم ساقط و وجود عارف آماده پذیرش تجلیات حق می‌گردد. سنایی غزنوی در این باره می‌گوید:

صوفیان در دمی دو عید کنند عنکبوتان مگس قدید کنند^۲

نو شدن که ارتباط مستقیم با عقیده «لا تکرار فی التجلی» دارد، لحظه به لحظه صورت می‌پذیرد. به همین جهت صوفی در هر دم دو عید دارد: اول: خلع، دوم: لبس، زیرا شاهد تجلّد امثال است.

زین گذرکن ای پدر نوروز شد خلق از خلاق خوش پدفوز شد^۳

تجلی حق را دارای طبیعتی دوگانه دانسته‌اند و گفته‌اند: «تجلی در عین ماورای تاریخ و زمان بودن امری در زمان است». می‌توان آن را به عنوان بزرگ‌ترین تضاد در طبیعت هستی ملحوظ نمود. تجلی امر موقت (در وقت و زمان) است؛ زیرا که این روند (تجلی حق در عالم) از ازل و از آغاز پیدایش عالم شروع و تکرار شده است و تاکنون نیز استمرار دارد. علاوه بر این از آن جا که تجلی به گونه‌ای صورت می‌پذیرد که هنوز موج اول به سرانجام نرسیده، موج دوم آن آغاز می‌گردد، این روند در پایان به یک چیز منتهی می‌شود و آن طبیعت با ثبات و همیشگی است.^۴

حضرات خمس

ذره به ذره موجودات عالم مظهري از مظاهر حق‌اند و هر کدام دارای مقام و موقعیتی

۱- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۵۲۵.

۲- حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه، ص ۳۶۹.

۳- مثنوی معنوی، دفتر ششم، ص ۹۳۹.

۴- صوفیسم و تائوئیسم، ص ۱۶۸.

می‌باشند که مظهر یکی از صفات جمال و کمال و جلال و مظهر اویند. پس می‌توان گفت که تمام اشیاء حضرتند که محل ظهور شئونات و تجلیات الهی می‌باشند.

از دیدگاه عرفا حضرات خمسه عبارتند از:

- ۱- حضرت غیب مطلق: که آن عالم اعیان ثابته در حضرات علمی است.
- ۲- حضرت شهادت: که مقابل حضرت غیب است.
- ۳- حضرت غیب مضاف: که خود دو نوع است: نزدیک به غیب مطلق و نزدیک به شهادت مطلق.

۴- حضرتی که نزدیک به عالم شهادت است و آن عالم مثال است.

۵- حضرت جامعه: که جامع آن چهار حضرات است و آن، عالم انسان کامل است که جامع تمام عوالم می‌باشد.^۱

نتیجه رسیدن به تجلی

طالب صادق و رهرو عاشق در عقبه‌های عرفان، در سر هوای دوست را می‌پروراند و او از شراب تجلی حق دجار سکر و مستی می‌گردد و از خود بی‌خود و مدهوش می‌شود و به هوای دیدن دوست، دو جهان را ترک می‌گوید و از لذات مادی و صوری خود دست بر می‌دارد و نفس خویش را متوجه لذات معنوی و الهی می‌گرداند و به شوق دیدار محبوبش گام در راه پرخطر عشق می‌گذارد و به دنبال یار، روح و روانش در سوز و گداز است و با هیچ چیزی مأنوس نمی‌شود و جان نزارش نغمه دوست را سر می‌دهد آهنگ دیدار او را دارد تا آن جا که انوار تجلی جمال معشوق بر او تابیدن گیرد و او بی‌واسطه نظاره گر رخسار دوست گردد و از غایت ذوق و شوق هر لحظه دو عالم را بر هم می‌زند و آن را محو و نا بود می‌سازد و به سبب آن تجلی، مستی‌ها و بیخودی‌ها به او روی می‌نماید و در پرتو آن تجلی، هستی سالک و هر دو عالم نیست می‌گردد و به فنای اصلی باز می‌گردد و در جمال حق محو و فانی می‌شود و تنها حق را می‌بیند و بس.

دو عالم را همه بر هم زنی تو ندانم تا چه مستی‌ها کنی تو^۲

۱- فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۳۱۹.

۲- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۴۴۸.

هدف از تجلی

هدف نهایی از تجلی و خلق موجودات عالم، «اظهار» بوده است، یعنی خداوند خواست که اسماء و صفاتش در عالم تعین یابد تا با این کار به دو مقصود خود تحقق بخشد:

۱- مشاهده جمال حق: به این معنا که او یگانه مطلق هستی است و چون خواست جمال خود و اسماء و صفات و افعالش را مشاهده نماید تجلی نمود و از عالم باطن و غیب به عالم ظاهر و شهادت آمد و انسان را که جامع جمیع صفات و آینه تمام نمای حق تعالی بود آفرید تا خود را در آینه وجود او تماشا کند.^۱

۲- شناخته شدن حق: اراده او بر این بود تا شناخته شود پس انسان را آفرید تا شناخته گردد که در این باره می توان به حدیث قدسی معروف اشاره کرد که: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» یعنی: من گنجی نهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته گردم.^۲

مولوی نیز به این نکته اشارت می کند و ظهور خلق را اظهار گنج حکمت نهان الهی می داند:

بهر اظهار است این خلق جهان تا نماند گنج حکمت‌ها نهان^۳

وی عدم تکرار و تنوع تجلی را در تنوع و اختلاف موجودات تعبیر می کند و کثرات را نمایشگاه عدم وحدت می شمارد:

اولاً بشنو که خلق مختلف مختلف جانند از یا تا الف
در حروف مختلف شور و شکی است گرچه از یک روز سرتا پا یکی است
از یکی رو ضد و یک رو متحد ز یکی رو هزل و از یک روی جد^۴

۱- انسان کامل، ص ۲۵۱ و ۲۴۹.

۲- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۹۵ و ۷.

۳- شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ص ۸۵۳.

۴- همان، دفتر اول، صص ۸۵۲ و ۸۵۱.

انواع تجلی در عرفان

از دیدگاه عزالدین کاشانی، تجلی بر سه قسم است:

۱ - تجلی ذات (صعقه) ۲- تجلی صفات ۳- تجلی افعال

۱- تجلی ذات (صعقه): نشانه آن این است که اگر از وجود سالک چیزی باقی بماند، فنای ذات و تلاشی صفات او در سطوات انوار ذات مطلق لایتناهی است و آن را صعقه می‌خوانند.

۲- تجلی صفات: اگر ذات قدیم با صفات جلالی چون عظمت، قدرت، کبریا و جبروت، تجلی نماید نشانه آن خشوع و خضوع باشد و اگر با صفت جمالی چون رأفت، رحمت، لطف و کرامت ظهور کند نشانه آن سرور و انس خواهد بود.

۳- تجلی افعال: نشانه آن، این است که از دیدن افعال خلق قطع نظر نماید و در همه جا نظاره گر افعال الهی باشد و از نسبت دادن هر عملی به خویش، - چه نیک و چه بد و چه نفع و چه ضرر و همچنین از مدح و ذمّ خلق الله - بر حذر باشد.

اول تجلی که بر قلب پر فروغ سالک راه طریقت، در مقامات سلوک وارد می‌شود تجلی افعالی بعد از آن ذاتی و سپس صفاتی است. در عرفان، شهود تجلی افعال را محاضره و شهود تجلی صفات را مکاشفه و شهود تجلی ذات را مشاهده گویند.^۱ به جز تقسیم بندی مذکور، عرفا «تجلی» را به صورت دیگری نیز تقسیم کرده‌اند که عبارت است از: تجلی اقدس (علمی) و تجلی مقدس (شهودی).

ابن عربی از جمله کسانی بوده است که به این دو نوع فیض یا تجلی حق اشاره کرده است.

«این حقیقت واحد که وجود حق است دارای یک «تجلی ازلی» است که ابن عربی آن را فیض اقدس می‌خواند و عبارت می‌داند از تجلی ذات الهی در صور جمیع ممکنات. در باور او «اعیان ثابته در عدم» البتّه برحسب اقتضایشان، از عالم معقول به عالم محسوس خارج شده و در عالم محسوس ظاهر می‌شوند و این ظهور را محی الدین، فیض مقدس می‌خواند و معتقد است که در عالم وجود چیزی نیست که در مرحله ظهور بر خلاف حالی باشد که در مرحله ثبوت داشته است»^۲. به عبارت دیگر وی از تجلی علمی عینی به عنوان فیض اقدس و از تجلی

۱- مصباح الهدایه، صص ۱۳۱ و ۱۳۰.

۲- ارزش میراث صوفیه، صص ۱۲۰ و ۱۱۹.

شهودی وجودی به فیض مقدس تعبیر می‌کند.

اقسام تجلی در شرح گلشن راز

در شرح گلشن راز تجلی حق بر دل سالک از طریق آثار و مشهودات علوی و سفلی بر بنده صورت می‌گیرد که بر چهارگونه می‌باشد:

۱- تجلی آثاری ۲- تجلی افعالی ۳- تجلی صفاتی ۴- تجلی ذاتی

۱- تجلی آثاری: آن است که سالک حضرت حق را در مفردات و مرکبات عالم شهادت ببیند. از جمیع تجلیات آثاری، تجلی صوری، یعنی در صورت انسان مشاهده نمودن، کامل تر و برتر است.

۲- تجلی افعالی: آن است که حق با صفات فعلیه و با نورهای سبز، کبود، سرخ، زرد و سفید متجلی می‌گردد.

۳- تجلی صفاتی: آن است که حق با صفات سبعه‌ی ذاتی همچون: حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر و کلام بر دل سالک ظهور کند و گاه در این تجلی، حق را به صورت نور سیاه مشاهده نمایند.

۴- تجلی ذاتی: آن است که سالک در ذات حق فانی می‌گردد و از قدرت، علم و شعور برای او چیزی باقی نمی‌ماند. این نوع تجلی بر حسب صفا و اوقات متجلی علیه متفاوت است، اگر او حق را ببیند، تجلی است؛ اما اگر خود مظهر خداوند شود، یعنی ببیند که خودش خداست کامل تر است. عرفا این مرحله را بقاء بالله گویند که کاملان بعد از فنا در ذات حق به بقاء بالله می‌رسند و خود را مطلق روحانی می‌بینند و از تمام تعینات جسمانی رها شده و به صفات رحمانی متصف گشته‌اند.^۱

ظهور و تجلی حق به نحو اطلاق، مستلزم نابودی صفات مادی و جسمانی است.

تجلی گر رسد بر کوه هستی شود چون خاک ره هستی ز پستی^۲

بیت مذکور اشاره به تجلی ذاتی مطلق و آیه کریمه زیر دارد:

«قال رب انظر الیک قال لن ترانی ولكن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی

۱- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، صص ۱۳۰ و ۱۲۹.

۲- همان، ص ۱۳۴.

فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعْقًا.^۱

یعنی چون حضرت موسی (ع) خواستار مشاهده جمال حق گردید، در جواب گفتند که: «تو هرگز ما را نمی بینی، ولیکن در کوه بنگر اگر کوه به جای خود برقرار تواند ماند تو نیز مرا خواهی دید پس آن گاه که نور تجلی خدا بر کوه تابش کرد کوه را منک و متلاشی ساخت و موسی بی هوش بر روی زمین افتاد.»

عاشق حقی و حق آن است که او چون بیاید نبود از تو تای مو^۲

به عقیده مولانا هنگامی که حقیقت هستی جلوه گری می کند باید از وجود عارف چیزی باقی نماند حتی یک تار مو، چرا که او را تاب دیدن عظمت حضرت حق نباشد و باید هستی خویش را در برابر یگانه عالم ببازد و وجودش را در وجود او فانی گرداند تا به مرحله بقاء بالله نایل آید. علاوه بر این، در شرح گلشن راز به دو نوع از اقسام تجلی ظهوری نیز اشاره شده است که عبارتند از: تجلی عام و تجلی خاص. در این دو نوع، فیض و رحمت حق تعالی به تناسب درجه ایمان و صدق مطمح نظر قرار می گیرد.

«۱- تجلی عام: که آن را تجلی رحمانی می نامند، و عبارت است از افاضه وجود بر تمام موجودات. در این نوع تجلی همه موجودات با یکدیگر مساوی اند و تفاوتی میان آنها به چشم نمی خورد، «ما تری فی الخلق الرحمن من تفاوت»^۳، «و رحمتی وسعت کل شیء»^۴ و این رحمت را «رحمت امتنانی» می خوانند. گفته اند که فضل از این نوع تجلی است.

«۲- تجلی خاص: که آن را تجلی رحیمی می گویند، و عبارت است از فیضان کمالات معنویه، بر مؤمنان و صدیقان و ارباب القلوب، مانند معرفت و توحید و تسلیم و توکل و پیروی از اوامر الهی و اجتناب از نواهی. از این تجلی تعبیر به فیض نموده اند.»^۵

برای تجلی انواع دیگری نیز قائل شده اند، به نظر شیخ محمود شبستری، تجلی هم جمالی است و هم جلالی: «تجلی جمالی عبارت است از استلزام لطف و رحمت و قرب به حق»، و

۱- قرآن، سوره ۷، آیه ۱۴۳.

۲- شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر سوم، ص ۱۱۷۶.

۳- سوره ۶۷، آیه ۳.

۴- سوره ۷، آیه ۱۵۶.

۵- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۴.

در مقابل، «تجلی جلالی آن است که موجب قهر و غضب و دوری می‌شود.»^۱ این دو تجلی لازم و ملزوم یکدیگرند، یعنی لازمه جمال، جلال است و لازمه جلال نیز جمال.

به اعتقاد وی، رخ زیبا رویان به مناسبت نور و لطف و رحمت با تجلی جمالی شباهت دارد و زلف آنان به خاطر مشابهت با ظلمت و پریشانی و حجاب با تجلی جلالی نسبت دارد، پس رخ مه رویان نمودار جمال حق، و زلف آنان به سبب سیاهی نمودار جلال حق می‌باشد.

تجلی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است
صفات حق تعالی لطف و قهر است رخ و زلف بتان را زان دو بهر است^۲

شارح گلشن راز از تجلیات دیگری نیز سخن به میان آورده است که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود.

تجلی القلوب: «حضرت حق، گاه در عالم مثال به صورت مظاهر حسیه بر سالک ظهور می‌کند و این را در اصطلاح «تأنیس» می‌خوانند که عبارت از تجلی حق است به صور مظاهر حسیه جهت تأنیس مرید و این ابتدای تجلیات القلوب است.»^۳
از تجلیات دیگر، «تجلی شهودی است که عبارت است از ظهور حق در صور مظاهر ممکنات که «فخلقت الخلق» اشاره به آن است.»^۴ تجلی الهی دائمی نیز تجلی دیگری است که اقتضای آن این است که همیشه در هر زمانی عالم هست باشد.^۵

لاهیجی معتقد است که در حقیقت، «تجلی»، یک چیز بیش نیست، و بی‌شمار بودن آن به علت وجود ممکنات مختلف و استعدادهای بی‌حد و حساب است. چون ممکنات ذاتاً فنا پذیرند، خداوند در هر لحظه به بازآفرینی آن‌ها می‌پردازد، و این گونه است که بار دیگر ممکنات خلق می‌شوند و آفرینش جهان ادامه می‌یابد، اما دیده ظاهر بین انسان از دیدن آن عاجز و ناتوان است. همان طور که در قرآن کریم نیز به آن اشاره شده است، «افعیننا بالخلق

۱- همان، ص ۴۶۶.

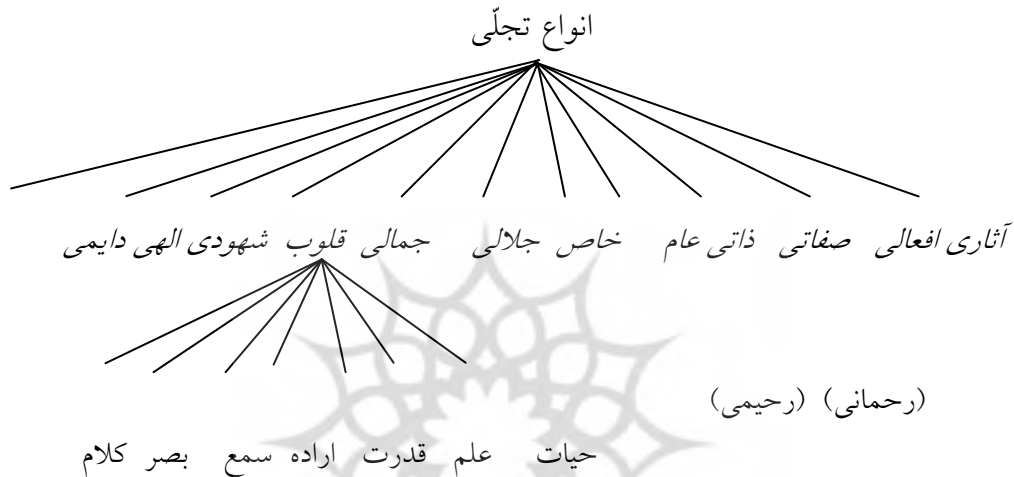
۲- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۴۶۷ و ۴۶۶.

۳- همان، ص ۱۲۹.

۴- همان، ص ۸.

۵- همان، ص ۴۳۴.

الاول بل هم فی لبس من خلق جدید^۱ یعنی: مردم ظاهر بین از خلق جدید در شک و تردید هستند. بدین گونه است که شاعر موضوع خلق و لبس را به تجلی پیوند می‌زند و می‌گوید:
به کل من علیها فان بیان کرد لفسی خلق جدید هم عیان کرد^۲
نمودار کلی «انواع تجلی» براساس آن چه که در شرح گلشن راز آمده است این گونه قابل ترسیم است:



تجلی در نگاه عرفا گونه‌های دیگری نیز دارد و با واژگان قراردادی ذکر شده است. شیخ محمود شبستری از واژگانی چون شراب و شمع و شاهد استفاده می‌کند تا منظور خود را صریح‌تر بیان کند.

شراب و شمع و شاهد عین معنی است که در هر صورتی او را تجلی است
شراب و شمع ذوق و نور عرفان ببین شاهد که از کس نیست پنهان^۳
به نظر وی، «شراب عبارت است از ذوق و وجدان و حالی که از جلوه محبوب حقیقی،

۱- سوره ۵۰، آیه ۱۵.

۲- همان، ص ۴۳۲.

۳- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۵۰۷ و ۵۰۶.

ناگاه بر دل سالک و عارف می‌نشیند و سالک را مست و مدهوش می‌سازد، به طوری که از هیچ چیز خبر نمی‌یابد.

در بیان احوال ارباب کمال، شراب در حکم زجاجه و چراغدان است که حق در عالم مثال که برزخ غیب و شهادت است، بر سالک که به مرتبه شهود جمال مطلق نرسیده است، به صورت مظاهر حسیه ظهور می‌کند، این تجلی افعالی است که صوفیه آن را «تائیس» می‌نامند. یعنی موجب انس سالک به حق می‌شود.

شراب این جا زجاجه شمع مصباح بود شاهد فروغ نور ارواح^۱

شمع، نور عرفان است که در دل عارف تابیده می‌شود و دل را روشن و منور می‌سازد و در حکم چراغی است که به وسیله زجاجه نگهداری می‌شود و سرچشمه نور الهی است و تجلی صفات را در بر می‌گیرد.

شاهد، ذات حق است به اعتبار ظهور، که در سالک تجلی می‌کند و سالک باید از خود رها شود. شاهد نوری است که از شمع قرارگرفته در زجاجه، بر دل سالک می‌تابد. این مرتبه نسبت به مراتب دیگر کامل‌تر و اعلی‌تر است و آن را تجلی نوری یا ذاتی نامند.^۲

تقسیمات تجلی در مرصادالعباد

نجم الدین رازی تجلی حضرت احدیت را بر دو نوع تقسیم می‌کند:^۳

۱- ربانی ۲- روحانی

تجلی ربانی خود نیز به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱- تجلی ذات ۲- تجلی صفات

خواجه عبدالله انصاری بیان می‌کند که: «عاشق را تجلی ذات هست کند و تجلی صفات پست کند»^۴

تجلی ذات نیز بر دو نوع است: ۱- تجلی ربوبیت ۲- تجلی الوهیت

۱- همان، ص ۵۰۸.

۲- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۵۰۸ و ۵۰۷.

۳- مرصادالعباد، ص ۳۱۹.

۴- شرح اصطلاحات تصوف، ج ۲، ص ۲۵.

تجلی ربوبیت بر موسی (ع) نمودار شد و تجلی الوهیت بر محمد(ص) متجلی گشت. نجم الدین رازی گوید: «تجلی ربوبیت موسی(ع) را بود کوه طفیلی او بود نه او طفیلی کوه». پیش تر در توضیح تجلی ذاتی به این مقوله و داستان حضرت موسی(ع) اشاره شد. اما «تجلی الوهیت محمد(ص) را بود، تا جملگی هستی محمدی به تاراج داد، و عوض وجود محمدی وجود ذات الوهیت اثبات فرمود، که «انّ الذین یبایعونک انّما یبایعون الله یدالله فوق ایدیهم»^۱. یعنی: ای رسول مؤمنانی که با تو بیعت کردند به حقیقت با خدا بیعت کردند دست خدا بالای دست آنهاست»^۲. بدین ترتیب روند کمال تجلی که پیش تر با تشبیه و استعاره تخم و سبزه و ثمره ذکر شده بود، بیان می گردد و بذر تجلی در وجود حضرت ختمی مرتبت(ص) به میوه بدل می گردد. در این نوع از انواع تجلی نیز، مرتبت رشد و کمال سالک شرط ظهور و تجلی قرار می گیرد.

تجلی صفات نیز به دو صورت است:

الف - تجلی صفات جمال (مقام تلوین)

ب - تجلی صفات جلال (مقام تمکین)

«در تجلی صفات جمال گاه ستر بود و گاه تجلی، زیرا که مقام تلوین است و در تجلی صفات جلال، مقام تمکین است، دو رنگی برخاسته، اگر چه سخت نادره باشد»^۳.

الف - تجلی صفات جمال، که بر دو گونه است: ۱- صفات ذاتی ۲- صفات فعلی

صفات ذاتی، خود شامل صفات نفسی و معنوی می شود:

«صفات نفسی: آن است که خبر مخبر از آن دلالت کند بر ذات باری جل و علا، نه بر معنی زیادت. مانند: موجودی، واحدی، قائم به نفسی.

صفات معنوی: آن است که خبر مخبر از آن دلالت کند بر معنی زیادت بر ذات باری جل و

علا». شامل هفت صفت است که عبارتند از: علم، قدرت، سمع، بصر، حیات، کلام و بقا.^۴

صفات فعلی، خود شامل چهار صفت است: «خالقی، رازقی، احیا و امانت»

۱-سوره ۴۸، آیه ۱۰.

۲-مرصادالعباد، ص ۳۲۰.

۳-همان، ص ۳۲۴.

۴-همان، ص ۳۲۱.

ب - تجلی صفات جلال، نیز مانند تجلی صفات جمال به دو نوع تقسیم می‌شود:^۱

۱- صفات ذات ۲- صفات فعل

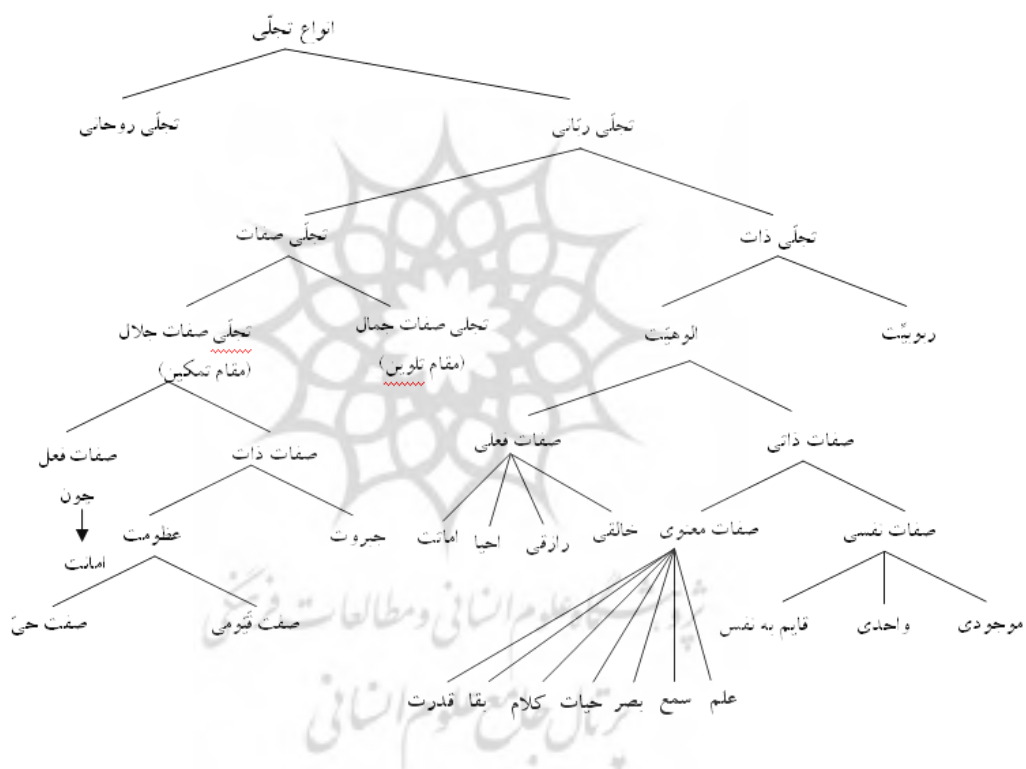
صفات ذات شامل صفات جبروت و صفات عظمت می‌شود که صفات عظمت خود نیز

بر دو نوع است: ۱- صفت حی ۲- صفت قیومی

صفات فعل، تنها شامل صفت امامت می‌ود و تقسیم بندی دیگری ندارد.

کامل ترین تقسیمات تجلی را نجم الدین رازی بیان کرده است. لازم به ذکر است که نمودار

شاخه‌ای انواع «تجلی»، از دیدگاه وی، بدین گونه قابل ترسیم است.^۲



۱- همان، ص ۳۲۳.

۲- فرهنگ نامه تطبیقی، ص ۶۱.

تفاوت تجلی روحانی و ربّانی

نجم الدین رازی در بیان انواع تجلی، پس از ذکر تجلی روحانی و ربّانی به بیان تفاوت آن دو می‌پردازد به نظر او:

- تجلی روحانی امری حادث است یعنی قوت فنا و نابودی را ندارد، اگر چه در هنگام ظهور صفات بشری را از انسان دور می‌کند ولی نمی‌تواند به طور کامل آن را نابود کند، زمانی که این تجلی، در حجاب فرو رود، صفات بشری به جای خود بر می‌گردند.
- با کسب این تجلی، دل آرامش خود را از دست می‌دهد و دچار شک و تردید می‌شود و نمی‌تواند معرفت الهی را به طور کامل دریابد در حالی که در تجلی حق چنین نیست.
- تجلی روحانی موجب غرور و خودخواهی انسان می‌شود و بر عجب و خود بینی او می‌افزاید و درد طلب در وجودش نقصان می‌پذیرد و ترس و نیاز نیز در وجود او کمتر می‌شود. چنان که در تجلی حق این گونه نیست و در آن، هستی به نیستی مبدل می‌گردد و درد طلب در آدمی زیاد می‌شود و بر تشنگی او افزوده می‌شود.^۱

تفاوت تجلی با رؤیت عیان:

قال الله تعالی: «من كان يرجو لقاء الله فان اجل الله لات»^۲ کاشانی معتقد است که، رؤیت عیان در این جهان غیر ممکن است چون خداوند باقی است و در فانی ننگند. اما در آخرت به مؤمنان وعده داده شده است که به لقاء خواهند رسید: «وجوه یومئذ ناضره الی ربّها ناظره»^۳، و کافران از دیدن حق محروم خواهند ماند «کلّا انهم عن ربّهم یومئذ لمحجوبون»^۴. او می‌گوید: مؤمنان در این دنیا با ایمان حقیقی به خداوند و با چشم دل او را مشاهده می‌کنند و در آخرت با چشم سر، نظاره گر او هستند که همان رؤیت عیان است.^۵
میان تجلی و رؤیت عیان تفاوت وجود دارد، هجویری غزنوی در این باره می‌گوید:

۱- مرصادالعباد، ص ۳۱۹ و ۳۲۰.

۲- قرآن کریم، سوره ۲۹، آیه ۵.

۳- سوره ۷۵، آیات ۲۳ و ۲۲.

۴- سوره ۸۳، آیه ۱۵.

۵- مصباح الهدایه، ص ۳۷.

«فرق میان این رؤیت و رؤیت عیان آن بود که متجلی اگر خواهد بیند و اگر خواهد نبیند یا وقتی بیند و نبیند باز اهل عیان اندر بهشت اگر خواهند که نبینند نتوانند که نبینند که بر تجلی ستر جایز بود و بر رؤیت حجاب روا نباشد»^۱

هجویری با اعتقاد بر رؤیت عیان حق تعالی در بهشت به مقایسه تجلی و رؤیت عیان می‌پردازد به نظر وی تجلی نوعی رؤیت به شمار می‌رود که ستر آن در عالم ماده جایز است، اما رؤیت عیان در عالم غیر ماده پس از حیات دنیوی مشمول ستر و حجاب نمی‌شود. به اعتقاد وی، در تجلی سالک دارای اختیار است و اگر بخواهد، حق را به دیده بصیرت مشاهده نماید و طبعاً چنین مشاهده‌ای مقدماتی دارد و اگر سالک نخواهد او را نبیند، اما در رؤیت عیان، اگر اهل عیان نخواهند که او را مشاهده کنند نتوانند و به اختیار آنان نباشد، و در تجلی حجاب روا باشد اما در مشاهده چنین نیست.

نجم الدین رازی، تجلی را در این باره به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱- تجلی بامشاهده ۲- تجلی بی‌مشاهده

به اعتقاد او «تجلی» حقیقی آن است که ادراک آدمی بدون مشاهده کردن آن را دریابد. «در واقع تجلی حقیقی آن است که شعور و ادراک بدون مشاهده کردن بر تجلی باشد، زیرا که، مشاهده از باب مفاعله است و اقتضای دوگانگی کند، و تجلی حقیقی رفع اثینیت و اثبات وحدت می‌کند»^۲ نظر وی مشابه نظر مولانا است که مذکور افتاد، تجلی به نحو اطلاق، مستلزم فنای کلی است.

نتیجه:

هدف از آفرینش و خلق جهان «تجلی» بوده است و «هر دو عالم، انعکاسی از خال زیبای حقیقت مطلق هستند، جمال او بی‌حد و مرز و بی‌نهایت است، سخن گفتن از آن در توان مخلوق و متجلی له نیست، چون در هر موجودی به حسب مرتبه و استعداد و قابلیتش تجلی کرده است»^۳ تا شناخته شود و انسان را آینه تمام نمای خود قرار داد تا وجودش را در او به نظاره نشیند. چنان که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «ان الله خلق آدم فتجلی فیهِ» به راستی که

۱- کشف المحجوب، ص ۵۰۵.

۲- مرصادالعباد، ص ۳۲۷.

۳- پندارهای یونانی در مثنوی، ص ۱۳۸.

خداوند آدم(ع) را آفرید، پس در او تجلی کرد. در حدیث دیگری آمده است که: «رأیت ربی احسن صوره»^۱. یعنی: پروردگارم را در بهترین صورت‌ها دیدم.

«حق تعالی در مراتب نازل وجود به صورت عبد تجلی می‌کند و در مراتب بالا و درجات عالی به صورت معبود خود نمایی می‌کند، خلاصه سخن این که عابد و معبود، شاهد و مشهود، هر یکی صورت و تجلی و ظهوری است در مراتب تجلی و ظهور نزولی معبود و مشهود، مرتبه عابد و شاهد است و تجلی و صورت صعودی عابد و شاهد، معبود و مشهود است»^۲

انسان کامل و عارف راستین پس از طی مراحل سلوک و گذر از عقبه‌های پریچ و خم عرفان به مرتبه‌ای از کمال حقیقی دست می‌یابد و شایستگی‌های لازم را کسب می‌کند، تا جایی که دل او مستعد مشاهده انوار الهی می‌گردد و حق تعالی بی‌واسطه بر دیده دل او جلوه‌گری می‌کند.

هجویری غزنوی، نجم‌الدین رازی و عزالدین کاشانی معتقدند با چشم دل می‌توان حضرت حق را مشاهده نمود و خود را در وجود او فانی کرد.

قشیری گوید: خداوند همیشه در حال تجلی است و این فعل او استمرار دارد و خواص آن را ادراک می‌نمایند، اما عوام نه.

قشیری و هجویری غزنوی تقسیماتی برای تجلی بیان نکرده‌اند، اما، نجم‌الدین رازی و لاهیجی انواعی برای آن قائل شده‌اند.

«راستی را که برای دلم نوری از او جلوه آغارید و با آن همه ظلمات روشن شد»^۳.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۶۳۸؛ به نقل از کنز العمال، ج ۱: ۲۰۳.

۲- پندارهای یونانی در مثنوی، ص ۱۳۸.

۳- اللمع فی التصوف، ص ۳۹.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم، (۱۳۸۴)، مترجم مهدی الهی قمشاهی، قم، انتشارات حلم، چاپ دوم.
- ۲- ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۷۹)، صوفیسم و تائوئیسم، مترجم محمد جواد گوهری، تهران، انتشارات روزنه، چاپ دوم.
- ۳- حیدری، فاطمه، (۱۳۸۴)، پندارهای یونانی در مثنوی، تهران، انتشارات روزنه، چاپ اول.
- ۴- رازی، نجم الدین ابوبکر بن محمد بن شاهاور بن انوشروان، (۱۳۷۱)، مرصادالعباد، رازی، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ چهارم.
- ۵- رحیمیان، سعید، (۱۳۷۶)، تجلی و ظهور در عرفان نظری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- ۶- رجایی، احمد علی، (۱۳۴۹)، خلاصه شرح تعرف، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، چاپ اول.
- ۷- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۲)، ارزش میراث صوفیه، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ یازدهم.
- ۸- زمانی، کریم، (۱۳۸۴)، شرح جامع مثنوی، دفترششم، تهران، انتشارات اطلاعات، چاپ هفتم.
- ۹- سجّادی، سید جعفر، (۱۳۸۶)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، انتشارات طهوری، چاپ هشتم.
- ۱۰- سراج طوسی، ابونصر، (۱۳۸۲)، اللمع فی التصوف، مصحح رینولد آن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ اول.
- ۱۱- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۷۴)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
- ۱۲- عطار نیشابوری، شیخ فرید الدین، (۱۳۶۴)، مصیبت‌نامه، به تصحیح نورانی وصال، تهران، انتشارات زوار، چاپ سوم.
- ۱۳- عطار نیشابوری، شیخ فرید الدین، (۱۳۶۶)، منطق الطیر، به تصحیح و مقدمه محمد جواد مشکور، تهران، انتشارات الهام، چاپ دوم.

- ۱۴- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۷۰)، احادیث مثنوی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم.
- ۱۵- قشیری، عبدالکریم، (۱۳۸۵)، ترجمه رساله قشیریه، مترجم ابو علی حسن بن احمد عثمانی، مصحح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ نهم.
- ۱۶- کاشانی، عزالدین محمود بن علی، (۱۳۸۱)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مصحح استاد جلال الدین همایی، تهران، نشر هما، چاپ ششم.
- ۱۷- گوهرین، سید صادق، (۱۳۸۶)، شرح اصطلاحات تصوف، ج ۳، تهران، انتشارات زوار، چاپ اول.
- ۱۸- لاهیجی، شمس الدین محمد، (۱۳۸۷)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مصحح محمد رضا برزگر خالقی مطلق و عفت کرباسی، تهران، انتشارات زوار، چاپ هفتم.
- ۱۹- معین، محمد، (۱۳۴۸)، فرهنگ فارسی، (یک جلدی)، تهران، سرایش، چاپ هفتم.
- ۲۰- موسوی سیرجانی، سهیلا، (۱۳۸۱)، فرهنگ نامه تطبیقی، تهران، انتشارات زوار، چاپ اول.
- ۲۱- مولوی، جلال الدین محمد بلخی رومی، (۱۳۶۵)، مثنوی معنوی، دفتر ششم، به همت رینولد الین نیکلسون، تهران، انتشارات مولی، چاپ چهارم.
- ۲۲- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۷۱)، انسان کامل، مصحح مازیان موله، تهران، انتشارات طهوری.
- ۲۳- هجویری غزنوی، (۱۳۸۷)، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی، کشف المحجوب، مصحح ژوکوفسکی، با مقدمه قاسم انصاری، تهران، انتشارات طهوری، چاپ دهم.
- ۲۴- همایی، جلال الدین، (۱۳۵۱)، مولوی نامه، ج ۲، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر مرکز مطالعات فرهنگی و هنری، چاپ اول.