

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۹

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال نوزدهم، شماره ۷۶، تابستان ۱۴۰۲

بررسی تجلی در دیوان شمس

عظیم حمزئیان^۱

طناز رشیدی نسب^۲

چکیده

تجلی حق در جهان هستی، یکی از مسائل مهم عرفان اسلامی محسوب می‌شود. بنا به اعتقاد عرفا، عالم مظهر اسماء و صفات حق است و مهمترین این ظهورات، انسان کامل است که عالی‌ترین تجلی حق، در عالم است. مولوی از عرفای بزرگی محسوب می‌شود که از تجلی و ظهور حق سخن گفته‌اند. او بهترین ظهور حق را شمس تبریزی دانسته و از این رو در این اثر، از او بسیار سخن گفته‌است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، در غزلیات شمس، به بررسی اندیشه‌های مولوی، درباره ماهیت تجلی و ظهور اسماء و صفات حق پرداخته است، تا نشان دهد که در واقع، او با نگرش عرفانی خود، درباره ظهور اسماء و صفات حق، با توجه به احادیث قرب نوافل و فرائض، در نهایت توحید، به ستایش عالی‌ترین تجلی حق، پرداخته‌است.

واژگان کلیدی:

عرفان نظری، تجلی اسماء و صفات، مولوی، دیوان شمس، انسان کامل.

۱- دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سمنان، ایران. نویسنده مسئول: ahamzeian@semnan.ac.ir

۲- فارغ‌التحصیل دکتری عرفان و تصوف، دانشگاه سمنان، ایران.

پیشگفتار

تجلی در مفهوم عرفانی خود، به معنی آشکارشدن پروردگار در عالم هستی است؛ به گونه‌ای که هر آنچه در عالم وجود دارد، از تجلیات حق است (چیتیک، ۱۳۸۸: ۱۲۶). عرفا عقیده خود را درباره تجلی حق به آیات قرآن و احادیث معصومین، نسبت داده‌اند. به اعتقاد آنان، در این ظهور، از ذات باری تعالی ذره‌ای کاسته نمی‌شود؛ بلکه بر اثر تجلی حق، تنها اسماء و صفات الهی ظاهر شده است. البته این تجلیات در مراتب مختلفی است که عالی‌ترین آن، تجلی حق در انسان کامل است (امینی‌نژاد؛ بابایی؛ کرمانی، ۱۳۹۰: ۲۲۸-۲۲۶).

جلال‌الدین مولوی، از بزرگ‌ترین عرفای تاریخ تصوف است. مبانی فکری او، در عین حال که اثر پذیرفته از عرفای پیش از وی بوده است، از موثرترین مفاهیم فکری، برای متصوفه پس از وی، محسوب می‌شود (چیتیک، ۱۳۹۰: ۲۳-۲۲). او در دیوان غزلیات خود با نگاهی عرفانی، تجربه‌ها و شهودات خویش را به تصویر می‌کشد (دشتی، ۱۳۸۷: ۲۳۰). غزلیات وی حاکی از آن است که مولوی، از آن دسته معدود متفکرانی است که اسیر روح متموج و متلاطم خویش‌اند؛ شعر برای او هدف نیست، بلکه هدف بیان اندیشه‌های روحانی‌ای است که بر او مستولی شده است (همان، ۲۲۹ و ۲۳۰). از سوی دیگر، محور اصلی اقوال او در آثارش خداست. از این رو می‌توان براساس بیانات وی، به اندیشه‌های فکری و فلسفی او، در رابطه با خدا پی‌برد (شیمل، ۱۳۸۹: ۳۱۵). او در غزلیات خود، به بهترین و عالی‌ترین شکل، این تجلی و ظهور را در عالم هستی، به رشته تحریر درآورده و بارها به ستایش شمس پرداخته است و آنگونه که از اشعار وی برمی‌آید، در ستایش‌های او از شمس، عشق و ستایش به پروردگار موج می‌زند؛ زیرا از نظر او، شمس در واقع کامل‌ترین و عالی‌ترین صورت تجلی اسماء و صفاتی حق است. لذا در این پژوهش، ضمن بیان تجلی اسماء و صفات حق، با بررسی و تحلیل آراء مولوی در این باره، به تحلیل ماهیت تجلی از نگاه او در دیوان شمس، پرداخته می‌شود.

تجلی در لغت

تجلی از ریشه جَلَوَ و به معنی آشکارشدن و ظاهرشدن (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۸۹) (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴: ۱۵۱) و نیز به معنی، منکشف‌شدن کار و هویدا گردیدن است (گوهرین، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۲). تجلی در اصطلاح سالکین، عبارت است از ظهور ذات خدا و صفات او که

تجلی ربانی و الوهی است (همان). مستملی بخاری (۴۳۴ق) در شرح التعرّف، انواع تجلی را به این صورت بیان کرده است: «تجلی بر سه حالت است: یکی تجلی ذات است و آن مکاشفه است و دیگر تجلی صفات است و آن جای نور است و معنی صفات علم و قدرت باشد و سه دیگر گفت، تجلی حکم ذات باشد در آخرت و آنچه در آخرت باشد» (مستملی بخاری، ج ۴، ۱۳۶۵: ۴، ۱۵۴۸). این اصطلاح، از مهمترین اصطلاحات عرفانی است و در توجیه و تفسیر وحدت وجود که مهمترین عقیده آنان محسوب می‌شود، نقش به‌سزایی دارد. عرفا این اصطلاح را همچون اغلب اصطلاحات خود، از قرآن اخذ کرده‌اند (همان، ۱۵۶۷). چنانکه در سوره اعراف، درباره تجلی خدا بر کوه طور، سخن به میان آمده و خداوند فرموده است: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا» (اعراف، ۱۴۳).

مفهوم تجلی حق در عرفان اسلامی

تجلی از مهمترین مبانی عرفان نظری است. این اصطلاح در واقع مهمترین لفظی است که ابن عربی به آن پرداخته و دستمایه‌ای برای اثبات و تشریح وحدت وجود است. البته صوفیان پیش از ابن عربی نیز این عبارت را به‌کار برده‌اند. آنان بیشتر از بحث تجلی خدا در دل سالک، سخن گفته‌اند^۱. اما به تدریج، بحث از تجلی حق در عالم نیز گسترش یافت^۲ و پس از مدون شدن عرفان نظری، با مباحث وحدت وجود و عوالم هستی، پیوند خورد. در این معنا، عرفا تجلی را سه قسم دانسته‌اند؛ تجلی ذات، تجلی اسماء و صفات و تجلی فعلی حق؛ اولین تجلی، تجلی ذاتی حق است. این تجلی مربوط به تعیین اول است که عبارت از تجلی حقیقت وجود به ذات و برای ذات خویش که عرفا، آن را مجالی برای ظهور اعیان ثابته و ماهیات و مراتب ممکنات دانسته‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۹).

تجلی دوم حق، مربوط به اسماء و صفات حق است؛ زیرا در حقیقت، جمیع اسماء متقابله و اسماء لطیفه و قهریه، به وجود واحد موجود هستند و این اسماء و صفات حق در عالم، به واسطه تعیین اول، ظهور و تجلی می‌یابند (همان، ۴۱). تجلی سوم حق، عبارت است از آن که فعل حق، به اعتبار تشکیک صفات و اسماء حق، در مظاهر، در عالم، ظهور می‌یابد (همان، ۱۲۵). در توضیح این تجلیات باید گفت، به‌طور کلی عرفا معتقدند همه عالم و هر آنچه در آن هست، همه ظهور حق است؛ البته این تجلی، مربوط به ساحت ذات نیست. وقتی گفته می‌شود، عالم مظهر تجلیات حق است، منظور تجلی اسماء و صفات اوست؛ زیرا حق را جز از راه صفات او نمی‌توان شناخت (موحد، ۱۳۸۹: ۱۴۵).

تجلیات و شئون متعدد حق، مربوط به مراتب الهیه و مراتب ربوبیه است و حاکی از تعدد صفات و اسماء است که حق به اعتبار آن اسماء، در مراتب وجودی متجلی می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۰).

۱- ر.ک: سراج، ج ۱، ۱۹۱۴: ۳۶۳.

۲- ر.ک: بقلی، ج ۱، ۱۳۴۴: ۳۷۷-۳۷۸.

۲۴۰). جمیع اسماء، به اعتبار مراتب وجود، از تجلیات ذات حق‌اند و جامع جمیع این مراتب، مرتبه الوهیت است که مقام احدیت است (همان). بدین جهت عرفا، همه موجودات را تجلیات الهی و نمایان‌گر صفات متکثره ذات حق می‌دانند که از خود چیزی ندارند (خوارزمی، ۱۳۶۷: ۶۸). پس آنچه، در این حضور، ظهور یافته، ذات حق نیست، بلکه مرتبه‌ای از بروز و حضور حق است که همان ذات حق، در مرتبه احدیت است. در حالی که همه این ظهورات، ناشی از وجود منبسط^۱ است.

آنچه سبب می‌شود عرفا، تجلیات حق را حضور حق بخوانند، آن است که این تجلیات شهودی، به نوعی تجلی فعلی حق به‌شمار می‌روند و مربوط به تجلی دوم حق، یعنی فیض مقدس خدا هستند؛ زیرا حضرت حق، در مرحله اول تجلی خود، یعنی تجلی ذاتی، در واقع خود را برای خویش متجلی ساخته‌است، نه برای دیگران؛ در این تجلی همه ممکنات، در حالت بالقوه و وحدت‌اند و این مرحله اول تجلی حق است که از آن، به عنوان فیض اقدس، نام برده شده‌است. پس به عقیده عرفا، آن تجلی که حضور و ظهور حق است، همان تجلی شهودی و فیض مقدس است (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۳۸۲).

از سوی دیگر، آنان اقوال خود، در باب این‌که عالم تجلی صفات و اسماء حق است را به «حدیث کنز مخفی» نسبت داده‌اند (چیتیک، ۱۳۹۰: ۴۲)؛ (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۲۰۳) و اتفاقاً اصل حقیقت وجود یا همان ذات حق را کنز مخفی نیز خوانده‌اند (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۲۷). آن‌ها از مقام غیب وجود، تعبیر به «کنز خفی» یا مخفی کرده‌اند که کنت کنزاً مخفیاً، به همان مقام غیب - یا ذات - اشاره دارد (خمینی، ۱۳۷۶: ۱۵). این عبارت برگرفته از حدیثی قدسی، بدین شرح است که: قَالَ دَاوُدُ (ع): يَا رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ؟ قَالَ: كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ (داود گفت: ای پروردگار من چرا خلق را آفریدی؟ گفت: گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم، تا مرا بشناسند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۸۴، ۱۹۸). عرفا با استناد به این حدیث، ارکان بحث تجلیات حضرت حق و مراتب ظهور ذات او را در مظاهر بیان کرده‌اند. وجه اطلاق «کنز» و گنج بر مقام «غیب»، از این قرار است که کنز در این مقام، عبارت است از، غیب مکنون و سر محفوظ که به کمون و بطون ذاتی ازلی و ابدی باقی است؛ و هیچ موجودی به آن مقام، نمی‌تواند راه یابد. کلید این گنج پنهان - نهان از همه باطن‌ها و پوشیده به حجاب عزت و قهر احدیت است که - در کنز مخفی تحقق - می‌یابد (خمینی، ۱۳۷۶: ۱۴ و ۱۵).

علاوه بر این، صوفیه با تکیه بر احادیثی، نظیر حدیث قرب نوافل و فرائض، به‌نوعی حضور و تجلی اسماء خاص خدا، در بندگان خاص و انسان کامل را مورد توجه قرار داده‌اند. مطابق قرب نوافل خداوند، گوش و چشم و لسان و دست عبد می‌شود؛ که به وسیله آن بنده می‌شنود، می‌بیند، راه می‌رود و در قرب فرائض که بنده به مقام بالاتری از نوافل دست می‌یابد، و کلاً فاعلیت خویش را از دست می‌-

۱- «وجود منبسط همان تجلی ساری در اشیاء و رابطه میان خدا و ممکنات است» (زنوزی، ۱۳۷۶: ۳۶۴).

دهد. بنابر این احادیث، افعال حق بروز و ظهور یافته و هر آنچه دیده می‌شود، نه بنده که حضور حق است. در حدیث قرب نوافل خدای تبارک و تعالی، می‌فرماید: «لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببت كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصره و لسانه الذي ينطق به و يده التي يبطش بها و رجله الذي يمشي به» (کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۴، ۷۴). بنابر عقیده عرفا، وقتی عارف به مقام فنای خلق در حق و بقای او با حق دست می‌یابد، بنابر این حدیث، به تقریبی از خدا نائل می‌شود که در آن خدا با هویت خویش، همه قوا و اعضای او می‌شود (کاکایی، ۱۳۹۱: ۳۵۳)؛ چنان‌که خود حق فرموده- است. بنابراین در قرب نوافل، حق در خلق مستور بوده و رب، محمول در ائیت عبد است و به عبارتی، حق با اسم «باطن» متجلی شده است (یثربی، ۱۳۹۲: ۵۲۰). در این هنگام، خداوند با هویت خویش اعضاء و جوارح بنده اش می‌شود؛ در واقع سالک پس از طی درجات کثرت و تشریف به قرب نوافل، به درجه‌ای می‌رسد که خداوند اصل و وجود سالک فرع است (فرغانی، ۱۳۷۹: ۳۹۶).

درواقع عرفا، مجموعه عالم را به پنج مرتبه و یا پنج حضرت تقسیم کرده‌اند: که آن را حَضَرَاتِ خَمْسِ گویند. بدین قرار: لاهوت، جبروت، ملکوت، ناسوت و حضرت انسان که جامع همه مراتب و حضرات است. به عقیده آن‌ها، هر یک از اجزای عالم، مظهر اسمی از اسماء الله است و حقیقت انسان کامل، مظهر جمیع اسماء و صفات اوست (جامی، ۱۳۷۰: ۲۱ و ۲۲). عرفا تجلی اسماء و صفات در انسان کامل را اینگونه تحلیل کرده‌اند؛ بنابر این اقوال، اگر چه عالم به اعتبار ذات حق، واحد است، از منظر نسبیت، دو قطب بنیادین وجود دارد: عالم کبیر و عالم صغیر. عالم کبیر عبارت است از کل عالم در کثرت نامحدودش که منعکس‌کننده اسماء و صفات الهی است، با آن همه تخصیص‌های جزئی و اطوار مقید؛ عالم صغیر عبارت است از انسان که منعکس‌کننده اسماء و صفات است، اما به نحو جامعیت و اجمال. عالم کبیر و عالم صغیر مانند دو آئینه مقابل هم‌اند که اوصاف همدیگر را تمام و کمال واجد هستند، ولی یکی بیشتر به نحو ظاهری، آفاقی و تفصیلی، و دیگری بیشتر به نحو باطنی، انفسی و اجمالی (چیتیک، ۱۳۹۰: ۵۱). بنابراین از نظر عرفا، انسان کامل جامع تجلی کامل حق و به عبارتی، جامع جمیع صفات حق باری تعالی است.

ماهیت تجلی حق در دیوان شمس

غزلیات مولوی زمزمه عاشقانه عاشقی پرشور است که در وصف معشوق و شرح شور و شعفی عشق و شیدایی خویش سروده است. او در پس عاشقانه‌های خود، به زیبایی معشوق خویش را وصف کرده است. معشوق او خالق و معبود اوست که همچون خود او، عاشقانه عالم را هست کرده است. با این نگرش، از نظر او خدا به واسطه اشتیاقش، خود را در عالم متجلی ساخته و از سر رحمت، آشکار می‌کند؛ اما بر اساس بی‌ضد بودن ذات حق که دارای تعالی است، این اظهار نه به صورت ذات و نه به ضد ذات حق است (شیمل، ۱۳۸۹: ۳۱۶)؛ این اظهار به صورت هر آنچه در عالم است و در عالی-

ترین شکل، به صورت آدمی و به ویژه بندگان خاصش است. بنابر این اندیشه، آدمی در آغاز، در عدم، در سکون و خاموشی مطلق بوده است و سپس با تجلی حق، هست می شود، از این رو می گوید:

خاکی بودم خموش و ساکن مستم کردی به هست کردن

(ب ۲۰۳۶۴)

این هست شدن، بدین شکل است که آفتاب وجود از روی کرم و لطف تاییدن گرفته و در اثر این تابش و تجلی، همه عالم به عرصه ظهور رسیده است؛ این بیت به خوبی، این مطلب را روشن می کند. از رویکرد تحلیلی به ماهیت تجلی می توان دیدگاه های مولانا در این باب را به صورت موردی ذکر کرد:

تجلی از عدم است، یعنی پیش از تجلی عدم بوده است.

ابیات زیر همین مسئله را از نگاه مظاهر، یعنی موجودات تجلی یافته، نگریسته است:

ای آفتابی آمده، بر مفلسان ساقی شده

بر بندگان خود را زده، باری کرم باری عطا

گل دیده ناگه مر ترا، بدریده جان و جامه را
وان چنگ زار از چنگ تو افکنده سر پیش از حیا

(ب ۹۱ و ۹۲)

به علاوه موجوداتی که در اثر این تجلی ظهور یافته اند و موجود شده اند؛ همچنان نیازمند و مفلس - اند و این انتساب تجلی و موجودیت به آنان، ذره ای از فقر و نیاز آنها را کم نمی کند.

این تجلی به طور پیوسته و مداوم صورت می گیرد؛ یعنی خدا پیوسته در حال صورت بخشیدن و آفریدن است و هر لحظه از جانب او حیات را مددی می رسد و این جریان، حضور مستمر حق در جهان را نشان می دهد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳: ج ۱، ۵۶ و ۵۷)؛ چنان که می گوید:

گفت: درختی به باد: «چند وزی؟» باد گفت: «باد، بهاری کند گر چه تو پژمرده ای»

(ب ۳۲۱۲۸)

او تجلی حق را به صورت نوری دانسته که به درون کالبدهای انسانی - که چون چراغدان هایی بوده - راه یافته و به آنها جان بخشیده است:

فرمود که نور من مانده مصباح است مشکات و زجاجه گفت سینه و بصر ما را^۱

(ب ۸۸۹)

۱- تمثیلات برگرفته از آیه ۳۵ سوره نور.

وی این تجلی را حضور حق تلقی کرده‌است؛ چنان‌که گویا، حق از بالا به پایین آمده‌است و این-گونه حضور حق در جهان، به وقوع پیوسته‌است:

زهی وجود که جان یافت در عدم ناگاه زهی بلند که جان گشت در چنین پستی

(ب ۳۳۰۷۵)

علاوه بر این، تجلی حق دمام و بدون انقطاع است، به مصداق آیه «کل یوم هو فی شان»:
یک پاره اخضر می‌شود یک پاره عبهر می‌شود یک پاره گوهر می‌شود یک پاره لعل و کهربا

(ب ۱۶۱)

تجلی حق در قوس نزول و پدیدار شدن در این عالم، صورت‌ها و جلوه‌های مختلف می‌گیرد و اشیاء مختلف را شکل می‌دهد:

ای طالب دیدار او، بنگر درین کهسار او

ای که، چه باده خورده‌ای؟ ما مست گشتیم از صدا

(ب ۱۶۲)

درک این تجلیات حق، امر ساده‌ای نیست و بدون زحمت به دست نمی‌آید و می‌گوید:
از بیانات مولوی در موارد فوق براساس غزلیات وی برمی‌آید که به عقیده او، تجلی حق بر اساس لطف و رحمت بی‌کران حضرتش و از عدم، صورت پذیرفته‌است. وی تجلی حق را چون نوری دانسته که از مقام متعالی حق، به عرصه هستی پا نهاده‌است و به‌طور پیوسته، این ظهور رخ می‌دهد. به عقیده وی ارزش عالم از آن روست که عرصه تجلی و ظهور حق، محسوب می‌شود. با وجود این مطالب، او درک بهتر تجلیات حق را ساده نمی‌انگارد، بلکه فهم تجلی، به عقیده وی، نیاز به زحمت بسیار دارد. برای درک بهتر تجلیات حق از نظر مولوی، لازم است، به بحث تجلی در ساحت ذات و اسماء ذات و صفات و فعل خداوند از نظر او، جداگانه پرداخته‌شود، تا دیدگاه و نظریات وی، در باب تجلی به‌خوبی روشن گردد.

تجلی ذاتی حق یا مقام کنز مخفی در دیوان شمس

اولین تجلی و ظهور حق، «فیض اقدس» نام دارد که تجلی حق، در اسماء و صفات و بالاتر از آن مقام ذات حق است و آن را «غیب الغیوب» و «کنز مخفی» و «تجلی ذاتی» یا «تجلی ذات للذات» می‌گویند (همایی، ۱۳۷۶: ج ۲، ۸۰۸). خدای مولوی، خدایی است که دوست داشته، شناخته‌شود و خود را از گنج سرمدی و نامتناهی خویش، ظاهر سازد (شیمل، ۱۳۸۹: ۳۱۶)؛ به عبارتی، دلیل اصلی آفرینش از نظر او، همین اشتیاق و عشق بوده و از فرط این عشق، خدا خودش را آشکار کرده‌است. در

این حالت خداوند از مقام احدیت خویش، با فیض اقدسش، به مرتبه واحدیت یا وجود منبسط وارد شده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۵۹):

که کنزاً کنت مخفیاً فاحبیت بان اعرف برای جان مشتاقان بر غم نفس طنازه

(ب۲۴۳۹۲)

یعنی او تجلی ذات حق و نظام خلقت را بر اساس حدیث کنز مخفی، در اثر دوست داشتن و اشتیاق حضرت حق دانسته است. او در جای دیگری، همه هستی را مخلوق انوار الهی می داند که در امتداد این کنز مخفی - که مقام احدیت و ذات حق است - به وجود آمده است؛ در واقع به عقیده وی، ابتدا این گنج مخفی خود را به صورت نوری آشکار کرده که او در اینجا، اشاره به تعیین اول دارد که در مرتبه فیض اقدس رخ می دهد و سپس در مرتبه ای دیگر، از شعاع های این نور، خلائق آشکار شده اند:

فَحَمْدًا ثُمَّ حَمْدًا ثُمَّ حَمْدًا بِمَا أَرُونِي خَلْقَ السَّمَاءِ

مِنَ النُّورِ الْمُمَدِّدِ كُلُّ نُورٍ مِنَ الْكَنْزِ الْمُكْنَزِ فِي الْخَفَاءِ

(ب۳۴۱۵۳ و ۳۴۱۵۴)

پادشاه اعظم، همان مقام ذات و مقام احدیت و غیب الغیوب است. مولوی می گوید، او در مقام غیب الغیوبی در را بسته بود. به همین جهت، کسی از مقام ذات و مقام غیب الغیوبی حق خبر نداشته و نمی تواند خبردار شود، اما ناگهان: دلق آدم پوشید و بیرون آمد؛ یعنی حق لباس آدمی پوشید و ظاهر شد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ج ۲، ۴۲۸). مراد آن است که به مرتبه ذات حق هیچ موجودی، حتی وجود مقدس پیامبر هم راه ندارد، اما از مرتبه تجلیات حق - که می توان مخلوقات او هم نامید - پیامبران و اولیاء و امامان معصوم آگاهی و دسترسی دارند و در همان مرتبه تجلیات حق است که وحدت وجود مطرح می شود و به تعبیر مولوی حق دلق آدم می پوشد. نگاه و تعبیر او در کاربرد واژه دلق، بسیار حساب شده است؛ زیرا نگفته است حق انسان می شود بلکه معتقد است، لباس انسانی بر تن می کند. در اینجا او عقیده عرفانی خویش را در مورد آنکه ظهورات در واقع وجود خود را از حضرت حق اخذ کرده اند، نشان می دهد و اشاره به دلق آدمی پوشیدن، به خوبی بیان گر آن است که موجودات، وجودات مجزایی از حضرت حق نداشته و جدای از او نیستند؛ بلکه ظهوراتی از حق، در مراتب دیگر هستند. از این مباحث می توان چند مطلب را استنتاج نمود:

الف - به عقیده او، ظهور حق در اثر لطف بی چون حضرت حق بوده و از عدم و نیستی صورت گرفته است. وی بارها بر این مطلب تأکید ورزیده است:

همه بی خدمت و رشوت رسد از سر لطف نه عدم بود من و ما که بدادی من و مایی

(ب۱۱۸۴۲)

ب- حق در اثر این لطف مانند خورشید، همه عالم را دربر گرفته؛ به عبارتی این لطف، عالم‌گیر بوده است:

خورشید که می‌دزد ازو مشرق و مغرب از لطف بود گر به صطرب در آمد

(ب ۶۷۳۳)

ج- او در بحث از تجلی ذاتی حق، با توسل به حدیث کنز مخفی، آفرینش جهان را حاصل اشتیاق و رحمت و عشق خدا دانسته است. همه عالم در نیستی و عدم ساکن بوده است و سپس به عقیده او، تجلی ذات حق از سر عشق و با لطف بی‌کران و عام و به جهت شناخته شدن صورت گرفته و همه عالم ظهور یافته است. به اعتقاد او، ذات حق در ابتدا بنا بر حدیث کنز مخفی، از مرتبه احدیت خویش و با فیض اقدسش، از مقام غیب الغیوب، متجلی شده است. اگرچه مولوی در این مسائل به اصطلاح‌سازی نپرداخته است، اما در غزلیات خود به خوبی این عقاید را بیان کرده است. علاوه بر اینها، وی در غزلیات خویش، به تعینات و نیز به تجلی حق در مراتب وجودی، اشاره داشته است.

- تجلی اسماء ذاتی و صفاتی و فعلی

بنابر آنچه گفته شد تجلی ذاتی حق، از مرتبه ذات، به فیض اقدس صورت گرفته است. تجلی بعدی حضرت حق، از مرتبه فیض اقدس، به فیض مقدس است؛ در این تجلی اسماء ذاتی و صفاتی و فعلی حضرت حق، در کثرات آشکار می‌شود؛ بدین صورت، آدمی می‌تواند این تجلیات را که مظاهر و حضورات حق محسوب می‌شوند، در این جهان نظاره کند (یثربی، ۱۳۹۲: ۳۳۹-۳۳۵). به عبارت دیگر، نور حق در مرتبه واحدیت^۱، تابش می‌گیرد و در اثر این تشعشعات الهی، همه عالم آشکار و متجلی می‌شود. این مرتبه تجلی حق، با اسماء و صفات حق، صورت گرفته است (قیصری، ۱۳۸۱: ۸۰). به عقیده مولوی، از آن‌جاکه آدمی نمی‌تواند به ذات حق راه یابد؛ باید خدا را در تجلیات حضرتش جستجو کند:

درون ظلمتی می‌جو صفاتش که باشد نور و ظلمت محو ذاتش

(ب ۱۳۰۸۱)

پس با این مطالب می‌توان نتیجه گرفت که مولوی، در مورد تجلیات اسمائی و صفاتی و افعالی معتقد است:

۱- واحدیت، واسطه بین احدیت و مقام خلق است (قیصری، ۱۳۸۱: ۷۹).

الف: از نظر او، به دلیل تشعشات نورانی حق (تجلیات حق)، خلایق قادر به دیدن اصل و منبع این تشعشات نیستند؛ لذا تنها می‌توانند، خدا را در همین تجلیات صفاتی وی مشاهده‌کنند؛ از این رو، او انسان را به مشاهده تجلی صفات حق، دعوت می‌کند (ابوالقاسمی، ۱۳۹۲: ۱۹۰):

ز نورافشان ز نورافشان نتانی دید ذاتش را بین باری بین باری تجلی صفاتی را

(ب ۸۳۰)

ب: در حالت عادی انسان‌های عادی، اشیاء و موجودات را چیزهایی غیر از خدا می‌بینند و قادر نیستند، آن‌ها را همان‌طور که واقعاً هستند، ببینند؛ لذا آدمی باید قفس هستی خود را بشکند، تا همه اشیاء و موجودات را مظاهر اسماء و صفات خدا ببیند (چیتیک، ۱۳۸۹: ۳۶۰).

بگیر دامن عشقی که دامنش گرم است که غیر او نرھاند تو را ز اغیاری

(ب ۳۲۵۱۲)

ج: رویت تجلیات حق در این بخش، از طریق چشم ظاهر نیست، بلکه آدمی تجلیات حق را از طریق آینه دل خویش می‌تواند ببیند و با نظر به دل، می‌تواند انعکاس حق را مشاهده‌کند. از سوی دیگر باید گفت، از نظر مولوی، صفات حق که از تجلیات اسمائی حق ناشی شده، توسط آینه دل قابل دیدن هستند و درواقع خداوند به آدمی این توانایی را داده‌است، تا از طریق دلش خدا را بشناسد. پس آدمی با نظر به آن‌ها می‌تواند حق را بشناسد و تحت شرایطی، می‌تواند با صفات حق خوبگیرد. مولوی در بحث از تجلی صفات حق، به مسئله درک آدمی و شناخت آدمی از حق تأکید می‌کند؛ چراکه به عقیده وی، در این مرتبه از ظهور حق، آدمی می‌تواند حق را درک کند و خود حضور حق در عالم گردد.

د: جایی که بیشترین نظر مولوی را به توصیف معشوقه خویش بر می‌انگیزد، مربوط به بحث تجلی اسماء و صفات خداست؛ همان‌طور که خود او بیان می‌دارد، اینجا جایی است که می‌شود معشوق را دید؛ یعنی جایی که خدا ظهور می‌کند، مرتبه اسماء و صفات حق است؛ و همان‌طور که گذشت، از این آیات بر می‌آید که او معتقد است، آدمی را به مرتبه ذات حق راهی نیست و بنابراین در ظهور اسماء و صفات و افعال حق است که می‌توان، او را مشاهده کرد. این تجلیات همه عالم را دربر می‌گیرد. تشبیه تجلیات اسمائی حق به نورافشانی، بیان‌گر آن است که او همه عالم را تجلیات حق دانسته‌است. از سوی دیگر باید گفت، از نظر او، صفات حق که از تجلیات اسمائی حق ناشی شده، توسط آینه دل قابل دیدن هستند و درواقع خداوند به آدمی این توانایی را داده‌است، تا از طریق دل، خدا را بشناسد. او در غزلیاتش نشان داده‌است، چگونه آدمی به مرتبه‌ای دست می‌یابد که با صفات حق خو گرفته و خود حضور حق در عالم تلقی گردد.

تجلی اسماء خاص حق در بندگان خاص

براساس آنچه مولوی از تجلی حق در عالم، بر حسب دیدگاه عرفانی‌اش بیان داشت، اینگونه بر می‌آید که آدمی، بهتر از هر چیز دیگری، در عالم تجلی و ظهور حق، محسوب می‌گردد. به اعتقاد او همه صفات و افعال آدمی، تجلیگاه و عرصه حضور اسماء خدا هستند. این تأکید وی، احتمالاً به عقیده عرفا، درباره حضرات وجود بازمی‌گردد. او با این عقیده، انسان کامل را بر حسب باطنش، مظهر جمیع اسماء و صفات الهی خوانده‌است؛ البته او لفظ «انسان کامل» را به کار نبرده‌است، اما با اشاره به مقام و منزلت او و گاهی با لفظ شیخ و پیر و مراد، به بحث درباره انسان کامل و ارتباط او با خدا و جهان انسان‌ها پرداخته‌است (خیاطیان، ۱۳۸۹: ۶۴)؛ لذا او انسان کامل را به واسطه اسماء نورانی حق، از مخلوقات جدا دانسته است. او کسب صفات و اسماء حق را تا مرحله انسان کامل شدن، بر اساس احادیث قرب نوافل و فرائض در غزلیات خود نشان می‌دهد که به این دو حدیث، پرداخته می‌شود.

الف: قرب نوافل یا تجلی اسم باطن حق

مولوی همانگونه که عرفا درباره انسان کامل و تجلی حق در آدمی، به این احادیث اشاره داشته‌اند، بارها این احادیث را در اشعارش ذکر کرده‌است. بنابر قرب نوافل چنان که گفته شد، دیدگاه عرفا این است که صفات حضرت حق، در درون بنده پنهان می‌شود و حق چشم بنده می‌شود، که با آن می‌بیند، و گوش بنده می‌شود که با آن می‌شنود و.... به عبارتی این مرحله، مرتبه ظهور اسم «باطن» حق است. مولوی نیز در اشعار خود، ضمن اشاره به این حدیث، این تفکر را بیان می‌کند. وی در جایی در دیوان شمس، این حدیث را به زیبایی بیان داشته و اینگونه ظهور حق را در علم به تصویر می‌کشد:

هرچه کنی تو کرده من دان هرچه کند تن، کرده بود جان

چشم منی تو، گوش منی تو این دو بگفتم باقی می دان

(ب ۲۱۸۶۰ و ۲۱۸۶۱)

وی وصول به این قرب را در اثر عنایت حق دانسته‌است. در این حالت، ذات آدمی، صفات حق تعالی خوانده می‌شود. منظور او آن است که آدمی در اثر لطف و کرم الهی می‌تواند به درجه‌ای دست-یابد که صفات ذاتی حق در او متجلی شود:

ذات من نقش صفات خوش توست من مگر خود صفت ذات توام؟

گر کرامات ببخشد کرمت مو به مو لطف و کرامات توام

(ب ۱۷۶۳۸ و ۱۷۶۳۷)

او چنین بنده‌ای را همچون دریایی دانسته‌است که صفات کبریایی حق در او پنهان شده‌است:

تویی گوهر که محو است دو هزار بحر در تو تویی بحر بی کرانه ز صفات کبریایی

(ب. ۳۰۳۱۹)

درواقع لفظ «محو» در غزل او، اشاره به همان پنهان شدن حق در آدمی و به نوعی ظهور اسم «باطنی» حق در بنده دارد. از نظر او صفات حق زمانی بر انسان وارد می شود که انسان صفات خود را از دست داده باشد و در اصطلاح عرفانی، آدمی از صفات خویش، فانی شود:

خیال تُرک من هر شب صفات ذات من گردد که نفی ذات من در وی همی اثبات می گردد

(ب ۵۹۵۳)

مولوی عکس این موضوع را نیز در جایی بیان می کند که در مجموع، نشان می دهد که صفات حق و خلق در یک جا نمی تواند جمع شود:

فاش و صریح گو که صفات بشر گریخت زیرا صفات خالق جبار می رسد

(ب. ۹۱۰۴)

این جمع ناشدنی بودن برای آن است تا نشان دهد آدمی در این مقام از خویش فانی شده و صفات حق در او جای گرفته است و به این دلیل آدمی در این مرتبه تجلیگاه حق است. پس از آن بنده به سبب آن که صفات حق را در درون خویش دارد؛ در محدوده این قالب کوچک و خاکی نمی گنجد:

تنگ است بر او هر هفت فلک چون می رود او، در پی رهنم؟

(ب ۱۸۳۴۸)

در مجموع باید گفت، به عقیده مولوی، در قرب نوافل به سبب تجلی اسم باطن، صفات حق بر بنده متجلی می شود. از طرفی در این حالت بنده از صفات خویش فانی شده و به نوعی حضور خدا محسوب می شود. مولوی فنای عبد از خویش را بدان جهت دانسته که صفات خلق و عبد یک جا جمع نمی شود؛ پس بنده از خود فانی می شود و صفات حق بر عبد وارد می شود. در چنین حالتی، هر عملی که از بنده سر بزنند، در واقع فعل خداست.

ب: قرب فرائض یا تجلی اسم ظاهر حق

مولوی در دیوان شمس، قرب فرائض را این گونه شرح می دهد؛ هرگاه آدمی در اثر قرب نوافل از صفات خود فانی شود، پس از آن بنده، صفات حق را از او می گیرد:

در صفات او صفاتم نیست شد هم صفا و هم صفاتم می دهد

(ب. ۸۴۸۴)

و به عبارتی، انسان خوی خدایی می‌گیرد:

تو خدای خوئی، تو صفات هوئی تو یکی نباشی، تو هزار توئی

(ب. ۳۳۲۰۵)

از طرفی، به عقیده او، انسان وقتی به مرتبه قرب فرائض نائل گردد، دیگر نایب حق محسوب نمی‌شود، بلکه در این مقام، بنده عین اسماء و صفات الهی است و گویا در این جاست که انسان جامعیت اسماء الهی را یافته‌است و جامع اسماء ظاهر و باطن حق گشته و حضور کامل حق بر زمین است:

چون نمک دیگ و چو جان در بدن از همه ظاهرتر و پنهان ماست

نیست نماینده و خود جمله اوست خود همه ماییم چو او آن ماست

(ب. ۵۳۶۰ و ۵۳۶۰)

زیرا او از اوصاف انسانی‌اش محوشده و در اوصاف حق ظهور یافته‌است:

محمومی‌گردد در پرتو دلدار من می‌نتانم فرق کردن از دلم دلدار من

(ب. ۱۸۲۰)

براساس قرب فرائض انسان کامل (پیر) مظهریت کامل اسماء الهی را به دست می‌آورد. بنابراین گرچه او ظاهر بشری دارد، اما او را دیگر نباید چون یک بشر عادی دانست؛ زیرا سراسر وجود او را اوصاف الهی فراگرفته‌است:

بدان که پیر سراسر صفات حق باشد و گرچه پیر نماید، به صورت بشری

(ب. ۳۲۷۰۹)

مولوی انسان کامل را به سبب آن که تجلی کامل حق است، جاودان می‌داند؛ چراکه صفات الوهی بی‌حد و بی‌کران و ابدی‌اند:

طمع مدار که عمر تو را کران باشد صفات حقی و حق را حد و کران ز کجا

(ب. ۲۴۲۱)

به‌علاوه او معتقد است که انسان کامل، زمانی که به درجه قرب فرائض می‌رسد، دیگر آلت حق شده‌است؛ لذا همه اعمال و رفتار او، اعمال و رفتار حق محسوب می‌شود:

سیف حق گشتست شمس‌الدین ما، در دست حق

آفرین آن سیف را و مرحبا سیاف را

(ب. ۱۵۶۰)

در این مقام انسان کامل، در واقع حضور خدا در زمین است؛ زیرا اسم ذاتی «ظاهر» حق در قرب فرائض، آشکار شده است و آدمی جامع صفات و اسماء ذاتی حق گردیده است. از این رو، مولوی توصیه می‌کند که برای مشاهده تجلیات الهی، به سوی انسان کامل باید نظر کرد و با او همراه شد:

منشین با دو سه ابله که بمانی ز چنین ره تو ز مردان خدا جو، صفت جان و جهان را

سوی آن چشم نظر کن که بود مست تجلی که در آن چشم بیایی گهر عین و عیان را

(ب ۱۸۳۰ و ۱۸۳۱)

در مجموع با توجه به اقوال مولوی، چنین می‌توان فهمید که بنده اگر از قرب نوافل بالاتر برود، آنگاه به مقام قرب فرائض یا جمع بین قربین، نائل می‌گردد و صفات حق در او ظاهر می‌شود. در این حالت از نظر او، بنده جامع همه اسماء و صفات الهی است. علاوه بر این، به عقیده وی آدمی در قرب فرائض به دلیل آن که خوی و صفات حق را گرفته است، آلت حق شده و به عبارتی حضور حق در جهان، محسوب می‌شود؛ لذا او همراهی و نظر در انسان کامل را به آدمی، توصیه می‌کند؛ زیرا همراهی با او، همراهی با حق است. او انسان کامل را به سبب آن که تجلی کامل حق است، جاودان می‌داند؛ چراکه صفات الوهی بی‌حد و بی‌کران و ابدی‌اند. در ادامه، بارزترین مصداق انسان کامل یا تجلی کامل حق، یعنی شمس تبریزی پرداخته می‌شود که براساس آنچه درباره قربین گفته شد، ستایش این انسان کامل، به‌عنوان تجلی کامل اسماء و صفات حق، روشن می‌گردد.

شمس تبریزی، جلوه‌ای از تجلی کامل حق

اکثر اشعار مولوی، در دیوان شمس، به نام و برای شمس است. او در این اشعار شمس را مورد ستایش قرار می‌دهد، به گونه‌ای که به نظر می‌رسد، بعضی اشعار او شرک‌آلود است؛ اما با دانستن اندیشه او درباره تجلی خداوند، این شبهه از بین می‌رود. در واقع باید گفت، او در دیوان شمس، از دو شمس یاد می‌کند؛ یکی ذات خدا و دیگری تجلی جامع اسماء و صفات خداست؛ این که گاهی به نظر می‌رسد، منظور شمس تبریزی است، از آن جهت است که خود شمس هم حق است. لذا باید گفت، در غزلیات شمس خطاب وی، همیشه به حق است؛ یعنی این که او، گاهی در مورد شمس تبریزی، لفظ ناگنجایی در جهان را نسبت می‌دهد نیز، به جهت برخوردار بودن از صفات الهی است؛ زیرا وقتی آدمی به مرتبه قرب فرائض نائل گردد، به حدی خوی و سرشت خدایی می‌گیرد که جهان از جهت اوصاف حق گنجایش او را ندارد. مولوی این مطلب را در جاهای دیگر نیز درباره هر انسان کاملی ذکر کرده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳: ج ۱، ۶۰). به این ترتیب باید دانست، شمس تبریزی مصداقی از انسان کامل از نظر او بوده است؛ لذا مدح و ستایش او از جانب مولوی، به سبب مقام و منزلت او، به عنوان مظهر تمام و کمال صفات الهی بوده است:

از دلبر نهانی گر بوی جان بیابی در صد جهان ننگنجی، گر یک نشان بیابی
(ب ۳۱۰۹۶)

وی، شمس تبریزی را آینه تمام‌نمای صفات الهی دانسته‌است، لذا عدم درک این حقیقت که او
(انسان کامل)، تجلی کامل و تام حق است را چون کفر می‌داند:

شمس الحق تبریزی! در آینه صافت گر غیر خدا بینم باشم بتر از کافر
(ب ۱۰۸۲۹)

با وجود این، مولوی قبول دارد که انسان کامل عیناً خدا نیست، ولی این ابیات در معنای آن است
که انسان کامل، به دلیل آنکه جامع اسماء الهی‌اند، شایستگی مدحت دارند، اشاره به سجده‌نکردن
ابلیس به آدم می‌کند - مطابق آیه سی و یکم سوره حجر - و همچنین اشاره می‌کند که مسلماً، انسان
کامل، خدا نیست؛ از این جهت که ذات خدا متعالی است. وی نهایتاً شمس تبریزی را مصداقی از
انسان کامل و تجلی کامل خدا معرفی می‌کند؛ یعنی به سبب آن که او حضور خدا در عالم است، در
نتیجه دارای علو و شایسته مدحت است:

ز آدم اگر بگردی او بی‌خدای نیست ابلیس وار سنگ خوری از کف خدا
آری خدای نیست ولیکن خدای را این سستی است رفته در اسرار کبریا
چون پیش آدم از دل و جان بدن کنی یک سجده به امر حق از صدق و بی‌ریا
هر سو که تو بگردی از قبله بعد از آن کعبه بگردد آن سو بهر دل تو را...
مجموع چون شوم؟ چو به تبریز شد مقیم شمس الحقی که او شد سر جمع هر علا

(ب ۲۲۵۳-۲۲۵۷)

در مجموع باید گفت، مولوی در غزلیات هیچ وقت به غیر حق اشاره نمی‌کند. او هرکجا هم به
شمس اشاره کند، باز مراد او حق است، چون شمس در نظر او، تجلی حق تعالی است و او همیشه حق
را معشوق خود می‌داند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ج ۱، ۲۸۸ و ۲۸۹). در این معنا، همه ستایش و
بزرگداشتی که در دیوان نسبت به شمس تبریزی دیده می‌شود، به اعتبار دیگری است؛ یعنی شمس به
عنوان شمس مطرح نیست، بلکه شمس یکی از وجوه تجلی انسان کامل، در تاریخ است و این امری
است که از آغاز تاریخ بشریت جلوه‌ها و ظهورات گوناگونی داشته‌است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳: ج ۱،
۶۰).

نتیجه گیری

مولوی در دیوان شمس، تجلی اسماء و صفات حق را با نگرش عرفانی خود، بیان داشته است. او عالم هستی را تجلی ذات حق دانسته که بنا بر حدیث کنز مخفی، از روی لطف و با عشق بر خویش صورت پذیرفته است. بنابراین عالم، چیزی جز لطف و اشتیاق حق نیست. البته او عالم را ذات حق نمی داند، بلکه تشعشعاتی از ذات حق دانسته است و این تشعشعات، اسماء متعدد حضرت حق است؛ اسماء و اوصافی که در سراسر عالم هستی دیده می شوند. بر این اساس، عالم عرصه ظهور اسماء و صفات حق است. به عقیده وی از آنجا که آدمی قادر به دیدن و درک ذات حق نیست؛ لذا در همین تجلیات است که می تواند حق را رؤیت کند. از این رو، آنچه او در توصیف معشوق خویش یعنی خداوند بیان داشته، مربوط به این ساحت است. از سوی دیگر، وی در دیوان شمس، در بیان تجلیات اسماء و صفات حق در عالم، بیشتر به تجلی اسماء و صفات حق، در آدمی توجه کرده است. از این رو، در بحث از تجلیات حق، وی سخن را به انسان کامل جهت داده و در واقع انسان کامل را بنا بر آنچه حق تعالی در حدیث قرب نوافل و فرائض فرموده، تجلی بهترین اوصاف حق دانسته است؛ او در بیان اندیشه های عرفانی خویش در باب انسان کامل، به اصطلاح سازی پرداخته است. بلکه با همان الفاظ ساده و بعضاً اشاره به احادیث، مبانی فکری و عرفانی خود را به قلم آورده است؛ چنان که در بیان عالی ترین تجلی صفات ذاتی حق، در بیشتر غزلیاتش به شمس تبریزی - به عنوان مصداقی از انسان کامل - اشاره داشته است. مولوی نهایتاً معتقد است که چنین انسان هایی، در واقع کامل ترین ظهور حق در عالم هستی اند؛ لذا شایسته پیروی و حتی ستایش اند. همچنان که خود او، بارها به ستایش شمس تبریزی، پرداخته است؛ زیرا ستایش شمس، نه ستایش یک انسان، بلکه ستایش تجلی و ظهور حق در جهان هستی است. بنابراین ستایش او از شمس، مطابق با عقاید عرفا در باب انسان کامل - که برگرفته از احادیث قربین است - امری مقبول است. از این رو می توان گفت، بهترین صورت درک تجلی اسماء و صفات حق را در دیوان پرشور شمس شاهد هستیم.

منابع و مأخذ

- (۱) قرآن کریم
- (۲) آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۷۶)، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، چ ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- (۳) _____، (۱۳۸۰)، *شرح مقدمه قیصری*، چ ۵، قم: بوستان کتاب.
- (۴) ابوالقاسمی، سیده مریم، (۱۳۹۲)، *اصطلاحات و مفاهیم عرفانی دیوان شمس*، چ ۳، تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه.
- (۵) امینی نژاد، علی؛ بابایی، مهدی؛ کرمانی، علیرضا، (۱۳۹۰)، *مبانی و فلسفه عرفان نظری*، چ ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- (۶) ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۹)، *شعاع شمس: غزلیات شمس تبریزی به روایت دکتر دینانی*، مصاحبه: کریم فیضی، چ ۱، تهران: اطلاعات.
- (۷) ابن عربی، محیی‌الدین، (۱۳۶۶)، *فصوص‌الحکم*، تعلیقات: ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهراء.
- (۸) _____، (۱۳۸۹)، *فصوص‌الحکم*، ترجمه و توضیح و تحلیل: محمدعلی موحد؛ صمد موحد، چ ۵، تهران: کارنامه.
- (۹) ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان‌العرب*، ج ۱۴، بیروت: دار صادر.
- (۱۰) بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۴۴)، *عبهر العاشقین*، مقدمه و تصحیح: هانری کوربن؛ محمد معین، تهران: منوچهری.
- (۱۱) جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، *نقد نصوص فی شرح نقش‌الفصوص*، تصحیح و تحقیق: جلال‌الدین آشتیانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- (۱۲) چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۸)، *درآمدی به تصوف*، ترجمه: محمدرضا رجبی، چ ۲، تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- (۱۳) _____، (۱۳۸۹)، *راه عرفانی عشق*، ترجمه: شهاب‌الدین عباسی، چ ۵، تهران: پیکان.
- (۱۴) _____، (۱۳۹۰)، *اصول و مبانی عرفانی مولوی*، ترجمه: جلیل پروین، تهران: بصیرت.
- (۱۵) خمینی، روح‌الله، (۱۳۷۶)، *مصباح‌الهدایه الی‌الخلافة و الولاية*، محقق و مصحح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- (۱۶) خوارزمی، کمال‌الدین حسین، (۱۳۶۷)، *جواهر الاسرار و زواهر الانوار*، تصحیح: محمدجواد شریعت، اصفهان: مشعل.

- (۱۷) خیاطیان، قدرت‌الله، (۱۳۸۹)، بررسی تطبیقی انسان کامل ابن عربی و مولوی، خردنامه صدر، شماره شصت و یکم، صص ۴۰-۶۴.
- (۱۸) دهداری شیرازی، محمدبن محمود، (۱۳۸۰)، شرح الخطبه البیان، محقق و مصحح: محمدحسین اکبری ساوی، تهران: صائب.
- (۱۹) السراج الطوسی، ابونصر، (۱۹۱۴م)، اللمع فی التصوف، مصحح و محقق: رینولد آلین نیکلسون، لیدن: مطبعه بریل.
- (۲۰) شفیع کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۳)، غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر: محمدرضا شفیع کدکنی، چ ۶، تهران: سخن.
- (۲۱) شیمیل، آنه ماری، (۱۳۸۹)، شکوه شمس، ترجمه: حسن لاهوتی، مقدمه: جلال‌الدین آشتیانی، چ ۹، تهران: علمی و فرهنگی.
- (۲۲) طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، محقق و مصحح: احمد حسینی اشکوری، چ ۱، تهران: مرتضوی.
- (۲۳) طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۴)، آغاز و انجام، مقدمه و شرح و تعلیقات: حسن‌زاده آملی، چ ۴، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- (۲۴) درغانی، سعید، (۱۳۷۹)، مشارق الدراری شرح تائیه ابن‌فارض، مصحح و محقق: سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۲۵) قیصری، داوود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم قیصری، مصحح و محقق: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- (۲۶) _____، _____، (۱۳۸۱)، رسائل قیصری، مصحح و محقق: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- (۲۷) کاکایی، قاسم، (۱۳۹۱)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، چ ۵، تهران: هرمس.
- (۲۸) کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، الکافی، چ ۴، قم: دار الحدیث.
- (۲۹) گوهرین، سیدصادق، (۱۳۸۸)، شرح اصطلاحات تصوف، چ ۳، چ ۱، تهران: انتشارات زوآر.
- (۳۰) مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، چ ۸۴، بیروت: دارء الحیاء التراث العربی.
- (۳۱) مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، (۱۳۶۵)، شرح التعرّف لمذهب التصوف، مقدمه و تصحیح محمد روشن، چ ۴، چ ۱، تهران: انتشارات اساطیر.
- (۳۲) مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۶)، کلیات شمس تبریزی، تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۴، تهران: طلایه.
- (۳۳) همایی، جلال‌الدین، (۱۳۷۶)، مولوی نامه، چ ۹، تهران: هما.
- (۳۴) یثربی، یحیی، (۱۳۹۲)، عرفان نظری، چ ۸، قم: بوستان کتاب.

The Analysis of Tajalli (Epiphany) in Divan-e Shams

Azim Hamzeian, Tannaz Rashidi Nasab

Associate Professor, Department of Religions & Mysticism, University of Semnan,
ahamzeian@semnan.ac.ir Semnan, Iran. *Corresponding Author

PhD Student, Sufism & Mysticism, Semnan University, Semnan, Iran

Abstract:

Tajalli (Epiphany) of God in the universe is one of the most notable intellectual foundations of Sufism. The Gnostics believed that the universe is an epiphany of God's names and attributes and the most important of them is the "Perfect Man" that is the most perfect tajalli in the universe. Rumi is known as one of the greatest mystics of the Sufi history.. Rumi, has introduced the most complete emergence of perfect human in Sufism – in the most of his poems – Shams -e Tabrizi, so in this work, he has been praised Shams. This study is to expression and show the Rumi explores ideas about the that in fact, with his mystical view about emergence of the names and attributes of God with descriptive and analytical method in Divan-e-Shams, according to Supererogatory proximity hadiths and duties, the great epiphany of God, has been discussed at the ultimate unity.

Keywords:

Theoretical mysticism, Tajalli of Divine name and Attributes, Molavi, Perfect Man, Divan-e Shams.

