

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء

سال سوم، شماره ۶، بهار و تابستان ۱۳۹۱

بررسی مفهوم تجلی و انواع آن از دیدگاه ابن عربی

رضا فهیمی^۱

حسین آقا حسینی^۲

محمد رضا نصر اصفهانی^۳

تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۱۶

تاریخ تصویب: ۹۱/۴/۱۹

چکیده

مبحث تجلی از مباحث مهم عرفان اسلامی به شمار می‌رود. ابن عربی از بزرگ‌ترین عارفان اسلامی است و وی را بنیان‌گذار عرفان نظری دانسته‌اند. به همین دلیل، در این پژوهش، انواع تجلی از دیدگاه ابن عربی بررسی شده و تعبیرها و برداشت‌های مختلف شارحان آثار ابن عربی از مبحث تجلی و انواع آن، مورد مطالعه قرار گرفته است. به‌طور کلی، ابن عربی تجلی را به دو صورت «فیض اقدس» و «فیض مقدّس» می‌داند؛ صورت‌هایی که از دیدگاهی دیگر «تجلی ذاتی» و «تجلی اسمایی» نامیده می‌شود. همچنین در این مقاله، انواع دیگر تجلی از دیدگاه ابن عربی بررسی شده است؛ تجلی‌هایی مانند تجلی جلال و جمال، قرب و بُعد، ذاتی و اسمایی، قرب و شهادت، فیض اقدس و فیض مقدّس، و تجلی جن، بشر، فرشته و نیز تجلی انکار.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی ساوه، Fahimi.reza1980@gmail.com

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، h.aghahosaini@ltr.ui.ac.ir

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، Reza_252@yahoo.com

واژه‌های کلیدی: ابن عربی، تجلی، جلال، جمال، ذات، صفات، افعال، غیب، شهادت، فیض مقدّس.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث عرفان نظری، مبحث تجلی است که مباحث دیگر حول محور آن می‌چرخد. به‌طور کلی، تجلی خداوند به دو صورت است:

۱. **تجلی علمی یا ذاتی:** این تجلی همان فیض اقدس بوده، عبارت است از ظهور حق در علم الهی به حالت صور اعیان ثابت. در این تجلی، حق تعالی برحسب قابلیت و استعداد تجلی می‌کند و خود را در مرتبه علم و به صورت اعیان نمایان می‌سازد. پس حق تعالی از مقام احدیت به مقام واحدیت تنزل پیدا می‌کند که هر دو مقام در مرتبه الوهیت (حضرت الوهیت) قرار می‌گیرند.

۲. **تجلی شهودی وجودی یا فیض مقدّس:** بر اثر این تجلی، عالم خارج وجود پیدا می‌کند. این تجلی متناسب با استعداد و قابلیت اعیان، به آن‌ها هستی می‌بخشد و عالم را ایجاد می‌کند. در این تجلی، به وجود انسان نیاز پیدا می‌شود تا خلیفه خدا شود و صورت‌های اسمی و فعلی و ذاتی الهی را ظاهر کند.

در عرفان و حکمت اشراقی نیز انواع تجلی جمالی، تجلی جلالی، تجلی اسمایی و تجلی افعالی وجود دارد.

در حوزه هستی‌شناسی، مراحل تجلی ذات پروردگار در جهان به این صورت است که یک بار حق به حق متجلی شده، ذات باری تعالی جلوه تمام هستی می‌شود. نتیجه این تجلی، تحقق یگانگی است که عبارت است از مشاهدات ذات، صفات و افعال به حکم آخریت و ظاهریت که همان عالم شهود است. وقتی می‌گوییم همه عالم مظاهر تجلیات حق است، منظورمان تجلی اسما و صفات اوست.

حق جز از راه صفاتش شناخته نمی‌شود؛ چراکه ذات بی‌صفت از حیثه فهم و ادراک ما بیرون است. ما برای خداوند صفتهایی قائلیم و او را به نام‌هایی که بر آن صفتها دلالت دارد، می‌خوانیم. برای مثال، خدا را با صفت «رحم» یا «قدرت» یا «قهر» می‌شناسیم، آنگاه او را به اسم‌هایی چون «رحیم»، «قادر» و «قهار» که از آن صفتها حکایت می‌کند،

می‌خوانیم. اسم دلالت دارد بر صفت، و صفت دلالت دارد بر ذات، و صفت از ذات جدا نیست.

در حوزه معرفت‌شناسی، تجلی عبارت است از تجلی عام و تجلی خاص. تجلی عام همه موجودات را شامل می‌شود و تمام موجودات در آن مساوی‌اند. فضل و نور خداوند از این تجلی است. اما تجلی خاص سبب می‌شود انسان به حقایق و کمالات معنوی راه پیدا کند و متمایز کننده انسان مؤمن از کافر و عاصی است. اگر سالک خدا را مظهر خود ببیند، به تجلی کامل دست یافته است؛ اما اگر خود را مظهر خدا ببیند، به تجلی اکمل رسیده است.

وحدت وجود

اگر مسئله وجود از مهم‌ترین مسائل مابعدالطبیعه باشد، بی‌شک عرفان اسلامی، به‌ویژه عرفان حوزه ابن عربی، در طرح مسئله وجود بسیار اهمیت دارند و این مسئله را بیش‌تر از حکما و متکلمان دیگر مورد بحث قرار داده‌اند. خود ابن عربی به مسئله وجود اشاره‌هایی دارد، ولی پیروان او درباره این مسئله رسائل مستقلی نوشته‌اند. برای مثال، صدرالدین قونوی در *مفاتیح الغیب*، قیصری در *رسائل*، ابن‌ترکه در *تمهید القواعد*، و سیدحیدر آملی در *رسالة نقد التقيود في المعرفة الوجود منحصرًا به مسئله وجود پرداخته‌اند.*

اصطلاح «وجود» نزد پیروان ابن عربی معنای متفاوتی دارد. اعتقاد اساسی تصوف، به‌ویژه به آن صورتی که ابن عربی و شاگردان مکتب او تفسیر کرده‌اند، وحدت متعالی وجود یا وحدت‌الوجود است.

با اینکه ریشه‌هایی از وحدت وجود در جریان‌های فکری قبل از قرن هفتم هجری، اعم از اسلامی و غیراسلامی دیده می‌شود، مذهب وحدت وجود به‌گونه‌ای کامل و به‌صورت مشروح و منظم پیش از ابن عربی نبوده، و او نخستین عارفی است که در عالم اسلامی با ایمان راستین و شور و شوق فراوان این اصل و اساس را استوار ساخته است (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۲۶۱).

وحدت وجود- که اساس تعالیم عرفانی ابن عربی است و در کتاب‌های او، به‌ویژه در *فصوص‌الحکم*، با عبارت‌های مختلف بیان شده- مبتنی بر این فکر است که وجود حقیقتی

واحد و ازلی است. این وجودِ واحدِ ازلی خداوند است و وجودِ تنها وجود اوست. عالم با وجود اختلاف در شکل‌ها و صورت‌های کائنات آن، چیزی نیست مگر مظاهر گوناگون حقیقتی واحد که همان وجود الهی است. آرای ابن عربی از این نظریه ناشی شده است و این نظریه اساس نظرهای او به‌شمار می‌رود.

ابن عربی به وجود دو گانه - که یکی خالق باشد و دیگری مخلوق - قایل نیست، بلکه می‌گوید: فقط باید به وجودی قایل بود که آن را چون از یک وجه بنگرند، حق است و چون از وجه دیگر بنگرند، خلق است و بین آن دو وجه، تباین و تغایر ذاتی نیست؛ همان که ابن عربی از آن با عنوان‌های «حق بذاته» و «حق متجلی» یاد می‌کند.

در واقع وحدت وجود از نظر متصوفه، مایهٔ هماهنگ و جمع شدن تضادها و توحید امور ظاهراً متضاد و رنگ‌های مختلف وجودی است و عبارت از وحدت همهٔ کیفیت‌های مختلفی است که وسیلهٔ تشخیص سلسله‌مراتب کثرت می‌شود و هیچ ارتباطی به عقیدهٔ یک جوهری فلسفی که ابن عربی را به آن متهم ساخته‌اند، ندارد (نصر، ۱۳۸۲: ۱۱۱).

طبق نظر ابن عربی، وحدت وجود به این معنی است که خداوند نسبت به جهان تعالی مطلق دارد؛ اما جهان کاملاً از وی جدا نیست و به‌صورتی اسرار آمیز در او غوطه‌ور است. به این معنی که معتقد بودن به هر نوع حقیقتی، مستقل از حقیقت مطلق، شرک است و انکار «لا اله الا الله»؛ یعنی عبارت «لا اله الا الله» شهادت دادن به این است که جز حقیقت مطلق حقیقتی وجود ندارد. عالم و اشیا یی که در آن است، خدا نیست، ولی حقیقت آن‌ها حقیقت اوست. وجود حقیقتی واحد است و حدوث و تعدد و تکثر ندارد. این حقیقت واحد عبارت است از ذات حق که ازلی است.

به عقیدهٔ ابن عربی، این حقیقت واحد دارای تجلی ازلی است. وی این تجلی ازلی را فیض اقدس می‌خواند و آن را عبارت می‌داند از تجلی ذات الهی در صور جمیع ممکنات. همچنین وی این صور ممکنات را امر معقولی می‌داند که وجود عینی ندارد و همان است که آن را «اعیان ثابته در عدم» می‌خواند. ابن عربی معتقد است که این صور ممکنات در علم خدا ثابت است؛ همان‌طور که معانی نیز در عین موجود بودن (یعنی به اقتضای ظاهر شدن) در عقول انسان معدوم است؛ چون وجود خارجی ندارد. در نظر او، این اعیان ثابته

اهمیت بسیاری دارد؛ زیرا خدا از طریق همین اعیان به احوال کائنات عالم عالم است. البته او موجودات را جز به همان طوری که به اعیان ثابت آن‌ها علم دارد، به ظهور نمی‌آورد، و مثل این است که از حدود اعیان ثابت تجاوز نمی‌کند. به عقیده ابن عربی، این اعیان ثابت به حسب اقتضا، از عالم معقول به محسوس ظاهر می‌شوند. این ظهور همان است که محی‌الدین آن را فیض مقدس می‌خواند. او معتقد است که در عالم وجود، چیزی نیست که در مرحله ظهور برخلاف حالی باشد که در مرحله ثبوت داشته است.

پس ذات حق دو فیض یا دو تجلی دارد:

۱. فیض اقدس که اعیان ثابت به آن در عدم ثابت می‌شوند؛
۲. فیض مقدس که اعیان ثابت را در عدم و عالم محسوس ظاهر کرده، آن‌ها را به عرصه ظهور وارد می‌کند.

به این ترتیب، ابن عربی حدود کائنات را تبیین و تعیین کرده، معلوم می‌کند که وجود حقیقی واحد است که وقتی از نظر مظاهر به آن بنگرند و متعدّد و متکثرش ببینند، «خلق» نامیده می‌شود؛ اما وقتی به ذات و حقیقت آن وجود واحد بنگرند، آن‌همه کثرات را عین وحدت حق ببینند. با این همه، در نظر ابن عربی، وحدت حق با اشیا مانع از عشق‌ورزی خلق به حق نیست. زیرا به عقیده وی، تفاوت بین خلق و حق اعتباری، و حقیقت آن‌ها یکی است. بنابراین، هر چیزی به جنس خود عشق می‌ورزد و تجاذبی که در عالم وجود دارد، به همین سبب است.

در نتیجه، موجود حقیقی واقعی ذات اقدس حق جلّ جلاله است و سایر عوالم شأنی از شئون وجود حقیقی و تجلی‌ای از تجلیات آن است. برای مثال، عالم عقلی با تجلی اول او به وجود آمد و با تجلی دومش عالم نفس و... همین‌طور تجلیات ادامه یافت تا به خلق و آفرینش این عالم حسّی انجامید. بنابراین، آنچه در خارج هست، موجود حقیقی، ثابت، و از شئون اوست. هر شأنی از شئون آن ذات مقدس عالمی از عوالم است که در مرتبه خود تمام و کمال است، و هر عالمی آثار و صفات خاص آن عالم را دارد...؛ همین‌طور تا پست‌ترین و محدودترین عوالم که همین عالم ماده باشد. این عالم هم کیفیتی خاص و صورت‌ها و حدودی دارد که لازمه این مرتبه از وجود است، و وجود و آثار آن مخصوص همین عالم است و همین‌طور عوالم دیگر.

گفته شد که مبحث تجلی از محوری‌ترین مباحث جهان‌بینی عرفانی است. محی‌الدین ابن عربی - که از بزرگ‌ترین مشایخ عرفان به‌شمار می‌رود - در مواضع مختلف آثارش به این مبحث اشاره کرده است. کلیت افکار او دربارهٔ ساختار وجودی عالم به بحث تجلی بازمی‌گردد. می‌توان گفت که عصاره و خلاصهٔ عرفان ابن عربی نظریهٔ او دربارهٔ تجلی است. این نظریه در عرفان اسلامی و حکمت متعالیه، فراوان مورد استفاده قرار گرفته و تقسیم‌های مفصلی از آن ذکر شده است.

ملاصدرا تعبیرهای نزول، افاضه، تجلی، نفس رحمانی، علیت و تأثیر را مترادف با هم و همه را از مصادیق تجلی ثانوی حق دانسته؛ یعنی ظهوری که ضامن تحقق کثرت و تعدد در عالم است. به عبارت دیگر، نزول وجود حق در مرتبهٔ ممکنات به واسطهٔ ظهور ثانوی است: «همانا وجود حق تعالی ظهور واحدی بر اشیا و ظهور واحدی بر ممکنات دارد و ظهور بر اشیا همان ظهور ثانی حق در مرتبهٔ افعال است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۵۷).

خوارزمی، از شارحان *فصوص الحکم*، نیز معتقد است که در عرفان و حکمت متعالیه، خلقت جهان عبارت است از تجلی ذات حق: «موجودات همگی تجلیات الهی هستند و نمایانگر صفات متکثرهٔ ذات حق و فی حدّ ذاته از خود چیزی ندارند.» (کمال خوارزمی، ۱۳۶۷: ۶۸).

واژه دیگری که در مبحث تجلی باید به آن پرداخته شود، «ظهور» است. عبدالرزاق کاشانی در تعریف ظاهر بودن ممکنات می‌گوید: «ظاهر بودن ممکنات عبارت است از تجلی حق به صور اعیان و صفات آنها که به نام وجود اضافی نامیده می‌شود و گاهی بر آن ظاهر وجود اطلاق می‌گردد.» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۶۴). ممکنات به واسطهٔ این تجلی آشکاری و بروز می‌یابند. در بحث وحدت شخصی وجود، منظور از سخن گفتن از ظهور حق، تجلی او در اسما، صفات و تعینات متکثر است؛ زیرا در دیدگاه عرفانی موجودات مظاهر و نشانهٔ وجود حق هستند و او خود را در آنها نموده است.

عرفا برای روشن شدن مبحث تجلی و محسوس کردن آن برای عامه، مثال‌هایی مانند انسان و آینه، شاخص و سایه، واحد و کثرات، و مداد و حروف را بیان کرده‌اند؛ اما تجلی، با حلول و اتحاد یکسان نیست. در تمثیل انسان و آینه، گفته شده است که عکس ظاهر شده در آینه، نه همان شخص خارجی مقابل آینه است و نه مثل شخص خارجی وجودی

فی نفسه دارد، بلکه هستی آن به هستی شخص مقابل وابسته است. تجلیات حق نیز همین گونه هستند: نه معدوم مطلق اند، و نه موجودی اصیل. جامی در نقد النصوص به تمثیل آینه اشاره کرده است:

هر شش جهتم ای جان منقوش جمال تو در آینه در تابی چون یافت صقال تو
آینه تو را بیند اندازه عرض خود در آینه کی گنجد اشکال کمال تو

(جامی، ۱۳۷۰: ۲۰۳)

عرفا و حکما در تبیین تجلی و رابطه خدا و عالم، تمثیل‌های مختلفی دارند؛ تمثیل‌هایی مثل آینه و صورت، شاخص و سایه، مداد و حروف، رابطه نفس انسانی با بدن، رابطه متکلم با کلام، رابطه مصدر و مشتقات آن، رابطه دریا و امواجش، نسبت کل به جزء، و نسبت آفتاب به شعاع‌هایش. نظریه وحدت شخصی وجود و نظریه تجلی از نظر مفهومی با یکدیگر تفاوت دارند؛ اما ملازم یکدیگرند و با اثبات هر یک دیگری نیز به‌طور غیرمستقیم اثبات می‌شود. زیرا با اثبات وحدت شخصی وجود، وجود حقیقی از دیگر موجودات نفی می‌شود و این نتیجه به دست می‌آید که غیر واجب - که به واسطه وجود حق ظهور یافته‌اند - نمودهای آن وجود محسوب می‌شوند. مدرس زنوزی در بحث از وجود منبسط، می‌گوید: وجود منبسط همان تجلی ساری در اشیا و رابطه میان خدا و ممکنات است (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۳۶۴)

برای واکاوی مبحث تجلی در عرفان ابن عربی، ناگزیر باید درباره اصطلاح اعیان ثابت - که گویا اولین بار ابن عربی آن را وضع کرده است - توضیح داد. در عرفان ابن عربی و پیروان او، اعیان ثابت عبارت است از حقایق و ذات و ماهیات اشیا در علم حق. به بیان دیگر، صور علمی اشیا از ازل در علم حق ثابت بوده است و تا ابد نیز همچنان ثابت خواهد ماند. برخی از تعریف‌های مختلفی که درباره اعیان ثابت عرضه شده، عبارت است از: حروف عالیات (کمال خوارزمی، ۱۳۶۷: ۳۹/۱)، اعیان ممکنات در حال عدمشان (ابن عربی، ۱۳۸۴: ۲۶۳)، حقایق موجودات که عبارت‌اند از نسب تعیین آن‌ها در علم حق (قونوی، ۱۳۶۲: ۲۹۵)، حقایق ممکنات که در علم حق ثابت است (کاشانی، ۱۳۷۲: ۹۰)، بواطن ظواهر که بطونشان ابدی است (همو، ۱۳۷۰: ۷۵)، صور عالم که در علم الهی ثابت‌اند (بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ۲۸۶)، معانی موجود در علم حق (جیلانی، ۱۴۰۱: ۵۱/۱)، تعیینات ذات الهی و

ظلال و صور اسمای حق تعالی که موجودات خارجی با آثار و هیئت لازمشان ظلال آن ظلال‌اند (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۳۳)، موجودات علمیه حق تعالی (مکی، ۱۳۶۴: ۱۴)، حقایق ممکنات در علم حق تعالی و صور حقایق اسمای الهی در حضرت علمی که تأخرشان از حق ذاتی است نه زمانی (جرجانی، ۱۳۵۷: ۲۴)، قوایل تجلیات الهی در برابر اسمای الهی که فواعل‌اند (آملی، ۱۳۶۸ الف: ۶۸۳).

عرفان ابن عربی عرفان تجلی و جهان‌بینی وی جهان‌بینی تجلی الهی است. در نظر وی، اگر حق تعالی در اطلاق و اختفایش می‌ماند و متجلی نمی‌شد، اعیان ثابت‌ه ظهور و وجود نمی‌یافتند و عالم به وجود نمی‌آمد. تجلی حق باعث ظهور اعیان در علم و وجود احکام آن‌ها در خارج است. بنابراین، در صورت عدم تجلی حق و عدم ظهور و سریان او به اشیا (یعنی در صورت غیب او) جهان معنای خود را ازدست می‌داد.

اقسام تجلی حق: فیض اقدس و فیض مقدس

پیش‌تر گفته شد که به‌طور کلی، تجلی حق به دو صورت است: فیض اقدس و فیض مقدس که متعلقند به دو مقام احدیت و واحدیت. از دیدگاه ابن عربی، فیض اقدس عبارت است از تجلی ذات احدیت برای خود در صور ممکناتی که وجود بالقوه‌شان را در آن صور تصور می‌کنند. پس فیض اقدس نخستین مرتبه از مراتب تعینات در طبیعت وجود مطلق است. البته این تعینات از تعینات معقولی هستند که در عالم اعیان حسّی وجود ندارند، بلکه صرف قوایل وجودند. این حقایق معقول یا صورت‌های معقول ممکنات همان است که ابن عربی نام اعیان ثابت موجودات را بر آن‌ها اطلاق می‌کند (عفیفی، ۱۳۷۰: ۵۸). به عبارت ساده‌تر، فیض اقدس اولین خواست خداست برای اینکه رؤیت دوم صورت بگیرد. یعنی از مرتبه احدیت وارد مرتبه پایین‌تر می‌شویم و به مراتبی می‌رسیم که از مرتبه احدیت سرچشمه گرفته است، و این کار با فیض اقدس صورت می‌گیرد.

ابوالعلائی عفیفی در توضیح فیض مقدس می‌نویسد که فیض مقدس - که معمولاً با نام تجلی وجودی یا تجلی واحد در صورت‌های کثرت وجودی خوانده می‌شود - یعنی ظهور اعیان ثابت از عالم معقول به عالم محسوس، یا ظهور آنچه بالقوه است در صورت آنچه بالفعل است، و ظهور موجودات خارجی بدان‌گونه که در ثبوت ازلی خود بوده‌اند (همان،

۵۸). پس تفاوت فیض اقدس و مقدّس در این است که فیض اقدس تجلی حق برای ذات خود در صورت معقول کاینات است؛ اما فیض مقدّس تجلی حق در صورت اعیان کاینات. به بیان دیگر، حق دارای دو تجلی است:

۱. تجلی غیب که از فیض اقدس ذات است و حظّ هر کس از آن به حسب تقاضای استعداد قلبی وی است؛

۲. تجلی شهادت از فیض مقدّس که به واسطه اسماء و صفات است بر دل و استعدادبخش است. در آن دل حق را ببیند پس به آن صورت ظهور کند که حق بدان متجلی شده باشد.

تجلی غیب و شهادت

پیش تر گفته شد که تجلی حق به دو صورت «علمی غیبی» و «شهودی وجودی» صورت پذیرفته و از این دو به «فیض اقدس» و «فیض مقدّس» تعبیر شده است. اولی عبارت است از ظهور حق در صورت اعیان ثابتة در حضرت علم، و دومی عبارت است از ظهور حق به احکام و آثار اعیان ثابتة که پیامد آن به وجود آمدن عالم خارج است. تجلی دوم مترتب بر تجلی اول و مظهر کمالاتی است که با تجلی اول در قابلیت و استعداد اعیان مندرج شده است. بنابراین، تجلی اول تجلی غیب است؛ چون تنها در مرحله علم است، و تجلی دوم تجلی شهادت؛ چون در صورت اعیان ثابتة پدیدار شده است.

سیدحیدر آملی، از شارحان *فصوص الحکم* ابن عربی، با اشاره به حدیث «کنز مخفی»، فیض اقدس یا تجلی علمی غیبی را «تجلی ذاتی حبی» نامیده و می گوید: این تجلی موجب وجود و استعداد اشیا در حضرت علمی و بعد در حضرت فعلی است. به نظر او، فیض مقدّس مترتب است بر فیض اقدس، و فیض اقدس مترتب است بر اسمای الهی، و اسمای الهی مترتب است بر کمالات ذاتی ازلی قدسی. همچنین معنای اقدس، اقدس از شوائب کثرت اسمایی و نقایص حقایق امکانی است (آملی، ۱۳۶۸: ۶۸۳).

ابن عربی در فص *شعبی* از *فصوص الحکم* می گوید: «ان للّه تجلیین: تجلی غیب و تجلی شهادة.» (ابن عربی، بی تا: ۱۲۰). شارحان در شرح این عبارت، تعبیرهای مختلفی دارند.

کاشانی می‌نویسد که تجلی ذاتی غیبی استعداد ازلی می‌بخشد. ذات حق با این تجلی در عالم غیب، به صور اعیان و احوال آن‌ها ظاهر می‌شود. همچنین غیب مطلق، حقیقت مطلق و هویت مطلق - که حق با آن‌ها از خود تعبیر می‌فرماید - همین ذات متجلی در صور اعیان است. اما تجلی شهادت تجلی حق است در عالم شهادت. حق در اثر این تجلی، اشیا را در برابر استعدادشان ایجاد می‌نماید (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۶).

قیصری و خوارزمی این عبارت را به گونه دیگری شرح کرده‌اند. قیصری در شرح عبارت شیخ، آن را بر حسب اسم ظاهر و اسم باطن الله شرح می‌کند و می‌گوید که برای الله به حسب اسم الظاهر و الباطن دو تجلی است: تجلی غیب و تجلی ذاتی. تجلی او بر حسب اسم الباطن است و هویت او با آن ظهور می‌یابد. در نتیجه، او به صورت اعیان ثابت و استعدادشان درمی‌آید. همچنین تجلی شهادت و آن تجلی او به حسب اسم الظاهر است که مترتب بر تجلی اول است (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۷۶). شرح خوارزمی بر جمله مذکور نیز همانند شرح قیصری است (کمال خوارزمی، ۱۳۶۷: ۴۲۷). در بحث از حضرات خمس^۱ نیز سخن از شهادت مطلق و غیب مطلق به میان می‌آید.

ذات، صفات، افعال

اسمای خداوند به اعتباری چهار اسم است: اول و آخر و ظاهر و باطن. با توجه به آیه شریفه «قل ادعوا الله و ادعوا الرحمن ایّا ما تدعوا فله الالسماء الحسنی» (اسراء: ۱۱۰)، دو اسم «الله» و «رحمان» جامع این اسامی است. ابن عربی نیز در فصّ سوم از فصوص الحکم که درباره حکمت سبوحی است، به جامع بودن دو اسم «الله» و «رحمان» اشاره کرده است. هر یک از این دو اسم، اسمای حسنایی دارند که در حیطه این دو اسم قرار گرفته‌اند. پیش از پرداختن به مبحث تجلی ذاتی، صفاتی و افعالی، ناگزیر باید به اسم‌های ذات، صفات و افعال اشاره کرد.

پیش‌تر گفته شد که ازلیت هر اسمی که مظهر آن ازلی یا ابدی باشد، از اسم اول است و ابدیتش از اسم آخر، ظهورش از اسم ظاهر است و بطونش از اسم باطن. بنابراین، اسم‌هایی که به ابداع و ایجاد تعلق دارند، داخل اسم «اول»؛ اسم‌هایی که متعلق به اعاده و جزا هستند، داخل اسم «آخر»؛ و اسم‌هایی که به ظهور و بطون تعلق دارند، داخل اسم

«ظاهر» و «باطن» هستند. اشیا نیز از این چهار مورد، یعنی ظهور و بطون و اولیت و آخریت، خالی نیستند.

نوع دیگری از انقسام اسما به صورت اسامی ذات و صفات و افعال است. اگرچه درحقیقت تمام اسامی ذات هستند، به اعتبار ظهور ذات در آن‌ها، مسمی به اسامی ذات؛ به اعتبار ظهور صفات، مسمی به اسامی صفات؛ و به اعتبار ظهور افعال، به افعال مسمی می‌شوند. بیش‌تر اسامی سه اعتبار دارند؛ زیرا در اسامی، اسمی هست که به اعتباری بر ذات، به اعتباری بر صفات، و به اعتبار دیگر بر افعال دلالت دارد. مانند اسم «رب» که به معنای ثابت اسم ذات، به معنای مالک اسم صفت، و به معنای اصلح اسم فعل است.

ابن عربی این اسامی را اسمای ذات می‌داند: الله، رب، ملک، قدوس، سلام، مؤمن، مهیمن، عزیز، جبار، متکبر، علی، عظیم، ظاهر، باطن، اول، آخر، کبیر، جلیل، مجید، حق، مبین، واحد، ماجد، صمد، متعالی، غنی، نور، وارث، ذوالجلال و رقیب.

اسامی صفات نیز از این قرار است: حی، شکور، قهار، قاهر، مقتدر، قوی، قادر، رحمان، رحیم، کریم، غفار، غفور، ودود، رئوف، حلیم، صبور، برّ، علیم، خبیر، محصی، حکیم، شهید، سمیع و بصیر

از نظر او، اسامی افعال نیز چنین است: مبدی، وکیل، باعث، مجیب، واسع، حسیب، مقیت، حفیظ، خالق، باری، مصور، وهاب، رزاق، فتاح، قابض، باسط، خافض، رافع، معز، مذل، حکم، عدل، لطیف، معید، محیی، ممیت، والی، تواب، منتقم، مقسط، جامع، مغنی، مانع، ضار، نافع، هادی، بدیع و رشید (ابن عربی، ۱۳۸۴: ۲۳۸).

منظور از این عبارت که تمام عالم مظاهر تجلیات حق است، تجلی اسما و صفات اوست؛ چون حق را فقط از راه صفات او می‌توان شناخت و ذات بی‌صفت از حیطة فهم و ادراک ما بیرون است. ما صفاتی را برای خدا قائل می‌شویم و خداوند را به نام‌هایی می‌خوانیم که دلالت بر آن صفت‌ها دارد. برای مثال، صفات رحم، قدرت یا قهر را می‌شناسیم و آنگاه خدا را به نام‌هایی چون رحیم، قاهر یا قادر می‌خوانیم که از آن صفت‌ها حکایت می‌کند. به عبارت دیگر، اسم دلالت دارد بر صفت، و صفت بر ذات، و صفت از ذات جدا نیست. اما ذات بی‌صفت را نمی‌توان شناخت.

تجلی ذاتی و تجلی اسمایی

«فیض اقدس» تجلی ذاتی حق تعالی و «فیض مقدّس» تجلی اسمایی اوست. اما پیش تر ذکر شد که ذات مطلق حق - که همان مطلق وجود است - قابل شناسایی نیست. شناسایی ذات فقط از راه شناسایی صفت ممکن می گردد؛ صفت نیز اعتبارات و نسبت هایی است که موصوف را از دیگران متمایز می کند؛ اسم هم معرف ذات به اضافه صفت است. هر کدام از اسم های بی شمار حق به جنبه یا اعتبار ویژه، یعنی صفتی از صفات او دلالت می کند. این اسم ها و صفات ها در عین حال که از هم جدا و متمایزند، در دلالت بر ذات یکتای حق هم زبانند. به عبارت ساده تر، معنای اسمای الهی به حسب دلالت بر ذات حق یکی است، ولی به حسب دلالت بر صفات حق متغایر و متمایز است. اما آن اسم که به تنهایی بر جمیع صفات حق دلالت دارد، «الله» است. وقتی از عالم و آدم سخن گفته می شود، به تجلیات اسمایی حق - که پهنه نقش بندی ها و صورتگری های فیض مقدّس است، می پردازیم. نام های خداوند نامتناهی است. زیرا پدیده های عالم وجود نامتناهی است. درباره فعل حق هم باید گفت که محدثات همه فعل حق اند و اسمای الهی، یعنی کمالات او، با فعل حق تحقق می یابند.

تجلی جلال و جمال

ابن عربی از نوعی تجلی به نام تجلی جلال و جمال نام می برد و بیان می کند که تجلی جلال و جمال الهی به قلب بنده اثر هیبت می بخشد (همان، ۵۷۳).
لازمه تجلی جمالی لطف و رحمت و قرب به حق است. در مقابل، تجلی جلالی وجود دارد که موجب قهر و غضب و دوری است. اما این دو تجلی در التزام با یکدیگر، و به اصطلاح لازم و ملزومند؛ یعنی جلال لازمۀ جمال بوده، جمال در جلال قرار گرفته است. تجلی جلال در دنیا و برزخ و قیامت است و تجلی جلال در بهشت وجود ندارد. ابن عربی در باب دویست و چهلم فتوحات مگیه اشاره می کند که تجلی جمال در قلب حالت انس ایجاد می کند. اما بیش تر صوفیان حالت انس را تجلی جلال می دانند که اشتباه است. وی اشتباه این افراد را ناشی از بی توجهی به این نکته می داند که تمیز حق و باطل با شهود صحیح، به تمام اهل الله روزی نشده است (همان، ۵۷۵).

شیخ هنگام بحث درباره تجلی حق در صورت جمال، از اصطلاح «اصطلام» استفاده می‌کند و آن را وله و حیرتی می‌داند که بر قلب وارد می‌شود، غلبه‌اش قوی است و هرکس تحت آن قرار گیرد، سکون پیدا می‌کند. اصطلام آن است که چون حق تعالی در سر بنده به صورت جمال تجلی کند، در نفسش اثر هیبت و جلال می‌گذارد (همان، ۵۴۱).

تجلی قرب و بُعد

تجلی قرب و بُعد نیز همچون تجلی جمال و جلال است. به عقیده شیخ، تفاوت تجلی قرب و بُعد در این است که تجلی قرب در مواد است و تجلی بُعد در غیر ماده (همان، ۶۴۹).

تجلی انکار

شیخ در مبحث مکاشفه، از «تجلی انکار» سخن می‌گوید. او معتقد است که خداوند مردانی دارد که آنقدر به آنان فهم، اتساع و حفظ امانت بخشیده است که اشاره‌های اشارت‌کننده به او را می‌فهمند، خداوند را در تجلی انکار می‌شناسند و در هر اعتقادی مشاهدند (همان، ۴۱۰). خوارزمی در شرح *فصوص الحکم*، اشاره‌ای دارد به تجلی انکار خداوند. او می‌گوید که «چون حق به صفت منعم تجلی کند، رغبات به‌سوی او متوقّف گردد؛ چون به صفت منقّم برآمد، هرب و نفرت نتیجه دهد؛ و هرگاه تجلی به‌صورتی نماید که موجب تعظیم نیست، انکار کرده شود.» (کمال خوارزمی، ۱۳۶۷: ۲۵۶). خوارزمی همچنین معتقد است که رد و انکار واقع نمی‌شود مگر در تجلیات الهیه؛ چرا که حق گاهی تجلی می‌کند به صفات سلویه. پس عقول آن را قبول می‌کند؛ زیرا از شأن عقول تسبیح است و تنزیه از هرچه در او شائبه نقصان و تشبیه است و انکار می‌کند او را از هر که غیر مجرد است، چون وهم و نفس منطبعه و قوای آن؛ زیرا از شأن ایشان ادراک حق است در مقام تشبیه و صور حسیّه. اما گاهی حق به صفات ثبوتیه تجلی می‌کند؛ زیرا آن‌ها از نظر تعلّق به اجسام مشبّه هستند و به اعتبار تجردشان منزّه. و عقول مجردّه او را انکار می‌کند؛ زیرا شأن او به صور حسیّه داده نشده است، بلکه این صفات را به اصالت انکار می‌کند و اینجاست که حق گاهی به صور کمالیه متجلی می‌شود (مانند سمع و بصر و ادراک و غیر آن)؛ و گاهی به صور ناقصه از صورت‌های اکوان (مانند مرض و احتیاج و فقر) متجلی

می‌شود. چنان‌که حق سبحانه در سوره بقره آیه ۲۴۵ می‌فرماید: «مرضت فلم تعدنی و استطعمت فلم تطعمنی» و در قرآن مجید می‌فرماید: «من ذا الذی یقرض الله قرضاً حسناً» (همان، ۲۷۶).

دلیل اینکه مؤمنان محجوب این معنی را انکار می‌کنند، این است که در اعتقاد و باور آنان این مطلب رسوخ کرده است که خداوند متعال از مقام کمالی متنزل نمی‌شود. پس هر کدام از این مؤمنان محجوب آنچه را لایق شأن اوست از تجلیات الهیه می‌پذیرد و آنچه را شأن او معطی آن نیست، انکار می‌کند. اما انسان کامل کسی است که حق را در جمیع تجلیاتش بپذیرد و در جمیع مظاهر اسما و صفاتش بشناسد.

ابن عربی می‌گوید که حق تعالی هم به صورت‌هایی که شرع و عقل هر دو آن را قبول می‌کند، متجلی می‌شود و هم به صورتی که این هر دو، یا یکی آن را قبول نمی‌کنند. با توجه به سخن شیخ، دلیل اینکه برخی از عقل‌های ضعیف از ادراک تجلیات الهیه در همه مقامات و مواطن عاجزند، قصور و ضعف این عقول است. زیرا فقط خداوند در هر چیز و از هر جهت متجلی است.

بنابراین، می‌توان این‌گونه نتیجه‌گیری کرد که هرگاه حق در صورت مثالیه و حسیه تجلی کند، عقول محجوبه او را رد می‌کنند؛ زیرا آن عقول حق را دائم با برهان‌های عقلی تنزیه می‌کنند. عقل حق را از تشبیه تنزیه می‌کند؛ اما به مجردات تشبیه می‌کند و از این نکته غافل است که حق تعالی به حسب ذاتش از تشبیه و تنزیه منزّه بوده، در مرتبه اسما و صفاتش به هر دوی این‌ها موصوف است.

ابن عربی در فصّ سوم *فصوص الحکم* - که به موضوع تشبیه و تنزیه اختصاص دارد - به این موضوع به‌طور مفصّل پرداخته است. او می‌گوید: کسانی که فقط خداوند را تشبیه می‌کنند یا کسانی که صرفاً اهل تنزیه هستند (هر دو گروه)، در اشتباه به‌سر می‌برند. همچنین دلیل نافرمانی قوم نوح را از وی، این می‌داند که نوح به تنزیه دعوت می‌کرد و به عبارتی به فرقان؛ اما اگر نوح نیز مانند پیامبر اکرم (ص) به جمع بین تشبیه و تنزیه دعوت می‌کرد و دعوتش به قرآن بود و نه فرقان، قوم وی دعوتش را می‌پذیرفتند. به همین دلیل، آن‌ها دعوت نوح را به صورت انکار اجابت کردند و نه لیک. می‌توان این‌گونه استنباط کرد که حق تعالی بر قوم نوح به صورت تجلی انکار متجلی شده بود و آن‌ها دعوت نوح

را به صورت انکار اجابت کردند. ابن عربی این گونه نتیجه گیری می کند که حتی نفرین نوح در حق آنان (نوح گفت: خدایا قوم من را در زمین فرو ببر)، اگرچه به ظاهر نفرین است، در حق آنان ثنا به شمار می رود. وی همچنین کلمه ظالمین را - که در حق قوم نوح آمده است - ستایش و مدحی در حق آنان از جانب خداوند می داند و معتقد است که آنان از دو گروه دیگر (یعنی معتقدان و سابق بالخیرات) برترند؛ زیرا بر نفس خود ظلم کرده اند.

تجلی حق تعالی در مرتبه تمثّل

باید توجه کرد که تجلی حق تعالی گاهی در مرتبه تمثّل است و نباید با بحث حلول و اتحاد یا تشبیه و تجسیم خلط شود. خداوند به سبب کمالیت، وصفی از اوصاف محدثات را نمی پذیرد؛ اما هنگامی که در مرتبه تمثّل، بر دیدگان مقید به حسّ مشترک تجلی کند، در این تجلی خاص، احکام از اوصاف محدثات تبعیت می کنند. خود خداوند از شدت وضوح دلیل خودش است: آفتاب آمد دلیل آفتاب؛ زیرا هیچ چیز در دلالت قوی تر از دلالت شیء بر خودش نیست. اما اینکه می فرماید: «جعت فلم تطعمنی و ظمئت فلم تسقنی و مرضت فلم تعدنی» (یعنی گرسنه شدم، خوراکم ندادی؛ تشنه شدم، آبم ندادی؛ و بیمار شدم، به عیادتم نیامدی) در مرتبه تمثّل، و زمانی است که نسبتها در او برطرف نشده. اما هنگامی که نسبتها بر طرف می شود، می فرماید: «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱) یا «ان الله غنی عن العالمین» (آل عمران: ۹۷). ابن عربی در باب احوال از کتاب فتوحات، به تجلی حق در مرتبه تمثّل اشاره کرده است.

تجلی انوار

شیخ در کتاب فتوحات مکیه، به نوع دیگری از تجلی به نام «تجلی انوار» اشاره دارد و حتی تجلی را نوری می داند که بر دلها کشف و آشکار شود. «اگر گویی تجلی چیست؟ گوئیم آنچه بر دلها از انوار غیوب - پس از ستر - کشف و آشکار می شود.» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۵۵). وی در باب یکصدم از معارف فتوحات مکیه می گوید که چون دروازه علم به خدا از حیث ذاتش بر روی غیر بسته شده، مطلوب به تجلی است.

شیخ عالم را سایه می‌داند و حق تعالی را نور، و می‌گوید: همان گونه که سایه با تجلی نور ناپدید می‌شود، عالم هم هنگام تجلی خداوند فانی می‌گردد؛ زیرا تجلی حق نور است و شهود نفس سایه (همان، ۲۹۰). به همین سبب، تجلی شونده هنگام تجلی از شهود خود فانی می‌شود و هنگامی که حجاب و پرده بیفتد، سایه ظاهر می‌گردد و لذت حاصل می‌شود. وی همچنین در باب دو بیست و ششم از فتوحات مکیه، تجلی را نزد صوفیه عبارت از نور غیبی می‌داند که بر قلب آشکار می‌شود و دارای چند مقام است: تجلی متعلق به انوار معانی مجرد از مواد؛ تجلی متعلق به انوار انوار؛ تجلی متعلق به انوار ارواح (فرشتگان)؛ تجلی متعلق به انوار ریاح؛ تجلی متعلق به انوار طبیعت؛ تجلی متعلق به انوار اسما؛ تجلی متعلق به انوار مولدات و امهات و علل و اسباب (همان، ۳۶۲). او همچنین می‌گوید که تجلی در انوار ارواح جز برای افراد واقع نمی‌شود (همان، ۳۷۶).

تجلی فرشته، جن و بشر

ابن عربی در باب یکصد و هفتاد و هشتم از فتوحات، به نکته مهمی اشاره می‌کند و آن اینکه باید تجلی حق را از تجلی فرشته و تجلی جن و تجلی بشر باز شناخت. سپس اشاره می‌کند به ظاهر شدن جبرئیل به صورت اعرابی (دحیه کلبی) و اینکه صحابه جبرئیل را نشناختند؛ یا ظاهر شدن فرشته به مریم به صورت بشری با خلقت تمام؛ همچنین ظاهر شدن خداوند بر بندگانش در روز قیامت و اینکه بندگان خداوند را نمی‌شناسند و از او به خداوند پناه می‌برند. در نهایت، این گونه نتیجه می‌گیرد که جهل تجلی شونده در حکم تجلی تأثیر گذار نیست؛ پس هر کس که خداوند به او نظر عنایتی دارد، ناگزیر از نشانه‌ای است که به وسیله آن تجلی حق را از تجلی فرشته و تجلی جن و تجلی بشر بشناسد (ابن عربی، ۱۳۸۴: ۲۶۷).

با اینکه ابن عربی تجسیم و تشبیه خداوند را نمی‌پذیرد، در مثال‌هایی که برای بیان تفاوت تجلی خداوند و تجلی جن و فرشته و بشر ذکر می‌کند، دیدگاه کسانی را بیان می‌کند که به تشبیه و تجسیم اعتقاد دارند. برای مثال، این عبارت که روز قیامت، خداوند بر بندگانش ظاهر می‌شود و بندگان او را نمی‌شناسند، بیش تر با نظر افرادی که به تشبیه قائل هستند، سازگار است؛ هر چند وی درباره تجلی خداوند در قیامت سخن می‌گوید.

نتیجه‌گیری

مبحث تجلی از مهم‌ترین مباحث جهان‌بینی عرفانی، به‌ویژه عرفان ابن عربی است. افکار او درباره ساختار وجودی عالم به بحث تجلی بازمی‌گردد و عصاره و خلاصه عرفان ابن عربی نظریه تجلی اوست. وی تجلی را از دیدگاه‌های مختلف بررسی کرده است. شارحان آثارش نیز در این موضوع نظرها و تعبیرهای متفاوتی دارند.

منظور ابن عربی از اصطلاح تجلی، با دیگران متفاوت بوده، تعبیرهای او در این زمینه خاص اوست. به‌طور کلی، وی تجلی را دو نوع می‌داند: یکی فیض اقدس یا همان تجلی ذات احدیت برای خود در صور اعیان ممکنات؛ دیگری فیض مقدس یا تجلی اسما (یعنی تحقق و ظهور اعیان ثابت در عالم خارج). اولی تجلی غیب است و دومی تجلی شهادت. یکی از مهم‌ترین تعبیرهای ابن عربی، تجلی انکار است؛ یعنی زمانی که خداوند به صورت ناقصه (از قبیل بیماری و مرض و فقر و احتیاج) متجلی شود. همچنین گاهی تجلی به صورت بشر، فرشته یا جن نیز واقع می‌شود که تشخیص آن برای عوام غیرممکن است. نکته قابل تأمل این است که برخی از تعبیری که ابن عربی از مبحث تجلی دارد، تا حدودی با تعبیر دیگر عرفای اسلامی متضاد است. از میان این تفاوت‌ها می‌توان به مبحث تجلی انکار اشاره کرد. ابن عربی معتقد است که هرگاه تجلی خداوند به صورت انکار باشد، اجابت بندگان هم به صورت انکار خواهد بود و انکار عبد در اصل، اجابت تجلی انکار خداوند است.

پی‌نوشت‌ها

۱. حضرات کلیه الهیه پنج حضرت و عبارت است از:
الف. حضرت غیب مطلق یعنی غیب حقیقی که احدیت و هویت مطلقه عبارت است از او. و عالم ابن حضرت، عالم اعیان ثابت علمیه است.
ب. حضرت دوم، حضرت غیب مضاف است و آن منقسم بر دو قسم می‌شود. یکی آنکه اقرب است به غیب مطلق و عالم او عالم ارواح مجرد است که عالم جبروت می‌نامند. دلیل اینکه غیب مضاف به دو قسم منقسم گشته، این است که ارواح دو صورت دارند: یکی مثالیه - که مناسب عالم شهادت است - و دوم صورت عقلیه مجرد - که مناسب غیب مطلق است.
ج. حضرت سوم، اقرب است به شهادت و عالم او عالم مثال است که عالم ملکوت می‌نامندش.

د. حضرت چهارم، حضرت شهادت مطلق است که مقابل حضرت غیب مطلق است و عالم او عالم ملک است.
هـ. پنجمین حضرت، حضرت جامعه کبیره است که عالمش عالم انسانی است و جامع جمیع عوالم است (کمال خوارزمی، ۱۳۶۷: ۲۵).

منابع

- آملی، سیدحیدر. (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. انجمن حکمت و فلسفه ایران. تهران.
- _____ (۱۳۶۸ الف). *جامع الاسرار و منبع الانوار*. تصحیح هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- _____ (۱۳۶۸ ب). *تقد النمود فی المعرفة الوجود*. ضمیمه کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار. وزارت فرهنگ و آموزش عالی. تهران.
- ابن ترکه، صائن الدین علی ابن محمد. (۱۳۷۸). *شرح فصوص الحکم*. بیدار. قم.
- _____ (۱۳۹۶ هـ). *تمهید القواعد*. مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. انجمن حکمت و فلسفه ایران. تهران.
- ابن عربی، محی الدین. (بی تا). *فصوص الحکم*. تعلیقات ابوالعلاء عقیفی. نشر دارالکتب العربی. بیروت.
- _____ (۱۳۶۷). *رسائل، ده رساله فارسی شده*. مقدمه تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی. مولی. تهران.
- _____ (۱۴۰۵ هـ). *فتوحات مکیه*. تحقیق عثمان یحیی. هیئة المصریة العامة. مصر.
- _____ (۱۳۸۴). *فتوحات مکیه*. ترجمه محمد خواجهوی. معاملات، باب ۱۸۸-۱۶۲. مولی. تهران.
- _____ (۱۳۸۵ الف). *فتوحات مکیه*. ترجمه محمد خواجهوی. احوال، باب ۲۶۹-۱۸۹. مولی. تهران.
- _____ (۱۳۸۵ ب). *فتوحات مکیه*. ترجمه محمد خواجهوی. معارف، باب ۷۲-۷۰. مولی. تهران.
- _____ (۱۳۸۵ ج). *فتوحات مکیه*. ترجمه محمد خواجهوی. معارف، باب ۷۳. چ ۲. مولی. تهران.
- بالی زاده، مصطفی. (۱۴۲۲ هـ). *شرح فصوص الحکم*. دارالکتب العلمیة. بیروت.

- پارسا، خواجه محمد. (۱۳۶۶). شرح فصوص الحکم. تصحیح دکتر جلیل مسگر نژاد. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۵۸). الدرّة الفاخرة فی تحقیق مذاهب الصوفیه و المتکلمین و الحكماء المتقدمین. شرح عبدالغفور لاری. زوار. تهران.
- _____ (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. ج ۲. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. تهران.
- جرجانی، علی ابن محمد. (۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م). التعریفات. مکتبه و مطبعة مصطفی البابی. مصر.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۶۷). محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. دانشگاه تهران و مولی. تهران.
- جیلانی، عبدالکریم بن ابراهیم. (۱۴۰۱ هـ / ۱۹۸۱ م). الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل. مصطفی البابی الحلبي. مصر. قاهره.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. تهران.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۷۶). تجلی و ظهور در عرفان نظری. دفتر تبلیغات اسلامی. قم.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). ارزش میراث صوفیه. ویراست دوم. امیر کبیر. تهران.
- صدرالدین قونوی. (۱۳۷۱). الفکوک. ترجمه محمد خواجهوی. مولی. تهران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه. دار احیاء التراث العربی. بیروت.
- عفیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۰). شرحی بر فصوص الحکم. ترجمه دکتر نصرالله حکمت. الهام. تهران.
- قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق. (۱۳۶۲). النصوص. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- قیصری رومی، محمد بن داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. به کوشش استاد سیدجلال الدین آشتیانی. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- قیصری، داوود ابن محمود. (۱۴۱۶ هـ). مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم. انوار المهدی. [بی جا].
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۲). اصطلاحات الصوفیه. ترجمه محمد خواجهوی. مولی. تهران.
- _____ (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم. ج ۴. بیدار. قم.
- کمال خوارزمی، حسین بن حسن. (۱۳۶۷). شرح فصوص الحکم. ج ۲. مولی. تهران.

- مدرس زنوزی، علی بن عبدالله. (۱۳۷۶). *بدایع الحکم*. مقدمه و تنظیم احمد واعظی. الزهرا. تهران.
- مفتاح، عبدالباقی. (۱۳۸۵). *کلیدهای فهم فصوص الحکم*. ترجمه دکتر داوود اسپرهم. علم. تهران.
- مکی، محمد ابن مظفرالدین محمد. (۱۳۶۴). *الجانب الغربي فی حلّ مشکلات شیخ محی الدین ابن عربی*. به اهتمام و حواشی نجیب مایل هروی. مولی. تهران.
- نجم الدین رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۷). *مرصاد العباد*. به اهتمام دکتر محمد امین ریاحی. ج ۷. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۲). *سه حکیم مسلمان*. ترجمه احمد آرام. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.

Archive of SID