



Research Article

An Account and Consideration of God's Manifestation from the Standpoint of the Yārī Denomination (Ahl-i Ḥaqq) and Islamic Mysticism

Alireza Parsa¹ Mohammad Ebrahim Malmir²
Reza Rasouli Sherebiani³ Mansour Rostami⁴

Received: 03/03/2021

Accepted: 30/04/2021

Abstract

God's manifestation is the fundamental basic ground of Yarsanist (People of Ḥaqq) worldview and ontology, which is dealt with in terms of a peculiar philosophy. On this outlook, outstanding people are either manifestations of the divine essence or manifestations of divine attributes. The failure to discriminate the manifestation of the divine essence from its deter-

* This paper is extracted from the PhD dissertation under the title of *An Explanation of the Basic Principles and Foundations of Yarsa Religion and Its Critique Based on Transcendental Hikmah*, (Supervisor: Parsa, Alireza; Advisor: Mohammad Ebrahim Malmir and Reza Rasouli Sharabyani. Payame Noor University, Tehran, Iran.

1. Associate professor, Department of Philosophy, Payam-e Noor University, Tehran, Iran (corresponding author). alirezaparsa1214@gmail.com.

2. Associate professor, Department of Persian Language and Literature, Razi University, Kermanshah, Iran. dr_maalmir@razi.ac.ir.

3. Associate professor, Department of Philosophy, Payam-e Noor University, Tehran, Iran. rasooly51@gmail.com.

4. PhD student, philosophy, Payam-e Noor University, Tehran, Iran. mansourrostami97@yahoo.com.

* Parsa, A. & Ebrahim Malmir, M. & Rasouli Sherebiani, R. & Rostami, M. (1400). An Account and Consideration of God's Manifestation from the Standpoint of the Yārī Denomination (Ahl-i Ḥaqq) and Islamic Mysticism. *Naqd va Nazar*, pp. 113-147. Doi: 10.22081/jpt.2021.60373.1825

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

minations and forms has been the main source of Yarsanist misinterpretations. Drawing on a descriptive-analytic method, in this paper we examine and diagnose Yarsanist beliefs through their main texts, analyzing the problem of the manifestation of the divine essence. We conclude that given the semantic variety of “essence” in theological texts of Yarsanism, the manifestation of the essence differs at the stages of Yāyī, Durrī, and Khwāwandkārī. Thus, the quality of the manifestation of the essence in humans and the system of manifestation in ritual texts is, despite distortions throughout Yarsanist theological periods, all but consistent with the foundation of Ibn ‘Arabī’s school of theoretical mysticism and different from oral beliefs of Yarsanist laypeople and theologians. It also shows that the depth of epistemic texts is not known to their followers.

Keywords

Essence, manifestation, Yarsan, People of Ḥaqq, Sulṭān Ishāq, Islamic mysticism.

مقاله پژوهشی

تبیین و بررسی تجلی خداوند از نگاه آیین یاری (اهل حق) و عرفان اسلامی

محمدابراهیم مالمیر^۲

منصور رستمی^۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۱۰

علیرضا پارسا^۱

رضا رسولی شربانی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۳

چکیده

تجلی خداوند مبنای بنیادین و پایه اساسی جهان‌بینی و هستی‌شناسی آیین یارسان (اهل حق) است که با فلسفه‌ای خاص به آن پرداخته‌اند. در این نگرش، انسان‌های برجسته، یا متجلی از ذات حق‌اند یا جلوه‌گاه صفت او. تبیین نکردن و تمییز ندادن بین «تجلی ذات» حق با «ذات» و تعینات و صور آن منشأ اساسی تفسیرها و تأویل‌های نارسا یا نادرست بوده است. این مقاله با روشی توصیفی-تحلیلی، به دنبال بررسی و ریشه‌یابی باورمندی‌های آیینی اهل حق با تکیه بر متون اصلی آن‌ها است و مسأله «تجلی ذات» حق را تحلیل کرده است. نگارندگان به این نتیجه کلی دست یافته‌اند که نظر به تنوع معنایی «ذات» در متون کلامی آیین یاری، «تجلی ذات» در مراتب «یایی» و «دُری» و «خاوندکاری» متفاوت‌اند؛ در نتیجه

* این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان: «تبیین اصول و مبانی بنیادین آیین یارسا و نقد آن بر اساس حکمت متعالیه»، (استاد راهنما: علیرضا پارسا؛ استاد مشاور: محمدابراهیم مالمیر و رضا رسولی شربانی). دانشگاه پیام نور می‌باشد.

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
alirezaparsa1214@gmail.com
۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.
dr_maalmir@razi.ac.ir
۳. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
rasooly51@gmail.com
۴. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
mansourrostami97@yahoo.com

* پارسا، علیرضا؛ مالمیر، محمدابراهیم؛ رسولی شربانی، رضا و رستمی، منصور. (۱۴۰۰). تبیین و بررسی تجلی خداوند از نگاه آیین یاری (اهل حق) و عرفان اسلامی. فصلنامه علمی- پژوهشی نقد و نظر، صص ۱۱۳-۱۴۷.

Doi: 10.22081/jpt.2021.60373.1825



نظر
هدایت

کیفیت «تجلی ذات» در انسان و نظام «مظهریت» در بطن متون آیینی، علی‌رغم تحریف‌هایی ناشی از کم‌اطلاعی گویندگان دوره‌های کلامی اهل حق، تقریباً هم‌سو و شبیه به مبانی عرفان نظری مکتب ابن عربی است و با باور شفاهی مردم و کلام‌دانان یارسان متفاوت است. همچنین نشان می‌دهد که گُنه مبانی متون معرفتی این آیین برای پیروان آن به خوبی معلوم نیست!

کلیدواژه‌ها

ذات، تجلی، مظهریت، یارسان، اهل حق، سلطان اسحاق، عرفان اسلامی.



نظر
صدر

اندیشه‌ای که امروزه با عناوینی مانند «یارستان» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، صص ۳۴۵ و ۶۷۱۵)، «یارسان» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، صص ۳۴۲ و ۶۶۴۱)، «یاری» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، صص ۳۱۹ و ۶۱۵۶)، «آیین یار» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، صص ۱۲۹ و ۲۴۷۲) «آیین حق» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، صص ۲۰ و ۳۷۳)، «آیین حقیقت» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، صص ۳۱۵ و ۶۰۹۲)، «دین حق» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۶۵)، «دین حقیقت» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۲۰۶)، «اهل حقیقت» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۲۰۱) و «اهل حق» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۴۸۱) شناخته می‌شود، بخشی از باورهای علویان جهان است که اگرچه خاستگاه آن لرستان بوده است (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۶) اما طبق کلام دوره بهلول (دوره بهلول ۱۳۶۳، صص ۳۳-۶۴)، در قرن دوم هجری، توسط بهلول ماهی (متوفی ۲۱۹ق.) تبلیغ می‌شده است (صفی‌زاده، ۱۳۶۱، ص ۸)؛ سپس در قرن هشتم هجری، توسط سلطان اسحاق (سهاک) برزنجی‌ای در اورامانات کرمانشاه به صورت یک تشکیلات سازمانی، سامان یافته (دیوان گوره، ۱۳۸۲، ص ۱۲) و در این برهه تاریخی، مجموعه اعتقادات و قوانین آن تدوین و نهادینه شده است. با وجود این که پاره‌ای از باورها و عقاید ادیان باستانی در مجموعه عقاید آیین یارسان قابل رصد است، اما می‌توان مبانی بنیادین باورهای آنان، مانند تجلی ذات حضرت حق، تجلی یا حلول ملکک در انسان و چرخه حیات را که در این نگرش دونا‌ی دون نامیده می‌شود، در فرقه‌هایی مانند «کیسانیه»، «سبائیه»، «خطابیه»، «مخمسه» و دیگر فرق نشان داد (التوبختی، ۱۴۰۴ق، صص ۲۳-۴۳؛ الشهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، صص ۱۶۹-۲۳۵)؛ از دیگر سوی، بخشی از آداب و رسوم اهل حق ریشه در منش‌های صوفیانه مشرب‌های تصوف و عرفان شیعی و اهل سنت دارد. این مسأله دلالت می‌کند که آیین یاری می‌تواند یک جریان فکری - مذهبی باطن‌گرای درون‌دینی باشد! منابع آیینی اهل حق «کلام» و «دفتر» نامیده می‌شوند؛ شخصیت‌های اولیه و روحانی آیین، کلام‌ها را به صورت منظوم و در قالب فهلیویات^۱، به گویش‌های مختلف زبان کردی سروده‌اند.

۱. اشعاری که به زبان‌های محلی و بیشتر بر اوزان هجایی سروده شده‌اند (معین، ۱۳۶۴، ص ۲۵۸۸).





«یا دُوستِ او دَفْتَر
یاوامِ او حِسابِ مُحاسِبِه دَفْتَر
نَه سُورِ کَلَامِ نَه رَمَزِ حَبْر
عَرَضِه عَرَضِ حَالِ تَمَامِ سَراسِر»

(نوروز، ۱۳۳۷، صص ۹-۱۰)

«ای دوست، آن دفتر، به بررسی و حساب محاسبه دفتر پرداختم. از مشورت با کلام و از رموز و شرح حالی که در صدد خبر یافتن از آن بودم، آگاهی یافتم».

مهم‌ترین اثر ادبیات آیینی یارسان «سرانجام» یا «دیوان گوره» (دیوان بزرگ) نام دارد؛ دفتر - کلام‌های سید اکابر (خاموش) (متولد قرن ۹ق.)، دوره باباحیدر (متولد قرن ۱۰ق.)، دوره سید فرضی (متوفی قرن ۱۲ق.)، شیخ‌امیر (متوفی ۱۱۲۵ق.)، شاه حیاس (متولد ۱۱۲۵ق.)، خان الماس (متوفی قرن ۱۲ق.)، چهل تن دوره سید براهه (۱۲۱۰-۱۲۹۰ق) و مانند آن، از دیگر آثار کلامی اهل حق به شمار می‌روند. برخی آثار مانند کتاب اسرار حقیقه الحقایق حقیقت و تذکره اعلی به نثر و نظم تألیف یافته‌اند و نویسندگان آن‌ها در بیان معارف آیینی از آیات و احادیث بهره گرفته‌اند. کتاب‌های داستانی موسوم به «کوچ» مانند کتاب کوچ، گردآوری نجیب کاکه کرکوی که به نثر نگارش یافته‌اند.

«و کُوچِ کَلَامِ باوَرانِ اِیمان
چه تَکبیرِ جَمِ خِواجامِ صَلاشِ دان»

(مجمع‌الکلام سرانجام اهل حق، بی تا، ج ۱، ص ۳۸۱)

«و به مجموعه کلام ایمان بیاورید. وقتی که خادم - که امور جم آیینی را بر عهده دارد - تکبیر بگوید، پیربنیامین سرجم، جمع را خاتمه می‌دهد».

عالمان و بعض سادات این جریان فکری - مذهبی به «دفتردار» و «علمای دفتر»، «دفترخوان» و «کلام‌دان» نامیده می‌شوند.

«نِوشَتشِ وَ دَسْتِ دَفْتَرِ دارَوَه
حِوالَه مَکِیمِ وَ طُومارَوَه»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۱۱۰)

«همه اعمال توسط پیر موسی نوشته می‌شود که علم دفتری دارد. او را با طومار ثبت اعمال حواله و مأمور کردیم».

«عالمانِ عِلْمِ عِلْمایِ دَفْتَر
بِکرانِ پیوندِ معنیِ ای گُوهر»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۲۱۵)

«ای عالمان علم دانش دفتری، با هم فکری به رموز دفتری و معارف حقیقت راه یابید».

و اجتماع آیینی آنان را «جم» و مکان مذهبی این طایفه را که اغلب مراسم و برنامه‌های آیینی آنان در آن برپا و اجرا می‌شود، «جمخانه» می‌نامند.

«جَمی کِه جَم بُو جَمی کِه یاران گِشت تیدا جَم بُو
نَه دِس جور بُو نَه مأوای حَم بُو کَسی نو جَم دا پی چیش وارم بُو
مُشکِل حال مَوُو گردی مُشکِلات نَه جَم حال مَوُو

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۹۰)

«جمی که حقیقتاً جم باشد، جمی که یاران (صادق) در آن جمع شده باشند؛ نه دست ظلم و ستم وجود دارد، نه جای غم و غصه خواهد بود! (پس) کسی از چنین جمی چگونه ناامید و فراری خواهد بود؟ مشکلات حل می‌گردند، همه مشکلات در جم حل می‌شوند».

«جَم بین جَماعت نَه جای جَمخانَه او یانَه یاران ازل نیشانَه»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۴۳)

بنیادی‌ترین اصل در جهان‌بینی یارسان تجلی وجودی ذاتی، صفاتی و افعالی - آثاری خداوند است. منظور از تجلی نیز به رنگ ممکنات درآمدن حق و انصاف او به صفات خلقی و تجسم واجب‌الوجود نیست، بلکه مراد حضور قیومی و طلوع آفتاب حقیقت وجود و ظهور نور او در همه مظاهر خلقیه است، بدون آن که ذات از مقام غیب مغیب خود تنزل یابد (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۵۹).

«ها چه پرده سبز، کون کی دین؟ همه جای حاضر، پیم معلوم نین!
کون کی دین؟ مأواش نه کون؟ چون ذره آفتاو همه جای تون
مکانیش کون؟ مقامش چیشن؟ مشرق تا مغرب همه جای ویشن»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۳۴۲)

«از پرده سر آشکار شد اما کجاست؟ چه کسی دیده است؟ او در همه جا حاضر است، اما برای من معلوم نیست! کجاست؟ چه کسی دیده است؟ مأوای او در کجاست؟





در حالی که چونان ذره انوار آفتاب در همه جا تابیده و می‌تابد! مکان خدا کجاست و مرتبه و مقام او چیست؟ همه عالم جلوه‌گاه نور عالم‌تاب اوست!»
در کلام اهل حق واژه قرآنی تجلی به کار رفته است:

«أَوْسَا تَجَلَّى مَكُونًا تَجَاوُزُ ظَاهِرٌ بُوْنَهُ عَرْشِ ذَاتِ شَاهِ نَاوِزُ»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۵۸)

«وقتی که خداوند تجلی می‌کند، ذات شاه نائوژ در عرش ظاهر و جلوه‌گر می‌شود.»

«نُورَانِ عَالَمٍ تَجَلَّى نُورِنَ رُوشِنِي ظُلْمَاتِ أَوْ قُبَّةِ نُورِنَ»

(دفتر کلام تیمور بانیاران، ۱۳۸۰، ص ۴)

و بر این اساس، منظومه فکری یارسان مبتنی بر «فاعل بالتجلی» (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۶۴) و «فاعل بالعشق» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۱۷۰) دانستن خداوند است و گستره هستی و موجودات آن، مجلی و مظاهر نور حق و نتیجه حب ذاتی الهی (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۹۸) به شمار می‌روند.

«چُونِ ذَرَّةِ آفْتَاوِ هَمَّه جَايِ هَنْنَ أَوَّلِ أَوْ كَسَّه بَاشِ مَلَكِ زَنْنَ»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۳۲۳)

«تجلی نور حضرت حق همانند پرتو خورشید همه جا هست، خداوند نخست فرشته عظیم (جبرئیل) را آفرید.»

این مقاله کوشیده است، مسأله تجلی خداوند در مقام ذات و صفات را از نگاه کلام یارسان و مبتنی بر متون اصلی آیین که غالباً خطی‌اند، با روش توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر اسلوب تحلیل محتوای هرمنوتیکی و رویکردهای تأویلی تبیین کند. تطبیق مفاهیم کلام یاری درباره مراتب تجلی ذات حق با عرفان اسلامی از دیگر اهداف این مقاله است.

۱. رابطه تجلی ذات و اسرار یاری

مجموعه باورهای یارسان و معتقدات باطنی و تفاسیر رمزی و سمبولیک متون کلامی

آیین را به تبع مبانی عرفانی و صوفیانه و باورهای باطنیه و نیز مبتنی بر مبانی احادیث و روایات شیعی، «سرّ مگو» یعنی اسراری که نباید آن را فاش کرد» (ایوانف، ۱۹۵۰م، ص ۵) و «سرّ کس نزان» یعنی اسراری که کسی از آن آگاهی ندارد و «سرّ سر بسته» توصیف کرده‌اند:

«أَسْتَادِ شَرْطِمْ عِلْمِي پِيم دَايِن سِرِّي وَن مَگُو نَامَش نَهَايِن»

(شیخ امیر، ۱۳۷۵، ص ۸۹)

«استاد شرط از لیم علمی به من آموخته است و آن سرّی است که آن را «سرّ مگو»

نامیده است».

«أَمَان صَدَّ أَمَان يَا شَا وَ تَوْمَن تَا كِي مَن مَحْبُوس سِرِّ مَگُو مَن»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۷۷)

«ای پادشاه! امان؛ با تو هستم! تا چه زمانی باید اسرار مگو را در سینه حبس کنم و

اجازه بیان اسرار را نداشته باشم!؟»

«سِرِّ كَس نَزَان قَدَعَم كَرْدَن هِيچ كَس شَكْ أَوْ شُون رَاگَش نَوْرْدَن»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۱۱۶)

«مرا از بیان اسرار سرّ کس نزان بر حذر داشتند و هیچ کسی حتی گمانی به جایگاه و

راه آن نبرده است!»

«سرّ مگو» در کلام یاری انعکاسی «سرّ مستسر» و «امر مستور» در روایات شیعی

است: «...عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «إِنَّ أَمْرَنَا سِرٌّ فِي سِرٍّ وَسِرٌّ مُسْتَسِرٌّ وَسِرٌّ لَا يَفِيْدُهُ إِلَّا سِرٌّ

وَسِرٌّ عَلَى سِرٍّ وَسِرٌّ مُقْتَنَعٌ بِسِرٍّ» (الضفّار، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸).

«...قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: «إِنَّ أَمْرَنَا هَذَا مَسْتُوْرٌ مُقْتَنَعٌ بِالْمِيْسَاقِ مَن هَتَكَّةُ أَدَلَّهُ اللَّهُ» (الضفّار،

۱۴۰۴ق، ص ۴۸).

«...قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «إِنَّ أَمْرَنَا هُوَ الْحَقُّ وَحَقُّ الْحَقِّ وَهُوَ الظَّاهِرُ وَبَاطِنُ البَاطِنِ وَهُوَ

السِّرُّ وَسِرُّ السِّرِّ وَسِرُّ المُسْتَسِرِّ وَسِرٌّ مُقْتَنَعٌ بِالسِّرِّ» (الضفّار، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸).

همین مسأله به طور گسترده‌ای در عرفان اسلامی و ادبیات منعکس است:

«عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند





هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند»

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۷۳۱)

«با نامحرم حدیث اسرار مگو با مردودان حکایت از یار مگو»

(مولوی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۵۴)

«سخن‌های سر بسته دارم بسی که نگشاید آن بسته را هر کسی»

(نظامی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰)

کلام یاری، اسرار را ناظر به الهیات و رموز هستی و خداشناسی و انسان‌شناسی می‌دانند. سرایندگان عصر پردیوری و پیش از آن و نیز آثاری که در دوره‌های متأخر ارائه شده است، درک و فهم کلام‌ها و حقایق باطنی آن‌ها را ویژه خواص عارفان یار دانسته و راه‌یابی دیگران به حریم مستور آن‌ها را امری محال تلقی کرده‌اند.

«هر کس عارفن یاوران یار بیان بکزو سزی او اسرار»

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۶۱)

«هر کسی که عارف راه رفته است، می‌تواند شمه‌ای از اسرار الهی را بیان کند.»

«کالای عجایبو دوران بافتیم سزی و اسرار غیو شکافتیم»

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۱۰۹)

«کالای عجایب دنیا را یافته‌ام و سزی از اسرار غیب را شکافته و آشکار کرده‌ام». از این رو، کلام‌سرایان و به تبع آن کلام‌دانان، حصارى طویل و عریض بر گستره موضوع تجلی خداوند در مراتب «الوهت»، «الوهیت» و «الاهیت» (خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۶) در مجالى «ربوبت»، «ربوبیت» و «ربانیت» (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۰۹) کشیده، در این باره اندیشیدن را ناکارآمد تلقی می‌کنند و هرگاه سخن از مراتب تجلی به میان می‌آورند، سربسته و گاهی با بیانی توأم با ابهام و ایهام از آن می‌گذرند!

«شَراره تَمَر طُلُوی تَجَلّی زوج تَجَاوُز نِیشت نَه صَنَدلی»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۹۱)

«پرتو نور در وجود فرزند پیر حقیقت تجلی نمود و او مسند صاحب دوره را به تصرف خود در آورد».

لَيْسَكِ لَطَافَتِ جَرِيَانِ جَبَلٍ غَلَطَانَ خَلِيسِ كَارِخَانَهٗ اَزَلِ
سَجَرِ تَجَلِّي قَطْرَهٗ قَالِبِ چَش جَزْمِ مُوْنَهٗ جَسْتَمِ بُلْغَارِ بُوُوشِ

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۲۲۵)

«پرتو لطیف نور حق بر فراز کوه‌های بلند تجلی تابید و آن نور در کارخانهٔ ازلی به طور کامل و شدید متجلی شد و سریان دارد. ماهیت ازلی تجلی یافته همانند قطره در قالب او فرود آمده است و آن را چشیده و در وجود بلغار خوشبو جذب شده است».

بنابر اصل رازداری و رازورزی، تأکید بر آن است که اگر کسی خواست در این بارگاه راه یابد و رازی بشنود، باید مراحل را طی کند تا از رازآوران رمز و صرافان و غواصان گوهر و در اسرار شود:

«رازآور رمز رفیق راسی صراف گوهر دُر غواصی»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۲۱۱)

«تو آشکارکنندهٔ اسرار و دوست دوران راستی هستی و تو دُر گوهر باطن برای غواصان و سالکان دریای حقیقت هستی».

و چون برای راهرو یارسانی کشفی حاصل شد، مراعات اصل رازداری ایجاب می‌نماید که اسرار را کتمان کند، معناشکافی را نهانی و پنهانی انجام دهد؛ زیرا به قول حافظ:

«گفت: آن یار کزو گشت سردار بلند جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد»

(حافظ، ۱۳۶۲، ص ۹۷)

بر اساس متون کلامی آیین یاری، عبارت «سِرِّ مگو» و «سِرِّ کس نزان» علاوه بر وصف مجموعه‌ای از عقاید و الاهیات اهل حق که باید از نامحرمان پوشیده ماند، اشاره دارد به «ذات کس نزان» حق در مقام «غیبِ غیبِ غیب» و «احدیة العین ذات» که از آن به «ذات یایی» تعبیر می‌کنند:

«هر چه ازل رو دُنیا و «یا» پی ذاتِ کس نزان و دُونِ «یا» پی»

(کلام دورهٔ شاه حیا، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷)





«از ازل همه موجودات عالم در «یا» (حضرت غیب غیب الغیوب) بود. و ذات الهی (ذات بحت لا رسم و لا اسم له) که کسی از آن آگاه نیست، در مقام «یا» (حضرت غیب غیب غیب) بود.»

خداوند در قرآن کریم شناخت کُنه ذات را محال می‌داند و می‌فرماید: (...وَيَحْذَرُ كُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ...) (آل عمران، ۲۸) تا انسان در پی آنچه دست‌نیافتنی است، عمر خود را هدر ندهد؛ چون: (...وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا) (طه، ۱۰۹). امیرالمؤمنین علی عليه السلام می‌فرماید: «وَ حَالَ دُونَ غَيْبِهِ الْمَكْنُونُ حُجُبٌ مِنَ الْغُيُوبِ وَ تَاهَتْ فِي أَدَانِيهَا الْعُقُولُ» (الثقفی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۹۹) و می‌فرماید: «الَّذِي لَا يَدْرِكُهُ بَعْدُ الْهِمَمِ وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفُطْنِ الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَ لَا نَعْتٌ مَوْجُودٌ» (الطبرسی، ۱۴۰۳، ۱/۱۹۹)؛ اما شناخت مظاهر اسما و صفات خدا و مطالعه آیات آفاقی و انفسی مورد تأکید خداوند است؛ (سُئِرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ...) (فصلت، ۵۳). مهم‌ترین دلایل و راه‌های خداشناسی در وجود انسان نهاده شده است و در گستره هستی نیز آیات و نشانه‌های زیادی برای خداشناسی وجود دارد. خداوند انسان‌ها را ترغیب و تشویق کرده است تا از این راه‌ها به خداشناسی بپردازند.

کلام‌های آیین یاری و متون عرفان اسلامی نیز بر این باورند که کُنه ذات حق نه در تیررس برهان حکیمان قرار می‌گیرد و نه مشهود کشف عارفان واقع می‌شود:

«عنقا شکار کس نشود دام بازچین کانجا همیشه باد به دست‌ست دام را»

(حافظ، ۱۳۶۲، ص ۶)

بر اساس کلام‌های آیین یاری، خداوند دو نوع تجلی دارد:

الف) تجلی عام: تنزل خداوند به مقام خواندکاری

با تجلی خداوند در این مرتبه، «ذات» جلوه‌گر شد که بعد از آن عوالم و موجودات هستی یافتند. این ذات عالم را از کتم عدم به وجود آورد و در مراتب مختلف، تجلی و جلوه می‌نماید.

«ز ایجاد معدوم کتم عدم همی جلوه‌ها آورد دم به دم»

(کلام دوره شاه حیاس، ۱۳۸۴، ص ۳۱۰)

«خداوند موجودات را از عدم به وجود آورد و فیض او هر لحظه به عالم می‌رسد». تجلی ذات که به سبب آن، عالم هستی جلوه گر شد، تجلی عام به شمار می‌رود، کلام می‌گوید:

«مولام و «دُر» پی، «دُر» نه تای دریا زه «دُر» بر آما جهان کرد احیا»

(خان الماس، ۱۳۷۶، ص ۶۹)

«ذات در خلوت خانه غیب‌الغیوب (دُر) بود؛ وقتی از آن مقام تجلی کرد (یعنی در حضرت خاوندکار جلوه گر شد)، جهان هستی را آفرید؛ سپس جبرئیل و دیگر ملائک آفریده شدند.

«چه سِرُّ قدرتِ الله اکبر چوار تن و موجود آورد او نظر»

(شیخ امیر، ۱۳۷۵، ص ۱)

«خداوند بزرگ و والا مرتبه با نور قدرتی خود چهار فرشته - جبرئیل، اسرافیل، عزرائیل و میکائیل - را آفرید» و بعد از آن دیگر موجودات عرش و فرش خلعت هستی یافتند؛ در نهایت انسان جامعه هستی بر تن کرد.

«مَدَّت مَدیدی زه ما بین ویرد خَلَقْت آدم وَ خِیال آورد»

(خان الماس، ۱۳۷۶، ص ۷۰)

«مَدَّت زیادی که از آفرینش موجودات ملکوتی و ملکی گذشت، خداوند اراده کرد تا انسان را خلق نماید».

ب) تجلی خاص یا مظهریت:

وقتی که ذات حقانی از سر کس‌نزان (عالم غیب) تنزل کرد و با عنوان «ذات» جلوه گر شد، ذره‌ای از پرتو آن نورالانوار در وجود انسان‌های برتر تجلی کرد؛ به این ترتیب، «مظهریت ذات» شکل گرفت. با تجلی ذات در جامعه انسان و تجلی گروهی از ملائک به عنوان مظاهر صفات خدا که چهار تا هفت تن دانسته شده است، یک دوره





ظهور ذاتی شکل می‌گیرد. یارسانیان پیدایش اهل حق را به این دوره ظهور ذاتی پیوند داده‌اند و مانند نصیریان، نخستین مجلای ذات حضرت علی علیه السلام به‌شمار آمده است:

«نه کس نزان بی، بی خواب و بی خورد تا و دُون شای میردان آخیز کرد»

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۳)

«ذات حق در نهان‌خانه غیب بود تا این که در دون (مرتب و مقام) حضرت علی علیه السلام تجلی کرد».

در نگاه یارسانیان، کسی که متجلی از جلوه ذات حقانی باشد، از جایگاه و موقعیت فوق‌العاده‌ای برخوردار بوده است و او را «ذره‌دار» و «دیده‌دار» می‌دانند:

« ذره دار مَوُو دوسان هر میردی ذره دار مَوُو

نه پیشانیش نور اظهار مَوُو صیاد شون بر نیک اقرار مَوُو»

(شیخ‌امیر، ۱۳۶۸، ص ۵۶)

کلام‌های آیین یاری مظهر ذات را با عناوین مختلفی توصیف می‌کند؛ از آن جمله‌اند:
خدا:

«در ظاهر سلطانی در باطن خدایی در هر نقطه نظر کنم تو داری مأوایی»

(فضلی، ۲۰۱۱م، ج ۱، ص ۹۶)

«ای سلطان اسحاق، در ظاهر امر، تو سلطان اسحاق هستی و در باطن تو خدا هستی، به‌هر کجای عالم می‌نگرم، تو مأوا و منزل داری».

ذات خدا:

«بلی، ذات خُذات بی شک و لاون چه سِر سینه ت حَق سرکاون»

(دیوان گوره، ۱۳۸۲، ص ۵۰)

«آری، بدون شک تو ذات خدا در وجودت تجلی کرده و سینه‌ات و نیز در سرقله کوه‌ها پنهان است».

ذات مهمان:

«ذاتش مهمانن آفرضی ذات مولاش مهمانن»

(کلام دوره سید فرضی، ۱۳۷۷، ص ۴۰)

خدا مهمان:

«خُدَاش مِهْمَانَن میرد، خُدا نین! خُدَاش مِهْمَانَن»

(شیخ امیر، ۱۳۷۵، ص ۸)

«ذات حق، در نهاد آدمی مهمان است. انسان خدا نمی‌شود، ولی خدا در نهادش مهمان است.»

اساس آیین یاری بر اصل وحدت وجود «ذات یگانه» و «ذات مطلق» و «ذات مهمان» است (القاصی، ۱۳۵۸، صص ۷-۸).

پادشاه:

«آمَیم وَ خِدْمَتِ پادشاه وُش جَمال شاد بیمان وَ جَم آرکان وَ رَمال»

(دیوان گوره، ۱۳۸۲، ص ۴۰۰)

«به خدمت پادشاه خوش جمال آمدم و در این جم و ارکان یاری، شاد شدیم.»

خاوندکار:

«مانا جِلوَه جَامَه عِیاری نِیاش مَعْرِفَت شای خاوندکاری»

(مجمع الکلام سرانجام اهل حق، بی تا، ج ۱، ص ۳۷۱)

این اوصاف که به «مظهر ذات حقانی» نسبت داده می‌شود، در واقع به اعتبار ذات (فیض حق) در او جلوه کرده است؛ یعنی وصف به حال متعلق موصوف است.

در الاهیات یارسان، از آنجایی که مظهر ذات از ذات حقانی بهره‌مند است و اوصاف مظهر ذات را همان اوصاف خداوند می‌داند، شخص متجلی از ذات را که در طول این سلسله قرار دارد، دارای اوصاف الهی تلقی می‌کنند. به نظر می‌رسد که این اندیشه متأثر از عرفان نظری و مبانی روایی شیعی است که انسان کامل معصوم را أسما الله می‌داند: «نَحْنُ وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۶) و بر این اساس، مقامات آیینی اهل حق، آن اوصاف را به خود نسبت می‌دهند؛ در حالی که در روایت آمده است: «لَا يِقَاسُ بِنَا أَحَدٌ» (المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۲، ص ۴۰۶). بن مایه مباحث آیینی یارسان در توجیه مسائل مختلف اعتقادی مانند: نبوت، امامت و فرجام انسان، تجلی ذات است؛ بنابراین بایسته است در معنای ذات در آیین یاری تأمل بیشتری داشته باشیم.



۲. تعریف ذات در کلام‌های آیین یاری

اصطلاح «ذات» در فرهنگ طایفه‌سان مصادیق مختلفی دارد و تبیین معانی و مصادیق آن نقش بنیادین در تفسیر و تحلیل هستی‌شناسی، خداشناسی حتی انسان‌شناسی یارسان دارد و بدون عنایت به این مسأله، پژوهش دربارهٔ باورهای اعتقادی یارسان - به‌ویژه خداشناسی - نتیجهٔ مطلوب فلسفی، علمی و منطقی در پی نخواهد داشت.

موضوع ذات، تجلّی و ظهور مظاهر اسما و صفات خداوند با عبارات و اصطلاحات خاص کلام‌های آیین یاری مطرح شده است؛ اما بیان کلام‌سرایان در تبیین و تفسیر این مفاهیم رمزی و با اصلاحات خاص آیینی و گاه با استمداد از مفاهیم عرفان نظری بیان شده است.

«نه برز بی نه نزم، نه لیز نه مکان نه بیضهٔ «دُر» بی نه بحر العُمان»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۳۳۴)

«آن گاه نه کوه‌های بلند سربه‌فلک کشیده بود و نه جایگاهی برای استراحت و نه مکانی برای زیستن بود، نه دره البیضا بود و نه حضرت حق در عما جلوه‌گر شده بود.»

«نه تاریکی تار نه روشن چون رُو نه زنگی سواد فرنگی دوهو»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۳۳۴)

«نه تاریکی مطلق بود، نه روشنایی مانند روز بود، نه نژاد سیاه بود، نه نژاد سفید، نه [دوهو] اشاره به هیولای اولی دارد که مادهٔ المواد است.

«نه سال بی نه مانگ، نه فصل چهاررنگ نه وقت بی، نه بی‌وقت، نه زود نه دَرَنگ»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۳۳۴)

«نه سال بود، نه ماه «ماه‌های دوازده گانه»، نه فصل چهاررنگ «زمستان - بهار -

تابستان - پاییز»، نه تأخیری، نه درنگی.»

«اوسا جای مقام مأواش نه کُوبی گوشه‌گای لائش نه کام بسوبی»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۳۳۵)

«آن گاه که نه پردهٔ عمایی بود، نه مکانی مقام پروردگار در کجا قرار داشت؟»



نظر
هدر

منشأً ظهور و بروز موجودات حضرت «ذُر» است و این اسرار بر هر کسی آشکار نیست.

«هر کس بزائو جاگه شون «ذُر» هم شرمستن هم سیف سنگ بُر»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۳۳۶)

«هر کس بداند که جایگاه و مکان [تجلی گاه نور الانوار] در کجا قرار داشته است، چنین کسی در برهان و استدلال خداشناسی همانند حضرت علی علیه السلام قوی و محکم است».

واژه «ذات» در کلام یاری مشترک لفظی است؛ از این رو، معانی و مصادیق مختلفی نیز داراست. معنای واژه «ذات» در کلام یاری با واژه «ذات» در فلسفه و عرفان اسلامی در برخی موارد مشترک و در بعضی موارد متفاوت است. ذات در فلسفه به معنای مختلفی از جمله: هستی، حقیقت و هویت یک چیز به کار رفته است (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۱۷۹). ذات در عرفان، به وجود مطلق عاری از هر قید اطلاق می شود. «ذات حق و مقام حقیقت وجود، نه مقید است به صفتی، نه غیر مقید... لذا مقام ذات، نه اسم دارد و نه رسم» (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۵۰)؛ اما معانی «ذات» در کلام اهل حق به این شرح است:

۱. گاهی مراد از «ذات»، حضرت واجب - تعالی - است و برای آن سه عنوان آمده است که عبارت اند از: «یا»، «ذُر» و «خاوند کار». ذاتی که منشأ پرتو افشانی جلوه حقانی در جامعه انسانی است. پیر موسی، تجلی خداوند را منشأ پیدایش مظاهر و جلوات حق - تعالی - دانسته و می گوید:

«هرجه خور هلات تا و خور آوا رُجوشن و ذات تاي بی همتا»

(مجمع الکلام سرانجام اهل حق، بی تا، ج ۳، ص ۱۶۹؛ دیوان گوره، ۱۳۸۲، ص ۱۴۷)

«همه موجودات و چرخش گردون و پیدایش شب و روز، به فیض ذات یگانه و بی همتا برمی گردند و بدو نیازمند هستند». در این بیت، به اعتبار دو صفت «تا» یعنی یگانه و «بی همتا» نشان می دهد که مراد از «ذات»، خداوند است.

«خُوس وانـاوه خُوس ذِکِرِ ذاتِ شُبِحان وانـاوه

نَوَاتات قَطِرَة شُونم شانـاوه سیفِ صُو رُخسارِ ویش نمانـاوه





...مُرغان وَ آواز زَمَرْمَهُ حُوشِحُوْ و انان ذِکْرِ ذاتِ حَیِّ لایْمُو»

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۱۸۲)

«خروس می‌خواند، خروس ذکر ذات خداوند سبحان را می‌خواند. (به امر خداوند) نباتات قطره‌شبنم می‌پراکنند. تیغ (شعاع) آفتاب صبح رخسار خویش را نشان می‌دهد. مرغان با صدای زیبا و خوش‌الحان ذکر خداوند زنده‌نامیر را نغمه‌سرایی می‌کنند.»

«جَه بارهٔ یاران تُو در گواهی قَسَمَت وَ اَوْرَنگِ ذاتِ اِلهی»

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۶۱)

«تو را به ذات الهی قسم که تو دربارهٔ یاران گواهی بده.»

۲. گاهی مراد از ذات، اسم و نام است:

«دِلِیه هَـزارَن دِلِم ضامِن گَش ذاتِ هَزارَن»

(نوروز، ۱۳۳۲، ص ۲۴۳)

«ای دل، هزار است. من ضمانت بار حضرت حق را که مقرر بود، تا هزارویک مرحله از سیر کمالات بر دوش بکشم بر عهده دارم.»

«نوروز وَ هَزار یَکِکِ ذاتِ حیدرِ مَن آشوی شاران جَهان باخَبَر»

(نوروز، ۱۳۳۲، ص ۱۰۹)

«نوروز از هزارویک ذات حیدر آگاهی یافت و من بیدارکنندهٔ شهرها (افراد چهل تن) هستم و جهان را از این امر آگاه خواهم کرد.»

«پَرشَنگِ جَمالِ یَکِکِ ذاتِ هَزار گِردی جَهان جَم یَکِکِ جَسَدِ قَرار»

(نوروز، ۱۳۳۲، ص ۱۴۶)

«یک ذات کامل از هزار ذات در یک جسد تجلی نمود و پرتو افشانی جمال او تمام ذات‌های جهان را در وجود خود قرار داد.»

«قاف تا قاف جَهان یِیُو وَ سُجُود سَجدَه بَوران وَ ذاتِ مَعْبُود»

(نوروز، ۱۳۳۲، ص ۵۰)

«گستره عالم آفرینش به سجده خواهند افتاد و به ذات معبود یکتا سجده خواهند کرد (سجده می کنند)».

پس در برخی موارد معنای «ذات» در کلام یاری با فلسفه و عرفان اسلامی معنای واحدی دارد. مثلاً ذات حق در عرفان و کلام یارسان به خداوند اطلاق می شود. در عرفان نظری، منظور از «ذات حق» خداوند است که به آن «هویت غیبیه» (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۷۹) و «وجود مطلق» (ابن فارسی، ۲۰۱۰م، صص ۲۰۵-۲۱۰)، اطلاق می کنند. در کلام نیز ذات حق به همین معنا گفته می شود:

ذات حَقِّ یَا بَیِّ نَه عَهْدِ ذَرَاتِ ذَاتِ حَقِّ یَا بَیِّ

(خان الماس، ۱۳۷۶، ص ۶۹)

«ذات حق در حضرت «یا» بود. پیش از آفرینش هستی ذات حق در حضرت «یا» بود».

۳. گاهی منظور از «ذات»، موجودی است که بعد از مرتبه خوانند کار جلوه گر شد، این موجود، از نگاه عرفانی و روایی صادر اول است. پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ» (الأحسانی، ۱۴۰۵، ۹۹/۴). از نظر فلاسفه و حکما و عرفا، قلم اعلی و موسوم به عقل اول است که وجود عامی است که بر اعیان ممکنات افاضه وجود می کند (ابن فارسی، ۲۰۱۰م، ص ۲۳۵). از نگاه کلام آیین یاری، صادر اول ذاتی است که پس از مقام خوانندگاری آفریده شده است و فیض ساری در عالم و انسان.

«دگر گویم از داستان نصیر چگونه به آن ذات حق کرد سیر»

(جیحون آبادی، ۱۳۶۱، ص ۲۳۷)

در این بیت، مقصود از ذات حق همان فیض خداوند است که در جامعه حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام جلوه گر شده است.

با تبیین و تمیز موارد کاربرد ذات حق و ذات به معنای حضرت حق با مواردی که ناظر به فیض ساری در جهان و انسان است که در دریافت مراد کلام دانان نقش کلیدی دارد، روشن می شود که آن دسته از کلام هایی که انسان را ذات خدا می دانند، ناظر به تجلی ذات، در جامعه انسان هستند نه تجلی یا حلول ذات حق، یعنی خداوند. چون تمیز





و تفکیک این دو اصطلاح بر پژوهش گران پوشیده مانده است، در تحقیقات خود قضاوت‌های شتابان داشته‌اند و آن دسته از کلام‌دانانی که به این رموز کلامی واقف نبوده‌اند، برداشت‌هایی دور از صواب داشته‌اند.

اگر کلام اهل حق می‌گوید: ذات حق - به معنای هویت مطلقه که لا اسم و لا رسم له - در انسان تجلی می‌کند، از نظر عرفان نظری صحیح نیست؛ زیرا ذات حق در انسان یا در چیز دیگری تجلی نمی‌کند، بلکه آنچه که در عالم سریان و جریان دارد، فیض حق - تعالی - است که در کلام‌ها «ذات» نامیده می‌شود و در عالم به صورت عام و در انسان به گونه‌ای ویژه و خاص پرتو افشان است. بنابراین، با این بیان، اشکال مبنایی بخش مهمی از کلام‌ها که ناظر به تجلی ذات حق در انسان است و کلام‌دانان به سبب آن باورمند به انسان خدایی و اولوهیت انسان هستند، رفع و دفع می‌گردد؛ اما اشکال آن دسته از کلام‌هایی که به غلو درباره پیشوایان آیینی پرداخته‌اند، همچنان باقی خواهد ماند.

۴. یکی از مصادیق «ذات»، روح و حقیقت انسانی می‌باشد.

«مُرغی دَرّه و ذات سَرچُوش پاکَن مُرغی خورد و خواب عالم خاکَن»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۱۸۳)

«سرچشمه دَرّه و ذات، روح پاک و بی‌آلایش است، برخی روح‌ها در پی تمایلات دنیای خاکی‌اند».

در فرهنگ یاری، انسان می‌تواند با زدودن غبار از گوهر وجود خویش و آراستن آن به نور حقانی درون خود را روشن نماید. وقتی که دل مانند آینه صاف شد، آن‌گاه انسان می‌تواند باطن و ذات خود را در حجره درونش بشناسد.

«آیینم گُرد او دَست دِیام نَه دور مرغ ویم ناسام نَه حُجره دُرون»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۱۶۰)

«[کنایه از این که] آینه‌ام را در دست گرفتم و در آن دوربین نگاه کردم و باطن و ذات و مرتبه خود را در حجره درونم شناختم». خودشناسی، یعنی ذات‌شناسی خویش. مرغ، کنایه از ذات و روح انسان است.

۳. مراتب تجلی ذات خداوند

مردم یارسان معتقدند که ذات خداوند در تمام موجودات عالم تجلی داشته است (القاصی، ۱۳۵۸، ص ۹) و جهان را مظاهر و جلوات حق - تعالی - توصیف کرده‌اند.

«کُونِ کِی دِیْنِ مَأْوَاشِ نَهْ کُونِ چُونِ ذَرَّةٌ آفَتَا وَ هَمَّهْ جَای تُونِ»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۳۴۲)

«ذات حضرت حق کجا است؟ تا به حال چه کسی خدا را دیده؟! مأوای او در کجا می‌باشد؟ مانند ذره آفتاب و همه جای جهان می‌باشد».

در باور متون کلامی آیین یاری، خداوند دارای تجلیاتی است که ذواتی را به تناسب خود بروز می‌دهند. بر اساس مفاد کلام‌های اهل حق، تجلیات خداوند عبارت‌اند از: تجلی خداوند در مقام «یا» که با وجود بحت و ذات احدیة العین (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۵) و غیب غیب غیب (نسفی، ۱۳۸۶ «الف»، ص ۳۵۳) که لا اسم له و لا رسم له و لاحکم له (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۴؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۱۹)، و در مقام «دُرّ» با ذات احدیة الجمع (القونوی، ۱۳۷۱، ص ۵۶) و حقیقة الحقائق (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۵) و در مقام «خاوند کار» با «واحدیت» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۰۰؛ قیصری، ۱۳۸۱، ص ۵۷؛ ابن فناری، ۲۰۱۰م، ص ۲۸۵) مقایسه می‌شوند که در این مقال به شرح این مراتب می‌پردازیم:

الف) تجلی خداوند در مرتبه «یا» (ذاتیایی)

کلام یاری واژه «یا» را اولین اسم برای خداوند می‌داند. کلام‌دانان معنا و تبیین دقیقی درباره این اسم نشان نداده‌اند. آنچه متون آیینی در این حوزه به دست می‌دهد، این است که خداوند قبل از آفرینش عالم ملکوت و مُلکک در حضرت «یا» بود و در آن حضرت، هیچ تعینی ندارد؛ از این رو، توضیح و تعریفی در این باره در کلام و آثار یارسانیان دیده نمی‌شود.

«أَوْسَا پَادِشَامِ نَهْ لَوْحِ «یا» بِی نَهْ أَرْضِ، نَهْ سَمَا، نَهْ تُرْیَا بِی»

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۳۲)





«در آن هنگام که ذات حضرت حق در لوح «یا» بود، زمین و آسمان و ستارگان خلق نشده بودند».

«هر چه ازل زو دنیا و «یا» بی ذات کس نزان و دُون «یا» بی»

(مجمع الکلام سرانجام اهل حق، بی تا، ج ۲، ص ۱۲)

«از ازل که بنیان دنیا برافراشته شد، حقایق موجودات در «یا» بود، ذات غیب الغیوب نیز در مقام «یا» بود».

نوروز سورانی این مرتبه را قبل در بیضا و عماء می داند (نوروز، ۱۳۳۷، ص ۳۳۴).

«مدی شاهیدی نامیم عزیزی شام نه دُون «یا» کرد رستاخیزی»

(دوره هفتوا، ۱۳۶۱، ص ۵۳)

«گواهی می دهم که نامم عزیز است. پادشاهم در جامه «یا» رستاخیزی به پا کرد». همان طور که اشارت رفت «مقام یایی» با مقام «احدیة العین» و ذات بحت لاتعین الهی منطبق است که:

«نه اشارت می پذیرد نه بیان نه کسی زو علم دارد نه نشان»

(عطار، ۱۳۸۸، ص ۳۸)

و در واقع در حرف ندای «یا» متوقف می شویم و در «نظام توحیدیه» (المجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۲۸) و «کمال الإخلاص لهُ»، «نقی الصفات عنه» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ص ۳۹) می کنیم: «عارفان چون دم از قدیم زنند «ها» و «هو» را میان دو نیم زنند»

(سنایی، ۱۳۸۳، ص ۶۵)

از نگاه عرفان نظری، حضرت حق از حیث اطلاق ذاتی حکم، وصف و نسبت بردار نیست؛ زیرا که هر یک از این نسبت ها مقتضی تعیین است و وجود مطلق، عاری از تعیین است (القونوی، ۱۳۷۱، ص ۱۱۵).

«احدیة العین» احدیت خداست از حیث غنای از اسماء و صفات (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۰۵) در مقام لا صفة ولا ائیة ولا اسم ولا رسم ولا وسم ولا تعیین له (القونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۴). «احدیت عین» همان احدیت صرف ذات است، بدون اعتبار کثرت که مقتضی غنا از اسما و مقتضیات آن ها؛ یعنی اکوان است (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۷).

ذات «احدیت عین» از عالمیان بی‌نیاز است (إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) (العنکبوت، ۶)؛ لذا به‌همین جهت از اسم نیز بی‌نیاز است؛ چراکه اسما اگرچه از وجهی عین ذات‌اند، اما از وجهی غیرذات‌اند؛ چون همان‌طور که اسما بر ذات دلالت می‌کنند بر مفهوماتی نیز دلالت می‌کنند که به‌وسیله آن‌ها بعضی از اسما از بعضی دیگر تمایز می‌یابند و آن مفهومات را اثر آن اسما که عبارت از افعال صادر از مظاهر آن‌هاست، محقق می‌سازد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۵).

ب) تجلی خداوند در مقام «ذُر» (ذات ذُرّی)

با تجلی ذاتی «یا» بی، مقام «ذُر» جلوه‌گر می‌شود. این مقام با حضرت «احدیه الجمع» مقایسه می‌شود. بعد از تجلی ذات بحت، «احدیه الجمع» تعیین پیدا می‌کند. اولین تجلی غیب هویت تجلی ذات بر ذات به صفت وحدت بود که «احدیه الجمع» و «واحدیت» از وی به وجود آمد (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۴) و آن را «تجلی احدی ذاتی حبی» و «وحدت علمی» نیز می‌خوانند (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۸).

در حدیث قدسی آمده است: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ» (المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۴، ص ۱۹۹). عبارت «كُنْتُ» از تعیین اول که بعد از غیب مطلق است خبر می‌دهد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۹). تعیین بعد از اطلاق ذات احدیه الجمعیه است. در این حضرت، «جمع اعتبارات در او مندرج و مندمج است» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۸) و چون حقایق در این مقام به نحو کثرت در وحدت موجودند و ظهور تفصیلی ندارند، اسما و صفات در آن مستهلک‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۰)، اما اشارت هو را می‌پذیرد.

در «احدیه الجمع» (تعیین اول)، همه صفات، مانند علم و قدرت، وحدت دارند، مانند اتحاد صفت و موصوف (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۴) و در مرتبه «واحدیت»، صفات از نظر مفهوم تمایز دارند و با تکثر آن‌ها اسما و مظاهر آن‌ها در عالم جلوه‌گر می‌شوند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۵).

در آثار مختلف آیینی، مسائل زیادی درباره این مقام با بیانی رمزی، استعاری، تمثیلی و سمبلیک مطرح شده است. آرای کلام‌سرایان درباره این مقام از نظر آفرینش





گونگون است، کما این که تفسیر کلام‌دانان نیز از این مقام نیز با مقام «احدیت» ناسازگار است. کتاب «تذکره اعلی» داستان آفرینش «دُر» را منطبق با متون روایی شیعه طرح کرده است (ایوانف، ۱۹۵۰م، صص ۴-۸). «دُر» از جمله حقایق وجودی به‌شمار رفته است که خداوند صُوری را در آن «دُر» آفرید و در آن صُور جمال خویش را مشاهده کرد؛ سپس آن «دُر» را از بین برد و بعد از هفتاد هزار سال بار دیگر آن را آفرید و این ایجاد و اعدام شش بار تکرار شد. در هر مرتبه‌ای صُوری گونگون در «دُر» ایجاد کرد و بعد از آن، فرشتگان مقرب را به خلعت وجود آراسته کرد. (ایوانف، ۱۹۵۰م، صص ۸-۱۱) این مسأله با همین موضوع در احادیث مفصلی در کتب روایی آمده است (المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵، صص ۲۹-۳۳؛ المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، صص ۲۰۰-۲۰۲).

برخی کلام‌دانان تعبیری دیگر از «دُر» دارند و گفته‌اند: «عالم در محفظه‌ای بود به نام [دُر] که اندازه و حجمی برایش ذکر نشده است!» (القاصی، ۱۳۵۹، ص ۲۸). بررسی متون یارسان نشان می‌دهد که منظور از «دُر»، شیء مادی نیست، بلکه یک بیان استعاری است. همان‌گونه که «دُر» شیئی گران‌بها و در عمق دریاست و دست یافتن به آن از عهده غَوّاصان ماهر برمی‌آید، ذات حضرت حق - تعالی - در خلوت‌خانه غیب است که کسی را یاری دست یازیدن به کُنه وجود او نیست؛ لذا کلام‌سرایان با بیانی استعاری از آن به «دُر» یاد کرده‌اند. البته این اصطلاح می‌تواند بیانی از «خَلَقَ جَوْهَرًا...» (الحر العاملی، ۱۳۸۴، ص ۸۰؛ المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، صص ۲۹ و ۲۴۹؛ نجم‌رازی، ۱۳۶۵، ص ۵۷) یا «جَوْهَرَةٌ مِنْ نُورِ مُحَمَّدٍ ﷺ» در حدیث علی عَلَيْهِ السَّلَامُ (المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵، صص ۲۹-۳۳) یا «الْيَأْقُوتَةُ الْحَمْرَاءُ» (الآلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۳۶۰) یا «الدَّرَّةُ الْبَيْضَاءُ» در عرفان ابن عربی (ابن عربی، ۱۹۹۴م، ج ۱۳، ص ۱۸۹) یا «كَنْزًا مَخْفِيًّا» در حدیث قدسی معروف (المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۴، ص ۱۹۹) باشد یا از «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الدَّرَّةَ» (نسفی، ۱۳۸۶ «ب»، ص ۴۳؛ الجندی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۱۰) گرفته شده؛ اما از خطا و تحریف مصون نمانده است. در آثار منظوم درباره مقام «دُر» دو ایده مقابل هم قرار دارد، بعضی تصریح دارند که خداوند در «دُر» هنوز چیزی نیافریده بود:

«جَلِيلٌ جَبَّارٌ بَوَانِيمٌ ثَنَائِ جَلِيلِ جَبَّارِ

نَه لَوْحَ نَه قَلَمَ نَه يَارَ نَه أَغْيَارَ پادشام نَه «دُر» بی، «دُر» نَه دریابار»

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۱)

«خدای بزرگ و جبران‌کننده نارسایی‌ها، ذکر ثنا و ستایش خدای بزرگ و جبران‌کننده را بگوئیم. آن وقتی که لوح محفوظ و قلم اعلی (عقل اول) افریده نشده بود، ذات حق در دُر بود و دُر در دریای بیکران و لایتناهی قرار داشت.»

«تا که پادشام نَه دانه «دُر» بی بنیادش نَه یُورِتِ کَسَ نَرانِ سِرِّ بی»

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۱)

«تا وقتی که پادشاهم (ذات) در نهرانخانه «دُر» بود، بنیاد و ذاتش در مرتبه و مقام سِرِّ قدرتی (غیب‌الغیوب) بود که کسی از آن مقام خبر ندارد.»

ج) تجلی خداوند در مقام «خاوندکار»

خداوند پس از جلوه‌گرشدن در مقام «در»، در مرتبه «خاوندکار» ظهور کرد. این مقام با «واحدیت» که «تعین ثانی» است مقایسه می‌شود که در حقیقت صورت «تعین اول» است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۸) و حقایق و مراتبی را که در حضرت «تعین اول» مندمج و مستهلک‌اند، در بردارد (ابن‌فناری، ۱۳۸۸، ص ۲۴۴). فرق بین «احدیت» و «واحدیت» به اجمال و تفصیل و «واحدیت»، «تعین احدیت» است. این مرتبه را مرتبه «الوهیت» و «ربوبیت» نیز نامیده‌اند (خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۲۲)، کما این که از آن به مقام «قَابَ قَوْسینِ أَوْ أَدْنَى» (النجم، ۹) و «تعین قابل ثانی» و «حقیقت محمدیه» و «ظَلِّ مقام» (أَوْ أَدْنَى) تعبیر شده است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۹).

گفتنی است در تفسیر نوروز سورانی و شیخ‌امیر درباره منشأ ظهور کثرات در عالم تفاوت دیده می‌شود. در دفتر نوروز و دیوان گوره بحث پیدایش کثرات را در مقام «دُر» مطرح می‌کند.

«چهار مَلْکَ زه نُورِ ساخت نَه جُسه سِرِّ ویش شین نَه مکتب بطن دریای [دُر]»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۳۳۶)





«خداوند چهار فرشته را از نور و جسم سزّی آفرید و خودش همچنان در دریای
بیکران «دُر» و غیب‌الغیوب بود».

ولی شیخ‌امیر، مقام خاوندکار را آغاز ظهور و بروز پیدایش عالم کثرات توصیف
می‌کند.

«آسِمَان وَ زَمِینِ وی رَنَگِ دا قَرار نام ویش نِیا وَ خَاوَنَدَکار»

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱)

«خداوند آسمان و زمین را با نظم خاصی قرار داد، آن‌گاه نام خود را «خاوندگار» نامید».

خان الماس آفرینش عالم را در مرتبه سوم می‌داند.

«نام ویش نِیا وَ خَاوَنَدَکار عَرش و فَرش و کُرُسی اُوسا دا قَرار»

(خان الماس، ۱۳۷۶، ص ۶۹)

«وقتی که خداوند تجلّی کرد و عرش و کرسی و فرش را آفرید، آن‌گاه خود را

«خاوندکار» نامید».

بنابر جهان‌شناسی کلام یاری، همه حقایق موجودی عالم در مراتب سه‌گانه، وجود
داشته‌اند. این حقایق سیر نزول را طی کرده‌اند تا این که در عالم کثرات، وجود عینی
یافتند. ذات و دیگر حقایق وجودی در مقام «یا» وجود ذاتی داشته‌اند، با تجلّی خداوند
به مرتبه «دُر» این حقایق وجود علمی جمع‌ی پیدا کردند، با تنزّل خداوند به مقام
«خاوندکار» به وجود عینی رسیدند و با تجلّی خاوندکار، ابتدا ذات سپس دیگر مجرّادات
و آن‌گاه موجودات مادی در عالم عین جلوه‌گر شدند.

«بِنِیاد چُه‌سار و سه اُوسا نِیامان نه مایه «دُر» بَیم سواد بی شامان»

(دفتر لاجین، ۱۳۸۴، ص ۱۱۱)

«اساس و بنیاد چهار فرشته و سه ملک دیگر را آفرید. در دُرّ بودم و خداوند بر

عرصه قدرت این جهان هستی قرار گرفت».

برخی به صورت اجمال گفته‌اند که صور موجودات عالم در مقام خاوندکار بوده است:

«خَاوَنَدَکار بِی ای سِرّ وَ سِینَه خَاوَنَدَکار بِی»

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۲)

«پروردگار عالم بود، این اسرار و رمز و راز باطنی عالم و آفرینش در علم حضرت حق (خاوندکار) بود».

در بیتی دیگر، سیر تنزّلات «ذات» (پادشاه) را از عالم غیب به مرتبه «ذُر»، سپس آفرینش آن را این گونه بیان می کند:

«أوسا پادشام نه لوح یا بی نه أرض، نه سما، نه تُریا بی»

(شیخ امیر، ۱۳۷۵، ص ۳۲)

«آن گاه که پادشاه در [ذُر] بود، پیش از آن در مرتبه غیب الغیوب و دریای اسرار وجود داشت».

منشأ اساسی تفاوت نگرش جهان بینی اهل حق با عرفان اسلامی درباره جایگاه انبیای الهی به ویژه وجود مبارک پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با افراد متجلی از ذات حقانی به همین مبحث برمی گردد. عرفان اسلامی صادر نخستین را حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله می داند (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۲۲۷؛ آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۱۳)، ولی از متون اهل حق استنباط می شود که آن را «حقیقت علویه» علیه السلام می دانند؛ زیرا این مظهر ذات حضرت علی علیه السلام است؛ چنان که متون منظوم کلامی و کتاب «تذکره اعلی» حضرت علی علیه السلام را نخستین مظهر اعظم ذات حق به شمار می آورند.

«نه کس نزان بی، بی خواب و بی خورد تا و دُون شای میردان آخیز کرد»

(شیخ امیر، بی تا، ص ۳)

«ذات (پادشاه) بدون این که خواب و خوراکی داشته باشد، در مرتبه غیب الغیوب بود تا این که در جامه حضرت علی علیه السلام جلوه گر شد».

بر اساس این نگرش، هرگاه «ذات» در جامه بشری جلوه گر شود، یارسانیان شخص متجلی از ذات حقانی را «مظهر ذات» می خوانند و کسانی که متجلی از فرشته باشند، «مظهر صفات» تلقی می کنند؛ لذا یارسانیان پیامبران را متجلی از فرشتگان تلقی می کنند و مظهر صفات حق می دانند و حضرت علی علیه السلام و دیگر افرادی که بعد از آن حضرت متجلی از ذات به شمار رفته اند، «مظهر ذات» معرفی می کنند.



نتیجه گیری

در آثار کلامی اهل حق، مسائل تجلی خداوند در لابه لای بندهای کلامی به گونه ای پراکنده و نامنظم وجود دارد. با وجود این که موضوع تجلی خداوند اصل بنیادین آیین یارسان به شمار می رود، اما تا کنون اثری مستقل در این باره نگاشته نشده است و در آثار نویسندگان یارسان و پژوهش گران در این باره به صورت علمی و مستوفی بحث نشده است.

مهم ترین عامل شناخته شده که مانع از مطالعه و بررسی در این موضوع است، باور به «سرّ مگو» است. بر این اساس، کلام دانان بحث و بررسی درباره خداشناسی و مسأله تجلی ذات را منطبقه ممنوعه قلمداد می کنند؛ زیرا در این نگرش رمز و راز هستی باید در سینه مردان الاهی محفوظ بماند. این ایده کاستی هایی در پی داشته است. تبیین تجلی ذات حق و ذات و نیز تمیز بین این دو مفهوم، دو اثر مهم در پی دارد:

۱. ذات حق نه در انسان و نه در امر دیگری تجلی نمی کند، بلکه آنچه در انسان پرتوافشان است، فیض حق است که در عالم و انسان سریان و جریان دارد؛ ذات است که با صادر اول و حقیقت محمدیه مقایسه می شود.

۲. با وجود این که در برخی منابع کلامی صادر نخستین را «نفس رحمانی» (حقیقت محمدیه) می داند، اما به دلیل اجتناب از مطالعه و بررسی علمی و منطقی، این معنا درست فهم نشده است. یارسانیان صادر نخستین را «حقیقت علویه» قلمداد می کنند و مصداق آن را در عالم ناسوت حضرت علی علیه السلام تلقی کرده اند. این نگرش با عرفان نظری و منابع روایی سازگار نیست و به تبع آن، تفسیری که از تجلی ذات و صفات ارائه کرده اند، مقام نخستین شخص متجلی از ذات را که حضرت علی علیه السلام تلقی کرده اند، بالاتر از جلوه گاه صفات یعنی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می دانند. افزون بر آن، اندیشه مذکور را منشأ اساسی زیاده روی و غلو در حق پیشوایان آیینی باید دانست.

خلاصه مطلب این است که معارف ذوقی و معرفتی اهل حق صورت استحاله شده ای از بعضی مسائل معارف ذوقی اسلامی است که یارسانیان آن را به صورت فلسفه ای خاص در آورده اند؛ لذا تفسیری که آثار مختلف اهل حق درباره مسائل و



نظر
هدایت

سال بیست و ششم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۳)، پاییز ۱۴۰۰

مراتب تجلی و مظاهر و جلوات خداوند مطرح می‌کنند، گاه با مسائل اسلامی فاصله دارد و در پاره‌ای از موارد با تفاوت و تناقض آرا بین متون کلامی مواجه می‌شویم؛ اما آثاری که بعد از عصر سلطان اسحاق ارائه شده است، تحت تأثیر فرهنگ اسلامی تا حدودی فاصله را کم کرده است.



فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. نهج البلاغه. (۱۴۱۴ق). الامام علی عليه السلام (شريف الرضى، صبحی صالح). قم: هجرت.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری. تهران: امیرکبیر.
۳. آملی، سیدحیدر. (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم (مصحح: سیدمحسن موسوی). تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۴. آلوسی، سیدمحمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی (محقق: علی عبدالباری عطیة). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. الأحسانی، ابن‌ابی‌جمهور. (۱۴۰۵ق). عوالی اللثالی (محقق: مجتبی‌العراقی). قم: سیدالشهداء.
۶. ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی. (۱۳۶۰). تمهید القواعد (مصحح: سیدجلال‌الدین آشتیانی). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۷. ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی. (۱۳۷۸). شرح فصوص الحکم (مصحح: محسن بیدار). قم: بیدار.
۸. ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۰). فصوص الحکم. تهران: الزهراء.
۹. ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۹۹۴م). الفتوحات المکیة (مصحح: عثمان یحیی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. ابن‌فناری، محمد. (۲۰۱۰م). مصباح الأنس (مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۱. ایوانف، ولادیمیر. (۱۹۵۰م). تذکرة اعلى و مجموعة رسائل اهل حق. بمبئی: انتشارات اسماعیلی.
۱۲. التثقی، ابراهیم. (۱۴۱۰ق). الغارات (مصحح: عبدالزهراء حسینی). قم: دارالکتاب الإسلامی.
۱۳. جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص (مصحح: سیدجلال‌الدین آشتیانی). تهران: وزارت ارشاد اسلامی.



۱۴. الجندی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳ق). شرح فصوص الحکم (محقق: سیدجلال‌الدین آشتیانی). قم: بوستان کتاب.
۱۵. جیحون آبادی، نعمت‌الله. (۱۳۶۱). شاهنامه حقیقت (مقدمه: محمد مکر). تهران: طهوری.
۱۶. حافظ شیرازی. (۱۳۶۲). دیوان حافظ (به اهتمام: محمد قزوینی و قاسم غنی). تهران: زوار.
۱۷. الحر العاملی. (۱۳۸۴). الجواهر السنّیة. نجف: النعمان.
۱۸. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه. قم: بوستان کتاب.
۱۹. حسینی، سیدمحمد. (۱۳۹۵). ترجمه و تفسیر دیوان گُورَه. تهران: پرسمان.
۲۰. خوارزمی، حسین. (۱۳۷۹). شرح فصوص الحکم (مصحح: حسن‌زاده آملی). قم: بوستان کتاب.
۲۱. دفتر کلام تیمور بانیاران. (۱۳۸۰). (مصحح: حسین روحتافی، به خط سیدایمان خاموشی). نسخه خطی.
۲۲. دفتر لاجین عباسوندی. (۱۳۸۴). (به خط ظفر عسکری). نسخه خطی.
۲۳. دفتر لاجین عباسوندی. (۱۳۶۳). کلام دوره ی بهلول. (مقدمه و تفسیر: صدیق صفی‌زاده). تهران: طهوری.
۲۴. دیوان خان الماس. (۱۳۷۶). (به خط سیدخلیل عالی نژاد). نسخه خطی.
۲۵. دوره هفتوا. (۱۳۶۱). (مقدمه و ترجمه: صدیق صفی‌زاده). تهران: طهوری.
۲۶. دیوان گُورَه. (۱۳۸۲). (مقدمه و پاورقی: سیدمحمد حسینی). کرمانشاه: باغ نی.
۲۷. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۷۲). شرح الأسماء الحسنی (مصحح: نجف‌قلی حبیبی). تهران: دانشگاه تهران.
۲۸. سنایی غزنوی. (۱۳۸۳). حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة (مصحح: مدرّس رضوی). تهران: دانشگاه تهران.
۲۹. الشّهرستانی، محمّد. (۱۳۶۴). الملل والنحل (محقق: محمد بدران). قم: الشریف الرضی.
۳۰. شیخ‌امیر زوله‌ای. (۱۳۶۸). دفتر شیخ‌امیر (به خط خاص علی نوروزی سیاه‌بیدی). نسخه خطی.
۳۱. شیخ‌امیر زوله‌ای. (۱۳۷۵). دیوان حضرت شیخ‌امیر (گردآورنده: سیدام‌الله شاه‌ابراهیمی). نسخه خطی.





۳۲. الصفّار، محمّد. (۱۴۰۴ق). بصائر الدّرجات. طهران: منشورات الأعلمی.
۳۳. صفی زاده (بوره که ای)، صدیق. (۱۳۶۱). بزرگان یارسان. تهران: عطائی.
۳۴. الطّبرسی، احمد. (۱۴۰۳ق). الإحتجاج علی أهل اللّجاج (مصّح: محمدباقر خراسان). مشهد: مرتضی.
۳۵. عطّار، فریدالدین. (۱۳۸۸). منطق الطیر (مصحح: محمدرضا شفیعی کدکنی). تهران: علمی.
۳۶. غفاری، محمّد. (۱۳۸۰). فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۷. الفرغانی، سعیدالدین. (۱۴۲۸ق). منتهی المدارک (مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی). بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۸. فضلّی، سیدقاسم. (۲۰۱۱م). سیری به سوی خاندان سیدمحمد گوره سوار. اربیل: مکریانی.
۳۹. القاصی، مجید. (۱۳۵۹). اندرز یاری. تهران: کتابخانه طهوری.
۴۰. القاصی، مجید. (۱۳۵۸). آیین یاری. تهران: کتابخانه طهوری.
۴۱. القونوی، صدرالدین. (۱۳۷۱). النصوص (مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۲. القونوی، صدرالدین. (۱۳۸۱). إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن (مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۳. قیصری، داود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی). تهران: علمی و فرهنگی.
۴۴. قیصری، داود. (۱۳۸۱). رسائل قیصری (مصحح و مقدمه: سیدجلال الدین آشتیانی). تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴۵. کلام دوره سید فرضی. (۱۳۷۷). (به خط سید امرالله شاه ابراهیمی). نسخه خطی.
۴۶. کلام دوره شاه حیاس. (۱۳۸۴). با مقدمه: سید شمس الدین محمود (بی جا). ناشر: مؤلف.
۴۷. کلام دوره سید فرضی. (۱۳۷۷). (به اهتمام و قلم: سید امرالله شاه ابراهیمی). نسخه خطی.
۴۸. کلام دوره شاه حیاس. (۱۳۸۴). (مقدمه و حواشی: سید شمس الدین محمودی). [بی جا]: مؤلف.

۴۹. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم. قم: بیدار.
۵۰. المجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (مصحح: السيد إبراهيم الميانجي، محمدباقر البهبودی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۱. مجمع الکلام سرانجام اهل حق. (بی تا). (گردآوری: سام‌الدین تبریزیان). نسخه خطی.
۵۲. معین، محمد. (۱۳۶۴). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
۵۳. مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی (مصحح: توفیق سبحانی). تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۵۴. مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۴). دیوان کبیر شمس (مصحح: بدیع‌الزمان فروزانفر). تهران: طلایه.
۵۵. نجم رازی (دایه)، ابوبکر. (۱۳۶۵). مرصاد العباد (به اهتمام: محمدامین ریاحی). تهران: علمی فرهنگی.
۵۶. نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶ «الف»). الإنسان الکامل (مصحح: ماریژان موله). تهران: طهوری.
۵۷. نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶ «ب»). کشف الحقائق (مصحح: احمد مهدوی دامغانی). تهران: علمی و فرهنگی.
۵۸. نظامی گنجوی. (۱۳۶۳). اقبال‌نامه (مصحح: حسن وحیددستگردی). تهران: علمی.
۵۹. التوبختی، حسن. (۱۴۰۴ق). فرق الشیعة. بیروت: دارالاضواء.
۶۰. نوروز سورانی. (۱۳۳۲). دفتر نوروز (به خط: حق‌مراد کاکائی). نسخه خطی.
۶۱. نوروز سورانی. (۱۳۳۷). دفتر نوروز (به خط: حق‌مراد کاکائی). نسخه خطی.



References

* The Holy Qur'an.

1. Al-Ahsa'ei, I. (1405 AH). *Awali Al-La'ali*. (M, Al-Iraqi, Ed.). Qom: Sayyid al-Shuhada. [In Arabic]
2. Al-Farghani, Saeed Al-Din. (1428 AH). *Muntaha al-Madarik*. (A, I, Al-Kayali, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
3. Al-Hor al-Ameli. (1384 AP). *Al-Jawahir al-Saniah*. Najaf: Al-Nu'man. [In Persian]
4. Al-Jundi, M. (1423 AH). *Sharh Fosus al-Hikam*. (S, J, Ashtiani, Ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Arabic]
5. Al-Nubakhti, H. (1404 AH). *Firaq al-Shia*. Beirut: Dar Al-Azwa. [In Arabic]
6. Al-Qanawi, S. (1371 AP). *al-Nosus*. (S, J, Ashtiani, Ed.). Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
7. Al-Qanawi, S. (1381 AP). *Ijaz al-Bayan fi Tafsir Om al-Qur'an*. (S, J, Ashtiani, Ed.). Qom: Islamic Propaganda Office. [In Persian]
8. Al-Qasi, M. (1358 AP). *Ayeen Yari*. Tehran: Tahoori Library. [In Persian]
9. Al-Qasi, M. (1359 AP). *Andarz Yari*. Tehran: Tahoori Library. [In Persian]
10. al-Safar, M. (1404 AH). *Basair al-Darajat*. Tehran: Manshurat al-A'alami. [In Arabic]
11. Al-Shahrestani, M. (1364 AP). *al-Milal va al-Nahl*. (M, Badran, Ed.). Qom: Al-Sharif Al-Radhi. [In Persian]
12. Al-Tabarsi, A. (1403 AH). *al-Ihtijaj ala Ahl al-Lujaj*. (M, B, Khersan, Ed.). Mashhad: Morteza. [In Arabic]
13. Al-Thaqafi, I. (1410 AH). *al-Qarat*. (A, Hosseini, Ed.). Qom: Dar al-Kitab al-Islamiyah. [In Arabic]
14. Alusi, S. M. (1415 AH). *Ruh al-Ma'ani* (A, Abdul Bari Atiyah, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
15. Ameli, S. H. (1422 AH). *Tafsir al-Muhit al-A'azam*. (S. M. Mousavi, Ed.). Tehran: Iranian Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic]



نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره سوم (پیاپی ۰۳)، پاییز ۱۴۰۰

16. Ashtiani, S. J. (1370 AP). *An explanation of Qeysari Introduction*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
17. Attar, F. (1388 AP). *Mantiq al-Tair*. (M, R, Shafiei Kadkani, Ed.). Tehran: Elmi. [In Persian]
18. *Divan Gavreh*. (1382 AP). (S, M, Hosseini, Ed.). Kermanshah: Baqe Ney. [In Persian]
19. *Diwan Khan Almas*. (1376 AP). (S, K, Alinejad, Ed.). Manuscript. [In Persian]
20. Fazli, S. Q. (2011). *A trip to the family of Seyyed Mohammad Gorehsavar*. Erbil: Makriani.
21. Ghaffari, Muhammad. (1380 AP). *Dictionary of Terms of Sheikh Ishraq*. Tehran: Association of Cultural Works and Honors. [In Persian]
22. Hafiz Shirazi. (1362 AP). *Divan of Hafez*. (M, Qazvini., & Q, Ghani). Tehran: Zavar. [In Persian]
23. *Haftwaneh period*. (1361 AP). (S, Safi-Zadeh, Trans.). Tehran, Tahoori. [In Persian]
24. Hassanzadeh Amoli, H. (1381 AP). *One thousand and one words*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
25. Hosseini, S, M. (1395 AP). *Translation and interpretation of Divan Gavreh*. Tehran: Porseman. [In Persian]
26. Ibn Arabi, M. (1370 AP). *Fusus al-Hikam*. Tehran: Al-Zahra. [In Persian]
27. Ibn Arabi, M. (1994). *Al-Fotuhah al-Makiyah*. (O, Yahya, Ed.). Beirut: Dar Al-Ihya Al-Torath Al-Arabi.
28. Ibn Fanari, M. (2010). *Misbah Al-Uns*. (A, I, Al-Kiyali, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
29. Ibn Tarakeh, S. (1378 AP). *Sharh Fousus al-Hikam*. (M, Bidar, Ed.). Qom: Bidar. [In Persian]
30. Ibn Tarka, Sa'in al-Din Ali. (1360 AP). *Tamhid al-Qawa'id*. (S, J, Ashtiani, Ed.). Tehran: Ministry of Culture and Higher Education. [In Persian]
31. Ivanov, V. (1950). *Tazkirah A'ala va Majmu'ah Rasa'il Ahle Haq*. Bombay: Samaili Publications



نظر
صادر

32. Jami, A. (1370 AP). *Naqd al-Nosus fi Sharh Naqsh al-Fosus*. (S, J, Ashtiani, Ed.). Tehran: Iranian Ministry of Islamic Guidance. [In Persian]
33. Jeyhounabadi, N. (1361 AP). *Shahnameh Haghghat*. (M, Makri, Ed.). Tehran: Tahoori. [In Persian]
34. Kashani, A. (1370 AP). *Sharh Fosus al-Hikam*. Qom: Bidar. [In Persian]
35. Kharazmi, H. (1379 AP). *Sharh Fosus al-Hikam*. (Hassanzadeh Amoli, Ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
36. Lachin Abbasvandi's Notes. (1363 AP). *The words of the Bohlool period*. (Introduction and Interpretation: S, Safizadeh). Tehran: Tahoori. [In Persian]
37. *Lachin Abbasvandi's Notes*. (1384 AP). (Z, Askari script). Manuscript. [In Persian]
38. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. (S, E, Mianji., & Behboudi, M, B, Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
39. *Majma' al-Kalam Saranjam Ahle Haq*. (n.d.). (S, Tabrizian, Ed.). Manuscript. [In Persian]
40. Moein, M. (1364 AP). *Persian Dictionary*. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
41. Mowlawi, J. M. (1373 AP). *Masnawi Manawi*. (T, Sobhani, Ed.). Tehran: Ministry of Islamic Guidance. [In Persian]
42. Mowlawi, J. M. (1384 AP). *Diwan Kabir Shams*. (B, Forouzanfar, Ed.). Tehran: Talayeh. [In Persian]
43. *Nahj al-Balaghah*. (1414 AH). Al-Imam Ali (AS). (Sharif Al-Radhi, Subhi Saleh). Qom: Hijrat. [In Arabic]
44. Najm Razi (Dayeh), A. (1365 AP). *Mirsad Al-Ebad*. (M, A, Riahi, Ed.). Tehran: Ilmi Farhangi. [In Persian]
45. Nasfi, A. (1386 AP). *Kashf al-Haqayeq*. (A, Mahdavi Damghani, Ed.). Tehran: Ilmi Farhangi. [In Persian]
46. Nasfi, A. (1386 AP). *The Perfect Man*. (M, Mulleh, Ed.). Tehran: Tahoori. [In Persian]
47. Nezami Ganjavi. (1363 AP). *Iqbalnameh*. (H, V, Dastgerdi, Ed.). Tehran: Ilmi. [In Persian]



۱۴۶

نگارخانه

سال بیست و ششم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۳)، پاییز ۱۴۰۰

48. Norooz Sourani. (1332 AP). *Nowruz Notes*. (written by Haqmorad Kakaei). Manuscript. [In Persian]
49. Nowruz Sourani. (1337 AP). *Nowruz Notes*. (Haqmorad Kakaei). Manuscript. [In Persian]
50. Qeisari, D. (1375 AP). *Sharh Fosus al-Hikam*. (S, J, Ashtiani, Ed.). Tehran: Scientific and cultural. [In Persian]
51. Qeisari, D. (1381 AP). *Qaisari's treatises*. (S, J, Ashtiani, Ed.). Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy. [In Persian]
52. Sabzevari, M. (1372 AP). *Sharh al-Asma al-Hosna*. (N, Habibi, Ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
53. Safizadeh (borekehei), S. (1361 AP). *Bozorgan Yarsan*. Tehran: Ataei. [In Persian]
54. Sanai Ghaznavi. (1383 AP). *Hadiqah al-haqiqah va al-Shariah al-Tariqah*. (M, Razavi, Ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
55. Sheikh Amir Zulehi. (1368 AP). *Office of Sheikh Amir*. (in the special script of Ali Nowruzi Siahbidi). Manuscript. [In Persian]
56. Sheikh Amir Zulehi. (1375 AP). *Diwan of Hazrat Sheikh Amir*. (S, A, Shah Ebrahimi, Ed.). Manuscript. [In Persian]
57. *Theology of Sayyid Farzi Period*. (1377 AP). (S, A, Shah Ebrahimi, Ed.). Manuscript. [In Persian]
58. *The theology of the period of Shah Hayas*. (1384 AP). (S, S, Mahmoudi, Ed.). Mu'alif. [In Persian]
59. *The theology of the period of Shah Hayas*. (1384 AP). S, S, Mahmud. Publisher: Mu'alif. [In Persian]
60. *The Words of Timur Banyaran*. (1380 AP). (H, Rouhtafi, Ed, written by S, I, Khamoushi) Manuscript. [In Persian]
61. *Theology of Sayyid Farzi*. (1377 AP). (S, A, Shah Ebrahimi, Ed.). Manuscript. [In Persian]

