

سیر تطوّر تاریخی اصطلاح «حقیقت محمدیه» در فرهنگ صوفیه پیشابن عربی؛ مقایسه موردی: حکیم ترمذی، عین القضاة همدانی و نجم الدین رازی

مرتضی رضازاده^۱، علی اشرف امامی^۲، محمدرضا موحدی^۳

چکیده

«حقیقت محمدیه» واژه‌ای است که در ادبیات عرفانی ابن عربی نقشی محوری دارد و بر اساس آن، جایگاه ویژه حقیقت وجودی حضرت محمد (ص) به منزله اولین تجلی حضرت حق و واسطه وجود سایر آفریدگان را شرح داده شده است و به نوعی، وی کسی است که به نظریه پردازی منسجم درباره این واژه پرداخته است؛ اما تبیین جایگاه حضرت محمد (ص) در هستی، در میان صوفیان پیش از ابن عربی، مسبوق به سابقه است و سایر اندیشمندان صوفی نیز پیش از او به این حقیقت اشاره کرده‌اند. پرسش اصلی پژوهش این است که تا پیش از ابن عربی برای تبیین این حقیقت از چه واژگانی بهره برده شده و مقصود آنان از این واژگان و شیوه تبیین آن‌ها به چه شکل بوده است. بدین منظور، به سراغ آرای سه اندیشمند صوفی پیش از ابن عربی (حکیم ترمذی، عین القضاة همدانی و نجم الدین رازی) رفته و به روش کیفی توصیفی به تحلیل محتوای آثار آنان در این رابطه پرداخته‌ایم. نتیجه آن که هریک از این سه اندیشمند با روش و رویکرد ویژه خود به این مقوله پرداخته و کلیدواژگانی چون نبوت روح اعظم، نور محمد، روح محمدی، وجود محمدی را به کار گرفته‌اند؛ اگرچه تبیین‌ها در میان آنان گاه متفاوت است؛ تقریباً هر سه درباره جایگاه حقی و خلقی رسول گرامی (ص) نزدیک به هم سخن گفته‌اند و از روایات مشابهی هم جهت استناد استفاده کرده‌اند. همچنین به نوعی تطوّر معنایی و تبیینی در این باب برمی‌خوریم که هرچه به عصر ابن عربی نزدیک‌تر شده، پیشرفت کرده است و گویا در تفکرات ابن عربی هم تأثیر داشته و آن‌ها را به کمال رسانده است.

واژگان کلیدی: حقیقت محمدیه، نور محمدی، روح محمدی، وجود محمدی.

۱. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران (نویسنده مسئول)، rezazadeh500@yahoo.com

۲. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران، imami@um.ac.ir

۳. دانشیار گروه ادبیات فارسی دانشگاه قم، movahedi1345@yahoo.com

مقدمه

اصطلاح «حقیقت محمدیه» از واژگانی است که در ادبیات عرفانی ابن عربی به شکلی منسجم تشریح شده است و مقصود از آن، تعیین اول است که از وجود واحد، صادر و متجلی شده و در حقیقت، همان اسم جامع و اعظم و جامع تمامی اسماء الحسنای حضرت حق است. در این دیدگاه، ظهور همه عوالم هستی به این حقیقت است و به همین سبب، بدان حقیقة الحقایق نیز اطلاق می‌شود. (عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۶: ۳۱/۱) به باور ابن عربی، «حقیقت محمدیه»، در وجه ناسوتی آن به شکل کامل در انسان کامل متجلی می‌شود که مظاهر این انسان کامل در عالم سفلا، رسول، نبی و ولی هستند و کامل‌ترین مظهر آن نیز وجود پیامبر گرامی (ص) است. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۴/۱)

اندیشه‌های ابن عربی در این باب از سویی بر احادیثی همچون «كُنْتُ نَبِيًّا وَادَّمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطَّيْنِ» استوار است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۴/۱) که بر اساس تبیین وی از این روایت، پیامبر گرامی (ص) ورای صورت ناسوتی خویش، حقیقتی باطنی در زمان و مکان دارد و به نوعی از هستی ازلی و ابدی برخوردار است؛ (ایزوئسو، ۱۳۷۹: ۲۴۸) و از دیگر سو، ابن عربی بعضی مبادی و مبانی این اندیشه را از صوفیان پیش از خویش وام گرفته است؛ زیرا عنایت به جایگاه ویژه رسول گرامی (ص) به منزله حقیقت و شخصیتی که از یک سو، حقیقتی منحصر در عالم انسانی محدود به زمان و مکان نیست و از سوی دیگر، برترین و کامل‌ترین انسان است و در نهایت، با ذات اقدس الهی نسبت خاصی دارد، در میان کلمات صوفیان در تاریخ عرفان اسلامی، مسبوق به سابقه است. این بیان در آموزه‌های صوفیانی همچون حکیم ترمذی، سهل تستری، عین القضات همدانی، نجم الدین رازی (دایه) و... سابقه داشته است. (برای نمونه ر.ک: حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۳۷/۱)

برای مقدمه باید بیان کرد که بحث در باب اندیشه حقیقت محمدیه، پیش‌تر و بیشتر از خلال روایات اسلامی سر برآورده است. در حوزه احادیث اسلامی، به یکسری از احادیث نبوی

یا قدسی برمی خوریم که از یک سو، به خلق جهان هستی (افلاک) به خاطر وجود حضرت رسول (ص) اشاره دارند (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۰: ۱۵۸۳/۴؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲۱۷/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸/۱۵) و از دیگر سو، به وجود ازلی ایشان در نبوت توجه کرده اند: «من پیامبر بودم، درحالی که هنوز آدم در میان آب و گل بود»^۱ (نک: ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲۱۴/۱؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۲۰: ۶۰۹/۲). در تفاسیر صحابه و تابعین از قرآن نیز به پیش زمینه هایی از این اندیشه و شخصیت ویژه و حقیقی حضرت محمد (ص) برمی خوریم. کلیدواژه «نور محمد» که به نوعی، اش و اساس بحث درباره شخصیت حقیقی حضرت رسول (ص) به مثابه انسان کامل است، به تفسیر ابن عباس از فراز «الْجَبَل» در آیه شریفه «...وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ...» (اعراف، ۱۴۳) بازمی گردد که طبق نقل عین القضاات همدانی، او در تفسیر خویش، این آیه را به شکل «أَنْظُرْ إِلَى نَوْرِ مُحَمَّدٍ» بیان کرده است. (عین القضاات همدانی، ۱۳۹۳: ۲۶۳-۲۶۴) همچنین واژه «نور محمد» در تفاسیری که مقاتل بن سلیمان (متوفی ۱۵۰ قمری) از آیه ۳۵ سوره نور بیان کرده، مطرح شده است. (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۱۹۹/۳)

پس از این دوران، می توان مدعی شد که تا سده سوم هجری قمری، اندیشمندان از صوفیه، بیش از هر چیز به سلوک عرفانی یا جنبه عملی عرفان عنایت داشته و کمتر به مسائل مربوط به هستی شناسی توجه داشتند و عموماً در پاسخ به پرسش از چگونگی آفرینش هستی از روایاتی همچون «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا...»^۲ بهره می برند.

۱. در روایت دیگری «بَيْنَ الزَّوْجِ وَالْجَسَدِ» آمده است؛ یعنی هنوز آدم در روح و جسد بود که من پیامبر بودم؛ (احمد بن حنبل، بی تا: ۶۶/۴) همچنین «كُنْتُ نَبِيًّا وَمِنْ خَوْلٍ فَي طَيْنَتْهُ» هم ذکر شده است. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲۱۴/۱)

۲. هرچند این حدیث در کتب اربعه شیعه و صحاح اهل سنت وجود ندارد، ولی در عین حال، از مشهورترین احادیث در میان صوفیان و عرفاست، به گونه ای که به دشواری می توان اثری عرفانی را پیدا کرد که این حدیث به نحوی در آن نقل نشده باشد. در میان محدثان شیعه، گویا عمادالدین طبری (زنده تا سال ۶۹۸ قمری) اولین فردی است که این روایت را نقل کرده است؛ (طبری، ۱۳۷۶: ۵) اما در میان اهل سنت و صوفیان آن، شاید حکیم ترمذی (متوفای ۳۲۰ قمری) نخستین شخصی باشد که این روایت را نقل نموده است. (حکیم ترمذی، ۱۴۲۶: ۲۲) این حدیث قدسی معروف را اگرچه بزرگانی همچون حکیم ترمذی، عین القضاات همدانی، روزبهان بقلی، ابن عربی، سید حیدر آملی، مجلسی، ملاصدرا و دیگرانی نقل نموده اند، اما همان طور که ابن عربی گفته

در این پژوهش می‌خواهیم معنا و پیشینه بحث از حقیقت محمدیه در آثار سه اندیشمند صوفی، پیش از ابن عربی را بررسی کنیم. البته مقصود ما از پیش از ابن عربی، تنها در مورد زمان نیست؛ زیرا نجم رازی تقریباً هم‌عصر ابن عربی است، بلکه منظور، پیش از نظام‌مندشدن عرفان نظری به دست ابن عربی است. وجوه انتخاب این سه شخص، یعنی حکیم ترمذی، عین‌القضات همدانی و نجم‌الدین رازی بر این اساس است که اولاً، این سه شخص در قرون متفاوت و با فاصله‌ای از هم قرار دارند که از قرن سوم تا هفتم را با مدت زمان دو قرن از هم پوشش می‌دهند و همین امر واکاوی سیر تطور این مبحث در طول زمان را بهتر مشخص می‌کند؛ ثانیاً، رویکردهای این سه تن به بحث مذکور با توجه به منظومه فکری آنان، با وجود شباهت‌ها، مختلف و متفاوت است و از تفکر فلسفی تا عرفانی و حدیثی را پوشش می‌دهد و همین مسئله، واکاوی بحث را بر اساس فضای تفکری دوران هر یک و ویژگی‌های شخصی و علمی تأثیرگذار بر کلمات آنان در این مبحث را دقیق‌تر می‌سازد و ثالثاً، این سه فرد، از صوفیان نویسنده و نظریه‌پرداز تأثیرگذار بر آیندگان خویش بوده‌اند که اندیشه‌های آنان در بحث پژوهش ما شایان توجه و دقت است. همچنین از خلال این مباحث، تطور تاریخی این بحث عرفانی در فرهنگ صوفیه را به مشاهده خواهیم نشست؛ اینکه چگونه در یک سیر تاریخی، کلمات صوفیه در تبیین یک واژه عرفانی به مدد یکدیگر آمده است و آن را تکامل بخشیده‌اند.

پیشینه پژوهش

در سپهر پژوهشی فارسی‌زبان درباره حقیقت محمدیه در اندیشه این سه اندیشمند، کتب یا مقالات آن‌چنان خاصی یافت نشد، چه رسد به اینکه این موضوع را به صورت مقایسه‌ای در آثار آنان به بررسی نهشته باشند. درباره مفهوم ولایت که در ضمن آن بحث از حقیقت محمدیه در اندیشه حکیم ترمذی آمده است، مقالاتی همچون «وجوه تشابه حکیم ترمذی و ابن عربی در بحث ولایت» نوشته مینا باهنر و ابوالفضل محمودی؛ «اندیشه ختم ولایت

نزد ترمذی و ابن عربی در گذر از گفتمان صدق به گفتمان ولایت»، نگاشته مهدی سپهری و «بررسی تطور تاریخی ولایت تکوینی از حکیم ترمذی تا ابن عربی در متون منشور عرفانی»، از جعفر رحیمی دیده شد. درباره اندیشه عین القضاة در این باب، مقالات «مبانی عرفانی هستی‌شناسی عین القضاة همدانی»، نوشته صبا فدوی؛ «سیمای محمد (ص) در آثار عین القضاة همدانی» نوشته نرگس حسنی و در باب تفکرات نجم رازی در این باره «جایگاه حضرت محمد (ص) در جهان بینی عرفانی نجم الدین رازی در کتاب مرصادالعباد و مقایسه آن با جهان بینی محی الدین بن عربی»، نگاشته طاهره خوشحال، «سیمای پیامبر اکرم (ص) در مرصادالعباد شیخ نجم الدین رازی»، نوشته عباس نیکبخت یافت شد.

پیشینه بحث درباره حقیقت محمدیه

از سده هجری، با توجه به روایاتی در باب خلقت اولین موجود هستی که در آن‌ها سخن از خلقت بی واسطه وجود رسول گرامی (ص) پیش از همه موجودات زده شده است، نظریه نور محمدی یا نور محمدیه مطرح شد. البته بعضی از پژوهشگران بر این اعتقادند که نفوذ و گسترش اندیشه‌های گنوسی آن‌هم با قرائت مسیحی آن (به دلیل هم‌جواری با جوامع اسلامی) ریشه مطرح شدن نظریه حقیقت محمدیه در میان صوفیان قرن سوم هجری قمری است. (برتلز، ۱۳۷۶: ۴۶؛ نیکلسون، ۱۳۵۸: ۲۳۰)

به هر حال، ریشه این اندیشه را هر تفکری بدانیم، می‌توان ادعا کرد که بارور شدن نظریه حقیقت محمدیه، در آرای ابن عربی بوده است و صوفیان پیش از او مبادی این نظریه را برایش فراهم نمودند؛ بنابراین از ظهور این نظریه تا استحکام آن سه مرحله را می‌توان برشمرد: ۱. نظریه حقیقت محمدیه پیش از ابن عربی که بعضاً با واژگانی چون نور محمدی نیز بیان شده است؛ ۲. نظریه حقیقت محمدیه با تقریر ابن عربی و ۳. نظریه حقیقت محمدیه با شرح و تبیین شارحان ابن عربی. در ادامه این پژوهش سیر این اندیشه در میان صوفیان پیش از ابن عربی را واکاوی می‌نمایم.

در مرحله اول، یعنی در اندیشه صوفیان پیشاابن عربی، یکی از مباحث مهمی که با بحث حقیقت محمدیه مرتبط است، نشان دادن برتری پیامبر گرامی (ص) بر سایرین (چه پیامبران دیگر و چه عموم مخلوقات) بر مبنای آیات و روایات است. (برای نمونه ر.ک: کلاباذی، ۱۴۲۲: ۶۹/۱)

دلایلی که بر برتری رسول خدا (ص) بر سایر انبیای الهی دلالت دارند، شامل آیاتی همچون آیه «لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ» (فتح، ۲) است که درباره مقدم بودن مغفرت الهی بر ذنب رسول گرامی (ص) سخن می‌گوید؛ این در حالی است که درباره سایر پیامبران سخن از متأخر بودن مغفرت از گناهان آن‌هاست. (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۸۷۷/۱-۸۷۸) یا برای مثال، در باب مقایسه پیامبر عظیم الشان (ص) با موسی علیه السلام به دو آیه شریفه «أَلَمْ نُشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» (انشراح، ۱) و آیه کریمه «رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي» (طه، ۲۵) استناد شده است که بر اساس این دو آیه، موسی (ع) از خداوند، شرح صدر را درخواست می‌نماید؛ این در حالی است که شرح صدر از پیش و حتی بدون درخواست ایشان برای پیامبر گرامی اسلام (ص) فراهم بوده است. (سراج، ۱۹۱۴: ۱۱۰/۱)

برخی دیگر از دلایل که بر برتری وجود حضرت رسول (ص) نسبت به سایرین علی الاطلاق دلالت دارند، در تفسیر روایاتی همچون «مرا با خدا اوقاتی است که هیچ ملک مقرب و نبی مرسل در آن راه ندارد»^۲ (بقلی، ۱۴۳۱: ۱۳۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۳/۷۹) و «من سید اولاد آدم هستم» و «آدم و پس از وی، تحت لوای من قرار دارند» بیان شده‌اند. (کلاباذی، ۱۴۲۲: ۶۹/۱)

این دسته از روایات که مطلق برتری رسول گرامی (ص) بر همه مخلوقات را ثابت می‌نمایند، ذیل مفهوم نور محمدی می‌گنجند که در شکل دهی و توسعه مفهومی نظریه حقیقت محمدیه بسیار حائز اهمیت‌اند؛ چون از این دسته روایات برمی‌آید که پیامبر گرامی (ص) دارای دو

۱. البته باید به این نکته اشاره کرد که صوفیان تعبیر ذنب را در معنای گناه برای پیامبر اکرم و دیگر پیامبران نمی‌دانند.

۲. یا «لَا يَسْعَى فِيهِ غَيْرُ رَبِّي». (قشیری، ۱۳۷۱: ۵۷۹/۱)

وجه ظاهری (ناسوتی و خلقی) و باطنی (ملکوتی و حقی) است و نسبت بسیار نزدیکی با حق تعالی دارد؛ ازجمله این روایات می‌توان به روایت «مرا با خدا اوقاتی است که هیچ ملک مقرب و نبی مرسل در آن راه ندارد یا به روایتی دیگر جز خدا در آن راه ندارد». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۶۰/۱۸) یا روایت «آدم و هر که بعد از او آمده است همگی تحت لوای من هستند»؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۰۲/۱۶) یا حدیث «اولین خلقی که خداوند آفرید نور من بود»؛ (قندوزی، بی‌تا: ۴۵/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲/۲۵) یا «اولین خلقی که خداوند آفرید روح من بود»؛ (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵۹۹/۳؛ قمی نیشابوری، بی‌تا: ۱۳۳/۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۶۳/۵۴) اشاره کرد که طبق این احادیث، ادل دلیل بر وجود حضرت حق، نور محمدی یا به تعبیر پسینی، حقیقت محمدیه است و در بیشترین حد، مدلول خویش را نمایان می‌سازد. از میان این روایات، به خصوص حدیث «اولین خلقی که خداوند آفرید نور من بود»، دارای اهمیت بسیاری نزد صوفیه است که اولویت پیامبر گرامی (ص) بر تمامی مخلوقات از آن استنباط می‌گردد و دلالت تامی بر مفهوم نور محمدی دارد. (ر.ک: ترمذی، ۱۹۹۲: ۳۹/۱؛ عین‌القضات همدانی، ۱۹۹۲: ۲۵۸/۱؛ رازی، ۱۳۹۲: ۵۳۷) در تعبیر پسینی‌تر نیز واژگانی همچون روح محمدی و نور محمدی، به این ادبیات اضافه شد که روح و نور ایشان را اولین مخلوق معرفی می‌کنند. (عین‌القضات همدانی، ۱۹۹۲: ۲۵۸/۱؛ رازی، ۱۳۵۲: ۳۷/۱-۳۸)

در پایان قرن سوم هجری نیز، منصور حلاج مفهوم انسان کامل را هم در ارتباط با شخصیت خاص و آرمانی حضرت محمد (ص) و هم در مباحث مربوط به هستی‌شناسی و انسان‌شناسی مطرح نمود. او نیز در تفسیر آیه ۳۵ از سوره نور به ازلی بودن حضرت محمد (ص) قائل شد، به شکلی که در میان تمامی انوار، نوری قدیم‌تر و نورانی‌تر از نور حضرت محمد (ص) وجود ندارد و نور ایشان، نوری است که وجودش سابق بر عدم بوده است. (حلاج، ۲۰۰۲: ۱۱)

همین‌طور، سهل بن عبدالله تستری (متوفی ۲۸۳ یا ۲۸۶ ق) نیز در گفتارهای خویش از نور محمدی سخن گفته و بر آن باور است که حق تعالی آفرینش هستی را به واسطه وجود وی آغاز کرده است. (هجویری، ۱۳۵۸: ۱۷۵/۱-۱۷۷)

ابوحامد محمد غزالی نیز به نور محمد اشاره کرده است که فیضان نور او بر سایر وجودات تابیده و همچون چراغی آن‌ها را روشن می‌نماید. به همین سبب، او تعبیر «نور الأنوار» را واژه‌ای می‌داند که می‌توان به صورت مشترک برای حق تعالی و پیامبر گرامی (ص) به کار برد. (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۱۷-۲۴۷)

اندکی نزدیک به زمان ابن عربی، بونی در شمس المعارف الکبری، حتی از واژه حقیقت محمدیه بهره برده و آن را در کنار رقیقه محمدیه بیان کرده و به تشریح این دو واژه پرداخته است. (بونی، ۱۴۲۷: ۴۷۰)

درمجموع، همه این‌ها انتقال به اندیشه ابن عربی و ظهور تعبیر «حقیقت محمدیه» را ممکن ساخت. به نظر می‌رسد اگرچه مباحث مربوط به جایگاه حقی و خلقی حضرت محمد (ص) در کلمات صوفیان در آغاز چندان فلسفی نبوده؛ به مرور زمان، تبیین‌ها ماهیتی فلسفی به خود گرفته‌اند. در ادامه نگاه به پیشینه این بحث، آرای سه تن از معاریف این حوزه، در باب حقیقت محمدیه را بازخوانی خواهیم کرد و تبیین‌های گوناگون آنان که متأثر از فضای فکری متفاوت آن‌ها است، همراه با نگاهی به سیر و روند تطور معنایی این نظریه را به بررسی خواهیم نشست.

حکیم ترمذی و نبوت روح اعظم

ابوعبدالله محمد بن علی بن حسن بن بشر (بشیر) بن هارون ترمذی، معروف به حکیم ترمذی، طبق نظر مشهور، در حدود سال ۲۰۵ تا ۲۲۰ قمری در ترمذ متولد شد و در حدود ۲۹۵ الی ۳۲۰ قمری در زادگاه خویش وفات نمود. (ذهبی، ۱۳۷۶: ۶۴۵/۲؛ پاکتچی، ۱۳۹۲: ۱۵۳)

ترمذی اندیشمندی مبتکر بوده و در بسیاری از موضوعات و رشته‌ها، نخستین کسی است که به آن پرداخته است؛ مثلاً، در موضوع پژوهش ما که درباره حقیقت محمدیه است، در ذیل مسئله ولایت، مباحث ابتکاری و عمیقی را بیان کرده که بسیاری از صوفیه پس از او راهش را ادامه داده‌اند. گفته شده است که او اولین کسی است که به ولایت در تصوف پرداخته و آن

را نظام مند نموده است. (راتکه، برند، ۱۳۷۹: ۲۶) آنچه در کلمات حکیم ترمذی محور اصلی و مرتبط با مبحث حقیقت محمدیه محسوب می شود، کلیدواژه «روح اعظم» و «نبوت» اوست.

ترمذی از جمله اندیشمندانی است که در آثار خویش، به خصوص در مباحث خداشناسی به مسئله «نور» توجه ویژه ای دارد؛ مثلاً، در ختم الاولیاء حق تعالی را همچون نوری وصف می کند که نورافشانی کرده و پرتو صفاتش را صادر می نماید: «(حق) پنهان است در گنبدی نورانی، احاطه شده در قلمرو نور. همانا پرتو صفات از وی صادر می گردد... این قلمرو نور، جهان حق، دارُ الله یا به تعبیر رایج تر، ملکوت نام دارد». (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۳۹)

او نیز همچون بسیاری از صوفیان، اولین پرتو این نور (نور حق تعالی) را نور محمد ذکر می کند که اولین صادر است. وی در کتاب سیره الاولیاء می نویسد: «ابتدا خدا بود و هیچ چیز دیگر نبود. نخستین چیزی که خدا اندیشید، فکر محمد بود. او در احکام تقدیر اولین بود، در لوح اول، در میثاق اول و اولین کسی که خدا او را مخاطب قرار داد، نخستین کسی که از پل می گذرد، نخستین کسی که به حضور خدا می رود و نخستین کسی که خدا را زیارت می کند؛ بدین سبب، او سید انبیا است». (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۳۹)

حکیم ترمذی در مباحث مربوط به نبوت و ولایت، به معناشناسی واژه نبوت می پردازد. از دیدگاه او، نبوت در معنای عام آن، به معنای خبر دادن و در معنای خاصش به معنای کشف حجاب ها یا آگاهی بر اسرار غیبی، معرفت الهی و... است. از نظر حکیم ترمذی، هر پیامبری از حضرت آدم (ع) تا حضرت محمد (ص)، مظهری از نبوت روح اعظم و چنین نبوتی گذرا و محدود به زمان است. از دیدگاه او، هر نبی بر اساس اسم یا صفتی از اسماء و صفات خویش تجلی کرده و ظهور نموده است؛ ولی رسول اکرم (ص) به تمام ذات خویش و با همه اسماء و صفاتش تجلی کرده است. او ختم همه نبوت هاست و به همین سبب است که نبوت با او خاتمه یافته است. از نظر ترمذی، هر چند رسول اکرم (ص) ظاهراً پس از سایر انبیاء آمده است؛ ولی در باطن و حقیقت، او بر سایر انبیاء مقدم است. او بر این سخن

خود شواهدی از قول رسول (ص) هم می‌آورد که فرمود: «ما متأخرانِ پیشگامیم» (اربلی، ۱۳۸۱: ۱۱/۱) یا «من پیامبر بودم، درحالی که هنوز آدم در میان آب و گل بود».^۲ بر اساس این روایات او معتقد است که نبوت روح اعظم قبل از خلقت ارواح بوده و با بعدتر آمدنش، به ظاهر، ختم نبوت نموده است. بنا بر آنچه بیان شد، در دیدگاه حکیم ترمذی، روح اعظم اولین مخلوق حق تعالی است که حقیقت نبوت هموست و سایر انبیاء از نبوت او بهره می‌برند که حقیقت کامل و مظهر تام آن یا وجه حق آن حضرت محمد (ص) است که اگرچه در ظاهر بعد از سایر انبیاء آمده؛ در حقیقت، مقدم بر همه آنان است.

از دیدگاه حکیم ترمذی، پیامبر شخصی است که از اسماء، صفات، خواسته‌ها و احکام الهی خبر می‌دهد؛ ولی در این میان، خبر گرفتن و خبر دادن از ذات الهی به صورت مستقیم و بی واسطه تنها مخصوص روح اعظم است. حق تعالی، ابتدا روح اعظم را به سوی نفس کلی و سپس به سوی نفوس جزئی ارسال می‌نماید و آنان از روح اعظم مسائلی را حول محور ذات احدیت، صفات و اسماء وی فرامی‌گیرند. حکیم ترمذی در شرح این مسئله دایره‌ای ذهنی را مثال می‌زند، دایره‌ای که از نقطه‌های بی‌شمار تشکیل شده است. هر نقطه‌ای که بر روی کاغذ گذاشته می‌شود، در حقیقت همان دایره ذهنی نیست، بلکه بخشی مرئی از آن دایره است و حقیقت آن دایره شکل کامل آن است و هر نقطه، وصفی از آن دایره را همراه دارد. آخرین نقطه، حقیقت کامل دایره را تکمیل می‌سازد و عیان می‌کند؛ زیرا وقتی که آخرین نقطه به آغازین نقطه پیوندد، شکل دایره کامل می‌گردد؛ این در حالی است که آخرین نقطه تمامی دیگر نقطه‌ها را نیز در خود دارد و به همین سبب است که مظهر حقیقت دایره

۱. «نحن الآخرون الأولون وفي رواية السابقون»، (حق، بی‌تا: ۳۵۰/۹)؛ «نحن الآخرون ونحن السابقون»، (قسطلانی، بی‌تا: ۲۶۸/۳)؛ «نَحْنُ الْآخِرُونَ الْأَوَّلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» و فی رواية: «السَّابِقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، (ثعالبی، ۱۴۱۸، ۹۲/۲)؛ «نحن الآخرون ونحن السابقون يوم القيامة»، (مقریزی، بی‌تا: ۱۷۱/۳)؛ «و نحن السابقون السابقون ونحن الآخرون». (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۲۱۱/۵)

۲. در روایت دیگری «بَيْنَ الزَّوْجِ وَالْجَسَدِ» آمده است؛ یعنی هنوز آدم در روح و جسد بود که من پیامبر بودم؛ (احمد بن حنبل، بی‌تا: ۶۶/۴) همچنین «كُنْتُ نَبِيًّا وَمِنْخَوْلٌ فِي طِينَتِهِ» هم ذکر شده است. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲۱۴/۱)

محسوب می‌شود. مطابق سخن حکیم ترمذی، این حقیقت و معنای نبوت است؛ یعنی هر پیامبری که پس از پیامبر دیگر می‌آید، نقطه‌ای از دایره نبوت شمرده می‌شود و آخرین نقطه که همانا حضرت محمد (ص) است، حقیقت دایره و متأخر وجودی؛ اما اول حقیقی است. به نظر ترمذی: «زمان گشت تا به حالت آن روزی که خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید، درآمد». (حکیم ترمذی، ۱۹۶۰: ۳۳۶) به تعبیر دیگر، حضرت ایشان مظهر آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...» (حدید، ۳) است؛ به این معنا که از نظر قصد خلقت الهی اول است، از لحاظ فعل خلقت الهی آخر است، به اعتبار حرف، ظاهر و به اعتبار معنا، باطن است. (حکیم ترمذی، ۱۹۶۰: ۲۷۵-۲۷۶)

حکیم ترمذی درباره خاتم الانبیاء، حضرت محمد (ص) بسیار سخن گفته است. او همچنین به ویژگی‌های حضرت می‌پردازد و می‌نویسد: «خداوند بود، در حالی علم را ظاهر کرد که هیچ چیزی با او نبود. ذکر را جاری نمود و مشیت بر این قرار گرفت. اولین چیزی که شروع کرد یاد محمد بود، سپس علم او را و بعد مشیت را. او در مقادیر اول است، در اوج اول است، در عهد و پیمان اول است و روز قیامت اول است و... به همین جهت است که او بر پیامبران برتری دارد، او را خاتم پیامبران گردانند. او جهت خدا بر تمام خلق و در روز قیامت است و به این مرتبه هیچ‌یک از پیامبران نرسیده‌اند». (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۴۳)

حکیم ترمذی همین مسائل را درباره ولایت بسط می‌دهد. او معتقد است، همان‌طور که پیامبری در عالم خارج، همچون دایره‌ای دربردارنده تمامی پیامبران است که با نقطه پیامبر گرامی اسلام (ص) خاتمه می‌یابد، ولایت هم در عالم خارج شامل دایره‌ای از اولیای بی‌شمار الهی است که با خاتم الاولیاء پایان می‌پذیرد. در حقیقت، خاتم الاولیاء همان خاتم الانبیاء است؛ به این معنا که افراد مختلف، در صورت ولایت، به تصرف خاتم الانبیاء ادامه خواهند داد و همان‌طور که پیامبری در صورت حضرت محمد (ص) ختم یافته است، ولایت او هم در آخرین ولی به پایان خواهد رسید. حکیم ترمذی در مقایسه نسبت انبیاء و اولیا با حضرت پیامبر (ص)، همه آنان را یکسان می‌داند؛ زیرا تمامی آن‌ها در دایره پیامبری و ولایت وی،

نقطه و مظهري از او هستند و دایره اصلی حقیقت حضرت محمد (ص) است. (حکیم ترمذی، ۱۹۶۰: ۳۶۷-۳۷۰)

نزد حکیم ترمذی، هویت خاتم الاولیاء نامعلوم است و او نامی ندارد؛ ولی او را به برخی از اوصافی که بدان‌ها شناخته می‌شود، توصیف می‌کند. (سایح، ۲۰۰۶: ۴۳۱)

همچنین او در کتاب ختم الاولیاء در مورد خاتم الاولیاء می‌نویسد: «او سرور آن‌هاست. بر اولیاء سروری دارد، آن‌طور که محمد بر انبیاء برتری دارد». حکیم ترمذی بر این باور است که خداوند این ولی (خاتم الاولیاء) را به همان شیوه حضرت محمد (ص) پیش می‌برد و همان‌گونه که محمد (ص) حجت بر تمام پیامبران است، چنین ولی‌ای نیز حجت بر دیگر اولیاء می‌شود. (حکیم ترمذی، ۱۹۶۰: ۲۷۵-۲۷۶)

عین‌القضات همدانی و نور محمد

عبدالله بن محمد بن علی میانجی همدانی (۴۹۲-۵۲۵ قمری)، از مشایخ صوفیه در قرن پنجم و ششم هجری قمری در همدان است. (پورجوادی، ۱۳۷۴: ۱۱) عین‌القضات یک صوفی با تفکری فلسفی بود و به خصوص در زبدة الحقائق رهیافتی حکمی و عقلی در پیش گرفته است. (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۷۹: ۷۰-۷۱) در باب موضوع پژوهش ما نیز باید به این نکته توجه داشت که دیدگاه او به شکلی فلسفی است. آنچه در کلمات عین‌القضات همدانی شاه‌کلید بحث و مرتبط با اندیشه حقیقت محمدیه محسوب می‌شود، کلیدواژه «نور محمد» اوست.

اساساً در منظومه فکری عین‌القضات همدانی، «نور» و ازجمله و به خصوص «نور محمد» جایگاه ویژه‌ای دارد. او در هستی‌شناسی خود در تشریح کیفیت آفرینش هستی، ابتدا برای خلق (خلقت)، سه معنا را بیان کرده است: ۱. خلق یا خلقت به معنای آفریدن؛ همچون آنچه در آیه «خلق لکم ما فی السموات و ما فی الأرض» بیان شده است؛ ۲. خلق یا خلقت به معنای تقدیر و ۳. خلق یا خلقت به معنای ظاهر شدن و از پرده بیرون آمدن.

پس از بیان این سه معنا برای خلق، بیان می‌دارد که خلق به معنای اول (آفریدن)، ایجاد اشیا از کتم عدم است و به عالم کثرات (چه روحانی و چه جسمانی) اختصاص دارد و خلق به معنای سوم (ظهور) به معنای ظهور شیء از حالت عدمی و به عالم امر مختص است. البته در اینجا عدم به معنای عدم محض نیست؛ بلکه به نوعی پوشیده بودن و عدم ظهور اشاره دارد؛ همان‌طور که میوه در درخت پوشیده شده است.

پس از این بیان، او نیز با استناد به روایت نبوی «أول ما خلق الله نوری»، به تشریح شیوه و کیفیت خلقت حضرت محمد (نور محمد) می‌پردازد و خلقت او را به همان معنای سوم، یعنی ظهور می‌داند و معتقد است که نور محمدی از عالم احدیت به عالم امکان ظهور نموده است: «ای دوست دانی که زیتون در شجره چون کامن و پوشیده باشد، آن را دانی چه خوانند؟ علما آن را عدم خوانند؛ و چون ظاهر شود، بدو ظهور خوانند...؛ دروغا چون از این عدم، مصطفی را برون آوردند که «اولین خلقی که خداوند آفرید نور من بود» این نور او را مبدأ و منشأ همه اختلاف‌ها و قسمت‌ها کردند»؛ (عین القضاة همدانی، ۱۳۹۳: ۲۶۶) همچنین او با استناد به حدیث «لولاک»، در سرتاسر آثار خویش ابراز می‌دارد که بدون وجود محمد (ص)، وجود تمامی موجودات هر دو عالم، محو و نابود بود. (عین القضاة همدانی، ۱۳۹۳: ۴۳) به باور او، خداوند وجود همه مخلوقات را به سبب وجود حضرت محمد (ص) آشکار و ظاهر نموده است و او را تنها برای خویش آفریده و برگزیده تا مونس و همرازش باشد. (همدانی، ۱۳۹۳: ۱۸۰-۱۸۱)

بنابراین عین القضاة همدانی آفرینش عالم مادی (آسمان‌ها و زمین) را ایجاد و خلقت از عدم محض و آفرینش نور محمد را ظهور از کتم و پوشیدگی محسوب می‌کند که سرمدی (ازلی و ابدی) است. از آنجا که عین القضاة معتقد است که هیچ جوهری بدون عرض نیست، باور دارد که حق تعالی نیز که در دیدگاه او، یک جوهر است، هیچ‌گاه بی‌عرض نبوده و همواره دارای اعراض یا انواری بوده است. بر این اساس، او این انوار یا همان مجردات را ازلی و ابدی (بدون مسبوق بودن به عدم زمانی) و درعین حال، حادث می‌داند

که وجود آن‌ها از حق تعالی است. در دیدگاه عین‌القضات، از آغاز، دو نور ازلی همراه با حق تعالی بوده‌اند: ۱. نور محمد یا همان حقیقت آسمان و ۲. نور ابلیس یا حقیقت زمین. (عین‌القضات همدانی، ۱۳۹۳: ۲۵۷)

عین‌القضات همدانی، مسئله نور محمدی را فقط به انوار نبوت محدود نمی‌سازد؛ بلکه آن را به تمامی آفریدگان تعمیم داده و به بحث ازل و ابد پیوند می‌زند؛ با این تعابیر که «ازل ظهور محمد است از عدم مکنون به عالم وجود و ابد بازگشت اوست از عالم وجود به عدم مکنون». (عین‌القضات همدانی، ۱۳۹۳: ۲۶۵-۲۶۶) او همچنین نور محمدی را صفت اخص حق تعالی برمی‌شمارد که آن نور را از همگان پوشیده و پنهان نگاه داشته است. (عین‌القضات همدانی، ۱۳۹۳: ۲۶۸) همچنین در دیدگاه او، نور محمد اعتبارهای گوناگونی دارد؛ زیرا او میوه‌ای است که در عالم احدیت حضرت حق می‌تواند «درخت» باشد؛ این نور به اعتباری تجلی و ظهور صفت هادی (یهدی) در عالم دنیا و به اعتباری دیگر، تجلی تام نور جمال الهی است. نکته جالب اینکه عین‌القضات، نور ابلیس را در کنار نور محمد به منزله تجلی کامل نور جلال حق تعالی برمی‌شمارد. در دیدگاه عین‌القضات، نور محمد به یک اعتبار دیگر، همان صفت اخص حق تعالی است که بر اساس نظریه فیض (صدور) و قاعده الواحد، همانا صادر اول یا تجلی نخستین حضرت حق و سرمنشأ همه آفریدگان است. (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ۲۷۳/۲) این مقوله را بعدها ابن عربی به «حقیقت محمدیه» نام نهاد.

البته باید توجه داشت که تعبیر نور ابلیس در کلمات عین‌القضات به این معنا نیست که او قائل به ثنویت (صدور نور محمد و نور ابلیس از حق تعالی) است؛ بلکه بر اساس قاعده «الواحد لایصدر منه الا الواحد» که بدان قائل است، از حق تعالی تنها نور محمد و از نور او نیز سایر انوار صادر شده و ظهور می‌یابند؛ اما در مرتبه احدیت تفاوتی میان نور محمد و نور ابلیس (تجلی نور جمال و نور جلال) نیست؛ بنابراین او در این مقام به نوعی از تشکیکی بودن نور اعتقاد دارد؛ به همان معنا که پیش‌تر غزالی بدان اشاره کرده بود که در هستی، برخی انوار از برخی دیگر کسب نور می‌کنند؛ زیرا برخی از بعض دیگر نورانی‌تر و نزدیک‌تر به نورالانوارند. (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۷۵) البته

برخی آرای عین‌القضات در این باب با غزالی تفاوت دارد؛ زیرا عین‌القضات برخلاف غزالی، ظلمت را به معنای نبود روشنایی نمی‌گیرد؛ بلکه آن را درجه پایین‌تری از نور می‌انگارد که نسبت به مرتبه قبل از خود در حکم سایه است؛ زیرا سایه چیزی تابع و غیرمستقل به شمار می‌آید؛ همان‌گونه که ابن عربی بیان کرده است: «سایه حقیقت و وجودی جز به همان مقدار که از جانب صاحب سایه بدو می‌رسد، ندارد»؛ (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۳۵/۲) بنابراین عین‌القضات همدانی قبل از افرادی همچون سهروردی مقوله نور را در نظام عرفانی خویش استفاده کرده و پیش از او نیز غزالی آن را به کار برده است و البته نظام فکری عین‌القضات نه بر پایه تضاد نور و ظلمت، بلکه بر مبنای تعریف خاص وی از نور بنا شده است.

بر اساس آنچه بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که عین‌القضات نیز همچون غزالی در هستی‌شناسی خویش به یک هستی سلسله‌مراتبی اعتقاد دارد که در رأس این سلسله، نورالانوار، نور کلی یا کل النور، یعنی حق تعالی قرار دارد که همه نورها فرع وجود نور او و مجازاتی متصل به نور حقیقی‌اند. پس از این نور کلی، نور محمد قرار دارد که «اول ما خلق الله» است و روح نورانی او بی‌واسطه از نور حقیقیه حق تعالی کسب فیض می‌کند. پس از نور محمد، ارواح انبیا و سایر انوار عالم ارواح (علوی) به حسب مقام خویش قرار دارند که از نور وجود محمد نور می‌گیرند و کسب نور آنان از حضرت حق با واسطه است و در انتهای این سلسله سایر موجودات عالم (ارواح و بعد اجساد یا ملکوتیان و سپس ملکیان) قرار دارند که از نور وجود انبیا بهره می‌برند.

عین‌القضات به وجود خلقی محمد (ص) نیز توجه کرده و اصل وجود، مقام و منزلتش را والاتر و برتر از همه انبیا برمی‌شمارد. در مقایسه‌ای به خوبی به این برتری اشاره کرده است: «موسی را گفتند: «جاء»، آمد؛ مصطفی را گفتند: «اسری»، او را بیاوردیم. آمده چون آورده نباشد. انبیا به نام و صفت‌های خدا سوگند خوردند؛ اما خداوند به جان و سر و موی و روی او سوگند یاد کرده «لعمرك والضحی واللیل اذا سجي». موسی را گفتند: «انظر الی الجبل»، به کوه نگر؛ مصطفی را گفتند: ما به تو نگرانیم، تو نیز همگی نگران ما شو...».

(عین‌القضات همدانی، ۱۳۹۳: ۲۰)

نجم‌الدین رازی و روح محمدی

ابوبکر بن محمد بن شاه‌اور الاسدی الرازی^۱ معروف به نجم‌الدین دایه (۵۷۲-۶۵۶ قمری) (ابن ناصرالدین دمشقی، ۱۴۱۴: ۱۲/۴؛ صفری آق‌قلعه، ۱۳۹۶: ۱۲۲؛ موحدی، ۱۳۸۰: ۲۷) از بزرگان سلسله کبرویه در قرن ششم و هفتم هجری و از نویسندگان برجسته و تأثیرگذار تاریخ عرفان اسلامی است. آنچه در کلمات نجم‌الدین رازی به مثابه بحث کلیدی و مرتبط با اندیشه حقیقت محمدیه محسوب می‌شود، کلیدواژگان «نور محمدی»، «روح محمدی» و «وجود محمدی» اوست.

در هستی‌شناسی نجم‌الدین رازی، یکی از بنیادی‌ترین مسائل که می‌توان منشأ و ریشه تمامی اندیشه‌های او را در آن یافت، تقسیم دوگانه عالم هستی به دو عالم است. او بر این باور است که تمامی هستی در دو عالم خلق و امر یا ملک و ملکوت مندرج‌اند؛ بنابراین عوالم با تمام کثرت و تنوع، از دو نوع ملک و ملکوت‌اند. (رازی، ۲۰۰۹: ۱۰۱/۴) این اولین و اصلی‌ترین تقسیمی است که رازی در مورد هستی بیان داشته است. او این تقسیمات را به آیه ۴۱ سوره اعراف نسبت می‌دهد «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» و «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ». نجم رازی در ادامه به توضیح عالم خلق و امر، ذیل همین آیه ادامه می‌دهد. او بر همین اساس، عالم خلق و امر را در دو گروه زیر جای می‌دهد:

۱. عالم دنیا: عالمی است که با حواس پنج‌گانه سمع، بصر، شمع، ذوق و لمس درک می‌شود و به آن عالم خلق هم گویند.

۲. عالم آخرت: عالمی است که با حواس پنج‌گانه باطنی عقل، قلب، سر، روح و خفی درک می‌شود و عالم امر نام دارد. (رازی، ۲۰۰۹: ۱۰۱/۴)

۱. جامی در نفحات الانس، ابن عماد حنبلی در شذرات الذهب، صفدی در الوافی بالوفیات و رضاقلی خان هدایت در تذکره ریاض العارفین، نام وی را «عبدالله بن محمد بن شاه‌اوز بن انوشروان بن ابی‌النجیب، الأسدی، الرازی»، آورده‌اند. (جامی، ۱۳۷۵: ۴۳۷؛ ابن عماد حنبلی، ۱۴۰۶: ۴۵۷/۷؛ صفدی، ۱۴۲۰: ۱۷/۳۱۳؛ هدایت، ۱۳۸۵: ۲۹۳)

او در توضیح عالم امر بیان می‌دارد که عالم امر همان عالم اولین خلایق عظام هستند که خداوند ابتدا آن‌ها را برای بقا خلق کرده است؛ از جمله روح، عقل، لوح، قلم، کرسی، بهشت و جهنم و عالم امر را به این دلیل عالم امر می‌نامد که با امر اولیه «کُن» از عدم و لاشیء و بدون واسطه هیچ چیز دیگری خلق شده است؛ (مریم، ۹) و از آنجاکه این عالم، از امر قدیم الهی نشئت گرفته است، عالم باقی و بقا شمرده می‌شود، اگرچه خود در حقیقت، حادث است. نجم رازی سپس به عالم خلق بازمی‌گردد و بیان می‌کند که عالم خلق را به این سبب عالم خلق می‌نامند که به واسطه اشیاء دیگر خلق شده است؛ (اعراف، ۱۸۵) پس از آنجاکه خداوند عالم خلق را به وسایطی خلق نمود و این عالم، مخلوق از اشیاء دیگر است، آن را عالم خلق نامید که عالمی است برای فنا و خود فانی است. (رازی، ۲۰۰۹: ۱۰۱/۴) بر این اساس، نجم الدین رازی در هستی‌شناسی خویش به یک سلسله‌مراتب برای هستی قائل است که در رأس آن خداوند تعالی قرار دارد و پس از آن عالم امر و سپس عالم خلق؛ اما کیفیت آفرینش هستی و اولین مخلوق از دیدگاه او چیست؟

نجم الدین رازی در کتاب مرصاد العباد، در تشریح کیفیت و سبب آفرینش هستی، حدیث مشهور کنز مخفی را بیان می‌کند. این تبیین نشان می‌دهد که نجم رازی به تجلی ذات حق در هستی باور دارد و این مسئله را در جای جای آثار خویش بیان کرده است. البته نجم دایه به همان تفصیلی که ابن عربی و پیروان و شارحان مکتب او، به این بحث پرداخته‌اند، به این مسئله ورود نکرده و توضیحات او بسیار پراکنده و ضمنی است. نجم رازی این مبحث را اغلب در قالب مباحث معرفتی، همانند تصوف قرون پیشین و در قالب توحید حقیقی، تبیین می‌کند. او بر این باور است که در تمام هستی نظاره بر هرچه و هر جا نماییم، نور و ظلمت را مشاهده خواهیم کرد و این نور و ظلمت، تجلی صفات لطف و قهر حق تعالی است؛ زیرا خدای متعال نور آسمان‌ها و زمین است. درواقع، نجم الدین رازی، نور را تجلی انوار صفات جمال و ظلمت را تجلی انوار صفات جلال دانسته است. از دیدگاه او، ظلمت ناشی از نور سیاه صفات جلال یا قهر خداوند است؛ همچنین وی با استناد به آیه شریفه نور

این مسائل را تبیین و تشریح می‌کند؛ (رازی، ۱۳۵۲: ۱۵۲) بنابراین همه چیز در این هستی پرتو و تجلی جمال و جلال حضرت حق است و از یک منبع و منشأ یگانه سرچشمه می‌گیرد؛ بنابراین نور حق تعالی، در تمامی ذرات هستی تجلی کرده و ظهور یافته است و درواقع، هستی، چهره‌ای از ذات حضرت حق یا پرتو و بارقه‌ای از نور اوست؛ به عبارت دیگر، هرچه در عالم ملک و ملکوت هست، از پرتو انوار لطف و یا قهر حق تعالی است که صفات خداوند به شمار می‌آیند. (رازی، ۱۳۵۲: ۳۰۹)

با این حال و از سوی دیگر، نجم رازی قائل به قدم هستی و تقدم رتبی خالق نسبت به مخلوق نیست. او معتقد به حدوث عالم و ایجاد آن از عدم است. او با استشهاد به آیه شریفه «نُفِرُ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ»، (حج، ۵) به طریق اشاری خاص خویش (تفسیر تأویلی)، بیان می‌دارد که «اطفالِ هستی در رحم مادرِ عدم قرار داشتند و در آن رحم به تقریر الهی مستقر شده بودند. اراده قدیم و حکمت ازلی الهی هرگاه که به یکی از این اطفال تعلق می‌گرفت، پا به عرصه گیتی می‌نهاد. پس هیچ طفلی از اطفالِ هستی از رحم عدم خارج نمی‌شود، جز با مشیت و اراده الهی در وقت خاص خویش». (رازی، ۲۰۰۹: ۲۵۴/۴-۲۵۵)

نجم الدین رازی در کتاب التأویلات النجمیه، در شرح و توضیح آیه شریفه «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» (اعراف، ۵۴) می‌نویسد: «اللَّهُ است که مستحق عبادت است؛ زیرا اوست که صاحب مقام الوهیت است و هستی را با صفات قادریت و خالقیتش خلق کرد و با صفات تدبیر و حکمتش، خلق آن را در شش روز قرار داد؛ او خلقت هستی را در شش روز محصور کرده است؛ زیرا انواع مخلوقات شش گونه‌اند». (رازی، ۲۰۰۹: ۳۴/۳) او سپس به شمارش این انواع شش‌گانه موجودات به ترتیب اولویت وجودی می‌پردازد:

۱. ارواح مجرد؛ نجم رازی معتقد است «خداوند، عالم ارواح را با اشاره کلمه «کُن» بی‌واسطه ماده و هیولا و بدون هیچ‌گونه وقفه زمانی آفریده است». (رازی، ۱۳۵۲: ۲۱۰-۲۱۱) بعداً اشاره خواهیم کرد که مقصود نجم رازی از روح مجرد که اول مخلوق است، روح آدمی (منحصراً

روح رسول گرامی (ص)) است که بی واسطه خلق شده است و بقیه آنچه در ملک و ملکوت است، با واسطه خلق شده اند. (همان)

۲. مخلوقات ملکوتی: فرشتگان، جنیان و شیاطین، ملکوت آسمان ها که شامل عقول مفرده و مرکبه است؛

۳. نفوس؛ مانند نفوس کواکب، نفس انسان، نفس حیوان، نفس نبات و معادن؛

۴. اجرام و بسیطات علوی که از اجسام لطیفه به شمار می آیند؛ همانند عرش، کرسی، آسمان ها و بهشت و جهنم؛

۵. اجسام مفرده که همان عناصر اربعه هستند؛

۶. اجسام مرکبه کثیفه از عناصر.

در ادامه بیان می کند که خداوند در هر روزی یکی از انواع این مخلوقات را خلق کرد و این خلق کردن به حسب مراتب وجودی است، نه حیث زمانی؛ زیرا پیش از خلق آسمان و زمین وجود زمان محال است. (رازی، ۲۰۰۹: ۳۴/۳) از حیث مراتب وجودی که نجم رازی قائل است، جایگاه ویژه حضرت محمد (ص) به منزله عامل و مبدأ اصلی عالم آفرینش از جمله ارواح مشخص می شود: «بدان که مبدأ مخلوقات و موجودات ارواح انسانی بود و مبدأ ارواح انسانی روح پاک محمدی (ع) بود؛ چنانکه فرمود: «اول ما خلق الله تعالی روحی» و در روایتی دیگر «نوری». چون خواجه (ع) زبده و خلاصه موجودات و ثمره شجره کائنات بود که «لولاک لما خلقت الافلاک»، مبدأ موجودات هم او آمد و جز چنین نباید که باشد؛ زیرا آفرینش بر مثال شجره ای است و خواجه (ع) ثمره آن شجره و شجره به حقیقت از تخم ثمره باشد. پس حق تعالی چون موجودات خواست آفرید، اول نور روح محمدی را از پرتو نور احدیت پدید آورد؛ چنانکه خواجه (ع) خبر می دهد: «انا من الله و المؤمنون منی» و در بعضی روایات می آید که حق تعالی به نظر محبت بدان نور محبت محمدی نگریست حیا بر وی غالب شد و قطرات عرق از او روان گشت ارواح انبیا (ع) را از قطرات نور محمدی

بیافرید. پس از انوار ارواح انبیاء ارواح اولیاء بیافرید و از انوار ارواح اولیا ارواح مؤمنان بیافرید و از ارواح مؤمنان ارواح عاصیان بیافرید و از ارواح عاصیان ارواح منافقان بیافرید و کافران و از انوار ارواح انسانی ارواح ملکی بیافرید و از ارواح ملکی ارواح جن بیافرید و از ارواح جن ارواح شیاطین و ابالسه بیافرید بر تفاوت مراتب و احوال ایشان و از دُرد ارواح ایشان ارواح حیوانات متفاوت بیافرید، آنگه انواع ملکوتیات و نفوس و نباتیات و معادن و مرکبات و مفردات عناصر پدید آورد». (رازی، ۱۳۵۲: ۲۰)

وی در کتاب تفسیر عرفانی خویش، التأویلات النجمیه نیز ذیل آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»، (اسراء، ۸۵) بحث مفصلی درباره عوالم چندگانه یا دوگانه هستی دارد و از آنجا که روح را از عالم امر می‌داند، به بحث روح به منزله یکی از اولیات خلقت می‌پردازد. او در ادامه تلاش می‌کند که این روح را که از عالم امر است را بر رسول گرامی اسلام تطبیق دهد. او در ابتدا بیان می‌کند که روح انسانی اولین چیزی است که جوهره قدرت نورانی و لطیف ربانی از عالم امر بدان تعلق گرفت؛ سپس به روایاتی از رسول گرامی (ص) اشاره می‌کند که اولین مخلوق را نام می‌برند؛ از جمله این روایات که فرمود: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى جَوْهَرَةً وَ أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى رُوحِي» یا «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» و همچنین فرمود: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ وَ أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ». (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵۹۹/۳؛ حقی، بی تا: ۱۹۹/۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۶۳/۵۴) نجم رازی سپس از گفتار برخی از ائمه (مشایخ) نقل می‌کند که اولین مخلوقات، علی الاطلاق، فرشته‌ای کربوبی به نام عقل است که صاحب القلم القلب است؛ به دلیل این روایت که فرمود: «ثُمَّ قَالَ لَهُ (للعقل): أَقْبِلْ. فَأَقْبَلَ. ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ. فَأَدْبَرَ» (ابن عبد ربّه، بی تا: ۱۰۷/۲؛ غزالی، بی تا: ۸، ۸؛ کلینی، ۱۴۳۰: ۵۲۲/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۵۳/۱) همان‌طور که در روایتی دیگر درباره قلم آمده است که به او گفته شد: «اجْرِ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (حقی، بی تا: ۱۰۲/۱۰؛ بغوی، بی تا: ۱۸۷/۸) و نام گذاری قلم همان

۱. یا «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ فَجَرَى بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»، (طبری، ۱۸۹۷: ۳۳/۱) یا «فأمره فجرى بكتابة جميع ما هو كائن إلى يوم القيامة»، (قرطبی، ۱۳۸۴: ۱۳۸/۸؛ ۲۲۵)؛ یا «فقال «اجر» فجرى بما هو كائن إلى يوم

نام‌گذاری شیء به نام صاحبش است؛ کما اینکه به برخی از صحابه سیف‌الله گفته شده است. پس اولین مخلوق، عقل، همان صاحب قلم است که بر روی لوح، طبق روایات، آنچه تا قیامت رخ دهد، مکتوب کرده است.

از سوی دیگر، نجم رازی با استناد به آیه شریفه «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا» (نبأ، ۳۸) و طبق روایات ذیل این آیه که بیان می‌دارند، روح، فرشته‌ای است که صفی واحد دارد و ملائکه دیگر، صفی دیگر، استدلال می‌کند که بعید نیست روح، فرشته عظیمی باشد که همان اولین مخلوق است و منطبق است بر روح رسول گرامی (ص) که خود ایشان فرمود: «اولین مخلوقی که خدا خلق کرد، روح من بود»؛ (رازی، ۲۰۰۹: ۱۰۳/۴) همچنین به اعتقاد نجم رازی، اینکه از اولین مخلوق به نام‌های متعدد اشاره شده است، دلیلی بر مغایرت این مخلوق‌ها با یکدیگر نیست؛ زیرا در کلام رسول خدا (ص) خلاف راهی ندارد، پس اولین مخلوقات، یک مسمی با اسم‌های مختلف است که برحسب هر صفتی از صفاتش، به نامی خوانده می‌شود؛ (همان، ۱۰۴) بنابراین از دیدگاه نجم‌الدین رازی، اصل هستی رسول خداست که هم عقل است، هم روح، هم لوح و قلم و سایرین همه به تبع او ایجاد شده‌اند؛ زیرا او به روحش بذر درخت تمامی موجودات است و وقتی به سن چهل سالگی رسید، با جسم و روحش میوه درخت موجودات شد که همان درخت سدرۃ‌المنتهی است، پس همان‌گونه که میوه هر درختی، از نوع آن درخت خارج می‌شود، رسول گرامی نیز به قاب قوسین او ادنی خارج شد. به همین سبب است که ایشان فرمود: «نحن السابقون الاولون»؛ یعنی ما آخرین هستیم؛ زیرا مانند میوه درخت پس از دیگر موجودات هستیم و سابقیم؛ چون بذر وجود سایر موجوداتیم. بنابراین، از دیدگاه نجم رازی، روح حضرت محمد (ص)، اولین مخلوقی است که قدرت ربانی الهی بدو تعلق گرفت و او همان است که مسمایی واحد با اسم‌های مختلف است. همچنین از آنجاکه او در (مروارید) صدف وجود است، او را دره و جوهره نام نهادند. (قمی نیشابوری، بی‌تا: ۳۸۸/۴) پس او اولین است که از او سایر موجودات خلق شده‌اند. پس رسول گرامی

(ص)، به اعتبار نورانیتش، نور، به اعتبار وفور عقلش، عقل، به اعتبار صفات ملک‌یه‌اش، ملک و به اعتبار اینکه صاحب قلم است، قلم خوانده شده است. (رازی، ۲۰۰۹: ۱۰۳/۴) بنا بر آنچه بیان شد، نجم رازی از حیث حقیقت هستی قائل به وجود یک شخصیت حقه حقیقه پیش از خلقت همه موجودات برای نور یا روح محمدی قائل است که البته اسامی متفاوتی دارد؛ اما مصادیق همه یک حقیقت است.

نجم رازی در میان مباحث خویش به وجه خلقی رسول گرامی در جایگاه پیامبری از میان سایر پیامبران و خاتم آنان نیز پرداخته است. او بر اساس آیات قرآن هم قائل به وجود رتبه‌بندی و برتری برخی از انبیا بر برخی دیگر است و هم قائل به برتری رسول اکرم (ص) بر سایر پیامبران. او در این راه آیه شریفه «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (بقره، ۲۵۳) را دلیلی محکم برای خویش می‌یابد و البته تفسیر اشاری ویژه خود را از این آیه داراست: «اشاره در تحقیق آیه این است که این برتری در دین و دنیا، بر اساس سعی و امتثال آنان نیست، بلکه به سبب برتری و تفضیلی است که الله تعالی برای هریک از آنان بر دیگری قائل شده است. هریک از اهل فضل نورهایی دارد و برای آن نورها، آثاری است. پس برخی از آنان نور بالاتری دارند و در رفعت تمام‌ترند و رفعت درجات و علو مقام آنان به قدر استعلا پرتو نور آنان است». (رازی، ۱۳۹۲: ۴۶۹)

نجم‌الدین رازی، ذیل آیه شریفه «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره، ۲۸۶) به برتری رسول گرامی بر سایرین از ملائکه تا انبیاء مرسل و به طریق اولی بر دیگر آدمیان اشاره کرده است: «آنان استعداد منازل این مقام را ندارند، پس چگونه خداوند آنان را به چیزی که وسع آن را ندارند، تکلیف کند. تو در مقام معیت هستی و هیچ ملک مقرب و نبی مرسل را سعه چنین جایگاهی نیست. آیا ندیدی جبرئیل هنگامی که خواستی بر او ترحم کنی تا با تو همراه شود و در مقام قرب قدمی با تو بردارد، گفت: اگر سر سوزنی نزدیک‌تر شوم، خواهم سوخت؟... تنها تو هستی که چنین مقامی داری و از انبیاء و رسل پیشی گرفتی و پا در جایگاهی گذاشتی که احدی پیش از تو نگذاشته است. من تو را خلق کردم و هستی

را به خاطر تو آفریدم که اگر تو نبودی هستی را خلق نمی نمودم...» (رازی، ۱۳۹۲: ۵۳۷)

نجم رازی معتقد است که همین فضیلت و برتری رسول گرامی (ص) بر سایر انبیا در باب نزول قرآن نیز صادق است. به باور او، حقیقت نزول قرآن برتر از انزال کتب بر سایر انبیاست. او ذیل آیه شریفه «...وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ...»، (آل عمران، ۴) اشاره می کند که فرقان در این آیه به معنای فرق میان تنزیل بر قلب پیامبر و انزال کتب بر انبیا و تفاوت بین تعلّم قرآن توسط پیامبر گرامی و تعلّم کتب از جانب دیگران است. (رازی، ۲۰۰۹: ۴/۲-۵)

نتیجه گیری

اصطلاح «حقیقت محمدیه»، از تعابیری است که در کلمات ابن عربی نقشی اساسی ایفا می کند و به بحثی نظام مند درباره آن پرداخته است. به نظر می رسد که ابن عربی بعضی از مبادی و مبانی این اندیشه و حتی عین این واژه را از صوفیان پیش از خویش وام گرفته است و بحث و تقریر در این باره در میان صوفیان پیش از او مسبوق به سابقه است؛ هرچند در نام و شیوه تبیین با ابن عربی متفاوت است و او و شارحان اندیشه هایش تقریرات مفصل و بسیار فنی در این باب دارند و به نوعی، ابن عربی و شارحانش این اندیشه را به کمال رسانده اند؛ بنابراین، این اندیشه از یک تطور تاریخی در مباحث عرفانی در فرهنگ صوفیه برخوردار است و به نظر می رسد که در یک سیر تاریخی، کلمات صوفیه در تبیین یک واژه عرفانی به مدد یکدیگر آمده و آن را تکامل بخشیده اند.

در میان صوفیان پیشا ابن عربی، حکیم ترمذی، عین القضات همدانی و نجم الدین رازی از جمله شخصیت های تأثیرگذار، مقلّد و نویسندگان برجسته ای هستند که در سه قرن متفاوت از هم می زیسته اند. این هر سه در باب حقیقت وجودی حضرت محمد (ص) گفتارها و تقریرات بسیار جالب توجهی دارند که در این پژوهش به آن ها پرداخته شد و مورد توصیف و تحلیل قرار گرفت.

یافته‌های پژوهش مشخص ساخت که هر سه اندیشمند درباره حقیقت حقی و خلقی حضرت محمد (ص) سخن رانده‌اند و سخنان آنان نیز شباهت‌های بسیاری با یکدیگر دارد. البته دریافت شد که هرچه به زمان نجم رازی در قرن هفتم نزدیک‌تر می‌شویم، هم دایره واژگانی این موضوع افزوده شده و هم شرح و تبیین‌ها تفصیل و استواری بیشتری می‌یابند. در باب حقیقت و وجود حقی رسول گرامی (ص) هر سه اندیشمند با تمسک به روایات، تقدم حضرت در آفرینش بر همه موجودات را اثبات کرده‌اند و البته قائل به برتری وجودی و رتبی ایشان بر سایرین (از عوام تا انبیا) شده‌اند و او را بهانه خلقت هستی نام نهاده‌اند؛ اما واژگان کلیدی هر یک در این بحث متفاوت است، حکیم ترمذی، از واژه نور و نبوت روح اعظم بهره می‌گیرد، عین‌القضات تعبیر نور محمد را به کار می‌برد و نجم رازی از نور محمدی، روح محمدی، وجود محمدی و مانند آن بهره می‌برد؛ همچنین در شیوه تبیین، به نظر می‌رسد که تبیین‌های حکیم ترمذی بسیط‌تر، کم‌حجم‌تر و بیشتر حدیثی و ذوقی (شرح ذوقی و به گونه‌ای تأویلی روایات این باب) است؛ عین‌القضات از شیوه‌ای فلسفی‌تر، پیچیده‌تر و مستند به روایات نبوی (البته کمتر از دو صوفی دیگر) و سخنان صوفیان قبل از خود همچون غزالی و... استفاده کرده است و نجم رازی از روش تأویل عرفانی آیات و روایات و با حجم بالاتری نسبت به دو صوفی دیگر به این امر دست زده است. یکی از وجوه ممتاز نجم رازی نسبت به آن دو، بهره‌گیری فراوان او از آیات قرآنی و تأویل آن‌هاست.

هر سه اندیشمند درباره جنبه خلقی (ناسوتی) رسول گرامی (ص) نیز سخن گفته و ایشان را نمونه انسان برتر و کامل و برتر از سایر پیامبران الهی دانسته‌اند که اگرچه متأخر زمانی؛ اما مقدم رتبی و مقامی و وجودی است. برای نشان دادن برتری ایشان نیز هم از جنبه حقی آن جناب و هم از آیات و روایات بهره کافی برده‌اند.

منابع

۱. ابن شهرآشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۹ش). مناقب آل ابی طالب. قم: علامه.
۲. ابن عبدربه. [بی تا]. العقد الفريد. بيروت: دار الكتب العلمیه.
۳. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۷۰ش). فصوص الحکم. تعلیقات: ابوالعلاء عفیفی. تهران: الزهرا.
۴. ابن عربی، محی الدین. (۱۴۱۰ق). الفتوحات المکیه. به کوشش عثمان یحیی. قاهره.
۵. حنبلی، ابن عماد عبدالحی بن احمد. (۱۴۰۶ق). شذرات الذهب فی اخبار من ذهب. تحقیق: الأرناؤوط، دمشق- بیروت: دار ابن کثیر.
۶. ابن ناصرالدین دمشقی. (۱۴۱۴ق). توضیح المشتبه. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۷. احمد بن حنبل. [بی تا]. مسند الامام الاحمد. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۸. اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ش). کشف الغمة. تبریز: بنی هاشمی.
۹. ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۹ش). صوفیسم و تائوئیسم. ترجمه محمد جواد گوهری. تهران: روزنه.
۱۰. برتلس، یوگنی. (۱۳۷۶ش). تصوف و ادبیات تصوف. تهران: امیرکبیر.
۱۱. بغوی، ابومحمد. (بی تا). تفسیر البغوی. ریاض: دار الطیبه.
۱۲. بقلی، روزبهان. (۱۴۳۱ق). غرائس الحديث. قم: پژوهشکده باقرالعلوم.
۱۳. بونی، احمد بن علی. (۱۴۲۷ق). شمس المعارف الكبرى. بیروت: مؤسسة النور للمطبوعات.
۱۴. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۲ش). جریان های تصوف در آسیای مرکزی. تهران: انتشارات بین المللی المهدی.
۱۵. پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۴ش). عین القضاة و استادان او. تهران: اساطیر.
۱۶. ثعالبی، ابوزید. (۱۴۱۸ق). تفسیر الثعالبی (الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۷. ثعلبی، ابی محمد بن عاشور. (۱۴۲۲ق). تفسیر الثعلبی (الكشف والبيان). بیروت: دار

احیاء التراث العربی.

۱۸. جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۵ش). نفحات الأنس. محقق و مصحح: محمود عابدی. تهران: انتشارات اطلاعات.

۱۹. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۲۰ق). المستدرک علی الصحیحین. بیروت: المكتبة العصرية.

۲۰. حقى، اسماعیل. [بى تا]. تفسير روح البيان. بیروت: دار الفكر.

۲۱. حکیم ترمذی، محمد بن علی. (۱۹۶۰م). ختم الاولیاء. به کوشش عثمان اسماعیل یحیی. بیروت: الکتولیکیه.

۲۲. حکیم ترمذی، محمد بن علی. (۱۹۹۲م). ثلاثة مصنفات للحکیم الترمذی. بیروت: چاپ برند راتکه.

۲۳. حلاج، حسین بن منصور. (۲۰۰۲م). الطواسین. تصحیح: محمد باسل عیون السود. بیروت: دار الکتب العلمیه.

۲۴. ذکاوتی قراکزلو، علیرضا. (۱۳۷۹ش). عرفانیات. تهران: حقیقت.

۲۵. ذهبی، شمس الدین. (۱۳۷۶ق). تذکره الحفاظ. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

۲۶. راتکه، برند. (۱۳۷۹ش). دو اثر از حکیم ترمذی: مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.

۲۷. رازی، نجم الدین عبدالله بن محمد. (۱۳۵۲). مرصاد العباد. تهران: چاپ محمدامین ریاحی.

۲۸. رازی، نجم الدین عبدالله بن محمد. (۲۰۰۹م). التأویلات النجمیه فی التفسیر الإشاری الصوفی. محقق: احمد فزید المزیدی. بیروت: دار الکتب العلمیه.

۲۹. رازی، نجم الدین عبدالله بن محمد. (۱۳۹۲ش). بحر الحقائق و المعانی فی تفسیر السبع المثانی؛ المسمى بالتأویلات النجمیه. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۳۰. سایح، احمد عبدالرحیم. (۲۰۰۶م). الحکیم الترمذی و نظریة فی السلوک. قاهره: مكتبة

الثقافة الدينية.

۳۱. سراج، ابونصر. (۱۹۱۴م). اللمع فی التصوف. لیدن: چاپ رینولد نیکلسون. افست تهران.
۳۲. صفدی، خلیل بن ایبک. (۱۴۲۰ق). الوافی بالوفیات. محقق: أحمد الأرناؤوط و مصطفى ترکی. بیروت: دار إحياء التراث.
۳۳. صفری آق قلعه، علی. (۱۳۹۶). «آگاهی‌هایی تازه از زندگی نجم دایه در نسخه‌ای از تفسیرش، بحر الحقایق، با یادداشتی به خط خود او»، گزارش میراث. شماره ۸۰ و ۸۱. صفحه ۱۱۹-۱۲۸.
۳۴. طبری، محمد بن جریر. (۱۸۹۷م). تاریخ الطبری. لیدن: بریل.
۳۵. عبدالرزاق کاشی. (۱۳۷۶ش). اصطلاحات الصوفیه. ترجمه و شرح محمد علی مودود لاری. تهران: چاپ گل بابا سعیدی.
۳۶. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعة. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان.
۳۷. عین‌القضات همدانی. (۱۳۷۷ش). نامه‌های عین‌القضات همدانی. به اهتمام علی نقی منزوی و عفیف عسیران. تهران: اساطیر.
۳۸. عین‌القضات همدانی. (۱۳۹۳ش). التمهیدات. به اهتمام عفیف عسیران. تهران: اساطیر.
۳۹. غزالی، ابوحامد محمد. (۱۴۱۶ق). مجموعة رسائل الإمام الغزالي. بیروت: دارالفکر.
۴۰. غزالی، ابوحامد محمد. [بی‌تا]. احیاء علوم الدین. بیروت: دار الکتب العربی.
۴۱. فخر رازی. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۲. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
۴۳. قرطبی، شمس الدین. (۱۳۸۴ق). تفسیر قرطبی. قاهره: دار الکتب المصریه.
۴۴. قسطلانی، احمد بن محمد. [بی‌تا]. المواهب اللدنیة بالمنح المحمدية. [بی‌جا]: المكتبة التوفيقية.

۴۵. قشیری، عبدالکریم. (۱۳۷۱ش). الرسالة القشيرية. قم: بیدار.
۴۶. قمی نیشابوری، نظام‌الدین حسن. [بی‌تا]. تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۷. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم. [بی‌تا]. ینایع المودة لذو القربى. قم: اسوه.
۴۸. کلاباذی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). التعرف لمذهب اهل التصوف. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۳۰ق). الکافی. قم: دار الحديث.
۵۰. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۵۱. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳ش). شرح التعرف لمذهب التصوف. تهران: چاپ روشن.
۵۲. مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار إحياء التراث.
۵۳. مقریزی، تقی‌الدین. [بی‌تا]. إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۴. موحدی، محمدرضا. (۱۴۰۱ش). «نویافته‌هایی از حیات و آثار نجم رازی». پژوهش‌های ادب عرفانی. دوره ۱۶، شماره ۲، صفحه ۱۵-۳۱.
۵۵. نیکلسون، رینولد. (۱۳۵۸ش). تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: توس.
۵۶. هجویری، علی. (۱۳۵۸ش). کشف المحجوب. تهران: طهوری.
۵۷. هدایت، رضاقلی خان. (۱۳۸۵ش). تذکرة ریاض العارفين. محقق و مصحح: ابوالقاسم رادفر، گیتا اشديري. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

The course of the historical development of the term “Muhammadan truth” in Sufi culture before Ibn Arabi;

Case comparison: Hakim al-Tirmidhi, Ain al-Qudhat Hamdani and Najm al-Din Razi.

Murteza Rezazadeh¹, Ali Ashraf Emami², MohammadReza Movahedi³

Abstract

“The Muhammadan Truth “ is a term that has a central role in Ibn Arabi’s mystical literature, and based on it, he has explained the special position of the existence of Prophet Muhammad (PBUH) as the first manifestation of Allah and the mediator of the existence of other creatures, and somehow, he is someone which has dealt with coherent theorizing about this concept.

However, the explanation of the position of Prophet Muhammad (PBUH) in the universe among the Sufis before Ibn Arabi is a precedent, and other Sufi thinkers have also pointed out this fact before him.

The main question of the research is what words were used to explain this truth before Ibn Arabi and what was the meaning of these words and how they explained them.

For this purpose, using a descriptive qualitative method, we have gone to the opinions of three Sufi thinkers before Ibn Arabi (Hakim al-Tirmidhi, Ain al-Qudhat Hamdani and Najm al-Din Razi) and have analyzed the content of their works in this regard.

The result is that each of these three thinkers dealt with this category with their own special method and approach and used keywords such as the Prophethood of the Great Spirit, Muhammad’s Light, Muhammadan’s Spirit, Muhammadan’s Existence; Although the explanations are sometimes different among them; Almost all three of them have spoken closely about the true status and personality of the beloved Prophet (PBUH) and have used similar traditions for reference. Also, we come across a kind of semantic and explanatory development in this chapter, which progressed as it got closer to Ibn Arabi’s era, and it seems that it had an influence on Ibn Arabi’s thoughts and brought them to perfection.

Key words: Muhammadan’s truth, Muhammadan’s Light, Muhammadan’s Spirit, Muhammadan’s Existence;

1. PhD student of Religions and Mysticism, Ferdowsi University of Mashhad, Iran (corresponding author) (Rezazadeh500@yahoo.com).

2. Associate Professor of Department of Religions and Mysticism, Ferdowsi University of Mashhad, Iran, (Imami@um.ac.ir)

3. Associate Professor of Persian Literature, University of Qom, movahedi1345@yahoo.com