

## جنبه‌های ادب صوفیانه در «روح‌الارواح»\*

از فوجی‌ای، موریو\*\*

چکیده

زُوح الارواح فی شرح اسماء الملك الفتح، اثر شهاب الدین احمد سمعانی، واعظ صوفی مسلک و محدث فاضل اهل سنت، با همه خصوصیات ارزشمند ای که به‌عنوان یک متن عرفانی در ادب فارسی دارد، تا به حال چنانکه باید و شاید مورد توجه و مذاقه علمی قرار نگرفته است. بررسی روح الارواح نه فقط برای تأملات سیر و تکامل نوشته‌های منشور عرفانی فارسی و در زمینه شعرشناسی، بخصوص در ملاحظات زبانی و معانی شعر حافظ نیز اهمیت بسیار دارد.

از خصوصیات بارز این متن آن است که در آن موضوعات عرفانی به‌طور نظری در قالب «تعریفات» خشک و بسی‌روح بیان نگردیده است. مفاهیم صوفیانه برای احمد سمعانی مقوله‌ای نبوده که بتوان آن را به‌طور تشریحی و توضیحی بیان کرد. شاید از این دیدگاه بتوانیم روح الارواح را به‌عنوان یک اثر منعکس‌کننده منظومه فکری و زیباشناختی «تصوف خراسان» مورد بررسی قرار دهیم.

در این گفتار، نخست به چگونگی تکامل ادبیات عرفانی منشور فارسی در سده ششم - هفتم هجری نگاهی کلی و مختصر شده و بعد به طرح امکانات پژوهش در روح الارواح از جنبه‌های مختلف پرداخته شده است تا چهره مشخص تری از پدیده‌های ادب صوفیه در این اثر به دست داده شود.

\* این مقاله در نخستین سمینار علمی ایران و اسلام که به همت بخش ایران‌شناسی مطالعات خارجی دانشگاه اوساکا در تاریخ ۱۴ و ۱۵ ژانویه ۲۰۰۶ م / ۲۴ و ۲۵ دی ۱۳۸۴ ش برگزار شد، ارائه گردید.  
\*\* عضو هیئت علمی دانشگاه مطالعات خارجی توکیو.

کلید واژه: روح الارواح، شهاب الدین احمد سمعانی، اسماء حسنی، تصوف، تصوف خراسان، ادبیات عرفانی، اشاعره، کلام نفسی.

روح الارواح فی شرح أسماء الملك الفتحا نوشته واعظ فاضل و خوش قریحه، شهاب الدین ابوالقاسم احمد بن ابی المظفر منصور سمعانی، یکی از مهم ترین و قدیمی ترین منابع ادب فارسی است که مباحث آن بر محور موضوع «اسماء حسنی» تدوین شده است و جنبه های غنی عرفانی آن هم بسیار حائز اهمیت است. تاریخ دقیق تولد و وفات شهاب الدین احمد سمعانی تا به حال تعیین نشده است. بنابه نظر مصحح روح الارواح تاریخ احتمالی تألیف این اثر در حدود ۵۳۴ ق / ۱۱۴۰ م - ۵۳۳ ق / ۱۱۲۸ م است و بنابه نظر دکتر علی اصغر سیفی، تألیف روح الارواح بین ۵۱۸ ن / ۱۱۲۴ م تا ۵۲۰ هجری - که سال تألیف کشف الاسرار و عدة الابرار است - بوده، اما در مورد این موضوع هنوز نتیجه ای قطعی حاصل نشده است.

روح الارواح در حوزه پژوهش ادبی هنوز هم ناشناخته مانده است. فی المثل، در تحقیقات اخیر حافظ شناسی که ضمن بررسی منظومه فکری حافظ، موضوع روند ظهور «عرفان عاشقانه» از درون «تصوف زاهدانه» مبتنی بر تأویلات عرفانی مطرح شده (داریوش آشوری، هستی شناسی حافظ، ۱۳۷۷، صص ۵۶-۵۷)، به مباحث روح الارواح در این زمینه، که به تفصیل گذار از اسماء و صفات جباری و قهاری به اسماء و صفت زیبایی و نیکویی را مطرح کرده است، هیچ گونه اشاره ای نشده است.

در اینجا پیش از بررسی خصوصیات صوفیانه این اثر که از عناصر عمده تعیین کننده تفکر عرفانی آن است خصوصیات ادبی آن در نظر گرفته شده است. به نظر من این کار جایگاه و ارزش علمی این اثر را در میان متون عرفانی فارسی تدوین شده سده پنجم تا هفتم هجری تا حدی مشخص می کند. ارتباط موضوعی و یا زمانی فیما بین آثار احمد غزالی (۵۲۰ ق / ۱۱۲۶ م)، نوشته های فارسی عین القضاة همدانی (۵۲۵ ق / ۱۱۳۱ م)، کشف الاسرار و عدة الابرار میددی (سال ۵۲۰)، مرصاد العباد نجم الدین رازی (۶۵۴ ق / ۱۲۵۶ م)، معارف بهاء ولد (۶۲۸ / ۱۲۳۱) نیز در این بحث مورد نظر است که به آنها اشاره خواهد شد.

#### ۱. نشانه ها و مبانی تفکرات صوفیانه در روح الارواح

خصائص تفکرات صوفیانه در این اثر را بیش از همه از طریق سه مفهوم کلیدی زیر

می توان دنبال کرد.

۱-۱. برتری آدم بر ملائکه بر این اساس که آدم صاحب «دل» است.

آنکه ملایکه ملکوت آدم صفی را سجده کردند از آن بود که ایشان را در حقه وجود نهاد دُرّ دل نبود، اما آدم دلداری بود. علی الحقیقه همه کنوز اسرار و معانی را راه در این قطره خون است. (ص ۱۸۹).

اما ای درویش تو بدان بالای مرغان منگر، به حیلۀ صیادان نگر. ایشان [=فرشتگان] را از روح محض آفریدند و آدمی را از لطافت روح و وقار خالک. دو صفت محمود از این دو چیز بگرفت: لطافت از روح و وقار از خاک، و از آن شخصی مرکب و مرتب و مؤلف کرد و لقبش آدم نهاد، کثافت با اجرام و اجسام دیگر بماند، و خفت با ملائکه (ص ۲۹۸).  
از میان هر دو دلی پیدا آمد که نامش نقطه صفا آمد هیچ مخلوق دیگر را دل نیست (ص ۲۹۹).

... ای دل تو چه ای؟ از در کالبد به عالم عزت صفت ما آی، که یارگی خاص تو صفت جلال ماست. ... او جلّ جلاله - که آسمان و زمین بیافرید به حکمت آن آفرید تا دلی بیافریند. دنیا را بیافرید تا دانسد، بهشت را بیافرید تا بینند، آنگه بهشت را به دوستان آرید و دوستان را به دل آرید، و دل را به خود آرید. (ص ۳۷۷)

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی

بخواه جام و گلایی به خاک آدم ریز

جلوه ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت

عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد

(حافظ)

۱-۲. صاحب «دل» بودن آدم مترادف با شناخت «محبت» و «عشق» و در نتیجه تجربه «درد» و اضطراب است. و اینگونه تصوف با «سلامت» و «صلاح» سازگاری ندارد.

مخلوقات دیگری را با محبت کار نبود؛ زیرا همت بلند نداشتند، آن کار راست ملائکه از آن است که با ایشان حدیث محبت نرفته، و این زیر و زبری و تحت و فوقی و شریتهای زهر آمیغ ساخته و تیغ های آخته در راه آدمیان از آن است که با ایشان حدیث محبت رفته است. کار بسامان و

ساخته کسی را بود که از محبت خبر ندارد. اما هر که را شمه‌ای از گل  
محبت به مشام عهد رسید، گودل از گل بردار که المحبة لواحة لِبَشَر  
لا تُبْقَى ولا تَذر.

(شعر)

عشق تو مرا چنین خراباتی کرد ورنی بسلامت و بسامان بودم  
(ص ۴۶۴)

التصوف، اضطرابٌ لیس فیهِ سُکون. تصوف جنبشی است که در وی  
قرار نیست زیرا آب چون قرار گرفت گنده گشت. (ص ۱۰۶)  
اگر چه مستی عشقم خراب کرد ولی

اساس هستی من زان خراب، آبادست

(حافظ)

۱- ۳. محور کلیدی: «کلام نفسی»

یکی از جنبه‌های منعکس‌کننده اصالت و جوهر «تصوف خراسان» که از اصل  
پیوستگی با تجربیات روحانی الهی و انگیزش عواطف طبیعی مبتنی بر خداشناسی  
ایجاد گردیده نوعی شناسایی «زبان» است که بنای آن بر تجربه در درون «دل» استوار  
باشد نه بر حروف و اصوات. از این نظر، وجود «زبان» از طریق تجربه درونی الهی به  
صورت «حروف و اصوات» در می‌آید. از مطالعه روح الارواح می‌توان تصدیق کرد که  
در تمام این اثر نوعی «اندیشه زبان»، با مظاهر منظومه ساده آن، جریان دارد که  
اندیشه‌های صوفیانه این اثر را از آثار متفکران متمایل به «منظومه فکری ابن عربی» کلاً  
جدا می‌کند.

ای جُوامرد [= جوانمرد] همه اسامی و صفات که رود از سر زفان رود  
مگر هو، که از میان جان رود. اسمی است که زفان را با او کار نیست، هر  
اسم که زفان برانی، لب بجنبانی، اما هو کلمه‌ای است که زفان و لب را - که  
وکیل و دروان دل اند - با او کار نیست، از سر زفان برنیاید، از میان جان و  
قعر دل و صمیم سینه برآید. هو باید که از قعر دل مترقی گردد به نفس پاک،  
از نفس پاک، از دل پاک، از سر پاک، از ضمیر پاک، از باطن پاک کرده قصد  
درگاه پاک کند، گذران و روان و بران، چون برقی خاطف و ریح عاصف، نه  
چیزی به او درآمیخته، نه او به چیزی درآویخته (ص ۳).

انَّ ابراهيم لحليم اَوْاه. در خبر است که حق - جلّ جلاله - سه نام از نام‌های خود به ابراهیم فرستاد: یکی از آن «آه» بود که بر دوام ابراهیم می‌گفتی: آه، اَوْاهش نام دادند. اگر تندرستان و اهل سلامت را نودونه نام بپایند، نودونه نام همه از زفان برآید اما آه از میان زفان و کام را به آه راه نیست (ص ۶۲۹).

مقایسه شود با بیتی از مصیبت نامه فریدالدین عطار:

ها ز باطن واو از ظاهر بود	معنی هو اول و [هـاء و الف] آخر بود
گر بهای هو اشارت می‌کنی	ور ز واو او عبارت می‌کنی
ها بیفکن واو را آزاد کن	بنده شوی بی‌ها و واو [ش] یاد کن

(ص ۱۳)

نگاهی به محتوای روح الارواح ما را متقاعد می‌کند که شهاب الدین احمد سمعانی مانند سخنوران اهل سنت آن عصر، از جهت کلامی اشعریان / اشاعره است و گرایش او به اشعریان در بینش او نسبت به تأویل و تفسیر قرآن تأثیر قاطعی داشته است. برای شناسایی بنیاد سخنان صوفیه اینجا ضروری است که به معنای «کلام نفسی» که از مفاهیمی اساسی نظری مذهب اشاعره است اشاره‌ای شود.

یکی از آرای مهم اشاعره است که «سخن خداوند» یک صفت ذاتی است که از قدیم با خداوند همراه است و کتاب‌های «وَحی مُنَزَّل» که بر انبیا نازل شده، جز صورت لفظی آن صفت ذات نیست. در نظر اشعریان، سخن خداوند، حروف و اصوات نیست، بلکه معنی و حقیقت آیه / آیات است که از ازل تا ابد همراه خداوند است، و قرآن و سایر کتب آسمانی در نظر آنها بروز و ظهور آن حقیقت واحد است. سخن خداوند نه مخلوق است و نه حادث و آنچه به صورت قرآن در دست مسلمانان است صورت لفظی آن معنی و حقیقت قدیم و واحد است و از این رو درک و دریافت واقعی قرآن درک حقیقت آن کتاب است.

الباقلانی در الإصناف فیما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به سخنانی مربوط به «کلام نفسی» چنین بیان کرده است:

«و يجب أن يعلم أن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس لكن جعل عليه أمارات تدل عليه، فتارة تكون قولاً بلسان على حكم أهل ذلك اللسان و ما اصطلحوا عليه و جرى عرفهم به و جعل لغة لهم، و قد بيّن

تعالی ذلك بقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ فأخبر تعالی أنه ارسل موسى عليه السلام إلى بني إسرائيل بلسان عبری و أفهم كلام الله القديم القايم بالنفسه بالعبرانيه و بعث عيسى عليه السلام بلسان سرياني، فأفهم قومه كلام الله القديم بلسانهم، و بعث نبينا صلى الله عليه وسلم بلسان العرب، فأفهم قومه كلام الله القديم القائم بالنفس بكلامهم، فلغة العرب غير لغة العبرانية ولغة السريانية غيرهما، لكن الكلام بالنفس شيء واحد لا يختلف ولا يتغير، و قد يدل على الكلام القائم بالنفس (صص ۱۰۶-۱۰۷).... و يدل على ذلك من جهة السنة قوله صلى الله عليه وسلم: «يا معشر من آمن بلسانه و لم يدخل الإيمان في قلبه». هذا في حق المنافقين، فأخبر صلى الله عليه وسلم أن الكلام الحقيقي هو الذي القلب دون نطق اللسان، و أن الحكم للكلام الذي في القلب على الحقيقة و أن قول اللسان مجاز قد يوافق قول القلب و قد يخالفه. و أيضا قوله صلى الله عليه وسلم «الندم توبة» فأخبر صلى الله عليه وسلم: أن العاصي إذا نوى بقلبه الندم على المعصية منها أن ذلك حقيقة التوبة، و أن استغفار اللسان تبع لذلك، فصح أن الكلام الأصلي الحقيقي المعنى القائم بالنفس (صص ۱۰۹-۱۱۰).

سعدالدين تفتازانی در شرح العقائد النسفية نوعی تعريف از «كلام نفسی» را آورده است:

(و كلام) هو صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف. و ذلك لأن كل من يأمر و ينهى و يخبر يجد في نفسه معنى. ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة. و هو غير علم. إذ قد يخبر الانسان عمالا يعلمه خلافه. و غير الارادة، لأنه قد يأمر بما لا يريد. كمن أمر عبده قصدا لاظهار عصيانه، و عدم امتثاله لأوامره. يسمى هذا كلاما نفسيا على أشار اليه «الأخطل» بقوله:

ان الكلام لفي الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

(ص ۴۱)

جلوه هايي ادبي در قرينه نظريه «كلام نفسی» به آن صورتی كه متكلمان اشاعره مطرح کرده در مثنوی نمونه ها ديده می شود:

صورت از معنی چو شیر از بیشه دان  
 این سخن و آواز از اندیشه خاست  
 لیک چون موج سخن دیدی لطیف  
 چون ز دانش موج اندیشه خاست  
 از سخن صورت بزاد و باز مرد  
 صورت از بی صورتی آمد برون

یا چو آواز و سخن ز اندیشه دان  
 تو ندانی بحر اندیشه کجاست  
 بحر آن دانی که باشد هم شریف  
 از سخن و آواز او صورت بساخت  
 موج خود را باز اندر بحر برد  
 باز شد که انا الیه راجعون  
 (۱۱۴۴-۱۱۴۹)

## ۲. شناسایی پیوند ماهوی «تصوف» با «بیان»

چیزی که روح الارواح را از آثار فارسی عرفانی دیگر، مثلاً قصه یوسف نوشته احمد بن محمد زید طوسی یا کشف المحجوب هجویری، اساساً متفاوت می‌سازد، بیش از همه برخورد «آگاهانه» شهاب الدین احمد سمعانی با «بیان» یا گرایش «آگاهانه» او به «بیان» تجربیات عرفانی است و این اندیشه «بیان» را حتی در «شعرشناسی» او نیز می‌توان مشاهده کرد که از جهتی یادآور «شعرشناسی» اصیل عین‌القضات همدانی است. از لحاظ به کار گرفتن تمثیل، بعضی عبارات روح الارواح با آثار عین‌القضات همدانی همسو به نظر می‌آید؛ هرچند از اصالت تفکرات خاص عین‌القضات در روح الارواح خبری نیست.

شاعر که هم او راوی بود، شعرش خود ذوقی دیگر دارد. (ص ۶۱۲)

از همان جایگاه در «جمالشناسی» شکل گرفته در روح الارواح است که چگونگی پیوند و یا پیوستگی ذاتی و ماهوی تصوف با «بیان» از طریق ذوق و حس جمال شناسانه اهل دل به طور مشخص ارائه می‌شود. در حقیقت «جمال» مایه بالقوه ظهور بیان‌های عرفانی یا تعبیرات اصیل صوفیان است و نمونه‌های روشن آن را در روح الارواح می‌توان یافت.

ای درویش جلال او عزّ خویش عرضه می‌کند، و جمال او لطف  
 خویش جلوه می‌کند. جلال او همه گویندگان را گنگ می‌کند، و جمال او  
 همه گنگان را گویا می‌کند. هرکجا در عالم گنگی است گنگ کرده جلال  
 اوست، و هرکجا در عالم ناطقی است بسه سخن آورده جمال  
 اوست. (۵۳۱).

ای جوامردا چون جمال بر کمال بود پوشیده نماید، به حیلست جمال پوشیده نتوان داشت؛ زیرا که جمال غمّاز است. جمال که هست برای ظهور است چنانکه جمالی که دیدن را نشاید ناقص بود، جمالی که نمودن را نشاید هم ناقص بود (ص ۵۳۳).

مقایسه کنید با عبارات کشف اسرار:

بسم الله الرحمن الرحيم: به نام او که زبان‌ها گویا شده به نام او، جانها شیدا شده به نام او، بیگانه آشنا شده به نام او، زشتیها زیبا شده به نام او، کارها هویدا شده به نام او، راه‌ها پیدا شده به نام او (کشف الاسرار و عده الابرار، جلد ۵، ص ۲۹۷)

تجربه‌های جمال شناسانه الهی که امکان انگیزش بیان گفتاری - متون منثور عرفانی فارسی منظور است - را فراهم بیاورد، در دوره‌های بعد بخصوص در نوشته‌های شیخ شطّاح، روز بهان بقلی شیرازی، به شکل جسورانه‌تر و بیباک و شورانگیزتر یافته می‌شود. در فصلی از شرح شطحیات با عنوان «در معنی ظاهر لغت شطح که وجهش در عربیت چون است و چرا صوفیان آن را شطح گویند»، بعد از معرفی اشتقاقی واژه «شطّح» (یعنی «حرکت»)، آمده است که «... چون ببینند نظایرت غیب و مضمرات غیب غیب و اسرار عظمت بی اختیار مستی در ایشان درآید، جان به جنبش درآید، سر به جوشش درآید، زبان به گفتن درآید.» (ص ۸۱) و در عیبر العاشقین به قول دکتر زرین کوب (جستجو در تصوف ایران، ص ۲۲۳) حدوداً واسطه‌ای بین سوانح العشاق احمد غزالی و لمعات عراقی است، پیوند تجربه عشق الهی و جمالشناسی (هم جمال حق و هم خوبان شاهد) خاصّ روز بهان بقلی با «بیان» را به شکلی غنی و کمال یافته‌تر مشاهده می‌کنیم. در اینجا باید توجه کرد که «جمال» به عنوان مفهوم انتزاعی که در بعضی نوشته‌های عرفانی نظیر گلشن راز از شبستری که تحت تأثیر تمایلات تفکرات اشراقی و منظومه فکری ابن عربی تکوین یافته پیدا می‌شود. «خیال در آینه که همت به بقای جمال صورت است نه بقای آینه. اگر صورت از پیش برداری خیال برود.» (صص ۵۱۹-۵۲۰)

۳. نمونه‌هایی از عبارات روان و پویای روح الارواح در زیر نقل می‌شود که بخصوص نشان دهنده ویژگی گرایش عرفانی این اثر است، و می‌توان آنها را نمونه برجسته‌ای از آثار واعظ - صوفیانه احمد سمعانی شمرد. (مشمول نمونه استفاده اصطلاحاتی مثل



«محبت»، «عشق»

۱.۳. نمونه‌ای از عبارات منعکس‌کننده تأثیرگذاری آرای مذهب اشاعره:

- مربوط به مفاهیمی از «قدرت»، «عدم»:

این خلق که تو می‌بینی مثبت قدرت اند و منفی غیرت. سلطان غیرت جلال از عالم عزّ و کمال تاختن آورد و کلاه از سر عالمیان در ربود. کی رها باشد که تو موجود باشی و او موجود. و تو هست باشی و او هست. و الله الغنی و انتم الفقراء. وجودی که حدودش به عدم باز شود، این وجود را اگر وجود گویی، مجاز باشد. وجود بین عدّمین کلا وجود. آیت عدم خود از لوح قدم وی بر خوان، رایت نیستی خود در عالم هستی وی بزن. شراب صرف نفی تصرف در مجاری احکام از جام عهد تصوّف بکش، خط محو بر جریده روزگار خود کش. لاشه خراپ را بکن خود را براق جلال لم یزل و لایزال در سباق میار. در عالم امر بر مرکب وجود نشین تا فرمانگزار آیی، در عالم عشق بر مرکب عدم نشین تا فرمانبردار آیی. چون شراب خطا در کاس سنت و کتاب در رسد خمر امر بکش، و مست جمال امر گرد. چون خمر امر کشیدی و لباس امتثال پوشیدی، در خمار عشق عدم بر مشاهده شاهد قدم مدهوش شو، و از هوش بیهوش شو، در رکوع و سجود خود را هستی و وجود بیه و در وجود جلال موجود گرد، و هو الله و علی الحقیقة خرقه وجود مجازی بدر، و به جمال الهی و به کمال پادشاهی بر نگر. این خلقان که او می‌بینی، موجودانِ جود وی اند و معدومان وجود وی، جود او کسوت وجود در جید موجودات افکنند، و جود او جمله موجودات را در کتم عدم افکنند (ص ۱۶۵).

- مربوط به «المقدر کائن» (گرایش جبری الهی): «بودنی‌ها بود»

حقا و حقا که هیچ کار در عالم نیاوردند، هیچ چیز [هیچ چیز] نو در سینه تو ننهاندند، بلکه آنکه در سینه تو بود بجنابانیدند و آنچه در حق تو نهاده بود ترا سوی آن خواندند (ص ۵۷۸).

مقایسه می‌شود با بیتی از عطار:

پند دادندش بسی سودی نبود      بودنی چون بود بهبودی نبود

(۱۲۴۳، منطق الطیر)

- مربوط به پذیرش اعتقاد تحقق «رؤیت»

دنیا بیافرید تا داند و آخرت بیافرید تا بیند. (ص ۵۹۵)، دیدار فردا به تقاضای جمال است. (ص ۲۵)<sup>۱</sup>

۲.۳. نمونه‌ای از تشبیه مفاهیم ذهنی و غیر ملموس به اشیاء محسوس و ملموس:  
آن نیلوفر که عاشق وار سپر بر روی آب افکنده است ظاهری خندان و باطنی سوزان، قدم در آب حیات و دیده در چشمه خُرشید، جز در آب زلال نروید و جز بر دیدار خورشید سر بر نیارد. مدد حیات بر دوام خواهد هم از بالا و از زیر؛ اگر آب از وی بازگیری روی به فنا نهد که ما را بی مدد حیات بقا نیست، و چون خورشید فرود سر فرو کشد که ما را بی دیدار. مقصود وجود نیست (ص ۲۳۲).

۳.۳. نمونه‌ای از نثر آهنگین:

صفتی داشتم پاک، عارفی می‌بایست؛ جمالی داشتم بی‌کیف، محبی می‌بایست؛ ذاتی داشتم بی‌چون، طالبی می‌بایست. صفت بود عارفی می‌بایست، جمال بود محبی می‌بایست، مطلوب بود طالبی می‌بایست، مقصود بود قاصدی می‌بایست، نظر بود منظوری می‌بایست، قبول بود مقبولی می‌بایست، رحمت بود مرحومی می‌بایست، مغفرت بود مغفوری می‌بایست (ص ۴۶۴).

نمونه‌ای از نثرهای عرفانی فارسی در آغاز قرن ششم که نشانه تکامل نثر آهنگین در متون و بیانات صوفیه است. (نامه‌های عین القضاة همدانی، جلد اول).

اوست که اوست و هرچه هست بدوست، یا نه همه به خود نیست است و نیستی غیر او ضروری است چنانکه هستی او ضروری است. و او را در قدم او شریک نیست و با او هیچ آفریده نیست و آنجا که اوست کسی نیست و نتواند بودن. او را هیچ برسیده نیست و در حق او هیچ فرا رسیده نیست و نخواهد رسیدن. دی و امروز و فردا همه در علم او یک رنگ دارد که البته به قلیل و کثیر در آن تفاوت نیست. [۳۶۱]

در ذات خود یگانه است و اوصاف او خود یکی است و همه صفات او تام است و صفات او متصل است به ذات او. و علم اوست که او را دریابد.

و زبان اوست که نام او تواند برد. و سمع اوست که کلام او تواند شنود. و بَصْر اوست که او را تواند دید و کمال او کس نداد و کس نیابد و کس نبیند. [۳۶۲]

هرچه به نور روی او روشن نشد، خود همچنان مظلّم است که در عدم بود. و هر صفت [که] او را هست هیچ متناهی نیست. و تنگی خلق را به ادراک فراخی حقیقت او نیست. ﴿إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾، ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ و رحمت اوست که همه عالم را روشن می‌دارد، و گرنه همه تاریک و ناپدید بودی. هیچ تاریکی تاریکتر از عدم نیست. و اگر نه کرم او بودی، همه عالم معدوم و تاریک بودی. پس هرچه روشن است، و وجودش پیداست از جمال اوست..... [۳۶۴]

در ظهور او، هیچ چیز را ظهور نیست. و در ظهور چیزها او ظاهر است، و از ظهور چیزها او باطن است. و از بطون اوست که چیزها ظاهر است، و از ظهور اوست چیزها باطن است. ظهور او پردهٔ بطون او. و بطون او از غایت ظهور، و ظهور او از غایت بطون. و جلال قدر ظهور او، محتجب بجمال عزّ بطون او. و اولویت او در آخریت او، و آخریت او، در اولیت او. و کمال او، در علم او. و قدرت او [، او] در دیدهٔ او. ازلیت او، و ارادت او، بفراخی علم او. و کمال رحمت او، در خور کمال قدرت او. و سمع او، بر اندازهٔ بصر او. بصر او، در خور سمع او. و همهٔ او، در همهٔ او. [۳۶۵]

روح الارواح در شمار نخستین متون عرفانی فارسی است که نثر آهنگین را برای بیان مفاهیم عارفانه به کار می‌گیرد. این پدیده در برخی از مکتوبات عین القضاة همدانی به اوج زیبایی و پختگی می‌رسد که نمونه‌های آن است.

پی‌نوشت

۱. در مورد موضوع «رؤیت» در روند تشکیل «تصوف»، به مقالهٔ دکتر تقی پور نامداریان بعنوان «شهود زیبایی و عشق الهی» (در دیدار با سمرق) مراجعه بشود که یکی از بهترین منابع و حاصل تحقیق در این زمینه می‌باشد.

## [منابع]

- روح الارواح في شرح اسماء الملك الفتاح، شهاب الدين احمد سمعانی، به اهتمام و تصحيح نجيب مايل هروي، تهران، ۱۳۶۸.
- قصه يوسف: الجامع الستين للطائف البساتين، (املاي) احمد بن محمد بن زيد طوسي، به اهتمام محمد روشن، تهران، ۱۳۶۷.
- كشف الاسرار و عدة الابرار ۱۰ جلد، رشيدالدين ميبدي، به اهتمام علي اصغر حكمت، تهران، ۱۳۳۱-۱۳۳۹.
- كشف المحجوب، علي بن عثمان هجویری، تصحيح و تعليقات محمود عابدي، تهران، سروش، ۱۳۸۳.
- مرصاد العباد، نجم الدين رازی (دایه)، به اهتمام محمد امين رياحی، تهران، ۱۳۶۶.
- نامه‌های عين القضاة همدانی، به تصحيح عفيف عسيران و علي تقی منزوی، ۱۳۶۲.
- منطق الطير، عطار نيشابوری، تصحيح و تعليقات دكتور محمدرضا شفيعی كدكنی، تهران، ۱۳۸۳.
- مصیبت نامه، عطار، به اهتمام نورانی وصال، ۱۳۳۸.
- شرح شطحيات، شيخ روز بهان بقلی شیرازی، تصحيح و مقدمه از هنری كوربن، تهران، ۱۳۴۴.
- مثنوی، جلال الدين محمد بلخی، مقدمه و تصحيح محمد استعلامی، تهران، زوار، ۱۳۶۹.
- سفينه‌ای از شعرهای عرفانی قرن چهارم و پنجم، جانب عرفانی مذهب كراميه، دكتور محمدرضا شفيعی كدكنی، (توكيو)، ۱۹۹۹.
- تأثير روح الارواح در تفسير كشف الاسرار، علي اصغر سيفی، يادنامه ابوالفضل رشيدالدين ميبدي جلد اول، به كوشش يدالله جلالی پندری، ۱۳۷۸، صص ۳۵۶-۳۹۴.
- شهود زیبایی و عشق الهی، دیدار با سیمرخ: شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار، تقی پورنامداریان، تهران، ۱۳۸۲.
- هستی‌شناسی حافظ: کاوشی در بنیادهای اندیشه‌ی او، داریوش آشوری، تهران، ۱۳۷۷.
- در جستجوی تصوف، عبدالحسین زرین کوب، تهران، ۱۳۵۷.
- الاتصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به، القاضي ابي بكر بن الطيب الباقلائي،

تحقیق و تعلیق محمد زاهد بن الحسن الکوثری، ۱۳۸۷ / ۱۹۶۳.  
شرح العقائد النسفیة، سعد الدین التفتازانی، تحقیق احمد حجازی السقا، ۱۴۰۸ /  
۱۹۸۸.

زیور پارسی: نگاهی به زندگی و غزل‌های عطار، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه،  
۱۳۷۸.

موسیقی شعر، دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه، ۱۳۷۳.  
عین القضاة همدانی، شگفتی عالم انسانی، مصطفی موسوی، ایران شناخت، ش ۱۰، پاییز  
۱۳۷۷، صص ۷۲-۱۳۵.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی