

بررسی مقایسه‌ای اسماهای جمالی خداوند در متون عرفانی قرن‌های چهارم و ششم^۱ (مطالعه موردی: کشف‌المحجوب و روح‌الارواح)

کتایون کتیبه^۲

ناصر نیکوبخت^۳

انسیه خزعلی^۴

حسینعلی قبادی^۵

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۲۲

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۴/۰۵

چکیده

در متون صوفیانه و عارفانه و در آموزه‌های عارفان، مبحث اسماهای الله جایگاه ویژه‌ای دارد که می‌توان گفت تقریباً از سایر مباحث عرفانی گسترده‌تر و بااهمیت‌تر است. به خصوص بحث در باب اسماهای جمالی و جلالی پروردگار، چگونگی جلوه آن‌ها و آثار خاصی که هر یک در روح انسان به جا می‌گذارند، بخش اعظمی از آثار عرفانی را به خود اختصاص داده است و نویسندگان

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2019.24134.1688

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، katayoon.katibeh@yahoo.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، n_nikoubakht@modares.ac.ir

۴. استاد گروه زبان و ادبیات عرب، دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران، ekhazali@gmail.com

۵. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، ghobadi.hosein@yahoo.com

صوفی مسلک به طرح نظریات خویش در این زمینه پرداخته‌اند. در این پژوهش، به روش توصیفی-تحلیلی و با جست‌وجو در منابع و آثار مربوط، پس از جست‌جویی مختصر در تاریخچه مطالب مرتبط با اسماء‌الله و کاوشی در نظریات عارفان در این زمینه، در دو سطح اندیشگانی و ادبی دو اثر برجسته عرفانی قرن چهارم و ششم، یعنی *کشف‌المحجوب* و *روح‌الارواح* مطالعه می‌شود. می‌توان گفت که در قرن چهارم، آثار عرفانی به شکل متشرعانه و نگارش‌هایی تعلیمی و رسمی و به نثر مرسل نوشته شده‌اند، اما به موازات حرکت عرفان از زهد به سوی عشق، به تدریج به سمت انتزاعی تر شدن تصاویر و ساختار مجرد و ادبیت متن پیش می‌روند. در *روح‌الارواح*، مبادرت آگاهانه سمعانی به بیان تجربه‌های عرفانی به وضوح در تمام اثر دیده می‌شود. این نکته با جایگاه جمال‌شناسی خاص و منسجم نثر *روح‌الارواح* نیز مرتبط است که از طریق بیان ذوق و حس عاشقانه و تعبیّرات و تجربه‌های عارفانه به خواننده منتقل می‌شود؛ نکته‌ای که در بیان تعلیمی و خشک *کشف‌المحجوب* دیده نمی‌شود.

واژه‌های کلیدی: اسماء جمالی، تفسیر عرفانی، *روح‌الارواح*، *کشف‌المحجوب*.

۱. مقدمه

۱.۱. طرح مسئله

از جمله نشانه‌های بسیار مهم کرامت و ارزشمندی انسان، ارتباط او با اسماء‌الله است. در قرآن کریم، یاد گرفتن و یاددادن اسماء الهی با سجده به آدم ارتباط دارد و عارفان بزرگ از این ارتباط، کرامت و ارزشمندی انسان را نتیجه گرفته‌اند. پس از مبحث وجود - که از مهم‌ترین مباحث عرفانی است - یعنی تأکید بر وجود مطلق و اشاره به مظاهر کثرت و نیز موضوع وحدت وجود در آرای صوفیانه، مبحث کلیدی دیگر در تفکرات عارفان، موضوع اسماء‌الله است. این مبحث، ریشه در قرآن کریم دارد و برگرفته از احادیث و نیز برداشت‌های عارفان و فیلسوفان و متکلمان است. مقوله اسماء در اندیشه عرفای اسلام از چنان اهمیتی برخوردار بوده است که آن‌ها در تأملات و تحقیقات خویش، آن را به عنوان یک علم جامع و فراگیر، مورد تدقیق و کندوکاو قرار داده‌اند و آن را زیربنای سایر آموزه‌ها و مطالب عرفانی به حساب آورده‌اند. «اسماء حسناى الهی، تجلیات ذات ربوبی‌اند که در قوس نزول موجب پدید آمدن مظاهر و صور، و در قوس صعود، منشأ اشراقات و مکاشفات عرفانی می‌شوند. بدین سبب، اسماء الهی هم از جهت وجودشناسی، خداشناسی و جهان‌شناسی و هم از جهت شناخت‌شناسی و سلوک اهمیت دارند» (احمدوند، ۱۳۸۹: ۵۴۵).

به تعبیر ابن عربی، معرفت در طریق عرفان، اساساً بر هفت پایه استوار است که نخستین و مهم‌ترین آن‌ها علم به اسماء الله است که از آن به علم الحقایق یاد می‌کند. براساس مبانی عرفانی، اسم الهی عبارت از ذات یا صفتی متعین از صفات و تجلی‌ای از تجلیات است. هر گاه ذات حق با صفتی معین جلوه کند، اسمی از اسماء از آن پدید می‌آید؛ مثلاً از تجلی خداوند با رحمت و اسعۀ او، اسم الرحمن پدید آمده، و از تجلی او با رحمت خاصه کمالی، اسم الرحیم پدید آمده، و از تجلی حق با وصف انتقام، اسم المنتقم ظهور یافته است (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۳).

عارفان اسماء الهی را از جهاتی گوناگون تقسیم‌بندی کرده‌اند که گاه با تقسیم فیلسوفان و متکلمان یکی است، نظیر تقسیم به اسماء ثبوتی و سلبی و...، اما در بعضی موارد و به‌ویژه برحسب درجات، عارفان به تقسیماتی خاص دست یازیده‌اند، از قبیل اسماء تریبی و تشبیهی، اسم اعظم و ارکان امهات اسماء، اسم مستأثر و غیرمستأثر، اسماء جلال و جمال، اسماء ذات و صفات و افعال، اسم متصل و منقطع الظهور و... .

بنابراین، با توجه به جایگاه ارزنده اسماء در حوزه عرفان نظری، به نظر می‌رسد تحقیق و مطالعه آن بیش از سایر مباحث ضرورت دارد؛ چرا که این مسئله از پدیده‌ترین مقوله‌هایی است که حجم وسیعی از گفت‌وگوها و مباحث را به خود اختصاص داده است که در ضمن موضوع توحید مطرح می‌شود و درک و دریافت بسیاری از اصول و مبانی عرفان، تنها با درک فحوای آن امکان‌پذیر است؛ به‌ویژه اسماء جمالی که در مباحث عرفانی و عرفان عاشقانه جایگاه خاصی دارد؛ اسمائی چون لطیف، رحمن و جمیل در اندیشه‌های عرفا از مقام ویژه‌ای برخوردارند و بسیار مورد توجه عرفا بوده‌اند.

۲.۱. ضرورت تحقیق

به لحاظ زمانی، انتخاب قرن چهارم در این تحقیق به دلیل اهمیتی است که در پی ریزی آثار منشور عرفانی دارد و نیز اثر ارزشمندی چون کشف‌المحجوب که از قدیم‌ترین و معتبرترین کتب زبان فارسی در تصوف است. از دیگر سو، قرن ششم، دوره اوج‌گیری و انسجام اندیشه‌های عرفانی است و ما شاهد گسترده‌تری عرفان عملی و پیدایش فرق و مکاتب گوناگون صوفیانه و عرفانی در این قرن هستیم. در این قرن، هم‌چنین روح‌الارواح که تنها کتاب مستقل در شرح و تفسیر عرفانی اسماء الله است، نگاشته شده است. این کتاب از بابت جایگاه ویژه‌اش در میان آثار عرفانی-ادبی و در بین شروح صوفیانه برای تحقیق و مقایسه با کشف‌المحجوب انتخاب شد. این دو اثر، علی‌رغم محتوای کلی و مشترک عارفانه، در دو طیف متفاوت عرفان زاهدانه و عاشقانه پرداخته شده‌اند و در جهت مقایسه سیر تحول اسماء جمال خداوند، مناسبت خاصی دارند.

اسماء الهی از حیث تأثیر بسزایی که در دستگاه اندیشگانی عارفان و نحوه سیر و سلوک آنان از یک سو، و واسطه قرار گرفتن در طریق معرفت انسان نسبت به خداوند از سوی دیگر دارند، بهره‌های فراوانی که از جنبه تربیتی و اخلاقی به سالک می‌رسانند و نیز اهمیتی که در آداب عملی خانقاهیان و در سیر و سلوک و پرورش معنوی آنان داشته‌اند، جای تحقیق و پژوهش بسیار دارد. علاوه بر این، پژوهش در ریشه‌یابی افکار صوفیانه در باب چگونگی تحول کاربرد اسماء در متون عرفانی مربوط به آنان امری بایسته است.

در این تحقیق، به سؤالاتی از این دست پاسخ خواهیم داد:

- نظریات کلی عارفان در باب اسماء الله چیست و تأثیرپذیری آنان از اسماء الهی به چه شیوه‌ای است؟
- با توجه به تحولاتی که در مبانی اندیشه‌های عرفا، پایه‌های شکل‌گیری تفکرات صوفیانه و عرفانی در طی زمان، به وجود آمده است، اسماء الله چه کاربردی در آثار عارفانه داشته‌اند؟
- دو اثر برجسته عرفانی متعلق به دو دوره متفاوت از ظهور تا اوج‌گیری عرفان، چه تشابهات و تفاوت‌هایی به لحاظ اساس تفکرات در عرفان نظری و عملی از باب به کارگیری اسماء و نیز بهره‌گرفتن از شگردهای ادبی و بلاغی دارند؟

۳.۱. پیشینه تحقیق

تاکنون در باب تحول معنایی اسماء الله و مقایسه دو اثر عرفانی، پژوهشی انجام نگرفته و پژوهش‌های صورت‌پذیرفته اغلب تنها به شرح خود اسماء و انواع آن و تقسیمات و توصیفات آن پرداخته‌اند و البته بیشتر افکار و اندیشه‌های ابن عربی را شرح داده‌اند.

کتاب‌ها و مقالات بسیاری در موضوع اسماء و صفات خداوند، چه در عرفان و چه در علم کلام و فلسفه به نگارش درآمده است که بر شمردن همه آن‌ها مجال وسیع می‌طلبد و در اینجا به اجمال به چند نمونه از پژوهش‌هایی که در خصوص اسماء الهی و مباحث مربوط به آن انجام شده، اشاره می‌شود.

سعید رحیمیان در مقاله «اسم الهی در عرفان اسلامی» به بحث در توضیح اسماء و انواع آن پرداخته و در آن، از تاریخچه پیدایش و ورود اسماء به مباحث عرفانی و سیر تحولات آن سخنی به میان نیامده است. محمدامین صادقی ارزگانی در مقاله «اسماء الهی از منظر امام خمینی»، صرفاً نقد و گفت‌وگو در باب نظریات امام خمینی در خصوص تعریفاتی آورده است که ایشان در آثار خویش از اسماء داشته‌اند. صدیقه ابلق‌دار در مقاله «تأثیر شناخت اسماء الهی در مسیر معرفت حق»

به بررسی مباحث مربوط به انسان‌شناسی، نفس، سیروسلوک و قابلیت‌های متضاد در انسان پرداخته و ضمن آن به اسماء الهی نیز اشاره کرده است.

سید قوام‌الدین حسینی در مقاله «منشأ کثرت اسماء الهی در تفسیر عارفان مسلمان»، پس از اشاره به گونه‌شناسی اسماء و صفات، به تفسیری از عینیت ذات و راه‌هایی که عارفان در تحلیل کثرت اسمائی پیموده‌اند، اشاره کرده است. صادق آیینه‌وند در مقاله «معناشناسی اسماء الحسنی»، همان‌گونه که از عنوان مقاله پیداست، در باب معنی‌شناسی اسماء الهی سخن گفته است.

سید محمد یوسف ثانی و حسین زحمتکش در مقاله «اسماء و صفات الهی در عرفان اسلامی با رویکردی به آرای امام خمینی (ره)» در حوزه عرفان نظری به جست‌وجو در باب اسماء و صفات پروردگار پرداخته‌اند و در پی تشریح چیستی و جایگاه و منزلت اسماء و صفات در گستره عرفان، بهره‌های بسیار از آرای امام خمینی برده‌اند. قربان‌علی صمدی در مقاله «بحث اسماء و صفات الهی در صحیفه سجاده» به تفسیر و توضیح اسماء و صفات خداوند در صحیفه سجاده پرداخته است که با موضوع مورد پژوهش در این مقاله متفاوت است.

همان‌گونه که گفته شد، در پژوهش‌های یادشده، محوریت مباحث بر شرح و توصیف اسماء، انواع آن‌ها، نظریات مختلف اندیشمندان علوم اسلامی درباره آن‌ها و این قبیل مباحث است و پیشینه به کارگیری اسماء و دیگرگونی‌هایی که از آغاز بهره‌گیری از آن‌ها در متون منشور عرفانی شده است. بدین ترتیب، در این پژوهش‌ها تحول اندیشگانی، تصویری و ساختارهای ادبی در عارفان و نویسندگان، بررسی نشده است.

همچنین پایان‌نامه‌های بسیاری نیز در حوزه عرفان و ادیان به مبحث اسماء و صفات خداوند اختصاص یافته است که همگی در زمینه تعریف و توضیح اسماء و انواع آن‌ها با زمینه‌های علم کلام و یا در بحث تفسیر آیاتی از قرآن که به اسماء مربوط می‌شوند، به نگارش درآمده‌اند و به موضوع این پژوهش ارتباطی ندارند.

۴. ۱. تاریخچه بحث در باب اسماء الله

محور قراردادن اسماء الله و ایجاد بنایی براساس آن، اولین بار از سوی محیی‌الدین عربی آغاز شد. وی در این زمینه، از مباحث خداشناسی، جهان‌شناسی، شناخت انسان و رابطه او با خدا و جهان و نیز دیدگاه خاص ارتباط میان شریعت و طریقت سخن گفت و بعضی از آن‌ها را خود، پی‌ریزی کرد. این بنیان‌گذاری به گونه‌ای است که هر مسئله‌ای در سایه مبحث اسماء قرار می‌گیرد. در این مسیر، او گستره اندیشه‌ها و دیدگاهش را بسیار وسعت بخشید و همان‌گونه که در *فصوص‌الحکم*

می‌گوید: «عقد الخلائق فی الاله عقائدا و انا اعتقدت جميع ما اعتقدوا: مردمان مختلف درباره خدا، عقیده‌های مختلف داشتند. من به همه آنها معتقد شدم» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵).

ابن عربی تألیفات و نگاه‌های مستقل بسیاری در باب اسما الله دارد از جمله *الاسم و الرسم*، *کتاب الاسماء*، *کتاب الاشارات فی شرح الاسماء الالهيه و الکفایات*، *شرح الاسماء*، *منافع الاسماء* و *کشف المعنی عن سر الاسماء الحسنی* و در کتاب *انشاء الدوائر* نیز بابتی مستقل در این باره دارد. به اعتقاد وی، وجود پروردگار را به دو اعتبار می‌توان لحاظ کرد؛ یک بار در مرتبه احدیت ذات و بار دیگر در مرتبه جامعیت اسما. در مرتبه جامعیت اسما، امکان ارتباط میان واجب و ممکن هست و پروردگار در وجود ممکنات تجلی می‌کند و در واقع عالم امکان به واسطه تجلی حق است که ظهور می‌یابد و تعیین و تشخیص پیدا می‌کند. این ممکنات، هر یک مظهری از اسما خداوند و صفتی خاص را بروز می‌دهد و می‌تواند با توجه به نوع صفت یا صفات الهی، به مثابه اسمی برای آن صفت یا صفات باشند؛ برای مثال، انسان که جامع تمامی کمالات امکان است، مظهر اسم الجامع خداوند به شمار می‌آید (ابن عربی، ۱۳۳۹: ۵۴).

عارفان تأثیرپذیرفتن سالک مبتدی از اسما را ملاک سنجیدن باطنش می‌دانند و در پی آن‌اند تا میان درون سالک با یکی از اسما الله رابطه‌ای بجویند و دلیل تعالی وی را در سیر و سلوک به واسطه القای اسما الله به او گوشزد کنند (قشیری، ۱۳۶۱: ۶۰۳).

می‌توان تاریخچه موضوعیت و اهمیت اسما الله و جایگاه آن را در عرفان به پیش از ابن عربی و پس از وی تقسیم کرد. پیش از وی اختلاف نظرهایی در میان صوفیه در باب اسما الله و یکی بودن آن‌ها با ذات و مسمی و صفات وجود داشته است. پس از اظهار نظریات محیی‌الدین عربی و پیروان وی، در قلمرو عرفان اسلامی و در آموزه‌های معرفتی، براساس اسما الهی، مثلثی شامل هستی‌شناسی، جمال‌شناسی و انسان‌شناسی عارفانه ایجاد شد. بحث‌های کلامی و عرفانی در باب اسما الله، از دو دیدگاه نشئت گرفته است: یکی به لحاظ شناخت معنا بر مبنای اینکه این اسما هر یک چه مفاهیمی دارند و دیگر از دریچه شناخت وجود و اینکه چه رابطه‌ای میان صفات پروردگار با ذات او و میان اسم و مسمی است.

در محافل کلامی از نیمه نخست قرن دوم، اصطلاح اسما و صفات شکل گرفته و به بحث گذاشته شد. در این زمینه میان معتزله، اشاعره، امامیه و دیگر فرق کلامی جدال‌هایی در گرفت؛ از جمله در باب توقیفی بودن اسما، بیشتر اشاعره، پیروان مکتب بغداد از میان معتزله و عده کثیری از متکلمان امامیه، معتقد بر عدم تجاوز در نسبت دادن اسما به خداوند از آن نام‌هایی بودند که در کتاب و سنت و اجماع آمده است و برخی دیگر از جمله معتزله و گروهی از امامیه، تسمیه خداوند را به غیر این نام‌ها می‌پذیرفتند (عبدالقاهر بغدادی، ۱۳۶۷: ۲۰۳).

در باب رابطه اسماء و صفات، از نظر معتزله، این دو اصطلاح به لحاظ معنایی متفاوت اند و اسم خدا متضمن صفت او نیست و می توان مثلاً خداوند را به اسمائی چون حی، علیم و قدیر نامید، اما نمی توان او را به حیات و علم و قدرت متصف کرد. برخلاف معتزله، اهل تسنن در عین جدادانستن اسم از صفت، اثبات اسم را بدون اثبات صفت غیرممکن و غیرقابل شناخت می دانند و اسم را عین صفت می دانند و تنها به لحاظ اینکه صفات، قابلیت اشتقاق دارند و اسماء چنین نیستند، میان اسم و صفت تفاوت قائل می شوند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۹۲).

بحث و اختلاف میان این گروه ها بسیار دامنه دار و طولانی است و در اینجا مجال پرداختن به این جنبه های موضوع نیست. در کنار متکلمان و حکما، نگرش عرفا جایگاهی ویژه دارد که موضوع بحث ماست و سخن گزافی نیست که گفته شود در سلوک عارفانه و نگرش صوفیانه، در هیچ مرحله و مرتبه ای، از پرداختن به اسماء الله گریزی نیست و عرفا، معرفت و آموزه های معرفتی خود را متصل و موقوف به عرفان اسماء و صفات حق می دانند.

۲. چگونگی نگرش عارفانه به اسماء الله

عارفان به اسماء به عنوان صورت های ملفوظ نمی نگرند و اسماء ملفوظ را از نفس اسماء جدا می دانند. آنان بر این عقیده اند که خداوند در مقام هویت مطلقه، نه اسمی دارد و نه رسمی و حتی لفظ هویت را نیز از سر ناگزیری و در نتیجه عدم شناخت به او نسبت می دهند، اما چون سبب وجود عالم، محبت پروردگار است و او بر این مبنا اراده کرد تا شناخته شود، در اسماء خود تجلی کرد. از اینجاست که آنان تنها راه شناخت حق را معرفت صفات و اسماء خداوند می دانند (جیلی، ۱۳۰۴ ق: ۱۷). بدون شناخت اسماء، راهی به معرفت عالم و حوادث آن نیست. صوفیانی چون ابن عربی و اتباعش، بر این نظرند که خلقت عالم در نتیجه تقاضای ظهور یافتن اسماء بوده است. «اسمائی که به اذن پروردگار، مجاز به ایجاد اعیان شدند، عبارت اند از: حی، عالم، مرید، قائل، قادر، جواد و مقسط که اسماء ذات اند و به ائمه سبعة یا مفاتیح الغیب نیز مشهورند و از میان این اسماء، اسم «حی» به «امام الائمه» معروف است» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۸۲).

هریک از ممکنات عالم، مظهر یک یا چند اسم هستند به جز انسان که مکان جامع اسماء الهی است. در انسان، تمامی اسماء متقابل پروردگار، جلالی و جمالی، به حسب قابلیتش جمع شده است. این اکمال و جامع بودن را، انسان در نتیجه لطف ازلی خداوند داراست و اراده او بر این تعلق گرفته است که انسان را چون آینه ای، مظهر تمامی اسماء نیکوی خود قرار دهد. از این جهت موضوع اسماء در اعتقاد عرفا با مبحث انسان شناسی عرفانی پیوند می خورد و صورت های معرفتی و معنوی

انسان با شناخت اسماء مرتبط می‌شود تا جایی که عرفا به این نظر قائل‌اند که: «اگر اسماء الهی در خلقت انسان سهیم نبودند و انسان مظهر اسماء نبود، وی به مقام خلیفه الهی دست نمی‌یافت» (پارسا، ۱۳۴۶: ۳۴ تا ۳۶). به این دلیل است که انسان، نسبت اسمائی با پروردگار یافته است و با چنین نسبتی است که لایق مقام خلیفه الهی شده و بار امانت الهی را - که عده‌ای بر آن‌اند که همان اسماء الله است - بر دوشش نهاده‌اند.

اینجاست که عرفا به جست‌وجو و بحث پرداخته‌اند و در آثار خویش در پی یافتن راهی برای دستیابی به شیوه تبدیل این رتبه بالقوه (داشتن مرتبه خلافت) به فعلیت هستند و درصددند تا این نکته را که پیوندی کامل و تمام میان اسماء الله و سیر و سلوک عرفانی وجود دارد، بر کرسی اثبات بنشانند. البته حصول این مقصود و به دست آوردن این مرتبه در گرو جذب‌های پروردگار و کوشش سالک در زمینه اسماء الله است. این جذب و کشش، همان تجلی اسماء است که هر سالکی به میزان ظرفیتش از آن نصیب می‌برد. تجلی اسم الله گاه با یک اسم رخ می‌دهد و گاهی نیز با چند اسم: «گاهی تجلی، تجلی فعلی است و در اثر آن، سالک جز فعل حق و جز فاعلیت حق، چیزی نمی‌شناسد. گاهی تجلی صفتی است و بنده جز صفات خداوند و جلوه‌های صفات او چیزی نمی‌بیند و گاهی نیز بالاتر است و تجلی ذاتی است که در آن، سالک تمامی ممکنات عالم امکان را در نور تجلی ذات، هالک می‌بیند و هر امری را عدمی» (عزالدین محمود کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۵۴-۱۵۵).

گفتنی است که سالک در سلوک عرفانی خود باید به تجلی اسمائی متخلق شود و این تخلق، زمانی ممکن می‌شود که وی به گونه‌ای خود را با اقتضائات هر اسمی وفق بدهد و «برای رسیدن به حقیقت آن قیام کند که عوارض و نتایج آن اسم، ملکه ذهن و باطن او شود و در وجودش استقرار یابد» (جندی، ۱۳۶۲: ۵۹).

درباره این تخلق و چگونگی آن در اسماء مختلف، صوفیه معتقدند که به اسم «الله» نمی‌توان متخلق شد و حتی بعضی از آنان متخلق شدن به اسم «الرحمن» را هم در توانایی سالک نمی‌بینند (سراج طوسی، ۱۳۸۱: ۸۹) و در مقابل، بعضی حتی تخلق به اسم «الله» را نیز توجیه می‌کنند (جندی، ۱۳۶۲: ۵۸).

در عرفان نظری ابن عربی که وی آن را به‌عنوان دانشی پدید آورد و بر مبنای آن، هستی را تفسیری عرفانی کرد، تمام جهان هستی مظهري از تجلیات حق است و این مظاهر به وسیله اسماء و صفات، از بطون به ظهور آمده‌اند. اسماء حق در مقام مقایسه، همان ارباب انواع در نظام اشراقی سه‌رودی است و حکومت عالم آفرینش، به واسطه این اسماء و صفات است.

۱.۲. اسماء جلالی و جمالی

در یک نگاه کلی، باور عارفان این است که تمام اسماء و صفاتی که لطف و رحمت از آن‌ها منتج می‌شود و مایهٔ ابتهاج هستند، اسماء جمالی پروردگارانند، همچون، رزاق، لطیف، رحیم، ودود... و اسماء و صفاتی که ناشی از قهر و خشم خداوندند و موجب خوفند و هیبت می‌آفرینند، اسماء جلالی‌اند، نظیر، منتقم، قهار، سریع‌الحساب و... .

قیصری می‌گوید: «ذات خداوند برحسب مراتب الهیت و ربوبیتش، صفات متعدد و متقابل را اقتضا می‌کند، همانند لطف و قهر، رحمت و غضب، رضا و سخط و غیر آن و در آن (ذات) نعوت جمالی و جلالی جمع شده است. زمانی که به لطف تعلق بپذیرد، اسماء جمالی است و آنچه به قهر متعلق شود، اسماء جلالی است» (قیصری، ۱۳۷۰: ۱۳).

عبدالرحمن جامی در *فوائد النصوص* می‌گوید: «قسم دوم از تجلیات، تجلیات صفات است و علامت آن اگر ذات قدیم به صفات جلالی تجلی کند، از عظمت و قدرت و کبریا و جبروت، خشوع و خضوع بود (اذا تجلی الله لشیءٍ خشع له) و اگر به صفات جمال تجلی کند، از رأفت و رحمت و لطف و کرامت، سرور و انس است و معنی این، نه آن است که ذات ازلی تعالی و تقدس، به تبدل و تحول موصوف بود تا وقتی به صفت جلال متجلی شود و وقتی به صفت جمال، ولکن بر مقتضای مشیت و اختلاف استعدادات، گاهی صفت جلال، ظاهر بود و صفت جمال باطن و گاهی برعکس» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۵).

در نگاه عرفانی، ذات خداوند، همان‌طور که موصوف به صفات جمال است، متصف به صفات جلال است. صفات جمال و جلال به تعبیر علامه طبرسی در *مجمع‌البیان*، صفاتی است که: «استحق ان یوصف بما لایوصف» پروردگار را صفاتی است که غیر او بدان وصف نمی‌شود (طبرسی، ۱۳۳۸ ق، ج ۲: ۲۷).

اسماء جلالی خداوند همچون جبار و اکبر، از احاطه و استیلا تمام و کامل حق بر کل عالم خیر می‌دهد که هیچ موجود دیگری نمی‌تواند آن‌ها را دارا باشد.

صفات و اسماء جمال الهی، صفاتی ایجابی و اکمالی است و نشان‌دهندهٔ مهر و مدارا و بخشش و بنده‌نوازی و دستگیری و یاری خداوندند. تقسیم کردن اسماء به جلالی و جمالی در قرآن نیامده است، اما عارفان برای بنانهادن بینش‌های خود، از پشتوانه‌هایی چون قرآن و احادیث به شیوهٔ تأویل مدد می‌جویند. به‌عنوان نمونه، آیه: «وما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي» (ص/۷۵)، را نشان جمال و جلال خداوند دانسته‌اند. این آیه که به خلقت انسان و امر خداوند بر سجده کردن بر او اشاره می‌کند، مبنی بر سرزنش ابلیس است که چرا به مخلوقی که خداوند او را با دو دست جمال و جلال خویش آفریده، سجده نکرده است (قیصری، ۱۳۷۰: ۵۴).

در جایی دیگر نیز در آیه «بل یداه مبسوطان» (مائده، ۶۴) واژه یداه، به جلال و جمال و قهر و لطف حق تعبیر شده است (سید حیدر آملی، ۱۳۵۲: ۵۴۷ و ۶۷۴).

۳. دیدگاه هجویری و سماعی در باب اسماء جمالی خداوند در یک نگاه کلی

۱،۳. کشف‌المحجوب

هجویری کشف‌المحجوب را به جهت آموزش تصوف و عرفان و اصلاح طریقت آن و پیراستن تصوف از آنچه نمی‌بایست باشد و میرا کردن عرفا و صوفیان از شائبه‌های تهمت و آلائش‌هایی که به دلیل عملکرد ناصحیح بعضی از ایشان، دامنگیر آن شد، به نگارش در آورده است. این اثر حاوی مسائل مهم عرفانی است که نویسنده ضمن بیان آرای خود، آرای دیگر عرفا را نیز مطرح کرده و به نقد کشیده است. وی معتقد است که طبق اجماع اهل سنت، نمی‌توان به خداوند اسمی نسبت داد که در کتاب و سنت نیست؛ برای مثال، اسماء جواد و سخی که در مورد انسان با یک مفهوم به کار می‌روند، در مورد خداوند به لحاظ معنایی یکی نیستند. یعنی می‌توان خداوند را جواد دانست، اما به او اسم سخی را نمی‌شود نسبت داد؛ چون نه در قرآن آمده و نه از حضرت رسول (ص) چنین خبری نقل شده است. هجویری اسماء و صفات پروردگار را به سه دسته کمال و جمال و جلال تقسیم می‌کند (همان: ۴۲۱) و معتقد است که هر کسی به خداوند به یکی از اسماء یا صفات او آگاهی دارد و نمی‌تواند به کمال او معرفت پیدا کند، بلکه فقط باید به کمال خداوند، شهادت بدهد، اما در باب جمال حق وی عقیده دارد که: «آن که شاهد وی، جمال حق باشد اندر معرفت، پیوسته مشتاق رؤیت بود» (همان: ۴۲۱).

در جایی دیگر از کشف‌المحجوب، هجویری در ضمن توصیف صفات (شخص) پوشنده (شیخی که مرقعه بر مریدی می‌پوشاند)، می‌گوید: «باید که مستقیم‌الحال بود که از جمله فراز و نشیب طریقت گذشته باشد و ذوق احوال چشیده و مشرب اعمال یافته و قهر جلال و لطف جمال دیده...» (هجویری، ۱۳۹۹: ۷۴).

هجویری با افزودن لطف به جمال، به صفاتی از حضرت حق اشاره می‌کند که به رضا و مهر او متعلق است و بنده را می‌پرورد و می‌نوازد.

و سال‌ها پیش از هجویری، نظر حسن بصری درباره اهل بهشت این بوده است که: «إِذَا نَظَرُوا إِلَى الْجَمَالِ طَابُوا وَإِذَا نَظَرُوا إِلَى الْجَلَالِ ذَابُوا» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۳۷۹).

۲،۳. روح‌الارواح

روح‌الارواح فی شرح اسماء‌الملک‌الفتاح اثری است که دقیقاً به منظور تفسیر اسماء‌الله و شرح و تأویل عرفانی آن‌ها به نگارش درآمده است و به هر بخش از این اثر نگاهی انداخته شود، می‌توان

نکات ظریف و دقیق صوفیانه و عارفانه را به وضوح مشاهده کرد و نیازی نیست که مانند کشف‌المحجوب در آن جست‌وجو شود تا در لابه‌لای جملات، اشاره‌ای به اسمی از اسماء‌الله یا آثار تجلی و غلبه آن یافت. هجویری نیز هم‌چون دیگر نویسندگان عارف‌مشرّب، به گونه‌ای ظریف، مطالب و مباحثی در تأثیرپذیری از اسماء‌الله و آثاری که تجلیات نام‌های الهی بر باطن فرد عارف به جا می‌گذارند، بیان می‌کند، اما شرح و تفسیر اسماء در روح‌الارواح، به این دلیل که اثری مستقل در پرداختن صرف به نام‌های خداوند و شرح آن‌هاست، آشکارتر است. اهمیت اسماء‌الله و سایه‌ای که بر تمامی وجوه آموزه‌های تصوف و عرفان در دو اثر روح‌الارواح و کشف‌المحجوب افکنده است، بسیار چشم‌گیر است.

۴. بازتاب اسماء جمالی در آثار هجویری و سمعانی

۴.۱. لطیف

لطیف یکی از اسماء جمالی است که در قرآن در چندین آیه آمده است، به عنوان نمونه: «ان ربی لطیفٌ بما یشاء (یوسف/۱۰۰)». این اسم در مفهوم ناظربودن به خود و افعال خود است و این که صاحب این صفت، هیچ ترکیب و جزء و شکلی ندارد و اصطلاحاً بسیط است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۹۴/۱۰).

در کشف‌المحجوب، این اسم به اشکال و ترکیبات گوناگون و غالباً به صورت جمع به کار رفته است، از جمله لطایف جمال، لطایف خداوند، لطایف صفات ربوبیت، لطایف قرب، لطف و جمال، و لطف به تنهایی. در کاربرد لطایف جمال، هجویری از حضرت یوسف یاد می‌کند که پروردگار با اسم لطیف و جمیل بر او تجلی کرده است و زنان مصر با مشاهده لطایف جمال وی تحت غلبه حال استغراق و مشاهدت وی قرار گرفتند و بشریت بر آنان غالب شد، از خود بی‌خود شدند و به فنای بشریت خود نظر کردند و گفتند: «ما هذا بشرًا» (یوسف/۳۱). در اینجا هجویری از صفت لطف و اسم لطیف به صفت صفا می‌رسد که به قول وی از صفات بشر نیست؛ «زیرا که مدار مدر جز بر کدر نیست و مر بشر را از کدر گذر نیست» (هجویری، ۱۳۹۲: ۴۶).

در جای دیگر که از لطایف خداوند یاد می‌کند، مقصودش احکام شریعت است. «و در جمله، احکام شریعت بسیار است و اگر کسی خواهد تا جمله را جمع کند، نتواند؛ از آنکه لطایف خداوند تعالی را نهایت نیست» (همان: ۲۳).

در بخش دیگری به لطایف صفات ربوبیت اشاره می‌کند و معتقد است معرفت این لطایف، وابسته به صحت ارکان عبودیت است و بدون آن درست نیست. وی می‌گوید: کسی که آسیب‌های صفات انسانی و بشری را در خود نبیند، قادر نخواهد بود به لطایف اوصاف ربوبیت پی

ببرد و مورد تجلی اسم لطیف پروردگار واقع شود؛ چرا که ظاهر و باطن به یکدیگر متعلق‌اند و محال است که بتوان به یکی از این دو، بدون دیگری پیوست (همان: ۲۱۶).

هجویری با توصیف دو صفت لطف و قهر حق تعالی و بیان تفاوت میان این دو، لطف پروردگار یا غلبه اسم لطیف را بر بنده زمانی می‌داند که خداوند به واسطه بقای سر و دوام مشاهده و قرار گرفتن در درجه استقامت، تأییدش را بر بنده می‌رساند و چنین کسانی را اهل لطف می‌داند؛ در مقابل صاحب قهر که خداوند با فناکردن خواسته‌ها و بازداشتن نفسشان از آرزوهایی که می‌طلبند، آنان را تأیید می‌کند. سرانجام هجویری مراتب اهل قهر را از اهل لطف، بالاتر می‌داند (همان: ۵۵۲ و ۵۵۳).

نویسنده روح‌الارواح، لطیف را به معنای عالم و محسن می‌داند. وی صفت لطیف و اسم لطیف را در مفهوم احسان، به زمانی برمی‌گرداند که انسان در کتم عدم بود و خداوند پیشاپیش با فضل و کرم خود کار او را فراهم ساخته بود و او را برگزیده بود و بدون شفاعت و بدون منفعت و بی حصول رنج، اساس محبت را میان خود و بنده‌اش فراهم می‌ساخت (سمعانی، ۱۳۶۸: ۲۴۱).

به اعتقاد سماعی، لطیف بودن خداوند و تجلی وی با این اسم بر بنده موجب می‌شود تا بنده‌اش ناامید نشود و قدرت بر دوری از شرک و ریا داشته باشد. وی می‌گوید با ظهور اسم لطیف خداوند، دوستان و عاشقان وی به رمز معرفت‌ها دست می‌یابند و توفیق ادای وظیفه خود را حاصل می‌کنند و اگر لطف خدا بر دشمنان او نیز چهره نشان می‌داد، میان مسلمان و کافر تفاوتی نبود (همان: ۲۴۱).

به نظر سماعی، ظهور اسم لطیف، نتایجی دارد که همگی حاکی از ارزش یافتن و معتبر شدن، از فرش به عرش رسیدن و از حقارت و کوچکی به عظمت و برتری دست یافتن است: «خاکی که معدن ظلمت بود، منبع زلال لطایف اسرار و مطالع شمس و اقمار انوار گشت، لم یکن شیئاً مذکوراً به این درجه رسید که وسقاهم ربهم شراباً طهوراً...» (همان: ۲۴۱).

نکته قابل ذکر دیگر این است که تقریباً تمامی بابی که در روح‌الارواح به شرح اسم لطیف اختصاص یافته است، در مدح و منقبت حضرت رسول اکرم (ص) است و نویسنده هر مبحث دیگری را هم می‌آورد، با کشانیدن به نعت حضرتش آن را ادامه می‌دهد و یا ایشان را با انبیای دیگر مقایسه می‌کند.

۲.۴. رحمت (رحمن و رحیم)

در نظام آفرینش، اسم رحمن، غلبه آشکاری بر تمامی اسماء چه جمالی و چه جلالی دارد و این امر سبب می‌شود که قهر خداوند بی دلیل نباشد، بلکه در نتیجه رحمت و لطف او باشد. قهر و

عذاب پروردگار در واقع شیوه‌ای راهبردی است به جهت گسترده شدن و بسط رحمت او، «یا من سَبَقَتْ رَحْمَتَهُ غَضَبُهُ» (ابن طاووس، ۱۴۱۱: ۵۲۶/۴).

در مسیر گسترش و اشاعه رحمت و در مواجهه با این صفت شریف، با دو اسم از اسامی خداوند روبه‌رویم: رحمن و رحیم. شاید این مسئله به ذهن متبادر شود که این دو نام با یکدیگر مغایرت دارند، اما نکته ظریفی در این میان هست و آن این که تفاوت این دو اسم در قابلیت است و نه در فاعلیت؛ به این معنا که چنانچه به فاعل متوجه شویم، او تنها رحمن است. رحمن و رحیم، هر دو از ماده رحم گرفته شده‌اند و تفاوت معنایی آن‌ها تنها از جهت صیغه صرفی این دو است. در اینجا به اختصار به ذکر این مطلب اکتفا می‌شود که براساس تفاوت در صیغه صرفی این دو واژه، تفاوت آن‌ها در این است که شدت مبالغه در رحمن بیشتر است و این که رحمن صیغه مبالغه محسوب شود و بر کثرت رحمت دلالت کند و رحیم، صفت مشببه که ثبات و دوام در رحم را می‌رساند (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۸۰/۱).

در کشف‌المحجوب، هجویری در اثنای سخن، چندین جا به اسم رحمن (و رحیم) اشاره کرده است. وی خود را مورد لطف و رحمت خداوند می‌بیند و بارها از واقع شدن تحت غلبه اسم الرحمن یا الرحیم سخن می‌گوید: «تا حق تعالی به کمال فضل و تمام لطف، عصمت خود به استقبال دل بیچاره من فرستاد و به رحمت، خلاصی ارزانی داشت و الحمد لله علی جزیل نعمائه» (هجویری، ۱۳۹۲: ۵۳).

هجویری حالت قبض و بسط از سوی پروردگار و تجلی او با اسماء قابض و باسط را منجر به وقوع گدازش و قهر یا نوازش و لطف می‌داند؛ یعنی در حقیقت وی معتقد است زمانی که خداوند با اسم الباسط بر بنده تجلی می‌کند، دامنه رحمت او گسترده می‌شود و آن ظهور منجر به پیدایش اسم و صفت رحمانیت است که بنده را مورد لطف و نوازش قرار می‌دهد (همان: ۵۴۹).

وی سپس در ادامه، تمثیلی از ماجرای حضرت یحیی و حضرت عیسی می‌آورد که یکی منقبض بود (یحیی) و آن دیگری منبسط (عیسی). قبض یحیی و بسیار گریستن او را نتیجه نامیدشدنش از رحمت خداوند می‌داند (همان: ۵۵۰).

و نیز در جای دیگری، حال انس در سالک را نتیجه رحمت حق می‌داند در مقابل هیبت که قرینه عذاب و فراق و عقوبت است (همان: ۵۵۱).

هجویری در شرح اصطلاح «الاصطفاء» مطلبی دارد به این مضمون: اصطفا آن است که خداوند در دل بنده‌اش معرفت خود را وارد می‌کند تا به واسطه آن معرفت، صفای خداوند در دلش گسترده شود و در بذل این نعمت و محبت، تفاوتی میان عام و خاص، عاصی و مطیع و ولیّ

و نبی قائل نیست، یعنی در واقع، رحمانیت او عام و فراگیر است و همگان را در بر می‌گیرد (همان: ۵۶۷).

سمعانی در شرح اسم «الرحمن»، این اسم را در کنار اسم «الرحیم» و با اضافه کردن آن دو به یکدیگر آورده است. «الرحمن» را «من له الرحمة» معنی کرده است و رحمت را ارادهٔ نعمت می‌داند. سمعانی در جایی می‌گوید میان رحمن و رحیم به لحاظ معنی تفاوتی نیست و هر دو اسم را در مفهوم آگاهی دادن از یاری حق با دادن نعمت آورده است (سمعانی، ۱۳۶۸: ۱۰).

نکته قابل توجه این است که سمعانی اسم الرحمن و الرحیم را اسمائی می‌داند که با تحت غلبه گرفتن آن، سالک از خود بی‌خود و در بسط جمال بی‌هوش می‌شود (همان: ۱۰).

در سراسر بابی که سمعانی در شرح اسما رحمن و رحیم پرداخته است، سخن از طرب و لطف و انس و تجلی رحمت و کرامت است. سمعانی معتقد است که تجلی اسم «الله» قهری در خود نهفته دارد؛ به گونه‌ای که سالکان، طاقت سماع آن را ندارند و همین که با غلبهٔ این اسم و هیبت آن، بیم آن است که فنا شوند، حضرت حق با تجلی اسم رحمن بر دل‌های افکار آنان، مرهمی می‌گذارد و بقا می‌یابند. البته به نظر سمعانی، رحمت خداوند به واسطهٔ طلب و خواست بنده است، نه جلال کامل پروردگار (همان: ۱۱).

در نهایت، به اعتقاد سمعانی، با موج زدن دریای رحمت، تمامی خطاها و معصیت‌ها از میان می‌روند؛ چرا که «زلت، لم یکن است و رحمت، لم یزل، و لم یکن با لم یزل کی مقاومت تواند کرد» (همان: ۱۲).

۳.۴. جمال (اسم جمیل و جلیل)

در توضیح این اسم، به سبب همراه بودن دو اسم جمیل و جلیل در کنار یکدیگر و کاربرد هم‌زمان این دو نام در آثار عارفان، به ناچار در مواردی این دو اسم را در کنار هم در این مبحث بررسی می‌کنیم.

هجویری در *کشف‌المحجوب*، در چندین عبارت از جلال و جمال حضرت حق سخن به میان آورده و به آثار گوناگون غلبهٔ این اسما بر دل سالک اشاره کرده است؛ البته این اشارات به وضوح و آشکاری طرح نشده‌اند.

در توضیح دو اصطلاح محاضره و مکاشفه و بیان تفاوت این دو، هجویری از تحیر سالک در مقام جلال سخن می‌گوید و آن را مقابل تفکر در افعال می‌گذارد و سپس این حالت را که قرین محبت می‌شود، به حبیب خدا (ص) نسبت می‌دهد که وی را به ملکوت بردند و شوق بر شوقش

ببازوندند (هجویری، ۱۳۹۲: ۵۴۸). در بخش دیگر، هجویری با سمعانی هم عقیده می‌شود و حیا را همچون نوری می‌داند که با رسیدن به اسم جمال، او را برمی‌افروزد و مدهوش می‌کند و در سکر فرومی‌برد (همان: ۴۳۷).

به اعتقاد هجویری، دو وصف کلی از اوصاف خداوند را جمال و جلال در برمی‌گیرد. او می‌گوید جمال حق، بنده‌ای را که شاهد تجلی آن بر خویش است، مشتاق رؤیت می‌کند و جلال حق، او را به حالتی می‌افکند که از اوصاف خویش نفور و گریزان است. چنین کسی دلش آکنده از هیبت است، اما در اینجا به نظر هجویری، حتی زمانی هم که اسم جلال، متجلی می‌شود و به نفرت از اوصاف بشری در سالک می‌انجامد، در نتیجه محبت است و جز به چشم محبت الهی، کسی قادر به خرق پرده‌های اوصاف بشری خویش نیست و وی اینجا پلی میان جلال و محبت حق برقرار می‌کند (برخلاف آنچه عموماً از سوی عرفا مطرح می‌شود) (همان: ۴۲۱).

در مبحثی در بیان حقیقت رضا، هجویری بحثی از غلبه اسم جمال خداوند به میان می‌کشد و می‌گوید زمانی که بنده به مقام رضا رسیده باشد، منع و عطا در نظرش یکسان است؛ اگر در آتش هیبت و جلال حق بسوزد یا به نور لطف و جمال وی روشن شود، این سوختن و افروختن برای او مطلوب است و مقبول (همان: ۲۶۹).

همان‌طور که مشخص است، تشبیه جلال خداوند به آتشی که می‌سوزاند و فانی می‌کند و تشبیه جمال او به نوری که برمی‌افروزد و روشنی می‌بخشد، در تعبیرات هجویری و سمعانی به دفعات استفاده شده است.

سمعانی در اثر خود، دو اسم جلیل و جمیل را در کنار هم آورده و ابتدا این دو اسم را بزرگوار و نیکوکار معنی کرده است. در تمامی تعبیراتی که وی از جلال آورده است، پیامدها و تبعاتی از گداختن، ناله و احسرتا بر کشیدن، خونین جگر شدن، غارت شدن سرمایه و از این دست تعابیر دیده می‌شود و در نتایج غلبه اسم «الجمیل»، به حالاتی از قبیل نوازش، معدن شادی و سرور شدن، شاد و خرم شدن جان و راحتی دل‌های محزون اشاره کرده است (سمعانی، ۱۳۶۸: ۳۶۱).

سمعانی در شرح اکثر اسماء‌الله، به گونه‌ای یادی از جلال و جمال پروردگار و تجلی این اسماء و آثار آن بر سالک کرده است. در جایی می‌گوید جلال خداوند عزتش را عرضه کرده است و جمال او لطفش را. جلالش زبان تمام ثناخوانان و گویندگان را می‌بندد و جمال او نطق همه آنان را می‌گشاید و در واقع هر جا بنده گنگی هست، این جلال حق است که او را بدین گونه کرده و هر جا سخنوری هست، این جمال ربّ است که به وی مجال سخن گفتن داده و حزن و اندوه او را کنار زده است (همان: ۵۳۱).

وی هم‌چنین محرومیت بندگان را نتیجهٔ رانده‌شدن حکم جلال خداوند و تجلی اسم جلال می‌داند و نادیده‌برگرفتن و به‌عطارسیدن آن‌ها را به‌واسطهٔ حکم جمال و تجلی این نام می‌داند (همان: ۵۰۸).

سمعانی در جای دیگری در اثنای اشاره به ماجرای «أرنی» گفتن موسی به این نکته می‌پردازد که وقتی موسی تقاضای دیدار از حضرت حق کرد، او با اسم الجمال و الجلال خود، بر کوه تجلی کرد و کوه پاره‌پاره شد و در خود محو شد و خداوند نمی‌خواست با تابش نور جمال و جلال خویش بر موسی، وی را به عدم فروکشاند (همان: ۱۳۷).

با تمام تفاوت‌هایی که سماعانی برای جمال و جلال و تجلی این دو اسم و آثاری که بر بنده می‌گذارد، قائل است، در چند جا (از جمله عبارت بالا)، جلال و جمال در گفته‌های سماعانی، یکسان عمل می‌کنند و در یک حیطهٔ معنایی و کاربردی قرار می‌گیرند؛ از جمله در این عبارت که جمال و جلال پایه‌پای هم پیش می‌روند: «چون سلطان جمال، آتش تیغ قهر جلال بی‌نیازی بر یکشد، جان صد هزار پروانه به جوی» (همان: ۴۸)، اما در بسیاری از عبارات، تفاوت این دو اسم و آثار آن‌ها کاملاً مشهود است: «جمال در گاه ندا می‌کند که ای دوست بر راه ما گذر و جلال از سردافت عزت خطاب می‌کند که ای بیچاره! الحذر، الحذر» (همان: ۴۸).

نهایتاً اینکه به لحاظ تعبیر پس‌بینی و پیامدهای کارکردی اسماء جمال و جلال از دیدگاه سماعانی، جمال خداوند و تجلی این اسم بر بنده، نوری است که سالک را می‌نوازد و غلبهٔ اسم جلال، آتشی است که او را می‌گذارد» (همان: ۱۷).

۵. شبکه‌های اندیشگانی

در این بخش از جستار، شبکهٔ اندیشگانی نویسندگان کشف‌المحجوب و روح‌الارواح، حول موضوع اسماء‌الله در دو محور، وحدت وجود و رؤیت و تجلی بررسی می‌شود و این دو اثر از این دو حیث تحلیل می‌شود.

۱.۵. وحدت وجود

در مبحث وحدت وجود که اکثر عرفا بر آن متفق‌اند، اما در ارائه و تشریح آن به راه‌های گوناگون و متنوع رفته‌اند، یک مسئله درنهایت، پایان تمام راه‌هاست و آن این است که «لیس فی الدار غیره دیار» (آخرین جملهٔ منسوب به حلاج). درست است که بانی و واضع این نظریه به‌صورتی منسجم و تعریف‌شده، محیی‌الدین عربی است که وحدت وجود را محور تمام آرا و آموزه‌های خود کرد و پس از او نیز تابعانش به شیوه‌ها و در قالب‌های گوناگون، این نظریه را ساخته و پرداخته

کرده‌اند، اما اندیشه‌های متمایل به مبحث وحدت وجود، به شکلی غیر آشکار و پیچیده‌شده در بافت کلام، در آثار عرفای پیش از ابن عربی قابل مشاهده است؛ برای مثال، عباراتی از سخنان حلاج که در تنزیه خداوند گفته شده و حاوی مباحث ژرف توحیدی است، در کنار شطحیات وی، راهی به سوی وحدت وجود باز می‌کند. وی در یکی از نامه‌هایش از اصطلاح «عین الجمع» سخن می‌گوید که دقیقاً مترادف با مقام «جمع» و غایب‌شدن خلق است و در مقابل «فرق» قرار می‌گیرد که حاضر بودن ایشان است. جمع، همان استهلاک تام است در حق که با اصطلاح عین الجمع - که بر زبان حلاج جاری شد - برابر و همان مقام فنای فی الله است و این که در مقام وحدت شهود، عارف به فنای فی الله می‌رسد و جز پروردگار، کلّ عالم را هیچ و فنا شده می‌بیند (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۶۰-۶۱).

درباره اصطلاح جمع که مفاهیمی از وحدت وجود دارد، هجویری در کشف‌المحجوب می‌گوید: «خداوند تعالی مایهٔ محبت خود را که یک جوهر بود، متجزی و مقسوم گردانید و یکی را از دوستان به مقدار گرفتاری وی، بدان جزو از اجزای آن کل مخصوص کرد. آنگاه جوشن انسانیت و لباس طبیعت و غاشیهٔ مزاج و حجاب روح بدان فرو گذاشت تا وی به قوت خود اجزایی را که بدو متصل بود، به صفت خود می‌گردانید تا کلّ محب جمله محبوب شد و همهٔ حرکات و لحظاته شرایط آن گرفت و از آن بود که ارباب معانی و اصحاب اللسان مر آن را «جمع» نام کردند» (هجویری، ۱۳۹۲: ۳۸۱).

هجویری در جای دیگری از کشف‌المحجوب دربارهٔ اتحاد و جمع از «جمع همت اندر معنی مطلوب» سخن می‌گوید و معنون را مثال می‌زند که تمام همتش به لیلی منحصر شده بود؛ به گونه‌ای که تنها او را می‌دید و هر چیز دیگری هم به صورت لیلی در نظرش متجلی می‌شد (همان: ۳۸۱).

آشکار است که مقام جمع (عین الجمع) با فنا ارتباط تنگاتنگی دارد و این دو با وحدت شهود عارف و عبارات او در این مقام عرفانی کاملاً مرتبطند. این که حلاج از مقام عین الجمع سخن می‌گوید و در آن حال، بدون این که از خویش اختیاری داشته باشد، خود را رحمن و رحیم می‌خواند، این مطلب را مشخص می‌کند که تجلی و غلبهٔ اسم رحمن و رحیم پروردگار و واقع شدن در مقام وحدت شهود، او را هم چون ستاره‌ای در برابر خورشید یکتای آفرینش، محو و فانی کرده است.

اصطلاح وحدت وجود را با مفهوم و گستره‌ای که از ابن عربی به بعد در عرفان یافته است، در کشف‌المحجوب نمی‌توان مشاهده کرد. هجویری با شرح و پرداختن به اصطلاحاتی چون عین الجمع، عین تجلی، عین توحید، عین فنا و از این قبیل، موضوعاتی در این باره مطرح کرده است.

هجویری بحث دربارهٔ اتحاد را به موضوع قدیم و محدث بودن ربط می‌دهد و این که وقتی عقیده بر این ثابت می‌شود که خداوند، قدیم است و مخلوقات، حادث، غیر ممکن است که این دو با هم آمیختگی و امتزاج داشته باشند یا اتحاد و حلولی در این میان واقع شود. به اعتقاد هجویری، محال است که بنده، مورد تجلی اسم قدیم خداوند واقع شود و نیز در مورد اسم حی، نظرش بر این است که اگر اسم حی خداوند و صفت حیات، صفت خلق هم بشود، جایز است که قدرت خداوند نیز در خلق تجلی کند و قدرت او قدرت خلق شود؛ در صورتی که ممکن نیست که صفات قدیم، بر موصوف محدث واقع شوند و بدون تردید، قدیم با محدث هیچ گونه تعلق و سنخیتی ندارد.

هجویری در باب «الفقر» سخنانی می‌گوید که حاکی از تحت تأثیر قرار گرفتن در برابر جلال پروردگار و اسما جلالی اوست. وی با نقل عبارتی از قول شبلی با مضمون «حقیقة المعرفة العجز عن المعرفة»، عقیده دارد که معرفه الله اگر هم واقعاً امکان‌پذیر باشد، جز با عنایت خود خداوند ممکن نیست، همان‌طور که گمراهی نیز به دست اوست. وی می‌گوید: «به حقیقت بدان که راهنمای و دلگشای بنده به جز خداوند نیست، تعالی الله عن جميع مايقول الظالمون و وجود عقل و دلایل را امکان هدایت نباشد و دلیل از این واضح‌تر نباشد که خداوند تعالی فرمود: «وَلَوْ رَدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ». اگر کفار باز دنیا آیند بدان کفر خود باز گردند و چون امیرالمؤمنین علی (رض) را پرسیدند از معرفت الله، گفت عرفت الله بالله و عرفت ما دون الله بنور الله، خداوند را عزوجل بدو بشناختم و جز خداوند را به نور او شناختم. پس خداوند تعالی تن را بیافرید و حوالت زندگانی آن به جان کرد و دل را بیافرید و حوالت زندگانی آن به خود کرد، پس چون عقل و آیت را قدرت زنده کردن تن نباشد، محال باشد که دل را زنده کند چنان که گفت: «او من كان ميتاً فأحييناه» حوالت حیات جمله به خود کرد (هجویری، ۱۳۹۲: ۳۹۳).

هجویری برای فاعلیت آدم، نقشی قائل نیست و آموزه‌های وی در مقام یک نویسنده عارف، مبتنی بر فنا و فقر است در برابر غنای مطلق پروردگار، بنابراین تحت غلبه شدید اسم غنی خداوند، فنا و فقر را بالاترین دارایی یک سالک می‌داند.

همان‌گونه که اشاره شد در سخنان عرفای پیش از هجویری (هم‌چون حلاج)، بوی وحدت وجود استشمام می‌شود، اما در سخنان هجویری، باید گفت بیشتر، وحدت شهود است که جایگاه یافته است تا وحدت وجود (در وحدت شهود، حالتی ایجاد می‌شود که عارف در هنگام تجربه عرفانی، خویشتن را با آن مواجه می‌یابد و در واقع اتحاد وجودی پیش نیامده است).

در توجیه مفهوم وحدت شهود، هجویری با اشاره به سخنی از شبلی که وی در حال غلبه اسما جلالی و حال شهود عارفانه گفته است: «الصوفي لا يرى في الدارين مع الله غير الله» و با نگاهی

تأویل گرایانه می گوید زمانی که پروردگار با اسم جلال و ملک بر بنده تجلی می کند، حتی هستی سالک برایش بیگانه می شود و زمانی که غیر را ببیند، خود را هم نمی بیند (چون خودی او نیز برایش حکم غیر و بیگانه می یابد)، بنابراین به کلی از خود رها و فارغ می شود؛ زیرا هستی او حق نیست و او با وهم و گمان، آن را حق دانسته بوده است. اما با تجلی اسماء جلالی پروردگار، این هستی کاذب محو می شود. هجویری خاستگاه چنین مقامی را مشاهده می داند و در نتیجه غلبه اسم های جلالی خداوند، سالک به فاعل می نگرند نه به فعل. سپس برای تشریح بیشتر، حضرت ابراهیم را مثال می آورد و می گوید شدت غلبه و تجلی اسماء قادر و خالق خداوند بود که سبب شد او ماه ستاره و خورشید را ببیند و این استیلا و وحدت شهود در ابراهیم بوده است که از دیدن هر چیز جز حق به عجز آمده و تصور یکی پنداشتن مخلوقات حق با حق در او ایجاد شده است: «درحقیقت این به قول خلیل بازگردد که ماه و آفتاب و ستاره را گفت: «هذا ربی» و آن اندر غلبه شوق بود که هر چه می دید، جمله به صفت محبوب خود می دید؛ زیرا که چون دوستان نگاه کنند عالمی را ببینند، مقهور قهر وی و اسیر سلطان وی. وجود این در جنب قدرت فاعل آن متلاشی و اندر ذل «کُن» وی ناچیز. به چشم اشتیاق اندر آن نگرند، مقهور ببینند، قاهر ببینند، مفعول ببینند، فاعل ببینند، مخلوق ببینند، خالق ببینند» (هجویری ۱۳۹۲: ۱۴۱).

مضمون چنین سخنانی در دوره های بعد، به زیرمجموعه ای از اندیشه وحدت وجود بدل می شود، اما هجویری نظایر چنین اقوالی را به رؤیت حق در آیات و نشانه های او تأویل می کند (همان: ۱۱۲).

و اما در روح الارواح، در باب وحدت وجود، به عقیده سمعانی، محدث هرگز قدیم نمی شود، اما وصل و اتصال و اقبال و الطاف الهی با بندگان، امری نیست و از ازل، این محبت و این «یحبههم و یحبونه» بوده است. سمعانی معتقد است که «اناالحق» گفتن حلاج، در واقع اظهار آشکار کردن رازی بود که هدف و مورد نظر تمامی موحدان است و اشاره مستقیم به سعادت و اقبالی است که از جانب پروردگار نصیب انسان شده و عنایتی ازلی است که خداوند اراده کرده است تا بهره آدم شود؛ وگرنه انسانی که مشتی خاک بیشتر نیست، نمی تواند ادعای اناالحق داشته باشد. در واقع این راز، «اناالحق» نیست، بلکه «انا بالحق اَدوم» است (سمعانی، ۱۳۶۸: ۴۲۵).

در جایی دیگر، سمعانی در اشاره به مفهوم وحدت وجود، در تجلی و ظهور اسم اول و آخر و ظاهر و باطن خداوند می گوید تنها راه و تنها چاره انسان این است که دائم عدم و فنا و خویش را به یاد داشته باشد؛ چرا که تمام عالم، دادوستدی است که جمال او با جلالش کرده و پیمانی که علمش با حکمش بسته است و انسان در این میانه چه جایگاهی دارد؟ «پاکی او خصم همه پاکی ها،

علم او خصم همه علم‌ها، قدرت او خصم همه دعوی‌ها، عزت او خصم همه هستی‌ها، حکم او بردارنده حکم او، جلال او مطالع جمال او، و جمال او سزاوار جلال او» (همان: ۵۳۶).

با گفته‌های سمعانی، به نظر می‌رسد که مقدر شده است تمام اعیان در این جهان آینه حق باشند. پس ذره ذره عالم، آینه جمال اوست که وجهی از وجوه اسماء حق در آن انعکاس یافته است. بنا به عقیده سمعانی می‌توان تمام حقایق این دنیا را با چشمی واحد نگریست و همه را تجلی و مظهر واحدی تصور کرد که صورت حق با تمام اسماء و صفاتش در آن نمودار شده و هم‌چون آینه‌ای است که از خودش چیزی ندارد و هرچه در اوست، صورت و نمود آن بود حقیقی است که در آن به تجلی درآمده است: «بویزید در آن غلبات گفت سبحانی سبحانی... گفتند این کلمه چه بود؟ گفت زفان، بویزید را بود اما گفت، او را بود، ما مستنطق بودیم نه ناطق» (همان: ۵۳۶).

۲,۵. رؤیت و تجلی

رؤیت و تجلی که ارتباط مستقیم و تنگاتنگی با اسماء‌الله دارد، از مباحث مهمی است که تقریباً برای اکثر فرقه‌های کلامی و به‌ویژه عرفا کشش و اهمیت فراوانی دارد.

درباره رؤیت به‌تنهایی از دو منظر می‌توان سخن گفت: یکی رؤیت در مفهوم دیدن خداوند که معتزله و اشاعره و سایر فرقه‌ها در آن آرای متفاوت و مورد اختلافی دارند و بر سر رؤیت خداوند با چشم سر یا چشم دل، هم در این دنیا و هم آخرت یا فقط در آخرت سخن گفته‌اند و دیگر، رؤیت در مفهوم اصطلاحی شهود و تجلی که مورد نظر در این بخش از گفتار است.

هجویری از سه اصطلاح رؤیت و مشاهده و دیدار سخن گفته است. از دیدار، هم برای رؤیت ظاهری و هم رؤیت باطنی بهره می‌گیرد. وی هم‌چون دیگر اشاعره، قائل به رؤیت خداوند در آخرت است، اما رؤیتی دیگر که در مباحث عرفانی خویش مطرح می‌کند، مشاهده باطنی و شهودی است و رؤیت به سبب شهود قلبی که در این مفهوم از واژه‌های مشاهده و دیدار استفاده می‌کند. به اعتقاد هجویری در مرتبه شهود یا مشاهده، همان‌گونه که تن از خدمت بهره می‌برد و گوش از سماع و دل از محبت، سر نیز از مشاهده نصیب می‌گیرد (هجویری، ۱۳۹۲: ۵۹۲).

او می‌گوید برای سالک، وقت‌هایی هست که جمله محبت است و محبت به‌تمامی، به مشاهده تبدیل می‌شود و باطن سالک محل دیدار می‌شود. از شدت غلبه خیال، تا بی‌دیده، بیننده می‌شود و بی‌گوش، شنونده. از این عبارت برمی‌آید که با غلبه و تجلی اسم «سلطان» و «ملک» بر سالک، وی قادر می‌شود خداوند را از راه سر و باطن خویش مشاهده کند: «چون دوستان نگاه کنند عالمی ببینند مقهور قهر وی و اسیر سلطان وی، و وجود این در جنب قدرت فاعل، متلاشی و اندر ذل «کن» وی ناچیز. به چشم اشتیاق اندر آن نگرند، مقهور نبینند، قاهر ببینند، مفعول نبینند، فاعل ببینند،

مخلوق نبیند، خالق بیند» (همان: ۱۴۱). مستملی بخاری نیز در شرح تعرف می‌گوید: «این طایفه ننگ دارند که همت خویش را به چیزی مشغول دارند که آن چیز زیر ذل گن درآمده است» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۷۲۳).

سمعانی نیز از آنجا که اشعری به‌شمار می‌آید، در چند جای کتاب خویش، اشاراتی به تحقق رؤیت دارد، از جمله: «اوست که فردا دیدار خود کرامت کند، دوستان خود را به تقاضای جمال خود کند... و دلیل آنکه دیدار فردا به تقاضای جمال است، خبر درست است از مصطفی صلوات‌الله علیه...» (سمعانی، ۱۳۶۸: ۲۴-۲۵).

اما در موضوع رؤیت و مشاهده و تجلی، سماعانی، مطالب بسیار دارد که به شرح آن‌ها پرداخته و بیشتر این عبارات عرفانی را به صورتی غیرمستقیم و پیچیده در بافت کلام خویش آورده است، از جمله در بخشی از کتابش درباره‌ی سالکان اهل طریقت می‌گوید ایشان در ظاهر به اعمال و امور مشغول‌اند و در باطن در لطف حضرت حق آرامش یافته‌اند و نظاره‌گر لطف اویند و «مشاهده» را چون تاجی بر سر نهاده‌اند (همان: ۴۴۷).

به اعتقاد سماعانی، کسی که در مقام شهود و رؤیت است، به‌هیچ‌روی قادر به سخن گفتن از حال خویش و توصیف محبوبش نیست و بر این مطلب (عجز از بیان در مقام مشاهده) تأکید بسیار دارد: «مثل مشاهده قلب در دنیا، مثل مشاهده بصر است در عقبی؛ اگر در عقبی در حال مشاهده بصر خبر دهد، شاید که در دنیا در حال مشاهده سر، خبر دهد. حقیقت دان که آنجا که گفتار است، دیدار نیست و آنجا که دیدار است، گفتار نیست. چون در حال مشاهده، نفس‌زدن مسلم نیست، سخن گفتن چون بود» (همان: ۴۱۷).

یکی دیگر از مبانی اندیشه‌های بنیادی سماعانی در رؤیت و شهود، در مقام غلبه اسم جلال، این اعتقاد وی است که سالک به مرتبه‌ای می‌رسد که به جد قدم در عالم محبت می‌گذارد و دل او یکسره در درجه شهود و مشاهده و کشف و مکاشفه قرار می‌گیرد و تأثیر اسم جلال حق به میزانی است که وی «مريض لا یُعاد و مرید لا یُراد» می‌شود و هر دعا که بگوید و هر شکایت که حکایت کند، «الطلب رد و الطریقُ سد» خواهد بود. به نظر سماعانی، قهر احباب این گونه است و اصلاً بنای کار بر این چنین معاملتی است (همان: ۳۴۹).

۶. سازه‌های ادبیت متن در به‌کارگیری اسماء‌الله

دو اثر کشف‌المحجوب و روح‌الارواح، به‌لحاظ ساختار و شگردهای گوناگونی که موجب ادبیت متن می‌شوند، قابل‌بررسی و نگرش‌اند. البته با توجه به آشنایی سماعانی با ظرایف و رموز ادبی‌سازی متن و شعرشناسی و نقد شعر، اثر وی به‌مراتب ادیبانه‌تر پرداخته شده و مفاهیم و مباحث صوفیانه در

شرح اسماء‌الله در قالب تعریف‌ها و آموزه‌های خشک و بی‌روح بیان نشده، بلکه منظومه فکری او به صورتی زیبا، آهنگین و سرشار از صنایع لفظی و معنوی و صور خیالی، به نگارش درآمده است. شیوه نگارش کشف‌المحجوب ساده است. وی از مفردات و ترکیبات عربی بسیار و به خصوص ترکیبات و اصطلاحات متداول در میان صوفیان بهره گرفته است. در مواردی نثر کتاب موزون و آهنگین می‌شود: «از آن‌که از هیبت و سلطان حق آگه گشته بود و جلال حق بر دلش مستولی شده، خود را از وی دور نیند و به وصل، روی نه» (هجویری، ۱۳۹۲: ۱۵۵). ساختار سخن وی، به شیوه منطقیون، بر مبنای ترتیب‌دادن عبارات استدلالی و کنارهم چیدن قضایا و گرفتن نتیجه از آنهاست که با نثری خشک، علمی و رسمی گزارش شده است.

نثر کتاب هجویری یک‌دست نیست. در برخی بخش‌های کتاب، وی شگردهایی را به کار می‌گیرد تا نثرش موزون و مسجع شود که این گرایش به نثر آهنگین از ویژگی‌های معمول به کاررفته در نثرهای صوفیانه است. وی در قسمت‌هایی از اثر خویش، در جایی که می‌خواهد شرح حال عارفان و مشایخ صوفیه را بیان کند، از نثر موزون و مسجع بهره بیشتری می‌گیرد؛ به طوری که نثر کتاب در این بخش‌ها شعروار می‌شود و موسیقی عبارات، برجستگی بیشتری می‌یابد: «الهی و سیدی... درهای رحمت گشاده است و موائد نعمت نهاده است. اجابت سزای آن که دعا کند و نعمت برای آن که ثنا گوید. بار خدایا! چون مرگ و گور و حساب را یاد کنم، چگونه دل را به دنیا شاد کنم و چون نامه را یاد کنم چگونه با چیزی از دنیا قرار کنم. پس از تو خواهیم، از آنچه تو را دانم و از تو جویم، از آنچه تو را می‌خوانم، راحتی اندر حال مرگ بی‌عذاب و عیشی اندر حال حساب، بی‌عقاب» (همان: ۱۱۵). هجویری به‌ویژه در بخش معرفی بزرگان و اولیای عرفان، نثر شعرگونه خویش را برجستگی بیشتری می‌بخشد و موسیقی و توازن بیشتری در کلام ایجاد می‌کند. «برادر مصطفی و غریق بحر بلا و حریق نار ولا و مقتدای اولیا و اصفیا» (همان: ۱۰۱).

در سطح واژگان نیز تکرار واژه‌ها و آواها در کشف‌المحجوب به ایجاد موسیقی منجر شده است. کاربرد جناس و سجع، آرایه‌هایی لفظی هستند که به موسیقی کلام و توازن آن کمک کرده‌اند: «مقهور نینند، قاهر بینند، مفعول نینند، فاعل بینند، مخلوق نینند، خالق بینند» (همان: ۱۴۱). «صفا از صفات بشر نیست؛ زیرا که مدار مدر جز بر کدر نیست و بشر را از کدر گذر نیست» (همان: ۴۶).

از دیگر شگردهای نویسنده در این اثر، صنعت طرد و عکس است که به گونه‌ای متعادل در بافت کلام، پیچیده شده و تصنعی ایجاد نکرده است: «صوفی آن بود که هستی وی را نیستی نباشد و نیستی وی را هستی نه. یعنی آنچه بیابد، مر آن را هرگز گم نکند و آنچه گم کند مر آن را هرگز

نیابد و دیگر معنیش آن بود که یافتش را هرگز نیافت نباشد و نیافتش را هرگز یافت، نه. یا اثباتی بود بی نفی یا نفی بود بی اثبات» (همان: ۵۶). همان گونه که پیداست، تضادهای موجود در متن در حین به کارگیری طرد و عکس، تصویر ادبی زیبایی ایجاد کرده است.

در کشف‌المحجوب، هجویری از شیوه تمثیل نیز بهره فراوان برده و به این وسیله به جنبه تعلیمی اثر خویش کمک کرده است: «چون قایم به مراد خود باشی، مراد توفانی شود، قیامت به فنا بود. باز چون متصرف مراد حق باشی، مراد حق باقی بود، قیامت به بقا بود. و مثال این، چنان بود که هر چه اندر سلطان آتش افتد، به قهر وی به صفت وی گردد. چون سلطان آتش، وصف شیء را اندر شیء مبدل می گرداند. سلطان ارادت حق، از سلطان آتش اولی تر...» (همان: ۳۶۴).

در *روح‌الارواح*، همان گونه که گفته شد، سمعانی نثر شاعرانه بسیار زیبایی در شرح اسماء ملک فتاح، به یادگار گذاشته است. «بهره گیری از عناصر شاعرانه و صور خیال در *روح‌الارواح* به حدی است که می توان نثر کتاب را مرز بین نظم و نثر دانست و آن را نثر منظوم یا نثر شاعرانه نامید» (رضایی، ۱۳۹۵: ۷۷).

روح‌الارواح به لحاظ استفاده مکرر و فراوان از صورت‌های خیال و آرایه‌های لفظی و معنوی و شگردهای بلاغی و تمثیل و مناظره، کم نظیر است. در تمامی عبارات آن، نویسنده از صنایع گوناگون زیباسازی کلام سود جسته است و تشبیه، استعاره، سجع، کنایه، موازنه، ترصیع و دیگر فنون بلاغی در آن بسیار دیده می شود و تمامی این کاربردها، لطافت کلام عارفانه سمعانی را دوچندان کرده است.

اگر به عنوان نمونه تنها محث تشبیه در این اثر بررسی شود، خود بخش گسترده‌ای می طلبد: «و این لاله شحنه‌ای است از نفی قهر که بر مرکب هیبت نشسته، در دست وی تیغی از غیرت ربانی، تا هر کجا غیری است به تیغ غیرت سرش برگیرد تا سلطان الا الله در چهار بالش ملک دل بنشیند» (سمعانی، ۱۳۶۸: ۷۷).

روح‌الارواح، اثری کاملاً ادبی است؛ آراسته به انواع فنون و شگردهای جمال‌شناسی و بلاغی. نثری دارد سرشار از وجوه عاطفی و شاعرانه که در جهت القای تعابیر ذوقی و عارفانه به نگارش درآمده است و نثر کشف‌المحجوب در مقایسه با آن، سطح ادبی بسیار نازل تری دارد. در واقع، شیوه‌ای که سمعانی برای شرح عرفانی اسماء الله (با اهمیت خاصی که دارند)، به کار گرفته است، تناسب بسیار زیادی با مضمون و محتوای مطالب او در این اثر دارد و شگردهای ادبی وی، در دلنشین شدن کلام و به جا گذاشتن تأثیر آرای عمیق صوفیانه‌اش در خواننده، سهم بسیاری دارد. از سوی دیگر، هنر شاعری سمعانی و آشنایی وی با نکته‌های شعرشناسی و نقد شعر، قدرت بیشتری در خلق تصاویر شاعرانه به وی بخشیده است.

۷. نتیجه

از بررسی و تحلیل دو کتاب *کشف‌المحجوب* و *روح‌الارواح* در باب اسما الله به‌ویژه اسما جمالی پروردگار و استفاده‌ای که این دو نویسنده از این گونه نام‌های خداوند و کاربرد آن‌ها در تبیین و تشریح نظریات عرفانی خود کرده‌اند، می‌توان دریافت که در قرن چهارم که عرفان هنوز وارد دوره‌ی اوج و شکوفایی خود نشده است و تصوف به شکل متشرعانه رواج دارد و آثار عرفانی، نگارش‌هایی تعلیمی و رسمی‌اند، نویسنده‌ی عارفی چون هجویری با تأکید فراوانی که بر شریعت و عرفان زاهدانه دارد، اثر خویش را به شکلی تعلیمی با عباراتی خشک و علمی به نگارش درمی‌آورد، جز در مواردی اندک که به اقتضای موضوع سخن، جملاتی آهنگین و مسجع به کار می‌برد. هجویری ضمن تقسیم اسما به سه دسته کمال و جمال و جلال، معتقد است هر انسانی می‌تواند با یکی از اسما، به خداوند آگاهی پیدا کند و قادر به رسیدن به کمال معرفت او نیست.

در باب چگونگی تأثیر اسما بر سالک، هجویری، در ضمن تبیین نظریات عارفانه‌اش، دیدگاه‌های خود را در زمینه نام‌های جمالی پروردگار و انس و محبتی که از آن‌ها ناشی می‌شود، آورده است. وی با داشتن زمینه اعتقادی صوفیان خراسان، در ابتدای هر مبحثی، نظریات عارفان و مشایخ را مطرح می‌کند و به ذکر نقل قول‌هایی از آنان می‌پردازد و سپس به متابعت از استاد خویش، عقیده خود را با موضعی معتدلانه در قبال اعتقادات دیگران، ضمن مقابله با صوفی‌نمایان و با هدف تنقیح و مبراساختن ساحت تصوف از شائبه‌ها و آلودگی‌های ریا و انحراف بیان می‌کند. هجویری در جمع‌بندی اعتقاد گروهی از عرفا که هیبت را درجه عارفان می‌دانند و عارف را پیوسته در مقام مغلوب بودن در آثار اسما جلالی می‌پندارند و انس را تنها با جنس جایز می‌دانند و گروهی دیگر از آنان که برعکس، هیبت و تجلی اسما جلالی خداوند را با عذاب و عقوبت و دوری توأم می‌دانند و انس و متأثر شدن از اسما جمالی و لطف و رحمت حق را ارجح می‌دانند و عاشقان پروردگار را از هیبت، محفوظ می‌دانند، نظر خود را قاطعانه اعلام می‌کند و هر دو گروه را برحق و مصیب می‌داند، اما جایگاه جداگانه‌ای برای هر یک قائل است؛ به این معنی که معتقد است غلبه اسما جلالی نظیر سلطان، متوجه نفس سالک است و هوای او و هدفش فنای صفات بشری، و تجلی اسما جمالی و انس و لطف و رحمت و کرامت، متوجه سر سالک است و قصدش پروردن معرفت در اوست. سپس نتیجه می‌گیرد که خداوند با تجلی اسما جلالی، نفس مجانش را نابود می‌کند و با تجلی اسما جمالی، سر آنان را بقا و ارزش و عظمت می‌بخشد. خوانش‌ها و تأویلات عاشقانه در بیان مطالب، در *کشف‌المحجوب* کمتر دیده می‌شود. وی اسما جمالی حق را برانگیزنده رؤیت و اشتیاق مشاهده در سالک می‌داند.

بیشترین بسامد اسما الهی در *کشف‌المحجوب*، بعد از «الله» به ترتیب به اسما حق (۱۹۲) رب

(۱۰۳)، جلال (۴۷)، رحمن (۴۶)، اله (۳۷)، جمال، قدیم، صمد، رحیم و سایر اسما با بسامدهای کمتر است. بسیاری از اسما الهی در کشف‌المحجوب به کار نرفته است، مانند هادی، وکیل، ودود، واحد، لطیف واجد، مالک، منان و

روح‌الارواح سرشار از نکات ظریف و دقیق صوفیانه در توصیف اسماء‌الله است. سمعانی تفسیرها و تعابیر قرآنی و کلامی و فقهی و روایی خود را بر شالوده اندیشه‌های عرفانی و صوفیانه نهاده است و در هیئت عارفی شافعی و مطابق با پسندهای شافعیان از یک سو و منطبق با آرای خانقاهیان از سوی دیگر، بی آنکه در سراسر اثرش اهانتی به دیگر فرقه‌های اسلامی داشته باشد، کلامش را بیان می‌کند. وی در کنار فلسفه‌زدایی و عقل‌ستیزی (که به‌جامانده از تفکر رایج در قرون پنجم و ششم است)، در هر بابی، به معنی اسمی از اسما و وجوه مختلف مفاهیم آن‌ها می‌پردازد و ضمن بهره‌گرفتن از دقایق و نکات عرفانی و تمثیل و وجوه تاریخی و دینی، بدون اینکه ملالی در ذهن خواننده ایجاد کند، سخنش را می‌گوید. سمعانی نکات عرفانی خود را به شیوه غیرمستقیم، بی آنکه مدرسی و آموزشی عمل کند، در عین القای حس جمال‌شناسی در خواننده مطرح و ذیل هر اسمی از اسما، ده‌ها آیه و حدیث و اصطلاحات عرفانی درج می‌کند.

در بررسی دو اثر عرفانی کشف‌المحجوب و روح‌الارواح در سطح اندیشگانی، تغییر توجه از کاربرد اسما جلالی به اسما جمالی در این دو متن صوفیانه، به‌موازات حرکت عرفان از زهد به سوی عشق را می‌توان نتیجه گرفت و در سطح تصویری، به‌دلیل به‌تدریج ذوقی‌تر و عاشقانه‌تر شدن عرفان و متون عرفانی، اولین تغییر، کمیت شگردهای ادبی است که به‌مرور زمان و به‌موازات حرکت از قرن چهارم به سوی قرن ششم بیشتر می‌شود. هم‌چنین انتزاعی‌تر شدن تصاویر و ساختار مجرد آن‌ها، به‌خصوص تحت تأثیر اندیشه وحدت وجود و آرای ابن عربی است. تصاویر در عرفان خراسان، کلاً زمینی‌تر و در عرفان امثال ابن عربی، مجردتر و آسمانی‌ترند و این موضوع در مباحث مربوط به اسماء‌الله نیز جلوه خاص خود را دارد. نیز در بحث عناصر و سازه‌های ادبیت، در روح‌الارواح، به عناصر متعددی در جهت ادبی‌سازی متن برمی‌خوریم. از جمله این سازه‌ها می‌توان به انواع تشبیه، استعاره، سجع، تضاد، تمثیلات، مجازها و دیگر فنون بلاغی اشاره کرد.

از جنبه بسامد اسما به کاررفته در این دو اثر و مقایسه آن‌ها باید گفت چون روح‌الارواح صرفاً به شرح اسما اختصاص یافته است، این سنجش برابری و توازنی ندارد؛ زیرا در روح‌الارواح، اسما به‌وفور و به‌وضوح به کار رفته‌اند.

در روح‌الارواح می‌توان به تفصیل، گذار از اسما و صفات جباری و قهاری به اسما حسن و جمال را مشاهده کرد. تأکید بسیار سمعانی بر عشق و محبت در شناخت خداوند و عبادت عاشقانه و خاضعانه در سراسر اثرش قابل مشاهده است.

مسئله دیگری که روح‌الارواح را از اثری چون کشف‌المحجوب اساساً متفاوت می‌کند، مبادرت آگاهانه سمعانی به بیان تجربه‌های عرفانی است که به‌وضوح در تمام اثر دیده می‌شود. این نکته به‌صورتی آشکار با جایگاه جمال‌شناسی خاص و منسجم نثر روح‌الارواح نیز مرتبط است که از طریق بیان، ذوق و حس عاشقانه و تعبیرات و تجربه‌های عارفانه به خواننده منتقل می‌شود؛ نکته‌ای که در بیان تعلیمی و خشک کشف‌المحجوب دیده نمی‌شود.

منابع

- آینه‌وند، صادق، و شهریار نیازی. (۱۳۷۹). «معناشناسی اسما الحسنی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. ش ۱۵۳ و ۱۵۴.
- ابلق‌دار، صدیقه. (۱۳۸۴). «تأثیر شناخت اسما الهی در مسیر معرفت حق». دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، زمستان، ش ۱۷۶.
- ابن عربی. (۱۳۳۹). انشاءالدوائر. ترجمه محمد خواجه‌جوی. پرل. لیدن.
- _____ (۱۳۸۵). فصوص‌الحکم. ترجمه محمدعلی موحد. نشر کارنامه. تهران.
- احمدوند، معروف‌علی. (۱۳۸۹). رابطه ذات و صفات الهی. بوستان کتاب. قم.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۱). منازل‌السائرين. مولی. تهران.
- آملی، سیدحیدر. (۱۳۵۲). فص‌الفصوص فی شرح الفصوص. به همت هانری کرین و عثمان یحیی. انستیتو ایران و فرانسه. تهران.
- بغدادی، عبدالقاهر. (۱۳۶۷ ق). الفرق بین الفرق. به کوشش محمدزاهد کوثری. ج ۱. قاهره.
- پارسا، محمد. (۱۳۴۶). شرح فصوص‌الحکم. به کوشش جلیل مسگرزاد. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). نقد‌النصوص فی شرح نقش‌الفصوص. با مقدمه جلال‌الدین آشتیانی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۳۸۱). شرح فصوص‌الحکم. به تصحیح جلال‌الدین آشتیانی. بوستان. قم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). توحید در قرآن. نشر اسراء. قم.
- جیلی، عبدالکریم. (۱۳۰۴ ق). انسان کامل. ج ۱. قاهره.
- حسینی، سید قوام‌الدین. (۱۳۹۴). منشأ کثرت اسما الهی در تفسیر عارفان مسلمان، مجله آیین حکمت، ش ۲۳.
- رضایی، حمید و دیگران. (۱۳۹۵). «بررسی تشبیه در روح‌الارواح شهاب‌الدین احمد سمعانی با تأکید بر عنصر مشبه‌به». مجله مطالعات زبانی و بلاغی. دوره ۷. ش ۱۳. صص ۷۷-۹۸.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۳). مبانی عرفان نظری. سمت. تهران.
- رحیمیان، صمد. (۱۳۸۶). اسم الهی در عرفان اسلامی. مجله نقد و نظر. ش ۴۵ و ۴۶.

- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۱). *اللمع فی التصوف*. به تصحیح و تحشیة رینولد نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. اساطیر. تهران.
- سمعانی، شهاب‌الدین ابوالقاسم احمد بن ابی‌المظفر منصور. (۱۳۶۸). *روح‌الارواح فی شرح اسماء‌الملک‌الفتاح*. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- سید بن طاووس. (۱۴۱۷). *مهج‌الدعوات و منهج‌العبادات*. چاپ اول. دارالذخائر. قم.
- شریف رضی، محمدبن حسین. (۱۳۷۵). *نهج‌البلاغه*. ترجمه جواد فاضل. سازمان تبلیغات اسلامی. تهران.
- صادقی ارزگانی. محمدامین. (۱۳۸۲). *اسماء الهی از منظر امام خمینی*. مجله معرفت. ش ۶۶۷.
- طباطبایی. محمدحسین. (۱۳۸۲). *تفسیر المیزان*. ج ۹. دفتر انتشارات اسلامی. قم.
- طبرسی. ابوعلی فضل‌بن حسن. (۱۳۳۸). *مجمع‌البیان*. تصحیح و تعلیق ابوالحسن شعرانی. مکتبه‌العلمیه. تهران.
- قشیری. عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۷). *رساله تفسیری*. زوار. تهران.
- قیصری. داوودبن محمود. (۱۳۷۰). *شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم*. به تحقیق جلال‌الدین آشتیانی. امیرکبیر. تهران.
- کاشانی. عزالدین محمود. (۱۳۸۷). *مصباح‌الهدایه و مصباح‌الکفایه*. با تصحیح و مقدمه جلال‌الدین همایی. هما. تهران.
- لاهیجی. شمس‌الدین محمدبن یحیی. (۱۳۷۱). *شرح گلشن راز*. تهران. زوار.
- مستملی بخاری. ابوابراهیم بن محمد. (۱۳۶۳). *شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف*. با مقدمه محمد روشن. اساطیر. تهران.
- مصطفوی. حسن. (۱۳۶۰). *التحقیق فی کلمات قرآن‌الحکیم*. تهران. بنگاه نشر و ترجمه.
- نیکلسون. رینولد آلن. (۱۳۸۲). *تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا*. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن. تهران.
- هجویری. ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۹۲). *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. سروش. تهران.
- یوسف ثانی. سید محمد. و حسین زحمتکش. (۱۳۹۱). «اسماء و صفات الهی در عرفان اسلامی با رویکردی به آرای امام خمینی (ره)». پژوهش‌نامه متین. ش ۵۴.

References

- Ayinevnd, Sadegh and Niazi, Shahriar.(2000). The Meaning of ASMA'OLLAH, journal of faculty of litertuer and humanities, Tehran, Spring and Summer, number 153 and 154.
- Ablaghdar, Sedigheh.(2005). The Effect Of khnowing ALLAH'S Names in The path Of truth, faculty of Litertuer and Humanities, Tehran University, winter, number 176.
- Ibn e Arabi, (1960). Insha o Davaer. Translated by Mohammad Khajavi. Liden. Brill.
- Ibn e Arabi, (2006). Fosoos ol Hekam. Translated by Mohammad Ali Movahed. Tehran, Karnameh publishing.
- Ahmadvand, Maroof Ali. Relation between God,s instinct and characteristics. GHom. Boostan e ketab.
- Ansari, Khaje abdollah. (1982). Manazel ol saerin. Tehran.Mowla.

- Amoli, Heidar. (1973). *Fass ol fossos fi sharh el fossos*. By intention Hanri Korbin and Osman Yahya. Tehran. Iran and France Institue.
- Baghdadi, Abd Ol GHaher. (1948). *Alferegh bain al fragh*. By intention Mohammad Zahed Kowsari. GHahereh.
- Parsa. Mohammad. (1967). *SHarh e fossos ol hekam*. Corrected By Jalal Ed Din Ashtiani. Tehran. University Publication Center.
- Jami, Abd OL Rahman. (1991). *Naghd ol nosoos fi sharh el fossoos*. Corrected By Jalal ed din Ashtiani. Tehran. Institute for Cultural Studies and Research.
- Jondi. Moayyed Ol Din. (2002). *SHarh e fossos ol hekam*. Corrected By Jalal Ed Din Ashtiani. GHom. Boostan.
- Javadi Amoli, Abdollah. (2004). *Oneness in Qoran*. Asra' publishing. GHom.
- Jili, Abd Ol Karim. (1887). *Mystic Man*. GHahereh.
- Hosaini, Seyyed GHavam el Din. (2015). *The origin of the plurality of Names in the interpretation of islamic mystics*. Ayin E Hekmat, Spring, number 23.
- Rezayi, Hamid and The Others. (2016). *Check The Similarity In The Raw ol Arvah with emohasizing in moshab on beh*. Journal of linguistic and rhetorical studies. Seventh Period. Number 13.
- Rahimian, Saeid. (2004). *The foundations of theoretical mysticism*. Tehran. Samt.
- Rahimian, Samad. (2007). *Names Of God In islamic mysticism*. Criticism Journal. Spring and summer, number 45 and 46.
- Saraj E Toosi, Aboonasr. (2002). *Al Loma' fi tasavof*. Corrected By Nicolson. Translated By Mehdi Mohabati. Tehran. Asatir.
- Sam,ani, SHahab El Din. (1989). *Raw ol arvahfi sharh el Asma el malek el fatah*. Tehran. Scientific cultural Company.
- Seyyed Ibn e Tavoos, (1997). *Mahj ol da,avat va manhaj Ool ebadat*. GHom. Dar ol zakhaer.
- SHARIF Razi, Mohammad Ibn E Hosain. (1996). *Nahj ol balagheh*. Translated by Javad Fazel. Tehran. Islamic Advertising Organization.
- Sadeghi Arzagani, Mohammad Amin. (2003). *Asmaollah From The Imam KHomaini,s Point Of View*. Marefat journal, number 667.
- Tabatabaee, Mohammad Hosain. (2003). *Almizan*. GHom. Islamic Publication Office.
- Tabarsi, Aboo Ali Fzl Ibn El Hasan. (1920). *Majma ol bayan*. Corrected By Abolhasan SHa,rani. Tehran. Maktab ol elmieh.
- GHosheiri, Abdolkarim Ibn E havazan. (2008). *Resale ghosheirieh*. Tehran. Zavar.
- GHeisari, Davood Ibn Mahmood. (1991). *SHarh E moghadame ye gheisari bar Fossoos ol hekam*. By intention Jallal ed din Ashtiani. Tehran. Amir kabir.
- Kashani, Ezzeddin Mahmood. (2008). *Mesbah ol hedayah va mesbah ol kefayeh*. By intention Jalal ed din Homayi. Tehran. Homa.
- Lahiji, Shams Ed Din Mohammad Ibn Yahya. (1392). *SHarh e golshan e raz*. Tehran. Zavvar.
- Mostameli, Bokhari, Aboo Ebrahim ibn Mohammad. (1984). *SHarh e taarrof le mazhabe tassavof*. By intention Mohammad Rowshan. Tehran. Asatir.
- Mostafavi, Hasan. (1981). *Altaghigh fi kalamat e Qoran e hakim*. Tehran. Criticism and translated Company.
- Nikolson. Reynold Alen. (2003). *Islamic mysticism and the relation between God and human*. Translated By SHafiee Kadkani. Tehran. Soroosh.
- Hojviri, Abolhasan Ali ibn el osman. (2013). *Kashf ol mahjoob*. Corrected By Mahmood Abadi. Tehran. Soroosh.
- Yoosof Sani, Mohammad and Zahmatkesh Hosain. (2012). *The God,s Names and characteristic In the islamic mysticism with an approach to Imam khomaini,s idias*. Matin. Spring, 2012. Number 54.

Comparative Study of Aesthetic (Jamali) Names of God in the Mystical Texts of the Fourth and Sixth Centuries (A.H): The Cases of *Kashf al-Mahjub* and *Rawh al-Arwah*¹

Katayoon Katibeh²
Nasser Nikoubakht³
Ensieh Khazali⁴
Hossein Ali Ghobadi⁵

Received: 11/02/2019

Accepted: 26/6/2019

Abstract

In the mystic/gnostic texts and in theosophists' teachings, God's names hold a special status, particularly broader and more important than all other mystic themes. The discussion concerning the majestic attributes of God and the aesthetic names of God, their manifestations, and the characteristic effects of each on the human soul have comprised a large part of mystical written works, in which Sufi-oriented authors have proposed their views on these matters. In this research, applying an analytical-descriptive approach, and after an investigation into the resources related to the history of the holy names of God and the mystics' viewpoints, two prominent books of the fourth and sixth centuries (*Kashf al-Mahjub* and *Rawh al-Arwah*) were selected to be examined at two literary and ideational levels. It can be apprehended that the mystical works of the fourth century were written in religious format, deploying formal, didactic and simple prose style of writing. However, parallel to mysticism's movement from piety towards love, texts appear to enjoy more pictorial and structural abstraction and literariness through deploying metaphor, allegory and rhyme. On the other hand, Sam'ani's deliberate effort in narrating mystical experiences is evident in *Rawh al-Arwah*; which makes it different from *Kashf al-Mahjub* in this regard. This is closely related to particular and coherent status of aesthetics in *Rawh al-Arwah* which is conveyed to readers through passionate expressions of love and mystical experiences, issue which is absent from *Kashf al-Mahjub*'s didactic discourse.

Keywords: Aesthetic (Jamali) Names of God, Mystical Commentary, *Rawh al-Arwah*, *Kashf al-Mahjub*.

1. DOI: 10.22051/jml.2019.24134.1688

2. PhD Candidate of Persian Language and Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran, (Corresponding author). katayoon.katibeh@yahoo.com

3. Associate Professor of Persian Language and Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran, n_nikoubakht@modares.ac.ir

4. Associate Professor of Arabic Language and Literature, Alzahra University, Tehran, Iran, ekhzali@gmail.com

5. Professor of Persian Language and Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran, ghobadi.hossein@yahoo.com