

## اسمای الاهی، کلیدهای سلوک عرفانی

رؤیا موسوی گرمارودی\*

### چکیده

این مقاله در پی یافتن آثار اسمای الاهی به عنوان کلیدهای سلوک عرفانی است. از آنجا که طی طریق الی الله تا رسیدن به قرب الاهی منازل را می‌طلبد و از سوی دیگر، هر اسمی از اسمای الاهی ویژگی‌های خاص خود را دارد که در مقام ظهور و در کسوت اعیان ظاهر می‌شوند، می‌توان در قوس صعودی خلقت تأثیرات اسمائی را از فواعل مُعَدّه شمرد که با قوایل سالک و استعدادهای باطنی او مرتبط هستند و از تأثیرات آنها تجلیات گوناگون بر دل سالک را می‌توان برشمرد. بنابراین، به شرح انواع احصای اسما و صفات الاهی پرداخته می‌شود که در سطحی نظری و با توجه به دستورهای علمای فن و همراه با بیان مفاهیم تعلق و تحقق و تخلّق است. بدین‌منظور هفت مرتبه سلوکی مشترک از میان مقامات مدّ نظر عرفای بنام قرون سوم تا نهم هجری قمری انتخاب شده، با تکیه بر آیات برگزیده خواجه عبدالله انصاری در خصوص آن منزل‌ها، در کتاب *منازل السائرین*، پی‌جویی اسمای ضمنی یا تلویحی هر یک نیز صورت گرفته تا با تبیین معکوس مراتب سلوک، به اسما و تأثیر سلوکی آنها بتوان دست یافت.

کلیدواژه‌ها: تعلق، تحقق، تخلّق، سلوک، اسمای الاهی، صفات خدا.

### اهمیت علم الاسماء

انسان در طول تاریخ همواره خالق خود را با عناوین گوناگونی صدا زده است. ساده‌ترین و امکان‌پذیرترین راهی که بشر برای ایجاد ارتباط با مبدأ هستی یا خداوند متعال می‌شناسد، نامیدن و سپس صدا کردن اوست. خداوند مَنان نیز در این جهان تنها از طریق اسما و صفات خود متجلی می‌شود. بنابراین، علم الاسماء یا دانش مربوط به نام‌های خداوند، جزء علوم مدّ نظر انسان بوده و هست، هرچند به یک معنا سخت و دور از دسترس است. اگر ارتباط انسان و خداوند را دو سویه ببینیم، در سوی ارتباط این انسان محدود با لایزال نامحدود، فقط اندک افرادی پس از پیامبران و ائمه (ع) توانسته‌اند در مسیر سلوکی خویش هم از اسما تأثیر بپذیرند و هم با پذیرش این تأثیرات اسمائی به رتبه‌های بالاتری از مسیر یا همان سلوک عرفانی راه یابند؛ به عبارتی ارتباط دوسویه ایجاد کنند. ایشان که از آنان با نام اولیاءالله یاد می‌شود، در حقیقت کلیدهای ارتباط دوطرفه با خداوند یا همان اسمای الاهی را یافته‌اند.

هنگامی که از پس عقل و نقل حرکت می‌کنیم با پیروی از سخنان برگزیدگان الاهی درمی‌یابیم که نامیدن یا ذکر اسمای الاهی راه شناخت و بعد طاعت و اطاعت است و ضروری معرفت حق برای قرب به اوست. به عبارتی، اسرار مگو و نهان در هدف‌های باطنی و سرّی خلقت در پس تخلّق به اسما و صفات الاهی به دست می‌آید و همه این موارد از اهمیت علم الاسماء محسوب می‌شوند. از این رو درصدد هستیم تا نوعی روش معرفتی را اتخاذ کنیم که مسیر سلوک سالک را در ارتباط با اسمای الاهی به طور نظری روشن کند تا بتوان به یاری خدا با به کار بستن آن اسما به عرفان عملی هم رسید. بنابراین، منظور از علم الاسماء علم به الفاظ ظاهری نیست. حتّی مفهوم ذهنی آن نیز منظور نیست، بلکه برای معرفت حقّ و تأثیر حقیقی این معرفت در جهان عینی، نیاز به تخلّق به اسما و صفات الاهی است.

### اسم الاسم، اسم ذات، اسم صفات و افعال

برای تبیین تخلّق به اسما در نظر می‌گیریم که اسمای الاهی در حقیقت اسم الاسم هستند؛ یعنی هر اسمی ظاهری و باطنی دارد. گاه می‌توان اسما را از وجه لفظ، مفهوم، وجود عینی و یا وجود خارجی بررسی کرد. در مقام ذات حق که همان مقام ذات نامتناهی است، تعینی در کار نیست و

هر چه هست بی‌تعینی محض است. در آن مقام همه اسما و صفات با ذات حق یکی هستند. حال اگر با منسوب کردن احکام خاص، ذات حق را متعین فرض کنیم، در این مقام، یعنی مقام تعین و خروج از وحدت محض که فروتر از وجود ذات متصور شده، گاهی سه نوع اطلاق پیش می‌آید. گاهی ذات را به صفتی مقید می‌کنیم، گاهی به اسمی و گاه به فعلی مقید می‌سازیم. همه این اقسام در هر حال نوعی اطلاق هستند؛ یعنی تلقی ما از آن ذات یکتای بسیط که همه اسما و صفات را در عین ذات داراست؛ چراکه اگر وجود را نامتناهی بشماریم که می‌شمریم بنابراین خصوصیات آن هم نامتناهی است و نتیجه اینکه احکام مربوط به آن نیز نامتناهی خواهد بود. از این‌روی، موقعی که برای نمایان کردن جنبه‌ای از ذات نامی را به کار می‌بریم در واقع اسم اسم‌های الاهی را به کار برده‌ایم و آن اسم خود نیز تنها یک مصداق حقیقی دارد که همان ذات باری تعالی است. لذا به اسم‌های الاهی، اسم اسم اسم‌های الاهی یا به طور مخفف اسم‌الاسم می‌گوییم.

هر گاه اسم مورد اطلاق ما بیشتر نشانه‌ای از ذات داشته باشد مثل اسم «الله» یا «رب» به آن اسم ذات می‌گوییم و اگر صفتی را از ذات بنمایاند به آن اسم صفت می‌گوییم مثل اسم صفت «الکریم» و اگر فعلی را در نظر بگیریم مثل «الرزاق» به آن اسم فعل گفته می‌شود. بنابراین، گاهی منظور از اسم همان حقیقتی وجودی است که البته می‌تواند به ملاحظه آن حقیقت با صفاتی از صفات همراه گردد که برایش نامی تلقی می‌کنیم. در نتیجه از یک سو اسم عین مسماست و از سوی دیگر نیست. به اعتبار کثرت می‌گوییم نیست و به اعتبار وحدت می‌گوییم هست.

#### اسم اعظم، اسماء اربعه، امهات اسماء و ائمه سبعه

اگر اسمای حق را موجب و مقتدای مظاهر بدانیم، طبق گفته‌های ابن عربی عین ثابت یک ممکن، صورتی از اسم حق است و وجود ممکن عبارت است از تعین وجود حقیقی حق در مرتبه‌ای از مراتب ظهور خواه مرتبه عقلی، خواه روحی، مثالی یا مادی. پس تنها اسم اعظم است که متجلی تام در مقام اسما است (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۲۴۵-۲۵۰).

اولین مظهر از مظاهر اسم اعظم، مقام رحمانیت و رحیمیت ذاتی است. این دو اسم از اسمای جمالیه ذات حق هستند که شامل جمیع اسماء‌اند. اسم رحمان صورت حقیقی وجود منبسط است. پس رحمت حق بر غضب او سبقت دارد. اما ارکان اربعه اسما، که تحت پوشش اسم جامع الله و

الرحمان واقع هستند، عبارت‌اند از: الاوّل و الآخر و الظاهر و الباطن. از این اسمای اربعه، هفت اسم زیرشاخه می‌شوند که محیط و مقدم بر اسمای دیگر هستند. مثلاً ابن عربی در *انشاءالدوائر* خود «حی، عالم، مرید، قائل، قادر، جواد و مقسط» را از اسمای سبعة می‌شمارد و اینها را مفاتیح غیب هم می‌نامد. به این اسمای سبعة امهات اسما می‌گویند و ام‌الائمه اسما را عده‌ای «حی» می‌شمارند (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۲۳-۲۹).

### احکام اسما و اسم "الحی"

می‌دانیم که ذات، غیب محض است و کلیه آنچه صفات و اسامی هستند، در واقع فراگیر تمام اسما هستند و اسم و یا صفت الاهی در افق خودش به تمام اسما موصوف است. پس هر اسمی که با ذات یا وصف و یا فعل در آن ظاهر است دو وجه دیگر را هم خود دارد، ولی آنها ظاهر نیستند. به عبارتی، هر اسمی هم ذات و هم وصف و هم فعل را داراست، ولی یکی را نشان می‌دهد. اسما معمولاً نشان‌دهنده بیش از یک وجه هستند؛ یعنی به اعتباری اسم ذات و به اعتباری اسم صفت و نشانگر صفت هستند؛ مثلاً «رب» که به اعتباری ذات را می‌نماید دو جهت وصفی و فعلی را هم گویاست (همان: ۲۳).

با این توضیحات مظهریت اسما در چهار اسم اعظم از نظر عرفا واقع شده و بین مظاهر اسما نسبت‌هایی برقرار است و برخی به خاطر شمول بیشتر بر مظاهر، اسم اعظم نامیده می‌شوند و اختلاف درجات اسما به تفاوت درجات مظاهر می‌انجامد (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۵۸). در عالم مظاهر، هر مظهر مافوق مادونی را در بر می‌گیرد و چون تمام اسم‌های الاهی اسمای حسنی هستند پس نظام عالم نظام احسن است و ظل و سایه عالم اسما است.

در نظام احسن ظهور کمالات حق و هر کمال بالقوه‌ای که به موجودی داده شده است ضروری است و از قاعده لطف مستثنا نمی‌شود؛ و همان‌طوری که ظهور اسما در مرحله واحدیت حق نتیجه و ثمره محبت ذات و محبت اسمائی بوده، ظهور مظاهر عالم نیز به واسطه محبت اسمائی و محبت افعالی برای ظهور اسما رخ داده و این مظهرطلبی را در مراتب مختلف، حرکت حبی می‌نامند؛ چه در نظام احسن خلقت و چه در میان اسمای مراتب طولی این دیده می‌شود؛ یعنی هر مرتبه پایین نیز پله‌ای است

برای مرتبه بالاتر. از این جهت می‌توان گفت هر اسمی آثار و احکامی دارد که می‌تواند برخی اسمای دیگر را تحت پوشش خود نگه دارد (همان؛ ابن عربی، ۱۳۸۷: ۲۴).

### سلوک برای قرب الاهی و تخلّق به اسما و صفات حق

رسول خدا (ص) فرموده‌اند: «همانا خداوند را نود و نه اسم است که هر کس آنها را بشمارد به بهشت می‌رود» که مطمئناً منظور از شمارش اسمای الاهی تخلّق و ائصاف به حقیقت آن اسما است و گر نه صرف برشمردن و به کار بردن اسما انسان را به مرتبه‌ای نمی‌رساند. احصای اسمای الاهی در اینجا تخلّق به صفات الاهی گفته می‌شود. صدوق در کتاب توحید با سند متصل از هروی از امام رضا (ع) از پدرانش از علی (ع) نقل کرده که پیامبر خدا فرمود: «لِلَّهِ تِسْعَةٌ وَ تِسْعُونَ اسماً مِنْ دَعَا اللَّهِ بِهَا اسْتَجَابَ لَهُ وَ مِنْ احْصَاها دَخَلَ الْجَنَّةَ» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۰).

قرب مکانی و جای گرفتن فیزیکی در مکان نزدیک‌تری به خداوند در معرفت دینی ما مفهومی ندارد. لذا به صرف برشمردن تعدادی از اسمای الاهی، آن هم لفظی، به رتبه قرب و هم‌نشینی با اله نمی‌توان دست یافت.

ابن عربی نیز برای علو دو مرتبه می‌شمارد: علو مکانی و مکاتبی. او معتقد است علو حقیقتی مکانی نیست که با زوال مکان زائل شود، بلکه مرتبه‌ای است و فرد دارای آن چون به صفات الاهی مزین است علو زائل‌شده نیست و ازلی و ابدی است (قونوی، ۱۳۷۱: ۱۶۷). نتیجه اینکه قرب به حق نیز قرب مکانی نیست بلکه قرب صفاتی است. یعنی خداگونه شدن، مقام شباهت ایجاد کردن در خود به صفاتی از حق است که صد البته هرگز مشابهت کامل با خداوند نخواهد بود.

ابن عربی سه راه برای قرب الاهی طرح می‌کند (ابن عربی، ۱۳۸۳). وی در توضیح اسمای حسنا الاهی ابتدا یک به یک به مفاهیم تعلق و تحقّق و تخلّق آنها می‌پردازد تا آنها را شرح دهد.

۱. تعلق، یا مرحله نخست، قرب صفاتی نیاز سالک است به خداوند یا همان احساس نیازی که شورانگیز و کامل باشد تا وی را به حرکت به سوی حق وادارد. در بیانات قشیری در رساله‌اش می‌توان این را محاضره نامید (قشیری، ۱۳۸۲: ۱۵۰).

۲. تحقّق، مرحله میانی است و شناخت صفات حق را می‌طلبد که مرادف مقام مکاشفه قشیری می‌شود.

۳. تخلُّق، نسبت برقرار کردن با خداست که تنها و تنها از راه تجلیات نهایی و الاهی اسما و صفات الاهی میسر است و می‌تواند هم‌ردیف اصطلاح مشاهده در بیانات قشیری باشد. در سیر و سلوک عرفانی سلوک به معنای رفتن در راهی، در آمدن در جایی، روش، رفتار یا طی مدارج خاص است که سالک باید آنها را طی کند تا به مقام وصل و فنا برسد. از جمله این مدارج توبه و مجاهده و خلوت و عزلت و ورع و زهد و صمت و رجا و غیره است. گاهی برخی برای قرب الی‌الله یک قدم شمرده‌اند و بعضی هزار منزل و برخی چون عطار هفت شهر عشق را!

در نزد سالک الی‌الله هدف از سیر و سلوک قرب الاهی است. از سویی در قرآن کریم هم آمده است که هدف از خلقت عبادت است "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" (ذاریات: ۵۶). بنابراین، می‌توان راه‌های سلوک را تحت عنوان عبادت نام‌گذاری کرد. در اینجا باید متذکر شد که چه عبادتی قرب‌آور است و چه قربی مد نظر عرفاست. در مسیر سلوک عرفانی راهی از خود به سوی خویش می‌یابیم. یک خود تنزلی داشته‌ایم و یک خود قرب‌یافته باید بیابیم. اگر معتقد باشیم که هبوط ما در فیزیک ما رخ نداده است، بلکه بعد وجودی روحانی ما محصور به این جسم در این عالم شده و نیز برای هر حقیقتی از حقایق وجودی اسمی از اسما را ملزوم داریم که خود ربی دارد که وی را تحت تربیت می‌گیرد یا از طریق اسم مافوق یا اسم اعظم، بنابراین باید به دنبال آموختن و یافتن اسمای الاهی مرتبط با مراتب سلوکی باشیم تا با افزایش قابلیت‌های خویش به حاکمیت اسمای بیشتری فاعلیت دهیم.

در کتاب‌های گوناگون عرفانی سالکان الی‌الله در سیر خود همواره از تهذیب نفس آغاز می‌کنند و پله پله در منازل مختلف، دل و جان را صیقل می‌بخشند تا مظهریت بیشتری یابند و هر که آینه‌اش صافی‌تر به عبارتی مظهریتش بیشتر و تخلُّق به اسما و صفات بیشتر یعنی قرب بالاتر.

بنابراین، از کنار هم نهادن وجوه مشترک و حذف تفاوت‌های سلوکی مد نظر افرادی چون ابونصر سراج طوسی، هجویری، قشیری، خواجه عبدالله انصاری، عمر بن محمد سهروردی، عزیزالدین نسفی، عطار و ابن‌عربی و مهم‌تر از همه اینان گفته‌های ناب امیر مؤمنان علی (ع) در خطبه‌های انسان کامل و آثار ذکر و ... (نهج‌البلاغه: ۸۷ و ۲۲۲) می‌توان به هفت مقام مشترک «توبه، تفکر، زهد و ورع، فقر، صبر، توکل و رضا» دست یافت که زهد و ورع یک مرحله محسوب شده است؛ باشد که با بررسی اسمای

الاهی نهفته در هر یک و دستیابی به آثار اسمای آن تا حدی دسترسی به هدف (قرب) میسر گردد.<sup>۱</sup>

خواجه عبدالله انصاری در مورد مقامات گوناگون در منازل خود برای ره‌پویان سه گروه تعیین می‌کند و برای هر گروه اساساً سه مرتبه قائل می‌شود که آن را نیز می‌توان بر حسب تعلق و تحقق و تخلق بیان کرد. گروه مبتدیان اصولاً در مرتبه نیاز به شناخت و تعلق اسمای الاهی به سر می‌برند (محاضره)؛ گروه متوسط‌الحالان یا ارادتمندان در مرتبه شناخت (مکاشفه) یا تحقق هستند؛ و بالأخره خاصان مشمول تخلق به اسما یا صفات هستند (مشاهده). حال اگر بخواهیم از اسمای نهفته در ذیل آیه‌ای که در مبحث توبه، خواجه عبدالله انصاری بدان تمسک و استناد جسته، استفاده کنیم و طبق سخن طباطبایی در کتاب *رسائل توحیدی* (ص ۵۳): "ضابطه عمومی در تبیین نام‌های خداوند سبحان و صفات او، آن است که مفاهیم آنها را از ویژگی‌های مصداقی و به عبارت دیگر از ابعاد عدمی و نقص، تهی کنیم؛ و این همان چیزی است که از توضیحات ائمه (ع) در خطبه‌ها و بیاناتشان به دست می‌آید."

در ادامه با ملاحظه آیات برگزیده خواجه عبدالله انصاری و استخراج اسم الاهی ضمنی آن به تأثیرات آن اسم برای سلوک در هر منزل می‌پردازیم. بحث از تمام اسما در همه هفت منزل مشترک مطرح‌شده در این مجال نمی‌گنجد، لذا تنها به مواردی بسنده شد.

### مقام توبه و اسمای اربعه

اگرچه نخستین مرتبه در *منازل السائرین* توبه نیست و بسیاری دیگر از عرفا نیز منازل دیگری را با ترتیب‌هایی غیر از آنچه در اینجا آورده شده ذکر کرده‌اند، آنچه بدان توجه داده می‌شود ارزیابی نهایی مقامات و گزینش هفت منزل عمومی‌تر و یا نزدیک‌تر به معنای کلی مورد نظر آنان بوده است. بنابراین، با مقام توبه بحث را ادامه می‌دهیم.

خواجه عبدالله انصاری از سوره حجرات آیه یازدهم در مدخل منزل توبه استفاده می‌کند: «من لم یتب فاولئك هم الظالمون» (حجرات: ۱۱). خواجه توضیح می‌دهد که هر آن کسی که توبه می‌کند در حقیقت گناه را می‌شناسد و شناسایی گناه از سه راه امکان‌پذیر است. ابتدا اینکه باید بداند او به هنگام معصیت از عصمت خارج می‌شود و

بعد اینکه تنها به موقع گناه شادمان است و نیز چشمی که هرگز نمی‌خواهد ناظر بر اوست و چون این را می‌داند چگونه درصدد جبران گناه خویش نباشد.

وقتی به مطلب آخر - چشمی همیشه بیدار - توجه بیشتری می‌کنیم به سمت صفت «الْحَيَّ» که امهات اسما و از اسمای سبعة نیز بود می‌رسیم و در پی آن «العلیم» و «السمع البصیر» به ذهن متبادر می‌شود. در بخشی از دعای جوشن کبیر هم آمده است که «یا محیی الاموات». اگر این زندگی را در اثر تابش نور حق و شناخت ظلم به خویش به جهت ارتکاب گناهان خواب‌زدگی در ظلمت‌کده دنیا بدانیم در واقع توبه نوعی بیداری و زنده شدن دل پس از مرگ آن به حساب می‌آید. بنابراین، تلویحاً می‌توان به اسامی «التَّوَر» و «الهادی» نیز اشاراتی داشت.

همان‌طور که موت را به سه نوع گرفته‌اند، حیات نیز به سه نوع تقسیم می‌شود (سجادی، ۱۳۶۲) پس یکی در هر طرفه‌العینی است که به تجلی نفس رحمانی و امداد وجود به طور متواتر می‌رسد. دوم حیاتی است ابدی و قلبی که به واسطه انسلاخ از صفات نفسانی و اتصاف به صفات قلبی حاصل می‌شود و سوم حیاتی است که در برازخ مثالی و ملکوتی به حسب حال هر کسی تعیین می‌گردد. سپس خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرین*، حیات را در اصطلاح اهل الله اشارت به سه چیز می‌داند: «اول حیات علم از موت جهل که او را سه نفس می‌باشد، نفس خوف و نفس رجا و نفس محبت». یعنی مرگ اهل جهالت قبل از مرگ اضطراری آنها سبب بی‌بهره بودن از احیای به علم فرا می‌رسد، ولی کسی که دلش به نور علم زنده می‌شود تا قبل از رستاخیز و محشر به رستاخیزی دیگر دست یافته است؛ یعنی گویا برای همیشه زنده شده است. در دیوان منسوب به علی (ع) نیز این مضمون وجود دارد: «وَ ان امرأ لم یحی بالعلم میت و لیس له حتی النشور نشور» (میبدی یزدی، ۱۳۷۹: ۴۶۲).

اما این علم چگونه علمی است؟ حضوری یا حصولی یا نقلی و عقلی.

در اصطلاح صوفیه علم نوری مقتبس از مشکلات نبوت است در دل بنده مؤمن که به واسطه آن به خدای راه یابد (سجادی، ۱۳۶۲) و فرق آن با عقل آن است که عقل فطری بشر است و علم خاص مؤمن. علمای اصول بین علم و معرفت فرق نمی‌گذارند ولی مشایخ می‌گویند که علمی که حکایت از احوال کند و مقرون حال باشد معرفت است. عارف با علمی که ظاهری است و سالک را از رسیدن به حق مانع می‌شود و از او قطع انانیت می‌کند مخالف است نه با علمی که احیاگر باشد و زاینده تاریکی‌های حاصل از حجاب‌های منیت. یعنی خداوند از نظر عرفا برای هر



بشر زنده‌ای در زندگانی ظاهری دنیوی حیات دیگری نیز قرار داده به نام حیات طیبه که از زندگی باطنی او منشأ می‌گیرد و او حیاتی به جز حیات طبیعی نیز دارد که در همین سرای می‌توان به آن رسید. اما رسیدن به حیات طیبه با ذکر خداوند و عمل صالح و ترک علایق دنیوی و مراحل همراه است. آنچه مسلم است این است که این حیات طیبه با طی طریق از مراحل گوناگونی حاصل می‌شود و نیز به اسباب و لوازم درونی و بیرون هر دو نیازمند است.

برای لوازم درونی آن می‌توان از صدق و اخلاص در توبه نام برد و برای لوازم بیرونی، بهره‌وری از انسان‌های کامل و اولیای الهی که در این هر دو نیاز به قلبی تهذیب‌یافته و نورانی داریم؛ نوری در مقابل آفات این حیات و مسبب موت قلبی، یعنی کفر (پوشاندن حق) از روی غرور و جهالت، چراکه زائل‌کننده اخلاص و صدق می‌شود. پس، از آثار اسم حی، نورانی شدن دل و زنده گردیدن دل است به نور خدایی. توفیق توبه نور یافتن است و حفظ نورانیت و کسب نور بیشتر:

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق      ثبت است بر جریده عالم دوام ما

بعد از مقام توبه، اسم الحی در مقام زهد و ورع، باعث زنده شدن دل سالک تائب می‌شود و نیز فرد سالک تحت تأثیر اسم «الهادی» واقع می‌شود، یعنی تحت وجود مطلق حیّی که ما را هدایت می‌کند. از نظر خواجه عبدالله، باب بعد از توبه محاسبه است. لذا چون در مشترکات مقامات زهد و ورع را به عنوان دومین مقام ذکر کرده‌ایم پس محاسبه وی را لازم ورع می‌دانیم، چراکه در آن باب، خواجه با آیه مبارکه ۱۸ از سوره حشر آغاز می‌کند که می‌فرماید «ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا پروا کنید و هر کس باید بنگرد که برای فردای خود چه فرستاده است و تقوا پیشه کنید که خدا بر هر آنچه می‌کنید آگاه است».

چون دو بار در این آیه شریفه می‌فرماید "اتقوا الله"، یعنی امر تقوا را سفارش می‌کند و ورع به تقوای بسیار گفته می‌شود می‌توان آنها را مرادف هم گرفت. تقوا می‌تواند جمعی و فردی باشد و از تقوای فردی به عنوان محاسبه نام می‌برند. چون آنچه مد نظر خواجه است کمال تقواست، پس باید هر چه خواسته غیرخدایی است کنار گذاشت و بی‌تعلق خاطر شد. در کشف الاسرار ذیل این آیه می‌گوید: «راه‌روندگان تقوا را سه قدم است. قدم نخست شریعت که تن را روشن می‌کند. منزل روندگان تن بهشت است و

منزل روندگان دل نشیمنگاه راستی است و منزل جان عند ملیک مقتدر است که در حضور بارگاه کبریایی است» (انصاری، ۱۳۷۰). البته در ابواب، باب هفتم خواجه از آیه و «فثیابک فطهر» از ورع صحبت می‌کند. ورع نیز به معنای پرهیزگاری است و با تقوا می‌آید، اما شدت و درجه بالاتری دارد. هرچند تقوا ترک منهیات است و انجام طاعات ولی ورع بعد پرهیزگاری آن است. به عبارتی نه تنها از حرام دوری می‌کند از هر چیز شبهه‌ناک نیز دوری می‌کند. پس ورع به مفهوم پاک‌سازی دل از پلیدی و وابستگی به محرمتا چه در شریعت و چه در طریقت و چه در حقیقت است.

اگر از جمع دو آیه قبلی به اسامی تلویحی «السَّمِیعِ وَ البَصِیرِ» توجه کنیم می‌توانیم بگوییم دقت به اسم «الحی» در سالک در وادی ورع باعث می‌شود تا به نور تقوا آراسته گردد. ابتدا تقوای از قبایح شرعی، و سپس تقوای مباهات و بالأخره پرهیز از تباهی وقت و دفع و نفی خواطر پریشان‌کننده. و سالکی که به این منزل رسید می‌داند که خداوند بصیر بالعباد است. اول در محاضره به علم‌الیقین این را می‌یابد، بعد در درجاتی از مکاشفه به عین‌الیقین بدان می‌رسد و بالأخره در خواص با مشاهده یا حق‌الیقین این اسم و صفت الاهی را درمی‌یابد. آنکه در مرتبه علم‌الیقین است در بحث ما تعلق یا همان نیاز کامل سالک به خداوند مَثان دارد. چون او را جامع اوصاف کمال و جمال می‌داند. گویی این نیاز وی را سوق می‌دهد به انجام شریعت و دقت‌های بیشتر به رسیدن به شناخت وسیع‌تر (تعلق و تحقق).

### اسماء النور، الله، الرحمن الرحیم در مقام ورع

طباطبایی در تفسیر سوره نور برای معنای نور چندین وجه برمی‌شمرد که ابتدا نور خداوند است. به ایمان و علم و همه کمالات الاهی که به صورت الاهی به بشر نیز تا حدودی اعطا گردیده، نور می‌گویند. تأثیر نور برطرف‌کنندگی حجاب و موانع وصول به حق نیز هست. حال می‌خواهد این حجاب‌ها ظلمانی باشند یا نورانی.

در مقام ورع، سالک می‌کوشد حجاب‌های شک و شبهات ظاهری و باطنی را با قرار گرفتن در تحت تأثیر و استفاده از اسمای الاهی النور و یا شاید الظاهر، کنار بزند. در این طریق با مراقبه و ندیدن مشاهده دانایی‌های خود می‌کوشد خواطر ذهنی را در مقامات عالی‌تر از خویش دور کند و این سببی است تا حجاب‌های نورانی را که ممزوج با تجلیات ذاتی هستند به تدریج مرتفع سازد. البته سعی در این راه باید سبب گردد تا

سالک از درجه مبتدیان دارای ورع، خود را به درجات متوسطان و خاصان برساند؛ یعنی از تعلق به تحقق به صفت طهارت که خود نور است برسد. از هرچه کدورت است پاک گردد تا عین‌الیقینی شود. شناخت یقین‌آور و مکاشفه‌های صوری و معنوی از آثار این مرتبه است. سالک دارای زهد و ورع با ذکر "السمیع" و "البصیر" می‌آغازد و در تخلق بدان همراه با تنزیه مقام رب می‌کوشد.

هرچند این دو اسم جزء اسمای هفت‌گانه (سبعه) محسوب می‌شوند، اما گویا در تمام مراتب حضور و اسمای دیگر را تحت تأثیر دارند؛ تنها در مقام توبه و ورع نمود بیشتری می‌یابند.

بصیر صفت مشابه و به معنای بینایی همیشگی است یا به معنای بینایی و دانایی است. بصیر در مورد خداوند همان مبصر یا اسم فاعل است که به همه چیز می‌نگرد و هیچ چیز از قلمرو بینایی او دور نیست. سمیع در مورد خداوند یعنی که رازها و نجوهای همه را می‌شنود حتی تمام گفت و شنودهای پنهان و آشکار را، گاهی هم به معنای پذیرفتن و اجابت کردن می‌آید. گاهی سمیع و بصیر در کنار علیم به کار می‌رود و برخی علیم را شامل سمیع و بصیر هم می‌دانند. گفته می‌شود عبد بصیر یا آن‌گونه خدا را عبادت می‌کند که گویا خداوند او را می‌بیند و این عبادت مشبیه است و یا چنان او را بندگی می‌کند که می‌داند و علم دارد که خدا او را می‌بیند که این عبادت منزّه است و یا خدا را عبادت می‌کند به وسیله خود او یعبد الله بالله و این همان عبادت علمای بالله است.

سمعانی، ذیل اسم السمیع البصیر می‌نویسد: «چون مؤمن صادق به صدق اعتراف کرده که حق - جل جلاله - سمیع و بصیر است باید ظاهر را بر مواظبت وقف کند و باطن را بر مراقبت بدارد. به ظاهر بر اعمال مواظبت بود و به باطن احوال سر را مراقب باشد». (سمعانی، ۱۳۸۴: ۱۹۶ و ۱۹۷)؛ از آنجایی که خواجه عبدالله با آیه ۱۱ حجرات، مبحث توبه خود را شروع کرده (من لم یتب فاولئک هم الظالمون) پس اسامی الحکیم العدل و العادل و القهار به ذهن می‌رسند.

### اسمای الاهی و مقام تفکر

اگر به تقسیم‌بندی خواجه در قسم‌البدایات باب تفکر هم توجه کنیم سه رتبه می‌بینیم: ابتدا تفکر در توحید (تنزیه حق از شریک) بعد تفکر در لطایف صنع خداوند و بالأخره در معانی اعمال و احوال اندیشیدن است. در تفکر در توحید، ابتدا تمسک به علم ظاهری است؛ الحركه من المبادی الی المراد. این توحید عامه است، یعنی اکتفا به اقرار بر وحدانیت حق که در مرحله بعد تبدیل می‌شود به فکر به لطایف مخلوقات یا علم به حقایق اشیا و خواص و اوصاف و احکام آنها بر طبق شرع یا همان حکمت که متوسطان در آن می‌اندیشند و در لطایف و ارادات و تجلیات فکر می‌کنند. در سومین رتبه، خاصان به اشراقات لوازم توحید صفات و ذات بر قلب تفکر می‌کنند. در همان عقل نورانی شدن به تجلیات الاهی.

بنابراین، فرد از علم‌الیقین به حق‌الیقین و سپس به عین‌الیقین دست می‌یابد که همان تخلّق است به اسما و صفات حق یا مشاهده‌ای که قشیری از آن نام برده بود. هر یک از این افراد رهرو در مرتبه خود می‌توانند احوالی داشته باشند که با رسوخ در نفسشان تبدیل به حال مداوم گردد و مقام آن دوره را کسب کنند و در مقام عالی‌تر تمام مقامات دانی را نیز باید در خویش حفظ کنند. به عبارت دیگر، با تشبیه و تنزیه سعی در کسب و کاربرد اسمای الاهی کنند. ابتدا با ذکر زبانی و در زبان آن اسم و صفت را ملازم خود بداریم. سپس به قلب و جوارح سریانش دهیم تا به یاری خدا وجودمان به ذکر آن اسما و صفات منور گردد؛ یعنی تخلّقی که مد نظر بود. درباره تخلّق به تفکر دیده شد که فرد بصیر می‌شد به کشف علمی و صوری و بالأخره به توحید صفاتی می‌رسید. اما به کنه ذات حق نمی‌توان دست یافت و خواجه نیز در آن قسمت طبق سفارش شرع از تفکر در ذات منع کرده است. وی برای مرتبه تفکر به آیه ۴۴ سوره نحل اشاره کرده است: «و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهیم و لعلهم یتفکرون». شاید غور در تفسیر این آیه ما را به اسم تلویحی مد نظر خواجه در باب تفکر رهنمون می‌شود. در کشف‌الاسرار ذیل این آیه و آیه قبلش می‌گوید:

بدان که علم دین سه قسم است: علم شریعت، طریقت و حقیقت. شریعت آموختنی است و فرمود از اهل ذکر بپرسید. در مورد طریقت فرمود دنبال وسیله بروید و درباره حقیقت که یافتنی است، فرمود ما از خودمان به او آموختیم» و ادامه می‌دهد دو چیز است که دین را ستون و اصل اعتقاد

اسمای الاهی، مکیده‌ای سلوک عرفانی

است: کتاب و سنت. پیر طریقت گفت کار نه تنها کرد بنده دارد بلکه کار خواست خدا دارد. بنده به کوشش تنهایی خویش، نجات خویش کی تواند؟  
خواجه حافظ شیرازی هم گفته است که:

تکیه بر تقوا و دانش در طریقت کافری است راهرو گر صد هنر دارد توکل بایدش

(انصاری، ۱۳۷۰)

انصاری در کشف الاسرار شریعت را به استاد حوالت می‌دهد و طریقت را به پیر؛ و حقیقت را به خود (خداوند) حوالت می‌دهد. چون این سه علم به دست آید در دل نوری بتابد که او را بی‌قرار کند و چون این شناخت به دست آید او از درگاه نبوت به این تشریف تخصیص یافته که دانایان وارثان پیامبران یافته‌اند.

ابن عربی در فتوحات مکیه در معرفت و شناخت حال قطبی که منزلش «و اصبر لنفسک مع الذین یدعون ربهم بالغداه و العشی یریدون وجهه و لا تعد عیناک عنهم» (کهف: ۲۸) است، می‌گوید: «بدان که خداوند را بندگانی است که احوال و افعالشان ذکر است که بدان به سوی خداوند تقرب می‌جویند و از علم به خدا، چیزی را که جز آنکه چشیده نمی‌داند» و نتیجه می‌گیرد هر ذکری را نتیجه‌ای است که ذکر دیگر را نیز و چون انسان اذکار الاهی را بر خویش عرضه کند، از آنها هر آنچه را که استعدادش اقتضا می‌کند، می‌پذیرد. بنابراین، نخستین فتح و گشایش در ذکر برای او قبولش است مر آن راه، سپس پیوسته همراه با انقباس بر آن مواظبت دارد، در این صورت نه در بیداری و نه در خواب، نفسی از او بیرون نمی‌شود مگر بدان، به سبب فنایش در آن (ذکر). حال سالک تا هنگامی که این گونه نشده است، او صاحب هیچ نمی‌باشد.

علی (ع) نیز در خطبه ۲۲۲ نهج البلاغه درباره آثار ذکر می‌فرماید: «خداوند ذکر را جلایی برای قلبها قرار داد و با ذکر گوش‌هایی که سنگین شده بود، خواهد شنید و چشم‌های نابینا خواهد دید»؛ و باز می‌فرماید: «خداوند بندگانی دارد که در ذات عقول ایشان با آنان تکلم می‌نماید و در گوششان نجوا می‌کند!». تکلم از اسمای صفات سبعة بود. بنابراین، مداومت بر اسمائی که تحت سفرهای سلوکی توبه و تفکر و زهد (ورع) و فقر و صبر و توکل و رضا به دست می‌آیند می‌توانند سبب تعلق و تحقق و تخلق به صفاتی از جمله سمیع و بصیر گردند که با توجه به تنزیه لازم از اسما و صفات حق، در

سالک حالی را به مقام تبدیل کنند و از تجلی فعلی او را به تجلی اسمائی و صفاتی و بالأخره ذاتی برسانند.

### فهرست منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۸۳). *کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی*، ترجمه و شرح: علی زمانی قمشه‌ای، تهران: مطبوعات دینی، چاپ اول.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۸۱). *فتوحات مکیه*، ترجمه و تعلیق: محمد خواجه‌وی، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۸۷). *انشاء الدوائر و عقلة المستوفی*، مؤسسه نشر شمس تبریزی.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۰). *کشف الاسرار*، تهران: امیرکبیر.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۸۹). *منازل السائرین*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۸). *تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید*، به کوشش: احمد میبیدی، انتشارات اقبال، چاپ ششم، ج ۱ و ۲.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۶۲). *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ سوم.
- سمعانی، شهاب الدین ابوالقاسم احمد بن ابی مظفر (۱۳۸۴). *الارواح فی شرح الاسماء الملك الفتحاح*، تصحیح و توضیح: نجیب مایل هروی، تهران: علمی - فرهنگی، چاپ دوم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۳). *ترجمه تفسیر المیزان*، مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). *رسائل توحیدی*، ترجمه و تحقیق: علی شیروانی، به کوشش سید هادی خسروشاهی قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۲). *اصطلاحات عرفانی رساله قشیری*، به کوشش: عبدالرضا مظاهری، تهران: عقیل.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱). *فکوک*، ترجمه: محمد خواجه‌وی، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول.
- قیصری، داوود بن محمود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، به کوشش: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار، چاپ چهارم.
- محقق، محمدباقر (۱۳۸۰). *اسما و صفات خدا فقط در قرآن*، انتشارات اسلامی، ج ۱ و ۲.

اسامی الاهی، کلمه‌های سلوک عرفانی

■ میبیدی یزدی، قاضی کمال الدین میر حسین بن معین الدین (۱۳۷۹). شرح دیوان منسوب به امیر المؤمنین علی بن ابی طالب (ع)، مقدمه و تصحیح: حسن رحمانی و سید ابراهیم اشک شیرین، تهران: میراث مکتوب، چاپ دوم.

### پی نوشت

۱. مطالب این بخش عمدتاً با نظر به کتاب منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری نگاشته شده است.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی