

بررسی سیر تحول اسماءِ جلالی در متون عرفانی قرون چهارم و ششم (مطالعه موردی در کشف‌المحجوب و روح‌الارواح)

کتابون کتبه*

دکتر ناصر نیکوبخت**

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

دکتر انسیه خزعلی

استاد زبان و ادبیات عرب دانشگاه الزهرا

دکتر حسینعلی قبادی

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

۱۳۵ در این پژوهش، به روش توصیفی - تحلیلی و با بررسی آثار مشخص شده، ابتدا به جست-
جویی مختصر در تاریخچه کاربرد اسماء‌الله در آثار منثور عرفانی و سیر در نظریات عارفان
در این باره و تقسیمات آن، خصوصاً اسماء جمالی و جلالی پرداخته شده و سپس در مبحث
اصلی پژوهش، در دو اثر برجسته عرفانی متعلق به قرون چهارم و ششم، کشف‌المحجوب
هجوی و روح‌الارواح سمعانی، چند اسم جلالی پروردگار از قبیل عزیز، ملک، غنی و جلیل،
نتایج تجلیات و غلبه این اسماء بر باطن سالک، تفاوتها و شباهتهای کارکرد آنها از دید این دو
نویسنده عارف، شبکه اندیشه‌گانی آنها و جنبه‌های بلاغی به‌کارگرفته‌شده در نگارش این دو
متن، مورد بررسی قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر عرفانی اسماء‌الله، اسماء جلالی، روح‌الارواح، کشف‌المحجوب

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۲/۸ تاریخ پذیرش: ۹۸/۸/۲۶

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی تربیت مدرس

** نویسنده مسئول n_nikoubakht@modares.ac.ir

۱. مقدمه

۱-۱ طرح مسئله

از جمله نکات بسیار مهم در باب کرامت و ارزشمندی انسان در میان مخلوقات، ارتباط او با اسماء الله است. در قرآن کریم یادگرفتن و یاددادن اسمهای الهی با مسجود شدن آدم ارتباط دارد و عارفان بزرگ در این زمینه و از ارتباط با اسماء نتیجه گرفته‌اند که انسان بر سایر آفریده‌ها برتری دارد. پس از مبحث وجود، که از مهمترین مباحث عرفانی در میان عرفا به شمار می‌رود، یعنی تأکید بر وجود مطلق و اشاره به مظاهر کثرت و نیز موضوع وحدت وجود در آراء صوفیانه، مبحث کلیدی دیگر در تفکرات عارفان، موضوع اسماء الله است که از امهات مسائل در زمینه وجود پروردگار است. این مبحث، ریشه در قرآن کریم دارد و برگرفته از احادیث و برداشتهای عارفان و فیلسوفان و متکلمان است. مقوله اسماء الهی 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 توجه و کندوکاو قرار داده و در هر موردی از مباحث خویش، آن را پایه و زیربنای سایر آموزه‌ها و مطالب عرفانی قرار داده‌اند.

اسماء حسنی الهی، تجلیات ذات ربوبی‌اند که در قوس نزول، موجب پدیدآمدن مظاهر و صور، و در قوس صعود، منشأ اشراقات و مکاشفات عرفانی می‌شوند. بدین سبب این اسماء، هم از جهت وجودشناسی، خداشناسی و جهان‌شناسی، و هم از جهت شناخت‌شناسی و سلوک اهمیت دارند.

بر اساس مبانی عرفانی، اسم الهی عبارت از ذات یا صفتی متعین از صفات و تجلی‌ای از تجلیات است. هرگاه ذات حق با صفتی معین جلوه کند، اسمی از اسماء از آن پدید می‌آید، مثلاً از تجلی خداوند با رحمت و واسعة او اسم «الرَّحْمَن» پدید آمده و از تجلی او با رحمت خاصه کمالی، اسم «الرَّحِیم» پدید آمده و از تجلی حق با وصف انتقام، اسم «الْمَنْتَقِم» ظهور یافته است (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۳).

عارفان، اسماء الهی را از جهاتی گوناگون تقسیم‌بندی کرده‌اند که گاه با تقسیم فیلسوفان و عالمان علم کلام مشترک است، نظیر تقسیم به اسماء ثبوتی، سلبی و غیره؛ اما در بعضی موارد و بویژه برحسب درجات، تقسیماتی خاص دارند، از قبیل اسماء

بررسی سیر تحول اسماءِ جلالی در متون عرفانی قرون چهارم و ششم

تربیه‌ی و تشبیه‌ی، اسم اعظم و ارکان امهات اسماء، اسم مستأثر و غیر مستأثر، اسماء جلال و جمال، اسماء ذات و صفات و افعال، اسم متصل و منقطع الظهور و غیره. بنابراین با توجه به جایگاه ارزنده اسماء در حوزه عرفان نظری اسلام، به نظر می‌رسد تحقیق و مطالعه آن بیش از سایر مباحث ضروری می‌نماید، چرا که این مسأله از پر دامنه‌ترین مقولاتی است که حجم وسیعی از گفتگوها 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؛ بویژه اسماء جمالی و جلالی که در مباحث عرفانی و عرفان عاشقانه جایگاه خاصی دارند. در این پژوهش اسماء جلالی العزیز، الغنی، الملک و الجلیل که در اندیشه‌های عرفا از مقام ویژه‌ای برخوردارند و ایشان بسیار این اسماء و آثار آن را مورد بررسی قرار داده‌اند، مورد تحقیق قرار می‌گیرد.

۱-۲ ضرورت تحقیق

در این تحقیق، اهمیت قرن چهارم در پی‌ریزی آثار منشور عرفانی، سبب انتخاب آن شده و اثر زیربنایی ارزشمندی چون کشف‌المحجوب، که از قدیمی‌ترین و معتبرترین کتب زبان فارسی با موضوع تصوف در این قرن است، مورد تحقیق قرار گرفته است. از دیگر سو، قرن ششم، دوره اوج و انسجام اندیشه‌های عرفانی است و شاهد گستردگی عرفان عملی و پیدایش فرق و مکاتب گوناگون صوفیانه و عرفانی در این قرن هستیم. در این قرن، همچنین کتاب روح‌الارواح، که تنها کتاب مستقل در شرح و تفسیر عرفانی اسماء‌الله است، به زیور نگارش آراسته شد. این اثر به لحاظ جایگاه ویژه‌اش در میان آثار ادبی - عرفانی و در بین شروح صوفیانه، جهت تحقیق و مقایسه با کشف‌المحجوب انتخاب شده است. این دو اثر، علی‌رغم محتوای کلی و مشترک عارفانه، در دو طیف متفاوت عرفان زاهدانه و عاشقانه پرداخته شده‌اند و جای مقایسه فراوانی دارند.

اسماء الهی از حیث تأثیر به‌سزایی که در شناخت پروردگار از یک سو و واسطه قرار گرفتن در طریق معرفت انسان نسبت به خداوند از سوی دیگر دارند و بهره‌های فراوانی که از جنبه تربیتی و اخلاقی به سالک می‌رسانند و اهمیتی که در آداب عملی خانقاهیان و در سیر و سلوک و پرورش معنوی آنان داشته‌اند، جای تحقیق و پژوهش

بسیار دارند. علاوه بر این، در ریشه‌یابی اندیشه‌های صوفیانه در باب چگونگی تحویل کاربرد اسماء در متون عرفانی، جست‌وجو در متون مربوط ضروری می‌نماید. در این تحقیق، در باب نظریات کلی عارفان راجع به اسماء‌الله، چگونگی به‌کارگیری اسماء در متون منثور عارفانه، تحولاتی که در مبانی اندیشه‌های عرفا، پایه‌پای شکل‌گیری تصوف و عرفان در طی زمان به وجود آمده است و سیری که اسماء‌الله در کاربرد خود در آثار صوفیانه پیموده‌اند، بررسی‌هایی انجام شده و سپس در دو اثر برجسته کشف‌المحجوب و روح‌الارواح، تشابهات و تفاوتها از حیث نحوه تفکر نویسندگان آنها در مورد اسماء و به‌کارگرفتن آنها و به‌خصوص چند اسم جلالی مشخص شده و نیز چگونگی بهره‌گرفتن از سازه‌های ادبی و بلاغی در این دو متن، پژوهشی به عمل آمده است.

۱-۳ پیشینه تحقیق

تاکنون با این عنوان و در این باب پژوهشی انجام نپذیرفته است. تنها به شرح خود اسماء و انواع آن و تقسیمات و توصیفات آن و البته بیشتر ضمن شرح افکار و اندیشه‌های ابن عربی، در مقالات و پایان‌نامه‌ها پرداخته شده است.

به صورت اجمالی به چند نمونه از پژوهشهایی که در رابطه با اسماء الهی و پیرامون آن انجام شده است، اشاره می‌شود:

* اسم الهی در عرفان اسلامی، سعید رحیمیان، مجله نقد و نظر، بهار و تابستان ۱۳۸۶، شماره ۴۵ و ۴۶.

در این مقاله، نویسنده به بحث در توضیح اسماء و انواع آن پرداخته است و در آن از تاریخچه پیدایش و ورود اسماء به مباحث عرفانی و سیر تحولات آن سخنی به میان نیامده است.

* اسماء الهی از منظر امام خمینی، محمدمبین صادقی ارزگانی، مجله معرفت، تیر ۱۳۸۲، شماره ۶۶۷.

این تحقیق نیز صرفاً نقد و گفتوگو در باب نظرات امام خمینی در خصوص تعریفاتی است که ایشان در آثار خویش از اسماء داشته‌اند.

* تاثیر شناخت اسماء الهی در مسیر معرفت حق، صدیقه ابلق‌دار، میان‌رشته‌ای، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، زمستان ۱۳۸۴، شماره ۱۷۶ (علمی - پژوهشی).

بررسی سیر تحول اسماء جلالی در متون عرفانی قرون چهارم و ششم

در این مقاله، نویسنده به بررسی مباحث مربوط به انسان‌شناسی، نفس، سیروسولوک و قابلیت‌های متضاد در انسان پرداخته و ضمن آن به اسماء الهی نیز اشاره کرده است اما در باب سیر تحول کاربرد اسماء و نیز بررسی جنبه‌های ادبی متون سخنی نرفته است.

* منشأ کثرت اسماء الهی در تفسیر عارفان مسلمان، سید قوام الدین حسینی، مجله آیین حکمت، بهار ۱۳۹۴، شماره ۲۳، (علمی پژوهشی).

در این نوشتار، پس از اشاره به گونه‌شناسی اسماء و صفات، به تفسیری از عینیت ذات و راه‌هایی که عارفان در تحلیل کثرت اسمایی پیموده‌اند، اشاره شده است.

* معناشناسی اسماء الحسنی، صادق آینه‌وند، شهریار نیازی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، بهار و تابستان ۱۳۷۹، شماره ۱۵۳ و ۱۵۴، (علمی پژوهشی).

این مقاله نیز همانطور که از عنوان آن مشخص است، در باب معنی‌شناسی اسماء نگاشته شده است.

همانگونه که عنوان 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 به‌کارگیری اسماء و دیگر گونیهایی که از آغاز در متون متثور عرفانی از آنها بهره‌گیری شده است و تحول اندیشه‌گانی، تصویری و ساختارهای ادبی در عارفان و نویسندگان بررسی نشده است.

۴-۱ تاریخچه بحث در باب اسماء الله

موضوع و محور قراردادن اسماء الله و ایجاد بنایی بر اساس آنها، 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 مطرح شد که مسئله‌ای نیست که در سایه مبحث اسماء قرار نگرفته باشد. در این مسیر، او گستره اندیشه‌ها و دیدگاهش را بسیار وسعت بخشید و همانگونه که در «فصوص الحکم» می‌گوید: «عقد الخلائق فی الاله عقائد انا و انا اعتقدت جمیع ما اعتقدوا: مردمان مختلف درباره خدا، عقیده‌های مختلف داشتند، من به همه آنها معتقد شدم» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵). ابن عربی در تألیفات و نگاشته‌های مستقل بسیاری که در باب

اسماء 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 کتاب انشاء الدوائر به طرح نظریاتش درباره نامهای پروردگار پرداخته است. به اعتقاد وی وجود پروردگار را به دو اعتبار، یکبار در مرتبه احدیت ذات و بار دیگر در مرتبه جامعیت اسماء می توان مورد لحاظ قرار داد. در مرتبه جامعیت اسماء، امکان ارتباط میان واجب و ممکن هست و پروردگار در وجود ممکنات تجلی می کند و در واقع، عالم امکان به واسطه تجلی حق است که ظهور می یابد و تعین و تشخیص پیدا می کند. این ممکنات، هریک مظهري از اسماء خداوند و صفتی خاص را بروز می دهند و می توانند با توجه به نوع صفت یا صفات الهی، به مثابه اسمی برای آن صفت یا صفات باشند. به عنوان مثال، انسان که جامع تمامی کمالات امکان است، مظهر اسم «الجامع» خداوند به شمار می آید (ابن عربی، ۱۳۳۹: ۵۴). می توان تاریخچه موضوعیت و اهمیت اسماء الله و جایگاه آن در عرفان را به پیش از ابن عربی و پس از ظهور وی تقسیم کرد. پیش از وی اختلاف نظرهایی در میان صوفیه در باب اسماء الله و یکی بودن آنها با ذات، مسمی و صفات وجود داشته است. پس از اظهار نظریات محیی الدین عربی و پیروان وی، در قلمرو عرفان اسلامی و در آموزه های معرفتی، براساس اسماء الهی، مثلثی شامل هستی شناسی، جمال شناسی و انسان شناسی عارفانه ایجاد شد. بحث های کلامی و عرفانی در باب اسماء الله از دو دیدگاه نشئت گرفته است: یکی به لحاظ شناخت معنا بر مبنای اینکه این اسماء هریک چه مفاهیمی دارند و دیگر از دریچه شناخت وجود و اینکه چه رابطه ای میان صفات پروردگار با ذات او و میان اسم و مسمی است.

عارفان تأثیر پذیرفتن سالک مبتدی از اسماء را ملاک سنجیدن باطنش می دانند و در پی آنند تا میان درون سالک با یکی از اسماء الله رابطه ای بجویند و دلیل تعالی وی را در سیر و سلوک به واسطه القای اسماء الله به او گوشزد کنند (قشیری، ۱۳۶۱: ۶۰۳) و این 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. 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 صورتهای ملفوظ نمی‌نگرند و اسماء ملفوظ را از نفس اسماء جدا می‌دانند. آنان بر این عقیده‌اند 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 می‌دهند؛ 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 از طریق معرفت صفات و اسماء خداوند می‌دانند» (جیلی، ۱۳۰۴ق: ۱۷) و عقیده دارند بدون شناخت اسماء، راهی به معرفت عالم و حوادث آن نیست. ابن عربی و اتباعش بر این نظرند که خلقت عالم در نتیجه تقاضای ظهوریافتن اسماء بوده است و در عرفان نظری - که وی آن را به عنوان دانشی پدید آورد و بر مبنای آن، هستی را تفسیری عرفانی کرد - تمام جهان هستی مظهري از تجلیات حق است و این مظاهر به واسطه اسماء و صفات از بطون به ظهور آمده‌اند.

اسمائی که به اذن پروردگار مجاز به ایجاد اعیان شدند عبارتند از: حی، عالم، مرید، قائل، قادر، جواد و مقسط که اسماء ذاتند و به ائمه سبعة یا مفاتیح الغیب نیز مشهورند و از میان این اسماء، اسم «حی» به «امام‌الائم» معروف است (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۸۲).

دیگر از نظرات عارفان در این زمینه این است که هریک از ممکنات عالم مظهر یک یا چند اسم هستند بجز 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 که بر این تعلق گرفته است که انسان را چون آینه‌ای، مظهر تمامی اسماء نیکوی خود قرار دهد. از این جهت موضوع اسماء در اعتقاد عرفا با مبحث انسان‌شناسی عرفانی پیوند می‌خورد و صورتهای معرفتی و معنوی انسان با شناخت اسماء مرتبط می‌شود تا جایی که عرفا به این نظر قائلند 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) و به این واسطه 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 آنند 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 در صددند تا این نکته را که پیوندی کامل و تمام میان اسماء‌الله و سیر و سلوک عرفانی وجود دارد، بر کرسی اثبات بنشانند. البته حصول این مقصود و به‌دست آوردن این مرتبه، در گرو جذبه‌های پروردگار و کوشش سالک در زمینه اسماء‌الله است. این جذبه و کشش، همان تجلی اسماء است که هر سالکی به میزان ظرفیتش از آن نصیب می‌برد. تجلی اسم‌الله 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 تا ۱۵۵).

گفتنی است که سالک در سلوک عرفانی خود، می‌بایست به تجلی اسمائی متخلّق شود و این تخلّق 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 تخلّق و چگونگی آن در اسماء مختلف، صوفیه معتقدند که به اسم «الله» نمی‌توان متخلّق شد و حتی بعضی از آنان «متخلّق شدن به اسم الرحمن را هم در توانایی سالک نمی‌بینند» (سراج طوسی، ۱۳۸۱: ۱۹) و در مقابل، بعضی حتی تخلّق به اسم «الله» را نیز توجیه می‌کنند (جندی، ۱۳۶۲: ۵۸).

۲-۱ 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 مایه ابتهاج هستند، اسماء جمالی پروردگارند 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 غیره.

قیصری می‌گوید: ذات خداوند برحسب مراتب الهیت و ربوبیتش، صفات متعدّد و متقابلی را اقتضا می‌کند؛ همانند لطف و قهر، رحمت و غضب، رضا و سخط و غیر آن

بررسی سیر تحول اسماءِ جلالی در متون عرفانی قرون چهارم و ششم

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 «نقدالنصوص» 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 جلال است، متصف به صفات جمال است. صفات جمال و جلال به تعبیر علامه طبرسی در مجمع‌البیان، صفاتی است که: «استحقاق ان یوصف بما لا یوصف» است و پروردگار را صفاتی است که غیر او بدان وصف نمی‌شود (طبرسی، ۱۳۳۸ق، ج ۲: ۲۷). اسماء جلالی خداوند همچون جبار و اکبر از احاطه و استیلای تمام و کامل حق بر کل عالم خبر می‌دهند که هیچ موجود دیگری نمی‌تواند آنها را دارا باشد. صفات و اسماء جمال الهی، صفاتی ایجابی و اکمالی است و نشان‌دهنده مهر و مدارا و بخشش و بنده‌نوازی و دستگیری و یاری خداوندند.

نکته دیگر اینکه تقسیم‌کردن اسماء به جلالی و جمالی در قرآن نیامده است، اما عارفان برای بنا نهادن بینشهای خود از پشتوانه‌هایی چون قرآن و احادیث و با شیوه تأویل مدد می‌جویند؛ به عنوان نمونه، آیه: «و ما 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 مبسوطتان» (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 سمعانی در باب اسماء الهی خداوند در یک نگاه کلی

۳-۱ کشف‌المحجوب

هجویری، کشف‌المحجوب را در واقع به جهت آموزش تصوّف و عرفان و اصلاح طریقت آن و زدودن و پیراستن تصوّف از آنچه که نمی‌بایست باشد و مبرا کردن عرفا و صوفیان از شائبه‌های تهمت و آلیشهایی که به واسطه عملکرد ناصحیح بعضی از ایشان، دامن‌گیر آن شده بود، به نگارش در آورده است. این اثر، حاوی مسائل مهم عرفانی است که نویسنده ضمن بیان آراء خود، آراء 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 سنّت نیست؛ به عنوان 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 هرکسی به یکی از اسماء یا صفات او (خداوند) 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: «آنکه شاهد وی، جمال حق باشد اندر معرفت، پیوسته مشتاق رؤیت بود» (همان: ۴۲۱).

درباره متخلّق شدن انسان به اسماء و صفات خداوند، هجویری معتقد است که این مخالف با توحید است که اسماء و صفاتی که در بندگان تحت تأثیر اسماء و صفات خداوند ایجاد می‌شود، حقیقی باشد و متعلّق به خودشان شمرده شود. این اسماء و صفات در بنده مجازی است و حقیقت آن متعلّق به خداوند و تحت تملک اوست. در این مورد می‌توان به این اصل در علم کلام در اعتقادات اشاعره اشاره کرد که صفت خلق، محدث و مخلوق است و صفت حق، قدیم و خداوند، این صفات را در انسان خلق کرده است.

هجویری در جمع‌بندی اعتقاد گروهی از عرفا - که هیبت را درجه عارفان و عارف را پیوسته در مقام مغلوب بودن در آثار اسماء جلالی می‌دانند و انس را تنها با جنس جایز می‌دانند و گروهی دیگر از آنان که برعکس، هیبت و تجلّی اسماء جلالی خداوند را با عذاب و عقوبت و دوری توأم می‌دانند و انس و متأثر شدن از اسماء جمالی و

لطف و رحمت حق را ارجح می‌دانند و عاشقان پروردگار را از هیبت محفوظ می‌دانند (همان، ۵۵۱)، - 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 اسماء جلالی نظیر السلطان، متوجه نفس سالک است و هوای او و هدفش فنای صفات بشری، و تجلی اسماء 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 اسماء جلالی، نفس محبان را نابود می‌کند و با تجلی اسماء جمالی، سر آنان را بقا و ارزش و عظمت می‌بخشد (همان، ۵۵۲). وی با نظری معتدلانه، ضمن ابراز عقیده خویش و بی آنکه جانب‌گیری‌هایی از سر تعصب داشته باشد، نقش و جایگاه هر دو دسته را با حفظ ارزشها و مبانی اعتقادی‌شان شرح و مشخص می‌کند.

۳-۲ روح‌الارواح

روح‌الارواح، اثر سمعانی، همانگونه که از نام آن برمی‌آید، (روح‌الارواح فی شرح اسماء‌الملک‌الفتاح)، اثری است که دقیقاً به منظور تفسیر اسماء‌الله و شرح و تأویل عرفانی آنها به نگارش درآمده است و اگر به هر بخش از این اثر نگاهی انداخته شود، می‌توان نکات ظریف و دقیق صوفیانه و عارفانه در باب اسماء‌الله را به وضوح در عبارات آن 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 دقیق و 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 روح‌الارواح افکنده، بسیار چشم‌گیر است.

۴. بازتاب اسماء جلالی در آثار هجویری و سمعانی

۴-۱ عزیز

همانطور که اشاره شد، کشف‌المحجوب همچون تفسیر سمعانی در روح‌الارواح نیست که به گونه‌ای مجزاً و مشخص به شرح هر یک از اسماء پرداخته باشد و به‌طور پراکنده

و در لابه‌لای مباحث خویش اشاراتی به اسماء و آثار و نتایج غلبه هریک از آنها کرده است؛ از جمله درباره اسم العزیز در جایی از اثرش در شرح اصطلاح وقت می‌گوید: و از آن بود که چون شب معراج زینت ملک زمین و آسمان را بر وی عرضه کردند به هیچ چیز باز ننگریست بقوله تعالی: ما زاغ البصر و ما طغی (۱۷ / النجم)، از آنچه او عزیز بود و عزیز را جز به عزیز مشغول نکنند (هجویری، ۱۳۹۲: ۵۴۱).

وی عقیده دارد که وقتی بنده با تجلی اسم العزیز مواجه می‌شود باید که خود را تنها به عزیزترین چیزها مشغول کند، همچون رسول اکرم (ص) که در شب معراج عوالم بسیاری را بر دل او عرضه کردند و هیچ یک برای او عزتی نداشت جز آن عزیز. به عقیده هجویری در «حال»، که میان ماضی و مستقبل واقع شده است باید عزیزترین چیزها برای بنده، مشغول بودن به آن عزیز باشد.

در روح‌الارواح سمعانی در باب این اسم، چندین معنی برای واژه عزت و اسم عزیز پروردگار آمده است. وی العزیز را اسم غالبی می‌داند که هیچکس بر او غلبه نمی‌کند و او را قهر نمی‌کند؛ نیز، مفاهیم قادر و معز و بی مثل و منیع و حصین را از قول دیگران آورده است (سمعانی، ۱۳۶۸: ۴۶). سمعانی معتقد است که اسم العزیز خداوند حکایت از آن دارد که رسیدن به او ناممکن است و کسی که او را طلب کند قادر به درکش نخواهد بود و فرار از دست او ناممکن است (همان: ۴۶). در تجلی اسم العزیز به اعتقاد سمعانی به هیچ‌روی تلاش سالک بر مرد موحد عاشق، اثری و نتیجه‌ای در وصال و تقرب نخواهد داشت، چرا که: «فسبحانه من عزیز ضلت العقول فی بحار عظمته و حارت الالباب دون ادراک عزته و کلت الالسن عن استیفاء مدح جلاله و وصف جماله» (همان، ۴۷). سمعانی می‌گوید با ظهور اسم العزیز حق، نه تنها تقرب به ذاتش ناممکن است و نزدیکی به صفاتش عطف را افزون می‌کند و اضطراب را می‌افزاید، بلکه او نهایتاً قطره‌ای از شراب عزتش را به کسی نمی‌بخشد. نویسنده در شرح این اسم، عزت خداوند را با جلال او پیوند می‌دهد و در واقع بر جلالی بودن اسم العزیز تأکید می‌کند: «مطلوب جز مقصود نداند، جز مرادش ننماید. بر چهره خیال، رقم حقیقت کشد، همی از مهاب جلال بادی بجهد که همه پنداشت‌هاش را هباء منثورا گرداند» (همان، ۵۱). «به حق حق که عجز تو در مقابله جلال او بیشتر از عجز آن مور است در مقابله قوت آن

مار» (همان، ۴۱). «ولیکن چون سلطان جمال، آتش تیغ قهر جلال بی‌نیازی برکشد، جان صدهزار پروانه به جوی» (همان، ۴۸).

سمعانی بر این عقیده است که با غلبه اسم العزیز، حتی حضرت رسول اکرم (ص) که خداوند به وی خطاب کرده است: «انما خلقت ما خلقت لک» و «لولاک لما خلقت الافلاک»، نیز: «به آخر لوح فصاحت، موسی وار که «و القی الارواح» الواح بینداخت و لباس افلاس و عجز درپوشید و خرمن «انا افصح العرب» را به آتش بی‌نیازی «انت کما اثبتت علی نفسک» بسوخت» (همان، ۴۸) می‌رسد.

۲-۴ اسم الملک

در کشف‌المحجوب به مناسبت‌های مختلف اشاراتی به اسم ملک خداوند شده است و این اسم جلالی را هجویری در کنار غلبه و هیبت و نظایر آن آورده است. به اعتقاد هجویری، غلبه اسم الملک بر بنده به گونه‌ای است که تکلف بنده از آن ساقط می‌شود و در برابر این سلطه و غلبه، کسب و جهد بنده بی‌ثمر است (هجویری، ۱۳۹۲: ۵۴۸).

هجویری در توصیفی که از دو اصطلاح نفی و اثبات دارد، می‌گوید زمانی که اسم الملک تجلی کند سالک قادر خواهد بود با اثبات بقای حق، صفات بشریت را از خویش نفی کند (همان، ۵۵۴). وی عقیده دارد حتی زمانی که بنده، چیزی، از جمله اختیار حق را اختیار می‌کند، به واسطه تسلط و تملک حق بر وی و غلبه اسم الملک، همان اختیار کردن هم به اختیار حق است. می‌گوید: «از ابویزید (رضی الله عنه) پرسیدند که امیر که باشد؟ گفت: آنکه او را اختیار نمانده باشد و اختیار حق، وی را اختیار گشته باشد» (همان، ۵۶۴).

در روح‌الارواح، سمعانی ذیل اسم الملک آورده است: «مالک و مالک‌الملک و ملک‌الملک و ملک و ملک او راست علی‌الحقیقه و مالک مطلق اوست ... قدرت بر انشاء و ابداع و آفریدن است و این صفت حق است جلّ جلاله (سمعانی، ۱۳۶۸: ۱۳). این اسم جلالی را سمعانی با هیبت و هیمنه بسیار توصیف می‌کند و از رعب و خوفی سخن می‌گوید که غلبه آن در دل سالک می‌افکند و آن را به جلال حق مرتبط می‌کند:

... پس ندا در دهد که لمن الملک الیوم تا که را زهره آن بود که این خطاب را به جواب، پیش آید تا هم جلال احدیت، جمال صمدیت را پاسخ دهد و هم عزّ قدوسی، کمال سبوحی را جواب کند که لله الواحد القهار (همان، ۱۴).

«هرکه جلال حق بدانست، به اذلال خلق ننگرید، مقصدش درگاه الله بود ... سایح بحر جلال سبوح بود» (همان، ۱۴).

در سراسر این باب در شرح اسم الملك، سمعانی از ذلّ و عجز و مملوکیت بنده سخن می‌گوید و از شدت غلبه و سلطه مالک حقیقی که او را می‌دارد تا مراد او بر مراد خود مقدم بداند و لوح دعاوی را بشکند و کبر و منی را از خود رفع کند. در تعبیر بسیاری که سمعانی در توصیف اسم الملك خداوند به آنها پرداخته و آنها را مطرح کرده است - که همگی از نتایج و آثار غلبه این اسم جلالی حق به حساب می‌آید - می‌توان ناگزیر بودن بنده در برابر چاره‌ها و گزیرهای پروردگار، هباءً منثور گردیدن تمام عالم در برابر حقیقت مالکیت او، ننگ‌داشتن بنده از تذلل در برابر هر مخلوق دیگر و فرورفتن در فقر و نیازمندی در برابر غنای مطلق خداوند را دریافت.

۳-۴ الغنی

در باب اسم غنی خداوند و صفت غنا در او و در مقابل، صفت فقر و اسم فقیر در بندگان، در جای‌جای کشف‌المحجوب بحث شده است، ضمن اینکه نویسنده فصل جداگانه‌ای را به توصیف «فقر» اختصاص داده است که در آن ضمن شرح فقر و چگونگی حالات آن در بندگان، به توضیح غنای خداوند و اسم الغنی هم می‌پردازد. باب فقر که دومین باب این کتاب است، با ذکر آیات و روایات و سخنانی از بزرگان آغاز می‌شود. هجویری غنی بر حقیقت را خداوند می‌داند و غنا را نامی سزاوار برای حضرت حق می‌داند که خلق مستحق آن نیستند. به نظر او می‌توان به مجاز، کسی را غنی خواند اما این غنی، آن غنی بر حقیقت که خداوند است، نیست. غنای بنده به واسطه وجود اسباب و غنای پروردگار بدون سبب است. سپس نتیجه می‌گیرد که پس اشتراک در صفت، بین حق و خلق مردود است و زمانیکه در ذات نمی‌توان با پروردگار شبیه و نظیر بود، پس در صفت نیز جایز نیست و وقتی در صفت، مشارکت روا نیست، پس در اسم هم قطعاً نمی‌توان مشابهت داشت و نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که غنا درباره خداوند، یعنی اینکه به کسی و چیزی نیاز ندارد و هرچه بخواهد بر انجامش تواناست (هجویری، ۱۳۹۲: ۳۲).

به عقیده هجویری با تجلی اسم الغنی خداوند، بنده به غنایی می‌رسد که بتواند معیشی فراهم کند یا به مسرتی برسد یا از آفتی برهد یا به مشاهده‌ای آرام بگیرد و تمام

اینها در دگرگونی و تغیر است و پابرجا نیست و در تهایت عجز و تذلل بنده را در برابر غنای پروردگار به او می‌نمایاند. او در ادامه به آیات: «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله» (فاطر / ۱۵) و «والله الغنی و انتم الفقراء» (محمد / ۳۸) اشاره می‌کند.

هجویری تأکید بسیاری بر این مسئله دارد که اسم غنا بر بنده به هیچ‌صورت درست نمی‌آید زیرا موجودی که به خود بقا ندارد، نمی‌توان بر آن نامی نهاد، نه اسم غنا و نه حتی اسم فقر. او می‌گوید متاع و دارایی، تماماً متعلق به خداوند است و زمانی که او با اسم الغنی خویش بر بنده تجلی می‌کند، بنده هر آنچه را دارد ترک می‌کند و هرگونه مالکیتی را از خود کنار می‌گذارد و در اینجاست که غلبه اسم غنی موجب می‌شود شرکت و مماثلت میان او و پروردگارش از میان برود و به مقامی برسد که از هر دو اسم فقیر و غنی بی‌نیاز شود (همان، ۳۴-۳۸).

در روح‌الارواح، سمعانی در کنار اسم الغنی، اسم المغنی را نیز به معنای بی‌نیاز و بی‌نیازکننده، آورده است، یعنی خداوندی که خود بی‌نیاز است و با اسم المغنی خویش بر بنده تجلی می‌کند و او را بی‌نیاز می‌گرداند: «در توصیف بی‌نیازی‌اش همین بس که اگر اعمال همه صدیقان اولاد آدم از ازل تا ابد طاعات تمام قدیسان آسمان را جمع کنند در برابر ذوالجلال و غنای او ذره‌ای ارزش ندارد» (سمعانی، ۱۳۶۸: ۵۷۴).

سمعانی در شرح اسم الغنی خداوند، به بیشترین نکته‌ای که بسیار بر آن تأکید می‌ورزد، ذلت و خواری آفرینش و به‌خصوص انسان در برابر استغنائی حق است. به نظر وی، اسم الغنی خداوند رابطه نزدیکی با اسم الکریم و اسم العزیز او دارد و در چند جای کلامش در باب اسم غنی، به عزت و کریمی خداوند اشاره می‌کند، گویی که این عزت است که منجر به غنا شده است و از سر غنا و بی‌نیازی است که می‌بخشد و کرامت می‌کند: «آن ذلیلی غواص بین و آن عزیز غوهر بین، غواص، پای‌افزار طلب در پای کرده و صدف بر سریر عز خویش تکیه زده می‌گوید هرکه را بایست ماست، خود بر ما می‌آید ...» (همان، ۵۷۵).

عز او صفت اوست، غنای او نعمت اوست. قطره‌ای از دریای عز او صدهزار سفینه عقل بشر را برهم شکند، کجا علم و کجا عقل و فهم و وهم، زهره آن دارند که پیش عزت او باز شوند، پیش صفت او که باز شود، هم به فضل صفت او باز شود. هرکه در پناه عقل بوالفضول رفت و در صفت عز پیش آمد، او را نومید بازگردانید و هرکه در پناه فضل او رفت، بُرداُبرد او به علین رسید (همان، ۵۷۵).

ای درویش، به قطع بدان که او هرکه را چیزی داد رایگان داد و هرکه را ایمان داد، رایگان داد و هرکه را آمرزید، رایگان آمرزید، همه عالم چیز ستاند و او چیز بخشد... ما را کرم فراوان است، بفرماییم تا بخواهید (همان، ۵۷۷).

«کریم آن بود که ناستحقاق دهد، کریم نبود که به استحقاق دهد؛ زیرا که استحقاق سببی موجب است و هرکجا سبب موجب آمد، دین آمد و گزاردن اوام او از کرم نبود» (همان، ۵۷۶).

می‌توان گفت اینکه در روح‌الارواح، اسم‌المغنی در کنار اسم‌الغنی پروردگار آمده است و سپس در جای‌جای این باب از بخشندگی و کریم‌بودن پروردگار سخن رفته است و از عطاها و بخششهای او که بی‌شمار و بدون استحقاق بر بندگان نثار می‌شود، چه طلب کنند و چه طلب نکنند، صحبت شده است، به این مسئله باز می‌گردد که سمعانی معتقد است خداوند بی‌نیازکننده با کرامتها و بخشندگیهای خود و عطاکردن به فضل، آن‌چنان بنده را بی‌نیاز می‌سازد که از توسل به غیر، مبرا شود و اندک چشم‌داشتی به کسی جز خداوند نداشته باشد و در واقع آن بنده، خود به گونه‌ای مظهر اسم‌الغنی شده باشد.

۴-۴ جلال (اسم‌الجلیل)

در شرح این اسم، باید به این نکته اشاره کرد که در آثار عارفان، عموماً سخن از جمال و جلال خداوند و دو اسم جمیل و جلیل در کنار یکدیگر و با کاربردی همزمان آمده است.

هجویری در کشف‌المحجوب، در چندین عبارت از جلال و جمال حضرت حق سخن به میان آورده است و به آثار گوناگون غلبه این اسماء بر دل سالک، به صورتی غیرمستقیم اشاره کرده است. وی در ضمن توضیح دو اصطلاح محاضره و مکاشفه و بیان تفاوت میان این دو، 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 بیفزودند و چون با غلبه اسم جلال، نه روی اعراض داشت و نه امکان اقبال، متحیر شد (هجویری، ۱۳۹۲: ۵۴۸). در اینجا هجویری، ظهور اسم‌الجلال را مقرون به محبت و تحیر می‌داند. در جایی دیگر، شرط عدم طبع و نفس را در نماز، اثبات جلال حق و غلبه این اسم بر

بررسی سیر تحول اسماءِ جلالی در متون عرفانی قرون چهارم و ششم

نمازگزار می‌داند و معتقد است که زوال هر گیری (از جمله طبع و نفس) در نماز، با ظهور جلال حق، امکان‌پذیر است (همان، ۴۴۳).

در بخشی دیگر، جلال را با خوف مرتبط می‌کند و خوف را چون آتشی می‌داند که بنده‌ای را در ظهور مقام جلالی می‌سوزاند و حیا را همچون نوری، که با رسیدن به اسم جمال او را برمی‌افروزد و مدهوشش می‌کند و در سکر فرو می‌برد. به نظر هجویری کشف پرده‌های جلال و آشکارشدن این اسم بر بنده منجر به خوف می‌شود که توبه‌ای دارد و این توبه زمانی صورت می‌پذیرد که این کشف انجام پذیرفته باشد و نظاره‌گرشدن به اسم الجلال خداوند، حیایی دارد که این حیا و توبه آن، پیامد ظهور این اسم است (همان، ۴۳۷).

به اعتقاد هجویری، دو وصف کلی از اوصاف خداوند را جمال و جلال دربر می‌گیرد (بجز کمال). 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 (که محل ظهور اسم جلال واقع شده است)، دلش آکنده از هیبت است. اما در اینجا به نظر هجویری، حتی زمانی هم که اسم جلال متجلی می‌شود و منجر به نفرت از اوصاف بشری در سالک می‌شود، در نتیجه تأثیر محبت است و جز به چشم محبت الهی، کسی قادر به خرق پرده‌های اوصاف بشری خویش نیست و وی در 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 جلال خداوند به میان می‌کشد و می‌گوید زمانیکه 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). تشبیه جلال خداوند به آتشی که می‌سوزاند و فانی می‌کند، در تعبیرات هجویری و سمعانی زیاد استفاده شده است.

در قسمتی دیگر، هجویری تفاوت دیگری میان اسماء جمال و جلال بیان می‌کند و آن اینکه پنداشتها از سر آدمی از یک طریق بیرون می‌رود و آن، رؤیت جلال حق یا جمال اوست. سپس می‌گوید هر پنداشتی که در سر بنده باشد با تجلی اسم جمال فانی

می‌شود اما در رؤیت و تجلی اسم جلالی، اصلاً پنداشت، اجازه سربرداشتن و ایجاد نمی‌یابد و سرانجام اینکه هجویری در کاربرد اسم جلال و در ذکر آثار آن بر دل بنده، به کرات از حیرت و هیبت و تسلط حق سخن می‌گوید و اینکه چنین بنده‌ای خود را از پروردگار دور نمی‌بیند و برای وصل او هم راهی نمی‌یابد و خشوع بر خشوع در باطنش زیاد می‌شود (همان، ۱۵۵).

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 حسرتا برکشیدن، خونین‌جگر شدن، غارت‌شدن سرمایه و از این دست تعبیر 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 اسماء دیگر نیز، 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 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 رب است که به وی مجال سخن گفتن داده و حزن و اندوه او را کنار زده است (همان، ۵۳۱). وی همچنین محرومیت بندگان را نتیجه رانده شدن حکم جلال خداوند و تجلی اسم جلال می‌داند و نادیده گرفتن خطاهایشان و به عطا رسیدن آنها را به واسطه حکم جمال و تجلی این نام می‌داند (همان، ۵۰۸). آنجا که جلال احدیت تجلی کند، اثری از بنده نیست و به مکانی که نور جلال او بتابد، بنده راهی به آنجا ندارد (همان، ۱۸۶).

سمعانی در قسمتی دیگر، در اثنای اشاره به ماجرای «آرنی» گفتن موسی، به این نکته می‌پردازد که وقتی موسی تقاضای دیدار از حضرت حق کرد، خداوند 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 فرو کشاند:

چون مقدمات صدمات جلال و مطارد آیات جمال از عالم تجلی در ظهور آمد، آن کوه به زمین فرو شد و در خود محو شد و موسی را صعق افتاد. چون افاقه به

بررسی سیر تحول اسماءِ جلالی در متون عرفانی قرون چهارم و ششم

حاصل آمد، گفت بارخدا! آن کوه کجا باشد؟ خطاب آمد که محو گشت و در کتم عدم افتاد. یا موسی اگر آنچه تو می‌خواستی، بدادمی، نه جمال ما را نقصان بودی و نه جلال ما را زیان داشتی، لیکن به بدل کوه، در عالم اندوه تو محو گشتی و ما را با تو کارهاست (همان، ۱۳۷).

با تمام تفاوت‌هایی که سمعانی برای جمال و جلال پروردگار 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 سمعانی یکسان عمل می‌کنند و در یک حیطة معنایی و کاربردی قرار می‌گیرند. نیز در این عبارت که جمال و جلال پایه‌پای هم پیش می‌روند: «چون سلطان جمال آتش تیغ قهر جلال بی‌نیازی بر بکشد، جان صد هزار پروانه به جوی» (همان، ۴۸). اما در بسیاری از عبارات تفاوت این دو اسم و آثار آنها کاملاً مشهود است: «جمال درگاه ندا می‌کند که ای دوست بر راه ما گذر و جلال ازلی از سرادقات عزت خطاب می‌کند که ای بیچاره! الحذر، الحذر» (همان، ۴۸). خوف و بیمی که تجلی اسم الجلال در دل بنده سالک ایجاد می‌کند، به گونه‌ای است که او را می‌راند و درباره‌ی نزدیک شدن به سرپرده‌های عزت به او هشدار می‌دهد و دور باش می‌گوید، چرا که اینجا معرکه‌ای است که امر، سالک را به یک جانب می‌کشاند و حکم به جانبی دیگر: «او که تو را دیدار خود عطا دهد، به قدر طاقت دیده‌ی تو دهد نه به قدر جلال و جمال خود» (همان، ۲۶).

نهایتاً اینکه به لحاظ تعابیر پس‌آیندی و پیامدهای کارکردی اسماء جمال و جلال از دیدگاه سمعانی، جمال خداوند و تجلی این اسم بر بنده، نوری است که سالک را می‌نوازد و غلبه‌ی اسم جلال، آتشی است که او را می‌گدازد» (همان، ۱۷).

۵. شبکه‌های اندیشه‌گانی

در این بخش از جستار، شبکه‌ی اندیشه‌گانی دو نویسنده کشف‌المحجوب و روح‌الارواح درباره‌ی موضوع اسماء‌الله، در دو محور وحدت وجود و رؤیت و تجلی مورد بررسی قرار می‌گیرد و این دو اثر از این دو جنبه تحلیل می‌شود:

۵-۱ وحدت وجود

در مبحث وحدت وجود، که اکثر عرفا بر آن متفقند اما در ارائه و تشریح آن به راه‌های گوناگون و متنوع رفته‌اند، یک مسئله در نهایت، پایان تمام راه‌هاست و آن این است که:

«أيسَ في الدار غيرَ ديار» (آخرين جمله منسوب به حلاج).

درست است که واضع این نظریه به صورت منسجم و تعریف شده، محیی‌الدین عربی است که وحدت وجود را محور تمام آراء و آموزه‌های خود کرد و پس از او نیز پیروانش به شیوه‌ها و در قالبهای گوناگون این نظریه را ساخته و پرداخته کردند، اما اندیشه‌های متمایل به مبحث وحدت وجود، به شکلی گره خورده در بافت کلام و به صورتی غیر مستقیم، در آثار عرفای پیش از ابن عربی قابل مشاهده است. به عنوان 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 «عین‌الجمع» سخن می‌گوید که دقیقاً مترادف با مقام «جمع» است که به معنای غایب شدن خلق است و در مقابل «فرق» قرار می‌گیرد که حاضر بودن ایشان است. جمع، همان استهلاک تام است در حق که با اصطلاح عین‌الجمع که بر زبان حلاج جاری شد، برابر است و همان مقام فنای فی‌الله است و اینکه در مقام وحدت شهود، عارف به فنای فی‌الله می‌رسد و جز پروردگار، کل عالم را هیچ و فنا شده می‌بیند (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۶۰ و ۶۱).

درباره اصطلاح جمع که مفاهیمی از وحدت وجود را در خود دارد، هجویری در کشف‌المحجوب می‌گوید:

خداوند تعالی مایه 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 غاشیه مزاج و حجاب روح بدان فرو گذاشت تا وی به قوت خود اجزایی را که بدو متصل بود، به صفت خود می‌گردانید تا کل محب جمله محبوب شد و همه 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 درباره اتحاد و جمع از «جمع همّت اندر معنی مطلوب» سخن می‌گوید و مجنون 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). مقام جمع (عین‌الجمع) با فنا ارتباط تنگاتنگی دارد و این دو با وحدت شهود عارف و عبارات او در این مقام عرفانی کاملاً مرتبطند.

اینکه حلاج از مقام عین‌الجمع سخن می‌گوید و در آن حال بدون اینکه از خویش اختیاری داشته باشد، خود را رحمن و رحیم می‌خواند، این مطلب را می‌رساند که تجلی و غلبه اسم رحمن و رحیم پروردگار و واقع شدن در مقام وحدت شهود، او را همچون 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 عین‌الجمع، عین تجلی، عین توحید، عین فنا و از این قبیل، موضوعاتی در این باره مطرح کرده است.

هجویری بحث درباره اتحاد را به موضوع قدیم و محدث بودن ربط می‌دهد و اینکه وقتی عقیده بر این ثابت می‌شود که خداوند، قدیم است و مخلوقات حادث، غیرممکن 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، پس 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 هیچگونه تعلق و سنخیتی ندارد.

همانگونه که اشاره شد، در نقل قولی از عرفای پیش از هجویری همچون حلاج، سخنانی مشاهده می‌شود که رنگ و بوی وحدت وجودی دارند، اما در سخنان هجویری بیشتر می‌توان گفت این وحدت شهود است که جایگاه یافته است تا وحدت وجود. (در وحدت شهود، حالتی ایجاد می‌شود که عارف در هنگام تجربه عرفانی خویشتن با آن مواجه می‌شود و در واقع اتحاد وجودی پیش نیامده است.)

در توجیه مفهوم وحدت شهود، هجویری با نگاهی تأویل‌گرایانه و با اشاره به سخنی از شبلی که وی در حال غلبه اسماء جلالی و حال شهود عارفانه گفته است: «الصوفی لا یری فی الدارین مع الله غیر الله»، می‌گوید زمانیکه پروردگار با اسم الجلال و الملک بر بنده تجلی می‌کند، حتی هستی سالک برایش بیگانه می‌شود و زمانیکه غیر را نبیند، خود را هم نمی‌بیند (چون خودی او نیز برایش حکم غیر و بیگانه می‌یابد). بنابراین بکلی از خود رها و فارغ می‌شود 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 می‌شود. هجویری خاستگاه چنین مقامی را مشاهده می‌داند و در نتیجه غلبه اسمهای جلالی خداوند، که در اثر آن، سالک به فاعل می‌نگردد نه به فعل و سپس برای تشریح بیشتر، حضرت ابراهیم را مثال می‌آورد و می‌گوید شدت غلبه و تجلی اسماء قادر و خالق خداوند بود که سبب شد او ماه، ستاره و خورشید را ببیند و این استیلاي وحدت شهود در ابراهیم بوده است که از دیدن هرچیز جز حق به عجز آمده و تصور یکی پنداشتن مخلوقاتِ حق با حق در او ایجاد شده است:

درحقیقت این به قول خلیل باز گردد که ماه و آفتاب و ستاره را گفت: «هذا ربی» و آن اندر غلبه شوق بود که هرچه می‌دید، جمله به صفت محبوب خود می‌دید 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 ذلّ "کن" وی ناچیز. به چشم اشتیاق اندر آن نگرند، مقهور نبینند، قاهر ببینند، مفعول نبینند، فاعل ببینند، مخلوق نبینند، خالق ببینند (هجویری ۱۳۹۲: ۱۴۱).

در جایی دیگر، هجویری در شرح ماجرای از بایزید می‌گوید مقام جمع در بایزید و فانی شدن او در خداوند سبب شده بود که او در پاسخ مردی که از او سؤال می‌کند: «هل ابویزید فی البیت؟» بگوید: «هل فی البیت الالله» (همان، ۳۳۲). مضمون چنین سخنانی در دوره‌های بعد، به زیرمجموعه‌ای از اندیشه وحدت وجودی بدل می‌شود، اما هجویری نظایر چنین اقوالی را به رؤیت حق در آیات و نشانه‌های او تأویل می‌کند (همان، ۱۱۲).

در روح‌الارواح و در باب وحدت وجود، به عقیده سمعانی هرچند محدث، قدیم نمی‌شود اما، وصل و اتصال و اقبال و الطاف الهی با بندگان، امروزی نیست و از ازل این محبت و این «یحبههم و یحبونه» بوده است. سمعانی معتقد است که «انالحق» گفتن حلاج، درواقع اظهار و آشکارکردن 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 و گرنه انسانی که مشتی خاک بیشتر نیست نمی‌تواند ادعای انالحقی داشته باشد. درواقع این راز، «انالحق» نیست، بلکه «انا بالحق اذوم» است (سمعانی، ۱۳۶۸: ۴۲۵).

در جایی دیگر، سمعانی در اشاره به مفهوم وحدت وجود و با اشاره به تجلی و ظهور اسماء العلیم، السلطان و العزیز خداوند می‌گوید انسان تنها راه و تنها چاره‌ای که دارد این است که دائم عدم و فنای خویش را به یاد داشته باشد چرا که تمام عالم، داد و ستدی است که جمال او با جلالش کرده است و پیمانی که علمش با حکمش بسته است و انسان در این میانه چه جایگاهی دارد؟ : «پاکی او خصم همهٔ پاکیها، علم او خصم همهٔ علمها، قدرت او خصم همهٔ دعویها، عزت او خصم همهٔ هستیها، حکم او بردارندهٔ حکم او، جلال او مُطالع جمال او و جمال او سزاوار جلال او» (همان، ۵۳۶).

با گفته‌های سمعانی، اینگونه به نظر می‌رسد که گویی مقدر شده است که تمام اعیان در این جهان آینهٔ حق باشند، پس ذره ذرهٔ عالم، آینهٔ جمال اوست که وجهی از وجوه اسماء حق در آن انعکاس یافته است. بنا به عقیدهٔ سمعانی می‌توان تمام حقایق این دنیا را با چشمی واحد نگرست 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 در آمده 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 اسماء الله دارد، از مباحث مهمی است که تقریباً برای اکثر فرقه‌های کلامی و بویژه عرفا جایگاه و اهمیت فراوانی دارد. دربارهٔ رؤیت، به تنهایی از دو منظر می‌توان سخن گفت: یکی رؤیت در مفهوم دیدن خداوند، که معتزله و اشاعره و سایر فرقه‌ها در آن آراء 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 ما 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 این جهان و آخرت است، اما رؤیتی دیگر که در مباحث عرفانی خویش مطرح می‌کند، مشاهدهٔ باطنی و شهودی است و رؤیت به سبب شهود قلبی که

در این مفهوم از واژه‌های مشاهدت 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 به تمامی تبدیل به مشاهده می‌شود و باطن سالک محل دیدار می‌شود از شدت غلبه خیال، تا بی دیده، بیننده می‌شود و بی گوش، شنونده. از این عبارت اینگونه بر می‌آید که به نظر وی با غلبه و تجلی اسم السلطان و الملک خداوند بر سالک، وی قادر می‌شود خداوند را از راه سر و باطن خویش مشاهده کند:

چون دوستان نگاه کنند عالمی بینند 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 بینند، مفعول نبینند، فاعل بینند، مخلوق نبینند، خالق بینند (همان، ۱۴۱).

سمعانی نیز از آنجا که جزء اشعریان به شمار 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 و ۲۵).

سمعانی در موضوع رؤیت و تجلی مطالب بسیار دارد که به شرح آنها پرداخته است و بیشتر این عبارات عرفانی را به صورتی غیر مستقیم و پیچیده در بطن کلام آورده است. از جمله در بخشی از کتابش درباره سالکان اهل طریقت می‌گوید ایشان در ظاهر به اعمال و امور مشغولند 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 سمعانی کسی که در مقام شهود و رؤیت است، به هیچ‌روی 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، نفس زدن مسلم نیست، سخن گفتن چون بود (همان، ۴۱۷).

یکی دیگر از مبانی اندیشه‌های بنیادی سمعانی در رؤیت و شهود در مقام غلبه اسم جلال، این است که به عقیده وی 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 «مريضٌ لا يُعاد و مریدٌ لا يُراد» می‌شود و هر دعا که بگوید و هر شکایت که حکایت کند، «الطلب ردٌ و الطريقُ سدٌ» خواهد بود. به نظر سمعانی قهر احباب اینگونه است و اصلاً بنای کار بر این چنین معاملتی است (همان، ۳۴۹). با غلبه اسماء و صفات حق، مشتاقان در ابتدا طالب دیدار می‌شوند و در کار می‌آیند اما با تجلی اسم العزیز و الجلال وی، دل‌های آنان کباب و دیده‌هاشان پر آب می‌شود، چرا که هر دم ندای بُعداً بُعداً می‌شنوند و از یافتن ناامید می‌شوند و بعد می‌گویند زمانیکه سالکان و عاشقان از رسیدن مایوس و سرگردان می‌شوند، اسم جمال حضرت با ندایی لطف‌آمیز بر آنها جلوه می‌کند و ندای صبراً صبراً سر می‌دهد و دل آنها را به طلوع صبح امیدوار می‌کند (همان، ۳۵۰).

۶. بینامتنیت قرآن و حدیث در آثار سمعانی و هجویری

هجویری و سمعانی هر دو، در شرح و تبیین و اشاره به اسماء الهی از آیات و احادیث نبوی و قدسی بهره گرفته‌اند. قطعاً در جایی که سخن از جمال و رحمت و انس و بخشش و بخشایش است، آیاتی که به کار گرفته می‌شود امیدبخش و نویددهنده می‌باشند، آیاتی نظیر، «اذ سألک عبادی عَنی فإنی قریب» (بقره/ ۱۸۶) و «یا عباد لا خوف علیکم الیوم و لا انتم تحزنون» (زخرف/ ۱۶۸).

هجویری آیات مورد اشاره را در شرح چگونگی انس با حق و دوست گرفتن وی به کار گرفته است. او از شیخ خویش نقل می‌کند که بر این عقیده بوده است که وقتی پروردگار، خود گفته است زمانیکه بندگانم از من می‌پرسند، بگو من نزدیکم یا زمانی که خداوند می‌گوید ای بندگان من امروز بر شما خوفی نیست و شما غمگین نباشید، پس نباید گفت انس با حق امکان‌پذیر نیست. زمانیکه بنده‌ای اینهمه فضل پروردگار را در آیات می‌خواند و می‌شنود، مسلماً حق را دوست و محبوب خود قرار می‌دهد و شکی نیست که دوستی، به دنبالش ایجاد محبت است و هیبت از دوست، بیگانگی است و انس، نتیجه بیگانگی. وی از انس گرفتن با منعم (خداوند) سخن می‌گوید و از محال بودن حدیث کردن از هیبت (همان، ۵۵۱ و ۵۵۲).

در روح‌الارواح، سمعانی در شرح و بیان مطالب عرفانی خویش و تبیین هریک از اسماء، در ذیل هر نامی از نامهای پروردگار به تشریح آثار و تأثیراتی می‌پردازد که در نتیجه تجلی آن اسم و عملکردش در سالکان و عرفا برجا می‌گذارد.

او در اثر خویش حدود هشتصد آیه و در حدود چهارصد حدیث نبوی و قدسی و خبر و روایت به کار گرفته است. سخنان و نقل قولهایی که از شیوخ و عارفان پیشین آمده است نیز در نثر وی بسیار به چشم می‌خورد. وی گاهی آیه یا حدیث را به گونه‌ای در لابه‌لای کلامش می‌گنجاند که گویی بخشی از سخن خود اوست: «و طراز اغرار و اصطانتک لِنَفْسِ بِرِکَمِّ کَمالِ جَمالِ او کَشیدَه» (سمعانی، ۱۳۶۸: ۲۴۲). یا اینکه آیه یا روایت یا حدیثی را که مناسبتی با بحث وی دارد، در ابتدای کلام می‌آورد و سپس در باب آن، به مقتضای سخنش به شرح می‌نشیند: «یونس می‌گوید: سبحانک انی کنت من الظالمین. آدم که منبع اسرار و مطلع انوار بود ...» (همان، ۳۹۶).

سمعانی از آیات قرآن و احادیث به کرات به صورت ترکیب و اصطلاح در نثر خویش استفاده کرده است و آنها را با نثر فارسی خویش درآمیخته است: «نادره کاری است بیچارگان را از ماء مهین و حماء مسنون در وجود آورده ...» (همان، ۴۸).

بهره‌گیری سمعانی از آیات و احادیث در شرح اسماء الهی به گونه‌ای است که چنانچه این آیات و روایات و اخبار و استفاده‌های گوناگون از مفردات و ترکیبات قرآنی، از متن اثر کنار برود، نه عبارات با یکدیگر ارتباطی خواهند داشت و نه از مفهوم آنها چیزی می‌ماند. اثبات کلام و تأکید بر مدعا در این اثر، به سبب زنجیره محکمی است که از آیات و روایات بر آن بسته شده است. و نهایتاً اینکه کمتر بندی از روح‌الارواح را می‌توان دید که در آن، جهت شرح اسماء الهی از آیه یا حدیث یا روایت یا نقل‌قولی از عرفای پیشین استفاده نشده باشد.

۷. سازه‌های ادبیّ متن در به‌کارگیری اسماء‌الله

دو اثر کشف‌المحجوب و روح‌الارواح، به لحاظ ساختار و شگردهای گوناگونی که موجب ادبیّ متن می‌شوند، قابل بررسی و نگرشند. البته با توجه به آشنایی سمعانی با ظرایف و رموز ادبی‌سازی متن و شعرشناسی و نقد شعر، اثر وی به مراتب 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 هجویری روی هم‌رفته ساده است. وی با وجود نثر مرسل و روشنی که در پیش گرفته، بنا را از اصل بر ایجاد نثری شاعرانه و ادبی نگذاشته است. از مفردات و ترکیبات عربی، به‌خصوص ترکیبات و اصطلاحات متداول در میان صوفیان، بسیار بهره گرفته است. عبارات این کتاب، در مواردی 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 نبیند و به وصل، روی نه» (هجویری، ۱۳۹۲: ۱۵۵).

نثر این کتاب یک‌دست نیست. در برخی بخشهای کتاب، نویسنده شیوه‌هایی را به کار می‌گیرد تا نثرش موزون و مسجع شود که این گرایش به نثر آهنگین از ویژگیهای معمول در نثرهای صوفیانه است. هجویری در بخشهایی که می‌خواهد شرح حال عارفان و مشایخ صوفیه را بیان کند، از نثر موزون و مسجع، نسبت به دیگر بخشهای کتاب، بهره بیشتری می‌گیرد؛ به‌طوری که نثر کتاب در این بخشها شعروار می‌شود و موسیقی عبارات برجستگی ادبی بیشتری می‌یابد:

الهی و سیدی ... درهای رحمت گشاده است و مواید نعمت تهاده است. اجابت سزای آنکه دعا کند و نعمت برای آنکه 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 خواهم، 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).

«و اندر زمانه خود مقتدای قوم و پسندیده خاص و عام بود و طریقتش ملامت بودی و جامه به رسم لشکریان پوشیدنی.» (هجویری، ۱۳۹۲: ۱۸۳). «مرا با وی انسی عظیم بودی و وی را بر من شفقتی صادق» (همان: ۲۵۵). «درویشی جمله بلاست و بلاهای وی جمله عز است و عز نصیب غیر است، مبتلا در عین بلاست، وی را از غیر چه خبر؟ بس عزیز بنده‌ای باشد که بار بلای دوست کشد.» (همان: ۳۹). موسیقی درونی عبارات در این قسمتها، نثر کتاب را به شعر بسیار نزدیک می‌کند: «برادر مصطفی و غریق بحر بلا و حریق نار ولا و مقتدای اولیا و اصفیا» (همان، ۱۰۱).

در سطح واژه‌ها نیز، تکرار واژه‌ها و آواها در کشف‌المحجوب منجر به ایجاد موسیقی شده است. کاربرد جناس و سجع، آرایه‌هایی هستند که به موسیقی کلام و توازن آن کمک کرده‌اند: «مقهور نبینند، قاهر ببینند، مفعول نبینند، فاعل ببینند، مخلوق نبینند، خالق ببینند» (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 شیوه‌های بلاغی به کار گرفته شده در این اثر، صنعت طرد و عکس است که استادانه و متعادل و بی‌آنکه تصنعی ایجاد کند، به کار رفته 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). همانگونه که پیداست تضادهای موجود در حین به‌کارگیری طرد و عکس نیز تصویر ادبی زیبایی ایجاد کرده است.

هجویری در اثر خویش از شیوه تمثیل نیز بهره فراوان برده و به این وسیله به جنبه تعلیمی متن کتابش افزوده است:

چون قایم به مراد خود باشی، مراد تو فانی 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 هرچه اندر سلطان آتش افتد، به قهر وی به صفت وی گردد. چون سلطان آتش، وصف شیء را اندر شیء مبدل می‌گرداند. سلطان ارادت حق، از سلطان آتش اولی تر ... (همان، ۳۶۴).

ساختار سخن وی به شیوه منطقیون بر مبنای ترتیب دادن عبارات استدلالی و در کنار هم چیدن قضایا و گرفتن نتیجه از آنهاست که با نثری خشک، علمی و رسمی گزارش شده است.

در روح‌الارواح، همانگونه که گفته شد، سمعانی نثر شاعرانه بسیار زیبایی در شرح اسماء ملک فتاح به نگارش درآورده است. «بهره‌گیری از عناصر شاعرانه و صور خیال در روح‌الارواح به حدی است که می‌توان 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 شیوه‌های بلاغی و تمثیل و مناظره کم‌نظیر است. در تمامی عبارات آن، نویسنده از صنایع گوناگون زیباسازی کلام

بررسی سیر تحول اسماء جلالی در متون عرفانی قرون چهارم و ششم

سود جسته است. تشبیه و استعاره و سجع و کنایه و موازنه و ترصیع و دیگر فنون بلاغی را فراوان به کار گرفته و تمامی این کاربردها لطافت کلام عارفانه سمعانی را دوچندان کرده است.

اگر به عنوان نمونه تنها مبحث تشبیه در این اثر بخواهد مورد بررسی قرار گیرد، خود به طور جداگانه بخش گسترده‌ای را به خود اختصاص می‌دهد:

و این لا اله شحنه‌ای است از نفی قهر که بر مرکب هیبت نشسته، در دست وی تیغی از غیرت ربّانی، تا هر کجا گیری است به تیغ غیرت سرش برگیرد تا سلطان آلا الله در چهار بالش ملک دل بنشیند (سمعانی، ۱۳۶۸: ۷۷).

خلاصه اینکه روح‌الارواح اثری است کاملاً ادبی، آراسته به انواع فنون و شگردهای جمال‌شناسی و بلاغی. نثری دارد سرشار از وجوه عاطفی و شاعرانه که در جهت القای تعبیر ذوقی و عارفانه به نگارش درآمده است و نثر کشف‌المحجوب، در مقایسه با آن، سطح ادبی بسیار نازل‌تری دارد. در واقع، شیوه‌ای که سمعانی برای شرح عرفانی اسماء‌الله (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.

۸. نتیجه

از بررسی و تحلیل دو کتاب کشف‌المحجوب و روح‌الارواح در باب اسماء‌الله بویژه اسماء جلالی پروردگار و استفاده‌ای که این دو نویسنده از این قسم از نامهای خداوند و کاربرد آنها در تبیین و تشریح نظریات عرفانی خود کرده‌اند، می‌توان اینگونه دریافت که در قرن چهارم که عرفان هنوز وارد دوره اوج و شکوفایی خود نشده است و تصوّف به شکل متشرّعانه رواج دارد و آثار عرفانی، نگارش‌هایی تعلیمی و رسمی‌اند، نویسنده 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 مسجّع به کار می‌گیرد. هجویری ضمن تقسیم اسماء به سه دسته کمال و جمال و جلال، معتقد است که هر انسانی

می‌تواند با یکی از اسماء، به خداوند آگاهی پیدا کند و قادر به رسیدن به کمال معرفت او نیست. در باب چگونگی تأثیر اسماء بر سالک، هجویری دیدگاه‌های خود را در زمینه نامهای جلالی پروردگار و هیبت و خوفی که از آنها ناشی می‌شود، آورده است. وی، با داشتن زمینه اعتقادی صوفیان خراسان، در ابتدای هر مبحثی، نظرات عارفان و مشایخ را مطرح می‌کند و به ذکر نقل قولهایی از آنان می‌پردازد و سپس عقیده خود را با موضعی معتدلانه در قبال اعتقادات دیگران، ضمن مقابله با صوفی‌نمایان و با هدف تنقیح و مبراً ساختن ساحت تصوّف از شائبه‌ها و آلودگیهای ریا و انحراف بیان می‌کند. وی در جمع‌بندی اعتقاد گروهی از عرفا که هیبت را درجه عارفان می‌دانند و عارف را پیوسته در مقام مغلوب بودن در آثار اسماء جلالی می‌دانند و انس را تنها با جنس جایز می‌دانند و گروهی دیگر از آنان که برعکس، هیبت و تجلی اسماء جلالی خداوند را با عذاب و عقوبت و دوری توأم می‌دانند و انس و متأثر شدن از اسماء جمالی و لطف و رحمت حق را ارجح می‌دانند و عاشقان پروردگار را از هیبت محفوظ می‌دانند، هر دو گروه را برحق و مصیب می‌داند اما جایگاه جداگانه‌ای برای هر یک قائل است؛ به این معنی که معتقد است غلبه اسماء جلالی نظیر السلطان، متوجه نفس سالک است و هوای او و هدفش فنای صفات بشری و تجلی اسماء جمالی و انس و لطف و رحمت و کرامت، متوجه سِرّ سالک است و قصدش پروردن معرفت در اوست. سپس نتیجه می‌گیرد که خداوند با تجلی اسماء جلالی، نفس محبّانش را نابود می‌کند و با تجلی اسماء جمالی، سرّ آنان را بقا و ارزش و عظمت می‌بخشد. خوانشها و تأویلات عاشقانه در بیان مطالب در کشف‌المحجوب کمتر دیده می‌شود. هجویری اسماء جلالی حق را برانگیزنده رؤیت و اشتیاق مشاهده در سالک می‌داند. بیشترین بسامد اسماء الهی در کتاب کشف‌المحجوب بعد از «الله» به ترتیب به اسماء حق (۱۹۲) رب (۱۰۳) جلال (۴۷) رحمن (۴۶) اله (۳۷) جمال، قدیم، صمد رحیم و سایر اسماء با بسامدهای پائین‌تر می‌باشد. بسیاری از اسماء الهی در کشف‌المحجوب مورد استفاده قرار نگرفته است: مانند هادی وکیل، ودود، واحد، لطیف واجد، مالک، منان و غیره.

روح‌الارواح - که تنها اثری است که به‌طور مستقل در شرح عرفانی اسماء پرداخته شده است - سرشار از نکات ظریف و دقیق صوفیانه در توصیف اسماء‌الله است. سمعانی بنای 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 یکسو و منطبق با آرای خانقاهیان از سوی دیگر، بی آنکه در سراسر اثرش اهانتی به دیگر فرقه‌های اسلامی داشته باشد، سخن می‌گوید. وی در کنار فلسفه زدایی و عقل ستیزی (که به جا مانده از تفکر رایج در قرون پنجم و ششم است)، در هر بابی به معنی اسمی از اسماء 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 اشارات خویش را مطرح می‌کند. سمعانی نکات عرفانی خود را به شیوه غیرمستقیم، بی آنکه مدرسی و آموزشی عمل کند، در عین القای حس جمال‌شناسی در خواننده بیان می‌کند و ذیل هر اسمی از اسماء، ده‌ها آیه و حدیث و اصطلاحات عرفانی درج می‌کند.

در بررسی دو اثر عرفانی کشف‌المحجوب و روح‌الارواح در سطح اندیشه‌گانی می‌توان نتیجه گرفت در این متون صوفیانه تغییر توجه از کاربرد اسماء جلالی به اسماء جمالی، به موازات حرکت عرفان از زهد به سوی عشق است و در سطح تصویری به این دلیل که عرفان و متون عرفانی به تدریج ذوقی‌تر و عاشقانه‌تر شده‌اند، اولین تغییر، کمیت شیوه‌های ادبی‌سازی متن است که به مرور زمان و به موازات حرکت از قرن چهارم به سوی قرن ششم بیشتر می‌شود. همچنین تصاویر و ساختار مجرد آنها، به خصوص تحت تأثیر اندیشه وحدت وجود و آراء ابن عربی انتزاعی‌تر شده 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 متون عرفانی فارسی، (بویژه در روح‌الارواح)، به عناصر متعددی در جهت ادبیت متن برمی‌خوریم. از جمله این سازه‌ها، می‌توان به انواع تشبیه، استعاره، سجع، تضاد، تمثیلات، مجازها و دیگر فنون بلاغی اشاره کرد.

از جنبه بسامد اسماء به کارگرفته‌شده در این دو اثر و مقایسه آنها باید گفت که چون روح‌الارواح اختصاصاً در شرح عرفانی اسماء نوشته شده است، این سنجش، برابری و توازنی نمی‌تواند داشته باشد. در این اثر می‌توان به تفصیل، برقراری ارتباط با پروردگار بر مبنای حب و از طریق اسماء حُسن و جمال را مشاهده کرد. تأکید بسیار

سمعانی در سراسر اثرش، بر عشق و محبت در شناخت خداوند و عبادت عاشقانه و خاضعانه قابل مشاهده است. مسئله دیگری که روح‌الارواح را از اثری چون کشف‌المحجوب اساساً متفاوت می‌کند، مبادرت آگاهانه سمعانی به بیان تجربه‌های عرفانی است که به وضوح در تمام اثر دیده می‌شود. این نکته آشکارا به رویکرد جمال‌شناسی 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

- ابن عربی؛ *انشاءالدوائر*؛ ترجمه محمد خواجوی؛ لیدن: بریل، ۱۳۳۹.
- ابن عربی؛ *فصوص‌الحکم*؛ ترجمه محمدعلی موحد؛ تهران: نشر کارنامه، ۱۳۸۵.
- انصاری، خواجه عبدالله؛ *منازل‌السائرین*؛ تهران: مولی، ۱۳۶۱.
- آملی، سیدحیدر؛ *فص‌الفصوص فی شرح‌الفصوص*؛ به همت هانری کربن و عثمان یحیی؛ تهران: انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۲.
- بغدادی، عبدالقاهر؛ *الفرق بین‌الفرق*؛ به کوشش محمدزاهد کوثری؛ ج ۱، قاهره: ۱۳۶۷ق.
- پارسا، محمد؛ *شرح فصوص‌الحکم*؛ به کوشش جلیل مسگرزاد؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۴۶.
- جامی، عبدالرحمن؛ *تقد‌النصوص فی شرح نقش‌الفصوص*؛ با مقدمه جلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- جندی، مؤیدالدین؛ *شرح فصوص‌الحکم*؛ به تصحیح جلال‌الدین آشتیانی؛ قم: بوستان، ۱۳۸۱.
- جوادی آملی، عبدالله؛ *توحید در قرآن*؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۸۳.
- جیلی، عبدالکریم؛ *انسان کامل*؛ ج ۱، قاهره: ۱۳۰۴ق.
- رحیمیان، سعید؛ *مبانی عرفان نظری*؛ تهران: سمت، ۱۳۸۳.
- سراج طوسی، ابونصر؛ *اللمع فی‌التصوف*؛ به تصحیح و تحشیه رینولد نیکلسون؛ ترجمه مهدی محبتی؛ تهران: اساطیر، ۱۳۸۱.
- سمعانی، شهاب‌الدین ابوالقاسم احمدبن ابی‌المظفر منصور؛ *روح‌الارواح فی شرح اسماء‌الملک‌الفتاح*؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- سید بن طاووس؛ *مهج‌الدعوات و منهج‌العبادات*؛ چاپ اول، قم: دارالذخائر؛ ۱۴۱۷.

- بررسی سیر تحول اسماء جلالی در متون عرفانی قرون چهارم و ششم
- شریف رضی، محمدبن حسین؛ نهج البلاغه؛ ترجمه جواد فاضل؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- طباطبایی، محمدحسین؛ تفسیرالمیزان؛ ج ۹، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۲.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن؛ مجمع البیان؛ تصحیح و تعلیق ابوالحسن شعرانی؛ تهران: مکتبه العلمیه، ۱۳۳۸.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن؛ رساله قشیریه؛ تهران: زوار، ۱۳۸۷.
- قیصری، داوود بن محمود؛ شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم؛ به تحقیق جلال الدین آشتیانی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- کاشانی، عزالدین محمود؛ مصباح الهدایه و مصباح الکفایه؛ با تصحیح و مقدمه جلال الدین همایی؛ تهران: هما، ۱۳۸۷.
- لاهیجی، شمس الدین محمد بن یحیی؛ شرح گلشن راز؛ تهران: زوار، ۱۳۷۱.
- مستملی بخاری، ابوابراهیم بن محمد؛ شرح التعرف لمذهب التصوف؛ با مقدمه محمد روشن؛ تهران: اساطیر، ۱۳۶۳.
- مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات قرآن الحکیم؛ تهران: بنگاه نشر و ترجمه، ۱۳۶۰.
- نیکلسون، رینولد آلن؛ تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا؛ ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی؛ تهران: سخن، ۱۳۸۲.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان؛ کشف المحجوب؛ تصحیح محمود عابدی؛ تهران: سروش، ۱۳۹۲.
- مقاله:
- رضایی، حمید و دیگران؛ «بررسی تشبیه در روح الارواح شهاب الدین احمد سمعانی با تأکید بر عنصر مشبه به»، مجله مطالعات زبانی و بلاغی؛ (۱۳۹۵)، دوره هفتم، شماره ۱۳، ص ۷۷ تا ۹۸.