

10.30497/IFR.2022.241661.1660



20.1001.1.22518290.1400.11.1.2.0

Clarifying the Space for Issuing Narratives about The Great Name of God Based on the History of Ideas from the Revelation of the Qur'an to the Time of Establishing the Belief

Ramezān 'Alī Mardānī*
Hāmed Khānī (Farhang Mehrvash)**
Mahdī Afchangī***
Moḥammad 'Alī Mīr****

Received: 11/07/2021

Accepted: 16/04/2022

Abstract

Numerous references can be found to a name for God in the prophetic hadiths, traditions of other religious leaders, supplications, myths, theological, interpretative and moral theories, and also popular beliefs of the Islamic world. At Least in later Muslim writings this name often is referred to as "The Great Name". Muslims believe that one can make great achievements in the whole cosmos by mentioning this name or carrying it by himself or herself. Believing in the possibility of such possession by applying God's names or at least believing that some names have strange properties has an ancient history in the pre-Islamic era. However, there is no explicit reference in the Qur'an to a great name or any special name with different properties for God. The time and manner in which this concept was introduced to the Islamic world and the factors affecting its cultural diffusion are largely unknown. Furthermore, despite the widespread popularity of this name and Muslim's general belief in its properties, it is less possible to find an explanation of the history of the concept and its evolution over time. This study is a step toward realizing this goal, aiming to review the evidences indicating the gradual emergence and spread of the concept in Islamic culture until its final stabilization. This includes reinterpretation of the reports about an era in which The Great Name was not yet widely accepted among Muslims and theories explaining its relationship with other Islamic beliefs merely had just limited popularity among some minorities. As we will see, this period lasts until the middle of the 2nd century AH, and Imam Baqir (a.s.) played an important role in adjusting the attitudes towards The Great Name and creating grounds for its general acceptance in the Islamic world.

Keywords: *Al-Ism Al-A'zam, Names and Naming, al-Basmala, Al-Tasmiya, Fawātiḥ al-Suwar.*

* PHD student in Quran and Hadith Studies, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran. Mardanino@yahoo.com

** Associate Professor in Quran and Hadith Studies, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran. (Corresponding Author) Mehrvash@Hotmail.com

*** Assistant Professor in Islamic Philosophy, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran. mehdiAfchangi5@yahoo.com

**** Assistant Professor in History of Islamic Civilization, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran. mohammadalimir60@gmail.com

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۵، شماره ۲، پیاپی ۳۰،
بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۶۱-۹۰

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/IFR.2022.241661.1660



20.1001.1.22518290.1400.11.1.2.0

تبیین فضای صدور روایات درباره اسم اعظم بر پایه مطالعه تاریخ انگاره از عصر نزول تا تثبیت باور

رمضان علی مردانی*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۷

حامد خانی (فرهنگ مهرش)** مقاله برای اصلاح به مدت ۱۱ روز نزد نویسندگان بوده است.

مهدی افچنگی***

محمدعلی میر****

چکیده

در احادیث نبوی، روایات بزرگان دین، ادعیه، اساطیر، نظریه‌پردازی‌های متکلمان و مفسران و اخلاقی، و باورهای عامیانه جهان اسلام اشارات فراوانی می‌توان به نامی برای خدا یافت که از آن غالباً با تعبیر «اسم اعظم» یاد می‌شود. مسلمانان معتقدند می‌توان تصرفاتی بزرگ در هستی با ذکر یا همراه داشتن این اسم نمود. باور به امکان چنین تصرفی با برخواندن نام خدا - یا دست‌کم باور به برخوردارگی برخی نام‌ها از خواصی غریب - سابقه‌ای کهن در عصر پیش از اسلام دارد. با این حال، اشاره‌ای صریح در قرآن به اسمی اعظم یا هرچون نامی ویژه با خواص متفاوت برای خدا نمی‌توان یافت. زمان و نحوه مطرح شدن این انگاره در جهان اسلام و عوامل مؤثر بر اشاعه فرهنگی آن بالکل ناشناخته‌اند و با وجود شهرت این اسم و گستره باورها درباره خواص آن کم‌تر می‌توان تبیینی از تاریخ انگاره اسم اعظم و سیر تحول آن در گذر زمان یافت. مطالعه کنونی تلاشی در همین مسیر است. می‌خواهیم شواهد حاکی از پیدایی و رواج تدریجی انگاره اسم اعظم در فرهنگ اسلامی را تا زمان تثبیت نهایی آن مرور کنیم. چنین مروری را بر گزارش‌ها درباره عصری بی‌خواهیم گرفت که در آن اسم اعظم هنوز قبول عام نیافته بود و نظریه‌پردازی‌ها در تبیین نسبت آن با دیگر باورهای اسلامی و دستگاه‌های عقیدتی مختلف نیز رواجی محدود و اندک در میان برخی اقلیت‌ها داشت. چنان‌که خواهیم دید، این دوران تا نیمه‌های سده ۲ق به طول انجامید و امام باقر(ع) نقشی مهم در تعدیل نگرش‌ها به اسم اعظم و ایجاد زمینه برای پذیرش عمومی شکل اصیل آن در جهان اسلام ایفاء کردند.

واژگان کلیدی

اسم اعظم، تسمیه، بسمله، حروف مقطعه، فواتح سور.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران. mardanino@yahoo.com

** دانشیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران (نویسنده مسئول)

Mehrvash@Hotmail.com

*** استادیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران. mehdiachenghi5@yahoo.com

**** استادیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران. mohammadalimir60@gmail.com

این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

طرح مسئله

نمی‌دانیم که مسلمانان از چه زمان به بعد اسم اعظم را هم‌چون یک دعای مستجاب نگرستند (برای نمونه از چنین نگرشی، نک: ابن عربی، بی‌تا - ب، ج ۲، ص ۱۲؛ قرشی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱) و آن را فردِ اعلای علم موهبتی تلقی کردند؛ آن‌سان که هر جا در قرآن سخن از تعلیم دانشی مهم به بشر یا برخورداری از قدرت و دولتی دانش‌بنیان رفته بود (برای نمونه، نک: قصص: ۷۸)، ارتباط آن با اسم اعظم به ذهن مفسران مسلمان متبادر شد (برای نمونه، نک: ابن کثیر، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۲۵۵). برخی مسلمانان آگاهی از اسم اعظم را نشانه ارتباط با خدا گرفتند و این‌گونه، معجزات پیامبران را حاصل برخواندن اسم اعظم بر اشیاء و امور انگاشتند (برای نمونه، نک: حقی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸). گاه نیز برای اسم اعظم خاصیتی شبیه آحراز و طلسمات قائل شدند و به داشتن آن یا کتابتش فوایدی مهم نسبت دادند (برای نمونه، نک: ابونعیم اصفهانی، ۱۳۵۱، ج ۶، ص ۲۷) یا حتی برپای ماندن کائنات را نتیجه کار بست آن پنداشتند (برای نمونه، نک: شیخ طوسی، ۱۹۹۱، ص ۸۰۴).

از گذشته‌های دور برخی پیش‌فرض‌های کلان و ایدئولوژی‌های نهان بر نوع نگاه مسلمانان به اسم اعظم حاکم بود؛ پیش‌فرض‌هایی مثل این که اسم نه تعبیری برای یادکرد نام یک موجود که توصیفی کامل از چیستی آن است؛ یا این که هرگاه با تسمیه امری ماورائی چیستی آن به درستی توصیف شود، می‌توانش به خدمت گرفت؛ یا این که خدا نیز با تحقق‌بخشی به اوصاف مختلف خود بر جهان هستی غلبه دارد (نک: مهروش، ۱۴۰۰، ص ۳۱). روایاتی درباره این قبیل امور و شیوه‌های بهره‌جویی از آن‌ها برای حاجت‌خواهی از بزرگان دین، خاصه اهل بیت (ع)، نقل شده‌اند و باین‌حال، مثل اغلب امور مستحب مشابه، ارزیابی آن‌ها با روش‌های کهن نقد حدیث دشوار است. اگر بتوانیم با رویکردی مورخانه سیر تحول آراء رایج در فرهنگ اسلامی درباره اسم اعظم را بازنماییم، شاید بتوانیم در سنجش پیوند میان سخنان ایشان با اقوال دیگر عالمان عصرشان، از یک سو مسئله انتساب آن اقوال به اهل بیت (ع) را بسنجیم و از دیگر سو، درکی واضح‌تر از فضای صدور روایات پیدا کنیم.

از نگاه مورخانه جا دارد پرسیده شود انگاره اسم اعظم چه تحولاتی را در فرهنگ اسلامی پشت سر گذاشته است. گام اول در کوشش برای پاسخ به این پرسش آن است که خاستگاه انگاره بازجسته شود. به بیان دیگر، در نخستین مرحله بحث از تاریخ انگاره اسم اعظم در فرهنگ اسلامی باید پرسید که اولاً، باور به وجود اسمی اعظم برای خدا از چه زمان در فرهنگ اسلامی رواج یافت؛ ثانیاً، زمینه‌های توسعه و پذیرش این باور چه بود؛ و ثالثاً، تا پذیرش عمومی آن

هم‌چون مفهومی دینی و اصیل چه مراحل درنوردیده شد. مطالعه پیش‌رو کوششی برای پاسخ به همین پرسش‌هاست.

می‌خواهیم بدانیم با پذیرش فرض صحت انتساب روایات به بزرگان دین، چه تصویری از تحول تدریجی درک‌ها از مفهوم اسم اعظم حاصل می‌شود؛ یا به بیان دیگر، چه نگرش‌هایی در فرهنگ اسلامی درباره اسم اعظم در گذر زمان شکل گرفته، این نگرش‌ها چه تحولاتی یافته، و با چه عکس‌العمل‌هایی از جانب ائمه (ع) روبه‌رو شده است. به طبع برای فهم مضمون این روایت‌ها گاه کوشیده‌ایم فضای فرهنگی رایج در یک دوره بخصوص را بازشناسی کنیم.

خواه‌ناخواه این مطالعه بر مرور اقوال عالمان در سده‌های نخست هجری متمرکز خواهد بود؛ زمانی که نخستین مراحل شکل‌گیری انگاره اسم اعظم تا تثبیت آن طی می‌شد. پس باید گاه گزارش‌ها از اقوال این عالمان را، خاصه در دو سده نخست، از منابعی برگزیم که تألیف صاحبان آن اقوال نیست؛ بلکه روایاتی است که عالمان نسل‌های بعد به ایشان منتسب کرده‌اند. مشکل بنیادین پیش روی مطالعه ما همین است که چه‌گونه میان نقل‌قول‌های اصیل با مجعولات، گزارش‌های تحریف‌شده و نقل‌به‌مضمون‌ها، یا نسبت دادن اقوال جدید به عالمانی کهن بر اساس اجتهاد متأخران مرز بکشیم و دریابیم هر گزارشی تا کجا بیانگر دیدگاهی کهن، و از کجا به بعد بازگوکننده درکی است که متأخران از آراء متقدمان داشته‌اند.

برای غلبه بر این مشکلات: (۱) همواره کمبود داده‌ها را با تحلیل بستر تاریخی برپایه دیگر داده‌های فراهم جبران می‌کنیم؛ (۲) اصل را بر پذیرش انتساب هر قول به عالمان کهن می‌گذاریم؛ مگر آن‌که تعارض شواهد راه را بر تفسیر انتساب دیدگاه به آن عالم کهن بریندد؛ مثلاً وقتی قولی کهن به عالمی منتسب شده است اما در اقوال هیچ‌یک از شاگردانش نشانی از تعامل^۱ با آن قول نیست؛ (۳) اگر بتوان به نحوی میان شواهد متعارض جمع کرد چنین خواهیم نمود؛ مگر شواهد چنین جمعی را نامقبول نمایانند؛ (۴) در مواردی که منابع مختلف یک سخن از عالمی کهن را به اشکال مختلف نقل کنند، با مقایسه روایت‌ها تحریری را می‌پذیریم که احتمال آسیب‌دیدگی‌اش از درج کم‌تر است.

۱. کارکردهای تسمیه در عصر نزول قرآن کریم

دست‌کم در نگاه نخست نمی‌توان با نظر در آیات قرآن شاهی بر این معنا یافت که مسلمانان در صدر اسلام اسمی اعظم برای خدا با خواصی ویژه می‌شناخته‌اند. برای تحلیل دقیق‌تر امکان

^۱. Dialectic

رواج این باور لازم است شواهد بازمانده از عصر نزول را درباره کارکرد نام و نام‌گذاری مرور کنیم.

۱-۱. اسم در قرآن به مثابه وصف

برپایه قرآن هر چیزی که ماهیت و اوصاف امری را بیان کند اسم آن است. برای نمونه، در آیه ۱۱ سوره حُجُرَات آشکارا لقب فرد یک جور اسم شناسانده می‌شود: «وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ...». درباره عیسی (ع) نیز، گفته می‌شود پیش از ولادتش ملائک مژده دادند «مسیح» نام دارد (آل عمران: ۴۵)؛ به این معنا که بارزترین ویژگی او مسح‌شدگی و برکت‌یافتگی است. یحیی (ع) نیز چنین توصیف می‌شود که خدا پیش‌تر هم‌نامی برای وی قرار نداده است (مریم: ۷). می‌دانیم نام یحیی (یوحنا) نامی یونانی، و در فرهنگ عبری ناشناخته بود و از همین رو، یحیی در میان قوم خود هم‌نامی نداشت (نک: لوقا، ۱: ۶۱-۶۴؛ نیز نک: Hanks, 2006, p. 146). باین حال، از مجموع آیات سیاق می‌توان چنین هم استنباط کرد که هم‌نام نداشتنش یعنی او می‌باید کاری به انجام رساند و واجد ویژگی‌هایی باشد که دیگران از آن برخوردار نیستند. براین پایه، می‌توان گفت که در قرآن برخورداری از هر اسمی به مثابه داشتن وصفی ویژه است که با آن اسم تداعی می‌شود.

از دیگر آیات نیز می‌توان همین معنا را دریافت که وقتی کسی به‌راستی صاحب نامی باشد، واجد ویژگی‌هایی بخصوص خواهد بود که مدلول آن اسم اند. برای نمونه، گفته می‌شود خداوند نام‌های نیکو دارد و مؤمنان باید او را با یادکرد همان‌ها فراخوانند (اسراء: ۱۱۱؛ طه: ۸؛ حشر: ۲۴). نیز، گفته می‌شود باید «ملحدان» در این اسماء نیکو را وانهاد که خدا خود جزای‌شان بدهد (اعراف: ۱۸۰). کاربرد تعبیر «الحاد در اسماء خدا» را باید حاکی از آن دانست که در فرهنگ صدر اسلام نشناختن نامی بخصوص برای خدا دلالت بر بی‌اعتقادی به وجود چنین وصفی در خدا می‌کرده است. از آن سو، این هم که خدا نام‌های نیکو دارد باز به این معناست که خداوند را اوصاف نیکوی بسیار است. پس باید اسم را به معنای عنوانی گرفت که توصیفگر حقیقت وجودی یک امر است. لابد آن‌جا نیز که گفته می‌شود خدا اسمائی به آدم ابوالبشر (ع) آموخت (بقره: ۳۱-۳۳) یعنی او را از اوصاف امور مختلف آگاه کرد (نک: مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۹۸؛ صنعانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۶۶).

برپایه قرآن اسمی چنین ویژگی‌ها در صاحبش پدید می‌آورد که خدا نهاده باشد. اگر بدون اذن خدا کسی را به اسمی بخوانند، هرگز خاصیت نام راستین را ندارد. برای نمونه، از قول هود نبی (ع) به قومش گفته می‌شود: این بت‌ها که می‌پرستید جز نام‌هایی که خودتان وضع کرده‌اید



نیستند و خدا قوت تأثیری به صاحبان آن اسم‌ها نداده است (اعراف: ۷۱). نقل شبیه همین مضمون را می‌توان از قول یوسف (ع) نیز در گفت‌وگوهای زندانش دید (یوسف: ۴۰). هم‌چنین، در توصیف لات و عزی — بت‌های مشرکان مکه — گفته می‌شود آن‌ها جز نام‌هایی که افراد نهاده‌اند نیستند؛ یعنی نمی‌توان‌شان برخوردار اوصافی انگاشت که مشرکان توقع می‌برند (نجم: ۱۹-۲۳). به طبع در همین فضا بردن نام کسی نیز می‌تواند به معنای پذیرش وصف مذکور در آن اسم برایش باشد. از همین رو، در قرآن مخالفت با یادکرد نام خدا به منزله دشمنی با او (بقره: ۱۱۴)، و بردن نامش هم یک جور قدرشناسی نعمت‌ها بازنموده می‌شود (حج: ۲۸، ۳۴، ۳۶).

پس می‌توان گفت که در قرآن تسمیه هر چیز یعنی انتساب اوصافی خاص به او؛ انتسابی که اگر به اذن خدا باشد البته روا و موجه، و اگر بدون اذن خدا باشد نادرست و باطل است. هرگاه نیز خداوند فردی را به اسمی بخواند معنایی ندارد جز این‌که ویژگی خاصی در وی به‌راستی پدید کرده است. شواهد رواج این بینش را — که اسم راستین هر چیز توصیفگر حقیقت وجودی آن است — فراوان می‌توان در سده‌های متقدم اسلامی بازنمود. از جمله، می‌توان به فهم برخی مفسران متقدم استناد کرد که گفته‌اند نفی هم‌نامی افراد با خدا که در آیه‌ای از قرآن کریم بر آن تأکید می‌شود (مریم: ۶۵) به معنای نفی شریک و فرزند و مشابه داشتن است (مسائل نافع بن ازرق، ۱۴۱۳، ص ۱۵۲؛ مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۶۳۴؛ یحیی بن سلام، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۳۴).

شاهد دیگر آن‌جاست که شاعر صدر اسلام لیبید بن ربیعۀ عامری (د ۴۱ق) می‌سراید: «إلی الحولِ ثمَّ اسمُ السلامِ علیکُمَا...»؛ یعنی «آن‌گاه برای مدت یک سال نام سلام بر شما بادا!» و اسم سلام را مترادف با جوهره و اصل سلام بازمی‌نمایاند (لیبید، ۱۴۲۵، ص ۵۱). با استناد به همین دلیل — که اسم هر چیزی عیناً مطابق با خود آن است — برخی مفسران ابراز داشته‌اند عبارت قرآنی «بسم الله» نیز معنایی جز «بالله» ندارد (ابوعبیده، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۶). هم‌چنین، در توضیح «سَبَّحَ اسْمَ رَبِّکَ» (اعلی: ۱) گفته‌اند که یعنی «سَبَّحَ رَبِّکَ» (نک: طبری، ۱۴۱۵، ج ۳۰، ص ۱۹۰؛ باقلانی، ۱۴۰۷، ص ۲۶۰)؛ هم‌چنان‌که درباره «تَبَارَکَ اسْمُ رَبِّکَ» (الرحمن: ۷۸) نیز تصریح کرده‌اند که معنایش جز «تَبَارَکَ رَبُّکَ» نیست (نک: ابن عربی، بی‌تا - الف، ۱۸۱). از آن‌سو، در مباحث متکلمان سده ۵ق گاه این باور که اسم هر چیز عین مسمای آن است نقد می‌شود (برای نمونه، نک: ماوردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۸). با این حال، باید به خاطر داشت ابراز چنین رأیی به معنای رواج نداشتن رأیی مخالف آن در اعصار متقدم‌تر نیست.

۲-۱. پیوند میان بردن نام خدا و نزول وحی

از شواهدی چنین می‌توان استنباط کرد که اسم در قرآن تنها بیانگر حقیقت وجودی اشیاء نیست؛ بل که فراتر از این، بازنماینده راه نفوذ به اشیاء و تسخیر آنها نیز هست. برای نمونه، در آیه نخست سوره علق که گفته می‌شود اولین وحی بر پیامبر اکرم (ص) است (قس: طبری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۶، ج ۲۹، ص ۱۸۰) می‌توان اشاره به کارکردی مبهم برای اسم را در فرهنگ صدر اسلام دید: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ...» (علق: ۱). ابهام تعبیر موجب شده است مفسران آراء مختلفی در توضیح معنی «خواندن به نام پروردگار» ابراز دارند.

کهن‌ترین توجه به ابهام آیه از این حیث و احتمالات مختلف در معنای آن را در تفسیر ماتریدی (د ۳۳۳ق) می‌توان دید. وی در مقام رفع ابهام سه معنا را برای «خواندن به نام رب» محتمل می‌داند: ۱) مراد این باشد که قاریان از جمله پیامبر (ص) قرائت قرآن خود را تبرک‌جویانه با یادکرد نام خدا بی‌آغازند؛ ۲) مراد این باشد که باید قاریان اوصافی مثل «الذی خلق...» را که در ادامه برای خدا ذکر شده‌اند به مثابه اسم خدا قرائت کنند؛ ۳) مراد وقوع تصرف و تسخیری در جان پیامبر اکرم (ص) است؛ به این معنا که قصد شده باشد: «ای محمد! به نام نامی پروردگارت بر خواندن توانا شو...!»؛ چنان‌که وقتی فرشته عبارت «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ...» برمی‌خواند، بر پیامبر (ص) تأثیری تکوینی نهد و هم‌چون عبارتی با خواص غریب و از جنس معجزه در او توانایی خواندن پدید کند (نک: ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۱۰، ص ۵۷۶).

با پذیرش هریک از دو فرض نخست آیه را فاقد اشاره‌ای به برخوردار نام خدا از خاصیتی ویژه خواهیم شناخت. هرگاه فرضیه سوم را درباره معنای آیه پذیرا شویم، لازم خواهد آمد بپذیریم در ذهنیت پیامبر اکرم (ص) و نخستین مخاطبان دیگر قرآن تصرف در هستی با کاربرد نام خدا ممکن بوده است؛ نامی که ظاهراً در آیه ذکر نمی‌شود. پذیرش چنین فرضی محتاج یافتن شواهد بیش‌تر است. باری، گرچه ماتریدی می‌گوید برپایه این فرض آیه به اسم اعظم پنهان خدا اشاره دارد (همان‌جا)، فرض دیگر می‌تواند این باشد که مراد از «اسم خدا» همان اوصافی است که در آیات بعد یاد شده‌اند؛ گویی فرشته دارد می‌گوید: «به قدرت نام پروردگارت که انسان را از لخته خون آفرید و به قلم نوشتن آموخت بر خواندن توانا شو!»؛ زیرا چنان‌که گفتیم، اسم در قرآن به معنای وصف است.

براین‌پایه، از آیات نخست سوره علق به‌تنهایی نمی‌توان استنباط کرد باور به تأثیر نامی بخصوص، یگانه و پنهان در عصر نزول قرآن رواج داشته است. حداکثر می‌توان محتمل دانست که مردمان صدر اسلام باور داشته‌اند می‌توان با برخوردن اوصاف یا همان اسم‌های خدا تأثیراتی در عالم هستی گذارد. پذیرش همین احتمال نیز، مستلزم دستیابی به شواهد بیش‌تر است.



می‌توان در جستجوی شاهی بر این فرضیه اشاره‌ای پنهان و خفیف به پیوند میان جان‌ستانی و ذکر نام خدا را در جایی دیگر از قرآن یافت؛ آن‌جا که درباره آیین صید سخن می‌رود: «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ» (مائده: ۴). در این آیه گفته می‌شود نام خدا را بر آن‌چه حیوانات شکاری آموزش دیده بازداشته‌اند برخوانید — کنایه از این‌که جان‌شان را با گزاردن آیین تذکیه بگیریید (نک: مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۴۵۴) — و بعد، از آن صید بخورید.

پیوندی که در این آیه میان ستاندن جان و ذکر آیینی نام خدا برقرار شده، شایان توجه است. باید توجه داشت که آیین‌ها در ادیان مختلف می‌خواهند واقعیاتی را بازتولید کنند که از نگاه مؤمنانه به‌راستی در عالم هستی روی می‌دهند (نک: شاتوک، ۱۳۸۱، صص ۱۳-۱۴). از این منظر، برقراری پیوند آیینی میان بردن نام خدا و گرفتن جان موجود زنده احتمالاً شیوه‌ای برای بازتولید آیینی همین واقعیت است که افراد با بردن نام خدا جان می‌یابند و جان می‌دهند. اگر به خاطر داشته باشیم که خواب هم بر پایه قرآن کریم نوعی جان‌ستانی بازنموده می‌شود (زمر: ۴۲)، می‌توانیم در دعاهای خواب پیامبر اکرم (ص) نیز پیوندی میان اسم خدا و مرگ و زندگی ببابیم. نقل است پیامبر اکرم (ص) چون به بستر می‌رفتند می‌فرمودند خدایا به نام تو زنده‌ام و با نام تو می‌میرم: «اللهم یا سمیک آحیا و یا سمیک آموت» (احمد بن حنبل، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۹۴، ج ۵، ص ۳۸۷؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۵۳۹). بر پایه روایت نبوی دیگر، وقتی در پایان کار دنیا نیز قرار است جان جبرئیل گرفته شود، وی با گزاردن آیین سجده، ذکر آیینی «سُبْحَانَكَ رَبِّيَ تَبَارَكَتْ وَتَعَالَيْتَ يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» را بر زبان خواهد آورد (طبری، ۱۴۱۵، ج ۲۴، ص ۳۷-۳۸).

هرگاه مقدمات فوق را پذیرا شویم باید حکم کنیم این‌که می‌توان با برخواندن یک اسم — یا به بیان بهتر، یادکرد وصفی از اوصاف خدا — در هستی و زندگی اشخاص تصرف کرد، به حکم یادکردش در قرآن کریم و حدیث نبوی، باوری رایج و امری پذیرفته در عصر نزول بوده است. باین‌حال، هنوز هیچ شاهی حاکمی از این پیدا نکرده‌ایم که مسلمانان باور داشته باشند نامی از نام‌های خدا پنهان است و با برخواندن آن تصرفاتی ممکن می‌شود که با برشمردن دیگر اوصاف خدا میسر نیست.

۳-۱. کاربرد تعبیر اسم اعظم در روایات نبوی

حکایتی چند به نقل از صحابه مختلف رسیده است که می‌تواند حاکی از رواج تعبیر «اسم اعظم» — به هر معنایی — در عصر نبوی باشد. در این حکایت‌ها توضیح داده می‌شود فردی دعایی کرده، و پیامبر اکرم (ص) نیز دعای او را حاوی اسم اعظم دانسته است. در نگاه نخست این روایت‌ها مستقل از هم‌دیگر به نظر می‌رسند. باین‌حال، می‌توان با کنار هم نهادن جزئیات مذکور

در منابع مختلف دریافت آن‌ها همه روایت‌های مختلف از یک رویداد اند: روزی، بعد از نماز عصر پیامبر (ص)، سگی به نمازگزارى حمله می‌آورد و ناگاه در میانه راه می‌میرد. نمازگزار ابوعمیاش زید بن صامت از قبیله بنی زریق است (نک: طبرانی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۰۶).

زید بن صامت به یاران خود شرح می‌دهد حمله آن سگ مصادف با پایان تشهد نمازش بوده، و او دعایی بعد از تشهد کرده است: «اللهم إني أسألك بأن لك الحمد لا إله إلا أنت يا حنان يا منان يا بدیع السموات والأرض يا ذا الجلال والإکرام». گفته‌اند پیامبر اکرم (ص) چون دعای او را شنید، فرمود خدا را به وصفی فراخوانده که اجابت با آن قطعی است: «لقد دَعَوْتُ الله باسمه الَّذِي إذا دُعِيَ أجاب» (برای تحریر انس بن مالک از این رویداد، نک: ابن‌ابی‌شیبیه، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۰۸؛ ابن‌حبان، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۷۵-۱۷۶؛ برای تحریر ابوظلحه، نک: طبرانی، ۱۴۱۳، ص ۵۳ [ضبط خطا: عن انس عن ابی طلحه؛ صحیح: عن انس و ابی طلحه]؛ برای تحریر ابودرداء، نک: ابن‌دریهم، بی‌تا، برگ ۳ پشت؛ برای رواج دعا بعد از تشهد، نک: مهروش، ۱۳۹۴، ص ۲۳۶-۲۳۷).

در برخی روایت‌ها درباره رویداد فوق به جای «باسمه» تعبیر «...باسمه الاعظم» (نک: ابن‌ابی‌شیبیه، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۵۷؛ ابوداؤد، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۹) و در یک مورد نیز تعبیر «...باسمه الاعظم والاکبر» دیده می‌شود (حاکم نیشابوری، ۱۳۳۴، ج ۱، ص ۵۰۴). اگر بپذیریم همه روایات یادشده خوانش‌های مختلفی از یک رویداد اند، نمی‌توانیم نقل‌های حاوی تعبیر «اسم اعظم» را بازتاباننده اصل رویداد بینگاریم؛ زیرا در هیچ روایت نبوی دیگری در منابع پیش‌تر از سده ۴ق نمی‌توان دلالتی صریح بر این معنا دید که از میان نام‌های مختلف خدا یکی هم اسم اعظم است و اگر برخوانندش حتماً اجابت می‌شوند. منطقی‌تر آن است که محتمل بدانیم راه‌یابی این تعبیر به برخی روایتگری‌های واقعه نتیجه نقل به مضمون گفتار پیامبر اکرم (ص) بوده است.

روایت را نیز باید به این معنا بگیریم که آن فرد از خدا توصیفی متناسب شأن و هم‌سو با نیاز خود بازنموده، و به همین سبب نیز پیامبر (ص) استجاب را قطعی دانسته است؛ نه از آن‌رو که اسم خاصی از اسماء خدا را یاد کرده است و پیامبر اکرم (ص) آن اسم را دارای خاصیتی شناسانده‌اند که در بقیه اسماء خدا نیست. نکته مهم دیگر همین است که در این واقعه دعا برای تصرف در هستی با یادکرد اوصافی از خدا ممکن دانسته می‌شود که پنهان و رازآلود و ناشناخته نیستند. احتمالاً بینش پنهان مردمان عصر نزول درباره مسئله این است که بازگفتن هر نامی از نام‌های خدا می‌تواند به تصرفاتی مرتبط با همان نام بینجامد؛ اما درکل از این حیث که دعا با یادکرد نام خدا می‌تواند مستجاب شود، فرقی میان نام‌های خدا نمی‌نهند و یکی را متفاوت با دیگری نمی‌شناسند.



۴-۱. شواهد کاربردهای کهن از نسل اول صحابه

نخستین بار در دوران خلفاء چهارگانه می‌توان شواهد توجه به اسمی پنهان و بخصوص برای خدا را یافت؛ البته آن را اسم اعظم خدا نمی‌نامند. گفته‌اند که روزی، کعب‌الاحبار (درگذشته ۳۲ق) — عالم یهودی تازه‌مسلمان — کسی را دید که سوره بقره و آل عمران تلاوت می‌کند. کعب‌الاحبار به او گفت این دو سوره «اسمی که دعا با آن مستجاب می‌شود» را دربر دارند (ابن‌ابی‌شیبیه، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۰۸؛ برای تحریر دیگر این روایت، نک: ابوعبید قاسم بن سلام، ۱۴۱۵، ۲۳۵). می‌توان در پس پرده تعبیر وی این بینش را دید که برای نامی از نام‌های خدا خواص ویژه‌ای قائل است؛ خواصی که دیگر نام‌های خدا ندارند. این بینش کعب‌الاحبار البته با نظر به پیشینه یهودی‌اش قابل‌درک است. یهودیان اسم اصلی خدا را پنهان و دارای خواصی غریب می‌دانند و ترجیح می‌دهند جز با مراعات آیین‌هایی ویژه آن را یاد نکنند (نک: Robinowitz, 2007, p. 675).

وانگهی، در نسل نخست صحابه مسئله جدیدی مطرح شد که پیش از این سابقه نداشت: این‌که نام اصلی خدا کدام است. عرب‌ها در آستانه ظهور اسلام خدایان متعددی داشتند و البته از این میان، یکی را هم «رب العالمین» یعنی مالک و پروردگار دوران‌ها می‌دانستند. مالک زمان بودن در مناطق مرکزی و شمالی عربستان — تحت تأثیر یهودیان — مختص «الله» و در مناطق جنوبی عربستان — تحت تأثیر مسیحیان — مختص «رحمان» دانسته می‌شد. پیامبر اکرم (ص) به حکم وحی آموزش دادند که الله و رحمان دو نام برای یک خدای اند و در آیات آغازین سوره حمد بر یگانگی الله، رحمان و رب‌العالمین تأکید شد. وانگهی، با مسلمان شدن عامه مردمان جزیره‌العرب در اواخر عصر نبوی، به تدریج لازم شد مسلمانان خدای خود را تنها با یک نام بشناسانند و هویت خود را در پیوندشان با همان تعریف کنند. این‌گونه، بحث درباره این‌که «از میان اوصاف بسیاری که برای خدا متصور است کدام‌یک را باید هم‌چون اسم اصلی خدا برگرفت؟» گسترده شد (نک: مهروش، ۱۳۹۶، ص ۶۶-۷۱).

شخصیت‌های نسل اول صحابه از این نام اصلی با تعبیر «اسم اعظم خدا» یاد می‌کردند. اسماء بنت یزید (د ۲۳ق) می‌گفت خود از پیامبر (ص) شنیده که در دو آیه «وَاللَّهُمَّ إِلَهَ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۱۶۳) و «إِلَّا هُوَ الَّذِي الْقَيُّومُ» (آل عمران: ۱) اسم اعظم خداوند است (ابن‌ابی‌حاتم، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۸۳). عثمان بن عفان خلیفه سوم (مقتول در ۳۵ق) نیز، «رحمان» را اسمی از اسماء خدا می‌شناساند که فاصله آن با اسم اکبر یا اعظم خدا بسیار اندک است (ابن‌ابی‌حاتم، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۷۱۴-۲۷۱۵). شاید این گفتار منسوب به عثمان نیز که «بسم الله الرحمن الرحيم» به اسم اعظم خدا بسیار نزدیک است (حاکم نیشابوری، ۱۳۳۴، ج ۱، ص ۵۵۲)

نقل به مضمون همان عبارت پیش گفته باشد (برای ورود همین مضمون به ادبیات شیعیان با تأیید امام رضا (ع)، نک: طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۰). احتمالاً این سخن عثمان پیوندی با نگارش مصحف رسمی در عصر او دارد: او بر این اصرار دارد که در آغاز سوره‌ها، برای اشاره به خدای مسلمانان تعبیر رحمان نیز در کنار «الله» یاد شود؛ یعنی همان اتفاقی که در آغاز سوره‌های مصحف عثمانی با درج بسمله افتاده، و البته از جانب دیگر صحابه، تابعین و امامان شیعه (ع) نیز مبتنی بر تعالیم و حیاتی پیامبر اکرم (ص) دانسته شده است (برای سخنی از عثمان حاکی از نقش او در گنجاندن بسمله در مصحف عثمانی به مثابه نشانه آغاز سوره، نک: ابو عبید، ۱۴۱۵، ص ۲۸۵).

۲. اسم اعظم به مثابه نامی پنهان

این گونه، در نسل اول صحابه از یک سو به تدریج این باور شکل گرفت که نام خدا بحث برانگیز و پنهان، و البته هرچه باشد مقرون به اجابت است. از دیگر سو، این بحث گسترش یافت که نام اصلی خدا چیست؛ یا به بیان دیگر، از میان نام‌های مختلف خداوند کدام را باید اسم اصلی، و کدام‌ها را باید وصف خدا انگاشت. گفتارهای پیامبر اکرم (ص) و اغلب صحابه ایشان بر این دلالت ندارند که یک نام خدا خواصی متفاوت با بقیه از حیث اجابت شدن دارد. کعب الاحبار است که برای نخستین بار این تمایز را مطرح می‌کند و البته هنوز باید برای فراگیر شدن این بینش زمان بگذرد؛ عالمان نسل‌های بعد به این مسئله توجه می‌کنند. بحثی اگر در میان عالمان نسل اول صحابه هست بر سر این است که از میان اوصاف مختلفی که به خدا منتسب می‌شود، نام اصلی خدا کدام است. این هم البته امری مسلم و مستغنی از بحث انگاشته می‌شود که بر خواندن هر کدام از اوصاف خدا — خواه نام اصلی خواه نام‌های دیگر — در ضمن یک آیین دعا می‌تواند به وقوع تصرفاتی در هستی بینجامد.

۲-۱. اسم اعظم به مثابه علم کتاب خدا

گویاترین شواهد حاکی از درک صحابه صغار و نسل اول تابعین از اسم اعظم را در روایات ابن عباس می‌توان یافت. نمونه‌ای از باور به وجود اسمی بخصوص برای خدا با کارکردهای غریب، تفسیر منتسب به او از آیه ۱۷۵ سوره اعراف است؛ آن‌جا که — بر پایه نقل‌ها — تعبیر «آئیناه آیاتنا» در این آیه را بر داستان بلعم باعور — عابد بدعاقبت اسرائیلی (درباره او، نک: حاج منوچهری، ۱۳۸۳، سراسر مقاله) — تطبیق داده، اعطاء آیات را به آگاه شدن عابد از «اسم اعظم خدا» تفسیر کرده (طبری، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۱۶۴)، و این گونه، توانایی‌های غریب عابد

اسرائیلی را نتیجه آگاهی وی از اسم اصلی خدا باز نموده، و اسم اصلی خدا را دارای خواصی غریب شناسانده است. اقوال دیگری هم از ابن عباس در تفسیر این آیه نقل کرده‌اند (نک: همان جا). این اختلاف نقل‌ها شاید آراء متنوعی را باز نمایند که ابن عباس هر یک را در دوره‌ای از عمر خود ابراز داشته است. به هر روی، اگر با اعتماد به این نقل بپذیریم ابن عباس اعطاء اسم اعظم به بلعم را دست‌کم هم‌چون یک احتمال در تفسیر آیه مطرح کرده، زمینه را برای برقراری پیوند میان اسم اصلی و اسم اعظم خدا پدید آورده است.

این دیدگاه را نیز به ابن عباس منتسب کرده‌اند که در توضیح «آئیناه آیاتنا» (نمل: ۴۰) علم مندرج در کتاب خدا را که با آن می‌توان کارهای غریب نمود، «اسم اکبر» شناسانده است (یحیی بن سلام، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۵۴۵). اگر انتساب این قول را به ابن عباس پذیرا شویم، اختلاف شاگردان ابن عباس در فهم آیه و کوشش ایشان برای باز نمودن تفسیرهای مختلف (طبری، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۱۶۴-۱۶۵) را چنین باید فهم کنیم که باور داشته‌اند ابن عباس این رأی را تنها در حد یک احتمال بیان داشته است. به هر روی، همین‌که ابن عباس اسم اعظم/ اکبر را در حد یک احتمال در توضیح دو آیه مرتبط با قوم بنی اسرائیل مطرح کند کافی است که از اواخر عصر صحابه میان دو حکایت قرآنی با اسم اعظم پیوند برقرار شود؛ اسمی که ابن عباس آن را — دست‌کم در مقام تفسیر دو آیه از قرآن — به همان معنا می‌فهمد که پیش از این کعب الاحبار می‌گفت؛ یعنی معتقد است از همگان پنهان، و در عین حال، دست‌یافتنی در قرآن است.

از دیگر سو، نقل کرده‌اند ابن عباس «اسم اکبر» خدا را «رب رب» می‌دانست (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۰۸). با توجه به کاربرد گسترده «اسم اعظم» و «اسم اکبر» به جای هم، ظاهراً معنای شان یکی است. بر این پایه، گزارش یادشده دست‌کم در نگاه نخست با آنچه از ابن عباس درباره پنهانی اسم اعظم و آگاهی برخی بندگان خاص خدا از آن نقل شد متعارض است. ماهیت دعائی این عبارت گویاست که ابن عباس نه در صدد بیان نامی آشکار برای خدا، که در جستجوی تعبیری دعاگونه با اثرگذاری مرموز بوده است. جمع میان گزارش‌ها می‌تواند چنین باشد که احتمالاً آنچه از دید ابن عباس مهم بوده، نه هر جور آگاهی از نام خدا، بلکه توان بهره‌مندی درست از آن آگاهی است. از وی در تفسیر «عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ...» (نمل: ۴۰) نیز عبارتی نقل کرده‌اند که از آن می‌توان دریافت وی برخوردار از علم کتاب خدا را دست‌آورد «نیکو» گزاردن اسم اعظم می‌دانسته: «يُحْسِنُ الْأِسْمَ الْأَكْبَرَ...» (نک: یحیی بن سلام، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۵۴۵؛ قس: نسائی، ۱۴۲۱، ج ۱۰، ص ۱۳ «وَكَانَ يُعَلِّمُ الْأِسْمَ الْأَعْظَمَ»؛ گویی اسم اعظم آیینی است که باید به‌جای آورده شود. بر پایه این شواهد، احتمالاً وی دست‌یابی به اجابت با اسم اعظم را نتیجه گزاردن یک آیین می‌دانسته است؛ آیینی که چه بسا هر داننده اسم اعظمی در گزاردنش کام‌یاب نباشد.

مصدیقی که برای اسم اعظم از قول ابن عباس نقل کرده‌اند پیوند آشکاری با کتاب خدا ندارد. باین حال، ظاهراً بهره‌جویی ابن عباس از قول کعب الاحبار برای تفسیر دو آیه از قرآن — ولو در حد یک احتمال — سبب شد گفتمان جستجوی اسم اعظم خدا در قرآن پدید آید. باید روایاتی مختلف را که به دیگر صحابه جوان مثل عائشه (درگذشته ۵۸ق)، اسماء بنت یزید (درگذشته حدود ۶۲ق) و انس بن مالک (درگذشته ۹۳ق) یا شخصیت‌های نسل اول تابعین مثل قاسم بن محمد بن ابی بکر (درگذشته ۱۰۱ق)، یا عبدالملک بن عمیر (درگذشته ۱۳۶ق) منتسب، و در آن‌ها اسم اعظم دانشی قرآنی بازنموده می‌شود متعلق به همین گفتمان دانست.

برای نمونه، از قول صحابی ابوامامه باهلی (د ۸۶ق) نقل می‌شود که اسم اعظم خدا را مذکور در سه سوره قرآن می‌دانست: بقره، آل عمران و طه؛ بی‌آن‌که مشخص کند این اسم دقیقاً چیست (حاکم نیشابوری، ۱۳۳۴، ج ۱، ص ۵۰۵). بر همین منوال، در اغلب این روایت‌ها عباراتی دربردارنده چند وصف خدا — غالباً آیاتی پشت‌سرهم از قرآن — ذکر، و از قول صحابه در توضیحش گفته می‌شود شامل اسم اعظم اند؛ همان اسم خدا که هر گاه بخواندش اجابت می‌بیند (نک: ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۰۸). با مرور روایات مندرج در منابع متأخرتر (برای نمونه، نک: ابن ماجه، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۶۷-۱۲۶۹) می‌توان همین مضامین را دید که از قول همان صحابه نقل می‌شوند و گاه در قیاس با روایات کهن‌تر زوایندی دارند. این تحریرها بیش‌تر به آراء رایج در سده‌های متأخر شبیه‌اند.

این‌گونه، به‌مرور از آغاز عصر صغار صحابه یعنی تقریباً از ۳۵ق ترویج باور به وجود اسم اعظمی ناشناخته برای خدا آغاز می‌شود. دیگر بحث بر سر این نیست که — از میان اوصاف مختلف — نام اصلی و اولی خدا چیست؛ بحث بر سر این است که آن اسم خدا که اگر خوانده شود می‌توان در هستی تصرف کرد کدام است. خاصه در تحلیل این روایت‌ها باید بدین توجه داشت که وقتی صغار صحابه درباره اسم اعظم سخن می‌گویند، اغلب از آن با تعبیر «اسم الله الاعظم الذي اذا دُعِيَ به اجاب» یاد می‌کنند. واضح است که هنوز تعبیر اسم اعظم به‌تنهایی گویا نیست و انتقال معنا نیازمند توضیحاتی بیش‌تر است.

گفتنی است که در اقوال منتسب به علی (ع) نیز توضیحاتی درباره اسم اعظم دیده می‌شود. این گفتارها فاصله معناداری با آراء رایج در این دوره دارد (برای نمونه، نک: ابن بابویه، ۱۳۸۷، ص ۸۹؛ همو، ۱۴۱۷، ص ۵۵۳-۵۵۴؛ تستری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۵). آن نمونه‌ها از این اقوال که مستند اند به واسطه امامان متأخرتری هم‌چون امام صادق (ع) روایت شده‌اند (برای نمونه، نک: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۵۸۳-۵۸۴). براین اساس، نمی‌توان‌شان بازتاباننده افکاری رایج در جهان اسلام در عصر صغار صحابه تلقی کرد. به نظر می‌رسد باید آن‌ها را جزو میراثی شناخت که تنها

به امامان بعد انتقال یافته‌اند و در دوره‌های بعد مطرح شدن‌شان در فضای فرهنگ عمومی امکان پذیر شده است. از آن سو، با نظر به پیوند شاگردی ابن عباس با علی (ع)، بعید نیست که طرح بحث اسم اعظم در آراء ابن عباس نیز نتیجه تأثیرپذیری او از تعالیم آن حضرت باشد. به هر روی، تحلیل روایات آن حضرت و نقش ایشان در ترویج باور به اسم اعظم را باید موضوع مطالعه‌ای جداگانه انگاشت.

۲-۲. اسم اعظم به مثابه روح

از برخی روایات دیگر ابن عباس چنین می‌توان دریافت که وی اسم اعظم را هرگز نامی مرموز نمی‌انگاشته، و تصرفات ممکن با کاربرت آن را تنها وقتی ممکن می‌دانسته است که میان فرد با ایزدی بخصوص پیوندی حاصل شود. از قول ابن عباس در تفسیر «وَأَيَّدَانَهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (بقره: ۸۷) نقل می‌شود که اسم اعظم خدا «قدس» است. بر این پایه، تأیید عیسی (ع) با روح قدس را باید به معنای تأیید او با «روح اسم اعظم»، و روح القدس را نیز مترادف با «روح اسم اعظم» گرفت (برای باور به این همانی روح با اسم اعظم در سده‌های بعد، نک: سمعانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۰۶).

اضافه توضیحی «روح اسم اعظم» تعبیری نیازمند تحلیل است. اگر به خاطر داشته باشیم که در اصطلاحات قرآنی روح نیز — هم چون ملائک — نوعی از موجودات قدسی را شامل می‌شود (معارج: ۴؛ قدر: ۴؛ نیز نک: طبری، ۱۴۱۵، ج ۳۰، ص ۲۸-۳۰)، می‌توان محتمل دانست ابن عباس معتقد است خدا ارواح مختلفی را در خدمت خود حاضر دارد که یکی از آن‌ها روح اسم اعظم است. برخی تابعین مثل مجاهد بن جبر و ضحاک بن مزاحم باور به همین معنا را به ابن عباس منتسب کرده‌اند (مجاهد، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۲۲-۷۲۳ «... ما نزل... ملک الا معه... الروح»؛ مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۷۷۲ «الروح علی صورة انسان عظیم الخلقه»). بر این پایه، از نگاه ابن عباس هم‌چنان که فرشتگان کارگزار خدای اند، ارواحی نیز در خدمت خدای اند و یکی از ایشان روح اسم اعظم است؛ روحی با مأموریت ویژه که اوامرش مطاع است. احتمالاً به همین سبب ابن عباس برای نیکو گزاردن اسم اهمیت قائل است؛ نه صرف بازخواندن لفظی بخصوص. مسئله وقتی شایان توجه بیشتر می‌شود که قتاده بن دعامة از قول استادش ابن عباس نقل می‌کند که وی آگاهی خود از روح (یعنی لابد آگاهی خود از اسم اعظم) را پنهان می‌کرده است (صنعانی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۱۳).

اشاراتی سربسته به این که اسم اعظم خدا کارگزار او تلقی شود را می‌توان در برخی ادعیه نبوی مذکور در منابع متأخرتر به نقل از ابن عباس نیز دید. برای نمونه، در دعایی که ابن عباس آن را از پیامبر اکرم (ص) روایت می‌کند، خدا به اسمی یگانه قسم داده می‌شود که خود از ارکان

وجودی خداست و زوایای هستی را پر کرده: «وَأَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الْوَاحِدِ الْوَاحِدِ الصَّمَدِ الْفَرْدِ الْوَتَرِ الَّذِي مَلَأَ الْأَرْكَانَ كُلَّهَا وَالَّذِي مِنْ أَرْكَانِكَ كُلِّهَا» (طبرانی، ۱۴۱۳، ص ۳۹۷؛ برای دعای نبوی مشابهی به نقل از انس بن مالک صحابی دیگر، نک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۳۷۸). پر شدن زوایای هستی با نام خدا را باید کنایه از این انگاشت که نام خدا نیز ماهیتی هم چون ملائک دارد و در گوشه‌های آسمان و زمین جای می‌گیرد (برای پیوند میان فرشتگان با زوایا، نک: ابن‌ابی‌حاتم، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷). در فضای همین جان‌دارانگاری اسم اعظم است که سالیانی بعد، خدا در برخی دعاهاى امام صادق (ع) به حرمت اسم اعظمش قسم داده می‌شود (طبرانی، ۱۴۱۳، ص ۳۱۶؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۴۵۳).

هرگاه بتوان انتساب چنین روایاتی را پذیرفت باید گفت از نگاه ابن‌عباس — و چه‌بسا دیگر عالمان عصر صغار صحابه — اسم اعظم نه‌تنها نامی پنهان با خواص رمزآلود، که یکی از کارگزاران خداست؛ کارگزاری که هرگاه بدانند با برگزاری کدام آیین و چه‌گونه با او ارتباط برقرار کنند و او را فراخوانند، بر تصرفاتی در هستی توانا می‌شوند. هر کس هم بتواند با برخوردن نام خدا چنین پیوندی برقرار کند، خدا او را به واسطه آن کارگزار تأیید و حمایت خواهد کرد. برای برقراری ارتباط نیز می‌توان برخی نام‌های خدا را بازخواند؛ مثلاً «رَبُّ رَبِّ» که از خود ابن‌عباس روایت شده، یا مثلاً «يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» که شاگردش مجاهد بن جبر (د ۱۰۵ق) بازگفته است (طبری، ۱۴۱۵، ج ۱۹، ص ۱۹۸). به‌هرحال، چیزی که مهم است نه بیان وردی بخصوص، که برقراری ارتباط آیینی مؤثر با آن کارگزار است؛ ارتباطی که چه‌بسا برقراری آن مستلزم وردی بخصوص نباشد (برای انتساب تفصیلی درباره بحث به ابن‌عباس در منابع متأخرتر، نک: سبط ابن‌جوزی، ۱۴۳۴، ج ۲، ص ۱۹۲؛ قس: همان، ج ۲، ص ۲۲۳ به بعد).

۲-۳. اسم اعظم هم‌چون اسم اصلی خدا

در برابر جریان گراینده به ابهام و رازآلوده‌سازی اسم اعظم که پیش‌برندگان آن غالباً صحابه و تابعین ساکن در بوم حجاز اند، برخی شخصیت‌های بالیده در محیط فرهنگی عراق مثل ابوالشعثاء جابر بن زید (د ۹۳ق) تابعی بصری، و عامر بن شراحیل شعبی (د ۱۰۴ق) تابعی کوفی بر این تأکید می‌کنند که اسم اعظم خدا «الله» است (ابن‌ابی‌شیبه، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۰۸؛ طبری، ۱۴۱۵، ج ۲۸، ص ۷۲). ابوالشعثاء در این خصوص به آیه آخر سوره حشر استناد می‌کند که در آن تأکید می‌شود الله خالق جهان و دارای اوصاف الوهیت است: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...» (حشر: ۲۴). گویا این که اسم اعظم خدا مکتوم است از نگاه ابوالشعثاء معنا ندارد. شاید اینان استمراربخشندگان همان سنت عثمان اند که در اسم اعظم نه سری مکتوم که نامی گویا برای خدا می‌جویند.

شخصیت مشابه در بوم بصره حسن بصری (د ۱۱۰ق) است. وی چنین استدلال می‌کرد که اسم اعظم خدا «الرحمن» است؛ زیرا تنها نام‌های خدا که کسی حق ندارد برای خود برگزیند الله و رحمان است و از این باید نتیجه گرفت رحمان اسم اعظم خداست: «وقال الحسنُ اسم الله الاعظم یا رَحْمَنُ، وَذَلِكَ أَنَّهُ لَا يُسَمَّى أَحَدٌ مَهْدِينَ إِلَّا مَعْنَى عَلَيَّ الْإِطْلَاقِ عَيْرَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (تفسیر منسوب به طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۵، ص ۲۶). از عبارات ابوالشعثاء و حسن بصری می‌توان چنین دریافت که در تأکیدشان بر تسمیه خدا به الله و رحمان در پی جستن اسمی با خواص مرموز نیستند؛ بل که می‌خواهند میان اسم اصلی خدا با دیگر اوصافش مرز نهند. مسئله اصلی‌شان گویا نام مرموز خدا نیست؛ می‌خواهند بدانند از میان اوصاف مختلفی که می‌شود برای خدا برشمرد، کدام یک نام اصلی اوست.

می‌دانیم برخی گرایندگان به رویکرد غالب هم‌چون ضحاک بن مزاحم (د ۱۰۵ق) — شاگرد باواسطه مکتب تفسیری ابن عباس — برخلاف حسن بصری رحمان را نام خدا نمی‌دانستند و آن را در تناظر با رحیم، وصفی از اوصاف خدا می‌انگاشتند (نک: ابن‌ابی‌حاتم، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸، ج ۸، ص ۲۶۸۳؛ نیز نک: مهرش، ۱۳۹۲، ص ۸۳-۸۵). این باور به تدریج در فضای فرهنگ اسلامی غلبه یافت و به این انجامید که رحمان به تدریج وصفی از اوصاف متعدد خدا در هم‌نشینی با رحیم تلقی شود و دیگر آن را مثل دوران صدر اسلام در هم‌راهی با الله یکی از دو نام اصلی خدا نشاناسند. به نظر می‌رسد ضحاک و امثال وی — گرایندگان به مکتب حجازی ابن عباس — با اعتقاد به پنهانی نام خدا در قرآن و برخوردار بودن آن از خواص ویژه (نک: طبری، ۱۴۱۵، ج ۱۹، ص ۱۹۸) نمی‌توانسته‌اند رحمان را اسم اصلی خدا بدانند. این‌گونه، باید نتیجه بگیریم در عراق در اواخر سده نخست هجری گفتمانی متمایز با حجاز رواج داشته است.

به هر روی، شاید متأثر از گفتمان عراق رویکردها به اسم اعظم در نسل دوم از طبقه تابعین حجاز اندکی متفاوت شده باشد. این تفاوت را می‌توان در تمایز نسبی آراء برخی شاگردان ابن عباس با آراء خود وی احساس کرد. برای نمونه، از مجاهد بن جبر (د ۱۰۴ق) مفسر مشهور عصر تابعین نقل کرده‌اند که در آیه ۴۰ سوره نمل، منظور از کسی که علم کتاب داشت و بر آوردن تخت بلقیس توانا بود، همانی است که «اسم خدا» را می‌دانست (نه مثلاً اسم اعظمش را): «وَقَالَ مُجَاهِدٌ: الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ عِلْمَ اسْمِ اللَّهِ» (طبری، ۱۴۱۵، ج ۱۹، ص ۱۹۹). جای دیگر از قول مجاهد نقل شده که تعبیر «علمی از کتاب» در آیه یادشده به آن اسمی اشاره دارد که وقتی بخوانندش اجابت می‌شوند» (همان، ۱۹، ص ۱۹۸).

مجموع شواهد را باید چنین تفسیر کرد که مجاهد معتقد بود خدا فقط یک نام اصلی دارد، آن نام از بندگان پنهان است و اگر کسی بدانندش می‌تواند قدرتی الهی داشته باشد. این یعنی

مجاهد اسم اصلی خدا را مترادف با اسم اعظم می‌گرفت. ادامه توضیحات مجاهد مؤید همین تحلیل است. وی می‌افزاید وقتی آن فرد می‌خواست که تخت بلقیس را ظاهر کند اول در کتاب خدا نگرست و بعد که راه را یافت به طرفه العینی آن را بازآورد (همان‌جا؛ برای انتساب این ادعاء به مجاهد که توضیحات فوق عیناً در قرائت ابن مسعود مندرج است، نک: ابو عبید، ۱۴۱۵، ص ۳۰۸). چنان‌که مشهود است، وقتی مجاهد می‌خواهد بگوید با برخواندن چه نامی تخت حاضر شد سخن از اسمی اعظم نمی‌گوید؛ بلکه بحثش بر سر تنها نام خدا و خواص ویژه آن است. این‌که چرا او برخلاف استادش ابن عباس ترجیح می‌دهد صرفاً از تعبیر «اسم الله» برای اشاره به اسم دارای خواص ویژه بهره جوید امری غریب است.

به‌هرروی، تا کنون دانستیم که مجاهد به اسم خدا خواصی غریب نسبت می‌دهد و آن اسم را در کتاب خدا می‌جوید. هرگاه به خاطر داشته باشیم از وی روایت کرده‌اند اسم اعظم خدا «ذو الجلال والاکرام» است (مجاهد بن جبر، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷۲) به این جمع‌بندی می‌رسیم که احتمالاً مجاهد نیز هم‌چون استادش ابن عباس برای خدا نامی دارای خواصی غریب قائل است، آن نام را پنهان می‌داند، این نام پنهان با خواص غریب را همان اسم اصلی خدا می‌انگارد، و معتقد است با گفتن ذکری بخصوص مثل «یا ذا الجلال والاکرام» و احتمالاً در ضمن آیینی خاص، بتوان از خواص برگفتن اسم خدا بهره‌مند شد؛ خواصی که لابد او نیز مثل ابن عباس آن‌ها را نتیجه تأیید گزارنده آیین با کارگزار خدا یا همان روح می‌داند. نیز، در عین آن‌که اسم اعظم را نامی پنهان از همگان می‌داند معتقد است که با اجتهاد کتاب خدا می‌شود به دستش آورد، خود نیز در قرآن مصداقی برای آن جسته است و البته، چنین اسمی را هم‌نوا با ابوالشعثاء و حسن بصری، همان اسم اصلی خدا می‌داند؛ نه وصفی از اوصافش؛ هرچند مصداق این اسم اصلی را مانند ابوالشعثاء رحمان یا الله نمی‌شمرد.

همین رویکرد را می‌توان فراتر از حلقه شاگردان ابن عباس نیز مشاهده کرد. نقل کرده‌اند یک تابعی دیگر به نام قاسم بن عبدالرحمان دمشقی (د ۱۱۲ق) نیز که از ابوامامه باهلی (د ۸۶ق) — صحابی پیامبر (ص) — شنیده بود باید اسم اعظم خدا را در سوره‌های بقره، آل عمران و طه جست، این سه سوره را تفحص کرد. قاسم اسم اعظم را «الحی القيوم» شناخت (حاکم نیشابوری، ۱۳۳۴، ج ۱، ص ۵۰۵)؛ لابد به این معنا که تنها وصفی از اوصاف خداست که در هر سه سوره تکرار می‌شود.

۳. تثبیت انگاره

در حدود بازه زمانی ربع نخست سده ۲ق، یعنی در دورانی که نظریه پردازی‌ها درباره انگاره اسم اعظم به اوج خود رسیده، و باور به وجود اسمی اعظم و پنهان برای خدا با خواص ویژه در میان عموم مسلمانان رواج گسترده یافته بود، رهبران برخی اقلیت‌های مذهبی از اسم اعظم به مثابه ابزاری مفهومی برای توسعه معارف مذهب خود بهره جستند. کوشش‌های ایشان وقتی با تعامل شخصیت‌های نزدیک به عامه مسلمانان همراه شد به شکل‌گیری تصویری واضح‌تر، منسجم‌تر و همگانی‌تر از انگاره انجامید.

۳-۱. پیوند خوردن اسم اعظم به حروف الفباء

از جمله شخصیت‌هایی که در اقوالش نه تنها توسعه معارف مرتبط با اسم اعظم را می‌توان دید، بل که حتی می‌توان ادعا کرد نقشی کلیدی در توسعه باور به اسم اعظم در گسترده جهان اسلام ایفا کرده، امام باقر (ع) است. در روایات امام باقر (ع)، هم‌سو با عالمان حجازی، اصل وجود نامی پنهان برای خدا با خواص مرموز پذیرفته، و از آن برای تبیین جایگاه اهل بیت (ع) بهره جسته می‌شود. بحث‌ها درباره اسم اعظم از دوران ابن عباس به بعد تنها به دو داستان قرآنی بلعم باعور و تخت بلقیس پیوند خورده، اما هرگز نحوه تأثیر اسم اعظم تبیین نشده بود. در گفتارهای امام باقر (ع) برای نخستین بار شیوه احضار تخت بلقیس نظریه مند شد. وی گفت که با برخواندن اسم اعظم زمین از میان قصر سلیمان و قصر بلقیس فروریخت و این‌گونه، تخت نزدیک جای جدیدش رسید و آن را برگرفتند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۳۹ «فَحُيِّفَ بِالْأَرْضِ مَا يَبْنَهُ وَيَبْنِ سَرِيرِ بَلْقِيسَ»).

این پیش نیز که اسم اعظم با حروف الفباء پیوندی دارد و پیش از این تنها در تعالیم پیروان برخی فرقه‌های کوفی جای گرفته بود، با تأیید امام باقر (ع) همراه گردید و آموزه‌ای اصیل و اسلامی تلقی شد. چنان‌که از امام باقر (ع) روایت شده، اسم اعظم خدا ترکیبی از حروف مختلف است و ۷۳ حرف دارد، آورنده تخت بلقیس فقط یکی را می‌دانست، ما خانواده پیامبر اکرم (ص) ۷۲ حرف را می‌دانیم و یک حرف را هم فقط خدا می‌داند (صفار، ۱۳۶۲، ص ۲۲۸). در روایات دیگر امام باقر (ع) از آن سخن می‌رود که معجزات غریب هریک از پیامبران بزرگ با آگاهی‌شان از چند حرف اسم اعظم امکان یافت؛ اما علم ایشان به اسم اعظم را هرگز نتوان با اهل بیت (ع) قیاس کرد (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۳۹). این‌گونه، در روایات امام اسم اعظم چیزی از جنس مجموعه حروف، و آگاهی از آن دارای مراتب و درجاتی دانسته شد. نیز، گفته شد برخی به مراتب بالای این آگاهی دست پیدا می‌کنند و برخی دیگر نیز تنها از پایین‌ترین مراتب آن

برخوردار می‌شوند و البته، آگاهی از پایین‌ترین مراتب اسم اعظم نیز برای تصرفاتی خارق عادت کافی است. تأکید امام بر این‌که علم به بالاترین مرتبه اسم اعظم در انحصار خداست زمینه‌ساز شکل‌گیری این باور شد که تصرفات عظیم خدا در هستی نیز با برخواندن همین اسم امکان‌پذیر می‌شود؛ اندیشه‌ای که بعدها در فرهنگ شیعی بسط یافت.

در میان شورشگران کوفی بر ضد حکومت اموی در ربع نخست سده ۲ ق می‌توان شخصیت‌هایی را یافت که به اسم اعظم نیز در نظریه‌پردازی‌های دینی و اعلان‌های سیاسی خود برای جذب عموم اشاره کرده‌اند و به نظر می‌رسد خواسته‌اند همین اندیشه‌ها را در خدمت اهداف سیاسی درآورند. اینان درک عمومی از اسم اعظم را که در میان عامه مسلمانان رواج داشت پذیرا شدند و با پیوند زدن اندیشه‌های دینی خود با اسم اعظم در توسعه معارف مذهب‌شان کوشیدند. نیز، به تناسب چارچوب اندیشه دینی خود معارفی تازه هم پدید آوردند. آن‌ها می‌خواستند برای تبیین جایگاه سیاسی و معنوی خود از اسم اعظم بهره‌جویند. این راهبرد به توسعه معارف مرتبط با اسم اعظم انجامید.

برای نمونه، گفته شده است پیروان برخی فرقه‌های غالی مثل بیانیه — از فرق کیسانیه — پیشوای خود بیان بن سمعان (مقتول در ۱۱۹ق) را به این می‌شناختند که اسم اعظم می‌داند (بغدادی، ۱۴۱۵، ص ۲۲۷). آورده‌اند بیان بن سمعان خود ادعا می‌کرد با یادکرد اسم اعظم ستاره زهره را فرامی‌خواند و پاسخ می‌شنود (بغدادی، ۱۴۱۵، صص ۲۲۷-۲۲۸). این پیوند مجمل میان ستاره زهره با اسم اعظم بعدها در نظریه‌پردازی‌های محمد بن سائب کلبی (د ۱۴۶ق) مفسر شیعی تفصیل یافت و به تدریج بخشی انکارناپذیر از ادبیات تفسیری همه مسلمانان شد. وی حکایت قرآنی هاروت و ماروت را به آگاهی زهره از اسم اعظم پیوند زد و از عروج زهره به آسمان و تبدیل شدنش از یک زن به ستاره با آگاهی از اسم اعظم گفت (نک: ثعلبی، ۱۴۳۶، ج ۳، ص ۴۸۵؛ برای توجه به خاستگاه تلمودی داستان، نک: قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۶۶).

از دیگر شخصیت‌های شایان توجه در همین دوره، دیگر فعال سیاسی کوفی مغیره بن سعید (مقتول در ۱۲۰ق) است که نویسندگان کتب فرقه‌شناسی گاه وی را از غلات مدعی الوهیت امام باقر (ع)، گاه از نزدیکان محمد نفس زکیه، و حتی مدعی نبوت شناسانده‌اند (نک: نعمان مغربی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۹؛ شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۶). گفته‌اند وی معتقد بود خدا صورت و جسم و اعضاء دارد و همانند مردی از جنس نور است با تاج نور بر سر و قلبی که حکمت از آن جاری می‌شود و اندام‌هایی به شماره حروف الفباء. هنگامی نیز که خدا خواست جهان را خلق کند اسم اعظم را بازگفت، سپس پرواز کرد و تاج پادشاهی بر سرش افتاد. بعد اعمال آفریدگان را بر کف دست خود نوشت. این سبب شد از گناهان بندگان به خشم آید و از شرم

و حیا عرق کند. از انباشتگی عرق خدا دو دریای شور و شیرین پدید آمد. تاریکی از دریای شور و روشنایی از دریای شیرین خلق شد. بعد، خدا مؤمنان و کافران را از این دو دریا آفرید (شهرستانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۷؛ ابن اثیر، *الکامل*، ج ۴، ص ۲۳۹؛ برای شباهت این اندیشه‌ها با نگرش‌های غنوصی، خاصه منداییان، نک: بهرامی، ۱۳۸۹، صص ۳۲-۴۵).

با توجه به ماهیت سیاسی جنبش این غالیان، باید کوشش‌ها برای تبیین جایگاه رهبر جنبش با تکیه بر اسم اعظم را نشانه آن دانست که در کوفه باور به اسم اعظم و خواص آن رواجی گسترده داشته است؛ آن‌سان که پیش‌برندگان جنبش‌های سیاسی امیدوار بوده‌اند با مطرح کردن چنین آموزه‌هایی بتوانند نیروها را به نفع خود بسیج کنند. چنین رواج گسترده‌ای پذیرفتنی می‌نماید؛ خاصه اگر به خاطر داشته باشیم که در محیط فرهنگی کوفه اختلاط عرب و عجم جدی، و غلبه با عناصر فرهنگ ایرانی بود (نک: مهروش، ۱۳۹۵، ص ۲۶۹-۲۷۰). ایرانیان با این باورها آشنا بودند. چنین اندیشه‌هایی در ایران باستان هم در میان پیش‌برندگان جنبش‌های مخالف حکومت رواج داشت. برای نمونه، می‌توان به جنبش پیروان مزدک در ایام قباد و انوشیروان ساسانی اشاره کرد. مزدک معتقد بود هم‌چنان که شاهنشاه با کارگزارانی مثل موبدان موبد، هیربد اکبر، اسپهبد و رامشگر فرمان می‌راند، خدا نیز عالم هستی را با حروفی اداره می‌کند که مجموع‌شان اسم اعظم را پدید می‌آورد (شهرستانی، بی تا، ج ۲، ص ۵۴-۵۵).

۲-۳. جستجوی اسم اعظم در حروف مقطعه

می‌توان در دهه دوم سده ۲ق انتظار داشت که دست‌کم در محیط کوفه اسم اعظم از یک سو پیوندی با حروف برقرار کرده باشد و از دیگر سو نشانه پیوند پیشوایان دینی با عالم قدس و مأذون بودن‌شان از جانب خدا برای تصرف در هستی تلقی شود. نیز، می‌توان انتظار داشت به تدریج مجموعه معارف شکل‌گرفته پیرامون اسم اعظم از انحصار اقلیت‌های مذهبی خارج گردند و سرمایه فرهنگی عامه مسلمانان به‌شمار آیند.

چه‌بسا از نگاه بسیاری از عالمان مسلمان هنوز در ربع نخست سده ۲ق اسم اعظم دعایی برگرفته از قرآن با الفاظ و معانی معلوم بود. برای نمونه، ابن شهاب زهری (د ۱۲۴ق) عالم مدینه می‌گفت بازآوردن تخت بلقیس با خواندن دعایی ممکن شد که اسم اعظم خدا را دربر می‌گرفت و آورنده تخت بلقیس از کتاب خدا آموخت: «یا إلهنا وإله کل شیء إلهنا واحدا لا إله إلا أنت» (طبری، ۱۴۱۵، ج ۱۹، ص ۱۹۸). با این حال، برخی عالمان کوفی گراینده به تشیع که رابطه نزدیکی با محافل عامه مسلمانان داشتند، واسطه انتقال میراث کوفیان به عامه مسلمانان گشتند. به نظر می‌رسد اسماعیل سُدّی (د ۲۷ق)، عالم کوفی متشیع (برای وی، نک: ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۲۶۴-۲۶۵)

همان کسی است که مجموع معارف مرتبط با اسم اعظم در دهه دوم سده ۲ق را برپایه آراء مقبول عامه مسلمان‌ها نظریه‌مند کرد.

اقوال منسوب به سدی کهن‌ترین جا در روایات عامه مسلمانان است که می‌توان تعبیر «اسم الله الاعظم» را به معنای «اسم پنهان با خواص غریب» دید (برای نمونه، نک: طبری، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۱۶۴؛ ابن‌ابی‌حاتم، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲، ج ۹، ص ۲۸۸۹). او بر نظر ابن‌عباس تأکید نمود که نام اصلی خدا پنهان و دارای خواص غریب است. نیز، با نظر ابوالشعثاء و حسن بصری که اسم اصلی و اعظم خدا را نامی آشکار می‌دانستند مخالفت کرد. سدی خود اسم اعظم را پنهان در حروف مقطعه قرآن می‌انگاشت. از قول وی نقل شده که بعضی اسم اعظم خداوند است (نسفی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۲). هم‌چنین، از وی نقل است که می‌گفت ابن‌عباس اسم اعظم خدا را در فواتح سور مثل الم و طسم و حم می‌جست (طبری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۳۰ «سألت السّدي عن م و طسم و الم، فقال: قال ابن عباس: هو اسم الله الاعظم»؛ قس: ابن‌ابی‌حاتم، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲ یادکرد همان مضمون با تعبیر «بلغنی عن ابن عباس...»).

طبری بعدها این دیدگاه را چنین تفسیر می‌کند که مراد آن است که این حروف، حرفی هستند که اسم اعظم خدا با آنها ساخته می‌شود (طبری، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۱۵۳ «هی حروف اسم الله الاعظم»). این البته دیدگاهی است که سهل‌تستری نیز در تفسیر خود (ج ۱، ص ۲۵) بدون هیچ اسنادی به علی (ع) منتسب می‌کند و در مقام توضیح می‌افزاید اگر حروف نامشابه را از فواتح سور برگیریم و به هم بچسبانیم، اسم اعظم حاصل خواهد شد. باری، اکنون پرسش اصلی باید این باشد که آیا به‌راستی ابن‌عباس اسم اعظم خدا را در حروف مقطعه جسته، یا سدی برپایه اجتهاد خویش چنین قولی را به ابن‌عباس منتسب داشته است.

شاگردان ابن‌عباس گفتاری صریح در این معنا را از قول وی نقل نکرده‌اند. پس به‌سختی می‌توان پذیرفت ابن‌عباس چنین دیدگاهی داشته باشد. به طریق اولی و با استدلالی مشابه انتساب دیدگاهی مشابه به علی (ع) نیز منتفی است. حتی به‌عکس، شواهدی حاکی از آن است که ابن‌عباس در فواتح سور نه نامی پنهان، که همان اسم آشکار خدا یعنی الرحمان را می‌جسته است (نک: طبری، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۱۰۵ «عن عكرمة عن ابن عباس: الروح و نون حروف الرحمن مُقَطَّعَةٌ»، ج ۲۹، ص ۱۹ «عَنْ عِكْرَمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: الر و نون حروف الرحمن مُقَطَّعَةٌ»). می‌توان در تأیید این فرضیه به قول برخی شاگردان دیگر ابن‌عباس مثل ابوالعالیة ریاحی هم استناد کرد که هریک از حروف مقطعه را آغازین اسمی از نام‌های خدا می‌دانست (ابن‌ابی‌حاتم، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۰۲۹). بنابراین، وقتی ابن‌عباس از وجود نام خدا در حروف مقطعه می‌گوید، می‌خواهد بر همان سخنی تأکید کند که پیش از این عثمان خلیفه سوم و شعبی می‌گفتند: این‌که اولاً، اسم خدا



الرحمان است، ثانیاً، به این مسئله که خدا چنین نامی دارد در قرآن اشاره پنهانی هم از طریق حروف مقطعه شده است، و ثالثاً، البته الرحمان از همه آن ویژگی‌ها که می‌شود از اسم اصلی (اعظم) خدا توقع داشت برخوردار است. براین پایه، احتمالاً برخی نقل قول‌های تقطیع شده از گفتار ابن عباس بستر مناسبی برای برداشت متفاوت فراهم کرده است. برای نمونه، از قول سعید بن جبیر — حلقه میانی ابن عباس و سدی — نقل کرده‌اند که ابن عباس می‌گفت الر [ضبط خطا: الم] و حم و ن اجزاء اسمی تقطیع شده اند (طبری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۳۱).

این گونه، سدی اسم اعظم را با حروف مقطعه پیوند زد و با استناد رأی خویش به اقوال ابن عباس، بستر لازم برای پذیرش مشروعیت این قول را در میان عموم فراهم کرد. با این حال، در انتقال این تعلیم به محافل عامه مسلمانان یک مؤلفه مهم آموزه‌های اقلیتی از اسم اعظم ستانده شد: عامه مسلمانان اسم اعظم را نشانه ارتباطی مختص پیشوایان دینی و حاکی از مقام امامت نینگاشتند. تنها حدود یک نسل بعد این دیدگاه آنقدر فراگیر شده بود که در آن سوی جهان اسلام، گرز بن ویره (د ح ۱۳۰ق) تابعی کوفی که می‌دانیم از ۹۸ق به بعد ساکن جرجان شده بود از خدا خواست اسم اعظم به وی بیاموزد؛ با این تعهد که آن را در امور دنیوی صرف نکند و تنها برای عبادت و بسیار خواندن قرآن به کارش گیرد (سبط ابن جوزی، ۱۴۳۴، ج ۱۲، ص ۲۰۲). نیز، به تدریج زمینه برای گذار از تعبیر «اسم الله الاعظم» به عنوان ساده‌تر «اسم اعظم» فراهم شد. احتمالاً کهن‌ترین عبارتی که در آن می‌توان تعبیر «اسم اعظم» را بدون هیچ توضیحات اضافه‌ای برای اشاره به همین معنا دید، گفتاری از کلبی (د ۱۴۶ق) مفسر معروف قرآن کریم است (نک: تفسیر القرآن منسوب به طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۵، ص ۲۵).

۳-۳. گسترش کاربرد انگاره

بعد از سدی اسم اعظم هم‌چون اسمی پنهان برای خدا با خواص غریب که در قرآن مستور است به سرمایه عموم مسلمانان بدل شد. مسلمانان از این پس تصرف در هستی با بهره‌جویی از اسم اعظم را وجهی معقول و دلیلی موجه برای توضیح پیچیدگی‌های امور جهان دانستند. یک نسل بعد از سدی، ابن اسحاق (د ۱۵۰ق) در تفسیر خود برای نخستین بار به تعریف این مفهوم پرداخت: «اسم اعظم خداوند نامی است که هر گاه خوانده شود، دعاها مستجاب خواهد شد» (طبری، ۱۴۱۵، ج ۱۹، ص ۱۹۹؛ برای نمونه از پذیرش همین تعریف و تکرار آن در دیگر آثار، نک: یحیی بن سلام، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۵۴۵).

بحث درباره اجزاء داستان تخت بلقیس و احضار آن توسعه یافت. پیش از این امام باقر (ع) در توضیح نحوه تأثیر اسم اعظم گفته بود با برخواندن آن زمین فرو ریخت و دوباره گسترده شد.

ابن شهاب زهري نیز دعایی را ذکر کرده بود که آورنده تخت بر خواند. یک نسل بعد نحوه احضار تخت با بحث گسترده تری همراه گردید و موافقان و مخالفانی پیدا کرد: از یک سو امام صادق (ع) رأی پدرش درباره فروریختن زمین را بر پایه معدوم شدن و خلق دوباره آن تبیین می کرد (ابن قولویه، ۱۴۱۷، ص ۱۲۸) و از دیگر سو ابن اسحاق به جای پذیرش این نظریه از فرورفتن تخت بلقیس در زمین می گفت (ابن ابی حاتم، بی تا، ج ۹، ص ۲۸۸۷). ابن اسحاق می افزود آورنده تخت اسم اعظم را در حال سجده بر خوانده است (تفسیر منسوب به طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۵، ص ۲۵). شاید ابن اسحاق می خواست مثل ابن عباس بر این تأکید کند که بازخواندن اسم اعظم را رفتاری از جنس آیین ها تلقی باید کرد و هر جور تلفظ اسم اعظم کافی نیست. نیز، احتمالاً می خواست خود هم آیینی برای آن باز نماید.

معاصر ابن اسحاق و امام صادق (ع) یعنی مقاتل بن سلیمان (د ۱۵۰ق) به کاربردهای اسم اعظم اخبار از غیب را هم افزود و داستان قرآنی طالوت و جالوت را هم به دانستن اسم اعظم پیوند زد. بر پایه گفتار او، ساحره ای آگاه از اسم اعظم طالوت را به جایگاه معنوی داوود نبی (ع) رهنمون شد (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۱۰). به همین ترتیب، وی با بهره جویی از عهد عتیق تبیینی مفصل از این باز نمود که بلعم با عور چه گونه با اسم اعظم اسباب گمراهی خود را فراهم آورده است: او کاهنی مستجاب الدعوه در بلقاء شام بود و به خواست پادشاه این کشور اسم اعظم خواند و بر موسی (ع) نفرین کرد. موسی (ع) نیز نتوانست وارد شهر مقرر حکومت پادشاه شود و در برابر دعا کرد که خداوند اسم اعظم را از او واستاند (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۷۴-۷۵). این گونه، از نیمه سده ۲ق به بعد می توان به تدریج کاربرد گسترده اسم اعظم را هم چون مفهومی مقبول عموم در نظریه پردازی های دینی برای تبیین حوادث فراتاریخی و معجزات، مجادلات کلامی در تبیین جایگاه پیشوایان دین، ادعیه و آیین های عبادی، آموزش های اخلاقی و تفسیر آیات متعددی از قرآن مشاهده کرد. بازشناسی و تبیین تحولات بعدی انگاره موضوع مطالعه ای دیگر است.

نتایج تحقیق

بر پایه مرور شواهد می توان اکنون از شکل گیری انگاره اسم اعظم در فرهنگ اسلامی و تثبیت آن چنین تصویری باز نمود: تعبیر «اسم اعظم» تا پایان دوران حیات نسل اول صحابه اگر به کار می رفت، به معنای اسم اصلی خدا بود که غیر قابل اطلاق بر دیگران است و مثل دیگر نام های خدا اوصافی تشکیکی نیست که چه بسا بر دیگران هم قابل حمل باشد. به این هم البته باور داشتند که با بر خواندن هریک از اوصاف خدا می توان در هستی تصرفاتی متناسب همان اوصاف کرد.

کعب الاحبار — متأثر از فرهنگ یهودی — برای یک نام پنهان خدا خواصی متفاوت با بقیه نام‌های خدا قائل بود؛ اما این اندیشه رواج عمومی نداشت.

در عصر صحابه صغار، ابن عباس از این گفت که با برخواندن اسم اعظم خدا تصرفاتی در هستی ممکن است. وی با مصداقیابی برای سخن کعب الاحبار در مقام تفسیر قرآن و پیوند زدن داستان بلعم باعور و تخت سلیمان به اسم اعظم عملاً زمینه پذیرش رأی کعب الاحبار را در فرهنگ اسلامی فراهم آورد. او هم‌سو با کعب الاحبار اسم اصلی خدا را دارای خواصی متفاوت با سایر نام‌های خدا و پنهان در قرآن دانست. از دیگر سو، هم‌رأی با عثمان اسم اصلی خدا را الرحمان انگاشت. ترکیب این دو دیدگاه در اندیشه ابن عباس به این انجامید که نام اصلی خدا را برخوردار از خواصی متفاوت با دیگر نام‌های خدا بداند و معتقد باشد که در برخی از حروف مقطعه پنهان اند؛ چنان‌که با پیوستن الر، حم و ن می‌توان به نام الرحمان رسید. پنهانی نام خدا در حروف مقطعه نیز به معنای آن نبود که مردمان از آن بی‌خبر اند؛ منظور آن بود که کارکردی برای حروف مقطعه جسته شود؛ و گرنه اسم خدا را همه می‌دانستند. نیز، احتمالاً ابن عباس معتقد بود خواصی که کعب الاحبار برای اسم پنهان خدا برمی‌شمرد، با گزاردن آیین‌هایی حاصل می‌شود که در کتاب خدا پنهان اند و با گزاردن‌شان روح یعنی ایزدی بخصوص احضار می‌شود. علم الکتاب مذکور در قرآن هم به معنای علم به همین آیین‌هاست. این‌گونه، گفتمان جستجوی اسم اعظم در قرآن شکل گرفت و شماری از دیگر صحابه نیز به استخراج اسم اعظم از آیات قرآن کوشیدند. هنوز «اسم اعظم» تعبیری واضح نبود و باید با توضیحاتی همراه می‌شد.

در عصر تابعین جریانی در عراق خاصه بصره در تبیین اسم اصلی خدا و تمایز آن با دیگر صفات خدا شکل گرفت. شخصیت‌هایی مثل ابوالشعثاء جابر بن زید و حسن بصری بر این تأکید کردند که اسم اعظم خدا نه سِرّی مکتوم، بلکه همان دو اسم شناخته الله و رحمان اند. این جریان فکری را شاید بتوان خواهان بازگشت به اندیشه عثمان انگاشت که می‌خواست بر جایگاه نام رحمان در کنار الله تأکید نماید. از آن سو، مجاهد بن جبر عالم حجازی مثل استادش ابن عباس برای اسم خدا خواص غریب قائل بود؛ اما در تفسیر پنهان بودن آن مسیری متفاوت از ابن عباس می‌پیمود. او برخلاف ابن عباس و ابوالشعثاء و حسن بصری الرحمان را اسم اعظم خدا نمی‌دانست؛ بلکه مصداقی دیگر برای اسم اعظم سراغ داشت.

یک نسل بعد — یعنی در ربع نخست سده ۲ق — و در چنین فضایی امام باقر (ع) با تأیید اصل این باور که اسم اعظم از حروفی تشکیل شده است، آگاهی از آن را تشکیکی، و بالاترین حد قابل حصول برای انسان‌ها از آن را نصیب اهل بیت (ع) شناساندند. برخی جریان‌های مذهبی

کوفه هم از پیوند میان اسم اعظم با حروف الفباء گفتند، به پیشوایان خود آگاهی از اسم اعظم نسبت دادند و این آگاهی را نشانه حقانیت آن پیشوایان شمردند.

همین آراء با حذف مؤلفه‌هایی که می‌توانست به تثبیت باورهای فرقه‌ای بینجامد از طریق شخصیتی واسطه میان اقلیت‌های کوفی و عموم مسلمانان، به دستگاه فکری عامه راه یافت. این واسطه اسماعیل سُدّی بود. وی از حروفی بودن اسم اعظم گفت، حروف اسم اعظم را در حروف مقطعه قرآن جست، آراء خود را به شنیده‌ها از ابن عباس مستند کرد، و این‌گونه، زمینه پذیرش عمومی باور به اسم اعظم با چنین خواصی فراهم شد. از آن‌پس تا نیمه سده ۲ق به تدریج آشکالی ساده از آیین‌ها مثل سجده برای اسم اعظم پیشنهاد شدند، مفسران از اسم اعظم برای تبیین شمار بیش‌تری از آیات قرآن بهره جستند، و تحلیل‌ها هم از نحوه اثربخشی اسم اعظم بر هستی تنوع بیش‌تری پیدا کرد. این‌گونه، زمینه برای کاربرد گسترده‌تر اسم اعظم در مباحث گوناگون الهیات و آیین‌های اسلامی فراهم شد.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد (بی‌تا)، *التفسیر*، به کوشش اسعد محمد طیب، صیدا: المكتبة العصریه.

ابن ابی شیبّه، عبدالله بن محمد (۱۴۰۹ق)، *المصنف*، به کوشش سعید محمد لحام، بیروت: دارالفکر.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۷ق)، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران: صدوق.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۷ق) *الامالی*، قم: بعثت.

ابن حبان، محمد (۱۴۱۴ق)، *الصحیح*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت: مؤسسه الرساله.

ابن درهیم، علی بن محمد (بی‌تا)، *غایه المغنم*، نسخه خطی موجود در کتاب‌خانه چستریبیتی به شماره ۴۲۴۵.

ابن عربی، محمد بن علی (بی‌تا — الف)، *الامد الاقصی*، به کوشش عبدالله توراتی و احمد عربی، طنجه / رباط: دارالحديث الكتانیه / دار الامان.

ابن عربی، محمد بن علی (بی‌تا — ب) *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.

ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۴۱۷ق)، *کامل الزیارات*، به کوشش جواد قیومی، قم: نشر الفقاهه.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۲۰ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش سامی بن محمد سلامه، بیروت: دار طیبه للنشر والتوزیع.

ابن ماجه، محمد بن یزید (بی تا)، *السنن*، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت: دار الفکر.
ابوداؤد سجستانی، سلیمان بن اشعث (بی تا)، *السنن*، به محمد محیی‌الدین عبدالحمید، صیدا: المكتبة العصرية.

ابوعبید قاسم بن سلام (۱۴۱۵ق)، *فضائل القرآن*، به کوشش مروان عطیه و دیگران، دمشق: دار ابن کثیر.
ابوعبیده معمر بن مثنی (۱۳۸۱ق)، *مجاز القرآن*، به کوشش فؤاد سزگین، قاهره: خانجی.
ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (۱۳۵۱ق)، *حلیة الاولیاء*، قاهره، مطبعة السعادة.

احمد بن حنبل (بی تا)، *المسند*، بیروت: دار صادر.
باقلانی، محمد بن طیب (۱۴۰۷ق)، *تمهید الاوائل*، به کوشش عمادالدین احمد حیدر، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیة.

بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (۱۴۱۵ق)، *الفرق بین الفرق*، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت: دار الفتوی.

بهرامی، روح‌الله (۱۳۸۹ش)، «مغیره بن سعید و ظهور اندیشه حروفی‌گری در عصر امویان»، *مطالعات تاریخ اسلام*، سال ۲، شماره ۵، صص ۲۹-۵۲.

تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق)، *التفه سیر*، به کوشش محمد با سل عیود سود، بیروت: دارالکتب العلمیه.

تفسیر القرآن (۲۰۰۸م)، منسوب به سلیمان بن احمد طبرانی، به کوشش هشام عبدالکریم بدرانی، اربد: دارالکتب الثقافی.

ثعلبی، احمد بن ابراهیم (۱۴۳۶ق)، *الکشف والبیان*، به کوشش صلاح باعثمان و دیگران، جده: دارالتفسیر.

حاج منوچهری، فرامرز (۱۳۸۳ش)، «بلعام باعور»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۳۳۴ق)، *المستدرک علی الصحیحین*، حیدرآباد دکن: مطبعة دائرة المعارف النظامیه.

حقّی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا)، *روح البیان*، بیروت: دارالفکر.

- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد*، به کوشش مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت: مؤسسه الرساله.
- سبط ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی (۱۴۳۴ق)، *مرآة الزمان*، به کوشش محمد برکات و دیگران، دمشق: دارالرساله العالمیه.
- سمعانی، منصور بن محمد (۱۴۱۸ق)، *التفه سیر*، به کوشش یاسر بن ابراهیم و غنیم بن عباس، ریاض: دارالوطن.
- شاتوک، سی. بل (۱۳۸۱ش)، *دین هندو*، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (بی تا)، *الملل والنحل*، قاهره: مؤسسه الحلبي.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۹۹۱م)، *مصباح المتعجد*، بیروت: مؤسسه فقه الشيعه.
- صفار، محمد بن حسن (۱۳۶۲ش)، *بصائر الدرجات*، به کوشش حسن کوچه باغی، تهران: اعلمی.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام (۱۴۱۹ق)، *التفسیر*، به کوشش محمود محمد عبده، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۱۳ق)، *الدعاء*، به کوشش مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۰۵ق) *المعجم الصغیر*، به کوشش محمود شکور محمود، بیروت: المكتب الاسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، *مجمع البیان*، بیروت: اعلمی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق)، *جامع البیان*، به کوشش صدقی جمیل عطار، بیروت: دارالفکر.
- عهد جدید**، (بی تا)، ترجمه فارسی، لندن: بریتیش بایبل سوسایتی.
- قاسمی، محمد بن محمد (۱۴۱۸ق)، *محا سن التأویل*، به کوشش محمد باسل عیون سود، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قرشی، عبد القادر (بی تا)، *الجواهر المضية فی طبقات الحنفیه*، کراچی: میرمحمد کتب خانہ.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش)، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.
- لبید بن ربیعہ عامری (۱۴۲۵ق)، *اللدیوان*، به کوشش حمدو طماس، بیروت: دار المعرفة.

ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق)، *تأویلات اهل السنه*، به کوشش مجدی باسلوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ماوردی، علی بن محمد (بی تا)، *النکت والعیون*، به کوشش سید بن عبدالمقصد عبدالرحیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.

مجاهد بن جبر (بی تا)، *التفسیر*، به کوشش عبدالرحمان طاهر سورتی، بیروت: المنشورات العلمیه.
مسائل نافع بن ازرق (۱۴۱۳ق)، منسوب به ابن عباس، به کوشش محمد احمد دالی، قبرس: الجفان والجابی.

مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، *التفسیر*، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار احیاء التراث. مهروش، فرهنگ (۱۳۹۲ش) «دفاع از اصالت ادعیه اهل بیت (ع): مطالعه موردی دعای عرفه»، *حدیث پژوهی*، سال ۵، شماره ۱۰، صص ۵۷-۹۴.

مهروش، فرهنگ (۱۳۹۴ش) «شیوه‌های مختلف استخراج در فرهنگ اسلامی»، *حدیث پژوهی*، سال ۷، شماره ۱۳، صص ۲۲۳-۲۵۰.

مهروش، فرهنگ (۱۳۹۵ش)، *تاریخ فقه اسلامی در سده‌های نخستین*، تهران: نشر نی.
 مهروش، فرهنگ (۱۳۹۶ش) «بازتفسیر الحمد لله رب العالمین بر پایه روابط بینامتنی قرآن و عهدین»، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، شماره ۱۱.

مهروش، فرهنگ (۱۴۰۰ش) «ماهیت، کارکرد و سبب تأثیر اسم اعظم: بازخوانی و گونه‌شناسی نگرش‌ها»، *تاریخ و تمدن اسلامی*، سال ۱۷، شماره ۳۴، صص ۳-۴۳.

نسائی، احمد بن شعیب (۱۴۲۱ق)، *السنن الکبری*، به کوشش حسن عبدالمنعم شلبی، بیروت: مؤسسه الرساله.

نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۹ق)، *التفسیر*، به کوشش یوسف علی بدیوی، بیروت: دارالکلم الطیب.

نعمان مغربی (۱۳۸۳ق)، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره: دارالمعارف.

یحیی بن سلام (۱۴۲۵ق)، *التفسیر*، به کوشش هند شلبی، بیروت: دارالکتب العلمیه.

Hanks, Patrick et al. (2006), *A Dictionary of First Names*, Oxford Paperback Reference, Oxford: Oxford University Press.

Robinowitz, Louis Isaac (2007), "Gods, Names of", *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, vol. VII, New York: Thomson Gale

Bibliography:

The Holy *Qur'ān*.

Abū Dawūd Sajistānī, Sulaymān b. Ash'ath (n.d.), *Al-Sunan*, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abdul-Ḥamīd, SAIDA: Al-Maktaba al-Aṣrīyya.

Abu Nu'aym Isfahānī, Aḥmad b. 'Abdullāh (1351 AH), *Ḥilya al-Awliyā'*, CAIRO, Maktaba Al-Sa'āda.

Abu 'Ubaidah Ma'mar b. Muthanā (1381 AH), *Majāz al-Qur'ān*, ed. Fouad Sezgin, CAIRO: Maktaba al-Khānjī.

Abu 'Ubayd Qasim b. Sallām (1415 AH), *Faḍā'il al-Qur'ān*, ed. Marwān Aṭīyya et al, DAMASCUS: Dār Ibn Kathīr.

Aḥmad b. Ḥanbal (n.d.), *Al-Musnad*, BEIRUT: Dār Ṣadir.

Al-Shaykh al-Tūsī, Muḥammad b. Hassan (1991), *Misbāḥ al-Mutahajjid*, BEIRUT: Shia Fiqh Institute.

Baghdādī, 'Abdul-Qahir b. Ṭāhir (1415 AH), *Al-Farq Bayn al-Firaq*, ed. Ibrahīm Ramaḍān, BEIRUT: Dār al-Fatwā.

Bahrāmi, Ruhollah (1389 SAH), "Mughīra b. Sa'īd and the Emergence of Al-Ḥurūfiyya Thought in the Umayyad Era", *Islamic History Studies*, 2(5).

Bāqillānī, Muḥammad b. Tayyib (1407 AH), *Tahmīd al-Awā'il*, ed. Imād al-Dīn Aḥmad Ḥaydar, BEIRUT: Al-Maktab al-Thiqāfiyya.

Dhahabi, Muḥammad b. Aḥmad (1413 AH), *Sīyar A'lām al-Nubalā'*, ed. Shu'ayb Arna'ūṭ and Muḥammad Na'im 'Araqsūsī, BEIRUT: Al-Risāla Foundation.

Ghāsimī, Muḥammad b. Muḥammad (1418 AH), *Maḥāsin al-Ta'wīl*, ed. Muḥammad Bāsil 'Uyūn Sūd, BEIRUT: Dār al-Kutub al-Ilmīyya.

HajManūchehrī, Farāmarz (1383 SAH), "Bal'ām Bā'ūr", *Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 12, TEHRAN: Center for Great Islamic Encyclopedia.

Hākīm Nīshabūrī, Muḥammad b. 'Abdullāh (1334 AH), *Al-Mustadrak 'Alā al-Ṣahīḥayn*, HEIDARABAD OF DECCAN: Maktaba al-Ma'ārif al-Nizāmīyya.

Hanks, Patrick et al. (2006), *A Dictionary of First Names*, Oxford: Oxford University Press.

Haqqī, Isma'īl b. Mustafā (n.d.), *Rūh al-Bayān*, BEIRUT: Dār al-Fikr.

Ibn Abī Ḥātim, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad (n.d.), *Al-Tafsīr*, ed. As'ad Muḥammad Ṭayyib, SAIDA: Al-Maktaba al-Aṣrīyya.

Ibn Abī-Shayba, 'Abdullāh b. Muḥammad (1409 AH), *Al-Muṣannaḥ*, ed. Sa'īd Muḥammad Laḥḥām, BEIRUT: Dār al-Fikr.

Ibn 'Arabī, Muḥammad b. 'Alī (n.d. A), *Al-Amad al-Aqṣā*, ed. 'Abdullāh Tawrātī and Aḥmad 'Arūbī, Tangier/ Rabāt: Dār al-Ḥadīth al-Kattānīyya/ Dār al-Amān.

- Ibn 'Arabī, Muḥammad b. 'Alī (n.d. B) *Al-Futūḥāt al-Makkīyya*, BEIRUT: Dār Ṣadir.
- Ibn Bābwayh, Muḥammad b. 'Alī (1387 AH), *Al-Tawhīd*, ed. Hāshem Ḥoseynī Ṭehrānī, TEHRAN: Ṣadūq.
- Ibn Bābwayh, Muḥammad b. 'Alī (1417 AH) *Al-Amālī*, QUM: Be'that.
- Ibn Durayhim, 'Alī b. Muḥammad (n.d.), *Ghaya al-Maghnām*, manuscript in the Chesterbiti library, number 4245.
- Ibn Ḥibbān, Muḥammad (1414 AH), *Al-Ṣaḥīḥ*, ed. Shu'ayb 'Arna'ūt, BEIRUT: Al-Risāla Foundation.
- Ibn Kathīr, Isma'īl b. 'Umar (1420 AH), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, ed. Sāmī b. Muḥammad Salāma, BEIRUT: Dār Ṭayyiba.
- Ibn Māja, Muḥammad b. Yazīd (n.d.), *Al-Sunan*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abdul-Bāqī, BEIRUT: Dār al-Fikr.
- Ibn Qūlawayh, Ja'far b. Muḥammad (1417 AH), *Kāmil al-Ziyārāt*, ed. Javād Qayyūmī, QUM: Al-Fiqāha Publishing.
- Khaṭīb Baghdādī, Aḥmad b. 'Alī (1417 AH), *Tārīkh Baghdād*, ed. Mustafā 'Abdul-Qādir 'Atā, BEIRUT: Dār al-Kutb al-'Ilmīyya.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb (1363 SH), *Al-Kāfī*, ed. 'Alī Akbar Ghaffārī, TEHRAN: Islāmīyya.
- Labīd b. Rabī'a al-'Āmirī (1425 AH), *Al-Dīwān*, ed. Ḥamdū Ṭammās, BEIRUT: Dār Al-Ma'rifa.
- Masā'il Nāfi' b. Azraq* (1413 AH), attributed to Ibn Abbas, ed. Muḥammad Aḥmad Dālī, CYPRUS: Al-Jafān wa al-Jābī.
- Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad (1426 AH), *Ta'wīlāt Ahl al-Sunna*, ed. Mujdī BāSalūm, BEIRUT: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
- Māwardī, 'Alī b. Muḥammad (n.d.), *Al-Nukat wa al-'Uyūn*, ed. Sayyid b. 'Abd al-Maqṣūd 'Abd al-Raḥīm, BEIRUT: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
- Mehrvash, Farhang (2013) "The Authenticity of Ahlul Bayt Supplications: A Case Study on the Arafā Supplication", *Hadīth Research*, no. 10, vol. 5.
- Mehrvash, Farhang (2015), *History of Islamic Jurisprudence in the First Centuries*, TEHRAN: Nashr-e Ney.
- Mehrvash, Farhang (2016) "Reinterpretation of 'Al-Ḥamdu Lillāh Rab al-'Ālamīn' on the Basis of Intertextual Relations of *Qur'ān* and the Bible", *Journal of Qur'anic Interpretation and Language*, no. 11, vol. 6, issue 1. doi: 10.30473/quran.2017.4709
- Mehrvash, Farhang (2021), "Nature, Function, and Effects of the Greatest Divine Name: A Rehearsal of its Reading and Typology", *The Journal of Islamic History and Civilisation*, no. 34, vol. 17, issue 1. doi: 10.30495/jhc.in.2021.17743
- Mujāhid b. Jabr (n.d.), *Al-Tafsīr*, ed. 'Abdur-Raḥmān Ṭāhir Sūrtī, BEIRUT: Al-Manshūrāt al-'Imīyya.

- Muqātil b. Sulaymān (1423 AH), *Al-Tafsīr*, ed. ‘Abdullāh Maḥmūd Shaḥḥāta, BEIRUT: Dār Ihya’ al-Turāth.
- Nasafī, ‘Abdullāh b. Aḥmad (1419 AH), *Al-Tafsīr*, ed. Yūsuf ‘Alī Badīwī, BEIRUT: Dār al-Kalim al-Ṭayyib.
- Nasā’ī, Aḥmad b. Shu‘ayb (1421 AH), *Al-Sunan al-Kubrā*, ed. Ḥasan ‘Abd al-Mun‘im Shalabī, BEIRUT: Al-Risāla Foundation.
- New Testament*, Persian translation, LONDON: British Bible Society.
- No‘mān Maghribī (1383 AH), *Da‘ā’im al-Islām*, ed. ‘Āṣif b. ‘Alī Aṣghar Fayḍī, CAIRO: Dār al-Ma‘ārif.
- Qurashī, ‘Abdul-Qādir (n.d.), *Al-Jawāhir Al-Muḍī‘a*, KARACHI: Mīr Muḥammad Kutubkhāna.
- Robinowitz, Louis Isaac (2007), “Gods, Names of”, *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, vol. VII, New York: Thomson Gale.
- Ṣaffār, Mohammad b. Ḥasan (1362 SH), *Baṣā’ir al-Darajāt*, ed. Hasan KūcheBāghī, TEHRAN: A‘lamī.
- Sam‘āni, Maṣū‘ b. Muḥammad (1418 AH), *Al-Tafsīr*, ed. Yāsir b. Ibrāhīm and Ghunaym b. ‘Abbās, RIYADH: Dār al-Waṭan.
- Ṣan‘ānī, ‘Abdul-Razzāq b. Hammām (1419 AH), *Al-Tafsīr*, ed. Maḥmūd Muḥammad ‘Abduh, BEIRUT: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
- Shahristānī, Muḥammad b. ‘Abdul-Karīm (n.d.), *Al-Milal wa al-Niḥal*, CAIRO: Al-Ḥalabī Foundation.
- Shattuck, C. Bell (1381), *Hindu religion*, translated into persian by Ḥasan Afshār, TEHRAN: Markaz Publishing.
- Sibt Ibn al-Jawzī, Yūsuf b. Qiz‘Uqlī (1434 AH), *Mir‘āt al-Zamān*, ed. Muḥammad Barakāt et al, DAMASCUS: Dār al-Risala Al-‘Ālamīyya.
- Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad (1405 AH) *Al-Mu‘jam al-Ṣaghīr*, ed. Maḥmūd Shakūr Maḥmūd, BEIRUT: Al-Maktab al-Islāmī.
- Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad (1413 AH), *Al-Du‘ā’*, ed. Muṣṭafā ‘Abdul-Qādir ‘Atā, BEIRUT: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1415 AH), *Jamī‘ al-Bayān*, ed. Ṣidqī Jamīl ‘Aṭṭār, BEIRUT: Dār al-Fikr.
- Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan (1415 AH), *Majma‘ al-Bayān*, BEIRUT: A‘lamī.
- Tafsīr al-Qur‘an* (2008), attributed to Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabarānī, ed. Hishām ‘Abdul-Karīm Badrānī, Irbid: Dār al-Kitāb al-Thaqāfī.
- Tha‘labī, Aḥmad b. Ibrahim (1436 AH), *Al-Kashf Wa al-Bayān*, ed. Salāḥ Bā ‘Uthman et al, JEDDAH: Dār al-Tafsīr.
- Tustarī, Sahl b. ‘Abdullāh (1423 AH), *Al-Tafsīr*, ed. Muḥammad Bāsīl ‘Uyūn Sūd, BEIRUT: Dār al-Kutub al-‘Ilamīyya.
- Yaḥya b. Sallām (1425 AH), *Al-Tafsīr*, ed. Hind Shalabī, BEIRUT: Dār al-Kutb al-‘Imīyya.