

درنگی بر منابع سمعانی در روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتح

سمانه علیزاده*

زهره ریاحی‌زمین**

چکیده

روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتح نوشته شهاب‌الدین احمد بن منصور سمعانی (۴۸۷-۵۳۴) کهن‌ترین کتاب مستقل فارسی درباره اسمای الهی و یکی از شاهکارهای نثر فارسی است. این کتاب آکنده از آیات، احادیث، اخبار، حکایات و اشعار فارسی و عربی است. پژوهش حاضر کوشیده است نشان دهد اثر مهم و کمتر شناخته‌شده‌ای چون *روح الارواح* از چه منابع عرفانی و صوفیانه پیش از خود تأثیر پذیرفته و چقدر از آثار متأخرتر در این کتاب نفوذ کرده است. این تحقیق به روش توصیفی از نوع تحلیل محتوای کیفی با استفاده از ابزار گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای انجام شده و نتایج پژوهش حاکی از آن است که پس از قرآن و حدیث، ابوالقاسم قشیری هم از بُعد آرا و اندیشه و هم زبان و محتوا بر سمعانی تأثیر گذاشته است. علاوه بر قشیری، رد بسیاری از حکایات و اقوال عربی *روح الارواح* را می‌توان در تهذیب الاسرار فی اصول التصوف خرگوشی نیشابوری و حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء ابونعیم اصفهانی پی گرفت. همچنین صفحات زیادی از *روح الارواح* بدون ذکر نام اثر و نویسنده از شرح تعرف مستملی بخاری تأثیر گرفته است. بیشترین اشعار فارسی به کار رفته در *روح الارواح* از آن سنایی است و گفته‌های فراوانی از ابوسعید ابوالخیر نیز در *روح الارواح* نقل شده است. اشعار پراکنده‌ای از شاعرانی چون رودکی، مسعود سعد سلمان، امیرمعزی، خیام و انوری نیز در *روح الارواح* دیده می‌شود و در نهایت اشعاری چند از مولوی، عراقی و سعدی نیز به *روح الارواح* راه یافته است که عمدتاً نشان از تصرف کاتبان در متن دارد. در مجموع می‌توان گفت استفاده سمعانی از این منابع به صورت لفظ‌به‌لفظ، اقتباس مضامین عرفانی، اخلاقی و حکمی، ترجمه عبارات و نقل اقوال بزرگان دین با زبانی ادبی و شاعرانه بوده است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** *روح الارواح*، سمعانی، منابع سمعانی، قشیری، خرگوشی نیشابوری، ابونعیم اصفهانی، اشعار فارسی.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی - گرایش ادبیات عرفانی دانشگاه شیراز، samaneh_alizadeh@yahoo.com

** استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، نویسنده مسئول، z.riahizamin@shirazu.ac.ir

تاریخ تصویب: ۱۴۰۴/۰۸/۰۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۴

۱. مقدمه

کتاب *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتح* کهن‌ترین کتاب فارسی درباره اسمای الهی است که با نثری شاعرانه نوشته شده و لبریز از لطایف دل‌انگیز عرفانی است؛ آکنده از آیات، احادیث، اخبار، حکایات و اشعار فارسی و عربی. این کتاب اثری کاملاً ادبی و آراسته به انواع فنون و شگردهای جمال‌شناسانه و بلاغی است و یکی از شاهکارهای نثر فارسی به شمار می‌رود. در این کتاب پس از ترجمه هریک از نام‌های خداوند، مطالب عرفانی و سخنانی از بزرگان تصوف بیان می‌شود.

نویسنده کتاب، شهاب‌الدین ابوالقاسم احمد بن منصور سمعانی یکی از بزرگان خاندان سمعانی متولد سال ۴۸۷ در مرو است. او از پدرش منصور سمعانی و برادرش ابوبکر محمد حدیث و فقه آموخت و صحیح مسلم را نزد محدثان نیشابور استماع کرد و در سال ۵۳۴ در مرو درگذشت. چنان‌که از نگاشته او پیداست، مردی بوده آگاه به علوم زمان خویش، سخنوری ورزیده و نازک‌خیال، متخلص به «رهی» و نثر او نیز کاملاً شاعرانه می‌نماید (سمعانی، ۱۳۹۱: ۲۹).

ظاهراً تا هنگام انتشار *روح الارواح* به دست نجیب مایل هروی در سال ۱۳۶۸ این کتاب مورد توجه جدی قرار نگرفته است (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۳۳). هفت نسخه از آن در کتابخانه‌های مختلف جهان موجود است (سمعانی، ۱۳۹۱: ۱۷) و چند تن از محققان زبان و ادبیات فارسی چون بدیع‌الزمان فروزانفر، محمدتقی دانش‌پژوه و محمدرضا شفیعی کدکنی بر نسخه‌های موجود به تحقیق پرداخته و اهمیت آن را یادآور شده‌اند. سمعانی ۱۰۱ اسم از اسمای الهی را ذیل ۷۴ عنوان شرح کرده است. بعضی از اسامی را که هیئت دوگانه و تقابل و تماثل معنایی دارند ذیل یک عنوان آورده و علاوه‌بر ۹۹ اسم که همه مفسران بر آن اتفاق نظر دارند، سه عنوان دیگر (هو، الله، اَلذی لا اِلَهَ اِلاَّ هو) را اضافه کرده است. نویسنده پس از عنوان کردن هریک از اسما به هیئت عربی آن، به بحث درباره معانی فارسی اسما می‌پردازد و سخنانش را به آیات قرآنی و احادیث نبوی و اقوال عرب مستند می‌کند و سپس وارد حکایات و اقوال و مباحث عرفانی می‌شود.

روح الارواح یکی از آثار کمترشناخته‌شده نثر فارسی است و نخستین شرح مستقل و مفصل اسمای الهی به زبان فارسی است. صاحب روح الارواح محققى است که از ظاهر و باطن آراء و عقاید اسلامی مطلع بوده و در کتاب خود بساط سخن را در باب بسیاری از دقایق و نکات و اصطلاحات عرفانی گسترانیده و به‌نحوی دل‌انگیز و اندیشه‌برانگیز دشوارترین مباحث عرفانی را به‌گونه‌ای بیان کرده است که خواننده احساس نمی‌کند با متنی خشک و ملال‌آور روبه‌روست. آگاهی وی از فنون ادبی، شعرشناسی، ملاحظات زبانی، استفاده از صور خیال و شگردهای جمال‌شناسانه در نوع خود بی‌نظیر است. به گفته ویلیام چیتیک نزدیک‌ترین اثر از لحاظ سبک و محتوا به روح الارواح، مثنوی معنوی مولوی است (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۳۵) و به گفته فوجی موریو اهمیت این کتاب ناشناخته به‌حدی است که برای فهم معانی شعر حافظ هم خواندن روح الارواح حائز اهمیت است (موریو، ۱۳۸۴: ۱۸۳). نویسنده روح الارواح در نوشتن این اثر زیبا از متون مختلفی، هم از نظر ادبی و زبانی و هم از بُعد محتوایی و معنایی، تأثیر پذیرفته است. هدف این تحقیق بررسی منابعی است که وی در نگاشتن روح الارواح از آن‌ها بهره گرفته است.

۱-۱. پرسش‌های پژوهش

۱. سمعانی در نوشتن روح الارواح از چه منابعی سود جسته است؟
۲. تأثیرپذیری سمعانی در روح الارواح از کدام‌یک از نویسندگان فارسی و عربی‌زبان بیشتر بوده است؟
۳. استفاده از منابع پیشین در روح الارواح به چه صورت‌هایی بوده است؟

۲-۱. پیشینه پژوهش

عمده پژوهش‌هایی که درباره روح الارواح انجام شده، در حد معرفی این اثر و بررسی مباحث بلاغی و زبانی کتاب بوده است. چند پژوهش نیز درباره تأثیرات روح الارواح بر آثاری چون کشف الاسرار میبدی به چاپ رسیده است. برخی پژوهش‌ها نیز به شرح و توضیح اجزای مختلف این کتاب و رفع ابهام از آن پرداخته‌اند.

از میان پژوهش‌های صورت گرفته، در چند اثر زیر تاحدودی به منابع سمعانی و ردّپای او در آثار پسینان اشاره شده که بسیار محدود و اندک است:

فروزانفر (۱۳۶۷) در شرح مثنوی معنوی جلد سوم صفحات ۹۱۵ تا ۹۱۷ برای مأخذدهی حکایت اعرابی و سبوی آب به روح الارواح اشاره کرده است و ضمن معرفی کتاب، شیوه نگارش، تاریخ تألیف و محتوای آن، درباره سمعانی و خاندان او نکات ارزشمندی را بیان کرده و اهمیت روح الارواح را یادآور شده است.

نوری (۱۳۷۵) در تحقیق خود برای آشنایی با کهن‌ترین شرح فارسی اسماء الله به اهمیت اسما در مباحث نظری و سلوک عملی عرفان پرداخته، چند شرح را به زبان عربی معرفی کرده و سپس درباره سمعانی، استشهاد او به اشعار کهن، شعرشناسی، هنر نویسندگی و شاعری او نکاتی را بیان نموده است.

موریو (۱۳۸۴) در پژوهشی نوشته است روح الارواح نه فقط برای تأملات سیر و تکامل نوشته‌های مثنوی عرفانی فارسی بلکه در زمینه شعرشناسی به خصوص ملاحظات زبانی و معانی شعر حافظ نیز اهمیت بسیار دارد. موضوعات عرفانی در روح الارواح در قالب تعریفات خشک و بی‌روح بیان نشده است. روح الارواح اثری است که به‌خوبی منعکس‌کننده منظومه فکری و زیباشناختی تصوف خراسان است. فوجی موریو در تحقیق خود به طرح امکانات پژوهش در این اثر از جنبه‌های مختلف پرداخته است. او ردّپای سمعانی را در تحقیقات حافظ‌شناسی که موضوع روند ظهور عرفان عاشقانه را از درون تصوف زاهدانه بررسی می‌کند، دیده است و این مباحث را با گذار از اسمای جلالی به جمالی هم‌سنگ می‌داند (موریو، ۱۳۸۴: ۱۸۴).

شفیعی کدکنی (۱۳۹۲) در مقاله‌ای اثبات کرده است کتاب کشف الاسرار در بخش اساسی و عمده‌اش یعنی النوبة الثانية بعینه رونویسی از کتاب الکشف و البیان ثعالبی است با مقدار زیادی حذف و تلخیص. همچنین به منبع بخش النوبة الثالثة کشف الاسرار اشاره کرده که آن هم انتقال از روح الارواح سمعانی است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۴). وی با ذکر اسناد و شواهدی درباره این موضوع به بحث پرداخته است.

موسوی سنگدهی (۱۳۹۷) براساس اشتراکات موجود در کتاب روح الارواح و النوبة الثالثة کشف الاسرار در عبارات، محتوا و شیوه بیان سمعانی و میبیدی با مطرح کردن فرضیه اقتباس میبیدی از سمعانی به بررسی روابط ترامتنی این دو اثر از منظر نظریه ژنت پرداخته و مشترکات و تفاوت‌های این دو را تحلیل و بررسی کرده است.

مهدوی (۱۴۰۰) در تحقیق خود توجه خویش را به مناسبات بینامتنی میان حکایات مشترک النوبة الثالثة کشف الاسرار و روح الارواح بر طبق نظریه ژنت معطوف کرده است تا از منظر ساختارگرایانه و عناصر نظام‌مند بینامتنی، پیوند میان این دو اثر را از بُعد آفرینش و پردازش بررسی کند و نتیجه گرفته که روح الارواح بر کشف الاسرار تقدم تألیفی و تاریخی دارد.

بنابراین هیچ پژوهش جامع و مستقلى در موضوع تحقیق حاضر که شناخت منابع مورد استفاده سمعانی در کتاب روح الارواح است، انجام نشده است.

۲. منابع سمعانی در روح الارواح

در شکل‌گیری هر اثر هنری فاخری عوامل متعددی کارآمدند و هیچ ابداعی در خلأ صورت نمی‌گیرد. همه آفرینه‌ها از آثار پیش از خود تأثیر می‌پذیرند و بر آثار بعد از خود تأثیر می‌گذارند. متون ادبی گران‌سنگ نیز نشانه‌هایی از تألیفات پیشین خود را در بردارند و نقش خویش را در نوشته‌های بعد از خود به جا می‌گذارند. این تأثیرپذیری و تأثیرگذاری انواع گوناگونی دارد. هر قدر شاعر و نویسنده توانمندتر باشد به شیوه هنرمندانه‌تری از منابع موجود بهره می‌برد. تأثیرپذیری می‌تواند در حوزه افکار و اندیشه‌ها باشد یا تأثیرپذیری از معنا و مضمون‌ها و یا تأثیرپذیری در حوزه ساختار و زبان. از آنجاکه روح الارواح آکنده از آیات قرآن است، اولین و مهم‌ترین منبع مورد استفاده سمعانی قرآن کریم بوده است. او بدون ذکر نام سوره و شماره آیات از قرآن استفاده کرده است. دومین منبع بااهمیت حدیث است؛ احادیث نبوی پربسامدترین نوع اقتباس در روح الارواح سمعانی است، هر چند که بعضی از احادیث روح الارواح را فقط در منابع اهل سنت می‌توان دید. احادیث قدسی، اقوال عرفا و حکایات متعدد متصوفه

قرون گذشته نیز در کتاب سمعانی دیده می‌شود. تعداد کمی از اقوال و حکایات به نام گویندگان و نویسندگان آن‌ها مزین است و مأخذ این اقوال و حکایات را در آثار همچون نوشته‌های سهل تستری (متوفی ۲۸۳)، رساله‌های جنید بغدادی (متوفی ۲۹۷)، آثار حکیم ترمذی (متوفی ۲۹۵، ۳۰۰ یا ۳۲۰)، کتاب‌های حسین بن منصور حلاج (متوفی ۳۰۹)، *اللمع فی التصوف* ابونصر سراج طوسی (متوفی ۳۷۸)، *التعرف لمذهب التصوف* کلاباذی (متوفی ۳۸۰)، *قوت القلوب* ابوطالب مکی (متوفی ۳۸۶)، *مجموعه آثار سلمی نیشابوری* (متوفی ۴۱۲)، *کشف المحجوب* هجویری (متوفی ۴۷۰)، *طبقات الصوفیه* خواجه عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱)، آثار قشیری (متوفی ۴۶۵) و آثار غزالی (متوفی ۵۰۵) می‌توان یافت. صفحات زیادی از *روح الارواح* نیز بدون ذکر نام اثر و نویسنده از شرح تعرف مستملی بخاری (متوفی ۴۳۴) گرفته شده است. بیشترین اشعار فارسی به‌کاررفته در *روح الارواح* از آن سنایی (متوفی ۵۴۵) است و گفته‌های فراوانی از ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰) نیز در *روح الارواح* نقل شده است. ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری (متوفی ۴۶۵) هم از بعد آراء و اندیشه و هم زبان و محتوا بر سمعانی تأثیرگذار بوده است. نام قشیری فقط یک بار در *روح الارواح* ذکر شده و سمعانی از او با عنوان استاد یاد کرده است (سمعانی، ۱۳۹۱: ۱۶۵)؛ اما بسیاری از حکایات، اقوال، اشعار و حتی جمله‌های نقل‌شده در *روح الارواح* را فقط در آثار قشیری می‌توان یافت. رد بسیاری از حکایات و اقوالی را که به زبان عربی نوشته شده است نیز می‌توان در *تهذیب الاسرار فی اصول التصوف* خرگوشی نیشابوری (متوفی ۴۰۷) و *حلیه الأولیاء و طبقات الأصفیاء* ابونعیم اصفهانی (متوفی ۴۳۰) پی گرفت. در این پژوهش کوشش می‌شود منابع مهمی که سمعانی از آن‌ها بیشترین بهره را برده است، بررسی شود.

۲-۱. منابع فارسی

۲-۱-۱. مستملی بخاری

نجیب مایل هروی در مقدمه *روح الارواح* نوشته است: «نثر *روح الارواح* کهنه و دیرینه است و گونه زبانی و ساختارهای واژگانی و دستوری آن شبیه به نگاشته‌های کهن

فارسی همچون کشف‌المحجوب هجویری (م ۴۶۵) و طبقات‌الصوفیه، املائی پیرهری (م ۴۸۱) است. گاهی همگونی گونهٔ زبانی روح‌الارواح با برخی از مؤلفات سدهٔ پنجم به قدری است که خواننده می‌پندارد مؤلف مطلب را به عین عبارت و یا با تحریری مختصر از مؤلفه‌های مزبور برگرفته است» (سمعانی، ۱۳۹۱: ۲۳). او چند عبارت از روح‌الارواح و شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف مستملی بخاری را برای اثبات این مطلب قیاس کرده و شباهت آن‌ها را از مقولهٔ همگونی گونهٔ زبانی دانسته است؛ اما بررسی و تعمق در کتاب روح‌الارواح حاکی از آن است که این شباهت از حد همگونی زبانی فراتر رفته و به همسانی بسیار نزدیک محتوایی نیز انجامیده است؛ به گونه‌ای که در بسیاری موارد می‌توان این همسانی مشاهده کرد. صفحات زیادی از روح‌الارواح در بحث معراج پیامبر (ص) بعینه یا با اختلافی بسیار اندک از شرح‌تعارف مستملی بخاری گرفته شده است؛ برای مثال:

روح‌الارواح شرح‌تعارف

و روا باشد که گویی: حکمت معراج آن بود که
دل او - علیه‌السلام - به جفاهای امت مشغول
بود از برای آنکه چون جفای ایشان بر وی
عرضه کردند بسی ذنوب و جفاها دید از
شفاعت کردن حشمت داشت؛ زیرا که چون گناه
بزرگ بود، شفیع از شفاعت حشمت دارد،
جفاهای امت بر وی عرضه کرده بودند و آنچه با
فرزندان وی خواستند کرد با وی گفته بودند.
چنان‌که در خبر است، ام سلمه - رضی الله عنها
- می‌گوید که مصطفی روزی در خانه من بود و
حسین - رضی الله عنه - بر کنار وی بازی
می‌کرد، جبرئیل - علیه‌السلام - پیامد، مصطفی
گفت: یا ام سلمه فرزند مرا گیر تا از وحی
شنیدن فارغ گردم. جبرئیل گفت: یا محمد این
فرزند را دوست می‌داری؟ گفت: دارم؛ امّا إنّ

و گروهی گفتند که سر مصطفی علیه‌السلام از
بهر جفای امتان مشغول بود، و از بهر آنکه چون
جفای امت بر وی عرضه کردند بسیاری جفا
دید و بزرگی جفا بدید محتشم گشت اندر
شفاعت که چون جفا بسیار بزرگ باشد شفیع از
خواستن حشمت گیرد. جفای امت چندانی بر
وی عرض کردند تا آنچه با فرزندان وی
خواستند کرد با وی گفته بودند. چنان‌که ام سلمه
گوید که روزی پیغمبر علیه‌السلام اندر خانه من
بود و حسین بر سینهٔ پیغامبر بازی همی‌کرد.
جبرئیل آمد به مصطفی علیه‌السلام. مرا گفت که
فرزند مرا بگیر تا از وی بپردازم. جبرئیل مر [او
را] گفت ای محمد، دوست داری این فرزند را.
گفت: دارم. گفت: امّا إنّ أمتک تنحر هذا الولد
كما ينحر القصاب الجذعة من الغنم. و القصة

روح الارواح

شرح تعرف

أَمْثَكَ تَنْحَرُ هَذَا الْوَلَدَ كَمَا يَنْحَرُ الْقَصَابُ الْجَذْعَةَ
من الغنم. چندین جفاهای امت او را خبر دادند
دل وی به ایشان مشغول گشت و از شفاعت
کردن شرم گرفت (سمعانی، ۱۳۹۱: ۳۲۰).

بطولها. چندین جفای امت مر او را خبر دادند،
دل وی به ایشان مشغول گشت و از شفاعت
کردن حشمت گرفت (مستملی بخاری، ۱۳۶۳،
ج ۲: ۶۰۸).

آنکه بنمودنش که به دست بهشت و دوزخ
هیچ چیز نیست، اگر آتش سوزنده بودی به ذات
خود خلیل را بسوختی، و اگر بهشت نوازنده
بودی به نفس خود آدم را بنواختی، سوزنده
آتش نیست غضب ماست، و نوازنده بهشت
نیست رضای ماست. اگر آب رضا بر آتش زنیم
بوستان گردد، و اگر آتش غضب در بوستان زنیم
عین جهنم گردد.

بنمودنش که به دست بهشت و دوزخ هیچ
چیز نیست. اگر به آتش سوزنده بودی بنفس
خویش را خلیل را صلی الله علیه و سلم
بسوختی؛ و اگر بهشت نوازنده بودی بنفس
خویش آدم را صلی الله علیه و سلم بنواختی.
سوزنده آتش نیست خشم ما است؛ و نوازنده
بهشت نیست رضای ما است. اگر رضا بر آتش
افکنیم بوستان گردد! و اگر خشم بر بوستان
افکنیم آتش گردد. از این مقام بگذاشتندش
گفت أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ. چون بدید که
بهشت به رضا قایم است و به رضا نعمت است،
و دوزخ به سخط قایم است و به سخط عقوبت
است، گفت صلی الله علیه و سلم: أَعُوذُ بِرِضَاكَ
مِنْ سَخَطِكَ (همان، ج ۲: ۶۱۹).

از این مقام در گذشت، گفت: أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ
سَخَطِكَ. چون دید که بهشت به رضا قایم است
و رضا نعمت است، و دوزخ به سخط قایم است
و سخط عقوبت است، گفت: أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ
سَخَطِكَ (همان: ۳۴۴).

این عجب نگر آن که خلق ثنای دوست از وی
آموزد، خود به عجز از ثنا همی مقرر آید. این
چگونه باشد. پس چون با خلق باشم علم ایشان
در جنب علم من جهل است. ایشان را خاموشی
رسد. گفتار مرا رسد. چون با تو گویم علم من
همه کون و هزار بار هزار چندین علم اندر جنب
علم بو جهل است. اینجا مرا خاموشی رسد. تا
تو گویی از این مقام بگذاشتندش که گفت: ان لا
أُحْصِي اِقْرَارَ عَجْزٍ اَسْتَغْنِي عَنْكَ اَنْتَ اَعْلَمُ
أَعُوذُ بِكَ دَعْوَى قُدْرَتِكَ اَسْتَغْنِي عَنْكَ اَنْتَ اَعْلَمُ

این عجب نگر که همه خلق ثنای دوست از وی
می آموزند و او به عجز خود از ثنا مقرر می شود.
این چگونه باشد؟ آری چون با خلق باشیم علم
ایشان در جنب علم من جهل بود، ایشان را
شرط خاموشی بود و مرا شرط گفتن. باز چون
با تو گویم: علم من و علم همه کون و هزار
هزار بار چندین علم در جنب علم تو جهل بود،
اینجا مرا خاموشی رسد. از این مقامش نیز
بگذاشتند؛ زیرا که گفت لا أُحْصِي اِقْرَارَ عَجْزٍ

روح الارواح

شرح تعرف

است چنان‌که گفت اَعُوذُ بِكَ مِنْكَ خَبر از قدرت است و این عجز صفت تو است، همچنان‌که قدرت صفت حق است. یا محمد هنوز در نظاره صفت خویشی تا از نظر به صفات پاک برنخاستی، ما را نبیی. گفت اَنْتَ کَمَا اَثْنَيْتَ عَلٰی نَفْسِكَ. تو خود چنانی که خود را ستایی، مر ترا وصف کردن هم تو توانی. لا اُحْصِيْ تَجْرِید است اَنْتَ کَمَا اَثْنَيْتَ تَفْرِید است، از غیر حق مجرد نگردد حق را [فرو] نماند (همان، ج: ۲، ۶۲۰). و تا بنده از غیر حق مجرد نگشت حق را فرد نگردد (همان: ۳۴۵).

سمعانی برای بیان مقصود خویش و آراسته‌تر کردن کلام دخل و تصرفات اندکی در متن شرح تعرف انجام داده، اما درصد زیادی از متن بعینه از شرح تعرف اقتباس شده است. در بسیاری از متون منشور عرفانی ادب فارسی به‌صورت پراکنده به مقوله معراج پیامبر اکرم (ص) پرداخته شده، اما مهم‌ترین اثر مستقلی که پیش از روح الارواح در باب معراج تألیف یافته، رساله المعراج قشیری (۳۷۶-۴۶۵) است. اغلب پژوهش‌های عرفانی که در بحث معراج پیامبر (ص) بر متون پیش از قرن هفتم انجام شده، بر محور رساله المعراج قشیری است. درباره معراج در شرح تعرف یا روح الارواح پژوهشی انجام نشده اما در زمینه معراج در کشف الاسرار میبیدی تحقیقات گوناگونی صورت گرفته است. کشف الاسرار بیش از شرح تعرف و روح الارواح شناخته شده و فصولی در بیان معراج پیامبر در این کتاب تألیف شده است. از آنجاکه بخش عمده نوبه الثالثة کشف الاسرار رونویسی از روح الارواح است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۴) و چنان‌که ذکر شد، سمعانی نیز در موارد بسیاری تحت تأثیر قشیری است؛ لذا می‌توان ریشه مباحث معراج در کشف الاسرار را در آثار قشیری پیگیری کرد. قشیری و مستملی بخاری تقریباً هم‌عصرند و سمعانی در نوشتن روح الارواح به آثار هر دو نظر داشته است؛ روشن است که بین این آثار تأثیر و تأثراتی از نوع این همانی وجود دارد که نیازمند بررسی‌های بیشتر است.

۲-۱-۲. شاعران فارسی زبان

در روح *الارواح* اشعار فارسی بسیاری بدون نقل نام شاعر ذکر شده است. گویندگان بعضی اشعار نامعلوم است؛ به دلیل شهرت بخشی از اشعار که در روح *الارواح* آمده است و نیز پیدایی سبک شاعر، می توان گویندگان بعضی از آن ها را شناخت. تعداد زیادی از اشعار فارسی روح *الارواح* از سنایی غزنوی (۴۷۳-۵۴۵) است و سمعانی بدون ذکر نام وی آن ها را نقل کرده؛ جز در یک مورد که از او با صفت شوریده یاد کرده است (سمعانی، ۱۳۹۱: ۳۱۵). نکته حائز اهمیت این است که سال فوت سنایی را ۵۲۵ یا ۵۴۵ دانسته اند؛ سنایی از معاصران سمعانی (۴۸۷-۵۳۴) است، شعر وی در زمان حیاتش شناخته شده بوده و نویسنده روح *الارواح* بیش از هر شاعر دیگری از شعر سنایی در کتاب خویش استفاده کرده است. اغلب مضامینی که سمعانی از سنایی وام گرفته است حول محور جنبه های مثبت هبوط آدم می چرخد:

سمعانی در تقریر ستایش آدم بلندهمت، پادشاه عالم قدس، که آسمان و زمین از آفریش او بر خود لرزیدند از این ابیات سنایی بهره گرفته است و توضیح داده است که آدم را برای کاری مختصر در وجود نیاورده اند:

همره جان و خرد باش سوی عالم قدس

نه ستوری که ترا عالم حس است و جرس

گر چه با طاعتی از حضرت او لا تا من

و ر چه با زلتی از درگه او لا تیأس

گر چه خوبی بسوی زشت به خواری منگر

کاندرین ملک بکارست چو طاووس مگس

(سمعانی، ۱۳۹۱: ۳۳۱)

ابیات پراکنده ای است در دیوان حکیم سنایی از قصیده ای با مطلع «درگه خلق همه زرق و فریب است و هوس / کار درگاه خداوند جهان دارد و بس.» در تصحیح مظاهر مصفا (سنایی، ۱۳۳۶: ۱۷۳) و مدرس رضوی (همو، ۱۳۸۸: ۳۰۸) ترتیب ابیات این

قصیده متفاوت است و شباهت‌های هر دو تصحیح به یکدیگر بیش از شباهت به روح الارواح است.

صاحب روح الارواح از غزل عاشقانه سنایی نیز در تأویل قصه آدم استفاده کرده تا نشان دهد میل آدم به میوه ممنوعه تعویذی بود بر جمال او. زلتی بر او راندند و او را از بهشت بیرون آوردند تا عالم پرشور و بلا باشد:

زان چشم پر از خمار سرمست	پر خون دارم دو دیده پیوست
آمد عجبم که چشم آن ماه	ناخورده شراب چون شود مست
یا بر دل خسته چون زند تیر	بی دست و کمان و قبضه و شست
برداد دل عاشقان آفاق	پیچید بر آن دو زلف چون شست
چون دانست او که فتنه برخاست	متواری شد به خانه بنشست
یک شهر ازو غریو دارند	این نیست شگفت و جای این هست
دارند به پای بر ازو بند	دارند به فرق بر ازو دست

(سمعانی، ۱۳۹۱: ۲۹۶)

تصحیح این غزل در روح الارواح به تصحیح مدرس رضوی (سنایی، ۱۳۸۸: ۱۱۶) نزدیک‌تر از تصحیح مظاهر مصفاست (همو، ۱۳۳۶: ۳۸۲).

سمعانی در وصف آدم صفی که در بهشت به انواع حلل آراسته و مسجود فرشتگان بود می‌نویسد چون دانه گندم دامن او بگرفت، تاج و کلاه و دستار از او بازگرفتند زیرا همت در دو چیز نتوان بست:

تا در طلب مات همی گام بود	هر دم که بدون ما زنی دام بود
آن دل که درو عشق دلارام بود	گر زندگی از جان طلبد خام بود

(سمعانی، ۱۳۹۱: ۲۷۲)

ابیات فوق نیز در دیوان حکیم سنایی (سنایی، ۱۳۳۶: ۵۸۶) موجود است. همچنین در دیوان رباعیات اوحالدین کرمانی (۵۶۱-۶۳۵) و رباعیات دیوان شمس (مولوی، ۱۳۹۵: ۱۴۱۸) که حدود یک قرن بعد از سنایی و سماعی می‌زیسته‌اند ذکر شده است.

صرف نظر از تصرف کاتبان، وجود شعر سنایی در دیوان شاعران مطرح متصوفه، سال‌ها و قرن‌ها بعد از وی نشان از تأثیر او بر سیر شعر عرفانی دارد. از آنجاکه سمعانی معاصر با سنایی است و شعر سنایی در زمان حیاتش شناخته شده بوده است با سنجش و مقابله ابیات سنایی در *روح الارواح* و *دیوان حکیم سنایی* با دو تصحیح مظاهر مصفا و محمد تقی مدرس رضوی بررسی تازه‌ای نیز برای سنجش صحت ابیات برگزیده *دیوان حکیم سنایی* انجام شد. به نظر می‌رسد در بعضی موارد نسخه سمعانی به نسخه بدل‌های موجود در تصحیح مدرس رضوی نزدیک‌تر است.

ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰) عارف و شاعر نامدار قرن چهارم و پنجم است. رباعیات به جای مانده از ابوسعید بیانگر دیدگاه‌های فلسفی و صوفیانه و عارفانه وی است. در انتساب برخی از اشعار به او تردید وجود دارد؛ اما جایگاه ویژه‌اش در ادبیات فارسی به شعر و سبک شاعری او منوط نیست؛ او از جمله عرفا و شعرای جریان‌سازی است که شخصیت و تعالیم عالیه‌اش بر آثار گوناگون زبان و ادبیات فارسی تا قرن‌ها تأثیر گذاشته است. *روح الارواح* نیز از این آثار مستثنی نیست. اشعار فارسی و عربی از ابوسعید در *روح الارواح* آمده است که پاره‌ای از آن‌ها در مقامات موجود ابوسعید مانند *حالات و سخنان لطف الله* (۱۸۹۹م) و *اسرار التوحید* محمد بن منور (۱۸۹۹م) دیده نمی‌شود؛ اما در کتاب *سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر* ذکر شده است. نجیب مایل هروی از این مطلب نتیجه گرفته است که «محمد بن منور نگاشته سمعانی را دیده بوده، و به آن نظر گونه‌ای داشته است. اما پاره‌ای از سخنان ابوسعید که در این کتاب هست و در *حالات و سخنان* نیست مسئله‌ای است حائز اهمیت، که روزگار پرداختن ابوروح لطف الله را به *حالات و سخنان ابوسعید* به طور تقریبی، نه به گونه تحقیقی، محقق می‌کند و به عقیده بنده بعد از سال ۵۳۶ نگاشته شده است. وجود سخنان ابوسعید در *روح الارواح* که بین سال‌های ۵۳۰-۵۳۴ تألیف شده و فقدان پاره‌ای از آن‌ها در *حالات و سخنان* نیز پندار مذکور را محتاج به تأمل می‌کند» (سمعانی، ۱۳۹۱: ۵۷). نجیب مایل هروی از نبودن ابیات مذکور در *اسرار التوحید و حالات و سخنان لطف الله* نتیجه گرفته

است که این دو اثر پس از روح الارواح نگاشته شده‌اند، حال آنکه برای اثبات چنین مطلبی به شواهد و اسناد بیشتری نیاز است.

سمعانی در بیان برتری مقام آدم بر دیگر موجودات که محور اصلی کتاب روح الارواح است در شرح اوصاف آدم برای پذیرفتن امانت الهی می‌نویسد: «آدم حریق نار محبت و سوخته آتش مودت بود و موجودات دیگر را از سر محبت خبر نبود، چون سنگ امر سلطانی بر آهن حکم یزدانی زدند، آتش بی‌نیازی بجست جز سوخته عهد درنگرفت:

ترسم که ز بهر مجلس افروختنی در عشق چه نکته‌هاست بر دوختنی
ای بی‌خبر از سوخته و سوختنی عشق آمدنی بُود نه آموختنی»
(همان: ۱۲۰)

نویسنده روح الارواح از این رباعی ابوسعید برای تأکید بر جذبه و عنایت و رزق الهی بهره گرفته است. شعر فوق با اندکی اختلاف در بیت اول در شمار رباعیات سخنان منظوم ابوسعید/ابوالخیر ذکر شده است (نفیسی، ۱۳۳۴: ۹۸). بیت دوم در مکاتیب سنایی (سنایی، ۱۹۶۲: ۲۶۸) و هر دو بیت با کمی تفاوت در دیوان شمس (مولوی، ۱۳۹۵: ۱۵۶۴) نیز ذکر شده است.

همان‌طور که گفته شد، اشعار و حکایاتی که از ابوسعید به جا مانده است، در بسیاری از آثار پس از او تا قرن‌ها بعد دیده می‌شود؛ اما وجود شعر شیخ مهنه در متنی همچون روح الارواح که سال‌ها پیش از دیوان شمس نگاشته شده است، فرضیه انتساب این رباعی به مولانا را رد می‌کند. در مواردی که اختلاف بیش از حد معمول است و شباهت بسیار زیاد محتوایی دیده می‌شود، نیز می‌توان ردپای تأثیر و تأثرات را مشاهده کرد.

رباعی دیگری از ابوسعید در روح الارواح آورده شده است که در دیوان شمس نیز با کمی اختلاف دیده می‌شود. سمعانی در بحث معراج به برتری مقام پیامبر(ص) بر جبرئیل و میکائیل(ع) می‌پردازد و معتقد است برای راه یافتن به مقام قربت و صفوت و رضا و حقیقت باید هرچه حجاب است از پیش رو برداشت و شعر زیر را به‌عنوان شاهد مثال ذکر می‌کند:

تا در نرنی به هرچه داری آتش هرگز نشود حقیقت عیش تو خوش
گر عیاری به کوه باید مفرش ورنی برو، به کوی ما پای مکش
(سمعانی، ۱۳۹۱: ۲۸۵)

بیت دوم در *سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر* متفاوت است:
اندر یک دل دو دوستی ناید خوش ما را خواهی خطی به عالم در کش
(نفیسی، ۱۳۳۴: ۵۱)

و در *دیوان شمس* به این صورت ذکر شده است:
عیاران را ز آتش آمد مفرش عیار نه‌ای ز عاشقان پا درکش
(مولوی، ۱۳۹۵: ۱۴۶۵)

بیت دوم رباعی مزبور در *دیوان شمس* به نسخه روح *الارواح* نزدیک‌تر است. از لحاظ زمانی سماعی (۴۸۷-۵۳۴) میان ابوسعید (۳۵۷-۴۴۰) و مولانا (۶۰۴-۶۷۲) قرار می‌گیرد. ضبط مولانا به نسخه روح *الارواح* نزدیک‌تر از *سخنان منظوم* است. صرف‌نظر از سال گردآوری *سخنان منظوم* و *دیوان شمس*، این مطلب می‌تواند گویای تأثیر روح *الارواح* به‌عنوان یک متن میانجی برای آشنایی شاعران و نویسندگان پس از سماعی با آثار پیش از او باشد. یادآوری این نکته ویلیام چیتیک نیز خالی از لطف نیست که «مولانا به احتمال زیاد با روح *الارواح* آشنا بوده و مثنوی بیش از هر اثر دیگری در ادب پارسی در سبک و محتوا به روح *الارواح* نزدیک است» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۳۵). این دقیقه تأثیر مستقیم سماعی بر مولانا را تأیید می‌کند.

مسعود سعد سلمان (۴۳۸-۵۱۵) با سماعی (۴۸۷-۵۳۴) هم‌عصر است؛ او یکی از بزرگ‌ترین قصیده‌سرایان سبک خراسانی است و در سرودن قصاید شکوایی و حبسیه سرآمد است. در جوانی به دربار غزنویان راه یافت و زندگی اجتماعی و سیاسی او را به سمتی سوق داد که ۱۹ سال از عمرش را در زندان سپری کرد. پیداست که در زمره شاعران متصوفه و عرفا نیست اما بهره‌گیری سماعی از شعر او در یک متن عرفانی نشان از شهرت مسعود سعد در زمان حیات خویش دارد. صاحب روح *الارواح* در ستایش

آنان که دل از جان برداشته‌اند می‌نویسد: «دریای محیط رسولان به اطراف فرستاده است که کجاست دل از جان برداشته‌ای که صحبت ما را جز چنین کس نشاید» و از رباعی مسعود سعد به‌عنوان شاهد مثال استفاده کرده است:

گر کشته شوم ز تیرِ پیکارِ تو من آهی نکنم ز بیمِ آزارِ تو من
از زخمِ سر غمزه خون‌خوارِ تو من خندان میرم چو گل به دیدارِ تو من
(سمعانی، ۱۳۹۱: ۱۰۴)

این شعر در دیوان مسعود سعد سلمان با تصحیح مهدی نوریان (مسعود سعد، ۱۳۶۴: ج ۲: ۱۰۴۶) به همین صورت ذکر شده و با تصحیح ناصری هیری (همو، ۱۳۶۲: ۷۱۶) اندکی متفاوت است. در کلیات شمس تبریزی (مولوی، ۱۳۹۵: ۱۵۱۸) نیز آورده شده که احتمال انتساب آن به مولانا قابل تأمل است.

خیام (۴۳۹-۵۲۶) نیز در روزگار سمعانی (۴۸۷-۵۳۴) می‌زیسته است. رباعیات او عموماً متفکرانه و در بردارنده معانی عمیق فلسفی است. آشنایی سمعانی با شعر فلسفی خیام نشان از جهان‌بینی گسترده او دارد. همچون بسیاری از عرفا، فلسفه‌ستیزی مقبول او نیست و در پرداخت اندیشه‌های خویش از مباحث حکمی استفاده می‌کند. نویسنده روح الارواح در دو مورد برای بیان طلب و شوق ازلی و بی‌علت مردان راه حق و مقام آدم خاکی از شعر خیام بهره برده است:

آن را که به صحرای علل تاخته‌اند بی‌علت کار او بپرداخته‌اند
امروز بهانه‌ای در انداخته‌اند فردا همه آن بود که دی ساخته‌اند
(سمعانی، ۱۳۹۱: ۷۸ و ۲۹۳)

نسخه‌بدل‌های روح الارواح (همان: ۳۰۲) به تصحیح فروغی و قزوینی (خیام نیشابوری، ۱۳۷۲: ۸۴) نزدیک‌تر از متن روح الارواح است.

امیر معزی (۴۳۹-۵۲۰/۵۱۸) نیز به‌لحاظ سال‌شمار زندگی فاصله چندانی با سمعانی (۴۸۷-۵۳۴) ندارد. معزی شاعری قصیده‌سراست و عمده قصاید او در مدح و ستایش پادشاهان سروده شده است. مضامین اخلاقی و تعلیمی نیز در اشعار او به چشم می‌خورد

و سمعانی سه بار از دو بیت قصیده «در توحید» او در بیان مفاهیم عرفانی استفاده کرده است: اول در بیان قهر و لطف بی علت خداوند نسبت به بندگان، دوم در قیاس حضرت موسی که چوپان بود و به مقام کلیم الهی رسید با بلعم باعور که اسم اعظم می دانست و به سگ بدل شد؛ سوم در بحث عنایت خداوندی که گبر را صاحب صدر می کند و از راهزن راهرو می سازد. هر سه مفهوم از مفاهیم کلیدی تصوف اند:

بنده بیگانه باشی در بُنِ کوی فراق گر نجویی آشنایی بر سرِ کوی وصال
با نبی بُد آشنا، بیگانه چون شد بولهب وز حبش بیگانه آمد، آشنا چون شد بلال
(همان: ۳۲، ۱۶۱ و ۲۱۹)

در دیوان معزی بیت اول چنین ذکر شده است:

بنده ای بیگانه باشی در بنِ کوی فراق گر به خوبی آشنایی بر سرِ کوی وصال
با نبی بود آشنا بیگانه چون شد بولهب وز حبش بیگانه آمد آشنا چون شد بلال
(معزی، ۱۳۱۸: ۴۴۷)

تفاوت ضبط واژه «نجویی» و عبارت «به خوبی» معنی بیت را تغییر می دهد. اگر ضبط صحیح «به خوبی» باشد، بیگانگی بولهب با پیامبر اکرم (ص) در عین خویشاوندی، مفهوم بیگانگی او را در کوی فراق، به رغم آشنایی اش با کوی وصال، تکمیل می کند. اگر ضبط درست «نجویی» باشد، منظور بیت این است که اگر در عین وصال آشنایی نجویی حکم بنده ای را داری که در بن کوی فراق بیگانه مانده است. سمعانی در شاعری دستی دارد اما نثر او از شعرش بسیار قوی تر است و احتمال اینکه ابیات فوق از آن سمعانی باشد بسیار ضعیف است.

انوری ابیوردی (متوفی ۵۸۳) نیز از قصیده سرایان قرن ششم هجری معاصر با سمعانی است و سبک شاعری او در دوره انتقال بین سبک خراسانی و عراقی قرار دارد و از جمله شاعرانی است که راه را برای ظهور سبک عراقی فراهم می کند. نکته جالب توجه این است که سمعانی به جز اشعار سنایی و ابوسعید ابوالخیر که درون مایه عرفانی حکمی دارند و اشعار عرفانی عربی که به آن ها توجه ویژه دارد، از اشعار شاعرانی که امروز برای

ما شناخته شده‌اند، در عصر خویش در یک متن عرفانی بهره برده است. نویسنده روح الارواح ابیات زیر را به‌عنوان شاهد مثال حکایتی از مسلک ساختارشکنانه عرفا آورده است: «درویش عهد نصرآبادی همه شب نماز کرده بود، دیگر روز پیش شیخ خود آمد بر امید آنکه شیخ او را ثنایی گوید گفت ای شیخ ما را چگونه می‌بینی؟ بر زفان نصرآبادی چنین رفت که امروز به جهودی مانی. آن درویش برخاست و فریاد برگرفت: ای عاشقان گیتی یاری دهید یاری کان سنگدل، دلم را خواری نمود خواری جز صبر و بردباری حيله همی نیسم در عاشقی چه بهتر جز صبر و بردباری» (سمعانی، ۱۳۹۱: ۱۲۸)

این ابیات در دیوان/نوری (متوفی ۵۸۳) به تصحیح مدرس رضوی (انوری، ۱۳۴۰: ۹۲۷) ذکر شده است.

قدیم‌ترین شاعر شناخته شده‌ای است که سروده‌هایش در روح الارواح دیده می‌شود رودکی (۲۴۴-۳۲۹) است. تعداد شعرها زیاد نیست و بعضی از این ابیات نیز با نسخه‌های چاپ شده و به طبع رسیده تفاوت‌های اندکی دارند. سمعانی در شرح آیه ۹۴ سوره یوسف (وَلَمَّا فَصَلَ الْعِیْرُ قَالَ أَبُوهُمْ اِنِّیْ لِاجِدُ رِیْحَ یُوسُفَ) ابیاتی از قصیده رودکی را بر زبان حضرت یعقوب می‌نهد و از قصیده برای بیان مباحث لطیف عرفانی بهره می‌گیرد. او از شعر غیرعرفانی در متن عرفانی استفاده می‌کند و علاوه بر اینکه وسعت دامنه دانش ادبی خویش را به نمایش می‌گذارد، خوانش تازه‌ای را از شعرهای پرآوازه ارائه می‌دهد:

آب جوی مولیان آید همی بوی یارِ مهربان آید همی
اسبِ ما را از نشاط وصلِ دوست آب جیحون تا میان آید همی
(سمعانی، ۱۳۹۱: ۱۰۶)

ابیات رودکی در روح الارواح به تصحیح قادر رستم (رودکی، ۱۳۸۷: ۴۳) نزدیک‌تر از تصحیح سعید نفیسی (همو، ۱۳۷۶: ۱۱۳) است.

۲-۲. منابع عربی

۲-۲-۱. آثار قشیری

سمعانی در نوشتن روح الارواح به تمام آثار قشیری نظر داشته، اما بهره‌مندی وی از نحو القلوب و کتاب المعراج کمتر از بقیه آثار است. صاحب روح الارواح حکایت‌ها و اقوالی را در کتاب خود آورده که اغلب آن‌ها در رساله قشیری و سایر منابع تصوف دیده می‌شود. به دلیل عام بودن این اقوال و حکایات، در این پژوهش به این قبیل شواهد در رساله قشیری پرداخته نمی‌شود و فقط جملائی بررسی می‌شود که جز در یک منبع در دیگر منابع نیامده است.

۲-۲-۱-۱. لطائف الاشارات

در روح الارواح عباراتی دیده می‌شود که از آن قشیری است و سماعی از عبارات و جمله‌ها و ترکیبات قشیری در بیان مقصود خویش بهره گرفته است؛ برای مثال در لطائف الاشارات ذیل تفسیر آیات ۱۲۵ و ۱۲۶ سورة بقره آمده است: «بیت مَنْ صَبَرَ عَنْهُ فَقَلْبُهُ أَقْسَى مِنَ الْحِجَارَةِ» (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۲۳). و در روح الارواح درباره فضیلت کعبه آمده است: «یکی خانه است از سنگ برآورده وَلَکِنْ مَنْ صَبَرَ عَنْهُ فَقَلْبُهُ أَقْسَى مِنَ الْحِجَارَةِ» (سماعی، ۱۳۹۱: ۱۲۱).

نکته حائز اهمیت این است که قشیری به آرایش کلام و تناسب ادبی توجه چندانی ندارد یا حداقل به اندازه سماعی در آفرینش زیبایی‌های ادبی موفق نبوده است. سماعی علاوه بر آمیختن عبارات فارسی و عربی از تقابل خانه سنگی و قلب سخت‌تر از سنگ برای آراستگی سخن استفاده کرده است. گفتنی است که در متن آیات نیز به جنس خانه اشاره نشده و هدف بیان کارکرد «بیت» یعنی بودن پناهگاهی امن برای مردم است.

قشیری در لطائف الاشارات ذیل آیه ۷۲ سورة احزاب آیه را قسمت به قسمت تفسیر نموده و در تشریح قَائِبِينَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا نوشته است: «و یقال "قَائِبِينَ" إِبَاءَ إِشْفَاقٍ لَا إِبَاءَ اسْتِكْبَارٍ، وَ اسْتَعْفِينَ ... فَعَفَا عَنْهُمْ، وَ أَغْفَاهُنَّ مِنْ حَمَلِهَا» (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۷۳). سماعی در روح الارواح به تفصیل درباره اینکه آدم امانت الهی را پذیرفت و فرشتگان از

پذیرفتن امانت سرباز زدند سخن گفته است؛ برای مثال: «ملائکة ملکوت که آند هزار سال در ریاض تقدیس عہر تسبیح و نسرین تحمید و گل تہلیل بہ مشام امثال چریدہ بودند و نعرہ و نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ زدند و عربدہ و نُقَدِّسُ لَکَ کردہ، ستارہ وار رخت بینوایی در بستند و بہ عجز و شکستگی خود معترف گشتند "فَأَيُّنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا" إِبَاءِ إِشْفَاقٍ لَا إِبَاءِ اسْتِکْبَارٍ پیش آوردند» (سمعانی، ۱۳۹۱: ۱۱۹). صاحب روح الارواح ضمن اینکه تسبیح و تہلیل و تحمید فرشتگان را بہ زیبایی بیان کردہ ابا و امتناع إشفاقی آنان را از پذیرفتن بار امانت الہی، در جملات «ستارہ وار رخت بینوایی در بستند و بہ عجز و شکستگی خود معترف گشتند» بہ وضوح نشان دادہ است.

در لطائف الاشارات ذیل آیہ ۳۰ سورہ قصص آمدہ است: «فَلَمَّا سَمِعَ مُوسَىٰ تَغَيَّرَ عَلَيْهِ الْحَالُ؛ فَفِي الْقِصَّةِ أَنَّهُ غَشِيَ عَلَيْهِ، وَ أُرْسِلَ إِلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ لِيَرَوْحُوهُ بِمَرَاوِحِ الْاُنْسِ» (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۳: ۶۵). در روح الارواح درباره ماجرای حضرت موسی و گفت و گوی او با خداوند در صحرای طور آمدہ است: «چون (موسی) مدهوش مناجات خطاب گشت و مخمور آن شراب گشت مقربان حضرت را با مَرَاوِحِ اُنْسِ بفرستادند تا بادش می کردند. فِی الْقِصَّةِ لَمَّا سَمِعَ كَلَامَ اللَّهِ غَشِيَ عَلَيْهِ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ حَتَّى رَوْحُوهُ بِمَرَاوِحِ الْاُنْسِ» (سمعانی، ۱۳۹۱: ۱۳۵).

سمعانی عبارت فارسی و عربی را ہمراہ باہم ذکر کردہ و اگرچہ قشیری نیز از ترکیب مراوح انس استفادہ کردہ، ادبی تر بودن نثر سمعانی با آوردن عباراتی چون «مدهوش مناجات خطاب» و «مخمور آن شراب» روشن است. همچنین صاحب روح الارواح با استفادہ از ترکیب «مقربان حضرت» برای فرشتگان نشان دادہ است فرشتگان کہ خود در جایگاہ والای قرب حق تعالی بودند در مقام خدمتکاری موسی بہ عنوان مروحہ دار غشی را از موسی مرتفع ساختند. سمعانی با آوردن این حسن تأویل زیبا، نثر خود را عمیق و ادبی کردہ است.

دربارہ درخواست موسی از پروردگار در ترجمہ قصص الانبیاء جزایری از امام باقر(ع) نقل شدہ است: «وقتی موسی از پروردگار خود درخواست رؤیت کرد و از کوه

بالا رفت، درهای آسمان گشوده شد و ملائکه فوج فوج به سمت او آمدند درحالی که در دست هایشان ستون‌هایی از نور بود که همگی از کنار او عبور می‌کردند و می‌گفتند: ای پسر عمران، بدرستی درخواست عظیمی نموده‌ای و از (ابو بصیر)، از امام صادق نقل شده است وقتی که موسی بن عمران از خداوند درخواست رؤیت نمود، خداوند به او وعده داد که در جای خود بماند، سپس به ملائکه امر نمود که گروه‌گروه با برق و رعد و صاعقه و طوفان از کنار او عبور کنند و هرگاه گروهی از ملائکه از کنار او می‌گذشتند استخوان‌هایش به لرزش می‌افتاد و سر خود را بلند می‌کرد و آن‌ها به او می‌گفتند: ای موسی به تحقیق امر عظیمی را درخواست کرده‌ای» (مشایخ، ۱۳۸۱، ج ۱: ۴۰۵).

۲-۱-۲-۲. التَّحْبِيرُ فِي عِلْمِ التَّذْكِيرِ

التَّحْبِيرُ نخستین شرح اسمای الهی به زبان عربی است که به عرفان و تصوف نزدیک شده است. محققان درباره تأثیر التَّحْبِيرُ فِي عِلْمِ التَّذْكِيرِ بر روح الارواح بیش از سایر آثار قشیری قلم زده‌اند. فروزانفر در شرح مشنوی شریف می‌نویسد: مصنف روح الارواح بی‌گمان نظری به کتاب التَّحْبِيرُ فِي عِلْمِ التَّذْكِيرِ ابوالقاسم قشیری (متوفی ۴۶۵) داشته است (فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۳: ۹۱۵). نجیب مایل هروی نیز در مقدمه روح الارواح می‌نویسد: سخن استاد فروزانفر مبتنی بر اینکه سمعانی به التَّحْبِيرُ نظر داشته بوده، تا حدی درست می‌نماید، اما قضاوت استاد دانش‌پژوه (۱۳۴۶) که روح الارواح را «ترجمه‌مانندی» از التَّحْبِيرُ گرفته است قرین صواب نیست (سمعانی، ۱۳۹۱: ۴۵). نجیب مایل هروی در مقدمه کتاب روح الارواح با مقایسه التَّحْبِيرُ و روح الارواح کوشیده است نشان دهد بین این دو کتاب تفاوت‌های زیادی وجود دارد و فقط در پاره‌ای اقوال و مواردی اندک از اشعار عربی و حکایات شباهتی میان دو کتاب مزبور وجود دارد.

«قشیری بخش‌بندی التَّحْبِيرُ را بر مبنای باب، فصل، نکته و نکته آخری گذارده است و پس از مقدمه‌ای کوتاه به بحث پیرامون آیات ۱۸۰ سورة اعراف، ۱۱۰ سورة اسراء، ۷۸ سورة الرحمن و ۱ سورة اعلی پرداخته و از اسما و صفات و اخلاق حق تعالی سخن گفته و برخلاف سمعانی که از اسم عارفانه «هو» آغاز کرده، ده‌ها برگ از کتاب

التحیرش را به شرح و وجوه اشتقاقی اسم «الله» اختصاص داده است. پس از آن در هر بابی به معنی اسمی از اسماء الله و وجوه صرفی آنها پرداخته و ضمن آوردن اقوال مشایخ صوفیه و حکایات آنان گاهی از قصص قرآن سخن گفته است؛ البته کتاب قشیری برخلاف کتاب سمعانی عشق‌آمیز و سکرانگیز نیست و کتابی است مورد پسند زاهدان و مذکران» (سمعانی، ۱۳۹۱: ۴۵). شایان ذکر است بسیاری از اسمائی که در روح الارواح شرح شده در التحیر نیامده است. اگرچه تفاوت‌هایی که نجیب مایل هروی مورد بررسی قرار داده است درست می‌نماید، یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد شباهت‌ها فراتر از اقوال و اشعار و حکایات است. به‌خصوص شرح سمعانی در آغاز هر اسم به التحیر قشیری نزدیک می‌شود و می‌توان بسیاری از جمله‌های التحیر را در روح الارواح دید:

در التحیر ذیل اسم الفتح آمده است: «الفتح: اسمٌ من أسمائه تعالى وَرَدَّ بِهِ الْخَبْرُ وَ نَصَّ الْقُرْآنُ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: رَبَّنَا افْتَحْ أَيْ أَحْكَمْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَ أَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ أَيْ الْحَاكِمِينَ، فَيَكُونُ ذَلِكَ فِي وَصْفِهِ بِمَعْنَى الْقَضَاءِ وَ الْحُكْمِ، وَ الْعَرَبُ تُسَمِّي الْحَاكِمَ الْفَتَّاحَ، لِأَنَّهُ يَفْتَحُ بِقَضَائِهِ مَا انْعَلَقَ مِنْ خُصُومَتِهِمْ، وَ يَكُونُ الْفَتَّاحُ فِي وَصْفِهِ: الَّذِي يَفْتَحُ لَهُمْ مَا انْعَلَقَ مِنْ أَبْوَابِ الرِّزْقِ وَ تَقَاصَرَتْ عَنْهُ حِيلُهُمْ، وَ يَقَالُ: فَتَحَ لَهُمْ بَابَ الْخَيْرِ، وَ فَتَحَ عَلَيْهِمْ بَابَ الْعَذَابِ» (قشیری، ۱۴۲۲ق: ۲۰۷). «... و أما من عَلِمَ أَنَّهُ الْفَتَّاحُ لِلْأَبْوَابِ الْمَيَسَّرِ لِلْأَسْبَابِ الْكَافِي لِلْخُطُوبِ الْمَصْلُحِ لِلْأُمُورِ فَإِنَّهُ لَا يَتَعَلَّقُ قَلْبُهُ بِغَيْرِهِ، وَ لَا يَشْتَغِلُ بِدُونِ فِكْرِهِ، يَعِيشُ مِنْهُ بِحُسْنِ الْإِنْتِظَارِ، وَ لَا يَزْدَادُ بَلَاءً إِلَّا وَ يَزْدَادُ بِرَّبِّهِ ثِقَةً وَ رَجَاءً» (همان: ۲۰۹).

اسم الفتح در روح الارواح چنین آغاز می‌شود: «این نامی است از نام‌های خدای عزّ و جلّ. و فتح در لغت به معنی قضا آمده است و عرب قاضی را فِتّاح گویند؛ زیرا که او به قضای خویش بگشاید خصومت‌ها را. و حق - جلّ جلاله - فِتّاح است به معنی آنکه قاضی است و فِتّاح است به معنی آنکه گشاینده ابوابِ ارزاق و خیرات است. عرب چنین گویند: فَتَحَ لَهُمْ بَابَ الْخَيْرِ وَ فَتَحَ عَلَيْهِمْ بَابَ الشَّرِّ. و چون بنده مؤمن اعتقاد کرد که ربّ

الارباب فتّاح ابواب است باید که ابواب خوف و طمع و رغبت و رهبت به خلق بر خود بندد. در مقام حسن انتظار به قدم ترک ارادت و اختیار در مجاری اقدار واقف بود» (سمعانی، ۱۳۹۱: ۱۱۷). قشیری اغلب شرح هر اسم را به آیه‌ای از قرآن مزین می‌کند و مفصل‌تر از سماعانی به وجوه گوناگون هر اسم می‌پردازد؛ سماعانی از عبارات/تجئیر یا به صورت ترجمه یا متن اصلی در شروع شرح اسمای الهی استفاده می‌کند.

قشیری در/التجئیر باب فی معنی اسمہ تعالی الواسع جل جلاله، اسم الواسع را به این صورت آغاز کرده است: «اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي مَعْنَاهُ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: مَعْنَى الْوَاسِعِ فِي وَصْفِهِ أَنَّهُ الْعَالَمُ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَسِعَتْ كُلُّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا (غافر: ۷) و قَالَ تَعَالَى: وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا (بقره: ۲۵۵)، قِيلَ: أَرَادَ بِهِ: أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (طلاق: ۱۲)، و قِيلَ: إِنَّهُ بِمَعْنَى الْغِنَى، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: لِيَنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ (همان: ۷)، قِيلَ: ذُو غِنًى مِّنْ غِنَاهُ، و قِيلَ: إِنَّهُ وَاسِعُ الْعَطَاءِ كَثِيرُ الْخَيْرِ» (قشیری، ۱۴۲۲ق: ۲۸۰).

اسم الواسع در روح الارواح چنین آغاز می‌شود: «بعضی گفته‌اند: معنی واسع عالم است، و بعضی گفته‌اند: غنی، و بعضی گفته‌اند: بسیار عطاست. در متعارف اللسان چنین گویند که فُلَانٌ وَاسِعٌ الْعَطَاءِ» (سمعانی، ۱۳۹۱: ۳۸۹). قشیری با استفاده از آیات قرآن وجوه گوناگون اسم الواسع را تشریح کرده و سماعانی بدون ذکر آیات قرآن از ماحصل تحلیل او بهره گرفته و به طور موجز اسم را تشریح کرده است.

استفاده سماعانی از/التجئیر در شرح اسمای الهی روشن است؛ وی شرح هر اسم را دقیقاً به شیوه قشیری آغاز نموده و وجوه مختلف معنی را بیان کرده است. او در تشریح معنی از امثال و اقوال عرب بهره گرفته است و عباراتش حداقل در شروع شرح هر اسم ترجمه‌گونه‌ای از/التجئیر می‌نماید با اندکی تصرف و تلخیص.

۲-۱-۳. اربع رسائل فی التصوف (رساله سوم: کتاب منشور الخطاب فی مشهور الابواب)
اربع رسائل فی التصوف قشیری نیز مورد توجه صاحب روح الارواح بوده است. قشیری در فصلی از این رساله با عنوان کتاب منشور الخطاب فی مشهور الابواب بعضی اصطلاحات اهل تصوف را توضیح داده و سماعانی از این جملات نه برای شرح و

توضیح اصطلاحات بلکه در ضمن بیان مباحث گوناگون عرفانی و اخلاقی و حکمی بهره گرفته است. در بعضی از کلمات بین روح الارواح و اربع رسائل فی التصوف تفاوت‌های بسیار جزئی وجود دارد مثلاً در اربع رسائل فی التصوف آمده است: «الفقرُ الأُنْسُ بِالْمَعْدُومِ وَالْوَحْشَةُ مِنَ الْمَعْلُومِ» (قشیری، ۱۳۸۹: ۶۵). و در روح الارواح آمده است: «اما محققان در مقام فقر و شرح آن نفس‌ها زده‌اند، گوینده‌ای می‌گوید: الفقرُ الأُنْسُ بِالْمَعْدُومِ وَالْوَحْشَةُ عَنِ الْمَعْلُومِ» (سمعانی، ۱۳۹۱: ۳۵۷).

اما بعضی از سطرها در روح الارواح ذیل توضیح بابی و در اربع رسائل فی التصوف ذیل توضیح بابی دیگر آمده است. در اربع رسائل فی التصوف ذیل همت آمده است: «الهَمَّةُ تَرْقَى الْأَسْرَارَ عَنْ مُسَاكِنَةِ الْأَغْيَارِ» (قشیری، ۱۳۸۹: ۶۹). در روح الارواح ذیل فقر آمده است: «و دیگری می‌گوید الْفَقْرُ تَرْقَى الْأَسْرَارَ عَنْ مُسَاكِنَةِ الْأَغْيَارِ» (سمعانی، ۱۳۹۱: ۳۵۷). در فرهنگ اصطلاحات عرفانی همت به سه درجه تقسیم شده است: همت الافاقه، همت الفت و همت عالیه؛ همت الافاقه که باعث طلب باقی و ترک فانی شود، همت الفت که دل به اشتغال توقع وعده‌های حق تألیف یابد و از توجه حق برای قرب بدو به طلب ماسوای او نپردازد، همت عالیه آن چنان است که جز به حق وابسته نگردد و التفاتی به غیر او نکند و آن بالاترین درجات همت است (گوهرین، ۱۳۸۸: ج ۱۰: ۲۶۱). با توجه به تعریف فوق تفسیر قشیری از همت (درگذشتن درون از معاشرت با اغیار) درست و منطقی به نظر می‌رسد. در فرهنگ اصطلاحات عرفانی ذیل فقر آمده است: فقر عبارت از فنا فی الله است به حیثیتی که سالک را در ظاهر و باطن و دنیا و آخرت وجود نماند و به عدم اصلی و ذاتی راجع گردد (همان، ج ۸: ۳۱۵). به نظر می‌رسد فقر اعم از همت است و گزاره مطرح‌شده قشیری به همت نزدیک‌تر است.

در اربع رسائل فی التصوف آمده است: «التصوف الوفاء بِالْعَهْدِ ثُمَّ الْفَنَاءُ عَنْ كُلِّ مَعْهُودٍ» (قشیری، ۱۳۸۹: ۶۸). و در روح الارواح آمده است: «و دیگری می‌گوید الْفَقْرُ الْوَفَاءُ بِالْعَهْدِ ثُمَّ الْغِنَاءُ عَنْ كُلِّ مَعْهُودٍ» (سمعانی، ۱۳۹۱: ۳۵۷). تصوف (فقر) وفای به پیمان‌ها و سپس زوال (بی‌نیازی) از تمام مرسومات است. درباره اصطلاح تصوف تعاریف

گوناگونی ارائه شده و بسیاری از آن‌ها به تعریف قشیری نزدیک است. در کشف المحجوب آمده است: «ابن الجلا گوید التَّصَوُّفُ حَقِيقَةٌ لَا رَسْمَ لَهُ. تصوّف حقیقتیست کی ورا رسم نیست» (هجوری، ۱۳۷۵: ۴۳). این جمله معنای تعریف قشیری را تکمیل می‌کند. در رساله قشیریه آمده است: «و سئلَ الْجُنُودُ عَنِ التَّصَوُّفِ فَقَالَ: هُوَ أَنْ تَكُونَ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى بِلاَ عِلَاقَةٍ» (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۰۰). جنید را پرسیدند از تصوّف گفت آنک با خدای باشی بی‌علاقته. وفای به پیمان‌ها با قرب به خداوند ارتباط معنایی دارد و بی‌علاقته به معنی فراغت و رهایی از تمام تعلقات است که به فنای از معهودات نزدیک است. همچنین در ترجمه رساله قشیریه آمده است: «سمنون را پرسیدند از تصوّف گفت آنست که هیچ چیز ملک تو نباشد و تو ملک هیچ چیز نباشی» (ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۴۷۰). این عبارت نیز تأییدی است بر گزاره زوال از مرسومات. در طبقات الصوفیه آمده است: «از شیخ بو الحسن سیروانی پرسیدند که: تصوّف چیست؟ گفت: الافراد و الانفراد، یگانه داشتن همت و یگانه زیستن از خلق» (انصاری، ۱۳۴۱: ۴۴). این تعریف نیز با تکیه بر یگانه داشتن همت، عبارت وفای به پیمان‌ها را تکمیل می‌کند. یگانه زیستن از خلق نیز جزئی از فنای از معهودات است.

پیش‌تر تعریفی اصطلاحی از فقر بیان شد؛ با مقایسه تعاریف تصوّف و فقر معلوم است که عبارت ذکر شده تعریف درست‌تری از تصوّف بدست می‌دهد و به تعریف اصطلاحی فقر چندان نزدیک نیست.

۲-۲-۲. ابونعیم اصفهانی (۳۳۶-۴۳۰)

ابونعیم اصفهانی محدث و مؤلف نامدار اهل سنت است و کتاب حلیه الاولیاء ابونعیم، به‌عنوان منبعی جهت نقل فضایل حضرت علی (ع) و اهل‌بیت (ع) در میان شیعیان مطرح است. سمعانی فقط یک بار در روح‌الارواح از کتاب حلیه الاولیاء ابونعیم اصفهانی نام برده است (سمعانی، ۱۳۹۱: ۵۸۲). اما اقوال و احادیث نبوی بسیاری در روح‌الارواح وجود دارد که روایت سمعانی بیش از همه به ابونعیم اصفهانی نزدیک است. این اقوال

در حلیه الأولیاء اغلب همراه با نام گوینده و احادیث همراه با نام سلسله راویان حدیث آورده شده است؛ برای مثال:

حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء

روح الارواح

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ ثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْعَبَّاسِ ثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُنْذِرِ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ عَنْ لَيْثٍ عَنْ مَجَاهِدٍ.

قال: يُؤْتَى بِثَلَاثَةِ نَفَرٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ بِالْغَنِيِّ وَ الْمَرِيضِ وَ الْعَبْدِ فَيَقُولُ لِلْغَنِيِّ: مَا مَنَعَكَ عَنْ عِبَادَتِي؟ فَيَقُولُ: أَكْثَرْتُ لِي مِنَ الْمَالِ فَطَغَيْتُ، فَيُؤْتَى بِسُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي مَلَكِهِ فَيَقَالُ لَهُ: أَنْتَ كُنْتَ أَشَدُّ شُغْلًا أَمْ هَذَا؟ قَالَ بَلْ هَذَا، قَالَ فَإِنَّ هَذَا لَمْ يَمْنَعَهُ شُغْلُهُ عَنْ عِبَادَتِي. قال: يُؤْتَى بِالْمَرِيضِ فَيَقُولُ مَا مَنَعَكَ عَنْ عِبَادَتِي؟ قَالَ: يَا رَبِّ أَشْغَلْتُ عَنْ جَسَدِي. قَالَ فَيُؤْتَى بِأَيُّوبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي ضُرِّهِ فَيَقُولُ لَهُ: أَنْتَ كُنْتَ أَشَدُّ ضَرًّا أَمْ هَذَا؟ قَالَ فَيَقُولُ لَا بَلْ هَذَا، قَالَ: فَإِنَّ هَذَا لَمْ يَمْنَعَهُ ذَلِكَ أَنْ عَبَدْتِي. قال: ثُمَّ يُؤْتَى بِالْمَمْلُوكِ فَيَقَالُ لَهُ: مَا مَنَعَكَ عَنْ عِبَادَتِي؟ فَيَقُولُ جَعَلْتَ عَلَيَّ أَرْبَابًا يَمْلِكُونَنِي، قَالَ: فَيُؤْتَى بِيُوسُفَ الصَّدِيقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي عُبُودِيَّتِهِ فَيَقَالُ: أَنْتَ أَشَدُّ عُبُودِيَّةً أَمْ هَذَا؟ قَالَ لَا بَلْ هَذَا، قَالَ: فَإِنَّ هَذَا لَمْ يَشْغَلْهُ شَيْءٌ عَنْ عِبَادَتِي» (ابن نعیم اصفهانی، بی تا، ج: ۳، ۲۸۸).

«معروف است که یوتی یوم القیامة بثلاث بالمريض، والغني والمملوك، فيقول الله تعالى للغني: ما منعك عن عبادتي؟ فيقول: يارب أكثر مالي فطغيت، فقال فيؤتى سليمان في ملكه، فيقول له: أكنت أغني أم هذا؟ فيقول بل هذا، فيقول الله ما منعه ذلك عن عبادتي. ثم يؤتى بالمريض، فيقول الله ما منعك عن عبادتي؟ فيقول شغلت عن جسدي فلم أستطع عبادتك. قال فيؤتى بأيوب في صبر فيقول الله أكنت أشد مرضاً أم هذا؟ فيقول بل هذا، الله ما منعه ذلك عن عبادتي. ثم يؤتى بالمملوك فيقول الله و ما منعك عن عبادتي؟ فيقول جعلت علي أرباباً يملكونني فلم أستطع عبادتك. قال فيؤتى يوسف في عبوديته فيقول الله أكنت أشد عبودية أم هذا؟ فيقول بل هذا. فيقول الله ما منعه ذلك عن عبادتي» (سمعاني، ۱۳۹۱: ۴۷۹).

۲-۲-۳. خرگوشی نیشابوری (متوفی ۴۰۷)

تهذيب الاسرار فی اصول التصوف خرگوشی نیشابوری به زبان عربی در عرفان عملی نگاشته شده است. این کتاب در زمره آثار قدیم و طراز اول صوفیه محسوب می شود و به گفته دکتر پورجوادی «اهمیت آن از لحاظ تاریخی، کم و بیش در ردیف کتاب های

اللمع سراج، التعرف کلاباذی و رساله قشیریه است و از جهاتی مهم تر از آنها. تهذیب الاسرار متعلق به سنت عرفانی و صوفیانه نیشابور است و از منابع اصلی قشیری در رساله قشیریه و ابوحامد غزالی در احیاء العلوم بوده است» (پورجوادی، ۱۳۷۹: ۶۸). «خرگوشی، پس از فصولی در تعریف تصوف و معرفت به شرح هریک از مقامات و احوال و نیز عبادات و آداب و اخلاق می پردازد و در هر باب جز احادیث پیامبر و آثار صحابه، اقوال بسیاری از مشایخ نقل می کند» (طاهری عراقی، ۱۳۷۷: ۱۶). تهذیب الاسرار، مشحون از اخبار و معارف صوفیه و داستان های عرفانی و مواعظ اخلاقی است و می توان گفت که سلمی (متوفی ۴۱۲) در نگارش آثار خود در مواردی از تهذیب الاسرار سود جسته است. در مقدمه ذکر شد که منبع بسیاری از حکایات روح الارواح آثار سلمی نیشابوری به ویژه اللمع است. حتی اگر سماعی به طور مستقیم از آثار خرگوشی نیشابوری استفاده نمی کرد، از طریق آثار سلمی نیشابوری و قشیری، رد پای خرگوشی در روح الارواح دیده می شد اما به طور مستقیم نیز بعضی حکایات و اقوال تهذیب الاسرار در روح الارواح مشاهده می شود:

تهذیب الاسرار

روح الارواح

«قَالَ أَبُو سَعْدٍ الْوَاعِظُ: إِنَّ لَفْظَ عَيْنِ التَّحْكِيمِ تَسْتَعْمَلُهَا هَذِهِ الطَّائِفَةُ فِي الدُّعَاءِ عَلَى غَايَةِ الْإِبْسَاطِ،

«حَمَادُ مُوسَى» كَمَا حُكِيَ عَنْ حَمَادِ بْنِ مُوسَى أَنَّهُ قَالَ: كُنْتُ بِمَكَّةَ فَأُردْتُ الْخُرُوجَ إِلَى الْمَدِينَةِ، فَأَتَيْتُ كَهْمَسًا وَمَعِيَ دَنَائِيرُ فَأَسْتَوْدَعْتُهَا إِيَّاهُ، فَقَالَ: ضَعْنِي فِي الْكُوَّةِ، فَوَضَعْتُهَا وَذَهَبْتُ إِلَى الْمَدِينَةِ، فَلَمَّا رَجَعْتُ طَلَبْتُ الدَّنَائِيرَ، فَقَالَ: خُذْنِي مِنْ حَيْثُ وَضَعْتُنِي، فَلَمْ أَجِدْ شَيْئًا، فَقَامَ وَطَلَبَ فَلَمْ يَجِدْ، ثُمَّ تَطَهَّرَ وَأَخَذَ نَعْلَهُ وَخَرَجَ إِلَى الْمَسْجِدِ وَقَامَ بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْمَقَامِ، وَقَالَ: أَيْنَ دَنَائِيرُ حَمَادٍ - كَأَنَّهُ يَخَاطِبُ إِنْسَانًا - رَدَّهَا

«حَمَادُ مُوسَى» كَمَا حُكِيَ عَنْ حَمَادِ بْنِ مُوسَى أَنَّهُ قَالَ: كُنْتُ بِمَكَّةَ فَأُردْتُ الْخُرُوجَ إِلَى الْمَدِينَةِ، فَأَتَيْتُ كَهْمَسًا وَمَعِيَ دَنَائِيرُ فَأَسْتَوْدَعْتُهَا إِيَّاهُ، فَقَالَ: ضَعْنِي فِي الْكُوَّةِ، فَوَضَعْتُهَا وَذَهَبْتُ إِلَى الْمَدِينَةِ، فَلَمَّا رَجَعْتُ طَلَبْتُ الدَّنَائِيرَ، فَقَالَ: خُذْنِي مِنْ حَيْثُ وَضَعْتُنِي، فَلَمْ أَجِدْ شَيْئًا، فَقَامَ وَطَلَبَ فَلَمْ يَجِدْ، ثُمَّ تَطَهَّرَ وَأَخَذَ نَعْلَهُ وَخَرَجَ إِلَى الْمَسْجِدِ وَقَامَ بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْمَقَامِ، وَقَالَ: أَيْنَ دَنَائِيرُ حَمَادٍ - كَأَنَّهُ يَخَاطِبُ إِنْسَانًا - رَدَّهَا

درنگی بر منابع سمعانی در روح الارواح فی شرح اسماء الملك الفتح، علیزاده و ریاحی زمین ۲۰۵

السَّاعَةِ، ثُمَّ قَالَ: عَزَمْتُ عَلَيْكَ لِمَا فَعَلْتَ، ثُمَّ
إِلْتَقَيْتُ إِلَىَّ وَقَالَ: إِذْهَبْ وَخُذِ الدَّنَانِيرَ، فَذَهَبْتُ
وَجَدْتُ الدَّنَانِيرَ مَكَانَهَا، فَقَالَ: وَاللَّهِ مَا رَأَيْتُهَا
بِعَيْنِي» (خرگوشی، ۱۴۲۷ق: ۳۵۵).

برداشت و من بر اثر وی می آمدم تا به مسجد
حرام؛ پیش منبر بایستاد و دو رکعت نماز
بگزارد، آنکه گفت: يَا رَبِّ أَيْنَ مَالُ حَمَّادٍ كَأَنَّهُ
يُخَاطَبُ إِنْسَانًا؛ بار خدایا این زر حماد چه
کردی؟ که من ترا دانم، کس دیگر را ندانم،
هم اکنون خواهم که به من بازدهی. پس مرا
گفت: باز گرد و زر بردار. بازگشتم، دست باز
طاق کردم زر دیدم آنجا نهاده» (سمعانی،
۱۳۹۱: ۳۲۸).

و عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَدْهَمَ قَالَ:
«التَّصَوُّفُ: غُلُوُّ الْهَمِّ عَمَّا تَنَافَسَتْ فِيهِ الْأُمَمُ،
مَخَافَةٌ أَنْ تَزِلَّ الْقَدَمُ، وَالزُّهْدُ فِيمَا أَحَلَّ اللَّهُ
تَعَالَى لَا فِيمَا حَرَّمَ» (همان: ۱۱).

«التَّصَوُّفُ حَقِيقَتُهُ رَفْعُ الْهَمِّ عَمَّا تَنَافَسَتْ فِيهِ
الْأُمَمُ مَخَافَةٌ أَنْ يَزِلَّ الْقَدَمُ وَالزُّهْدُ فِيمَا أَحَلَّ اللَّهُ
لَا فِيمَا حَرَّمَ» (همان: ۳۲۹).

اغلب حکایات و اقوال در روح الارواح بدون ذکر نام گوینده و در تهنید الاسرار با
ذکر نام گوینده آمده است.

۲-۴. اشعار عربی

نجیب مایل هروی نوشته است: «پاره‌ای از اشعار عربی روح الارواح، که نگارنده آن‌ها را
شناخته است و یا مؤلف به نام قایل آن‌ها اشاره کرده، عبارت است از ابیاتی از منصور
حلاج، رابعه عدویه، متنبی، جمیل بزینه و امام شافعی» (سمعانی، ۱۳۹۱: ۵۴). اما براساس
پژوهش حاضر نام شاعرانی که شعرشان در روح الارواح ذکر شده، به ترتیب زمانی از
قدیم به جدید، بدین قرار است: لیبید عامری (عصر جاهلی)، أبوذؤیب الهذلی (عصر
جاهلی) سموئل بن عادیا (عصر جاهلی)، عبدالله بن رواحه (۸۹)، عباس بن مرداس
سلمی (متوفی ۱۸)، کعب بن زهیر (متوفی ۲۶)، کنیز عزة (۲۳-۱۰۵)، عمرو بن شأس
الاسدی (۲۵-۶۰)، حسان بن ثابت (متوفی ۴۰-۵۰-۵۴ یا ۸۰)، جریر بن عطیة (۲۸-
۱۱۰)، الاحوص الانصاری (۳۵-۱۰۵)، زفر بن الحارث (متوفی ۷۰ قمری)، ابن قیس
(متوفی ۸۱)، مسکین الدارمی (۸۹)، الراعی النمیری (۹۶)، کمیت بن زید اسدی (۶۰-)

(۱۲۶)، عمر بن عبدالعزیز (۶۳-۱۰۱)، بشار بن برد (۹۵-۱۶۷)، محمد بن وهب (۱۲۵-۱۹۷)، صریح الغوانی (۱۴۰-۲۰۸ یا ۱۳۰)، ابوالعتاهیه (۱۳۰/۲۱۱-۲۱۳/۱۵۸)، ابونواس (۱۳۳-۱۹۶)، علیه بنت المهدی (ولادت ۱۶۰)، ابن الدمینة (متوفی ۱۸۱)، عباس بن احنف (متوفی ۱۹۸)، ابوعطا السندی (قرن ۲)، ابوتمام (۱۸۸-۲۳۱)، سعید بن حمید (متوفی ۲۵۰)، بحتری (۲۰۶-۲۸۴)، ابن الرومی (۲۲۱-۲۸۳)، جحظه برمکی (۲۲۴-۳۲۶)، ابن معتز (۲۴۷-۲۹۶)، ابوعطا سعید ملقب به سعدون (قرن ۳)، خالد الکاتب، خالد بن یزید (قرن ۳)، متنبی (۳۰۳-۳۵۴)، ابوعبدالله احمد بن عطاء بن احمد الروذباری (۳۰۳-۳۶۹)، ابومحمد روم (متوفی ۳۰۳)، الخبز أرزی (متوفی ۳۱۷)، ابوسلیمان الخطابی البستی (۳۱۹-۳۸۸)، ابوالفراس حمدانی (۳۲۰-۳۵۶)، ابوعلی الرقی (متوفی ۳۲۶)، عزالدوله البویهی بختیار (۳۳۱-۳۶۷)، ابوبکر صنوبری (متوفی ۳۳۴)، ابوالفتح بستی (۳۳۵-۴۰۰)، بدیع الزمان همدانی (۳۵۸ یا ۳۵۹)، شریف رضی (۳۵۹-۴۰۶)، ابن لنکک (متوفی ۳۶۰)، کشاجم (متوفی ۳۶۰)، ابوالحسن مخزومی (متوفی ۳۹۳)، ابومحمد الوزير المهلبي (اواخر قرن ۴)، عمیدالملک کندری (۴۱۵-۴۵۶)، ابوالحسن علی بن محمد التهامی (متوفی ۴۱۶)، میمون بن سهل (متوفی ۴۸۸)، ابونجیب سهروردی (۴۹۰-۵۶۳)، ابوبکر قهستانی (قرن ۴ و ۵)، ابوجعفر فیروزآبادی (؟)، ام حکیم بنت یحیی (؟).

۲-۳. شاعران پس از سمعانی

در این پژوهش به منابع سمعانی در نوشتن روح الارواح پرداخته شده اما با بررسی و تعمق معلوم شد این کتاب از تصرف بعضی از کاتبان و نسخه‌نویسان بدور نمانده است و شعر شاعران پس از سمعانی وارد روح الارواح شده است. نجیب مایل هروی می‌نویسد: «لاقل به قطع و یقین می‌توانم بگویم که یک نسخه از نسخ مورد استفاده من در تصحیح این کتاب، به دست کاتبی کتابت شده که عارف و خانقاهی بوده و هم شاعر و سخنور. در یکی از نسخه‌ها ابیاتی بسیار از سنایی و حتی از سرودهای سده هفتم هجری وارد حواشی و متن شده است، با توجه به نکات مذکور، تحقیق در پیرامون اشعار منقول در این کتاب نیاز به "فحص بلیغ" دارد، و بنده تا جایی که مقدور بوده

درنگی بر منابع سمعانی در روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح، علیزاده و ریاحی‌زمین ۲۰۷

است کوشیده‌ام که در نسخه‌شناسی تطبیقی روح الارواح از این نظر، تسامحی پیش نیاید» (سمعانی، ۱۳۹۱: ۵۳). ابیاتی از رباعیات دیوان شمس در روح الارواح دیده می‌شود که معلوم نیست از شمار همان تصرفات کاتبان و نسخه‌نویسان است یا رباعیات منسوب به مولاناست؛ برای مثال سمعانی در توصیه به قطع اختیار و مراد و صبر پیش گرفتن در راه مقصود همچون باز تیز چنگال می‌نویسد:

من همتی‌ام چنان کجا باشد باز پیدا نکنم بهر کسی از و نیاز
با خویشتم خوشست در پرده راز گه صید و گهی قید و گهی ناز و گه آز
(همان: ۱۹۴)

این رباعی در دیوان شمس (مولوی، ۱۳۹۵: ۱۴۵۹) ذکر شده و نسخه‌بدل‌های روح الارواح نیز به آن نزدیک‌تر است (سمعانی، ۱۳۹۱: ۱۹۵).

سمعانی از این بیت در تأویل «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳)، «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (زمر: ۶۷) و «وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه: ۱۱۰) بهره برده است:
هرگز بت من روی به کس ننمودست وین گفت و مگوی مردمان بیهودست
(سمعانی، ۱۳۹۱: ۱۸۵)

این بیت در کلیات عراقی (۶۱۰-۶۸۸) شاعر قرن هفتم، بیش از یک قرن پس از تألیف روح الارواح دیده می‌شود (عراقی، ۱۳۶۳: ۳۰۷).

سه بیت از سعدی شیرازی (۶۰۱-۶۹۱) نیز در متن روح الارواح دیده می‌شود؛ معلمی و قاسم‌زاده در پژوهش خود با عنوان نقدی بر تصحیح روح الارواح می‌نویسند نسخه اساس کتاب، نسخه کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی است و مصحح آن را کهن‌ترین و صحیح‌ترین نسخه موجود معرفی می‌کند و بر این باور است که از نسخه‌نویسان اواخر سده ششم یا اوایل سده هفتم است، اما با توجه به اینکه سه بیت از اشعار شاعر بلندآوازه قرن هفتم سعدی شیرازی در روح الارواح ذکر شده است، باید به بررسی بیشتری در نسخه‌های گوناگون روح الارواح پرداخت و نتیجه می‌گیرند که این ابیات در نسخه کتابخانه مرعشی نجفی نیامده و می‌توان آن‌ها را در حاشیه نسخه آستان

قدس رضوی یافت (معلمی و قاسم‌زاده، ۱۴۰۱: ۲۵۵). حال آنکه نجیب مایل هروی در مقدمه روح‌الارواح نوشته محتمل است کاتب نسخه آستان قدس رضوی اییاتی را در حاشیه متن افزوده باشد و با توجه به مسئولیت امانتداری آن‌ها را به متن وارد نکرده است و من نیز چون پاره‌ای از اییات مضبوط در هوامش نسخه آستانه در هیچ‌یک از نسخ دیگر نبود آن‌ها را به متن راه نداده‌ام (سمعانی، ۱۳۹۱: ۱۰۵). اما او به روش خود پایبند نبوده و اییات زیر را از کلیات سعدی (سعدی، ۱۳۶۶: ۸۲۰) وارد متن اصلی روح‌الارواح کرده است:

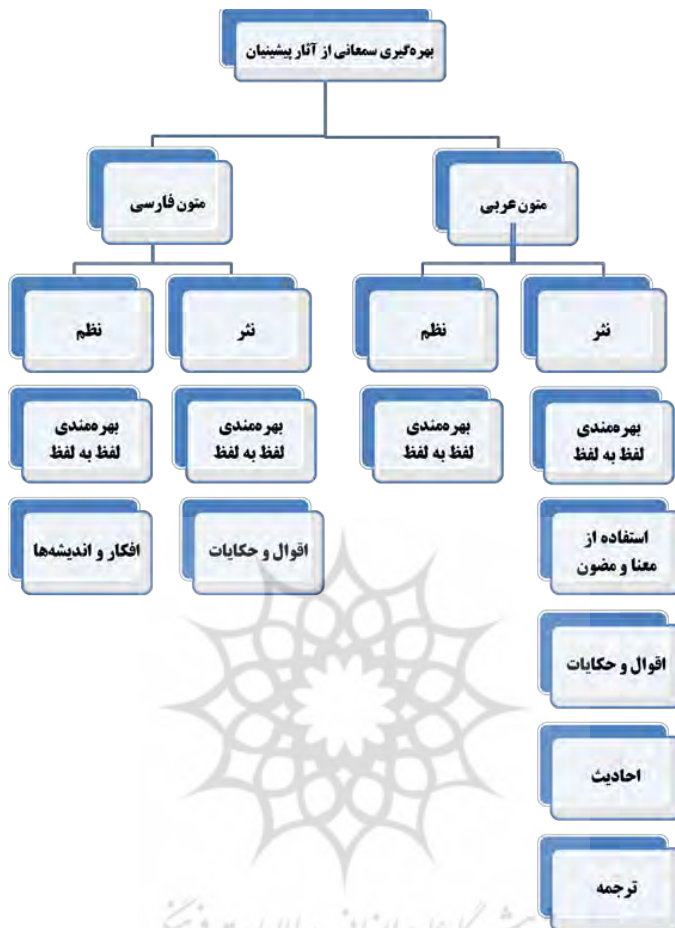
سرمست اگر ز سودا بر هم زنم جهانی	عیم مکن که در سر سودای یار دارم
سیلاب هستی را سر در وجود من ده	کز خاکدان هستی بر دل غبار دارم
موسی و طور عشقم در وادی تمنا	مجروح لن ترانی چون خود هزار دارم

(سمعانی، ۱۳۹۱: ۱۵)

۳. نتیجه‌گیری

روح‌الارواح سماعانی یکی از آثار مهم در حوزه عرفان و تصوف فارسی است که در قرن ششم نوشته شده است. این اثر گران‌سنگ همچون بسیاری از آفرینش‌های ادبی از آثار پیش از خود تأثیر پذیرفته و بر آثار بعد از خود نیز تأثیر گذاشته است. توانمندی شاعر و نویسنده در بهره‌گیری هنرمندانه از آثار پیش از خود تألیف او را از دیگران متمایز ساخته است. سماعانی علاوه بر قرآن و حدیث و اقوال و حکایات مشهور، از متون نثر و نظم فارسی و عربی پیش از خود نیز به صورت لفظ به لفظ و ترجمه بهره برده است. صاحب روح‌الارواح در اثر خویش در حوزه افکار و اندیشه‌ها، معنا و مضمون‌ها و ساختار و زبان نیز از کلام بزرگان عرفان و تصوف استفاده کرده است؛ اما بیان فصیح، قلم گیرا و نافذ و مهارت او در به کار بردن شگردهای جمال‌شناختی زبان و ادبیات، کتاب روح‌الارواح را متفاوت، وزین و دل‌نشین ساخته است.

به طور اجمال می‌توان نوع تأثیرپذیری‌ها و اقتباس‌های سماعانی را از متون عربی و فارسی در نمودار زیر خلاصه کرد:



تقسیم‌بندی براساس نوع اقتباس

نمود تأثیرپذیری سمعانی از متون منشور و منظوم عربی پیشین، بیش از متون منشور و منظوم فارسی است. در میان متون منشور عربی بهره‌مندی وی از آثار قشیری بیش از متون دیگر است. نویسنده روح الارواح از نحو القلوب و کتاب المعراج کمتر و از لطائف الاشارات، أربع رسائل فی التصوف، رساله قشیری و التحجیر فی علم التذکیر بیشتر از دیگر آثار قشیری استفاده کرده است. یافته‌های این پژوهش در باب آثار قشیری نشان می‌دهد استفاده سمعانی از عبارات، جملات و ترکیبات قشیری در لطائف الاشارات در شمار بهره‌مندی لفظ به لفظ است؛ اگرچه او از این جملات در بیان مقصود و معنای

کلام خویش نیز بهره گرفته است. صاحب روح الارواح از جملات کتاب منشور الخطاب فی مشهور الابواب، رساله سوم اربع رسائل فی التصوف استفاده مضمونی کرده است و برای بیان مباحث گوناگون عرفانی، اخلاقی و حکمی از این رساله یاری جسته است. همچنین رساله قشیریه مأخذ بسیاری از حکایات روح الارواح است. سمعانی در پاره‌ای اقوال و حکایات و اشعار عربی از التحبیر شواهدی را نقل کرده است. بخش زیادی از شرح اسماء را می‌توان ترجمه گونه‌ای از التحبیر دانست؛ به همین دلیل به لحاظ موضوعی روح الارواح بیش از همه آثار، به التحبیر نزدیک است. سمعانی از التحبیر به عنوان الگویی برای نوشتن شرح مستقلی از اسماء الهی به زبان فارسی استفاده کرده و در شیوه شرح اسماء تحت تأثیر قشیری است؛ با این تفاوت که طریقت او زاهدانه نیست و به سیاق متون عرفانی اسماء الله را شرح کرده است. نکته حائز اهمیت این است که قشیری در همه آثار به آرایش کلام و تناسبات ادبی توجه چندانی ندارد یا حداقل به اندازه سمعانی در آفرینش زیبایی‌های ادبی موفق نبوده است؛ حال آنکه روح الارواح سمعانی افزون بر آموزه‌های عرفانی، اخلاقی و حکمی، عشق‌آمیز و سکرانگیز است.

اقوال و حکایات و احادیث بسیاری در روح الارواح وجود دارد. روایت سمعانی در این موضوعات بیش از همه به حلیه الاولیاء ابونعیم اصفهانی نزدیک است. این حکایات در حلیه الاولیاء اغلب همراه با نام گوینده و مأخذ احادیث و با ذکر نام سلسله راویان حدیث آورده شده است؛ اما در روح الارواح اغلب مأخذ اقوال و احادیث دیده نمی‌شود. همچنین بعضی حکایات و اقوال روح الارواح فقط در تهذیب الاسرار خرگوشی نیشابوری مشاهده می‌شود و ترجمه‌ای از تهذیب الاسرار است.

در حوزه اشعار عربی، سمعانی بیش از همه از اشعار شاعران مشهوری چون متنبی و ابونواس استفاده کرده است. ابوتمام و بحتری نیز از جمله شاعرانی هستند که پس از متنبی و ابونواس، حضور اشعارشان در روح الارواح، بیشترین بسامد را دارد. شعری چون عباس بن احنف، صریح الغوانی، جحظة ابن برمکی و لید عامری در رده بعدی قرار می‌گیرند. اگرچه گاهی در ضبط اشعار عربی در روح الارواح با دیگر منابع تفاوت

دیده می‌شود، به این علت که بیش از انواع دیگر اقتباس، به متن مرجع شبیه است می‌توان آن را در شمار بهره‌مندی لفظ به لفظ دانست.

از میان متون متثور فارسی بهره‌مندی سمعانی از شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف به صورت لفظ‌به‌لفظ بیش از سایر متون است. صاحب روح‌الارواح برای بیان مقصود خویش و آراسته‌تر کردن کلام، دخل و تصرفاتی در متن انجام داده، اما درصد زیادی از متن عیناً از شرح‌تعارف اقتباس شده است. او همچنین برای بیان اقوال عرفا و حکایات متعدد متصوفه قرون گذشته از رساله‌های جنید بغدادی، آثار حکیم ترمذی، اللمع فی‌التصوف ابونصر سراج طوسی، قوت‌القلوب ابوطالب مکی، مجموعه آثار سلمی نیشابوری، کشف‌المحجوب هجویری و... استفاده کرده است. این آثار در رده دوم انواع اقتباس نمودار ترسیم‌شده در حوزه نثر فارسی قرار می‌گیرند.

از میان شاعران پارسی زبان، بهره‌مندی سمعانی از شعر سنایی، به دلیل تقدم و جایگاه خاص عرفانی وی، بیش از شعر سایر شعراست. اشعار مسعود سعد سلمان، امیر معزی، خیام و انوری با بسامد بسیار کمتر در روح‌الارواح وجود دارد. اشعاری نیز از مولانا، عراقی و سعدی در روح‌الارواح دیده می‌شود که احتمالاً از شمار تصرفات کاتبان و نسخه‌نویسان است. همه این اشعار در دسته بهره‌مندی لفظ‌به‌لفظ قرار می‌گیرند؛ اگرچه اغلب با تفاوت نسخه در روح‌الارواح دیده می‌شوند. با آنکه سمعانی اشعاری از ابوسعید ابوالخیر را در روح‌الارواح آورده است، بیش از همه در حوزه افکار و اندیشه تحت‌تأثیر ابوسعید است. ابوسعید از جمله عرفا و شعرا جریان‌سازی است که شخصیت و تعالیم عالیه‌اش بر آثار گوناگون زبان و ادبیات فارسی تا قرن‌ها تأثیر گذاشته است و روح‌الارواح نیز از جمله این آثار است.

با آنکه انواع اقتباس‌ها در نمودار فوق به تفکیک بیان شده، روشن است که سمعانی نویسنده عالم و چیره‌دستی است که از هیچ اثری یک‌سویه بهره نبرده است. او همچون حافظ با بهره‌گیری از تمام عناصر زبانی، معنایی، فکری و فرهنگی ادبیات کهن فارسی و عربی، شاهکاری خلق کرده که با آثار پیشین به کلی متفاوت است. اگرچه با کالبدشکافی

روح الارواح می‌توان ردپای متون دیگر را در این اثر دید، محدود کردن بهره‌گیری‌های سمعانی به یک نوع اقتباس و تعیین میزان این بهره‌مندی و بسامدگیری کمی آن برای مشخص کردن حد و مرز تأثیرپذیری‌های او، بسیار دشوار و در بعضی موارد غیرممکن است.

منابع

قرآن کریم.

ابوروح، لطف‌الله بن ابی‌سعید. (۱۸۹۹). *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*. سن پترزبورگ: انتشارات الیاس میرزا بوراغانسکی.

انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۴۱). *طبقات الصوفیه*. تصحیح و تعلیق عبدالحی حبیبی. بی‌نا.
ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. (بی‌تا). *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*. تحقیق و تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. قاهره: دار ام القراء للطباعة و النشر.

انوری، اوحدالدین محمد. (۱۳۴۰). *دیوان انوری*. به اهتمام محمدتقی مدرس رضوی. تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۹). *تهذیب الاسرار خرگوشی*. نشر دانش، شماره ۹۷، ص ۶۸.
چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۴). *داستان هبوط آدم در روح الارواح احمد سمعانی*. ترجمه سید لطف‌الله جلالی و محمد سوری. *طلوع پاییز*، شماره ۱۵، ۱۳۳-۱۵۰.

خرگوشی نیشابوری، ابوسعید. (۱۴۲۷). *تهذیب الاسرار فی اصول التصوف*. تحقیق و تصحیح امام سید محمد علی بیروت: دارالکتب العلمیه.

دانش‌پژوه، محمدتقی. (۱۳۴۶). *روح الارواح سمعانی*. *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. ۱۵ (شماره ۳ و ۲)، پیاپی ۶۰، ۳۰۰-۳۱۵.

رودکی، جعفر بن محمد. (۱۳۷۶). *دیوان رودکی سمرقندی*. براساس نسخه سعید نفیسی و ی. براگینسکی. تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.

رودکی، جعفر بن محمد. (۱۳۸۷). *دیوان رودکی*. به تصحیح و تشریح قادر رستم. ترجمه شاه منصور شاه میرزا. تهران: مؤسسه فرهنگی اکو.

سعدی، مشرف‌الدین مصلح بن عبدالله. (۱۳۶۶). *کلیات سعدی*. با مقدمه و تصحیح محمدعلی فروغی. چ ۴. تهران: نشر طلوع.

سمعانی، شهاب‌الدین احمد بن منصور. (۱۳۹۱). *روح الارواح فی شرح اسماء الملك الفتح*. تصحیح نجیب مایل هروی. چ ۴. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۸۸). *دیوان حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی*. به سعی و اهتمام مدرس رضوی. چ ۷. تهران: انتشارات سنایی.
سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۳۶). *دیوان حکیم سنایی*. به کوشش مظاهر مصفا. تهران: مؤسسه مطبوعاتی امیرکبیر.

سنایی، مجدود بن آدم. (۱۹۶۲). *مکاتیب سنایی*. چ ۱. هند: انتشارات دانشگاه علیگره.
شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). *ثعلبی / میبدی. نشریه اوراق عتیق، شماره ۳، ۳۳-۵۱*.
طاهری عراقی، احمد. (۱۳۷۷). *ابوسعبد خرگوشی نیشابوری. مجله معارف، ۱۵ (۴۵)، ۳-۳۳*.
عثمانی، ابوعلی. (۱۳۷۴). *ترجمه رساله قشیریہ. تألیف عبدالکریم بن هوازن قشیری با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
عراقی، فخرالدین. (۱۳۶۳). *کلیات عراقی. به تحقیق و تصحیح سعید نفیسی*. تهران: انتشارات سنایی.
فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۷). *شرح مثنوی شریف*. تهران: انتشارات زوار. چاپ اول.
قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۸۹). *اربع رسائل فی التصوف. تحقیق قاسم السامرائی*. بغداد: نشر مطبعة المجمع العلمی العراقی.

قشیری، ابوالقاسم. (۱۴۲۲). *التحییر فی علم التذکیر (شرح اسماء الله الحسنی)*. چ ۱. قاهره: نشر دارالحرم للتراث.

قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). *الرساله القشیریة. تحقیق محمد ابن شریف و عبدالحلیم محمود*. قم: انتشارات بیدار.

قشیری، ابوالقاسم. (۱۹۸۱). *لطائف الاشارات. تحقیق و تصحیح ابراهیم بسیونی*. مصر: نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب.

گوهرین، صادق. (۱۳۸۸). *شرح اصطلاحات تصوف*. تهران: انتشارات زوار.
محمد بن منور. (۱۸۹۹). *اسرار التوحید فی مقامات ابی سعید ابی الخیر. سن پترزبورگ: الیاس میرزا بوراغانسکی*.

مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف. تحقیق و تصحیح محمد روشن*. تهران: انتشارات اساطیر.

مسعود سعد سلمان. (۱۳۶۲). *دیوان مسعود سعد سلمان*. با مقدمه ناصر هیری. چ ۱. بی‌جا: انتشارات گلشایی.

مسعود سعد سلمان. (۱۳۶۴). *دیوان اشعار مسعود سعد*. به اهتمام و تصحیح دکتر مهدی نوریان. بی‌جا: انتشارات کمال.

مشایخ، فاطمه. (۱۳۸۱). *قصص الانبیاء*. قصص قرآن سید نعمت الله جزائری. چ ۱. تهران: انتشارات فرحان.

معزی، محمد بن عبدالمملک. (۱۳۱۸). *دیوان امیر معزی*. به سعی و اهتمام عباس اقبال. تهران: کتابفروشی اسلامیة.

معلمی، محمد مهدی و قاسم‌زاده، سید علی. (۱۴۰۱). *نقدی بر تصحیح کتاب روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح*. پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، ۲۲ (۳)، ۲۴۳-۲۶۷.
موریو، فوجی‌ای. (۱۳۸۴). جنبه‌های ادب صوفیانه در روح الارواح. آینه میراث، شماره ۳۰ و ۳۱، ۱۸۳-۱۹۵.

موسوی سنگدهی، سیده عارفه. (۱۳۹۷). *بررسی ترامتنی حکایات مشترک النوبة الثالثة کشف الاسرار و روح الارواح بر اساس نظریه ژنت*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه مازندران. دانشکده علوم انسانی و اجتماعی.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۵). *کلیات شمس تبریزی*. چ ۱. بی‌جا: نشر آتیا.
مهدوی، بتول. (۱۴۰۰). *بررسی مناسبات بینامتنی در حکایت‌های النوبة الثالثة کشف الاسرار و روح الارواح بر اساس نظریه ژنت*. پژوهشنامه ادبیات داستانی دانشگاه رازی، ۱۰ (۲)، ۱۲۳-۱۴۰.

نفیسی، سعید. (۱۳۳۴). *سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر*. تهران: انتشارات کتابخانه شمس.
نوری، مسعود. (۱۳۷۵). *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح*. نامه مفید، شماره ۷، ۲۱۶-۲۲۴.
هجویری، ابوالحسن علی. (۱۳۷۵). *کشف المحجوب*. تحقیق و تصحیح و ژوکوفسکی و والتین آلکسی یریش. تهران: انتشارات طهوری.

An analytical study of the Sama'ani Sources in Rawh el-Arwah fi sharh Asmaa- al -Malek al-Fattah

Zahra RiyahiZamin

Phd Prof of the Department of Persian Language and Literature; Email: z.riyazamin@shirazu.ac.ir

Samaneh Alizadeh

Phd Student of the Department of Persian Language and Literature- Mystical Literature (Corresponding Author); Email: samaneh_alizadeh@yahoo.com

Received: 26/07/2025

Accepted: 30/10/2025

Introduction

Rawh al-Arwah fi sharh asmaa al-malik al-fattah is the earliest Persian book on the Divine Names, composed in a poetic prose and rich in delicate mystical insights. The author of *Rawh al-Arwah* was a man knowledgeable in the sciences of his time, an eloquent speaker with refined imagination, who wrote under the pen name **Rahi**; accordingly, his prose also reflects a distinctly poetic character (Sama'ani, 1391: 29). All the sayings and statements of the Khurasanian elders and the shaykhs of Baghdad cited in the book belong to those Sufis and mystics who passed away prior to 500–530 AH, and the historical accounts presented in the work do not extend beyond the fifth century AH (Sama'ani, 1391: 22). Seven manuscripts of the book are preserved in various libraries around the world (Sama'ani, 1391: 17). and several scholars, including Badi' al-Zaman Foruzanfar, Mohammad-Taqi Daneshpazhuh, and Mohammad-Reza Shafi'i Kadkani, have examined the extant copies and emphasized its significance. Sama'ani expounds 101 Divine Names under 74 headings, grouping certain names with dual forms or semantic opposition and affinity under a single heading. In addition to the ninety-nine Names unanimously accepted by commentators, he includes three additional designations—*Hu*, *Allah*, and *al-ladhi la ilaha illa Hu*.

After introducing each Name in its Arabic form, the author discusses its meanings in Persian, supporting his explanations with Qur'anic verses, Prophetic hadiths, and statements of Arabic scholars. He then proceeds to narrations, sayings, and mystical discussions.

Research Findings

Sama'ani's use of earlier works can be categorized into four groups: Arabic prose and poetry, and Persian prose and poetry. His engagement with earlier Arabic prose and poetic texts is more pronounced than with Persian ones. Among the Arabic prose sources, his reliance on Qushayri's works is greater than on others. In particular, the author of *Rawh al-Arwah* draws less on *Nahw al-Qulub* and *Kitab al-Mi'raj*, and more extensively on *Lata'if al-Isharat*, *Arba' Rasa'il fi al-Tasawwuf*, *Risalat Qushayriya*, and *Al-Tahbir fi 'Ilm al-Tadhkir* than on Qushayri's other writings.

In terms of subject matter, *Rawh al-Arwah* is closest to *Al-Tahbir* among all the works. Sama'ani's accounts of sayings, anecdotes, and hadiths align most closely with *Hilyat al-Awliya'* by Abu Nu'aym Isfahani. In *Hilyat al-Awliya'*, these narratives are typically presented with the name of the narrator, the source of the hadith, and the chain of transmitters. Additionally, some anecdotes and sayings in *Rawh al-Arwah* appear only in *Tahzib al-Asrar* by Khargushi Nishaburi, representing a translation from that work.

In the realm of Arabic poetry, Sama'ani draws on the works of renowned poets such as al-Mutanabbi, Abu Nuwas, Abu Tammam, and al-Buhturi, while poets like Abbas ibn al-Ahnaf, Sari' al-Ghawani, Jahza ibn Barmaki, and Labid 'Amiri occupy a secondary position. Among Persian prose texts, Sama'ani's use of *Sharh al-Ta'arruf li-Madhhab al-Tasawwuf* is more or less literal and surpasses that of other works. He also relies on the treatises of Junayd Baghdadi, the writings of Hakim Tirmidhi, *Al-Luma' fi al-Tasawwuf* by Abu Nasr Siraj Tusi, *Qut al-Qulub* by Abu Talib Makki, the collected works of Salmi Nishaburi, *Kashf al-Mahjub* by al-Hujwiri, and others to convey the sayings of earlier mystics and numerous Sufi anecdotes. Among Persian-language poets, Sama'ani draws most extensively on the poetry of Sana'i. The verses of Mas'ud Sa'd Salman, Amir Mu'izzi, Khayyam, and Anvari appear far less frequently in *Rawh al-Arwah*. A few poems by Mawlana, 'Iraqi, and Sa'di are also found in the work, likely reflecting scribal interventions. In terms of ideas and thought, Sama'ani is most influenced by Abu Sa'id Abu'l-Khayr. It is evident that the author of *Rawh al-Arwah* was a learned and skilled scholar who did not rely unilaterally on any single source.

Conclusion

Sama'ani's *Rawh al-Arwah* is a major work in the field of Persian mysticism and Sufism, composed in the sixth century AH. Like many literary creations, this valuable work was influenced by earlier texts and, in turn, has had an impact on subsequent writings. In addition to drawing on the Qur'an, Hadith, and well-known sayings and anecdotes, Sama'ani utilized earlier Persian and Arabic prose and poetry both literally and through translation. In his work, he also employed the words of the great figures of mysticism and Sufism in terms of ideas, meanings, themes, structure, and language. However, his eloquent expression, compelling and incisive style, and skillful use of the aesthetic devices of language and literature render *Rawh al-Arwah* distinctive, weighty, and delightful.

Like Hafez, the author of *Rawh al-Arwah* created a masterpiece by drawing on all linguistic, semantic, intellectual, and cultural elements of classical Persian and Arabic literature, producing a work fundamentally different from earlier texts. Although a close examination of *Rawh al-Arwah* reveals traces of other sources, limiting Sama'ani's borrowings to a single type of adaptation, or quantifying their frequency to determine the precise extent of their influence, is extremely difficult and, in some cases, impossible.

Keywords: *Rawh al-Arwah*, Sama'ani, Sama'ani's sources, Qushayri, Khargushi Nishaburi, Abu Nu'aym Isfahani, Persian poets.