



ORIGINAL RESEARCH ARTICLE

Stylistic analysis of mystical prose texts of the 4th to 6th centuries based on divine attributes (Case study: Al-Loma in Sufism by Abu Nasr Sarraj, Kashf al-Mahjub Hojwiri and Rooh al-Arwah in the Sharh al-asma' of Malek al-Fattah)

J. Bahramzaei¹, N. Esfahani Omran^{*1}, E. Eslami²

1- Department of Persian Language and Literature, Faculty of Basic Sciences, Jiroft Branch, Islamic Azad University, Jiroft, Iran.

2- Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Basic Sciences, Jiroft Branch, Islamic Azad University, Jiroft, Iran.

ARTICLE INFO

Article History:

Received: 10 December 2022

Reviewed: 12 January 2023

Revised: 29 January 2023

Accepted: 11 March 2023

KEYWORDS

intellectual style, 4th to 6th century mysticism, divine attributes, mystical prose.

*Corresponding Author

Dr.esfahaniomran2018@gmail.com

(+98 348) 3443263402

ABSTRACT




BACKGROUND AND OBJECTIVES: The discussion about divine attributes is one of the most basic and key topics that has its roots in the Holy Quran and the words of the saints, and since the beginning of the formation of Islamic mysticism, it has been fully manifested in the thoughts of many mystics and scholars. In mysticism, the knowledge of divine attributes and what is raised about monotheism and theology through attention to these attributes is important in processing the mystical thoughts of the greats of mysticism and Sufism. The main purpose of this essay is to examine and analyze the views of mystics in some works of mystical prose works of the 4th to 6th centuries of Hijri regarding divine attributes.

METHODOLOGY: The research method in this review is descriptive-analytical based on library studies and the method of document analysis. The statistical community of this research is the sources of mystical prose texts from the 4th to the 6th centuries, including Al-Loma fi Suf by Abu Nasr Sarraj, Kashf al-Mahjub Hojwiri and Rooh al-Arwah in the Sharh al- Asma al-Mulk al-Fattah by Samani.

FINDINGS: The findings of the research indicate that from the point of view of thought, since the mentioned authors consider the knowledge of divine attributes to be a better knowledge of the Lord, and at the same time, they consider it possible to reach existential truths through mysticism, they widely investigate the attributes of God in their works. they have payed.

CONCLUSION: What has been obtained from this research is that in works such as Al-Lama in Sufism, Kashf al-Majjub and Rooh al-Arwah in the Sharh al- Asma al-Mulk al-Fattah, the use of divine attributes, despite the authors' attention to many commonalities, has caused differences in some theological and ideological aspects, which are Relatively, the influence is reflected in the mystical drink of the authors.

DOI: [10.22034/bahareadab.2023.16.7129](https://doi.org/10.22034/bahareadab.2023.16.7129)

NUMBER OF REFERENCES	NUMBER OF TABLES	NUMBER OF FIGURES
 23	 0	 0

مقدمه

شناخت و معرفت پروردگار یکی از مباحث عمیق و ریشه‌دار در تاریخ بشریت از سرآغاز خلقت به حساب می‌آید تا جایی که تاریخ زندگی انسان از پرستش پروردگار جدا نبوده است. شناخت صفات الهی از پدیده‌ترین و بحث‌برانگیزترین مباحث کلامی است که ذیل مباحث توحیدی مطرح می‌شود. شاید بتوان اذعان داشت نخستین پرسشی که پس از اثبات وجود خداوند از نظر متکلمان مطرح می‌شود، ویژگیها و اوصاف حضرت حق است. در قرآن کریم در آیات بسیاری از صفات الهی سخن رفته است. صفاتی که فطرت خداجوی انسان در پی تفکر و بررسی آن است و ریشه در ژرفای فطرت بشر دارد؛ چنانکه در آیه ۳۰ از سوره مبارکه روم آمده است: *فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ* یعنی [تو ای انسان] بصورت مستقیمی روی به سوی آیین اسلام آور، در حالی که از همه کیشها روی به خدا آوری و پیوسته از طریقه دین خدا که فطرت خلق را آفریده است پیروی نما که هیچ تغییری در خلقت خداوند نباید داد، این است آیین استوار حق ولیکن اکثر مردم [از درک و دریافت آن] آگاه نیستند؛ از این رو طبق آیات قرآن فطرت انسان خداجو و خداپرست است و شناخت صفات الهی از جهات وجودشناسی، خداشناسی، شناخت‌شناسی و جهان‌شناسی و سلوک حائز اهمیت خواهد بود. از منظر عارفان، ذات حق تعالی قابل شناخت نیست و این تعینات و صفات الهی است که در قلمرو ادراک و شهود، واقع می‌شود. خداوند صفاتی دارد که از لوازم ذات او به حساب می‌آید. با توجه به جایگاه ارزنده صفات الهی در حیطه نظری عرفان اسلامی بویژه متون منثور عرفانی، مسئله اصلی این جستار بررسی مختصات و سبک فکری متون منثور عرفانی سده چهارم تا ششم بر مبنای صفات الهی است؛ متون این دوران از تاریخ عرفان اسلامی، حجم وسیعی از صفات الهی را مورد توجه قرار داده‌اند. در سطح اندیشگانی در مبحث صفات الهی نحوه تفکر عرفا در ارتباطی که با صفات الهی برقرار مینماید مورد توجه قرار خواهد گرفت تا مشخصه سبکی هر یک از نویسندگان در حین پرداختن به صفات الهی تحلیل شود.

پرسش اصلی جستار پیش رو این است که کاربرد صفات الهی در متون منثور عرفانی سده چهارم تا ششم چگونه است و نقش عارفان در تحول معنایی و چگونگی استفاده از صفات الهی در این متون تا چه اندازه حائز اهمیت است؟ فرضیه پژوهش آن است که در عرفان اسلامی، بویژه در عرفان نظری، مبحث صفات الهی بصورت جامع و کاملی بعنوان دستمایه‌ای بنیادین در مباحث آموزه‌ها و تعالیم عرفانی مورد استفاده قرار گرفته است.

ضرورت و سابقه پژوهش

این مقاله با هدف دستیابی به شناختی جامع و فراگیر از تجلی صفات الهی در متون منثور عرفانی در حیطه قرن چهارم تا ششم انجام خواهد پذیرفت. شناخت صفات الهی یکی از مهمترین و قابل توجه‌ترین دستاوردهای معرفتی در حوزه عرفان اسلامی است. در این میان عارفان در آثار خویش به شرح، توصیف و تبیین ماهیت صفات الهی پرداخته‌اند و از زوایای گوناگون و اوصاف متعدد به بحث درباره آن پرداخته‌اند. شناخت صفات الهی در درجه نخست تأثیر بسزایی در شناخت پروردگار دارد و از این جهت که صفات الهی را میتوان واسطه معرفت انسان به حق دانست و محدوده معرفت خداوند بوسیله این صفات است که مشخص می‌شود، در پژوهشهای عرفانی، حیطه گسترده و قابل اهمیتی را به خود اختصاص داده است. ضمن آنکه عرفا در آموزه‌های تعلیمی، تربیتی و اخلاقی خویش آراسته شدن به صفات حق تعالی را بسیار مورد توجه قرار داده‌اند و در کسب معانی معرفتی به این موضوع

توجه بسیاری داشته‌اند. بر این اساس ضروری است با توجه به اهمیت توجه به صفات الهی در متون عرفانی منشور، به این موضوع بپردازیم.

در خصوص صفات الهی در حیطه تحقیقات مربوط به ادیان و عرفان و نیز در زمینه علوم دینی و قرآنی پژوهش‌هایی انجام گرفته است که به چند نمونه از پژوهش‌های نسبتاً مرتبط در اینجا اشاره مینماییم. از میان کتب قابل توجهی که به بحث پیرامون اسماء و صفات الهی پرداخته‌اند، میتوان به موارد زیر اشاره نمود.

محمدی در کتاب «فرهنگ جامع اسماء الهی»، خداوردی حسنونند در کتاب «اسماء و فطرت الهی در اشعار سعدی»، به این مبحث پرداخته‌اند. نیز «شرح اسماء الحسنی» از ابوالقاسم قشیری، «لوامع البينات فی شرح الاسماء» از فخر رازی و «کشف المعنی عن سر اسماء الحسنی» از ابن عربی از دیگر کتبی میباشند که در آنها به مبحث اسماء الهی از منظر عرفانی توجه شده است. از مقالات نسبتاً مرتبط با پژوهش حاضر نیز میتوان به این نمونه‌ها اشاره نمود:

امیری (۱۴۰۰) در مقاله‌ای با عنوان «صفات الهی در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه»، نتیجه گرفته است که در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه، امام علی (ع) صفات چهارگانه شامل ذاتیه، فعلیه، ثبوتیه و سلبیه را در این خطبه مورد توجه قرار داده‌اند. بهرام‌زنی و دیگران (۱۴۰۰) در مقاله «تجلی صفات خداوند در متون منشور صوفیه»، با بررسی کتاب «اللمع فی التصوف» بعنوان یکی از امتهات متون نثر عرفانی، به بررسی بازتاب صفات الهی در متن این کتاب پرداخته‌اند. وفایی (۱۳۹۵) در مقاله «تحلیل و حیاتی‌شور با تکیه بر کرانه‌مندی صفات الهی» پیرامون موضوع «شر» بعنوان یکی از مباحث بسیار بحث‌برانگیز در کلام اسلامی از دیدگاه صفات الهی، نتیجه گرفته است که صدور شر از خیر محض بر اساس تفکیک میان صفات ذات و صفات افعال پروردگار است. فایده‌ای و زاهدی‌فر (۱۳۹۳) در مقاله «اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی»، نشان میدهند متفکر بزرگ جهان اسلام - ابوالفتوح رازی - در توضیح و تبیین صفات الهی به میزان قابل توجهی به کلام شیعی توجه داشته است. جاپروند (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «چگونگی کاربرد اسماء و صفات الهی در آثار سنایی»، پس از تعریف لغوی و اصطلاحی هر یک از اسماء و صفات مورد بررسی و ذکر آیه مربوطه در قرآن کریم، به تحلیل مختصری از این موضوع با ذکر شواهدی مثالی از سنایی پرداخته است. اسکویی (۱۳۸۴) در مقاله‌ای با عنوان «تجلی اسماء و صفات الهی در غزلیات صائب تبریزی» بصورت فهرستوار، به ذکر چند صفت و اسم باری تعالی در اشعار صائب تبریزی با ذکر شواهد مثال اکتفا نموده است.

روش مطالعه

این جستجو به شیوه توصیفی-تحلیلی بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای و روش سندکاوی صورت گرفته است. جامعه آماری پژوهش شامل متون برجسته نثر عرفانی در حد فاصل قرن چهارم تا ششم با تأکید بر سه اثر برجسته شامل *اللمع فی التصوف*، *کشف المحجوب*، و *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتح* میباشد. علت انتخاب این آثار، اهمیتی است که به لحاظ نوع نثر و سبک فکری نویسنده آنها دارد؛ به این معنی که هر یک از این کتب در میان دیگر آثار دوران خویش و یا در میان دیگر آثار نویسندگان خود، برجستگی بیشتری دارند و به شکل بارزتری نماینده سبک فکری و اندیشه و مشرب عرفانی صاحبان خود میباشند. نمونه‌ها در این پژوهش به شیوه سامانمند بر اساس توجه به صفات الهی در آثار یادشده انتخاب شده است. جهت پرهیز از اطاله کلام، شواهد مثال در حد گنجایش و ظرفیت این مقاله مورد استفاده قرار گرفته است. لازم به ذکر است که در طرح گزاره‌های موجود در

این مقاله، کشف‌المحجوب هجویری، اللّمع فی التّصوف ابونصر سراج، و روح‌الارواح سمعانی بصورت کامل مطالعه شده‌اند و شواهد و نمونه‌های ذکرشده حاصل بررسی کامل این آثار میباشد.

بحث و بررسی

ماهیت اسماء و صفات الهی در عرفان

کلمه «صفت» نزد لغت‌دانان همان کلمه «وصف» است که حرف «واو» ابتدای آن حذف شده است و بجای آن «هاء» به آخر آن اضافه شده است. «صفت مأخوذ از وصف است بمعنای حلیه و زینت و زیبایی و نعمت موجود و موصوف» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۹ / ۳۵۶). بحث از صفات علی یکی از اساسیترین مباحث و موضوعاتی است که در مبنای نظری عرفان از آغاز پیدایی عرفان اسلامی مورد توجه عرفان و اندیشمندان علم کلام قرار گرفته است. لازمه دستیابی به شناخت حقیقی خداوند و رسیدن به معرفت، متعلق شدن به صفات اوست؛ از این رو علم به خداوند از جهت صفات و مظاهر وی بعنوان علم به حقایق الله، قابل توجه است. عارف کسی است که در طی مراحل سلوک، اسماء و صفات الهی را درک و دریافت نماید. درخصوص عینیت ذات و صفات حق تعالی، ابن عربی، صفات حق را عین ذات میدانند و معتقد است «ذات یگانه‌ای است که مسمی به الله است، مستجمع جمیع صفات کمال و جامع جمیع اسماء حسنی است. این صفات بوجهی عین ذات و بوجهی غیر آنند. یعنی هر صفت به لحاظ تعقل، همه ذات نیست و گاه غیر ذات است؛ زیرا بدهتاً میبینیم که صفات و اسماء حسنی قهار و لطیف، رافع و خافض، رؤف و منتقم غیر یکدیگرند. پس یک ذات واحد داریم با نعوت، صفات، نسبت معانی و اعتبارات گوناگون» (ر.ک فصوص الحکم: صص ۱۴۸ - ۱۴۹).

تجلی پروردگار، در اسماء و صفت وی است. در عرفان عملی تجلی پروردگار، در اسماء و صفت وی است. در عرفان علی تجلی به سه دسته تجلی افعالی، تجلی صفاتی و تجلی ذاتی تقسیم میشود. لاهیجی در تعریف این مسئله میگوید: «تجلی افعالی آن است که حق با صفات فعلیه متجلی میگردد. تجلی صفاتی آن است که حق با صفات سبعة ذاتی یعنی حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر و کلام بر دل سالک ظهور کند. تجلی ذاتی آن است که سالک در ذات حق فانی میگردد و قدرت و علم و شعوری برای او باقی نمیماند» (مفاتیح الاعجاز: صص ۱۲۹ - ۱۳۰). نجم‌الدین رازی تجلی صفات حق را به دو صورت میدانند: نخست تجلی صفات جمال که مقام تلوین است و دیگر تجلی صفات جلال که مقام تمکین است (مرصادالعباد: ۳۲۱).

اگر ذات حق بر صفات جلال تجلی نماید، از عظمت، قدرت، جبروت، کبریا، خضوع و خشوع است و چنانچه با صفات جمالی تجلی نماید از نوع رأفت، رحمت، لطف، کرامت، سرور و انس است (همان: ۳۲۹). به اعتقاد نجم رازی، پس از خلقت انسان، نوبت آن شد که هویت انسانی در وی تثبیت شده و با تابش اسماء و صفات الهی در دل او، رمز خلیفه‌اللهی که از قضا مقصود آفرینش هم همین بوده است، در وجود انسان به منصفه ظهور برسد. نجم‌الدین رازی معتقد است انسان چون آینده ذات و صفات حق تعالی باشد، باید که صافی گردد و با هر صفت که حضرت حق در او تجلی نمود، به همان صفت موسوم شود و همان را در خود ظاهر نماید (همان: صص ۲ - ۳). سمعانی در تأکید این معنی میگوید: «[خداوند میفرماید] منم که تو را در ازل پیش از تک و پوی عمل، بنواختم. منم که بی تو، کار تو بساختم. منم که دل تو از برای خود از کویش بپرداختم... این خاک تیره آفریده، آنکه برگزیده از هرچه آفریده، قاعده کار آدم و آدمی از خاک نهاده تا خلقان بدانند که اصطفای نیت از راه صورت نیاید، از راه سخت درآید» (روح‌الارواح: صص ۵۹۴ و ۵۹۷).

عرفا به صفتهای خدایی تنها بعنوان صورتهای ملفوظ نمینگرند. در عرفان این عقیده وجود دارد که خداوند در مقام ذات و ماهیت مطلقه خویش، اسم و صفتی ندارد اما از آنجا که عالم به دلیل نشئه عشق الهی به وجود آمده است، تنها راه شناخت حق تعالی شناخت اسماء و صفات الهی است. «بر اساس مبانی عرفانی شناخت خداوند صرفاً از طریق اسماء یا صفات صورت میپذیرد. ذات حق با صفتهای مختلفی جلوه میکند» (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۳). در اندیشه عرفانی، صفات حق تعالی، خصوصیات وجود و نیز کمالات ذاتی پروردگار است و اطلاق صفت بر ذات حق عبارت است از تحقق کمال در ذات مطلق حق و سلب نقایص از آن که عین کمال است (آملی، ۱۳۶۸: صص ۱۳۲ - ۱۳۳). «از نگاه ابن عربی و شارحین وی اسمای الهی نه معانی زائد بر ذاتند و نه احوالی که در برزخ بین وجود و عدم گرفتار باشند. همینطور قائل به نیابت ذات از صفات هم نیستند، بلکه از نظر عرفا رابطه بین ذات و صفات عینیت است. ابن عربی خود در موارد متعددی به عینیت ذات و صفات و نفی زیادت تصریح کرده است. ابن عربی در کتاب فتوحات پس از بیان این مطلب که علم، حیات، قدرت و سایر صفات حق نسبت و اضافات ذاتند، نه اعیانی زائد بر ذات، چنین استدلال میکند که اگر صفات اعیانی زائد بر ذات باشند، لازم می‌آید که ذات ناقص باشد؛ زیرا شیء که بوسیله امری زائد، کمال مییابد بذات خود ناقص میباشد» (کمالی، ۱۳۹۱: ۱۱۷). قیصری میگوید: «ذات خداوند بر حسب مراتب الهیت و ربوبیتش، صفات متعدد و متقابلی را اقتضا میکند؛ همانند لطف و مهر، رحمت و غضب، رفتار سَخَط و غیر آن و در آن [ذات] نعوت جمالی و جلالی جمع شده است. زمانی که به لطف تعلق بپذیرد، اسماء جمالی است» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳). در نگاه عرفانی صفات الهی به دو دسته کلی صفات جمال و صفات جلال تقسیم میشود. جامد در «نقد النصوص» آورده است: «قسم و دم از تجلیات، تجلیات صفات است و علامت آن اگر ذات قدیم به صفات جلالی تجلی کند، از عظمت و قدرت و کبریا و جبروت و خشوع و خضوع بود؛ اذا تجلی الله لشیء و خشع له و اگر بصفات جمال تجلی کند از رأفت و رحمت و لطف و کرامت، سرور و دانش است و معنی این، نه آن است که ذات ازلی - تعالی و تقدس - به تعدیل و تحوّل موصوف بود تا وقتی به صفت جلال متجلی شود و وقتی به صفت جمال، ولكن بر مقتضای مشیت و اختلاف استعدادات، گاهی صفت جلال ظاهر بود و صفت جمال باطن و گاهی برعکس» (نقد النصوص فی شرح الفصوص: ۱۱۵).

از دیدگاه عرفانی، هر تعینی که برای حضرت حق تعقل شود، اسم اوست و «اسماء حق، تعینات حق هستند و عرفا اشیاء کلی و جزئی ملازم حقیقت وجود را اسماء و صفات و مظاهر اسماء را اعیان و حقایق مینامند» (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۲). در میان وجوه تفاوت اسم و صفت آمده است که: «وجود حق تعالی با صفات مختلفی تجلی میکند و دارای تعینهای مختلفی است. وجود با ملاحظه این تعینات خاص را حقایق اسمائی نامند. بر این اساس، ذات با صفتی معین و با ملاحظه یک تجلی از تجلیاتش را اسم نامند. اسم حقیقی همان ذات حق تعالی یا وجود حق تعالی است از حیث اعتبار و تعینی که پیدا کرده است نه به جهت اطلاقش» (قونوی، ۱۳۶۲: ۵۱). به دیگر سخن میتوان گفت در میان اسماء متعددی که از آن حضرت تعالی است، یک اصل مشترک وجود دارد که همانا «ذات» پروردگار است. پس تمایز اسماء با یکدیگر باید از تکثر صفات، معانی و نیز تجلیات حاصل شده باشد که حق تعالی واجد آن است. به این ترتیب میتوان میان اسم و صفت تمایز قائل شد. صفت معانی و نیز تجلیاتی است که سبب تقید ذات میشود و ذات به همراه صفت، اسم را تشکیل میدهد. در خصوص کثرت صفات الهی این پرسش به ذهن میرسد که چه چیز سبب میشود که ذات واحد حق تعالی، منشأ تکثر اسما و صفات گردد؟ در پاسخ باید گفت کثرت اسماء به سبب کثرت صفات و مراتب غیبی حق است. مراتب غیبی حق، معانی معقول در غیب وجود حق تعالی هستند که بواسطه آنها شئون و تجلیات حق، تعین مییابند؛ البته کثرت خود صفات در مرتبه غیب، به

علم ذاتی حق تعالی باز می‌گردد. علم ذات به ذات، موجب علم به کمالات ذات در مرتبه احدیت و موجب ظهور هر یک از کمالات در حضرت عملی بصورت متعین و ممتاز از سایرین است. به این سبب هر یک از اسماء، دارای تجلی مختص به خود در مرتبه علمی حق میشود و بعد از آن به مرتبه عین نزول میکند و تکثر در عالم خلق پدید می‌آید» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۴).

دیدگاه هجویری، سراج و سمعانی در باب صفات الهی در نگاه کلی

هجویری، صاحب کشف‌المحجوب، این اثر را به جهت آموزش مبانی تصوف و عرفان و اصلاح راه و روش اهل سلوک و پیرایش آن از اغراض و آلائشها به رشته تحریر درآورده است. اثری که شامل مسائل مهم عرفانی است و نویسنده آن ضمن بیان آراء و عقاید خویش، به مطرح ساختن عقاید سایر عرفا پرداخته است. طبق نظر هجویری نمیتوان به خداوند صفتی را نسبت داد که در کتاب و سنت نباشد؛ بعنوان مثال صفاتی مانند بخشندگی و سخاوت را که در مورد بشر با یک مفهوم خاص به کار میرود، در مورد خداوند به لحاظ معنی نمیتوان یکی دانست، یعنی میشود خداوند را بخشنده دانست اما به او اسم «سخی» را نمیتوان نسبت داد؛ چراکه در قرآن و اقوال حضرت رسول (ص) خبری در این خصوص نیامده است. هجویری صفات حضرت حق را به سه دسته صفات جلال، جمال، و کمال تقسیم نموده است و بر آن است که افراد بشر به تعداد محدودی از صفات حضرت حق آگاهی دارند و نمیتوانند به کمال و کنه آن معرفت بیابند، بلکه تنها باید به این کمال «شهادت» و «اقرار» دهند؛ اما در خصوص جمال حضرت حق معتقد است: «آنکه شاهد وی، جمال حق باشد، اندر معرفت، پیوسته مشتاق رؤیت بود» (کشف‌المحجوب: ص ۴۲۱). هجویری معتقد است صفاتی که بندگان وجود دارد، مجازی است و حقیقت این صفتها از آن خداوند است و متعلق به اوست. به نظر میرسد این عقیده از کلام اشاعره باشد که صفت در خلق، محدث است و مخلوق و صفات حق از نوع قدیم و حضرت حق این صفتها را در انسان خلق نموده است.

روح‌الارواح فی شرح اسماء‌الملك‌الفتاح اثری عرفانی از سمعانی است که در خصوص شروح و تأویل اسماء حضرت حق به نگارش درآمده است و همانگونه که از عنوان آن مشخص است، هدف نویسنده چیزی نبوده است جز شرح اسامی و صفات خداوند. سمعانی نکات بسیار ظریف و دقائق قابل توجهی از اندیشه‌های صوفیانه و عارفانه را در باب اسماء و صفات الهی مورد توجه قرار داده است.

بررسی و تحلیل شواهد و مصادیق

اسم الله؛ جامع تمام صفات خداوند: کلمه الله و مشتقات آن بیش از ۲۸۱۰ بار در قرآن کریم مورد توجه قرار گرفته است (محقق، ۱۳۷۲: ۳۲). الله، ذاتی است که جمیع اسماء و صفات و کمالات و خیرات در آن است؛ چراکه «صرف جمال و محض خیر است» (همانجا). «الله را باید اصلیت‌ترین نام خداوند دانست که جمیع نامها و صفات الهی در آن گرد آمده است؛ ذاتی که مستجمع جمیع اسماء و صفات کمالات و خیرات است، زیرا صرف جمال و محض خیر است» (بهرام‌زئی و همکاران، ۱۴۰۰: ۴۹۲). در کتاب *اللمع فی التصوف*، بصورت ویژه‌ای بر اسم الله که جامع جمیع صفات خیر محض است تأکید شده است. سراج بر این عقیده است که آدمی هرگز نمیتواند متخلق به اسم الله شود. «به هر نامی از اسمهای خدا میتوان متخلق شد؛ جز الله و الرحمن، چون که یکی از این دو برای دلبستگی خلق است نه تخلق بدان» (اللمع: ۱۴۱). ابونصر سراج، «الله» را مانند بسیاری از متکلمان و عرفا، اسم اعظم خداوند میدانند؛ نامی که همه معانی در آن گرد آمده است. دیدگاه سراج در تشریح صفتهای جامع خداوند

که در اسم «الله» پنهان است، دیدگاهی تأویلی است؛ او در تأویل حروف اسم الله و صفت‌هایی که هر یک از این حروف خلق مینماید میگوید:

«یکی از عارفان را گفتند: چگونه تکبیر نخستین را بگوییم؟ گفت بایسته است آنگاه که الله میگوید، بدانی که این نام برتر از آن است که همنشین گفته تو باشد. الف الله عظمت است، لام آن هیبت و هاء آن مراقبت و قرب حق است. دیگری گفت: از نخستین تکبیر باید بدانی که خداوند ناظر شخص تو و عالم به ضمیر توست و در نمازت چنان باشد که بهشت را در سمت راست و دوزخ را در سمت چپ تجسم نمایی» (همان: صص ۱۹۰ - ۱۹۱).

مانند دیدگاه تأویلی ابونصر سراج، سمعانی با عبارات تأویلی، الله را به وجه قدرت حق منسوب میداند: «معنای الله به نزدیک اهل تحصیل و ارباب تحقیق آن است که... این صفت حق است - جلّ جلاله - که قادر است بر ایجاد و اختراع و انشا و ابداع. قدرش را فتور نه، قوتش را تصور نه، گر خواهد در لحظه‌ای هزار هزار آدم و عالم بیافریند و هزار هزار چون خلیل و حبیب گرداند. به هر چیزی که بکشی زنده گردم به هجرانم تو مکش» (روح-الارواح: ص ۴).

نیز در تأویل حروف اسم الله که جامع تمامی اوصاف حق است، معتقد است که «لا اله» شبیه شحنه‌ای است که رسالت آن، بی‌اعتبار ساختن سایر خدایان است و قدرت بی‌حد و حصر خداوند در اسم الله نهفته شده است: «پارسی مجرد این کلمه آن است که نه خدای است جز یک خدای - جلّ جلاله - و این لا اله شحنه‌ای است از نفی قهر که بر مرکب هیبت نشسته، در دست وی تیغی از غیرت ربانی، تا هر کجا غیرتی است به تیغ غیرت سرش برگیرد تا سلطان الا الله در چهار بالش ملک دل بنشیند و بر چاکران جوارح فرمان میدهد تا هر که سر بر خط فرمان نهد کمر انقیاد بندد، طراز اعزاز بر کسوت راز او کشند و هر که را سر از رتبه عبودیت بتابد داغ خسار بر رخسارش کشند و قلاده طعن و طرد و ردّ از گردنش درآویزد» (همان: ص ۸).

صفت غنی: این صفت در مقابل «فقیر» میباید. در آیه ۶۴ از سوره مبارکه حج در خصوص این صفت حق سبحانه و تعالی آمده است: «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنَّ لِلَّهِ لَهُ الْغَنَى الْحَمِيدُ» یعنی «آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است، همه ملک خداست و تنها خداست که بی‌نیاز است و به همه اوصاف کمال آراسته است». نیز در آیه «قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَدْوَىٰ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ» (بقره: ۲۶۳)، یعنی «فقیر [را] زبان خوش و طلب آموزش [رد کردن] بهتر است از صدقه‌ای که بی‌آن آزار کنند و خداوند بی‌نیاز و بردبار است».

هجویری در کشف‌المحجوب به صفت غنی توجه خاصی دارد؛ تا جایی که باب جداگانه‌ای را به توصیف غنا و فقر وجودی بنده در برابر حضرت حق اختصاص داده است. در دومین باب از کشف‌المحجوب در خصوص صفت غنی که حقیقت آن تنها برای خداوند قابل تصور است، غنا را نامی میداند که شایسته و براننده پروردگار است و خلق را سزد که از این صفت بهره جوید. گرچه در مقام مجاز میتوان فردی را غنی نامید اما این نامیدن نیز به اعتبار حقیقت غنا در پیشگاه احدیت است که در ذات، شباهتی با صفت غنی در وجود خداوند ندارد و مشارکت در آن روا نیست؛ از این رو نتیجه میگیرد که در خصوص خداوند، منظور از غنا آن است که خداوند به کسی یا چیزی نیازی ندارد و هر چه بخواهد انجام میدهد (کشف‌المحجوب: ص ۳۲). (ر.ک: کتیبه و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۴۸).

هجویری به آیاتی از قبیل «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵) و «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ» (محمد: ۳۸) نیز اشاره دارد. سمعانی نیز در روح‌الارواح به صفت بی‌نیازی خداوند و نیازمندی همگان به وی اشاره دارد؛ یعنی پروردگار خود با صفت غنی متجلی شده است و همگان به وجود او وابسته و او غنی و بی‌نیاز از همه:

«در توصیف بی‌نیازیش همین بس که اگر اعمال همه صدیقان اولاد آدم از ازل تا ابد طاعات تمام قدیسان آسمان را جمع کنند، در برابر ذوالجلال و غنای او ذره‌ای ارزش ندارد» (روح‌الارواح: ۵۷۸).
توجه به استغنائی حق تعالی و ذلت بشر، نکته‌ای است که هجویری و سمعانی در توجه به صفت غنی در خصوص خداوند بلندمرتبه به آن اشاره میکند:

«عزّ او صفت اوست، غنای او نعمت اوست. قطره‌ای از دریای عزّ او صد هزار سفینه عقل بشر را بر هم شکنند. کجا علم و کجا عقل و فهم و وهم زهره آن دارند که پیش عزّت او باز شوند، پیش صفت او که باز شود، هم به فضل صفت او باز شود، هر که در پناه عقل بوالفضول رفت و در صفت عزّ پیش آمد، او را نومید بازگردانید و هر که در پناه فضل او رفت، بُردآورد او به علیّین رسید» (همان: ص ۵۷۹).

صفت مالکیت: در کشف‌المحجوب، هجویری در مناسبت‌های گوناگون به صفت مالکیت خداوند اشاره دارد. به اعتقاد وی، غلبه این مالکیت بگونه‌ای است که در برابر سلطه مالکیت خداوند، تلاش بنده بی‌ثمر است (کشف‌المحجوب: ص ۵۴۸). در مبحث کلامی، صفت مالکیت خداوند سبب بحثی از جبر و اختیار در کشف‌المحجوب میشود؛ چراکه با اثبات این صفت حق، صفت اراده بشری نفی میشود. هجویری معتقد است حتی آن هنگام که بنده، چیزی از جمله قدرت اختیار خویش را در تملک دارد، این قدرت بواسطه سلطه و قدرت و مالکیت حق تعالی است نه خود فرد؛ در توضیح این مطلب میگوید: «از ابویزید - رضی الله عنه - پرسیدند که امیر که باشد؟ گفت: آن که او را اختیار نمانده باشد و اختیار حق، وی را اختیار گشته باشد» (همان: ۵۶۴).

سمعانی نیز در خصوص صفت مالکیت خداوند مطلبی را نقل کرده است: «مالک و مالک الملک و ملک الملک و مُلک ملک او راست علی‌الحقیقه و مالک مطلق اوست» (روح‌الارواح: ۲۵).

این قدرت حق تعالی سبب خوف و هراس در وجود بنده میشود: «پس ندا در دهد که لِمَنْ الملک الیوم، تا کرا زهره آن بود که این خطاب را به جواب، پیش آید تا هم جلال احدیت، جمال صمدیت را پاسخ دهد و هم عزّ قدوسی، کمال سبوحی را جواب کند که لله واحد القهار» (همان: ۷۴).

از دیدگاه سمعانی، قدرت و مالکیت خداوند، اثبات‌کننده عجز و مملوکیت برای بنده است. سلطه مالک واقعی سبب میشود تا بنده خواری و ذلت خویش را در برابر وجود حق درک و دریافت کند.

صفت رزّاق: رزّاق نیز یکی از صفتهای حضرت حق تعالی است که در قرآن و در آیات متعددی به آن اشاره شده است. «لِلّهِ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (روم: ۴۰). ابونصر سراج از صفت رزّاق بودن خداوند به خالقیت وی اشاره مینماید؛ طبق این اصل لازم است رزّاق، مخلوقی داشته باشد و نعمت خویش را بر وی عرضه دارد: «یحیی بن معاذ گفت: وجود رزق برای بنده بی آنکه آن را بجوید، نشانه‌ای است بر اینکه رزق مأمور است روزیخوار را بجوید» (اللمع: ۲۶۹).

سمعانی نیز «رازق» را از اسماء الهی دانسته است و در توصیف آن میگوید: «رزّاق نامی است از نامه‌های خدای عزّ و جل و حقیقت رزق چیزی است که منفعت گرفتن را مهیا بود و مُعَد» (روح‌الارواح: ۱۰۸). سمعانی صفت رزّاق بودن خداوند را با «توکل» بندگان در ارتباط مبیند؛ چراکه بنده باید در کسب روزی بر صفت رزّاقی خداوند متعال، توکل نماید: «نشان آن کس که به حقیقت اعتقاد کرد که رزّاق خداوند است، جل جلاله - آن است که به کل دل بر وی توکل کند و از اغیار تبّتل کند و خداوند - عزّ و جلّ - به لطف کار وی میسازد و هر دمش به انواع کرامت مینوازد» (همانجا).

هجویری نیز در بیان رزاق بودن خداوند به توضیح می‌پردازد: «به نزدیک اهل سنت و جماعت، روزی غذاست و به نزدیک معتزله، ملک و خلق را به اغذیه‌ی خدای پرورد نه مخلوق و مجاز این قول را وجهی دیگر است» (کشف-المحجوب: ۸۷).

هجویری نیز در قطع امید بندگان از همدیگر و توکل بر رزاق بودن حضرت حق اشاره میکند که: «از نان خلق بپرهیزید که رزاق خدای است جل جلاله؛ اگر مخلوقی را سبب روزی تو گرداند، او را مبین و بدان که روزی توست که خدای تعالی به تو رسانیده نه از آن وی... به نزدیک اهل سنت و جماعت، روزی غذاست و به نزدیک معتزله، ملک و خلق را به اغذیه، خدای پرورد، نه مخلوق» (همان: ۱۶۶).

صفت رحیم: از دیگر صفات حضرت حق که در آیات بسیاری از قرآن مجید مورد توجه قرار گرفته است، صفت رحیم میباشد. در آیه مبارکه * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا * (نساء: ۲۹) آمده است: «ای اهل ایمان، مال یکدیگر را بناحق نخورید، مگر آنکه تجارتی باشد که از روی رضا و رغبت کرده و یکدیگر را نکشید که البته خدا به شما بسیار مهربان است». در آیه دیگر آمده است: * هُوَ الَّذِي يُصَلِّيْ عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا * (احزاب: ۴۳)؛ یعنی «اوست خدایی که هم او و هم فرشتگانش بر شما بندگان رحمت می‌فرستند تا شما را از ظلمت [جهل، نقص و گمراهی] بیرون آرد و به عالم نور [ایمان] رساند و او بر اهل ایمان بسیار مهربان است».

نیز در آیات دیگری مانند اسراء: ۶۶ / انعام: ۵۴ / آل عمران: ۸۸ - ۸۹ / بقره: ۳۷.

از دیدگاه ابونصر سراج، رحمت خداوند سبب ایجاد امید در دل سالک و بنده حق میشود:

«امید سه گونه است: امید در خدا، امید در سعه رحمت خدا، امید در پاداش خدا. امید در پاداش حق و امید در سعه رحمت او، بنده‌های خواننده را سزاست که منتهای خدا را شنیده‌اند و بدانها دل‌بسته‌اند و دانسته‌اند که کرم و فضل و جود از صفات خداوند هستند. [از] ذالنون مصری حکایت شده که دعا میکرد و میگفت: خدایا سعه رحمت تو ما را بیشتر امید میبخشد تا طاعتهای خودمان و اعتماد به عفو تو بیش از ترسمان از عقوبتهای توست... شبلی را از امید پرسیدند: گفت: امید آن است که پیوسته از خدا بخواهی که جز خودش، تو را به دیگری امیدوار نسازد» (اللمع: ۷۶).

سمعانی دو صفت «رحمان» و «رحیم» را با یک معنا به کار میبرد و بین این دو صفت تفاوتی قائل نمیشود: «به نزدیک اهل معانی، درست آن است که الرحمن من له الرحمه و تفسیر الرحمه اراده النعمه. رحمن آن است که رحمت صفت اوست و رحمت اراده نعمت است و درست آن است که میان رحمن و رحیم هیچ فرقی نیست از روی معنی، همچنانکه ندمان و ندیم به یک معنی است و جمع میان این هر دو تأکید راست» (روح‌الارواح: ۱۰).

صفت عزیز: هجویری درباره صفت عزیز آورده است: «و از آن بود که چون شب معراج زینت ملک زمین و آسمان را بر وی عرضه کردند، به هیچ چیز باز ننگریست به قوله تعالی: ما زاعَ البصر و ما طغى (النجم / ۱۷)، از آنچه او عزیز بود و عزیز را جز به عزیز مشغول نکنند» (کشف‌المحجوب: ۵۴۱).

چنانکه از عبارات فوق برمی‌آید، خداوند با صفت «عزیز» متجلی میشود؛ از این رو بنده باید به عزیزترین چیز در عالم خلقت که همانا وجود حضرت است، دلمشغول شود چنانکه حضرت رسول اکرم (ص) در شب معراج هیچ عزتی را بجز قرب حق برنگزید. هجویری در کشف‌المحجوب برای اعتبار بخشیدن به کلام خویش، در لابلای مطالب آن بصورت واضح و دسته‌بندی شده [به صفات الهی اشاره دارد؛ از جمله در خصوص عزیزی خداوند میگوید: «اکنون

ذکر بعضی از تابعین اندر این کتاب اثبات کنم تا فایده تمامتر شود و قرون یکدیگر متصل گردد ان شاء اله العزیز» (همان: ۱۰۴).

یا در بحثی دیگر میگوید: «و چون از ذوق یاد کرد گفت: ذق انک انت العزیز الکریم» (همان: ۴۸). آنچه مشخص است، هجویری مانند سمعانی بگونه‌ای مجزاً و مشخص به این صفت نپرداخته بود و در لابلای مباحث خویش اشاراتی به این صفت داشته است. سمعانی در *روح‌الارواح* بحثی جامع در خصوص این صفت دارد و میگوید «عزیز» معنایی چندوجهی دارد: «معنی عزیز بر چند وجه است. بعضی گفته‌اند: معنی [آن] غالبی است که کس او را غلبه نکند و قاهری است که کس او را قهر نکند و بعضی گفته‌اند: معنی عزیز، قادر است و بعضی گفته‌اند به معنای مُعز است و بعضی گفته‌اند که عزیز بيمثل باشد و بعضی گفته‌اند به معنای منبع و حصین است» (روح‌الارواح: ۴۶).

از دیدگاه سمعانی، عزیز حکایت از آن دارد که رسیدن به خداوند ناممکن است و طالب او، در این کار با ادراک ناچیز، راه به جایی نخواهد برد و تلاش عاشق، اثر و نتیجه‌ای نخواهد داشت (همان: ۴۸).

من که باشم که به جان رخت وفای تو کشم	دیده حمال کنم بار جفای تو کشم
چه کند عرش که او غاشیۀ من نکشد	چون به جان غاشیۀ حکم و قضای تو کشم
جز هوا نسپریم آن گه که هوای تو کنم	جز وفا نشمرم آن گه که جفای تو کشم

(همان: ص ۴۹)

نیز میگوید: «به حق حق که عجز تو در مقابله جلال او بیشتر از عجز آن مور است در مقابل قوت آن مار» (همان: ۴۱)؛ از این رو کسی را تاب مقاومت در برابر «عزیزی» خداوند نیست و رسول اکرم نیز در این وادی در برابر صفت عزیز حضرت حق «موسی وار... و القی الارواح الواح بینداخت و لباس افلاس و عجز در پوشید و خرمن انا افتضح العرب را به آتش بی‌نیازی انت کما اثبت علی نفسک بسوخت» (همان: ۴۸).

صفت تَوَّاب: در آیات بسیاری از قرآن کریم به صفت «تَوَّاب» اشاره شده است؛ چنانکه در سوره مبارکه نصر میخوانیم: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ (نصر: ۳)؛ یعنی «در آن وقت خدای خود را حمد و ستایش کن و از [لوث شرک] پاک و منزّه دان و از او مغفرت و آمرزش طلب که او خدای بسیار توبه‌پذیر است». دیدگاه سمعانی در *روح‌الارواح*، دیدگاه کاملاً عرفانی است. سمعانی گناه را از آنجا که موجب توبه و ریختن اشک حسرت میشود، برای بندگان نه تنها بعنوان امری نکوهیده در نظر نمیگیرد، بلکه از آن جهت که موجب نزدیکی بنده به ربّ میشود، مقبول میداند: «بسیار باشد که گناه سبب رسیدن به رضای حق بود. آن عاصی را ندامتی در دل آید، اشکی از دیده بیارد یا از سر حسرت آهی برآرد، با او گویند: امروز گریستن، فردا نگریستن؛ امروز گامی، فردا پیامی؛ امروز حسرتی؛ فردا فطرتی؛ امروز آهی و فردا پناهی؛ امروز خطوتی و فردا خلوتی» (روح‌الارواح: ۵۴۶).

صفت مالک: مالکیت خداوند، صفتی ذاتی است که نمیتوان آن را در مقام قیاس با مالکیت بندگان مورد توجه قرار داد؛ چراکه احاطه ذات حق تعالی بر عوالم هستی بدون کوچکترین میزان کم و کاستی به یک صورت تعلق دارد. ابونصر سراج مالکیت حق تعالی را بر کل عالم هستی بدین‌گونه مورد توجه قرار داده است. وی در این خصوص آورده است که: «خداوندی که هر چه در آسمانها و زمین است، از اوست. خداوند خود گواه آن است که فرستاده‌اش را به راه راست هدایت میکند» (اللمع: ۱۴۹).

از دیدگاه سمعانی نیز خداوند مالک‌الرقاب تمامی بندگان است؛ نگاه سمعانی نیز مانند ابونصر سراج در صفت مالکیت خداوند، نگاهی برگرفته از قرآن است: «پادشاه - جل جلاله - ملک است و مالک الملک و ملیک الملک و

مُلک و اِرباب معانی، قدرت بر انشاء و ابداع آفریدگان است و این صفت حق است جلّ جلاله و پارسى ملک پادشاه بود. پادشاه حقیقی آن است که ملکش را عزل نیست و جدّش را هزل نیست و عزّش را ذلّ نیست و حکمش را رد نیست» (روح‌الارواح: ۱۳). در کشف‌المحجوب هجویری نیز از صفت مالکیت خداوند و اقتدار مطلق باریتعالی یاد شده است. هجویری از صفت مالک، به غلبهٔ هیبت و صفت جلال حضرت حق میرسد و بیان میکند در برابر این سلطه و غلبه، جهد و تلاش بنده نمره‌ای ندارد. توجه به توحید و صفت جلال خداوند از جمله دو مبحث مهم و قابل توجهی است که هجویری در کشف‌المحجوب ضمن بیان صفت مالکیت خداوند مورد توجه قرار داده است:

«و چون به معنی دیگر دانی چنان بود که اندر حقیقت توحید بنده را هیچ نعت درست نیاید از آنچه نعوت خلق مر ایشان را دائم نیست و نعت خلق به جز رسم نیست که نعت وی باقی نبود و ملک و فعل حق باشد. پس به حقیقت از آن حق باشد» (کشف‌المحجوب: ۴۳).

هجویری مالکیت مجازی بشر را در تقابل با مالکیت حقیقی حضرت حق مد نظر قرار داده است: «جمله ملک وی است و نسبت و اضافت همه خلق مر هر چیزی را به خود رسم و مجاز بود نه حقیقت» (همان: ۴۲).

مالکیت حق از دیدگاه هجویری با صفت بی‌نیازی وی از تمامی جهان و نیازمندی جملگی عالم بدو، در هم گره خورده است: «پس ملک و ملک مر خداوند راست جل جلاله که از غیر بی‌نیاز است و همهٔ عالمین بدو نیازمندند و چون دوستان حق این معنی بدانستند، اندر انعام و احسان منعم و محسن دیدند دلپایشان به کلیت اسیر دوستی وی شد، از غیر وی اعراض کردند و الله اعلم» (همان: ۱۸۴).

صفت حفیظ: در آیات کریمهٔ قرآن مجید صفت «حفیظ» در معنای «نگهبان» به کار رفته است؛ نگهبانی و مراقبت حق برای بنده چنانکه میخوانیم (سبأ: ۲۱). در آیهٔ ۵۷ از سورهٔ مبارکهٔ هود نیز صفت حفیظ به معنای نگهبانی و مراقبت پروردگار در حق بنده مورد توجه قرار گرفته است چنانکه میخوانیم: «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أُلْغَتْكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَ يُسْتَخْلَفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّونَهُ شَيْئًا إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ» یعنی «پس اگر شما روی بگردانید من به وظیفهٔ خود که ابلاغ رسالت [و اتمام حجت] بر شماست، قیام کردم و خدای من قومی دیگر را جانشین شما خواهد کرد و به او هیچ ضرری نتوانید رسانید که پروردگار من بر هر چیز نگهبان است. درخصوص صفت حفیظ ابونصر سراج معتقد است مراقبت و نگهبانی حضرت حق در جمیع اموری که از پروردگار صادر میشود در عالم هستی در جریان است تا جایی که حتی کلامی که بر زبان رانده میشود، نیز با مراقبت حضرت حق است. «شیخ گفت مراقبت حالی شریف است. خداوند فرموده: خدا مراقب و نگهبان هر چیزی است و نیز سخنی گفته نمیشود مگر اینکه همراه آن نگهبانی جدی است و گفت خداوند پوشیده‌ها و رازهای شما و آنچه را نهان میسازید و آشکار میکنید میدانند؛ مانند این گفته‌ها در قرآن بسیار است» (اللمع: ۶۸).

از محتوای این کلام سراج برمی‌آید که در توضیح و شرح آنچه بعنوان صفت حفیظ درخصوص خداوند ذکر شده است، به آیات قرآن تا حدودی توجه داشته و با برداشتی عرفانی و ذوقی، نگهبانی و حفاظت حق را به تمامی امور تعمیم داده است. سمعانی نیز در روح‌الارواح، صفت حفیظ را به معنای حافظ و نگهبان آورده است و در دیدگاهی عرفانی بیان میکند که باری تعالی از تمامی مخلوقات محافظت مینماید و بویژه دل بندگان عاشق و واصل را از توجه به غیر مصون میدارد: «حفیظ به معنای حافظ بود؛ چون علیم به معنای عالم و حکیم به معنای حاکم. حافظ و نگاهدارنده بود و رب العزه - جل جلاله - نگاهدارندهٔ همهٔ موجودات است به قدرت خود از آسمان و زمین و عرش و کرسی و بهشت و دوزخ و غیر آن و نگاهدارندهٔ دل‌های خواص خود است از التفات به اغیار» (روح‌الارواح: ۳۴۱).

صفت حی: در قرآن کریم خداوند زنده و قائم به ذات معرفی شده است. در آیه‌ای از سوره مبارکه بقره و آل عمران میخوانیم: «الله لا اله الا هو الحي القيوم» (بقره: ۲۵ و آل عمران: ۲). «خدای یکتایی که جز او معبودی نیست؛ زنده و قائم به ذات است». در این آیات خداوند، خویش را با صفت «زنده» توصیف کرده است. «زنده بودن خداوند با حیات موجودات و عناصر طبیعت تفاوت ماهوی دارد. او همیشه بوده [ازلی] و همیشه خواهد بود [ابدی]. از این رو خود را با این اسم حسنی به مخاطبان معرفی میکند. اسم حی به معنای کسی است که حیاتی ثابت داشته باشد، چون این کلمه صفت مشبّه است و مانند سایر صفات مشبّه دلالت بر دوام و ثبات دارد» (طباطبایی، ۱۳۹۴ ق: ۹ / ۴۳۴). ابونصر سراج بیان میکند که هستی تمام مخلوقات، عرضی است و بقایی ندارد و تنها حیات حضرت حق جاودان و پایرجاست: «و جز به خدا برپا نیست و خدا از همه چیز بریده» (اللمع: ص ۱۴۵).

سمعانی در مبحث صفت حی خداوند به این نکته اشاره مینماید که ذات باریتعالی مجرد از روح است، دائم و بی‌زوال که برای او ابتدا و پایانی وجود ندارد: «حق - جلّ جلاله - حیّ است به حقیقت و او را روح روا نه؛ دائم است و بی‌زوال وجود او را ابتدا نه. توکل بر آن می‌کن که نمیرد نه بر آن که بمیرد... قطعاً آن است که هر که جز بر حق توکل کند و ذره‌ای منت خلق تحمل کند، داغ خسار بر رخسار خود نهاد و در هاویّه خسران و حرمان افتاده» (روح‌الارواح: صص ۴۹۴ - ۴۹۵).

هجویری نیز در شرح صفت «حی» خداوند بلندمرتبه، حی بودن را از منظر کلامی، صفتی قدیمی میدانند و معتقد است از آنجا که خداوند قدیم است و نه محدث، صفت حی خداوند نیز قدیم است: «حی و علیم است... و همیشه با صفات خود قدیم» (کشف‌المحجوب: ۴۱۱).

در جای دیگر میگوید: «صفات وی نه وی است و نه جز وی، بدو قائم است و او به خود قائم و دائم، چون علم و قدرت و حیات و ارادت و سمع و بصر و کلام و بقا لقله تعالی هو الحي لا اله الا هو» (همان: ص ۲۵).

نیز در جای دیگر در اشاره به قدیم بودن صفات حق تعالی، به زنده و جاوید بودن خداوند با این صفات قدیمش اشاره مینماید: «یکی بقایی که طرف اول وی، اندر فناست و طرف آخر، اندر فنا، چون این جهان... و دیگر بقایی که هرگز نبوده، بوده گشت و هرگز فانی نشود و آن بهشت است و دوزخ آن جهان... و سه دیگر بقایی که هرگز نبود که نبود و هرگز نباشد که نباشد و آن بقای حق است و صفات وی به جل جلاله الم یزل و لا یزال وی با صفاتش قدیم است» (همان: ۳۶۴).

صفت خالق: پروردگار خالق است که عقل و ادراک آدمی از ظرفیت لازم برای درک ماهیت و کنه عظمت و خلقت او ناتوان است. در تأکید و تأیید این نکته امام علی (ع) در خطبه‌های نهج‌البلاغه میفرماید: «اسپاس خدایی را که [عقلها کنه ذاتش را درک نمیکنند و پرده‌ها و پوششها اصل وجودش را مستور نمیسازند؛ زیرا صانع و مصنوع با هم فرق دارد و محدودکننده و محدودشونده پروردگار و پرورده‌شده باهم متفاوت هستند» (نهج‌البلاغه: خطبه ۵۲).

ابونصر سراج در بیان کیفیت دشوار خلقت و آفرینش، به عدم یکسانی در ساختار آفرینش الهی اشاره میکند و معتقد است کار خلقت خداوند مبدعانه است: «چیزها را از ناچیز آفرید و نه چیزی را در آفرینش خویش پیروی نمود و نه چیزی را همسان آن ساخت. هر مانعی برای آفرینش، چیزی به کار گیرد و هر عالمی پس از نادانی به علم میرسد، حال آنکه آفریدگار هستی داناست بی‌آنکه نادان بوده باشد» (اللمع: ۱۸۶).

سراج، ناتوانی مخلوقات در برابر قدرت لایزال خالق خویش را، که آنان را از عدم آفریده است، مورد تأکید قرار داده و میگوید: «خدا، نیرو، نیروی تو و بخشش، بخشش توست. تو راست که در همه آفریده‌ها، حول و قوت

هست... تو آفریده‌ای آنها را و چگونه آفریده‌ی تو نباشند که تو آنها را پدید آوردی و خلق کردی. تو بر خود نشانه‌ها داری و آفریده‌هایت را جز تو کسی نیافریده است» (همان: ۳۲۶).

در *روح‌الارواح* سمعانی نیز به آفرینش موجودات از عدم و خلقت پروردگار اشاره شده است. وی در توضیح صفت خالق می‌گوید: «معنای خالق، پدیدآورنده از عدم بود و هست‌کننده از نیست و بعضی گفته‌اند که خلق به معنای تقدیر است و بعضی گفته‌اند به معنای مصدر است و درست آن است که معنی خلق، اختراع است و دیگر مجاز است و چون بنده مؤمن اعتقاد کرد که خالق خداوند است و کمال قدرت اوراست و بشریت محل عجز و سرمایه ضعف است، دامن مخلوقات درچند و دل از معلومات و مرسومات برکند و بر رب الارباب توکل کند» (روح‌الارواح: ۶۷).

بنابراین آنچه سمعانی و سراج در خصوص صفت خالق بودن مدتظر قرار داده‌اند، ذیل دو محور قدیم بودن این صفت بنا بر نظر سراج و پدید آوردن موجودات از عدم طبق آنچه سمعانی در *روح‌الارواح* مطرح ساخته، مورد توجه قرار گرفته است.

صفت ولی و ولایت: صفت «ولی» نیز در آیات قرآن کریم مورد توجه قرار گرفته است. در آیه ۲۸ از سوره مبارکه شوری آمده * وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ * یعنی «او اوست خدایی که باران را پس از ناامیدی خلق می‌فرستد و رحمت و نعمت خود را فراوان میگرداند و اوست خداوندگار محبوب‌الذات [و] ستوده صفات». چنانچه از فحوای آیه برمی‌آید خداوند همواره نسبت به بندگان خویش محب است. قشیری صفت «ولی» را به دو معنا مورد توجه قرار داده است؛ نخست آنکه:

«حق سبحانه و تعالی متولی کار او بود؛ چنانکه خبر داد و گفت: هو يتولى الصالحين و یک لحظه او [بنده] را به خویشتن بازنگذارد، بلکه او را حق عز اسمه در رعایت و حمایت خود بدارد. دیگر معنی آن بود که بنده به عبادت و طاعت حق سبحانه و تعالی قیام نماید بر دوام و عبادت او بر توالی باشد که هیچ‌گونه به معصیت آمیخته نباشد و این هر دو صفت واجب بود تا ولی، ولی باشد و واجب باشد ولی را قیام نمودن به حقوق حق سبحانه و تعالی بر استقصا و استیفا و تمام و دوام نگاهداشت خدای او را در نیک و بد» (رساله قشیری: ۴۲۷).

ابونصر سراج خداوند را ولی و قادری معرفی میکند که توان انجام هر کاری را دارد. این صفت، قادر است در دل بندگان به ایجاد عشق و محبت کمک نماید: «خدای چنان نگاهت دارد که متقیان را نگاه میداشت و در دلت عشق پاک را اندازد و با یاء ارجمند خویش به خویشت دارد و همیشه روی به تو آرد و تو را همدم خود دارد، اوست ولی و قادر» (اللمع: ۳۰۱).

سمعانی «ولی» را در معانی مختلفی به کار میبرد. گاه از آن اراده قدرت برای وجود لایزال الهی میکند و گاه در معنای دوست و متولی به آن توجه مینماید و توفیق این دوستی را از جانب حق میداند که سبب ایجاد و بندگی میگردد: «قال الله تعالى الله ولي الذين آمنوا. بعضی گفته‌اند ولی از والی است. عرب گوید ولی فلان فهو والی. ولی بر سبیل مبالغت بود و ولی به معنای ناصر باشد و ولی به معنای متولی بود و ولی به معنای دوست بود. حقیقت می‌دان که بندگی به دوستی اوست نه دوستی او به بندگی تو» (روح‌الارواح: ۴۵۹).

صفات قادر، مقتدر و قدیر: این صفت هم در آیات متعددی از قرآن کریم ذکر شده است. در آیه ۱۷ از سوره مبارکه انعام آمده است: *وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بَضْرًا فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بَخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* یعنی «و اگر خدا تو را آسیب و گزندی رساند، کسی جز او برطرف‌کننده آن نیست و اگر تو را خیری رساند [حفظ و دوامش تنها به دست اوست] پس او بر هر کاری قادر و تواناست». در این آیه چنانکه از فحوا و نص صریح قرآن

برمی‌آید، توانایی و قدرت یا صفت مقتدر از جمله ویژگی‌های ذات اقدس الهی است. نیز در آیه ۱۷ از سوره مبارکه مائده آمده است: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» «یعنی مسلماً آنان که گفتند خدا همان مسیح فرزند مریم است یقیناً کافر شده‌اند. بگو اگر خدا بخوهد، مسیح و مادرش و تمام کسانی که در روی زمین هستند، هلاک کند، چه کسی می‌تواند در برابر اراده و قدرت او بایستد؟ مالکیت و فرمانروایی آسمانها و زمین و آنچه میان آن دو قرار دارد، تنها در سیطره خداست، هرچه را بخوهد، می‌آفریند و خدا بر هر کاری تواناست». قدیر از زمره صفات الهی است که معانی چون علم، قدرت و حیات از آن استنباط میشود. توانایی و ویژگی قدیر در معنای قدرت و از جمله مواردی است که مورد توجه سراج قرار گرفته است:

«خدا با یاد خود نگهبان تو از نفست باشد و با شکرگویی تو، تو را از خودت بازدارد و با روی آوردن به تو، تنهایت نگذارد و بهترین بخشنده‌ها را به تو بخشد و از زشتیها دورت سازد، اوست توانا و شایسته بر این کار» (اللمع: ۲۹۹). این قدرت چنان است که کسی را یارای کاستن یا مقابله با آن نیست. سراج در توصیف این صفت خداوند می‌گوید: «هیچ چیز تو را از چیز دیگر بازنمیدارد و هیچکس توان کاستن قدرت تو را ندارد، هیچ مکانی از تو خالی نیست و هیچ کار، تو را از کار دیگر بازنمیدارد، (همان: ۳۴۳). سمعانی از صفت قدیر خداوند در جریان خلقت و آفرینش یاد میکند و معتقد است آفرینش باز نمودی از صفت قدرت الهی است: «چون به قدرت حق نگری، همه معدومات رنگ وجود گیرد و چون به عزت حق نگری، همه موجودات رنگ عدم گیرد و تا گمان نبوی که هرچه بدانست، بگفت و هرچه توانست بکرد و هرچه دانست، بنمود. موجودات و مخلوقات نموداری است از قدرت او و وحیها و الهامها ذره‌ای است از علم او. چنانکه حکمی چند از علم خویش به شما فرستاد علم او بنویسد؛ کلوخی چند به هم باز نهاد؛ دست او به پایان نرسید» (روح‌الارواح: ۵۱۵).

هجویری نیز در اشاره به صفت قدیر، قدرت لایزال الهی را مورد توجه قرار میدهد: «وقتی خدا قادر مطلق است، پس هیچ فعلی از خدا برای انسان عجیب نیست» (کشف‌المحجوب: ۴۰۴).

رویگرد هجویری به مسئله قدرت حق، بیشتر متمایل به دیدگاههای کلامی اهل سنت و جماعت بویژه کلام اشعری است. چنانکه در این خصوص میتوان گفت از دیدگاه اشاعره، نظریه‌ای با نام «لاعین و لاغیر» وجود دارد. طبق این نظر، خداوند بر همه چیز برتری دارد و قدرت او را حدی نیست. هجویری با این دیدگاه مسئله عذاب و عقاب خداوند در حق بندگان را منسوب به صفت قدرت الهی میکند:

«معتزله برای خداوند قائل به صفات نیستند. در مقابل، اهل تشیع و اهل صفت به صفات اعتقاد دارند. از نظر اشاعره و ماتریدیه، خداوند دارای صفات است. صفات او قدیم است و در عین حال قائم به ذات اوست. با این همه برای اینکه قائل به "کثرت قدما" نشده باشند و از سوی دیگر مانند معتزله صفات خدا را نفی نکرده باشند، نظریه "لاعین و لاغیر" را مطرح کردند؛ یعنی این صفات نه عین ذات خداست و نه غیر آن» (ملل و نحل: ۱۲۳).

هجویری خود صفت را اینگونه مورد توجه قرار میدهد که: «[صفت عبارت است از] آنچه نعت نپذیرد از آنچه [یعنی: زیرا] به خود قائم نیست» (کشف‌المحجوب: ۵۶۴). از این رو ماهیت و موجودیت صفت متکی به چیز دیگری است که متکلمان آن را «ذات» میدانند. هجویری نیز صفات خدا را به ذات او منسوب میداند: «نه وی است، نه جز وی» (همان: ۲۲).

این همان نظریه لاعین و لاغیر است که اشاعره آن را مطرح نموده‌اند. تا اینجا مشخص شده در مبحث صفات، سمعانی، سراج و هجویری، خداوند را قائم و پاینده به خود و صفات او را قائم به ذات وی میدانند، صفاتی مانند علیم، قدیر، و رحیم؛ بنابراین از آنجا که به قول هجویری خداوند متعال: «موجود است اندر قوم ذات خود... و ذاتش موجب آفت نیست» (همانجا)، صفات او از جمله صفت قدیر و قدرت خداوند نیز قدیم است؛ چراکه صفات خدا قائم به ذات وی است، پس «[خداوند] همیشه با صفات خود قدیم است» (همان: ۴۰۹).

صفات قاهر و قهار: صفت قاهر در معنی توانا و غلبه‌کننده است. در آیه *لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ* (زُمر: ۴). آمده است که «اگر خدا میخواست فرزندی اختیار کند، همانا هر که را از مخلوقاتش خواستی برمیگزید [ولیکن این نقص است و او از هر گونه نقص] پاک و مبراست. او خدای قهار بیمانند است». در آیه *يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ* (غافر: ۱۶). «آن روزی که همه خلق پدیدار شوند و نیک و بدشان آشکار گردد که هیچ کرده آنها بر خدا پنهان نباشد. در آن روز، سلطنت عالم با کیست؟ با خدای یکتای قاهر منتقم است». سمعانی در شرح مفهوم صفت قهار خداوند معتقد است این صفت، با صفت «جبار» گره خورده است. در واقع قدرت الهی با جبر الهی در ارتباط است و هر چیزی را که بخواهد، اراده میکند و با قوه قهر خود محقق میسازد؛ در این معنی میگوید: «و معنای قهار، جبار است که آنچه مراد و مشیت اوست میداند به رضا و سخط کس ننگرد و او - جلّ جلاله - هر که را خواهد به هر چه خواهد قهر کند» (روح‌الارواح: ۹۴).

هجویری نیز چنین رویکردی به صفت قهار دارد. هجویری بر آن است که مؤمنان حقیقی خدا، قدرت و خواست حق را در انجام دادن عبادات خود دخیل میدانند نه قدرت خود را؛ زیرا خداوند مقرر کرده است که نیکیهای دوستانش پوشیده ماند. ایشان هم مجاهدت خود را از مشیت و قدرت حق میدانند نه از خود. در وهله اول چنین مینماید که هجویری در مورد قدرت بمانند جبریه میندیشد. لیکن چون قدرت با مسئله اختیار معنا دارد، وقتی به همراه دو موضوع اختیار و مسئولیت انسان در افکار هجویری مورد بررسی قرار گیرد، معلوم میگردد که وی تمایل دارد انسان را در افعالش صاحب استطاعت بداند» (گلرخ ماسوله، ۱۳۸۷: صص ۱۴۴ - ۱۴۵). هجویری میگوید: «خداوند تعالی به فضل خود این راه بر دوستان خود برست تا معاملتشان - اگرچه نیک بود - خلق نپذیرند. از آنچه به حقیقت ندیدند و مجاهدتشان - اگرچه بسیار بود - ایشان از حول و قوت خود ندیدند و مر خود را نپسندیدند تا از عجب محفوظ بودند» (کشف‌المحجوب: ۸۶).

توجه به قدرت خداوند در کنار قهر و جبر وی در اندیشه هجویری مشهود است: «چون دوستان نگاه کنند، عالمی بینند مقهور قهر وی و اسیر سلطان وی و وجود این در جنب قدرت فعل تلاشی و اندر دل وی ناچیز به چشم اشتیاق اندر آن نگرند. مقهور نبینند. مفعول نبینند، فاعل بینند، مخلوق نبینند، خالق بینند» (همان: ۱۱۱).

صفت توحید: توحید، اولین و اصلیتترین گام در اثبات ایمان به پروردگار است که در مقابل شرک قرار دارد. توحید عبارت است از اقرار و اعتراف به وحدانیت و عدم نیاز خداوند و اینکه ماهیت و موجودیت تمام مخلوقات، معلول قدرت و اراده پروردگار است و همه هستی بسوی او در نهایت باز خواهد گشت؛ در کشف‌المحجوب پیرامون توحید آمده است: «التوحید ان لا یخطر بقلبک مادونه» (همان: ۴۰۸).

علی بن عثمان هجویری در توضیح صفت توحید بیان میکند که بنده نباید به غیر حق بیندیشد؛ چراکه این امر نشانه اثبات ماسوی الحق و ماسوی الله است و آن هنگام که غیر ثابت شد، توحید آدمی ساقط و مخدوش میگردد (همانجا). این سخن هجویری بیان‌کننده این اندیشه صوفیانه است که در توحید، انسان همه مخلوقات و آفریده‌ها

را معلول اراده حق تعالی میدانند و اینکه غیر حق در قلب بنده خطور نکند، متضمن این نکته است که او در مرتبه توحید افعالی، تمام مخلوقات را معلول اراده حق تعالی میدانند. «اعراض از غیر حق» در مسئله توحید و اثبات آن بسیار حائز اهمیت است: «اندر اثبات توحید، رؤیت غیر، مشرک باشد چون اندر دل غیر نبود، صیانت کردن مر او را از غیر محال باشد» (همانجا).

هجویری بنا بر صفت دینی و عرفانی، مانع بزرگ بر سر راه توحید را شرک» میدانند و از قبل مطرح شدن این بحث، موضوع «تفرید» نیز مطرح می‌گردد. هجویری از قول حسین بن منصور حلاج نقل کرده است که «اول القدم فی التوحید فناء و التفرید» (همان: ۴۱۱).

تفسیر هجویری از مسئله تفرید آن است که «تفرید عبارت است از حکم کردن به جدا شدن انسان از آفات و صفات انسانی، اما توحید، حکم کردن است به وحدانیت چیزی. در تفرید [=فردانیت] اثبات غیر حق جایز است و همچنین صفت فردانیت، تنها شایسته غیر خداست. از سوی دیگر در وحدانیت، اثبات غیر خدا جایز نیست و این صفت تنها شایسته خداست؛ بنابراین تفرید عبارتی مشترک بین مخلوق و خالق است، اما توحید نفی‌کننده شرک است؛ زیرا اولین قدم در توحید نفی شریک است» (خاتمی و دیگران، ۱۳۹۵: ۹۶). قشیری درخصوص توحید می‌گوید: «درحقیقت توحید، حکم کردن بود بر یگانگی چیزی به صحت علم به یگانگی آن و چون حق - تعالی - یکی است، بی‌قسیم اندر ذات و صفات خود و بی‌بدیل اندر افعال خود و موحدان وی را بدین صفت دانند، دانش ایشان را به یگانگی توحید خوانند» (رساله قشیری: ۴۰۸).

هجویری این شیوه اثبات توحید را شیوه اهل تسنن دانسته است:

«اهل سنت بر یگانگی خداوند حکم کرده‌اند و مبنای حکم ایشان این است که آنها عالم را آفرینشی لطیف و فعلی بدیع و پر از عجایب و دقایق دیدند. چون نیک نظر کردند، دریافتند که وجود آن مخلوقات با اتکا به خودشان میسر نیست؛ زیرا در هر چیزی نشانه حدوث پیدااست. از این رو برای ایشان تردید نماند که فاعلی لازم است تا عالم را از عدم به وجود آورد و این فاعل همان صانع عالم است؛ بنابراین عالم از دو یا سه فاعل صانع بی‌نیاز است آنفی ثنویت و تثلیث] بلکه نیاز به یک صانع دارد که کامل و حی و علیم و قادر و مختار و از شریک بی‌نیاز است» (همان: ۴۱۰).

ابونصر سراج، توحید را چنین توصیف می‌کند: «توحید آن است که بدانی قدرت حق در همه چیز است بی‌آمیختگی و آفرینش او علت همه چیز است. علتی برای شیوه آفریدن او نیست و در همه آسمانها و زمین گرداننده‌ای جز او نیست و هرچه در پندارت آید، خداوند چیزی دیگر است و چیزهای دیگر» (اللمع: ۴۹). سراج نیز با توجه به ماهیت توحید، آن را صرفاً ویژه حق تعالی میدانند: «موحد، حقیقت وحدانیت را فقط ویژه او داند و کمال احدیت را نیز از او شناسد و بداند که فقط اوست یگانه» (همان: صص ۵۰ - ۵۱).

نتیجه‌گیری

قرآن بعنوان عالیترین مرجع و منبع انسان در زمینه‌های حیات زیستی و معنوی، در باب راههای رسیدن شناخت پروردگار، از انسان می‌خواهد از طریق اسماء و صفات او به شناخت وی نائل شود. صفات الله از یک جهت، واسطه‌هایی هستند که از طریق آنها میتوان به شناخت نسبی از پروردگار دست یافت. در عرفان، صفات الهی از جهت تأثیری که در سیر و سلوک مریدان دارند، حائز اهمیت است. قرن چهارم تا ششم هجری در پی‌ریزی آثار منثور عرفانی حائز اهمیت است و آثار مهمی چون اللمع فی التصوف، کشف‌المحجوب، و روح‌الارواح در فاصله سه قرن به نگارش

درآمده‌اند. از بررسی و تحلیل سه اثر کشف‌المحجوب، اللمع فی التصوف، و روح‌الارواح در باب صفات الهی و استفاده این سه نویسنده از این قبیل صفات خداوند و کاربرد آنها در تشریح و تبیین و تحلیل نظریات، آراء و عقاید عرفانی خود میتوان اینگونه درک و دریافت نمود که در قرن چهارم که عرفان بیشتر در رویکرد عابدانه و زاهدانه مورد توجه بود، عارف و نویسنده‌ای مانند هجویری با توجه به جنبه‌های زاهدانه و تأکید بر شریعت به بیان صفات الهی پرداخته‌اند. اللمع فی التصوف اثر ابونصر سراج از قدیمیترین کتب زبان فارسی با موضوع تصوف در قرن چهارم است که در آن برخی صفات الهی مورد توجه قرار گرفته است. ابونصر سراج در مقام مقایسه به میزان کمتری به صفات الهی توجه دارد، اما به مناسبت‌های گوناگون سعی دارد با تفکری عرفانی در باب هر صفت و وجوه مختلف مفاهیم آنها، نکاتی را ذکر کند. سراج، نکات عرفانی خویش را به شیوه‌ای مستقیم مورد توجه قرار داده است. میزان توجه و کاربرد صفات الهی در اللمع کمتر از دو اثر دیگر است. روح‌الارواح بعنوان یک اثر کاملاً مستقل عرفانی در باب اسماء و صفات الهی، سرشار از ظرائف و دقائق صوفیانه در توصیف صفات الهی است. سمعانی در قالب عارفی که به اندیشه‌های کلامی فقه شافعی نیز توجه دارد و اشارات عرفانی خویش را بر پایه تأکید بر عقل‌ستیزی خاصی که شیوه عرفانی عارفانی چون اوست، با بهره‌گیری از صفات الهی، اشارات و حقایق مورد نظر خویش را بیان کند. حاصل اندیشه سمعانی در خصوص صفات الهی آن است که خداوند قدرت مطلق است؛ صفاتی چون مالک، حی، خالق، احد و واحد. هجویری توجه ویژه‌ای به قدیم بودن صفات خداوند دارد و معتقد است صفات مانند ذات، قدیم هستند نه محدث. هجویری صاحب کشف‌المحجوب، این اثر را جهت آموزش مبانی تصوف و عرفان و اصلاح راه و روش اهل سلوک و پیرایش آن از اغراض و آلیشها به رشته تحریر درآورده است؛ اثری که شامل مسائل مهم عرفانی است و نویسنده آن در ضمن بیان آراء و عقاید خویش، به مطرح ساختن عقاید سایر عرفا پرداخته است. طبق نظر هجویری نمیتوان به خداوند صفتی را نسبت داد که در کتاب و سنت نباشد.

مشارکت نویسندگان

این مقاله از رساله دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی مصوب در دانشکده علوم پایه دانشگاه آزاد اسلامی واحد جیرفت استخراج شده است. آقای دکتر نعمت اصفهانی عمران راهنمایی این رساله را برعهده داشته و طراح اصلی این مطالعه بوده‌اند. آقای جمیل بهرام زئی بعنوان پژوهشگر این رساله در گردآوری داده‌ها و تنظیم متن نهایی نقش داشته‌اند. آقای دکتر اسماعیل اسلامی به عنوان مشاور نیز در تجزیه و تحلیل داده‌ها و راهنماییهای تخصصی این پژوهش نقش داشته‌اند. در نهایت تحلیل محتوای مقاله حاصل تلاش و مشارکت هر سه پژوهشگر بوده است.

تشکر و قدردانی

بدین وسیله از راهنماییهای ارزنده سردبیر محترم مجله بهار ادب و همکاران ایشان در نشریه، که در تصحیح و تکمیل مقاله بنده را یاری رساندند، کمال تشکر و قدردانی را دارم. همچنین از حمایت‌های خانواده عزیزم و همه کسانی که در راه کسب دانش راهنمایم بودند، بی‌نهایت سپاسگزارم.

تعارض منافع

نویسندگان این مقاله گواهی مینمایند که این اثر در هیچ نشریه داخلی و خارجی به چاپ نرسیده و حاصل فعالیتهای پژوهشی تمامی نویسندگان است، و ایشان نسبت به انتشار آن آگاهی و رضایت دارند. این تحقیق طبق

کلیه قوانین و مقررات اخلاقی اجرا شده و هیچ تخلف و تقلبی صورت نگرفته است. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است، و ایشان مسئولیت کلیه موارد ذکر شده را بر عهده میگیرند.

REFERENCES

- Holy Quran. Translation by Elahi Qomshe'i.
- Nahj al-Balaghe. by the efforts of Mohammad Dashti.
- Amoli. Seyyed Haidar. (1989). Jame al-Asrar and the Manba al-asrar. Tehran: Scientific and Cultural, pp.123-133.
- Golrokh Masuleh. Ismail. (2008). Theological views of Hojwiri in Kashf al-Mahjub. Master's thesis. Shahid Beheshti University.
- Hojwiri Abul Hasan Ali ibn Osman. (2013). Kashf al-Mahjoob, Correction: Mahmoud Abedi. Tehran: Soroush.
- Ibn Arabi. Muhye al-din Mohammad. (2007). Fous al-Hekam. Translation: Mohammad Ali Movahhed. Third edition. Tehran: Karnameh, pp.148-149.
- Ibn Manzoor. Muhammad ibn Mokarram. (1414 AH). Lisan al-arab vol. 9, Third edition. Beirut: Dar al-Sadr, p.356.
- Jami. Abdul Rahman. (1991). Shahr al-Fous. With introduction: Jalaluddin Ashtiani. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, p.115.
- Kamali. Mohammad Mehdi. (2011). "Comparing and examining the views of transcendental wisdom and theoretical mysticism in the quality of the relationship between essence and divine attributes". *Intellectual knowledge*. 7 (3), pp. 111-136.
- Katibe. Katayoun et al. (2018). "Investigating the evolution of Jalali names in mystical texts of the 4th and ۶th centuries", *Literary Research Quarterly*. 16(63), pp.135-167.
- Khatami. Ahmad and others. (2015). "Hojwiri's epistemological views in Kashf al-Mahjub about monotheism and divine vision". *Persian language and literature biannual*. 24 (81), pp.92-118.
- Lahiji. Abdul Razzaq. (2006). Mafatih al-Ijaz fi Sharh Golshan Raz, second edition, Tehran: Zavvar, pp.129-130
- Mohaqeq. Mohammad Bagher. (1973). Divine Names and Attributes in the Qur'an. Tehran: Islamic Publications, p.32.
- Najmuddin Razi. Abu Bakr Abdullah ibn Muhammad. (1984). Mersad al-Ebad, to the attention of: Mohammad Amin Riahi. fourth edition. Tehran: Elmi & Farhagni.
- Qaysari. Dawood. (1996). Description of Fossos al-Hekam. Researcher: Seyed Jalal Ashtiani. Tehran: Scientific and Cultural.
- Qoonavi. Sadr al-Din. (1983). Resaleh al-Fous, researcher: Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Tehran: University Publishing Center, p.55.

- Qosheyri. Abulqasem Abdul Karim ibn Hawazen. (2006). Ghusheyriyeh treatise. Due to the efforts of Bade al- Zaman Forozanfar. Third edition. Tehran: Scientific and Cultural, p.427.
- Rahimian. Saeid. (2004). Basics of Irfan Nazari, Tehran: Samt, p.3.
- Sam'ani. Shahabuddin Ahmad (2012). Ruh al-arvah, fourth edition. Tehran: Scientific and Cultural, p.594, 597.
- Serraj. Abu Nasr. (2003). Al-Loma'. Tehran: Scientific and Cultural.
- Shahrestani. Muhammad ibn Abdul Karim. (2004). Takhliis Al-Melal (Translation of Melal and Nehal). With introduction and proofreading: Mohammad Reza Jalali Naeini. 2 volumes. Sixth edition. Tehran: Iqbal, p. ۱۲۳
- Tabatabai. Mohammad Hossein. (2010). The end of wisdom. Researched and corrected by: Ali Abbasi Sabzevari. Qom: Islamic Publications Office, p.1110.
- Tabatabai. Seyyed Mohammad Hossein. (1394 AH). Al-Mizan fi al-Tafsir al-Qur'an. The eighth and ninth volumes. Qom: Ismailian Press Institute. pp.358-434.

فهرست منابع فارسی

- قرآن کریم. ترجمه الهی قمشه‌ای.
نهج‌البلاغه. به کوشش محمد دشتی.
آملی. سید حیدر (۱۳۶۸). جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار. تهران: علمی و فرهنگی، صص ۱۳۲ - ۱۳۳.
ابن عربی. محی‌الدین محمد (۱۳۸۶). فصوص‌الحکم. ترجمه محمدعلی مؤحد. چاپ سوم. تهران: کارنامه، صص ۱۴۸ - ۱۴۹.
ابن منظور. محمدبن مکرم (۱۴۱۴ ق). لسان‌العرب. ج ۹. چاپ سوم. بیروت: دارالصادر، ص ۳۵۶.
جامی. عبدالرحمن (۱۳۷۰). نقد‌النصوص فی شرح‌الفصوص. با مقدمه جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۱۱۵.
خاتمی. احمد و دیگران (۱۳۹۵). «دیدگاه‌های معرفت‌شناختی همجویری در کشف‌المحجوب درباره توحید و رؤیت الهی». دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی. (۸۱) ۲۴. صص ۹۲ - ۱۱۸.
رحیمیان. سعید (۱۳۸۳). مبانی عرفان نظری، تهران: سمت، ص ۳.
سراج. ابونصر (۱۳۸۲). اللمع فی التصوف. تهران: علمی و فرهنگی.
سمعانی. احمدبن منصور (۱۳۹۱). روح‌الارواح فی شرح‌اسماء‌الملک‌الفتاح. به کوشش نجیب‌مایل هروی. چاپ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
شهرستانی. محمدبن عبدالکریم (۱۳۸۳). توضیح‌الملل (ترجمه ملل و نخل). با مقدمه و تصحیح محمدرضا جلالی نائینی. دو جلد. چاپ ششم. تهران: اقبال، ص ۱۲۳.
طباطبایی. سید محمدحسین (۱۳۹۴ ق). المیزان فی التفسیر القرآن. جلد هشتم و نهم. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان. ص ۳۵۸ - ۴۳۴.
طباطبایی. سید محمدحسین (۱۳۸۹). نه‌ایه‌الحکمه. تحقیق و تصحیح علی عباسی سبزواری. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ص ۱۱۰.

- قشیری. ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۵). رساله قشیریه. به کوشش بدیع الزمان فروزانفر. چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگی، ص ۴۲۷.
- قونوی. صدرالدین (۱۳۶۲)، رساله الفصوص، محقق: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۵۵.
- قیصری. داوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. محقق: سید جلال آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی. ۱۳ - ۲۴ - ۲۲. کتبه. کتابیون و همکاران (۱۳۹۸). «بررسی سیر تحول اسماء جلالی در متون عرفانی قرون چهارم و ششم» فصلنامه پژوهش‌های ادبی. (۶۳) ۱۶، صص ۱۳۵ - ۱۶۷.
- کمالی. محمدمهدی (۱۳۹۱). «مقایسه و بررسی دیدگاه حکمت متعالیه و عرفان نظری در کیفیت رابطه ذات و صفات الهی». معارف عقلی. (۳) ۷، صص ۱۱۱ - ۱۳۶.
- گلرخ ماسوله. اسماعیل (۱۳۸۷). دیدگاه‌های کلامی هجویری در کشف‌المحجوب. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه شهید بهشتی.
- لاهیجی. عبدالرزاق (۱۳۸۵). مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، چاپ دوم، تهران: زوار، صص ۱۲۹ - ۱۳۰.
- محقق. محمدباقر (۱۳۷۲). اسماء و صفات الهی در قرآن. تهران: اسلامی، ص ۳۲.
- نجم‌الدین رازی. ابوبکر عبدالله بن محمد (۱۳۶۳). مرصادالعباد. به اهتمام محمد امین ریاحی. چاپ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
- هجویری. ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۹۲). کشف‌المحجوب. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش.

معرفی نویسندگان

جمیل بهرام‌زئی: دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم پایه، واحد جیرفت، دانشگاه آزاد اسلامی، جیرفت، ایران.
(Email: j.baloch2010@yahoo.com)

نعمت اصفهانی عمران: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم پایه، واحد جیرفت، دانشگاه آزاد اسلامی، جیرفت، ایران.
(Email: Dr.esfahaniomran2018@gmail.com : نویسنده مسئول)

اسماعیل اسلامی: استادیار گروه زبان و ادبیات عرب، دانشکده علوم پایه، واحد جیرفت، دانشگاه آزاد اسلامی، جیرفت، ایران.
(Email: Es596262@gmail.com)

COPYRIGHTS

©2021 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited.

Introducing the authors

Jamil Bahramzaei: Ph.D. student, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Basic Sciences, Jiroft Branch, Islamic Azad University, Jiroft, Iran.
(Email: j.baloch2010@yahoo.com)

Nemat Esfahani Omran: Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Basic Sciences, Jiroft Branch, Islamic Azad University, Jiroft, Iran.
(Email: Dr.esfahaniomran2018@gmail.com : Responsible author)

Esmail Eslami: Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Basic Sciences, Jiroft Branch, Islamic Azad University, Jiroft, Iran.
(Email: Es596262@gmail.com)