

# اسم الاهی در عرفان اسلامی

سعید رحیمیان

**چکیده:** اسمای الاهی در عرفان اسلامی از اهمیت بالایی برخوردار است، در این مقاله به بحث از اسماء از جهت وجودشناختی، معناشناختی و معرفتشناختی پرداخته شده و با بیان و توضیح روابط موجود بین اسماء به تقسیم‌بندی اسمای الاهی در عرفان اسلامی، همانند تقسیم اسماء به تنزیهی و تشبیهی مستأثر و غیرمستأثر، جلال و جمال و اسم ذات، صفات و افعال و... اشاره شده است. در پایان نیز به اجمال به بحث از توقیفی بودن اسمای الاهی و رابطه انسان با اسمای الاهی پرداخته شده است.

**کلید واژه‌ها:** عرفان اسلامی، عرفان نظری، اسمای الاهی، اسم اعظم، اسمای جمال و جلال.

## مقدمه

در عرفان نظری مقام ذات غیر قابل شناخت و فراتر از اندیشه و شهود است و نسبتی با ماسوی ندارد و آنچه عارفان به شناخت آن دست می‌یابند، تعینات ذات مطلق است که در وهله نخست در مرتبه (حضرت) واحدیت در قالب اسمای الاهی جلوه‌گر شده است. اسمای الاهی در قوس

نزول مایه تجلیاتی است که به ظهور مظاهر و پدیده‌ها انجامیده و در قوس صعود نیز منشاء اشراقات و تجلیاتی است که بر قلب عارف جلوه گر شده و او را با حق آشنا می‌سازند. بدین لحاظ اسمای الاهی در عرفان هم از جهت وجودشناسی، خداشناسی و جهان‌شناسی و هم از جهت شناخت‌شناسی و سلوک، اهمیت اساسی دارد. می‌توان گفت: محور عرفان نظری بر علم الاسما و نظریه اسما استوار است. نقش دو گانه اسماء در ناحیه وجود، آشکار سازی مظاهر در قوس نزول است و اكمال مظاهر در جهت رجوع به اصل در قوس صعود و در ناحیه شناخت، امکان ارتباط شناختاری انسان با خداوند، از طریق علم حضوری و تجلیات اسمایی.

### اسمای الاهی از جنبه وجودشناختی

اسم در اصطلاح عرفان به ذات متعین حق اطلاق می‌شود. و در نزد عارفان نیز (نظیر متکلمان) اسم حق در صورتی معنا و تحقق می‌یابد که ذات حق، به صفتی از صفات متصف شود. عارفان از صفات با تعبیری از جمله احکام ذات حق، نسب جهات، اضافات، معانی، اعتبارات، تعینات و تجلیات ذات تعبیر می‌کند. به تعبیر قیصری، ذات حق با اتصاف به صفتی از صفاتش و به اعتبار تجلی ای از تجلیاتش و یا نسبتی از نسبت‌های مربوط به او «اسم» نامیده می‌شود و اسمای ملفوظ (لفظ اسماء) در واقع اسماء اسماء حق‌اند؛<sup>۱</sup> یعنی علامت وضعی و قراردادی از علامت‌های تکوینی ذات.

حاصل آن‌که ذات ناشناختنی حق (وجود مطلق و لا بشرط) هر گاه از حیث یکی از تعینات کمالی یا از حیث نحوه ارتباط با افعال و عالم خلق لحاظ گردد، موصوف به اسما می‌شود و براساس این تعین، ظهور یافته و شناختنی می‌شود.

بر این اساس در نگرش عرفانی، اسماء در رتبه متأخر از ذات واقع‌اند و - به تعبیر ابن عربی - ذات حق همان‌طور که از عالم و مظاهر خویش بی‌نیاز است،<sup>۲</sup> از اسمای خود نیز بی‌نیاز است. چرا که اسماء ارتباطات حق‌اند با عالم و این ارتباط برای مخلوقات و به‌خاطر آنهاست. از این‌رو، آنچه به اسماء نیازمند است حق نیست بلکه عالم است.

مقام ذات (وجود لا بشرط) و نیز تعین احدی ذات؛ یعنی مرتبه احدیت (وجود بشرط لا) که هیچ‌یک از اسماء و صفات ظهور ندارند، مقدم‌اند بر تعینات اسمایی که در مرحله واحدیت و به واسطه تجلی نخستین یا فیض اقدس (آشکاری ذات برای ذات) حاصل می‌شوند.

در واحدیت همه اسماء مندرج و با وجود بسیط متحدند و هیچ کثرتی در این مقام حاصل نشده و هنوز مظهری به ظهور نرسیده است. این مقام را که ابن عربی «الوہیت» می نامد، خاستگاه پیدایش و ظهور کثرات عینی و مظاهر خارجی دانسته اند. به تعبیر خود او: «المتوجّه علی ایجاد ما سوی اللّٰه - تعالی - هو الالوہة باحکامها و نسبها و اضافاتها و ہی التي استدعت الآثار»<sup>۳</sup>؛ آنچه به ایجاد ما سوی متوجه است مقام الوہت است، با تمام احکام و اضافه هایش؛ چرا که همین مرتبه است که استدعا و اقتضای بروز آثار می نماید. عرفا (اهل عرفان) مقام نخست و یا احدیت را منشاء یا مرتبط با شیئی از مظاهر و تجلیات و تعینات نمی دانند؛ ابن عربی در این باب معتقد است که مرتبه اسماء هم مرتبه با مرتبه ظهور نسبت ها و ارتباطهاست و نسبت ها در مرحله احدیت تحقق ندارند.<sup>۴</sup> او می گوید: «التجلی فی الاحدیة لا یصح لانّ التجلی یطلب الاثنین و لابد من التجلی فلا بد من الاثنین»<sup>۵</sup>؛ تجلی در احدیت صحیح نیست؛ چرا که تجلی اقتضای دو طرف را دارد و آن جا که تجلی است، حتماً باید طرفین حاضر باشند.

### عینیت یا زیادت اسما و صفات

از دید عارفان، اسمای الاهی نه معانی زائد بر ذات اند و نه احوال و نه آن که ذات نیابت از صفات را به عهده داشته باشد، بلکه در همه مراتب - چه واحدیت و چه پس از آن - توحید صفاتی حکم فرماست، یعنی وحدت و عینیت ذات با صفات و عینیت صفات با یک دیگر. توضیح آن که ابن عربی و تابعان او صفات را از جهتی عین ذات دانسته اند و از جهتی غیر آن؛ صفات او معانی و اعتبارات و نسب و اضافات است، پس به این جهت عین ذات است؛ چرا که جز ذات موجودی نیست و از آن جهت غیر ذات است که مفهومشان با ذات مختلف است، یعنی صفات مفهوماً با یک دیگر و با ذات مختلف اند، اما مصداقاً و به حسب حقیقت و هستی عین ذات اند.

ابن عربی در رساله کشف المعنی عن سر اسماء الحسنی، می گوید: کلام او علم اوست و علم او عین ذاتش، از این رو، هم اوست که به لحاظ ذات به اسماء نامیده می شود.<sup>۶</sup> در فتوحات مکیه، نیز می گوید: «علم و حیات و قدرت و دیگر صفات حق، نسب و اضافات است نه اعیانی زائد بر ذات؛ چرا که اگر صفات اعیانی زائد بر ذات باشد، لازم می آید که ذات ناقص باشد و چیزی که با امری زائد کمال می یابد، به ذات خود ناقص است»<sup>۷</sup>.

قیصری در مقدمه خویش بر شرح فصوص الحکم، جنبه وجودشناختی مبحث عینیت صفات با ذات را بدین صورت تقریر کرده است که این بحث در دو مرتبه قابل طرح است: در مرحله واحدیت: که در آن دو وحدت مطرح است: الف) عینیت صفات با ذات، ب) عینیت صفات با یک دیگر. وی پس از آن که تکثر اسماء را به سبب تکثر صفات و کثرت صفات را به اعتبار مراتب عینی صفات «مفاتیح غیب» می‌داند، می‌افزاید: صفات و مفاتیح غیبی، در غیب وجود حق به نحو معانی معقول‌اند نه موجودات عینی و اساساً تحت عنوان موجود وارد نمی‌شوند.<sup>۸</sup> البته، او در مرحله فعل نیز اتحاد صفت با ذات را صحیح می‌داند.

استدلال ابن عربی بر نفی صفات زائد بر ذات آن است که: از آن جا که حق به واسطه صفات است که الله است (اشاره به مقام الوهیت)، حال اگر صفات حق زائد بر ذات باشند لازم می‌آید که الوهیت معلول صفات باشد و در این صورت اگر صفات عین الله باشند، لازم می‌آید که شیء علت خود باشد. و اگر غیر او باشند، لازم می‌آید که الله معلول علتی باشد که عین او نیست و این محال است چرا که علت در رتبه بر معلول مقدم است.<sup>۹</sup>

### اتحاد اسم و مسمی یا تغایر آندو

از آن جا که اسماء ساختار دو گانه دارند، می‌توان اسم را هم عین ذات (مسمی) دانست و هم غیر آن. به تعبیر ابن عربی، اسمای الاهی با مسمی واحدند، زیرا همه اسماء به لحاظ اشاره به حق چیزی جز مسمی (ذات) نیستند، پس ذات‌اند از منظر روابط متفاوتی که تجلی محصول آن است (حقائق النسب) از جانب دیگر اسماء با مسمی متفاوت‌اند اگر به طور مستقل و جدا از ذات مدلوشان لحاظ شوند.<sup>۱۰</sup>

ابن عربی در مواضع متعددی از آثارش با استناد به قاعده «العین واحده و الحکم مختلف» که بر امکان وحدت ذات موصوف و ظهور احکام متکثر و مختلف از او به عنوان اوصاف دلالت دارد حق تعالی و اسمای او را از بارزترین مصادیق این قاعده یافته و در فتوحات مکیه، بدین مطلب چنین اشاره می‌کند:

فالله و الرب و الرحمان و الملك      فالعین واحده و الحکم مختلف  
حقائق کلماتی الذات تشارک      لذا به الجسم و الروح و الفلک<sup>۱۱</sup>

وی در جایی می‌گوید: عقیده من این است که گرچه اسماء متعدد می‌نماید اما مسمی واحد است.

ولی در مفهوم واحد نیست و گرنه تعدد اسمای الاهی عبث خواهد بود. بنابراین، معقولیت اسماء فرع بر اعتبار نسبت است و در نتیجه، مفاهیم اسماء عین هم نیستند.<sup>۱۲</sup> او در فص اسماعیلی فصوص الحکم چنین آورده: «اعلم ان مسمى الله احدی بالذات کل بالمعنی»، مسمای الاهی از حیث ذات، احدی، بسیط و غیر متکثر است؛ اما از حیث الوهیت (مقام احدیت) دارای نسبت های کثیر نامتناهی چنانچه واحد (یک) نسبت به اعداد و نصف یا ثلث یا... بودن نسبت های نامحدودی پیدا می کند، پس هم واحد است و هم کل.<sup>۱۳</sup> وی در یک جمع بندی نسبت به اقوال مختلف در باب عینیت یا غیریت اسم با مسمی می گوید:

آنها که به غیریت اسم و مسمی قائل شده اند، در واقع نظر به الفاظ و مفاهیم اسماء (اسماء اسماء) کرده اند، آنان که به عینیت اسم و مسمی گرویده اند به اسماء قدیم که عین وحدانیت من جمیع الوجوه است، نظر داشته اند.<sup>۱۴</sup> ابن عربی نه تنها ذات را مسمی به جمیع اسماء و - از حیث وجود - عین آنها می داند؛ بلکه هر اسمی را نیز موسوم به جمیع اسماء و مصداقاً عین دیگر اسما می داند، یعنی هر اسمی نیز (بمانند ذات) از وجهی عین و از وجهی غیر دیگر اسماست و جامع جمیع حقایق دیگر اسماء.<sup>۱۵</sup> از این لحاظ، قاعده کلی که عارف اندلسی، ابن قسی (متوفی ۵۴۶ ه.ق.) بیان داشته: «کل اسم الاهی یتسمی بجمیع الاسماء» معنا می یابد؛ یعنی هر اسم الاهی از حیث دلالتش بر ذات و عینیت اش با آن به همه اسماء دیگر موسوم و متصف است. آنها را داراست؛ چرا که هر اسم از حیث ذات همان مسماست و تنها از حیث معنایی که به خصوص برای آن در نظر گرفته شده جدای از آن است.<sup>۱۶</sup>

### اسمای الاهی و جهان

عالم، مجموعه ای از اسمای الاهی تحقق یافته به صورت عینی است و از این جهت هر موجودی بر ذات حق دلالت دارد. اسمای الاهی هم جنبه فاعلی پیدایش و ظهور عالم کثرات را تأمین می کنند و هم جنبه قابلی و استعدادی مظاهر را. از آنجا که ذات حق جز با وساطت اسماء ظهور نمی یابد، اسماء را مفاتیح غیب (کلیدها یا مخازن غیبی عالم در قوس نزول) گفته اند؛ همان طور که ابواب یا راه های وصول به قرب الاهی در قوس صعودند.

بر اساس همان ساختار دو گانه اسمای الاهی در حرکت دور شدن از مرکز به سمت تنوع و تکثر می روند (به ظهور رساندن مظاهر در عالم کثرت) و در حرکت رجوع به سمت مرکز به سوی ذات واحد ارجاع دارند.

نیاز و افتقار خلق به حق نیز از طریق اسماء در مرتبه اسماست؛ یعنی حق در مرتبه اسماء سبب تحقق عالم است نه در مرتبه ذات (که در آن مرتبه غنی عن العالمین و بی ارتباط با هر چیز است) به تعبیر ابن عربی «برای هر حقیقتی از حقایق وجودی، اسمی از اسماء وجود دارد که مخصوص به آن است و آن اسم ربّ آن حقیقت است و آن حقیقت عاریه آن اسم تحت تکلیف و تربیت آن. به علاوه ممکن است در شیء واحد، وجوه و حقایق متعددی باشد که هر وجهی، اسمی از اسمای الاهی را طلب نماید. چنان که حتی در جوهر فرد، حقایق متعددی محقق است که هر یک طالب اسمی است؛ بدین صورت که حقیقت ایجادش طلب اسم «القادر» است و احکامش طالب «العالم» و خاص بودنش طالب «المزید» و ظهورش طالب اسم «البصیر». این وجوه حقایق ثانویه است که اطلاع بر آنها دشوار است و تحصیل آنها از راه کشف دشوارتر.<sup>۱۷</sup>

### روابط بین اسماء

میان اسماء روابط گوناگونی برقرار است. از آن جا که برخی مظاهر مظهر چند اسم الاهی اند، عارفان عمدتاً، ارتباط اسماء با یکدیگر و نیز تأثیر چند اسم در تجلی آنها بر ممکنات را به چند قسم تقسیم کرده اند. از آن جمله است:

۱. تعاون اسماء: وقتی اسمی به تنهایی منشاء بروز مظهر و خاصیتی که درخور غایت آن است نمی شود، با مدد و دخالت برخی اسمای دیگر، این امر انجام می شود؛ چنان که اسم رازق، مظهریت خود را با تعاون اسم العلیم، المدبّر و المحصی و... انجام می دهد. اسماء کمکی را اعوان و سدنّه آن اسم می خوانند.

۲. تناکح (ازدواج) اسماء: نوع ترکیب در میان اسماء الاهی که به تاثیر و تأثر اسما از یکدیگر و پیدایش مظهری که صورت وحدانی جامع آنهاست، می انجامد؛ به نحوی که مظهر تحقق یافته واجد خاصیتی سوای خاصیت مظهر هر یک از دو اسم گردد؛ چنان که ویژگی موجودی که مظهر دو اسم القادر و القاهر باشد با خاصیت موجود مظهر القادر و الرحیم متفاوتست.<sup>۱۸</sup>

۳. تقابل اسماء: عارفان اختلافات، تراحم‌ها و برخوردهای تکوینی یا تشریحی بین پدیده‌ها را به مدد نزاع یا تقابل یا تخصیص اسماء تبیین می‌کنند. البته، این تخصیص را تخصیص ممدوح می‌دانند که همه در جهت برقراری نظام احسن است. این اختلاف، حاصل اقتضای گوناگون اسمای الاهی در مظهر طلبی است؛ چنان‌که مقتضای دو اسم محیی و ممیت یا هادی و مضلّ و... متفاوت است.

۴. تفاضل اسماء: برخی از اسمای الاهی همانند اسم جواد عظیم‌اند و برخی نیز اسم اعظم (مانند الله). برخی از حیث شمول بر مظاهر، محیط‌اند (همانند اسم علیم) و برخی محاط (به مانند اسم محیی)، برخی از اسماء متبوع‌اند (مثل قادر) و برخی تابع (همانند رازق). از این رو، بین مظاهر این اسما نیز همین نسبت‌ها محقق می‌شود، و اختلاف درجات اسماء به تفاوت در درجات مظاهر می‌انجامد و در نهایت آنچه مظهر اسم جامع یا اسم اعظم است، مظهر اعظم الاهی نیز هست که قطب، محدود و معدوم عالم به حساب آمده و «انسان کامل» نامیده می‌شود. این نظام اسمایی که در ضمن آن هر اسم والاتر همه اسماء مادون و پایین‌تر را در بر می‌گیرد، به نظام عالم مظاهر نیز سرایت می‌یابد و هر مظهر اعظمی در برگیرنده دیگر مظاهر است و از آن‌جا که اسمای الاهی اسمای حسنی هستند، نظام عالم مظاهر نیز نظام احسن است که ظلّ و سایه عالم اسماست. افزون بر این، همان‌طور که ظهور اسماء در مرحله واحدیت حق، نتیجه و ثمره محبت ذات و محبت اسمایی بوده است ظهور مظاهر عالم نیز به واسطه محبت اسمایی و محبت افعالی برای ظهور اسما است، این مظهر طلبی در مراتب مختلف را «حرکت جَبّی» نامیده‌اند.

### اسمای جزئی

عارفان مظاهر، آثار و افعال خداوند را نیز به اعتبار دلالت بر مسمی و علامت و حکایت‌گر از کمالات ذات بودن، اسم دانسته‌اند<sup>۱۹</sup> که برای تمایز آنها از اسمای برخاسته از صفات، آنها را «اسمای جزئی» می‌نامند که برخلاف اسمای کلی - که محدود‌اند - نامتناهی هستند؛ چرا که تجلیات الاهی و روابطی که حق تعالی می‌تواند با عالم داشته باشد، نامحدود است. ابن عربی در فص شیشی فصوص الحکم می‌گوید: «اسمای خداوند نامتناهی است. اسمای او به آثار و افعالی که از او صادر می‌شود، شناخته می‌شود و آن آثار و افعال نیز نامتناهی است، هر چند که اسماء به

اصول متناهی، یعنی امهات اسماء باز می‌گردد.<sup>۲۰</sup>

در فتوحات مکیه نیز ضمن تقسیم اسماء به اسماء حسنی (جزئی) و اسماء احصاء (کلی) از اشرف علوم اهل الله را این دانسته که اسماء الاهی مانند ممکنات، نامتناهی است و هر ممکنی که به وصف خاصی موصوف است، اسمی از اسمای الاهی مخصوص است که با آن از دیگر ممکنات تمایز می‌یابد.<sup>۲۱</sup>

به عنوان جمع بندی بحث اسماء الاهی و جهان می‌توان گفت. اساساً دید عارف نسبت به عالم نگاهی است از بالا. یعنی با وساطت اسمای الاهی و این نظرگاه، یعنی دید الاهی، متفرع بر وصول به مقام قرب نوافل است که براساس تجربیات عارفان و نیز مفاد حدیث قدسی، چشم و گوش و قوای ادراکی و تحریکی عارف، الاهی و حقانی می‌شود؛ از این رو دریافت عارف از عالم و تقسیم بندی‌ها و مقولات ذهنی و تقطیعات ذهن او از یافته‌هایش نیز تغییر می‌یابد. به عبارت دیگر، نگرش و نگاه براساس علم الاسماء و شهود ظهور و سریان اسماء حق در عالم، باعث می‌شود که تقسیم بندی‌های عرفی یا رسمی یا فلسفی و کلامی و... در دید عارف رنگ بازد، و از آن جمله است تقسیم بندی عالم ممکنات به جوهر و عرض<sup>۲۲</sup> یا متحرک و ثابت<sup>۲۳</sup> و نیز تقسیم عالم به جاندار و بی‌جان یا گویا و غیر گویا،<sup>۲۴</sup> ظلمانی و نورانی<sup>۲۵</sup> یا خیر و شر<sup>۲۶</sup> و مانند آن.

### تقسیم بندی اسمای الاهی در عرفان

بنابر آنچه گفته شد دریافتیم که اسم، ذات حق است همراه با صفتی و تعینی خاص. بنابراین، اسماء جز به تبع صفات و یا ظهور و تجلی آنها یا لوازم و توابع این تجلیات تقسیم نمی‌شوند. عارفان، اسماء الاهی را از جهاتی تقسیم بندی کرده‌اند که گاه با تقسیم فیلسوفان و عالمان علم کلام مشترک است؛ نظیر تقسیم صفات به صفات ثبوتی و سلبی<sup>۲۷</sup> و تقسیم صفات ثبوتی به حقیقی، اضافی و حقیقی همراه با اضافه<sup>۲۸</sup> اما در بعضی موارد به طور ویژه و به حسب درجات و تفاضل اسما یا به لحاظ نحوه بروز کمالات یا مظاهر آنها و یا نحوه علم به آنها و لوازم و تجلیاتشان به تقسیماتی دست یازیده‌اند که در این جا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:



## ۱. اسمای تنزیه‌ی و تشبیهی

ابن عربی در مقدمه کتاب کشف المعنی عن سرّ اسماء الله الحسنى، اسمای الاهی را به دو صنف تقسیم می‌کند: الف) عَلَم (اسم خاص) مانند الله (در زبان عربی) و ب) صفت (نعت) مانند رحمان و کریم، و قسم دوم را نیز به دو صنف تقسیم می‌کند:

۱. قسمی که بر صفات تنزیه دلالت می‌کند (مختص به خداوند و تعالی او) مانند فرد و واحد؛
۲. قسمی که از صفات افعال حکایت می‌کند، همانند خالق و رازق.

## ۲. اسم اعظم - ارکان امهات اسماء

به جهت تفاضل و درجات اسماء، یک اسم اعظم نامیده شده و دو گروه از اسماء نیز به عنوان ریشه و اصل و مرجع و محیط نسبت به دیگر اسماء به شمار می‌آیند که به ترتیب به توضیح آنها می‌پردازیم:

الف) اسم اعظم؛ اغلب عارفان اسم اعظم را اسم الله (حقیقت اسم الله نه جنبه لفظ و اسم الاسم آن) دانسته‌اند. چرا که الله نمایان‌گر مرتبه واحدیت و جامع همه اسماست. الله را اسم ذات مسمی به همه اسماء و صفات دانسته‌اند<sup>۲۹</sup> (اسم جامع). خواصی که بر اسم اعظم مترتب دانسته‌اند مربوط به شخصی است که (در عرفان علمی و قوس صعود) مظهریت این اسم را داراست و در این اسم فانی گشته است، ابن عربی دو اسم الله و رحمان را جامع‌ترین اسماء در سلسله مراتب شمولی نام‌های الاهی دانسته است.<sup>۳۰</sup>

ب) ارکان اربعه: اسمای چهارگانه را که تحت پوشش اسم جامع الله و الرحمان واقع‌اند و همه مظاهر و اشیاء را در بردارند، عبارتند از: الاول، الاخر، الظاهر و الباطن.<sup>۳۱</sup> کاشانی این اسماء را سمیع، بصیر، قادر و قائل دانسته است.<sup>۳۲</sup>

ج) امهات سبع: عارفان هفت اسم را تحت عنوان «اصول الاسماء الالهیه و ائمه سبعه»، محیط و مقدم بر دیگر اسماء دانسته‌اند. کاشانی در اصطلاحات الصوفیه، ائمه و اصول اسماء را عبارت می‌داند از حی، عالم، مرید، قادر، سمیع، بصیر و متکلم<sup>۳۳</sup>، اما در لطائف الاعلام<sup>۳۴</sup> به تبع ابن عربی در انشاء الله واثر<sup>۳۵</sup> اصول اساسی اسماء (امهات) را حی، عالم، مرید، قائل، قادر، جواد و مقسط دانسته و در جایی دیگر اساس ذات را باطن اسماء، متکلم، سمیع، بصیر و قادر به حساب آورده که آنها را به نام «مفاتیح غیب» می‌خواند.<sup>۳۶</sup> او می‌گوید: «اصل همه اسماء

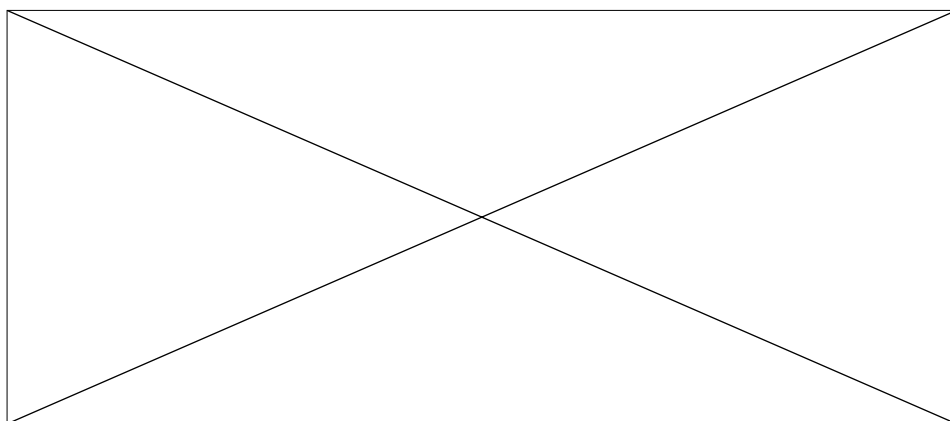
باطن وحدت الاهی است و اصل اولیه آنها تجلی اول است که عبارتست از ظهور ذات برای ذات.<sup>۳۷</sup> برخی نیز اسم «حی» را ام‌الائمة و امام‌ائمه صفات دانسته و همه را تحت پوشش آن دانسته‌اند.

### ۳. اسم مستأثر و غیر مستأثر

تقسیم‌بندی دیگری که ابن عربی در آثار خود از جمله در کشف‌المعنی عن سر‌اسماء‌الله الحسنی، آورده چنین است که: از اسماء‌الاهی برخی (یکی) مستأثر است؛ یعنی تنها مختص به علم حق است و خلق را بدان راهی نیست. و قسم دیگر اسمایی که به بندگان تعلیم شده و عام است و از این سنخ نیز برخی را به همه مردم شناسانده‌اند؛ مانند بصیر، سمیع و... و برخی را مختص خواص از اولیا قرار داده‌اند، همانند: اسم اعظم.

آن قسم که به بندگان تعلیم شده خود به دو صنف تقسیم می‌شود: برخی هم‌اعیان و هم‌احکامشان در قالب تجلیات به ظهور رسیده و برخی دیگر تنها احکامشان به ظهور رسیده اما اعیان آنها مستأثر و مخفی است و مردم در ارتباط با این قسم اخیر دو صنف‌اند: برخی مبدأ تجلیات مزبور را می‌شناسند و می‌دانند که کدام‌یک از اسماست و برخی دیگر نمی‌شناسند.<sup>۳۸</sup>

می‌توان این تقسیم‌بندی را در غالب نمودار این چنین خلاصه نمود:



#### ۴. اسمای جمال و جلال

اسمای جلال، در اصطلاح عرفان نظری، عبارت‌اند از اسمائی که از عظمت و کبریای حق و تعالی او از خلق حکایت کنند و باعث خفای او می‌شوند یا آن‌که موجب منع نعمتی یا کمالی در خلق‌اند؛ نظیر متکبر، عزیز، قهار، منتقم و در عرفان عملی بر اسمایی اطلاق می‌شود که تجلی آنها باعث قبض و هیبت سالک می‌شود؛ چرا که بر لطف و رحمت حق دلالت دارند.

اسمای جمال در عرفان نظری اسمایی را گویند که باعث ظهور حق و اعطای کمالی از کمالات و نعمتی از نعمت‌ها بر خلق می‌شوند؛ نظیر رحیم، رزاق، لطیف و... و در عرفان عملی بر اسمایی اطلاق می‌شوند که تجلی آنها مایه انس و سرور سالک می‌شود؛ چرا که بر قهر و غضب حق دلالت می‌کنند.<sup>۳۹</sup> اما از دید ابن عربی تقابل مزبور در ظاهر است نه در باطن چرا که در باطن هر جلالی جمالی نهفته و در باطن هر جمالی نیز جلالی نهفته است. وی این نکته را که از عجایب اسرار می‌داند چنین شرح می‌دهد:

جلال جمال از این جهت است که هر جمال، به خصوص جمال مطلق قهاریتی دارد که مجالی برای نمایش غیر باقی نمی‌گذارد، آن‌چنان‌که تابش آفتاب مجالی برای پرتوافکنی ستارگان باقی نمی‌گذارد. و اما جمال جلال نیز بدان سبب است که اگر جلال خدا احتجاب او در پس پرده مظاهر است و مظاهر بر حسب آن که مظهر اسم جمیل‌اند و حاکی از اسمای حسنی، از این رو خود نیز جمیل‌اند و به ظهور رساننده جمال.<sup>۴۰</sup>

جیلی در الانسان الکامل از اسم یا صفت کمال نام می‌برد که مشترک است بین جمال و جلال، یعنی وجهی به جلال دارد و وجهی به جمال؛ مانند «ربوبیت» که از حیث قدرت نشان از جلال دارد و از حیث پرورش عالم نشان از جمال او.<sup>۴۱</sup>

#### ۵. اسم ذات، صفات و افعال

تقسیم‌بندی دیگری که ابن فناری از مصباح الانس و نیز قیصری در شرح فصوص الحکم به تبع موقذی و ابن عربی<sup>۴۲</sup> مطرح کرده‌اند؛ تقسیم اسمابه اسمای ذات، اسمای صفات و اسمای افعال به این بیان که اگر اسمی نشان دهنده ذات بود، اسم ذات است؛ مانند الله، الرب و... و اگر حکایت‌گر صفتی و کمالی از ذات باشد، اسم صفت است؛ مانند الحی، الشکور، القوی، و اگر نمایان‌کننده فعلی از حق باشد، اسم فعل است؛ مانند المبدء، المعید و الوکیل.

هرچند همه اسماء به نحوی نمایان گر ذات اند، اما این حکایت گاه با واسطه است و گاه بی واسطه.<sup>۴۳</sup> و البته ممکن است در اسمی چند جهت باهم جمع شود، چنان که در اسم رب چنین است، اما به حسب آن که این اسم کدام جنبه را بیشتری می نمایاند به همان نام خوانده می شود.

#### ۶. اسم متصل و منقطع الظهور

اسم فعل را که در تقسیم بندی پیشین به آن اشاره شد، به اعتبار دولت اسماء؛ یعنی نحوه ظهور و غلبه تجلی آن بر پدیده ای ویژه یا در دوره ای خاص در ظرف عالم، به سه قسم تقسیم کرده اند:<sup>۴۴</sup>

(الف) متصل الطرفین: که ظهور آن اسم و دولت آن از ازل تا ابد است (نه آغاز دارد و نه انجام). دولت چنین اسمایی دائمی است مثل اسماء حاکم بر مجردات.

(ب) منقطع احد الطرفین: که ظهور آن اول دارد، ولی آخر ندارد.

این اسماء دولتی حادث دارند اما دائمی مانند اسماء حاکم بر نفوس انسانی.

(ج) منقطع الطرفین: که ظهور آن هم آغاز دارد و هم انجام.

دولت این اسماء موقت است مثل اسماء حاکم بر مادیات و اجرام متحرک.

#### اسمای الاهی از جنبه معناسناختی

پیش از این بیان شد که اسمای الاهی از جهتی به دو سنخ تنزیهی و تشبیهی تقسیم می شوند که کاربرد سنخ اخیر مشترک بین حق و خلق است و بر هر دو اطلاق می شود؛ مانند سمیع، متکلم و... این اسماء را «اسماء اخباری» هم گفته اند. که در کتاب الاهی ذکر شده. هم چنین است صفاتی مانند ذوالید یا ذوالوجه بودن حق.

حال، باید دید به لحاظ معناسناختی و از دید عارفان، مجوز به کاربرد صفات تشبیهی چیست؟ به عبارت دیگر آیا این گونه اسماء صرفاً مشترک لفظی (بین حق و خلق) اند یا نوعی مجاز و یا مشترک معنوی به حساب می آیند؟ افزون بر این، آیا رویکرد عارفان به صفات حق تنزیهی است یا تشبیهی و یا به سنخ سومی گرایش دارند؟

قیصری در این زمینه در شرح فصوص الحکم می گوید: «تكون اطلاقها عليها و على الذات بالاشتراک المعنوی علی سبیل التشکیک»<sup>۴۵</sup> اسناد و حمل این گونه اوصاف بر ممکنات و بر ذات حق به نحو اشتراک معنوی - اما به شیوه تشکیک و حمل به درجات - است. توضیح آن که حمل

صفات مزبور به حق نه به اشتراک لفظی نسبت به همین صفات در ممکنات است و نه به نحو تواطی (اشتراک معنوی با همسانی در حمل و اطلاق) بلکه به نحو تشکیک (اشتراک معنوی همراه با درجات متفاوت صدق) است. از این رو، حمل علم و علیم بر خداوند به لحاظ معنایی با علم در ممکنات مشترک است، هر چند علم در مرتبه‌ای عَرَض است و در مرتبه‌ای جوهر، در جایی ممکن است در مرتبه‌ای عین ذات واجب بلکه در موضعی حقیقی است و در موضعی مجاز و این درجات تشکیکی با وحدت معنایی علم به معنی آگاهی در مقابل جهل تنافی ندارد.<sup>۴۶</sup>

این مسئله را ابن عربی از حیث وجودی و معنایی تحت عنوان جمع تنزیه و تشبیه درباره‌ی حق متعال مطرح می‌کند. از دید او همان‌طور که تشبیه، مقید ساختن ذات حق است و برقراری شباهت بین او و مادیات تنزیه نیز به نوعی دیگر، تقیید ذات اوست و تشبیه وی به مجردات<sup>۴۷</sup>، حال آن‌که حق متعالی هم از تشبیه تشبیه‌کنندگان برتر است و هم از تنزیه منزهان. او نه در قالب‌های تنگ مادی می‌گنجد و نه از آنها به دور و بر کنار است تا در قالب مجردات بگنجد، در عین حال هم خداوند منزّه است و هم مشبّه؛ یعنی او به لحاظ فعل (وجود منبسط) در همه‌ی قالب‌ها ظاهر می‌شود. در عین حال که ذاتاً (بلحاظ ذات) مقید به هیچ کدام نیست.

### توقیفیت اسماء

ابن عربی در موارد کثیری به توقیفی بودن اسماء الله تصریح و حتی در این باره ادعای اجماع کرده است چنان‌که در برخی از آثارش نه تنها اطلاق اسمایی همچون: ماکر، خادع، ناسی و مانند آن‌که در عرف زشت و ناپسند می‌نماید، را بر خداوند جایز نمی‌داند (که از آیاتی که به نحوی این الفاظ درباره‌ی خداوند به کار برده شده اسمی مشتق کنیم)؛ بلکه از اطلاق اسمایی هم که در عرف نیکو شمرده شده ولی در شرع وارد نشده باشد نیز بر حذر می‌دارد.

او در کتاب القصد گوید: «لایجوز لنا ان نسمی الله تعالی الا بما سمی به نفسه علی السنة رسله»<sup>۴۸</sup> او در باب ۱۷۷ فتوحات مکیه نیز گوید: «برای اهل ادب با خداوند، برای آنان که ادب را در پیشگاه الاهی مراعات می‌کنند، جایز نیست که اسمی را هر چند آن اسم حسن باشد به نحو اشتقاق به او نسب دهند.»<sup>۴۹</sup> در جایی دیگر نیز می‌گوید: اسماء الله توقیفی و محدود و محصور است که آنها را هزار و یک یا نود و نه اسم دانسته‌اند، البته این حصر و تحدید درباره‌ی کلیات اسماء است نه جزئیات اسماء که خارج از حد و حصراند.<sup>۵۰</sup>

## رابطه انسان با اسمای الاهی

جدای از ارتباط وجودی و تکوینی همه ممکنات و مظاهر با اسماء و افتقار ذاتی که همه چیز در ناحیه ذات، صفت و فعل به اسماء الاهی دارد و از آن به «تعلق عام» به اسماء الاهی تعبیر می‌شود، برای انسان، به عنوان مظهر ویژه اسمای الاهی، سه نوع ارتباط خاص با هر اسمی تعریف شده است که به ترتیب عبارت از: تعلق، تحقق و تخلّق.

ابن عربی در مقدمه کتاب کشف المعنی عن سرّ اسماء الله الحُسنی می‌گوید: «عبد نسبت به اسماء حق متعال سه گونه ارتباط دارد: تعلق، تحقق و تخلّق؛ تعلق عبارتست از افتقار عام و احتیاج مطلق تو به آن اسماء از آن حیث که آن اسماء بر ذات دلالت دارند و تحقق؛ شناخت معانی آن اسماء است در مورد حق و در مورد خود تو و تخلّق؛ آنست که آنچه متناسب با توست به خودت نسبت دهی و آنچه لایق شأن خدای سبحان است به او. ۵۱»

مقصود از تعلق در کلام ابن عربی به قرینه لفظ خطاب (افتقار) تعلق خاص است که مربوط به انسان است و کاشانی آن را چنین تعریف کرده: «تعلق خاص به اسماء الاهی، یعنی معرفت عبد نسبت به احتیاج و افتقارش به همه اسماء الاهی به گونه‌ای که آثار آن اسماء را در خویش بطلبد و متناسب هر آنچه بر حسب اسمی در او ظهور یابد، علمی مانند شکر، جزا، عذر یا غیر آن داشته باشد. ۵۲»

به قرینه توضیحی که از سه واژه مذکور در ذیل هر یک از ۹۹ اسم الاهی در کتاب کشف المعنی عن سرّ اسماء الله الحُسنی آمده می‌توان گفت که: تعلق عبارتست از ربط وجودی عام یا خاص انسان‌ها با اسم. یعنی جنبه وجودی و ظهوری این اسم در انسان به وجه عام یا در انسان خاصی که می‌خواهد آن اسم را در خود جلوه‌گر کند. اما تحقق عبارت است از کمال یا معنای کمالی که به واسطه آن معنا حق تعالی به این اسم خوانده می‌شود، یعنی جنبه وجودی این اسم یا صفت در حق تعالی. و تخلّق، عبارت است از آثار و احوال یا شیوه وصف به مظهریت اسم خاص در انسان‌هایی که مظهر یا عبد آن اسم خاص گشته‌اند تا از آن حیث، به باری تعالی تشبّه بجویند. برای مثال، در مورد اسم «لطیف» چنین آورده است: «تعلق به اسم لطیف عبارتست از افتقار تو به خدای سبحان در این که تو را بر نعمت‌های پنهان مطلع کند تا او را سپاس گویی و از مکر نهان خود آگاه سازد تا هشیار باشی و اما تحقق آن اسم؛ لطیف (به عنوان اسم خداوند) همان است که در ذات خود از درک مدرک‌ها خفی و نهان است و در فعل خود نیز از این که مشاهده

شود پنهان می ماند و به علاوه کمک ها را از راههای نامعلوم به محتاجان می رساند . و اما تخلق به این اسم ، آن است که عبد در مرحله ذکر نفسی (مخفی) و عبادت پنهان حتی از خویش مخفی بماند ، چه رسد به غیر خود و نیز بکوشد (به مانند خداوند) مصلحت حاجت مندان را بدون شناخته شدن خویش به آنها برساند . ۵۳

#### پی نوشت ها

- ۱ . مقدمه شرح فصوص الحکم قیصری ، قم ، انتشارات بیدار ، ۱۳۶۳ ، ص ۱۳ .
- ۲ . فصوص الحکم ، تهران ، انتشارات الزهرا ، ۱۳۶۶ ، ص ۱۰۴-۱۰۵ .
- ۳ . فتوحات مکبیه (طبع عثمانی یحیی) ج ۱ ، ص ۱۹۱ .
- ۴ . کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی ، قم ، بخشایش ، ۱۴۱۹ ، ص ۲۷ : «و النسب لا تعقل للموصوف بالاحدیة من جمیع الوجوه .» او اسماء مختلف را به نسبت ها ارجاع می دهد و نسبت ها را نیز حقایق معقوله می داند نه واقعیاتی عینی ؛ «امور علمیه حقایق معقوله غیر وجودیه» (فتوحات مکبیه ، ج ۲ ، ص ۵۱۶)
- ۵ . فتوحات مکبیه ، ج ۱۰ ، (طبع عثمان یحیی) ، ص ۲۰۷ .
- ۶ . کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی ، ص ۲۷ .
- ۷ . فتوحات مکبیه ، ج ۱ ، ص ۴۲ . وی سپس در نقد قول اشعری که می گوید «صفات او نه اوست و نه غیر» او آن را کلامی در غایت بُعد می داند چرا که این قول بی تردید به اثبات امری زائد بر ذات دلالت دارد و در انتها می افزاید : «تعدد تعلقات ، رخنه ای در وحدانیت ذات او ایجاد نمی کند چنان که کثرت صفات ذاتی موصوف دلیل تعدد آن موصوف نیست .
- ۸ . شرح فصوص الحکم ، ص ۱۲ و ۱۳ . قیصری به تبع ابن عربی ، در فص نخست فصوص الحکم ، می گوید : فهی موجودة فی العقل معدومة فی العین و لها الامر و الحکم فیما له الوجود العینی .
- ۹ . فتوحات مکبیه ، ج ۱ ، ص ۱۶۳ . ابن عربی در مواردی به شدت بر اشاعره در باب امور زائد بر ذات خرده گرفته و ایشان را سرگردان ، حیران و نادان خوانده است . (همان ، ج ۴ ، ص ۱۰۲) .
- ۱۰ . کاشانی در لطائف الاعلام ، تهران ، میراث مکتوب ، ۱۳۷۹ . در این باره می گوید : هر اسم الاهی ظهور وجود است که عبارت است از عین ذات اما نه ذات من حیث هو هو (مقام لا بشرط و یا احدیت) بلکه از حیث تعین خاص به صفتی ویژه مثل حیات ، بنابراین در اسم حی به لحاظ عینی وجودی غیر ذات است و به لحاظ تعین خاص متمایز از آن پس می توان گفت اسم عین مسمی است و یا غیر مسمی هر دو موجه است (لطائف الاعلام ، ص ۹۱) .
- ۱۱ . فتوحات مکبیه ، ج ۳ ، ص ۳۱۰ . هم چنین نک : همان ، ج ۱ ، ص ۱۸۵ . ج ۲ ، ص ۳۹۲ و ج ۳ ، ص ۴۳۰ و

- نیز فصوص الحکم (فصّ نوحی).  
 ۱۲. فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۴۲.  
 ۱۳. فصوص الحکم، ص ۹۰.  
 ۱۴. کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی، ص ۲۶ تا ۲۸.  
 ۱۵. فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۰۱.  
 ۱۶. فصوص الحکم، ص ۷۹-۸۰.  
 ۱۷. فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۹۹ و ۱۰۰.  
 ۱۸. شرح فصوص الحکم قیصری ص ۴۷۷-۴۸۰.  
 ۱۹. کاشانی در لطائف الاعلام، ص ۹۰، می گوید: «گاه اسم را به کار می برند و از آن هر حقیقت از حقایق عالم را از حیث استعداد و قابلیتش نسبت به اضافه با وجود مطلق اراده می کنند که این موارد را اسمای جزئیّه می نامند.  
 ۲۰. فصوص الحکم، ص ۲۶.  
 ۲۱. فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۴۳۱.  
 ۲۲. از دیدگاه عارفان حق جوهر عالم و ثابت است و ما سوی الله اعراض اند و در معرض تغییر و تحول نک: فصوص الحکم ص ۱۲۵-۱۲۶.  
 ۲۳. از دید عارف، ماسوی الله - اعم از مجرد و مادی - در نوعی حرکت و خلق جدید به سر می برند. نک: فتوحات مکیه، ج ۳ (طبع عثمان یحیی)، ص ۵۱.  
 ۲۴. عارفان همه هستی را حی دانسته و سریان حیات و تسبیح الاهی را در همه مظاهر شهود کرده اند. نک: فتوحات مکیه، ج ۳ (طبع عثمان یحیی)، ص ۳۴۵ و نیز فصوص الحکم، ص ۱۷۰.  
 ۲۵. بر خلاف شیخ اشراق که اجسام را ظلمانی دانسته و ارواح و مافوق آن را نورانی، عارف نور الاهی را در سرتاسر عالم جلوه گر می بیند.  
 ۲۶. آنچه حکیم با علم حصولی بدان می رسد که لاشرفی الوجد و عارف بعین التعین خیریت و نظام احسن عالم را از آن حیث که ظل اسمای حسنای الاهی است می یابد. نک: فصوص الحکم فصّ ابوی، ص ۱۷۲.  
 ۲۷. مقدمه شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۳. ممکن است به ذهن بیاید که این همان تقسیم بندی فیلسوفان است که صفات خدا را عمدتاً به صفات سلبی و صفات فعل (اضافی) باز می گردانند، اما ابن عربی، فیلسوفان را اهل تنزیه محض و علم ایشان به خداوند را صرفاً سلبی می داند که از حلاوت علم ایجابی و ذوقی بی بهره اند، چرا که محدوده عقل بیش از این نیست که تا آستان حقیقت پیش رود، اما رؤیتی از نفس حقیقت و تجلیات آن ندارد.



۲۹. کاشانی، لطائف الاعلام، ص ۹۸.
۳۰. فصوص الحکم، ص ۱۱۹، مقدمه شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۴.
۳۱. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۴ و ۱۵.
۳۲. لطائف الاعلام، ص ۹۸.
۳۳. اصطلاحات الصوفیه، ص ۳۳ و نیز نک: فرغانی، مشارق الدراری، ص ۲۹-۳۰.
۳۴. لطائف الاعلام، ص ۲۴۸ و ۲۹۸.
۳۵. انشاء اله واثر، ص ۳۳-۳۴.
۳۶. لطائف الاعلام، ص ۹۱ و مقدمه شرح فصوص الحکم، ص ۱۴.
۳۷. همان.
۳۸. کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی، ص ۲۴-۲۷.
۳۹. جیلی، الانسان الكامل، ص ۸۹-۹۳ و مقدمه شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۳.
۴۰. «کتاب الجلال و الجمال»، مندرج در رسائل ابن العربی، ص ۱-۵.
۴۱. الانسان الكامل، ج ۱، ص ۸۹ و ۹۳.
۴۲. فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۳۰۳.
۴۳. مقدمه شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۴؛ مصباح الانس، ص ۱۱۳.
۴۴. مقدمه شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۵ و ۱۶.
۴۵. مقدمه شرح فصوص الحکم، ص ۱۲.
۴۶. او مبنای وجودی نظر خود را این نکته می داند که مقید (برای مثال، علم انسان) عبارتست از مطلق (علم که مطلق آن مرید و... حق است) به اضافه، تعیین و تقیدی خاص، از این رو متعین، مرتبه نازلۀ مطلق است و جلوه همان مطلق (شرح فصوص الحکم، ص ۱۳)
۴۷. فصوص الحکم، ص ۶۷.
۴۸. به نقل از البیواقیت، شعرانی، ج ۱، ص ۸۲.
۴۹. فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۳۰۰-۳۰۱.
۵۰. البیواقیت، همان، ص ۸۲.
۵۱. کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی، ص ۲۶.
۵۲. لطائف الاعلام، ص ۱۶۲ و ۱۷۵.
۵۳. کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی، ص ۸۵.