

صفات جلال و جمال الهی

از منظر کلام و عرفان اسلامی



راهب عارفی میناآباد
(مذهب: شافعی - استان گیلان)



چکیده

بحث در حوزه صفات الهی، آثار و لوازم آن به ویژه در بعد خداشناسی، از مباحث محوری و مهم در حوزه الهیات است. صفات جلال و جمال الهی از همان آغاز نضج و تولد علوم اسلامی از مباحث بحث‌انگیز میان اکابر صوفیه، مفسران و دانشمندان علم کلام بوده است. این مقاله بر آن است ابتدا به ریشه‌یابی جلال و جمال، معانی لغوی و اصطلاحی آن‌ها و آنگاه نظرات مشایخ صوفیه درباره این دو واژه بپردازد و نیز جمال و جلال را در تفاسیر مهم، احادیث و روایت، جست و جو و از منظر فرق کلامی و عرفانی بررسی کند. در این مقاله نتیجه می‌گیریم که در میان عرفا و صوفیان درباره جلال و جمال دو تلقی وجود داشته است. در اغلب موارد، به ویژه نزد متقدمان، جلال و جمال از حیث تأثیرات سلوکیشان بر احوال و حیات معنوی سالک مورد توجه بوده و در تلقی دیگری (بیشتر نزد متأخران و در مکتب ابن عربی)، جلال و جمال از وجوه نظری مابعدالطبیعی مورد تأمل قرار گرفته است.

بر اساس آنچه منقول است برخی از متقدمان، همچون سَری سَقَطی، به استقلال به تعریف جلال و جمال نپرداخته‌اند، اما در بیان اصطلاحاتی همچون حیا و انس به لوازم جلال و جمال الهی توجه کرده‌اند. به گفته سَری سَقَطی، حیا، لب فرو بستن از سَری اجلال برای تعظیم جلال حق است و انس، التذان روح به کمال جمال است، همچنین بنا به گزارش قُشَی خَرَّاز فنای هویت و بقای بالله را اثر مشاهده جلال ربوبی می‌داند.

واژگان کلیدی: صفات الهی، جمال، جلال، علم کلام، عرفان، صوفیه

مقدمه

جلال به معنی بزرگی و بزرگواری است^(۳) و از صفاتی است که تعلق به قهر و غضب دارد^(۴) و نعت قهر است از حضرت الوهیت^(۵). بدان که صفات حق تعالی محض است در جمال و جلال آنچه در او رفق و لطف باشد آن را جمال گویند و آنچه در او قهر و جبر باشد آن را جلال گویند و نیز صفات باطن را جلال نامند و صفات ظاهر را جمال؛ و در اصطلاح متصوفه، جلال احتجاب حق است از بصایر و ابصار، و غیره نتواند به حقیقت، هویت حق را بداند، چنانکه او خود می‌داند، و هیچ احدی را از سوی الله ذات مطلق او را نبیند. و نیز مراد از جلال، صفت قهاری و جباریست و اهل ضلالت، تعلق به او دارند^(۶) و از منظر صوفیه به معنی اظهار استغنائی معشوق است از عشق عاشق، و آن دلیل به فنا و وجود و غرور عاشق بود و اظهار بیچارگی او، و بقای ظهور معشوق است چنانکه عاشق را یقین شود که اوست. در «شرح العقاید النسفیة» جلال صفت قهر است و نیز بر صفات سلبيه مثل اینکه خدای تعالی نه جسم است و نه جسمانی و نه جوهری و نه عرض و مانند این‌ها اطلاق می‌شود.^(۶)

با توجه به اینکه بیان دو مفهوم جمال و جلال الهی در قالب‌های مختلف و طریقت‌های صوفیه از جمله مکتب سکر و صحو تأثیر بسزایی داشته است و در تفاسیر متون عرفانی از قرآن کریم، جلال و جمال الهی دارای جایگاهی ویژه‌ای است. این مقاله با ریشه‌یابی این دو مفهوم در آیات قرآنی و روایت اسلامی و شناسایی جایگاه جمال و جلال در سیر و سلوک عرفانی و اسمای الهی و ارتباط جمال با محبت الهی و جلال با خشم و غضب الهی و تأثیرپذیری عرفا از این دو صفت الهی می‌پردازد و به سؤالات زیر پاسخ دهد:

- آیا جمال و جلال الهی ریشه قرآنی دارد؟
- آیا مراد از جمال، صفات رحمانی و عطوفت الهی و مراد از جلال، صفات قهریه و خشم و غضب الهی است؟
- چه ارتباطی میان محبت الهی با جمال الهی و قهر و غضب الهی با جلال الهی وجود دارد؟
- عرفای اسلامی چه تعاریفی از این دو صفت الهی ارائه داده‌اند؟

مفهوم‌شناسی

الف: معنای لغوی جلال و جمال

جلال: پیرامون صفت جلال خداوند باید گفت در فرهنگ واژگان عربی آمده است که «جلال» بر حسب وزن فعال دارای ریشه «جل» می‌باشد. این کلمه مشتق است از جلال و جلاله به معنای بزرگ و با عظمت و جلیل به معنای با عظمت و بزرگوار است.^(۷)

فیروزآبادی در این باره می‌گوید: واژه جلال از ریشه «ج.ل.ل» در لغت به معنای بزرگی قدر و جلال، بر نهایت بزرگی قدر و شأن دلالت می‌کند و بدین معنا، جلال به خداوند اختصاص دارد و درباره غیر او به کار نمی‌رود.^(۸) جلال به فتح اول در لغت به معنی بزرگی و بزرگواری^(۹) است؛ و در اصطلاح، از صفاتی است که تعلق به قهر و غضب دارد.^(۱۰) و نیز به معنای بزرگی قدر و جلال، بر نهایت بزرگی قدر و شأن دلالت می‌کند و



بدین معنا، جلال به خداوند اختصاص دارد و درباره غیر او به کار نمی‌رود.^(۱۱)

جمال: به فتح اول در لغت به معنی خوب صورت و نیکو سیرت گردیدن^(۱۲) و خوبی و خوب شدن و ضد ضلال است.^(۱۳) جمال نیز نزد اهل لغت به معنای حسن و خوبی در مخلوقات خداوند و خلق آدمی است.^(۱۴)

ب: معنای اصطلاحی جلال و جمال:

جلال: جلال در اصطلاح صوفیه به معنی اظهار استغنا می‌باشد. استغنا از عشق عاشق، و آن دلیل به فنای وجود و غرور عاشق بود و اظهار بیچارگی او، و بقای ظهور معشوق است چنانکه عاشق را یقین شود که اوست. در «شرح العقاید النسفیة» جلال صفت قهر است و نیز بر صفات سلبیه مثل اینکه خدای تعالی نه جسم است و نه جسمانی و نه جوهرست و نه عرض و مانند این‌ها اطلاق می‌شود.^(۱۵) جلال، ظاهر کردن بزرگی معشوق است، به جهت زیادتی رغبت طلب عاشق.^(۱۶)

ظاهر کردن حشمت و استغنا می‌باشد. استغنا از عشق جهت نفی غرور عاشق، و به واسطه تحقق و انتباه او به بیچارگی و افتقار او به کبریای معشوق.^(۱۷)

جمال، احتجاب حق تعالی است از ما به عزتش چه ذات خدای را آن گونه که هست هیچ‌کس نتواند دید مگر خودش^(۱۸)؛ و از صفاتی است که تعلق به قهر و غضب دارد و نعوت قهر است از حضرت الهی است.^(۱۹) جلال، مظهر قهر اسماء و صفات افعال الهی است^(۲۰)؛ و از این جهت مولای متقیان حضرت علی^(ع) در خطاب به کمیل بن زیاد فرمود: «الْحَقِيقَةُ كَشْفُ سُبْحَاتِ الْجَلَالِ مِنْ غَيْرِ إِشَارَةٍ» اشاره است به ظهور خدای تعالی به صورت مظاهر، و اشاره است به رفع کثرت اسمائیه بعد رفع کثرت خلقیه که از آن به مظاهر تعبیر می‌شود؛ و از این جهت جلال فرمود، که جلال مخصوص اسماء و صفات است و جمال فقط به ذات اختصاص دارد.^(۲۱)

جمال: در اصطلاح صوفیه عبارت است از الهام غیبی که بر دل سالک وارد شود و نیز به معنی اظهار کمال معشوق از عشق و طلب عاشق آید؛ و در «شرح قصیده فارسیه» آمده است که: جمال حقیقی، صفت ازلی خدای تعالی است که اول به مشاهده علمی در ذات خویش مشاهده فرمود، سپس اراده فرمود که جمال واقعی خود را صنع خود مشاهده فرماید به مشاهده عینی، پس جهان را آفرید تا به طریق عیان آیین به جمال حقیقی‌اش باشد.^(۲۲) جمال، تجلی حق است به وجه حق برای حق؛ و جمال مطلق را جلالی است و آن قهاری جمال است. جمال و جلال احتجاب ذاتند به تعینات اکوان و هر جمالی، جلالی دارد و هر جلالی جمالی.^(۲۳) جمال از صفاتی است که به رضا و لطف تعلق دارد.^(۲۴) جمال، ظاهر کردن کمالات معشوق است به جهت زیادتی رغبت و طلب عاشق.^(۲۵) ظاهر شدن کمال، حسن معشوق است از روی اتصاف به صفات دلربایی و شیوه خودنمایی جهت ملاحظه مزید رغبت و طلب ذاتی عاشق صادق.^(۲۶)

هر جلالی را جمالی است چون در جلال و نعوت آن باشد معنی احتجاب و عزت است و لازمه آن علو و قهر است از حضرت الوهیت و خضوع و هیبت از جانب ما. چون در جمال و نعوت آن بود معنی نور و شعور است و لازمه آن لطف و رحمت و عطف از حضرت الهیست و انس است از جانب ما.^(۲۷)

جمال و جلال در قرآن و تفاسیر

در قرآن کریم واژه جلال دو بار^(۳۸)؛ و جمال یک بار^(۳۹)؛ به کار رفته است؛ و در این آیات، جلال در صورت‌های ترکیبی «ذوالجلال»^(۴۰)؛ و «ذی‌الجلال»^(۴۱) آمده و جمال علاوه بر آیه ۶ سوره نحل در صورت اشتقاقی جمیل^(۴۲) نیز به کار رفته است.

مفسران، ذوالجلال را مرادف با الفاظ گوناگون، اما قریب‌المعنی، قرار داده‌اند و آن را به این معانی دانسته‌اند: صاحب عظمت^(۴۳) کبریا.^(۴۴) ذوالجلال و الاکرام یعنی صاحب عظمت و کبریا، دارای رحمت و بخشش و احسان عمومی و خصوصی؛ ذاتی که دوستانش را اکرام می‌نماید؛ یعنی همان کسانی که او را بزرگ می‌دانند و دوستش دارند. خداوند می‌فرماید: «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»^(۴۵) یعنی نام پروردگار بزرگوار و گرامی تو؛ چه مبارک نامی است.

به گفته غزالی، ذوالجلال و الاکرام کسی است که جلال و کمال، مختص اوست و کرامت فقط از او صادر می‌شود. جلال مختص خود اوست و کرامت از او به انحاء بی‌شمار به سوی خلق فیضان دارد. از نظر غزالی، آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»^(۴۶) نیز بر این اکرام دلالت می‌کند.^(۴۷) در تأویل این تعبیر، ابن عربی در

تفسیر «رحمه من الرحمن»، ذوالجلال و الاکرام را به اعتبار اهمیتی که در شناخت خدا دارد، مورد توجه قرار داده و گفته است که جلال نعتی است که در دل‌ها هیبت و تعظیم ایجاد می‌کند. به عقیده وی، اگر خدا اکرام را در پی جلال نمی‌آورد، در ضمیر بنده، یأس از وصول

جلال، مظهر قهر اسماء و صفات افعال الهی است؛ و از این جهت مولای متقیان حضرت علی^(ع) در خطاب به کمیل بن زیاد فرمود: «الْحَقِيقَةُ كَشْفُ سُيُوحَاتِ الْجَلَالِ مِنْ غَيْرِ إِشَارَةٍ» اشاره است به ظهور خدای تعالی به صورت مظاهر، و اشاره است به رفع کثرت اسمائیه بعد رفع کثرت خلقیه که از آن به مظاهر تعبیر می‌شود؛ و از این جهت جلال فرمود، که جلال مخصوص اسماء و صفات است و جمال فقط به ذات اختصاص دارد. ﴿۴۸﴾



الی الله پدید می‌آید، اما خدا با ذکر «اکرام» در پی «ذوالجلال» با جود و کرم خود به خلق نظر می‌کند. بیان ابن عربی مبتنی بر این اصل است که وجه تنزیهی حق، وجهی نیست که سالکان بتوانند بدان واصل شوند و جلال الهی به این وجه اشاره می‌کند، اما خدا با ذکر اکرام که دلالت بر وجه تشبیهی دارد و وصول الی الله را ممکن می‌سازد، میان تشبیه و تنزیه، و امید و یأس نسبت به وصول الی الله جمع می‌کند.^(۴۸)

در جلال جنبه اعتلا و برتری معنوی بر دیگران وجود دارد و صفات متناسب با این وصف واجد جنبه‌های دفاع و منع هستند، همانند: علو، تعالی، عظمت، کبریا، تکبر، احاطه، عزت و غلبه، همچنین اکرام واجد جنبه‌های حسن و بهاء (شکوه و زیبایی) است که جذب‌کننده دیگران است، مانند: علم، قدرت، حیات، رحمت، جود، جمال و حسن، به این صفات، صفات جمالی گفته می‌شود کما اینکه به قسم اول، صفات جلالی می‌گویند.^(۴۹) آیه ۷۸ سوره رحمن را به ذات و افعال خداوند نسبت داده و عبارت ذی‌الجلال و الاکرام را چنین تفسیر کرده است: «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» یعنی احسانی که در بالاترین مرتبه بوده^(۴۰)؛ و صاحب فضل عام است.^(۴۱)



اما جمال در میان اهل تفسیر، کمتر مورد مذاقّه قرار گرفته است، شاید به این علت که جلال، در ترکیب ذوالجلال، در قرآن به عنوان وصف یا اسم خداوند به کار رفته، اما جمال با این ویژگی در قرآن کاربرد نداشته است، نزد اهل تفسیر، جمال در تنها کاربرد آن در قرآن به معنای حسن منظر و زینت به کار رفته است. جلیل در ذاتش و کریم در افعالش.^(۴۲) مفسران به تناسب مشرب خود، به تفسیر آیات مورد اشاره، پرداخته‌اند. برخی به تحلیل مفهومی و بیان معنای لغوی آن بسنده کرده و گروهی به مباحث کلامی، فلسفی و عرفانی روی آورده‌اند.

از امام باقر^(ع) نقل شده است که مراد از «جلال خدا» در سوره رحمن، امامان معصومند. بر اساس این روایت خدا بندگان خود را به واسطه پیروی از امامان معصوم، اکرام کرده است.^(۴۳) در سخنان پیامبر اکرم^(ص) به «دارالجلال» اشاره شده^(۴۴) و در روایتی دیگر از امام باقر^(ع) نیز این تعبیر آمده است.^(۴۵) به نقل از ابن عباس، یکی از هفت بهشت: دارالجلال، دارالسلام، جنّه عدن، جنّه المأوی، جنّه الخلد، جنّه الفردوس و جنّه النعیم است و در روایت امام باقر، منظور از دارالجلال، اهل بیت و امامان معصومند.^(۴۶) در حدیث دیگری، پیامبر اکرم^(ص) نور جلال نام گرفته است که ملائکه به واسطه درود و صلوات بر او توانسته‌اند عرش الهی را حمل کنند.^(۴۷) به تعبیر مجلسی در شرح حدیث معراج^(۴۸) پیامبر اکرم^(ص) در معراج خود، پس از خرق حجاب‌های جسمانی و عقلانی، به عرش عظمت و جلال خداوند راه یافت.

برخی مفسران، تعبیر «ذوالجلال و الاکرام» در آیه ۲۷ سوره الرحمن (وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) را نیز اشاره به تمام صفات جمال و جلال و منطبق بر صفات ثبوتی و سلبی دانسته‌اند (ذی‌الجلال اشاره به صفات سلبیه و ذی‌الاکرام اشاره به صفات ثبوتیه است).^(۴۹)

طباطبایی ذیل آیه ۲۷ سوره الرحمن به دلیل اینکه این ترکیب خود اسمی از اسمای الهی است، مفهوم آن را جامع تمام اسمای جمال و جلال دانسته و به این ترتیب به تقسیم اسمای الهی به جمالی و جلالی اشاره کرده است.^(۵۰) وی از کسانی است که مراد از «اسم» را در آیه ۷۸ این سوره همان مسما دانسته است.^(۵۱) قرطبی نیز ذیل آیه ۲۷ سوره الرحمن گفته است اگر ذی‌الجلال، ذوالجلال قرائت شود جلال وصف «اسم» می‌شود و به این معنا مسمای ذوالجلال همان «اسم» خواهد بود، اما اگر ذی‌الجلال خوانده شود، «ذی» صفت «رب» است و منظور از آن اسمی است که سوره با آن آغاز شده است، یعنی «الرحمن». درباره مسمای ذوالجلال و الاکرام نیز اغلب مفسران، ذوالجلال را در آیه ۲۷ این سوره صفت «وجه» دانسته‌اند.^(۵۲) این در حالی است که آن عبارت را به صورت مرفوع (ذوالجلال و الاکرام) بخوانیم، اما در قرائت عبدالله بن مسعود (متوفی ۳۳)، چنانکه طبری می‌گوید، این عبارت به صورت مجرور (ذی‌الجلال و الاکرام) آمده که در این حالت، صفت «رب» خواهد بود.^(۵۳) اما به گفته طباطبایی، مرجع وجه نیز در نهایت همان ذات است و ذوالجلال و الاکرام مانند هر اسم دیگری از اسماء‌الله بر ذات دلالت می‌کند. با توجه به این نکات، مسمای حقیقی ذوالجلال و الاکرام را می‌توان ذات مقدس خداوند دانست.^(۵۴)

در تفسیر «مجمع‌البیان»، آیه ۲۷ سوره الرحمن «ترجمه: و ذات پروردگار تو بجای ماند که او خداوند

عظمت و کرم است» (ویبقی وجه ربک): و باقی می ماند پروردگار تو که با ادله ظاهر است ظهور انسان به وجه پروردگار (ذوالجلال) یعنی صاحب بزرگی و کبریایی و استحقاق سپاس و ثنا است به واسطه احسانی که آن در اعلاء درجه و مراتب احسان و انعام اوست آنچنان خدایی که اصل و اساس هر نعمت است. (۵۵) و بعضی گویند: معنایش این است که او اهل آن است که تعظیم شود و تنزیه گردد از آنچه را که لایق به صفات او نیست، چنانچه انسان به غیر خودش می گوید: «انا اکرمک عن کذا و اجلک عنیه» من تو را از برای فلانی و یا فلان کار احترام می کنم و از برای خاطر آن تجلیل می نمایم مثل قول او «اهل التقوی» یعنی اهل است که از او پرهیز شود و یا پرهیزی کند و عرب می گوید: این وجه رأی است و این وجه تدبیر و اندیشه است به معنای اینکه آن رأی و تدبیر است. (۵۶)

جمال و جلال در احادیث و روایات

عبارت ذوالجلال والاکرام در روایات و احادیث و ادعیه نیز وارد شده است. در سخنی از پیامبر اکرم (ص) درباره این عبارت، جلال نام بهشتی است که بر عرش محیط است و فاصله آن با بهشتی که بندگان خدا در آن قرار دارند هفتصد سال راه است. (۵۷)

هر جلالی را جمالی است چون در جلال و نعوت آن باشد معنیش احتجاب و عزت است و لازمه آن علو و قهر است از حضرت الوهیت و خضوع و هیبت از جانب ما. چون در جمال و نعوت آن بود معنیش نور و شعور است و لازمه آن لطف و رحمت و عطوفت از حضرت الهیست و انس است از جانب ما. ﷺ



در بخشی از دعای جوشن کبیر، جلیل و جمیل در کنار هم آمده و در شرح آن، بیٹی آمده که از جهتی چکیده آموزه عرفانی جلال و جمال است «جمالک فی کل الحقائق سائر و لیس له الا

جلالک سائر» (جمال تو در همه حقایق جاری است و تنها جلال توست که آن را می پوشاند). (۵۸) هر جمالی فیض و رشحه ای از جمال حق است. در دعاها نیز آمده که جلیل و جمیل جامع تمام اسمای الهی است. (۵۹) از پیامبر اسلام (ص) نقل شده است که در دعاهایتان «یاذا الجلال والاکرام» را بسیار ذکر کنید. (۶۰) خود آن حضرت هم در دعای بعد از نماز، پس از سه بار استغفار، همین عبارت را می خواندند. (۶۱) همچنین نقل کرده اند که وقتی پیامبر (ص) برخی عبارات و از جمله این عبارت را در دعای کسی می شنید، می فرمود اگر خداوند را به اسم اعظم او بخوانید دعایتان مستجاب می شود. (۶۲) این تأکید پیامبر (ص) موجب شده است که ذوالجلال والاکرام جایگاه مهمی در دعاهای مسلمانان داشته باشد. (۶۳) همچنین روایت مذکور مستند کسانی است که ذوالجلال والاکرام را احتمالاً اسم اعظم خدا می دانند. (۶۴) در روایات اسلامی، مرتبط با اسم جلال، «جلیل» نیز جزو اسماء الله آمده است. (۶۵) به نوشته غزالی، جلیل کسی است که به صفات جلال موصوف است. (صفات از قبیل عزت و تقدیس و علم و بصیرت و قدرت) و جلیل مطلق، خداست که جامع تمام این صفات است. وی در تفاوت میان عظیم و کبیر و جلیل نوشته است کبیر بر کمال ذات، جلیل بر کمال صفات، و عظیم بر کمال ذات و صفات دلالت دارد. (۶۶) افزون بر این، جمیل نیز، مرتبط با اسم جمال، از



اسمای الهی است.^(۶۷) به گفته غزالی، وضع اسم جمیل در اصل برای صورت ظاهر قابل ادراک بصری بوده و سپس به صورت باطن منتقل شده است که باید آن را با بصیرت دریافت. جمیل، حق مطلق است، زیرا هر جمال و حسن و کمالی در عالم، از انوار ذات و آثار صفات اوست. از نظر غزالی^(۶۸) جلیل و جمیل درباره انسان‌ها هم به کار می‌رود و منظور کسی است که صفات باطن او نیکو باشد، زیرا قدر و منزلت جمال صورت ظاهر کمتر از صورت باطن است. در حدیثی دیگر از امام صادق^(ع) و در زمینه‌ای متفاوت، تعبیر قرآنی «صبر جمیل»^(۶۸) به معنای صبر بدون شکایت آمده است.^(۶۹) و به نوشته ابن شهر آشوب، هنگامی صبر به قصد خدا باشد صبر جمیل و در غیر این صورت صبر قبیح است.^(۷۰)

صفات الهی از منظر کلامی (اشاعره، معتزله، امامیه)

صفات الهی به عنوان یک مسئله از مسائل کلام اسلامی در قرون اولیه شکوفائی اسلام مطرح شد و در این باب بحث‌های زیادی صورت گرفت. فرقه‌های متعدد کلامی در برابر این مسئله موضع‌گیری کردند در مورد ذات حق تعالی مسئله و اشکالی در میان نبوده است اما در مورد معنا و مفهوم صفات الهی آرای گوناگونی مطرح شده است.

صفات الله (جل جلاله)

کلیه اوصافی که جایز است به خدا نسبت داده شوند «صفات الله» نامیده می‌شوند که به طور کلی به دو بخش تقسیم می‌گردند:

اول، صفات سلبيه: که در لفظ یا معنا، سلب، جزئی از مفهوم آن‌ها است و نشانه سلب چیزهایی از خدا هستند که سلب آن‌ها موجب کمال و نشانه تنزیه و تقدیس خداست مانند: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ»^(۷۱) اوست اول (یعنی آغازی برای وجود او نیست) و اوست آخر (یعنی پایانی برای وجود او نیست).

«لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» نیست خدایی جز او. «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ»^(۷۲) او را نه چرتی فرا می‌گیرد نه خوابی. «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»^(۷۳) مرکب نیست و اجزا ندارد و بی‌همتا و بی‌انباز است، همتا و شریک ندارد.

دوم، صفات ثبوتیه: که نه در لفظ نه در معنا، سلب، جزء مفهوم آن‌ها نیست. صفات ثبوتیه نیز دو بخش است: یکی صفات فعلیه که بر کارهای خدا دلالت می‌کنند، مانند: «هُوَ الرَّزَّاقُ»^(۷۴) او بسیار روزی دهنده است. «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ»^(۷۵) و خدایی است که طراح هستی و آفریدگار آن از نیستی و صورتگر (جهان هستی) است. «إِنَّ ذَلِكَ لَمُحِي الْمَوْتَى»^(۷۶) آن کسی (که زمین مرده را این چنین با نزول باران زنده می‌کند) بی‌گمان زنده‌کننده مردگان است.


بخش دیگر صفات ثبوتیه، صفات ذاتیه هستند که علاوه بر اینکه نه در لفظ نه در معنا، سلب، جزء مفهوم آن‌ها نیست، ثبوت ضد آن‌ها هم برای خدا ممکن نمی‌باشد. مانند صفات هفتگانه «حیات، قدرت، علم، اراده، کلام، سمع و بصر» که در جمله «سبع احق» به آن‌ها اشاره شده است و آن‌ها را صفات وجودیه و صفات معانی نیز می‌نامند. صفات ذاتیه از دو جهت مورد بحث قرار می‌گیرند: یکی از این جهت که «عین» خدا یا «غیر» خدا

هستند یا هیچ کدام، که محل اختلاف بسیار شدید حکما و متکلمین (معتزله و اشاعره) می‌باشد، و دیگری از جهت معنی مقصود از آن‌ها و بیان دلایل عقلی و نقلی اثبات آن‌ها، که اینک عین توضیحات کتاب «رساله التوحید» تألیف مرحوم شیخ محمد عبده که عصاره و جوهر تحقیقات «شرح موافق» و «شرح مقاصد» و «شرح عقاید» ملا جلال دوانی است در این باره نقل می‌کنیم و در مقدمه تحقیق صفات ذاتی، چند سطر را نیز از همان کتاب درباره صفات سلبیه و نفی آن‌ها از خدا، نقل می‌نماییم:

در علم کلام، به صفات سلبیه، گاه صفات جلال و به صفات ثبوتیه، صفات جمال گفته‌اند. تا زمان میثم بن علی بن میثم بحرانی (متوفی ۶۷۲)، این دو اصطلاح در کتاب‌های کلامی نیامده بود و عموماً از صفات ثبوتی و سلبی به صفات کمال و نقص یاد می‌شده است. بررسی کتاب «تعریفات» جرجانی (متوفی ۸۱۶) نشان می‌دهد که، دست‌کم تا اوایل قرن نهم، تناظر اصطلاحات جمال و جلال با صفات ثبوتی و سلبی عمومیت نداشته، چنانکه جرجانی، صفات جلالیه و جلال را صفات ناظر به قهر و غضب و عزت و عظمت، و صفات جمالیه و جمال را صفات ناظر به رضا و لطف و رحمت تعریف کرده است.^(۷۷)

ظاهراً نخستین بار ابن میثم در «قواعد المرام»، صفت جلال را به معنای صفت سلبی به کار برده، هرچند به صفت جمال برای صفات ثبوتیه اشاره‌ای نکرده است. فاضل مقداد نیز مشابه او عمل کرده و صفات جلال را معادل صفات سلبی و در برابر صفات کمال به کار برده است.^(۷۸)



از امام باقر^(ع) نقل شده است که مراد از «جلال خدا» در سوره رحمن، امامان معصومند. بر اساس این روایت خدا بندگان خود را به واسطه پیروی از امامان معصوم، اکرام کرده است. در سخنان پیامبر اکرم^(ص) به «دارالجلال» اشاره شده و در روایتی دیگر از امام باقر^(ع) نیز این تعبیر آمده است. به نقل از ابن عباس، یکی از هفت بهشت: دارالجلال، دارالسلام، جنة عدن، جنة المأوی، جنة الخلد، جنة الفردوس و جنة النعیم است و در روایت امام باقر، منظور از دارالجلال، اهل بیت و امامان معصومند. 

در «قاموس البحرین»، اثر محمد ابوالفضل محمد مشهور به حمید مفتی، که متنی کلامی به فارسی و تألیف شده در سال ۸۱۴ است، نیز می‌توان کاربرد تعبیر جلال را برای صفات سلبی یافت. مؤلف این اثر صفات الهی را سه قسم کرده است: وجودی حقیقی (مثل حیات و قدرت)؛ وجودی اضافی (مثل وجوب و قدم و خلق که، برخلاف صفات وجودی حقیقی، در قیاس با دیگر موجودات درک می‌شود)؛ و صفات عدمی (مثل عدم تحیز یا غنا، که همان بی‌نیازی است). او، به تعبیر خودش، «وجودیات» را «صفات اکرام» و «عدمیات» را «نعوت جلال» دانسته و توضیح داده است که متکلمان، عدمیات را نعت می‌گویند. همچنین توضیح داده که تعابیر اکرام و جلال برگرفته از تعبیر قرآنی ذوالجلال والاکرام است.^(۷۹)

در بررسی منابع مختلف کلامی، از تاریخ دقیق کاربرد اصطلاح جمال برای صفات ثبوتیه، اطلاعی به دست نیامد، ولی با توجه به کتاب «الجلالیه و الجمالیه» اثر میرزا فیض‌الله یا فضل‌الله اینجو شیرازی در نیمه دوم قرن هشتم، که به زبان فارسی و در بیان صفات ثبوتی و سلبی است، معلوم می‌شود که در آن دوره، اصطلاح جمال و جلال برای صفات ثبوتیه و سلبیه به کار می‌رفته است. بعید نیست چنین کاربردی



تحت تأثیر منابع عرفانی به آثار کلامی راه یافته باشد.^(۸۰)

صدرالدین شیرازی در «اسفار» با اشاره به آیه: «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»، لفظ جلال را دال بر صفات سلبی و تنزیه ذات باری از مشابَهت غیر، و لفظ اکرام را دال بر صفات جمال و آنچه خداوند به آن آراسته و بدان وصف می‌شود، دانسته است. صدرالدین شیرازی در «اسفار» (سفر ۳، جزء ۱، ص ۱۱۸) به نظر می‌رسد پس از ملاصدرا تعبیرهای جمال و جلال، به عنوان تعبیرهایی متناظر با ثبوت و سلب، جا افتاده بوده، چنانکه در «گوهر مراد» عبدالرزاق لاهیجی آمده است که به صفات ثبوتی، صفات جمال و کمال و به صفات سلبی صفات جلال می‌گویند که به تعبیر لاهیجی «راجع شود به تجرد و تنزه واجب تعالی از هر چه لایق به جلال او نیست».^(۸۱)

اشاعره

اشاعره که در رأس آن‌ها ابوالحسن اشعری بود در اوایل قرن چهارم به وجود آمدند. عقاید آن‌ها در مورد صفات خداوند به گونه‌ای دیگر و متفاوت با معتزله بود. آن‌ها صفات را از کنه ذات متمایز می‌دانستند و معتقد بودند نوامیس و قوانین ثابت طبیعی وجود ندارد. خداوند آنچه را که در جهان هستی وجود دارد به علم مباشر می‌داند. شایسته نیست که از صفات خداوند و چگونگی وجود آن سؤال شود. صفات وارده در کتاب (قرآن) موجود و کائن است. سؤال از آن بدعت و جواب آن کفر و زندقه است. اشاعره هشت صفت را برای خداوند قائل بودند و به آن‌ها قدمای ثمانیه می‌گفتند. ذات را قدیم بالذات دانسته و صفات را قدیم بالغیره. این صفات عبارتند از: علم، قدرت، اراده، کلام، حیات، سمع و بصر و گاهی نیز بقا را اضافه می‌کردند. «الصفات زانده علی الذات، فهو عالم له علم، قادر له قدرة، حی له حیاة الی غیر ذلک، خلافاً للفلاسفة و المعتزله»^(۸۲)

اشاعره، صفات زائد بر ذات و مغایر با ذات و صفات خداوند را همانند ذات او قدیم می‌دانستند. از نظر آنان ذات خداوند قدیم بالذات و صفات، قدیم بالغیره است. آن‌ها معتقد بودند برای خدا معانی بی وجود دارد که قائم به ذات اوست. آن‌ها عبارتند از علم و قدرت و... و خداوند قادر است به سبب قدرت، عالم است به سبب علم، و سایر صفات نیز، به سبب معانی آن صفات است. معانی، قدیم و زائد بر ذات هستند. آن‌ها معانی را در مقابل ذات استفاده می‌کردند مثلاً علم به معنای دانستن و ذاتی که متصف به آن باشد را عالم می‌گویند و این معانی، قائم به ذات خداوند هستند.^(۸۳)

از مطالعه آثار اشعری به دست می‌آید که وی متفکری خوش استعداد و صاحب قریحه و محقق پرتلاش بود و از نوعی نبوغ نیز بهره داشت و در جهت رفع تضاد میان عقل‌گرایی معتزله و ظاهرگرایی اشاعره کوشش بسیار نمود.

هانری کربن فرانسوی در این باره گفته است: «خواه کوشش اشعری را کوشش موفق تلقی کنند یا به علت فقدان قدرت کافی در حل مسائل ماوراءالطبیعه، مساعی وی را با شکست روبرو بدانند، با این همه، او با پاک‌دلی کامل در پی آن بود تا مقارنه دو نظرگاه درباره قرآن را از حیث حدوث و قدم حفظ کند».^(۸۴)

معتزله

فرقه معتزله که یکی از فرقه‌های کلامی محسوب می‌شود در نیمه اول قرن دوم هجری در شهر بصره به وجود آمد. در رأس این فرقه واصل بن عطا (وفات ۱۳۱ هـ.ق) - یکی از شاگردان حسن بصری - قرار داشت. مسئله صفات و بسیاری از مسائل کلامی را از تعالیم او دانسته‌اند. در آن دوره، مسئله علم و قدرت و صفات باری تعالی عنوان شد. آن‌ها اصولی را برای خود قائل بودند. اصل اول آن‌ها توحید نام داشت. با توجه به این اصل، صفاتی را برای حق تعالی طرح کردند مانند اینکه خداوند نه ماده، نه عرض، نه جسم و نه شخص است. او دارای علم و قدرت کامل است و با هیچ یک از مخلوقات قابل مقایسه نیست.^(۸۵)

معتزلیان در باب مسائل اعتقادی، خوض بسیار کردند و از کلمات فیلسوفان بهره‌های بسیاری گرفتند. معتزلیات به لحاظ روش‌شناختی به دو دوره تقسیم می‌شوند. در دوره اول کلام غیر فلسفی یونانی ادامه پیدا کرد. در این دوره آن‌ها از قیاس منطقی بهره می‌گرفتند. اما در دوره دوم که با ترجمه آثار یونانی آغاز شد از روش قیاس منطقی استفاده کردند. مآل همه صفات الهی را دو صفت یعنی علم و قدرت دانسته و این دو صفت را از صفات ذاتی به حساب می‌آورند و بازگشت این دو به یک صفت یعنی وحدانیت بود.^(۸۶)

معتزلیان دارای دیدگاه‌های مختلفی

در زمینه صفات خداوند بودند. گروهی از آنان همچون واصل بن عطا و پیروانش برای خداوند ذات و ماهیتی قائل بودند که خالی از صفات است. ولی در عین حال نایب مناب صفات بود؛ و آثار صفات را ظاهر می‌سازد. به این معنا که مثلاً قدرت ندارد اما نایب مناب قدرت است.

از پیامبر اسلام (ص) نقل شده است که در دعاهای پتان «یا ذا الجلال والاکرام» را بسیار ذکر کنید. خود آن حضرت هم در دعای بعد از نماز، پس از سه بار استغفار، همین عبارت را می‌خواندند. همچنین نقل کرده‌اند که وقتی پیامبر (ص) برخی عبارات و از جمله این عبارت را در دعای کسی می‌شنید، می‌فرمود اگر خداوند را به اسم اعظم او بخوانید دعای پتان مستجاب می‌شود. این تأکید پیامبر (ص) موجب شده است که ذوالجلال والاکرام جایگاه مهمی در دعاهای مسلمانان داشته باشد. ﷺ



گروهی دیگر از معتزله، منکر صفات ذات بودند. تمام صفات را منتزع از فعل خداوند می‌دانستند. گروه سوم منکر صفات ثبوتیه بودند و تمامی صفات ثبوتیه را به صفات سلبیه باز می‌گرداندند. یعنی عالم و قادر بودن خداوند به معنای آن است که جاهل و عاجز نیست؛ و گروه آخر صفات را از لحاظ مفهومی بین علم و قدرت و حیات و مانند این‌ها را منکر بودند.^(۸۷) بر تمامی اقوال معتزله اشکالاتی وارد است. اشکال گروه اول و دوم آن است که ذات خداوند فاقد کمالات است البته گروه سوم نیز با اشکالاتی مواجه هستند از جمله اینکه لازمه نظریه آن‌ها این است که صفات کمالی چون علم و قدرت و ذات خداوند موجود نباشد و راه‌یابی عدم در ذات خداوند محال است. مشکل گروه آخر نیز آن است که صفات از لحاظ مفهومی با یکدیگر عینیت ندارند.

اصول مذهب معتزله

مذهب معتزله بر پایه پنج اصل استوار است که عبارتند از:



۱. **توحید:** از مراتب یا اقسام توحید آنچه بیش از همه مورد تأکید معتزله قرار گرفته توحید صفاتی است. یعنی صفات زاید بر ذات را از خداوند نفی کرده‌اند، و بدین جهت گاهی از آنان به نافیان صفات یا قائلان به نیابت ذات از صفات یاد شده است. ولی حق این است که آنان صفت کمال را از خداوند نفی نکرده‌اند، بلکه معتقد به عینیت صفات با ذات خداوند بوده و در این مسئله با امامیه هم‌عقیده‌اند. این مطلب از کلام شیخ مفید در «اوائل المقالات»^(۸۸) و شهرستانی در «ملل و نحل»^(۸۹) به روشنی استفاده می‌شود؛ و مؤلفان کتاب «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی» نیز بر آن تصریح کرده‌اند.
۲. **عدل:** معتزله عدل الهی را بر پایه اصل حسن و قبح عقلی تفسیر کرده‌اند و در این جهت با امامیه هم‌عقیده‌اند. ولی در برخی از فروعات، مسئله عدل الهی مانند بحث مربوط به اختیار انسان که قائل به تفویض شده‌اند، عقیده دیگری دارند. به دلیل این که آنان - همچون امامیه - عدل را بر اساس حسن و قبح عقلی تفسیر نموده، و آن را از اصول مذهب خویش دانسته‌اند این دو مذهب کلامی را «عدلیه» می‌نامند.
۳. **وعد و وعید:** در این مطلب که اصل وعده و وعید از مصادیق قاعده لطف کلامی است میان معتزله و امامیه اختلافی وجود ندارد. همچنین وجوب وفای به وعده، به حکم عقل مورد قبول هر دو مذهب است ولی اکثریت معتزله بر خلاف امامیه عمل به وعید را نیز واجب دانسته‌اند، بدین جهت آنان را «وعیدیه» نیز می‌نامند. ولی آن دسته از معتزله که مانند امامیه عمل به وعید را واجب نمی‌دانند «تفضیلیه» می‌گویند.
۴. **منزلی میان دو منزلت:** این اصل نخستین اصل مذهب معتزله است که توسط پیشوای آن یعنی واصل بن عطا مطرح شد و مفاد آن، چنان که پیش از این اشاره شد این است که کسی که مرتکب گناه کبیره‌ای بشود نه مؤمن نامیده می‌شود و نه کافر و اگر بدون توبه از دنیا برود، عقوبت او قطعی و جاودانه خواهد بود. شیخ مفید آنجا که مذهب معتزله را معرفی کرده، گفته است، هر کس در این مسئله با معتزله هم‌عقیده باشد، معتزلی خواهد بود، هر چند در مسایل دیگر با آنان اختلاف نظر داشته باشد.^(۹۰)
۵. **امر به معروف و نهی از منکر:** این اصل یکی از احکام ضروری اسلام است؛ و هیچ یک از مذاهب اسلامی منکر آن نیست، و از این جهت از ویژگی‌های مذهب معتزله و هیچ مذهب دیگری به شمار نمی‌آید. ولی معتزله با اصل قرار دادن آن خواسته‌اند اهتمام خود را نسبت به آن نشان دهند. به گفته زمخشری، عقیده معتزله درباره این مسئله این است که از واجبات کفایی و مشروط به شرایط ویژه‌ای است و شدیدترین مرتبه آن (قتال) از شئون حکومت و وظایف رهبری اسلامی است.^(۹۱)

صفات جلال و جمال از منظر عرفان اسلامی

از آنجا که در عرفان (ابن عربی و پیروان او) عالم و عالمیان، مظاهر صفات و اسمای الهی هستند و هر حقیقتی از حقایق کلی تحت تربیت اسمی از اسماء است و به یک معنا حتی حقایق جزئی عالم هم صفات حق تعالی است؛ لذا بحث اسماء و صفات در عرفان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و ابن عربی، علم به آن را از معارف مخصوص عارفان به شمار می‌آورد. علاوه بر آن، نه تنها در عرفان ابن عربی بلکه به طور کلی در حکمت اسلامی بسیار با اهمیت است.^(۹۲)

معمولاً در مورد ماسوای حق تعالی، آنچه را که قائم به خود است، ذات؛ و آنچه را که قائم به غیر است از قبیل حیات، علم، قدرت و امثال آن‌ها، صفت می‌گویند. لفظی را که بر ذات، بدون صفتی از صفات مانند مرد - زن و یا به صفت بدون ذاتی از ذوات مانند لفظ حیات و علم و قدرت دلالت می‌نماید، اسم می‌خوانند و لفظی را که به ذات به اعتبار اتصافش به صفت دلالت می‌کند مانند حی، عالم و قادر، آن را صفت می‌نامند. بنابراین در معنا، ذات و صفت و در لفظ، اسم و صفت در برابر یکدیگر قرار دارند. اما در خصوص حق تعالی اصطلاح این‌گونه نیست. زیرا به لفظی که تنها به صفت دلالت می‌کند بدون ملاحظه ذات امثال حیات و علم و اراده صفت می‌گویند. در صورتی که در مورد غیر حق تعالی شأنه این الفاظ را اسماء می‌نامند. نهایت اسم معنا و معانی آن‌ها را، در مقابل ذوات، صفات می‌گویند؛ و لفظی را که بر ذات حق تعالی به اعتبار اتصافش به صفتی از صفات دلالت می‌کند از قبیل حی، عالم و قادر، اسم می‌گویند در حالی که در مورد غیر حق تبارک و تعالی آن‌ها را صفات می‌نامند. بنابراین اسم و صفت در خصوص حق تعالی مترادف نیست همان طور که در مورد غیر حق تعالی مترادف نبود.^(۹۳)

جمه‌ور عارفان از جمله ابن عربی و اکثر تابعان و شارحان، این اصطلاح را درباره حق تعالی پذیرفته و در آثار و اقوالشان به کار برده‌اند.

از مطالعه آثار اشعری به دست می‌آید که وی متفکری خوش استعداد و صاحب قریحه و محقق پر تلاش بود و از نوعی نبوغ نیز بهره داشت و در جهت رفع تضاد میان عقل‌گرایی معتزله و ظاهرگرایی اشاعره کوشش بسیار نمود. ❦



ایشان از صفات حق به عباراتی گوناگون که در معنا واحد می‌نماید از قبیل احکام ذات حق، نسب و اضافات، معانی و اعتبارات، تعینات آن ذات، تعبیر آورده‌اند؛ و اسم در صورتی تحقق

می‌یابد که ذات حق متصف به صفتی از صفات گردد و در ضمن افزوده‌اند: الفاظی که به اسماء دلالت می‌کند همچون الفاظ حی، عالم، قادر، بصیر و رحمن که در زبان تازی به ذات حق که متصف به حیات و علم و قدرت و بصر و رحمت است دلالت دارد، اسماء حق هستند نه حقیقت آن‌ها، چنانکه ابن عربی در «فتوحات مکیه» در جایی که راجع به اسمای الهی سخن می‌گوید می‌نویسد: اسمای حق مثل حی و قادر و عالم و مرید به ذاتی اطلاق می‌شود که به صفت حیات و قدرت و علم و اراده موصوف باشد. داوود قیصری در مقدمه «شرح فصوص قیصری» گوید: ذات حق با اتصاف به صفتی از صفاتش و با اعتبار تجلیلی از تجلیاتش اسم نامیده می‌شود.^(۹۴) مثلاً: رحمن به ذاتی دلالت می‌کند که او را صفت رحمت است، قهار به ذاتی که او را صفت قهر است و این اسماء ملفوظ اسماس هستند.

صائن‌الدین ترکه در «تمهید القواعد» گفته: اسم در اصطلاح صوفیان همان ذات است به اعتبار معنائی از معانی، عدمی باشد یا وجودی، و این معانی را صفات و نعوت می‌نامند، پس اگر چیزی با ذات اعتبار نگردد صفتی نباشد و اگر صفتی نباشد اسمی نباشد.^(۹۵) می‌گوید: اسم ذات است به اعتبار صفتی معین و تجلیلی خاص، زیرا مقصود از رحمن، ذاتی است که او را صفت رحمت است و مقصود از قهار، ذاتی است که او را



صفت قهر است و اسماء لطیفه اسماء، اسماء‌اند.^(۹۶) و صاحب «اصل الاصول» (سید شاه عبدالقادر مهربان فخری از صوفیان هند) می‌گوید:

اسم به دو معنا مستعمل است: یکی ذات که با صفتی باشد پس عالم یعنی ذات موصوف به علم و قادر یعنی ذات موصوف به قدرت، اسم است. و دیگری لفظی که به ازای ذات معین موصوف است. صوفیه اسم به این معنای ثانی را اسم الاسم خوانند و هر جا که اسم اطلاق می‌کنند معنی اول را مراد می‌دارند. در مقدمه «شرح فصوص قیصری» آمده است که: مقام ذات که مقام استهلاک صفات و اسماء است هیچ حکمی از احکام بر نمی‌دارد.^(۹۷) مقام احدیت که مقام تعیین علمی است ولی نه به نحو تمایز صفات و تعیینات از یکدیگر، این حقیقت اگر با صفتی از صفات در مقام تکثر حقیقی در واحدیت لحاظ شود، ذات را به ملاحظه اتصاف به صفت، اسم می‌نامند. عالم اسم است از برای ذات متصف به علم و همچنین سایر اسماء از امهات اسماء یا اسماء جزئی که از اسماء کلیه متولد می‌شوند منشاء تولید اسماء جزئیه تناکح اسماء است. اسماء ملفوظ نظیر عالم و قادر و متکلم و سمیع و بصیر و حی اسماء‌اند چون عنوان از برای وجود خارجی ذات واحد متعین به این اسماء می‌باشند.^(۹۸)

صفات خدا در کلام امامیه

متکلمین امامیه بر این عقیده‌اند که صفات کمالیه ذات اقدس حق، عین ذات وی و هر صفتی نیز، عین صفت دیگر می‌باشد به عنوان مثال: ذات حق علمی است غیرمتناهی و این علم، قدرت و حیات غیرمتناهی است و همین طور سایر صفات کمالیه. کثرت اسماء و صفات، فقط در مقام لفظ و تعبیر و از حیث مفهوم ذهنی است و گرنه در عالم خارج، یک واقعیت مرسل و مطلق و غیر متناهی است که هم علم است و هم قدرت و هم حیات و هم سایر صفات کمالیه.

بنابراین بی‌شک خدای متعال موجودی است که وجودش فی‌نفسه و ثبوتش بذاته است و غیر او هیچ موجودی بدین صفت نیست و او هر چه از صفات کمال که دارد عین ذات می‌باشد نه زائد بر آن و همچنین خود صفاتش نیز زاید بر یکدیگر نیست بلکه عین هم است.

ملاهادی سبزواری در «منظومه» می‌گوید:

- و الاشعری باز دیاد قائله و نغمه الحدوث فی الطنبور ما واجب وجوده بذاته فواجب الوجود من جهاته
- و قال بالنیابه المعتزله قد زادها الخارج عن مفطور فواجب الوجود من جهاته فواجب الوجود من جهاته اشعری صفات را زاید بر ذات دانسته و معتزلی ذات را نایب مناب صفات می‌داند و طایفه کرامیه از فطرت عقل و خرد به دور افتاده در طنبور معرفت صفات نغمه حدوث صفات حقیقی را سر داده‌اند در حالی که وجود واجب غیر ذات و قائم به ذات نمی‌باشد بلکه وجودش همان ذات می‌باشد، بنابراین ذات اقدس حق از جمیع جهات واجب الوجود است.

سخنان اعجاز‌آمیز امیرمؤمنان بیان بسیار رسائی است در تشریح و توضیح این موضوع، چه آنکه او نخستین فردی است که در مسائل فلسفه الهی اقامه برهان نموده و همه حکمای اسلامی را به پژوهش و

تحقیق و داشته است. لذا در اولین خطبه ایشان در نهج البلاغه آمده است:

«أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ تَنَاهَا وَ مَنْ تَنَاهَا فَقَدْ جَرَّأَهُ وَ مَنْ جَرَّأَهُ فَقَدْ جَهَلَهُ وَ مَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ»^(۹۹).

یعنی سرآغاز دین، شناخت ذات پاک اوست و کمال شناخت او ایمان به اوست و کمال ایمان به او گواهی بر یکتایی اوست و کمال توحید اخلاص به اوست و کمال اخلاص به ساحت ربوبی نفی صفات زائد بر ذات اوست، که هر صفتی غیر از موصوف و هر موصوفی غیر از صفت است.

هر کس او را به صفتی «زاید بر ذات» توصیف کند او را به چیزی مقرون ساخته است و هر کس او را به چیزی مقرون بدارد به دوگانگی او معتقد شده است و هر کس به دوگانگی او معتقد شود، اجزائی بر

او قائل شده است و هر کس اجزائی بر

ذات ربوبی قائل شود او را نشناخته است

و هر کس او را نشانسد به سوی او اشاره

کرده است و هر کس به سوی او اشاره

کند او را حد و مرزی قائل شده است و

هر کس برای ذات اقدس حق، حد و

مرزی قائل شود او را قایل شمارش دانسته است.

کوشش اشعری را کوشش موفق تلقی کنند یا به علت فقدان قدرت کافی در حل مسائل ماوراءالطبیعه، مساعی وی را با شکست روبرو بدانند، با این همه، او با پاکدلی کامل در پی آن بود تا مقارنه دو نظرگاه درباره قرآن را از حیث حدود و قدم حفظ کند.»^(۱۰۰)



ملاصدراى شیرازی در جلد ششم کتاب «اسفار» در توضیح و تفسیر کلام امیرالمؤمنین^(ع) می‌فرماید:

«و کمال الاخلاص له نفي الصفات عنه»

مراد نفی صفاتی است که غیر ذات باشد و الا ذات به ذاتش مصداق جمیع نعوت کمالیه بر اوصاف الهیه است بدون آنکه امر زایدی قیام به ذات او کرده باشد. پس علم و قدرت و اراده و حیات و سمع و بصر در واجب موجود به وجود ذات احدیتند با آنکه مفهومات آن‌ها متغایر و معانی آن‌ها متخالف است، و کمال حقیقت وجودیه در جاهلیت معانی کثیره کمالیه است با وحدت وجود.

و اینکه فرموده است: «لشهاده کل صفة بانها غیر الموصوف و شهاده کل موصوف بانها غیر الصفة» اشاره است به برهان نفی صفات عارضه، خواه به قدم آن صفات قائل شوند چنانکه اشاعره می‌گویند و خواه به حدود آن‌ها، زیرا هر صفتی که عارض باشد مغایر موصوف خواهد بود، و هر دو چیزی که در وجود متغایرند البته از یکدیگر متمایزند در چیزی و مشارکند در چیزی و ممتنع است که جهت امتیاز عین جهت اشتراک باشد و الا لازم می‌آید که واحد کثیر، بلکه وحدت کثرت باشد، پس ناچار باید هر یک مرکب باشند از ما به الاشتراک و



ما به الامتیاز، پس در ذات واجب ترکیب خواهد بود و حال آنکه به ثبوت رسیده است که بسیط الحقیقه است. و آنچه فرموده است: «فمن وصفه فقد قرنه... فقد جهله» اشاره به همین مطلب است و منظور این است که هر که او را به صفت زایده وصف نماید در وجود به غیر مقرون گردانیده است و چون به غیر مقرون شود ثانی در وجود برای او اثبات می‌شود و چون ثانی به هم رسید ناگزیر باید مرکب باشد از دو جزء که به یکی مشارک با ثانی باشد در وجود و به دیگر مباین از آن. بنابراین کلام آن حضرت^(ع) که منبع علوم مکاشفه و مطلع انوار معرفت است نص است بر غایت تنزیه واجب از شوب امکان و ترکیب. و لازمه این تنزیه و تقدیس، آن است که موجود حقیقی نباید غیر او باشد و این ممکنات از لوازم نور می‌باشند پس او است کل در وحدت. پیرامون صفات ثبوتیه خداوند، حضرت امیر^(ع) در نهج البلاغه در مواضع مختلف، سخن بسیار فرموده‌اند و اینک نمونه‌های چند از سخنان نغز و پرمغز آن حضرت:

«كَائِنْ لَا عَنْ حَدَثٍ مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ»

خدای سبحان همیشه بوده است نه آنکه حادث و نو پیدا شده باشد، موجود و هستی است که مسبوق به عدم نیست»^(۱۰۰)

آنگاه می‌فرماید:

«فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْآلَةِ بِصِيرٍ إِذْ لَا مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ»

فاعل و کارگزار آن است و فعل از او صادر می‌شود نه به معنای حرکات و انتقالات از حالی به حالی و نه به توسط آلت، و همچنین بینا بوده هنگامی که هیچ چیز از آنچه که آفریده، موجود نبوده و منفرد و یگانه است زیرا یار و مونس ندارد تا با آن انس گرفته و از فقدان آن به وحشت افتد».

در خطبه ۸۳ می‌فرماید:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَلَا بِحَوْلِهِ وَ دَنَا بِطَوْلِهِ - مَانِحٌ كُلِّ غَنِيمَةٍ وَ فَضْلٌ وَ كَاشِفٌ كُلِّ عَظِيمَةٍ وَ أَزَلٍ»

ستایش مختص خدایی است که به نیروی خود بلند و علو دارد و با لطف خود نزدیک گردیده است، هر نعمت و غنیمتی را اعطاء فرموده و از هر عظمت و تنگنایی پرده برداشته است».

در خطبه ۹۰ می‌فرماید:

«وَهُوَ الْمَتَّانُ بِفَوَائِدِ النِّعَمِ وَعَوَائِدِ الْمَزِيدِ وَالْقَسَمِ عِيَالُهُ الْخَلَائِقُ ضَمِينٌ أَرْزَاقُهُمْ وَقَدَّرَ أَقْوَاتَهُمْ»

اوست احسان کننده به نعمت‌های سودمند و بهره‌های بسیار، موجودات جهان، جیره‌خوار او هستند و او ضامن و عهده‌دار روزی آنان است و آنچه که می‌خورند مقدر و تعیین فرموده است».

در خطبه ۱۳۲ می‌فرماید:

«الْبَاطِنُ لِكُلِّ خَفِيَّةٍ وَ الْحَاضِرُ لِكُلِّ سَرِيْرَةٍ الْعَالِمُ بِمَا تُكِنُّ الصُّدُوْرُ»

خدایی که از هر چیز پنهانی آگاه است و در کنار هر موجود آشکاری حاضر، خدایی که به نیت‌های سینه‌ها آگاه است».

در خطبه ۱۸۶ می‌فرماید:

«هُوَ الظَّاهِرُ عَلَيْهَا بِسُلْطَانِهِ وَ عَظَمَتِهِ وَ هُوَ الْبَاطِنُ لَهَا بِعِلْمِهِ وَ مَعْرِفَتِهِ وَ الْعَالِي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مِنْهَا بِجَلَالِهِ وَ عِزَّتِهِ»

اوست که به سلطنت و بزرگی خود بر زمین غالب و مسلط است و اوست که با علم و معرفت خود از وضع جهان آگاه است و به بزرگواری و ارجمندیش بر هر چیز آن بلند و برتر است».

در خطبه ۹۵ می‌فرماید:

«وَ الظَّاهِرُ فَلَا شَيْءَ فَوْقَهُ وَ الْبَاطِنُ فَلَا شَيْءَ دُونَهُ»

او ظاهر است و چیزی آشکارتر از او نیست و باطن است و چیزی نهان‌تر از او نیست».

در خطبه ۲۲۷ می‌فرماید:

«الَّذِي صَدَقَ فِي مِيعَادِهِ وَ اِرْتَفَعَ عَنْ ظُلْمِ عِبَادِهِ وَ قَامَ بِالْقِسْطِ فِي خَلْقِهِ وَ عَدَلَ عَلَيْهِمْ فِي حُكْمِهِ»

خدایی که در وعده خود صادق است و منزه و برتر است از اینکه بر بندگانش ستم روا دارد و درباره آفریدگانش به عدل رفتار می‌نماید و حکم خود را بر ایشان از روی راستی و درستی تعیین فرموده است».

«هُوَ الظَّاهِرُ عَلَيْهَا بِسُلْطَانِهِ وَ عَظَمَتِهِ»

خدا با قدرت و عظمت خویش بر موجودات جهان تسلط دارد».^(۱۰۱)

«وَ هُوَ الْبَاطِنُ لَهَا بِعِلْمِهِ وَ مَعْرِفَتِهِ»

خدا با علم و معرفت خود از وضع جهان آگاه است».^(۱۰۲)



رابطه صفات با ذات:

مصدق عالم و قادر عین مسمی و وجود خارجی ذات حقند. گاهی به نفس علم و قدرت و اراده، اسم اطلاق می‌شود برای آنکه ذات حق منبع انبغات صفات است و صفات به اعتباری تعین ذاتند و در مقام احدیت مستهلک در ذات و عین ذاتند، خصوصاً بنا بر مختار کسانی که فرق بین مشتق و مبدأ را اعتباری می‌دانند و قائل هستند که فرق عالم و علم به شرط لائی و لاشرطی است. جوادی آملی می‌گوید: منظور از اسم همان ذات الهی است که با تعین خاص یعنی وصف متعین شده، نه خصوص لفظ، که بسیاری از آن‌ها مشترک بین واجب و ممکن می‌باشد لذا آن را مبارک دانسته‌اند و دستور تنزیه آن را صادر می‌نماید و می‌فرماید:

«تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»^(۱۰۳)

«سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى»^(۱۰۴)(۱۰۵)

و الفاظی که بر آن اسماء دلالت می‌کنند اسم اسم هستند. قاضی سعید گوید: صفت عبارت است از آنکه اگر چیزی همراه او باشد حالتی دیگر داشته باشد.

امام خمینی(ره) می‌فرماید: «صفات عبارت است از تجلی آن‌ها به فیض اقدس در حضرت و احدیت و ظهور آنان در لباس اسماء و صفات و حقیقت اسماء در باطن ذاتشان عبارت است از همان حقیقت مطلق غیبی»^(۱۰۶) در عرفان و تصوف، در میان عرفا و صوفیان درباره جلال و جمال دو تلقی وجود داشته است در اغلب موارد، به ویژه نزد متقدمان، جلال و جمال از حیث تأثیرات سلوکیشان بر احوال و حیات معنوی سالک مورد توجه بوده و در تلقی دیگری بیشتر نزد متأخران و در مکتب ابن‌عربی، جلال و جمال از وجوه نظری - ما بعدالطبیعی مورد تأمل قرار گرفته است.

بر اساس آنچه منقول است برخی از متقدمان، همچون سری‌سقطی، به استقلال به تعریف جلال و جمال پرداخته‌اند، اما در بیان اصطلاحاتی همچون حیا و انس به لوازم جلال و جمال الهی توجه کرده‌اند به گفته سری‌سقطی، حیا، لب فرو بستن از سر اجلال برای تعظیم جلال حق است و انس، التذاذ روح به کمال جمال است.^(۱۰۷)

نجم رازی (۳۲۱-۳۲۴) آثار جلال و جمال را بر سالک به نحو مشروح تبیین کرده است. وی تجلی صفات حق را به تجلی صفات جمال و تجلی صفات جمال و تجلی صفات جلال تقسیم می‌کند که هر یک از این دو نیز به صفات ذاتی و صفات فعل تقسیم می‌شوند. صفات ذاتی جمال بر دو قسم است: صفات نفسی و صفات معنوی. صفات نفسی بر معنایی اضافه بر ذات خدا دلالت نمی‌کند، مانند موجود بودن، واحد بودن و قائم به نفس بودن اگر خدا به صفت موجودیت تجلی کند مصداق سخن جنید است که می‌گفت غیر از خدا چیزی یا کسی موجود نیست. اگر به صفت واحدیت متجلی شود، مقتضای سخن ابوسعید است که گفت «لیس فی جبتی سوی الله» (در جامه‌ام غیر خدا نیست) و اگر به صفت قائم به نفس تجلی کند، اقتضایش سخن بایزید است که می‌گفت «سبحانی ما اعظم شانی» (چه بزرگ و منزهام) صفات معنوی بر

معنایی اضافه بر ذات خدا و تجلی این صفات بر بنده دلالت می‌کنند. مانند علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر صفات فعلی نیز همچون رازقیت و خالقیت و زنده کردن و میراندن است. آنچه در دعای ذیل آمده نیز از همین دست می‌باشد:

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِأَنَّ لَكَ الْحَمْدَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْمَنَّانُ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

بار خدایا! تو را می‌خوانم به اینکه ستایش تو راست، هیچ معبود به حقی جز تو نیست؛ احسان کننده و آفریننده آسمان‌ها و زمین هستی‌ای صاحب بزرگی و شکوه!» (۱۰۸)

در این دعا؛ خواندن خدا با توسل به حمد و ستایش او و نیز خواندن خداوند با توسل به اینکه هیچ معبود به حقی جز او نیست و او؛ احسان کننده است، همراه می‌باشد و بدین‌سان در این دعا به نام‌ها و صفات خداوند توسل شده است. این شیوه دعا کردن، بهترین و شایسته‌ترین روش برای اجابت دعاست و پذیرش الهی را به دنبال دارد. همچنین دری از درهای توحید است که ما، به آن اشاره‌ای گذرا نمودیم. این درب برای کسی گشوده شده که خداوند، به او چنین بینشی عطا فرموده است. (۱۰۹) پیامبر (ص) فرموده است:

«إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ، يُحِبُّ الْجَمَالَ

خداوند، زیباست و زیبایی را دوست دارد.» (۱۱۰)

پس خدای متعال در ذات و نام‌ها و صفات و کارهای زیباست و هیچ مخلوقی، نمی‌تواند بخشی از زیبایی ذات او را تعبیر نماید، اهل بهشت، با وجود برخورداری از نعمت‌های پایدار و لذت‌ها و شادی‌های بهشت، هنگامی که پروردگارش را می‌بینند و از زیبایی او بهره‌مند می‌شوند، آن همه نعمت بی‌پایان و آن همه لذت را فراموش می‌کنند و دوست دارند که این حالت ادامه یابد و آن‌ها را از جمال و نور الهی همچنان بهره‌مند شوند و به جمال و زیبایی خویش بیفزایند. دل‌های این‌ها، همواره به شوق دیدار پروردگارش می‌تپد و با دیدن پروردگارش، از شادی در پوست خود نمی‌گنجند.

همچنین نام‌های او، زیباست؛ آری، همه نام‌های الله جل جلاله زیبا هستند و به طور مطلق بهترین و زیباترین نام‌ها می‌باشند خداوند متعال می‌فرماید:

«وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا

خدا دارای زیباترین نام‌هاست، او را به آن نام‌ها بخوانید.» (۱۱۱)

معنای صفات جمال و جلال:

صفات الهیه و اسماء ربانیه آنچه اختصاص به قهر و نعمت دارد مسما است به جلال و آنچه اختصاص به لطف و رحمت دارد مسما است به جمال و اول معطی خشیت و فیض و ورع و تقوی است و ثانی معطی



أنس و رحمت و بسط و رجاء.^(۱۱۲)

و به عبارت دیگر: صفات جمال مستلزم لطف و رحمت و قرب می‌باشد مثل اسم: لطیف، نور، هادی، رزاق، محیی و صفات جلال منشاء قهر و غضب و بعد است مثل اسم: مانع، قابض، قهار، مذل، ضار.^(۱۱۳)

فرق میان صفت جلال و جمال:

صفاتی که متقابلند چون همگی در عین وجود (و مبدأ هستی) به طور بساطت مجتمعند و آنجا از تکرار منزه‌اند لذا همگی صفات در یکدیگر منطوقی است و در هر صفت جمال، صفت جلال است و در هر صفت جلال، صفت جمال است فقط فرقی که دارند آن است که برخی از صفات، ظهور جمال است و باطنش جلال است و برخی به عکس یعنی ظهور جلال است و باطنش جمال است. (و میزان در صفت جلال یا جمال بودن، مرتبه ظهور آن است) پس هر صفتی که جلال در آن ظهور یابد صفت جلالش خوانند.^(۱۱۴)

جلال الهی عین جمال اوست:

جمال الهی جدای از جلال نبوده و جلال خدایی عین جمال وی می‌باشد و هر جمالی را جلال است و در پس پرده هر جلال، جمالی هست. شبستری گفته:

بین عالم همه در هم سرشته ملک در دیو و شیطان در فرشته

یعنی: نگاه کن و ببین که همه عالم در هم سرشته است چنانچه در دیو، ملک است زیرا که با هر چه هست فرشته‌ای همراه اوست و در فرشته، شیطان است چنانچه مشهور است که شیطان در میان فرشتگان بوده چه در آفاق و انفس عقل و نفس و روح و طبیعت همه بر یکدیگر مترتبتند و از هم انفکاک ندارند و در حقیقت این همه از مقتضیات ذات واحد مطلق است که مستجمع جمیع اسمای جمال و جلال است به حسب حب ظهور به همه شئون تجلی می‌نماید و هر شأنی و ظهوری را مظهر خاص است و هر اسمی از روی اتحاد ذاتی مشتمل بر جمیع اسماء است و هر چه در وجود واقع است همه عین کمال است و هر چه هست چنان می‌باید و هر چه آنچنان نمی‌باید نیست.^(۱۱۵)

هرچه تو بینی ز سفید و سیاه جغد که شوم است به افسانه در
هرچه در این پرده نشانیش هست گرچه ز بهر بو به گوهر کمند
بر سر کاری است درین کارگاه بلبل گنج است به ویرانه در
در خور تن قیمت جانیش هست چون تو همه گوهری عالمند

تصویر کلی اسماء و صفات در عرفان نظری:

نظر به آنکه حقیقت مقدس حق به حسب «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» دارای شئون و تجلیات و ظهورات مختلف در مراتب الهی و ظهورات متعدد در حقایق امکانیه می‌باشد و جمیع مراتب وجودی حکایت از

کمالات حقیقت وجودی می‌نماید و چون مبدأ ظهور همه حقایق، کمالات حق است و هر موجودی به اعتبار امکان ذاتی^(۱۱۶) در مقام ذات، واجد کمالات نمی‌باشد و کمالات و صفات وجودی در آن‌ها عرضی است و منتهی می‌شود به موجودی که کمالات ذاتی او می‌باشد و هر ممکن به حسب این که صفات ذاتی در جمیع لحظات احتیاج به فیض و امداد دارد که مفهوم هر یک با دیگری مغایر است لذا در یک تقسیم امکان را به عام و خاص تقسیم می‌کنند. امکان خاص، لا اقتضاء و لا ضرورت، وجود و عدم است حال گوئیم امکان ذاتی همان امکان خاص است که بر ذات ماهیات لحاظ شود.^(۱۱۷)

هر تعینی غیر از تعین قبل است. مجموع صور عالم به منزله اعراض می‌باشند که عارض بر عین ثابت ممکن می‌گردد. اهل حجب از درک این لطفیه غافلند و لیکن عرفای کاملین، تجلی حق را در جمیع نفوس به اسمای جمالیه شهود می‌نامند. حق، توسط اسمای جلالیه خلع وجود و تعین از ممکنات می‌نماید و توسط اسمای جمالیه جان و روح تازه به کالبد ممکن می‌دهد که:

عنکبوتیان مگس عدید کنند عارفان درد می دو عید کنند

بِسْمِ اللَّهِ خدای متعال در ذات و نام‌ها و صفات و کارهایش زیباست و هیچ مخلوقی، نمی‌تواند بخشی از زیبایی ذات او را تعبیر نماید، اهل بهشت، با وجود برخورداری از نعمت‌های پایدار و لذت‌ها و شادی‌های بهشت، هنگامی که پروردگارشان را می‌بینند و از زیبایی او بهره‌مند می‌شوند، آن همه نعمت بی‌پایان و آن همه لذت را فراموش می‌کنند و دوست دارند که این حالت ادامه یابد و آن‌ها را از جمال و نور الهی همچنان بهره‌مند شوند و به جمال و زیبایی خویش بیفزایند. ﴿۱۱۷﴾



اسماء و نعوت جمالیه و تقابل آن‌ها:

ذات وجود صرف به حسب نفس ذات و به اعتبار مراتب الوهیت و ربوبیت مقتضی صفات متعدد متقابل مثل لطف و قهر، رحمت و غضب رضا و سخط، جامع جمیع این صفات اسماء و نعوت

جمالیه و جلالیه است. صفات جمالیه و جلالیه متقابلند هر کدام مقتضی جهات متباین از یکدیگرند هر چه که تعلق به لطف و رحمت بگیرد صفت جمال است اگر چه در باطن هر صفت جمالی صفت جلالی و در باطن هر صفت جلالی صفت جمالی موجود است و این خود از عجائب اسرار است.^(۱۱۸)

جمال و جلال در عرفان محیی‌الدین:

جمال و جلال را در عرفان ابن‌عربی و پیروانش معنایی دیگر است که برابر آن صفات جمال متعلق به لطف و رضا و رحمت و صفات جلال مرتبط با قهر و غضب و نقم است. پس اسمای جمیل، لطیف، نافع، انیس و امثال آن‌ها اسمای جمالند که حکایت از لطف و رحمت حق می‌کند و اسمای قهار، ضار، هائب و امثال آن‌ها اسمای جلال است که دلالت بر قهر و غضب او می‌نماید. بنابراین صفات جمال و جلال با یکدیگر متقابل و متضاد می‌نمایند ولی این تقابل و تضاد در ظاهر است نه در باطن، که در باطن هر جمالی را جلالی و هر جلالی را جمالی است و این از عجایب اسرار است.



جلال جمال و جمال جلال:

جلال جمال از این جهت است که هر جمالی به ویژه جمال مطلق را قهاریت است که چون خود را بنماید برای غیرش مجال خودنمایی نگذارد که چون آفتاب برآید ستاره ننماید گذشته از این چون حق تعالی به صفت جمال بر عارف تجلی نماید سبب هیجانش باشد و در این حال عقلش در تحت قدرت و سیطره اسم مقهور آید. اما جمال و جلال به این سبب که جلال احتجاب اوست با حجاب عزت و کبریایی از بصائر و ابصار که غیری نتواند او را چنانکه او خود می‌نماید دریابد که در حضرت ذات غیر را باری نیست و ناگفته پیداست که در این جلالت و جبروت به نظر دقیق عرفانی، در باطن و پس پرده هر جلالی جمالی مستور است زیرا صفات جلالی ناشی از حجاب و احتجاب حق است به حجاب عزت و کبریائی، زیرا حقیقت حق از کمال احاطه بر اشیاء در حجاب عزت است و هیچ موجودی را یارای آن نیست که به قدم علم و معرفت و براق اندیشه به آن مقام راه یابد و محیط حقیقی محاط نشود. صفات جمالی منشأ تجلی حق است به اسماء و صفات خود، که به این اعتبار با اشیاء ارتباط پیدا می‌کند و این صفات موجبات قرب به حقند ولی این قسم از تجلیات چون به وسیله اسمای الهیه است و تجلی در احدیت نسبت به اشیاء چون تجلی ملازم با غیرت و سوائیت است محال است و ذات در پس پرده‌های صفات و حجب اسماء مستور است بنابراین تجلیات جمالی با آنکه ملازم با قرب و نزدیکی می‌باشد معذک تجلی حق به اسم قهار که علت عدم امکان نیل به مقام ذات و احاطه به وجود مطلق است در جمیع تجلیات موجود و محفوظ است که «مَا عَرَفْتَاكَ حَقُّ مَعْرِفَتِكَ» حدیث مشهور از رسول اکرم (ص) و در قرآن مجید هست «مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ». (۱۱۹)

خلاصه سخن:

در میان عرفا و صوفیان درباره جلال و جمال دو تلقی وجود داشته است. در اغلب موارد، به ویژه نزد متقدمان، جلال و جمال از حیث تأثیرات سلوکیشان بر احوال و حیات معنوی سالک مورد توجه بوده و در تلقی دیگری (بیشتر نزد متأخران و در مکتب ابن عربی)، جلال و جمال از وجوه نظری مابعدالطبیعی مورد تأمل قرار گرفته است. بر اساس آنچه منقول است برخی از متقدمان، همچون سَری سَقَطی، به استقلال به تعریف جلال و جمال نپرداخته‌اند، اما در بیان اصطلاحاتی همچون حیا و انس به لوازم جلال و جمال الهی توجه کرده‌اند. در تفسیر منسوب به امام صادق (ع) که از نخستین مکتوبات عرفانی است به دهشت و اضطراب ناشی از هیبت جلال اشاره شده است. بنابراین تفسیر، موسی (ع) از آن رو که انوار هیبت او را دربر گرفته و انوار عزت و جبروت وی را احاطه کرده بود، دریافت که گوینده «يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ» (۱۲۰) خود حق تعالی است و او مخاطب خداوند قرار گرفته است. هنگامی که رسول اکرم (ص) از احوال آخرت یا از جلال حق خبری می‌داد، مستمعان مدهوش می‌شدند، اما پیامبر (ص) آرام بود و این به سبب قوت آن حضرت و ضعف مخاطبان بود. ذیل همین رویکرد به جلال و جمال، غزالی (۱۲۱) تجلی عظمت (جلال) را موجب خوف و هیبت، و تجلی حسن و جمال را موجب عشق می‌داند.

غزالی توجه به جلال حق را در همه مراحل موجب انکسار و هیبت نمی‌داند؛ به اعتقاد وی، مراقبه دو مرتبه دارد: مراقبه صدیقان و مراقبه اصحاب یمین. مراقبه صدیقان، مراقبه تعظیم و اجلال است. اما، اهل ورع از اصحاب یمین در مراقبه خود از دیدن جلال دهشت نمی‌یابند و قلوب ایشان در اعتدال باقی می‌ماند و همچنان به اعمال و احوال خود التفات دارند.^(۱۲۲)

صفات فعلی جلالی مانند صفات فعلی جمالی است. صفات ذاتی جلالی نیز عبارت است از صفات جبروت و صفات عظمت. هنگامی که حق به صفات جبروت خود متجلی شود، نوری بی‌کران و بسیار هیبت‌انگیز ظاهر می‌شود و به واسطه آن، صفات انسانی فانی و آثار هستی انسان محو می‌گردد. تجلی صفات کبریا و عظمت و قهاری نیز دهشت و حیرت به همراه دارد و علم و معرفت را به جهل بدل می‌سازد.^(۱۲۳)

آثار تجلی جلال و جمال را بر قلب سالک به نحو مطلق نیست، بلکه آن تابع قوت و ضعف نفسانی سالک است و البته بندگانی هستند که دل آنان تربیت یافته است و در پیروی از پیامبر^(ص) به کمال رسیده‌اند، اینان در شبانه‌روز چندین بار دریا‌های نور صفات جمال و جلال حق بر دل آن‌ها تجلی می‌کند و آن‌ها به توفیق الهی آن را تحمل می‌کنند.^(۱۲۴)

ملاک و معیار تمیز اسما و صفات جلالی از اسماء و صفات جمالی همان است که تحت عنوان تأثیرات

غزالی توجه به جلال حق را در همه مراحل موجب انکسار و هیبت نمی‌داند؛ به اعتقاد وی، مراقبه دو مرتبه دارد: مراقبه صدیقان و مراقبه اصحاب یمین. مراقبه صدیقان، مراقبه تعظیم و اجلال است. اما، اهل ورع از اصحاب یمین در مراقبه خود از دیدن جلال دهشت نمی‌یابند و قلوب ایشان در اعتدال باقی می‌ماند و همچنان به اعمال و احوال خود التفات دارند.



جلال و جمال در احوال سالک گفته شد. هر چه به لطف خدا مربوط است جمال و هر چه به قهر و غضب تعلق دارد، جلال است.^(۱۲۵) سیدحیدر آملی در عین حال جمال را مختص به اسماء و

صفاتی دانسته است که منشأ کثرت‌اند.^(۱۲۶) این معیار دیگری برای تشخیص و تمیز اسمای جمالی است. وی^(۱۲۷) قوام عالم ظاهر را وابسته به قهر و لطف (جلال و جمال) و این نکته را معنای حقیقی آیه «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (بلکه دو دست خداوند گشوده است)^(۱۲۸) دانسته است. عبدالکریم جیلی^(۱۲۹) نیز به عمومیت و شمول حکم اسمای جمالی در برابر اسمای جلالی قائل است. در نظر او موجودات، به‌طور کلی و از حیث اطلاقی، مظاهر اسمای جمالند؛ اما، برخی از اسمای جلالی نیز، همانند اسمای جمالی، در عالم وجود اثری عام و فراگیر دارند، اسمایی مانند قادر، رقیب و واسع. اگر ملاک و معیار تمایز اسمای جلالی و جمالی در عرفان اسلامی انس و لطف و قهر و هیبت باشد، فهرستی از اسمای جلال و جمال به این نحو خواهد بود:

اسمای جلالی: الملك، القدوس، المهیمن، العزیز، الجبار، المتکبر، العلی، العظیم، الباطن، الکبیر، الجلیل، المتین، الصمد، المتعال، الغنی، ذوالجلال، الرقیب، القهار، القاهر، المقتدر، القوی، الحسیب، القابض، المذل، الحکم، العدل، الممیت، المنتقم، المقسط، المانع، الضار.

اسمای جمالی: الرب، السلام، المؤمن، الظاهر، المجید، النور، الحی، الرحمن،



الرحیم، الکریم، الغفار، الغفور، الودود، الرؤوف، الحلیم، البر، الصبور، الواسع، الخالق، المصور، الرزاق، الوهاب، الفتاح، الباسط، المعز، اللطیف، المعید، المحیی، الولی، التواب، الجامع، النافع، الهادی، و البدیع.

این فهرست همه اسماء را دربرنمی‌گیرد و مبنای آن ظهور معنایی است که پیش‌تر ذکر شد. اگر جلال و جمال را به معنای ثبوتی و تنزیهی بگیریم این فهرست متفاوت خواهد بود.^(۱۳۰)

به گفته روزبهان بقلی شیرازی^(۱۳۱) آفرینش ارواح در میان دو تجلی جمال و جلال خداوند صورت گرفت و ارواح هم به این دو تجلی تربیت یافتند؛ از این رو، شناخت روح میسر نبوده و به حکم «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»^(۱۳۲) (بگو روح از امر پروردگار من است)؛ ارواح از چیستی و چگونگی بیرونند. در عرفان اسلامی غایت آفرینش هم بر اساس جمال و حب جمال توجیه می‌شود و مستند این تلقی عرفا، حدیث مشهور قدسی «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا...» است. حق تعالی، بر حسب حب ذاتی ازلی، صورت اعیان ثابته را در باطن و مقام علم ذاتی خود ظاهر ساخت، سپس به فیض مقدّس، حقایق اشیا را مطابق عین ثابت آن‌ها و استعدادهایشان در خارج ظاهر کرد.^(۱۳۳) روزبهان بقلی^(۱۳۴) درباره منشأ عشق به جمال در آفرینش عالم گفته است که حق تعالی در قدم، عاشق جمال خود گشت و خواست خلقی بیافریند تا عشق او در عالم ظاهر گردد، بنابراین، عشق به جمال دلیل آفرینش است. این عشق در همه موجودات سربان پیدا کرده است و هر موجودی در حد خود به حق تعالی عشق دارد.

پی نوشت:

۱. منتهی الارب
۲. تعریفات جرجانی، ص ۶۸
۳. ضمیمه تعریفات، ص ۲۳۶
۴. کشف اللغات، ذیل کلمه جلال
۵. کشف اصطلاحات الفنون، ص ۲۴۳
۶. منجد الطلاب، ذیل کلمه جلال
۷. فیروز آبادی، ج ۲، ص ۳۸۶، بستانی «جل»
۸. منتهی الارب
۹. تعریفات، ص ۶۸
۱۰. منتهی الارب
۱۱. منتهی الارب
۱۲. منتهی الارب
۱۳. منتهی الارب
۱۴. خلیل بن احمد، ابن منظور، «جل»
۱۵. کشف اصطلاحات الفنون، ص ۲۴۳
۱۶. اصطلاحات عراقی، ص ۵۵
۱۷. مرآة العشاق
۱۸. اصطلاحات، حاشیه منازل السائرین، ص ۹۵
۱۹. تعریفات، ص ۶۸ و ۲۳۶
۲۰. جامع الاسرار، ص ۱۱۴
۲۱. جامع الاسرار، ص ۱۷۱
۲۲. کشف اصطلاحات الفنون، ص ۲۴۴
۲۳. کشف اللغات
۲۴. تعریفات جرجانی، ص ۶۹
۲۵. اصطلاحات عراقی، ص ۵۵
۲۶. مرآة العشاق
۲۷. اصطلاحات تصوف، حاشیه منازل السائرین، ص ۹۵
۲۸. قرآن کریم، سوره الرحمن، آیات ۲۷ و ۷۸
۲۹. قرآن کریم، سوره نحل، آیه ۶
۳۰. قرآن کریم، سوره الرحمن، ۲۷
۳۱. قرآن کریم، سوره الرحمن، ۷۸
۳۲. قرآن کریم، سوره یوسف، آیات ۱۸ و ۸۳، سوره حجر، آیه ۸۵، سوره احزاب، آیات ۲۸ و ۴۹ و سوره معارج، آیه ۵
۳۳. قرطبی، محلی و سیوطی، ذیل رحمن ۲۷
۳۴. ابن کثیر، ثعالبی ذیل رحمن ۲۷
۳۵. قرآن کریم، سوره الرحمن، آیه ۷۸
۳۶. قرآن کریم، سوره اسراء، آیه ۷۰
۳۷. المقصد الاسنی، صص ۱۵۲-۱۵۳
۳۸. ابن عربی، رحمه من الرحمن، ج ۴، ص ۲۵۶
۳۹. قرطبی ذیل رحمن ۷۸
۴۰. طبرسی ۱۴۰۸، ذیل رحمن ۲۷
۴۱. بیضاوی، ج ۲، ص ۳۰۲ و فیض کاشانی، ج ۲، ص ۱۲۴۳
۴۲. بیضاوی، ج ۲، ص ۵۰۹؛ مجلسی، ج ۶، ص ۱۰۳
۴۳. قمی، ذیل رحمن: ۷۸؛ صفار قمی، ص ۳۱۲؛ مجلسی، ج ۲۴، ص ۱۹۶
۴۴. نوری، ج ۱۰، ص ۸۲
۴۵. مجلسی، ج ۲۴، ص ۳۹۶؛ نوری، ج ۱۰، ص ۳۳۷
۴۶. مجلسی، ج ۲۴، صص ۳۹۶ و ۳۹۷
۴۷. نوری، ج ۵، ص ۳۴۱

۴۸. مجلسی، ج ۷۹، ص ۲۴۸
۴۹. مکارم شیرازی، ص ۱۳۷
۵۰. طباطبایی ذیل رحمن: ۲۷
۵۱. تعالی ذیل رحمن: ۷۸
۵۲. طبرسی ۱۳۷۸ ش، ج ۴، ص ۲۲۰؛ ابن عربی، رحمه من الرحمن، ج ۴، ص ۲۴۶ و قرطبی و ابن کثیر، طباطبایی، ذیل رحمن: ۲۷
۵۳. طبری ذیل رحمن، ۲۷
۵۴. طبری ذیل رحمن، ۲۷
۵۵. تفسیر مجمع البیان، ج ۲۴، ص ۸۲
۵۶. تفسیر مجمع البیان، ج ۲۴، ص ۸۲
۵۷. جرجانی، کاشانی، ذیل رحمان ۲۷
۵۸. سبزواری، ص ۲۱۷
۵۹. سبزواری، ص ۳۹۰
۶۰. نسائی، ج ۴، ص ۴۰۹؛ سیوطی، ذیل رحمن: ۷۸
۶۱. بیهقی، ص ۱۶۹-۱۷۰، سیوطی، ذیل رحمن: ۷۸
۶۲. ابن ابی شیبہ، ج ۷ ص ۵۷؛ طبرانی، ج ۵، ص ۱۰۱
۶۳. بیهقی، ص ۱۷۰-۱۷۱؛ ابن طاووس، ص ۱۲۶ ف ۲۱۵-۲۱۶
۶۴. کاشفی، ج ۴، ص ۲۴۶؛ سیوطی، ذیل رحمن: ۷۸
۶۵. غزالی، المقصد الاسنی، ص ۶۳؛ مجلسی، ج ۴، ص ۲۰۶
۶۶. غزالی، المقصد الاسنی، ص ۶۳؛ مجلسی، ج ۴، ص ۲۰۶
۶۷. مجلسی، ج ۴، ص ۲۱۰
۶۸. المقصد الاسنی، ص ۱۲۷
۶۹. یوسف: ۱۸، ۸۳
۷۰. طوسی، الامالی، ص ۲۹۴؛ مجلسی، ج ۶۸، ص ۸۷
۷۱. ابن شهر آشوب، ج ۱، ص ۲۳۱
۷۲. قرآن کریم، سوره حدید، آیه ۳
۷۳. قرآن کریم، سوره بقره، آیه ۲۵۵
۷۴. قرآن کریم، سوره توحید، آیه ۱
۷۵. قرآن کریم، سوره حشر، آیه ۲۴
۷۶. قرآن کریم، سوره روم، آیه ۵۰
۷۷. جرجانی ص ۸۰، ۱۳۹
۷۸. قواعدالمرام، ص ۷۷
۷۹. قاموس البحرین، صص ۱۷۱-۱۷۲
۸۰. آقازادگان، ص ۵، ص ۱۲۶
۸۱. صدرالدین شیرازی در اسفار سفر ۳، جزء ۱، ص ۱۱۸
۸۲. عبدالرزاق لاهیجی، صص ۲۳۶-۲۳۸
۸۳. التفاتزانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۶۹
۸۴. ایجی، عضدالدین، المواقف فی علم الکلام، ص ۲۳۸
۸۵. تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کرین، ترجمه اسدالله مبشری، ص ۱۶۱ و ۱۶۲، ۸۸۸
۸۶. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه مبشری، ص ۱۴۶
۸۷. شریف، م، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۲۸۴
۸۸. ابن احمد معتزلی، عبد الجبار، شرح الضول الخمسه، ص ۱۵۵ تا ۱۵۷
۸۹. اوائل المقالات، جلد ۴ از مصنفات شیخ مفید، ص ۵۲
۹۰. ملل و نحل، ج ۱، ص ۴۴
۹۱. اوائل المقالات، ص ۴۵
۹۲. الکشاف، صص ۳۹۸-۳۹۶
۹۳. کتاب محیی الدین عربی، دکتر محسن جهانگیری، ص ۲۲۲
۹۴. کتاب محیی الدین عربی، دکتر محسن جهانگیری، ص ۲۲۳
۹۵. کتاب محیی الدین عربی، دکتر محسن جهانگیری، ص ۲۲۴
۹۶. صائن الدین ترکه در تمهید القواعد، صفحه ۱۱۹
۹۷. ملا محسن فیض کاشانی
۹۸. شرح فارسی مقدمه قیصری از استاد سید جلال آشتیانی، ص ۲۴۴
۹۹. نهج البلاغه، خطبه اول
۱۰۰. نهج البلاغه، خطبه اول
۱۰۱. نهج البلاغه صبحی صالح، خطبه ۱۸۶
۱۰۲. نهج البلاغه خطبه ۲۲۸
۱۰۳. قرآن کریم، سوره الرحمن، آیه ۷۸
۱۰۴. قرآن کریم، سوره اعلی، آیه ۱
۱۰۵. مصباح الهدایه، امام خمینی، ص ۴۵
۱۰۶. غزالی، روضه الطالبین، ص ۸۴
۱۰۷. صحیح ابن ماجه، ج ۲، ص ۳۲۹
۱۰۸. اسمای حسنی، ص ۲۲۵
۱۰۹. روایت مسلم، ج ۱، ص ۹۳
۱۱۰. قرآن کریم، سوره اعراف، آیه ۱۸۰
۱۱۱. شرح خوارزمی بر فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی، ص ۶۳۶
۱۱۲. شرح مقدمه قیصری از استاد جلال الدین آشتیانی، ص ۲۴۲
۱۱۳. شرح دعای سحر، امام خمینی، ص ۶۰
۱۱۴. شرح حکمت متعالیه، قسمت اول از ج ششم، ص ۹۰
۱۱۵. گلشن راز، ص ۱۰۴
۱۱۶. حکمت الهی، الهی قمشاهی، ص ۱۴
۱۱۷. قرآن کریم، سوره انعام، آیه ۹۱
۱۱۸. شرح مقدمه قیصری از استاد آشتیانی، ص ۲۴۱
۱۱۹. غزالی، کتاب روضه الطالبین، ص ۸۴
۱۲۰. قرآن کریم، سوره حج، آیه ۲
۱۲۱. روضه الطالبین، ص ۵۵
۱۲۲. روضه الطالبین، صص ۸۵ و ۸۶
۱۲۳. روضه الطالبین، صص ۳۲۶ و ۳۲۷
۱۲۴. رحمه من الرحمن، ج ۴، ص ۲۵۶
۱۲۵. قیصری، ۱۳۷۵ ش، ص ۸۲۴؛ نیز رجوع کنید به آملی، ۱۳۴۷ ش، ص ۱۳۴
۱۲۶. آملی، ۱۳۴۷ ش، ص ۱۳۴
۱۲۷. آملی، ۱۳۴۷ ش، صص ۶۷۳ و ۶۷۴
۱۲۸. عبدالرزاق کاشی، ص ۶۴۲
۱۲۹. الانسان الكامل فی معرفه الاواخر والاوائل، ج ۱، ص ۹۳
۱۳۰. سلمی، ج ۱، ص ۲۱
۱۳۱. شرح شطحیات، صص ۳۰۳ و ۳۰۴
۱۳۲. قیصری، رسائل، ج ۱، ص ۴
۱۳۳. قیصری، رسائل، ج ۱، صص ۱۳ و ۱۴
۱۳۴. قیصری، رسائل، ج ۱، ص ۴



منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، قاهره، بی‌نا، ۱۹۵۹.
۳. خمینی، روح‌الله، مصباح‌الهدایه الی الخلافه و الولایه، تهران، پیام آزادی، ۱۳۶۰.
۴. جامی، عبدالرحمن، نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۶.
۵. جعفری، محمد تقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۱۴، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۶.
۶. حسن‌زاده آملی، حسن، ممدالهمم فی شرح فصوص‌الحکم، تهران، فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۵.
۷. راغب اصفهانی، محمد بن حسین، معجم مفردات الفاظ القرآن، قم، المکتبه المرتضویه بی‌نا.
۸. ربانی گلپایگانی، علی، کلام تطبیقی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳.
۹. سبحانی، جعفر، الملل و النحل، ج ۳، قم، مرکز مدیریت حوزه قم، ۱۳۶۶.
۱۰. سبزواری، ملاهادی، شرح‌المنظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، ج ۳، تهران، ناب، ۱۳۶۹.
۱۱. شرح‌الاسماء شرح دعاء‌الجوشن‌الکبیر، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۱۲. سید بن طاووس، علی ابن موسی، الاقبال بالاعمال الحسنه، ج ۱، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، ج ۶، بیروت، داراحیاء‌التراث‌العربی، ۱۹۸۱.
۱۴. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح‌الاشارات و التنبیها، ج ۳، تهران، دفتر نشر کتاب ۱۴۰۳ ق.
۱۵. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، احیاء‌العلوم، ج ۳، تهران، مکتبه‌الصدوق، ۱۳۸۱.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۲، تهران، مکتبه‌الصدوق، ۱۳۸۱.
۱۷. لازری، سید عبدالحسین، مجموع‌الرسائل، قم، مؤسسه‌المعارف‌الاسلامیه، ۱۴۱۸.
۱۸. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، به همراه تعلیقات علامه طباطبایی، بیروت، مؤسسه‌الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۱۹. مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، صدرا، بی‌نا.
۲۰. مفید، محمد بن محمد، اوایل‌المقالات فی‌المذاهب و المختارات، به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران، مؤسسه‌مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، مک‌گیل، ۱۳۷۲.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۲۳، مطبوعاتی هدف، بهار ۷۱.
۲۲. ورام ابن ابی فراس، مجموعه ورام، ج ۱، قم، مکتبه‌الفقیه، بی‌نا.
۲۳. یربلی، یحیی، فلسفه عرفان، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۲۴. حلبی، علی اصغر، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، نشر اساطیر، ۱۳۷۶.
۲۵. ربانی گلپایگانی، علی، درآمدی بر علم کلام، نشر دارالفکر، ۱۳۷۸.
۲۶. مختاری مازندرانی، محمد حسین، صفات جمال و جلال خدا در نهج‌البلاغه؛ نشر محمد حسین مازندرانی؛ ۱۳۸۴.
۲۷. مریدی، ابوطالب، صفات و جمال و جلال خداوند از دیدگاه عرفان، نشر ندای سبز شمال، ۱۳۸۵.
۲۸. محمود بن عبدالله آلوسی، روح‌المعانی، بیروت: داراحیاء‌التراث‌العربی، بی‌نا.
۲۹. حیدر بن علی آملی، تفسیر‌المحیط‌الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب‌الله‌العزیز‌المحکم، چاپ محسن موسوی تبریزی، ج ۲، قم ۱۳۸۰ ش.
۳۰. همو، کتاب جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، به انضمام، رساله نقد‌التقود فی معرفه‌الوجود، چاپ هانزی کورین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران ۱۳۴۷ ش.
۳۱. ابن‌ابی‌شیبیه، المصنف فی الاحادیث و الاثر، چاپ سعیدمحمدلحام، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹.
۳۲. ابن شهر آشوب، متشابه‌القرآن و مختلفه، تهران ۱۳۲۸ ش، چاپ افست قم ۱۴۱۰؛ ابن‌طاووس، الدرر الواقیه، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۴.
۳۳. ابن‌عربی، رحمه‌من‌الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، من کلام‌الشیخ‌الاکبر محیی‌الدین ابن‌عربی، جمع و تألیف محمود محمودغراب، دمشق ۲۰۰۰/۱۴۲۱.
۳۴. همو، رسائل ابن‌عربی، ج ۱، ش ۲: کتاب‌الجلال‌والجمال، بیروت: داراحیاء‌التراث‌العربی، بی‌نا.
۳۵. همو، الفتوحات‌المکیه، بیروت: دارصادر، بی‌نا. ابن‌فارس؛ ابن‌کثیر، تفسیر القرآن‌العظیم، بیروت ۱۴۱۲؛ ابن‌منظور؛
۳۶. ابوطالب مکی، کتاب قوت‌القلوب فی معامله‌المحبوب و وصف طریق‌المزید الی مقام‌التوحید، قاهره ۱۳۱۰، چاپ افست بیروت، بی‌نا.
۳۷. بطرس بستانانی، محیط‌المحیط: قاموس مطول للغة العربیة، بیروت ۱۹۸۷.
۳۸. عبدالله بن عمر بیضاوی، انوارالتنزیل و اسرارالتأویل، چاپ فلیشر، اوسنایروک ۱۹۶۸.
۳۹. احمد بن حسین بیهقی، کتاب‌الاسماء و الصفات، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۴.
۴۰. مسعود بن عمر تفتازانی، شرح‌المقاصد، چاپ عبدالرحمان عمیره، قاهره ۱۴۰۹/۱۹۸۹، چاپ افست قم ۱۳۷۰/۱۳۷۱ ش.
۴۱. عبدالرحمان بن محمد تعالی، تفسیر‌التعالی، المسمى بالجواهرالحسان فی تفسیر القرآن، چاپ علی‌محمد معوض و عادل احمد عبدالوجود، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷.
۴۲. عبدالرحمان بن احمد جامی، اشعة‌اللمعات فی شرح‌اللمعات، در گنجینه عرفان، چاپ حامد ربانی، تهران: کتابخانه علمی حامدی، (۱۳۵۲ ش).
۴۳. حسین بن حسن جرجانی، تفسیر گازر، چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، تهران ۱۳۳۷/۱۳۴۱ ش.
۴۴. عبدالکریم بن ابراهیم جبلی، الانسان‌الکامل فی معرفه‌الاولاخر و الاوائل، قاهره ۱۳۹۰/۱۹۷۰.

۴۵. همو، الكمالات الالهية في الصفات المحمدية، چاپ سعيد عبدالفتاح، قاهره ۱۹۹۷/۱۴۱۷.
۴۶. خليل بن احمد، كتاب العين، چاپ مهدى مخزومی و ابراهيم سامرائی، قم ۱۴۰۹ق.
۴۷. روزبهان بقلی، شرح شطحيات، چاپ هانزی كورين، تهران ۱۳۶۰ ش.
۴۸. هادی بن مهدی سبزواری، شرح الاسماء، او، شرح دعاء الجوشن الكبير، چاپ نجفقلی حبيبي، تهران ۱۳۷۵ ش.
۴۹. محمد بن حسين سلمی، مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی: بخش‌هایی از حقائق التفسیر و رسائل ديگر، چاپ نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۶۹۱۳۷۲ ش.
۵۰. سیوطی، عباس شريف دارابی شیرازی، تحفة المراد: شرح قصیده ميرفندرسکی، چاپ محمدحسين اكبری ساوی، تهران ۱۳۷۲ ش.
۵۱. محمد بن حسن صفار قمی، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد(ص)، چاپ محسن كوجه‌باغی تبریزی، قم ۱۴۰۴ق.
۵۲. طباطبائی؛ سليمان بن احمد طبرانی، المعجم الكبير، چاپ حمدي عبدالمجيد سلفی، چاپ افست بيروت ۱۴۰۴ق.
۵۳. فضل بن حسن طبرسی، تفسير جوامع الجامع، ج ۴، چاپ ابوالقاسم گرگی، تهران ۱۳۷۸ ش.
۵۴. همو، مجمع البيان في تفسير القرآن، چاپ هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله يزدي طباطبائی، بيروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸.
۵۵. طبری، جامع؛ فخرالدين بن محمد طريحي، مجمع البحرين، چاپ احمد حسيني، تهران ۱۳۶۲ ش؛ محمد بن حسن طوسي، الامالي، قم ۱۴۱۴.
۵۶. همو، التبيان في تفسير القرآن، چاپ احمد حبيبي قصيرعالمی، بيروت بی‌تا.
۵۷. عبدالزاق کاشی، مجموعه رسائل و مصنفات، چاپ مجيدهادی زاده، تهران ۱۳۷۹ ش.
۵۸. عبدالله بن محمد عين القضاة، نامه‌های عين القضاة همدانی، ج ۱، چاپ عليتقی منزوی و عفيف عسيران، تهران ۱۹۶۹.
۵۹. محمد بن محمد غزالی، كتاب روضة الطالبين و عمدة السالكين، چاپ محمد بخيت، بيروت بی‌تا.
۶۰. همو، المقصد الاسنى في شرح معاني اسماء الله الحسنی، چاپ فضله شحاده، بيروت ۱۹۷۱.
۶۱. محمد بن يعقوب فيروزآبادی، بصائر ذوی التميز في لطائف الكتاب العزيز، ج ۲، چاپ محمدعلی نجار، بيروت بی‌تا.
۶۲. محمد بن شاه مرتضی فيض كاشانی، الاصفی في تفسير القرآن، قم ۱۳۷۶۱۳۷۸ ش.
۶۳. محمد بن احمد قرطبي، الجامع لاحكام القرآن، بيروت: دارالفكر، بی‌تا.
۶۴. عبدالكريم بن هوازن قشيري، الرسالة القشيرية، چاپ عبدالحميد محمود و محمود بن شريف، قاهره ۱۹۷۲-۱۹۷۴.
۶۵. علی بن ابراهيم قمی، تفسير القمی، بيروت ۱۴۱۲/۱۹۹۱.
۶۶. داوود بن محمود قيصری، رسائل قيصری، با حواشی
- محمدرضا قمشهای، چاپ جلال‌الدين آشتيانی، رساله ۱: التوحيد و النبوة و الولاية، تهران ۱۳۸۱ ش.
۶۷. همو، شرح فصوص الحکم، چاپ جلال‌الدين آشتيانی، تهران ۱۳۷۵ ش.
۶۸. فتح‌الله بن شکرالله کاشانی، تفسير منهج الصادقين في الزام المخالفين (تفسير كبير ملافتح‌الله کاشانی)، تهران ۱۳۴۴ ش.
۶۹. حسين بن علی کاشفی، مواهب عليه، یا، تفسير حسيني، چاپ محمدرضا جلالی نائینی، تهران ۱۳۱۷۱۳۲۹ ش.
۷۰. محمد بن احمد محلی و عبدالرحمان بن ابی بکر سيوطی، تفسير القرآن العظيم معروف به تفسير الجلالين، استانبول: دارالدعوة، بی‌تا.
۷۱. اسماعيل بن محمد مستملی، شرح التعرف لمذهب التصوف، چاپ محمد روشن، تهران ۱۳۶۳۱۳۶۶ ش.
۷۲. عبدالله بن محمد نجم رازی، مرصاد العباد، چاپ محمدامين رياحي، تهران ۱۳۵۲ ش.
۷۳. احمد بن علی نسائی، كتاب السنن الكبرى، چاپ عبدالغفار سليمان بنداری و سيدكسروی حسن، بيروت ۱۹۹۱/۱۴۱۱.
۷۴. حسين بن محمدتقی نوری، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم ۱۴۰۷ق.
۷۵. ابن ميثم، قواعد المرام في علم الکلام، قم ۱۳۹۸.
۷۶. علی بن محمد جرجانی، كتاب التعريفات، چاپ ابراهيم ابياری، بيروت ۱۹۸۵/۱۴۰۵.
۷۷. محمد بن ابوالفضل حميد مفتی، قاموس البحرين، چاپ علی اوجبی، تهران ۱۳۷۴ ش.
۷۸. محمد بن ابراهيم صدرالدين شیرازی، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، بيروت ۱۹۸۱.
۷۹. مقداد بن عبدالله فاضل مقداد، النافع يوم الحشر في شرح ال باب الحادي عشر، در حسن بن يوسف علامه حلّی، الباب الحادي عشر للعلامة الحلّی، چاپ مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۵ ش.
۸۰. عبدالرزاق بن علی لاهیجی، گوهر مراد، چاپ زين‌العابدين قرياني لاهیجی، تهران ۱۳۸۳ ش.
۸۱. معجم التراث الكلاسي: معجم يتناول ذكر اسماء المؤلفات الكلامية (المخطوطات و المطبوعات)، تأليف اللجنة العلمية في مؤسسة الامام الصادق(ع)، اشراف جعفر سبحانی، قم: مؤسسة الامام الصادق(ع)، ۱۴۲۳ق.
۸۲. سير تحليلي كلام اهل سنت از حسن بصری تا ابوالحسن اشعری؛ تأليف حاج ملا عبدالله احمدیان؛ نشر احسان
۸۳. شرح اسمای حسنی تأليف دكتور سعيد بن علی بن وهف القسطنطاني ترجمه محمد گل گمشا دزهی انتشارات حرمين، چاپ اول ۱۳۸۵ ش.
۸۴. تاريخ فلسفه اسلامی، هانزی كورين، ترجمه اسدالله مېشري.
۸۵. ابن عربي، محيى الدين، الفتوحات، ج ۱، ۲، ۴، بيروت، دارصادر، بی‌تا.
۸۶. طبرسی، امين الاسلام، مجمع البيان، ج ۱، ۲، ۵، ۶، ۹، ۱۰، بيروت، داراحياء التراث العربی بی‌تا.
۸۷. طباطبائی، محمدحسين، الميزان، ج ۱۹، ۱۶، ۱۰، قم مؤسسه اسماعيليان، بی‌تا.

