
بررسی ادعای یکسان‌نگاری «فتکون انت ذاک» در بیان بایزید بسطامی و «تت توام اسی» در اوپانیشاد چاندوگیه

محمدهادی توکلی*

◀ چکیده

زینر با این پیش‌فرض که اسلام فی‌نفسه شنزاری است که فاقد توانایی کافی در به ثمر آوردن عرفان است، سعی نموده تا برخی از ریشه‌های درخت پربار عرفان اسلامی را در سرزمین هندوان نمایان سازد. او در آثار خود با تمرکز بر بایزید بسطامی، سعی بسیاری در نشان دادن مطابقت گفته‌های او با آموزه‌های اوپانیشادی کرده است. به‌زعم زینر، «فتکون انت ذاک» که در ضمن یکی از مناجات‌های بایزید بیان شده، به‌لحاظ لفظ و معنا معادل با تعبیر «تت توام اسی» در اوپانیشاد چاندوگیه است. اما به نظر می‌رسد که از یک سو عدم ترجمه صحیح او از بیان بایزید و عدم دقت در معنای بیان او با توجه به کل ساختار گفتار او و از سوی دیگر فقدان اطلاعات کافی زینر در خصوص آموزه‌های اسلامی که منشأ تفوه بایزید به بیان مذکور شده‌اند، سبب ارائه نظریه‌ای نادرست در خصوص عینیت لفظی و معنوی دو گفتار شده است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** بایزید بسطامی، زینر، آربری، فنای ذاتی، اوپانیشادها، ودانته، اتحاد، شانکره.

۱. مقدمه

بررسی منابع عرفان اسلامی از نیمه قرن نوزدهم تا نیمه قرن بیستم میلادی، ذهن بسیاری از مستشرقان را به خود مشغول کرد و فرضیه‌های متعددی از سوی برخی از مستشرقان در بیان منشأ عرفان و تصوف اسلامی ارائه شد. عده زیادی از آنها به دلایل گوناگون، سعی داشتند تا سرچشمه‌های عرفان اسلامی را در بیرون از اسلام جست‌وجو کنند و از جذب عناصر غیراسلامی به عرفان اسلامی در دوره گسترش و تکامل دم زنند. از نظر بسیاری از محققان آن روزگار، عرفان اسلامی نهالی است خارجی که در شنزار اسلام سر برآورده و به زعم برخی از آنها، مکتب فلسفی ودانته یکی از منابع اصلی عرفان اسلامی محسوب می‌شود. در میان محققانی که در اثبات تأثیر ودانته بر عرفان اسلامی کوشیده‌اند، روبرت زینر جایگاه ویژه‌ای را از آن خود کرده است.^۱ عمده تلاش او در اثبات تأثیر این مکتب بر عرفان اسلامی، با محوریت بایزید بسطامی و اندیشه‌های او صورت گرفته است. وی در ابتدا در کتاب *عرفان؛ مقدس و نامقدس*، بایزید را واسطه هجوم اندیشه‌های وحدت‌گرایانه هندی به عالم عرفان اسلامی معرفی کرد (۱۶۱-۱۶۰: ۱۹۵۷b: see Zaehner) و پس از آن نظریاتی را که در کتاب مزبور درباره بایزید داشت، در مقاله‌ای جداگانه با عنوان «بایزید بسطامی: نقطه عطف در عرفان اسلامی» با تفصیل بیشتری ارائه کرد. سپس در ضمن هشت سخنرانی خود، که مجموع آن بعدها با عنوان *عرفان هندو و مسلمان* منتشر شد، علاوه بر تکرار مطالب پیشین خود، یافته‌های دیگر خویش را نیز ارائه کرد. یکی از مواردی که او در اثبات ادعای تأثیر ودانته بر بایزید بدان تمسک جسته، یکی از مناجات‌های بایزید است که بر اساس آن، بایزید درخواست نفی انانیت خود را از خداوند نموده، و در این میان به عبارت «فتکون انت ذاک» تفوه کرده است. گرچه ادعای ارتباط این عبارت با آموزه‌های هندوان، پیش از زینر توسط ماکس هورتن نیز مطرح شده^۲ و ساختار غیرمتعارف «تکون انت ذاک» مورد التفات برخی از محققان قرار گرفته بود،^۳ این زینر بود که در خصوص آن تحقیقات جامع‌تر و

منسجم‌تری را ارائه کرد. وی از یک سو سعی در بیان بی‌معنایی «فتکون انت ذاک» در ادبیات اسلامی نموده و از سوی دیگر با ارتباط دادن آن با «تت توام اسی» در اوپانی‌شاد چاندوگیه، آن را بر اساس ادبیات ودانته، که مبتنی بر اوپانی‌شادهاست، معنا می‌کند. تأثیرگذاری اندیشه‌های زینر را می‌توان از اینکه برخی از محققان مشرق‌زمین ادعایی مشابه با دیدگاه او را بیان کرده‌اند دریافت؛ داریوش شایگان از مشابَهت «تت توام اسی» با «تکون انت ذاک» سخن گفته و خلیق احمد نظامی در اثبات تأثیر اندیشه‌های هندی بر تصوف به تطابق «تت توام اسی» با برخی از گفته‌های بایزید استشهد نموده و ماجد فخری به‌صراحت، نظریهٔ زینر در خصوص عینیت «تت توام اسی» با «تکون انت ذاک» را پذیرفته و تأثیر ودانته را بر عرفان اسلامی تردیدناپذیر خوانده است. دکتر چوبی نیز سعی در بیان مطابقت برخی از شطحیات متصوفه، همچون انا الحق، و همخوانی اندیشه‌های وحدت وجودی برخی از متصوفه با «تت توام اسی» نموده است (نک: شایگان، ۱۳۸۹: ج ۲، ۸۰۹؛ نظامی، ۱۳۷۱: ۳۴؛ فخری، ۱۳۷۲: ۲۶۱-۲۶۲؛ چوبی، ۱۳۷۸: ۱۱۰-۱۲۸).

فارغ از نقدهای کلی مربوط به روش نقد تاریخی، که زینر در خصوص نسبت بایزید و آموزه‌های ودانته چنین روشی را اتخاذ نموده، برخی از محققان نظریات زینر را بدون ورود به جزئیات و با کلی‌گویی مورد نقد قرار داده‌اند. برای نمونه، شیمل که هربرت میسن نیز در این خصوص از او تبعیت نموده، اشاره می‌کند که «برخی از معادلاتی که زینر در خصوص بایزید مطرح کرده بسیار موجه به نظر می‌رسد، با وجود این آنچه که احتمال بیشتر دارد آن است که بایزید از طریق تجربهٔ اسلامی فنا به هدف مورد نظر خویش رسیده، تا اینکه با تجربهٔ دیگری که به معنای ودانته‌ای آن، وی را به بسط و تعمیم آتمن (= درونی‌ترین خود آدمی) رهنمون می‌شده... به آن نتایج رسیده باشد» (شیمل، ۱۳۸۷: ۱۰۶؛ ۶۷: ۲۰۱۳). بیان سیدحسین نصر نیز در این خصوص چنین است: «تعبیراتی مانند "تکون انت ذاک" که بسطامی به کار برده^۴ و مشابه سنسکریت آن "تت توام اسی" است، چندان کلی هستند و چندان در

تاروپود حقیقت ریشه دوانیده‌اند که هیچ احتیاجی به آن نیست که اشاره به تاریخ اقتباس آن‌ها از یکدیگر بشود»^۵ (نصر، ۱۳۶۰: ۱۹۵).

اما علاوه بر این نقدهای کلی، که البته به سبب آنکه تشابه سخن بایزید و «تت توام اسی» در آن‌ها پذیرفته شده خود قابل مناقشه هستند، می‌توان نقدهای دقیق‌تری را متوجه مدعیات زینر نمود؛ چنان‌که بررسی‌های صورت‌گرفته توسط آربری و محمد عبدالرب در خصوص اندیشه‌های زینر را می‌توان در این دسته از نقدها گنجانید. عبدالحسین زرین‌کوب نیز نقدهای کوتاهی را در خصوص برخی از مدعیات زینر مطرح کرده است.^۶

به نظر نگارنده، مدعیات زینر از سه طریق منع، نقض و معارضه قابل نقد هستند و از آنجایی که در این نگارش مجال نقد زینر از طریق معارضه، اثبات خاستگاه اسلامی سخن بایزید و نیز اثبات تأثیر بایزید از آموزه‌های اسلامی نیست، این دو مطلب و نیز نقد دیدگاه زینر در خصوص نسبت عرفان و اسلام که به احتمال به منزله زمینه ذهنی او در جست‌وجوی ریشه‌یابی بیانات بایزید محسوب می‌شوند، به موضعی دیگر موکول می‌شود.

۲. بیان بایزید بسطامی و تحلیل زینر از آن

ابونصر سراج از بایزید چنین نقل می‌کند: «یک بار خداوند مرا نزد خویش بالا برد و مرا در مقابل خویش بپا داشت، و مرا فرمود: ابا یزید، مخلوقاتم دوست دارند که تو را ببینند، و من گفتم: مرا به وحدانیت خود بیارای و به انانیت خود ملبس کن و مرا تا احدیت خود بالا بر، که در این صورت هرگاه خلق تو مرا ببینند، گویند تو را دیدیم و در آن حال تو آن باشی و من آنجا نباشم (= فتکون أنت ذاک و لا اکون انا هناک)» (سراج، ۱۹۱۴م: ۳۸۲).

زینر در این گفتار، توجه خود را بر عبارت «تو آن باشی» متمرکز ساخته و ترجمه فارسی عطار نیشابوری^۷ و ترجمه انگلیسی^۸ نیکلسون از عبارت بایزید را مورد مناقشه قرار داده است؛ زیرا هر دو «آن» را به خداوند ترجمه و تطبیق داده‌اند.^۹ به

گفته‌ او، در زبان عربی ضمیر «ذاک» هرگز به معنای خداوند نیست و ضمیری که در مورد خداوند به کار می‌رود، ضمیر «هو» است، اما ضمیر «تت» که در سانسکریت معادل با ضمیر «آن» و «ذاک» است، دربارهٔ برهمن به کار می‌رود و شیوهٔ مرسوم هندوان در اشاره به برهمن مطلق استفاده از ضمیر مذکور است.^{۱۰} زینر با بیان عبارتی از اوپانیشاد چاندوگیه، که بخش مهم آن چنین است: «آنکه عالی‌ترین ذات است، نفس کل این جهان است. آن واقعیت است. آن آتمن است. آن تو هستی (= تت توام اسی)»^{۱۱} گفتار بایزید، «تکون انت ذاک: تو آن باشی» را ترجمه‌ای تحت‌اللفظی از «آن تو هستی (= تت توام اسی)» می‌داند.^{۱۲} از نظر زینر، گفتار بایزید کاملاً بیگانه با اسلام است اما در آموزه‌های هندی کاملاً بدیهی به نظر می‌رسد و همان گوهرهٔ ودانته است و هرکه آموزه‌های اوپانیشاد را فرا گرفته باشد، با آن آشنایی دارد.^{۱۳} او در عرفان هندو و ملسمان، این مطابقت را دلیل بر اقتباس بایزید از ودانته دانسته و با بیان اینکه «این آموزه تنها مخصوص ودانته است، نه در بودیسم و نه در هیچ جریان عرفانی دیگر نظیر ندارد، و نه در فلسفهٔ نوافلاطونی، نه در تائوئیسم و نه در هر جای دیگر با چنین عینیت صریحی (= تو آن هستی) مواجه نمی‌شویم»، تلویحاً سعی در ارتباط دادن گفتار ابویزید با آموزه‌های شانکره، فیلسوف بزرگ مکتب ودانته که تقریباً معاصر با بایزید می‌زیست، می‌کند (Zaehner, ۱۹۶۰: ۹۵).

با توجه به اینکه طبق اذعان خود زینر، آموزه‌های اوپانیشادها برخلاف اندیشه‌های بودایی که عقیده‌ای سرّی محسوب نمی‌شدند، کاملاً محرمانه تلقی می‌شدند و به آسانی برای افراد غیرمجاز افشا نمی‌شدند و «این امر بسیار قابل توجه است که (ابوریحان) بیرونی در تحقیقات خود دربارهٔ هند، قادر به دسترسی به آن‌ها نشد. اگر نظریهٔ ما در تأثیر آموزه‌های ودانته بر اندیشه‌های بایزید درست باشد، راه یافتن آموزه‌های مذکور به اسلام اتفاقی عجیب و غریب بوده است» (Ibid: ۱۰۱). زینر که باید در اثبات مدعیات خود طریق موجهی را در خصوص ارتباط بایزید و آموزه‌های اوپانیشادی معرفی می‌کرد، تلمذ بایزید نزد ابوعلی سندی و سخن بایزید در

خصوص او (: صحبت ابا علی السندی فکنت الفئه ما یقیم به فرضه و کان یعلمنی التوحید و الحقایق صرفاً)^{۱۴} را مورد تمسک قرار داد و با اشاره به اینکه ظاهراً طریق معمول رایج شدن اندیشه‌های بیگانه با اسلام، انتقال شفاهی آن‌هاست، این احتمال را مطرح نمود که «ابوعلی سندی، بایزید را تعلیم شفاهی داده باشد، خصوصاً اینکه بایزید فرد تحصیل کرده‌ای نبوده و تحصیل از طریق کتاب را تحقیر می‌کرده است» (Ibid: ۱۰۱-۱۰۲).

پیش از ورود به بررسی تفصیلی ادعای زینر و دیدگاه‌های منتقدان او، توجه به نحوه ثبت سخن بایزید در دیگر آثار عرفانی خالی از فایده نیست. فارغ از صحت انتساب شطحیات بایزید به او،^{۱۵} سهلگی در کتاب *النور من کلمات ابی الطیفور*، که از منابع دست‌اول در خصوص حیات بایزید و آموزه‌های او به شمار می‌رود و بسان *اللمع* به زبان عربی است، گفتار بایزید را با زیادت بیشتری ثبت کرده است.^{۱۶} سیرجانی نیز در *البیاض و السواد* بسان سراج بیان بایزید را ضبط نموده است.^{۱۷} در سایر آثار عربی مربوط به قرن پنجم، همچون *حلیه الاولیا* و نیز آثار متعدد سلمی، بیان بایزید ثبت نشده است. اما در متون مربوط به قرن ششم و هفتم هجری، *عین القضاة* همدانی در *شکوی الغریب*^{۱۸} و *روزبهان بقلی* در *منطق الاسرار*، عبارت بایزید را بسان نقل سراج ثبت کرده‌اند (همدانی، ۱۹۶۲م: ۳۵؛ بقلی شیرازی، ۱۳۹۳: ۴۱).

با توجه به اینکه برخی از محققان بیان کرده‌اند «ما نمی‌دانیم که اصل سخن بایزید (در کتاب *النور*) یقیناً به چه زبانی بوده است ولی احتمال اینکه او این سخنان را به پارسی گفته باشد و دیگران به عربی ترجمه کرده باشند بیشتر است؛ به‌ویژه که مخاطبان او همه ایرانی و فارسی‌زبان بوده‌اند»^{۱۹} (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۳۰ و ۵۹). آثار فارسی در خصوص بیانات بایزید حائز اهمیت بیشتری هستند، البته در صورتی که منابع فارسی مطالب خود را از منابع عربی اخذ نکرده باشند و بیانات بایزید را از آثار پارسی که به دست ما نرسیده و یا سینه به سینه از مشایخ فارسی زبان خود نقل

کرده باشند. اما متأسفانه در آثار متقدم فارسی همچون *کشف‌المحجوب*، شرح *التعرف و طبقات الصوفیه انصاری*، سخن مورد بحث از بایزید در آن به چشم نمی‌خورد. در منابع متأخر، در شرح *شطحیات روزبهان* بقلی گفتار بایزید را چنین نقل کرده است: «مرا برگرفت، و پیش خود بنشانند. گفت: ای بایزید، خلق من دوست دارند که تو را بینند. گفتم: بیارای مرا به وحدانیت و درپوش مرا یگانگی تو، و به احدیتم رسان، تا خلق تو چون مرا بینند، تو را بینند. آنجا تو باشی نه من» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۷۹). شیخ عطار در *تذکره الاولیاء*، عبارت مورد بحث را چنین نقل کرده است: «... چون مرا بزرگ گردانید، مرا گفت که: خلق می‌خواهند که تو را ببینند. گفتم: من نخواهم که ایشان را بینم. اگر دوست داری که مرا پیش خلق بیرون آری، من تو را خلاف نکنم. مرا به وحدانیت خود بیارای تا خلق چون مرا بینند، در صنع تو نگرند. صانع را دیده باشند. من در میان نباشم. این مراد به من داد و تاج کرامت بر سر من نهاد و از مقام بشریتم درگذرانید. پس گفت: پیش خلق من آی. یک قدم از حضرت بیرون نهادم. به قدم دوم از پای درافتادم. ندایی شنیدم که: دوست مرا بازآرید که او بی‌من نتواند بود و جز به من راهی نداند» (نیشابوری، ۱۹۰۵م: ۱۷۴-۱۷۵). احمد خرقانی نیز در *دستور الجمهور*، بیان بایزید را همانند شرح *شطحیات روزبهان* نقل کرده و البته ادامه آن را - گویا با اقتباس از *تذکره الاولیاء* عطار - چنین ثبت کرده است: «این مرادم بداد و این تاج کرامت بر سرم نهاد و از مقام بشریتم درگذرانید. پس گفت پیش خلق من آی. یک قدم از حضرت بیرون نهادم از پای درافتادم. ندایی شنودم که دوست مرا بازآرید که او بی‌من نتواند بود» (خرقانی، ۱۳۸۸: ۳۰۳).

همان‌طور که عبارات مذکور نشان می‌دهند، تعبیر «فتکون انت ذاک» تنها در *اللمع و النور* (= منابع متقدم) ذکر شده، اما در منابع متأخر، چنین تعبیری به چشم نمی‌خورد. در شرح *شطحیات روزبهان* بقلی و به تبع او در *دستور الجمهور* خرقانی، تعبیر «آنجا» ذکر شده است و نه «آن» و در نقل شیخ عطار: «خلق چون مرا بینند، در

صنع تو نگرند. صانع را دیده باشند. من در میان نباشم» به طور کلی از شدت و تندى سخن بایزید کاسته شده است. حال سؤال اینجاست که صحت کدام نقل ترجیح دارد؟

در خصوص نقل ضبط شده در شرح *شطحیات*، از اینکه روزبهان شرح *شطحیات* را ترجمانی از *منطق الاسرار* خود به زبان فارسی معرفی کرده^{۲۰} و نیز اینکه او در *منطق الاسرار* بسان سراج، عبارت بایزید را نقل کرده، روشن می شود که مأخذ نقل او *اللمع* سراج بوده است؛ از این رو آنچه در شرح *شطحیات* از بایزید نقل نموده، دستخوش زیادت خود او شده است و نمی توان آن را به عنوان اصل سخن بایزید پذیرفت. زینر در خصوص عبارت ثبت شده در *تذکره الاولیا* - که به اختلاف نقل عطار با نقل سراج و سهلگی التفات یافته - نقل عطار را مرجوح دانسته و او را متهم به تحریف معنوی بیان بایزید می کند.^{۲۱} زینر چنین پنداشته که نقل عطار در واقع ترجمه ای از نقل سراج در *اللمع* است، در حالی که زیادت های موجود در نقل عطار، احتمال این را که منبع او در این نقل، *اللمع* باشد تضعیف می نماید؛ اما از آنجایی که ممکن است عطار از *النور* سهلگی بهره برده و بسان روزبهان در شرح *شطحیات* ترجمه ای آزاد از نقل عربی ارائه کرده باشد و نیز با توجه به اینکه از یک سو مأخذ عطار برای ما روشن نیست^{۲۲} و از سوی دیگر نمی توان با امکان اشتباه در ترجمه بیانات به احتمال پارسی بایزید به عربی و یا امکان نقل سینه به سینه گفتار بایزید به رجم بالغیب متوسل شد؛ چاره ای جز این نیست که نقل سراج و سهلگی را بر نقل عطار ترجیح دهیم و ترجمان روزبهان (= تا خلق تو چون مرا بینند، تو را بینند. آنجا تو باشی نه من) و عطار (= خلق چون مرا بینند، در صنع تو نگرند. صانع را دیده باشند. من در میان نباشم) از آن (= فتکون انت ذاک) را در واقع دو تفسیر از این عبارت تلقی کنیم. قابل ذکر است که تفسیر عطار از بیان بایزید مشابه با شرحی است که روزبهان در *منطق الاسرار* از آن به دست داده: «... فلا ابصر فی نفسی غیرک فیبصرنی خلقک مرآه فیها مشاهدتک» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۳: ۴۱).

۳. نقد و بررسی مدعیات زینر

۳-۱. نقد اول (منع = عدم تطابق دو عبارت در لفظ)

اینکه زینر بیان بایزید را ترجمه‌ای تحت‌اللفظی از «تت توام اسی» تلقی کرده^{۲۳} از دو جهت قابل پذیرش نیست:

جهت اول که مورد توجه آربری قرار گرفته، آن است که بیان بایزید «فتکون انت ذاک» است و زینر به حرف «ف» در ابتدای عبارت، که اغلب در بیان سببیت استعمال می‌شود، التفات نداشتته است. و لذا ترجمه زینر بدان سبب که مربوط به «و تکون انت ذاک» است نه از «فتکون انت ذاک»،^{۲۴} ترجمه صحیحی نیست.^{۲۵} البته آربری توجه نداشتته و یا لاقلاً تصریح نکرده که نقد وی بر زینر، صرفاً مربوط به ظاهر عبارت نیست، بلکه خود از خطای زینر در فهم عبارت حکایت دارد که بدان اشاره خواهد شد.

جهت دوم که تا حدی مورد توجه عبدالرب قرار گرفته،^{۲۶} آن است که در عبارت بایزید مقصود از «انت» (= تو) خداوند است، اما در عبارت اوپانی‌شاد چاندوگیه «تت» (= تو)، چنان‌که در ادامه تفصیل آن بیان خواهد شد، انسان مورد خطاب (= شوَتاکتو) است. به تعبیر دیگر در بیان بایزید خداوند موضوع است و نه محمول، اما در عبارت اوپانی‌شاد چاندوگیه، انسان موضوع است و برهمن محمول و تفاوت میان این دو سخن آشکار است.^{۲۷}

۳-۲. نقد دوم (نقض = اطلاق ضمیر ذاک بر الله)

آربری عدم اطلاق «ذاک» درباره خداوند را، که نقش محوری در ادعای زینر در مورد تطبیق بیان بایزید بر «تت توام اسی» ایفا کرده است، مردود می‌شمارد؛ زیرا در قرآن، تعبیر «ذلکم الله» مکرراً بیان شده^{۲۸} و سابقه اطلاق ضمیر «ذا» درباره خداوند در خود قرآن محقق است. بر این اساس، آربری ضمیر «ذاک» را مربوط به خداوند دانسته و چرایی استعمال «ذاک» درباره خداوند در بیان بایزید را مربوط به حفظ همگونی ظاهری اصطلاحاتی (= ذاک، هناک، رأیناک، وحدانیتک، انانیتک، احدیتک)^{۲۹} که به

کار برده، دانسته است.^{۳۰}

محمد عبدالرب با بیان اینکه چنین نبوده که بایزید همواره اصطلاحات قرآنی را در بیان تجربیات خویش به کار گیرد و بر چنین امری مجبور نبوده است، دیدگاه آربری را در خصوص استناد دادن «ذاک» به خداوند، قابل تردید تلقی کرده و خود نظریهٔ زینر در خصوص گفتار اول بایزید را از منظری دیگر مورد نقد قرار داده است؛^{۳۱} که به آن اشاره خواهد شد. اما با توجه به اینکه زینر مدعی نفی کلی اطلاق ضمیر ذاک به خداوند در ادبیات اسلامی شد، نقد آربری کاملاً بر او وارد است. حال اینکه مقصود بایزید از ذاک چه بوده، خود مطلب دیگری است.

۳-۳. نقد سوم (= ابطال مطابقت معنایی دو عبارت)

برخلاف ادعای زینر که مدعی عینیت معنایی بیان بایزید و عبارت اوپانشاد چاندوگیه شد، به نظر می‌رسد که این دو سخن تباین معنایی دارند. در اثبات تباین معنایی این دو، در ادامه سعی بر تبیین معنای مورد نظر بایزید و معنای عبارت موجود در اوپانشاد می‌شود.

در خصوص سخن بایزید، ظاهر آن است که «فتکون انت ذاک» مربوط به صیوروت انسان و از مقولهٔ شدن است و نهایت آنچه در خصوص گفتار بایزید می‌توان بیان داشت، «وحدت شهود» است که ارتباطی با «وحدت وجود» ندارد، ضمیر فاء در تعبیر «فتکون انت ذاک» که دال بر ترتب اتصالی و سببیت جملهٔ پیشین بر این جمله دارد و تعبیرات پیش از آن در گفتار بایزید، آراسته شدن به وحدانیت، تلبس به انانیت، ارتقا تا وحدانیت و اینکه «هرگاه خلق تو مرا بینند، گویند تو را دیدیم» همگی دلالت بر مطالبهٔ «شدن»، «صیوروت وجودی» و «تحول اوپژکتیو» از جانب بایزید است و به تعبیر دیگر مطلوب او داخل در حوزه هستی‌شناسی است و بایزید از خداوند تغییر نگرش نسبت به هستی و به بیان دیگر اصلاح آگاهی خود دربارهٔ نسبت هستی خود و هستی خداوند را درخواست نکرده و لذا نمی‌توان درخواست او را داخل در حوزهٔ معرفت‌شناسی دانست. صیوروت وجودی، لااقل در

مقام فرض، ممکن است به انحای گوناگونی همچون حلول، اتحاد، انقلاب، فنا، حرکت جوهری تصویر گردد. ممکن است تعبیراتی همچون آراسته شدن به وحدانیت، تلبس به انانیت، ارتقا تا وحدانیت و اینکه «هرگاه خلق تو مرا بینند، گویند تو را دیدیم»، صیورت وجودی مطلوب او را داخل در مقولهٔ اتحاد کند، اما فقرهٔ آخر بیان او، یعنی «و لا اکون انا هناک»، حقیقت مطلوب او را نمایان می‌سازد؛ تعبیر یادشده حاکی از آن است که بایزید با رفع «انا» از خود، به دنبال فنای ذاتی او به‌عنوان امری فراتر از فنای فعلی و وصفی و به‌طور کلی مغایر با اتحاد بوده است.^{۳۲} چنان‌که برخی دیگر از بیانات بایزید، قرینه‌ای بر اینکه درخواست او نیل به مقام فنا بوده، محسوب می‌شوند.^{۳۳} حکم فانی به مفنی، بسان نسبت صورت مرآتی و صاحب صورت، قابل سرایت است و دو فقره از گفتار مورد بحث از بایزید دلالت بر این مطلب دارند: یکی اینکه گفت «هرگاه خلق تو مرا بینند، گویند تو را دیدیم» و دیگر آنکه بیان کرد «پس تو آن باشی». برخی دیگر از بیانات بایزید، همچون «الهی تو آینه گشتی مرا و آینه گشتم تو را»^{۳۴} حاکی از آن‌اند که او نسبت میان فانی و مفنی را بسان نسبت صورت مرآتی و صاحب صورت تلقی می‌کرده است.^{۳۵} سرایت حکم فانی و مفنی در آثار برخی از فلاسفه مسلمان نیز مورد طرح قرار گرفته، چنان‌که شیخ اشراق در این خصوص چنین بیان نموده است: نبینی که اگر آینه را در برابر خورشید بدارند صورت خورشید درو ظاهر گردد، اگر تقدیراً آینه را چشم بودی و در آن هنگام که در برابر خورشید است در خود نگرستی، همه خورشید را دیدی اگرچه آهن است. «انا الشمس» گفتی زیرا که در خود الا آفتاب ندیدی. اگر «انا الحق» یا «سبحانی ما أعظم شأنی» گوید عذر او را قبول واجب باشد «حتی توهمت مما دنوت انک انی»^{۳۶} (سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۳، ۳۰۹).

در مقابل «فتکون انت ذاک»، «تت توام اسی» ارتباطی به «شدن» ندارد، بلکه مربوط به مقولهٔ «بودن» است؛ در ظاهر گویای وحدت وجود پانته‌ئسمی (= همه‌خدایی) است و در ودانته شانکره بر اساس وحدت وجود بسیار غلیظ (= ادوایتا) تفسیر می‌شود.

توضیح آنکه: در اوپانیشاد چاندوگیه در ضمن پندهای «اودالاکا آرونی» به فرزندش «شوتاکتو» بیان کرده است که «عالم آنچه که کامل‌ترین ذات‌هاست (= برهمن) را به‌عنوان روح خود واجد است؛ آن (= برهمن) واقعیت است. آن آتمن است. آن تو هستی.

برخی از اندیشمندان بزرگ هندی، همانند شانکره، رامانوجا، مادهاوا، نیمبارکا و والابها به نوبه خود تفسیری از کیفیت ارتباط عالم با برهمن و تحلیل «آن تو هستی» در ودانته ارائه کرده و در صدد رفع تعارض میان برخی از آموزه‌های اوپانیشادها برآمدند؛ زیرا در اوپانیشادها از یک طرف از نفی کثرات و از طرف دیگر از آفرینش جهان سخن گفته شده، و نیز از سویی برهمن را از هر وصف و کیفیت مبرا دانسته و از سوی دیگر او را خالق جهان نامیده، و همچنین محو کثرت به هنگام مشاهده برهمن را مطرح ساخته، درحالی که اگر جهان واقعی باشد محو آن معنا ندارد.

در این میان شانکره که زینر مدعی تأثیر اندیشه‌های او بر بایزید شده است، در قرن هشتم نظریه «عدم ثنویت توصیف‌ناپذیر و نامتعیین» (= ادوایتا: advaita) را مطرح کرد و بر اساس آنچه به‌عنوان سومین تعارض بدان اشاره کردیم، نظریه سرابی و توهمی بودن کثرات را مطرح ساخت. وی بر اساس نظریه خود، «آن تو هستی» را کاملاً می‌پذیرد؛ در نظر او انسان مجموعه‌ای از روح و بدن است، بدن تنها یک توهم است و تنها روح باقی می‌ماند که غیر از برهمن نیست، و میان آن و برهمن یگانگی بی‌قیدوشرطی وجود دارد. اینکه به نظر می‌رسد روح محدود و متناهی است و جدا از دیگر ارواح است، ناشی از همنشینی آن با بدنی است که مولود وهم است و در واقع آنچه به‌عنوان خویشتن می‌یابیم، خویشتن حقیقی نیست، بلکه نمودی محدودشده از نفس واقعی است که عین برهمن است.^{۳۷} تبیین تفصیلی اندیشه‌های شانکره از عهده این نگارش خارج است، اما آنچه مسلم است آنکه وحدت وجود مورد نظر وی، اساساً با صیورورت عینی، که فنا در اسلام از این سنخ است، منافات دارد. وحدت وجود مطلوب او، کثرات را در حد امور صرفاً ادراکی تقلیل داده و «تو

آن هستی» در ادوایتا در خصوص تمامی نفوس آدمی صادق است، که در این میان برخی با تحول صرفاً معرفتی - و نه سیروورت عینی - می‌توانند به توهم بودن خلقت و انحصار حقیقت به برهمن راه یابند، اما بر اساس آنچه پیش‌تر بیان شد، بیان بایزید مربوط به درخواست سیروورت و شدن است، و ارتباطی به وحدت وجود ندارد و تحول صرفاً معرفتی در نسبت با حقایق عالم مطلوب او نبوده است.^{۳۸}

به نظر می‌رسد که زینر خود بر این امر ملتفت بوده که گفتار اوپانیشاد در خصوص وحدت وجود است، نه سیروورت وجودی، اما هوشمندانه اصرار داشته تا سخن بایزید را بر وحدت وجود حمل کند. زینر بر این نظر است که در تصوف قبل بایزید، خدا^{۳۹} معشوقی است همیشگی که نفس را با جذبۀ عاشقانه به سوی خود می‌کشاند و در مرحله‌ی نهایی از این عشق است که خداوند می‌تواند به نفس بگوید: «یا انا» (= ای تویی که من هستی)، در عین حال خداوند به نحو فاعل و فعال باقی می‌ماند و شخصیت عارف از بین نمی‌رود، بلکه فرد ابزار اراده‌ی الهی می‌شود و خداوند از طریق او عمل می‌کند، و این معنا در واقع اتحاد متحول‌کننده^{۴۰} است که امری مغایر با وحدت وجود ودانته‌ای است. اما بایزید تجربه‌ی پیشین خود در ارتباط عاشقانه با خداوند را با تجربه‌ی ودانته‌ای از اتحاد با مطلق درآمیخت؛ در نظر بایزید اتحاد متحول‌کننده تنها به این معنی نیست^{۴۱} که خداوند نفس کامل را همانند ابزاری به کار گیرد و از طریق او عمل کند، بلکه آن نفس حقیقتاً خداست؛ به بیان دیگر صرفاً وحدت در اراده نیست، بلکه وحدت در ذات است.^{۴۲} وی که برخی از عبارات *معراج‌نامه* بایزید را، که توسط سهلگی ضبط شده‌اند، معارض با تفسیر دیدگاه او به وحدت وجود شانکره دیده، سهلگی را متهم به تحریف نموده تا از گفتار بایزید اندیشه‌های وحدت وجودی ودانته‌ای لازم نیاید، و از اتحاد دگرگون‌کننده فراتر نرود.^{۴۳}

گفتار زینر از چند جهت قابل مناقشه است: اول آنکه سیروورت، که او آن را اتحاد متحول‌کننده نامیده، نه منحصر در فنای وصفی است و نه مربوط به ارتباط عاشقانه‌ای

که در آن عاشق به معشوق خود «یا انا» بگوید، بلکه اتحاد متحول‌کننده می‌تواند به فنای ذاتی منجر شود. دوم آنکه فنای ذاتی ملازم با وحدت وجود نیست. سوم آنکه درخواست بایزید با توجه به ساختار ادبی دیگر عبارات بیان‌شده در همان گفتار و نیز دیگر گفته‌های وی که مورد ضبط در تذکره‌ها و آثار عرفانی همچون *النور من کلمات ابی‌الطیفور* قرار گرفته‌اند، همگی دال بر آن هستند که او صیوروت، و نه وحدت وجود مورد نظر شانکره را مدنظر داشته است. چهارم آنکه تضعیف مکتوبات سهلگی در مقابل نقل سراج صحیح نیست؛ سهلگی در موارد متعددی سعی داشته تا سلسله‌سند نقل خود از بایزید را ذکر نماید، درحالی‌که در *اللمع* از سوی سراج چنین اهمیاتی صورت نگرفته است، و از سوی دیگر عین عبارت «فتکون انت ذاک» را سهلگی نیز نقل کرده است، پس چطور می‌توان او را به این امر متهم کرد که در صدد آن بوده که از گفتار بایزید اندیشه‌های وحدت وجودی ودانته‌ای لازم نیاید، و از اتحاد دگرگون‌کننده فراتر نرود.

۳-۳-۱. بررسی دیدگاه آربری در بیان نسبت گفتار بایزید و نت توام اسی

آربری عبارت «فتکون انت ذاک و لا اکون انا هناک» را چنین تفسیر می‌کند که بایزید تنها در نظر داشته که چیزی که مردم آن را می‌بینند خدا باشد و بایزید به‌عنوان موجود امکانی مجزای از خداوند از میان رفته باشد. به گفته او، با فرض صحت چنین تفسیری، به میان آوردن تعبیر سانسکریتی «نت توام اسی» لزومی ندارد.^{۴۴} سخن آربری در خصوص اینکه تعبیر بایزید را به انعدام او تفسیر کرده صحیح است، اما اینکه بیان داشته لزومی به میان آوردن تعبیر «نت توام اسی» نیست، حکایت از آن دارد که او علاوه بر عدم توجه به اصالت اسلامی گفتار بایزید، و نیز عدم التفات به اخذ بایزید از اسلام، به تباین این دو گفتار، کارایی ضمیر فاء - که البته عدم توجه زینر به آن مورد التفات خود او قرار گرفته - و اینکه فنا به چه معناست، توجه کامل نکرده است.

۳-۲. بررسی دیدگاه عبدالرب در بیان عدم همخوانی گفتار بایزید و تت توام

اسی

عبدالرب تا حدی به عدم همخوانی عبارات اوپانی‌شاد چاندوگیه و بیان بایزید ملتفت شده، اما به مشکل اصلی توجه پیدا نکرده است. وی با بررسی بخشی از اوپانی‌شاد چاندوگیه که تعبیر «تت توام اسی» در آن بیان گشته، نتیجه می‌گیرد که معنای این عبارت با توجه به متنی که در آن قرار دارد، غیر از معنای مورد فهم زینر است. به گفته او، در اوپانی‌شاد چاندوگیه، اودالاکا به فرزندش می‌گوید که تو تنها تو نیستی، بلکه تو همه‌چیز هستی،^{۴۵} درحالی‌که بایزید به خداوند می‌گوید که نمی‌خواهم بایزیدی باشم که همه مردم او را می‌بینند، من می‌خواهم که تو تنها در آنجا باشی و من نباشم، همچنین در اوپانی‌شاد، مردی مرد دیگر را مورد خطاب قرار می‌دهد، درحالی‌که در بیان بایزید، مردی خداوند را مورد خطاب قرار داده است. عبدالرب در خصوص اینکه بایزید در گفتار خود، خداوند را مورد خطاب قرار داده، به دو امر استشهاد می‌کند: یکی مناجاتی از بایزید که در آن بیان نموده: «تا کی این انانیت میان من و تو محقق باشد؟ از تو درخواست دارم که انانیت مرا از من بزدایی تا آنکه انانیت من تو باشی، و تنها تو باشی و غیر از خویش را نبینی ای عزیز»^{۴۶} و دیگری، گفتاری از ابوالحسن خرقانی که معنای گفتار بایزید را منعکس نموده است: «الهی روز بزرگ، پیغامبران بر منبرهای نور نشینند و خلق نظاره ایشان بود و اولیای تو بر کرسی‌ها نشینند از نور، خلق نظاره ایشان بود. بوالحسن بر یگانگی تو نشیند تا خلق نظاره تو بود» (نیشابوری، ۱۹۰۵م: ۲۲۷). به گفته عبدالرب، در فقره اخیر از گفتار مذکور، ما می‌توانیم «انت ذاک» بایزید را بیابیم. در واقع، تمام گفتار خرقانی همان روح روایت مشهور بایزید است که مورد بحث ما قرار دارد. البته این تنها دلیل شباهت گفتار خرقانی با بیان بایزید نیست، اینکه خرقانی، که به نحو اویسی مرید بایزید بوده، سعی داشته تا آنجا که ممکن است، به دقت به پیر طریقت خویش تأسی نماید، دلیل دیگری بر شباهت مزبور است. بسیاری از بیانات خرقانی که در تذکره و نفحات و دیگر منابع بیان شده، نه تنها در معنا، بلکه در ساختار نیز همانند گفته‌های

بایزید هستند (۳۳۴-۳۳۱: ۱۹۷۱، Abdur Rabb).

به نظر می‌رسد که بیان عبدالرب بر مخاطب قرار گرفتن خداوند از سوی بایزید در «فتکون انت ذاک»، البته بدان نحو که او بیان داشته، مشکل شباهت مورد ادعای زینر را حل نمی‌کند؛ زیرا به زعم زینر بایزید با بیان «فتکون انت ذاک» مدعی این همانی خود و خداوند است که «تت توام اسی» نیز بر آن دلالت دارد. بهتر آن بود که عبدالرب در ابتدا به رد ادعای زینر در خصوص ترجمه تحت‌اللفظی بودن اشاره می‌کرد،^{۴۷} و سپس به بیان تفاوت جوهری «تو (= خداوند) آن باشی» و «تو (= شوَتاکِنُو) آن هستی» می‌پرداخت. صرف مخاطب بودن خداوند در سخن بایزید، دال بر آن نیست که «فتکون انت ذاک» به درخواست فنای ذاتی تفسیر شود، بلکه امکان تفسیر آن به اتحاد، عینیت و حلول نیز وجود دارد، مگر آن ضمیر فاء و دیگر قراین در بیان بایزید و سایر گفته‌های او لحاظ شود.

۴-۳. نقد نظریه زینر در خصوص ابوعلی سندی

ادعای ورود آموزه فنا از طریق ابوعلی سندی به جهان اسلام، ظاهراً نخستین بار توسط نیکلسون مطرح شد^{۴۸} و بعدها مورد توجه محققانی قرار گرفت که ریشه‌های عرفان اسلامی را در هند جست‌وجو می‌کردند. نیکلسون «سندی» را که ابوعلی منسوب به آن دیار بود، بخشی از سرزمین هند تلقی نموده در حالی که ماسینیون و نیز آربری با تفحص در معجم البلدان به وجود قریه‌ای به نام «سندی» در نزدیک ابیورد خراسان^{۴۹} پی بردند و ابوعلی را بدانجا منسوب دانستند.^{۵۰} با توجه به این امر، آربری در عقل و وحی در اسلام بیان داشت: «تنها شناخت قابل اعتمادی که درباره ابوعلی داریم آن است که بایزید بیان نموده: "او به من علم توحید و حقایق می‌آموخت" و بر اساس این مدرک ضعیف، بنانهادن فرضیه‌ای مفصل در بیان نشئت‌گیری شاکله عرفانی بایزید از آموزه‌های دوانته بسیار پرمخاطره به نظر می‌رسد» (Arberry, ۱۹۵۷: ۹۰-۹۱).

زینر با توجه به نقد آربری، تصدیق می‌کند که نمی‌توان صرف انتساب استاد

بایزید (= ابوعلی سندی) به سند را دالّ بر تأثیر بایزید از آموزه‌های ودانته دانست. اما او با بیان اینکه برخی از گفته‌های بایزید ودانته‌ای محض بوده و بلکه الفاظی که توسط بایزید به کار گرفته شده تنها زمانی دارای معنا هستند که در متن سانسکریت مورد ملاحظه واقع شوند را شاهد بر آن می‌داند که استاد او، اهل جایی بوده که معمولاً سند بر آنجا اطلاق می‌شود، نه دهکده‌ای در خراسان، زیرا حقایقی که او به بایزید منتقل نموده است، صرفاً ودانته‌ای هستند و لاغیر.^{۵۱}

اندکی پس از این، آربری نیز متقابلاً به نقد او پرداخت و بر اساس *لسان العرب*، واژه «تلقین» را، که در بیان ابونصر سراج ذکر شده (= فکنت القنه ما یقیم به فرضه)، را به معنای تفهیم، به خصوص تفهیم امری به شخصی که پیش‌تر از آن امر آگاه نبوده تفسیر کرد. او بر این اساس ابوعلی سندی را به‌عنوان شاگرد روستایی بی‌سواد یا کم‌سواد بایزید معرفی می‌کند که از او تفسیر سوره توحید و حمد را می‌آموخته است و در عین حال خود او از اولیای الهی بهره‌مند از علم شهودی بوده است و این امر، یعنی وجود اولیای بی‌سواد در زیست‌نامه‌هایی که متصوفه درباره اولیا نگاشته‌اند، امری غیرمعمول نیست. وی همچنین بیان می‌کند که حتی اگر «سند»ی که ابوعلی بدانجا منسوب شده، یکی از ایالات هند باشد، نمی‌توان چنین استنباط نمود که او اصالتاً هندو بوده است؛ زیرا انتساب به سند، دلالت بر اهل سند بودن ندارد. افرادی بسیاری بدون آنکه اهل سند باشند، به سندی مشتهر شده‌اند. آربری، خود، افراد متعددی را در این خصوص معرفی کرده، که از جمله آن‌ها می‌توان به برخی از فاتحان «سند» که اصالتاً عرب بودند، اشاره کرد.^{۵۲}

علاوه بر نقد آربری، به نظر می‌رسد اگر اینکه زینر ادعا کرد: «برخی از گفته‌های بایزید ودانته‌ای محض بوده و بلکه الفاظی که توسط بایزید به کار گرفته شده تنها زمانی دارای معنا هستند که در متن سانسکریت مورد ملاحظه واقع شوند» ابطال گردد، آنچه او به‌عنوان تالی ادعای مذکور بیان نموده: «استاد او، اهل جایی بوده که معمولاً سند بر آنجا اطلاق می‌شود، نه دهکده‌ای در خراسان» بی‌اعتبار خواهد شد و

بر اساس آنچه گذشت، عدم مطابقت ترمینولوژیک و عدم مطابقت معنایی مورد ادعای او اثبات شد.

۴. نتیجه‌گیری

در نظر بدوی ادعای زینر در خصوص عینیت «تکون انت ذاک» و «تت توام اسی» بسیار موجه می‌نمایاند، اما دقت نظر در هر دو عبارت، تفاوت عمیق میان آن دو را آشکار می‌کند. ادعای اینکه «تکون انت ذاک» ترجمه تحت‌اللفظی «تت توام اسی» است، به سبب آنکه جمله اول در واقع «فتکون انت ذاک» است و نیز اینکه در جمله اول برخلاف جمله دوم، مخاطب خداوند است، قابل پذیرش نیست. ادعای عینیت معنایی دو عبارت نیز، بر اساس اینکه «فتکون انت ذاک» مربوط به درخواست فنای ذاتی و صیرورت وجودی است و تنها برخی از نفوس بدان نائل می‌گردند، و اینکه «تت توام اسی» مربوط به وحدت وجود ودانته‌ای است و به صیرورت ارتباطی ندارد و در مورد تمامی نفوس صادق است، قابل قبول نیست. از سوی دیگر، اثبات خاستگاه اسلامی فنای ذاتی و نیز اثبات مشابهت وثیق برخی دیگر از فقرات بیان مورد بحث از بایزید با آموزه‌های قرآن و سنت و نیز مشابهت برخی دیگر از گفته‌های بایزید در خصوص فنا با آن‌ها، حاکی از آن است که هم سخن بایزید از اسلام برخاسته و هم خود بایزید در تفوه به این سخن از آموزه‌های اسلامی بهره برده است و ادعای زینر در خصوص نفی معناداری بیان بایزید در ادبیات اسلام پذیرفتنی نیست، به‌ویژه آنکه ادعای او در نفی اطلاق ضمیر «آن» بر خداوند در تناقض صریح با آیات قرآن قرار دارد. همچنین با توجه به عدم مطابقت لفظی و معنایی دو بیان مورد بحث، ادعای زینر در خصوص انتساب ابوعلی سندی، استاد بایزید، به هند در مقابل نظریه انتساب او به سند خراسان با شکست مواجه می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. این ادعا که زینر سرآمد محققانی قرار دارد که برخی از عناصر عرفان اسلامی را در ودانته جستجو کرده‌اند، از مقایسه آثار آن‌ها با زینر کاملاً روشن می‌شود، و البته مورد تصریح برخی از عرفان‌پژوهان قرار گرفته است (نک: شیمل، ۱۳۸۷: ۴۹).

۲. هورتن بیان بایزید را مربوط به اتحاد آتمن و برهمن تلقی کرده است (see Horten, ۱۹۲۷: Vol. ۲۴-۲۵).

۳. آربری بیان داشته زینر اولین کسی نیست که به ساختار غیرمتعارف «فتکون انت ذاک» التفات یافته است. وی با بیانی کنایه‌آمیز اشاره می‌کند که من با اینکه پیش از زینر به تأمل درباره این عبارت پرداختم، ادعایی درباره تازه‌یابی خویش نکردم، زیرا در ترجمه خویش مرهون راهنمایی ماسینیون بودم که خیلی پیش‌تر بیان بایزید را - در فرهنگ اصطلاحات مهم عرفانی - مورد توجه خویش قرار داده بود. آربری در عقل و وحی در اسلام عبارت بایزید را چنین ترجمه کرده است: تو آنجا خواهی بود. اما همان‌طور که در ادامه بیان می‌شود، زینر به این امر معترف است که ماسینیون ترجمه صحیحی از بیان بایزید ارائه کرده است.

See Arberry, ۱۹۶۲: Vol. ۲۵, ۳۳-۳۴; Massignon, ۱۹۹۷: ۱۸۶

۴. عبارت دقیق بایزید «فتکون انت ذاک» است و نقش کلیدی «ف» در ادامه روشن خواهد شد.

۵. این سخن در واقع می‌تواند دو مطلب را در بر گیرد: یکی آنکه مشابهت دال بر اقتباس نیست و دیگر آنکه بر مبنای اصحاب حکمت خالده، گوهره ادیان و عرفان‌های حقیقی واحد است.

۶. نگارنده در واپسین ویرایش مطالب نگاشته شده متوجه شد که دکتر زرین‌کوب نیز انتقادهای مختصری را به مدعیات زینر متوجه نموده است. به سبب اختصار نقدهای ایشان و نیز اینکه بیانات ایشان زیادت قابل توجهی بر آنچه در این مقاله نگاشته شده ندارد، بیانات ایشان در یکی از پی‌نوشت‌ها مورد اشاره قرار می‌گیرد تا سهم ایشان در خصوص موضوع مورد بحث محفوظ بماند.

۷. در نقد دیدگاه زینر به گفتار شیخ عطار اشاره خواهد شد.

۸. ترجمه انگلیسی نیکلسون از این عبارت که در مقدمه وی در *اللمع* ذکر شده، به صورت ذیل است:

And That Only Thou Mayst Be There, Not I

فقط تو آنجا باشی و نه من (۱۰۲: ۱۹۱۴, see Nicholson).

۹. زینر اشاره می‌کند که ماسینیون در ترجمه این عبارت راه صحیح پیموده اما تبیینی از این عبارت مشکل‌آفرین ارائه نکرده است (Arberry, ۱۹۶۸: ۱۸۶; Massignon, ۱۹۹۷: ۲۹۳; Zaehner, ۱۹۵۷a: ۹۵; Idem, ۱۹۵۷: ۵۵).

۱۰. همچنین زینر در عرفان هندو و مسلمان به دو عبارت از اوپانیشاد کاتا: «أم تَت ست» و «آد وای تَت» به معنای «این حقیقتاً آن است» استشهد می‌کند (Zaehner, ۱۹۶۰: ۹۴). (see Zaehner, ۱۹۶۰: ۹۴).

۱۱. *The Thirteen Principal Upanishads*, ۱۹۲۱: ۲۴۶

۱۲. Zaehner, ۱۹۵۷a: ۲۹۲-۲۹۴; Idem, ۱۹۵۷b: ۱۳۹ & ۱۶۲; Idem, ۱۹۶۰: ۹۵

۱۳. Zaehner, ۱۹۶۰: ۹۵; Idem, ۱۹۵۷a: ۲۹۴

۱۴. سراج، ۱۹۱۴م: ۱۷۷؛ این سخن را سیرجانی نیز در *السواد نقل کرده است* (نک: سیرجانی، ۱۳۹۰: ۱۵۱).

۱۵. برخی در خصوص سخنان منسوب به بایزید تردید کرده‌اند؛ برای نمونه، خواجه عبدالله انصاری بیان داشته: بر بایزید فراوان دروغ‌ها گویند (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۰۴؛ همچنین نک: زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۴۳-۴۲).

۱۶. سهلگی، ۱۹۷۶م: ۱۴۹.

۱۷. سیرجانی، ۱۳۹۰: ۳۵۸.

۱۸. قابل ذکر است که در *شکوی الغریب*، عبارت به صورت «فتکون انت ذلک» همراه با نسخه بدل «ذاک» ثبت شده است.

۱۹. «احتمال زیاد» مطرح شده با التفات به شواهد متعددی که در خصوص فارسی‌گویی بایزید موجود است، شدت می‌یابد (نک: سهلگی، ۱۹۷۶م: ۱۵۷). دکتر زرین‌کوب از اینکه «وی (=بایزید) ظاهراً زبانش فارسی بوده است. اهل علم و درس هم نبوده است تا به عربی آشنا باشد»، تردید در انتساب برخی از شطحیات او را که تنها به زبان عربی نقل شده‌اند، موجه دانسته است (نک: زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۴۳). دکتر پورجوادی در خصوص پارسی‌گویی بایزید شواهد دقیقی ارائه کرده که بسیار قابل توجه است (نک: پورجوادی، ۱۳۹۶: ۲۸-۴۵).

۲۰. در این خصوص نک: بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳.

۲۱. Zaehner, ۱۹۶۰: ۱۰۳

۲۲. به نظر می‌رسد که استاد شفیعی کدکنی اصالت بیشتری به *تذکره الاولیا* در نسبت با سایر منابع بخشیده است (نک: شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۵۸-۵۹).

۲۳. Zaehner, ۱۹۵۷a: ۲۹۲-۲۹۴; Idem: ۱۹۵۷b: ۱۳۹ & ۱۶۲; Idem, ۱۹۶۰: ۹۵

۲۴. پیش‌تر ترجمه زینر بیان شد: در این صورت هرگاه خلق تو مرا بینند، گویند تو را دیدیم و در آن حال تو آن باشی و من آنجا نباشم.

۲۵. Arberry, ۱۹۶۲: Vol. ۲۵, ۳۴

۲۶. گفتار عبدالرب در ادامه بیان خواهد شد.

۲۷. البته باید توجه داشت که بایزید در یکی از بیانات خود به «فاذا انا هو» تفوه نموده است که بر اساس آنچه که در این نگارش بیان می‌شود مربوط به سرایت حکم مفنی به فانی است.

۲۸. شماره برخی از آیاتی که آربری در مقاله خود ذکر کرده، صحیح نیست. بر اساس کتابت عثمان طه آیاتی که در آنها تعبیر ذلکم الله به کار رفته عبارت‌اند از: انعام: ۹۵ و ۱۰۲؛ یونس: ۳ و ۳۲؛ فاطر: ۱۳؛ زمر: ۶؛ غافر: ۶۲ و ۶۴؛ شوری: ۱۰.

۲۹. توجه به عبارت بایزید خالی از لطف نیست: «قال لی یا ابا یزید إن خلقی یحبون ان یروک فقلت زینى بوحداثیتک و ألبسنی أنانیتک و ارفعنی الی أحدیتک حتی اذا رأنی خلقک قالوا رأیناک فتکون أنت ذاک و لا اکون انا هناک (سراج، ۱۹۱۴م: ۳۸۲).

۳۰. Arberry, ۱۹۶۲: Vol ۲۵, ۳۴

۳۱. Abdur Rabb, ۱۹۷۱: ۳۳۱

۳۲. آربری و استیس نیز بیان بایزید را بر فنا حمل کرده‌اند (۵۵: Arberry, ۱۹۶۸؛ استیس، ۱۳۶۷: ۵۰-۴۹ و ۱۱۶).

۳۳. برای نمونه، اینکه بایزید در پاسخ به سؤال خداوند: از من چه می‌خواهی؟ بیان داشت: «ارید ان لا ارید» و در واقع فنای اراده خود را از خداوند طلب کرد (نک: سهلگی، ۱۹۷۶م: ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۶۰ و ۱۷۵).

۳۴. همان: ۱۰۱؛ بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۰۵.

۳۵. قابل ذکر است که روزبهان بقلی «فتکون انت ذاک و لا اکون انا هناک» را هم به معنای مرآت شدن بایزید تفسیر کرده است (نک: بقلی شیرازی، ۱۳۹۳: ۴۱). ماسینیون نیز که معتقد است فنای مورد نظر در عرفان اسلامی معادلی در آموزه‌های هندی ندارد، بیان بایزید را بر اساس نسبت صورت مرآتی و صاحب صورت توجیه کرده است (Massignon, ۱۹۹۷: ۶۵ & ۱۸۷).

۳۶. و در این معنا چنین سروده شده است: هر گه که در آینه بتابد خورشید * آینه انا الشمس نگوید چه کند (نک: افلاکی، ۱۹۵۹م: ج ۱، ۵۱۳). به نظر می‌رسد که برخی از بیانات ابن‌سینا را نیز می‌توان مشعر بدین معنا دانست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش: ج ۳، ۳۶۵، ۳۸۶، ۳۸۷؛ همو، ۱۴۰۰ق: ۳۹۴).

۳۷. Chatterjee, ۱۹۴۸: ۴۲۰-۴۲۷, ۴۴۲-۴۴۸ & ۴۵۳-۴۵۵; Dasgupta, ۱۹۲۲: Vol. ۲, ۴۳۹-۴۴۵

۳۸. قابل ذکر است که دکتر زرین‌کوب نیز معنای بیان بایزید را به‌طور کلی برخلاف مقصود هندوان از تت توام اسی معرفی کرده و اشاره می‌کند که بیان بایزید مربوط به محو شدن وجود سالک در مقابل وجود نامحدود است درحالی‌که تت توام اسی مربوط به بسط وجود سالک است به نحوی که تبدیل شود به حقیقت همه موجودات. در نظر او، برخلاف دیدگاه زینر، تفاوت میان دو بیان بیش از شباهت آن دو است (نک: زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۴۶). با توجه به آنچه در متن بیان شد، وجه مناقشه در خصوص تفسیری که دکتر زرین‌کوب از تت توام اسی نموده روشن می‌شود و از سوی دیگر بسط وجود سالک به نحوی که تبدیل به حقیقت همه موجودات شود، خود امری است که در عرفان اسلامی مطرح شده و قابل دفاع است.

۳۹. در نظر زینر، خداوند در اسلام، نه خدای مطلق بی‌زمان فلسفه است، و نه برهمن ودانته، بلکه همانند یهوه عهد عتیق است؛ خدایی فعال که با انسان ارتباط برقرار می‌کند، و البته نه بدان صورت که نفس در او مستغرق گردد. و تلقی متصوفه مقدم بر بایزید از خدا نیز همین بوده است (Zaehner, ۱۹۶۲: ۱۱۲).

۴۰. Transforming Union

زینر در موضعی دیگر بیان داشته که «اتحاد متحول‌کننده» اصطلاحی است که ماسینیون دربارهٔ حلاج به کار گرفته و یقیناً غیر از وحدت وجود صریح ودانته است (Ibid: ۱۳۳).

۴۱. زینر سعی کرده تا به اتحاد متحول‌کننده توسعه معنایی بخشد.

۴۲. Ibid: ۱۱۰

۴۳. آن بخش از نقل سهلگی که مورد تعریض زینر قرار گرفته چنین است: «فصارت صفاتی صفات الربوبیة، و لسانی لسان التوحید، و صفاتی هی أن هو هو لا إله إلا هو. فکان ما کان بکونه مما قد کان. و ما یکون بکونه یکون ما یکون. صفاتی صفات الربوبیة و إشاراتى إشارات الأزیة و لسانی لسان التوحید» (سهلگی، ۱۹۷۶م: ۱۷۸).

۴۴. Arberry, ۱۹۶۲: Vol. ۲۵, ۳۴

۴۵. قابل ذکر است که ترجمه هیوم، که در متن بیان شده و ترجمه معتبری از اوپانیشادها محسوب می‌شود، از عبارت اوپانیشاد چاندوگیه با آنچه عبدالرب بیان داشته، تا حدی متفاوت است.

۴۶. سهلگی، ۱۹۷۶م: ۱۶۰

۴۷. در ضمن نقد اول اشاره شد.

۴۸. قابل ذکر است که نیکلسون در *عرفای اسلام*، جستجوی تاریخی دربارهٔ پیدایش و تطور تصوف و تصوف بایزید بسطامی را به‌عنوان اولین ارائه‌کنندهٔ نظریهٔ فنا معرفی کرده است. او در جستجوی تاریخی دربارهٔ پیدایش و تطور تصوف، که آن را پیش از *عرفای اسلام* نوشته، فنا را اندیشه‌ای هندی-ایرانی و احتمالاً بودایی می‌داند، اما اشاره‌ای به ابوعلی سندی نکرده است. وی در *عرفای اسلام* از منشأ هندی یا بودایی فنا سخن گفته و مسئلهٔ اخذ آموزهٔ فنا از ابوعلی سندی را مطرح کرده است، اما از هندی بودن ابوعلی یا ارتباط او با هندوان سخنی نگفته است. ولی در تصوف، با استناد به *تذکرهٔ الاولیای عطار* بیان می‌کند که بایزید اندیشهٔ فنای صوفی را از ابوعلی سندی اخذ کرده و وی به بایزید طریقهٔ هندی مراقبهٔ نفس را آموخته که از آن تعبیر به عبادت عارفان می‌کرده است. بر این اساس به نظر می‌آید که آربری با نسبت دادن این نظریه به هارتمن به خطا رفته است؛ زیرا اثری که هارتمن در آن به این موضوع اشاره نموده مربوط به ۱۹۱۶م می‌شود، درحالی‌که نیکلسون در ۱۹۱۴م به این موضوع اشاره کرده است (نک: Idem, ۱۹۲۱: ۳۳۰ & ۳۲۶; Nicholson, ۱۹۰۶: ۳۶ (Vol. xlii, ۱۲; Idem, ۲۰۰۲: ۱۲; Arberrry, ۱۹۴۲: ۳۶).

قابل ذکر است که ماسینیون با بیان این مطلب که فنای عرفان اسلامی معادلی در آموزه‌های هندی ندارد، این ادعای نیکلسون را مردود می‌داند (نک: پی‌نوشت ۳۵) نگارنده خاستگاه اسلامی «فنا» را در نگارشی مجزا (= تأملی در خاستگاه اسلامی «فتکون انت ذاک» در بیانات بایزید بسطامی) اثبات کرده است.

۴۹. نک: حموی، ۱۹۹۵م: ج ۳، ۲۶۷

۵۰. Massignon, ۱۹۹۷: ۶۸, n. ۲۵۷; Arberrry, ۱۹۵۷: ۹۰

۵۱. Zaehner, ۱۹۵۷a: ۲۹۱; Idem, ۱۹۶۰: ۹۳-۹۴, ۹۵ & ۱۰۰

۵۲. پس از آربری، شاگرد وی، قاسم سامرای نیز به تقویت دیدگاه استاد خود پرداخت. محمد عبدالرب نیز بر نظریهٔ آربری را در اینکه ابوعلی لزوماً از هندوان نبوده صحنه نهاده است (نک: (Arberrry, ۱۹۶۲: Vol. ۲۵, ۳۵-۳۷; mmrrr'ṭ, ۱۹۶۸: ۲۱۷-۲۲۱; Abdur Rabb, ۱۹۷۱: ۳۴۱-۳۴۸).

قابل ذکر است که دکتر زرین کوب نیز گویا متأثر از ماسینیون یا آربری، احتمالاً این را که سند مورد انتساب ابوعلی مربوط به خراسان باشد، مطرح کرده است (نک: زرین کوب، ۱۳۷۹: ۴۶-۴۵).

منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا، *الاشارات و التنبیہات* (منتشر شده در ضمن طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، شرح *الاشارات و التنبیہات*، قم: نشر البلاغہ).
- ابن سینا (۱۴۰۰ق)، *رسائل ابن سینا*، قم: بیدار.
- استیس، والتر ترانس (۱۳۶۷)، *عرفان و فلسفہ*، ترجمہ بهاءالدین خرماشی، تهران: سروش.
- افلاکی، احمد بن اخی ناطور (۱۹۵۹م)، *مناقب العارفین*، آنکارا: بی نا.
- انصاری، عبدالله (۱۳۶۲)، *طبقات الصوفیہ*، تحقیق محمد سرور مولایی، تهران: توس.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۷۴)، *شرح شطحیات*، تصحیح هانری کربن، تهران: طهوری.
- _____ (۱۳۹۳)، *منطق الاسرار بیان الانوار*، تصحیح سیدعلی اصغر میرباقری فرد و زهره نجفی، تهران: سخن.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۹۶)، *پارسی گویی در تصوف*، تهران: سوفیا.
- چوبی، او.بی.اس (۱۳۷۸)، *ردپای فلسفہ ہند در شعر پارسی*، ترجمہ شہریار مشیری، تهران: آپاھان ایده.
- حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵م)، *معجم البلدان*، بیروت: دار صادر.
- خرقانی، احمد بن الحسین (۱۳۸۸)، *دستور الجمهور فی مناقب سلطان العارفین ابویزید طیفور*، به کوشش محمدتقی دانش پڑوہ و ایرج افشار، تهران: میراث مکتوب.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹)، *جست و جو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۹۱۴م)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد نیکلسون، لیدن: بریل.
- سهروردی، شہاب الدین (۱۳۷۵)، *مجموعہ مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمہ هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهلگی، محمدبن علی، *النور من کلمات ابی الطیفور* (منتشر شده در ضمن بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۷۶م، *شطحات الصوفیہ*، کویت: وكالة المطبوعات، ۱۸۶-۵۸).
- سیرجانی، علی بن حسن (۱۳۹۰)، *البیاض و السواد من خصائص حکم العباد فی نعت المرید و*

- المیراد، تحقیق محسن پورمختار، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۹)، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران: امیرکبیر.
- شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۸)، *دفتر روشنائی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی*، تهران: سخن.
- شیمل، آنه ماری (۱۳۸۷)، *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- فخری، ماجد (۱۳۷۲)، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ماجد فخری، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: نشر دانشگاهی.
- نصر، سید حسین (۱۳۶۰)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران: امیرکبیر.
- نظامی، خلیق احمد (۱۳۷۱)، «تأثیر ایران بر زمینه ادب و تصوف در آسیای جنوبی»، *ایران‌نامه*، سال یازدهم، شماره ۱، ۵۶-۳۳.
- نیشابوری، عطار (۱۹۰۵م)، *تذکره الاولیا*، تصحیح رینولد نیکلسون، لیدن: بی‌نا.
- همدانی، عین القضاة (۱۹۶۲م)، *شکوی الغریب عن الاوطان الی علماء البلدان*، تحقیق عقیف عسیران، پاریس: دار بیبلیون.
- Abdur Rabb, Muhammad (۱۹۷۱), *The Life, Thought And Historical Importance Of Abu Yazid Al-Bistami*, Dacca, Academy For Pakistan Affairs.
- Arberry, Arthur John (۱۹۴۲), *An Introduction To The History Of Sufism*, London: Longman.
- ----- (۱۹۶۲), *Bistamiana*, Bulletin Of The School Of Oriental And African Studies, University Of London, Vol. ۲۵, No. ۱/۳, ۲۸-۷۷.
- ----- (۱۹۵۷), *Revelation And Reason In Islam*, London: Allen and Unwin.
- ----- (۱۹۶۸), *Sufism*, London: Allen and Unwin,
- Chatterjee, Satschandra... Datta, Dhirendramohan (۱۹۴۸), *An Introduction To Indian Philosophy*, University Of Calcutta.
- Dasgupta, Surendranath (۱۹۲۲), *A History Of Indian Philosophy*, Cambridge, University Press.
- Horten, Max (۱۹۷۷), *Indische Strömungen In Der Islamischen Mystik; Zur Geschichte Und Kritik*, Materialien Zur Kunde Des Buddhismus, Vol. ۱۲.
- Mason, Herbert (۳۲۱۳), *Al-Hallaj*, London: Routledge.
- Massignon, Louis (۱۹۹۷), *Essay On The Origins Of The Technical Language Of Islamic Mysticism*, Trans By Benjamin Clark, Indiana: University Of Notre Dame.
- Nicholson, Reynold A. (۱۹۰۶), "A Historical Enquiry Concerning The Origin And Development Of Sufiism, With A List Of Definitions Of The Terms 'Şūfī' And

- 'Taṣawwuf,' Arranged Chronologically", *The Journal Of The Royal Asiatic Society Of Great Britain And Ireland*, ۳۳۳-۳۴۸.
- (۱۹۱۱), "Sufis", *In Encycloepadia Of Religion And Ethics*, Vol. XII., ۱۰-۱۷, New York.
- (۱۹۱۴), *The Kitáb Al-Luma' Fi'l-Tasawwuf Of Abú Nasr 'Abdallah B. 'Ali Al-Sarráj Al-Tusi*; Edited For The First Time, With Critical Notes, Abstract Of Contents, Glossary, And Indices, Leyden E.J. Brill.
- (۲۲۲۲), *The Mystics Of Islam*, World Wisdom, Inc.
- (۱۹۶۸), *The theme of ascension in mystical writings*, Baghdad: National Print. and Pub. Co.
- *The thirteen principal Upanishads* (۱۹۲۱), trans by Robert Ernest Hume, London: Oxford, University Press,.
- Zaehner, R. C. (۱۹۵۷a), "Abu Yazid Of Bistam: Turning-Point In Islamic Mysticism", *Indo-Iranian Journal*, Vol. ۱, ۲۸۶-۰۰۱.
- (۱۹۶۰), *Hindu And Muslim Mysticism*, London: The University Of London.
- (۱۹۵۷b), *Mysticism, sacred and profane*, oxford universite press.

