



بررسی و نقد مقاله سلز درباره عوالم پنجگانه زبانی در تبیین اتحاد عرفانی در اسلام

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۱

علیرضا کدخدایی^۱

مهدی لکزایی^۲

چکیده

مایکل آنتونی سلز معتقد است عارفان مسلمان در تبیین تجارب عرفانی خود از عوالم فکری-فلسفی، فرهنگی-شعری، قرآنی-حدیثی و کلامی تأثیر پذیرفته‌اند. سلز در مقاله «زبان حیرت» (۱۹۸۹) سعی دارد پنج نمونه از این عوالم زبانی را برجسته کند و تشابه زبان صوفیان، به خصوص در حوزه مسئله فنا و اتحاد عرفانی، با پس‌زمینه‌های سنتی-دینی آنان را نشان دهد. عوالم زبانی که سلز به آنها توجه کرده و صوفیان از آن تأثیر پذیرفته‌اند عبارت‌اند از شعر جاهلی؛ کلیدواژه‌ها و اصطلاحات کلامی؛ زبان حدیثی-قرآنی-معراج و وصول به عرش؛ حدیث قرب نوافل و حیرت صوفیانه، که در آن تمایزات ذهن-عین، گوینده-شنونده تقریباً محو می‌شود؛ و نهایتاً استفاده از زبان فلسفی متأخرتر ابن عربی (دیالکتیک عرفانی) برای تبیین اتحاد عرفانی. پژوهش پیش رو بر مبنای مطالعه‌ای کتابخانه‌ای، ضمن معرفی دیدگاه سلز در مقاله مذکور، با رویکرد توصیفی-تحلیلی، به برخی کاستی‌های شکلی از جمله کم‌دقتی در ترجمه و ارجاع به نسخ کم‌اعتبار، و برخی کاستی‌های محتوایی مانند نقصان در دامنه پژوهش اشاره می‌کند. در کنار این اشکالات، توجه به مباحث تطبیقی بین ادیان ابراهیمی اسلام، یهود و مسیحیت، تسلط نویسنده به ادبیات عربی و شعر جاهلی، از جمله ویژگی‌های مثبت این اثر است که به مؤلف در تبیین زبان تجربه عرفانی در اسلام کمک شایانی کرده است.

کلیدواژه‌ها

اتحاد عرفانی، فنا، تصوف، زبان حیرت، مایکل سلز

-
۱. دانشجوی دکتری عرفان، گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (alikadkhodaet@gmail.com)
 ۲. استادیار گروه ادیان غیرابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (lakzaei@urd.ac.ir)



**Review and Critique of Sells' Paper on the Five Language
Worlds in Explaining the Mystical Union in Islam**

Alireza Kadkhodaei¹

Reception Date: 2022.09.10

Mahdi Lakzaei²

Acceptance Date: 2023.05.01

Abstract

Michael Anthony Sells (1949) is a professor at the University of Chicago's School of Theology and one of the eminent scholars in the field of mysticism. He believes that Muslim mystics have been influenced by intellectual-philosophical, cultural-poetic, ḥadīth-Quranic, and theological traditions in explaining their mystical experiences. In "bewildered tongue" (1989), Sells tries to highlight five examples of the language worlds related to these traditions and shows the similarity of the Sufis' language with their traditional-religious backgrounds, especially in terms of mystical union and passing away (Fanā'). These language worlds are as follows: poetry of pre-Islamic Arabia; theological (Kalam) terminology; ḥadīth and Qur'anic language regarding ascent through the heavenly spheres to the divine throne (Mi'rāj); ḥadīth of superogatory devotions (al-nawāfil) and the Sufi "bewildered dialogues" of union in which distinctions between subject and object, speaker and hearer, begin to melt, and finally, the later philosophical language of Ibn Arabi (mystical dialectic) to explain the mystical unity. This paper, using a descriptive-analytical method, first explains the ideas of Sells in his aforementioned work and then evaluates them. Regarding the research material, his work has failed to cover some important ḥadīths and Quranic verses, and from a formal perspective, besides referring to some weak manuscripts, some of his translations are not precise. Nevertheless, the author's comparative approach to Abrahamic religions and his profound knowledge of Arabic literature and poetry of pre-Islamic Arabia are among the positive features of the work, which have greatly helped Sells in explaining the language of mystical experience in Islam.

Keywords

mystical union, passing away (fanā'), sufism, bewildered tongue, Michael Sells

1. Ph.D. Candidate in Mysticism, Department of Islamic Mysticism, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (alikhodaei@gmail.com)

2. Assistant Professor, Department of Non-Abrahamic Religions, University of Religions & Denominations, Qom, Iran. (lakzaei@urd.ac.ir)

۱. مقدمه

اتحاد عرفانی، به عنوان آخرین مرحله سلوک، موضوعی است که در عرفان‌های دینی مورد بحث قرار گرفته است. صوفیان ادیان ابراهیمی به ویژه سعی داشته‌اند تحلیلی سازگار با دین از این اتحاد ارائه دهند، گرچه در بسیاری از موارد توفیق آن را نداشته‌اند. در این میان نخستین و شاید ضروری‌ترین گام برای دستیابی به تفاهم اهل شریعت و اهل طریقت و حقیقت درباره این موضوع بسیار مهم - که برخی آن را غایت دین می‌دانند- فهم مراد صوفیان از این واژه است. در اسلام - که از این اتحاد با واژه فنا و معادل‌های آن یاد می‌شود- کمتر به این مهم پرداخته شده است. سلز (Sells 1989) در مقاله «زبان حیرت: معناشناسی اتحاد عرفانی در اسلام»، که در این جستار به معرفی آن خواهیم پرداخت، سعی کرده است با دقت و ظرافت به این امر بپردازد. ما در اینجا نخست خلاصه‌ای از مقاله او را می‌آوریم و در ادامه آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

مایکل آنتونی سلز (ز. ۱۹۴۹) استاد تمام تاریخ و ادبیات اسلامی در دانشکده الهیات دانشگاه شیکاگو است و در زمینه‌های مطالعات قرآنی، تصوف، شعر عاشقانه عربی و اسلامی، عرفان (یونانی، اسلامی، مسیحی و یهودی)، ادبیات عرفان تطبیقی، ابن عربی، و خشونت دینی تدریس می‌کند. علاوه بر تدریس، او آثار مفیدی نیز در برخی از این زمینه‌ها منتشر کرده است (نک. کدخدایی ۱۳۹۶، ۱۹). از جمله ویژگی‌های پژوهش سلز بدیع بودن موضوع آن است، به گونه‌ای که بررسی عوالم زبانی صوفیان و ردیابی آن تا نصوص دینی و اشعار جاهلی در پژوهش دیگری مشاهده نشده است.

۲. مروری بر «زبان حیرت: معناشناسی اتحاد عرفانی در اسلام»

سلز در این مقاله در صدد است خواننده را با اتحاد عرفانی در اسلام (یا به اصطلاح صوفیه، فنا) آشنا کند. اما سعی ندارد فنا را از طریق تعاریف موجود در آثار صوفیان تشریح کند، زیرا اولاً فنا موضوعی است که کمتر در آثار صوفیان تعریف شده و ثانیاً آنچه برای سلز در این مقاله اهمیت دارد بررسی لوازم زبان‌شناختی فنا است، یعنی این که صوفی در مقام حکایت از تجربه فنا چه ایماژهایی را به مدد می‌طلبد و آیا اساساً حکایت تجربه عرفانی تفاوت ماهوی با حکایت سایر تجارب دارد یا نه؟ (Sells 1989, 88).

بیشتر بحث مقاله او بر صوفیان عرب‌زبان متمرکز است.^۱ اگر بپذیریم که صوفیان در مقام تبیین تجارب خود از ساخت‌های سنتی-زبانی مخصوص خود استفاده می‌کنند، آنگاه به راحتی کلام سلز را تصدیق خواهیم کرد که صوفی عرب‌زبان برای توضیح تجارب

عرفانی خود از شعر عرب جاهلی، قرآن، احادیث و عناصر کلامی-فلسفی اسلامی تأثیر پذیرفته است. او سعی دارد تأثیرپذیری صوفی را در پنج عالم زبانی شعری، قرآنی، حدیثی، کلامی، فلسفی برای خواننده نمایان کند (Sells 1989, 88-89).

۱-۲. تأثیرپذیری از شعر جاهلی

تأثیرپذیری صوفیان عرب‌زبان از شعر جاهلی در دو ناحیه شکل و محتوا بوده است. در ناحیه شکل، صوفیان کوشیده‌اند از قالب شکلی قصیده به خوبی بهره ببرند. قصیده خود از سه بخش تشکیل شده است: (۱) نسیب یا ذکر معشوق گمگشته که خود دارای دو ژانر مستقل به نام‌های غزل و شعر عاشقانه عذری است؛ (۲) سفر؛ (۳) مفاخره. در ناحیه محتوا، صوفیان عرب‌زبانی که از ذوق شعری بی‌بهره نبودند توانستند با کمک گرفتن از ایماژهای مستی و عشق و جنون به خوبی عناصر موجود در اتحاد عرفانی را به تصویر بکشند. سلز معتقد است با استفاده از تبیین‌های لفظی به سختی می‌توان عشق و جنون و مستی موجود در اتحاد عرفانی را از همین عناصر در شعر جاهلی متمایز کرد. تنها صوفیانی که هر دو تجربه را داشته‌اند می‌توانند این تمایز را درک کنند (Sells 1989, 93-94, 123). در بخش نخست مقاله، او نشان می‌دهد که چگونه صوفیان از این عناصر شکلی و محتوایی در راستای تبیین اتحاد عرفانی بهره جسته‌اند.

۲-۲. تأثیرپذیری از کلیدواژه‌ها و اصطلاحات کلامی

بسیاری از صوفیان با علم کلام آشنا بوده‌اند و طبعاً کوشیده‌اند به مسائل این علم، به ویژه شبهات مربوط به ساحت توحید، از منظر خود پاسخ دهند. سلز معتقد است زبان صوفیانه اتحاد به شدت با زبان کلامی درآمیخته است. در این بخش از مقاله او سعی دارد دو پرسش اساسی علم کلام را مطرح و پاسخ صوفیان به آن را برجسته کند. پاسخ به این دو پرسش، در ضمن، دیدگاه صوفیان در باب اتحاد عرفانی را نیز روشن می‌کند.

پرسش نخست درباره جبر و اختیار است: چگونه اسلام و هر سنت دیگری که مدعی وجود خدای متشخص قادر مطلق و عالم مطلق است می‌تواند بپذیرد که انسان انتخابی غیر از آنچه خدای قادر مطلق و عالم مطلق از قبل برای او اراده کرده و در علم خود پیش‌بینی کرده داشته باشد؟ اصل این بحث در قرآن مطرح است و هر کدام از نظریه‌های جبر و اختیار را آیاتی از قرآن حمایت می‌کند (Sells 1989, 96).

پرسش دوم درباره رابطه توحید ذات با صفات متکثر الهی است. آیا خدا صفت دارد؟ آیا صفات متکثر انسان‌وار موجب قول به تشبیه نمی‌شود؟ آیا انکار صفات الهی

موجب قول به تعطیل نمی‌شود؟

یکی از پاسخ‌های صوفیان به این پرسش‌ها را می‌توان پاسخ وجودی یا اگزیستانسیال^۲ نام‌گذاری کرد. صوفی صفات الهی را صرفاً اسنادات کلامی نمی‌داند، بلکه برای آنها تحقق خارجی قائل است. انسان می‌تواند از طریق سلوک صفات الهی را در خود متجلی کند و به همان صورت الهی درآید (ان الله خلق آدم علی صورته (به نقل از، ابن‌حنبل ۱۳۸۹، ۲: ۵۱۶)). در لحظه اتحاد عرفانی صوفی تمایزی با خدا نخواهد داشت و از این منظر شبهه رابطه صفات متکثر با ذات واحد و نیز شبهه جبر و اختیار از اساس حل می‌شود. انسان همان آینه اسماء و صفات الهی و مردمک دیده خدا و کون جامع است که همه حقایق ربوبی و خلقی را در خود جمع دارد. تنها وظیفه او آن است که زنگار آینه را بردارد و زنگار آینه همان نفس صوفی است. همچنین صوفیان برای گزارش اتحاد از کلیدواژه‌های کلامی قضا و قدر، بحر عمیق بودن قضا و قدر، و غرق شدن در این بحر عمیق بهره برده‌اند. آنها در یک پارادوکس عرفانی سعی کرده‌اند غرق شدن در این دریای بیکران را راهی برای پاسخ به پرسش قضا و قدر بدانند. به عقیده آنان این غرق شدن حیرت‌زا است، به طوری که ساختارهای ارجاعی زبان را مختل می‌کند (کدخدایی ۱۳۹۶، ۹۴).

۳-۲. تأثیرپذیری از زبان حدیثی-قرآنی معراج و وصول به عرش

صوفیان سلوک خود به سمت اتحاد عرفانی و فنای در حقیقت هستی و بقای به او را سفری انفسی می‌دانند و آن را همچون معراج حضرت ختمی مرتبت پنداشته‌اند. در این بخش سلز سعی دارد تا با معرفی دو نمونه از معراج‌نامه‌های صوفیان، که به وزن معراج پیامبر (ص) تألیف شده‌اند، به تبیین لحظه اتحاد عرفانی در آخرین مراحل معراج اشاره کند. این دو معراج‌نامه عبارت‌اند از معراج‌نامه بایزید و معراج‌نامه ابن‌عربی (Sells 1989, 104-108).

او نخست به عناصر مشترک این معراج‌نامه‌ها با معراج پیامبر (ص) اشاره می‌کند و هر دو را اسطوره‌ای و هرمسی می‌داند، البته با تغییراتی متناسب با سنت اسلامی در ساختار عناصر هرمسی. نکته جالب آن که در این معراجیه‌ها، عروج به عرش الهی نمایانگر سیر به سوی اتحاد عرفانی است. سالک آسمانی خواننده را از میان کلاف سردرگمی از موضوعات مرتبط و تأملات مداوم درباره موضوعات محوری قضا و قدر و اختیار، و توحید و عالم کثرت عبور می‌دهد. سلز نشان می‌دهد که در این سیر معراج‌گونه، صوفی سالک به مقام حیرت می‌رسد و تشخیص خالق از مخلوق در آن مقام دشوار می‌نماید

(Sells 1989, 107).

۲-۴. تأثیرپذیری صوفیان از حدیث قرب نوافل

حیرت نتیجه اتحاد درون و بیرون (سوژه و ابژه) است که در حدیث قرب نوافل به آن اشاره شده است. سلز در تبیین حیرت ناشی از برداشته شدن تمایز سوژه و ابژه به کلمات برخی از بزرگان صوفیه و در رأس همه به کلام امام جعفر صادق (ع) تمسک می‌جوید. ایشان، در مقام فنا، متکلم و مخاطب را خدای متعال می‌دانند و صوفی فانی تنها شبحی است که در میان مخاطب و متکلم قرار دارد و در او مخاطبه واقع می‌شود. نیز طبق عبارت جنید (الجنید ۱۴۲۵، ۱۴۰) صوفی نمی‌تواند از حضرت حق خبر دهد؛ او خود متولی همه خبرهاست و بقایای اثر صوفی (رسم) را با صفات خود محو می‌کند. این یعنی صفات الهی (مثل صفت قهاریت) بر قوا و ادراکات صوفی غلبه می‌کنند و صوفی دیگر درک معمول انسانی نخواهد داشت. این همان تعبیری است که از آن به فنا و بازگشت به عهد «الست» تعبیر می‌شود. در اینجا صوفی وضعیت مبهم و توصیف‌ناپذیری خواهد داشت. در این حالت محو است که خدا خود را به صوفی نشان می‌دهد و قوای صوفی را الوهی می‌کند. برخی شطحیات صوفیه چون «سبحانی» بایزید و «أنا الحق» حلاج نیز در راستای تبیین حدیث قرب نوافل قابل بررسی هستند (Sells 1989, 109-110).

این عبارات را می‌توان برداشتی از حدیث «اتحاد» دانست، که طبق این برداشت، نفس، در حالت اتحاد، ماهیت شبحی دارد. خدا خود را در حالت «محو» آشکار می‌کند و سپس قوای صوفی، در مرحله بازگشت یا بقا، تحت تصرف الوهیت قرار می‌گیرند و الهی می‌شوند. در اینجا ازل بر ابد منطبق می‌شود. قرب به خدا به معنای دور شدن از خود و فراموشی این حالت است که اصطلاحاً «فناء عن الفناء» نام دارد. در این مقام ضمائر من و تو و او یک چیز می‌شوند، چراکه در وحدت تمایزی وجود ندارد. در حالت فنا، این حلاج یا بایزید نیست که ندای «انا الله» سر می‌دهد، بلکه گوینده ندای الهی است که بنده فانی را فراگرفته و یا از طریق او سخن می‌گوید. سلز تفاوت بیان بایزید و حلاج با بیان امام صادق (ع) و جنید را در همین می‌داند که در شطحیات دو مورد نخست، به جای سخن گفتن شبح و ظل صوفی، حق تعالی با وجود کامل خود در حلاج و بایزید تجلی می‌کند و از مجلای آنان سخن می‌گوید. در این مقام خواننده مردد می‌شود که آیا این حلاج است که «انا الحق» می‌گوید یا خدا؟ و آیا اساساً با دو طرف مواجه هستیم یا حلاج به جایی رسیده که در آن گوینده و شنونده یکی هستند و در ساختارهای ارجاعی زبان گسست ایجاد شده است؟ سلز این بخش را با اشعار نَفَری خاتمه می‌دهد. در این اشعار نیز تغییر پیاپی مرجع

ضمیرها بسیار بارز است. سلز در پایان می‌نویسد:

در تمام متون مورد بحث در این بخش، عقیده بر آن است که فاصله معمول ذهن و خارج، اول شخص و دوم شخص، اول شخص و سوم شخص، خود و دیگری، انسان و خدا در لحظه اتحاد ناپدید می‌شود و انواع پیامدهای زبان‌شناسانه رخ می‌نماید. (Sells 1989,)

(114)

۲-۵. استفاده از زبان فلسفی متأخرتر ابن عربی برای تبیین اتحاد عرفانی

زبان فلسفه زبانی بینافرهنگی است و ابن عربی با تبیین فلسفی (و نه تبیین هرمسی) اتحاد عرفانی راه را برای گفتگو با جهانی بسیار وسیع‌تر باز کرد. اگر در شطحیات و اشعار عارفانه، ضمائر اول شخص و دوم شخص کاربرد بیشتری دارد، در زبان فلسفی ابن عربی از ضمیر سوم شخص بیشتر استفاده می‌شود، تا غایبان از شهود اتحاد عرفانی نیز بتوانند درکی از ماجرای اتحاد داشته باشند. به عقیده سلز، بر خلاف دیدگاه رایج، حرکت از زبان مخاطبه‌ای اتحاد، که در حلاج و بایزید ملاحظه می‌شود، به سوی دیالکتیک عرفانی ابن عربی یک سیر قهقرایی نیست، چراکه دیالکتیک عرفانی ابن عربی علاوه بر تغییر مرجع ضمائر و ادغام آنها، ابعاد جدیدی از خودآگاهی انتقادی و دقت منطقی را برای صوفیان به ارمغان آورده است (Sells 1989, 116).

دیالکتیک با نقد «تقیید» آغاز می‌شود. خدا تنها در صورت یا اعتقاد خاص ظاهر نمی‌شود. از منظر ابن عربی انحصار خدا در صورت یا اعتقاد خاص تالی فاسدهایی ناپذیرفتنی در پی دارد: تشبیه، شرک، کفر و تعطیل. دیالکتیک عرفانی ابن عربی با چهار موضوع به هم پیوسته مرتبط است: اسطوره نفس رحمانی، استعاره آینه جلا یافته (مرآة مجلوة)، الگوی انسان کامل، و وقت (اکنون ابدی) (Sells 1989, 116).

طبق ترسیم اسطوره‌ای ابن عربی، اسماء الهی در مقام احدیت مندمج و در کرب بودند و لذا به اسم جامع «الله» شکایت بردند. اسم جامع «الله» نیز به اسم «رحمان» دستور داد تا عالم را خلق کند تا اسما بتوانند به صورت تفصیلی در اعیان ممکنات متجلی شوند. البته عالم بدون خلقت آدم نمی‌توانست به درستی آینه اسما و صفات الهی باشد، چراکه روح انسان به سان جلای این آینه است؛ روح انسان کامل کون جامع است که تمام اسما و صفات را یک جا نشان می‌دهد و حتی از اسم «الله» و اعیان ملائکه هم کامل‌تر است، زیرا هر دو جنبه علوی و سفلی را در خود جمع دارد. اسما تنها در فرآیند اتحاد عرفانی متحقق و متجلی می‌شوند. ابن عربی سعی دارد با استمداد از معنای لغوی انسان (بشر / مردمک چشم) حقیقتی هستی‌شناختی را تبیین کند: انسان همان مردمک دیده الهی

است که در مرآت آن به خود و سایر موجودات می‌نگرد. انسان کامل از سویی مردمک دیده خدا و از سوی دیگر خلیفه اوست. البته در دار دنیا هیچ موجودی نمی‌تواند به طور کامل اسما و صفات الهی را بروز دهد و حتی پیامبران نیز محصور و محدود در شهود خاصی هستند. آری در حالت فنا این قیود و حصارها به یک معنا برداشته می‌شوند و قلب صوفی آینه جلایافته می‌شود و از قید اسما و صفاتی که مظهر آن هستند نیز رها می‌شود. در این لحظه صوفی به عرش الهی - که طبق تفسیر انفسی ابن عربی همان قلب مؤمن است - وارد می‌شود. استعاره آینه بر مطلب دیگری نیز دلالت دارد: سالک باید به کلی از خودپرستی و خودبینی رهایی یابد تا بتواند تصویر خدا را در خود منعکس کند و به تعبیر بهتر با آن یکی شود، چراکه در لحظه اتحاد، ازل و ابد و قوس نزول و صعود بر هم منطبق می‌شوند (Sells 1989, 119).

همچنین فلسفه وجودی ابن عربی از استعاره آینه برای اشاره به نکته دیگری بهره برده است. او برای به چالش کشیدن دوگانه انسان-خدا در سیاق استعاره آینه، از بازی زبانی ابهام در ارجاع مرجع ضمائر (به ویژه ضمائر مجروری) بسیار کمک گرفته است. با استفاده از روح استعاره آینه می‌توان به پرسش جبر و اختیار^۳ و پرسش توحید و کثرت صفات پاسخ داد. در اتحاد عرفانی، خدا و انسان بر هم منطبق هستند، لذا هم خدا فاعل است و هم انسان و اصلاً خدا و انسان یکی هستند. از سوی دیگر، صفات متکثر (علم و قدرت و...) به نحو تشبیهی بر خدای بیرونی حمل نمی‌شوند تا شبهه معارضه با توحید ذات پیش آید، بلکه در حالت اتحاد عرفانی، صفات در نفس انسان متحقق و متجلی می‌شوند. برای مثال، مرید همان خدایی است که در انسان متجلی شده و یا انسانی است که در خدا بازتاب پیدا کرده است. فایده این روش آن است که قواعد محصور و محدود را به حرکت‌هایی ناگرا نمند تبدیل می‌کند. از آنجا که اسماء و صفات الهی اسناد کلامی نیستند بلکه تحقق‌ها یا بازتاب‌هایی در آینه اتحاد عرفانی هستند، در خارج از فضای اتحاد بی‌معنا هستند.

ابن عربی معتقد است خطر بزرگ در جمود بر لحظه اتحاد پدید می‌آید و برای جلوگیری از آن آموزه چهارم پیش‌گفته یعنی وقت را در فلسفه دیالکتیکی خود وارد می‌کند. صوفی نباید به یک حال و یک تصویر و یک اعتقاد بسنده کند، بلکه باید در هر آن از تصاویر موجود فانی شود و به مقتضای «کلَّ یومٍ هُوَ فی شأنٍ» در حال جدیدی بقا یابد. تنها با تقلب (تحوّل دائمی) می‌توان به کلیت و شمول «انسان کامل» نزدیک شد. به تعبیر سلز:

اتحاد مدام بازآفرینی می‌شود. عاشق مدام معشوق را می‌یابد و مدام از او جدا می‌شود. به این ترتیب، دیالکتیک عرفانی معنا را مقید نمی‌کند، بلکه دائماً از تقییدی که از ناحیه ارجاع به یک اثره حاصل می‌شود^۴ به سوی لحظه‌ای تنزیهی حرکت می‌کند و سپس دوباره به التفات ارجاعی^۵ بازمی‌گردد. (Sells 1989, 123)

این همان مقام بی‌مقامی است. صوفی بر هیچ مقامی متوقف نمی‌شود و مدام در حال جلا دادن آینه است. پویایی واژه اتحاد در زبان عربی و اسلامی نتیجه فعل و انفعال این پنج عالم زبانی است. درون‌مایه‌هایی مانند یاد معشوق، جنون عشق، حیرت و یوم‌الدین، و موضوعات کلامی چون قضا و قدر، توحید و اسماء الهی، و نهایتاً ماهیت دوگانه نفس در حالت اتحاد، مستقیماً یا تلمیحاً به واژه «اتحاد» ویژگی خاص خود را عطا می‌کند.

به نظر سلز همان گونه که یکی از ویژگی‌های سبک شعری قصیده آن است که هر کدام از بخش‌های مختلف آن می‌تواند در سایر بخش‌ها گنجانده شود مثلاً تمام یک قصیده - با اجزای سه‌گانه نسبت، سفر و مفاخره - می‌تواند ترانه شراب (خمربه) باشد، هر کدام از عوالم زبانی بالا یعنی شعری، الهیاتی، هرمسی، و مخاطبه‌ای و دیالکتیکی فلسفی نیز می‌تواند شامل سایر عوالم باشد (Sells 1989, 114).

۳. نقد و بررسی مقاله

در این بخش به اختصار مقاله سلز را نقد و بررسی خواهیم کرد. طبعاً بررسی مشروح و مفصل این مقاله مجال دیگری می‌طلبد.

۱. روش سلز برای تبیین فنای عرفانی پدیدارشناختی است و در این راستا سعی دارد از بیانات صوفیان نخستین کمک بگیرد و گزارش‌های آنان در تبیین فنا را تحلیل کند. طبعاً سلز در این مسیر باید دست به گزینش بزند و تعداد محدودی را انتخاب کند. در این میان، سلز تنها به چند تن از بزرگان عرب‌زبان یعنی امام صادق (ع)، جنید، حلاج،^۶ نَفَری و ابن عربی بسنده می‌کند. مسلماً قبل و بعد از جنید^۷ بزرگانی از صوفیه چون رابعه عدویه (عطار ۱۳۷۳، ۹۲؛ بدوی ۱۳۷۷، ۲: ۱۱۲-۱۱۵)، ذوالنون مصری (عطار ۱۳۷۳، ۱۸۴، ۱۵۲؛ Böwering 1988, 3: 722)، سری سقطی (بدوی ۱۳۷۷، ۱۱۳)، بایزید بسطامی^۸ (الشعرانی ۱۴۲۵، ۱: ۱۴۰؛ عطار ۱۳۷۳، ۲۴۳-۲۴۴)، ابوسعید خراسانی (السلمی ۱۴۲۴، ۱۸۳) در توصیف معناشناسی فنا قلم زده‌اند و سویه‌های مختلف آن را مورد بررسی قرار داده‌اند که سلز از آنها غافل شده و این غفلت دیدگاه سلز را از جامعیت دور کرده است.

۲. سلز تصریح می‌کند که هدف او بحث درباره اصطلاحاتی نیست که صوفیان

برای دلالت بر اتحاد عرفانی به کار برده‌اند. اما در عین حال به برخی از این اصطلاحات اشاره کرده است: «بقا، فنا، جمع، آینه صیقلی (مرآة مجلوة)، ذوق، حضور و شهود، فنا عن الفناء. این اصطلاحات از اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین واژه‌های دال بر اتحاد عرفانی در اسلام است. اما در تصوف اسلامی، و به ویژه در مکتب ابن عربی، واژه‌هایی تخصصی‌تر در تبیین این حقیقت و مراتب آن وجود دارد که مناسب بود سلز به ذکر منابع عمده عرفان عملی در تبیین این واژه‌ها اشاره‌ای داشته باشد.^{۱۰}»

۳. سلز برای نشان دادن تأثیرپذیری صوفیان از ادبیات قرآنی و روایی، مستقیم یا غیرمستقیم، به برخی نصوص استشهد کرده است:

- حدیث قرب نوافل که سلز آن را یک نص بنیادی برای درک اتحاد عرفانی از منظر صوفیان می‌داند. باید توجه داشت آخرین مراحل فنا و اتحاد عرفانی در قرب فرائض قابل تصور است که سلز به هیچ نحو به آن اشاره‌ای نکرده است.
- حدیث مشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربه».
- آیات دال بر یوم‌الدین (قیامت کبری)، میثاق و عهد ازلی و عالم الست (اعراف: ۱۷۲).

▪ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً (بقره: ۳۰).

▪ کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ (الرحمن: ۲۹).

- ثُمَّ اسْتَوَى عَلَی الْعَرْشِ یَدْبُرُ الْأَمْرَ (یونس: ۳)، آیات معراج پیامبر (اسراء: ۱) و قیاس عرش به مرکاوا در قرآن و کتاب مقدس.

- اشاره به داستان ملکه سبا و حضرت سلیمان (نمل: ۴۴) برای تبیین حیرت صوفیانه (عدم تشخیص آب از سراب) و مقایسه آن با تفسیر هخالوتی ربی آکیوا^{۱۱} از تلمود. هم در متون هخالوتی^{۱۲} و هم در متون صوفیانه، احساس غرق شدن به عدم تشخیص هویت اشاره دارد.

- «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱) و مقایسه این تعبیر با آیه ۲۶ از باب اول کتاب حزقیال نبی: «بر فراز صفحه بالای سرشان، چیزی شبیه به یک تخت سلطنتی زیبا قرار داشت که گویی از یاقوت کبود ساخته شده بود و بر روی آن تخت، وجودی نشسته بود که به یک انسان شباهت داشت»^{۱۳}.

- آیات ابتدایی سوره انفطار و برداشت عرفانی از آن.

▪ «لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر».

- «ان الله خلق آدم علی صورته» و مقایسه آن با آیه ۲۶ از باب اول سفر پیدایش

«بگذار انسان را بر صورت خود بیافرینیم».^{۱۴}

▪ «القدر بحر عمیق فلا تلجه / القدر سرّ الله فلا تفشوه / ستر الله فلا تکشفوه» (سرّ القدر که جز با فنا کشف نمی‌شود).

چنان که ملاحظه می‌شود، سلز در مقاله خود به آیات متعددی از قرآن اشاره کرده است تا پیش‌زمینه ذهنی صوفیان در مقام تبیین اتحاد عرفانی را تا حدی برای خواننده روشن کند. اما به نظر می‌رسد سلز می‌توانست آیات دیگری از قرآن را در این زمینه ذکر کند که برخی از آنها دلالت صریح‌تری بر مدعای او دارد، آیاتی چون تکلم خدا با موسی از طریق شجر (طه: ۹-۴۸، قصص: ۳۰-۳۵، نمل: ۷-۱۲)، «و ما رمیت اذ رمیت» (انفال: ۱۷)، آیه سوم سوره حدید و آیه نور (نور: ۳۵) و غیره. همچنین او می‌توانست از روایات فراوان دیگر در زمینه اتحاد عرفانی بهره جوید،^{۱۵} گرچه بنیادی‌ترین روایت شاید همان حدیث قرب نوافل و قرب فرائض است که سلز به آن اشاره‌ای کرده است.

۴. سلز معتقد است لحظه شاعرانه و اروتیک عمیقاً در تذکرة‌های شاعرانه جای گرفته است و از درون شعر به سختی می‌توان قرینه‌ای برای تمایز شعر عرفانی از شعر عشقی و اروتیک پیدا کرد. گرچه شواهدی بر صدق این مدعا وجود دارد، اما باید توجه داشت که اولاً این مدعا به شکل قاعده‌ای ساری در همه موارد صادق نیست و ثانیاً مراد سلز آن است که قرینه‌ای از داخل شعر دال بر تمایز عشق مجازی از نوع نفسانی یا حیوانی از یک سو و عشق حقیقی الهی از سوی دیگر وجود ندارد. اما واضح است که در کلمات صوفیان مطالب زیادی درباره ویژگی‌های عشق حقیقی و تمایز آن با عشق حیوانی، لزوم عبور از صورت به معنا و قنطره قرار دادن عشق مجازی برای وصول به عشق حقیقی، ذکر شرایطی نظیر عفت و کتمان در عشق مجازی برای رسیدن به عشق حقیقی، اقسام و مراحل عشق ممدوح و نظایر این مطالب یافت می‌شود.^{۱۶}

۵. سلز بیان اتحاد را فراتر از ثنویت ارجاع زبانی و تفکر بحثی می‌داند. او می‌نویسد:

از آنجا که فنا تنها در حالت موت نفس رخ می‌دهد، گفتگوهایی که از دل اتحاد خبر از این‌همانی دو طرف می‌دهند ذاتاً متناقض‌نما هستند. و سرانجام، آنجا که اتحاد اصل کانونی دیالکتیک عرفانی می‌شود، آپوریا^{۱۷} یا حیرت ناشی از «بی‌ثباتی در ارجاع» در زبان ایجاد می‌شود و عملکرد و ساختار معمول آن را تغییر می‌دهد. (Sells 1989, 88)

به زبان ساده‌تر می‌توان این کلام سلز را چنین تقریر کرد: ما در مباحث عقلی-فلسفی با کثرت مواجه هستیم. تحلیل‌های عقلانی و زبانی بدون تشکیل گزاره امکان‌پذیر نیست. در

اکثر قریب به اتفاق گزاره‌ها موضوع و محمول و نسبت حکمی از لحاظ مفهومی (و طبعاً از لحاظ مصداقی) مختلف هستند و روشن است حق تعالی از هر نوع کثرتی مبرا است، لذا قابل تبیین با گزاره نخواهد بود، مگر در مواردی که موضوع و محمول حتی به لحاظ مفهومی هیچ تمایزی نداشته باشند. از سوی دیگر، عقل برای درک یک موضوع ناگزیر است که آن را تکه تکه کند تا با مفاهیم خود (مقولات ماهوی یا معقولات ثانیه فلسفی و منطقی) منسجم سازد. این حکم‌ناپذیری تنها برای ذات الهی، که حتی شهود آن بنا بر نظریه مشهور در عرفان اسلامی محال است،^{۱۸} ثابت نیست بلکه برای ذات در مقام احدیت نیز چنین ادعایی مطرح شده است.^{۱۹}

بنابراین اگر حقیقتی فراتر از ساختارهای ذهنی باشد، چنان که صوفی درباره خدا معتقد است، گفتگو از آن تحت پارادایم عقلی، زبانی و منطقی ناممکن خواهد بود و ما را به ورطه تناقض می‌کشاند، تا جایی که یکی از نظریات رایج در باب تجارب عرفانی آن است که این قبیل تجارب ورای عقل هستند و حتی برخی قواعد منطقی (استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین و اصل هوهویت) درباره آنها صادق نیست (استیس ۱۳۸۸، ۲۶۲؛ فنایی اشکوری ۱۳۹۳، ۱۱۴). پس صوفی نیز در شهود این حقیقت در بالاترین مرتبه، هیچ گونه ثنویت و کثرتی را نخواهد دید و در آنجا ارجاعات زبانی نیز با مشکل مواجه خواهند شد و عملکرد ضمائر از بین می‌رود. به تعبیر شبستری،

جناب حضرت حق را دویی نیست در آن حضرت من و ما و تویی نیست
من و ما و تو او هست یک چیز که در وحدت نباشد هیچ تمییز

لازم به ذکر است که درباره متناقض‌نما بودن زبان عرفان و نقض قواعد منطقی در اتحاد عرفانی، مخالفت‌هایی از سوی برخی پژوهشگران حوزه عرفان اسلامی با دیدگاه سلز صورت گرفته است (نک. یزدان‌پناه ۱۳۹۳، ۱۲۳؛ فنایی اشکوری ۱۳۷۹، ۱۱۴).

۶. سلز علاقه‌ای ندارد مباحث فلسفی و معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه فنای صوفیانه و زیربنای این نظریه‌ها را بررسی کند، مباحثی از قبیل وحدت وجود و وحدت شهود؛ اقسام فنای هستی‌شناسانه، فنای ذاتی، صفاتی و اسمایی و افعالی؛ اشتداد وجودی سالک؛ یا رفع وجود مجازی او.^{۲۰} این در حالی است که بدون تعیین تکلیف و تبیین و توضیح این مباحث، فنای صوفیانه از وضوح نسبی برخوردار نیست و همچنان در هاله‌ای از ابهام باقی خواهد ماند. بحث حیرت صوفیانه و تأثیرات زبان‌شناختی فنا، که سلز به صورت نسبتاً مبسوط به آن پرداخته، یکی از مهم‌ترین مباحث فنای صوفیانه است، اما باید توجه داشت که مباحث زبان‌شناختی فرعی و در رتبه بعد و متأثر از مباحث هستی‌شناختی

و معرفت‌شناختی است.

۷. سلز در بخش سوم مقاله با اشاره به معراج می‌نویسد «قرآن اشاره‌ای مبهم به «اسرا» دارد و هیچ بیان صریحی درباره عروج آسمانی وجود ندارد» و در پی نوشت اشاره می‌کند که قرآن مختصراً به اسرا اشاره کرده است: «سبحان الذی اسرى بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی» (Sells 1989, 102, 224). البته او در مدخل «معراج» (Ascension) در *دائرة المعارف قرآن* با تفصیل بیشتری به این موضوع پرداخته است (Sells 2001). نقد این مطلب و برخی دیگر از دیدگاه‌های سلز درباره معراج مجال دیگری می‌طلبد و برخی مقالات به زبان فارسی در این زمینه منتشر شده است.^{۲۱}

۸. یکی از بخش‌های قابل توجه در مقاله سلز جایی است که او به مقایسه جهان اسطوره‌ای صوفیان و جهان اسطوره‌ای عارفان یهودی (با تمسک به کتاب حزقیال نبی) از یک سو و جهان اسطوره‌ای هرمسی از دیگر سو می‌پردازد (Sells 1989, 102-3). وجه شباهت این سه جهان اسطوره‌ای - در عین اختلافات هر سنت با دو سنت دیگر - در عروج به سمت حقیقتی است که بر حیرت سالک می‌افزاید و قدرت تشخیص و تمایز موجودات را از او می‌گیرد، به نحوی که تفاوتی بین خود، بت، خدا، شیطان و فرشته نمی‌بیند. این یکی از نشانه‌های وصول به عالم وحدت است. در این مقایسه، سلز به این نکته توجه کرده که حتی برخی تعبیر و نصوص دینی به شدت تشابه دارند. مباحث تطبیقی سلز به این مورد منحصر نمی‌شود. او در موارد متعدد سعی کرده اندیشه صوفیانه را با اندیشه قبالیایی هم‌تراز قرار دهد. از جمله این موارد مقایسه مکتب ابن عربی و ابوالعافیه (عارف یهودی معاصر ابن عربی) در زمینه برخی ملزومات و نیز ویژگی‌های اتحاد عرفانی است، یعنی اتحاد سوژه-اپژه، شهود باطنی عمیق‌ترین مراتب نفس، تملک ذهن و نفی خواطر. این مقایسه حاکی از میزان تسلط او به متون عرفانی از یک سو و دقت نظر و نبوغ او در مباحث عرفان تطبیقی از سوی دیگر است.

۹. سلز به زبان عربی تسلط دارد و بسیار خوب توانسته از متون عربی در مقاله خود استفاده کند، اما در برخی موارد می‌توانست ترجمه بهتری را به خواننده انگلیسی‌زبان ارائه دهد. برای نمونه، وی تعبیر «غامضات الاسرار» (ابن عربی ۱۴۲۱، ۱: ۲۸۱) را که از نظر ادب عربی از باب اضافه صفت به موصوف است، به صورت دو کلمه مجزا و جدا از هم معنی کرده است (enigmas and secrets)، ترجمه‌ای که خواننده را در دریافت مقصود ابن عربی گمراه می‌کند. لازم به ذکر است در کلام محیی‌الدین و شاگردان مکتب وی، تعبیر «غامضات الاسرار» و «اهل غامضات الاسرار» به تناوب به کار رفته است.^{۲۲}

۱۰. از سوی دیگر آن نسخه رساله الانوار که سلز برخی عبارات محیی‌الدین را از آن نقل کرده به اندازه کافی اعتبار ندارد. این نسخه اختلافات زیادی با نسخه دیگری که به تأیید محیی‌الدین رسیده دارد (ابن عربی ۱۴۲۱، ۱: ۲۶۲-۲۶۳). از قضا عباراتی که سلز در مقاله نقل کرده اختلافات تأثیرگذاری با نسخه مذکور دارد که به آن توجه نشده است. مثلاً در عبارت «لیس لهم تسبیحٌ مخصوص...» (ابن عربی ۱۴۲۱، ۱: ۲۸۲) سلز طبق نسخه خود، «لیس» را ترجمه نکرده و به این ترتیب معنای عبارت کاملاً متفاوت شده است (Sells 1989, 105-6).

۴. نتیجه‌گیری

مقاله سلز در معرفی اتحاد عرفانی از منظر صوفیان اثری درخور ستایش است. او به خوبی توانسته است فنای صوفیانه را برای مخاطبان خود توضیح دهد. برخی کاستی‌های شکلی، از جمله کم‌دقتی در ترجمه و ارجاع به نسخه کم‌اعتبار، و برخی کاستی‌های محتوایی از جمله عدم استفاده از آیات و روایاتی که می‌توانست غنای بیشتری به مطالب او ببخشد یا دلالت صریح‌تری بر مدعای او داشته باشد، در مقاله وجود دارد. اما انصاف آن است که سلز نوآوری‌های تطبیقی منحصربه‌فردی را به خوانندگان هدیه داده که ناشی از تسلط درخور توجه او به قرآن، ادبیات عرب، و مطالعات ادیان و عرفان اسلامی است. البته باید توجه داشت که مقاله سلز و دیگران گام نخست را در مسیر عرفان تطبیقی برداشته و این حوزه نیازمند پژوهش‌های بیشتر و تکمیلی است.

کتاب‌نامه

- ابن عربی، محیی‌الدین. ۱۴۲۱. مجموعه رسائل ابن عربی. بیروت: دارالمحجة البيضاء.
 ابن عربی، محیی‌الدین. ۱۹۹۴. الفتوحات المکیة. به تحقیق و مقدمه عثمان یحیی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ارسطو. ۱۳۷۸. مابعدالطبیعه. ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی. تهران: طرح نو.
 استیس، والتر ترنس. ۱۳۸۸. عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: سروش.
 بدوی، عبدالرحمن. ۱۳۷۷. شهید عشق الهی، ج. ۲. مترجم محمد تحریرچی. تهران: مولی.
 بقلی شیرازی، روزبهان. ۱۳۷۴. شرح شطحیات. تهران: طهوری.
 بقلی شیرازی، روزبهان. ۲۰۰۸. عرائس البیان فی حقائق القرآن، ج. ۲. بیروت: دارالکتب العلمیة.
 السلمی، ابو عبدالرحمن محمد بن الحسین. ۱۴۲۴ ق. طبقات الصوفیة. بیروت: دارالکتب العلمیة.
 الشعرانی، عبدالوهاب. ۱۴۲۶ ق. الطبقات الکبری المسمی لواقع الأنوار القدسیة فی مناقب العلماء و الصوفیة. قاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

- عشاقی، حسین. ۱۳۹۴. گام‌های پسین در فلسفه برین، ج. ۱. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فرهانیان، فاطمه، و سید صدرالدین طاهری. ۱۳۹۴. «معرفت ذات الهی از نظر شاه نعمت الله ولی». *جاویدان خرد* ۲۸: ۱۰۳-۱۲۴.
- فناپی اشکوری، محمد. ۱۳۹۳. *درآمدی بر فلسفه عرفان: تحلیل و نقد دیدگاه‌های والتر استیس در کتاب «عرفان و فلسفه» بر مبنای فلسفه و عرفان اسلامی*. قم: مؤسسه امام خمینی.
- کاشانی، عبدالرزاق. ۱۴۲۲ ق. *تأویلات*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کاشانی، عبدالرزاق. ۱۴۲۶ ق. *اصطلاحات الصوفیة*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- کدخدایی، علیرضا. ۱۳۹۶. «بررسی تطبیقی اتحاد عرفانی در الهیات عرفانی یهود، مسیحیت و اسلام با تأکید بر کتاب: *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam: An Ecumenical Dialogue*». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم.
- نسفی، عزیزالدین. ۱۳۷۹. *بیان التنزیل*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- همدانی، عین القضات. ۱۳۴۱. *تمهیدات*. تهران: دانشگاه تهران.
- همدانی، عین القضات. ۱۹۶۲. *شکوی الغریب عن الأوطان إلى علماء البلدان*. پاریس: دار بیبلیون.
- یزدان‌پناه، سید یدالله. ۱۳۹۳. *مبانی و اصول عرفان نظری (ویراست دوم)*. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- Böwering, Gerhard. 1988. "BAQĀ' WA FANĀ'." *Encyclopædia Iranica*, Vol. III. Routledge & Kegan Paul.
- Ebstein, Michael. 2020. "Human action, God's will: Further thoughts on the Divine command (amr) in the teachings of Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī." In *Intellectual interactions in the Islamic world: The Isma'ili thread*, edited by Orkhan Mir-Kasimov. I. B. Tauris and The Institute of Ismaili Studies.
- Sells, Michael. 1989. "Bewildered tongue: The semantics of mystical union in Islam." In *Mystical union in Judaism, Christianity, and Islam: An ecumenical dialogue*, edited by Moshe Idel, and Bernard McGinn. New York: Macmillan.
- Sells, Michael. 2001. "Ascension." *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Vol. 1, edited by Claude Gilliot, and Jane Dammen McAuliffe. Washington DC: Georgetown University.

یادداشت‌ها

۱. مگر در برخی موارد، مثلاً آنجا که به این بیت از غزل مولوی استشهد کرده که «دوش ساغریهای

ساقی جمله ملامال بود / ای که تا روز قیامت عمر ما چون دوش باد»، یا آنجاکه به حافظ و خیام اشاره کرده و تشخیص عشق مجازی از عشق حقیقی را در اشعار آنان بسیار مشکل دانسته و این ابیات را به ترتیب از حافظ و خیام آورده است: «گفتگوهاست در این راه که جان بگدازد / هر کسی عربده‌ای، این که مبین آن که مپرس»؛ «اسرار ازل را نه تو دانی و نه من / وین خط مقررط نه تو خوانی و نه من / هست از پس پرده گفتگوی من و تو / چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من». در بخش سوم مقاله سلز به اشعاری از عطار اشاره می‌کند: «نه جا دید و جهت نه عقل و ادراک / نه عرش و فرش و نه هم کره خاک / عیان لامکان بی جسم و جان دید / در آنجا خویشتن را او نمان دید».

2. existential

۳. درباره مقوله امر الهی و ابعاد کیهان‌شناختی-انسان‌شناختی آن از دیدگاه ابن‌عربی نگاه کنید به مقاله‌ای که اخیراً از مایکل ابستین منتشر شده است: Ebstein 2020, 171.

4. referential delimitation of an object

5. referential intentionality

۶. حلاج، علاوه بر آنچه سلز نقل کرده، سخنان بی‌باکانه‌ای در بحث فنا دارد که صوفیان پس از وی در صدد توجیه آن بوده‌اند. برای توجیه سخنان او، برای نمونه نک. بقلی شیرازی (۱۳۷۴، ۳۷۳ به بعد). همچنین رهاورد او از فنای فی‌الله روایاتی است که به سان حدیث قدسی از وی نقل شده است، نک. بقلی شیرازی (۱۳۷۴، ۳۳۵-۳۷۳). درباره شاعران فارسی‌زبان و تأثیر شعر جاهلی بر شعر فارسی عرفانی و بومی‌سازی فرهنگ جاهلی در شعر فارسی، برای نمونه، بنگرید به مقاله زینی‌وند و منوچهری، با عنوان «بازتاب شعر جاهلی در شعر عرفانی فارسی قرن هفتم و هشتم»؛ پایان‌نامه زینب منوچهری، با عنوان «بررسی تحلیلی-تطبیقی بازتاب شعر جاهلی در شعر فارسی (مطالعه موردپژوهانه: قرن هفتم و هشتم)»؛ رساله دکتری امیری خراسانی، با عنوان «مفاخره و تحول آن در شعر فارسی از آغاز تا حافظ (قرن هشتم)»؛ مقاله زینی‌وند و منوچهری، با عنوان «بازتاب شعر جاهلی در شعر خواجوی کرمانی»؛ و مدخل «اسلام و ادبیات فارسی» در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به قلم عبدالحسین زرین‌کوب.

۷. رساله مختصری به جنید منسوب است در باب فنا و بقا (الجنید ۱۴۲۵، ۱۳۷) که به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده است، نک Abdel-Kader 1962, 121.

۸. برخی او را اولین صوفی می‌دانند که مفاهیم فنا و بقا را به عالم تصوف معرفی کرد. نک. Böwering 1988, 3: 723.

۹. و اشعاری چون «شربنا علی ذکر الحبيب مدامة / سکرنا بها من قبل ان یخلق الکرّم» (ابن‌فارض)، و شعر معروف «انا من اهوی و من اهوی انا» (حلاج) و ابیاتی نظیر «لما شهدتک یا من لا شبیه له / لا فرق عندی بین الغیّ و الرشد / فالنفس تعرفه علماً، و تبصره عیناً، و تشهد فی الوقت و الابد» (ابن‌عربی) و «إذا تغیبت بدا / و إن بدا غیبی (بهلول مجنون)، العشق فی أزل الأزال من قدم / فیه به منه یبدو فیه إبداء (حلاج)، یا عجباً من روضة وسط نیران / لقد صار قلبی قابلاً کلّ صورة / فمرعی لغزلان و دیر لرهبان / و بیت لأوثان و کعبه طایف / و ألواح تورات و مصحف قرآن / أدین بدین الحبّ أنّی توجّهت / رکائبه فالحبّ دینی و ایمانی / لنا اسوة فی بشر هند و أختها / و قیس و لیلی ثمّ می و غیلان» (ابن‌عربی) (Sells 1989, 89, 108, 107, 114, 120, 122).

۱۰. برای آشنایی با برخی از این اصطلاحات، برای نمونه، بنگرید به توضیحات کاشانی ذیل این

عناوین: الاتصال، الأفق الأعلى، البسط في مقام الخفي، التحقيق، التلوين، جمع الجمع، جنة الذات، الحرق، حق اليقين، الخاتم، الخلّة، الخلوة، ذوالعين، ذوالعقل و العين، سجود القلب، السحق، الصعق، الطمس، المحق، سدرة المنتهى، سر التجليات، سعة القلب، السفر، سواد الوجه في الدارين، شعب الصّدع، الشهود، شهود المفصل في المجمل، شهود المجمل في المفصل، صاحب الزمان، صاحب الوقت و الحال، صبيح الوجه، الطالع، الفتح القريب، الفتح المبين، الفتح المطلق، الفرق الأول، الفرق الثاني، قاب قوسين، القيام بالله، كوكب الصبح، اللايحة، ليلة القدر، المتحقق بالحق، المتحقق بالحق و الخلق، المستهلك، مشارق الفتح، مشارق شمس الحقيقة، مشفق الضمائر، نهاية السفر الأول، نهاية السفر الثاني، نهاية السفر الثالث، نهاية السفر الرابع، الوصل و الولاية (كاشاني ۱۴۲۶، ۱۱، ۱۳، ۱۶- ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۴، ۲۶، ۲۹، ۴۰، ۷۳، ۳۴-۳۷، ۳۹، ۴۲، ۴۵، ۶۲، ۶۴، ۶۷-۶۹، ۷۱، ۷۵، ۸۴، ۸۷، ۸۹، ۱۵۹-۱۶۴).

11. Rabbi Akiva

12. Hekhalot

13. "On this likeness of a throne was a likeness like the appearance of a human above it."

14. "Let us create the human being in our image."

۱۵. برای نمونه، نک. همدانی (۱۳۴۱، ۲۴)، کاشانی (۱۴۲۲، ۲۲۷)، و نسفی (۱۳۷۹، ۲۵۶).

۱۶. برای نمونه، نک. بقلی شیرازی (۲۰۰۸، ۲: ۱۶۰).

۱۷. *aporia* واژه‌ای یونانی است به معنی بن‌بست و سرگشتگی که در منطق، فلسفه و بلاغت به کار می‌رود. ارسطو در *متافیزیک*، فصل اول کتاب سوم (بتا) را به این موضوع اختصاص داده است. آپوریا عبارت است از مسائل دشواری که تفکر درباره آنها منجر به تناقض‌هایی شود که از ذات موضوع اندیشه ناشی می‌گردد و برای نفی یا اثبات آن نمی‌توان دلایل موجهی اقامه کرد (ارسطو ۱۳۷۸، ۸۵-۸۹).

۱۸. برای ملاحظه قول غیرمشهور، برای نمونه، نک. فرهانیان (۱۳۹۴، ۱۰۳-۱۲۴) و دو فایل صوتی استاد حسین عشاقی درباره فنا در کانال تلگرامی «نشر آثار استاد حسین عشاقی»، به نشانی t.me/oshaghierfan (مشاهده‌شده در ۱۸/۰۷/۱۴۰۲).

۱۹. از این همین جاست که می‌بینیم در کتاب‌های عرفان نظری تأکید شده است که حق هیچ حکمی نمی‌پذیرد، برای نمونه، نک. یزدان‌پناه (۱۳۹۳، ۳۲۵) و برخی محققان برای اثبات فلسفی این مدعا براهینی اقامه کرده‌اند، برای نمونه، نک عشاقی (۱۳۹۴، ۱: ۳۸). گرچه شهود ذات حق ناممکن است اما در رتبه احدی نیز به تصریح صوفیان حکم‌ناپذیری ثابت است.

۲۰. آیا در فنا وجود صوفی به کلی از میان برمی‌خیزد و یک وجود حقیقی باقی می‌ماند یا آن که فنا عبارت است از مرتفع شدن حدود و نقایص سالک به واسطه تهذیب نفس و تخلق به اخلاق الله (سفر در وطن) و تبدیل شدن وجود محدود به وجود متعالی‌تر، «الفناء عن النفس و البقاء بالله»، نه «الفناء عن الله» بلکه «الفناء فی الله» (Böwering 1988, 3: 722؛ کبری ۱۴۲۶، ۱۶۶). آیا سالک از وجود مجازی خود خارج نمی‌شود؟ آیا در فنا درست به سان ماری که پوست می‌اندازد، صوفی از وجود مادی و معمولی خود به درمی‌آید و هویت شخصی او مضمحل می‌شود (تشبیه به خروج از نفس مثل خارج شدن مار از پوست بیشتر به بایزید بسطامی نسبت داده شده است، نک. همدانی (۱۹۶۲، ۳۵)، و چنان

که قبلاً با نام و هویت شناسنامه‌ای قابل معرفی بود اکنون که به خود واقعی خویش نائل آمده تنها با هویت الوهی قابل شناسایی است یا جور دیگری باید تصور کرد؟ برای احوال در مورد فنا و بررسی فیلسوفانه آن، نک. دو فایل صوتی استاد حسین عشاقی درباره فنا در کانال تلگرامی «نشر آثار استاد حسین عشاقی» به آدرس t.me/oshaghierfan (مشاهده شده در ۱۴۰۲/۰۷/۱۸).

۲۱. برای نمونه، بنگرید به مقاله ایزدی و محمدی نبی‌کندی، با عنوان «تحلیل و بررسی تطبیقی معراج پیامبر (ص) از دیدگاه مایکل سلز و آنه ماری شمل با نگاه درون مذهبی»، و مقاله رضایی هفتادر و فاطمی، با عنوان «بررسی پژوهش مایکل سلز درباره معراج».

۲۲. برای نمونه، نک. ابن عربی (۱۹۹۴، ۳: ۱۱۴).

