

پژوهش‌های اسلامی خاورشناسان (علمی - تخصصی)

سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۰۲

صص: ۶۱-۸۲

بررسی انتقادی دیدگاه زینر در ریشه‌یابی «فتکون انت ذاک» در مکتب ودانته با محوریت اثبات اصالت اسلامی آن

محمدهادی توکلی^۱

چکیده

تحلیل و بررسی در خصوص آنچه به‌عنوان شطحیات بایزید بسطامی نامیده شده، یکی از علاقه‌های اصلی تصوف‌پژوهان غربی محسوب می‌شود. در این میان آر. سی زینر به تحقیقاتی مفصل در خصوص شطحیات بایزید بسطامی پرداخته و آنها را با عباراتی از اوپانیشادها مقایسه نموده و در نهایت حکم به مطابقت آنها داده است. او بر اساس این مطابقت‌ها، و نیز بر اساس ارادت بایزید بسطامی به ابوعلی سندی، بایزید را در قامت منتقل‌کننده آموزه‌های مکتب فلسفی-عرفانی ودانته به جهان اسلام معرفی کرده است. یکی از عبارتهایی که زینر آن را مستمسک خود در اثبات ادعای یادشده قرار داده است، تعبیر «فتکون انت ذاک» است که بایزید در مناجات خویش با حق تعالی آن را بر زبان خویش جاری ساخته است. دقت نظر در بیان بایزید نشانگر تمایز سخن او با عبارات مورد استشهاد زینر از اوپانیشادهاست، علاوه بر آنکه می‌توان خاستگاه بیانات بایزید را در خود نصوص اسلامی یافت. تعبیر «فتکون انت ذاک» در واقع مربوط به طلب فنای عرفانی از سوی بایزید است که بر اساس دلالت برخی آیات قرآن و روایات صادره از معصومین (علیهم‌السلام) می‌توان از خاستگاه اسلامی پرده برداشت.

واژگان کلیدی: بایزید بسطامی، فنای ذاتی، صیروت، زینر، شطح.

۱. مقدمه

در اوایل قرن نوزدهم میلادی، ویلیام جونز مدعی تأثیر مکتب فلسفی ودانته بر عرفان اسلامی شد و ادعای او مورد توجه و تقویت خاورشناسانی همچون نیکلسون، گلدزیهر و هورتن قرار گرفت. در میانه قرن بیستم روبرت زینر تحقیق گسترده‌ای را در کشف عناصر ودانته‌ای در عرفان اسلامی آغاز نمود و در این خصوص محور تحقیقات خود را گفته‌های بایزید قرار داد. وی در **عرفان؛ مقدس و نامقدس** بایزید بسطامی را واسطه هجوم اندیشه‌های وحدت‌گرایانه هندی به عالم عرفان اسلامی معرفی نمود (Zaehner, 1957a: 161) و نظریاتی که در کتاب مذکور درباره بایزید داشت را در مقاله‌ای جداگانه: «بایزید بسطامی: نقطه عطف در عرفان اسلامی» با تفصیل بیشتری ارائه کرد (Zaehner, 1957b: 286-301) سپس در ضمن هشت سخنرانی خود - که مجموع آن بعدها با عنوان «**عرفان هندو و مسلمان**» منتشر شد - افزون بر تکرار مطالب پیشین خود، یافته‌های دیگر خویش را نیز ارائه کرد.

مجموع آرای زینر در خصوص اثبات تأثیر ودانته بر عرفان اسلامی از طریق بایزید را می‌توان در دو محور کلی خلاصه کرد:

نخست، معرفی اسلام به منزله دینی که اساساً قابلیت تولید عرفان ندارد و عرفان اسلامی درختی است بیگانه که تحت تأثیر دیگر مکاتب و نحله‌ها در شنزار اسلام سر برآورده است.^۱

دوم، اثبات تأثیر بایزید از ودانته با (الف) ادعای اثبات مطابقت برخی بیانات او و برخی عبارات اوپانیساده‌ها و گیتا و (ب) ادعای تعارض آنها با اسلام و (ج) ادعای کشف پل ارتباطی میان او و آموزه‌های هندوان (=تلمذ بایزید نزد ابوعلی سنّدی).

۱. بررسی ادعای زینر در خصوص نسبت اسلام و عرفان به مجالی دیگر واگذار می‌شود.

در این نگارش، با بررسی انتقادی ادعای زینر در خصوص معرفی مکتب ودانته به منزله‌ی خاستگاه «فتکون انت ذاک» از طریق معارضه تلاش می‌شود امکان ظهور اصل این سخن بر پایه قرآن و سنت اثبات شود و پس از آن امکان اقتباس این سخن توسط بایزید از آموزه‌های اسلامی مرکز توجه قرار گیرد.

۲. ادعای زینر در خصوص خاستگاه ودانته‌ای بیانی از بایزید بسطامی

بر اساس گزارشی ضبط‌شده در **اللمع سراج**، بایزید به بیان واقعه‌ای میان خویش و خداوند متعال پرداخته است:

یک بار خداوند مرا نزد خویش بالا برد و مرا در مقابل خویش بیا 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 انت ذاک و لا اکون انا هناک). (سراج، ۱۹۱۴: ۳۸۲)

زینر، با تمرکز بر عبارت «فتکون انت ذاک» در این گزارش، 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 آموزه‌های ودانته - که مبتنی بر اوپانیشادها است - معنا می‌کند. از آنجاکه نگارنده در موضعی دیگر به ابطال ادعای او در خصوص مطابقت «فتکون انت ذاک» و «تت توام اسی» و ادعای کلی او در خصوص ابوعلی سندی چونان پل ارتباطی بایزید با آموزه‌های هندوان پرداخته است (توکلی، ۱۳۹۷: ۵-۳۰) در این مقاله می‌کوشد تا از طریق معارضه با (الف) اثبات خاستگاه اسلامی «فتکون انت ذاک» و (ب) اثبات اخذ این عبارت از اسلام توسط بایزید، نظریه زینر را نقد کند.

گفتنی است که برخی محققان با بینشی مبتنی بر حکمت خالده، در نقد نظریات زینر، بیان داشته‌اند که: «تعبیراتی مانند «تکون انت ذاک» که بسطامی به کار برده^۱ و مشابه سنسکریت آن «تت توام سی» 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». (نصر، ۱۳۶۰: ۱۹۵) از آنجا که زینر به طور کلی تفوه به «تکون انت ذاک» - که البته صحیح آن «فتکون انت ذاک» است - را در اسلام روانداسته است، اصحاب حکمت خالده در نقد زینر^۲ ناچارند که امکان اینکه فردی مسلمان بر اساس آموزه‌های اسلامی بتواند به «فتکون انت ذاک» تفوه نماید را اثبات کنند، خصوصاً اینکه ایشان در عین قبول وحدت یا همسانی تجربیات عرفانی، عرفان را وابسته به دین می‌دانند و از این رو صرف کلی‌گویی ایشان در این خصوص کارآمد نیست. همچنین برخی که روش پدیدارشناسانه را در مطالعات عرفانی اتخاذ نموده‌اند، در خصوص بایزید از مبنا و روش خود فاصله گرفته و برخی معادلاتی را که زینر با روش نقد تاریخی در خصوص بایزید مطرح کرده بسیار موجه دانسته‌اند، اما در عین حال احتمال بیشتر داده‌اند که «بایزید از طریق تجربه اسلامی فنا به هدف مورد نظر خویش رسیده، تا اینکه با تجربه دیگری - که به معنای ودانته‌ای آن، وی را به بسط و تعمیم آتمن (=درونی‌ترین خود آدمی) رهنمون می‌شده است - به آن نتایج رسیده باشد». (شیمیل، ۱۳۸۷: ۱۰۶؛ Mason, 2013: 67) البته در خصوص ادعای این «احتمال بیشتر» استدلال مطلوبی ارائه نکرده‌اند. برخی از عرفان‌پژوهان متأخر نیز سخن بایزید را بر فنا حمل نموده‌اند (استیس، ۱۳۶۷: ۵۰؛ Arberry, 1968: 55) اما در بیانات ایشان در خصوص خاستگاه اسلامی سخن بایزید و نیز استدلال بر تأثیر بایزید از اسلام

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

۲. نظریه اصحاب حکمت خالده را می‌توان نقدی به شکل منع در خصوص نظریات زینر تلقی کرد، اما منع در ابطال مدعای خصم کافی نیست، بلکه تنها ارزش استدلال او را به چالش می‌کشد.

در این سخن استدلالی به چشم نمی‌خورد.

پیش از ورود به اثبات خاستگاه اسلامی بیان بایزید، تبیین دقیق مطلوب بایزید - که البته عدم راه‌یابی زینر به معنای حقیقی آن را آشکار می‌سازد - ضروری می‌نماید.

۳. معناشناسی «فتکون انت ذاک»

به نظر می‌رسد که بیان بایزید را بتوان با لحاظ سه محور: «درخواست صیوروت وجودی و نه صرفاً تحول معرفتی»، «درخواست صیوروت وجودی به نحو فنای ذاتی در غایت» و «سرایت حکم فانی به مفنی» مورد تفسیر قرار داد که تلاش می‌شود دلالت گفتار بایزید بر این سه امر نشان داده شود:

۱,۳. درخواست صیوروت وجودی

حرف «فاء» در تعبیر «فتکون انت ذاک» که دال بر ترتب اتصالی و سببیت جمله پیشین بر این جمله است و تعبیرات پیش از آن در گفتار بایزید: آراسته‌شدن به وحدانیت، تلبس به انانیت، ارتقا تا وحدانیت و اینکه «هرگاه خلق تو مرا ببیند، گویند تو را دیدیم» همگی دال بر مطالبه «شدن»، «صیوروت وجودی» و «تحول اوبژکتیو» از جانب بایزید است و به تعبیر دیگر مطلوب او داخل در حوزه هستی‌شناسی است، نه تغییر نگرش نسبت به هستی؛ بایزید اصلاح آگاهی خود در رابطه با نسبت هستی خود و هستی خداوند را درخواست نکرده؛ از این رو نمی‌توان درخواست او را داخل در حوزه معرفت‌شناسی دانست.

۲,۳. فنای ذاتی؛ صیوروت وجودی مطلوب بایزید

صیوروت وجودی، لااقل در مقام فرض، ممکن است به شیوه‌های گوناگونی همچون حلول، اتحاد، انقلاب، فنا و حرکت جوهری تصویر گردد. ممکن است تعبیراتی همچون آراسته‌شدن به وحدانیت، تلبس به انانیت، ارتقا تا وحدانیت و اینکه «هرگاه خلق تو

مرا ببیند، گویند تو را دیدیم»، صیرورت وجودی مطلوب او را داخل در مقوله اتحاد (= یکی شدن او با خداوند) کند، اما فقره آخر بیان او، یعنی «ولا 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 - چونان امری فراتر از فنای فعلی و وصفی و به‌طور کلی مغایر با اتحاد- بوده است. چنانکه برخی دیگر از بیانات بایزید نیز بر اینکه درخواست او مربوط به فنا بوده است، دلالت دارند.^۱

۳،۳. سرایت حکم فانی به مفنی

حکم فانی به مفنی و بالعکس، بسان سرایت حکم صورت مرآتی و صاحب صورت به یکدیگر، قابل سرایت است^۲ و دو فقره از گفتار بایزید دلالت بر این مطلب دارند: یکی اینکه گفت «هرگاه خلق تو مرا ببیند، گویند تو را دیدیم» و دیگر آنکه بیان کرد «پس تو آن باشی»، همچنین برخی دیگر از بیانات بایزید، همچون «الهی تو آئینه گشتی مرا و آئینه گشتم تو را» (سراج، ۱۹۱۴: ۱۰۱؛ بقلی، ۱۳۷۴: ۱۰۵) قرینه‌ای است بر اینکه او فانی و مفنی را بسان صورت مرآتی و صاحب صورت در نظر داشته است.^۳

۴. امکان خاستگاه اسلامی داشتن «فتکون انت ذاک»

فنا به نحو صیرورت وجودی-که امری غیر از حلول و اتحاد و امکان سرایت حکم فانی به مفنی را برقرار می‌سازد- امری است کاملاً برخاسته از قرآن و سنت.^۴

۱. برای نمونه اینکه بایزید در پاسخ به سؤال حق تعالی: «از من چه می‌خواهی؟»، بیان داشت: «ارید ان لارید» و در واقع فنای اراده خود را از خداوند طلب نمود. (ر.ک: سهلگی، ۱۹۷۶: ۱۴۶ و ۱۴۹، و نیز ر.ک: همان، ۱۶۰ و ۱۷۵)

۲. مسئله سرایت حکم فانی و مفنی از طریق مثال آینه مورد توجه فلاسفه اسلام نیز قرار گرفته است. (توکلی، ۱۳۹۷: ۱۵ و ۲۶)

۳. گفتنی است که جنید گفتار مورد بحث از بایزید را مربوط به شدت قرابت یافتن او در نسبت با خداوند تلقی نموده، اما در خصوص چرایی امکان تفوه به «انت ذاک» سخنی ابراز نکرده است (سراج، ۱۹۱۴: ۳۸۲) اما روزبهان بقلی «فتکون انت ذاک و لا اکون انا هناک» را به معنای مرآت شدن بایزید دانسته است. (ر.ک: بقلی، ۱۳۹۳: ۴۱)

۴. با توجه به خاستگاه اسلامی فنا، ادعای نیکلسون در خصوص اینکه بایزید بسطامی اولین ارائه‌کننده نظریه فنا

وجود آموزه فنا در سنت اسلامی، ما را از جستجوی آن در سایر ملل و نحل و بررسی چگونگی راه‌یابی آن به جهان اسلام بی‌نیاز می‌کند، و حتی اگر اثبات شود چنین آموزه‌ای در سائر ملل و نحل وجود داشته و برخی اهل معرفت آن را از مأخذی غیراسلامی اقتباس نموده‌اند، اصالت اسلامی آن مخدوش نمی‌شود.

۱.۴. صیوروت وجودی در قرآن

الف) صیوروت تکوینی و گریزناپذیر انسان به سوی غایت خود (=ربّ^۱)، الله و رحمن و یا ضمیر متکلم و حده» و مفرد غایب «ه» که هر دو اشاره به خداوند دارند؛ به صورت فراوان و مکرر با تعبیراتی همچون^۲ رجوع (البقرة: ۴۶؛ العلق: ۸)، قلب (الاعراف: ۱۲۵؛ العنکبوت: ۲۱)، حشر (البقرة: ۲۰۳؛ النساء: ۱۷۲)، عود (الاعراف: ۲۹؛ القصص: ۸۵)، صیر (المائدة: ۱۸؛ الشوری: ۵۳)، ردّ (الانعام: ۶۲؛ القصص: ۸۵؛ غافر: ۴۳؛ الکهف: ۸۷)، ایاب (الغاشیة: ۲۵)، انتهاء (النجم: ۴۲؛ النازعات: ۴۴)، سوق (القیامة: ۳۰)، استقرار (القیامة: ۱۲) و کدح الی ربّ (الانشقاق: ۶) مورد تصریح قرار گرفته است.

ب) دعوت به حرکت اختیاری با تشویق به اتخاذ سبیل یا مآب الی الرب (الفرقان: ۵۷؛ النبأ: ۳۹) و نیز دعوت به هجرت الی الله (النساء: ۱۰۰) و فرار الی الله (الذاریات: ۵۰) صورت گرفته است.

ج) حرکت صعودی اختیاری برخی از انبیاء و صالحان با تعبیری همچون هجرت (العنکبوت: ۲۶)، دنو (النجم: ۸)، تدلی (النجم: ۸)، قرب (مریم: ۵۲؛ العلق: ۱۹) و زلفی

در جهان اسلام است (توکل، ۱۳۹۷: ۲۷) ادعایی پوچ و سخنی گزافه است.

۱. ربّ به منزله غایت، معمولاً به نحو مقید «ربک»، «ربهم»، «ربه»، «ربکم»، «ربنا» و «ربی» ذکر شده است، که خود می‌تواند مشعر به معنایی خاص باشد.

۲. ارجاعات صورت گرفته به آیات قرآنی تنها نمونه‌هایی از آیات هستند.

(ص: ۲۵ و ۴۰) و ذهاب (الصفات: ۹۹) و حرکت صعودی معراج‌گونه ایشان با تعبیری همچون رفع (آل عمران: ۵۵؛ مریم: ۵۷)، سیر (الاسراء: ۱) بیان شده است.

د) همچنین «صعود» برخی از شئون خاص پسندیده نیکان - که ملازم با هستی فرد حائز ایشان هستند- به سوی خداوند (فاطر: ۱۰) بلکه «نیل» برخی از آنها به خداوند (الحج: ۳۷)، مورد اشاره قرار گرفته است.^۲ در میان تعبیرات یادشده، دو ماده «قلب» و نیز «صار» در آیاتی همچون «الیه تقلبون»، «الی الله تصیر الامور» و «الیه المصیر» در اینکه حرکت صعودی انسان به نحو سیوروت وجودی است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۴۶۶/۱) ظهور تامی دارند و از این آیات استفاده می‌شود که حرکت اضطراری و نیز اختیاری الی الله، صرفاً پدیدار ذهنی و مربوط به تحولات معرفتی نیست.^۳

۲،۴. فنا و سرایت حکم فانی به مغنی در اسلام

در برخی آیات و روایات، گاه صراحتاً از فنا سخن گفته شده است و گاه از طریق بیان لوازم فنا که دال بر قبول تحقق ملزوم آنها یعنی فنا هستند. در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

مقدم بر بایزید^۴ و در اقوال لسان معصومین، امکان وصول به خداوند از طریق حرکت

۱. عبارت «أَوْ مِنْ كَانْ مَبْتَأاً فَأَخْبِنَاهُ» (الانعام: ۱۲۲) نیز ممکن است بر سیوروت وجودی دلالت کند.

۲. علاوه بر اعتقادات صحیح و ملکات فاضله، از ارتقای اعمال صالح مؤمنان و بهره‌مندی آن‌ها از حیات نیز در قرآن یاد شده است. (ر.ک: النحل: ۹۷)

۳. شایان ذکر است که در کریمه «فكشفتنا عنك غطاءك فبصرک اليوم حدید» (ق: ۲۲) گرچه از تحول در معرفت سخن به میان آمده، اما این تحویلیست که به تبع سیوروت وجودی تکوینی در قیامت حاصل شده است. همچنین به احتمال چنین است کریمه «يَخْفُونَ يَوْمًا تَتَّقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَ الْأَبْصَارُ» (النور: ۳۷) و نیز قول خطاکاران در قیامت: ربنا ابصرنا و سمعنا (الخ). (السجدة: ۱۲) گفتنی است که کسانی که پیش از تحقق سیوروت تکوینی، با اختیار خود به غایت خویش نائل شده‌اند و «الآن قیامتی قائم» را بر زبان خویش جاری ساخته‌اند، با بیان «لو كشف الغطاء ما ازدددت یقینا» از کشف غطاء برای خویش خبر داده‌اند.

۴. گرچه در مقام اثبات اصالت اسلامی آموزه فنا، نیازی به طرح روایات مقدم بر بایزید نیست؛ اما آزان‌جاکه درصدد اثبات آنیم که بایزید سخن خود را از خود آموزه‌های اسلامی اقتباس کرده، تنها به ذکر برخی از نصوص دال بر فنا و یا احکام آن که مربوط به دوره متقدم بر بایزید و یا معاصر با او بودند، اشاره می‌شود.

اختیاری، یا با لفظ «وصول»^۱ یا با تعبیری همچون «مس»^۲ و «خلط»^۳ تلویحاً مورد اشاره قرار گرفته است؛^۴ اینکه این وصول به نحو فنا و از میان رفتن فعل، وصف و هویت عبد صورت می‌گیرد نیز در قرآن و روایات صادره از معصومینی که مقدم بر بایزید بوده‌اند، بالصراحه اعلام شده است؛ حالات خاص نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) در سفر معراجی خود (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۳۱۵/۲-۳۱۶ و نیز ر.ک: همان: ۲۷۷/۱؛ ابن طاووس، ۱۴۱۳: ۲۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱۳/۱۸؛ قمی، ۱۴۰۴: ۲۴۳/۲)، حدیث مشهور نبوی موسوم به قرب نوافل^۵، تعبیر منسوب به امیرالمؤمنین (علیه السلام): «محو الموهوم مع صحو المعلوم» که تعبیر دیگری است از «کشف سبحات الجلال من غیر اشاره» (مجلسی، ۱۴۰۶: ۸۱/۲)^۶، روایت نقل شده از امیرالمؤمنین

۱. در خصوص لفظ وصول ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۴۱؛ همو، ۱۳۸۵: ۳۱۵/۲؛ سید بن طاووس، ۱۴۰۹: ۴۵۱/۱، ۶۲۸/۲؛ دیلمی، ۱۴۱۲: ۲۰۳/۱؛ جعفر بن محمد (ع)، ۱۴۰۰: ۱۶۳؛ آمدی، ۱۴۱۰: ۹۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۶/۸ج؛ ۲۴۶/۸ج؛ نوری، ۱۳۸۷: ۷۳۸-۷۳۹ و نیز ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۰/۷۵. قابل ذکر است که تعبیر اتصال در تعبیر امام صادق (علیه السلام): «إِنَّ زَوْجَ الْمُؤْمِنِ لِأَشَدِّ إِتِّصَالًا بِزَوْجِ اللَّهِ مِنْ إِتِّصَالِ شُعَاعِ الشَّمْسِ بِهَا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۶/۲) و نیز در بیان منسوب به امام باقر (علیه السلام): «بِفِضْلِ نُورِنَا مِنْ نُورِ رَبِّنَا كَشَعَاعِ الشَّمْسِ مِنَ الشَّمْسِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷/۲۵) غیر از وصول است. گرچه روایت اخیر به سبب ذکر آن در کتاب روض الجنان - که اعتبار آن محل بحث است - و نیز در برداشتن تعبیر «انفصال من رب» که ظهور در بینونت عزلی و علیت تولیدی دارد، چندان قابل اعتنا نیست.

۲. در خصوص لفظ مش به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نسبت داده شده است که فرمودند: «لَاتَسْبُوا عَلِيًّا فَانْه مَمْسُوسٌ فِي ذَاتِ اللَّهِ». در برخی از نسخ اعتقادات شیخ صدوق این روایت ذکر شده است. (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۱۰۷، پاورقی ۴. همچنین ر.ک: رازی، ۱۴۰۸: ۵۴-۵۵؛ و در طرق اهل سنت ر.ک: سیوطی، بی‌تا: ۱۶/۱۶)

۳. امام باقر (علیه السلام) با بیان «خلطنا بنفسه»، ظلم به انبیاء و ائمه (علیهم السلام) را همان ظلم به خداوند معرفی نموده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۴/۱). این تعبیر از امام صادق (علیه السلام) نیز نقل شده است. ر.ک:

همو، ۴۳۵/۱ و همچنین در خصوص تفسیر این سخن به مقام فنا ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۷۶/۴

۴. همچنین سخن منسوب به امام صادق «لنا حالات مع الله، و هو فیها نحن، و نحن فیها هو، و مع ذلك هو هو، و نحن نحن» در این خصوص قابل توجه است اما سندی برای آن در دسترس نیست. ملامحسن فیض در خصوص این سخن بیان داشته که این سخن منسوب به امام صادق (علیه السلام) است و من آن را در کتاب قابل اعتمادی ندیدم. (فیض کاشانی، ۱۴۲۸: ۲۷۷/۲)

۵. به این روایت در ادامه اشاره می‌شود.

۶. در خصوص این تعبیر به شروح عرفانی حدیث حقیقت که تعدادی زیادی از آنها در مجموعه‌ای با عنوان «جام

(علیه السلام): «لن تذكره حقيقة الذكر حتى تنسى نفسك في ذكرک و تفقدها فی امرک» (آمدی، ۱۴۱۰: ۷۵۷)، روایت نقل شده از امام صادق علیه السلام که شراب طهور را تطهیر کننده از «کل شیء سوی الله» معرفی نموده است^۱، روایت نقل شده از امام صادق (علیه السلام) که غشیه‌ای که بر نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) به هنگام نزول وحی عارض می‌شد را مربوط به حالتی معرفی کرده‌اند که در آن حال «لم یکن بینہ و بین الله احد^۲ ذاک اذا تجلی الله له» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۱۵)، آنچه پیرامون خود امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که در میانه نماز غشیه بر ایشان عارض شده و سبب آن را شنود آیه از زبان قائل آن معرفی نموده^۳ و سخن منسوب به ایشان (علیه السلام): «العبودية جوهر (جوهره) کنهها الربوبية فما فقد من العبودية وجد فی الربوبية و ما خفی عن الربوبية اصیب فی العبودية» (جعفر بن محمد الصادق، ۱۴۰۰: ۷) همگی بر فنای ذاتی - حال چه به معنای نسیان خود باشد و چه به معنای انعدام - و یا گونه‌هایی دیگر از فنای بنده دلالت دارند. ممکن است، عبارات قرآنی «خزّ موسی صعقا» (الاعراف: ۱۴۳)^۴، «لیس لك من الامر

مرصع» جمع‌آوری شده و توسط نشر آیت اشراق در قم منتشر شده است، رجوع شود.

۱. حضرت در ادامه بیان فرمودند: «اذ لا ظاهر من تدنس بشيء من الاکوان إلا الله» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۲۳/۱۰). این روایت را سلمی در «تفسیر امام صادق علیه السلام» نیز ضبط نموده است. (ر.ک: سلمی، ۱۳۶۹: ۶۰/۱)

۲. این تعبیر به این معناست که اثیت خود نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) نیز در میان نیست؛ چنانکه بیان منسوب به ایشان: «لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل» نیز چنین معنایی را افاده می‌کند. به‌گفته ابن فارض: «و غیبت عن افراد نفسی، بحیث لا یراحمنی ابداء وصف بحضرتی». (ابن فارض، ۱۴۱۰: ۴۱)

۳. این سخن حضرت که مورد توجه برخی از صوفیان قرار گرفته (به عنوان نمونه ر.ک: مکی، ۱۴۱۷: ۸۹/۱؛ غزالی، بی تا: ۵۲۲/۳) به معنای شنود سخن از خود حق تعالی به معنای وقوع تجلی ذاتی برای ایشان است. از این روایت برمی‌آید که آنچه حضرت آن را نبوت خواند (=لم یکن بینہ الخ) مربوط به نبوت انبائی است که مراتبی از آن نصیب دیگران نیز می‌شود، چنانکه خود امام صادق از وقوع این مسئله برای خویش سخن گفته است. در خصوص تفاوت نبوت انبائی و تشریحی ر.ک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۵: ۳۱۵-۳۳۶.

۴. در خصوص صعق، در مناجات شعبانیه چنین ذکر شده است: ... الهی و اجعلنی مِمَّنْ نَادَيْتَهُ فَأَجَابَكَ وَ لَاحِظْتُهُ فَصَعِقَ لِجَلَالِكَ فَتَأَجَّبْتَهُ سِرًّا ... (ابن طاووس: ۱۴۰۹: ۶۸۷/۲). در خصوص صعق، در مناجات شعبانیه چنین ذکر

شیء» (آل عمران: ۱۲۸) و نیز «لَا عَلِمَ لَنَا أَنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوبِ» (المائدة: ۱۰۹) مُشعر به گونه‌هایی از فنا باشند.

سرایت حکم فانی به مفنی^۱ - که خود نیز دلالت بر وجود آموزه فنا در اسلام دارند- در آیات و روایات صادره از معصومین مقدم بر بایزید مکرراً مورد اشاره قرار گرفته است؛ آیاتی همچون «من يطع الرسول فقد اطاع الله» (النساء: ۸۰)، «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (الانفال: ۱۷)، «ان الذین یتابعونک انما یتابعون الله» (الفتح: ۱۰)، «فلما آسفونا انتقمنا منهم» (الزخرف: ۵۵)^۲ و نیز روایاتی متعددی همچون «حدیث قرب نوافل»^۳، «من رآنی فقد رأی الحق» (بخاری، ۱۴۱۰: ج ۱، ص ۳۶۶) و «من زارنی فی حیاتی او بعد موتی فقد زار الله تعالی» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۳۴)، «ان الله لیغضب لغضب فاطمه و یرضی لرضاها» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳/۱۹-۵۴)، «من آذانی فقد آذی الله» (سیوطی، بی‌تا: ۱۹/۴۶۲، ۴۱/۴۰۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۹/۳۳۲، ۴۳/۵۴)، «معرفة بالانوارانية معرفة الله

شده است؛... الهی و اجعلنی ممن نادیتہ فأجابک و لا حظتہ فضعق لجلالک فتأجبتہ سراً... (ابن طاووس: ۱۴۰۹: ۶۸۷/۲).

۱. ممکن است سرایت حکم مفنی به فانی را نیز بتوان در برخی از آیات و روایات جست‌وجو نمود؛ در کریمه «شبحان الذی أشرى بعبده لیلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذی بارکنا حوله لثریه من آياتنا إنّه هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (الاسراء: ۱)؛ برخی از اهل معرفت و حتی مفسرین مرجح ضمیر انه را به نبی اکرم بازگردانده و آن را مربوط به فنای وصفی مربوط ساخته‌اند. (به عنوان نمونه رک: ابن عربی، بی‌تا: ۲/۲۹۴، ۳/۶۱۳؛ گنابادی، ۱۴۰۸: ۲/۲۰۵، ۳/۴۳۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۴/۱۸، قونوی، ۱۴۲۲: ۱۱/۴۳۶-۴۳۷) تعبیری همچون بیان امیرالمؤمنین علیه السلام: «أنا علم الله و أنا قلب الله الواعی و لسان الله الناطق و عين الله الناظر و أنا جنب الله و أنا يد الله» و نیز روایاتی که در آن معصومین با صفات این چنینی معرفی شده‌اند (به عنوان نمونه رک: صفار، ۱۴۰۴: ۱/۶۱۱ و ۴-۶۶) و همچنین ممکن است تعبیر «رَضِيَ اللهُ رِضَانًا أَهْلَ الْبَيْتِ» در بیان سیدالشهداء (ابن طاووس، ۱۳۴۸: ۶۱) بر سرایت حکم مفنی به فانی دلالت داشته باشد؛ چنانکه ممکن است تعبیر «إِزَادَةُ الرَّبِّ فِي مَقَادِيرِ أُمُورِهِ تَهَيِّظُ إِلَيْكُمْ وَ تَضُدُّ مِنْ بُيُوتِكُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴/۵۷۷) نیز از همین باب باشد. در این خصوص همچنین رک: العلوی، ۱۴۲۸: ۷۴-۷۵.

۲. آیاتی همچون «کل من علیها فان» و «کل شیء هالک الا وجهه» که بر نوعی از فنای عمومی که مربوط به ضرورت همگانی است دلالت دارند مربوط به بحث مورد نظر ما نیستند.

۳. معنای این روایت در ادامه مورد اشاره قرار می‌گیرد.

عَزَّوَجَلَّ» (علوی، ۱۴۲۸: ۶۸) در بیانات رسول اکرم و دیگر معصومین (علیهم السلام) را می‌توان شواهد دال بر سرایت حکم فانی به مفنی برشمرد.^۲ همچنین نصوص دال بر امکان شهود خداوند^۳ و امور ملازم با آن همچون شناخت خداوند از طریق خود او^۴ و امکان نیل به مقامی که حجاب میان عبد و معبود نباشد (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۱۵؛ توکلی، ۱۳۹۶: ۸۳-۸۵) تنها با وصول همخوان بوده و تماماً ملازم با مقام فنا و رفع انانیت هستند.^۵

۱. همچنین مضامینی چون تفسیر معرفت خداوند به معرفت امام و یا معرفی معرفت امام به عنوان طریق معرفت خداوند را می‌توان مشیر به این معنا دانست. به عنوان نمونه ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۹/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۵/۱، ۱۹۳: ۱۴۰۴؛ صفار، ۱۴۰۴: ۶۱/۱، ۶۴، ۱۰۵؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۵۲ و ۲۹۰.

۲. قابل ذکر است که تفسیر آیات یاد شده با نگاهی عرفانی در بیانات اهل بیت (علیهم السلام) سابقه دارد. برای نمونه ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۱۷. قابل ذکر است که برخی بیان حضرت امیر (علیه السلام) «وَاللَّهِ مَا قَلَعْتُ تَابَ حَبِيزٍ وَرَمَيْتُ بِهِ خَلْفَ ظَهْرِي أَتَّبِعِينَ ذُرَاعاً بِقُوَّةٍ جَسَدِيَّةٍ وَلَا حَرَكَةَ غَدَائِيَّةٍ لِكَيْ أُبَدِّثَ بِقُوَّةٍ مَلَكُوتِيَّةٍ وَنَفْسٍ بِقُوَّةٍ رُتْبَاهَا مُضْبِتَةٌ» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۵۱۴) را مربوط به فنای فعلی دانسته‌اند. (ر.ک: غازانی، ۱۳۸۱: ۱۹۱؛ کربلایی، ۱۳۷۷: ۲۴/۱)

۳. علاوه بر آیات دال بر امکان رویت خداوند، در روایات بسیاری بر امکان رویت قلبی خداوند تأکید شده است. (از جمله ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۰۷-۱۱۹)

۴. در ادعیه و روایات مکرراً بر شناخت خداوند از طریق خود او تأکید شده است. از جمله ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۸۵/۱-۸۶، ۱۱۳-۱۱۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۴۴-۲۸۵-۲۹۰. قابل ذکر است که بایزید نیز بیان داشته: «عرفت الله بالله، و عرفت ما دون الله بنور الله عز و جل (سلمی، ۱۴۲۴: ۷۲) که تشابه حیرت‌انگیزی با سخن امام صادق (علیه السلام) دارد: «کیف یوح مد من زعم انه عرفه بغیره؟ انما عرف الله من عرفه بالله فمن لم يعرفه به فليس يعرفه انما يعرف غیره... لا یدرک مخلوق شیئا الا بالله ولا یدرک معرفة الله الا بالله». (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۴۴). همچنین سخن دیگر بایزید: «بک ادل علیک و منک اصل الیک. ما اظیب واقعات الالهام منک علی خطرات القلوب و ما احلی المشی الیک بالاوهام فی طرقات الغیوب (سهلگی، ۱۹۷۶: ۱۴۱) با ادعیه امام سجاد علیه السلام مشابهت وثیقی دارد: «بک عرفتک و انت ذلتنی علیک و دعوتنی الیک و لولا انت لم ادر ما انت (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۶۷/۱) و نیز اِلهِي مَا اَلَدَّ حَوَاطِرَ الْاِلهَامِ بِدِرْكَرٍ عَلَي الْقُلُوبِ وَ مَا اَخْلَى الْمَسِيرِ اِلَيْكَ بِالْاَوْهَامِ فِي مَسَالِكِ الْغُيُوبِ وَ مَا اُظْلِمْتَ ظَغَمَ حُتَيْك (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۱/۹۱) موارد دیگری نیز در سخنان بایزید وجود دارد که نگارنده در موضعی دیگر به بیان آن خواهد پرداخت.

۵. تلازم شهود با وصول یا صبرورت وجودی از قرآن و روایات قابل استنباط است؛ تفسیر قد قامت الصلاة به «حَانَ وَفَتْ الرِّبَاةَ وَ الْمُنَاجَاةَ وَ قَضَاءِ الْخَوَاطِجِ وَ دَرْكِ الْمُنَى وَ الْوُضُوءِ اِلَى اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۴۱) در بیان امیرالمؤمنین که وصول و زیارت خداوند را ملازم هم معرفی نموده است. همچنین کریمه «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه» (الانشقاق: ۶) صریحاً ملاقات را به صبرورت وجودی انسان پیوند داده است. نکته قابل

شایان ذکر است که مقام فنا، چه به معنای انعدام سالک باشد و چه به معنای غفلت از خود، در نهایت به مربوط به اولین یا دومین تعیین علمی یا اولین تعیین خلقی است؛ فنا مربوط به زوال سالک در هویت غیبیه نیست و بر این اساس فنا هرچه که باشد در عنوان مقام ولایت و قرب به هویت غیبیه جای می‌گیرد؛ و نفس کامل‌ترین عارف که حائز ولایت تامه است، کامل‌ترین صورت مرآتی برای هویت غیبیه محسوب می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۰۷/۱) و مادون او که به تبعیت از او حائز ولایت شده‌اند، نیز در حد خود، مرآتیت خود در ارائه خداوند، و به تعبیر دیگر آیتیت خویش، را تکمیل نموده‌اند. حتی اگر فرض شود که سالک به هویت غیبیه، که در آنجا دیگر سخن از قرب مطرح نیست، راه دارد، در آنجا دیگر مخلوق یا تعیین بر او صادق نیست، چرا که در این صورت فنا تنها به معنای زوال کلی و نابودی هویت سالک است و البته همان‌طور که در خصوص تعیین اول، نمی‌توان از حلول و اتحاد سخن گفت، به طریق اولی در هویت غیبیه سخنی از اتحاد مطرح نیست و هیچ تعیینی در آنجا محقق نیست.

۵. احتمال تأثر بایزید از آموزه‌های اسلامی در درخواست فنا

ظهور مشابتهای بسیار فقرات گفتار بایزید و نیز توجه به دیگر بیانات او، خصوصاً آنچه

توجه در اینجا آن است که در این آیه، صبرورت وجودی منجر به لقای خداوند، به مطلق انسان مربوط شده، و در این صورت ملاقات کفار با خداوند چه معنایی می‌تواند داشته باشد. اینکه باید میان فنای عام و فنای خاص تفاوت نهاد (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶: پاورقی ۲۰۰-۲۰۳) یا باید میان دو گونه لقاء (سعادت پرور، ۱۳۹۷: ۶۷/۱) تمایز نهاد و یا از طرق دیگر به حل این مشکل پرداخت خود مجال دیگری می‌طلبد.

۱. در خصوص ارادت بایزید به حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) و اعتراف او به جایگاه دست‌نیافتنی انبیاء (علیهم‌السلام) برای نمونه ر.ک: هجویری، ۱۳۷۵: ۳۰۵-۳۰۶.

۲. گرچه بحث از امکان فنای عین ثابت مربوط به امکان فنا در تعیین اول است، و به نظر می‌رسد در این خصوص خلطی در بیانات موجود در مهر تابان صورت گرفته (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶: ۱۵۶-۲۰۴)، اما ماحصل سه استدلالی که علامه طباطبایی در بیان امتناع این امر بیان فرموده (ر.ک: حسینی طهرانی، ۱۴۳۳: ۴۰۱/۱-۴۰۲) اگر مربوط به تعیین اول باشد، به طریق اولی در خصوص هویت غیبیه جاری است.

در مورد معراج خود بیان داشته، در اثبات اقتباس او از آموزه‌های اسلامی قرینه موجهی محسوب می‌شوند و از سوی دیگر فقدان وجود عناصر متعدد در عبارت بایزید همچون احدیت و واحدیت خداوند، تقویت به قوت خداوندی، ورود به وحدانیت الهی، تلبس به عزت ربوبی و بهره مندی از تاج کرامت و... - که به پیشینه آنها در قرآن و سنت اشاره می‌شود- در اوپانیشاد چاندوگیه و دیگر متون هندوان، خود تقویت‌کننده اقتباس بایزید از آموزه‌های اسلامی است.

نخست، مشابهت بیان بایزید: «هرگاه خلق تو مرا ببیند، گویند تو را دیدیم» با بیان نبی اکرم (صلی الله علیه و آله): «من رأی فقد رأی الحق» کاملاً آشکار است و این مشابهت در تعبیر «من رآک رأی» در معراج‌نامه ضبط شده در النور سهلگی آشکار است. در معراج‌نامه مذکور، بایزید بیان داشته که خداوند به من گفت: «توحد بوحدانیتی، و تفرّد بفردانیتی، و ارفع رأسک بتاج کرامتی، و تعزز بعزّتی، و تجبّر بجبروتی و اخرج بصفاتى إلی خلقى أروھیتی فی هویتک و من رآک رأی، و من قصدک قصدنی».

(سهلگی، ۱۹۷۶: ۱۷۵)

دوم، درخواست‌های بایزید: «آراسته شدن به وحدانیت»، «تلبس به انانیت حق تعالی» و «عروج تا احدیت» به لحاظ اصطلاحات و نیز محتوا تشابه وثیقی با برخی فقرات یکی از ادعیه منسوب به امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) دارد که در آن چنین ذکر شده: «ربّ أدخلنی فی لجة بحر أحدیتک و طمطمایم بیه وحدانیتک و قوئی بقوّة سطوة سلطان فردانیتک حتّی أخرج إلی فضاء سعة رحمتک و فی وجهی لمعات برق القرب من آثار حمايتک مهیبا بهیبتک عزیزا بعنايتک متجلّلا مکرمّا بتعلیمک و تزکیتک و ألبسنی خلع العزّة و القبول و سهّل لی مناهج الوصلة و الوصول و توجنی بتاج الکرامة و الوقار». (نوری، ۱۳۸۷: ۷۳۹)

۱. این دعا را محدث نوری در صحیفه ثانیه علویه نقل نموده است. او اشاره نموده است که این دعا را گرچه در کتب جامع متعددی یافته، ولی در کتابی که قابل اعتماد باشد، بدان دست نیافته است. اما درعین حال بیان می‌کند که شهرت آن کمتر از شهرت «مناجات خمسة عشر» امام زین العابدین نیست.

معراج‌نامه ضبط‌شده در النور به سبب دربرداشتن تعبیراتی همچون «نقویت شدن به قوت رب»، «متوّج شدن به تاج کرامت الهی» «عزت یافتن از سوی خداوند» مشابهت بیشتری با دعای حضرت امیر (علیه السلام) دارد؛ در بخشی از این معراج‌نامه چنین ذکر شده: «...نظر الی بعین الجود فقوانی بقوّته، و زینتی و توّجی بتاج کرامته علی رأسی، و أفرّنی بفرّدانیته، و وّحدنی بوحدانیته ثم قال لی: توّحد بوحدانیتی، و تفرّد بفرّدانیتی، و ارفع رأسک بتاج کرامتی، و تعزز بعزّتی، و تجبّر بجبروتی». (سهلگی، ۱۹۷۶: ۱۷۵)

سوم، ریشه تأکید بایزید بر درخواست نفی «أنا» در گفتار مورد بحث، و سائر بیانات بایزید- چنانکه بدانها اشاره شد- و کراهت داشتن او از انانیت را می‌توان در سنت ردیابی نمود. بر اساس روایتی که در برخی منابع معتبر اهل سنت نقل شده، نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) از تفوه به «أنا» ابراز ناخرسندی نموده است.^۱

چهارم، اینکه بایزید در بیان سیر خود، گاه از تعبیر «صرت الی ربّی»، «صرت الی وحدانیه» و «فصارت صفاتی صفات الربوبیه» بهره برده (ر.ک: سهلگی، ۱۹۷۶: ۱۴۹) نشان از سیوروت وجودی و توجه او به اصطلاح قرآنی سیوروت است.

پنجم، امکان مکالمه با خداوند در خصوص غیر انبیا و اوصیای ایشان، که بایزید مدعی آن گشته، افزون بر آنکه در قرآن مورد اشاره قرار گرفته،^۲ مورد اشاره ائمه اطهار (علیهم السلام)

۱. از جابر چنین نقل شده است که: آیت رسول الله (صلی الله علیه و سلّم) فی أمر دین کان علی أبی، فدفعت الباب فقال: «من ذا؟» فقلت: أنا، فخرج و هو یقول: «أنا أنا» کأنه یکرهه. در خصوص این روایت و منابع آن ر.ک: عسقلانی، ۱۳۷۹: ۳۵/۱۱.

عده‌ای محدثین اهل سنت این روایت را داخل در باب استئذان نموده‌اند، اما برخی از اهل معرفت آن را روایتی عرفانی دانسته‌اند. ر.ک: قشیری، ۱۹۸۱: ۲۸۱/۲؛ سعادت پرور، ۱۳۹۷: ۴۳/۱. ابراهیم دسوقی در مورد شعری از مولانا که چنین آغاز شده: آن یکی آمد در یاری بزد*گفت یارش کیستی ای معتمد. گفت من، گفتش برو هنگام نیست* بر چنین خوانی مقام خام نیست، متذکر این روایت شده است. ر.ک: دسوقی، ۱۴۱۶: ۵۴۶/۱-۵۴۷.

۲. آیه «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يَرْسُلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ» (الشوری: ۵۱) دلالتی بر انحصار تکلم در خصوص انبیاء ندارد و از سوی دیگر اینکه در آیه ۱۷۴ از سوره بقره و نیز آیه ۷۷ سوره آل عمران از عده‌ای سخن به میان آمده که خداوند در قیامت با ایشان سخن نمی‌گوید (= لَا يَكْلِمُهُمُ اللَّهُ) روشن

نیز قرار گرفته است؛ چنانکه امیرالمؤمنین در ضمن توصیف «رجال لا تلهيهم تجارة الخ» بیان داشته که «نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ وَ كَلَّمَهُمْ فِي ذَاتِ عُقُولِهِمْ» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۳۴۲) و مکرر از امکان تکلم با خداوند در قیامت سخن گفته شده است.

ششم، ابونصر سراج گفتار بایزید را حمل بر «فناء» و «فناء عن الفناء» نموده و بیان می‌دارد که تمامی بیان بایزید مستخرج از روایت مشهور قرب نوافل است. (سراج، ۱۹۱۴: ۳۸۴؛ بقلی، ۱۳۹۳: ۴۱) بر اساس این روایت، خداوند متعال می‌فرماید: «ما زال عبدی یتقربُ إلی بالنوافل حتی أحبه. فإذا أحبته كنت عینه التی بیصر بها، و سمعه الذی یسمع به، و لسانه الذی ینطق به، و یده التی یبطش بها».^۱ عین القضاة همدانی نیز گفتار بایزید را مشابه روایت قرب نوافل تلقی نموده و بر وجوب تأویل آن تأکید کرده است (همدانی، ۱۹۶۲: ۳۵-۳۷) چراکه سخنی است که در حین سلب عقل از او و متلاشی شدن وی در اشراق سلطان ازل از او صادر گشته است.

ممکن است که بتوان برخی فقرات بیان مورد بحث از بایزید را مربوط به روایت قرب نوافل دانست؛ اما ادعای سراج در اقتباس کلی بیان بایزید از این روایت، خالی از مناقشه نیست، چراکه به نظر می‌رسد روایت قرب نوافل ناظر به فنای وصفی است نه فنای ذاتی (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲ / ۴۵۴-۴۵۶)؛ در فنای وصفی اوصاف عبد، در حوزه ادراک و تحریک دچار تحول وجودی می‌گردند، اما در فنای ذاتی -که بیان مورد بحث از بایزید ظهور تامی در خصوص آن دارد- هویت عبد است که مستهلک می‌شود، البته به معنایی که اهل معرفت، چه به صورت غفلت از خود و یا چه به صورت انعدام سالک، برای آن تصویر نموده‌اند. در

می‌شود که خداوند در قیامت با عده‌ای سخن می‌گوید.

۱. در خصوص اسناد این روایت ر.ک: معارف، آذرخشی، ۱۳۸۹: ۸، ۱۰-۱۸.

۲. زینر نیز کمابیش به این موضوع پی برده است. ر.ک:

معراج‌نامه ضبط‌شده در کتاب‌النور به خوبی برخی فقرات روایت قرب نوافل نمایان شده‌اند: «فزالت نوری بنوره، و عزتی بعزته، و قدرتی بقدرته و رأیت أنائیتی بهویته، و إعظامی بعظمته، و رفعتی برفعته. فنظرت إليه بعین الحق، ... فلما نظرت إلى الحق بالحق، و رأیت الحق بالحق. فبقیت فی الحق بالحق، زمانا لا نفس لی، و لا لسان، و لا أذن لی، و لا علم. حتی إن الله أنشأ لی علما من علمه و لسانا من لطفه و عینا من نوره. فنظرت إليه بنوره، و علمت من علمه، و ناجيته بلسان لطفه» (سهلگی، ۱۹۷۶: ۱۷۵؛ Zaehner, 1960: 133)

البته آنچه عجیب می‌نمایاند آن است که زینر روایت قرب نوافل را تا حدی مزاحم با مدعیات خود دیده و لذا این روایت را «احتمالا جعلی» معرفی می‌کند (Ibid: 110)؛ غافل از آنکه در میان احادیث موسوم به حدیث قدسی، این روایت از اعتبار بسیاری برخوردار است. (معارف، آذرخشی، ۱۳۸۹: ۱۴)

هفتم، ممکن است بایزید در اینکه سرایت حکم فانی و مفنی را بسان سرایت حکم صاحب صورت به صورت مرآتی دانسته - چنانکه بیشتر بدان اشاره شد - بیان نبوی: المؤمن مرآة المؤمن (حرانی، ۱۴۰۴: ۱۷۳) را در نظر داشته یا از بیان امام رضا (علیه السلام) - که حدود سی سال پیش از وفات بایزید^۱ در طوس خراسان در جمع اندیشمندان از ملل و نحل گوناگون بیان گشته و حضرت در بیان نسبت مطلق مخلوقات و ربّ متعال، از تمثیل صورت مرآتی و صاحب صورت بهره جسته^۲ - تأثیر پذیرفته باشد.

۱. با فرض اینکه تاریخ وفات بایزید، همان‌طور که سهلگی بیان داشته، ۲۲۴ق باشد.

۲. امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) در پاسخ سؤال‌العمران صابی (=ألا تُخبرنی یا سیدی أهُوَ فی الخَلْقِ أم الخَلْقِ فیهِ؟) فرمود: «لَیس هُوَ فی الخَلْقِ وَلَا الخَلْقُ فیهِ تَعَالَى عَن ذَٰلِكَ وَ سَأَعْلَمُکَ مَا تَعْرِفُهُ بِهِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ أُخْبِرُنِي عَنِ الْمِرْآةِ أَنْتَ فِيهَا أَمْ هِيَ فِيكَ». (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۳۴)

۶. نتیجه‌گیری

عبارت «فتکون انت ذاک» در مناجات بایزید، بر اساس روابط درون متنی (= لحاظ عبارت در نسبت با فقرات موجود در مناجات) و نیز بر اساس روابط بینامتنی (= لحاظ سائز بیانات بایزید) به معنای درخواست نوعی از صیروت وجودی است که به فنای ذاتی او منجر گردد. فنای ذاتی و نیل به وحدت شهود پیشینه استواری در قرآن و سنت دارد و این امر خود به تنهایی می‌تواند ما را از جست‌وجوی پیشینه سخن بایزید، در قامت عارفی مسلمان، در ودانته و بلکه سایر ملل و نحل بی‌نیاز کند و خود به عنوان نقد از طریق معارضه در مقابل ادعای زینر در خصوص تأثر بایزید از ودانته محسوب گردد. اما معارضه مذکور به تنهایی نافی ادعای زینر نیست. آنچه - در کنار اشکالات دیگر همچون عدم مطابقت معنایی «تت توام اسی» و «فتکون انت ذاک» - مستقلاً می‌تواند ناموجه بودن ادعای زینر را آشکار سازد، مشابهت‌های وثیق میان عبارات بایزید با ماثورات روایی و فقدان معادل آنها در ودانته است.

حتی اگر فرض کنیم که «فتکون انت ذاک» به معنای وحدت وجود است، و مسئله بایزید، صیروت وجودی نباشد، باز هم «فتکون انت ذاک» از اصالتی اسلامی برخوردار است، چراکه برخلاف تت توام اسی که ظهور در حمل شایع دارد تمامی مخلوقات به حمل حقیقت رقیقت و یا حمل میان ظاهر و مظهر بر خالق قابل حمل‌اند^۱ و پیش‌تر به اصالت اسلامی حمل ظاهر و مظهر، در بیان سابقه تمثیل رابطه عبد و رب به صورت مرآتی و صاحب صورت، اشاره شد. به‌رحال تمایز هم بر اساس وحدت وجود و فنایی که بر اساس آن تبیین می‌شود، ضروری است و هم در فنایی که آن دسته از قائلان به وحدت شهود نفی می‌کنند، محقق است.

۱. به تعبیر ابن عربی: «أن الحق المنزه عن نقائص الحدثان بل عن کمالات الأکوان هو الخلق المشبه وإن کان قد تمیز الخلق بامکانه و نقصه عن الحق و الحق بوجوبه و شرفه»، (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۷۸/۱) در خصوص تبیین فلسفی این عبارت زک: شیرازی، ۱۳۶۰: ۶۷)

منابع

۱. ابن بابويه، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). **الاعتقادات**، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
۲. —. (۱۳۷۶ش). **الأمالی**، تهران: کتابچی.
۳. —. (۱۳۹۸ق). **التوحيد**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. —. (۱۳۸۵ش). **علل الشرايع**، قم: کتاب فروشی داوری.
۵. —. (۱۴۲۰ق). **التحرير و التنوير**، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۶. —. (بی تا). **الفتوحات المکیة**، بیروت: دارصادر.
۷. —. (۱۹۴۶ق). **فصوص الحکم**، قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
۸. ابن فارض، عمر. (۱۴۱۰ق). **ديوان ابن فارض**، بیروت: دار الكتب العلمية.
۹. ابن قولويه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶ش). **کامل الزيارات**، نجف اشرف: دار المرتضوية.
۱۰. استیس، والتر ترانس. (۱۳۶۷ش). **عرفان و فلسفه**، ترجمه بهاء الدين خرمشاهی. تهران: سروش.
۱۱. آمدی، عبد الواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). **غرر الحکم و درر الکلم**، قم: دار الكتاب الاسلامی.
۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق). **صحیح البخاری**، قاهره: جمهورية مصر العربية. وزارة الاوقاف. المجلس الاعلی للشئون الاسلامیة. لجنة إحياء كتب السنة.
۱۳. بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۷۴ش). **شرح شطحيات**، تصحيح هانری کرین. تهران: طهوری.
۱۴. —. (۱۳۹۳ش). **منطق الاسرار ببيان الانوار**، تصحيح سيد علی اصغر ميرباقری فرد و زهره نجفی، تهران: سخن.
۱۵. توکلی، محمدهادی. (۱۳۹۶ش). «امام رضا (عليه السلام) و مسئله رويت خداوند متعال»، **تحقيقات کلامی**، شماره ۱۷. تابستان ۱۳۹۶. صص ۶۷-۸۸.
۱۶. —. (۱۳۹۷ش). «بررسی ادعای یکسان انگاری «فتکون انت ذاک» در بیان بایزید بسطامی و «نت توام اسی» در اوپانیشاد چاندوگيه»، دانشگاه کاشان. **مطالعات عرفانی**، ش ۲۷. صص ۵-۳۰.
۱۷. جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام). (۱۴۰۰ق). **مصباح الشريعة**، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳ش). **تحریر رساله الولاية**، قم: اسراء.

١٩. حزانى، ابن شعبه. (١٤٠٤ق). **تحف العقول**. قم: جامعه مدرسين.
٢٠. حسن زاده آملی، حسن. (١٣٨٥ش). **شرح فص حكمة عصمتية في كلمة فاطمية**. قم: نشر طوبى.
٢١. حسینی طهرانی، سید محمد حسین. (١٤٢٦ق). **مهر تابان**. مشهد: نورملکوت قرآن.
٢٢. —. (١٤٣٣ق). **نور مجرد**. مشهد: علامه طباطبائی.
٢٣. دسوقی، ابراهیم. (١٤١٦ق). **هوامش على المثنوی المعنوی**. در ضمن بلخی، جلال الدین، **المثنوی المعنوی**. تعریب ابراهیم دسوقی شتا. قاهره: المجلس الأعلى للثقافة.
٢٤. دیلمی، حسن. (١٤١٢ق). **ارشاد القلوب الى الصواب**. قم: شریف رضی.
٢٥. رازی، منتجب الدین. (١٤٠٨ق). **الاربعون حديثا**. قم: مدرسة الإمام المهدي (ع).
٢٦. سراج طوسی، ابونصر. (١٩١٤ق). **اللمع في التصوف**. تصحیح رینولد نیکلسون. لیدن: بریل.
٢٧. سلمی، ابو عبدالرحمن محمد بن حسین. (١٣٦٩ش). **مجموعة آثار السلمی**. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
٢٨. —. (١٤٢٤ق). **طبقات الصوفية (السلمی)**. تصحیح مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیة.
٢٩. سعادت پرور، علی. (١٣٩٧ش). **ثمرات حیات**. آفتاب فطرت. [بی جا، بی نا].
٣٠. سهلگی. (١٩٧٦م). **النور من کلمات ابی الطیفور**. (منتشر شده در ضمن بدوی، عبدالرحمن، **شطحات الصوفیه**. کویت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٦م. صص ٥٨-١٨٦).
٣١. سید بن طاووس. (١٤١٣ق). **اليقين باختصاص مولانا على عليه السلام بإمرة المؤمنين**. قم: دارالکتاب.
٣٢. —. (١٣٤٨ش). **اللاهوف على قتلى الطفوف**. تهران: جهان.
٣٣. —. (١٤٠٩ق). **إقبال الأعمال**. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
٣٤. سیدرضی، محمد بن حسین. (١٤١٤ق). **نهج البلاغة**. تصحیح للصبیحی صالح. قم: هجرت.
٣٥. سیوطی، جلال الدین. (بی تا). **جامع الاحادیث (سیوطی)**. بیروت: دارالفکر.
٣٦. شیرازی، صدرالدین محمد. (١٣٦٠ش). **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**. مشهد: المركز الجامعی للنشر.

٣٧. — (١٣٨٣ش). شرح اصول الكافي. تصحيح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگي.
٣٨. شيميل، أنه ماری. (١٣٨٧ش). ابعاد عرفانی اسلام. ترجمه عبدالرحيم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامي.
٣٩. صفار، محمد بن حسن. (١٤٠٤ق). بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهم. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
٤٠. طبرسي، فضل بن حسن. (١٣٧٢ش). مجمع البيان في تفسير القرآن. تهران: ناصر خسرو.
٤١. عسقلاني، ابن حجر. (١٣٧٩ش). فتح الباري في شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة.
٤٢. علوي، محمد بن علي بن الحسين. (١٤٢٨ق). المناقب. تصحيح حسين موسوي بروجردي. قم: دليل ما.
٤٣. غازاني، سيد اسماعيل. (١٣٨١ش). فصوص الحكمة و شرحه. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگي.
٤٤. غزالي، ابوحامد محمد. (بي تا). احياء علوم الدين. بيروت: دار الكتاب العربي.
٤٥. فيض كاشاني، ملامحسن. (١٤٢٨ق). عين اليقين الملقب بالأنوار والأسرار. بيروت: دار الحوراء.
٤٦. قشيري، ابوالقاسم. (١٩٨١م). لطائف الاشارات. تصحيح ابراهيم بسيوني. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٤٧. قمي، علي بن ابراهيم. (١٤٠٤ق). تفسير القمي. قم: دار الكتاب.
٤٨. قونوي، اسماعيل بن محمد. (١٤٢٢ق). حاشيه القونوي على تفسير البيضاوي. بيروت: دار الكتب العلمية.
٤٩. كربلايي، جواد. (١٣٧٧ش). الأنوار الساطعة في شرح الزيارة الجامعة. تحقيق محسن اسدي. قم: دار الحديث.
٥٠. كليني، محمد بن يعقوب. (١٤٠٧ق). الكافي، تهران: دار الكتب الإسلامية.
٥١. گنابادي، سلطان محمد. (١٤٠٨ق). تفسير بيان السعادة في مقامات العبادة. بيروت: مؤسسة الأعلمی للطبوعات.
٥٢. مجلسي، محمدباقر. (١٤٠٣ق). بحار الأنوار. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

۵۳. مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی. (۱۴۰۶ق). *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
۵۴. معارف، مجید و آذرخشی، مصطفی. (۱۳۸۹ش). «جایگاه حدیث «قرب نوافل» در منابع فریقین و بررسی تطبیقی رویکرد عرفا و محدثان نسبت به آن»، *پژوهش نامه قرآن و حدیث*. ش ۷، تابستان ۱۳۸۹، صص ۷-۴۵.
۵۵. مکی، ابوطالب. (۱۴۱۷ق). *قوت القلوب فی معامله المحبوب*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۶. نصر، سیدحسین. (۱۳۶۰ش). *سه حکیم مسلمان*. ترجمه احمد آرام. تهران: امیرکبیر.
۵۷. نوری، حسین. (۱۳۸۷ش). *صحیفه ثانیه علوی* (منتشرشده در ضمن سماهیجی، عبدالله، نوری، حسین، ترجمه صحیفه علویه، ترجمه و تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷ش).
۵۸. هجویری، ابوالحسن علی. (۱۳۷۵ش). *کشف المحجوب*. تصحیح ژوکوفسکی. تهران: طهوری.
۵۹. همدانی، عین القضاة. (۱۹۶۲م). *شکوی الغریب عن الأوطان إلى علماء البلدان*. پاریس: داربیبلیون.

60. Arberry, Arthur John. (1968). *Sufism*, london: Allen and Unwin.

61. Mason, Herbert. (2013). *Al-hallaj*. London: Routledge.

62. Zaehner, R. C. (1960). *Hindu And Muslim Mysticism*. London: The University Of London.

63. Zaehner, R. C. (1957a). *Mysticism, sacred and profane*. oxford universite press.

64. ——— (1957b) "Abu Yazid Of Bistam: Turning-Point In Islamic Mysticism". *Indo-Iranian Journal*. Vol. 1 (1957). pp 286-301.