



Manners of relation between God and Man: An Analysis of the Sufi View of Themselves as Guardians and the Possibility of Direct Communication with God

Emdad Turan¹

Received: 2018/09/22

Accepted: 2020/12/05

Abstract

Having distinguished the chain of prophets and the chain of saints, Sufis characterize the former with indirect communication with God and the latter with direct communication with God. Now the question arises: What is the theoretical ground of the Sufi view that saints other than prophets are superior to prophets and talk directly with God? And with what themes such direct communication takes place? In this paper, I try to answer to these two questions, I draw upon the descriptive-analytic method to clarify the notion of Sufi guardianship and consider two Ascension-like experiences in which direct communication with God is claimed: Bāyazīd's ascension and Ibn 'Arabī's ascension. An analysis of these two experiences shows that, first, Sufis believe that it is possible for them to have an experience like that of Prophet Muhammad's ascension in which they see themselves so existentially close to that there is no intermediary between them and God, either men or angels, and second, what is central to their communication with God is the identity of the two parties of the communication.

Keywords

Revelation, inspiration, prophethood, guardianship, Bāyazīd, Ibn 'Arabī.

1. Assistant professor, University of Religions and Denominations, Qom, Iran: turan@urd.ac.ir.

* Turan, E. (1400). Manners of relation between God and Man: An Analysis of the Sufi View of Themselves as Guardians and the Possibility of Direct Communication with God. *Jornal of Naqd va Nazar* (Philosophy and Theology), 26(101), pp. 94-120. Doi: 10.22081/jpt.2020.52176.1528

شیوه‌های ارتباطی خداوند با انسان؛ تحلیلی از دیدگاه صوفیه درباره‌ی ولی‌پنداری خود و امکان مخاطبه‌ی مستقیم با خداوند

امداد توران^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۳۱

چکیده

صوفیان با تفکیک میان سلسله انبیا و سلسله اولیا، ویژگی دسته اول را مخاطبه با واسطه‌ی خداوند با ایشان و ویژگی دسته دوم را که خود را نیز جزو ایشان معرفی کرده‌اند، مخاطبه بی‌واسطه‌ی خداوند با ایشان دانسته‌اند؛ بر این اساس این پرسش مطرح می‌شود که مبنای نظری صوفیان بر اینکه اولیای غیرپیامبر در جایگاهی برتر از مقام انبیا قرار می‌گیرند و به طور مستقیم با خداوند سخن می‌گویند، چیست؟ و نیز این مخاطبه‌ی مستقیم با چه مضامینی صورت می‌گیرد؟ در نوشتار حاضر با هدف پاسخ به این دو پرسش، افزون بر ایضاح ولایت صوفیانه، دو تجربه‌ی معراج‌گون صوفیان که در آن ادعای مخاطبه‌ی مستقیم با خداوند شده است، به روش توصیفی-تحلیلی بررسی می‌گردد: یکی معراج بایزید و دیگری اسراء ابن عربی. تحلیل این دو تجربه نشان می‌دهد که اولاً صوفیان برای خود امکان تجربه‌ای مشابه تجربه‌ی معراج پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله فائل‌اند؛ به گونه‌ای که در طی آن چنان خود را به لحاظ وجودی به خداوند نزدیک می‌دیدند که هیچ واسطه‌ای، اعم از انس و ملک، میان ایشان و خداوند باقی نمی‌ماند و ثانیاً محور اصلی و نهایی گفتگوی ایشان با خداوند این‌همانی دو طرف گفتگو بوده است.

کلیدواژه‌ها

وحی، الهام، نبوت، ولایت، بایزید، ابن عربی.

^۱ turan@urd.ac.ir

^۱ استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

* توران، امداد. (۱۴۰۰). شیوه‌های ارتباطی خداوند با انسان؛ تحلیلی از دیدگاه صوفیه درباره‌ی ولی‌پنداری خود و امکان مخاطبه‌ی مستقیم با خداوند. فصلنامه علمی _ پژوهشی نقدونظر، ۶(۱۰۱)، صص ۹۴-۱۲۰.

مقدمه

از جمله تجربه‌های باطنی صوفیان که در آثار خود فراوان از آن سخن گفته‌اند سخن گفتن مستقیم خداوند با ایشان است. در بسیاری از این تجربه‌ها صوفی مورد خطاب الهی فقط شنونده نیست؛ بلکه او نیز خداوند را مورد خطاب قرار می‌دهد و وارد مخاطبه با خداوند می‌شود. گزارش‌های صوفیان از حالت‌های معنوی خود و هم‌مسلكانشان موارد متعددی از این نوع حالات را در بردارد.

بایزید بسطامی (متوفای نیمه سده سوم) که عطار او را «سلطان العارفين» نامیده (عطار، ۱۹۰۵م، ج ۱، ص ۱۳۴)، بنابر گزارش‌های متعدد صوفیان، مدعی خطاب مستقیم الهی به خودش بوده است. بخشی از مخاطبه او با خدا در معراج‌نامه او گزارش شده است. در این معراج‌نامه بایزید معراجی مشابه معراج پیامبر ﷺ را تجربه می‌کند؛ از آسمان‌های هفتگانه و کرسی و عرش درمی‌گذرد تا آنکه به خداوند از روح به بدن نزدیک‌تر می‌شود (القشیری، ۲۰۰۷م، ص ۲۴۱).

محمد بن عبدالجبار نفری (متوفای میانه سده چهارم)، بارزترین نمونه‌های این تجربه را داشته و محصول آن را در دو کتاب المواقف و المخاطبات بازگو کرده است. المواقف دربردارنده ۷۷ «موقف» نظیر موقف عز، موقف قرب و موقف کبریاست که خداوند در هر کدام، نفری را متوقف می‌کند و متناسب با آن موقف، با او سخن می‌گوید (نفری، ۱۴۱۷ق، صص ۱-۱۴۲). المخاطبات نیز مضامین مشابهی دارد و شامل ۵۶ خطاب است که در آنها خداوند نفری را مورد خطاب قرار می‌دهد (نفری، ۱۴۱۷ق، صص ۱۴۵-۲۱۹).

پس از ایشان، از جمله صوفیانی که به‌صراحت از خطاب مستقیم الهی با خودشان سخن گفته‌اند، روزبهان بقلی (متوفای ۶۰۶ق) است. وی در تفسیر خود در ذیل آیه «وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» (شورای، ۵۱) از واقعه، یعنی تجربه‌ای معنوی سخن می‌گوید که در آن حق را با حق مشاهده کرده است و خداوند جمالش را بر او مکشوف کرده و او را مورد خطاب قرار داده است. وی در حال «سکر» با زبان مستی از این واقعه که در آن مورد خطاب مستقیم خداوند بوده خبر می‌دهد. یکی از



۹۵



محققان با شنیدن ادعای او، زبان به اعتراض می‌گشاید که چگونه می‌توان ادعای خطاب مستقیم الهی را داشت، در حالی که خداوند انبیا و رسل را از ورای حجاب مخاطب قرار داده است. بقلی پاسخ می‌دهد که سخن خداوند درست است؛ ولی خطاب از ورای حجاب در جایی است که مخاطب در حجاب بشریت باشد؛ اما اگر کسانی با روح خود به عالم غیب و ملکوت وارد شوند، خداوند انوار قرب خود را بر ایشان می‌پوشاند و چشمشان را با نور خود منور می‌کند و بر گوش‌هایشان قوتی از قوای ربوبی عطا می‌کند و سرّ غیرت و حجاب مملکت را بر ایشان مکشوف می‌دارد؛ یعنی به صورت مستقیم و به تعبیر وی، کفاحاً و عیاناً ایشان را خطاب می‌کند (بقلی، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۲۷۲).

ابن عربی نیز در کتاب الاسراء الی مقام الاسری، حظ وافری از مخاطبه الهی را به خود اختصاص داده است. وی نیز همانند بایزید نخست به آسمان‌های هفتگانه و بالاتر عروج می‌کند، به محضر الهی بار می‌یابد و آن‌گاه مورد خطاب مستقیم الهی قرار می‌گیرد (ابن عربی، ۱۳۶۷ق، صص ۶۵-۹۱).

با توجه به تعدد گزارش‌های صوفیانه درباره خطاب الهی به صوفیان، در این مقاله نخست به این پرسش پاسخ می‌دهیم که کدام مبنای نظری برای صوفیان این امکان را فراهم ساخته است تا از چنین تجربه‌ای سخن بگویند؟ آن‌گاه به صورت موردی ساختار و محتوای دو تجربه معنوی مشتمل بر مخاطبه با خداوند را بررسی می‌کنیم: یکی معراج بایزید که به دوره‌های آغازین تصوف تعلق دارد و دیگری اسراء ابن عربی که تصوف نظری را به اوج رساند.

۱. وحی و الهام

صوفیان متناظر با نبوت و سلسله انبیا که در آیات قرآنی آمده، از ولایت و سلسله اولیا سخن گفته‌اند.^۱ از همان آغاز که صوفیان واژه ولایت و ولی را وارد نظام

۱. احتمال دارد که صوفیان سلسله اولیا را متناظر با سلسله اوصیا که در روایت‌های اهل البیت علیهم‌السلام آمده است، مفهوم‌سازی کرده باشند. می‌دانیم که طبق روایت‌های اهل البیت هر نبی‌ای، وصی‌ای داشته است و آن وصی نیز وصی دیگری داشته است و سلسله اوصیای هر نبی تا ظهور نبی بعدی تداوم داشته است. آخرین وصی نبی

اندیشه خود کردند، همواره یکی از دغدغه‌های ایشان و نیز ناظران پیرونی آنان این بوده است که صوفیان چه نسبتی میان ولایت و نبوت و نیز میان اولیا و انبیا برقرار می‌کنند؟ حکیم ترمذی از نخستین صوفیانی بود که در باب ولایت به تفصیل سخن گفت و به اتهام اینکه برای اولیا همانند انبیا، مقام خاتم‌بودن در نظر می‌گرفت و ولایت را از نبوت برتر می‌دانست، تکفیر و از ترمذ اخراج شد (الترمذی، ۱۴۲۸ق، صص ۷-۸).

در پاسخ اجمالی به پرسش یادشده می‌توانیم بگوییم که عموم صوفیان نسبت میان اولیا و انبیا را نه تباین، بلکه همان طور که برخی تصریح کرده‌اند عموم و خصوص مطلق دانسته‌اند؛ بدین نحو که همه انبیا ولی هستند؛ ولی همه اولیا، نبی نیستند (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۵؛ آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۳۸۵).

در بحث از نسبت میان انبیا و اولیا افزون بر نسبت اشخاص، نسبت میان نوع دریافت‌های معنوی انبیا با دریافت‌های معنوی اولیا نیز مطرح بوده است. بسیاری از صوفیان در بیان چگونگی ارتباط خدا با نبی، بیشتر از اصطلاح وحی و در بیان ارتباط خدا با ولی، بیشتر از اصطلاح الهام یا حدیث بهره جسته‌اند. با این حال، نمی‌توان گفت که ایشان ارتباط خدا با نبی را در وحی، و ارتباط خدا با ولی را در الهام منحصر

→

قبل، موارث انبیا و اوصیای قبلی را به نبی بعدی تحویل می‌داده است؛ بر این اساس پس از پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله، علی علیه السلام از سوی خداوند به عنوان اولین وصی از اوصیای دوازده گانه پیامبر برگزیده شد و پس از علی علیه السلام یازده وصی دیگر آمدند که آخرینشان، امام مهدی (عجل الله فرجه) است و او همان امام زنده‌ای است که در غیبت به سر می‌برد و با ظهور خود در آخرالزمان، زمین را پر از عدل و داد می‌کند. بر حسب تعالیم اهل البیت، اوصیای انبیا همانند خود انبیا از سوی خدا برگزیده می‌شوند و از این رو مقام وصایت همانند نبوت یک مقام موهبتی از جانب خداوند است و نه یک مقام اکتسابی که بتوان از طریق ریاضت بدان دست یافت. بر حسب روایت‌های اهل البیت، اوصیای انبیا همانند خود انبیا، ولی بر مؤمنان نیز هستند؛ یعنی اطاعت از ایشان بر مؤمنان واجب است (برای آشنایی با اصطلاح وصایت در روایت‌ها، نک: صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، صص ۱۷۴ - ۱۸۰؛ مسعودی، ۱۳۸۴)؛ بدین ترتیب ولایت در اصطلاح روایی، منصبی الهی است که خداوند به انبیا و اوصیا عطا می‌کند و دایره آن با تلاش انسان‌ها قابل توسعه و تضییق نیست؛ بر این اساس به رغم تشابهی که میان اصطلاح ولایت در تصوف، و ولایت و وصایت در روایت‌های اهل البیت وجود دارد، این تفاوت جوهری میان آنها هست که ولایت و وصایت در تعالیم اهل البیت به طور ویژه از سوی خدا به افراد عطا می‌شود؛ ولی در تصوف، ولایت مقامی است که انسان‌ها با تلاش خود می‌توانند بدان دست یابند.





دانسته‌اند و حتی نمی‌توان گفت که در کاربرد اصطلاح‌ها نیز یکنواخت عمل کرده‌اند. نتیجه اینکه در سخن برخی صوفیان، وحی تنها دربارهٔ انبیا به کار نرفته، بلکه با توسعه کاربرد آن افزون بر کاربردهای قرآنی، شامل دریافت‌های عارفان نیز شده است؛ بدین ترتیب با لحاظ مجموع سخنان صوفیان می‌توان گفت که از نظر ایشان نه وحی به انبیا اختصاص دارد و نه الهام به اولیا اختصاص دارد؛ هرچند به صورت غالب وحی ویژگی انبیا و الهام ویژگی اولیا دانسته شده است. در ادامه خواهیم دید که به رغم تمام تلاشی که صوفیان برای مرزگذاری میان نبوت و ولایت انجام داده‌اند، گاه مرزها به هم ریخته و گاه مرزگذاری‌ها به گونه‌ای صورت گرفته که به برترانگاری ولایت و اولیا بر نبوت و انبیا انجامیده است.

صوفیان افزون بر دو اصطلاح وحی و الهام، اصطلاح کشف را نیز فراوان به کار برده‌اند. به نظر می‌رسد که اطلاق یا استقرار واژه کشف به عنوان مفهوم عامی که هم وحی و هم الهام را به رغم تفاوت‌هایشان پوشش دهد، از جمله تطورات اصطلاح‌شناختی متأخر است که چند سده پس از تأسیس تصوف رخ داده است. سخنان قیصری و آملی را می‌توان شاخص این تطور دانست؛ بنا بر نظر ایشان، کشف بر دو گونه است: صوری و معنوی. کشف صوری از طریق صورت‌های خیالی دیدنی، شنیدنی، بسودنی، چشیدنی و بوییدنی انجام می‌گیرد. این نوع از کشف، مقوم نبوت نبی است؛ اما در کشف معنوی حقایق بدون هیچ صورتی برای انسان حاصل می‌شوند و این مقوم ولایت ولی است که همان طور که بیان شد می‌تواند برای نبی هم باشد؛ زیرا انبیا از ولایت نیز برخوردارند (قیصری، ۱۳۷۵، صص ۱۰۷-۱۱۱؛ آملی، ۱۳۵۲، ص ۴۹۱).

هدف این نوشتار این نیست که تطور کاربردهای واژگانی همچون وحی و الهام را - که ریشهٔ قرآنی دارند- و کشف و شهود را - که جزو اصطلاح‌های ابداعی صوفیان است- پی بگیریم؛ بلکه این است که ببینیم صوفیان در مقام اولیا به موجب نظریهٔ خود در باب نبوت و ولایت و متناظر با این دو- وحی و الهام- چگونه امکان دریافت مستقیم پیام الهی را حاصل کرده‌اند.

۲. وحی برای انبیا و حدیث یا الهام برای اولیا

به نظر می‌رسد که ترمذی (متوفای اواخر سده سوم)، جزو اولین صوفیانی است که دو گانه نبوت و ولایت را در کنار هم مطرح کرده و به تفصیل درباره نسبت میان این دو از جهات مختلف سخن گفته است. از جمله مهم‌ترین جهاتی که وی به نسبت سنجی این دو پرداخته، نوع رابطه انبیا و اولیا با خداست. ترمذی نبوت را «کلام»ی معرفی می‌کند که به عنوان وحی از خداوند منفصل شده است و «روح» این کلام را همراهی می‌کند. وی در مقابل نبوت، ولایت را قرار می‌دهد و آن را «حدیث»ی از جانب خداوند می‌داند که بر زبان حق جاری می‌شود و «سکینه» آن را همراهی می‌کند. او ردّ وحی را موجب کفر و ردّ حدیث را موجب وبال می‌داند (الترمذی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۷۰). اثبات وحی برای نبی و حدیث برای ولی، بدین معنا نیست که نبی واجد حدیث نمی‌شود؛ بلکه جدای از نبوت، خود حدیث را نیز از خداوند دریافت می‌دارد (الترمذی، ۱۴۲۲ق، صص ۳۵۷-۳۵۸). با این حال، وقتی وی از ولی و ولایت سخن می‌گوید، بیشتر به غیرانبیا نظر دارد و البته گاهی در میان سخنانش به این نکته باز می‌گردد که نبی نیز دارای ولایت است.

ولی‌ای که حدیث خداوند را دریافت می‌دارد، محدّث نامیده می‌شود. به نظر وی اولیای محدث کسانی‌اند که جایگاهشان به انبیا نزدیک است و در مقایسه با اولیای دیگر بزرگ‌ترین اجزای نبوت را از آن خود کرده‌اند (الترمذی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳۲). اولیای محدث در منازل مختلف هستند: به برخی از ایشان، ثلث نبوت و به برخی نصف آن و به برخی بیشتر از آن عطا می‌شود و بالاترین بهره را کسی دارد که دارای ختم ولایت است (الترمذی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۷). وی درباره ولی‌ای که او را دارای مقام امامت و ریاست و ختم ولایت می‌داند، می‌گوید که او نزدیک به انبیاست و نزدیک است که به ایشان ملحق شود (الترمذی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۶۷). به نظر ترمذی چنین فردی با خداوند در مجالس ملک «کفاحا» یعنی رو در رو و بی‌واسطه سخن می‌گوید (الترمذی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۶۷).

بر خلاف ترمذی که دو گانه وحی و تحدیث را برای بیان نسبت کلامی خدا با انبیا و اولیا به کار می‌برد، شمار زیادی از صوفیان به جای حدیث، اصطلاح الهام را برای تعبیر



نظر
مقدّم



از رابطه خدا با اولیا به کار برده‌اند (برای نمونه نک: غزالی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۸۰۲؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۹۱؛ کاشانی، بی تا، ج ۱، ص ۷۹).

۳. با واسطه بودن وحی و بی واسطه بودن حدیث و الهام

بسیاری از صوفیان در بیان تفاوت میان وحی و الهام، وحی را کلام الهی دانسته‌اند که به وسیله فرشته بر نبی القا می‌شود؛ ولی الهام را سخن بی واسطه خداوند با ولی دانسته‌اند. نویسنده بیان التزیل، عزیز بن محمد نسفی (متوفای اواخر سده هفتم)، این قول را که هم وحی و هم الهام به واسطه ملائکه صورت می‌گیرد، سخن اهل شریعت می‌داند (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۸). وی در مقابل، سخن اهل وحدت را نقل می‌کند که بر بی واسطه بودن الهام تأکید می‌کنند. به گفته اهل وحدت، وحی آن است که با واسطه حاصل می‌شود. این واسطه، گذشته از ملک، می‌تواند واسطه بیرونی باشد؛ همچون حواس ظاهر و نیز استاد دانا و شیخ کامل که در این صورت، وحی «جهر» نام می‌گیرد و می‌تواند درونی باشد؛ همچون حواس باطن و عقل که در این صورت وحی «سر» نام می‌گیرد.^۱ در مقابل وحی «الهام» قرار دارد که بی واسطه است و به همین جهت آن را سر نور الله می‌گویند و علم حاصل از الهام را علم لدنی می‌نامند (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۵).

روزبهان بقلی (متوفای ۶۰۶ق) هم از این خطاب و سخن بی واسطه الهی با اولیا سخن گفته است. وی با اشاره به آیه «وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ» (الأعراف، ۱۴۳) و نیز حدیث منسوب به پیامبر ﷺ که عمر را به عنوان محدث معرفی می‌کند، بیان می‌دارد که خداوند ولی واصل را در مقام انس بدون واسطه با مضامینی که از وهم و فهم و رسم بیرون است، مخاطب قرار می‌دهد (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۷۴).

بی واسطگی ارتباط خدا با ولی از آنجا ناشی می‌شود که ولی در سیر صعودی‌اش به سوی خداوند، همه عوالم را در نور دیده و همه وسایط را پشت سر گذاشته است و

۱. تعبیر نسفی نشان می‌دهد که وی برای وحی معنای موسعی در نظر دارد که شامل بسیاری از دریافت‌های معنوی صوفیان می‌گردد. در ادامه خواهیم دید که این دیدگاه منحصر در نسفی نیست و برخی دیگر از صوفیان نیز گونه‌ای از وحی را قابل تعمیم به غیرانبیا دانسته‌اند.

بدون هیچ میانجی‌ای به خداوند پیوسته است؛ از این رو همه ارتباطات خداوند با عوالم مادون و همه عطایا و بلاهای الهی برای عوالم را پیش‌تر از کروبیان و روحانیان در می‌یابد و باخبر می‌شود (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۷).

بدین ترتیب می‌بینیم که در نظر این صوفیان، تحدیث یا الهام که سهم اولیا به جهت ولایتشان است، از وحی که سهم انبیا به جهت نبوتشان است، در جایگاهی بالاتر قرار می‌گیرد؛ زیرا ولی در سیر صعودی‌اش ملائکه و حتی مقرب‌ترین آنها را که حاملان وحی به انبیا هستند، پشت سر می‌گذارند و به طور مستقیم با خدا سخن می‌گویند.

۴. تعمیم وحی و رسالت به غیر انبیا

گرچه اغلب صوفیان وحی را به عنوان پیام الهی القاشده توسط فرشتگان، اختصاصی انبیا دانسته‌اند، هم مبانی‌ای که اتخاذ کرده‌اند، هم اصطلاح‌شناسی‌ای که وضع کرده‌اند، و هم تجربه‌های عرفانی‌ای که درباره خود گزارش کرده‌اند، نشان می‌دهد که از نظر ایشان رابطه وحیانی با خداوند به پیامبران اختصاص ندارد و صوفیان نیز واجد این نوع از رابطه بوده‌اند.

روزبهان بقلی (متوفای ۶۰۶ق) در مشرب الارواح ذیل عنوان «فی مقام رؤیة جبرائیل و غیره من الملائكة ظاهراً والمخاطبة معهم»، این مقام اولیا را نزدیک به مقام انبیا می‌داند. اولیای خدا در این مقام، جبرئیل، ملائکه و سفیران آسمان و ساکنان عرش را یا به صورت کشف و با چشم روح و یا به صورت عیان با چشم سر می‌بینند. بقلی اضافه می‌کند که دیدن جبرئیل و فرشتگان برای اولیا، نه به جهت نبوت، بلکه به جهت ولایت ایشان است؛ بدین ترتیب وی درعین‌آنکه خود نبوت را از اولیا نفی می‌کند، درعمل یکی از شئون نبوت، یعنی دیدار فرشتگان را برای ایشان اثبات می‌کند (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۲۰).

همچنین روزبهان بقلی بر این باور است که خداوند برخی بندگان را بر می‌گزیند تا سر «فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ» (نجم، ۱۰) را دریابند. سر این بنده از جانب حق تعالی به آنچه که خداوند به انبیا تعلیم داده آگاهی می‌یابد؛ بر همین اساس آن‌گاه که پیامبر از



نظر
صاحب



معراج برگشت، دید که اصحاب صفّه آن وحی خاصی را که پیامبر از خداوند شنیده بود، در میان خود باز می‌گویند؛ زیرا وقتی انسان بر ملکوت مشرف می‌شود، می‌بیند آنچه را انبیا می‌بینند و می‌شنود آنچه را انبیا می‌شنوند (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۱۶).

نسفی که حدود یک سده بعد از روزبهان بقلی از دنیا رفته است، درباره مراحل سیر ارتقایی انسان معتقد است که انسان از طریق ریاضت می‌تواند به مقام گفت و شنود با ملائکه و بالاتر از ایشان با عقل اول و در نهایت بدون واسطه با خود خداوند دست یابد. برای چنین کسی همه چیز اعم از مبدأ تا مُلک و ملکوت منکشف می‌گردد. وی این نحوه از ارتباط با خدا را بدون تفکیک میان گونه‌های آن، همان کشف، وحی و الهام می‌نامد و بدین ترتیب هر سه را برای صوفیان ثابت می‌کند (نسفی، ۱۳۸۶، صص ۲۵۶-۲۵۷).

عطار نیشابوری (متوفای ۶۲۷ق) از قول خرقانی نقل می‌کند که از سوی خداوند به او ندایی آمده است که: «ما بعد مصطفی، جبرئیل را به کس نفرستادیم» و او در پاسخ خداوند گفته است: «به جز جبرائیل هست، وحی القلوب همیشه با من است» (عطار، ۱۹۰۵م، ص ۲۱۹). مولوی نیز در آثارش همین تعبیر را به کار می‌برد. وی در دیوان شمس گوید:

عود خلقان اند این پیغامبران تا رسدشان بوی علام الغیوب
گر به بوقانع نه‌ای تو هم بسوز تا که معدن گردی ای کان عیوب
چون بسوزی پر شود چرخ از بخور چون بسوزد، دل رسد وحی القلوب

(مولوی، بی‌تا، ص ۱۵۸)

وی همچنین در دفتر چهارم مثنوی می‌گوید: اولیا و عارفان دلِ وحی گیر دارند و حوادث آینده را از «لوح محفوظ» می‌خوانند (نک: همایی، ۱۳۸۵، ج ۱، صص ۲۸۱-۲۸۲).

لوح محفوظ است او را پیشوا از چه محفوظ است، محفوظ از خطا
نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب وحی حق، و الله اعلم بالصواب
از پی روپوش عامه در بیان وحی دل گفتند او را صوفیان
وحی دلگیرش که منظرگاه اوست چون خطا باشد، چو دل آگاه اوست

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم، ابیات ۱۸۵۱-۱۸۵۴)

صوفیان افزون بر انتساب وحی به خود، رسالت را نیز به خود منتسب کرده‌اند. به‌ظاهر مبنای این انتساب آن است که برخی از ایشان معتقدند پس از آنکه به محضر خداوند راه یافتند، از سوی خداوند مأمور می‌شوند تا نزد انسان‌ها باز گردند و ایشان را به خداوند فرا بخوانند. به گفته ترمذی آن‌گاه که اولیا به محضر الهی شرفیاب می‌شوند و مورد خطاب مستقیم الهی قرار می‌گیرند، برخی در همانجا توقف می‌کنند و در آنجا مستهلک می‌شوند (واقف مستهلک) و برخی توسط خداوند برای دعوت، ارشاد و هدایت مردمان برگردانده می‌شوند. البته همه این برگردانده‌شده‌ها در یک مقام و مرتبه نیستند؛ همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (البقره، ۲۵۳). اولیای داعی به سوی خدا، نه همه به یک زبان، بلکه هر کدام به زبان انبیای مختلف، موسی، عیسی، اسحاق و یا دیگر پیامبران به سوی خدا دعوت می‌کنند. برخی هم به زبان حضرت محمد ﷺ دعوت می‌کنند (الترمذی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۹). می‌بینیم که ترمذی در اینجا واژه قرآنی رسولان را درباره صوفیان به کار می‌برد.

این بحث را واضح‌تر از ترمذی، روزبهان بقلی مطرح کرده است. وی در مشرب الارواح در ذکر مقامات شاهدان از اولیا و عارفان، مقام بیست و پنجم را همان مقام رسالت می‌داند. به نظر وی، مقام رسالت تنها شایسته کسی است که از خطرات نفس و پیروی شیطان معصوم باشد و قلبش ملکوتی، عقلش جبروتی، روحش قدسی و نفسش مطمئن باشد. او باید مخاطب الهی باشد و خداوند با او سخن گفته باشد؛ یعنی با امر خدا امر کند و با اذن خدا عمل کند. در نتیجه، بر دوش کشیدن بار وحی برای وی آسان می‌شود و ترجمان حق در عالم می‌شود که خطاب خداوند را به زبان انسان ترجمه می‌کند. کسی که به درجه رسالت می‌رسد، میان او و خدا مقامی باقی نمی‌ماند و اکثر حالات چنین شخصی وحی بی‌واسطه خواهد بود (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۷۸). در همین سیاق می‌توان به مقام پنجگامی که وی برای شاهدان از اولیا نقل می‌کند اشاره کرد. به نظر وی کسی که به مقام خلیفه الهی برسد، ملهم به الهام خاص و مخاطب به خطاب خاص بی‌واسطه می‌گردد و خداوند او را مأمور می‌کند که با زبان ولایت و نیابت و خلافت، بندگان را به سوی او فراخواند (بقلی، ۱۴۲۶ق، صص ۱۸۷-۱۸۸).



نظر
مقدّم



با توجه به آنچه از صوفیان نقل شد به نظر می‌رسد که ایشان وحی را به دو معنا برای خود اثبات کرده‌اند: نخست وحی به معنای دریافت با واسطه کلام الهی از لوح محفوظ یا فرشته مقرب؛ و دوم، دریافت کلام الهی به طور مستقیم از خود حق تعالی که در این صورت، مرادف الهام در کاربرد صوفیانه خواهد بود. اصطلاح «وحی القلوب» در عبارت‌های ایشان بر حسب مورد می‌تواند در یکی از این دو معنا به کار رفته باشد. در ادامه، گزارش دو تجربه از تجربه‌های صوفیانه را که در آنها ادعای خطاب مستقیم الهی مطرح شده است مرور می‌کنیم. در این دو گزارش، چگونگی راهیابی صوفی به حضور الهی و مضمون خطاب الهی به او بازگو شده است.

۵. مروری بر معراج بایزید

بایزید (متوفای میانه سده سوم)، از صوفیان بزرگ است که چندتن از صوفیان؛ از جمله ابوالقاسم العارف در القصد الی الله، ابی طیفور سهلجی در النور، ابونصر سراج طوسی در اللمع (القشیری، ۲۰۰۷م، ص ۷۳)، هجویری در کشف المحجوب (مجویری، ۱۳۷۵، ص ۳۰۶)، عطار در تذکرة الاولیا (عطار، ۱۹۰۵م، صص ۱۷۲-۱۷۶) و روزبهان بقلی در شرح شطحیات (بقلی، ۱۳۷۴، صص ۷۹، ۱۰۰، ۱۱۵، ۱۴۵)^۱ معراج او را گزارش کرده‌اند. این منابع در گزارش معراج بایزید اختلاف و گاه تعارض دارند. بر حسب روایت ابوالقاسم عارف، بایزید در خواب تجربه معراج به سوی خداوند را داشته است تا به وصال خداوند برسد و برای ابد نزد او بماند. وی در سفر معراجی خود با امتحان‌هایی مواجه شد که آسمان‌ها از عهده آن بر نمی‌آیند؛ زیرا در هر آسمان، سلطنت آن آسمان به او پیشنهاد می‌شد؛ ولی او در جواب می‌گفت: «ای عزیز من، می‌دانی که اینها مراد من نیستند» (القشیری، ۲۰۰۷م، ص ۲۳۴).

بایزید در معراج خود وقتی به آسمان اول می‌رسد، به ملائکه این آسمان که به ظاهر واقف به مقام عالی بایزید نیستند، سلام می‌کند؛ ولی در دیگر آسمان‌ها، این ملائکه

۱. گفتنی است در این منبع برخی از مخاطبه‌های الهی با بایزید گزارش شده که شبیه گزارش‌های دیگر منابع است؛ ولی در اینجا تاجایی که نگارنده بررسی کرده، از «معراج» بایزید سخنی به میان نیامده است.

بودند که به او سلام می کردند؛ تو گویی که به امیر خود سلام می کنند. در این آسمان‌ها، بایزید نخست با دیدن خلقت و تسبیح ملائکه در عجب می شود؛ ولی در ادامه از باطن و سِرِّ بایزید آتش اشتیاقی شعله‌ور می شود که ملائکه از دیدن آن شگفت‌زده می شوند و خود بایزید هم می بیند که ملائکه و عجایب هر آسمان نزد همت او همچون پشه‌ای یا همچون نور چراغی در برابر نور خورشیدند. بایزید همچنان به مدد فرشته‌ای که دست او را گرفته و بالا می برد، هفت آسمان را در می نوردد و به رغم آنکه در آسمان هفتم ندایی می شنود که «توقف کن که به منتهای مسیر رسیده‌ای» به راه خود ادامه می دهد. از اینجا به بعد، بایزید بی آنکه فرشته‌ای او را همراهی کند، خود به پرنده‌ای تبدیل می شود که هر پر و بال او یک میلیون بار از فاصله میان مغرب تا مشرق بزرگ‌تر است. او سیر خود را ادامه می دهد و با گذر از حجاب‌ها، پرده‌ها و دریاها به مَلْکِ کرسی می رسد. ملک کرسی عمودی از نور را به او می دهد. با دریافت این عمود، بایزید می بیند که آسمان‌ها و هر که در آن است، در سایه معرفت بایزید قرار گرفته‌اند و از پرتو شوق او روشن شده‌اند (القشیری، ۲۰۰۷م، ص ۲۴۰). آن گاه او در ادامه سیر خود به کرسی و پس از آن به دریاهاى متعدد و درنهایت به دریای اعظم که عرش بر آن قرار دارد می رسد و از آنجا همه موجودات را که میان عرش تا فرش قرار دارند- از آن حیث که سِرِّ بایزید به سوی خدا در پرواز است- همچون خردلی می بیند. در اینجا نیز خداوند الطاف، کمال قدرت و عظمت مملکت خود را به بایزید عرضه می دارد؛ ولی بایزید می گوید: عزیز من! مراد من غیر از این چیزهایی است که بر من عرضه می کنی. در اینجا چون خداوند اراده بایزید در روی آوری به سوی او را صادقانه می یابد، او را چنین ندا می دهد که: «إلیّ إلیّ، .. أنت صفیّی و حبیبی، و خیرتی من خلقی» (القشیری، ۲۰۰۷م، ص ۲۴۱). آن گاه خداوند او را به خود نزدیک و نزدیک‌تر می کند تا آنکه بایزید به خداوند از روح به بدن نزدیک‌تر می شود. در اینجا ارواح انبیا به استقبال بایزید می آیند و سلام می کنند و او را بزرگ می شمارند تا آنکه روح محمد ﷺ به استقبال او می آید و سلام می کند و به او می گوید: «خداوند تو را بر بسیاری از مخلوقاتش برتری داده است. آن گاه که به زمین بر می گردی، سلام مرا به امتم برسان و در نصیحتشان تا





توانی کوشا باش و ایشان را به سوی خداوند عزوجل دعوت کن». بایزید مدتی در این حالت می ماند تا آنکه آن گونه می شود که در آغاز بود، از همانجا که تکوینی در کار نبود و حق باقی ماند، بدون کون و بدون بین و این و حیث و کیف» (القشیری، ۲۰۰۷م، ص ۲۴۲).^۱

گزارش معراج بایزید در کتاب ابوالقاسم عارف در همین جا به پایان می رسد؛ ولی سهلجی گزارش مفصل تری از مخاطبه بایزید با خداوند را در معراج نقل می کند. برابر این گزارش، بایزید می گوید: «خداوند هویتش را به من نشان داد؛ پس من با هویت او به من بودگی ام (انائیتی) نگریستم؛ پس نور من به [سبب] نور او زایل شد...؛ پس با چشم حق در حق نگریستم، به او گفتم: این کیست؟ او گفت: این نه منم و نه غیر من است و خدایی جز من نیست... پس من به نور او در او نگریستم... و با زبان لطف او با او به مناجات برخاستم و گفتم: «من با تو چگونه ام؟» (ما بالی بك؟). او گفت: «من به تو برای توأم، خدایی جز تو نیست!». آن گاه خداوند به من گفت: تو چیستی؟

گفتم: تو چیستی؟

گفت: من حقم.

گفتم: من [متحقق] به توأم.

گفت: اگر تو به من هستی، پس من توأم و تو منی... .

آن گاه خداوند مرا به فردانیت خود مفرد گردانید و به وحدانیت خود واحد گردانید و مرا به صفات خود که کسی در آنها شریکش نیست، موصوف گردانید و آن گاه به من گفت: «به وحدانیت من متوحد باش و به فردانیت من متفرد باش و سرت را با تاج کرامت من فراز کن و به عزت من متعزز باش و به جبروت من متجبر باش و با صفات من در میان خلقم برو و هویت مرا در هویت خود [به خلقم] نشان ده. هرآنکه تو را ببیند، مرا دیده است و هر که آهنگ تو کند، آهنگ من کرده است. ای نور من در زمین و زینت من در آسمان».

۱. «حتی صرت کما کان، من حیث لم یکن التکوین. وبقی الحق بلا کون، ولا بین، ولا این، ولا حیث ولا کیف، جل جلاله، وقدست اسمائه».

آن گاه من گفتم: تو عین من در عین منی و علم من در جهل منی. تو نور خودت باش تا به خودت دیده شوی. خدایی جز تو نیست: «أنت عینی فی عینی، وَعِلْمی فی جهلی. کن أنت نورك تريك، لا إله إلا أنت»... عالم و معلوم تویی و تو مُفردی و تو فردی. به فردانیت خودت متفرد باش و به وحدانیت خودت متوحد باش. مرا به خودت مشغول مگردان...؛ پس من با او ماندم به فردانیت او و بدون تفرد خودم؛ پس من با او به فردانیت خودم ماندم و در صفات او به صفات خودش باقی ماندم و اسم من به اسم او ساقط شد...؛ پس من بذات او در او نگریستم...؛ پس او در من به عین ذات خود نگریست؛... پس مرا به اسم خودش خواند و مرا به هویت خودش نامید: «کَنَانی بهویتَه» و به احدیت خودش با من مناجات کرد و گفت: ای من!

گفتم: ای تو!

گفت: ای تو!

با این سخن حجتی برای خدا بر من باقی نماند؛ چرا که مرا به اسمی از اسمای خود بنامید؛ مگر آنکه من هم او را به همان اسم نامیدم. مرا به هیچ وصفی از صفاتش موصوف نکرد؛ مگر آنکه او را به همان وصف موصوف کردم؛ پس هر آنچه از من بود، به وسیله او منقطع گردید: «فانقطع کلّ شیء مَنی به»؛ پس روزگاری بی روح و بی جسم ماندم؛ همانند مرده. آن گاه مرا بعد از آنکه میرانده بود، به حیات خودم زنده گردانید.

... پس گفتم: به حیات خودم تو را زنده کردم و تو را مالک ملک خودم قرار دادم و تو را مسَمی به اسم خودم قرار دادم... و به اسمای ربوبی و صفات ازلی با تو موافق شدم.

گفتم: نمی دانم چه می خواهی؟ من برای خودم بودم، راضی نشدی! و به تو برای تو بودم، راضی نشدی!

گفت: نه برای خودت باش و نه برای من. آن گاه که تو نبودی، من برایت بودم؛ پس برای من باش، آن گاه که نیستی و برای خودت باش، آن گاه که هستی؛ پس برای من باش، آن گاه که هستی.





گفتم: چگونه چنین توانم بود؛ مگر به [بودن خود] تو.

آن‌گاه خداوند با چشم قدرت در من نگریست؛ پس به کون خود مرا معدوم کرد و با ذات خود در من ظاهر شد؛ پس من به او بودم. پس مناجات منقطع گردید؛ پس کلمه یکی گردید و کلّ به [وسیله] کل واحد گردید: «فصارت الكلمة واحدة وصار الكلّ بالكلّ واحداً».

پس به من گفت: ای تو!

پس "به" [کون] او گفتم: ای من!

پس به من گفت: انت الفرد.

گفتم: انا الفرد.

... پس صفات من صفات ربوبی گردید و زبان من زبان توحید گردید و صفات من

این شد که او اوست: «لا اله الا هو...» (القشیری، ۲۰۰۷م، صص ۲۵۴-۲۵۸).

۶. تحلیل مضمونی گزارش معراج بایزید

الف) لحن و اشارت‌های سخن بایزید به گونه‌ای است که نشان می‌دهد برای شخص خود جایگاه معنوی ویژه‌ای در نظر داشته است و تنها این گونه نبوده است که معراجی را که هر صوفی‌ای می‌تواند نامزد تجربه آن باشد، بازگو کرده باشد.

در مراحل آغازین و میانی معراج بایزید، نوع نگاه وی به هر آسمان و ساکنان ملکوتی آن و گفتگوی او با ایشان، از برتری آشکار بایزید بر ایشان حکایت دارد. هم ملائکه با او چنان رفتار می‌کنند که گویی امیر ایشان است و هم خود او هنگام ظهور اشتیاق به خدا که در سیر وجودش نهفته است، آسمان‌ها و ملائکه را خرد و حقیر می‌بیند. افزون بر ملائکه، انبیا و درنهایت خاتم ایشان نیز به بایزید سلام می‌کنند و زبان به تحسین او می‌گشایند. در اینجا گرچه بایزید تصریحی به برتری خودش نمی‌کند، در عمل خود را در موقعیتی برتر قرار می‌دهد؛ زیرا همواره این فرودستان‌اند که به فرادستان سلام می‌کنند و نه بر عکس. دیدیم که در معراج بایزید به‌جز ملائکه آسمان اول که احیاناً به دلیل نقصان معرفت خود پیش‌قدم در سلام کردن نشدند، در دیگر

آسمان‌ها این ملائکه بودند که به بایزید سلام کردند. این خود برترانگاری بایزید نسبت به انبیا نیز صادق است. عطار سخن واضحی از بایزید در باره برتر بودنش بر پیامبر خاتم نقل می‌کند: «... بایزید را گفتند: «فردای قیامت خلائق در تحت لوای محمد ﷺ باشند»، گفت: «به خدایی خدای که لوای من از لوای محمد زیادت است که خلائق و پیغمبران در تحت لوای من باشند» (عطار، ۱۹۰۵م، ص ۱۷۶).

مبنای نظری این برتری می‌تواند برتری مقام ولایت و قرب اولیا بر نبوت انبیا باشد که از زمان ترمذی به بعد کمابیش در محافل صوفیانه مطرح بود. این برتری در شکل افراطی‌اش به قول به برتری اشخاص اولیا بر اشخاص انبیا می‌انجامید. با این حال، نمی‌توان گفت همه صوفیان به چنین دیدگاهی خشنود بودند. هجویری در کشف المحجوب ذیل عنوان فضل انبیا بر اولیا تلاش دارد صوفیان را از اتهام قول به برتری اولیا بر انبیا تبرئه کند. وی با تأکید بر اینکه هیچ کس از علمای اهل سنت و محققان این طریقت در برتری انبیا بر اولیا اختلاف ندارند، در میان اهل طریقت گروهی از حشویان که مجسمه اهل خراسان‌اند و نیز گروهی از مشبهه را قائل به برتری اولیا بر انبیا معرفی کرده است (هجویری، ۱۳۷۵، ص ۳۰۳-۳۰۴). وی که به‌ظاهر از گزارش‌ها درباره خود برترانگاری بایزید از پیامبر ﷺ خبر داشته است، برای رفع این اتهام روایت دیگری از معراج بایزید ارائه می‌کند که در آن خداوند به بایزید دستور می‌دهد که برای رهایی از من‌بودگی و «خودی خود» از پیامبر ﷺ متابعت کند و با خاک قدم وی اکتحال کند (هجویری، ۱۳۷۵، ص ۳۰۶).

ب) مضمون «من توأم و تو منی» بارها به عبارات‌های مختلف در مخاطبه بایزید و خدا تکرار می‌شود. می‌توان گفت لب مضمون گفتگوی خدا با بایزید در اوج آن، همان یکی‌بودن هویت آن دو است. به نظر می‌رسد که یگانه‌انگاری خود با خدا نیز از جمله مبانی نظری خود برترانگاری صوفیان بوده است که در بالا بدان اشارت رفت؛ زیرا کسی که وجودش را با وجود خدا یگانه می‌انگارد، به طور طبیعی خود را در رتبه‌ای بالاتر از همه مخلوقات می‌بیند.

ج) هر چند بایزید در مقام مخاطبه با خدا، وجود خود را به [وجود] خدا می‌داند،



نظر
عطار

همواره از جایگاهی برابر با خدا سخن می‌گوید و پاسخ کافی و شافی و هم‌سطح با سخنان خدا به خدا می‌دهد و حتی گاه در مقام احتجاج قرار می‌گیرد و حجت الهی در برابر استدلال‌های بایزید فرو می‌ماند.

(د) بایزید هم از سوی خدا و هم از سوی پیامبر مأموریت می‌یابد که در میان خلق خدا ظاهر شود و ایشان را به سوی خدا دعوت کند؛ اما این دعوت تنها دعوت زبانی به سوی خدای دور از نظر که وجودش مغایر با بایزید باشد نیست؛ بلکه دعوتی است به هویت خدا که در هویت بایزید قابل رؤیت است.

۷. مروری بر اسراء ابن عربی

ابن عربی در کتابی با عنوان الاسراء إلى مقام الاسرى مراحل صعود انسان به محضر الهی را از زبان یک سالک بیان می‌دارد. در این کتاب، سالک نخست از اندلس به بیت المقدس سیر می‌کند و آن‌گاه پیش از آنکه به سوی آسمان‌های هفت‌گانه عروج کند، سینه‌اش شکافته می‌گردد، قلبش بدر آورده و شستشو داده می‌شود و بهره شیطان از آن بدر افکنده می‌شود. روشن است که ابن عربی در اینجا داستان، شق صدر خاتم الانبیاء ﷺ را همانندسازی کرده است. در ادامه برای سالک ابن عربی شیر و خمر آورده و تقدیم می‌شود؛ همان‌گونه که برای رسول خدا در شب معراج اتفاق افتاد. سالک ابن عربی نیز همانند رسول خدا شیر را بر می‌گزیند. او در ادامه، آسمان‌های هفتگانه را می‌پیماید و در این آسمان‌ها به ترتیب با آدم، عیسی، یوسف، ادریس، هارون، موسی و درنهایت در آسمان هفتم با ابراهیم مواجه می‌شود و سخن می‌گوید. وی در ادامه از «رفارف اعلی» و «قاب قوسین» و «أو أدنی» در می‌گذرد و به حضرت «أو أوحی» می‌رسد. در اینجا ابن عربی می‌گوید که می‌خواهد بعضی از اسرار مقام «أوحی» را که خداوند ستار اجازة بیانش را به او داده بیان کند. وی این اسرار را ذیل عنوان «نه مناجات بیان می‌کند که عبارت‌اند از: مناجات اذن، مناجات تشریف و تنزیه، مناجات تقدیس، مناجات منت، مناجات تعلیم، مناجات اسرار مبادی السور، مناجات جوامع الکلم، مناجات الدرہ البیضاء و مناجات اشارات انفاس النور. مناجات‌های الهی با ابن عربی در اینجا پایان نمی‌پذیرد؛



نظر
صدر

بلکه او در ادامه هفت مناجات دیگر را این بار ذیل عنوان اشارات می آورد که عبارت‌اند از: الاشارات الادمیه، الاشارات الموسویه، الاشارات العیسویه، الاشارات الابراهیمیه، الاشارات الیوسفیه، الاشارات المحمدیه.

سالک ابن عربی پیش از آنکه به مقام مناجات برسد، در مراحل سیرش برای مواجهه با خداوند آماده می‌شود. وی وقتی به آسمان ششم می‌رسد، فردی او را خطاب می‌کند که:

تو بر پروردگارت وارد خواهی شد تا آنکه سر قلبت را بر تو آشکار سازد و تو را بر اسرار کتابش آگاه کند و کلید قفل آن را به تو عطا کند تا که منبعث شدن تو روا باشد و بهره تو از «أوحی الی عبده ما أوحی» همین است؛ پس طمع نورز که شریعت ناسخی را به تو اختصاص دهد و کتابی بر تو نازل کند؛ چراکه باب آن بسته شده است...؛ پس تو بعد از این مقام ... مبعوث بر می‌گردی؛ همان‌گونه که وارث هم هستی؛ در نتیجه باید موروث هم باشی؛ از این رو در مکلف کردن مردمان باید رفق به خرج دهی...؛ پس آن‌گاه که مولایت با تو مناجات کند، مادام که «لا یدل القول لدی» نگفته، از او بخواه که بر رعیت تو در همه چیز آسان بگیرد؛ اما پس از آنکه این جمله را از او شنیدی، اصرار فایده‌ای ندارد.

ابن عربی از قول سالک، پس از آنکه به درگاه الهی شرفیاب شد، نقل می‌کند که خداوند در مناجات‌هایش به او چنین خطاب کرد:

ای بنده‌ام! تو حمد من و حامل امانت و عهد منی، تو طول و عرض منی و خلیفه من در زمینی؛ تو ترازوی حق من را بر عهده داری و مبعوث به همه مخلوقاتم هستی... تو آینه من و تجلی‌گاه صفات منی... تو زمین و آسمان منی، تو عرش و کبریای منی، ردای تو را بر تن کردم و بر [عرش وجود] تو استوا یافتم و به سوی تو آمدم و به وسیله تو برای خلقم تجلی کردم؛ پس تو منزهی، چقدر سلطنت تو عظیم است: «فسبحانک ما اعظم سلطانت». سلطنت تو سلطنت من است؛ پس چگونه عظیم نباشی. دست تو دست من است؛ پس



نظر



چگونه بخشش تو بزرگ نباشد؛ تو را مثلی نباشد که همتراز تو شود و تو نظیری نداری که همسایه تو شود: «لا مثل لك يوازيك، ولا عدیل لك يجاريك». تو برانگیزنده مردگانی و بهشت عارفانی و غایت سالکانی ... خوش به حال آن سزای که به تو واصل شد و پیش رویت به سجده در افتاد ... به وسیله تو موجودات ظاهر شدند و بر یکدیگر مترتب شدند ... بنده من اگر تو نبودی، سلوک و سفری نبود، عین و اثری نبود، وصول و برگشتی نبود، ... عبد و ربی نبود، جود و وجودی نبود ... اگر تو نبودی عبادت نمی شدم، یگانه شمرده نمی شدم، ... پروردگارت از توست و به سوی توست ... من جز تو را نشناختم و جز با تو مناجات نکردم ... قدر تو برتر از امامت است؛ چرا که امامت بر کسی است که به پیش و پس خود بنگرد ... و تو منزله از آنی ... برای تو در قاب قوسین تجلی کردم و در آنجا عین و اثر را از تو محو گردانیدم ... تا آنکه فرع به اصل ملحق گردید و امور متحد شدند و پوسته‌ها از بین رفتند و کمال وجود آشکار شد و دیدی که عابد همان معبود است. ... بنده من از من به من پیام‌رسانی کن ... منم که از خود به خود خطاب می‌کنم ... (ابن عربی، ۱۳۶۷ق، صص ۷۰-۷۶).

همه مناجات‌های ابن عربی تا مناجات «دره بیضاء» یک‌جانبه است که در آن خداوند به سالک ابن عربی خطاب می‌کند؛ اما از مناجات «اشارات انفاس النور» به بعد تا «اشارات محمدیه» خطاب الهی یک‌جانبه نیست؛ بلکه خداوند سؤال می‌کند و ابن عربی به‌خوبی از عهده جواب بر می‌آید.

۸. تحلیل مضمونی گزارش اسراء ابن عربی

الف) خودبرترانگاری صوفیانه که در سخنان بایزید عیان بود، در سخنان ابن عربی نیز به گونه‌ای فنی‌تر بیان شده است. وی در بخش پایانی کتاب الاسری ذیل عنوان الاشارات الادمیه تا الاشارات المحمدیه می‌گوید که خداوند با لغت هر کدام از آدم، یوسف، موسی، عیسی، ابراهیم و در نهایت محمد با من سخن گفت. درحقیقت وی در اینجا به

جامعیت مقام معنوی خود اشاره دارد. او کسی است که نه فقط وارث معنوی مقام پیامبران پیشین است؛ بلکه وارث مقام معنوی پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز هست؛ از همین رو سالک ابن عربی همان طور که اشاره شد، به هنگام عرضه شیر و خمر، شیر را می نوشد. تعبیر او در اینجا این نیست که «فشربت اللبن»؛ بلکه این است: «فشربت میراث تمام اللبن» که میراث به مقام وراثت معنوی خودش اشاره دارد. درحقیقت این بخش از کتاب الاسراء ابن عربی به طور دقیق ناظر به این سخن حکیم ترمذی است که گفته بود:

مقصد هر سالکی با طریقی که سیر کرده، تناسب دارد: برخی از سالکان با لغت خود مناجات می شوند و برخی با لغتی غیر از لغت خود؛ پس هر کس که با لغتی مناجات شود، وارث پیامبری است که صاحب آن زبان بوده است؛ به همین معناست که در تعبیرهای اهل این طریقت می شنویم که فلانی موسوی است و فلانی عیسوی، و ابراهیمی یا ادریسی است. برخی از سالکان با دو، سه، چهار لغت یا بیشتر مناجات می شوند. [انسان] کامل کسی است که با همه لغت‌ها مناجات شود و او کسی جز محمدی نیست (الترمذی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۹).

بدین ترتیب می بینیم که قرن‌ها پس از ترمذی، ابن عربی ادعا می کند که همان انسان کاملی است که خداوند با همه لغت‌ها با او مناجات کرده است. همان طور که دیدیم، وی مضمون مناجات خدا با خود را نیز بیان کرده است.

ب) در مناجات‌های ابن عربی مضمون «من توام و تو منی» با تأکید کمتر از معراج بایزید و تنها در لابلای مطالب یافت می شود: مثلاً همان طور که گذشت، ابن عربی در مناجات‌ها یکی بودن عابد و معبود را مطرح می کند.

ج) در مناجات‌های ابن عربی پرسش و پاسخ‌های زیادی میان خدا و سالک ابن عربی رد و بدل می شود؛ ولی ابن عربی بر خلاف بایزید، هیچ گاه در مقام احتجاج با خدا قرار نمی گیرد و تنها به پرسش‌های او پاسخ درست می دهد.

د) همانند معراج بایزید، مضمون مأموریت از سوی خدا برای دعوت خلق به خدا به طور دقیق در الاسراء ابن عربی نیز مشاهده می شود. خداوند سالک را مورد خطاب قرار





می‌دهد و او را مبعوث می‌کند تا به عنوان مظهر صفات الهی و از زبان خدا برای خلق خدا سخن بگوید و ایشان را به سوی خدا فراخواند. در اینجا حتی او می‌تواند از خدا برای رعیت خود تخفیف بگیرد تا بار گران بر دوش ایشان نهد.

ه) همانندسازی‌های ابن عربی با پیامبر و به‌ویژه معراج به مراتب بیش از بایزید است؛ مثلاً شق صدر، نوشیدن شیر به جای خمر، مواجهه در هر آسمان با یکی از پیامبران، رسیدن به قاب قوسین، داشتن سهمی از مقام «أوحی»، مبعوث‌بودن به سوی مردمان، تخفیف گرفتن از خداوند برای رعیت خود همگی از مواردی هستند که در آنها ابن عربی از الگوی نبوت پیامبر و به‌ویژه از ماجرای معراج پیامبر ﷺ الهام گرفته تا ماجرای معراج سالک مورد نظر خود را ترسیم کند. طبیعی است که معراج بایزید که در دوران آغازین شکل‌گیری تصوف رخ داده و به‌ظاهر اولین تجربه عرفانی معراج برای یک صوفی است، فاقد این غنا و تنوع مضمونی و واژگانی باشد.

نتیجه‌گیری

اگر دو تجربه معراج بایزید و سالک ابن عربی را بیانگر دیدگاه عموم صوفیان درباره چگونگی مخاطبه ایشان با خدا بدانیم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که:

اولاً صوفیان به رغم آنکه دعوی نبوت نداشته‌اند، ادعاهایی را مطرح کرده‌اند که در پرتو آن خواه ناخواه واجد شأن نبوت و حتی بالاتر از آن می‌شوند؛ از جمله مدعیات ایشان آن است که در سیر معنوی‌شان به سوی خدا نه تنها وحی الهی را با واسطه ملائکه یا قوا و مراتب نفسانی خود دریافت داشته‌اند؛ بلکه به موجب مقام ولایت خود که برتر از نبوت است، ملائکه و همه وسایط را پشت سر گذاشته و بدون هیچ واسطه‌ای وارد مخاطبه و گفتگو با خداوند شده‌اند.

ثانیاً صوفیان در ترسیم چگونگی سیر خود به سوی خدا و مواجهه و گفتگوی مستقیم با او، فراوان از ماجراهای معنوی زندگانی پیامبر و به‌ویژه ماجرای معراج پیامبر بهره برده‌اند و در واقع با آن همانندسازی یا مشابه‌سازی کرده‌اند. ایشان همانند پیامبر از آسمان‌های هفت‌گانه عبور کرده‌اند و با تجربه معراجی مشابه معراج پیامبر در مقام

مخاطب خداوند ظاهر شده‌اند. در این مقام، ایشان اولاً به کل عالم ماسوی اشراف علمی پیدا کرده‌اند؛ ثانیاً برخی از ایشان به دستور مستقیم الهی به عنوان رسول و فرستاده خداوند در میان مردمان حاضر شده‌اند تا ایشان را به سوی خداوند فراخوانند.

ثالثاً یکی از مهم‌ترین حقایق و ای بسا مهم‌ترین حقیقتی که در تجربه معراج برای صوفیان آشکار شده، وحدت خودشان با خداوند است و بلکه وحدت کل وجودات با وجود خداوند است؛ به همین جهت گاه مخاطبه و مناجات‌های صوفیان با خدا، صبغه «باخودگویانه» پیدا می‌کند و در واقع لسان حال این مناجات‌ها چنین است:

من قیامم من قعودم من رکوعم من سجودم خود به خود گوینده ایاک نعبد نستعینم
آنچه گذشت گزارشی اجمالی از دیدگاه صوفیان درباره مواجهه و هم‌سخنی ایشان با خداوند بود؛ اما سنجش سخنان ایشان در پرتو نور قرآن و نور کلام اهل بیت و نور عقل مجال دیگری می‌طلبد. آنچه به اختصار در اینجا می‌توان گفت این است که:

اولاً در قرآن و روایات هرچند از اولیا سخن به میان آمده است، از سلسله اولیا که همانند انبیا خاتم داشته باشند، اثری در میان نیست. در روایت‌های شیعه به سلسله اوصیا اشاره شده است که درحقیقت جانشینان انبیا و وارثان ایشان‌اند. اوصیا نه همانند اولیای صوفیان با جد و جهد و ریاضت، بلکه همانند انبیا با جعل و اختیار الهی به مقام وصایت برگزیده می‌شوند و اوصیای پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله همان‌گونه که در روایت‌ها آمده در دوازده نفر منحصرند.

ثانیاً درباره اوصیای پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله، یعنی همان امامان دوازده گانه، بنابر بررسی‌های نویسندگان، حدیثی از ایشان نقل نشده است که محتوای مخاطبه مستقیم ایشان با خداوند را گزارش کرده باشد؛ بنابراین ایشان حتی در فرض داشتن مخاطبه مستقیم با خداوند، مضمون آن را در قالب یک گفتگو برای مخاطبان گزارش نکرده‌اند. افزون بر آن، روایتی از ایشان نقل نشده است که بیانگر امکان مواجهه و مخاطبه مستقیم عموم مؤمنان با خداوند متعال باشد.

ثالثاً بر خلاف مخاطبه‌های منقول از صوفیان، در مناجات‌های منقول از امامان،



عبارتی که دالّ بر یگانگی داعی و مدعو و عابد و معبود باشد یافت نمی‌شود؛ درحالی که به نظر می‌رسد اوج هم‌سخنی صوفیان با خداوند بازگویی یگانگی ایشان با اوست.

رابعاً نه در مناجات‌ها و نه در دیگر سخنان منقول از امامان، چیزی جز خودکوچک‌انگاری و تأدب در محضر الهی به چشم نمی‌خورد؛ درحالی که در سخنان صوفیان به وفور شاهد بی‌ادبی، گستاخی و درشت‌گویی ایشان با خداوند متعال هستیم.



نظر
هدیه

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. آملی، سید حیدر. (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم (محقق / مصحح: سید محسن موسوی تبریزی، ج ۵). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۲. آملی، سید حیدر. (۱۳۵۲). المقدمات من کتاب نص النصوص (چاپ اول). تهران: قسمت ایران شناسی انستیتو ایران و فرانسه، پژوهش های علمی در ایران.
۳. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۶۷ق). مجموعه رسائل ابن عربی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. بقلی شیرازی، روزبهان. (۲۰۰۸م). تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن (ج ۳، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵. بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۷۴). شرح شطحیات (محقق / مصحح: هانزی کرین، ج ۱). تهران: انتشارات طهوری.
۶. بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۴۲۶ق). مشرب الأرواح (محقق / مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، ج ۱، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷. الترمذی. (۱۴۲۸ق). کیفیة السلوک الی رب العالمین (محقق / مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۸. الترمذی. (۱۴۲۲ق). ختم الاولیاء (محقق / مصحح: عثمان اسماعیل یحیی، چاپ دوم). بیروت: مهد الآداب الشریفة.
۹. رشیدالدین میبدی، ابوالفضل. (۱۳۷۱). کشف الأسرار و عدة الأبرار (محقق / مصحح: علی اصغر حکمت، ج ۵، چاپ پنجم). تهران: انتشارات امیر کبیر.
۱۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (محقق / مصحح: علی اکبر غفاری، ج ۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. عطار نیشابوری، فرید الدین. (۱۹۰۵م). تذکرة الأولیاء (محقق / مصحح: رینولد آلین نیکلسون، مطبعة لیدن، ج ۱، چاپ اول). بی جا: لیدن.



۱۲. غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۸۶). ترجمه احیاء علوم الدین (محقق / مصحح: حسین خدیو جم، ج ۳، چاپ ششم). تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۱۳. القشیری، ابوالقاسم عبد الکریم. (۲۰۰۷م). کتاب المعراج (محقق / مصحح: لویس صلیبا، چاپ اول). بیروت: دار المکتبه بیبلیون.
۱۴. قیصری. (۱۳۷۵). داود شرح فصوص الحکم (القیصری) (محقق: سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ اول). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. کاشانی، عبد الرزاق. (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم (چاپ چهارم). قم: انتشارات بیدار.
۱۶. کاشانی، عز الدین محمود بن علی. (بی تا). مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة (ج ۱، چاپ اول). تهران: نشر هما.
۱۷. مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۸۴). اثبات الوصیة. قم: انتشارات انصاریان.
۱۸. مولوی، جلال الدین محمد بلخی رومی. (بی تا). کلیات شمس تبریزی (مصحح: بدیع الزمان فروزانفر). تهران: انتشارات امیر کبیر.
۱۹. مولوی، جلال الدین بلخی محمد رومی. (۱۳۷۵). مشنوی معنوی. تهران: انتشارات پژوهش.
۲۰. نسفی، عزیز الدین. (۱۳۸۶). الإنسان الكامل (نسفی) (محقق / مصحح: ماریتان موله، چاپ هشتم). تهران: انتشارات طهوری.
۲۱. نفری، محمد بن عبد الجبار بن الحسن. (۱۴۱۷ق). کتاب المواقف (محقق / مصحح: آرثر یوحنا آربری). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۲. هجویری، ابوالحسن علی. (۱۳۷۵). کشف المحجوب (محقق / مصحح: و- ژوکوفسکی؛ والتین آلکسی یریچ). تهران: انتشارات طهوری.
۲۳. همایی، جلال الدین. (۱۳۸۵). مولوی نامه؛ مولوی چه می گوید؟ (ج ۱، چاپ دهم). تهران: نشر هما.



References

* Holy Quran.

1. al-Qashiri, A. Q. A. K. (2007). *Kitab al-Mi'raj* (L. Saliba, Ed., 1st ed.). Beirut: Dar al-Maktabah Bibliyoun. [In Arabic].
2. al-Shaykh al-Saduq. (1413 AH). *Man La Yahduruhu al-Faqih* (A. A. Ghaffari, Ed., Vol. 4). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].
3. al-Tirmidhi. (1422 AH). *The end of the saints* (O. Isma'il Yahya, Ed., 2nd ed.). Beirut: the cradle of Eastern etiquette.
4. al-Tirmidhi. (1428 AH). *The quality of behavior towards the Lord of the worlds* (A. I. al-Kayali al-Husseini al-Shazli al-Daraqawi, Ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-A'lamiya.
5. Amoli, S. H. (1352 AP). *Na'at al-nosu*. Tehran: Department of Iranology, Institute of Iran and France, Scientific Research in Iran. [In Arabic].
6. Amoli, S. H. (1422 AH). *al-Mohit al-azam* (S. M. Mousavi Tabrizi, Ed., Vol. 5). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic].
7. Attar Neyshabouri, F. (1905). *Tadhkirah al-Awliya* (R. A. Nicholson, Ed., 1st ed., Vol. 1). n.p: Leiden. [In Arabic].
8. Baqli Shirazi, R. (1374 AP). *Sharh Shatahiyat* (H. Carbon, Ed., Vol. 1). Tehran: Tahoori. [In Arabic].
9. Baqli Shirazi, R. (1426 AH). *Mashrab al-Arvah* (A. I. al-Kayali al-Husseini al-Shazli al-Daraqawi, Ed., Vol. 1). Beirut: Dar al-Kitab al-A'lamiya. [In Arabic].
10. Baqli Shirazi, R. (2008). *Tafsir A'raes al-Bayan fi Haqaiq al-Qur'an* (1st ed., Vol. 3). Beirut: Dar al-Kitab al-A'lamiya. [In Arabic].
11. Ghazali, A. H. M. (1386 AP). *Translation of the Revival of the Sciences of Religion* (H. Khadijam, Ed., 6th ed., Vol. 3). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Arabic].
12. Hajviri, A. H. A. (1375 AP). *Kashf-ul-Mahjoob* (W. Zhukovsky & V. A. Yeric, Ed.). Tehran: Tahoori. [In Arabic].

