

Mystical Union according to Michael Sells's Theory of the Five Worlds

Alireza Kadkhodaei¹

Seyyed Ali Mostajabodda'avati²

Azim Hamzeian³

(Received on: 2018-04-04; Accepted on: 2019-02-02)

Abstract

Michael Anthony Sells (1949-) is a professor of theology at the University of Chicago and a researcher on mystical worldview. In his account of mystical union in Islam, he identifies five linguistic worlds: (1) poetic archetypes of the union of the lover and the beloved and critical relationship between the scholastic poetic tradition and the Sufi language of union; (2) Quranic themes and theological issues pertaining to the language of union; (3) mythical ascend through heavenly spheres to the divine throne and Sufi revelation; (4) the Sufi dialogue of wonder about union; and (5) Ibn al-ʿArabī's mystical dialectics. Sells emphasizes the concept of *mi'rāj* (ascension) as the culmination of mystical union. Taking a mythological approach and embracing a perspective of descent in relation to the divine realm, he posits that reaching the divine throne marks the attainment of mystical union. This research relies on library studies and deploys the descriptive-analytical approach to study Michael Sells's five linguistic worlds concerning mystical union in Islam.

Keywords: Mystical union, ascension (*mi'rāj*), Michael Sells, mysticism, Sufism.

1. PhD student, Islamic Mysticism, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran.

Email: alikadkhodaei@gmail.com

2. PhD student, Mysticism and Sufism, University of Semnan, Iran. Email: mostajab@semnan.ac.ir.

3. Assistant professor, Department of Religions and Mysticism, University of Semnan, Iran (corresponding author).

Email: ahamzeian@semnan.ac.ir

درک اتحاد عرفانی در اسلام بر پایه نظریه عوالم پنج‌گانه زبانی مایکل سلز

علیرضا کدخدایی^۱

سید علی مستجاب الدعواتی^۲

عظیم حمزئیان^۳

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۱۳]

چکیده

مایکل آنتونی سلز (۱۹۴۹م) استاد دانشکده الهیات دانشگاه شیکاگو و از تحلیل‌گران جهان‌بینی عرفانی است. وی در درک اتحاد عرفانی در اسلام، عوالم پنج‌گانه زبانی را قابل شناسایی می‌داند: ۱. کهن‌الگوهای شاعرانه اتحاد عاشق-معشوق و ارتباط نقادانه بین سنت شعری مدرسی و زبان صوفیانه اتحاد؛ ۲. درون‌مایه‌های قرآنی و مباحث الهیاتی متناسب با زبان اتحاد؛ ۳. عروج اسطوره‌ای. از طریق افلاک سماوی. به عرش الهی و کشف صوفیانه؛ ۴. «گفتگوی حیرت» صوفیانه در باب اتحاد؛ ۵. دیالکتیک عرفانی ابن عربی. سلز بر معراج در جایگاه غایت اتحاد عرفانی تأکید می‌کند و با نگاه اسطوره‌انگارانه و اتخاذ رویکرد تنزلی در برابر مقام الوهی، عروج به عرش الهی را نشان از سیر به سوی اتحاد عرفانی دانسته است. این پژوهش مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای است و با رویکرد توصیفی-تحلیلی به بررسی نظریه عوالم پنج‌گانه زبانی مایکل سلز در درک اتحاد عرفانی در اسلام می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: اتحاد عرفانی، معراج، مایکل سلز، عرفان، تصوف.

۱. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. alikadkhodaeet@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری عرفان و تصوف، دانشگاه سمنان، ایران. mostajab@semnan.ac.ir

۳. استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سمنان، ایران (نویسنده مسئول). ahamzeian@semnan.ac.ir

مقدمه

مایکل آنتونی سلز متولد سال ۱۹۴۹ میلادی در شهر بوت^۲ (مرکز شهرستان سیلوربو ایالت مونتانای آمریکا) استاد تمام تاریخ و ادبیات اسلامی در دانشکده الهیات دانشگاه شیکاگوست. وی در زمینه‌های مطالعات قرآنی، شعر عاشقانه عربی و اسلامی، تصوّف و عرفان (تطبیقی، یونانی، اسلامی، مسیحی، یهودی) تدریس کرده است.

سلز چند اثر درباره شعر عربی دارد. یکی از آثار او پی نوشت‌های ییابان^۳ است که در آن به ترجمه، بررسی و تحلیل قصیده‌های شش تن از مهم‌ترین شاعران دوران جاهلی یعنی ذوالرّمّة، علقمة، شنفره، لبید، عنتره و اعشی می‌پردازد. در اثر دیگرش سرچشمه برخی درون‌مایه‌های غنی شعر انگلیسی را در اشعار قدیمی عربی ردیابی کرده است (ر.ک: الخطیب، ۱۹۸۷: ۲۵۵-۲۶۵).

وی تألیف بخشی از مقالات دایرة المعارف قرآن^۴ را نیز بر عهده داشته است (ر.ک: رضایی هفتادرو فاطمی، ۱۳۹۱: ۸۷-۱۰۴؛ گلدمن، ۱۳۸۶: ۶۴-۷۴؛ گرابار، ۱۳۸۴: ۵۱-۸۰). از جمله نوآوری‌های او در زمینه قرآن پژوهی، پژوهش درباره زیبایی‌شناسی قرآن است (ر.ک: عبدالرؤف، ۱۳۸۸: ۹۵-۱۰۵، ۴۳۰-۴۰۳، ۱۹۹۳، Sells، ۲۳۹-۲۵۹، ۱۹۹۱، Sells، سلز، ۱۳۸۸: ۸۴-۶۷)؛ نیز تألیف یکی از فصول کتاب ساختار معنای دینی در قرآن از نظر ادبی^۵ را بر عهده داشته است و قرآن را با تکیه بر ساخت‌گرایی در ادبیات بررسی کرده است. مقاله او درباره حدود هشتاد آیه از سوره «طه»^۶ از دیگر آثار او در زمینه قرآن است. سلز در یکی دیگر از مقالات خود با عنوان «نگرشی ادبی به سوره‌های آهنگین قرآن»^۷ دو سوره «زلزال» و «شمس» را از نظر ادبی و نظم درونی آیات تحلیل کرده است (ر.ک: قاسمی، ۱۳۸۲: ص ۱۳۹-۱۴۶). اثر دیگر او در باب قرآن، آشنایی با قرآن: نخستین آیات^۸ است.

کتاب‌های عرفانی او شامل تحقیقاتی درباره تصوّف نخستین، ترجمه و تفسیر عبارات عرفانی تأثیرگذار قرآن، احادیث، اشعار عربی و نوشتجات صوفیان نخستین، زبان عرفان

در مواجهه با امر متعالی، تحقیق و بررسی دربارهٔ الهیات سلبی با تأکید بر فلوپین، دانس اسکوتس،^۹ ابن عربی، مایستر اکهارت و مارگریت پورت^{۱۰} است.

یکی از آثار بسیار مهم او در زمینه عرفان، زبان عرفانی نگفتن^{۱۱} است. سلز در این تألیف به بررسی ماهیت زبان عرفانی در مواجهه با حقیقت توصیف‌شدنی می‌پردازد. عرفان اسلامی نخستین^{۱۲} از دیگر آثار او در زمینه تصوف است. سلز در این اثر به ترجمه و شرح فرازهای عرفانی قرآن، احادیث و اشعار عرب پرداخته است. از دیگر آثار ادبی - عرفانی او مقامات طلب^{۱۳} است که به اشعار عاشقانه ابن عربی می‌پردازد. این تنها اثر سلز دربارهٔ ابن عربی نیست؛ در یکی از مقالات خود^{۱۴} که در یادنامه ابن عربی منتشر شده است، به ترجمه و توضیح اشعار فص آدمی از کتاب فصوص الحکم همت گمارده است و مختصری دربارهٔ این کتاب وزین و فصل‌های آن توضیح داده است. همچنین در یکی دیگر از آثار خود^{۱۵} ابیاتی از ترجمان الاشواق را ترجمه کرده است. سلز در مقاله‌ای ارجمند با عنوان «عشق، اتحاد عرفانی و اخلاق در تصوف»^{۱۶} به بررسی شخصیت و تحلیل برخی کلمات ابویزید بسطامی همت گماشته است.

مایکل سلز در مقاله «زبان حیرت: معناشناسی اتحاد عرفانی در اسلام»^{۱۷} سعی می‌کند غیرمستقیم معنای اتحاد عارفانه و وصال عرفانی را نزد اهل تصوف تبیین کند. او به این منظور افزون بر معرفی برخی واژه‌های مورد استفاده در ادبیات صوفیانه، به سابقه و سیاقی که این واژه‌ها در آن استعمال شده‌اند نیز اشاره می‌کند. ضرورت این دقت و موشکافی زبان‌شناسانه در نظر سلز آن است که عرفان اسلامی فاقد الفاظی است که مستقیم به اتحاد عرفانی اشاره کند؛ بنابراین چه بسا رخ دهد آیه یا روایتی که دربارهٔ موضوعی تاریخی یا اعتقادی است دست‌مایه برداشت‌های عرفانی قرار گیرد؛ در نتیجه باید واژه‌ها و عبارات عرفانی را با توجه به سیاق، پیش‌زمینه‌ها و درون‌مایه‌های قرآنی، ادبی و کلامی آن سنجید تا به مراد اهل تصوف پی‌برد و از سوء تفاهم جلوگیری کرد؛ ضمن آنکه می‌توان به سربیانان پارادوکس‌گونه (پارادوکسیکال) اهل تصوف نیز پی‌برد.

پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، مبتنی بر مطالعه و تحلیل منابع کتابخانه‌ای به دنبال بررسی نظریه مایکل سلز در درک اتحاد عرفانی در اسلام است. گفتنی است به جز دو مقاله «بررسی پژوهش مایکل سلز درباره معراج» (رضایی هفتادرو فاطمی، ۱۳۹۱: ص ۸۷-۱۰۴) و «تحلیل و بررسی تطبیقی معراج پیامبر (ص) از دیدگاه مایکل سلز و آنه ماری شمل با نگاه درون مذهبی» (ایزدی و محمدی نبی‌کندی، ۱۳۹۴: ص ۴۳-۵۸) که در هر دو تنها با نگاه قرآنی دیدگاه سلز درباره معراج پیامبر (ص) بررسی شده است، تاکنون آثار و دیدگاه‌های سلز در حوزه عرفان اسلامی میان پژوهشگران بررسی شده است.

عوالم پنج‌گانه زبانی در درک اتحاد عرفانی در اسلام

- در درک اتحاد عرفانی در بیان سلز، می‌توان عوالم پنج‌گانه زبانی زیر را شناسایی نمود:
۱. کهن‌الگوهای شاعرانه اتحاد عاشق-معشوق و ارتباط نقادانه بین سنت شعری مدرسی و زبان صوفیانه اتحاد؛
 ۲. درون‌مایه‌های قرآنی و مباحث الهیاتی متناسب با زبان اتحاد که درون تصوف تحول یافته است؛
 ۳. عروج اسطوره‌ای-از طریق افلاک سماوی-به عرش الهی و کشف صوفیانه که نماد اتحاد در این عوالم اسطوره‌ای است؛
 ۴. «گفتگوی حیرت» صوفیانه در باب اتحاد که در آن تمایزهای ذهن و عین، گوینده و شنونده رو به محوشدن می‌گذارد؛
 ۵. گفتمان جدید درباره دیالکتیک عرفانی؛ تحول گفتمان فلسفی به واسطه اتحاد عرفانی و دگرگونی هم‌زمان به واسطه فلسفه بیان عرفانی (Idel, 1989, 88).
- به عقیده سلز دینامیک و پویایی واژه اتحاد در زبان عربی و اسلام، نتیجه فعل و انفعال این پنج عالم است؛ درون‌مایه‌های مشخص (یاد معشوق، جنون عشق، حیرت و یوم‌الدین)^۸ و

موضوعات کلامی (قضا و قدر، توحید و اسماء الهی، ماهیت دوگانه نفس در مواجهه با حالت اتحاد) مستقیم یا غیرمستقیم برای تبیین حالت «اتحاد» در عرفان اسلامی استفاده شده‌اند و اتحاد در این پنج عالم زبانی، سرّی است که حتی در بیان هم‌گونه پارادوکسی پنهان باقی می‌ماند.

۱. درک اتحاد صوفیانه از رهگذر درک اتحاد شاعرانه

به نظر سُلز بیانات صوفیانه به شکل بسیار قوی متأثر از قالب و محتوای شعر جاهلی بوده است و درون‌مایه‌هایی چون رازداری، گلایه از هجران، حیرانی عاشق و اتحاد با معشوق از جمله نتایج حاصل از این تأثر است.

سُلز بر آن است که احساس و درک صوفیانه و شاعرانه در لحظه اتحاد به شدت به یکدیگر گره خورده‌اند و این فرض که یکی از این دو مشبه به برای دیگری باشد، به معنای ازدست دادن شدت و قدرت ناشی از درهم‌آمیختگی دو عالم زبانی است؛ بنابراین در لحظه اتحاد، قوای بینشی و گرایشی انسان هر دو به شدت و قوت هرچه تمام‌تر حضور دارند و نمی‌توان قوای احساسی را (که بیشتر در اشعار و غزل‌ها از آنها صحبت می‌شود) اصل گرفت و قوای بینشی را (که بیشتر در مباحث عرفان نظری درباره آنها بحث می‌شود) به آن تشبیه کرد یا برعکس. او معتقد است سنت شعری عرب جاهلی،^{۱۹} دست کم به میزان تأثیر غزل‌ها بر ادبیات عرفانی یهودی و مسیحی، بر قسمت عمده‌ای از تصوف بعد از خود اثرگذار بوده است. وی با اشاره به نسیب، سفر و مفاخرت (سه بخش قصیده جاهلی) و دو سبک شعری منشعب از نسیب، یعنی غزل و شعر عاشقانه عذری بیان می‌کند که این سبک‌ها به ادبیات صوفیانه کمک کرد تا به مجموعه‌ای غنی از درون‌مایه‌ها و عناصر سنتی دست یابد و ایهام، مجاز و استعاره‌های موجود در آن را متبخرانه برای بیان اتحاد عرفانی و دیگر مباحث احساسی و بینشی صوفیانه به کار گیرد.

در باب تأثیرپذیری شکلی و محتوایی صوفیان از قصیده‌های جاهلی باید گفت صوفیان گرچه سیر قصیده، از نسیب تا سفر و مفاخرت، را در سطح ظاهری حفظ کردند؛ اما تغییر الهیاتی آموزه اتحاد سبب شد سیر صوفی بر خلاف سیر شاعر جاهلی باشد و از کارکردهای شعر جاهلی در راستای اهداف عارفانه خود استفاده کند. صوفی به جای شروع با ابیاتی درباره هجران، درگیر شدن با بلا، سفر و مواجهه با مرگ و در نهایت ملحق شدن به جامعه، گوشه عزلت گزید و در نهایت به اتحاد نزدیک شد.

متناقض‌نمابودن نیز یکی دیگر از درون‌مایه‌های شعر جاهلی است که به تصوف راه یافت. در سنت شعری جاهلی، عشق مؤلفه‌ای است که نتیجه آن جنون، غشوه (شبیه فنای صوفیانه اما با درجه کمتری از جنبه متافیزیکی)، ازدست دادن عقل و ارتقای روح تصور می‌شود. در سوی مقابل جایی که صوفی به فنا می‌رسد، دیگر فرد انسانی وجود ندارد تا بتوان گفت به اتحاد با خدا دست یافته است. اتحاد نه تنها فانی شدن نفس را در برمی‌گیرند، بلکه عقل (عقل استدلالی که براساس اصل معرفت به خود عمل می‌کند) نیز در فنا ناپدید می‌گردد. (Idel, 1989, 90-94)

۲. فهم اتحاد عرفانی از طریق پاسخ عارفان به برخی مباحث کلامی

مباحث کلامی نیز بسان شعر جاهلی در تقویت بیانات صوفیانه نقش پررنگی داشته است. صوفیان با دقت در منازعات کلامی درباره مشکل‌ترین مسائل عقیدتی، توانسته‌اند با کمک گرفتن از بحث اتحاد عرفانی پاسخ مخصوص به خود را ارائه دهند (Idel, 1989, 95).

پرسش اول

توحید و مقدرات انسان چگونه با یکدیگر سازگاری دارند؟ تضاد بین فاعل مختار بودن انسان و قدرت مطلقه خدا، بین توحید و کثرت صفات الهی (مثل بصیر و علیم) انبوهی

از دیدگاه‌های الهیاتی را به وجود آورد که بر حس حیرت^{۲۰} صوفیان افزود؛ یعنی همان بهت و سردرگمی که متکلمان درصدد رفع آن برآمدند. چگونه یک انسان می‌تواند غیر از آنچه خدای قادر و عالم مطلق از قبل برای او اراده و در علم خود پیش‌بینی کرده است، انتخابی داشته باشد (در عهد میثاق)؟ و چگونه خدای عادل می‌تواند او را در برابر عمل جبری عقاب کند (در قیامت)؟

در مقام پاسخ عملی به این پرسش، زبان صوفیانه اتحاد در بالاترین درجه خود، بر افزودن بر این حیرت تأکید کرد؛ یعنی هرچه انسان بر این حیرت متمرکز شود و آن را بیشتر کند، به پاسخ خود نزدیک‌تر شده است؛ اما این ترغیب بیشتر به حیرت، به معنای ترک مجادلات کلامی نبود. زبان صوفیانه اتحاد عرفانی در بسیاری از موارد، در حرکت خود بر هر دو جنبه بحثی و عملی مشتمل بوده است؛ اما لازم است با طرح پرسش‌های دیگر و بررسی پاسخ‌های صوفیان به آنها، نشان داده شود که صوفیان چگونه توانسته‌اند از حصار زبان خارج شوند و به پرسش اصلی بحث ما پاسخ دهند. از این روش در اینجا دو پرسش دیگر طرح می‌کند.

پرسش دوم و پاسخ صوفیان به آن

پرسش اول، مسئله دیگری را به دنبال خود می‌آورد: رابطه صفات الهی با ذات او چگونه است؟ اگر صفات او ازلی هستند، کثرت قوای ازلی لازم می‌آید که خود نوعی شرک است. اگر صفات، ازلی نیستند، آن‌گاه بین ذات خدا و صفات او جدایی می‌افتد و ذات فاقد صفات می‌شود؛ در نتیجه لازم می‌آید صفات، حادث باشند نه قدیم. صوفیان ضمن ایراد انتقاد به درک خبری از صفات الهی، صفات را «تحقق‌ها» (درک‌ها و حصول‌های هم‌رتبه) و غیرابزاری عرضه کردند. در اینجا غرض تنها ارائه یک مصداق بود برای این قاعده که بنیان اصول صوفیانه اتحاد عرفانی، تا حدی نتیجه توجه مداوم و دقیق به ریزه‌کاری‌های مباحث کلامی بود.

پرسش سوم

پرسش دوم ما را با معمای دیگری روبرو می‌کند: اگر درک دقیق از تعالی و وحدت الهی، با مفهوم قالب و صورت داشتن خدا ناسازگار است، چگونه ممکن است آدم در قالب و صورت خدا آفریده شده باشد؟ اصرار فلسفه مبنی بر اینکه الوهیت نمی‌تواند قالب یا حد، صورت یا کثرت صفات داشته باشد تا بتوان بر اساس آن مخلوقی را آفرید، این شبهه را ایجاد می‌کند که بیانات و احادیث نقل شده دربارهٔ آفرینش و صفات الهی چه جایگاهی دارد؟ در نتیجه ما را با خطر تعطیل خدا از صفات قرآنی او روبرو می‌کند. اصرار سنت‌گرایان مبنی بر کثرت صفات، نیز با خطر تجسیم (خلق خدایی محدود در صورت انسانی) روبروست (Idel, 1989, 96-98).

دو پاسخ صوفیانه به پرسش سوم از راه همسازی متناقضات

تفاسیر حلاج (متوفای ۳۰۹ ق/ ۹۲۲ م) و ابن عربی درباره داستان‌های مهم قرآنی، می‌تواند دو پاسخ صوفیانه به این پرسش لحاظ شود.

الف) پاسخ حلاج

حلاج تمکین نکردن شیطان از تعظیم بر آدم را به تمکین نکردن او از پرستش تصویر خدا به جای پرستش خود خدا در مقام وحدت مطلق و بی‌صورتی تفسیر می‌کند. فرمان به تعظیم یک آزمون بود؛ ابلیس با این دستور صریح مخالفت کرد تا در عوض خواست باطنی و سرّی خداوند را اطاعت کند. در جایی ابلیس اظهار می‌دارد که نافرمانی او نیز به واسطه همان اراده و خواست باطنی مقدّر شده بود. ایده مقدّر بودن رفتار ابلیس، درست بر خلاف این مدعی مشهور است که اغراض نفسانی خودسرانه و متکبرانانه سبب امتناع او از تعظیم بر آدم شد.

جحدوی لک تقدیس و ظنّی فیک تهویس
و مــــا آدم الّا ک و من فی البین ابلیس^{۳۱}

معنای مصرع آخر: ابلیس آن کسی است که بین [من و تو مانع] است [یا] کیست ابلیس که بتواند من و تو را از هم متمایز کند؟!^{۳۲}

در لحظه رانده شدن ابلیس، قرب و بُعد به شیوه سازش [یا همسازی] متناقضات به هم می‌رسند. ابلیس نگاهبان عرش الهی بود، یعنی محرم‌ترین مخلوق به آفریدگار؛ بنابراین همین‌طور که شخص به وحدت نزدیک می‌شود، از آن دور می‌شود. پس نهایت نزدیکی در نهایت دوری نهفته است و این چنین است که منطق صوفیانه حلاج به جای آنکه در جستجوی معنایی منطقی باشد یا بخواهد بین دو معنای کاملاً ناسازگار سازگاری ایجاد کند، دو طرف پارادوکس را تا حد ممکن به پیش می‌برد. (Idel, 1989, 98)

ب) پاسخ ابن عربی

ابن عربی از برتری آدم بر ابلیس طرفداری می‌کند. ابلیس می‌بایست در مقابل او سجده می‌کرد. عالم یعنی انسان کبیر و قلب انسان یعنی عالم صغیر هر دو مرآت خدا هستند؛ اما این آینه، مکدر و زنگارآلود است. در حالت فنا، نفس صوفی که زنگار آینه شده است، محو می‌شود و قلب، بسان آینه‌ای جلایافته، تصویر خدا را در خود منعکس می‌کند یا همچون منشوری می‌گردد که نور بسیط وحدانیت در آن انکسار پیدا می‌کند و جمیع انوار متکثر اسمایی و صفاتی ظاهر می‌شوند. در این هنگام شخص صوفی به فطرت ازلّی آدم معرفت پیدا می‌کند. در چنین انعکاس و انکساری، مرجع حقیقی ضمیر «ه» در «خلق آدم علی صورته» ظاهر می‌شود؛ بنابراین ضمائر هم می‌توانند به آدم هم به الله بازگردند؛ زیرا به یک اعتبار هر دو یکی هستند. ابن عربی به جای تلاش برای حل مسئله مرجع ضمیر «ه» از

طریق منطق معمول، منطقی پارادوکس گونه (پارادوکسیکال) در اتحاد عرفانی یافته است که در آن ضمیر به هر دوی خدا و انسان بازمی گردد. خود و دیگری، ضمیر انعکاسی و غیرانعکاسی، از لحاظ معناشناسی در هم آمیخته می شوند.

در هر دو پاسخ به شیوه همسازی متناقضات، قرب و بعد و ظاهر و مظهر یکی انگاشته می شود. به هر حال غرض این است که نشان داده شود زبان صوفیانه اتحاد با دقت نظر در بحث های متکلمان پاسخگو بوده است. بحث و جدل ها بر سر مسائلی چون مرجع ضمیر در «صورت» راه نجات از حصار زبان و منطق معمول را هنگام مواجهه با تنگناهای توحید و تقدیر انسان برای صوفیان آشکار کرد. (Idel, 1989, 99)

۳. عروج اسطوره ای و کشف صوفیانه (درک اتحاد عرفانی از منظر گزارش های دینی و عرفانی)

سلز با کمک گرفتن از تجارب سلوکی و عرفانی موجود در متون دینی و کتب عرفانی مسلمانان و با تحلیل گزارش های رسیده در این باره سعی می کند غایت اتحاد عرفانی را از دیدگاه اسلامی تجزیه و تحلیل کند. عمده تأکید سلز بر مباحث معراج پیامبر (ص) نیز معراج های نقل شده در کتب عارفان است. برای این منظور به کیهان شناسی و شیوه چینش عالم وجود از دیدگاه عرفان اسلامی اشاره می کند. (Idel, 1989, 100)

۳. الف) حدیث قرب نوافل؛ نصی بنیادین برای درک اتحاد عرفانی در اسلام

سلز حدیث قرب نوافل را نص مبنایی در درک صوفیانه از فنا و بقا می داند. فنا یعنی «از بین رفتن» خود^{۳۳} و بقا یعنی «باقی ماندن» نوعی شعور و ادراک^{۳۴} که می توان آن را حضور الوهیت در درون انسان یا انسان در الوهیت دانست. وی مراد صوفیان از فنا را با واژه اتحاد عرفانی در ادبیات عرفانی غرب مقایسه می کند و معتقد است فنا و بقا در مجموع با اتحاد

عرفانی در فرهنگ غرب متناظرند، البته به شرط آنکه از اتحاد معنای خاصی را اراده کنیم. گرچه برخی واژه‌های اسلامی مانند جمع ممکن است با تعریف دقیق اتحاد (یعنی) جمع دو ماهیت^{۲۵} مطابقت داشته باشند؛ اما جمع در این تعریف با فنا و بقا که از لحاظ دینی رساتر است هم معنا نیست. فنا وقتی حاصل می‌شود که یکی از دو هویت (یعنی انسان) از بین می‌رود، هویت دیگر (یعنی الوهیت) فضای نفسانی^{۲۶} او را پُر کند و شنوایی و بینایی او شود. تهی شدن از خود (از بین رفتن) یعنی مانند آینه‌ای صیقلی شمایل الوهی^{۲۷} را بازتاب دادن و در صورت و شمایل با خدا یکی شدن. ظهور این لحظه اتحاد در زبان بدین گونه است که ارجاعات معمول^{۲۸} و تقسیمات ذهن و عین، خود و دیگر ضمایر انعکاسی و غیرانعکاسی که زبان بر اساس آنها بنا نهاده شده است دچار تحول می‌شوند. (Idel, 1989, 101)

۳. ب) معراج عارفانه و درک اتحاد عرفانی در اسلام

اسطوره‌شناسی عرفان اسلامی

عرفان اسلامی به تبع فلسفه نوافلاطونی، چینش عالم را نه به گونه خط مستقیم و از بالا به پایین، بلکه به گونه دایره‌های متحد‌المرکز می‌داند که هر عالم مشتمل بر عالم بعد از خود است: عوالم ربوبی، عالم عقل، عالم مثال و سرانجام عالم ماده که دورترین عوالم از منبع فیض است.

از دیگر نکاتی که در زمینه عوالم اسطوره‌ای عرفان اسلامی - به تعبیر سلز - باید بیان کرد آن است که انسان دارای وجودی ازلی است که از بالاترین عالم به پایین‌ترین عالم هبوط کرده است و در سیر صعودی به آن بازخواهد گشت. موطن عالم دنیا یا همان موطن بدن، محل درد و رنج، محنت و بلا و کون و فساد است. سیر صعودی او دقیقاً به میزان سیر نزولی است.

زبانی که این اسطوره از آن بهره می برد، از مجموعه ای عناصر مثل ستارگان و افلاک، مواد معدنی، اشکال هندسی، حروف و معادل عددی آنها، اعضا و اخلاط بدن، چهار عنصر اولیه، شخصیت های اسطوره ای و مذهبی مانند فرشتگان و پیامبران و موقعیت های گوناگون جغرافیایی، اجتماعی و فلسفی تشکیل شده است که همگی به گونه ای بایکدیگر در ارتباط هستند؛ بنابراین در این زبان سیر آفاقی و سیر انفسی می توانند بر هم منطبق باشند؛ درحالی که سفر آسمانی می تواند به عنوان عروج از عالم مادی کون و فساد به سوی عرش الهی لحاظ شود؛ نیز می توان آن را فرورفتن در خود دانست. اینجاست که فرایند ذکر و تأویل از ظاهر به باطن خود را نشان می دهد. در گزارش های معراج، حضرت محمد (ص) در سفری شبانه (اسرا) به مسجدالاقصی و سپس به واسطه عروجی آسمانی از طریق آسمان های هفت گانه به عرش الهی برده می شود. (Idel, 1989, 102-104)

معراج عارفانه

سلز معتقد است عناصر گنوسی و هرمسی با تغییراتی در داستان معراج وجود دارند و صوفیان، جهان اسطوره ای مشابهی برای خود منظور کردند که در آن عروج به عرش الهی، نمایان کننده سیر به سوی اتحاد عرفانی شد. وی به بررسی عروج صوفیانه (معراج بایزید بسطامی و گزارش ابن عربی) و معراج پیامبر اعظم (ص) پرداخته است (Idel, 1989, 105) در گزارش سلز، بسطامی پس از عبور از حجاب هایکی بعد از دیگری و مملکتی بعد از مملکت دیگر نزد فرشته ای می آید بر کرسی نشسته است، از میان دریا های گوناگون عبور می کند که در آن دریاها امواج بایکدیگر برخورد دارند و سرانجام به عرش الرحمن واصل می گردد. در آنجا ندای الهی او را می خواند که به لطایف خلقت بنگرد. بسطامی در فراسوی عرش به وصال می رسد. او بسان سرب ذوب می شود و از شربتی از چشمه لطف و انس سیراب می شود و با ارواح پیامبران دیدار می کند؛ سرانجام به مقام ازلی که از وجود فراتر است، نایل می شود: «تا که

همچون آن زمانی گشتم که هیچ موجودی نبود و حق بود و دیگر هیچ وجود و ربط و وضع و صفتی در کار نبود، جلّ جلاله و تقدّست اسماءه» (القشیری، ۲۰۰۷: ص ۲۴۰-۲۴۲).

درست بسان بسطامی که عطایای هریک از فرشتگان را رد می‌کرد، ابن عربی به سالک توصیه می‌کند از توقف در هر مرتبه از عروج پرهیز کند و بدین ترتیب صوفیان پس از دریافت اسرار عوالم جمادی، نباتی و حیوانی، از مرتبه‌ای به مرتبه سخت‌تر نایل می‌شوند: «... و اگر از این مرحله هم بگذری، صورت‌های بنی آدم و حجاب‌های برداشته و حجاب‌های فروگذاشته [آویخته] را بر تو آشکار می‌کند... آنان تسبیح خاصی دارند که چون بشنوی آن را بشناسی؛ پس غالب نمی‌گرددی و صورت خود را در میان آنان می‌بینی و به واسطه این صورت، وقت مخصوص به خود را که در آن به سر می‌بری می‌شناسی و اگر در این مرحله متوقف نشوی، سریر رحمانیت را بر تو آشکار سازد... [آن‌گاه] منزلت و نهایت رتبه خود را خواهی شناخت و نیز اسم الهی را که تحت تربیت آن قرار داری و جایی که حظ و بهره تو از معرفت و ولایت در آنجا قرار دارد و صورت منحصر به فرد خود را خواهی شناخت... و اگر در اینجا هم متوقف نشوی، در این هنگام محو می‌شوی، از یادها می‌روی، فانی و زدوده و سپس معدوم می‌شوی. هنگامی که آثار محو و نظایر آن به نهایت خود رسید، به [مقام] اثبات می‌رسی...» (ابن عربی، ۱۴۲۱: ج ۱، ص ۲۸۱).

در روایت فریدالدین عطار (متوفای ۶۱۷ ق/ ۱۲۲۰ م) از معراج، حضرت محمد (ص) به سرای شاهانه‌ای می‌رسد که راهنمای او، جبرئیل باید در آن نقطه بایستد. فرشته‌ای که زمانی دارای شکوه و عظمت بود، اکنون در شکل گنجشکی دور می‌شود. پیامبر بعد از شهود خود باطنی، از خود ظاهری به در می‌آید و به حقیقت در می‌نگرد. در این هنگام که مشغول گفتگو با خداست، بر اثر دهشت زبانش بند می‌آید؛ همه اینها نشان می‌دهد که تنها یک حزب می‌تواند در لحظه اتحاد عرفانی موجود باشد و آن حزب الله است؛ در نتیجه تمایز عاشق و معشوق، انسان و خدا و خود و دیگری به حیرت تام بدل شود.

سلز این گونه نتیجه می گیرد:

اولاً: سیر صعود بر سیر نزول منطبق است و انسان پس از مواجهه با عوالم علوی و ساکنان آن و پشت سر گذاشتن کرسی و عرش الرحمن در رتبه ای فراسوی عرش، خدا را ملاقات می کند.

ثانیاً: سیر آفاقی و سیر انفسی بر یکدیگر منطبق هستند؛ پشت سر گذاشتن مراتب عالم کبیر و کشف حجاب های نفسانی در عالم صغیر هم تراز هستند.

ثالثاً: در تمام معراج های مذکور، سالک با عبور از محدودیت های عوالم گوناگون و غزه نشدن به هدایای وصف ناپذیر ساکنان آن عوالم و قانع نشدن به نیروهای سحرانگیز آن می تواند آزمون خود را با موفقیت به پایان رساند و به اتحاد عرفانی نایل شود.

رابعاً: اتحاد عرفانی با کشف عمیق ترین مراتب نفس هم تراز است؛ یعنی در اتحاد عرفانی، باطنی ترین لایه نفس برای انسان ظاهر می شود که حیرت را به دنبال دارد. آیا آنچه ظاهر شده انسان است یا خدا؟ خود است یا دیگر؟ در اینجا است که ظاهر و مظهر آن قدر شبیه یکدیگر می شوند که شخص به حیرت فرو می رود و کارکرد ضمائر من، تو و او از بین می رود. (Idel, 1989, 104-107)

معراج در نگاه عرفا و نقد دیدگاه اسطوره انگارانه سلز

در بیان عرفا از سه نوع معراج نام برده می شود که عبارت اند از: معراج ترکیب، معراج تحلیل و معراج عود. «معراج ترکیب» در قوس نزول جریان دارد؛ به گونه ای که هر موجودی در پایان سیر نزولی در ترکیب با مجموعه قیودات متراکم، تعین ها، محدودیت ها و پرده هاست. اما در قوس صعود، در هر مرتبه قیدها، محدودیت ها و تعین ها برداشته می شود و به تعبیر عرفانی «انسلاخ معنوی» صورت می پذیرد؛ زیرا «وجوب رد امانات به اهل آن در نظام وجود، لازم المراتعات است» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ص ۶۷۶)، در آثار عرفا به این سیر «معراج تحلیل» گفته

می‌شود؛ زیرا در هر مرتبه از آن، قیدهای متراکم‌شده در سیر نزولی تحلیل می‌رود. عارف در سومین نوع معراج که برای تکمیل خود و دستگیری از دیگران انجام می‌شود، سفری از حق به سوی خلق می‌نماید که از این سفر به «معراج عود» یاد شده است (فناری، ۱۳۶۳: ص ۲۹۵؛ امینی نژاد، ۱۳۳۹: ص ۳۵۲). کلیه مراتب و درجات وجودی در واقع از عروج تحلیلی و ترکیبی انسان حاصل شده است و انسان به حسب معنا و باطن واسطه است از برای ظهور کلیه تعینات حاصله از تجلیات وجود مطلق (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ص ۱۳۹).

در این سه نوع معراج نکته قابل دقت آن است که از دیدگاه عرفانی نه تنها سیر صعودی عروج و معراج است، بلکه سیر نزولی در قوس نزول و عود به عالم شهادت نیز عروج و معراج دانسته شده است؛ یعنی در همه مراحل موجودات به سوی کمال در حرکت و سیر می‌باشند (امینی نژاد، ۱۳۹۳: ص ۳۵۳).

در نگاه سلز عروج اسطوره‌ای از طریق افلاک سماوی به عرش الهی و کشف صوفیانه، نماد اتحاد در این عوالم اسطوره‌ای دانسته می‌شود. وی معتقد است صوفیان، جهان اسطوره‌ای برای خود منظور کرده‌اند که در آن عروج به عرش الهی، نمایان از سیر به سوی اتحاد عرفانی و داستان معراج متأثر از عناصر گنوسی و هرمسی می‌باشد.

به نظر می‌رسد دیدگاه سلز درباره اسطوره‌انگاشتن عوالم و عروج عرفانی از سوی صوفیان صحیح نیست؛ چراکه کارکرد نگاه اسطوره‌ای در برداشتن فاصله انسان و خداوند کارکردی تنزلی است. دیدگاه اسطوره‌انگارانه مبتنی بر پایین آوردن و زمینی کردن خداوند است؛ درحالی‌که عوالم عرفانی و سیر در آنها - چه در قوس صعود و چه در قوس نزول - تبیین‌کننده مراحل رشد انسان‌های خداگونه است.

نگاه اسطوره‌انگارانه به عوالم، خدا را در سطح انسان تنزل می‌دهد؛ درحالی‌که عرفان انسان خداگونه و مردان کاملی می‌آفریند که مصدر انجام اعمال و افعال غیر عادی و فوق بشری هستند. «أنا الحق» حلاج، «سبحانی ما أعظم شأنی» و «لیس فی جبتی سوی الله» بایزید

بسطامی و دیگران، همه نمودهای تعالی جویی نوع بشر برای نیل به تقرب خداست. عطش خداگونگی انگیزه نیرومندی برای بسیاری از اقوال و افعال عرفا بوده است. سیر مراحل مختلف آفاقی و انفسی، ترک ماسوی الله، تن دادن به عشق بی حد و مرز، شهادت و بی پروایی در اظهار رفتار و سخنانی که برای اهل ظاهر قابل پذیرش نمی نمود و در نهایت «مرگ طلبی» همه و همه تظاهرات بیرونی عطش خداگونگی عرفا به شمار می رود. بدین ترتیب می توان گفت براینده اتخاذ رویکرد اسطوره انگارانه به عوالم، در نزدیک کردن انسان به خدا حصول کارکردی نزولی است؛ درحالی که این کارکرد با همان انگیزه در عرفان کارکردی صعودی است. ارج و بهای موضوع معراج در ادیان مختلف و از جمله اسلام نیز بهترین گواه برای اثبات این کارکرد به شمار می رود.

۴. درک اتحاد عرفانی از منظر بیانات حیرت آور

سلز با توجه به عبارات و اصطلاحات صوفیان معتقد است توصیف اتحاد عرفانی جز با بیانات حیرت آور ممکن نیست؛ اصطلاحاتی که از همان سده های ابتدایی شکل گیری تصوف توسط شخصیت هایی چون ابوطالب مکی گردآوری شد و سپس عین القضاات همدانی و دیگران آن را بسط دادند. این واژه ها برای بیان تفاوت های ظریف اشکال مختلف قرب و بُعد، قبض و بسط، هشیاری و خاموشی و ... به کار گرفته می شدند. عین القضاات از منتقدان بیانات صوفیانه می خواهد که برای فهم صحیح این واژه ها، معنای وسیع تری از ذوق را لحاظ کنند تا گستره معنایی آن، درجات خالص تری از تجربه عشق، جنون، وصل و حیرت را شامل شود. (Idel, 1989, 108)

حیرت نتیجه اتحاد سوژه و ابژه و محور رسم مخلوق

حیرت نتیجه اتحاد درون و برون^{۲۹} است؛ یعنی همان چیزی که در «حدیث اتحاد» به آن اشاره شده است (من شنوایی او می شوم که با آن می شنود...). در لحظه اتحاد عرفانی، خدا

همراه با همه افعال خود و از جمله فعل ادراک قوای انسان را فرا می‌گیرد. در اینجا است که قواعد معمول زبان به هم می‌ریزد. در ادامه به برخی کلمات عرفا در این باره اشاره می‌شود.

برخی مصادیق قاعده مذکور در کلمات عارفان

۱. امام جعفر صادق (علیه السلام)

در حدیثی منسوب به امام جعفر صادق (ع) احوال موسی (ع) در ملاقات با خدا این گونه نقل می‌شود: «... فَأُدْهِشْتُ وَهُوَ كَانَ مُحَلًّا لِلْفَنَاءِ وَقُلْتُ أَنْتَ الَّذِي لَمْ تَزَلْ وَلَا تَزَالْ وَ لَيْسَ لِمُوسَى مَعَكَ مَقَامٌ وَلَا لَهُ جَرَاءٌ فِي كَلَامٍ، إِلَّا أَنْ تُبْقِيَهِ بِبَقَائِكَ وَتَنْعَتَهُ بِنِعْوَتِكَ ... فَقَالَ: لَا يَحْمِلُ خَطَابِي غَيْرِي وَلَا يَجِيبُنِي سِوَايَ؛ أَنَا الْمَكْلَمُ وَالْمَكْلَمُ وَأَنْتَ فِي الْوَسْطِ شَبَحَ يَقَعُ بِكَ مُحَلُّ الْخُطَابِ: (السلمی، ۱۳۶۹: ج ۱، ص ۴۲) من مدهوش و فانی شدم. گفتم: تو، تو همانی که هستی و الی‌الابد خواهی بود و با [وجود] تو موسی نه جایگاهی داشت و نه جرئت بر سخن، مگر آنکه تو - با بقای خود - به او اجازه بقا بدهی و او را به صفات خویش متّصف گردانی ... او به من پاسخ داد: هیچ‌کس را جز من یارای آن نیست که حامل خطاب من باشد و نه آنکه مرا پاسخ گوید؛ من آنم که گوینده و مخاطبم و تو شبیحی در میان این دو [= متکلم و مخاطب] هستی که در آن شبیح، مخاطبت واقع می‌شود». در این بیان وجود خلقی شبیح دانسته شده است و مخاطب و متکلم خدا معرفی می‌شود. (Idel, 1989, 108)

۲. جنید بغدادی

جنید (متوفای ۲۹۸ ق/ ۹۱۰ م) نیز از حدیث قرب نوافل، ماهیت شبیحی نفس در حالت فنا را برداشت کرده است. او اسمای الهی نظیر «القهار» را اشاره به قهر و غلبه خدا بر قوای انسانی شخص عارف می‌داند: «ثم ابدى على من شاهد قاهر و ظاهر شاهر. أفناني بإنشائي كما أنشاني بدّي في حال فنائي. فلم أوتر عليه لبرائته من الآثار ولم أخبر عنه إذ كان متولياً

للاخبار. أليس قد محى رسمى بصفته؟ و بامتحائی فات علمى فى قربه؟ فهو المبدئ كما هو المعید: (النهاوندی البغدادی، ۱۴۲۵: ص ۱۴۰) سپس او بر من، شهودی چیره گرو جلوه ای آشکار نمایان کرد. او مراد در یک خلق [دوباره] فانی کرد، آن سان که در ابتدا [یعنی] در مقامی که فانی بودم، مرا خلق کرده بود. نمی توانم [به واسطه نشانه ها و اوصاف] او را معین کنم؛ زیرا اثری از خود به جای نمی گذارد و نمی توانم از او خبری دهم؛ زیرا او خود متولّی همه خبرهاست. آیا او بقایای اثر مرا (رسم) با صفت خود محو نکرد؟ آیا در [مقام] قرب او علم من به واسطه محو شدنم از بین نرفت؟ او آغازگر است، همان سان که اوست که بازمی گرداند». خدا خود را در حالت «محو» آشکار می کند و سپس قوای صوفی در مرحله بازگشت یا بقا، تحت تصرف الوهیت قرار می گیرند و الهی می شوند. (Idel, 1989, 109)

۳ و ۴. شطحیات حلاج و بسطامی

می توان در معروف ترین شطحیات یعنی «أنا الحق» حلاج و «سبحانی» بسطامی نیز اتحاد سوژه و ابژه را مشاهده کرد. به عبارت دیگر از نقطه نظر فنا، یعنی رفتن نفس، این حلاج یا بسطامی نیست که سخن می گوید، بلکه گوینده ندای الهی است که آنها را فراگرفته است یا از طریق آنان سخن می گوید.

در تفسیر این شطحیات خواننده مردد می شود آیا ضمیر به انسان بازمی گردد یا به خدا؟ آیا همچنان با دو طرف مواجه هستیم یا آنکه شخص به نقطه ای رسیده است که گوینده و شنونده یکی هستند؟ نیز خواننده متوجه می شود که ضمائر تمایل به جدایی از مرجع خود دارند؛ همچنان که ضمیر هو و أنت (او و تو) تکرار می شوند، بدون آنکه مرجع خود (الله یا انسان عاشق) را به گونه معین بازتعریف کنند. از این رو می بینیم در بسیاری از عبارات صوفیانه، ضمیر «او» به کار رفته است، بدون آنکه «او» مرجع اسمی داشته باشد (Idel, ۱۹۸۹, ۱۰۹-۱۱۴).

به قول شیخ محمود شبستری:

جناب حضرت حق را دویی نیست	در آن حضرت من و ما و تویی نیست
من و ما و تو و او هست یک چیز	که در وحدت نباشد هیچ تمییز
هر آن کو خالی از خود چون خلأ شد	«أنا الحق» اندرو صوت و صدا شد
شود با وجه باقی غیر هالک	یکی گردد سلوک و سیر و سالک

(شبستری، ۱۳۸۲: ص ۵۱)

۵. درک اتحاد عرفانی با کمک دیالکتیک عرفانی ابن عربی

ابن عربی در اثر کبیر خود فتوحات مکیه تمام شاخه‌های تعالیم ظاهری و باطنی از فقه، حدیث، نحو و کلام تا شعر، کیمیا، هیئت و طالع‌بینی، و علم‌الاعداد را به کار بسته است. مباحث او در فصوص الحکم همین زمینه‌ها را دربر می‌گیرد؛ اما محوریت کلام او بر اصول فلسفی استوار است نه بر اصول هرمسی. در هر دو اثر، یک تغییر و تحوّل متقابل رخ داده است. زبان صوفیانه اتحاد به سمت زبان فلسفی رفته است تا بتواند گفتمان خود را در عرصه وسیع‌تری مطرح کند؛ اما اتحاد عرفانی صوفیانه در مرکز این زبان جای گرفته و آن را از درون متحول کرده است و این چنین است که زبان فلسفی ابعاد جدیدی از خود آگاهی انتقادی و دقت منطقی را به عرفان عرضه می‌دارد. (Idel, 1989, 115-117)

در آثار ابن عربی دیالکتیک عرفانی خود را در چهار موضوع به هم پیوسته نشان می‌دهد: اسطوره نفّس رحمانی، استعاره آینه جلا یافته (مرآة مجلوة)، الگوی انسان کامل، وقت (= اکنون ابدی). اتحاد در عرفان دیالکتیکی ابن عربی، مدام بازآفرینی می‌شود، عاشق مدام معشوق را می‌یابد و مدام از او جدا می‌شود. از آنجا که اسماء و صفات الهی اسناد و محمول نیستند، بلکه تحقق یا بازتاب در آینه اتحاد عرفانی هستند؛ بنابراین در خارج از فضای اتحاد بی معنا هستند. بنابراین هیچ نویسنده‌ای نمی‌تواند بیش از یک نویسنده صوفی سر اتحاد را فاش کند و نمی‌تواند آنچه را در اتحاد با آن مواجهه صورت می‌پذیرد، آشکار کند.

تنها اوست که می‌تواند آنچه را که در اتحاد عرفانی رخ می‌دهد، از آنچه در اتحاد اروتیکی شاعران رخ می‌دهد متمایز کند. آنچه را در اتحاد ظاهر می‌شود، تنها می‌توان با کسی به گفتگو نشست که خود به فنا رسیده باشد (Idel, 1989, 117-124).

نتیجه

۱. از نگاه مایکل سلز در درک اتحاد عرفانی در اسلام پنج جهان زبانی بزرگ یا پنج حالت گفتمانی قابل شناسایی هستند: کهن‌الگوهای شاعرانه اتحاد عاشق-معشوق که در نتیجه آن در لحظه اتحاد، آمیختگی احساس و درک صوفیانه و شاعرانه رخ می‌دهد؛ درون‌مایه‌های قرآنی و مباحث الهیاتی که صوفیان با کمک بحث اتحاد عرفانی به پاسخگویی به مسائل عقیدتی پرداخته‌اند؛ عروج اسطوره‌ای از طریق افلاک آسمانی به عرش الهی و کشف صوفیانه به عنوان نماد اتحاد؛ «گفتگوی حیرت» صوفیانه و دیالکتیک عرفانی ابن عربی. سلز با تحلیل گزارش‌های موجود در باب تجارب سلوکی و عرفانی به دنبال بررسی غایت اتحاد عرفانی است. وی با تأکید بر معراج پیامبر (ص) و نیز معراج‌های تبیین‌شده در کتب عارفان، عروج اسطوره‌ای صوفیان را در اشتراک با معراج پیامبر (ص) می‌بیند و با ضروری دانستن بیان حیرت‌آور در توصیف اتحاد عرفانی، مصادیق آن را در کلمات عارفان از جمله در شطحیات حلاج و بسطامی بر می‌شمرد. به نظر سلز اتخاذ رویکرد فلسفی از سوی ابن عربی، تحول اتحاد عرفانی را به دنبال داشته است.

۲. در نگاه سلز صوفیان عوالم اسطوره‌ای منظور کرده‌اند که عروج در آن با واسطه افلاک صورت پذیرفته است و نشان از سیر به سوی اتحاد عرفانی است که مکاشفه نماد این اتحاد است. به نظر می‌رسد اسطوره‌انگاشتن عوالم عرفانی از سوی صوفیان، چنان‌که سلز بدان معتقد است، صحیح نیست؛ چراکه اتخاذ این رویکرد سبب تنزل

و فروکاستن مقام الهی تا سطح انسان است؛ حال آنکه عوالم عرفانی و سیر در آنها در تقابل با رویکرد اسطوره‌ای، با برآیند تعالی و تقرب، ارتقادهنده سالکان و بستر رشد و معراج انسان‌های خداگونه است.

■ ■ ■

پی‌نوشت

1. Michael Anthony Sells.
2. Butte.
3. Desert Tracings: Six Classic Arabian Odes by 'Alqama, Shanfara, Labid, 'Antara, Al-A'sha, and Dhu Al-Rumma.
4. Encyclopedia of the Quran.
5. Literary Structures of Religious Meaning in the Quran.
6. The Casting: A Close Hearing of Sura TaHa: Neuwirth, Angelika and Michael A Sells, 2016, the Casting: A Close Hearing of Sura TaHa, with correction, from Qur'anic Studies Today.
7. A Literary Approach to the Hymnic Suras of the Qur'an: Sells, Michael A, 2000, A Literary Approach to the Hymnic Suras of the Qur'an, from Issa J. Boullata, ed., Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān, Richmond, Surrey: Curzon, pp 3-35.
8. Approaching the Qur'an: The Early Revelations: Sells, Michael A, 2007, Approaching the Qur'an: The Early Revelations. Ashland: White Cloud Press.
9. Duns Scotus.
10. Marguerite Porete.
11. Mystical Language of Unsayng: Sells, Michael A, 1994, Mystical Language of Unsayng, The University of Chicago Press.

12. Early Islamic Mysticism: Sells, Michael A, 1996, Early Islamic Mysticism. New York: Paulist Press.
13. Stations of Desire: Sells, Michael A, 2000, Stations of Desire: Love Elegies from Ibn 'Arabi and New Poems (Ibis Editions).
14. Towards a Poetic Translation of Fusus al-Hikam, chapter 1 on Adam.
15. Four Poems from Ibn al- 'Arabi's Tarjuman al-Ashwaq.
16. The Infinity of Desire: Love, Mystical Union, and Ethics in Sufism: Sells, Michael A, 2002, The Infinity of Desire: Love, Mystical Union, and Ethics in Sufism, Seven Bridges Press.
17. »Bewildered Tongue: The Semantics of Mystical Union in Islam": Sells, Michael A, 1989, Bewildered Tongue: The Semantics of Mystical Union in Islam, Macmillan press.
18. The moment of truth.
19. Pre.islamic.
20. Perplexity of bewilderment.

۲۱

انکار من نسبت به تو تقدیس است راهبر من در تو همان حیرت من است
و کیست آدم جز تو
۲۲. من در مصراع آخر می تواند موصوله یا استفهامیه باشد.

23. "Passing away" of the self.
24. The "remaining" of a consciousness.
25. Conjunction of two entities.
26. Psychic space.
27. Divine image.
28. Normal reference.
29. Subject and object.

کتاب‌نامه

- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۱)؛ مجموعه رسائل ابن عربی (ثلاث مجلدات)؛ چ اول، بیروت: دارالمحجة البيضاء.
- ابن‌ترکه اصفهانی، صائن‌الدین (۱۳۶۰)؛ تمهید القواعد؛ ترجمه و شرح: عبدالله جوادی آملی؛ چ اول، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۳)؛ آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی؛ چ سوم، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره).
- ایزدی، مهدی و باب‌اله محمدی نبی‌کندی (۱۳۹۴)؛ «تحلیل و بررسی تطبیقی معراج پیامبر (ص) از دیدگاه مایکل سلز و آنه ماری شمل بانگاه درون‌مذهبی»، مجله الهیات تطبیقی، ش ۱۳.
- الخطیب، حسام (۱۹۸۷)؛ «متابعات فی الاستشراق: الاستعراب فی آمریکا و محاذیر المودة إلى الشرنقة الاستشراقية»، مجله الاستشراق، العدد ۵.
- السلمی، ابوعبدالرحمن محمد بن الحسین (۱۳۶۹)؛ مجموعة آثار السلمی؛ چ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۲۰۰۷)؛ کتاب المعراج؛ چ اول، بیروت: دارالمکتبه بیبلیون.
- النهاوندی البغدادی، الجنید بن محمد (۱۴۲۵)؛ رسائل الجنید؛ چ اول، دمشق: دار اقرأ للطباعة والنشر والتوزيع.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰)؛ شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم؛ چ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- رضایی‌هفتادر، حسن و سیده‌معصومه فاطمی (۱۳۹۱)؛ «بررسی پژوهش مایکل سلز درباره معراج»، مجله قرآن‌پژوهی خاورشناسان، ش ۱۳.
- سلز، مایکل (۱۳۸۸)؛ «صوت، روح و جنسیت در سوره قدر»، مترجم: ابوالفضل حری؛ مجله ترجمان وحی، ش ۲۵.
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲)؛ گلشن راز؛ چ اول، کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.

- عبدالرؤوف، حسین (۱۳۸۸)؛ «ترجمه پژوهی قرآنی»؛ مترجم: بهاء الدین خرمشاهی؛ مجله ترجمان وحی، ش ۲۵.
- فناری، محمد بن حمزه (۱۳۶۳)؛ مصباح الانس؛ تهران: انتشارات فجر.
- قاسمی، جواد (۱۳۸۲)؛ «معرفی و نقد کتاب: چکیده‌ای از کتاب ساختارهای ادبی مفاهیم دینی در قرآن»؛ مجله مشکوة، ش ۷۹.
- گرابار، الگ (۱۳۸۴)؛ «هنر، معماری و قرآن»، مترجم: حسن رضایی هفتادر؛ مجله اسلام پژوهی، ش ۱.
- گلدمن، اس (۱۳۸۶)؛ «یوسف صدیق و سرگذشت او در دایرة المعارف قرآنی مستشرقان»؛ مترجم: حسن رضایی هفتادر، مجله درس‌هایی از مکتب اسلام، ش ۱۰.
- Idel, Moshe and Bernard McGinn, 1989, Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam: An Ecumenical Dialogue. New York: Macmillan Publishing Company.
- Sells, Michael A, 1993, »Sound and Meaning in Surat al-Qari`a«, Arabica 40, pp 403-430
- Sells, Michael A, 1991, »Sound, Sprit, and Gender in Surat Al-Qadr«, JAOS 111. pp 239-259

References

- 'Abd al-Raūf, al-Ḥusayn. 1388 Sh. "Tarjumipazhūhī Qur'ānī." Translated by Bahedin Khorramshahi. *Tarjumān wahy* 17, no. 33 (spring and summer): 104-14.
- Amininejad, Ali. 1393 Sh. *Āshnāyī bā majmū'ī-yi 'irfān Islāmī*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute.
- Ashtiani, Sayyed Jalaloddin. 1370 Sh. *Sharḥ muqaddama Qayṣarī bar fuṣūṣ al-ḥikam*. Tehran: Amir Kabir.
- Fanārī, Muḥammad b. Ḥamza, al-. 1363 Sh. *Miṣbāḥ al-uns*. Tehran: Fajr Publications.
- Ghasemi, Javad. 1382 Sh. "Mu'arriḥ wa naqd kitāb: chikīdī-ī az kitāb sāktārḥāyī adabī mafāhīm dīnī dar Qur'ānī." *Mishkāṭ*, no. 79: 139-46.
- Goldman, Shalom. 1386 Sh. "Yūsuf ṣeddiq wa sarguzasht ū dar dā'irat al-ma'ārif Qur'ānī mustashriqān." Translated into Persian by Hasan Rezaee Haftadar. *Dars-hāyī az maktab Islam*, no. 10: 64-74.
- Grabar, Oleg. 1384 Sh. "Hunar, mi' mārī, wa Qur'ān" (Art and Architecture and the Qur'an). Translated into Persian by Hasan Rezaee Haftadar. *Islāmpazhūhī*, no. 1 (autumn and winter): 51-80.

- Ibn al-‘Arabī, Muḥyī l-Dīn. 1421 AH. *Majmū‘a rasā’il Ibn al-‘Arabī*. Beirut: Dar al-Ma-hajja al-Bayda.
- Ibn Turka al-Iṣfahānī, Ṣā’ in al-Dīn. 1360 Sh. *Tamhīd al-qawā’id*. Translated and interpreted by Abdollah Javadi Amoli. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education.
- Idel, Moshe and Bernard McGinn. 1989. *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam: An Ecumenical Dialogue*. New York: Macmillan Publishing Company.
- Izadi, Mahdi and Babollah Mohammadi Nabikandi. 1394 Sh. “Taḥlīl wa barrasī-yi taṭbīqī-yi mi‘rāj payāmbār az dīdgāh Michael Sells wa Anemarie Schimmel from a religious perspective.” *Ilāhiyyāt taṭbīqī* 6, no. 13 (summer): 43-58.
- Khaṭīb, Ḥisām, al-. 1987. “Mutāba‘āt fī l-istishrāq: al-isti‘rāb fī America wa maḥādhīr al-mawadda ilā l-istishraqiyya.” *Al-Istishrāq*, no. 5 (May): 255-65.
- Nahāwandī al-Baghdādī, al-Junayd b. Muḥammad, al-. 1425 AH. *Rasā’il al-Junayd*. Damascus: Dar Aqra li-l-Tiba‘a wa-l-Nashr wa-l-Tawzi.
- Qushayrī, Abū l-Qāsim ‘Abd al-Karīm, al-. 2007. *Kitāb al-mi‘rāj*. Beirut: Dar al-Mak-taba Byblion.
- Rezaee Haftadar, Hasan and Seyyedeh Masoumeh Fatemi. 1391 Sh. “Barrasī-yi pazhūhish Michael darbāri-yi mi‘rāj.” *Qur’ānpazhūhī khāwarshināsān*, no. 13 (autumn and winter): 87-104.
- Sells, Michael A. 1991. “Sound, Sprit, and Gender in Surat Al-Qadr.” *Journal of the American Oriental Society*, no. 111: 239-259.
- Sells, Michael A. 1993. “Sound and Meaning in Surat al-Qari’.” *Arabica*, no. 40: 403-30 .
- Sells, Michael. 1388 Sh. “Ṣawt, rūḥ, wa jinsiyyat dar Surah Qadr” (Sound, Spirit, and Gender in Sūrat Al-Qadr). Translated by Abolfazl Horri. *Tarjumān wahy*, no. 25 (spring and summer): 67-84).
- Shabistarī, Shaykh Maḥmūd, al-. 1382 Sh. *Gulshan rāz*. Kerman: Intisharat Khadamat Far-hangi Kerman.
- Sullamī, Abū ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusayn, al-. 1369 Sh. *Majmū‘a āthār al-Sullamī*. Tehran: University Publication Center.