

تحلیل انگاره تبدل صفاتی انسان به فرشته در اندیشه هجویری

زهرا ماحوزی^۱، احمد پاکتچی^۲

^۱دانشجوی دکتری - حسینعلی قبادی: استاد گروه ادبیات فارسی تربت مدرس

^۲دانشیار دانشگاه امام صادق (ع) - مریم حسینی: استاد دانشگاه الزهرا (س)

چکیده:

در اندیشه عارفان مسلمان، تبدل صفاتی انسان، یک انگاره کلیدی است که محور تبیین بنیادی‌ترین مباحث تصوف، از جمله چیستی انسان و کیفیت سلوک او به شمار می‌رود. پیش از هجویری، مفهوم انسان، بارها، به صورت برزخ نامتعینی، میان حیوان و فرشته، تعریف شده است که در این میان، انسان، با فنای صفات بشری، از حد حیوانی فاصله می‌گیرد و به ساحت فرشتگانی نزدیک می‌شود. با این حال، همگرایی دو مفهوم انسان و فرشته، به مرور و در روند یک سیر تاریخی تکوین می‌پذیرد. در این تکوین تاریخی، هجویری نقطه عطف مهمی به شمار می‌رود که انگاره تبدل صفاتی انسان به فرشته را برای نخستین بار، در قالب یک ساختار منسجم نظری، صورت‌بندی می‌نماید. در آثار صوفیان، داستان قرآنی یوسف (ع) و زنان مصر، مکرراً، به مثابه بستری روایی، در جهت تبیین مسئله تبدل صفات بشری به کار رفته است. پژوهش حاضر، با هدف نمایان ساختن یک سیر تحول تاریخی از انگاره تبدل صفاتی انسان به فرشته، به تحلیل و مقایسه تاریخی روایت مذکور، در آثار صوفیان پیش و پس از هجویری، پرداخته است. همچنین، این پژوهش، بر آرای هجویری، به عنوان یک نقطه گذار مهم در تحول تاریخی این انگاره، تأکید دارد.

کلمات کلیدی: فنای صفاتی، تبدل صفاتی، انسان، فرشته، هجویری، تاریخ انگاره.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۹

ارجاع به این مقاله: ماحوزی، زهرا، قبادی، حسینعلی، پاکتچی، احمد، حسینی، مریم. (۱۳۹۸). تحلیل انگاره تبدل صفاتی انسان به فرشته در اندیشه هجویری. *زبان و ادب فارسی (نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز)*: 72(239), 127-155. doi: 10.22034/perlit.2019.9278

10.22034/perlit.2019.9278

۱. مقدمه

در تفکر عارفان مسلمان، انسان به‌عنوان مخلوق برگزیده خداوند و محور و کانون عالم آفرینش معرفی می‌شود. به این نحو، چنان توقع می‌رود که چیستی انسان و تعریف مبدأ و معاد او شاخص‌ترین مسائل نظری در افق اندیشه این گروه از متفکران مسلمان به شمار آید. باین‌حال، نکته به‌ظاهر متناقض، فلذا بحث‌برانگیز، آن است که مفهوم «انسان»، همواره، فاقد یک تعریف مشخص و تدقیق‌شده باقی می‌ماند. رویکرد کلی در اندیشه صوفیه آن است که انسان را به‌صورت موجودی متکامل و ذوقه، در برزخ نامتعینی میان دو حد «حیوان» و «فرشته» تعریف کنند. به این معنا، انسان قادر است با طی مراتب سلوک، قوای خود را به فعل بدل کند و به نقطه تکامل و تعالی خویش دست یابد. بر مبنای همین رویکرد کلی، در تصوف، تلاشی زمینه‌ای برای تقریب دو مفهوم «انسان» و «فرشته» به چشم می‌خورد. باین‌همه، چنان به نظر می‌رسد که متفکران صوفیه، در برهه‌مدیدی از تاریخ تفکر خود، قادر به ارائه یک طرح منسجم هستی‌شناختی و تبیین جایگاه انسان در عالم هستی نبوده‌اند. به این ترتیب، در این برهه تاریخی، هم تعریف انسان و هم تعریف فرشته (به‌عنوان غایت انسان) و هم کیفیت این تبدل، موضع جدال و تنازع آرای گوناگونی است که در نهایت به نتیجه واحد و قابل‌اتکایی منجر نمی‌شود. در اینجا، نخستین تنگنای نظری آن است که انگاره انسان متکامل که در طیف وسیعی میان دو سرحد حیوانی و فرشتگانی تعریف می‌شود، خود به‌خود، فرشته (یا فرشته شدن) را به‌مثابه مقصد غایی، در مسیر کمال انسان معرفی می‌کند. از سوی دیگر، صوفیان بر این اصل تأکید دارند که ذات انسان تغییرناپذیر است. به‌واقع، تبدیل انسان به فرشته از منظر وجودی یا ذاتی مطلقاً محال است، فلذا هرگونه تحوّل در مسیر تعالی منوط به تغییر صفات انسان است. دومین تنگنای نظری، انگاره تبدل صفاتی انسان به فرشته را بر دروازه توکد آن متوقف می‌کند؛ چنان‌که تحقق و توکد این انگاره تا زمان تألیف کتاب *کشف‌المحجوب* هجویری امکان‌پذیر نمی‌شود. این تنگنا راجع است به اصل توحید صفاتی خداوند نزد عارفان مسلمان. بر مبنای این اصل، صفات خداوند، به‌مثابه غایت تبدل صفاتی انسان انگاشته می‌شود. به‌موجب آن، شباهت یا تقریب صفات انسان به صفات فرشتگان تعریفی سلبی به خود می‌گیرد. به‌واقع، صوفیان به‌طور عمده از فنای صفات نفس در انسان سخن می‌گویند و چنان نتیجه می‌گیرند که انسان در این حال از جهت رهایی از شهوات به فرشتگان شباهت دارد. باین‌حال، باور بنیادین به ساحت استعلایی ذات و صفات خداوند و عدم امکان اتحاد و امتزاج او با عالم مخلوقات، مانع دیگری است که جایگاه و غایت هستی‌شناختی

انسان را در تعلیق و بی‌تعریفی باقی می‌گذارد. سرانجام، هجویری، با تکیه بر مفاهیم و پرداخت‌های موجود در آثار متقدمان صوفی خویش، انتظام نظری تازه‌ای را ایجاد می‌کند و با عبور از دو تنگنای موجود در تعریف کیفیت سلوک انسان، انگاره «تبدل صفاتی انسان به فرشته» را تثبیت می‌نماید.

متن اصلی مقاله حاضر، از دو بخش مجزا تشکیل شده است. در بخش اول، نخست، به تبیین این باور زمینه‌ای می‌پردازیم که متون صوفیه مفهوم انسان را به صورت برزخی میان دو حد غایی حیوان و فرشته تعریف می‌نمایند. سپس، ضمن تعریف پاره‌ای از اصطلاحات در متن هجویری، نشان خواهیم داد که او چگونه، با کاربست منحصر به فرد خود از این اصطلاحات، انگاره تبدیل صفاتی انسان به فرشته را مطرح نموده و به تبع آن به همگرایی میان دو مفهوم انسان و فرشته پرداخته است. پس از آن، بن‌مایه‌های تفکر هجویری را در آثار صوفیان پیشین پی می‌گیریم تا نشان دهیم که مسائل و مضامین پراکنده در آن آثار، چگونه در تفکر هجویری به یک انسجام نظری دست یافته است.

بخش دوم، اصلی‌ترین بخش مقاله حاضر به شمار می‌رود. این بخش، بر تحول تاریخی انگاره تبدیل صفاتی انسان تأکید دارد و نقش اساسی آرای هجویری را به عنوان یک نقطه عطف در سیر تاریخی اندیشه بازنمایی کند. بخش دوم، مشتمل بر تحلیل روایت تکرار شونده مواجهه یوسف (ع) با زنان مصر در متون صوفیانه بر اساس یک نظم تاریخی است. این روایت در متون قبل و بعد از هجویری، به طور جداگانه، مورد تحلیل قرار گرفته است تا نقش هجویری را به عنوان یک نقطه عطف مهم در این گذار اندیشگانی نمایان کند. بررسی روند شرح این روایت در آرای صوفیان متأخر، نشان خواهد داد که چگونه هجویری، با ایجاد نوعی همگرایی مفهومی میان «انسان» و «فرشته»، پلی به سوی مراحل بعدی تکوین هستی‌شناسی صوفیانه به شمار می‌رود. همگرایی مفهومی موجود در آرای هجویری، در آرای متأخران به صورت «امکان تبدیل ذاتی انسان به فرشته» رخ می‌نماید.

۱.۱. بیان مسئله

در پژوهش حاضر، مسئله تبدیل صفاتی انسان به عنوان یک انگاره بنیادین در عرفان مورد پژوهش واقع شده است. در عین حال، در مسیر این مطالعه، نکته حائز اهمیتی توجه پژوهشگران این مقاله را به خود معطوف داشته است. چنان به نظر می‌رسد که مؤلفان صوفیه، غالباً، در خلال شرح و تفسیر روایت قرآنی یوسف و زنان مصر (قرآن: یوسف / ۳۱) به توضیح و تبیین دقایق این مسئله پرداخته‌اند. در متون صوفیه، روایات و تمائیل، مکرراً، به مثابه محملی برای تبیین مبانی نظری به کار رفته‌اند. در این

میان، روایات تکرارشونده بستر مناسبی را جهت مطالعه سیر تاریخی مفاهیم و انگاره‌های متحول شونده برای پژوهشگران فراهم می‌آورند. بسیاری از متون صوفیانه، پیش و پس از هجویری، به شرح روایت مذکور پرداخته‌اند، فلذا، پیرامون این روایت متون متعدد و موسعی شکل گرفته است که مضامین مشترکی در آن‌ها به چشم می‌خورد و درعین حال، نظم ساختاری واحدی بر آنان حاکم نیست. پیگیری این متون در یک روند تاریخی و تحلیل و مقایسه آنان با یکدیگر، چگونگی تحوّل یک انگاره کلیدی را در سیر اندیشه عرفان اسلامی، نزد پژوهشگران، آشکار می‌کند. همچنین، قابل ذکر است که این روایت در متن اثر هجویری نقشی محوری و مرکزی دارد، زیرا هجویری تمامی اصطلاحات کلیدی خویش را پیرامون انگاره تبدل صفاتی انسان به فرشته در تفسیر این آیه قرآنی به کار می‌گیرد و در خلال این تفسیر، نظمی ساختاری به مصطلحات خویش می‌بخشد.

۱.۲. پیشینه تحقیق:

پیش از این، آثار متعددی به مطالعه کتاب کشف‌المحجوب اثر علی بن عثمان هجویری پرداخته‌اند. با این حال، به دلیل تمایز اساسی در روش و رویکرد تحلیل متن، هیچ‌یک از آن‌ها را نمی‌توان به منزله پیشینه پژوهش حاضر به شمار آورد. مطالعات تاریخ انگاره، در ایران و در میان منابع فارسی، سابقه اندکی دارد و این مطالعه موردی از معدود نمونه‌هایی است که در حوزه ادبیات و عرفان، با کاربری این روش به تحقیق و پژوهش پرداخته است. پیش‌تر، در سال ۱۳۹۶، نخستین همایش ملی و تخصصی با موضوع «کاربرد رویکرد تاریخ انگاره در مطالعات قرآنی» در شهر گرگان برگزار شد. در مجموع، ۹ مقاله ارائه شده در این همایش، در کتابی تحت عنوان قرآن پژوهی و تاریخ انگاره‌ها به چاپ رسید (خانی، ۱۳۹۷). دو کتاب مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای (گرامی و همکاران، ۱۳۹۶) و قدرت انگاره (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۶) نیز، هریک، به تبیین نظری و کاربری این روش در حوزه‌های مختلفی چون تاریخ، فلسفه، سیاست و... پرداخته‌اند. در حوزه مطالعات ادبیات و عرفان، برای نخستین بار، مقاله‌ای با عنوان «انگاره بی‌بهرگی فرشته از عشق در شعر حافظ» (ماحوزی و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۳۳-۱۶۳)، توسط مؤلفان مقاله حاضر، با کاربری روش تاریخ انگاره، به انتشار رسید. مقاله حاضر، با رویکردی مشابه، به تحلیل انگاره «تبدل صفاتی انسان به فرشته» با تأکید بر آرای علی بن عثمان هجویری می‌پردازد.

۱.۳. ضرورت تحقیق:

پژوهش حاضر، ضرورت خود را، بیش از موضوع، از روش خویش برمی‌گیرد. مطالعات راجع به تاریخ انگاره^۱ رویکرد نوینی است که در ذیل مطالعات تاریخ اندیشه جای می‌گیرد. در اینجا، مراد از انگاره، آن دسته از تصاویر ذهنی است که از دو ویژگی مهم برخوردار است: نخست این که از ساحت فردی بیرون رفته و جنبه‌ای بین‌الذهانی یافته است و دیگر آن که محصول یک فرایند تاریخمند است (رک، مقدمه احمد پاکتچی، گرامی و همکاران، ۱۳۹۷:۷). همچنین، بر این تعریف، می‌توان چنین افزود که انگاره‌ها شامل تصورات، تداعی معانی، ارزش گذاری‌ها و سایر تصاویر ذهنی هستند که در عمل یک درک ساخت یافته در ذهنیت غالب جامعه را بازنمایی می‌کنند، اعم از امور ذهنی یا انتزاعات ذهنی (رک، خانی، ۱۳۹۷: ۱۰). به این ترتیب، مطالعات تاریخ انگاره در درجه نخست به عنوان روشی تاریخی، به اعتبار سنجی مقولات فرهنگی و تبیین آن در یک بستر تاریخی می‌پردازد و مدارج بعد، زمینه مساعدی را برای درک لایه‌های عمیق تری از فرهنگ و متون بازمانده آن فراهم می‌آورد که به طور معمول در سایر رویکردهای تاریخی مغفول می‌ماند. در عین حال، نباید از ضرورت موضوعی این پژوهش نیز غافل ماند. یکی از بنیادی‌ترین مسائل، در اندیشه عارفان مسلمان، تعریف چیستی انسان و پی‌جویی غایت و مقصود نهایی حیات او است. صوفیان در یک رویکرد کلی، انسان را به صورت موجودی ذوحدین و میان دو حد حیوان و فرشته تعریف می‌کنند. از این رو، هر نقطه عطفی که به همگرایی مفهومی میان «انسان» و «فرشته» منجر شود، در بررسی تاریخ اندیشه عرفان، حائز اهمیت خواهد بود. پژوهش حاضر، با تحلیل پاره‌ای شواهد، در صدد بازنمایی نقش کلیدی آرای هجویری در این گذار اندیشگانی است.

۲. بحث

۲.۱. تعریف صوفیانه انسان و مسئله تبدل صفاتی:

۲.۱.۱. تعریف انسان در ساحت نامتعیین میان حیوان و فرشته:

در ساحت عرفان و تصوف اسلامی، مفهوم «انسان» از کلیدی‌ترین مفاهیم و در عرصه تعریف، از متغیرترین و دشوارترین آنان به شمار می‌رود. با رجوع به متون صوفیانه، به دشواری می‌توان تعریفی مستقل از مفهوم انسان را یافت. از منظر صوفیه، در جهان آفرینش که در آن تمامی اصناف خلق در مقام معلوم خود به ثبوت رسیده‌اند، «انسان» یگانه مفهومی است که او را جز در قیاس با سایر

مخلوقات نمی توان شناخت. از این رو، انسان را، غالباً، در برزخی نامتعیّن و در طیف وسیعی میان دو حدّ حیوان و فرشته جای داده‌اند. جلال‌الدین بلخی (م. ۶۷۲ ه.ق) خلق خداوند را بر سه قسم می‌داند: نخست، فرشتگان که طبع آنان از عقل سرشته شده است؛ دیگر، بهایم که از شهوت محض هستند و قسم سوم، انسان که موجودی است مرکب از عقل و شهوت که می‌توان او را نیم‌فرشته و نیم‌حیوان به شمار آورد (رک، مولوی، ۱۳۸۹: ۱۶۹). به این نحو، انسان موجودی متحوّل و متکامل پنداشته می‌شود که در حضيض وجودی خود در درجه بهایم قرار می‌گیرد و در متعالی‌ترین درجات و حالات به فرشتگان شباهت می‌یابد. در آثار حکیم سنایی (م. ۵۳۵ ه.ق)، به‌عنوان یکی از بنیان‌گذاران زبان عرفان، مقایسه ممدوح با فرشتگان به کرات دیده می‌شود (رک، سنایی، ۱۳۸۳: ۶۰۹؛ همان، ۱۹۶۲م: ۴۲ و ۶۹۱). همچنین، او در موارد متعدّد، صحابی پیامبر (ص) را به برخی از فرشتگان تشبیه می‌کند (رک، سنایی ۱۳۸۳: ۲۴۵).

شایان ذکر است که این آمیختگی و دوگانگی در تعریف انسان، فارغ از ذات لایتغیر آدمی، همواره، متوجه صفات او است. ابن کثیر دمشقی (م. ۷۷۴ ه.ق) نفس آدمی را با صفت «مشوّه» (آمیخته یا مرکب) وصف می‌کند؛ با این توضیح که در نفس آدمی، به‌طور بالقوه، هم حسن خلق ملائکه و هم قبح صفات شیاطین موجود است. به اعتقاد او، با غلبه صفات ملائکه بر نفس آدمی، صفات انسان به فرشتگان شبیه می‌شود و به همین دلیل، زنان مصر، در مواجهه با جمال یوسف (ع)، او را فرشته پنداشتند. (رک، ابن کثیر، ج ۱: ۶۲). ابوطالب مکی (م. ۳۸۶ ه.ق) نیز، یادآور می‌شود که فنای شهوات نفس انسان را از صفات بهایم دور و به صفت فرشتگان نزدیک می‌کند (رک، مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۲۸۸) از سوی دیگر، در این تحوّل صفاتی، تمرکز اصلی این مؤلفان، همواره، متوجه فنای صفات بشری یا صفات نفس (شهوات) است که همان وجه شباهت انسان به بهایم به شمار می‌رود. باری، کمتر به این مسئله پرداخته می‌شود که آیا برای انسان صفاتی مخصوص به خود متصور است که با فنای صفات حیوانی و نیل به مراتب عالی‌تر در او محقق شود؟ نجم‌الدین دایه (م. ۶۵۴ ه.ق) ماجرای هبوط انسان و سرانجام فنای صفاتی و بازگشت او به منزل نخستین را چنین توضیح می‌دهد که آدمی، در هنگام هبوط به عالم بشری، از هر عالمی که گذر می‌کرد، صفتی را وام می‌گرفت و هنگام مراجعت و صعود در مراتب قرب نیز تا وام خویش را ادا نکند و صفات عاریه خود را باز پس ندهد، اجازه عبور و صعود به عوالم بالاتر را نمی‌یابد (نجم رازی، ۱۳۹۱: ۳۷۳). به این ترتیب، صوفیان مدام بر این معنا تأکید می‌کنند که فنا از صفات حیوانی، آدمی را به صفات

فرشتگان نزدیک می‌کند. باین‌حال، کیفیت و چیستی صفات انسان در ساحت فرشتگانی همواره مسکوت می‌ماند. گویی، آنچه انسان را به فرشتگان شبیه می‌کند، سلب صفات، یعنی عاری بودن از صفات نفس یا برائت از شهوات است، نه تحقق در صفاتی عالی‌تر. پس صفات انسان به صفات فرشتگان شبیه نمی‌شود، مگر از جنبه‌ای سلبی. این شباهت، گاه، جنبه‌ای ثبوتی نیز پیدا می‌کند و به صورت استکمال در «عقل»، «علم» یا «عبودیت» تعریف می‌شود. باین‌حال، این سه مفهوم به صورت پیشینی در انسان موجود هستند و استکمال صفات، به معنای واقعی، تبدل در صفات به شمار نمی‌رود. امام محمد غزالی (م. ۵۰۵ ه.ق) فرشته و حیوان را دو سرحد ساحت انسانی برمی‌شمارد. به باور او، نیل به «اعلی‌علیین» (ذروه کمال انسان)، در گروهی رهایی از صفات نفس، یعنی شهوت و غضب است و پس از این فنای صفاتی، انسان شایستگی بندگی حضرت الوهیت را می‌یابد که این شایستگی، خود، از صفات ملائکه است (رک، غزالی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴). او یادآور می‌شود که این نزدیکی به فرشتگان از جهت صفات است، نه مکان (رک، همان: ۲۱۴). خواجه احمد سمعانی (م. ۵۳۴ ه.ق)، نیز، انسان را به صورت موجودی بالقوه و محل تنازع دو قوای متضاد توصیف می‌کند. او در توضیح می‌افزاید که اگر انسان راه شهوات را پی گیرد، به بهیمه‌ای بی‌ارزش بدل می‌شود. درعین‌حال، آدمی این قوه را دارد که با مشی بر مقتضای علم و عقل از درجه فرشتگانی چون جبرئیل و میکائیل فراتر رود و به چنان مقامی دست یابد که زنان مصر در باب یوسف (ع) اظهار داشتند، یعنی مقام فرشته‌ای بزرگوار یا «ملکی کریم» (رک، سمعانی، ۱۳۸۴: ۱۷۷). مطهر بن طاهر مقدسی (م. ۳۸۱ ه.ق)، به جای تأکید بر پرهیز از شهوات نفس یا فنای صفات بشری، به اهمیت «صفای نفس» اشاره می‌کند. او می‌نویسد که عدّه‌ای فرشتگان را با عبارت «نفوس صافیه» توصیف کرده‌اند و انسان نیز با حصول صفای نفس در ردیف فرشتگان قرار می‌گیرد (رک، مقدسی ۱۳۷۴؛ ترجمه فارسی، ج ۱: ۲۵۱). در مجموع، از خلال این متون چنین برمی‌آید که از نگاه صوفیان، یگانه صنفی از مخلوقات که فاقد تعریفی خود به خودی است و جز با صفات دیگری به تعریف در نمی‌آید، همانا انسان است. از این منظر، انسان، تنها، قادر است که صفات را از سایر مخلوقات به عاریت بگیرد و با خلع و تلبس از صفتی به صفت دیگر، در مراتب گوناگون آفرینش حرکت کند و به واسطه صفات عاریتی خود شناخته و تعریف شود. ویلیام چیتیک، در بیان جایگاه هستی‌شناسانه انسان در تفکر صوفیه، به این خصلت منحصر به فرد انسانی اشاره می‌کند و می‌نویسد: «همه اشیا عالم، به جز انسان، جایگاهی

مشخص و تعریف شده دارند؛ چراکه هر کدام از آن‌ها به رنگ صفات خاصی از وجود درآمده‌اند که متمایز از بقیه است.» (چیتیک ۱۳۹۴، ص ۵۴)

به همین ترتیب، مسئله فنای صفات بشری و امکان تبدل آن از محوری‌ترین مباحث علی بن عثمان هجویری (م. ۴۶۵ ه.ق.)، در کتاب *کشف‌المحجوب*، است. هجویری را می‌توان یکی از شاخص‌ترین مدافعان نظریه فنای صفاتی و تبدیل صفات انسان به صفات فرشته در مسیر سلوک اهل تصوف به شمار آورد. لازم به ذکر است که پیش از آن، این انگاره در آرای صوفیان متقدم، به‌ویژه مستملی بخاری (م. ۴۳۴ ه.ق.)، پرورده شده بود (رک، مستملی بخاری، ۱۳۸۷، ج ۲: ۸۴۷-۸۴۸). در عین حال، هجویری، با بهره‌گیری از مضامین پراکنده در آثار اسلاف صوفی خویش، انگاره تبدل صفاتی انسان به فرشته را در قالب یک دستگاه نظری منسجم و ساختارمند عرضه می‌کند. این انسجام نظری، با توسل به چند اصطلاح کلیدی ممکن می‌شود که هجویری در ساختار متن خود به بازتعریف آن‌ها می‌پردازد. این اصطلاحات عبارت هستند از «حجاب رینی»، «حجاب غینی»، «صوفی»، «صفا»، «صفو»، «کدر»، «صفات بشر»، «روحانی»، «فقر» و «کشف‌المحجوب». در ادامه، به‌منظور تبیین کاربرد اصطلاحی هجویری از این مفاهیم، به تحلیل بخش‌هایی از ساختار متن او می‌پردازیم. با تبیین نقش ساختاری این اصطلاحات در اثر هجویری، انگاره کلیدی موجود در آرای او قابل استخراج خواهد بود. این انگاره ناظر است به تبدل صفاتی انسان به فرشته و به‌مثابه نقطه عطفی است که تحولات پیشین را به مقاطع متأخر تاریخ اندیشه صوفیانه متصل می‌نماید. پس از آن، مراحل تحول این انگاره را در متون عرفانی پیش از هجویری پی می‌گیریم و نشان می‌دهیم که این انگاره چگونه در آرای هجویری به نقطه تکوین و انسجام خود دست یافته است.

۲، ۱، ۲. تبدل صفاتی انسان به فرشته در آرای هجویری

هجویری، به‌منظور تبیین چگونگی تبدل صفاتی انسان به فرشته، شبکه‌ای پیچیده؛ اما منسجم از اصطلاحات را در مقدمه و پنج باب نخست کتاب خود تعریف می‌نماید. از منظر او، «صوفی» کسی است که با فنای صفات نفس یا «کدورت بشری» به «فقر» رسیده است. از سوی دیگر، زدودن کدورت مستلزم تحقق «صفا» و نیل به لطافت و صفو روحانی است. از نگاه او، «صوفی» مخلوقی است که خداوند، با عنایت خویش، حُجُب صفات بشری را در برابر او کشف و او را به مکاشفه (معرفت) یا «کشف‌المحجوب» نائل نموده است. هجویری لفظ «صوفی» را اسمی خاص می‌داند که از هیچ ریشه لغوی دیگر مشتق نشده است و معنای آن دانسته نمی‌شود. باین‌همه، او به‌گونه‌ای

تلویحی، میان دو لفظ «صوفی» و «صفا» نسبتی برقرار می‌کند و چنین توضیح می‌دهد که لفظ «صوفی» تعریف ناپذیر است، زیرا «صفا» ضد همه اشیاء است و مجانستی با اشیاء (از جمله لغات) ندارد و از آنان مشتق نمی‌شود تا با توسل به آنان شناخته شود (رک، هجویری، ۱۳۹۲: ۴۸). به این ترتیب، نزد هجویری؛ «صوفی» شدن مرحله‌ای از تکامل انسان است که در آن «صفا» بر «بشریت» غلبه کرده و او را از «کدورت بشریت» و «آفت نفس» رها نموده است (رک، همان: ۵۲). در عین حال، او «صفا» را «عین فنا» می‌داند؛ به این معنا که فنا از نگاه او نه فنای ذاتی، بلکه فنای صفاتی است (همان). هجویری اصرار می‌ورزد که ذات غیر از صفات است و با موجود امکان تبدیل صفات، تغییر در ذات ممکن نیست (رک، همان: ۵؛ رک، همان: ۳۰۷). او حجاب ذاتی هر انسان را که زایل ناشدنی است و حدّ نهایی برای سلوک و مکاشفه او به شمار می‌رود، «حجاب رینی» می‌نامد (رک، همان: ۸). در مقابل، «حجاب غینی» را حجاب صفاتی و مکاشفه‌پذیر برای هر انسان معرفی می‌کند و در توضیح تفاوت این دو گونه حجاب می‌نویسد: «حجاب صفتی که آن غینی بود؛ روا باشد که وقتی دون وقتی برخیزد که تبدیل ذات اندر حکم غریب و بدیع باشد و اندر عین ناممکن؛ اما تبدیل صفت، چنان که هست، روا باش.» (همان). به این ترتیب، هجویری فنای ذاتی را باطل و دو اصل «فنا» و «بقا» را، به ترتیب، منوط به «محو صفات بشری از آدمی» و «اثبات او در صفات روحانی» می‌داند.

به‌واقع، ابتکار عمل هجویری در آن است که از یک سو، «صفا» را معادل و معاینی برای معنای «فقر» (یا ترک صفات نفس) قرار می‌دهد (رک، همان: ۳۰؛ رک، همان: ۵۰؛ رک، همان: ۷۹) و از سوی دیگر یک رابطه ضدیت را میان دو اصطلاح «صفا» و «کدر» برقرار می‌کند، به این معنا که حضور هر یک از این دو در حکم غیاب دیگری است (رک، همان: ۴۵). به این نحو، تعریف صفات انسان در بی‌تعریفی رها نمی‌شود و فنای هر صفت در انسان، مستلزم تحقق صفتی اثباتی در او است. او یادآور می‌شود که هر موجود کائن در عالم ماده حدی لطیف (روحانی) دارد که «صفو» آن شیء نامیده می‌شود و نیز حدی کثیف (مادی) که «کدر» آن است (رک، همان: ۴۳). او با اشاره به عبارت «هر موجود کائن در عالم ماده»، تباین و جدایی قطعی را میان صفات خداوند و صفات صوفی ایجاب می‌کند. به این ترتیب، هجویری بر این نکته تأکید می‌کند که صوفی با فنای صفات بشری، به صفات حق نزدیک نمی‌شود. در عین حال، صفات متفاوتی در او ظاهر می‌شود که از صفات انسانی نیست (رک، همان: ۴۵). به عبارت دیگر، هجویری مشکلی را که پیش از این در تبیین چگونگی تبدیل صفات انسان وجود داشت حل می‌کند و صراحتاً عنوان می‌کند که انسان به هیچ وجه با صفات قدیم

الهی نسبتی نمی‌یابد (رک، همان: ۴۱۷) و تبدیل صفاتی انسان میان صفات عالم بشری و صفات عالم روحانی اتفاق می‌افتد. هجویری تأکید می‌کند که کدورت خاصیت صفات بشری است و لطافت خاصیت روح. به باور او، روح نوری است که به عالم ظلمت ماده قدم گذاشته است و زمانی که کدورت نفس زدوده شود، نفس انسانی به یاری روح، به مشاهده عالم روحانی نائل می‌شود (رک، همان: ۱۳). به همین ترتیب، غلبه روح یا «صفا» بر کدورت بشری در قلب انسان اتفاق می‌افتد و از جانب خداوند تظاهری نورانی در ظاهر و سیمای انسان دارد و هجویری آن را «نور ربّانی» می‌نامد (همان، ۴۶). او یادآور می‌شود که صوفی «تنی روحانی» و «دلی ربّانی» دارد، پس احوال و جوارح او از خطا معصوم است و در این حال نباید او را به نوع بشر منسوب دانست. (رک، همان: ۳۱). به این نحو، او تبدیل صفات انسان را تحوّل‌ی اساسی به شمار می‌آورد که هم بر ظاهر و هم بر باطن (قلب) آدمی اثر می‌گذارد. از منظر هجویری، صفای روحانی و نور آن قدرت عبور از کدورت بشری را دارد، فلذا اثر خود را بر تن و جسم صوفی نمایان می‌کند. این اثر روحانی نوری است که از جسم بشری عبور می‌کند و بر چهره صوفی نمایان می‌شود. درعین حال، این نور روحانی قادر است که در اجسام سایر افراد بشر نیز تصرف کند و آیات جمال خداوند را بر آنان پدیدار کند. در اینجا، صوفی همچون آینه که فقر مطلق است و از خود صورت یا صفتی ندارد، نمودار نور خدا می‌شود. هجویری تأکید می‌کند که صوفی مغلوب مشاهدات انوار حق و از نفس (صفات بشری خود) غایب است (رک، همان: ۵۶). درعین حال، هجویری بر این نکته اساسی تأکید می‌کند که مکاشفه حجب خداوند و ادراک نور او درواقع نوعی خودشناسی است و اگرچه این معرفت از رؤیت حق حاصل شده است؛ اما محتوا و موضوع آن معرفت حق نیست؛ زیرا که حق، از اساس، ادراک‌ناپذیر است. به‌واقع، انسان در مقام کشف/المحجوب، با دیدن غنا و تجلیات انوار حق، به حقیقت فقر خود معرفت می‌یابد. در این مقام، جمله کلماتی که عارف در شرح مشاهدات و معرفت خود به کار می‌گیرد؛ برآمده از خویشتن او است و به خود او بازمی‌گردد و حق، همواره، از کلمات عارف منزّه است (رک، همان: ۳۸) باری، هر موجود که از صفات بشری بری باشد و به صفا دست یابد، لاجرم انوار حق را در وجود خویش آینگی می‌کند. هجویری بر این اصل تأکید می‌کند که مراتب معرفت و کشف و حجاب از مصاحبی به مصاحب دیگر تسری می‌یابد (رک، همان: ۴۹۷)؛ همان: ۲۴۱). بنابراین، در این سلسله مراتب انتقال نور، صوفی نور خویش را از خداوند می‌گیرد و آن

را به سایر افراد بشر انتقال می‌دهد؛ به عبارت دیگر، صوفی نور معرفت را از حق کسب کرده و به بشر منتقل می‌کند و این درست همان نقشی است که فرشته حامل وحی بر عهده دارد.

۲،۱،۳. بن‌مایه‌های اندیشه هجویری در تکوین انگاره تبدل صفاتی انسان به فرشته

مؤلفه‌های فکری هجویری، پیش از آن به‌طور پراکنده در آرای صوفیان دیگر نیز به چشم می‌خورد. چنان‌که گذشت، از نگاه هجویری، جوهر و ذات انسانی لایتغیر و تحول‌ناپذیر است. عدم امکان تبدیل و تغییر در ذات انسانی که هجویری از آن تحت اصطلاح «حجاب رینی» یاد می‌کند، انگاره‌ای است که پیش‌تر در آثار صوفیانی همچون جنید بغدادی (م. ۲۹۸ ه.ق)، ابونصر سراج (م. ۳۷۸ ه.ق) و ابوطالب مکی (م. ۳۸۶ ه.ق) صراحتاً، اما بیان‌های مختلف، به چشم می‌خورد (رک، جنید، ۱۴۲۵ ق: ۶۸؛ همان: ۲۷۰؛ رک، سراج، ۱۹۱۴م: ۴۲۷؛ رک، همان: ۳۷۴؛ رک، مکی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲: ۴۲۷؛ مستملی بخاری، ۱۳۸۷، ج ۲: ۹۰۰).

از سوی دیگر، مسئله تبدل صفاتی انسان در آرای صوفیه مفهومی است که عمدتاً در دیالکتیک با مسئله امکان تغییر ذات انسان و تبدیل او به وجودی متعالی‌تر ساخت می‌یابد. فنای صفات در عین تغییرناپذیری ذات همان مفهومی است که بایزید بسطامی (م. ۲۳۴ ع.ق) با تعبیر «پوست انداختن مار» از آن یاد می‌کند.^۳ در آرای صوفیان پیش از هجویری، بارها، اصطلاح «فنا» به‌مثابه «فناى صفات» تعریف شده است (رک، سلمی، ۱۳۶۹، ج ۳: ۴۰۱؛ رک، قشیری، ۱۳۹۱: ۴۳۳؛ رک، همان، ۴۸۸؛ رک، همان، ۱۲۱). این تعریف گاه شکل دقیق‌تری به خود می‌گیرد و به‌صورت «فناى صفات بشریت» (رک، سراج، ۱۹۱۴م: ۳۰۲؛ رک، همان: ۴۳۰؛ رک، سلمی، ۱۴۲۴ ق: ۳۴۶)، یا در قالب «فناى صفات نفس» بیان می‌شود. باید توجه داشت که در این مواضع، همواره، مراد از صفات نفس^۴ «شهوات» یا میل به دنیا است (رک، محاسبی، ۱۴۲۰ ق: ۳۰۵؛ رک، تستری، ۱۴۲۳ ق: ۲۱۱).

از آن‌رو که تجرید و عصمت از شهوات، عموماً خصلت فرشتگان به شمار می‌رود، گاه مؤلفان آثار عرفانی، پیش از هجویری، فناى صفاتی انسان را به‌مثابه تقریب یا تشبیه صفات آدمی به صفات فرشتگان قلمداد کرده‌اند. (رک، مکی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲: ۲۸۸؛ رک، غزالی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۲۱۴؛ رک، غزالی، بی‌تا، ج ۸: ۱۶). به این ترتیب، تغییر در صفات انسان، منحصراً، به‌صورت از دست دادن صفات (یا ترک شهوات) فهمیده می‌شود، فلذا فاقد یک تعریف ثبوتی است و معنای معینی از آن مستفاد نمی‌شود. مستملی بخاری (م. ۴۳۴ ه.ق)، نخستین کسی است که در تعاریف خود به این تقریب

صفاتی تا حدودی جنبه اثباتی می‌دهد. او در گام نخست، عنوان «روحانیان» را بر فرشتگان اطلاق می‌کند و توضیح می‌دهد که صفات فرشتگان (روحانیان) عبارت است از تسلیم بودن به اوامر خداوند و پاکی از شهوات و بر توضیح خود می‌افزاید: «هر که خویشتن را بدین صفت گردانید، روحانی گشت به معنی و صفت، هر چند به ظاهر خلقت بشر است» (مستملی بخاری، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۸۸). او «صفات روح» را که «همه طیب و موافقت است»، در مقابل «صفات نفس» قرار می‌دهد که «همه خبیث و مخالف است» (رک، همان، ۸۵۶). باین‌همه، مستملی تبدل صفاتی انسان به فرشته را یکسره ممکن نمی‌داند و یاد آور می‌شود که از میان تمام ارکان و جوارح انسان، تنها دل آدمی است که می‌تواند به جواهر فرشتگان شباهت یابد (رک، همان: ۳۳). به‌واقع، تقریب صفات انسان به صفات فرشتگان از نگاه او جز از حد تشبیه فراتر نمی‌رود و به معنای تبدیل صفات نیست. به همین دلیل، او از این تقریب صفاتی، به صورت «هم‌نشینی انسان با فرشتگان» یاد می‌کند (رک، همان: ۱۷۴) به‌واقع، او غایت فنای صفاتی انسان را نه تحقق در صفات فرشتگان، بلکه مغلوب شدن در صفات حق می‌داند (رک، همان، ج ۲: ۸۴۸). نکته حائز اهمیت در آرای مستملی آن است که به باور او، صفاتی که از تجلی حق بر در انسان ظاهر می‌شود، نه سلبی، بلکه مطلقاً ثبوتی است؛ چنان‌که می‌تواند همچون آتش در جان صوفی بیافتد و سوخته را از صفات خود فانی کند. این در حالی است که سایر افراد بشر در این آتش نمی‌سوزند و به فنای صفاتی نمی‌رسند، اما نور آن آتش را در سوخته (صوفی) مشاهده می‌کنند (رک، همان، ۱۱۵). به این نحو، او، پیش از هجویری، صوفی را به‌مثابه آینه‌ای برای تجلی انوار حق تلقی می‌کند که همچون فرشتگان واسطه انتقال معرفت پروردگار به انسان به شمار می‌رود. مستملی این غایت صفاتی آدمی، یعنی تجلی صفات حق در انسان را اصطلاحاً «تخلق به اخلاق خداوند» می‌نامد (رک، مستملی بخاری، ۱۳۷۸، ج ۱: ۹۰).

به‌واقع، در اندیشه بسیاری از صوفیان پیش از هجویری، شباهت انسان به صفات فرشتگان به منزله مرحله‌ای میانی برای تبدیل صفات انسان به صفات خداوند (یا تحقق صفات خداوند در انسان) در نظر گرفته می‌شود. (رک، سلمی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۱۶۲؛ رک، قشیری، ۱۳۷۴، ترجمه فارسی: ۱۹). از سوی دیگر، در تصوف این باور زمینه‌ای نیز همواره وجود دارد که ذات و صفات وابسته به ذات خداوند غیرقابل ادراک و غیرقابل امتزاج است. (رک، محاسبی، ۱۴۲۱ق: ۱۷۶؛ رک، تستری، ۱۴۲۳ق: ۱۹۴؛ رک، مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۱۴۱-۱۴۲؛ رک، سراج، ۱۹۱۴م: ۳۵؛ رک، همان: ۴۲۸-۴۲۹؛ رک، مستملی بخاری، ۱۳۷۸، ج ۲: ۸۵۱) این مسئله موجب ابهام بزرگی در چگونگی اتصاف انسان

به صفات حق یا تخلق به اخلاق خداوند است. صوفیان متقدم بر هجویری، گاه می‌کوشند تا ابهامی را که در مسئله تبدیل صفاتی انسان، خواه به صفات حق و خواه به صفات فرشتگان، وجود دارد؛ به نحوی حل نمایند. در این مسیر، صوفیان، عمدتاً، به دو اصطلاح «نور» و «روح» متوسل می‌شوند. باری، مفهوم‌پردازی آنان پیرامون این دو اصطلاح با موانعی نظری روبرو می‌شود و مسئله را در همچنان در وضعیت تعلیق باقی می‌نهد؛ و از سوی دیگر، این هر دو اصطلاح در کنار اصطلاح کلیدی «صفا» توسط هجویری به کار گرفته می‌شود و انگارهٔ تبدل صفاتی انسان به فرشته، سرانجام، در متن اثر هجویری صورت‌بندی منسجم نظری خود را می‌یابد.

تعبیر «روح» به‌عنوان غایت صفاتی انسان، در ابتدا، در آرای ابو‌عبدالرحمن سلمی (م. ۴۱۲ ه.ق) عنوان می‌شود. او برای حل این مشکل توضیح می‌دهد که انتساب صفات الهی به خداوند اطلاقی مجازی است و مراد از صفات خداوند، صورت‌هایی است که خدا خود را به واسطه آن به بندگان خویش نمایانده است. همچنین، این صور همان ارواح هستند. (رک، سلمی، ۱۴۲۴ ق: ۱۱۸) به این نحو، انسان ضمن فنای صفات نفس به صفات روح مزین می‌شود و روح نیز به منزله غایت صفاتی انسان، خود، مخلوق خداوند است. (رک، سلمی، ۱۳۶۹، ج ۳: ۴۷۹). در این تعریف، سلمی «روح» را موجودی متباین از فرشتگان قلمداد می‌کند و غایت و مقصود تبدل صفاتی را نه تقریب به صفات فرشتگان یا صفات خداوند، بلکه اَحصاف به صفات مخلوق موهومی به نام «روح» می‌داند. چاره‌ای که سلمی برای حل این مشکل می‌اندیشد، به دلیل تشبث و ابهامی که به‌طور کلی راجع به مفهوم «روح» وجود دارد، توسط صوفیان متأخر پیگیری نمی‌شود. از جمله پس از او، مستملی بخاری «روح» را به فرشتگان منسوب می‌داند و روحانیت را صفت فرشتگانی می‌خواند که انسان با ترک شهود به آنان تقرب می‌جوید. (رک، مستملی بخاری، ۱۳۷۸، ج ۱: ۸۱)

از سوی دیگر، اصطلاح «نور» برای بیان کیفیت تبدیل صفات انسان به کار گرفته می‌شود. با این حال، تبدیل و تحوّل که در دلالت این اصطلاح موجود است، هرگز متضمن یک تغییر دائمی نیست. ابوالقاسم قشیری (م. ۵۴۶ ه.ق) به نحوی دیگر برای حل این مشکل اقدام می‌کند. او اظهار می‌کند که این تبدیل صفاتی به معنای تجلی صفت لطف خداوند است در قالب «نور» است که بر انسان عرضه می‌شود و آدمی از آن اثر می‌پذیرد. (رک، قشیری، ۲۰۰۷: ۲۱۲) قشیری تبدل صفات انسان را تحت اصطلاح «لباس نور»^۵ بیان می‌کند چه این تبدیل تشبه به صفات فرشتگان (رک، قشیری، ۲۰۰۷: ۱۷۳) باشد یا به معنای قرب به خداوند و اثرپذیری از صفات حق (رک، همان: ۲۱۱)

تعبیر «لباس نور» اشاره به قابلیت خلع دارد، به این معنا که این تبدیل ذاتی نیست و تغییرپذیر و مرتفع شدنی است و درعین حال تبدیل دائمی صفات نیز برای انسان ناممکن است، چنان که خداوند پس از واقع معراج نیز انواری را که بر محمد (ص) پوشانده بود از او بازگرفت تا به دنیا بازگردد و به امر رسالت خویش اقدام کند (رک، همان: ۲۱۳) علاوه بر قشیری، سراج نیز متذکر می‌شود که اثرپذیری صفات انسان از «نور» تحولی پایدار و بردوام نیست و از آن‌رو به معنای واقعی تبدیلی در صفات انسان اتفاق نمی‌افتد. سراج متذکر می‌شود که فنای صفات انسان و نزدیکی به صفات فرشتگان با تجرید امری موقتی و بازگشت‌پذیر است. (رک، سراج، ۱۹۱۴م: ۴۲۷) و حتی تبدیل صفات با پذیرفتن انوار حق نیز (رک، همان: ۱۱۵) و تغییر صفاتی که برای انسان علی‌الدوام امکان‌پذیر است همان «فقر» یا ترک میل به دنیا و شهوات نفس است. (رک، همان: ۴۸-۴۹) بنابراین، اتصاف به «نور» هرگز به‌مثابه تبدل صفاتی برای انسان معنا نمی‌شود.

به این نحو، پیش از هجویری، مفهوم «فناى صفات انسان» مدام به «تبدیل صفات انسان» نزدیک می‌شود، اما صورت‌بندی معناداری از آن عرضه نمی‌کند؛ به عبارت دیگر، دانسته می‌شود که انسان در راه تعالی سلوک و تکامل خویش نیازمند گذار از مرحله فناى صفات است. باری، مراتب پس از آن همواره در پرده ابهام است. فناى صفات انسانی می‌تواند به معنای تحقق آدمی در صفات فرشتگان یا صفات خداوند باشد. با این حال، تعلیقی دائمی در معنای این تبدل و چگونگی و چیستی آن وجود دارد. در نهایت، چنان که به شرح آن پرداختیم، هجویری با تعریف خاص خود از اصطلاح «صفا» از این تعلیق عبور می‌کند. او تعریف خود را با سه اصطلاح کلیدی (صفا، فقر، کشف) کامل می‌کند. به این نحو که فرد «محبوب»، در مقام کشف، به رؤیت حق نائل می‌شود و «مکاشف» می‌گردد. این کشف، البته، ملازم معرفت است؛ معرفتی که از مواجهه فقر انسان با ضد خود، یعنی غنای حق، حاصل می‌شود. به گفته او جمله مشایخ طریقت بر این نکته اتفاق دارند که زمانی که انسان از کدر احوال یا «تلوین» رها شود از همه اوصاف پیشین خود جدا می‌شود و صفات او محمود می‌گردد. (رک، همان: ۴۷) به این نحو، «کشف‌المحجوب»، در تعبیر هجویری، هم متضمن از دست دادن و هم به دست آوردن است. در این فرایند، صوفی مکاشف که با «فقر» (از دست دادن صفات خود)، به «صفا» نائل می‌شود و ظرفیت پذیرش نور حق را حاصل می‌کند. به این ترتیب، «صوفی» آینه جمال خداوند است و با تجلی جمال حق در ظاهر و کلمات و سیمای خود سببی برای مکاشفه محجوبان؛ یعنی آدمیانی که در مرتبه کدورت و بشریت مانده‌اند، خواهد بود. به این شیوه، صوفی

واسطه انتقال معرفت حق به بشریت است و این عمل قابل قیاس با انتقال پیام خداوند توسط فرشته وحی به بشر خواهد بود. از این نکته می‌توان با عنوان کلی «تبدل صفاتی انسان به فرشته» یاد کرد که مؤلف کشف‌المحجوب صورت تمثیلی آن را در تفسیر روایت قرآنی مواجهه زنان مصر با یوسف، در مهمانی همسر عزیز مصر (یوسف / ۳۱)، به نمایش کشیده است.

۲,۲. تحلیل روایت قرآنی یوسف و زنان مصر در متون صوفیانه:

روایت مواجهه یوسف و زنان مصر در آثار عارفان مسلمان تفسیری اشاری از این آیه قرآنی است: «فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا وَأَتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سَكِينًا وَقَالَتْ أُخْرَجُ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ.» (یوسف، آیه ۳۱)

ترجمه: پس چون [همسر عزیز] از مکرشان اطلاع یافت نزد آنان [کسی] فرستاد و محفلی برایشان آماده ساخت و به هر یک از آنان [میوه و] کاردی داد و [به یوسف] گفت بر آنان در آی پس چون [زنان] او را دیدند وی را بس شگرف یافتند و [از شدت هیجان] دسته‌ای خود را بریدند و گفتند منزه است خدا این بشر نیست، این جز فرشته‌ای بزرگوار نیست. (ترجمه عزت‌الله فولادوند)

در ادامه، با بررسی این روایت قرآنی در آرای صوفیان پیش از هجویری، روند تحول در زمانی انگاره «تبدل صفاتی انسان» را پی خواهیم گرفت. سپس، به تحلیل این روایت در اثر هجویری می‌پردازیم و این مسئله را دنبال خواهیم کرد که چگونه انگاره «تبدل صفاتی انسان به فرشته» در آرای این مؤلف صوفی تثبیت می‌شود. در پایان، با تحلیل همین روایت، در متون صوفیان پس از هجویری که در قرن ششم به تألیف آثار خود پرداخته‌اند، نشان خواهیم داد که چگونه آرای هجویری، به مثابه یک نقطه عطف، زمینه تحولات بعدی را در آرای عارفان مسلمان فراهم آورده است. به واقع، گردش گاه مهم نظری در آرای هجویری آن است که با تصریح بر «امکان تبدل صفاتی انسان به فرشته» و فراهم آوردن تبیینی نظری در باب آن زمینه ظهور انگاره متأخری را فراهم آورده است که بر «امکان تبدیل ذاتی انسان به فرشته» (فرشته شدن انسان) تمرکز دارد.

۲،۲،۱. روایت یوسف و زنان مصر در آرای صوفیان پیش از هجویری:

این داستان قرآنی در بسیاری از کتب صوفیه نقل شده است و پیش از هجویری نیز، گروهی از مؤلفان صوفی با قصدیت^۶ مشابه به تفسیر این روایت قرآنی پرداخته‌اند. نکته حائز اهمیت آن است که جملگی این مؤلفان، در جزئیات تفسیر اشاری خود از این آیه، بر سر سه مسئله اتفاق نظر دارند.

۱. نخست این که جمال یوسف (ع) از آیات حق است و راجع به خود او نیست؛ به عبارت دیگر، یوسف (ع) نماد صوفی اصلی است که با فنای صفات بشری و نیل به صفا، به تجلی گاه صفات حق بدل شده است و همچون یک آینه انوار و جمال حق را بازنمایی می‌کند.
۲. نکته دیگر آن که یوسف (ع) فرشته نبوده است و امکان تحول در ذات انسان باطل است، فلذا یوسف (ع) ضمن ابقای ذات انسانی خود، از صفات بشری خویش فانی و به جلوه گاه صفات حق بدل گشته است.

همچنین، در آرای صوفیان پیش از هجویری، انگاره «تبدل صفاتی انسان به فرشته» فاقد صورت‌بندی منسجم است؛ به عبارت دیگر، اشارات زمینه‌ای متعددی راجع به این انگاره وجود دارد، اما تبیین دقیقی از آن عرضه نمی‌شود.

در عین حال، برخی از صوفیان متقدم، تلویحاً، به این نکته توجه می‌نمایند که عمل یوسف، در هنگام مواجهه با زنان مصر و عرضه آیات جمال حق بر ایشان، به عملی فرشتگانی شباهت دارد. از همین رو، می‌توان اطلاق عنوان مجازی فرشته را بر یوسف (ع) پذیرفت. به واقع، رفتار این پیامبر، در افاضه انوار حق به بشریت (زنان مصر)، شبیه به نقش فرشتگانی است که به طور معمول وظیفه رسالت و القای پیام حق به انسان را بر دوش دارند.

۳. نکته سوم مشترک در این آثار آن است که فنای صفات بشری در انسان الزاماً به معنای تحقق صفات حق در او نیست. با فنای صفاتی دو سرنوشت متفاوت برای آدمی متصور است که یوسف (ع) و زنان مصر، هریک، نمایندگان یکی از دو سوی آن به شمار می‌روند. یوسف (ع) نماینده انسانی است که با فنای صفات بشری، انوار صفات حق را در خود پذیرفته است. برخلاف او، زنان مصر در مواجهه با یوسف (ع) (به مثابه آیت حق)، موقتاً، از صفات بشری تطهیر می‌شوند، اما فنای صفاتی آنان به «حیرت» یا «جهل» (ضد معرفت) می‌انجامد. به همین سبب است که آنان حقیقت یوسف (ع) را، به عنوان مظهر تجلی انوار حق، ادراک نمی‌کنند.

آنان تجلی حق را در ورای این آیت در نمی‌یابند و نور جمال یوسف (ع) را به خود او نسبت می‌دهند و وی را به خطا در مقام فرشته و یا حتی خداوند قرار می‌دهند.

گفتنی است که در تمامی این متون، بر تجلی صفات حق در یوسف (ع) تأکید می‌شود و مسئله «تبدل صفاتی انسان به فرشته» در هاله‌ای از سکوت یا ابهام قرار می‌گیرد. به‌واقع، مؤلفان این آثار در بیان و تبیین مسئله «فناى صفات بشرى» پیوسته از الفاظ و اصطلاحاتی بهره می‌جویند که مقتضی معانی سلبی و معرفّ خلأ، نیستی و از دست دادن است. «فناى بشریت»، «فناى صفات» یا «فناى صفات بشرى» غالباً به‌صورت فروکشتن صفات نفس تعریف می‌شود و با اصطلاحاتی چون «تجرید»، «التزام به جوع»، «فقر» (یا فروکشتن میل به مظاهر دنیوی) و... به آن پرداخته می‌شود. مضمون تمامی این اصطلاحات مشتمل بر استغناى از اسباب و لوازم مادّی و مخالفت با شهوات است. به‌این ترتیب، در آثار صوفیانه پیش از هجویری، اصطلاحات «فناى صفاتى» و «صفا» عمدتاً در معنای تطهیر و پاک شدن فهمیده می‌شود. از سوی دیگر، این آثار با قیاس و تشبیه دو اصطلاح فوق به صفات فرشتگان، به‌مرور، بستر تولد مفهوم تازه‌ای را فراهم می‌آورند که در آرای هجویری، به‌تمامی، صورت‌بندی خود را می‌یابد. گام تازه‌ای که هجویری در تکوین انگاره «تبدل صفاتی انسان به فرشته» به پیش می‌راند، عبارت است از فراهم آوردن محتوایی اثباتی در جهت تعریف اصطلاح «صفا». پیش از هجویری، بی‌صفتی انسانی که از شهوات نفس صافی شده است، مدام، در قیاس با صفت تجرید فرشتگانی قرار می‌گیرد که ذاتاً به عالم ماده تعلق ندارند؛ به‌عبارت‌دیگر، پیوسته، بی‌صفتی با صفت قیاس می‌شود؛ فلذا هرگز یک تشبیه و قیاس واقعی صورت نمی‌پذیرد. در این مواضع، تعریف صفات بشری و کیفیت فناى آن، محور اساسی تمام گزاره‌های تبیین‌گر، همانا، «از دست دادن» است، نه «به دست آوردن». به‌این ترتیب، مسئله «تبدل صفاتی انسان» بیش از آن که در امتداد اتّصاف آدمی به صفات فرشتگان باشد، متوجه مبرأ شدن او از صفات بشری است. از همین رو، در روایات مربوط به داستان یوسف و زنان مصر نیز، همواره، بر این نکته تأکید می‌شود که یوسف (ع) فرشته نبوده است. حارث محاسبی (م. ۲۴۳ ه.ق) نخستین تن از مؤلفان صوفی است که از این داستان قرآنی به‌مثابه تمثیلی در جهت تبیین مسئله «فناى صفات انسانی» می‌جوید. محاسبی برای نخستین بار صراحتاً به این نکته اشاره می‌کند که جمال یوسف (ع) را نباید به شخص او منتسب دانست، چراکه آن جمال جلوه‌ای از انوار خداوند بوده است. او یادآور می‌شود که مواجهه زنان مصر با یوسف (ع)، به‌منزله مواجهه با وجه جمالی خداوند و مستلزم بی‌خویشی زنان مصر بوده است. او در ادامه می‌افزاید، به

همین ترتیب، ممکن است که قلب سالک نیز، با طی مدارج سلوک در مشاهده وجه جلال و هیبت خداوند به مقام حیرت یا «مکاشفه قلوب» برسد. (رک، محاسبی، ۱۹۸۶م: ۲۷۱-۲۷۲). چنان که به نظر می‌رسد، محاسبی در کاربرد این تمثیل، تصویر دقیقی از «امکان تبدیل صفاتی انسان به فرشته» و یا حتی «امکان تبدل صفات انسانی» نداشته است. او منحصرأ بر مفهوم «فناى صفات» تأکید دارد و چيستى صفات انسان را پس از تحقق این فنا مسکوت باقی می‌گذارد؛ همچنان که در توصیف کیفیت حال زنان مصر نیز، تنها از لفظ «بی‌خویشی» بهره می‌جوید. با این همه، می‌توان تصور نمود که چگونه محاسبی، به‌عنوان نخستین تألیف‌گر آثار مکتوب صوفیه، با عطف توجه به این روایت قرآنی و تعریف یوسف (ع)، به‌عنوان آیت جمال خداوند، بعدها در اندیشه صوفیان متأخر تأثیرگذار بوده است. همچنین محاسبی، در قیاس میان حال زنان مصر در مشاهده یوسف با حال سالک (قلب سالک) در مشاهده انوار خداوند، انگاره «فناى صفات انسان در مقام مشاهده» را تثبیت می‌کند. این انگاره از یک سو به مفهوم «فنا» جهت می‌دهد و در مقابل امکان فناى ذات یا تبدل ذاتی انسان می‌ایستد و از سوی دیگر، رابطه مستقیمی را میان دو اصطلاح «مشاهده» و «فنا» برقرار می‌سازد.

پس از محاسبی، ابو‌عبدالرحمن سلّمی (م. ۴۱۲) قطع انگشتان زنان مصر را، در مشاهده یوسف، مصداق صریحی از فناى صفاتی می‌داند و به تبع محاسبی این حال را، در مقام مقایسه، درجه‌ای خفیف‌تر اما مشابه با فناى صفاتی سالک در مشاهده حق برمی‌شمارد (رک، سلّمی ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۰۴). مستملی بخاری (م. ۴۳۴ ه.ق)، بار دیگر، به این تمثیل قرآنی رجوع می‌کند. به‌واقع، رویکرد مستملی به این داستان قرآنی کلید مهمی در فهم ایده «فناى صفاتی» به شمار می‌رود. او نخستین کسی است که به بیان تمایز اساسی میان «فناى صفاتی» و «امکان تبدیل در ذات» می‌پردازد. او به این نکته اشاره می‌کند که انبیاء صاحب بالاترین مقامات هستند و صفات آنان به درجه‌ای از قوت و شدت رسیده است که «همه غالبان را مغلوب گردانند». از این رو، گاه صفات انسان‌های عادی در مواجهه با صفات انبیاء فانی می‌شود. او این فرایند را اصطلاحاً «غلبه» می‌نامد (رک، مستملی بخاری، ۱۹۸۶، ج ۴: ۱۴۷۲). مستملی این فرایند را به غلبه نور خورشید بر ستارگان تشبیه می‌کند که در خلال آن، اصل (ذات) ستارگان برجای خود باقی می‌ماند، اما نور آنان در نور آفتاب منطمس می‌شود (رک، همان: ۱۴۷۰). به این ترتیب، انسان چه در پی مشاهده انوار حق، بی‌واسطه یا باواسطه مراتب عالی تر انسانی، صفات برخاسته از طبع بشری خود را از دست می‌دهد و از بشریت خود جدا می‌شود (رک، همان، ج ۱: ۱۷۲)؛ چنان که به باور مستملی، یکی از وظایف صوفی فروگشتن صفات بشری

است (رک، همان: ۱۷۳) و صوفی نمی‌تواند صفات مردم عادی را دارا باشد (رک، همان: ۱۲۲). مستملی بر این باور است که انوار حق به سه شکل بر انسان متجلی می‌شود. او یکی از این سه قسم را «تجلی صفات ذات» یا «موضع نور» می‌نامد. (رک، همان، ج ۲: ۸۵۵) به این ترتیب، او، برای نخستین بار، میان معنای دو مفهوم «نور» و «صفات» همگرایی معنایی ایجاد می‌کند. به گفته مستملی، سالک در مواجهه با «تجلی صفات ذات»، یکایک، صفت بشری خود را از دست می‌دهد و به همان ترتیب، حجب نوری یا صفات حق را، یکایک، کشف می‌کند و این مکاشفه تا رسیدن به متعالی‌ترین صفات حق، ادامه پیدا می‌کند. (همان) در اینجا، به نظر می‌رسد که مستملی نیز، همچون محاسبی، جمال یوسف (ع) را به مثابه تجلی صفتی از صفات جمال خداوند ادراک می‌کند که خود به «موضع نور» و جلوه گاه صفات حق بدل شده است. مستملی یادآور می‌شود که غلبه نور جمال یوسف (ع) بر زنان مصر موقتاً موجب فنای صفاتی و بی‌خویشی آنان شد و ایشان را به «حیرت» دچار کرد. او یادآور می‌شود که «حیرت» درجه‌ای از نازل‌تر از «فنا» به شمار می‌رود و «فنا» عبارت است از فنای نفس عارف با غلبه انوار حق بر سر انسان (همان، ج ۴: ۱۴۴۷؛ همان: ۱۴۸۸؛ همان: ۱۴۳۳). به این نحو، مستملی همان انگاره محاسبی را باز تکرار می‌کند، مبنی بر آن که غلبات مشاهده حق به مراتب از غلبه مشاهده مخلوق شدیدتر است، با این دقیقه که میان این دو نوع غلبه هم‌سنخی و مشابهتی وجود دارد. (رک، همان، ج ۱: ۳۸۰). باین حال، مستملی، اکیداً، یادآور می‌شود که «حیرت»، برخلاف «فنا»، مستلزم نیل به معرفت نیست. به باور او، توصیف زنان مصری از یوسف، یعنی «ملکة کریم»، از آن رو بود که آنان شاهد فنای صفات و شهوات خود بودند و آن را امری منسوب به خداوند دانستند. به گفته مستملی، مراد از لفظ «ملک»، در اینجا، همان خداوند است. به این معنا که آن زنان نور حق را شناختند، اما یوسف (ع) را به عنوان «موضع نور» حق ادراک نکردند و او را به غلط خدا پنداشتند (رک، همان: ۳۸۰). در موضعی دیگر، مستملی لفظ «ملک» در این آیه را بر معنای فرشته حمل می‌کند و بار دیگر، متذکر می‌شود که فنای صفاتی زنان مصر به معنای تبدیل صفات دانی به عالی نبود، فلذا سخن آنان فاقد اعتبار و عاری از معرفت بود. او توضیح می‌دهد که غلبه نور یوسف (ع) بر صفات زنان مصر، موجب حیرت شد و آنان را مغلوب نمود و حکم مغلوب نیز همان حکم دیوانه است که قدرت تمیز و تشخیص ندارد. به این ترتیب، آن مغلوبان درنیافتند که یوسف (ع) فرشته نیست (همان، ج ۴: ۱۴۷۵). در روایت شرح/التعرف، زلیخا به عنوان قهرمان این واقعه و مُدرک واقعی مقام یوسف (ع) معرفی می‌شود. زلیخا با مشاهده یوسف (ع) صفات خود را به یک‌بارگی در

او فنا می‌کند و فنای صفات او همچون دیگر زنان مصری گذرا نیست؛ یعنی این حال برای او به مقام بدل می‌شود؛ چنان‌که اگر زنان مصر برای یک لحظه درد بریدن دست را حس نکردند، زلیخا سال‌ها نسبت به سرما و گرما و جوع و عطش بی‌حس بود (رک، همان: ۱۴۳۳) زلیخا، برخلاف سایر مشاهده‌گران یوسف، علاوه بر فنای صفات نفس، به تبدل صفاتی و تحقق صفات عالی در خویش نائل می‌شود و با واسطه یوسف (ع) به فنا در صفات حق نائل می‌شود (رک، همان: ۱۵۳۶؛ همان: ۱۴۱۲). پرداخت مستملی بخاری از این تمثیل به‌عنوان یک نکته کلیدی در تبیین «امکان تبدل صفاتی»، بعدها، موسعاً مورد توجه هجویری قرار می‌گیرد. با این همه، تأکیدی که مستملی بر تمایز زلیخا با سایر مشاهده‌گران یوسف دارد؛ در آرای هجویری دیده نمی‌شود. این اختلاف از آن‌رو است که هجویری، درست برخلاف این سلف صوفی، در صدد اثبات آن است که فنای صفات، همواره، تبدل صفات است؛ به عبارت دیگر، از نگاه هجویری میان غلبه صفات خالق و غلبه صفات مخلوق (به‌عنوان آیت صفات حق) تفاوتی وجود ندارد. از این‌رو، نزد هجویری، فنای صفاتی زنان مصر، در مواجهه با یوسف (ع)، جز از جنبه دوام و شدت، تفاوتی با فنای صفاتی همسر عزیز مصر و یا حتی فنای خود یوسف (ع) در صفات حق ندارد (رک، هجویری، ۱۳۹۲: ۳۷).

قشیری (م. ۴۶۵ ه ق)، بار دیگر، با تأکید بر اصل فنای صفاتی، حال زنان مصر، در مواجهه با یوسف (ع)، را به حال مکاشف در مقام مشاهده حق تشبیه می‌نماید (رک، قشیری، ۱۳۹۱: ۱۰۸). او با شدت بیشتری بر موضع مستملی بخاری تأکید می‌کند و فنای صفاتی زنان مصر را نه تنها موجد «حیرت»، بلکه سبب «جهل» تلقی می‌کند (رک، قشیری، ۱۹۸۱ م، ج ۲: ۱۸۲). او جهل زنان مصر را با مسیحیانی مقایسه می‌کند که با مشاهده روح القدس و عیسی (ع) به شبهه درافتادند و آن دو را خدا پنداشتند (رک، همان: ۳۲۱). از نگاه قشیری، جهل زنان مصر تفاوتی با جهل برادران یوسف (ع) نداشت که صفات برادر خود را نشناختند و او را با صفات بندگی فروختند و سال‌ها بعد نیز، پس از آن‌که وی را با صفات پادشاه (ملک) دیدند، او را نشناختند (رک، همان: ۱۹۱). قشیری با تأکید بر جهل زنان مصر، یادآور می‌شود که ذات انسان تبدل‌ناپذیر است و یوسف فرشته نبوده است (رک، همان: ۱۸۲).

۲،۲،۲. تحلیل هجویری از روایت قرآنی یوسف و زنان مصر:

هجویری، برای نخستین بار، در خلال تفسیر خود از این روایت قرآنی به عرضه مضامینی اثباتی در جهت تعریف اصطلاح «صفا» می‌پردازد؛ مضامینی که متضمن نورانی شدن (کسب نور) و روحانی

شدن (لطافت / نزدیکی به خاصیت روح) است. به واقع، هجویری این مضامین نظری را از متون اسلاف صوفی خویش وام می‌گیرد و آن اشارات پراکنده را در ساختاری منسجم به کار می‌گیرد. از این رو، آرای هجویری به مثابه نقطه عطفی در تحوّل انگاره «تبدل صفاتی انسان» به شمار می‌رود که با تکیه بر اصطلاح «صفا» به تبیین مسئله «تبدل صفاتی انسان به فرشته» می‌پردازد. هجویری، برای نخستین بار بر این نکته پای می‌فشارد که «صفا»، صرفاً مفهومی سلبی نیست، بلکه تعریفی اثباتی دارد و آن تعریف اثباتی ناظر به تشبّه انسان به نور و لطافت روحانی فرشتگان است. این نور نه تنها مستنیر (دریافت کننده نور از غیر) بلکه «منور» (فائض نور به غیر) است. به این معنا، یوسف از منظر صفاتی در مقام فرشتگان بود و زنان مصری نیز، با ادراک فیضان نور از یوسف (ع)، به درستی، بر فرشته بودن او حکم می‌کنند. به این معنا، زنان مصر نیز، همچون یوسف (ع)، با نیل به فنای صفات بشری الزاماً نورانی و روحانی می‌شوند و لاجرم سخن آنان نیز در این حال برخاسته از نور معرفت است. هجویری این روایت قرآنی را با بیانی پیچیده شرح می‌دهد. دشواری عبارات هجویری ریشه در اصطلاحاتی دارد که هر یک، در کلیت ساختار متن او، معنای خاص خود را یافته‌اند.

هجویری، در شرح این روایت قرآنی، ابتدا، به مسئله تضاد میان صفا (صفت صوفی) و کدر (صفت بشر) باز می‌گردد. (هجویری، ۱۳۹۲: ۴۵). در این مواجهه در یک سو، یوسف که صوفی و صاحب صفا است و در سوی دیگر زنان مصر که بشر و عین کدر هستند قرار گرفته‌اند و بنا بر قاعده مشهور صوفیه مبنی بر «تُعرَفُ الاشیاءُ باضدادها»^۷ چنین انتظار می‌رود که از تقارن اضداد معرفت پدیدار شود. معرفت در اینجا همان آگاهی زنان مصری به فقر خویش است. همچنین، هجویری بر نشان و نور الهی سیمای صوفی و قدرت تصرف وی در بشر و انتقال نور خداوندی به واسطه او به کدورت بشریت تأکید می‌کند: «و به حقیقت صوفی بود آن که او را از کدر گذر بود» (همان) در میدان این مواجهه یوسف غلبه صفا و زنان مصر هر یک غلبه بشریت و کدورت به شمار می‌روند. به این ترتیب است که زنان مصر تحت تصرف سیمای یوسف و غلبه نور وی، با ضد خود رویاروی و لاجرم به فقر خویش عارف می‌شوند: «چنان که اندر حال استغراق مشاهدت یوسف - علیه السلام - و لطایف جمال وی، زنان مصر را بشریت غالب شد» (همان) همچنین، باید توجه داشت که در اینجا تأکید بر «لطایف جمال یوسف» گویای آن است که آنچه در آن دیدار در نظر زنان مصر آمد نه جمال کدر و جسمانی یوسف، بلکه جمال نوری ربانی او و از جنسی لطیف بود؛ به عبارت دیگر، هجویری نیز تصدیق می‌کند که جمال یوسف آینه جمال خداوند بوده است. هجویری در ادامه

می‌افزاید: «آن غلبه به عکس بازگشت. چون به غایت رسید، به نهایت رسید و چون به نهایت رسید، ایشان را بر آن گذر افتاد و به فنای بشریتشان نظر افتاد» (همان). در اینجا، مؤلف عنوان می‌کند که غلبه صفای یوسف بر کدورت زنان مصر و مشاهده این ضدیت توسط آن زنان در ابتدا باعث شد که آنان به شناخت و معرفتی دست یابند و حقارت خویش را در برابر عظمت مقام یوسف (ع) احساس کنند. پس از آن و با شدت گرفتن این معرفت، زنان مصر به درجه‌ای از صفا دست یافتند که همچون آینه‌ای انوار یوسف را در خود منعکس دیدند. هجویری یادآور می‌شود که قول زنان مصر در خطاب به یوسف شرحی از حال خود ایشان نیز بود: «گفتند: ما هذا بشرًا. نشانه وی را کردند، عبارت از حال خود کردند» (همان). به این ترتیب، میان فنای صفاتی یوسف و فنای صفاتی در زنان مصری تفاوتی نیست و هر دو در حکم فنای بشریت و رسیدن از کدورت به صفا است، زیرا «صفا» نمی‌تواند در عین حفظ بشریت محقق شود: «و از آن بود که مشایخ این طریقت - رحمهم الله - گفته‌اند: ... صفا از صفات بشر نیست؛ زیرا که مدار مدر جز بر کدر نیست، و مر بشر را از کدر گذر نیست» (همان). به گفته هجویری، زنان مصر در ابتدای کار که عین کدورت بودند و با صفا بیگانه، نتوانستند به شیوه‌ای ثبوتی به توصیف یوسف بپردازند و ناگزیر به شیوه‌ای تنزیهی او را وصف کردند و در این توصیف از عبارتی که راجع به خود این ایشان بودند بهره بردند و گفتند: «مَا هَذَا بَشَرًا». این مرتبه معرفت صفاتی است، اما به باور هجویری، تحول صفات زنان مصر در این مرتبه متوقف نمی‌شود و پس از آن، غلبه به عکس بازمی‌گردد و تبدیل صفات نیز حادث می‌شود. گفتنی است که هجویری روایت خویش را در همین نقطه به پایان می‌برد، با این همه، گفتنی است که باقی آیه قرآنی داستان یوسف نیز ناگزیر در تقدیر روایت او موجود است، آنجا که معرفت تنزیهی زنان مصری، به واسطه غلبه نورانی یوسف بر ایشان، به معرفت ثبوتی بدل می‌شود و ناگهان حقیقت آن صوفی فرشته شده در برابر چشمان ایشان پدیدار می‌گردد و بر زبان آنان چنان جاری می‌شود که «إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ». به این نحو، با عبور از کدورت بشری و رسیدن به صفای روحانی، تبدیل صفات انسان به صفات فرشته اتفاق می‌افتد.

۲،۲،۳. روایت یوسف و زنان مصر در آرای صوفیان پس از هجویری

نکته جالب توجه آن است که گویی یک قرن پس از هجویری، در میان آثار مؤلفان صوفی قرن ششم، انگاره «تبدل صفاتی انسان به فرشته» دستخوش تحولی اساسی دیگری می‌گردد. در متون عرفانی قرن ششم، تمثیل یوسف در مهمانی زن مصر همچنان به مثابه مواجهه بشریت با روحانیت

تفسیر می‌گردد. باری، صوفیان قرن ششم، برخلاف اسلاف خویش، تأکیدی بر ذات انسانی یوسف ندارند. همچنین در این متون، جمال یوسف از آیات خداوند و یا بازتاب‌دهنده وجه جمال خداوند دانسته نمی‌شود، فلذا دیدار او موجب فنای صفاتی و حیرت زنان مصری نیست. چنان‌که نظر می‌رسد که صوفیان قرن ششم، با عبور از آرای هجویری، گام دیگری را به پیش می‌رانند و بر امکان تبدیل ذات بشری به ذات روحانی (یا فرشتگانی) صحه می‌گذارند. در این متون، یوسف (ع) نماد انسانی است که به درجه روحانیت (ضد کدورت بشری) دست یافته است و به واسطه نور خود بشناخته می‌شود. همچنین، زنان مصر در مواجهه با این روحانیت آن‌را به مثابه معرفتی اثباتی ادراک می‌کنند و قول آنان در باب یوسف (ع)، نه هذیان ناشی از حیرت؛ بلکه سخنی موجّه و صادق قلمداد می‌گردد. از مؤلفان قرن ششم، نخست، رشیدالدین میبیدی (م. ۵۳۰ ه.ق) به این تمثیل رجوع کرده است. همچنین، تاج‌الدین احمد بن زید طوسی (م. ق. ۶ ه.ق) کتابی مستقل را در باب یوسف پیامبر (ع) نگاشته و در آن به شرح عرفانی داستان زندگانی این پیامبر پرداخته است. طوسی، در کتاب قصه یوسف (ع) یا *الستین الجامع للطائف البساطین*، تصویر کاملی از یوسف (ع) را به عنوان انسان نورانی و در گذشته از مراتب بشریت عرضه می‌کند که در سرتاسر زندگانی این پیامبر مشهود است و منحصراً راجع به ماجرای مهمانی زنان مصر نیست. در عین حال، شهاب‌الدین یحیی سهروردی (م. ۵۸۷ ه.ق) در یکی از رسالات عرفانی خود، موسوم به *فی حقیقه العشق یا مونس العشاق*، به تبیین رابطه میان یوسف (ع) و زلیخا می‌پردازد و هریک از این دو شخص را به عنوان نمادی از «انسان فرشته شده» معرفی می‌نماید. لازم به ذکر است که در جملگی این آثار «تبدل صفاتی انسان به فرشته» انگاره‌ای تثبیت شده به شمار می‌رود، چنان‌که در اواخر قرن ششم، روزبهان بقلی (م. ۶۰۶ ه.ق) به صراحت می‌نویسد که یوسف (ع) از منظر اخلاق (صفات) فرشته و در صورت و ظاهر خود بشر بوده است (روزبهان بقلی ۲۰۰۸م، ج ۲: ۱۷۰). او همچنین فنای صفاتی زنان مصر در مشاهده یوسف را به تبدیل صفات بشر، در مشاهده انوار حق، شبیه می‌داند. (همان) علاوه بر آن، در همین دوره است که زمینه‌ای برای توکد انگاره «امکان تبدیل ذاتی انسان به فرشته» فراهم می‌شود.

میبیدی بر دیدگاه هجویری، با لحنی قاطع‌تر، پای می‌فشارد و فنای صفاتی زنان مصر را همچون فنای صفاتی یوسف (ع) موجد معرفت (و نه جهل یا حیرت) می‌داند. به زعم میبیدی، صوابات یوسف، با مشاهده او، از نفس خود فانی شدند فلذا قادر به ادراک عین یا ذات یا «روح» یوسف (ع) گشتند. به این معنا، آنان از صفات انسانی یوسف (ع) غایب شدند و او را چنان‌که بود، با صفات

روحانی‌اش شناختند و او را به‌درستی با لفظ فرشته توصیف کردند (رک، میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۴۴۱). میبیدی در مورد چیستی «بشریت» می‌نویسد که «بشر» یعنی هر آنچه با حس و دیدار ادراک شود و زنان مصر از آن‌رو یوسف (ع) را از بشریت جدا دانستند که وی را با حواس ظاهری خود ادراک نکردند. (رک، همان، ج ۲: ۱۲۱). میبیدی این مواجهه را، به معنای دقیق، مواجهه بشریت با روحانیت قلمداد می‌کند؛ همچنان که گاه پیامبران خداوند (ع) حضور جبرئیل یا دیگر فرشتگان را درمی‌یافتند. این ادراک نه به‌واسطه حواس پنج‌گانه انسانی، بلکه به‌واسطه فیضان نور حاصل می‌شود. میبیدی متذکر می‌شود که اشراق شعاع جمال یوسف (ع) بر زنان مصری، اسباب حیرت آنان شد (رک، همان، ج ۵: ۶۰). باری، به‌زعم او این «حیرت» هرگز موجب اخلال در شناخت معروف نیست؛ به‌عکس، به معنای ارتقای اسباب و وسایط شناخت و در نتیجه نیل به شناخت کامل‌تر از چیستی معروف است. به باور او، قلب انسان با واسطه نور قادر به ادراک چیزها است، همچنان که تن آدمی به واسطه حواس پنج‌گانه. ادراک حاصل از نور نه‌تنها همچون ادراک حاصل از حواس واقعی و راجع به امر عینی است، بلکه باید آن را از ادراک حسی عالی‌تر و به کیفیت حقیقی چیزها نزدیک‌تر به شمار آورد. به باور میبیدی، تن انسان برای حصول ادراک مجهز به پنج عضو حسی و در مقابل، دل آدمی مجهز به پنج پرده است. او پنج پرده قلب و سنخ ادراک معانی توسط آنان را به ترتیب، از دانی به عالی نام می‌برد و سرانجام درونی‌ترین پرده قلب یا «شغاف» را محلّ حصول معرفت عشق می‌داند. او یادآور می‌شود که حصول این معرفت مستلزم دگرذیسی در دستگاه شناخت عارف است، به‌گونه‌ای که عارف جملگی امور را بر محور چیستی معشوق (معروف) خود ادراک و تفسیر می‌کند. به تصریح میبیدی، عشق یوسف (ع) نزد زلیخا به شغاف قلب رسیده بود و از این جهت حال او قابل قیاس با وضعیت مجنون (قیس عامری) بود که در همه چیزها معشوق خویش را می‌دید (همان). به این ترتیب، از نگاه میبیدی، فنا در مواجهه با محبوب در حکم فنای از صفات نفس است، اما الزاماً به معنای تبدل صفات عارف به معروف خویش نیست. این تبدیل به معنای استغراق معرفت عارف در ذات و حقیقت معروف خویش است، استغراقی که در نهایت امر به اتحاد وجودی عارف با معروف می‌انجامد. به‌واقع، میبیدی با تأکید بر مواجهه روحانی بر حصول نوعی شناخت راجع به حقیقت اصرار می‌ورزد. در این دگرذیسی دستگاه شناخت، حقیقت معروف در مقام معنایی قرار می‌گیرد که همه صورت‌ها راجع به او است و بر محوریت چیستی او تأویل می‌گردد. به گفته میبیدی، این استغراق برای زنان مصر تلوینی و موقت و نزد زلیخا تمکینی و بردوام و موجب اتحاد با ذات

معروف بود. زلیخا حقیقت و ذات یوسف (ع) را ادراک کرده و در آن ذات متمکن شده بود، فلذا؛ برخلاف سایر زنان مصر؛ در مواجهه با او دستخوش تغییر صفات نمی شد. (همان)

زید طوسی، برای بیان امکان تبدیل ذات انسان به فرشته از اصطلاح «نور» بهره می جوید. در روایت او از داستان زندگانی یوسف (ع)، این پیامبر همواره به واسطه نور خود توسط سایر افراد شناخته می شود. با این حال، گویی که همواره نزد آن مشاهده گران «نور» خاصیتی منسوب به فرشتگان است و تنها در مواجهه با فرشتگان انتظار مشاهده آن وجود دارد (رک، طوسی، ۱۳۸۲: ۱۴۵). طوسی روایت می کند که در زمان ورود یوسف (ع) به مصر، گروهی از فرشتگان محافظ او را همراهی می کردند. این فرشتگان و نیز نور آنان، برای ناظران این واقعه، قابل رؤیت هستند و در عین حال نزد ناظران، نور یوسف بر نور فرشتگان برتری دارد و در میان نور آنان مشهود است. در این حال، مشاهده گران یوسف (ع) را یکی از فرشتگان قلمداد می کنند که از آسمان بر زمین فرود آمده است (رک، همان: ۲۲۹). به همین ترتیب، زنان مصر نیز نور یوسف را ادراک می کنند و او را فرشته می پندارند (رک، همان: ۳۵۶).

از سوی دیگر، سهروردی (شیخ اشراق) در منظومه فکری- فلسفی خویش به تعریف سلسله مراتبی از فرشتگان تحت عنوان «نور محض مجرد» می پردازد (رک، سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۰۳) و انواری چون «عقل» و «نفس» را از مصادیق این فرشتگان برمی شمارد (رک، همان: ۱۴۵). همچنین، به باور او، «لوايح» یا «لوامع» جزئی فرشتگانی هستند که به واسطه آن فرشتگان مرتبه عالی با فرشتگان مادون خویش ارتباط برقرار می کنند (رک، همان، ج ۳: ۳۱۹). سهروردی در رساله عرفانی خود، فی حقیقه العشق، با بیانی استعاری و تمثیلی به تعریف این فرشتگان و تظاهر آنان در قالب انسان می پردازد. او از سه مخلوق نخست خداوند، در قالب سه برادر، نام می برد: «حُسن» (در مقام عقل) برادر بزرگ و نخستین مخلوق خداوند در روز ازل بود و به تبع او دو برادر دیگر، یعنی «حُزن» (در مقام نفس) و «عشق» (در مقام لوامع) آفریده شدند. سهروردی روایت می کند که «حُسن» برای نخستین بار قدم به عالم خاکی گذاشت و در وجود آدم ابوالبشر (ع) متجلی شد و به دنبال او دو برادر دیگر، یعنی «حُزن» و «عشق» نیز راه دنیا را در پیش گرفتند و در جستجوی قالبی انسانی برآمدند تا با آن مصاحبت کنند.^۸ به روایت او، «حُسن» پس از درگذشت آدم (ع) در جستجوی مصاحب دیگری از میان نفوس انسانی برآمد و سرانجام در قالب یوسف (ع) متجلی گشت. همچنین،

«حُزن» در نفس یعقوب (ع) و «عشق» در نفس زلیخا جای گرفتند (رک، همان: ۲۷۱-۲۷۲). به این ترتیب، سهروردی این سه تن را مظهر تجلی ذات فرشتگانی در قالب انسانی قلمداد می‌کند.

۳. نتیجه‌گیری:

عارفان مسلمان، در تعاریف کلی خود از مفهوم «انسان»، آدمی را در طیف نامتعینی میان دو موجود دیگر؛ یعنی حیوان و فرشته جای داده‌اند. از این رو، نیل به مقام فرشتگان به مثابه غایت سلوک انسان تعریف می‌شود. صوفیان، مکرراً، در باب کیفیت این تبدیل و تحول سخن گفته‌اند؛ لیکن آرای آنان تا زمان تألیف کتاب کشف‌المحجوب به دست هجویری به انسجام نظری دست نمی‌یابد. در آرای صوفیان پیش از هجویری، انگاره «فناى صفاتى انسان» به مرور به «تبدل صفاتى انسان» بدل می‌شود و هجویری، به مثابه یک نقطه عطف مهم در تکوین این سیر اندیشگانی، برای نخستین بار، انگاره «تبدل صفاتى انسان به فرشته» را به صورت نظریه‌ای ساختارمند صورت‌بندی می‌نماید. در عین حال، آرای هجویری متضمن همگرایی معنایی میان دو مفهوم «انسان» و «فرشته» است و از این رو، پلی برای عبور به مراحل بعدی تکوین انگاره تبدیل انسان به فرشته به شمار می‌رود. در قرن ششم، مؤلفان صوفی، با تکیه بر مفاهیمی که پیش تر هجویری به بسط نظری آن اقدام نموده است، انگاره «تبدل ذاتی انسان به فرشته» را طرح می‌کنند. پیگیری این سیر تحول انگاره با نگاه به تفاسیر و اشارات موجود در متون صوفیانه با تحلیل و مقایسه تاریخی یک روایت تکرار شونده، یعنی روایت قرآنی یوسف (ع) و زنان مصر (قرآن: یوسف / ۳۱)، قابل توضیح و بازنمایی است.

یادداشت‌ها:

۱. The History Of Idea
۲. Ontological position
۳. «از بایزیدی بیرون آمدم، چون مار از پوست» (عطارد، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۶۴).
۴. در آرای صوفیه این میل غالب وجود دارد که ذات نفس و جمیع صفات آن در حکم شر قرار بگیرند. با این حال، گروهی نیز بر این باورند که ذات نفس شر نیست و رذالت نفس به صفات آن بازمی‌گردد (رک، سلمی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۴۰۸-۴۱۰).
۵. بعدها، روزبهان بقلی نیز، اشاره می‌کند که زنان مصر یوسف (ع) را در صفت فرشتگان یا «کسوه فرشتگان» مشاهده کردند چراکه در آن هنگام پوششی از سواطع نور و برهان الهی بر او بود (روزبهان بقلی ۲۰۰۸م، ج ۲: ۱۶۹). او یادآور می‌شود که حال آنان هنگام مشاهده یوسف در کسوت ربوبیت، همچون حال ملائکه بود زمانی که آدم (ع) را دیدند و به سجده افتادند (همان).

۶. Intentionality

۷. اشیاء با اضداد خود شناخته می‌شوند.

۸. در تفکر سهروردی، عقول، بی‌واسطه و جز با واسطه نفوس، با هیاکل (یا قوالب انسانی) ارتباط برقرار نمی‌کنند. به‌واقع، سهروردی با این تمثیل در صدد بیان این نکته است که در ابتدای امر، عقل بود که متوجه عالم ماده گشت و با واسطه نفوس تحت امر خویش، فیضان نور را در عالم اجسام جاری نمود. سهروردی در ادامه یادآور می‌شود، تجلی «حسن» (عقل) در آدم (ع) (تعبیری استعاری برای بیان اراده رب‌النوع انسانی بر افاضه وجود به انسان)، موجب آن شد که جمله اهل ملکوت از پی عقل عازم دنیا شوند و به این نحو و با ادای این تابعیت بر «حسن» سجده کردند. او این امر را مصداق حقیقی سجده فرشتگان بر آدم (ع) می‌داند (رک، سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۷۱-۲۷۲).

منابع:

۱. قرآن کریم. (۱۳۹۳). ترجمه عزت‌الله فولادوند. چ دوم. پیام عدالت. تهران.
۲. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر. (۱۹۸۶م). *البدایه و النهایه*. جلد اول، چ اول. دارالفکر. بیروت.
۳. تستری، سهل بن عبدالله. (۱۴۲۳ ق). *تفسیر التستری*، تصحیح محمد باسل عیون السود، چ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۴. چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۴). *عولم خیال*. ترجمه قاسم کاکایی. چ هفتم. هرمس. تهران.
۵. خانی، حامد. (۱۳۹۷). *قرآن پژوهی و تاریخ انگاره‌ها*. چ اول. دانشگاه آزاد اسلامی. تهران.
۶. روزبهان بقلی شیرازی. (۲۰۰۸م). *تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن*. به کوشش احمد فرید المزیدی. جلد دوم. چ اول. دارالکتب العلمیه. بیروت.
۷. سراج، ابونصر الطوسی. (۱۹۱۴م). *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد آلین نیکلسون، چ اول، مطبعه بریل، لیدن.
۸. سلمی، ابو عبدالرحمن محمد بن الحسین. (۱۳۶۹). *مجموعه آثار السلمی*. به کوشش نصرالله پورجوادی. جلد اول و دوم. چ اول. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
۹. سلمی، ابو عبدالرحمن محمد بن حسین. (۱۴۲۴ ق). *طبقات الصوفیه*، چ دوم، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۱۰. سمعانی، احمد. (۱۳۸۴). *روح الأرواح فی شرح أسماء الملک الفتح*، به کوشش نجیب مایل هروی. چ دوم. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
۱۱. سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۹۶۲م). *مکاتیب*. چ اول. انتشارات دانشگاه علیگره. تهران.

۱۲. سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۸۳). *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*. به کوشش محمدتقی مدرس رضوی. چ ششم. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک. (۱۳۷۵). *حکمه‌الاشراق؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. ج ۲. مقدمه و تصحیح: هانری کربن، چ دوم. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک. (۱۳۷۵). *صفیر سیمرخ؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. ج ۳. مقدمه و تصحیح: سید حسین نصر، چ دوم. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.
۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک. (۱۳۷۵). *فی حقیقه العشق (مونس العشاق)؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. ج ۳. مقدمه و تصحیح: سید حسین نصر، چ دوم. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.
۱۶. طوسی، احمد بن زید. (۱۳۸۲). *قصه یوسف (الستین الجامع للطائف البساتین)*. تصحیح: محمد روشن. چ اول. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
۱۷. عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۹۳). *تذکره‌الاولیاء*. به کوشش محمد استعلامی. جلد اول. چ اول. زوآر. تهران.
۱۸. غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۹۱). *رساله قشیریّه*. ترجمه فارسی: ابوعلی عثمانی. به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر. چ چهارم. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
۱۹. غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۹۳). *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیوجم. جلد اول. چ یازدهم. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
۲۰. غزالی، ابوحامد محمد. (بی تا). *احیاء علوم‌الدین*. به کوشش عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی. جلد اول، چ اول. دارالکتب العلمیه. بیروت.
۲۱. فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۹۶). *قدرت انگاره*. چ دوم. نشر مجنون. تهران.
۲۲. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. (۱۹۸۱م). *لطائف الإشارات*. جلد دوم. چ سوم. هیئته المصریه العامه للکتاب. مصر.
۲۳. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. (۲۰۰۷م). *کتاب المعراج*. چ اول، دار المکتبه بیبلیون، بیروت.
۲۴. گرامی، سید محمد هادی و همکاران. (۱۳۹۶). *مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای*. چ اول. دانشگاه امام صادق (ع). تهران.
۲۵. ماحوزی، زهرا و همکاران. (۱۳۹۷). «نقد انگاره بی‌بهرگی فرشته از عشق در شعر حافظ»، *نشریه ادبیات عرفانی*، سال دهم، شماره ۱۸، ص ۱۳۳-۱۶۲.
۲۶. محاسبی، حارث بن اسد. (۱۴۲۰ ق). *الرعايه لحقوق الله*، چ اول، دارالیقین، مصر.

۲۷. محاسبی، حارث بن اسد. (۱۴۲۱ ق). *المسائل*، چ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۲۸. محاسبی، حارث بن اسد. (۱۹۸۶ م). *الوصایا*. چ اول. دارالکتب العلمیه. بیروت.
۲۹. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۸۷). *شرح التعرف*. به کوشش محمد روشن. جلد اول و دوم. چ اول. اساطیر. تهران.
۳۰. مقدسی، مطهر بن طاهر. (۱۳۷۴). *آفرینش و تاریخ*. ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، جلد اول. چ اول. آگه. تهران.
۳۱. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۸۹). *فیه ما فیه*. تصحیح و توضیحات بهروز ثروتیان. چ اول. مهتاب. تهران.
۳۲. میدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱). *کشف الأسرار و عده الأبرار*. جلد اول و دوم. چ پنجم. انتشارات امیرکبیر. تهران.
۳۳. نجم رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۳). *مرصاد العباد*. به کوشش محمدامین ریاحی. چ سیزدهم. مرکز تهران.
۳۴. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، (۱۳۹۲)، *کشف المحجوب*. به کوشش محمود عابدی. چ یازدهم. سروش. تهران.