



- دو فصل نامه تخصصی ادیان و مذاهب
 - سال بیستم، شماره ۷۵: پاییز و زمستان ۱۳۹۷
-

○ صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب

○ مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

○ سردبیر: محمد جاودان

○ دبیر تخصصی: ابراهیم قاسمی

■

● مشاوران علمی:

فاطمه توفیقی، مهدی لکزایی، محمدحسن محمدی مظفر، سید سعیدرضا منتظری، سید شیب موسوی

● مدیر داخلی:

سید حسین چاوشی

● ویراستار:

زینب صالحی

● طراح جلد:

شهرام بردبار

● صفحه آرا:

سید مسعود موسوی

■

✓ هفت‌آسمان به منظور بررسی ادیان و مذاهب به کوشش پژوهشکده ادیان و مذاهب

در قم منتشر می‌شود.

✓ نظریات مندرج در هفت‌آسمان لزوماً بیانگر نظر این مرکز و مجله نیست.

✓ هفت‌آسمان در ویرایش و حذف مطالب آزاد است.

✓ نقل مطالب هفت‌آسمان با ذکر مأخذ بلامانع است.

■

○ نشانی: قم، شهرک پردیسان، مقابل مسجد امام صادق (ع)، دانشگاه ادیان و مذاهب

○ صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۱۷۸، تلفن: ۱۳-۳۲۸۰۲۶۱۰-۳۲۸۰۲۶۲۷ دورنگار: ۳۲۸۰۲۶۲۷

○ نشانی در اینترنت: www.haftasman.urd.ac.ir، پست الکترونیک: haftasman@yahoo.com

○ پست الکترونیک سردبیر: mjavdan1383@gmail.com

○ شمارگان: ۵۰۰ نسخه

۵ نودینی شیعیان آفریقای شرقی: بررسی میدانی
عباس جعفر، خلیل حکیمی فر

۳۵ ایرانیان و شیعیان در تایلند: از دوره آیوتایا تا زمان حاضر
کریستف مارسینوفسکی، نجمه محدثی

۵۷ ذوالنون مصری و عرفان اسلامی نخستین
مایکل ابستین، علی‌رضا کدخدایی

۱۱۹ زن در اندیشه جنبش‌های اسلامی معاصر در مشرق عربی
بشار حسن یوسف، فاطمه عقیلی (العقیلی)

۱۴۷ دوزخ در کتاب مقدس و الاهیات مسیحی
آی. اچ. گورسکی؛ ای. جی. هاردویک، حمید بخشنده، طیبه بخشنده

۱۶۱ استدلال هونن و شینران بر آموزه‌شان راجع به رستگاری از طریق ایمان به «قدرت دیگر»
پل آ. اینگرام، زهرا محرمی

راهنمای نگارش مقاله

- مقاله به صورت تایپ شده (در محیط word) باشد و حجم آن از ۴۵۰۰ کلمه کمتر نباشد.
 - مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد: عنوان، اشاره (۱۹۰ - ۲۰۰ کلمه)، کلیدواژه (۵ - ۷ کلمه)، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه‌گیری و کتاب‌نامه.
 - علاوه بر اصل مقاله، یک خلاصه فشرده از کل مقاله با حجم حدود ۶۰۰ کلمه همراه مقاله ارسال گردد.
 - کتاب‌نامه و ارجاعات باید مطابق با شیوه‌نامه مجله باشد.
 - مقاله ترجمه شده به همراه متن اصلی و معرفی اجمالی از نویسنده مقاله، ارسال شود. چاپ این‌گونه مقالات به شرطی مقدر است که حاوی موضوعات بدیع و تجارب خاص در حوزه ادیان و مذاهب باشد.
 - مقاله ارسالی نباید همزمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد.
 - ذکر مشخصات کامل و درجه علمی نویسنده / مترجم به همراه نشانی کامل، شماره تلفن تماس و آدرس پست الکترونیک ضروری است.
 - فصل‌نامه حق رد یا قبول و ویراستاری مقالات را برای خود محفوظ می‌دارد و از بازگرداندن مقالات دریافتی معذور است.
 - فصل‌نامه، حداکثر تا دو ماه پس از دریافت مقالات، نتیجه را به نویسنده اطلاع می‌دهد.
- ### شیوه تنظیم کتاب‌نامه
- کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (سال انتشار اثر)، نام کتاب، سایر اشخاص دخیل، نوبت ویرایش، محل نشر: ناشر، نوبت چاپ.
- مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (سال انتشار اثر)، «نام اثر»، سایر اشخاص دخیل، نام مجله، شماره مجله.
- ### شیوه ارجاع
- ارجاعات درون متن و داخل کمانک و به ترتیب ذیل ذکر شود: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر: جلد / صفحه) مانند (فارابی، ۱۳۷۰: ۲ / ۳۷۶).
- اگر از یک نویسنده در یک سال، دو اثر یا بیشتر منتشر شده و در مقاله استفاده شده باشد، با آوردن حروف الفبا بعد از سال انتشار بین آن آثار تفکیک صورت می‌گیرد.
 - اگر کتاب تاریخ نشر نداشته باشد، به جای سال نشر عبارت «بی‌تا» ذکر شود.
 - اگر کتاب دو نویسنده داشت، نام خانوادگی هر دو نویسنده ذکر شود (نویسنده الف و نویسنده ب، سال: جلد / صفحه).
 - اگر کتاب سه نویسنده داشت، در بار اول که به آن ارجاع داده می‌شود نام هر سه نویسنده می‌آید مانند (نویسنده الف، نویسنده ب و نویسنده ج، سال: جلد / صفحه) اما در دفعات بعد به این صورت (نویسنده الف و دیگران، سال: جلد / صفحه).
 - اگر کتاب بیش از سه نویسنده داشت، از همان ارجاع اول به این صورت است (نویسنده الف و دیگران، سال: جلد / صفحه).
 - تذکر: ترتیب ذکر نام نویسندگان باید بر اساس شناسنامه کتاب باشد.
 - در صورتی که نام خانوادگی نویسنده مشترک است، نام کوچک وی نیز باید در ارجاع ذکر شود.
 - ارجاع به قرآن: (نام سوره: شماره آیه) مانند (نساء: ۱۶).
 - اگر در ترجمه آیات از ترجمه خاصی استفاده شده باشد مشخصات آن ترجمه باید در کتاب‌نامه بیاید.
 - ارجاع به کتاب‌های مقدس: (نام کتاب باب: آیه) مانند (متی: ۲: ۱۲) یا (یسنا: ۳: ۱۴).
 - ارجاع به کتب مشهور یا کتاب‌هایی که نویسنده آنها معلوم نیست: (نام کتاب: جلد / ص) یا (نام کتاب: بخش) مانند (تهج/البلاغه: خطبه ۲۷)
 - وقتی مطلب نقل به مضمون است یا برای مطالعه و تحقیق بیشتر ارجاع داده می‌شود: (نک: نام نویسنده، سال: صفحه یا فصلی از کتاب) یا (رک: نام نویسنده، سال: صفحه یا فصلی از کتاب)
 - قلم ارجاعات دو سایز کوچک‌تر از قلم متن باشد.
 - معادل لاتین عبارات و اسامی نیز در مقابل آن کلمه و داخل کمانک و دو سایز کوچک‌تر از قلم متن ذکر شود.
 - مطالب توضیحی به صورت پاورقی ذکر شود.

نودینی شیعیان آفریقای شرقی: بررسی میدانی^۱

عباس جعفر

خلیل حکیمی فر*

چکیده

اسلام و مسیحیت، در نتیجه تلاش‌های تبشیری سازمان‌یافته در آفریقای شرقی رو به گسترش نهاده‌اند. در این تحقیق نودینان مسلمان در تانزانیا و کنیا بررسی شده‌اند. این مطالعه به منظور تعیین میزان تأثیر تبلیغات سازمان اسلامی در تغییر کیش آنان بوده است. همچنین، به دنبال یافتن پاسخ این پرسش‌ها است که: آیا نهادهای دینی و فعالیت‌های غیردینی، مثل فعالیت‌های توسعه اقتصادی، در راستای رفع نیازهای آنها خدماتی داشته‌اند؟ و آیا ارتباطی میان سازمان‌های تبلیغ اسلامی و نودینان وجود دارد یا خیر.

کلیدواژه‌ها: اسلام، آفریقای شرقی، تشیع، تغییر کیش، خوجه، هیئت تبلیغی بلال

۱. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Abbas Jaffer, "Conversion to Shi'ism in East Africa", in: *Journal of Shi'a Islamic Studies*, 2013, Vol. VI, No. 2, pp. 131-154.

* استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه سیستان و بلوچستان Kh_hakimifar@theo.usb.ac.ir

مقدمه

در عصر جدید، هم تبشیری‌های مسیحی و هم جنبش‌های اسلامی «دعوت» یا «تبلیغ»، برای گسترش عقاید خود هزینه‌های انسانی و مالی فراوانی متحمل شده‌اند.^۱ در موضوع اسلام‌گرایی بسیاری از مطالعات جدید بر مغرب‌زمین تمرکز یافته و از سایر کشورهای دنیا، از جمله آفریقا غافل مانده است. در شرق آفریقا، خوجه‌ها که شیعیان اثناعشری بودند، ابتدا با استفاده از روش‌هایی که مبلغان مسیحی استفاده می‌کردند و سپس با تلاش‌های همه‌جانبه سیاسی، آموزشی، رفاهی و دینی، تمام تلاش خود را در تبلیغ اسلام به کار بسته‌اند. من در این تحقیق بر فعالیت‌های «جماعت تبلیغات اسلامی بلال» در تانزانیا (Bilal Muslim Mission of Tanzania) (با نام اختصاری B.M.M) و سازمان همکار آن در کنیا (Bilal Muslim Mission of Kenya) (B.M.M.K) تمرکز خواهم کرد. هر دوی این سازمان‌ها در دهه ۱۹۶۰ به منظور گسترش آموزه‌های شیعی در میان بومیان شرق آفریقا ایجاد شد. باید توجه داشت که اینها یگانه سازمان‌های تبلیغ دینی در آفریقای شرقی نیستند، مثلاً «سازمان جهانی تبلیغات اسلامی و خدمات بشردوستانه» (World Islamic Propagation and Humanitarian Services) (W.I.P.A.H.S) نیز به این کار اشتغال دارد. البته تلاش‌های این سازمان متوجه مدارس، خوابگاه‌ها و سایر خدمات بشردوستانه است. به هر حال «جماعت تبلیغات اسلامی بلال» به دلیل مأموریت اعلام‌شده آن برای شرکت در فعالیت‌های تبلیغی و با توجه به مدت‌زمان فعالیت آن، به عنوان موضوع این تحقیق در نظر گرفته شده است. از لحاظ روش‌شناسی، این پژوهش مطالعه‌ای کیفی و با هدف پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها است که: آیا نودینان تحت تأثیر فعالیت‌های جماعت تبلیغات اسلامی بلال بوده‌اند یا خیر؟ و اگر چنین بوده، کدام یک از فعالیت‌های این جماعت در تغییر کیش آنها مؤثر بوده است؟ و آیا فعالیت‌های مربوط به این سازمان پاسخ‌گوی نیازهای نودینان بوده است یا خیر؟

پیشینه بحث

سابقه ورود اسلام به شرق آفریقا

شرق آفریقا از هفت جمهوری کنیا، اوگاندا، تانزانیا، رواندا، بوروندی، مالاوی و موزامبیک تشکیل شده است، گرچه گاه چهار کشور اخیر به عنوان کشورهای آفریقای

مرکزی شناخته می‌شود. این بخش از آفریقا سرشار از منابع طبیعی، سواحل خیره‌کننده و مناطق حفاظت شده مملو از حیوانات وحشی است. همچنین، بر اثر نیروهای زمین‌ساختی در گذشته دور، دو قله از بزرگ‌ترین قله‌های کوهستانی آفریقا، یعنی کوهستان کنیا و رشته‌کوه کلیمانجارو، در آنجا واقع شده است. تانزانیا بزرگ‌ترین کشور از سه کشور بزرگ شرق آفریقا است، یعنی بزرگ‌تر از مجموع دو کشور کنیا و اوگاندا. با این حال جمعیت کنونی هر یک از این سه کشور تقریباً برابر و در حدود ۳۵ تا ۳۸ میلیون نفر است.

تاریخ اسلام در آفریقا به قدمت خود دین اسلام است. اولین مهاجرت مسلمانان به حبشه، اتیوپی کنونی، در قرن هفتم میلادی به دلیل آزار و اذیت اهالی مکه انجام شد. پس از آن طولی نکشید که بخش شرقی آفریقا شاهد اولین حضور مسلمانان بود و اسلام در خط ساحلی این منطقه ریشه دوانید. گزارش‌های مربوط به قرن هفتم همچنین نشان می‌دهد که چگونه مسلمانان صدر اسلام از سواحل حضرموت در جنوب شبه‌جزیره عربستان برای تجارت به این منطقه آمده‌اند. برخی از آن تاجران همان جا ماندند و با زنان محلی قبیله بانتو که سکونتگاه‌هایشان در امتداد مناطق ساحلی شرق آفریقا پراکنده شده بود، ازدواج کردند (Trimingham, 1964).

این ازدواج‌ها منجر به پیدایش قومی جدید به نام «سواحیلی» (برگرفته از کلمه عربی «ساحل») شد که نسل‌های بعدی آنها همچنان بر دین اسلام باقی ماندند. امروزه فرزندان همان پیشگامان اولیه، ساکنان اصلی سواحل شرق آفریقا را تشکیل می‌دهند. زبان آنان سواحیلی است که ترکیبی از عربی و بانتو است.^۲ اولین شواهد مدارک باستان‌شناسی از حضور اسلام و مسلمانان در شرق آفریقا، بنای مسجدی در جزیره لاموی کنیا است که در حفاری‌های سال ۱۹۸۴ سکه‌هایی از طلا، نقره و مس مربوط به تاریخ ۸۳۰ میلادی در آن پیدا شد (Lodhi, 1994).

پس از سال‌های ۱۱۰۰ میلادی، به موازات رونق و گسترش تجارت در اقیانوس هند، بر مهاجران عرب و ایرانی مسلمان در این سواحل و جزایر زنگبار، پمبا (Pemba)، لامو (Lamu)، کیلوا (Kilwa)، تانگا (Tanga) و دیگر مناطق افزوده شد (Arnold, 2003). در ابتدا، این دسته از مهاجران مسلمان از رفتن به داخل سرزمینی که

ساکنان بومی آن بر اساس آیین و اعتقادات شرک‌آمیز عمل می‌کردند، واهمه داشتند. با افزایش جمعیت ساحلی، برخی از تاجران بی‌باک مسلمان برای یافتن فرصت‌های بیشتر، به عمق این سرزمین‌ها نفوذ، و با بومیان غیرمسلمان آفریقایی تماس برقرار کردند.

بازرگانان عرب عمدتاً به گسترش روابط تجاری علاقه‌مند بودند و تبلیغ، دستاوردی جانبی برای آنان بود. در نتیجه، پیشرفت و گسترش اسلام عمدتاً در امتداد مسیرهای تجاری روی داده و بیشترین پیشرفت‌ها مربوط به کاروانسراها و مسیرهای اطراف اقامتگاه‌های آنان می‌شد (Bennett, 1973). همچنین، اغلب تجار مسلمان با سران قبایل محلی در ارتباط بودند و در این بین، بسیاری از سران به آیین‌ها و عقاید شرک‌ای جدید تجاری خود علاقه‌مند می‌شدند. معمولاً زمانی که یکی از این رؤسا به اسلام می‌گروید تمام قبیله از او پیروی می‌کردند. از باب نمونه می‌توان به دو قبیله یائو (Yao) و بوگاندا (Buganda) در شرق آفریقا اشاره کرد که گرویدن دسته‌جمعی آنان به اسلام نتیجه روابط تجاری‌شان با مسلمانان بود (Arnold, 2003). شایان ذکر است که گسترش اسلام کاملاً صلح‌آمیز و بدون اعمال زور بوده و بیشتر کسانی که به اسلام گرویدند، سنت‌های خود و اسلام را توأمان اجرا می‌کردند (Ray, 1976).^۲

در مقابل، مبلغان مسیحی نیز در شرق آفریقا بسیار فعال بوده‌اند. در حالی که در آغاز قرن بیستم تعداد مسلمانان دو برابر مسیحیان، یعنی مسلمانان بیست درصد کل جمعیت و مسیحیان ده درصد آن بود، در طول یک قرن این شکاف کمتر شد و در حال حاضر سهم هر کدام به حدود چهل درصد رسیده است (Johnson, 2010). در پایان قرن بیستم که شرق آفریقا مستعمره بریتانیایی‌ها و آلمانی‌ها شده بود، بخشی از مأموریت استعمارگران، کمک به انتشار مسیحیت در مستعمرات جدید بود. نخستین تلاش‌های هماهنگ در تبلیغ مسیحیت در سال ۱۸۹۵، هنگامی که بریتانیا کشور کنیا را مستعمره خود کرد، آغاز شد. در آن هنگام نمایندگان از هر دو کلیسای کاتولیک و کلیسای انگلیکن (وابسته به کلیسای انگلستان) به سرعت پایگاه‌هایی در مناطق شهری و روستایی شرق آفریقا بنا کردند. مبلغان و راهبه‌ها تمام وقت خود را در این مناطق به تعلیم آموزه‌های کتاب مقدس سپری می‌کردند. روش مسیحیان ایجاد مراکز درمانی و

مدارس در کنار تعلیم آموزه‌های دینی بود. معمولاً مبلغان از دانش پزشکی نیز برخوردار بودند و می‌کوشیدند عضوی مؤثر در اجتماعات محلی باشند و در بسیاری از مسائل به عنوان راهنما عمل کنند. به هر حال آنها می‌خواستند اطمینان حاصل کنند که مردم تحت تأثیر آنها قرار می‌گیرند و از حاکمان استعمارگر و به طور کلی از ملکه و پارلمان بریتانیا حمایت می‌کنند. این مدل، الگویی بود که در سراسر جهان، از شرق دور تا آمریکای لاتین، حاکم بود. در طول دوران استعماری، این تصمیمات سیاسی، خوشایند مسیحیت نیز بود. مثلاً در نتیجه فاصله گرفتن مردم از میراث فرهنگ اسلامی، تصمیم بر آن شد که نوشتار سواحیلی جایگزین نوشتار عربی شود. علاوه بر این، کشورهای تازه استقلال‌یافته کنیا، تانزانیا و اوگاندا رسماً مسیحی شدند.

امروزه، جمعیت شرق آفریقا (کنیا، اوگاندا و تانزانیا) تقریباً ۱۰۰ میلیون نفر است. جدای از ۵ میلیون نفری که تابع ادیان بومی هستند، ۴۵ میلیون مسلمان و ۵۰ میلیون مسیحی هستند (Kaba, 2005). اغلب مسلمانان شرق آفریقا مسلمانان سنی‌مذهب‌اند. مذهب شافعی رایج‌ترین مذهب در میان مسلمانان سواحیلی، سومالی و دیگر مسلمانان سنی آفریقا و مذهب حنفی رایج‌ترین مذهب اسلامی در میان هندوان است. از میان تعداد کمی از ساکنان شرق آفریقا، عمانی‌تبارها، پیرو فرقه عبادی و یمنی‌الاصل‌ها یا هدرامی‌الاصل‌ها، مالکی یا حنبلی‌اند. تقریباً ۱۰ درصد از مسلمانان، پیرو فرقه‌های مختلف شیعه دوازده‌امامی، اسماعیلی‌های آقاخانی و بحرایی هستند که اغلب آسیایی‌تبار و همچنین ثروتمندترین افراد در جوامع مسلمانان‌اند (Ahmed, 2009).

ایالت	در هر کیلومتر	کل جمعیت	جمعیت مسلمانان	درصد مسلمانان
کنیا	۵۸۲۶۰۰	۳۸۶۲۰۰۰۰	۱۱۵۸۳۰۰۰	۳۰٪
اوگاندا	۲۳۶۸۶۰	۳۴۴۶۰۰۰۰	۱۵۵۰۷۰۰۰	۴۵٪
تانزانیا	۹۴۵۰۸۷	۴۳۷۷۰۰۰۰	۱۹۶۹۶۵۰۰	۴۵٪
جمع کل	۱۷۶۴۵۴۷	۱۰۶۸۵۰۰۰۰	۴۶۷۸۶۵۰۰	۴۴٪

جدول ۱: منطقه، جمعیت و تعداد مسلمانان در شرق آفریقا (بر اساس مطالعه Kettani, 2010)

مهاجرت خوجه‌های دوازده‌امامی به شرق آفریقا

خوجه‌های دوازده‌امامی اکثریت جمعیت شیعه در شرق آفریقا را تشکیل می‌دهند (Jaffer, 1984). در طول صدها سال دریانوردان هندی به برکت بادهای موسمی شمال شرقی برای تجارت به ساحل شرق آفریقا گسیل شدند. از سال ۱۸۴۰ به بعد، ماجراجویان خوجه هموطنان خود را ترک گفتند و در سرزمین جدید ساکن شدند. تمایل آنها برای مهاجرت به آفریقا، سرزمینی که دارای آداب، سنن و زبان‌های بیگانه بود، دو دلیل اصلی داشت: نخست اینکه، سرزمین آنها در کوچ و کاتیوار در هند، طی سالیان متمادی گرفتار قحطی شده بود و بسیاری از جوانان در جست‌وجوی فرصت و زندگی بهتر به آفریقا مسافرت کردند. دوم اینکه، آنها از جامعه اجدادی خود که شیعه اسماعیلی بودند، جدا شده و به شیعه دوازده‌امامی تغییر کیش داده بودند و از این جهت با آزار و اذیت روزافزون مواجه شده بودند (Daftary, 1990). البته در دوره‌ای این تمایل به وجود آمد که خوجه‌ها برای یافتن راه خود در سرزمین جدید در کمتر از ۵۰ سال از موطنشان در زنگبار به بیش از ۴۰ نقطه و شهر دیگر در سراسر کنیا، تانزانیا، اوگاندا، و حتی به آفریقای مرکزی، روانه شوند. به‌ویژه اینکه دو عامل باعث موفقیت آنها در این مهاجرت‌ها شد. نخست اینکه، خوجه‌ها همیشه به ارتباط با جامعه خودشان معتقد بودند و هر گاه فردی پیشگام در عرصه اشتغال در مکانی جدید مستقر می‌شد، از هموطنان خود دعوت می‌کرد به او ملحق شوند و از تجربیات او و از تماس با ساکنان بومی منتفع گردند. متقدمین به تازه‌واردان هندی که در زنگبار بودند، توصیه می‌کردند از فرصت‌های موجود در سرحدات استفاده کنند و برای حل و فصل مشکلات به آنان یاری می‌رسانند. دوم اینکه، خوجه‌ها از حس قوی زندگی اجتماعی برخوردار بودند. آنها به محض اینکه در جایی ساکن می‌شدند، مسجد، سالن اجتماعات مذهبی، مدرسه دینی و بنای پرسه را تأسیس می‌کردند.^۴ در سرزمین جدید، هر گاه تعداد آنها از ۲۵ نفر تجاوز می‌کرد، با انتخاب رئیس‌جمهور، وزیر و کمیته اجرایی، ساختار جامعه‌ای رسمی را پایه‌گذاری می‌کردند (Jaffer, 2009). برنامه‌های مذهبی آنها تا به امروز حتی بعد از خروج نهایی به قصد غرب، با نظم و انضباط اجرا می‌شد. بدین‌صورت، جوامع نوپا و قاعده‌مند خوجه‌ها در آفریقا توسعه یافت و مهاجران جدید را تشویق کردند. تا پایان جنگ جهانی دوم، جمعیت

خوجه‌های دوازده‌امامی به حدود ۲۰۰۰۰ نفر رسید. این افزایش در نتیجه مهاجرت، تغییر کیش از اسماعیلیه پس از مهاجرت به شرق آفریقا و رشد طبیعی جمعیت بود (Jaffer, 2009). در سال ۱۹۴۵، خوجه‌های دوازده‌امامی، سازمانی فراگیر تحت عنوان «شورای مرکزی جامعه شیعه اثناعشری» بنیان نهادند (که بعدها به جوامع مسلمان شیعه اثناعشری خوجه‌ای فدرال آفریقا تغییر نام داد). در آن زمان، در آفریقای شرقی ۲۶ جماعت خوجه‌ای وجود داشت. رهبری دینی از جانب آیت‌الله‌های بزرگ در نجف و قم با دبیرخانه‌ای دائمی و با راهنمایان دینی متمرکز (مولاناها) به تمام اعضای مراکز تخصیص می‌یافت و ارتباطات منظمی بین آنها از طریق پست و بازرس شخصی وجود داشت. بدین صورت، این فدراسیون، فعالیت‌ها و ثروت‌های پراکنده جوامع خوجه‌ای در سراسر شرق و مرکز آفریقا را به یکدیگر پیوند می‌داد.

ورود رسمی «خوجه»ها به عرصه تبلیغ تشیع

«خوجه»ها^۵ در حدود یک قرن زندگی در سراسر آفریقای شرقی، در عرصه‌های اقتصادی و اجتماعی حضوری نیرومند یافتند. با این حال، شکاف اقتصادی مشخصی میان «خوجه»ها و بیشتر مردم وجود داشت. یعنی با تمام تلاش‌هایی که آنها برای ثروتمند شدن داشتند، بسیاری از ساکنان این مناطق گرفتار فقر و عقب‌ماندگی شدید بودند. به علاوه، تشیع در آنجا بیشتر با رویکردی اخلاقی در نظر گرفته می‌شد، نه پدیده‌ای دینی. البته این طبیعی است که تشیع یا هر فرقه دینی یک سری احکام اخلاقی خاص داشته باشد. آنچه نامعمول است این است که این ویژگی‌های اخلاقی به جنبشی تبلیغی نسبت داده شود. متفکران و نویسندگان آرمان‌گرای خوجه جماعت خود را به سبب سهل‌انگاری در تبلیغ تشیع در میان بومیان محکوم می‌کردند. ملا الاراخیا رحیم، در ماهنامه گجراتی زنگبار موسوم به *سلسیل*، نوشت: «نیاز مبرم و شدید به گسترش شیعه در میان مردم محلی وجود دارد» (مثلاً در ماهنامه *سلسیل* در ۱۹۵۴). بعدها وقتی رئیس‌جمهور فدرال آفریقا، ابراهیم شریف دوجی با آیت‌الله العظمی سید محسن حکیم در نجف دیدار کرد، آیت‌الله از او پرسید: «شما چه تعداد از بومیان آفریقا را به دین حق (تشیع) وارد کرده‌اید؟». وقتی حاج‌ابراهیم اعتراف کرد که هنوز هیچ کاری در این خصوص انجام نداده، آیت‌الله به آرامی از بی‌اعتنایی خوجه‌ها انتقاد کرد و گفت مردم

آفریقا در روز قیامت از خوجه‌ها شکایت خواهند کرد (Jaffer, 1984).^۶ این انتقاد تند از جانب یکی از دانشمندان عالی‌قدر دینی، واکنش‌هایی را در پی داشت. در نتیجه این تکاپوها بود که فدراسیون آفریقا در سال ۱۹۶۴ در همایش سالیانه خود قطعنامه‌ای به تصویب رساند که بر مبنای آن فعالیت‌های تبلیغی در کنیا و تانزانیا رسماً آغاز، و جمعیت تبلیغات اسلامی بلال ایجاد شد. این گروه تبلیغی به یادبود صحابه آفریقایی پیامبر (ص)، بلال حبشی، نام‌گذاری شده است. سید اختر رضوی به عنوان رئیس این جمعیت انتخاب شد و تا آخر عمر در سال ۲۰۰۲ در این مسئولیت باقی ماند. جمعیت تبلیغ اسلامی بلال تحت رهبری او برنامه تبلیغ پیام شیعه در آفریقای شرقی را آغاز کرد. به گفته نماینده جمعیت، این جماعت توانسته است تغییر کیش بیش از ۱۰۰۰۰۰ آفریقایی را تسهیل کند.^۷ این رقم، فارغ از درستی یا نادرستی‌اش، نشانگر تأثیر چشمگیر جمعیت تبلیغ اسلامی بلال در این منطقه است.

روش‌های تبلیغ

سازمانی که در این تحقیق آن را بررسی می‌کنیم هم برای انجام دادن فعالیت‌های مذهبی و هم برای امداد رسانی‌های غیرمذهبی تأسیس شد. از لحاظ مذهبی، این جمعیت بیش از یکصد کتاب اسلامی منتشر کرد که حدود نیمی از آن به زبان سواحیلی بود. گفته شده، یکی از نویسندگان معروف این سازمان، علامه اختر رضوی،^۸ با وجود اینکه زبان مادری‌اش سواحیلی نبود، به سرعت آن را فرا گرفت. این نکته نشانگر جدیت این جماعت در تبلیغ بود. در حال حاضر، این نهاد دو ماه یکبار به صورت دوره‌ای، نشریه *صدای بلال* را به زبان سواحیلی و نشریه *نور* را به زبان انگلیسی منتشر می‌کند. این نشریات طیف وسیعی از موضوعات، از جمله اخبار فعالیت‌های جمعیت، را به صورت مقالات اسلامی در اختیار عامه قرار می‌دهند. این مؤسسه در ده سال گذشته در کانال‌های رادیویی خود نیز برنامه‌های مد نظر را پخش کرده است. علاوه بر این، در سال ۱۹۶۰ دوره مکاتبات اسلامی با تمرکز بر تعالیم شیعه معرفی شد و بنا بر گزارش جماعت، هزاران دانشجوی بومی آفریقایی را تحت پوشش قرار داد. سرانجام اینکه، این نهاد گزارش داد که ۵۲ مرکز اسلامی در مناطق روستایی کنیا و تانزانیا

تأسیس کرده است. در هر مرکز، یک امام آموزش دیده در حوزه مأموریت خود در منطقه دمکه در دارالسلام وجود داشت. در حالی که نمایندگان این مؤسسه اظهار می‌دارند که آنها به طور منظم با مسلمانان بومی مصاحبه می‌کنند تا از کیفیتی که این مراکز در حال عرضه آن هستند، اطمینان حاصل کنند، پرسش مطرح در اینجا این است که: آیا خود این نوکیشان قادر به نشان دادن ایمانداری خود هستند یا اینکه این مرجعیت دینی را مسلمانان دیگری، خارج از گروه قومی آنان، حفاظت می‌کنند؟

همچنین، این جمعیت در فعالیتهای توسعه اجتماعی و اقتصادی، به‌ویژه با توجه به فقر و عقب‌ماندگی در سراسر منطقه، مشارکت دارد. آموزش و پرورش یکی دیگر از عرصه‌های اصلی فعالیت این مؤسسه است، چراکه بسیاری از خانواده‌های بومی آنجا یا نمی‌توانند یا نمی‌خواهند پس از سن خاصی فرزندان خود را به مدرسه بفرستند. در مقابل، این مؤسسه با تأکید بر اینکه همه بچه‌هایی که به مراکز اسلامی می‌پیوندند، به مدرسه بروند، در تلاش برای ترویج آموزش و پرورش است. آنها، نظیر سایر گروه‌های مذهبی در شرق آفریقا، بچه‌ها را به مدارس ابتدایی و متوسطه می‌فرستند و از دانش‌آموزانی که وارد دانشگاه می‌شوند، حمایت مالی می‌کنند. برخی از این پاسخ‌دهندگان به این مدارس پیوسته‌اند.^۹ علاوه بر این، سازمان یادشده، نظیر دیگر ارگان‌ها، در پی جبران کمبود آب منازل در مناطق روستایی، و همچنین تأمین امکانات بهداشتی و نیروگاه‌های خورشیدی در روستاهای مسلمان‌نشین است. توانمندسازی جنسیتی و کمک‌های مالی کوچک و نیز طرح‌هایی که به‌ویژه زنان را هدف قرار داده‌اند، اعم از حمایت‌های مالی و آموزشی در صنایع کوچک روستایی از قبیل دوزندگی، بافندگی، پرورش ماکیان و دام، و پرداخت وام‌های کوچک به نوکیشان به حدی که بتوانند مغازه کوچک یا کسب و کاری ایجاد کنند، از دیگر فعالیت‌های آنها است. در کنار اینها، آموزش‌های حرفه‌ای نیز عرضه می‌شود. سرانجام اینکه، این نهاد در سال چندین بار، با برپایی کارگاه‌های سازمان هشدار سلامتی و اردوگاه‌های کلینیکی در مراکز مختلف، خدمات بهداشتی و درمانی عرضه می‌کند. البته اردوگاه‌های کلینیکی را پزشکان متخصصی برپا می‌کنند که از کشورهای شیعه سراسر جهان به آفریقای شرقی برای ارائه خدمات می‌آیند.

این مرور کلی برای نشان دادن دامنه فعالیت و خدمات عرضه شده و نیز برای نشان دادن حجم سازمان، میزان تلاش‌ها و هزینه‌ای که صرف شده، کافی است. با این حال و با وجود نیازهای واقعی اجتماعی اقتصادی که با این تلاش‌ها مشهود است، فعالیت مبلغان شیعه با مخالفت‌هایی مواجه بوده است. این مخالفت‌ها در درجه اول از ناحیه رقابت‌های سازمان‌های تبشیر مسیحیت و در درجه بعد، از جانب سازمان‌های تبلیغ و هابیت بوده است. وهابیت با این ادعا که شیعیان کافرند، تبلیغات ضدشیعی اشاعه می‌دهد. سازمان‌های وهابی نیز با مخالفت جریان اصلی اهل سنت مواجه بود؛ جریانی که مخالف موضع انحصارگرایانه دینی وهابیت و مخالف سنت‌هایی چون جشن میلاد آل نبی بود. بدین ترتیب، خشونت میان وهابیت و جریان اصلی اهل تسنن در خور ملاحظه است.

علاوه بر اینها، گاه فعالان تبلیغ اسلامی درمی‌یافتند که فعالیت‌هایشان با آداب و رسوم محلی در تغایر است. شاید یکی از اینها، مسئله‌ای که چندان قابل انتظار نبود، سنت چندمسری در میان بومیان آفریقا است. در حالی که شریعت اسلام ازدواج یک مرد با زنان متعدد را مجاز نمی‌داند، بر طبق آداب و رسوم بسیاری از قبایل آفریقایی، رهبران و بزرگان قبیله می‌بایست با چندین زن ازدواج می‌کردند. علاوه بر این، آنها مایل‌اند زنان از ادیان مختلف باشند و معمولاً تنها نقطه اشتراک آنها پیوندشان با مذهب شوهرانشان است. این ساختار خانواده، فعالیت مبلغ را با دشواری مواجه می‌کند. کسی که با چنین مشکل حادی مواجه می‌شود چگونه می‌تواند از طلاق دفاع کند؟ تکلیف فرزندی که به دنیا آمده‌اند چیست؟ در میان نوکیشان واقعی، و مسلمانان نسل دوم، تمایل به ازدواج‌های متعدد رو به کاستی است و در حال حاضر اکثر نوکیشان خود را محدود به یک یا حداکثر دو همسر کرده‌اند. مسئله اختلافی دیگر، وجود خرافات، به‌ویژه در مناطق روستایی، است. قربانی حیوانات و حتی گاه قربانی انسان برای دلجویی از خدایان یا ارواح اجدادی در مدت طولانی انجام می‌شده است. حتی پس از اینکه بسیاری از اینها وارد اسلام شدند، در موقعیت‌های دشوار و برای جلوگیری از رنج، برای ادای نذر یا خشنودکردن ارواح اجداد خود مبادرت به قربانی حیوانات می‌کنند. این پرستش در تضاد با شکل اسلام اصیلی است که گروه‌هایی چون جماعت اسلامی آموزش می‌دادند.

پژوهش

ممکن است تصویری که تا اینجا از تلاش‌های تبلیغی شیعه مطرح شده، تصویری روتوش شده باشد، اما، نودینان با مشکلات عدیده‌ای روبه‌رو هستند. در ابتدا باید بگوییم، علی‌رغم تلاش‌های وسیعی که برای آموزش صورت گرفته، نودینان مسلمان در آفریقای شرقی، به طور کلی، از نودینان مسیحی در این منطقه بسیار کم‌سوادترند. علاوه بر این، در حالی که کلیساهای مسیحی و مساجد اهل سنت را کمیته‌های محلی اداره، مراکز شیعی تا حد بسیاری متعلق به حامیان و مدیران غیربومی هستند، که آن را اداره می‌کنند و هزینه نگه‌داری و اداره این نهادها را تأمین می‌کنند. در نتیجه، شیعیان آفریقایی از پیشرفت مذهبی و توسعه چندانی در روستاها و جوامع خودشان برخوردار نیستند. با این توصیف، روشن نیست که این امدادسانی‌ها برای برآورده کردن نیازهای واقعی جامعه است یا صرفاً برای پرداختن به نیازهایی است که سازمان آن را نیازهای واقعی جامعه می‌داند.

برای اطلاع از نظر نوکیشان درباره فعالیت‌های سازمان‌های تبلیغ اسلامی، در تابستان ۲۰۱۲ پرسش‌نامه‌ای به نوکیشان شیعی آفریقایی در مومباسای کنیا، و زنگبار و دارالسلام در تانزانیا داده شد. نتیجه این بررسی از تجزیه و تحلیل پاسخ‌های ۴۳ نوکیش جمع‌آوری گردید. مطالعه‌کنندگان در سفری یک‌هفته‌ای به دو مرکز شیعه در کنیا و تانزانیا با پرسش‌نامه‌های از پیش طراحی شده، با نوکیشان مصاحبه کردند. مصاحبه‌های چهره به چهره به دو زبان سواحیلی و انگلیسی انجام شد. مصاحبه‌شوندگان شامل ۱۲ نوکیش اهل سنت و ۲۰ نوکیش شیعی بودند. به دلیل مشکلی که در نزدیک شدن به خانم‌ها وجود داشت، همه پاسخ‌دهندگان مرد بودند. پرسش‌نامه به گونه‌ای تنظیم شده بود که در آن پرسش‌هایی درباره خانواده‌های پاسخ‌دهندگان نیز وجود داشت.

انجام‌دادن این مطالعه مستلزم تهیه پرسش‌نامه‌ای بود که حساسیت‌های محلی در آن رعایت شده باشد. تهیه فیلم از مصاحبه مجاز نبود. تجربیات اولیه همچنین نشان داد که برای جلوگیری از اهانت به پاسخ‌دهندگان یا در واقع به کسانی که میزبان ما و ارائه‌دهندگان خدمت به ما بودند و تا حدودی نگران حضور ما بودند، برخی از پرسش‌ها باید حذف می‌شد. مثلاً برخی از پاسخ‌دهندگان اهل سنت می‌خواستند

احساسات واقعی خود را بازگو کنند، چون آنها اعضای مدرسه‌ای بودند که شیعیان اداره می‌کردند. مثال دیگر اینکه، در پرسش‌نامه اصلی بخشی مربوط به نفوذ وهابیت در فعالیت‌ها و اعمال مذهبی، از جمله درباره میلاد النبی (تولد حضرت محمد)^۱ وجود داشت که بعد از اولین مصاحبه حذف شد.

پرسش‌نامه به گونه‌ای خاص طراحی شده بود، به شکلی که با سرعتی منطقی پاسخ گفته شود. در واقع، هدف از این گونه طراحی، تکمیل هر مصاحبه حداکثر در ۱۰ دقیقه بود. برای رسیدن به اهداف بالا، تصمیم بر این شد که پرسش‌نامه به دو بخش تقسیم شود. در بخش اول از مصاحبه‌شونده خواسته می‌شد که از بین آن دو، گزینه‌ای را انتخاب کند که با باورها و اعمالش به عنوان فردی مسلمان همخوانی داشته باشد. در قسمت بعد، عقیده آنها راجع به برخی مسائل پرسیده می‌شد. نتایج پس از جمع‌آوری با فرضیه‌ای که به عنوان نقطه شروع تحقیق طراحی شده بود، مقایسه می‌شد.

در کل، نتیجه تحقیق مثبت بود. احساس کردم بسیاری از پاسخ‌دهندگان برای اولین بار دیدگاه‌های خود را مطرح کرده‌اند و برخی از آنها پاسخ‌های استدلالی داده‌اند. این مصاحبه می‌بایست سریع و در عین حال سنجیده انجام شود. برخی از آنها با محافظه‌کاری، به ویژه در موضوعات بحث‌برانگیز، پاسخ داده‌اند. در کل، احساسم این است که پاسخ‌دهندگان توانسته‌اند به عنوان نوکیشانی که وارد اسلام شده‌اند، درک شخصی خود را از معضلاتی که با آن مواجه بودند، بیان کنند. به هر حال، محدودیت‌هایی وجود داشت. از جمله این محدودیت‌ها در درجه نخست، تعداد پاسخ‌دهندگان و در وهله بعد، مسائل مربوط به زبان بود. در واقع، ما در نهایت توانستیم فقط ۳۲ نفر را به طور کامل برای مصاحبه آماده کنیم. این تعداد، برای ترسیم تصویری کامل از پیشرفت تبلیغ در شرق آفریقا، کافی نبود. مسئله زبان تا حد بسیاری موجب کندی این مطالعه شد. بسیاری از پاسخ‌دهندگان فقط به زبان سواحیلی صحبت می‌کردند، زبانی که لهجه‌ها و اصطلاحات دشواری دارد. برای پاسخ‌ها زمانی طولانی در نظر گرفته شد که کاملاً طبیعی و مؤدبانه بود. به همین دلیل گاهی مصاحبه‌ها تا نیم ساعت زمان می‌برد. کلمه‌ای که در این مواقع استفاده می‌شد، اصطلاح TIA بود. برای هر گونه تأخیر یا شکستی که در مصاحبه صورت می‌گرفت،

از این کلمه استفاده می‌شد که مخفف این عبارت است: «اینجا آفریقا است». سومین مشکل، سکوت پاسخ‌دهندگان بود و دلیل آن نگرانی‌شان در پاسخ‌دادن بود. علی‌رغم اطمینانی که به آنها داده شد که معرفی نخواهند شد، به نظر می‌رسید نگران آن هستند که مشارکت‌شان در این مطالعه موجب نارضایتی حامیان‌شان شود. این عامل به‌تنهایی، باعث شد بسیاری از کسانی که امکان مشارکت داشتند، امتناع کنند. مشکل بعدی، فقدان حضور زنان پاسخ‌دهنده بود. متأسفانه امکان اینکه بتوانیم دیدگاه‌های مهم زنان نودین را اخذ کنیم، وجود نداشت. در موقعیت‌های بسیاری، تجربه زنان متفاوت با همسران آنها است. به‌طور سنتی، نیازهای زنان به حاشیه رانده شده است. در واقع، زنان در هر مسئله‌ای دنباله‌رو مردان هستند. پرسشی که مطرح می‌شد این بود که: با این توصیف، زنان چگونه توانسته‌اند به فعالیت‌های تبلیغی مؤسسه پاسخ بگویند و مد نظر آنها باشند؟ مشکل آخر این بود که به نظر می‌رسید برخی از مصاحبه‌شوندگان، این مطالعه را تا حدی تخیلی به حساب می‌آوردند و فکر نمی‌کردند که نظر آنها برای ما واقعاً چه اهمیتی دارد. این قضیه به خودی خود نشانگر میزان فاصله میان نودینان و سازمان‌های تبلیغی است.

خلاصه نتایج

پرسش‌های تحقیق با یک سری پرسش‌های کلی شروع می‌شد. علاوه بر به دست آوردن برخی اطلاعات مقدماتی درباره مشارکت‌کنندگان، این پرسش‌ها دو هدف دیگر داشت. این پرسش‌ها کمک می‌کرد یخ رابطه شکسته شود و ما امکان ارزیابی مصاحبه‌شوندگانی را که به زبان انگلیسی مسلط بودند، داشته باشیم. مصاحبه با کسانی که قادر به صحبت به زبان انگلیسی نبودند، به زبان سواحیلی انجام شد. سن شرکت‌کنندگان از دانش‌آموزی ۱۶ ساله تا راننده‌ای ۶۸ ساله را در بر می‌گرفت. در مجموع، مصاحبه با ۳۲ مرد انجام شد که شامل ۱۲ نفر از اهل سنت و ۲۰ نفر شیعه می‌شد. جدول زیر تفکیک افراد را نشان می‌دهد.

سنی	۱۵ تا ۲۵ سال	۲۶ تا ۳۵ سال	۳۶ تا ۴۵ سال	۴۶ سال به بالا
شیعه	۲	۶	۱۰	۲
	۰	۴	۵	۳

جدول ۲: شرکت‌کنندگان به تفکیک سن

از بین این ۳۲ شرکت‌کننده، ۵ دانش‌آموز، ۳ طلبه حوزوی، ۱۰ کشاورز، ۵ معلم، ۲ راننده تاکسی، ۲ مغازه‌دار و ۵ نفر بیکار بودند. ۲۰ تن از آنها (بیش از ۶۰٪) به خوبی انگلیسی صحبت می‌کردند، اما برخی از سن بالاها فقط می‌توانستند به زبان سواحیلی ارتباط برقرار کنند. ۳۰ تن از آنها متأهل بودند که دو نفرشان ۲ زن و یکی از آنها ۳ زن داشتند. از بین شیعیان، ۱۰ نفر از اهل سنت و ۷ نفر از مسیحیت وارد تشیع شده‌اند و ۳ تن از آنها پیش‌تر پیرو دینی نبوده‌اند. از میان اهل تسنن، به جز یک نفر که پیرو دین خاصی نبوده، باقی افراد از مسیحیت به تشیع تغییر کیش داده بودند.^{۱۱}

درباره مهم‌ترین عواملی که باعث تغییر کیش این افراد شده، مسائل بسیار جالبی به دست آمد. ده تن از آنها مدعی بودند که از طریق تماس‌های مبلغان تغییر دین داده‌اند. اغلب آنها افرادی بودند که پیش‌تر اهل سنت بودند، در مدارس شیعی درس خوانده یا در روستاهای عمدتاً شیعی زندگی می‌کردند. خود این به‌تنهایی نشان می‌دهد که سازمان‌های تبلیغی به دنبال دست‌یابی به اهداف از پیش تعیین‌شده خود بوده‌اند. دلیل تغییر کیش بقیه افراد، چنین بوده است: شش تن به دلیل تغییر کیش پدر و مادر یا اعضای خانواده، شش نفر با تحقیقات شخصی، دو تن به دلیل ازدواج با زن مسلمان، سه نفر وقتی که کلیسایشان تعطیل شده وارد مذهب اهل سنت شده‌اند، چهار نفر پس از انقلاب ایران و تحت تأثیر آیت‌الله خمینی تغییر کیش داده‌اند و یک نفر پاسخی به این پرسش نداده است.^{۱۲}

درباره خانواده‌ها و دوستان آنها نیز نکات بسیاری وجود داشت. تمام کسانی که پیش‌تر از اهل سنت بودند، در انتقال به تشیع دچار سختی شده بودند. ده تن از آنها که شیعه شده بودند، هرچند جزئیات تجربیاتشان متفاوت بود اما همگی به سبب انتخابشان، از سوی خانواده‌هایشان نقد شده بودند. دو نفر از آنها شغل معلمی خود را

از دست داده بودند و چهار تن از آنها جلای خانه کرده بودند. الباقی هم رابطه تیره‌ای با خانواده داشتند. افرادی که از مسیحیت تغییر کیش داده بودند، هیچ واکنش تندی به این تغییر گزارش ندادند، اما چهار نفر مجبور به ترک مدرسه‌ای شده بودند که از آن استفاده می‌کردند، و در حال حاضر در جست‌وجوی شغل بودند. همه، جز دو تن، اظهار داشتند که دسترسی‌شان به مسجد و امام آسان است، هرچند پنج نفر گفتند که برای رفتن به مرکز اسلامی باید ۲۰ مایل سفر کنند و لذا تمایلی به این کار ندارند. در پاسخ به این پرسش که آیا مبلغان دیگر از آنها درخواست تجدیدنظر کرده‌اند، همه ۱۶ نفری که پیش‌تر مسیحی بوده‌اند، اظهار داشتند که در واقع، کلیسا با آنان تماس گرفته و از آنها درخواست تجدیدنظر کرده است. همچنین، کسانی که پیش‌تر از اهل تسنن بوده‌اند، خانواده‌هایشان التماس کرده بودند که تغییر کیش ندهند و حتی در صورت شیعه‌شدن تهدید به تکفیر کرده بودند.

وقتی از آنان پرسیده شد که آیا از سطح فهم دینی خود رضایت دارند، پاسخ همه به جز دو نفر منفی بود. با این حال کسانی که سابقه طولانی در اسلام داشتند اعتماد به نفس خوبی در فهم آموزه‌های اسلامی داشتند.

یک پرسش درباره اعتقاد آنها به حضرت مهدی (مسیحا) وجود داشت و نیز این پرسش که آیا اهل سنت این باور را منحصر به تشیع می‌دانند. در حالی که دانشمندان اهل سنت به طور سنتی معتقد بودند که در انتهای دنیا مهدی خواهد آمد، اما امروزه این باور در محافل اهل سنت اهمیت کمتری دارد. از سوی دیگر، در طول تاریخ همانند دیگر بخش‌های جهان اسلام، جنبش‌های مسیحایی شبه‌مهدویت، در آفریقا ظهور کرده بود.

شخصاً انتظار داشتم که اهل سنت این عقیده را عقیده شیعی بدانند. با این حال، همه پاسخ‌دهندگان گفتند که آنها معتقدند مهدی در پایان جهان برای بازگرداندن عدالت و برابری خواهد آمد. بسیاری از پاسخ‌دهندگان شیعی بر این عقیده بودند که مهدی در جزیره‌ای سبز (جزیره خضراء) زندگی می‌کند. در واقع، منظور آنها این بود که کشوری به نام گرینلند (منطقه سبز) وجود دارد که هیچ‌کس نمی‌تواند به آنجا برود، چراکه در صورت رفتن، کشتی‌های آنها به صورت مرموزی ناپدید می‌شود. بدون شک، این سخن

به عقیده‌ای عامیانه اشاره می‌کند که در اسطوره بی‌اساسی ریشه دارد که بر اساس آن مهدی در جزیره‌ای معروف به نام جزیره خضراء زندگی می‌کند. این عقیده حداقل در یکی از آثار منتشرشده با حمایت خوجه‌ها آمده است. در میان اهل سنت برخی سردرگمی‌ها راجع به این باور وجود دارد که آیا مهدی زنده است یا اینکه در پایان دنیا متولد خواهد شد. چنین چیزی احتمالاً نشانگر تأثیر تلاش‌های بیشتر اهل تشیع است، چراکه این باور، به طور معمول در میان اهل سنت وجود ندارد. برای دریافت میزان تعهد نوکیشان به دین جدید، پرسشی درباره نقش دین در زندگی آنان طراحی شده بود. همه پاسخ‌دهندگان مدعی شدند که دین در زندگی آنها اهمیت بسیار دارد یا به نحوی نقش مهمی در حیات آنها ایفا می‌کند. هیچ یک، سخنی از بی‌اهمیتی آن نگفتند. در حقیقت به این نتیجه رسیدم که فقط کسانی زیر بار تبعات ناشی از تغییر کیش، مانند از دست دادن منابع درآمد و بیگانه‌کردن خود از خانواده، می‌روند که دین برایشان مهم باشد، جز اینکه انگیزه‌های نیرومند دیگری چون ازدواج وجود داشته باشد.

پرسش‌های دیگری نیز برای دریافت میزان پای‌بندی نوکیشان به اعمال عبادی اسلام پرسیده شد. درباره اقامه نمازهای واجب یومیه، اکثر آنها (۲۲ نفر) اظهار داشتند که به‌ندرت و به صورت نامنظم بدان مبادرت می‌ورزند. ده نفر دیگر (ده شیعه و سه نفر سنی) گفتند هر روز در پنج وقت نماز می‌خوانند. به طور کلی، احساس ناخوشایندی راجع به اقامه نماز نداشتند. آنها در طول ماه چندین بار، به‌ویژه برای نمازهای جمعه، به مسجد می‌روند. در اینجا نوکیشان متفاوت با نوکیشانی هستند که در بریتانیا وارد اسلام شده‌اند. بر اساس تحقیقات صورت‌گرفته، نوکیشان بریتانیا تمام یا اغلب اعمال عبادی اسلامی را انجام می‌دهند. به هر حال، تقریباً همه پاسخ‌دهندگان تمام ماه رمضان روزه می‌گیرند. هیچ یک از آنها، احتمالاً به دلایل مالی، به حج نرفته‌اند. درباره زکات پاسخ‌ها متفاوت بود. بیشتر آنها اظهار داشتند که هر چند وقت یکبار صدقه می‌دهند و شش تن از شیعیان گفتند به جای زکات خمس می‌پردازند. دو نفر کشاورز (هر دو از اهل تسنن)، از سر وظیفه، هر سال زکات می‌پردازند. همه پاسخ‌دهندگان متفق‌القول بودند که هر چند کمی قادر به تلاوت قرآن به زبان عربی هستند، عمدتاً ترجمه سواحیلی و گاه ترجمه انگلیسی آن را می‌خوانند.

زمانی که از آنها درباره نحوه رفتار مسلمانان با آنها در هنگام اسلام آوردنشان پرسیدیم، پاسخشان حاکی از رفتار بسیار سخاوتمندانه مسلمانان با آنها در آن هنگام بود. هر چه بیشتر پرس و جو می کردیم، بیشتر با مسائلی که آنها با آن مواجه شده بودند، آشنا می شدیم. ۲۰ تن از آنها هیچ تجربه ناخوشایندی مرتبط با باور جدید خود نداشته اند. از ۱۲ نفر، ۱۰ نفر در ابتدا احساس سردی داشته اند اما به زودی وضعیت تغییر کرده بود. با این حال، دو نفر تجربه کاملاً تلخی از رفتار بی رمق مسلمانان در هنگام تغییر کیش داشته اند. یکی از آنها درباره مسلمانی طولانی مدت خود تردید داشت. با این حال، چون معمولاً تعارض میان نوکیشان و سایر مردم محل بحث قرار گرفته، روشن نیست که آیا نوعی هماهنگی واقعی وجود دارد یا اینکه این واکنش های پاسخ دهندگان نشانگر رفتار مؤدبانه آنها بوده یا در نتیجه دریافت این مطلب بوده است که ما به سازمان های محلی که خدماتی عرضه می کنند، وابسته ایم.

هنگامی که مشخص شد امکان مصاحبه با زنان وجود ندارد، یک پرسش درباره وضعیت زنان به پرسش نامه افزوده شد. جز دو تن، همه مردان متأهل بودند و زنان همه آنها مسلمان بودند؛ زنان یا همراه شوهرانشان مسلمان شده بودند یا پیش از آشنایی با همسر اسلام پذیرفته بودند. همه زنان یا کار می کردند یا آموزش کار می دیدند. چون وضعیت اقتصادی اقتضا می کرد آنها در تأمین مخارج خانواده، همسرانشان را یاری دهند. البته این در تضاد با الگوی بسیار رایج اسلامی بود که بر طبق آن فقط مرد می بایست نان آور خانواده باشد. جالب اینکه آنها می گفتند همه زنان نوکیش از حجاب اسلامی استفاده می کنند. با این حال، به دلیل محدودیتی که در دسترسی به زنان وجود داشت، بررسی دقیق تر سطح معرفت دینی و اعمال عبادی یا درک آنها از حجاب ممکن نبود. همه نوکیشانی که در این تحقیق مشارکت کردند، نظر مثبتی راجع به مؤسسه بالال داشتند. آنها از میزان تأثیر فعالیت های این مؤسسه به انحاء مختلف در زندگی شخصی خود، بسیار سخن گفتند. انسان با مشاهده اینکه چگونه سازمانی موفق شده است از طریق طیف وسیعی از فعالیت ها، تأثیر مستقیمی در زندگی افراد بسیاری داشته باشد، احساس فروتنی می کند.

بررسی نتایج

یکی از بارزترین نتایج این بود که نوکیشان سن و سال بالایی داشتند. شواهد حاکی از این بود که تغییر کیش در آفریقا معمولاً در سنین کم اتفاق نمی‌افتد. وضعیت در اینجا متفاوت با ایالات متحده و انگلستان بود که ورود به اسلام در آنها نوعاً در دوره نوجوانی یا در ابتدای بزرگسالی اتفاق می‌افتد (Zebiri, 2008). در آفریقا یافتن جوانانی که مستقلاً تغییر کیش داده باشند، دشوار بود. به هر حال، آنچه مشخص بود این بود که فرزندان نوکیشان مسلمان تصمیم والدین را پذیرفته و بدون هیچ پرسشی وارد کیش جدید شده بودند. از بین پاسخ‌دهندگان ۱۵ تا ۲۵ ساله همگی به سبب تغییر کیش والدین، مسلمان شده بودند و نیز به همین صورت وارد تشیع یا تسنن شده بودند. برعکس، پاسخ‌دهندگان مسن‌تر، دلیل اصلی تغییر کیش خود را فعالیت‌های تبلیغی ذکر کردند. از سخنان آنها نیز این مسئله پیدا بود. همه پاسخ‌های زیر، پاسخ‌های مردانی است که بیش از ۳۰ سال سن دارند.

سنی ۵: «من پرسش‌های بسیاری درباره نقش عیسی مسیح، به عنوان نجات‌بخش، داشتم ... نمی‌توانستم بفهمم چرا او باید بمیرد تا دیگران بتوانند به گناهکاری خود ادامه دهند ... رهبران کلیسا هم می‌گویند داشتن ایمان کافی است. از این‌رو، برخی آثار مسلمانان را مطالعه کردم و دریافتم که آموزه‌های اسلام عقلانی‌تر است. شش ماه بعد همراه همسرم تغییر کیش دادم.»^{۱۳}

شیعه ۲: «من در همایشی با تنی چند از برادران شیعی ملاقات کردم و دریافتم که بحث‌های آنها بسیار دلنشین است.»

شیعه ۴: «من راننده یکی از بازرگانان شیعی بودم. او مرا به امام مسجدش معرفی کرد. امام مسجد به بسیاری از پرسش‌هایی که داشتم پاسخ گفت و یک نسخه از قرآن به من داد.»

نتایج به‌دست‌آمده گویای این بود که هر یک از این نودینان بزرگسال به طرق مختلف تغییر کیش داده‌اند، اما این فرآیند، در اینجا، برای بچه‌ها یکسان است. این مسئله انعکاسی از عوامل فرهنگی این منطقه است و از این‌رو است که نتایج بررسی‌های اینجا با نتایجی که از تحقیقات در جهان غرب به دست می‌آید، یکسان

نیست. به هر حال، تلاش‌های تبلیغی نشانگر این است که بزرگ‌سالان هدف فعالیت‌های تبلیغی و نیز برآیند این گونه تلاش‌ها هستند.

شیوه تغییر کیش

به طور کلی، به نظر می‌رسد در سراسر جهان مسیر رایجی برای ورود به تشیع وجود دارد و آن مسیر، ورود از مسیحیت به اسلام و سپس از تسنن به تشیع است. الاد آتمن (2007) اذعان می‌دارد که دسترسی به اطلاعات مطمئن در این زمینه دشوار است، به‌ویژه اینکه، حساسیت این موضوع باعث شده است بسیاری از نوکیشان مسئله تغییر کیش خود را به صورت راز نگه دارند. به هر حال، او معتقد است روند رو به رشدی از تغییر مذهب اهل تسنن به تشیع وجود دارد، به گونه‌ای که تعداد چشمگیری از افراد عمدتاً سنی‌مذهب در مصر، اردن و سوریه و از کشورهای دوردستی چون سودان و مراکش، وارد تشیع می‌شوند. جالب اینکه این گرایش کلی در شرق آفریقا نیز دیده می‌شود. این مطالعه، هرچند برای تعمیم بیشتر جامعه آماری کوچکی دارد، اما نتایجش تا حدی مؤید این ادعا است. همه اهل تسننی که با آنها مصاحبه شد، پیش‌تر یا مسیحی بودند یا خداناباور. هیچ‌یک از شیعیان وارد اهل سنت نشده بودند. اما راجع به شیعیان، علاوه بر کسانی که از خداناباوری و از مسیحیت وارد شده بودند، ۱۰ نفر هم از تسنن به تشیع تغییر مذهب داده بودند.

دشواری‌ها

ورود به آیین جدید، معمولاً با دشواری‌های جدی‌ای همراه است. بررسی‌ها نشان می‌دهد کسانی که در معرض این تغییر قرار نگرفته‌اند، نمی‌توانند میزان از خود گذشتگی این افراد را درک کنند و مشکلات عاطفی و روانی آنها را بفهمند و نیز دشواری‌هایی را که آنان حتی پس از مسلمان شدن با آنها مواجه‌اند، دریابند.

شیعه ۱: «در آغاز، وقتی وارد تشیع شدم، مجبور به ترک خانواده شدم. در شهر تمکه شغلی یافتم و در آنجا سکونت گزیدم، اما به شدت احساس تنهایی می‌کردم. می‌دیدم که مردم مشغول زندگی خود هستند. تقریباً مصمم شدم که بازگردم و به برادرم بگویم که دیگر از اهل تسنن شده‌ام، اما هر بار که دربارهٔ ظلمی که بر امام علی (ع) و بی‌بی فاطمه رفت می‌اندیشیدم، احساس عجیبی داشتم. سپس ازدواج کردم...».

سنی ۶: «وقتی مسلمان شدم، مجبور شدم شغل خودم، یعنی باغبانی کلیسا، را رها کنم. من برای یافتن شغل به این روستا آمدم، اما کسی به من شغلی نمی داد. گاهی امام مرا برای طعام به منزل خود می برد. اکنون کشاورزی می کنم اما دلم برای زندگی قبلی ام تنگ شده است».

شیعه ۷: «من شروع به خواندن نماز با مهر (ترتیب) کردم اما هنوز مانند قبل دستانم را بر روی هم قرار داده بودم. برخی از شیعیان به من خندیدند و این مرا رنجاند، اما به هر حال ادامه دادم. روزهای سختی بود. با وجود دلخوری از آنها، جسارت به خرج دادم و بیشتر آموختم و در نهایت مذهب شیعه را پذیرفتم».

شیعه ۱۲: «تعدادی کتاب از مؤسسه بلال دریافت کردم و تصمیم گرفتم مسلمان شوم. وقتی به مسجد رفتم، برخی از من انتقاد کردند و گفتند که شما نماز را صحیح نمی خوانید و موجب اخلال در نماز ما می شوید. چون من باعث ایجاد فاصله بین امام و مأموم می شدم. خیلی ناراحت شدم و پس از آن تا مدت مدیدی به مسجد نرفتم».

این بخش کوچکی از مشکلات و آسیب هایی بود که این افراد گزارش کرده اند. خواندن این گزارش ها آموزنده و در عین حال غم انگیز است. همچنین، این گزارش ها نشان می دهد که این سازمان باید منابعی را برای تأمین نیازهای نوکیشان محلی اختصاص دهد تا آنها بتوانند با مشکلات پیش رو، اعم از مشکلات فردی و اجتماعی، مقابله کنند.

حضور در مساجد رسمی

یکی از تفاوت های میان نوکیشان اهل سنت و شیعه این بود که نوکیشان شیعه بیشتر از اهل سنت در برنامه های منظم مذهبی شرکت می کردند. این کاملاً امکان پذیر است، زیرا در تقویم مذهبی شیعه تعداد روزهای یادبود بیشتر از تعداد روزهای اهل سنت است. چنین روزهایی در میان اهل سنت فقط شامل نماز جمعه، دو عید و میلاد پیامبر اکرم (ص) است. البته مساجد اهل سنت نیز ممکن است برنامه های آموزشی تکمیلی داشته باشند. این برنامه ها در میان شیعیان در قالب دعا نیز اتفاق می افتد. در جاهای دیگر، فعالیت های شیعیان در بزرگداشت تولد و مرگ (ولادت و شهادت)

پیامبر اکرم (ص)، فاطمه زهرا (س) و دوازده امام (ع)، به عنوان محملی برای نشر بیشتر آگاهی دینی در میان جامعه و نیز برای توسعه هویت گروهی به کار می‌رود (Ruffle, 2011; Aghaie, 2005; Schubel, 1993).

سنی ۴: «من فقط روزهای جمعه به مسجد می‌روم».

سنی ۹: «علاوه بر نماز، مواقع دیگری که به مسجد می‌روم، نمازهای عید و مراسم مولودی (تولد پیامبر (ص)) است».

شیعه ۱۴: «ما در هنگام ولادت و شهادت و سالگرد ائمه، خانوادگی برای نماز به مسجد می‌رویم».

شیعه ۱۶: «بعضی اوقات که برنامه‌هایی در مسجد هست، چندین بار در هفته، ... بستگی دارد».

سنی ۱۰: «هیچ وقت کسی نیست که درباره مسائلی که دارم با او بحث کنم. چون امام در نماز جمعه وقتی برای این کار ندارد».

شیعه ۴ و ۱۶: «هر وقت به مسجد می‌رویم، چیزهایی یاد می‌گیریم».

علاوه بر این، بررسی‌ها درباره نودینان شیعی حاکی از اعتماد به نفس بیشتر آنها در فهم عقاید و شعائر مذهبی‌شان است، در حالی که نودینان اهل سنت اعتماد به نفس کمتر، و مشارکت کمتری در تجمعات مذهبی دارند. پیدا است که این تجمعات در شرق آفریقا کارکرد اجتماعی و آموزشی نیز دارد.

بومی‌سازی و بومی‌گری در میان نهادهای دینی

بحث‌های طولانی درباره محاسن بومی‌سازی و بومی‌گری در کلیساهای مسیحی انجام شده است. بوش (1997) این دو اصطلاح را این‌گونه تعریف می‌کند:

بومی‌سازی فرآیند ایجاد کلیسای کاملاً سازمان‌یافته و سپس ارسال آن به نودینان محلی است. در این فرآیند، فعالیت‌های تبلیغی در خارج حذف می‌شود و به جای آن حمایت بیشتری از آموزش معتقدان صورت می‌گیرد. مبلغان به مراقبت معنوی و آموزش نودینان می‌پردازند. بدین صورت کلیسا در حمایت از نودینان، در نشر و در مدیریت به صورت مستقل عمل می‌کند.

بومی‌گری یعنی اینکه مبلغان به جای ساختن هر گونه کلیسایی، نودینان محلی را یاری کنند تا آنها بتوانند موهبت معنوی خود را توسعه دهند و به تدریج کلیساهای خود را بسازند و بدین صورت کلیسا از همان آغاز بومی می‌شود. در این صورت، کلیسا، چه در یاری‌رسانی، چه در انتشار و چه در اداره امور، به استقلال دست می‌یابد.

یکی از انتقادهای وارد بر سازمان‌های تبلیغی شیعه، مانند مؤسسه بلال^۷ این است که مبلغان مسلمان از توانمندسازی نودینان آفریقایی و کمک به آنها برای مدیریت مراکز خود غفلت کرده‌اند. سازمان تبلیغ در طول نیم قرن، بیش از پنجاه مرکز در کنیا و تانزانیا ساخته است. همه این مراکز متعلق به اداره مرکزی سازمان بلال است و آنها آن را اداره می‌کنند و هنوز هزینه‌های جاری مراکز، از جمله پرداخت حقوق معلمان، امامان، نظافت، نگهداری امکانات و تجهیزات و هزینه برنامه‌ها را اداره مرکزی پرداخت می‌کند. پیدا است که این نحوه مدیریت، نودینان را از هر گونه احساس مالکیت مراکز در آینده محروم می‌کند. بنابراین، بهتر آن است که این مراکز را کمیته‌ای اداره کند که نودینان ایجاد کرده‌اند.

هرچند پاسخ‌دهندگان در این باره سخن چندانی نگفتند، اما مطمئناً در میان شیعه و سنی در مسئله مالکیت، با توجه به مراکز مربوط، تفاوت وجود دارد.

سنی ۷: «مسجدی را که در آنجا می‌بینید، ما ساخته‌ایم. دو سال طول کشید. مردم وقت گذاشتند و زحمت کشیدند. این بزرگ‌ترین مسجد در این منطقه است».

سنی ۱۰: «هستند افرادی که می‌توانند هر ماه مبلغ کمی برای هزینه‌های مسجد، مثل هزینه‌های آب و برق، پرداخت کنند».

شیعه ۸: «امام مسجد ما را مؤسسه بلال برگزید و برای تحصیل به قم فرستاد».

شیعه ۱۸: «این مرکز به مؤسسه تبلیغی اسلامی بلال تعلق دارد و آنها مراقب مرکزند».

شیعه ۲۰: «همه چیز را سازمان بلال فراهم می‌کند».

ظاهراً مبلغان اهل سنت از این قاعده پیروی کرده‌اند و پیروان آنها از حامیان خود مستقل شده‌اند. اما در خصوص شیعیان و مؤسسه بلال چنین نشده است.

طرح‌های اقتصادی اجتماعی و انسانی

فعالیت‌های توسعه‌ای محلی تحت حمایت سازمان یادشده قرار گرفته است. تأثیر این تلاش‌ها در پاسخ‌های نظرسنجی دیده می‌شود:

شیعه ۱: «مؤسسه بلال دو حلقه چاه برای ما حفر کرد و اکنون ما این منطقه را لوله‌کشی کرده‌ایم».

شیعه ۴: «مؤسسه بلال چیزی بیش از مؤسسه تبلیغی است. آنها کلاس‌های آموزشی فراهم کردند و همسر من در این کلاس‌ها شرکت کرد. او اکنون دوختن لباس را فرا گرفته است».

شیعه ۶: «پدر من عمل جراحی آب مروارید خود را در یکی از اردوگاه‌های پزشکی بلال انجام داد».

سنی ۱: «من در دبیرستانی که مؤسسه تبلیغاتی بلال ایجاد کرده بود، درس خواندم». پاسخ‌ها نشان می‌دهد که پاسخ‌دهندگان احساس می‌کنند این سازمان نیازهای غیرمذهبی آنها را برآورده کرده و بنابراین قدران تلاش‌های آنها هستند.

نتیجه

هدف از این پژوهش ایضاح این نکته است که: آیا اسلام آوردن در شرق آفریقا در نتیجه تلاش‌های تبلیغی سازمان یافته بوده؟ و آیا خدمات سازمان‌های تبلیغی اسلامی نیازهای نودینان محلی را برآورده کرده است؟ مؤسسه تبلیغی بلال، برای پژوهش به نحو تک‌بررسی انتخاب شد. در حالی که در گذشته، اسلام در شرق آفریقا بدون تلاش‌های سازمان یافته ترویج می‌شد، در این مطالعه، در عصر حاضر، معلوم شد که نودینان به شدت تحت تأثیر فعالیت‌های این سازمان بوده‌اند. برخی صراحتاً گفتند که تلاش‌های امدادسانی اسلامی موجب تغییر دین آنها شده است. با این حال، همچنین پاسخ‌ها نشان داد که این سازمان در مرتفع کردن برخی از نیازهای جامعه، مانند نیازهای اجتماعی و روانی، و در پرداختن به معضلات نودینان ناکارآمد بوده است. در حالی که نودینان شیعی بیشتر از نودینان سنی در برنامه‌های مذهبی شرکت می‌کنند، نودینان سنی راجع به مساجد، احساس مالکیت بیشتری دارند. با وجود این، اکثریت افراد

بررسی شده، قدردان فعالیت‌های مربوط به توسعه بودند که سازمان‌های تبلیغ اسلامی در مناطق محروم انجام داده بود. امید است این پژوهش توانسته باشد بر جمعیت بررسی شده در این پژوهش و بر نودینان مسلمان در شرق آفریقا پرتوی بیفکند و برای مطالعات بعدی راه‌گشا باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مبلغان اهل سنت واژه «دعوة» را ترجیح می‌دهند، در حالی که شیعیان به جای آن از کلمه «تبلیغ» استفاده می‌کنند.
۲. مثلاً شماره‌های یک تا پنج در زبان سواحیلی عبارت‌اند از: tano, nne, tatu, mbili, moja. اینها از زبان بنتویی مشتق شده‌اند. اعداد شش تا نه عبارت‌اند از: nana, saba, sita. که به آسانی می‌توان تشخیص داد که بعضی یا همه آنها در زبان عربی ریشه دارند.
۳. در ادبیات داستانی نمونه‌های بسیاری از تغییر کیش به چشم می‌خورد. ویرا (۱۹۸۶) می‌نویسد نخستین بازرگان مسلمان عرب، احمد بن ابراهیم، در سال ۱۸۴۴ به دربار پادشاه کباکا، سونای دوم، در بوگاندا رفت. حضور او در دربار مصادف شده بود با آوردن جمعی از زندانیان محکوم به مرگ که برای دریافت حکم پادشاه به آنجا آورده بودند. احمد کوشید با بیان این سخن که مرگ و حیات در دست آفریدگار بلندمرتبه است، پادشاه را از ایراد حکم منصرف کند. پادشاه تحت تأثیر قرار گرفت و از احمد خواست در این باره بیشتر توضیح دهد. همین جست‌وجو باعث ورود او به مسیر اسلام شد. تجار بسیاری دعوت شدند و آنها پادشاهی بوگاندا را فردی اندیشمند و برخوردار از نظام سیاسی مقتدری یافتند و اسلام را بر او عرضه کردند. هنگامی که او اسلام را پذیرفت، اسلام دین غالب در آن منطقه شد. سموکولا (Semakula, 1971: 29) می‌نویسد: «در زمان رسیدن مسیحیت و اکتشاف هنری مورتون استنلی در سال ۱۷۹۵، نفوذ اسلامی در بوگانا به اوج خود رسیده بود؛ پادشاه موتزای (Mutesa) اول که جانشین پدر شده بود، اسلام را دین رسمی حکومت اعلام کرده بود، نماز و روزه را بر پا می‌داشت و بر رعایت آنها نظارت می‌کرد. حتی خود وی در مسجد دربار، امام جماعت بود. در ادامه دشواری‌هایی نیز پیش آمد، از جمله اینکه موتزای اول در کنار اسلام دلستگی‌هایی هم به عقاید سنتی خود داشت. او از ختنه‌شدن اجتناب ورزید، چراکه ریختن خون پادشاه، آن هم در زمان صلح، تابو (حرام) تلقی می‌شد. او برای نوشیدن شراب به رأی پیشینیان تمسک جست و همین عامل باعث سرکشی افرادی شد که پشت سر او نماز می‌گزاردند. پادشاه این را خیانت تفسیر کرد و در نتیجه بیش

از یکصد نفر از مسلمانان را قتل عام کرد، اسلام را تقبیح، و مبلغان مسیحی را به دربار دعوت کرد. این احتمال قوی وجود دارد که پادشاه تحت تأثیر جنگ‌افزارهای قوی قرار گرفته بود که مسیحیان به او پیشنهاد کرده بودند و منتظر تغییر رویه او بودند (Nkongwe, 2009).

۴. خوجه‌ها تشکیلاتی‌ترین گروه شیعه هستند و این روش خود را از سابقه تاریخی خویش، در آیین اسماعیلی به ارث برده‌اند. این احساس سبب شده است تشکل‌های فراوانی در سراسر جهان ایجاد کنند و در سایه آن به فعالیت‌های خدماتی، اجتماعی، آموزشی و فرهنگی بپردازند. برخی از این تشکل‌ها عبارت‌اند از: گروه هلال طلایی، مؤسسه فائز حسینی، باشگاه جعفری، مؤسسه خیره خدمات شیعه در دارالسلام، انجمن اثناعشری، گروه دانش‌آموزان پیش‌آهنگ و جامعه زینبیه (م).

۵. در میان شیعیان امامیه شرق آفریقا مشاهده می‌شود که به جمهوری اسلامی و شخصیت امام خمینی (رحمة الله) و آیت‌الله خامنه‌ای بسیار علاقه‌مندند و به شخصیت‌های برجسته انقلاب همچون شهید مطهری عشق می‌ورزند. این علقه‌ها در استقبال گسترده خوجه‌ها از آیت‌الله هاشمی رفسنجانی، رئیس‌جمهور وقت ایران که در سال ۱۳۷۵ از اوگاندا، تانزانیا و کنیا دیدن کرد، و از دکتر محمود احمدی‌نژاد در سال گذشته به‌خوبی آشکار می‌شود. باید گفت یکی از علل دلبستگی شیعیان امامیه، و به‌ویژه خوجه‌ها، به ایران، آگاهی آنها از تاریخ خود است که در قالب تشکیلات منسجمی که دارند، میسر شده است. یکی از ویژگی‌های قومی شیعیان آن است که به ریشه‌های دینی و سرزمینی خود دل بسته‌اند. از این‌رو، شیعیان امامیه شرق آفریقا با آگاهی از این مطلب که اصالتاً ایرانی‌اند و قرن‌ها در حکومت شیرازی‌ها زیسته‌اند، پیوند روحی خود را با مرکزیت دینی خود (نجف و کربلا) و کانون مهاجرت خود (هندوستان و ایران) حفظ کرده‌اند. گسترش آگاهی‌های تاریخی اجتماعی در میان جمعیت‌های شیعی، کارکرد دینی دارد. از این‌رو، فراهم آوردن زمینه‌های تحصیل در رشته‌های غیردینی علوم انسانی می‌تواند بر جهان‌بینی دینی این شیعیان تأثیر مثبتی داشته باشد (م).

۶. خوجه‌ها از نظر مذهبی بسیار به نمازهای جماعت یومیه، برگزاری مراسم اعیاد و همچنین مراسم عاشورای حسینی پای‌بندند. آنان در گذشته مقلد آیت‌الله سید ابوالقاسم خویی و سپس مقلد آیت‌الله سید محمدرضا گلپایگانی بودند و در حال حاضر مقلد آیت‌الله سید علی سیستانی هستند. همچنین، به عنوان جامعه‌ای متدین و باتقوا به دستوره‌های مراجع تقلید خود عمیقاً گردن می‌نهند (م).

۷. شخصیتی که شیخ رمضان کویزی، از جماعت اسلامی بلال، در مراسم تشییع جنازه آما اختر رضوی درباره او سخن گفته است.

۸. سید سعید اختر رضوی (متوفای ۳۰ خرداد ۱۳۸۱) یکی از معروف‌ترین عالمان دوره اخیر شیعیان خوجه است که بانی اصلی تشیع در کشور تانزانیا است. وی در ۷۶ سالگی درگذشت و در قبرستان شیعیان در دارالسلام به خاک سپرده شد. رضوی حدود چهل سال در تانزانیا زندگی کرد و چندین جلد از تفسیر *المیزان* علامه طباطبایی را به انگلیسی ترجمه کرد. وی آثار گران‌بهای دیگری نیز دارد؛ چنان‌که کتابی در تاریخ تشیع در آفریقا نوشته است. رضوی مکرر به ایران سفر کرده بود. فرزندش نیز از روحانیان شیعه است (م.).

۹. BMM گزارش می‌دهد که ۲۲۰۰ دانش‌آموز در مدارس خود دارد و از ۲۰۰ دانش‌آموز در طرح حمایت از دانش‌آموزان زینبیه (ZCCS) فدراسیون جهانی انجمن‌های خوجه شیعه اثناعشری حمایت می‌کند.

۱۰. هم اهل سنت و هم شیعیان در سالگرد مناسبت‌ها در روزهای مختلف، مراسم بزرگی ترتیب می‌دهند. اما در سال‌های اخیر مواجهه شدید و هابی‌ها با این مسئله، موجب اختلافات شدید در مراکز اسلامی شده است.

۱۱. اینکه آیا مهاجرت از مناطق شیعی به سرزمین سنی‌نشین یا برعکس موجب تغییر مذهب می‌شود یا نه، محل بحث است. به هر حال، در این تحقیق این نکته به این صورت مد نظر بوده است.

۱۲. اینکه آیا منقولات افرادی که تغییر کیش داده‌اند از اعتبار کافی برخوردار هست یا نه، یا اینکه آیا این افراد با رشد جامعه دینی به میزانی از اعتدال رسیده باشند، محل تردید است. آنچه در اینجا در خور توجه است این است که بسیاری از مصاحبه‌شوندگان اظهار می‌دارند که فعالیت‌های تبلیغاتی مسیحیان موجب تغییر کیش در آنها شده است، در حالی که کسانی که با نگرش آرمانی وارد اسلام شده‌اند بر اندیشه فردی و تحقیق تأکید دارند (Rambo, 1993). این نشان می‌دهد که در این جغرافیا سخنان کسانی که با این وضعیت وارد اسلام شده‌اند، می‌تواند متفاوت باشد.

۱۳. پاسخ‌ها از لحاظ نگارش و دستور زبان ویرایش شده و مطابق با اسلوب مرکز نشر آماده شده و واژه‌های برجسته‌شده در متن از جانب نویسنده است.

منابع

- Aghaie, K. (2005). *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*, Austin: University of Texas Press.
- Ahmed, C. (2009). 'Network of Islamic NGOs in sub-Saharan Africa: Bilal Muslim Mission, African Muslim Agency (Direct Aid) and al-Haramayn', in: *Journal of Eastern African Studies*, vol. 3, no. 3, pp. 426-437.
- Arnold, T. (2003). *The Spread of Islam in the World: A History of Peaceful Preaching*, New Delhi: Goodword Books, Bilal Muslim Mission Annual Report (2011).
- Bosch, D. J. (1997). *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York: Orbis.
- Daftary, F. (1990). *The Isma'ilis – their History and Doctrines*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Elad-Altman, I. (2007). 'The Sunni-Shia Conversion Controversy', in: *Current Trends in Islamic Ideology*, vol. 5, Washington: Hudson Institute.
- Esposito, J. L. (2004). *The Islamic World: Past and Present*, Oxford: Oxford University Press.
- Ezzati, A. (2002). *The Spread of Islam: The Contributing Factors*, London: Islamic College for Advanced Studies Press.
- Insoll, T. (2003). *The Archaeology of Islam in Sub Saharan Africa*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaffer, A. M. M. (1984). *An Outline History of Khoja Shia Ithna'asheri in Eastern Africa*, Kenya: Bilal Press.
- Jaffer, H. A. M. (2009). *Relentless Endeavours – Reflections on Mulla Asgharali M. M. Jaffer (1936–2000)*, New York: Tahrike Tarsile Qur'an.
- Johnson, M. and Grim, B. J. (eds.) (2010). *World Religion Database: International Religious Demographic Statistics and Sources*, New York: Brill.
- Kaba, A. J. (2005). 'Spread of Christianity and Islam in Africa', in: *Western Journal of Black Studies*, No. 29, pp. 561-563.
- Kasozi, A. B. K. (1986). *The Spread of Islam in Uganda*, Kampala: Oxford University Press.

- Kettani, M. A. (1982). 'Muslim East Africa: an Overview', in: *Journal of Institute of Muslim Minority Affairs*, No. 4, pp. 235-240.
- Lodhi, A. Y. (1994). 'Muslims in Eastern Africa - Their Past and Present', in: *Nordic Journal of African Studies*, Vol. 3, No. 1, pp. 88-98.
- Mazrui A. A. and Mazrui A. M. (1995). *Swahili, State and Society: The Political Economy of an African Language*, Nairobi: East African Educational Publishers.
- Nimtz, A. H. (1980). *Islam and Politics in East Africa*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Njenga, A. (1995). *Development of Islamic Integrated Education Programme - a Report of Study Carried Out in Kwale, Kilifi, Mombasa and Isiolo Districts for the Period 1986 – 1995*, Nairobi: KIE.
- Nkonge, A. C. (2009). 'A Diagnosis of Conflicts and Factions among the Ugandan Muslims', A paper presented at a conference organized by Uganda Muslim Professionals August 3, 2009, Kampala.
- Norman, R. B. (1973). 'The Arab Impact' in: Zamani, *A Survey of East African History*, ed. B.A Ogot, Nairobi: Longman.
- Rambo, L. R. (1993). *Understanding Religious Conversion*, New Haven: Yale University Press.
- Ray, B. C. (1976). *African Religions: Symbol, Ritual and Community*, Englewood: Prentice Hall.
- Robert, D. L. (ed). (2008). *Converting Colonialism: Visions and Realities in Mission History 1706–1914*, New York: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Rudvin, I. F. (2007). *Christian Mission and Islamic Da'wah: Proceedings of the Chambésy Dialogue Consultation*, UK: Islamic Foundation.
- Ruffle, K. (2011). *Gender, Sainthood, and Everyday Practice in South Asian Shi'ism*, Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
- Sanders, E. R. (2011). *Missionaries and Muslims in East Africa before the Great War*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schubel, V. (1993). *Religious Performance in Contemporary Islam: Shi'i Devotional Rituals in South Asia*, Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Sekatawa, J. (2009). *Politics and Development of Muslim Communities in Sub-Saharan Africa*, Essop: Istanbul.

- Semakula, K. (1971). *A History of Buganda [sic] from the Foundation of the Kingdom to 1900*, London: Longman.
- Terdman, M. and Paz, R. (2007). 'Islamization and Da'wah in Contemporary Sub-Saharan Africa: The Case of the African Muslim Agency (AMA)' in: *African Occasional Papers*, Vol. 1, No. 2, pp. 1-12.
- Trimingham, J. S. (1964). *Islam in East Africa*, Oxford: Clarendon Press.
- Twaddle, R. (1975). *Expulsion of a Minority - Essays on Ugandan Asians*, London: Athlome Press.
- Viera, P. (1972). 'Crescent or Cross? - Islam and Christianity missions in 19th Century East and Central Africa', in: *Journal of Asian and African Studies*, Vol. 15, pp. 444-482.
- Zebiri, K. (2008). *British Muslim Converts, Choosing Alternative Lives*, Oxford: Oneworld Publications.

ایرانیان و شیعیان در تایلند: از دوره آیوتایا تا زمان حاضر^۱

کریستف مارسینوفسکی*

نجمه محدثی**

چکیده

تاریخ روابط فرهنگی و تجاری ایران با کشورهای جنوب شرقی آسیا به پیش از اسلام باز می‌گردد که رابطه با سیام و سابقه حضور ایرانیان در آن کشور از این جهت در خور توجه و پیگیری است. این نوشتار، گزارش مفصل کریستف مارسینوفسکی در سخنرانی عمومی وی در ۲۰ مارس ۲۰۱۲ در مرکز نالاندا- سرپوجایا^۱ است؛ و راجع به ایرانیان و شیعیانی است که در دوره صفوی (قرن هفدهم میلادی) آمد و شد به سیام را آغاز کردند و جدای از روابط رسماً دیپلماتیک و تجاری در دوره شاه نارای (۱۶۵۶-۱۶۸۸)، نقش خود را در تبلیغ تصوف و امور آموزشی و فرهنگی تثبیت کردند. همچنین، در این مقاله شواهدی در تأیید این دعوی وجود دارد که نشان می‌دهد ناظران و هیئت‌های غربی به مشاوران شیعی شاه نارای اشاره می‌کنند. نویسنده عامل تاریخی اصلی و تعیین‌کننده در پس تسلط مسلمانان اهل سنت بر شیعیان تایلند را، دوربودن از پیامد «دوره میانی تاریخ ایران» می‌داند. از دید او، با اینکه این روابط با زوال حکومت صفوی به دست افغان‌ها از بین رفت، اما شیعیان در دوره پهلوی (۱۹۲۱-۱۹۷۸) این روابط را با تایلند از سر گرفتند. در نتیجه این روابط شماری از سفرها و مردم تایلند به تشیع گرویدند و مراکز فرهنگی ایران در تایلند تأسیس شد.

کلیدواژه‌ها: ایران، سیام، تایلند، شیعیان، عهد صفوی.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Christoph Marcinkowski, "Persians and Shi'ites in Thailand: From the Ayutthaya Period to the Present", in: *NSC Working Paper*, 2015, No. 15.

* محقق ارشد مطالعات اسلامی، خاورمیانه و جنوب شرقی آسیا، تحلیلگر ارشد سیاسی در برلین

** دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی مشهد najmeh.mohaddesi@mail.um.ac.ir

مقدمه

کشور بودایی سیام (تایلند کنونی) می‌تواند یادآور رابطه چندصدساله با خاورمیانه باشد. از قرار معلوم، ایران از این جهت بسیار زبانزد است. تاریخ روابط فرهنگی و تجاری ایران با کشورهای جنوب شرقی آسیا به دوره‌های پیش از اسلام باز می‌گردد. هرچند این روابط در عهد ساسانی و اوایل دوره اسلامی ثبت و ضبط شده است (see Colless, 1969: 1969-79; Tibbetts, 1955, 1957, 1981)، روابط رسماً دیپلماتیک بین این دو منطقه، نشانگر جایگزینی مأموریت‌های موقت در ازای مأموریت‌های خارجی پایدار است، که فقط در عهد صفوی (۱۵۰۱-۱۷۲۲) قابل پیگیری است. روابط میان ایرانیان و مردم تایلند (چه از طریق شبه‌قاره هند و چه از خود ایران) صرفاً پس از حل و فصل تدریجی که بعدها رخ داد و تسلط بر فلات مرکزی تایلند کنونی، امکان‌پذیر شد. فرآیند مهاجرت با تأسیس آیوتایا (Yu-ti-ya)، به عنوان پایتخت کشور تایلند که به سیام معروف بود، در سال ۱۳۵۱ به دست پادشاه یوتانگ (یا در سال‌های ۱۳۵۱-۱۳۶۹ با نام راماتیبادی (Ramathibodi))، به اوج خود رسید. آیوتایا در حدود ۸۰ کیلومتری شمال بانکوک کنونی واقع شده، و از نظر راهبردی در دره هموار رودخانه قابل کشتیرانی چائوفرایا قرار دارد که به خلیج تایلند منتهی می‌شود؛ و (این کشور که) مقدر بود به یکی از مهم‌ترین مراکز تجاری منطقه تبدیل گردد، در فاصله ناچیزی از شرق آسیا، چین و هند واقع شده است. با این حال، در درازمدت تجارت دریابرد برای ایران نسبت به تجارت معمول از طریق جاده ابریشم اهمیت کمتری داشت. فقدان سرمایه‌گذاری در کشتی‌سازی و نیروی دریایی به اروپاییان این فرصت را داد که امتیاز انحصاری این مسیر تجاری را در اختیار بگیرند.

در نیمه اول قرن پانزدهم، ما هوان، نویسنده مسلمان چینی، با دریاسالار مشهور مینگ چنگ هو در برخی از اکتشافات خود در منطقه اقیانوس هند، همراه شد و همچنین سیام (حسین لو) را ملاقات کرد و حضور پانصد یا ششصد خانوار خارجی را در آیوتایا گزارش کرد و در عین حال اشاره دقیقی به حضور ایرانیان در میان آنها نکرد (Ma Huan, 1997: 106). در سال ۱۴۴۲، عبدالرزاق سمرقندی در مطلع السعدین

(397-398: *Matla'alSa'dayn*, 1984) خود به صراحت به روابط تجاری تنگاتنگ میان خلیج فارس و تنگه هرمز با شهر نو یا ناو (که مترادفی برای آیوتایا است)، اشاره می‌کند. از قرن پانزدهم، منابع عربی مانند *ابن ماجد* به همان شهر ناو اشاره می‌کنند و آن را ناوا (Shahr Nawa: See Tibbetts, 1981, 'index of place names' and 'Arabic index') می‌خوانند. در جای دیگر (See Tibbetts, 1981, 'index of place names' and 'Arabic index') به تفصیل اهمیت وجودی آیوتایا را شرح داده‌ام و به نام فارسی شهر ناو و تنوع هجای آن در میان خارجی‌ها و غیرتایلندی‌ها اشاره کرده‌ام. در اینجا به نظر می‌رسد فقط می‌توان شکل صحیحی از شهر نو (شهر قایق‌ها و کانال‌ها) را به‌جمال ذکر کرد (See Marcinkowski, 2004a; Al-Attas, 1970: 3 ff.; Abdul Rahman Haji Ismail, 1998: 110 ff.; English tr. In Brown 1952: 45 ff.; Yule and Burnell 1996: 795-96, entry 'Sarnau, Sornau').

آمد و شد ایرانیان به سیام

برای درک سابقه حضور ایرانیان در سیام، در نظر گرفتن مجموعه‌ای گسترده‌تر اهمیت شایانی دارد. وضعیت آشفته ملاکا (Malacca) (که وابسته به آیوتایا در شبه‌جزیره مالایا بود) در خلال قرن پانزدهم، به‌ویژه بعد از ویرانی‌اش به دست پرتغالی‌ها در سال ۱۵۱۱، سبب شد پادشاهان سیامی این منطقه را مجبور کنند به دنبال راه دیگری برای دست‌یابی به تجارت با منطقه غربی اقیانوس هند باشند. در طی دهه ۱۴۶۰، سیام بر تناسریم (Tenasserim) مسلط شد که در سال ۱۴۸۰ تا نزدیکی مرگیو (Mergui Archipelago)،^۲ ادامه داشت و در نتیجه سیام دسترسی مستقیمی به خلیج بنگال و گورکانیان هند (مانند پاکستان، بنگلادش و ...) پیدا کرد. به‌علاوه، غرب در قرن شانزدهم با استقرار تدریجی مغولان در شمال هند، شاهد تغییرات سیاسی چشمگیری بود. در اوایل قرن هفدهم، مغولان به سراسر بنگال و اوریسا (Orissa) دسترسی تام داشتند که با آن راه رسیدن به خلیج بنگال را به دست آوردند. پادشاهی دکن (Deccan) از سلسله قطب‌شاهیان (۱۳۴۷-۱۵۲۵) در گلکنده یا گلکنده (Golconda)، نیرویی توانمند در منطقه جنوب هند و جانشین سلسله شاهی بهمنیان به حساب می‌آمد. حکام قطب‌شاهی از شیعیان دوازده‌امامی بودند و از لحاظ سیاسی با شاهان صفوی ایران ارتباط داشتند؛ شاهانی که نام آنها در کنار دوازده امام در خطبه‌های نماز جمعه ذکر

می‌شد. پادشاهی کاملاً ایرانی شده آنان، نه تنها قدرت تجاری بزرگی محسوب می‌شد، بلکه همچنین به مأمی برای شیعیان تبدیل شد. به علاوه، اغلب، ایرانیان از ایران و شمال هند، در زمان حکومت مغولان سنی‌مذهب تا مدت‌ها تحت آزار و اذیت بودند.

سبرامانیام (Subrahmanyam) در تحقیق خود از مهاجرت ایرانیان از ایران به هند و آسیای جنوب شرقی، شواهد فراوانی دال بر حضور اقتصادی، سیاسی و ادبی آنان در سرزمین قطب‌شاهی آورده است. در نیمه دوم قرن شانزدهم، روابط تجاری وسیعی میان ماسالی پاتام یا بندر ماشلی (Masulipatam (or Matchlibandar)، بندر اصلی گلکنده و تناسریم سیام وجود داشت. از آنجایی که کشتی‌های تجاری عازم شرق در بندرهای قلمرو قطب‌شاهی توقف بین راهی داشتند، این قلمرو به عنوان گذرگاهی مهم، هم به جنوب شرقی آسیا و هم به طور خاص به امپراتوری آیوتایای تایلند خدمت کرده است. به رغم وجود شبکه‌های تجاری بنگالی (Bengali)، گجراتی (Gujarati) و هدرامی (Hadrami)، باید به نقش ایرانیان فراتر از تجار اصیل توجه شود. با این حال، دیدگاه اخیر، یعنی فعالیت‌های گوناگون آموزشی و فرهنگی ایرانیان، هنوز به بررسی و ایضاح بیشتر نیاز دارد و از این رو، فعالیت‌های مشابهی هم هست که به علت هدرامیس (Hadramis) با توجه به نقش آنها در گسترش تصوف در جنوب شرقی آسیا مهم است.

با در نظر گرفتن نقش دولت‌های مسلمان ایرانی در شبه‌قاره هند، هنوز جای تعجب نیست که مرکز تجاری سیامی آیوتایا عمدتاً با نام ایرانی تجار مسلمان شناخته شود. از لحاظ سیاسی و نظامی، قلمرو قطب‌شاهی، از نیمه دوم قرن ۱۷ به بعد، به‌ویژه به علت فشار مغولان از سمت شمال، رو به افول رفت. تا آنجایی که مؤلف می‌داند، از قرن ۱۵ به بعد، هنوز ادبیات تاریخ‌نگارانه هندوایرانی (به‌ویژه دکن)، با توجه به روابط سیامی-دکنی بررسی نشده است. به گفته سابرامانیام، در سال ۱۹۹۲، ایرانیان برای اولین بار در پادشاهی آیوتایا در تناسریم و مرگیو سکنا گزیدند. دست‌کم شواهدی در اوایل قرن شانزدهم، مبنی بر حضور ایرانیان در برمه سیام، دولت همسایه پگو و مالاکا وجود دارد. به هر حال، ظاهراً تعداد معدودی از ایرانیان حاضر در پایتخت آیوتایا (سیام) باقی مانده‌اند. به نظر می‌رسد عوامل متعددی در مهاجرت ایرانیان (عمدتاً از جنوب هند و

حتی شاید از ایران) به سیام در طی قرن ۱۷ نقش داشته است. این عوامل، بی‌ثباتی سیاسی در دکن، گسترش تجارت بین‌المللی صفویه در عهد شاه‌عباس دوم (۱۶۴۲-۱۶۶۶) و گسترش تجارت سیامی با شرق آسیا به‌ویژه با ژاپن (ناگاشیما (Nagashima) سال ۱۹۹۷ و ناگازومی (Nagazumi) ۱۹۹۹) را شامل می‌شود. در خصوص عامل اخیر، آیوتایا به مرکزی مهم برای تجارت با آن منطقه تبدیل شد و بنابراین مهاجران خارجی را جذب کرد. تا پایان قرن هفدهم، چه شیعیان ایرانی که از هند، به‌ویژه کشور شیعه دکن (حیدرآباد هند) مهاجرت می‌کنند، و چه از ایران، اکثریت ساکنان مسلمان در آیوتایا را تشکیل داده‌اند.

گای تاکارد (Guy Tachard)، جهانگرد و دیپلمات فرانسوی در ۱۶۸۰ گزارشی از دسته‌های تعزیه (ta'zia) در آن شهر با حمایت پادشاه سیام (بودایی)، عرضه کرد. یکی از موانع پژوهش بر روی جامعه ایرانی در آیوتایا کاربرد آثار باقی‌مانده تاریخیچه سلطنتی تایی (تایلند) در اوضاع و احوالی است که افراد غیرسیامی و اتباع خارجی، اغلب تحت عناوین رسمی تایی (تایلندی) پنهان شده‌اند و اگر از خاورمیانه یا منشأ قومی هند باشند، به سراسر خائک (khaek) فرستاده می‌شوند که آخری غیرمسلمانان را شامل می‌شود. شایان ذکر است که وقتی در تاریخچه سلطنتی، به رویدادهای قرن شانزدهم تا به امروز رجوع می‌کنیم، زبان تایی (تایلندی) با تعبیر «فرنگ» (farang) به غربی‌ها اشاره می‌کند. در این صورت، «فرنگ» از واژه فارسی آن مشتق می‌شود که دارای همین بار معنایی است.

ظاهراً بخش‌های دیگری از تاریخچه تایلند وجود دارد که در آن، به تاراج رفتن آیوتایا را در سال ۱۷۶۷ به دست غارتگران برمه‌ای نشان داده است، ولی در این خصوص تاکنون سندی در دست نیست. مورخان تایلندی قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم مبنای کار خود را بر روی آنها قرار داده‌اند. این مورخان به طور خاص به شیخ احمد قمی یا قونی اشاره کرده‌اند؛ مهاجری که می‌گویند در حدود اوایل قرن هفدهم به عنوان تاجری از غرب یا شاید هم از راه هند وارد شده است. او عنایت خاصی به پادشاه سانگ تام (Song Tham) داشت؛ کسی که او را در رأس بالاترین مقامات اداری و اجرایی گماشت و مسئولیت یکپارچه تجارت با خاورمیانه و هند مسلمان را به او

واگذار کرد. شیخ احمد در سیام با نام تایلندی کولاراج مونتری، با دستور پادشاه آیوتایا به عنوان اولین دارنده مقام شیخ‌الاسلامی (معادل وزیر امور مسلمانان) (در این نهاد مسلمانان) منصوب شد. ضرورت این اقدام موجب رشد جمعیت مسلمانان شیعه در آیوتایا شد. شایان ذکر است که نوادگان شیعه او، که به عنوان خاندان بزرگ بوناگ معروف شدند، تا حدود سال ۱۹۴۵ همچنان بدین مقام تفویض می‌شدند. زیرا در آن سال اهل سنت آن نهاد را در دست داشت. با این حال از حدود ۱۷۵۰ به بعد، اکثر نوادگان او برای اینکه دائماً بتوانند در دربار حضور داشته باشند به بودیسم روی آوردند و بسیاری از آنان، حتی این روزها، جایگاه‌های پرنفوذی را در حیات اجتماعی تایلند به دست گرفته‌اند.

ایرانیان و شیعیان در کشور آیوتایا

در دوره سلطنت شاه نارای (۱۶۵۶-۱۶۸۸) که باب تجارت خارجی بیشتری را گشود و به روابط فرهنگی علاقه داشت، بر بهای جامعه ایرانی آیوتایا افزوده شد. برای این دوره، ما سفرنامه سفینه سلیمانی، تألیف محمد بن ابراهیم (در اواخر قرن ۱۷)، سفیر عهد صفوی به دربار سیام (تایلند) را در دست داریم. تا آنجا که من اطلاع دارم، به نظر می‌رسد این متن تنها منبع موجود فارسی برای فهم ارتباطات گسترده صفویه با این منطقه محسوب می‌شود. در این سفرنامه آمده است که چون سیام به بندرهای هند نزدیک است و در مسیر دریایی چین و ژاپن واقع شده است، همواره بازرگانان را برای اقامت در آنجا جذب می‌کرده است. تبدیل شدن آیوتایا به مرکز بزرگ تجارت بین‌الملل، حضور گسترده بازرگانان خارجی در آنجا و ملاحظات سیاسی و راهبردی، ظاهراً حکام سیامی را به رایزنی با اقلیت مقیم ایرانی تحریک کرده است که با توجه به مسیر اقیانوس هند و شاید هم رویارویی با گورکانیان (مغولان) هند، با سایر کشورها هم روابط دیپلماتیک را دنبال کنند.

مثلاً در سال ۱۶۶۴ دربار گلکنده از هیئت نمایندگان سیامی استقبال گرمی کرد. در سال ۱۶۶۹ هیئت سیامی دیگری از طرف شاه نارای به دربار شاه‌سلیمان صفوی وارد شد. یکی دیگر از مأموریت‌های تجاری سیام در سال ۱۶۸۰ یا ۱۶۸۱ در ایران بود.

نامه‌ای در تاریخ ۲۰ ژانویه ۱۶۸۳ نیز، به قلم پاپ ویکار و اسقف معروفی به نام فرانسوا (bishop François) اهل کزاروپلیس (Caesaropolis)، مبلغ مذهبی فرانسوی مستقر در اصفهان، و به پادشاهشان لویی چهاردهم، به هیئت سیامی اشاره می‌کند که در طول آن سال در دربار صفویه حضور داشت (DuMans, 1890: 339).

انگلبرت کمپفر نیز که پیش از اقامت موقتش در سیام و متعاقباً در ژاپن، به ایران سفر کرده بود، در ژولای ۱۶۸۴ از حضور هیئت سیامی دیگری (؟) در دربار شاه، در باغ سعدآباد خبر می‌دهد که به یکی از بومیان ایرانی این کشور به عنوان رهبر هیئت اعزامی سیام اشاره می‌کند (Kaempfer, 1940: 199). به احتمال قوی، این فرد حاج سلیم مازندرانی منسوب به ابن محمد ابراهیم بوده است. در نتیجه هیئت اعزامی ایرانی به آیوتایا در سال ۱۶۸۵ یا ۱۶۸۶ (که ابن محمد ابراهیم عضوی از آن بود) سفر مجددی را در واکنش به حضور هیئت سیامی به اصفهان ترجیح داد و از این رو سفر ایشان، جلوتر از سفر هیئت سیامی در سال ۱۶۶۹ نبوده است. پیشرفت آیوتایا به عنوان قدرت کلان تجاری در نیمه دوم قرن پانزدهم، منجر به هجوم تجار خارجی شد که اکثر آنان اقامت دائم داشتند. این مستلزم وضع قوانین دریایی و مسئولیت‌های سنگین برای مقامات، در مواجهه با خارجی‌ها بود (Breazeale, 1999: 1-54).

وضعیت مشابهی بر سایر کشورها در حاشیه اقیانوس هند، نظیر مالاکا (Malacca) در شبه‌جزیره مالایی (Malay Peninsula) و ماسولیاتام (Masulipatam) حاکم بود، که مقامات آن با عنوان فارسی «شاه‌بندر» خطاب می‌شدند (Subrahmanyam, 1992: 345). روابط دریایی آیوتایا در تایلند زیر نظر وزیری ملقب به فراخلنگ (Phra Khlang) (یا چاموئن سوراساکتی (Chamuen Sorasakti)) بود که به قول بریزیل (Breazeale)، در وزارت امور خارجه و تجارت دریایی فعالیت می‌کرد. عنوان «فراخلنگ» در میان تجار اروپایی این دوره، تحت اشکال نابجای مختلفی نظیر «برکلم» (Berklam) یا «بارکالون» (Barcalon) شناخته شد. این وزارت‌خانه متشکل از چهار بخش اصلی بود: بخش مدیریت کل، رسیدگی به دادخواست‌ها و گزارش‌ها؛ بخش امور دریایی غرب؛ بخش امور دریایی شرق و اوراق همایونی؛ و بخش انبارهای سلطنتی. بخش امور دریایی غرب که با تجارت اقیانوس هند مرتبط بود و به تایلندی «کروم تا کوا» (krom tha khwa) (در لغت

به معنای حزب محافظه‌کار راستی) خوانده می‌شد، در دربار، مقام مسئولش در دست راست پادشاه می‌نشست؛ یعنی بالاتر از همکارش در بخش شرقی، که دست چپ پادشاه بود و بدین نحو در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار می‌گرفت.

مالک بخش غربی معمولاً شخص مسلمان بود. شیخ احمد ایرانی، که در ادامه بدان خواهیم پرداخت، مسئول کروم تا کوا بود. ظاهراً بخش کروم تا کوا نیز به‌ویژه با توجه به بندرهای سیامی اقیانوس هند در سواحل غرب شبه‌جزیره، مسئولیت‌های ارضی متعددی داشت. قدرت وزارت یا بخش غربی که فراگیرتر و پیچیده‌تر از همتای شرقی خود بود، حدوداً در اواخر قرن هجدهم افول کرد. لئونارد آندایا (Leonard Andaya) (127: 1999) به اداره یا دفتر فراخلنگ به عنوان تاجر پادشاه اشاره کرده و متوجه شباهت‌های آشکار میان ملک‌التجار (سردسته بازرگانان) در ایران و دفترهایی شده است که در تجارت جهانی آسیای جنوب شرقی، نظیر همان شاه‌بندر هستند. در سال ۱۶۱۰، احتمالاً در حوالی آغاز حکومت شاه سیامی سونگ تام (Song Tham)، معاصر شاه‌عباس کبیر (۱۵۸۸-۱۶۲۹ م.)، فراخلنگ می‌گوید وزارت به یاری دو مهاجر ایرانی، اصلاح و بهسازی شده بوده است. ظاهراً تقسیم وزارت به راستی و چپی، تحت نفوذ آنان به وقوع پیوست. لئونارد آندایا (125: 1999) به این دو مرد اهل جنوب هند (یعنی در حقیقت شیخ احمد قمی و برادرش) اشاره می‌کند که متأسفانه شواهدی برای این ادعا نمی‌آورد.

به گفته آندایا، احمد در آیوتایا ماندگار شده و رئیس بخش راستی کروم تا کوا می‌شود که مسئول تجارت با مردم اندونزی و منطقه غربی اقیانوس هند است. برادرش می‌گوید باید به هند بازگردد. به احمد و همراهانش قطعه زمینی روستایی برای اقامتشان، یک مسجد و گورستانی اعطا شد که امروزه همچنان با عنوان «بان کائک کوتی چائو سن» (Ban Khaek Kuti Chao Sen) شناخته می‌شود. مطالعات تبارشناختی پروفیسور وایات (Wyatt) در ریشه‌های اشرافیت تایلندی، اطلاعات مفصل‌تری درباره شخصیت رازگونه شیخ احمد به دست می‌دهد. به گفته وایات، شیخ احمد به همراه برادر کوچک‌ترش محمد سعید، در سال ۱۶۰۲ (بدون رد و نشانی) از خلیج فارس به آیوتایا وارد شدند و همسران تایلندی گرفتند. احمد بلافاصله به ریاست بخش راستی

منصوب شد. در مدت کوتاهی در دوران حکومت سونگ تام، به مقام فراخلنگ ارتقا یافت.

در پایان سلطنت آن پادشاه، وی با درجه چائوفرایا (Chaophraya) به مقام صدراعظم یا ساموهانایوک (Samuhanaiyok) ارتقا یافت. حدود سال ۱۶۳۰، پسر ارشدش (که به نام تایلندی «چوان» معروف است)، با در اختیار گرفتن عنوان رسمی چائوفرایا افیراکا (Chaophraya Aphairacha)، تا سال ۱۶۷۰، مقام پدر را از آن خود کرد. پسر ارشدش، سامبون، آخرین چائوفرایا چامنانفاکدی (Chaophraya Chamnanphakdi) نیز جانشین وی شد. در جای دیگر نیز وایات (1996a: 96)، جدولی تبارشناسانه (شجره‌نامه) از نوادگان شیخ احمد به دست می‌دهد. تجارت مجموعه‌ای از تجار ایرانی در قرن شانزدهم و هفدهم کمابیش تجارت دریایی اقیانوس هند شرقی را در اختیار گرفت و از هند جنوبی (بخش جنوبی هند) آغاز به کار کرد. مطالعه سوبرامانیام، شامل اطلاعات گرانباری درباره حال تجار برجسته ایرانی در جنوب هند است؛ موفق‌ترین آنان میرمحمد سید اردستانی (۱۵۹۱-۱۶۶۳) بوده است که در اصفهان بزرگ شد و در خلال دهه ۱۶۲۰ به جانب قلمرو پادشاهی گلکنده رهسپار شد.

به نظر می‌رسد تعداد ناظران غربی معاصری چون ابن‌محمد ابراهیم، که حضور ایرانیان در سیام، به‌ویژه آیوتایا را تا اواسط قرن هفدهم گوشزد می‌کنند، اندک بوده است. به طرز در خور توجهی، ابن‌محمد ابراهیم هرگز به شیخ احمد با نام یا عنوان مؤکد «بنیان‌گذار جامعه ایرانی» در سیام اشاره نمی‌کند. طی دهه ۱۶۸۰، به دلیل روی کار آمدن منافع سلطنتی اجنبی دیگری چون کنستانتینوس گراکس (Konstantinos Gerakis) یا کنستانتین فائولکن (Constantine Phaulkon) از مبالغ هنگفت جامعه ایرانی سیام جلوگیری شد. این رویداد در زمان سفر ابن‌محمد ابراهیم به سیام رخ داده است. به اقتضای به یغما رفتن آیوتایا به دست برمه در سال ۱۷۶۷، بازماندن آثار تاریخی تایلندی در این دوره دور از انتظار است. از اجداد خاندان بونانگ، که دیوید وایات درباره‌شان کار کرده است، می‌آموزیم که شیخ احمد می‌گوید در سال ۱۶۰۲ به آیوتایا وارد شده است، و به عنوان جد خاندان بونانگ در قرن نوزدهم و بیستم، آثار تایلندی درباره سلسله نسب اشراف سیام به دست می‌دهد. وایات گاه شیخ احمد را «قمی» یعنی «اهل قم» می‌خواند. با وجود

این، از نظر او، محل واقعی خاستگاه شیخ، باید جدای از محل استقرارش در نظر گرفته شود. چون ما نیز زبان عربی را می‌فهمیم (Andaya, 1999: 125).

از این رو، نظر به اینکه گفته شده به تازگی لوح یادبودی بر سر مزارش در آیوتایا ساخته شده است، خاستگاه «قمی‌بودن» وی نمی‌تواند درست باشد. همان‌طور که این نظر باید درباره نسب «قمی» وی گفته شود. خود شاه نارای می‌گوید از نظر خوراک روزانه، لباس و سبک‌های معماری دلخواه خود، تحت نفوذ فرهنگی ایرانی بوده است (Subrahmanyam, 1992: 34). ظاهراً خدمات و رویکرد تعاون‌مدارانه جامعه ایرانی به کشور پهناورشان قدردانی و توجه حکمای آیوتایا را در پی داشت. به گفته پروفیسور آنتونی رید، شیعیان ایرانی در زمره نزدیک‌ترین مشاوران نارای، و به‌ویژه از نظر تجاری هم‌سنگ قدرتمندترین هیئت‌ها (شرکت‌ها)ی اروپایی بودند.

معمولاً انگلرت کمپفر در خور اعتماد است. او که در سال ۱۶۹۰ به آیوتایا سفر کرده، از زبان فارسی به عنوان زبانی با گویش‌های مختلف محلی در میان مسلمانان سیام یاد می‌کند (Kaempfer, 1940: 135). چه‌بسا این مطلب به مسائل مربوط به تجارت با دولت‌های مسلمان در هند اشاره می‌کند. از آنجایی که به نظر می‌رسد زبان مالایی در داد و ستد با مردم مالایی-اندونزیایی به کار می‌رفته است، با اطمینان می‌توان ثابت کرد که چگونه بسیاری از مسلمانان ایرانی در طول نیمه دوم قرن هفدهم و تا نابودی شهر و پادشاهی به دست مهاجمان برمه‌ای در سال ۱۷۶۷، در آیوتایا زندگی می‌کردند. به هر صورت، روابط تجاری، فرهنگی و دینی با ایران و سایر ایرانیان شیعه دنیا در سال ۱۷۲۲، آن زمان که قدرت صفوی منحل شد و پایتخت ایران (اصفهان) به دست افغان‌ها افتاد، از هم گسست؛ همین‌طور آیوتایا، که ۴۵ سال بعد به دست برمه‌ای‌ها افتاد به همین سرنوشت دچار شد. افزون بر این، چنان‌که دیدیم، به قدرت رسیدن فائولکن در سیام و تصاحب مملکت (پادشاهی) شیعه گلکنده در سال ۱۶۸۷ به دست مغولان هندی می‌توانست به کندی صورت گیرد یا مانع هجوم بی‌وقفه ایرانیان (یا دست‌کم مسلمانان فارسی‌زبان) به سیام شود.

با وجود این، کمپفر (24: 1998) به فراخ‌لنگ آن زمان به عنوان مسلمانی هندی (یعنی ایرانی اهل هندوستان؟) اشاره می‌کند. مسلمانان، به همراه شمار فراوانی از هم‌وطنان

بودایی خود، باید تا نابودی کامل آیوتایا به دست برمه‌ای‌ها در سال ۱۷۶۷ دست‌خوش رنج شده باشند. برخی از نوادگان شیخ احمد باید از این فاجعه جان سالم به در برده باشند، هرچند به نظر می‌رسد نفوذ سیاسی خانواده‌های ایرانی تبار همچنان در دوره بانکوک ادامه یافت. نقل است که، از وقتی که شاخه اصلی خانواده شیخ احمد در قرن نوزدهم به بودیسم گرایش پیدا کردند، در دیوان عالی (دوره بانکوک) (یعنی دوره تحت انقیاد سلسله چاکری که تا سال ۱۷۸۲ بر تایلند فرمانروایی کرده‌اند) به عنوان خاندان بونانگ خوانده شدند (Wyatt, 1999a: 96-105; 1999b: 106-130). با وجود این، شاخه دیگری از خاندان شیخ احمد، از شیعیان اثناعشری باقی ماندند، چراکه پیش از این پی بردیم که تا سال ۱۹۴۵ عنوان «کولاراج مونتری» (Chularajmontri) یا شیخ‌الاسلامی بدین منظور به کار می‌رفت که به یکی از نوادگان شیخ احمد اعطا شود.

شیخ احمد و تاریخ حضور ایرانیان در سیام موضوع همایش‌های متعدد در تایلند بوده است. نخستین همایش، که در سال ۱۹۹۴ در مرکز مطالعات تاریخی آیوتایا برگزار شد، انتشار یک جلد از شرح مذاکرات را به همراه چکیده‌های منتخب انگلیسی در تایلند در بر داشت. نشست مشابهی در ۱ مارس ۲۰۰۳ در بنیاد صلح جو-آسیایی دانشگاه اسرینگرین وایروت بانکوک، تحت عنوان همایشی درباره «ارتباطات ایران-تایلند: گذشته، حال، آینده» برپا شد. نشست دیگر، همایش بین‌المللی تأثیرات تصوف ایرانی بر جنوب شرقی آسیا بود (احتمالاً بهترین این نشست‌ها تا به امروز بوده که به بحث روابط ایران-تایلند، در گذشته و حال پرداخته است) که در ۷ یا ۸ فوریه ۲۰۰۴ در بانکوک تشکیل شد و مؤسسه کاتولیکی دانشگاه اسامپشن (Assumption) آن را ترتیب داد. این همایش نیز، انتشار یک جلد (از شرح مذاکرات) را در بر داشت. من در دو نشست پیش‌گفته اخیر حضور داشتم. مرکز فرهنگی سفارت ایران در بانکوک فعالانه در تشکیل تک‌تک این جلسات، دست داشت.

اقلیتی کوچک: شیعیان در تایلند کنونی

به نظر می‌رسد آخرین روابط دیپلماتیک میان ایران و سیام، در سفارت توصیف‌شده از طریق کشتی سلیمان بود، تا آنکه روابط دیپلماتیک بین تهران و بانکوک در قرن

بیستم از سر گرفته شد. روابط دیپلماتیک میان سیام (تایلند) و امپراتوری ایران (ایران)، به علت نابودی حکومت آیوتایا (به دست برمه‌ای‌ها) در سال ۱۷۶۷ و حکومت صفوی (به دست افغان‌ها) در سال ۱۷۲۲، از هم پاشید. با وجود این، آنان این روابط را به صورت دائمی در دوران حکومت منسوخ پهلوی در ایران، از سر گرفتند. پادشاهان ایران و تایلند، هر دو، طی دهه ۱۹۶۰ یکدیگر را ملاقات کردند. در حال حاضر، سفارت‌خانه‌های ثابتی در هر دو کشور وجود دارد؛ سفارت‌خانه‌ای که در سال ۱۹۵۶ در بانکوک تأسیس شد، نخستین سفارت‌خانه میان ایران و تمامی کشورهای جنوب شرقی آسیا است.

سازمان اطلاعات مرکزی تایلند در ۲۶ ژوئن ۲۰۰۶، آمار جمعیت تایلند را ۶۴,۶۳۱,۵۹۵ نفر اعلام کرد و از این میزان، تعداد مسلمانان در این کشور با ۴.۶ درصد، نسبت به تعداد بوداییان با ۹۴.۶ درصد کمتر است. هرچند اینجا جای بحث و گفت‌وگو درباره این اعداد و ارقام نیست، چه بسا تعداد واقعی مسلمانان می‌توانست نزدیک ۱۰ درصد باشد. مهم‌تر از این، جامعه مسلمان تایلند امروزی، گرچه از لحاظ قومی سازگار و یکنواخت نیست، از لحاظ فرهنگی تحت اختیار مالایی‌های جنوب تایلند است که مجدداً پیرو مذهب شرعی اهل سنت شافعی‌اند. چشم‌انداز دینی و فرهنگی آنان مستقیماً در راستای دیدگاه کشور همجوارشان مالزی و جهان عرب پیش می‌رود تا اینکه به سمت و سوی ایران یا هند باشد، چنانچه در طی دوران حکومت آیوتایا وضع همین بود. به نظر می‌رسد عامل تاریخی اصلی و تعیین‌کننده در پس تسلط مسلمانان اهل سنت در میان مسلمانان امروزی تایلند، دوربودن از پیامد «دوره میانی تاریخ ایران» [که دوره سقوط عباسیان تا به قدرت رسیدن ترکان سلجوقی را شامل می‌شود]، در دوره آیوتایا باشد، دوره‌ای که یکپارچه‌شدن چهار ایالت حکومتی جنوبی ناراتیوات (Narathiwat)، پاتانی (Pattani)، یالا (Yala) و ساتون (Satun) در ساختار حکومتی نظام پادشاهی در سال ۱۹۰۲، سبب شد اسلام به بزرگ‌ترین دین اقلیتی کشور تبدیل شود (Yusuf, 1998: 284).

تسلط مسلمانان اهل سنت در سال ۱۹۴۵، همچنین موجب انتصاب رهبر جماعت مسلمان سنتی (که با عنوان «کولاراج‌مونتری» به تایلندی و «شیخ‌الاسلام» به عربی

شناخته می‌شود) به جای رهبر شیعه قبلی شد. همان‌طور که پیش‌تر شاهد بودیم، این رهبران شیعه، اعضای خاندان بونانگ و نیز نوادگان شیخ احمد قمی، دانشمند مهاجر ایرانی و تاجر محبوب پادشاهان آیوتایا بوده‌اند. علی‌رغم پایان‌یافتن استیلای شیعه، مسلمانان شیعی (عمدتاً قوم پاتان‌ها (Pathans))، به جز گرایش‌های قومی تایلندی و مالایی جدید، همچنان به حیات خود در این کشور ادامه می‌دهند. شیعیان که در حال حاضر صرفاً اقلیت ناچیزی در کلان‌شهر بانکوک هستند، چه‌بسا بتوانند بیش از هر چیز، در ترسیم تاریخ عظیم تشیع در تایلند، در دوره آیوتایا، شگفتی‌ساز شوند. هرچند عرضه هر آمار و ارقامی امکان‌پذیر نیست، داده‌های من تعداد شیعیان در تایلند را حدود یک درصد از جمعیت مسلمان این کشور تخمین می‌زند، بدین معنا که اساس تخمین، ده‌ها هزار نفر از مردم، بسته به ارقام یا تعداد آن جمعیت است. به گفته وزارت امور خارجه تایلند، [...]، سازمان امور دینی (Religious Affairs Department (RAD)) گزارش می‌دهد که ۳۰۴۷۹ مسجد در ۶۴ استان، با بیشترین تعداد در استان پاتانی، وجود دارد. اکثر این مساجد مربوط به شاخه سنی اسلام است. مابقی این مساجد را که سازمان مذکور، روی هم رفته از یک تا دو درصد برآورد کرده، مربوط به شاخه شیعی اسلام است.

در هر صورت، به نظر می‌رسد حیات شیعه در تایلند کنونی، کاملاً در اختیار سفارت ایران در بانکوک و مرکز فرهنگی آن، به رغم حضور پُررنگ قطب اهل سکوت، همچون سید خویی (Al-Sayyid al-Khū'i)، در این شهر است. برای اینکه بیشتر درباره این نهاد سر در آورم، کوشیده‌ام، اما گفته بودم که دیگر فعال نیست. آیت‌الله سید ابوالقاسم خویی، شاید یکی از محترم‌ترین دانشمندان شیعی اهل سکوت مستقر در نجف در قرن بیستم باشد. او مشتاقانه با ایجاد نهادهای رفاهی، اجتماعی، فرهنگی و آموزشی به نام خود برای مسلمانان سراسر جهان (یعنی لندن، نیویورک، لبنان، پاکستان، بنگلادش و تایلند) جان‌فشانی کرد. سفارت ایران در بانکوک، برای ترویج محیطی مساعد برای ایران، با دعوت به همایش‌ها و انتشار ادبیات سنتی فارسی با برگردان تایلندی، نظیر اشعار حافظ، سعدی، مولانا جلال‌الدین رومی و دیگران، تلاش می‌کند.

مثلاً شیخ احمد و تاریخ حضور ایرانیان در سیام، موضوع همایش‌های متعدد، اغلب همراه با دانشگاه‌های مختلف محلی در تایلند بوده است. مرکز فرهنگی سفارت ایران،

در محیط خود، کتاب‌خانه شیخ احمد قمی را جای می‌دهد، افزون بر اینکه عمدتاً میزبان کتب و نشریات مذهبی راجع به ایران و تاریخ و فرهنگ آن است. سفارت ایران همچون مرکز فرهنگی، همایشی درباره شیخ احمد قمی از ۲۳ تا ۲۴ نوامبر در بانکوک ترتیب داد. این همایش عمدتاً در پی بزرگداشت رسمی از پنجاهمین سالگرد برقراری روابط دیپلماتیک بین ایران و کشور پادشاهی تایلند، در سال ۱۹۵۵ بود. همان‌طور که پیش از این ذکر شد، به نظر می‌رسد مأموریت ایران، که آخرین رابطه دیپلماتیک بین ایران و سیام بود، تا زمان از سرگیری دوباره این روابط دیپلماتیک بین تهران و بانکوک در قرن بیستم، در سفرنامه قرن هفدهم سفینه سلیمانی بازگویی شده است.

شایان ذکر است که به نظر می‌رسد تایلند، نخستین کشور جنوب شرقی آسیا بود که در دوره پهلوی، روابط دیپلماتیک پایداری با ایران برقرار کرد. ظاهراً اکثر کارمندان تایلندی در سفارت ایران، نوکیش، برخی اصالتاً مالایی و برخی اصالتاً تایلندی هستند. در اوایل دهه ۱۹۸۰، عدّه کثیری در تایلند به چشم می‌خورند که پیوسته، عمدتاً از تسنن به تشیع می‌گروند و بسیاری از آنها از حامیان نسبتاً سرسخت حکومت فعلی در تهران هستند. افزون بر این، بسیاری از آنها طلب سابق حوزه‌های علمیه شیعیان اثناعشری در ایران، نظیر قم، هستند. به نظر می‌رسد عدّه کثیری از آنان تقریباً از طرفداران بی‌چون و چرای ایران و نظام سیاسی جاری آن باشند.

پی‌نوشت‌ها

1. Nalanda-Sriwijaya Centre, ISEAS

۲. «آرچیپلاگو» به معنای مجموعه یا زنجیره‌ای از جزایر در جنوبی‌ترین ناحیه برمه است.

منابع

- Abdul Rahman Haji Ismail (ed.) (1998). *Sejarah Melayu (The Malay Annals)*, MS. Rafes, No. 18, New Romanized Edition, Kuala Lumpur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society.
- Alam, Shah Manzur (1959). 'Masulipatam: A Metropolitan Port in the Seventeenth Century', in: *Islamic Culture*, 33 (3): 69-87.
- al-Attas, Syed Muhammad Naguib (1970). *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur.
- Andaya, Leonard Y. (1999). 'Ayutthaya and the Persian and Indian Muslim Connection', in: Kennon Breazeale (ed.), *From Japan to Arabia: Ayutthaya's Maritime Relations with Asia*, pp. 119-136, Bangkok: The Foundation for the Promotion of Social Sciences and Humanities Textbooks Project.
- Arong Suthasasna (1984). 'Occupational Distribution of Muslims in Thailand: Problems and Prospects', in: *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 5 (1): 34-242.
- Aubin, Jean (1973). *Review of Tte Ship of Sulaiman*, translated from Persian by John O'Kane (London: Routledge & Kegan Paul, 1972), *Studia Iranica* 2 (2): 86, 1980 'Les Persans au Siam sous le regne de Narai (1656-1688)', *Mare Luso-Indicum* 4: 95-126.
- Breazeale, Kennon (1999). 'Tai Maritime Trade and the Ministry Responsible', in: Breazeale (ed.), *From Japan to Arabia: Ayutthaya's Maritime Relations with Asia*, pp. 1-54, Bangkok: The Foundation for the Promotion of Social Sciences and Humanities Textbooks Project.
- Brown, C. C. (tr.) (1952). 'The Malay Annals', in: *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, 25 (2-3): 5-276.
- Browne, Edward Granville (1984). *A Literary History of Persia, Volume III: Te Tartar Dominion (1265-1502)*, Cambridge, New York, and Melbourne: London, reprint.
- Caron, François and Joost Schouten (1986). *A True Description of the Mighty Kingdoms of Japan and Siam*, A Facsimile of the 1671 London Edition in a Contemporary Translation from the Dutch by Roger Manley, Bangkok: Te Siam Society.
- Central Intelligence Agency (2006). 'Te World Factbook: Thailand', available online at <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/th.html> (accessed on 27 June 2006).

- Chaiwat Satha-Anand (2004). 'Praying in the Rain: the Politics of Engaged Muslims in Anti-War Protest in Thai Society', in: *Pacific Review: Peace, Security & Global Change*, 16 (2):161.
- Chao Phraya Tiphakorawong Maha Kosa Tibodi (1939). *Chotmai het prathom wong sakun bunnak riapriang doi than phraya chula ratchamontri (sen) than phraya worathep (thuan) than chao phraya thiphakorawong maha kosa thibodi (kham bunnak)* [Records of the beginning of the Bunnag lineage, compiled by Phraya Chula Ratchamontri (Sen), Phraya Worathep (Tuan) and Chao Phraya Tiphakorawong Maha Kosa Tibodi (Kham Bunnag)], Bangkok [in Thai].
- Charnvit Kasetsiri (1976). *The Rise of Ayudhya: A History of Siam in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Kuala Lumpur and New York: Oxford University Press.
- Colless, Brian E. (1969). 'Persian Merchants and Missionaries in Medieval Malaya', in: *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, 42 (2):10–47.
- Colless, Brian E. (1969–79). 'The Traders of the Pearl. The Mercantile and Missionary Activities of Persian and Armenian Christians in South East-Asia', Series of articles in: *Abr Nahrain*, vols. 9–18.
- Cultural Center of the Islamic Republic of Iran [Bangkok] (ed.) (1995). *Sheikh Ahmad Qomi and the History of Siam*, Bangkok: 2538 Buddhist Era.
- Cushman, Richard D. (trans.) (2000). *The Royal Chronicles of Ayutthaya: A Synoptic Translation*, ed. David K. Wyatt, Bangkok: The Siam Society.
- Devare, T. N. (1960). *A Short History of Persian Literature at the Bahmani, the Adilshahi and the Qutbshahi Courts (Deccan)*, Poona: S Devare.
- Dhiravat na Pombejra (2001). *Siamese Court Life in the Seventeenth Century as Depicted in European Sources*, Bangkok: Department of History, Faculty of Art, Chulalongkorn University.
- Du Mans, Raphaël (1890). *Estat de la Perse en 1660*, with notes and appendix by Charles Schefer, Paris: Ernest Leroux.
- DuPee, Matthew C. and Ahmad Waheed (2001). 'High Times for Iranian Drugs Mafa', in: *Asia Times Online*, 5 January 2011, available online at:
- Farouk, Omar (1988). 'The Muslims of Thailand: A Survey', in: Andrew D. W. Forbes (ed.), *The Muslims of Thailand*, 2 vols, Gaya: Centre for South East Asian Studies.
- Ferrier, Ronald (1986). 'Trade from the Mid-14th Century to the End of the Safavid Period', in: *The Cambridge History of Iran, Vol. 6: The Timurid*

- and Safavid Periods*, pp. 412–490, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilquin, Michael (trans. M. Smithies) (2005). *The Muslims of Tailand*, Chiang Mai: Silkworm Books.
- http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/MA05Ak01.html (accessed on 23 January 2014).
- Hutchinson, E. W. (1990). *1688 Revolution in Siam. The Memoir of Father de Bèze*, Hong Kong and Bangkok: Hong Kong University Press and White Lotus Press, 2nd impression.
- Ibn Muhammad Ibrahim (1968). *Safne-ye Solaymani*, British Museum Ms. BM Or. 6942 [described in G. M. MeredithOwens, *Handlist of Persian Manuscripts*, 1895–1966, pp. 48–49, London: The British Library Publishing Division].
- [Mohammad Rabi' b. Mohammad Ebrahim] (1972). *The Ship of Solayman*, trans. John O'Kane, New York: Columbia University Press.
- Kaempfer, Engelbert (1690). *A Description of the Kingdom of Siam*, Bangkok: Orchid Press, reprint.
- Kaempfer, Engelbert (1940). *Am Hofe des persischen Großkönigs (1684-85). Das erste Buch der Amoenitates Exoticae*, German intr. and tr. Walther Hinz. Leipzig: Koehler.
- Kersten, Carool (2004). 'The Predicament of Tailand's Southern Muslims', in: *American Journal of Islamic Social Sciences*, 21 (4): 1–29.
- Khatchatphai Burutsaphat (1976). *Tai mutsalim* [Tai Muslims], Bangkok [in Tai].
- Kraus, W. (1984). 'Islam in Tailand. Notes on the History of Muslim Provinces, Tai Islamic Modernism and the Separatist Movement in the South', in: *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 5 (2): 410–25.
- Kukrit Pramoj (1970). 'Khvam pen ma khong mutsalim nai prathet thai' [History of the Muslims in Tailand], *Warasan Chumchon Chula*, 22 (3): 19–40 [in Tai].
- Ma Huan (1997). *Ying-yai Sheng-lan. The Overall Survey of the Ocean's Shores (1433)*, tr. J. V. G. Mills, Bangkok: White Lotus Press [reprint of the 1970 Hakluyt edition].
- Madmarin, Hasan (2002). *The Pondok and Madrasah in Patani*, Bangi: Selangor/Malaysia, 2nd repr.

- Marcinkowski, Christoph (2002a). 'Safne-ye Solaymani', in: *Encyclopaedia Iranica*, New York NY, United States, Columbia University, ed. Ehsan Yarshater, available online at: <http://www.iranicaonline.org/articles/safne-yesolaymani>.
- Marcinkowski, Christoph (2002b). 'Tailand–Iran Relations', in: *Encyclopaedia Iranica*, available online at: <http://www.iranicaonline.org/articles/thailand-iran-relations>.
- Marcinkowski, Christoph (2002c). 'Southeast Asia i: Persian Presence in', in: *Encyclopaedia Iranica*, available online at: <http://www.iranicaonline.org/articles/southeast-asia-i>.
- Marcinkowski, Christoph (2002d). 'South-East Asia ii: Shi'ites in', in: *Encyclopaedia Iranica*, available online at: <http://www.iranicaonline.org/articles/southeast-asia-ii>.
- Marcinkowski, Christoph (2002e). 'The Iranian-Siamese Connection: An Iranian Community in the Tai Kingdom of Ayutthaya', in: *Iranian Studies*, 35 (1)–3: 23–46.
- Marcinkowski, Christoph (2002f). *Mirza Raf'a's Dastur al-Muluk: A Manual of Later Safavid Administration*, Annotated English Translation, Comments on the Ofces and Services, and Facsimile of the Unique Persian Manuscript, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Marcinkowski, Christoph (2003a). 'The Iranian Presence in the Indian Ocean Rim: A Report on a 17th-Century Safavid Embassy to Siam (Tailand)', in: *Islamic Culture*, 77 (2): 57–98.
- Marcinkowski, Christoph (2003b). 'Iranians, Shaykh al-Islams and Chularajmontris: Genesis and Development of an Institution and its Introduction to Siam', in: *Journal of Asian History*, 37 (2): 59–76.
- Marcinkowski, Christoph (2004a). 'Features of the Persian Presence in Southeast Asia', in: Imtiyaz Yusuf (ed.), *Measuring the Effects of Iranian Mysticism in Southeast Asia*, pp. 24–44, Bangkok: Cultural Centre, Embassy of the Islamic Republic of Iran.
- Marcinkowski, Christoph (2004b). "'Kidnapping" Islam? Some Thoughts on Southern Tailand's Muslim Community between Ethnocentrism and Constructive Conflict Solution', in: *Islamic Culture*, 78 (2): 79–86 [also available online at: <http://mis-pattani.pn.psu.ac.th/registra/grade/temp/speech/20020823/Panel18%5B1%5D.htm> (accessed on 23 February 2006)].

- Marcinkowski, Christoph (2005). *From Isfahan to Ayutthaya: Contacts between Iran and Siam in the 17th Century*, with a foreword by Professor Anthony Reid, Singapore: Pustaka Nasional.
- Marcinkowski, Christoph (2006). “‘Holier than Thou’: Buddhism and the Tai People in Ibn Muhammad Ibrahim’s 17th Century Travel Account *Safneh-yi Sulaymani*”, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 156 (2): 407–19.
- Marcinkowski, Christoph (2010). *Shi’ite Identities: Community and Culture in Changing Social Contexts*. Freiburg Studies in Social Anthropology 27, Berlin: LIT Verlag.
- Minorsky, Vladimir (1955). ‘The Qara-Qoyunlu and the Qutb-Shahs (Turkmenica, 10)’, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 18 (1): 50–73.
- Mohammad Rabi’ b. Mohammad Ebrahim (1977). *Safne-ye Solaymani. Safarname-ye safr-e Iran be Siyam, 1094-1098, naveshte-ye Mohammad Rabi’ b. Mohammad Ebrahim* ed. Abbas Faruqi, Tehran: 2536 shahanshahi.
- Nagashima, Hiromu (1997). ‘Persian Muslim Merchants in Thailand and their Activities in the 17th Century: Especially on their Visits to Japan’, in: *Nagasaki Prefectural University Review*, 30 (3): 387–99.
- Nagazumi, Yoko (1999). ‘Ayutthaya and Japan: Embassies and Trade in the Seventeenth Century’, in: Kennon Breazeale (ed.), *From Japan to Arabia: Ayutthaya’s Maritime Relations with Asia*, Bangkok: the Foundation for the Promotion of Social Sciences and Humanities Textbooks Project, pp. 89–103.
- Pratruangkrai, Petchanet (2007). ‘Iranians Buy Ticket to Health: Wellness Trips to the Kingdom on the Rise’, in: *The Nation* (Bangkok), 7 May 2007, available online at: http://www.nationmultimedia.com/2007/05/07/business/business_30033535.php (accessed on 23 January 2014).
- Records of the Relations between Siam and Foreign Countries in the Seventeenth Century (1915–21). Copied from Papers Preserved at the India Ofce, 5 vols, Bangkok: Council of the Vajirañāṇa National Library.
- Reid, Anthony (1993). *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450–1680, Volume Two: Expansion and Crisis*, New Haven and London: Yale University Press.
- RISEAP [Regional Islamic Da‘wah Council of Southeast Asia and the Pacific] (ed.) 1996 *Muslim Almanach Asia Pacific*, pp. 206–220 (on Thailand), Kuala Lumpur.

- Scupin, R. (1981). 'The Socio-Economic Status of Muslims in Central and North Tailand', in: *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 3 (2): 162–189.
- Scupin, R. (1988). 'Muslims in South Tailand: A Review Essay', in: *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 9 (2): 404–419.
- Sherwani, H. K. (1974). *History of the Qutb Shahi Dynasty*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Smithies, Michael (ed., tr.) (1997). *The Chevalier de Chaumont and the Abbe, de Choisy: Aspects of the Embassy to Siam 1685*, pp. 21–149, Chiang Mai: Silkworm Books.
- Sohayli-Khvansari, M. (Year?). 'Ravabet-e dusti-ye Siyam ba Iran dar ahd-i Shah Solyaman-e Safavi', in: *Salnama-ye Keshvar-e Iran 18*, pp. 99–105.
- Subrahmanyam, Sanjay (1992). 'Iranians Abroad: Intra-Asian Elite Migration and Early Modern State Formation', in: *The Journal of Asian Studies*, 51 (2): 340–63.
- Sunait Chutintaranond (1999). 'Mergui and Tenasserim as Leading Port Cities in the Context of Autonomous History', in: Kennon Breazeale (ed.), *From Japan to Arabia: Ayutthaya's Maritime Relations with Asia*, pp. 104–18, Bangkok: the Foundation for the Promotion of Social Sciences and Humanities Textbooks Project.
- Tachard, Guy (1999). *A Relation of the Voyage to Siam, Performed by Six Jesuits, Sent by the French King, to the Indies and China, in the Year, 1685*, Bangkok: White Lotus Press, reprint.
- Tibbetts, Gerald R. (1955). 'Pre-Islamic Arabia and South-East Asia', in: *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, 29 (3): 182–208.
- Tibbetts, Gerald R. (1957). 'Early Muslim Traders in South-East Asia', in: *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, 30 (1): 1–45.
- Tibbetts, Gerald R. (1981). *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese*, London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, United States Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor.
- Tibbetts, Gerald R. (2005). 'International Religious Freedom Report 2005: Tailand', available online at: <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2005/51531.htm> (accessed on 5 July 2006).
- Wyatt, David K. (1976). 'Chronicle Traditions in Tai Historiography', in: C. D. Cowan and O. W. Wolters (eds.), *Southeast Asian History and Historiography; Essays Presented to D. G. E. Hall*, pp. 107–22, Ithaca and London: Cornell University Press.

- Wyatt, David K. (1999a). 'Family Politics in Seventeenth- and Eighteenth-Century Siam', in: David K. Wyatt, *Studies in Tai History; Collected Articles*, pp. 96–105, Chiang Mai: Silkworm Books, 2nd reprint.
- Wyatt, David K. (1999b). 'Family Politics in Nineteenth-Century Thailand', in: David K. Wyatt, *Studies in Tai History. Collected Articles*, pp. 106–30, Chiang Mai: Silkworm Books, 2nd reprint.
- Wyatt, David K. (1999c). 'A Persian Mission to Siam in the Reign of King Narai', in D. K. Wyatt, *Studies in Tai History. Collected Articles*, pp. 151–57, Chiang Mai, 2nd reprint.
- Wyatt, David K. (1999d). *Thailand. A Short History*, Chiang Mai: Silkworm Books, reprint.
- Yule, Henry and A. C. Burnell (1996). *Hobson-Jobson The Anglo-Indian Dictionary*, Ware: Wordsworth Editions Ltd, reprint.
- Yusuf, Imtiyaz (1998). 'Islam and Democracy in Thailand: Reforming the Office of Chularajmontri/Shaykh al Islam', in: *Journal of Islamic Studies*, 9 (2): pp. 277–98.
- Yusuf, Imtiyaz (2004). *Measuring the Effects of Iranian Mysticism in Southeast Asia* (ed.), Bangkok: Cultural Centre, Embassy of the Islamic Republic of Iran.

ذوالنون مصری و عرفان اسلامی نخستین^۱

مایکل ابستین*

علی رضا کدخدایی**

چکیده

این مقاله برخی از آموزه‌های اصلی منسوب به ذوالنون مصری (متوفای ۲۴۵ ه.ق./۸۵۹-۸۶۰ م.) از شخصیت‌های برجسته در عصر شکل‌گیری سنت تصوف را بررسی می‌کند. این آموزه‌ها در قالب انبوهی از کلمات که در تصنیفات صوفیان، در فرهنگ‌نامه‌های سیره، و در دیگر منابع گوناگون اسلامی به ذوالنون نسبت داده شده، انعکاس یافته است، به گونه‌ای که همه این آثار به سده‌های میانه تعلق دارد. این مقاله، مسائل تاریخی مربوط به شخصیت ذوالنون مصری را مطرح می‌کند و در این زمینه، به طور خاص، درباره گرایش‌های باطنی که در نوشته‌های مختلف به او نسبت داده شده، بحث می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تصوف، ذوالنون مصری، مصر، شمال آفریقا، تاریخ‌نگاری، تذکره‌نویسی، زندگی‌نامه، فرهنگ‌نامه‌های سیره، دانش‌های باطنی، سحر، کیمیا، سنت‌های هرمسی، هرمسیه، نوافلاطونی، تشیع، اسماعیلیه.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Michael Ebstein, "Dū l-Nūn al-Miṣrī and Early Islamic Mysticism", Arabica 61, 2014, pp. 559-612.

* استاد ارشد گروه مطالعات اسلامی و خاورمیانه؛ و نیز استاد ارشد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه عبری اورشلیم.

** دانشجوی دکتری عرفان، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی alikadkhodaet@gmail.com

مقدمه

ذوالنون مصری در منظومه عرفان اسلامی نخستین، شخصیت جذابی دارد. از منظر نویسندگان مسلمان سده‌های میانی و نیز محققان امروزی، او یکی از تأثیرگذارترین مشایخ در دوره شکل‌گیری سنت صوفیانه بوده است. درباره ذوالنون مصری^۱ چند مسئله تأمل برانگیز برای محققان در زمینه تفکر عرفان اسلامی نخستین مطرح است. ذوالنون برخلاف معاصر خود، ابو عبدالله حارث بن اسد محاسبی (متوفای ۲۴۳ ه.ق./۸۵۷ م.)، آموزه‌هایش را مکتوب نکرد، و برخلاف عارف جوان‌تر، ابومحمد سهل بن عبدالله تستری (متوفای ۲۸۳ ه.ق./۸۹۶ م.)، هیچ مرید شناخته‌شده‌ای ندارد که اثری بر مبنای تفکر شیخ خویش تألیف کرده باشد.^۲ تعالیم اصلی ذوالنون را فقط می‌توان از انبوه سخنان منسوب به او سراغ گرفت، سخنانی که در لابه‌لای آثار صوفیانه، فرهنگ‌نامه‌های غیرصوفیانه سیره و دیگر منابع متعدد اسلامی مربوط به سده‌های میانه، به صورت پراکنده وجود دارد و [البته] قدمت هیچ یک از این آثار، به پیش از قرن چهارم قمری/دهم میلادی باز نمی‌گردد. مشکل بازسازی تعالیم معتبر ذوالنون، هنگامی بیشتر تشدید می‌شود که به این واقعیت توجه کنیم که شماری از محققان جدید، بر اساس برخی آثار اسلامی مربوط به سده‌های میانه، و به‌ویژه آن دسته از آثار غیرصوفیانه مربوط به این دوران، ذوالنون را به داشتن گرایش‌های باطنی (Occult) منتسب کرده‌اند. این پژوهشگران از ذوالنون تصویر ساحر و کیمیاگری را ترسیم می‌کنند که تحت تأثیر سنت باستانی و هرمسی مصر بوده است. شایسته است از یک سو، ارزش والایی که محققان قدیم و جدید برای ذوالنون قائل بوده‌اند و از سوی دیگر، ابهاماتی که مسئله اعتبار تعالیم او را احاطه کرده، دقیقاً بررسی شود. با این حال تاکنون محققان غربی حتی یک پژوهش هم انجام نداده‌اند که به طور کامل به ذوالنون مصری و جایگاه او در تصوف نخستین اسلامی اختصاص داشته باشد، گرچه در آثار محققان جدید، اشاره‌هایی به ذوالنون و تعالیم او یافت می‌شود.^۳

مقاله پیش رو، برخی از تعالیم محوری ذوالنون را بررسی می‌کند. این تعالیم در آثار صوفیانه و فرهنگ‌نامه‌های غیرصوفیانه و در قالب حکایت و بیشتر در قالب نقل قول انعکاس یافته است. به علاوه، این مقاله برخی از مسائل تاریخی درباره شخصیت

ذوالنون مصری را با تمرکز بر گرایش‌های باطنی پیش گفته، که در آثار مختلف به او نسبت داده شده است، مطرح خواهد کرد.

۱. شرح حال مختصر

درباره سال‌های زندگی ذوالنون چیز چندانی نمی‌دانیم. در واقع، حتی میان مؤلفان مسلمان سده‌های میانی درباره نام دقیق او (ثوبان، الفیض یا فیاض) و کینه دقیقش (ابوالفیض یا ابوالفیاض) ابهام وجود دارد، چنان‌که درباره نام پدرش (ابراهیم یا احمد) نیز چنین است. منابع، بیشتر او را با القاب «ذوالنون مصری»، «ذوالنون احمیمی» و «ذوالنون» یاد می‌کنند.^۴ همچنین، تاریخ ولادتش معلوم نیست^۵ و تاریخ‌های متفاوتی برای وفاتش ذکر شده است: ۲۴۵ ه.ق./۸۵۹-۸۶۰ م. (شاید در ماه ذوالقعدة)، دوم ذوالقعدة ۲۴۶ ه.ق./۸۶۱ م. یا ۲۴۸ ه.ق./۸۶۲-۸۶۳ م. بیشتر مؤلفان تاریخ ۲۴۵ ه.ق./۸۵۹-۸۶۰ م. را برگزیده‌اند.^۶

ذوالنون در شهر احمیم واقع در صعید (مصر علیا) به دنیا آمد. پدرش نوبی و مولای قریش بود.^۷ ذوالنون در برهه‌ای از عمرش (شاید وقتی هنوز جوان بود) به فسطاط رفت.^۸ احتمالاً در این شهر به دنبال معنویت و علوم دینی بوده است.^۹ اینکه او چه زمان و دقیقاً چگونه مسیر تعالیم زاهدانه و عرفانی خود را آغاز کرد، همچنان نامعلوم باقی مانده است.^{۱۰}

در دو مقطع جداگانه و به دو دلیل مختلف، ذوالنون مشمول غضب والیان سیاسی و مذهبی زمان خویش قرار گرفت. در واقعه نخست، پس از به قدرت رسیدن خلیفه «الواثق بالله» در سال ۲۲۷ ه.ق./۸۴۲ م.، محمد بن ابی‌اللیث، قاضی امارت مصر، از جانب خلیفه مأمور شد عرصه را بر همه عالمان دینی که با نظریه رسمی حکومت عباسی درباره خلق قرآن همراه نیستند، تنگ بگیرد. بسیاری از عالمان مصر مجبور شدند یکی از این دو را انتخاب کنند: یا از آنجا بگریزند و در جایی پنهان شوند، یا زندانی شوند.^{۱۱} به گفته نویسنده نسبتاً متقدم، محمد بن یوسف کندی (۲۸۳ ه.ق./۸۹۷ م.-۳۵۰ ه.ق./۹۶۱ م.)،^{۱۲} ذوالنون از جمله کسانی بود که از این محنت (محاكمه، مصیبت، آزار و اذیت) گریخت. البته، او ترجیح داد به مصر بازگردد و برخلاف بسیاری

از دیگر عالمان، می‌خواست عقیده دینی رسمی را تصدیق کند.^{۱۳} جای تعجب نیست که این گزارش، که گواه فصلی شرم‌آور از زندگی ذوالنون است، در هیچ یک از منابع صوفیه وجود ندارد، با آنکه این منابع، به اعتقاد ذوالنون درباره قدیم‌بودن قرآن اشاره دارند.^{۱۴}

دومین واقعه‌ای که در آن، ذوالنون در تعامل با والیان مذهبی و سیاسی زمان خویش با مشکل مواجه شد، در زمان حکومت متوکل خلیفه [عباسی] (۲۳۲ ه.ق./۸۴۷ م. - ۲۴۷ ه.ق./۸۵۹ م.) بود؛ به احتمال قوی در یکی از سال‌های ۲۴۴ ه.ق./۸۵۸-۸۵۹ م. یا ۲۴۵ ه.ق./۸۵۹-۸۶۰ م.^{۱۵} به گفته منابع مختلف، فقهای مالکی مصر (احتمالاً در [شهر] فسطاط)^{۱۶} از تعالیم عرفانی ذوالنون ناراضی بودند، به این ادعا که نسل‌های بعدی، بدعتی آوردند که با سنت صحابه و سلف (جماعت نخستین مسلمانان) همخوانی نداشت. بر این اساس، آنان به زندقه و کفر ذوالنون حکم کردند.^{۱۷} با پافشاری این عالمان محلی، ذوالنون را نزد امیر مصر و سرانجام به دادگاه متوکل در سامرا بردند.^{۱۸} منابعی که به ملاقات ذوالنون با متوکل می‌پردازند حکایاتی را نقل کرده‌اند که طبعاً رنگ و بوی اخلاقی، تربیتی و دراماتیک (نمایشی) دارد.^{۱۹} ذوالنون، مؤمنی متقی و آرمانی، تصویر شده که زیر بار قدرت سیاسی و ظلم حاکم نمی‌رود، در حالی که متوکل، سلطان عادل است که به تفوق دینی معنوی اولیا اعتراف دارد.^{۲۰} در نتیجه، حکایات مربوط به گفت‌وگوی متوکل و ذوالنون معتبر نمی‌نماید.^{۲۱} در هر حال، به نظر می‌رسد خلیفه تحت تأثیر ذوالنون قرار گرفت^{۲۲} یا دست‌کم پاسخ ذوالنون به اتهامات واردشده او را خوش آمد، زیرا سرانجام ذوالنون، پس از درنگ کوتاهی در بغداد، به مصر بازگشت.^{۲۳}

به گفته منابع مختلف، ذوالنون در طول حیاتش، سیاحت بسیار انجام داد. «سیاحت» جمع «سیاحت» به معنای سفرهایی است که برای اهداف زاهدانه و عارفانه انجام می‌شود.^{۲۴} گفته می‌شود او در سوریه بزرگ (شام [ات]) یعنی در جبل لبنان،^{۲۵} دمشق،^{۲۶} انطاکیه،^{۲۷} منبج،^{۲۸} و بیت‌المقدس،^{۲۹} نیز در مکه^{۳۰} و بصره^{۳۱} و شمال آفریقا (مغرب)^{۳۲} و حتی ایران یا ارمنستان،^{۳۳} سرگردان، سفر کرده است. همچنین، در وادی سینا (تیه بنی اسرائیل) یا در برخی دیگر از بیابان‌های نامعلوم پرسه می‌زده است.^{۳۴}

حکایات فراوانی که درباره سیاحت‌های ذوالنون نقل شده، همگی با داستان‌هایی که درباره سایر شخصیت‌های صوفی است قرابت محتوایی دارد: ذوالنون برخی زهاد (مرد یا زن) را زیارت می‌کند که خدا را پرهیزکارانه در بیابان یا کوه‌ها، ساحل دریا یا کنار رود (مانند آنچه در کنار رود نیل واقع شد)، وادی یا غار عبادت می‌کنند. این قدیسان سرگردان پس از آنکه ذوالنون را ملامت می‌کنند که چرا خلوت و انس‌شان با خدا را بر هم زده، به پرسش‌های عرفانی و زهدی ذوالنون پاسخ می‌دهند. محتوای تعالیم آنها یادآور تفکرات شخص ذوالنون است که در اقوال فراوانی که در آثار صوفیه به او نسبت داده شده، منعکس شده است. داستان‌های مواجهه ذوالنون با زاهد-عارفان سرگردان، اغلب با غیبت ناگهانی یا حتی مرگ ناشی از عشق شدید آنان به خدا و اندوه وحشتناک حاصل از آن عشق به پایان می‌رسد.^{۳۵}

با وجود این مضامین مختلف، و علی‌رغم سرشت افسانه‌ای-تذکره‌ای داستان‌های مربوط به سیره ذوالنون، دلیلی وجود ندارد که در سفرکردن ذوالنون یا در اینکه سفرهای او در مصر، شامات و در مسیر مکه بوده است، تردید کنیم. ممکن است این فرض را هم بپذیریم که ذوالنون در طول سفرهای خود، مردان و زنان پارسای گوناگونی را زیارت کرده و از آنان تعالیم زاهدانه و عارفانه فرا گرفته است.^{۳۶} به علاوه، این باور که برخی از این زنان و مردان، راهبان یا زاهدان مسیحی بوده‌اند، باوری موجه می‌نماید.^{۳۷} برخی روایات حاکی از آن است که ذوالنون به تورات علاقه داشته و از آن مطلع بوده است.^{۳۸} بنابراین، حکایت‌های مربوط به سیاحت‌های ذوالنون در شامات و مصر می‌تواند نمایانگر انتقال سنت‌های عرفانی و زهدی از دوران باستان متأخر به دنیای در حال ظهور عرفان اسلامی باشد.^{۳۹}

ذوالنون سه برادر داشت: همیسع، عبدالباری و ذوالکفل.^{۴۰} طبق نقلی، ذوالنون با میمونه سودا (سیاه) ازدواج کرد، زنی عابده که او را به واسطه عشق پرشوری که به ساحت الاهی داشت و نیز به واسطه جنونش می‌شناختند.^{۴۱} البته نباید برای این روایت و نیز داستان‌های دیدار ذوالنون با شخصیت‌های دیگری که بسان میمونه دیوانه‌وار عاشق خدا بودند، اعتبار تاریخی قائل شد.^{۴۲}

ذوالنون در جیزه وفات کرد، یعنی شهری که ظاهراً در آن اقامت داشت و به تعلیم مشغول بود^{۴۳} و در فسطاط در قرافه صغرا به خاک سپرده شد.^{۴۴} به نظر می‌رسد تا آن زمان، ذوالنون به شخصیت دینی معروفی در فسطاط و نواحی اطراف آن مبدل شده بود؛ چراکه طبق نقل، شمار فراوانی از مردم در مراسم تشییع او حاضر شدند.^{۴۵} در سده‌های بعدی، آرامگاه ذوالنون (مشهد ذی‌النون، تربة ذی‌النون) مکانی محترم و محل زیارت (مزار) و عبادتگاهی برای انجام دادن اعمال زهدی-عرفانی (معبد ذی‌النون) شد، به طوری که مشایخ مشهوری را به سمت خود جذب کرد.^{۴۶}

۲. تعالیم ذوالنون در آثار صوفیه و در فرهنگ‌نامه‌های غیرصوفیانه سیره

همان‌طور که در ابتدای این مقاله اشاره کردم، ذوالنون مصری، تعالیم صوفیانه و زهدی خویش را مکتوب نکرده است و مریدان او نیز، هیچ اثری را بر اساس مشرب فکری شیخ‌شان تألیف نکرده‌اند.^{۴۷} چند رساله‌ای که در موضوع کیمیا و سحر به ذوالنون نسبت داده شده، طبق نظر محققان مختلف، جعلی است.^{۴۸} تعالیم ظاهراً معتبر ذوالنون مصری در قالب کلمات فراوان منسوب به او، که در تألیفات صوفیه سده چهارم (دهم میلادی) به بعد، و نیز در منابع متعدد غیرصوفیانه (عمدتاً در فرهنگ‌نامه‌های سیره) یافت می‌شود، محفوظ مانده است. این گفتارها، که در لابه‌لای مکتوبات اسلامی پراکنده شده، تفکر نظام‌مندی را تشکیل نمی‌دهند. به‌ندرت تعریف روشنی از مفاهیم زهدی و عرفانی موجود در این گفته‌ها ذکر شده است؛ بلکه به طور کاملاً مختلف توضیح داده شده و از منظرهای متفاوت می‌توان آنها را درک کرد. به‌علاوه، بسیاری از اقوال منسوب به ذوالنون، در واقع دعاها، مواعظ و نصایح او است.^{۴۹} در مجموع، این اقوال، رویکردی شاعرانه، پرمعنا، تصویری و احساسی به موضوعات دینی عرفانی دارد، بی‌آنکه به ملاحظات کلامی و اسلوب‌های نظری توجهی داشته باشد.^{۵۰} به‌علاوه، نمی‌توان گفت این کلمات، در قالب فعلی خود، حاکی از واقعیت گفتارهای ذوالنون‌اند؛ بلکه حاصل فرآیندی طولانی هستند که به دو صورت نقل مشافه‌ای و تقریرهای ادبی‌نوشتاری درآمده‌اند. با وجود این، با جمع‌آوری سخنان منسوب به ذوالنون از منابع مختلف و سپس مقایسه آنها با یکدیگر، می‌توان به ایده‌ای کلی درباره مسائل اصلی

محل توجه ذوالنون دست یافت، چنان‌که می‌توان با این کار، مفاهیم اساسی ذوالنون درباره این مسائل را استخراج کرد.^{۵۱}

۲. ۱. زهد

به نظر می‌رسد ذوالنون در مدت حیات خود، در وهله نخست به عنوان «زاهد» شناخته می‌شده و در نتیجه در بسیاری از فرهنگ‌نامه‌های غیرصوفیانه سیره با همین عنوان از او یاد شده است.^{۵۲} تألیفات صوفیه پُر است از گفته‌های منسوب به ذوالنون که بر اهمیت حفظ زندگی زاهدانه در زمان سلوک در طریقت عرفان تأکید دارد. طبق این گفته‌ها، کسی که اهل علم است (یعنی معرفت درست به دین پیدا کرده) باید دنیا مشمول غضبش واقع شود و تارک دنیا باشد.^{۵۳} عارف حقیقی در فقر زندگی می‌کند، به گرسنگی (جوع) اهمیت نمی‌دهد و به دنبال لذات دنیوی نیست.^{۵۴} از ذوالنون نقل شده است که می‌گوید: «حکمت در شکمی که از طعام پُر شده مأوا نمی‌گزیند»،^{۵۵} زیرا شکم پُر، ناگزیر انسان را به معصیت می‌کشاند.^{۵۶} شوق عارف به لقای الهی در آخرت، سبب بیزاری از دنیا و علاقه شدید به مرگ (حب الموت، استلذاذ الموت) می‌شود.^{۵۷} عشق به خدا فقط با بیزاری از دنیا و ترک آمال دنیوی به کمال خود می‌رسد.^{۵۸} شهوات و هواهای نفسانی، موانعی بر سر راه سلوک عرفانی است و باید با مجاهده بر آنها غالب شد.^{۵۹} خلوت و وحدت شرط در اخلاص و صدق^{۶۰} و انس و مناجات هستند.^{۶۱} بیداری سحر برای تهجد و قیام لیل و ذکر نیز در سخنان منسوب به ذوالنون بسیار ستایش شده است.^{۶۲}

۲. ۲. ابعاد اخلاقی روان‌شناختی انسان و جهاد با نفس

آن‌طور که از گفته‌های فراوان منسوب به ذوالنون پیدا است، رفتار اخلاقی انسان و عالم درونی و روانی او در تعالیم وی نقش محوری دارد. طبق این گفته‌ها، سرسخت‌ترین دشمن انسان، نفس او است. نفس نه تنها منبع خواهش‌های بد و گناهان، که مانع مسئله‌برانگیز برای سلوک عرفانی است: به هر میزان، انسان در سیر عرفانی جلو رود و دستاوردهای زهدی معنوی‌اش بیشتر شود نفسش بیشتر دچار عجب و غرور می‌شود. بنابراین، نفس خطرناک‌ترین و البته لطیف‌ترین حجابی است که بین عارف و

خدا قرار دارد.^{۶۳} به این ترتیب انسان موظف است با دقت تمام، نفس خویش را بازرسی کند تا از آن حساب بکشد یا آن را آماده حسابرسی کند (محاسبة النفس)؛^{۶۴} لازم است با نفس مخالفت کند و بر آن پیروز شود.^{۶۵} فقط زمانی که عارف به مدد لطف الاهی کاملاً به ذلت نفس خود پی ببرد، به او عزت عطا خواهد شد.^{۶۶}

در کلمات منسوب به ذوالنون، اخلاص صفتی لازم برای مؤمن شمرده شده است. انسان باید مراقبه تمام داشته باشد تا خدا را از روی اخلاص پرستش کند نه برای جلب توجه و خوشامد دیگر انسان‌ها و نه برای کیف نفس و بزرگداشت آن. لذا بهترین حالت برای تحصیل اخلاص، زمانی است که انسان در خلوت باشد نه در جلوت، و فقط زمانی است که خدا را بدون در نظر گرفتن اراده و خواسته‌های نفس متکبر عبادت کند.^{۶۷} صدق نیز برای پیمودن راه معنوی، خصلتی ضروری است. از ذوالنون نقل شده که «صدق شمشیر خدا بر روی زمین است: بر هر چه نهاده شد آن را قطع کند».^{۶۸}

برخلاف کسانی که زهدشان را بروز می‌دهند و اعمال دینی خویش را به رخ می‌کشند، عارف واقعی دستاوردهای معنوی خود را از چشم دیگران پنهان می‌کند. ذوالنون، طبق نقل، می‌گوید: «عارف، ظاهرش آلوده و باطنش پاک است، در حالی که زاهد، ظاهرش پاک و باطنش آلوده است».^{۶۹} «پرهیز از آن که به دروغ ادعای معرفت کنی یا در زندگی زهدورزی کنی یا به عبادت بچسبی [به جای آنکه به خدا تکیه کنی]».^{۷۰} انسان قبل از اقدام برای عزلت از جامعه باید از نفس خویش عزلت گزیند. یعنی باید این اعمال را فقط برای خشنودی خدا، و نه برای خشنودی نفس خویش، انجام دهد.^{۷۱}

طریقت عرفانی، آن طور که در کلمات فراوان منسوب به ذوالنون آمده، با طریقتی که بعدها «ملاطیه» نام گرفت، قرابت بسیار دارد. ملاطیه آن دسته از عارفان مسلمان بودند که طرفدار ملاط (سرزنش) بودند.^{۷۲} گفتیم که طبق کلمات منسوب به ذوالنون، عارف کامل، اعمال دینی و زهدی و نیز کمالات عرفانی و معنوی خود را می‌پوشاند و مخفی می‌کند و در نتیجه از شهرت خود جلوگیری می‌کند.^{۷۳} او خدا را در خفا و به دور از دیده خلائق عبادت می‌کند تا از سر عرفانی خویش محافظت کند، سرّی که اساساً به عشق میان عارف و پروردگارش مربوط می‌شود.^{۷۴} عارف کامل به جای تمرکز

بر عیوب دیگران، با تمرکز بر عیوب خویش، به همنوعانش شفقت و مهربانی می‌ورزد و از آنان درمی‌گذرد؛ او از هر نوع مخالفت و جدال پرهیز دارد^{۷۵} و همواره در سکوت به سر می‌برد (صمت).^{۷۶}

در بسیاری از کلمات منسوب به ذوالنون، بر ویژگی توبه تأکید شده است. توبه از تحقیر نفس دنی (به سبب کثرت گناهانش) ناشی می‌شود؛ با تکیه بر عظمت و قدرت خدا، انسان نفس خویش را ذوب و تصفیه می‌کند.^{۷۷}

دیگر ویژگی‌های دینی‌روان‌شناختی که در سخنان و اشعار منسوب به ذوالنون به چشم می‌خورد عبارت است از: توکل (اعتماد بر خدا)،^{۷۸} رضا (خشنودی به قضای الاهی)،^{۷۹} صبر (بردباری در برابر محنت‌های دنیوی و نیز سختی عشق الاهی)^{۸۰} و شکر (قدردانی از الطاف بی‌پایان الاهی).^{۸۱}

۲.۳. عشق الاهی

عشق (حب، محبت) بین خدا و عارف از موضوعاتی است که بیشترین بسامد را در کلمات منسوب به ذوالنون دارد. گفته می‌شود پس از وفات او، نوشته‌ای معجزگون بر قبرش پدیدار شد: «ذوالنون، حبیب‌الله، از شوق او وفات کرد [لذا او است] قلیل‌الله». شاید این نقل افسانه‌ای را بتوان شاهدهی قدیمی برای محوری‌بودن عشق الاهی در تعالیم ذوالنون قلمداد کرد.^{۸۲} عشق بین عارفان و خدا آن‌قدر مهم است که به واسطه این عشق است که عارفان از مؤمنان معمولی، چه در این دنیا و چه در عالم آخرت، متمایز می‌شوند: «کسی که هدفش عبادت خدا است جزایش [آخر الامر] بهشت خدا خواهد بود؛ و کسی که هدفش محبت الاهی است، جزایش [آخر الامر] نظاره‌کردن خدا خواهد بود».^{۸۳}

محب حقیقی خدا، به گونه‌ای تحت جذبه حقیقت عشق قرار می‌گیرد که سرانجام از عشق خود نیز بی‌خبر خواهد شد. نقل است که ذوالنون گفته: «عشق حقیقی به خدا که هیچ کدورتی در آن نباشد هنگامی است که عشق از قلب و جوارح فرو افتد تا آنکه هیچ محبتی در آنها باقی نماند و همه چیز بالله و لله باشد».^{۸۴} بسیاری از کلمات منسوب به ذوالنون عشق الاهی را تجربه‌ای شدیداً تحت تأثیر قراردهنده، پُرشور و حتی ارو تیک توصیف می‌کنند. قلوب محبوبان الاهی، دوستان او (اولیا)، «به اقیانوس محبت او وارد،

و از آن سیراب می‌شوند».^{۸۵} «چون خواست از جام محبت خود به آنان بنوشاند، لذت آن را به ایشان چشایید و چشیدن شیرینی آن را روزی‌شان کرد».^{۸۶}

در عین حال تجربه عشق عرفانی، رنج بسیار در خود دارد: راه رسیدن به رابطه‌ای درست و صمیمانه با خدا، طولانی، و پیمودن آن دشوار است. به‌علاوه، عارف باید عشق خود به خدا را پنهان کند که این کار، اندوه و پریشانی او را مضاعف می‌کند. از این رو، ما با انگاره‌های بیماری و مرض (داء و جمع آن: ادواء، سُقم و جمع آن: اسقام) از یک سو، و دارو و درمان (دواء و جمع آن: ادواء) و طیب از سوی دیگر در سخنان منسوب به ذوالنون مواجهیم. «خداوند بندگان (عبادی) دارد که قلب‌های ایشان را از محبت ناب و خالص خود ملامال کرده و روح‌های ایشان را برانگیخته تا شوق دیدار او داشته باشند [...]»؛ خداوند «طیب [ی است که] امراض ایشان [را مداوا می‌کند]».^{۸۷} البته «وقتی قلب بیمار (علیل) باشد غم‌ها (احزان) و بیماری‌ها پیرامون آن پرسه می‌زنند و با وجود ریشه بیماری که در اطراف قلب پرسه می‌زند دارویی برای آن وجود نخواهد داشت. وقتی غم‌ها وارد قلب شدند بیماری طولانی می‌شود، به طوری که از غم‌ها به خدا شکایت می‌برد».^{۸۸} اشعار فراوانی به ذوالنون یا زهاد مختلفی که وی در سفرهایش آنان را زیارت کرده، منسوب است. این اشعار درباره عشق عارف، شوق به خدا، و به‌ویژه درد و غمی است که لازمه عشق الاهی است.^{۸۹}

انس نیز از جمله موضوعاتی است که در سخنان منسوب به ذوالنون بسامد بسیار دارد. انس یکی از غایی‌ترین اهداف سلوک عرفانی معرفی شده است که رابطه نزدیکی با مفهوم «عشق الاهی» دارد. طبق نقلی از ذوالنون، انس زمانی محقق می‌شود که «محب با محبوب با حالت سرور و انبساط خاطر گفت‌وگو کند / رفتار کند (انبساط المحب الی المحبوب)».^{۹۰} انس بالله اغلب با متضاد خود، یعنی انس بالخلق، شناخته می‌شود؛ برای رسیدن به مقام /ولیا باید از مردمان کناره گرفت یا لاقبل بی‌اعتنا به قضاوت دیگران او را عبادت کرد.^{۹۱}

۲. ۴. معرفت

به استناد کلمات فراوان منسوب به ذوالنون، معلوم می‌شود که وی از نخستین عارفان سنی است که به مفهوم «معرفت» و «عارف» (جمع: عارفون) پرداخته است.^{۹۲}

ذوالنون حتی در بستر مرگ نیز آرزو داشت که «برای یک لحظه هم که شده قبل از مرگ به معرفت [الله] برسد».^{۹۳} به نقل از وی، ارواح عارفان و مشتاقان دیدار پروردگار خویش، نسبت به ارواح سایر مؤمنانی که صرفاً آرزومند بهشت‌اند، در رتبه برتری قرار دارد. روح مؤمنان نیز از روح غافلان (خفتگان روحی) برتر است.^{۹۴}

معرفت، همانند بسیاری از مفاهیم زهدی عرفانی که در کلمات منسوب به ذوالنون به چشم می‌خورد، هیچ تعریف روشنی ندارد، بلکه به گونه‌های مختلف تعریف شده و از منظرهای متفاوت به آن اشاره شده است.^{۹۵} معرفت از سه [طریق] به دست می‌آید: با تأمل در اینکه خداوند چگونه امور را تدبیر، مقدرات را تقدیر و خلایق را خلق می‌کند.^{۹۶} طبق این بیان منحصر به فرد، معرفت عارف به موضوعات مربوط به علم تکوین جهان یا شاید موضوعات مربوط به فلسفه انتظام گیتی و نیز به تدبیرهای الهی بستگی دارد. به علاوه، این معرفت از طریق کوشش شخص عارف و به کمک نظر (تأمل عقلانی معنوی) در خلق به دست می‌آید. البته، معمولاً سخنان منسوب به ذوالنون به محتوای معرفت عارف اشاره‌ای ندارد (چه رسد به موضوعات مربوط به علم تکوین جهان یا فلسفه انتظام گیتی)، بلکه بر سرچشمه اصلی و خدایی آن تأکید می‌کنند. مثلاً در یکی از سخنان می‌گوید معرفت الهی زمانی به عارف عطا می‌شود که «حق با مشارکت انوار لطیف بر نهان‌ها [ی قلب] نظر افکند».^{۹۷} از سوی دیگر، قلوب عارفان در پایان عروج خود به عوالم علوی الهی «با حالت ثبات و طمأنینه‌ای که در معرفت و حدانیت تو حاصل کرده‌اند، به سینه‌ها (صدر) باز می‌گردند».^{۹۸} عارفانی که همواره بی‌قرارند (مهمومون) دارای «عزم‌های پنهانی (هموم مکنونه)^{۹۹} هستند که از لب معرفت الهی نشئت گرفته است. وقتی معرفت به قلب‌های ایشان می‌رسد، خداوند به آنان با جام سرّ سرّ، از [شراب] انس با سرّ محبت خویش می‌نوشاند. در نتیجه واله و سرگشته در اشتیاق [او] هستند».^{۱۰۰} بنابراین، معرفت رابطه تنگاتنگی با عشق دارد.^{۱۰۱} قلب عارف عضوی معنوی است که معرفت الهی در آن به ودیعت نهاده می‌شود. به تعبیر دیگر، عضوی است که از طریق آن، این معرفت به عارف منتقل می‌شود.^{۱۰۲} در عین حال، قلب، ظرفی است که در آن عارف عشق الهی را تجربه می‌کند.^{۱۰۳} رسیدن به حقایق^{۱۰۴} و احساس یقین (که اغلب در قلب واقع

می‌شود) به معرفت و عشق بستگی دارد و در سخنان منسوب به ذوالنون نیز به این رابطه تصریح شده است.^{۱۰۵}

۲. ۵. اولیا

یکی از موضوعات اصلی که در بسیاری از سخنان منسوب به ذوالنون یا در سخنان منسوب به زاهد-عارفان سرگردانی که گفته می‌شود ذوالنون آنان را زیارت کرده، دوباره پدیدار شد اولیا (دوستان خدا) یا عباد (بندگان پارسا) است. تصویری که نوعاً از زندگی آنان ترسیم می‌شود زندگی‌ای سخت، زاهدانه و عابدانه است که در بی‌نامی و گمنامی سپری می‌شود. آنان عاشق خدا هستند و از انس با او لذت می‌برند و مشتاق لقای او در آخرت‌اند. اولیا جسم‌شان در دنیا است اما قلبشان یا سرّ قلبشان (اسرار)، روحشان (ارواح) یا همت‌های ایشان (همم، هموم) در عوالم علوی معنوی (اغلب از آن با واژه «ملکوت» یا «ملکوت السماوات» = «قلمرو فرمانروایی آسمان‌ها» نام برده می‌شود) در طیران است و به نخستین حجاب (جمع: حُجُب) حائل بین خدا و خلق می‌رسد و حتی داخل در آن حجاب می‌شود. اولیا محبوبان خدا (احباب، احبّبا)، برگزیدگان او (صفوة، اصفیا، خصائص - خواصّ، خیره، خیره) هستند که قبل از خلق جهان آنان را برگزیده است.^{۱۰۶}

کافی است با مثالی رایج، موضوعات فوق را توضیح دهیم. به نقل از ذوالنون، «خدا بندگان را دارد که او را در نهایت سرّ پرستش می‌کنند و او نیز با نهایت شکرگزاری آنان را تکریم می‌کند.^{۱۰۷} آنان کسانی هستند که ملائکه، صحیفه^{۱۰۸} تهی [از عمل] آنها را بالا می‌برند تا به خدا می‌رسد. خداوند این صحیفه‌ها را از سرّی که پنهانی با خدا در میان می‌گذاشتند، پُر می‌کند. بدن‌هاشان دنیوی و قلوبشان آسمانی است. قلب‌هاشان ظرف معرفت الاهی شده، به گونه‌ای که گویا خدا را همراه با ملائکه در آن فضاها و آسمان‌ها پرستش کرده‌اند.»^{۱۰۹} با اجتناب از همه گناهان، اطاعت از فرمان‌های الاهی و پرهیز از لذایذ زندگی، این بندگان صالح توانسته‌اند صبر، رضا و عشق کامل به خدا را در خود زنده نگه دارند. بنابراین، ایشان «دوستان و محبوبان» خدا هستند که آنها را در برابر دشمنان محافظت می‌کند. به‌علاوه، خداوند آنان را گماشته تا مرض‌های روحی بشر را درمان کنند و ایشان مسئول‌اند تا وظایفی را که انسان‌ها در قبال پروردگارشان دارند،

متذکر شوند. به این ترتیب، کارکرد اولیا آن است که به عنوان آخرین واسطه بین خالق و مخلوقات، نیک‌بودی معنوی و بقای مادی دنیا را تضمین می‌کنند: «آنان اوتاد^{۱۱۰} هستند که به واسطه ایشان مواهب الاهی اعطا، و ابواب گشوده می‌شود و ابرها در فراز آسمان ظاهر می‌شوند و عذاب دفع می‌شود و انسان‌ها و سرزمین‌ها سیراب می‌شوند».^{۱۱۱}

آموزه‌های ذوالنون درباره اولیا و نیز درباره سایر عارفان متعلق به عصر شکل‌گیری اسلام، انعکاس‌دهنده برخی سنت‌های پیشااسلامی است.^{۱۱۲} البته ممکن است آموزه‌های ذوالنون درباره این موضوع ناشی از مواجهه‌های شخصی او با زهاد و عارفان باشد، چنانچه قبلاً به آن اشاره کردیم.

۲.۶. مقامات و احوال عرفانی

ذوالنون مصری اغلب در تحقیقات جدید نخستین کسی دانسته شده که نظریه صوفیانه مقامات و احوال را مطرح کرد یا به‌اجمال توضیح داد.^{۱۱۳} البته بررسی دقیق‌تر منابع سده‌های میانه تصویربرداری اندک متفاوت‌تر را به ما نشان می‌دهد. منابع در ابتدا می‌گویند «ذوالنون نخستین کسی بود که در سرزمین/شهر خود درباره ترتیب مقامات و احوال اولیاءالله سخن گفت».^{۱۱۴} ممکن است از این جمله چنین برداشت شود که لزوماً در تاریخ عرفان اسلامی، ذوالنون نخستین شخصیتی نبود که از مقامات و احوال سخن گفت بلکه وی نخستین کسی بود که در مصر (یعنی محلی که در آن زندگی می‌کرد و تعلیم می‌داد) از این مفاهیم سخن گفت. مسلماً در میان کلمات منسوب به ذوالنون سخنان گوناگونی هست که سلوک عرفانی را در قالب یک سری حالات اخلاقی، روان‌شناختی، و معنوی طولی و متوقف بر یکدیگر توضیح داده است. مثلاً از ذوالنون نقل شده که: درجاتی که اهل آخرت (ابناء الاخرة) برای رسیدن به آن در تلاش‌اند هفت است: نخست، توبه،^{۱۱۵} سپس خوف،^{۱۱۶} سپس زهد، سپس شوق، سپس رضا، سپس حبّ و سپس معرفت [...] به وسیله توبه، آنان خود را از گناهان پاک می‌کنند؛ به وسیله خوف از پل‌هایی که بر روی جهنم قرار گرفته (قناطر النار) عبور می‌کنند؛ به وسیله زهد در دنیا سبک‌بار هستند و آن را ترک می‌کنند؛ به وسیله شوق، استحقاق زیادتی (المزید) پیدا می‌کنند؛^{۱۱۷} به وسیله رضا به سرعت آسایش پیدا می‌کنند (استعجلوا

الراحة)؛ به وسیله حبّ، نعمت‌ها و الطاف [الاهی] را درک می‌کنند؛ به وسیله معرفت به آرزوی خود می‌رسند.^{۱۱۸}

البته در نقل دیگری ذوالنون، واژه‌های «درجات»، «احوال» و «مقامات» را به جای یکدیگر استفاده کرده است و ظاهراً این الفاظ مترادف‌اند.^{۱۱۹} برخلاف آموزه‌های صوفیانه متأخر، در کلمات ذوالنون «مقامات»، که محصول تلاش شخص عارف است و سیر او از آنها می‌گذرد، و «احوال»، که عارف آن را منفعلانه از فضل الاهی دریافت می‌کند، از یکدیگر متمایز نشده‌اند.^{۱۲۰} به علاوه، احوال عرفانی که در کلمات منسوب به ذوالنون شمارش شده‌اند بسان تعاریف آنها و ترتیب‌شان در سیر صعودی، یکسان نیستند و در سخنان مختلف به صورت‌های متفاوت بیان شده‌اند.^{۱۲۱} ممکن است چنین نتیجه‌گیری شود که ذوالنون هیچ «آموزه روشمندی درباره احوال و مقامات عارفان نداشته است»،^{۱۲۲} اما به نظر می‌رسد سخنان مختلف ذوالنون به حالات اخلاقی، روان‌شناختی و معنوی عارف اشاره دارد، اما به شیوه‌های مختلف و از منظرهای متفاوت.

به علاوه، بسیاری از سخنان منسوب به ذوالنون، بر ماهیت ناپایدار احوال عرفانی، و اینکه انسان باید به اراده و لطف الاهی در سیر عرفانی خویش نهایت تعلق خاطر را داشته باشد، تأکید دارد. از آنجا که خداوند، عارف را در هر حالی که مناسب او می‌بیند قرار می‌دهد بر عارف است که نیروی معنوی خود را بر خدا متمرکز کند نه بر احوال عرفانی ناپایدار خویش. طبق نقل، هنگامی که از ذوالنون درباره عارف پرسیدند، در پاسخ گفت: «او در اینجا بود اما اکنون رفته است»، بدین معنا که حال عرفانی ناشی از معرفت الاهی ممکن است هر آن تغییر کند.^{۱۲۳} «من هیچ حالی ندارم که مرا خشنود یا ناخشنود کند؛ چگونه می‌توانم به حال خویش راضی باشم، وقتی که صرفاً احوالی که او بخواهد در من ظاهر می‌شود؟».^{۱۲۴} بنابراین، «عارف ملازم حال واحدی نیست، بلکه در همه احوال خویش در ملازمت خدای خویش است».^{۱۲۵} درست است که انسان برای رسیدن به خدا و معرفت الاهی باید اعمال دینی و زهدی انجام دهد، اما همچنین لازم است میلی به پیشرفت در سیر عرفانی نداشته باشد، بلکه مطلوب او در آنچه نزد خدا است باشد. او باید خاشع و تسلیم و مُشْرِف به نومیدی باشد و به حالی که خداوند از

پیش برای او مقرر فرموده، متمسک باشد.^{۱۲۶} توفیقات عارف نهایتاً مرهون اراده و لطف الاهی است نه تلاش و مجاهده‌های خودش.^{۱۲۷}

۲.۷. ذکر و سماع

در سخنان گوناگون منسوب به ذوالنون، ذکر (= یاد خدا) برای ترقی معنوی و عرفانی بسیار مهم دانسته شده است. حقیقت معنای یاد خدا، آن است که انسان منحصرأ به خدا توجه داشته باشد، تا آنجا که از خود این یاد هم غافل شود. خدا نیز در عوض، عارف را در حفظ خود قرار می‌دهد (شاید حتی از ارتکاب گناهان).^{۱۲۸} ذکرالله به دو صورت لسانی (باللسان) و قلبی/عقلی (بالقلب، بالعقل) انجام می‌شود.^{۱۲۹} از ذوالنون نقل شده است که «هر قومی عقوبت مخصوص به خود دارند و عقوبت عارف فروماندن از یاد خدا است».^{۱۳۰}

همچنین، به نظر می‌رسد ذوالنون یکی از نخستین عارفان مسلمانی بوده که سماع (شنیدن موسیقی برای اهداف معنوی عرفانی) را ستوده است. در یکی از سخنان منسوب به او، سماع با واژگان معادشناختی و بهشتی شهبانی توصیف شده است: «[سماع] مزامیر انس است در حجره‌های قدس با ألحان توحید در سبزه‌زارهای تمجید، که زنان خنیاگر جوان و زیبا در باب آن معانی [می‌خوانند] که اهلش را به نعیم دائم [یعنی بهشت] هدایت می‌کنند تا در منزلگاه صدق، نزد پادشاه مقتدر باشند» [نک: قرآن، سوره ۵۴، آیه ۵۵].^{۱۳۱} البته باید مراقب بود هنگام شنیدن موسیقی، نفس از اختیار خارج نشود، به‌ویژه هنگامی که نفس اصرار دارد احساس وجد خود را بروز دهد تا شاید دیگران از حال عرفانی او مطلع شوند. فقط کسانی مناسب است در سماع شرکت کنند که به سطح بالای معنویت دست یافته‌اند و نفس خود را با موفقیت رام کرده‌اند.^{۱۳۲}

۲.۸. کرامات

شماری از محققان جدید برای اثبات این مطلب که ذوالنون «ساحر» و «صاحب‌کرامت» بوده و تحت تأثیر سنت باطنی و هرمنسی مصر قرار داشته (نک: شماره ۲. ۱۰. در همین مقاله)، توجهشان به تصویر ذوالنون به عنوان صاحب‌کرامت جلب شده است، تصویری که در حکایات متعدد موجود در منابع کلاسیک، بازتاب

یافته است.^{۱۳۳} البته این حکایات که به ذوالنون کراماتی را (اغلب به واسطه قدرت [معنوی] ناشی از دعا و نماز) نسبت می‌دهند، افسانه‌ای تذکره‌ای هستند و نمی‌توان ارزش واقع‌نمایی آنها را پذیرفت.^{۱۳۴} ذوالنون ظاهراً به قدرت اعجاز‌گونه اولیا^{۱۳۵} (و خصوصاً به قدرت دعا‌های آنان)^{۱۳۶} اعتقاد داشته و خود نیز به «مستجاب‌الدعوه» بودن^{۱۳۷} شهره بوده است؛ اما همه اینها لزوماً به معنای آن نیست که وی گرایش‌های ساحرانه، باطنی یا هرمسی داشته است. کرامات اولیا، در سنت صوفیانه، رایج است؛ گواه بر آن، ابوابی است که در آثار صوفیه متعلق به سده‌های میانه به این موضوع اختصاص دارد.^{۱۳۸} همین‌طور این واقعیت که ذوالنون اسم اعظم^{۱۳۹} را می‌دانسته، دلیل نمی‌شود که او ساحر یا صاحب کرامتی بوده که از سنت هرمسی تأثیر پذیرفته است.^{۱۴۰} دانستن «اسم اعظم» در آثار صوفیه اغلب به دیگر صوفیانی که هیچ ارتباطی با سنت هرمسی نداشته‌اند، نیز نسبت داده شده است.^{۱۴۱}

به علاوه، ذوالنون ظاهراً نگرشی منفی به شیفتگی و دل‌مشغولی به کرامات داشته است. نقل شده است که وقتی از وی «درباره آفتی پرسیدند که مرید را از رسیدن به خدا فریب می‌دهد [و مانع می‌شود]» در پاسخ گفت «[هنگامی است که خدا] الطاف و کرامات و نشانه‌های شگفت‌انگیز خود را به او نشان می‌دهد».^{۱۴۲} این نگرش منفی به کرامات با تعالیم روان‌شناختی ذوالنون همخوانی دارد، تعالیمی که این نکته را برجسته می‌کند که در طریق عرفانی باید مراقب نفس بود: عارف با انجام دادن کرامات، نفس خود را بزرگ می‌دارد و بر تکبر خود می‌افزاید و در نتیجه از خدا دورتر می‌شود. به علاوه، ذوالنون، چنان‌که دیدیم، بر اکتال کامل عارف به خدا تأکید دارد؛ کرامات (true miracles) از فعل و نیروی عبد ناشی نمی‌شود، بلکه از الطاف الاهی نشئت می‌گیرد.^{۱۴۳}

۲. ۹. قرآن و سنت نبوی

سخنان منسوب به ذوالنون رویکردی سخت‌متدینانه دارد، از این جهت که پای‌بندی عارف به قرآن و شریعت را در جایگاهی بالاتر از سایر وظایف لازم‌الرعايه قرار می‌دهد. به علاوه، تبعیت از قرآن و شریعت پیش‌شرطی لازم برای سلوک طریق عرفانی است.

طبق گفته‌های منسوب به ذوالنون، انسان باید از قرآن و سنت نبوی پیروی کرده،^{۱۴۴} علم را با عمل (فرائض) همراه کند.^{۱۴۵} نقل است هنگامی که از وی درباره معنای محبت پرسیدند، پاسخ داد: «آنچه را خدا دوست دارد باید دوست بداری و از آنچه مبعوض او است نفرت داشته باشی. تمام نیکی‌ها را انجام بده و هر چه [تو] را از خدا باز می‌دارد رها کن؛ در [راه پرستش خدا] از هیچ سرزنشی هراس نداشته باش؛ با مؤمنان مهربان و با کافران تندخو باش؛ و در دین، از سنت پیامبر خدا صلی الله علیه و سلم پیروی کن».^{۱۴۶} از این رو نمی‌توان بدون تبعیت کامل از سنت پیامبر به حب عرفانی دست یافت: «متابعت از حبیب‌الله [یعنی (حضرت) محمد] در شخصیت اخلاقی [یا در اخلاق] ایشان، و در افعال اوامر و سنت‌های ایشان، یکی از علامت‌های محبت خدا است».^{۱۴۷} همچنین، در یکی از سخنان منسوب به ذوالنون آمده است که انس با خدا از طریق «علم (دانش دینی) و [دانش یا قرائت] قرآن» حاصل می‌شود.^{۱۴۸} نهایتاً معرفت یا علم (الاهی و دینی، که غایت نهایی سیر عرفانی است) بدون متابعت دقیق از دستورهای شریعت امکان‌پذیر نیست.^{۱۴۹}

ورع، یعنی پرهیز دین‌مدارانه از طعام یا هر چیز دیگر که شبهه (جمع: شُبُهات) غیر شرعی بودن دارد، نزد ذوالنون جایگاه والایی دارد.^{۱۵۰} ورع، اساس زهد، و شرط ضروری برای توبه نصوص یا یقظه معنوی است.^{۱۵۱} حتی عارفی که به «نور معرفت» رسیده است باید همچنان ورع را رعایت کند.^{۱۵۲}

ذوالنون در سخنان متعددی که به او منسوب است، علما و محدثانی را که به جای خضوع و خشوع، علمشان را به رخ می‌کشند و به دنبال شهرت در میان مردم‌اند، به باد انتقاد می‌گیرد. این علما، به دلیل شهرت‌طلبی و دست‌یابی به جایگاه رفیع اجتماعی و به منظور دستاویز قراردادن علم برای رسیدن به مطامع دنیوی، همواره مشتاق همکاری با حکام سیاسی هستند.^{۱۵۳} بی‌تردید این انتقادات از تجربه‌های بدی ناشی می‌شود که ذوالنون، خود، با تشکیلات دینی و سیاسی زمانش داشته است. با وجود محکوم‌کردن علما، و علی‌رغم این واقعیت که ذوالنون خود را محدث نمی‌داند،^{۱۵۴} ظاهراً (دست‌کم تا حدی) علم حدیث و فقه می‌دانسته است^{۱۵۵} و در سلسله روایات احادیث نبوی

متعددی قرار دارد.^{۱۵۶} اعتبار این احادیث و وثاقت رجالی ذوالنون موضوعاتی است که محدثان در آن اختلاف نظر دارند.^{۱۵۷}

۲. ۱۰. ذوالنون باطن‌گرا

در ابتدای این مقاله اشاره کردم که عالمان مختلف متعلق به سده‌های میانی و همچنین پژوهشگران جدید مدعی هستند که ذوالنون، جادوگر و کیمیاگر، و تحت تأثیر سنت باطنی ماقبل اسلام در مصر بوده است. نخستین شاهد عینی در جهت پیوند ذوالنون به این سنت در مروج الذهب مسعودی (متوفای ۳۴۵ ه.ق./۹۵۶ م.) پدیدار شد. درباره برایی (مفرد: بربا، معابد بت‌پرستان مصر باستان) مسعودی می‌نویسد گزارش‌های متعددی از اخمیم به او رسیده مبنی بر اینکه ذوالنون از جمله افرادی بوده که «اخبار این برایی را تفسیر می‌کرده است. او این معابد را دیده و بسیاری از نوشته‌ها و تصاویری را که بر آن ترسیم و نگاشته شده، بررسی می‌کرده است».^{۱۵۸} حتی گفته می‌شود ذوالنون کتابی را در برابا [ی اخمیم] کشف کرده است؛ مسعودی دو گفتار و یک شعر نقل می‌کند که ظاهراً ذوالنون از این کتاب استخراج کرده است. البته، این سه نقل قول، معنای عرفانی یا مضمون کیمیایی یا جادویی ندارد.^{۱۵۹} دو گفتار مذکور را اصفهانی نیز در حلیه الاولیاء به ذوالنون نسبت داده است، البته به صورت دو گفته مجزا.^{۱۶۰} این انتساب نادرست به نظر می‌رسد؛ در دیگر منابع، این دو گفتار و شعر پیش گفته به شخصیت‌هایی سوای ذوالنون منتسب شده است.^{۱۶۱} به‌علاوه، کشف دانش‌های باطنی، خواه به کمک رمزگشایی از تصاویر موجود بر دیوار معابد مصر باستان یا به کمک کتاب‌هایی که در آن معابد دفن شده مقوله‌ای شناخته‌شده در تصنیفات هرمتی و کیمیایی عربی بود.^{۱۶۲} ظاهراً، مسعودی این تعبیر رایج محل بحث را در طی سفر خود به مصر علیا دریافت کرده است.^{۱۶۳} در واقع، به نظر می‌رسد خاستگاه این تعبیر رایج، محافل مصری فعال در نیمه نخست سده چهارم هجری قمری/دهم میلادی بوده است.^{۱۶۴}

نخستین بار ارتباط ذوالنون با عالم کیمیا در مکتوبات ابوعبدالله محمد بن اُمیل التیمی پدیدار شد. احتمالاً او در نیمه نخست سده چهارم هجری/دهم میلادی زندگی

می‌کرده و به نظر می‌رسد عمدتاً در مصر به فعالیت مشغول بوده است. ابن‌أمیل در کتاب خویش به نام *الماء السورقی* (آب نقره‌ای) از ذوالنون و شخصیت‌هایی چون هرمس، افلاطون و جابر بن حیان به عنوان متخصص در موضوعات کیمیایی نام می‌برد.^{۱۶۵} ابن‌ندیم (متوفای ۳۸۵ ه.ق./۹۹۵ م. یا ۳۸۸ ه.ق./۹۹۸ م.) نیز ذوالنون مصری را کیمیاگر دانسته است. وی در اثر معروف خود، *الفهرست*، ذوالنون را در زمره «فلاسفه‌ای که درباره صنعت (= کیمیا) سخن گفته‌اند» در کنار نام هرمس، افلاطون، جابر بن حیان و دیگران آورده است.^{۱۶۶} ابن‌ندیم می‌افزاید که ذوالنون متصوف بود و آثار متعددی در کیمیا تألیف کرد. وی دو اثر از این آثار را برمی‌شمرد: *کتاب الرکن الاکبر*^{۱۶۷} و *کتاب الثقة فی الصنعة*.^{۱۶۸} همچنین، ابن‌ندیم به شخصی مسمی به ابوحرّی عثمان بن سوئد الاخمیمی، اهل اخمیم، اشاره می‌کند که کتابی به نام *کتاب صرف التوهم عن ذی النون المصری* (کتابی که فرضیه‌های موهوم درباره ذوالنون را باطل می‌کند) نوشته است. به گفته ابن‌ندیم، ابوحرّی اخمیمی کیمیاگر بود و کتب متعددی درباره کیمیا نگاشت؛ بنابراین، باید او اثر خود درباره ذوالنون را بین سال‌های ۲۴۵ ه.ق./۸۵۹-۸۶۰ م. یعنی سال وفات ذوالنون و سال ۳۷۷ ه.ق./۹۸۷-۹۸۸ م.، یعنی سالی که ابن‌ندیم تألیف *الفهرست* را به پایان برد،^{۱۶۹} نوشته باشد. پلسنر (Plessner) اظهار می‌دارد که شاید عثمان بن سوئد نویسنده منبع اصلی عربی بوده که مبنای کتاب مشهور لاتین درباره کیمیا با نام *مجمع فیلسوفان* (*Turba Philosophorum*) قرار گرفت.^{۱۷۰} همان‌طور که ممکن است دو کتابی که ابن‌ندیم به ذوالنون نسبت می‌دهد و نیز کتاب ابوحرّی اخمیمی که از آن یاد می‌کند، به دست ما نرسیده باشد.

صاعد اندلسی (۴۲۰ ه.ق./۱۰۲۹ م. - ۴۶۲ ه.ق./۱۰۷۰ م.) در کتاب *طبقات الأمام* می‌نویسد ذوالنون «به طبقه جابر بن حیان تعلق دارد، چراکه او به صنعت کیمیا اشتغال داشت و [فراگیری] علم باطن را وظیفه خود دانست و بر بسیاری از علوم فلسفی اشراف حاصل کرد». جالب توجه است که صاعد، حارث محاسبی و سهل تستری را نیز به جابر بن حیان پیوند می‌دهد. به گفته صاعد، اشتغال جابر به کیمیا، فلسفه و علم باطن «مسلك مسلمانانی چون حارث بن اسد محاسبی، سهل بن عبدالله تستری است که به طریقت صوفیانه تعلق خاطر دارند». البته روشن است که نه محاسبی و نه تستری

چیزی از علم باطن و کیمیا نمی‌دانستند.^{۱۷۱} گزارش صاعد را عالم مصری ابن قفطی (۵۶۸ ه.ق./۱۱۷۲ م. - ۶۴۶ ه.ق./۱۲۴۸ م.) در *تاریخ الحکما*، البته، با زیادتی مهم، نقل کرده است: «او [ذوالنون] ملازم برّای شهر اخمیم بود. این برّبا، خانه‌ای از خانه‌های حکمت باستانی بود (بیت من بیوت الحکمة القدیمة). در آن تصاویر عجیب و طرح‌های غریب وجود دارد که بر ایمان مؤمن و طغیان کافر می‌افزاید. گفته می‌شود دانش موجود در اینها [این تصاویر و طرح‌ها] از طریق ولایت (دوستی [او] با خدا) به او [ذوالنون] الهام شد و او صاحب کرامت بود (کارهای خارق‌العاده انجام می‌داد)». ^{۱۷۲} ابو عبید بکری (متوفای حدود ۴۷۸ ه.ق./۱۰۹۴ م.)، که همچون صاعد اندلسی عالم اندلسی متعلق به سده پنجم قمری/یازدهم میلادی بود، مؤلفه دیگری را به موضوع ذوالنون و برّبا، اخمیم می‌افزاید. به گفته بکری، ذوالنون دانش خود در زمینه کیمیا و توانایی‌های جادویی کرامتی خود را در مدت زمانی که در نوجوانی در خدمت راهب متولّی امور معبد اخمیم بود، به دست آورد. این راهب «کتابت [خطوطی که بر دیوارهای معبد اخمیم برّبا نگاشته شده بود] و قربانی کردن، بخور و نام قدرت روحانی را [که بر معبد روحانی حکومت می‌کرد] به ذوالنون نشان داد و به او سفارش کرد تا آن را مخفی کند». ذوالنون هم نوشته بر روی معبد را با «گل حکمت» (طین الحکمة) پوشانید. «گل حکمت» نوع خاصی از گل بود که فقط با سنگ می‌شد آن را فرو ریخت و در نتیجه خطوط پنهان‌شده نیز از بین می‌رفت.^{۱۷۳}

این روایت که ذوالنون دانش کیمیا و جادو را از برّبا، اخمیم به دست آورده، در شماری از آثار تاریخی، جغرافیایی و ادبی متعلق به سده هشتم هجری/چهاردهم میلادی به بعد ظهوری دوباره پیدا کرد. مؤلفان این آثار از شمال آفریقا و مصر هستند و هیچ یک به سنت صوفیانه تعلق ندارند.^{۱۷۴} در منابع متأخرتر، ذوالنون کسی ترسیم شده که نوشته دیوارهای معبد برّبا، اخمیم را می‌خوانده است.^{۱۷۵}

علاوه بر دو اثری که ابن ندیم به آنها اشاره کرد، رساله‌های دیگری در کیمیا و سحر به ذوالنون منسوب است که به صورت نسخ خطی به ما رسیده است.^{۱۷۶} اشعار منسوب به ذوالنون در آثار نویسندگان متعدد متعلق به سده‌های میانه پدیدار شد، نویسندگانی که درباره کیمیا یا سحر می‌نوشتند، مانند ابوالحسن حلّابی (زنده پس از سده ششم هجری/

دوازدهم میلادی)،^{۱۷۷} ابوالقاسم احمد بن محمد سیمای عراقی (سده هفتم هجری / سیزدهم میلادی)،^{۱۷۸} ابوالعباس احمد بن علی بونی (احتمالاً متوفای ۶۲۲ ه.ق. / ۱۲۲۵ م.)،^{۱۷۹} ابو عمرو عبدالکریم بن یحیی مراکشی،^{۱۸۰} آیدمیر بن علی جلدکی (متوفای حدود ۷۴۳ ه.ق. / ۱۳۴۲ م.)^{۱۸۱} و اسماعیل تنیسی (زنده پس از سده ششم هجری / دوازدهم میلادی).^{۱۸۲} در خور توجه است که اکثر این نویسندگان در شمال آفریقا و مصر زندگی می‌کرده‌اند، یا بیشتر فعالیتشان در این نواحی بوده است.^{۱۸۳} گرچه اشعار منسوب به ذوالنون در منابع صوفیه فراوان به چشم می‌خورد، این اشعار فاقد هر گونه مضمون کیمیایی یا باطنی است. در عوض به موضوعات عرفانی و زهدی، به‌ویژه انس و عشق بین خدا و عارف و نیز درد و غم ناشی از این عشق، می‌پردازد.^{۱۸۴} بروکلمن (Brockelmann)، ماسینیون (Massignou)، اولمن (Ullmann) و فان اس (Van Ess) همگی درباره اعتبار اشعار و آثار کیمیایی منسوب به ذوالنون تشکیک کرده‌اند.^{۱۸۵} ارزیابی اعتبار این آثار و تعیین خاستگاه صحیح آنها، بررسی زبان‌شناختی موشکافانه‌ای را می‌طلبد که فراتر از حوصله این مقاله است.

لازم است در این زمینه به شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۵۴۹ ه.ق. / ۱۱۵۴ م. - ۵۸۷ ه.ق. / ۱۱۹۱ م.) نیز اشاره شود که بعد مهمی را به تصویر زاهدانه از ذوالنون مصری افزود. سهروردی در آثار خود، ذوالنون و تعداد دیگری از مشایخ صوفیه سده سوم هجری / نهم میلادی، مثل سهل تستری، را «فلاسفه و حکمای راستین» اسلام معرفی می‌کند که وارثان افلاطون، هرمس و سنت فیثاغورثی هستند.^{۱۸۶} البته اظهار نظر سهروردی درباره ذوالنون و دیگر شخصیت‌های صوفیه، با توجه به خود تاریخ سنت صوفیه ارزش تاریخی ندارد. این اظهارات فقط باید در بافت آموزه‌های سهروردی فهمیده شود؛ به عبارت دیگر، این اظهارات دیدگاه شخص سهروردی را درباره خاستگاه‌ها و سیر رشد سنت عرفانی فلسفی در اسلام منعکس می‌کند.

تصویر قرون وسطایی از ذوالنون را که در آن وی ساحر و کیمیاگر تحت تأثیر سنت مصر باستان قلمداد می‌شود، شماری از محققان جدید همچون رینولد ای. نیکلسون (Reynold A. Nicholson) (۱۸۶۸-۱۹۴۵)^{۱۸۷} و میگل آسین پالاسیوس (Miguel Palacios) (Asín) (۱۸۷۱-۱۹۴۴) پذیرفتند. دیدگاه آسین پالاسیوس برای ما اهمیت ویژه‌ای دارد. به

گفته او، اطلاعات موجود در منابع مربوط به حیات ذوالنون و تعالیم او «همدیگر را معاضدت می‌کنند تا ما را به این مطنه بیندازند که این نخستین شیخ و آموزگار عرفان اسلامی در واقع صرفاً پیروی بوده برای سنت‌های رهبانی مسیحی و حکمتِ هرمسی مصرِ باستان که با باطنی‌گری اسکندرانی پیوند خورده بود.^{۱۸۸} با توجه به اینکه او در مصر علیاً متولد شد و پرورش یافت (با همه میراث غنی دینی که در این ناحیه جغرافیایی وجود داشته) تنها فرض منطقی آن است که ذوالنون هم از «باطنی‌گری رهبانی مسیحی» و هم از «باطنی‌گری حکمی سنتی مصر» تأثیر پذیرفته است؛ بنابراین، دانش او درباره «کیمیا و جادو» و نیز «هنر هرمسی رمزگشایی از حروفِ تصویری کشورش» [از این دو تأثیر پذیرفته است].^{۱۸۹} آسین پلاسیوس همچنین معتقد است تعالیم ذوالنون به شدت بر عرفان اسلامی تأثیرگذار بوده است، به‌ویژه بر سنت شبه‌امپدکلسی اندلس، که ابن‌مسره (۲۶۹ ه.ق./۸۸۳ م. - ۳۱۹ ه.ق./۹۳۱ م.) آن را به اسپانیای سده‌های میانه معرفی کرد. این سنت را بعداً «مدرسه آلمریا»^{۱۹۰} گسترش داد و در تفکر شخصیت ابن‌عربی مشهور (۵۶۰ ه.ق./۱۱۶۵ م. - ۶۳۸ ه.ق./۱۲۴۰ م.) به اوج خود رسید. بنابراین، از منظر آسین پلاسیوس، ذوالنون همچون وسیله یا مجرای بود که از طریق او سنت هرمسی مصر همراه با علوم باطنی و رمزی‌ای که در خود داشت، به عرفان اسلامی و به‌ویژه در عرفان اندلس راه یافت. «شاید ذوالنون نقطه اتصال اسلام با سنت‌های سه‌گانه هرمسی، نوافلاطونی و مسیحی مصر باشد».^{۱۹۱} این نظریه آسین پلاسیوس (که ابتدا در اثر او به نام *Abenmasarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispano-musulmana* (1914) مطرح شد)، و به عبارت دقیق‌تر گمانه‌زنی‌های او درباره وجود «مدرسه آلمریا» و به اصطلاح سنت «شبه‌امپدکلسی» را محققان پس از او به شدت نقد کردند.^{۱۹۲} البته به نظر می‌رسد تصورات آسین پلاسیوس درباره ارتباط بین ذوالنون و نوافلاطونی‌گری و سنت هرمسی عملاً هرگز نقد نشد.^{۱۹۳}

علی‌رغم آنکه ماسینیون تصدیق می‌کند که آثار کیمیایی و اشعار منسوب به ذوالنون ماهیت اپوکریفایی دارد، او نیز ذوالنون را همراه با جابر بن حیان، انتقال‌دهنده دانش هرمسی باستان و دانش پژوه علوم باطنی کیمیایی می‌داند.^{۱۹۴} دیگر پژوهشگران جدید نیز تصویر ذوالنون به عنوان اهل باطنی‌گری را از لحاظ تاریخی معتبر دانسته‌اند.^{۱۹۵}

۳. نتیجه

به دست دادن جزئیات تکمیلی درباره تعالیم ذوالنون و بررسی دقیق‌تر آنها و نیز بحث درباره نقش این تعالیم در تفکر صوفیانه باید در انتظار پژوهش‌های بعدی بماند. البته بررسی اجمالی این مقاله به اندازه کافی دشواری (و نه امتناع) بازسازی تعالیم معتبر ذوالنون را نشان می‌دهد. از میان کلمات فراوان منسوب به ذوالنون و از میان حکایات فراوان مربوط به وی که در آثار اسلامی متعلق به قرون وسطا آمده، به طور کلی دو شخصیت از ذوالنون به منصفه ظهور می‌رسد: شخصیت نخست، ذوالنون زاهد عارف، که تعالیم او اندکی پس از وفات وی اساس تفکر سنت صوفیانه قرار گرفت، و شخصیت دیگر، ذوالنون ساحر کیمیاگر، که معرفت باطنی خویش را از حکمت باستانی مصر، و به تعبیر دقیق‌تر از معابد بت پرستان اخمیم اخذ کرده بود. فرهنگ‌نامه‌های غیرصوفیانه سیره و به‌ویژه آثار صوفیه که از سده چهارم هجری/دهم میلادی به بعد، در بخش مرکزی و شرقی جهان اسلام تألیف شده‌اند تقریباً هیچ اطلاعاتی درباره ذوالنون ساحر و کیمیاگر ندارند. حجم وسیع سخنان منسوب به ذوالنون در این منابع، نه تنها عملاً از گرایش‌های باطنی وی پرده برنمی‌دارد، بلکه رویکردی عرفانی از او به نمایش می‌گذارد که با بسیاری از مفاهیم کیمیایی، هرمسی و سحری در تضاد است. این رویکرد از یک سو بر رابطه صمیمانه و عاشقانه عارف با خدا تأکید دارد و از سوی دیگر، به واسطه اهمیت فراوانی که برای رعایت دقیق دستورهای دینی قائل شده، بُعد اخلاقی روان‌شناختی انسان را در کانون توجه خود قرار می‌دهد. بر این اساس، ذوالنونی که از منابع صوفیه و فرهنگ‌نامه‌های غیرصوفیانه سیره برداشت می‌شود از لحاظ شخصیتی کاملاً در تضاد با شخصیت کسی است که کیمیاگر، ساحر یا صاحب کرامت است. از دیدگاه ذوالنون، عارف کامل کسی نیست که خلقت الاهی را فعالانه و جسورانه تغییر می‌دهد و آن را دست‌کاری می‌کند، بلکه فردی است منفعل، خاضع و ملامتی که در نهان با خدا رابطه‌ای عاشقانه دارد و به عجز خود و محکوم‌بودن خود در برابر اراده و فرمان الاهی پی برده است. دستاوردهای معنوی او، به‌ویژه معرفت الاهی و احوال موهوب عرفانی، از عبودیت و ذلت او نشئت می‌گیرد نه از راه کیمیا و سحر.

مطمئناً در آثار صوفیه فقط دو نقل وجود دارد که در آنها از واژه «کیمیا» مرتبط با ذوالنون استفاده شده است. در یکی از آنها، از ذوالنون نقل شده است که: «کسی [...] که خندق حرص را [برای منافع دنیایی] پُر کند به کیمیای آن نوع از دورانیدیشی [یا کیمیای دورانیدیشی] دست یابد». البته واضح است که این کلام، محتوای اخلاقی و زهدی دارد، همان‌طور که از دیگر واژه‌های به‌کاررفته در همین کلام [نیز] معلوم می‌شود، واژه‌هایی نظیر «زهد»، «ورع»، «صمت» و «صدق». ^{۱۹۶} نقل دوم، تلاش دارد ذوالنون را کیمیاگر معرفی کند ولی معنای خاصی را برای واژه «کیمیا» در نظر می‌گیرد. طبق این نقل، وقتی از ابوعبدالله بن جلا، که مدتی در خدمت ذوالنون بوده، ^{۱۹۷} می‌پرسند که آیا ذوالنون کیمیاگری می‌کرد، در پاسخ می‌گوید: «آری لکن کیمیاگری بود [که] کیمیای صُبیح اسود ^{۱۹۸} [را انجام می‌داد]». هنگامی که دوباره از او می‌پرسند صبیح اسود چه کسی بود، پاسخ می‌دهد «کسی [بود] که [نماز] شامگاه را در بغداد و [نماز] صبح را در مکه می‌خواند». به عبارت دیگر، کرامت طی الارض داشت، یعنی قدرت طی کردن مسافت طولانی در زمان بسیار کم یا قدرت معدوم کردن خود در مکانی و ایجاد خود در مکانی دوردست. ^{۱۹۹} بنابراین، به گفته ابن جلا، ذوالنون صرفاً کیمیاگر نبود، بلکه صاحب کرامت بود؛ یعنی همان چیزی که در آثار صوفیه به‌وفور به اولیا نسبت داده شده است، چنانچه قبلاً به آن اشاره کردم.

آیا ذوالنون ساحر و کیمیاگر، شخصیتی خیالی و جعلی است؟ پاسخ مشخص به این پرسش بدون بررسی جامع آثار و اشعار کیمیایی و سحری پیش‌گفته، که به ذوالنون نسبت داده شده، امکان‌پذیر نیست. مسلماً، احتمال حذف آگاهانه بخشی از منابع صوفیه نباید نادیده گرفته شود: تعالیم باطنی را که در آثار کیمیایی عربی به ذوالنون نسبت داده شده‌اند می‌توان محصول سنت مرموز باطنی دانست که از نسلی به نسل دیگر منتقل شده بود و سرانجام به ذوالنون رسید.

با این حال به نظر من توجیه دوم در خور اعتماد نیست. نخست، از گزارش مسعودی و اطلاعاتی درباره ابن‌أمیل و ابوحرّی عثمان بن سوئد إخمیمی معلوم می‌شود که تعبیر رایج «ذوالنون کیمیاگر»، وارث حکمت باستانی کفرآمیز إخمیم، از نیمه نخست سده چهارم هجری / دهم میلادی، از مصر و از میان عالمانی که با کیمیا و سحر محشور

بودند برخاست. شاید این دانشمندان در اخمیم به فعالیت مشغول بودند، یعنی جایی که از زمان زوسیموس اهل پانوپولیس (= اخمیم) تا به آن زمان مرکز سنت‌های کیمیایی و هرمسی بود.^{۲۰۰} شاید ابوحری اخمیمی و/یا ابن‌امیل خود [نیز] از جمله مسئولان انتشار تعبیر رایج «ذوالنون کیمیاگر» بوده‌اند. ابوحری اخمیمی و/یا ابن‌امیل با ترسیم شخصیتی جدید از ذوالنون، به عنوان یکی از قدیسان آن دیار که تعالیم زهدی عرفانی را با التزام کامل به قرآن و سنت همراه کرده بود، شاید می‌خواستند شیفتگی خود به علوم باطنی را توجیه کنند و آن را مشروع جلوه دهند. گذشته نسبتاً ناشناخته ذوالنون، چنانچه کتاب‌ها گواهی می‌دهند که تقریباً هیچ اطلاعی راجع به اوایل زندگی وی در دست نیست، این کیمیاگران را قادر می‌ساخت چنین تصویری از ذوالنون ترسیم کنند: جوانی که اطراف برابی اخمیم پرسه می‌زده و از راز حروف تصویری آنها پرده برمی‌داشته و حتی به راهبی کافر خدمت می‌کرده تا سرانجام دانش باطنی متعلق به میراث پیش از اسلام را که [در آن روزگاران] مفقود شده بود دوباره به دست آورد.

به علاوه، نیمه دوم سده سوم هجری/نهم میلادی و نیمه نخست سده چهارم هجری/دهم میلادی دقیقاً زمانی بود که در آن مجموعه آثار جابری تألیف شد.^{۲۰۱} آموزه‌های کیمیایی موجود در این مجموعه آثار نیز در راستای تلاش مشابه برای کسب مشروعیت، به شخصیتی افسانه‌ای نسبت داده شده است؛ یعنی جابر بن حیان که گفته می‌شود شاگرد امام معروف شیعیان جعفر صادق (متوفای [شهادت در] ۱۴۸ ه.ق./۷۶۵ م.) بوده است. از این رو ظهور تعبیر رایج «ذوالنون کیمیاگر» در نیمه نخست سده چهارم هجری/دهم میلادی به خوبی با تاریخ کیمیای عربی که پژوهشگران جدید مشخص کرده‌اند، تطبیق می‌کند. برعکس، پذیرش اعتبار تاریخی شخصیت ذوالنون کیمیاگر بدان معنا است که کیمیای عربی در نیمه نخست سده سوم هجری/نهم میلادی بسط و توسعه پیدا کرده بود، که فرضیه‌ای نامعلوم است.

به استثنای ابن‌ندیم، اساساً نویسندگان اندلسی، شمال آفریقایی و مصری متعلق به سده پنجم هجری/یازدهم میلادی به بعد بودند که ذوالنون را با جهان کیمیا مرتبط دانستند. در واقع، به نظر می‌رسد تعبیر رایج «ذوالنون کیمیاگر»، اصالتاً در مصر متولد شد و در طول سده چهارم هجری/دهم میلادی به اندلس آن زمان رسید.^{۲۰۲} البته باید

توجه داشت که تعالیم معتبر زهدی عرفانی ذوالنون نیز در اندلس رواج داشته است.^{۲۰۳} از سده هفتم هجری/سیزدهم میلادی به بعد تصویر ذوالنون باطن‌گرا در کتاب‌های متعدد کیمیایی، تاریخی، جغرافیایی و ادبی منعکس شد؛ غالب این آثار از محدوده جغرافیایی شمال آفریقا و مصر نشئت گرفته است. آیا ممکن است دوام تعبیر رایج «ذوالنون کیمیاگر» در بخش غربی جهان اسلام به سبب حضور امپراتوری اسماعیلی فاطمی در این سرزمین‌ها (در سده‌های ۴-۶ قمری/۱۰-۱۲ میلادی) بوده باشد؟ با وجود همه مطالب گذشته، این محیط شیعی اسماعیلی بود که موجب شکل‌گیری مجموعه آثار جابری و *رسائل اخوان الصفا* شد، دو مجموعه‌ای که به‌شدت از سنت‌های نوافلاطونی، هرمسی و فیثاغورثی/نوفیثاغورثی تأثیر پذیرفته‌اند.^{۲۰۴} طبق برخی شواهد، آثار جابری مسلماً در مصر وجود داشته^{۲۰۵} و کتاب‌خانه فاطمی در قاهره مکتوبات باطنی درباره کیمیا و اخترشناسی را نگهداری می‌کرده است.^{۲۰۶} همچنین، مجموعه آثار جابری و *رسائل اخوان الصفا* هر دو کاملاً بر محیط اندلس تأثیرگذار بوده‌اند.^{۲۰۷}

سرانجام باید مسئله گونه‌شناسی را مد نظر داشت. نویسندگان متعلق به سده‌های میانه مثل ابن‌ندیم، صاعد اندلسی و سهروردی و نیز برخی پژوهشگران جدید، در جهت تمییز سنت صوفیانه از دیگر جریان‌های عرفانی اسلامی تلاشی نکرده‌اند. سنت صوفیانه، دست‌کم آن‌طور که در آثار کلاسیک صوفیه آمده، یعنی آثاری که در بخش‌های میانی و شرقی جهان اسلام تا زمان ظهور ابن‌عربی تألیف شده‌اند، نباید با دیگر جنبش‌های عرفانی، که به‌طور مسلم از سنت‌های هرمسی، فیثاغورثی/نوفیثاغورثی و نوافلاطونی تأثیر پذیرفته‌اند و طبعاً تمایل بیشتری به باطنی‌گری دارند، اشتباه گرفته شوند. محیط شیعی اسماعیلی نخستین، در بسط و توسعه این نوع عرفان هرمسی، فیثاغورثی/نوفیثاغورثی و نوافلاطونی نقش محوری داشته است، چنانچه از مجموعه آثار جابری و *رسائل اخوان الصفا* و دیگر آثار شیعیان اسماعیلی می‌توان به این حقیقت پی برد.^{۲۰۸} در مقابل، تعالیم ذوالنون، آن‌طور که در آثار صوفیه و در فرهنگ‌نامه‌های غیرصوفیانه سیره آمده، ظاهراً با این گونه از عرفان ارتباط چندانی ندارد.

البته فعلاً و تا قبل از انجام‌شدن پژوهش‌های بیشتر، نگره این مقاله درباره شخصیت ذوالنون باطن‌گرا باید در حد فرضیه در انتظار تأیید بماند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای نمونه نک: عبدالکریم بن هوازن القشیری، *الرسالة القشيرية في علم التصوف*، قاهرة: دار الطباعة العامرة، ۱۸۷۰/۱۲۸۷، ص ۹ و ۲۵؛ علی بن الحسن بن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، تحقیق: عمر بن غرامة العمری، بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۵، ج ۱۷، ص ۴۰۰ (به نقل از: ابو عبدالرحمن السلمی)، و ص ۴۰۴؛ علی بن عثمان الجلابی الهجویری، *كشف المحجوب*، تحقیق: ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶، ص ۱۲۴ (ترجمه انگلیسی آر. ای. نیکلسون با عنوان *The Kashf al-Mahjub: the Oldest Persian Treatise on Śūfiism*، لیدن، بریل، ۱۹۱۱، ص ۱۰۰)؛ محمد بن ابراهیم فرید الدین عطار، *تذکرة الاولیاء*، تحقیق: آر. ای. نیکلسون، لندن، لوزاک، ۱۹۰۵، ج ۱، ص ۱۱۴؛ عمر بن علی بن الملحق، *طبقات الاولیاء*، تحقیق: نور الدین شریبا، قاهره: مکتبة الخانجی، ۱۹۹۴، ص ۳۶۳؛ محمد بن نصیر الدین بن الزیات، *الکواکب السیارة فی ترتیب الزیارة*، بغداد: مکتبة المثنی، ص ۲۳۴-۲۳۵؛ المبارک بن محمد بن العطار، *المختار من مناقب الاحیاء*، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب الاسلامیة، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۴۸۶؛ عبدالرحمان جامی، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تحقیق: غلام عیسی، عبدالحمید و کبیرالدین احمد، کلکته: ویلیام نسو لیس (W. Nassau Lees)، ۱۸۵۹، ص ۳۶؛ R. A. Nicholson, "A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufiism", in: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 38 (1906), p. 309, 311.

۲. درباره محاسبی و تستری، نک:

J. Van Ess, *Die Gedankenwelt des Hārīt al-Muḥāsibī: anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert*, Bonn, Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1961; G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Šūfī Saḥl al-Tustarī (d. 283/896)*, Berlin, Walter de Gruyter, 1980.

راجع به آثاری که درباره کیمیای منسوب به ذوالنون نوشته شده، نک: بند ۲. ۱۰. از همین مقاله.

۳. نک: ارجاعات این مقاله به بررسی‌های نیکلسون، آسین پلاسیوس، لویی ماسینیون، اسمیت، آزبری، آنه ماری شیمل، و فان اس؛ نیز نک:

J. Mojaddedi, "Dhū l-Nūn Abū l-Fayḍ al-Miṣrī".

چند پژوهش جدید به زبان عربی درباره ذوالنون وجود دارد: عبدالحلیم محمود، *العالم العابد العارف بالله ذو النون المصری*، قاهره: دار الرصد، ۲۰۰۴؛ ا. د. المدنی، *ذو النون المصری والادب الصوفی*، قاهره: دار الشروق، ۱۹۷۳؛ ک. م. محمد عویضه، *ذو النون المصری: الحکیم الزاهد*، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۶؛ محمد عبد الرحیم، *العارف بالله ذو النون المصری*، بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۶؛ م. ح. نشار، *ذو النون المصری رائد التصوف*، قاهره: دار قباء، ۲۰۰۶؛ متأسفانه به استثنای اثر محمود تاکنون این اقبال را نداشته‌ام که سایر آثار عربی را ملاحظه کنم.

۴. نک: ابو عبد الرحمن محمد بن الحسین السلمی، *طبقات الصوفیة و یلیه ذکر النسوة المتعبدات الصوفیة*، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۳، ص ۲۷؛ القشیری، *الرسالة القشیریة*، ص ۹؛ احمد بن علی الخطیب البغدادی، *تاریخ البغداد*، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۸۵، ج ۸، ص ۳۹۳؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۳۹۸ و ۴۰۰؛ احمد بن محمد بن خلکان، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، تحقیق: احسان عباس، بیروت: دار الثقافة، ۱۹۶۸، ج ۱، ص ۳۱۵؛ خلیل بن

ایبک الصفدی، کتاب الوافی بالوفیات، تحقیق: شکری فیصل، ویستادن: فرانتس استینر، ۱۹۸۱، ج ۱۱، ص ۲۲؛ محمد بن احمد الذهبی، تاریخ الاسلام، تحقیق: عمر عبد السلام تدمری، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۹۸۷-۲۰۰۴، ج ۱۸، ص ۲۶۵ (سالهای ۲۴۱-۲۵۰)؛ همو، سیر اعلام النبلاء، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۴، ج ۸، ص ۳۱۲-۳۱۳؛ محیی‌الدین ابو عبدالله محمد بن علی بن العربی، الکوکب الدری فی مناقب ذی النون المصری، تحقیق: سعید عبد الفتاح، در رسائل ابن العربی، بیروت: مؤسسة الانتشار العربی، ۲۰۰۲، ج ۳، ص ۵۸-۶۰؛ ابن الملقن، طبقات الاولیاء، ص ۲۱۸، ابو المحاسن یوسف بن تغری بردی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة، تحقیق: محمد حسین شمس‌الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۲، ج ۲، ص ۳۸۳؛ احمد بن علی العسقلانی، لسان المیزان، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۱، ج ۲، ص ۴۳۷؛ جامی، نفحات الانس، ص ۳۵؛ عبد الرحمن بن ابی بکر السیوطی، المکنون فی مناقب ذی النون، تحقیق: حسن محمود، قاهره: مکتبه الآداب، ۱۹۹۱، ص ۶۲-۶۳.

۵. به گفته برخی مؤلفان، ذوالنون در نود سالگی و در سال ۲۴۵ وفات کرد که در این صورت ولادت او نمی‌تواند بعد از سال ۱۵۵ ه.ق. ۷۷۱-۷۷۲ م. بوده باشد؛ برای نمونه نک.: الذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۸، ص ۳۱۴؛ السیوطی، حسن المحاضرة فی تاریخ مصر والقاهرة، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۵۱۲. ذهبی (نک.: سیر اعلام النبلاء، ج ۸، ص ۳۱۳) می‌افزاید که ذوالنون اواخر حکومت منصور (یعنی بین سالهای ۱۵۵ تا ۱۵۸ ه.ق. ۷۷۵ م.) به دنیا آمد، در حالی که در جای دیگر (نک.: تاریخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۲۷۰) می‌نویسد ذوالنون در هنگام وفات تقریباً ۷۰ سال داشت، یعنی در حدود سال ۱۷۵ ه.ق. ۷۹۱-۷۹۲ م. به دنیا آمده است. همچنین نک.:

L. Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* (translated by B. Clark), Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997, p. 142; M. Smith, "Dhu'l- Nūn, Abu'l-Fayḍ Thawbān b. Ibrāhīm al-Miṣrī", EI 2; and F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, Brill, 1967, I, p. 643.

که در این آثار تاریخ ۱۸۰ ه.ق. ۷۹۶ م. معین شده است. آسین پلاسیوس اظهار می‌دارد که ذوالنون در پایان سده دوم [هجری] زاده شد. همچنین نک: ابن الملقن، طبقات الاولیاء، ص ۲۱۸ و تعلیقه محقق در ذیل عبارت او (ص ۲۱۹، پاورقی ۵)؛ و نک.:

Miguel Asín Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, translated by E. H. Douglas and H. W. Yoder, Leiden, Brill, 1978, p. 165.

۶. نک.: السلمی، طبقات الصوفیة، ص ۲۷؛ القشیری، الرسالة التفسیریة، ص ۹؛ الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۳۹۷؛ علی بن هبة الله بن ماکولا، الاکمال فی رفع الارتیاب عن المؤتلف والمختلف فی الأسماء والکنی والأنسب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۳، ص ۳۸۹؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۴۱-۴۴۲ (که ماه ذوالقعدة سال ۲۴۵ معین شده است)؛ عبد الکریم بن محمد السمعانی، الانساب، تحقیق: عبد الله عمر البارودی، بیروت: دار الجنان، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۹۶ (ذوالقعدة ۲۴۵؛ مقایسه کنید با: همان، ص ۹۷ و ابن الاثیر، اللباب فی تحدید الانساب، بیروت: دار صادر، ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۳۵)؛ عبد الرحمن بن علی بن الجوزی، صفة الصوفیة، تحقیق: محمود فاخور، بیروت: دار المعارف، ۱۹۸۵، ج ۴، ص ۳۲۱؛ همو، المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، تحقیق: محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۲، ج ۱۱، ص ۳۴۴؛ ابن العربی، الکوکب

الدری، ص ۶۴-۶۳؛ ابن الاثیر، المختار، ج ۱، ص ۵۰۴؛ ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج ۱، ص ۳۱۸ (ذوالقعدة ۲۴۵، به اضافه سالهای ۲۴۶ و ۲۴۸)؛ الذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۲۶۶ (ذوالقعدة ۲۴۵)، ص ۲۶۹-۲۷۰ (به همه تاریخهای ۲۴۵، دوم ذوالقعدة ۲۴۶ و ۲۴۸ اشاره شده است)؛ عبد الوهاب بن احمد الشعرانی، الطبقات الكبرى، قاهره: مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، ۱۹۴۵، ج ۱، ص ۷۰؛ ابن تغری بردی، النجوم الظاهرة، ج ۲، ص ۳۸۳ (ذوالقعدة ۲۴۵)؛ العسقلانی، لسان المیزان، ج ۲، ص ۴۳۷؛ ابن الزیات، الكواكب السیارة، ص ۲۳۵؛ جامی، نفحات الانس، ص ۳۶؛ آسین پلاسیوس، فلسفه عرفانی ...، ص ۱۶۸؛

J. Van Ess, "Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie. 8. Der Kreis des Dhū n-Nūn", *Die Welt des Orients*, XII (1981), p. 100, 102;

مقایسه کنید با: Sezgin, GAS, I, p. 643 و

C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden, Brill, 1943, I, p. 214 (the Supplement),

که هر دو، سال ۲۴۶ ه.ق. / ۸۶۱ م. را برگزیده‌اند.

۷. نک.: السلمی، طبقات الصوفیة، ص ۲۷، که به نقل از اثر مفقود محمد بن یوسف الکندی یعنی کتاب *الموالی من اهل مصر / الموالی المصریة*، گفته می‌شود ذوالنون خود نیز مولای قریش بوده است. همچنین نک.: السیوطی، المکنون، ص ۶۲ (که کتاب کندی را با عنوان *عین الموالی یاد کرده است*)؛ القشیری، الرسالة القشیریة، ص ۹؛ ابن ماکولا، الاکمال، ج ۳، ص ۳۸۹؛ الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۳۹۳ و ص ۳۹۷ (گفته شده پدر ذوالنون مولای شخصی به نام اسحاق بن محمد الانصاری بوده است.)؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۳۹۹ و ص ۴۴۱؛ الهجویری، کشف المحجوب، ص ۱۲۴؛ الذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۲۶۶؛ ابن الجوزی، صفة الصفوة، ج ۴، ص ۳۱۵؛ همو، المنتظم، ج ۱۱، ص ۳۴۶؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۵۹-۶۰؛ ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج ۱، ص ۳۱۵-۳۱۶؛ العسقلانی، لسان المیزان، ج ۲، ص ۴۳۷؛ جامی، نفحات الانس، ص ۳۵؛ Smith, "Biobibliographische Notizen", p. 100؛ Van Ess,

۸. نک.: السمعانی، الانساب، ج ۱، ص ۹۶-۹۷؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۳۹۹ و ص ۴۰۱؛ الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۳۹۳؛ ابن عربی، الکوکب الدری، ص ۶۰ و ص ۷۸-۷۹؛ مقایسه کنید با:

J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin, Walter de Gruyter, 1992, II, p. 728.

۹. نک.: حکایتی که در تاریخ ابن عساکر نقل شده است؛ نک.: تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۰۴-۴۰۵ و السیوطی، المکنون، ص ۹۰-۹۱. ممکن است ذوالنون در سالهای بعد به اخمیم بازگشته باشد؛ نک.: احمد بن عبدالله الاصفهانی، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت: دار الفکر، ج ۱۰، ص ۱۷۵؛ محمد بن احمد القرطبی، الجامع لأحكام القرآن، قاهره: دار الکاتب العربی، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۲۹۵ (الاسراء: ۷۰)؛ الشعرانی، الطبقات، ج ۱، ص ۱۵ و ص ۱۶۱.

۱۰. امیدوارم در آینده نزدیک، مقاله‌ای به شیوه نام‌تبارشناسی (prosopographical) درباره مشایخ و مریدان ذوالنون منتشر کنم. عجالتاً نک.:

Van Ess, "Biobibliographische Notizen".

۱۱. نک: محمد بن یوسف الکندی، کتاب الولاة و کتاب القضاة، تحقیق: روفون، گست، لیدن، بریل، ۱۹۱۲، ص ۴۵۱-۴۵۳.
۱۲. درباره او نک.: "Al-Kindī, Abū 'Umar Muḥammad b. Yūsuf al-Tudjībī", *E 12*.
۱۳. الکندی، کتاب الولاة، ص ۴۵۳ (و هرب ذو النون بن ابراهیم الاحمیمی ثم رجع رأى أن يرجع فرجع إليه فوقع فی یدیه [فی المصدر: یده] و اقر بالمحنة، و مقایسه کنید با تعبیر معارض در ص ۴۵۱: فهرب كثير من الناس و ملئت السجون ممن انكر المحنة)؛ همچنین نک.: نسخه ابن حجر العسقلانی، رفع الاصر عن قضاة مصر، تحقیق: محمد عمر، قاهرة: مكتبة الخانجي، ۱۹۹۸، ص ۴۰۴ (و ملأ السجون ممن لم يجب؛ و هرب ذو النون المصري الاحميمی ثم جاء فوضع يده فی يده و أجاب)؛ و مقایسه کنید با:
- Van Ess, "Biobibliographische Notizen", pp. 99-100; id., *Theologie und Gesellschaft*, III, p. 478.
۱۴. نک.: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۶۳ [...] و سمعت ذالنون يقول القرآن كلام الله)؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۰۳ (سمعت ذالنون يقول القرآن كلام الله غير مخلوق)؛ الذهبي، تاریخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۲۶۸؛ مقایسه کنید با: Massignon, *Essay*, p. 143.
۱۵. نک.: ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۰۰؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۶۴. همچنین سلمی ۴۴ [۲] ه.ق. را سالی می داند که در آن ذوالنون به پیشگاه متوکل آورده شد؛ نک.: الذهبي، تاریخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۲۶۶؛ همچنین نک.: ابن العربي، الکوکب الدری، ص ۷۲ و ص ۲۰۷؛ و مقایسه کنید با:
- Van Ess, "Biobibliographische Notizen", pp. 99-100; id. *Die Gedankenwelt des Ḥarīṭ al-Muḥāsibī*, p. 25; id., *Theologie und Gesellschaft*, II, pp. 727-728; and Farīd al-Dīn 'Attār, *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' ("Memorial of the Saints")* by Farid al-Din Attar, transl. A. J. Arberry, London: Routledge-Kegan Paul, 1966, p. 87.
۱۶. شعرانی می نویسد فقهای اخمیم بودند که ذوالنون را به کفر متهم کردند، نک.: الشعرانی، الطبقات، ج ۱، ص ۱۵ و ص ۱۶۱. البته در نقلی دیگر که از شعرانی حکایت شده اصلاً به اخمیم اشاره ای نشده است، نک.: الذهبي، تاریخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۲۶۷.
۱۷. برخی منابع عبدالله بن عبدالحکم را فقیهی می نامند که تعالیم صوفیانه ذوالنون را انکار کرد؛ نک.: الذهبي، تاریخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۲۶۷ (به نقل از اثر مفقود سلمی، کتاب المحزن: و فی کتاب «المحزن» للسلمی أن ذا النون أول من تكلم ببلدته فی ترتيب الأحوال و مقامات أهل الولاية. أنكر عليه عبد الله بن عبد الحکم، و كان رئيس مصر، و كان يذهب مذهب مالک، و لذلك هجره علماء مصر، حتّى شاع خبره، و أنه أحدث علماً لم يتكلم فيه السلف. و هجره حتّى رموه بالزندقة)؛ همچنین نک.: ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة، ج ۲، ص ۳۸۳؛ البته عبدالله بن عبدالحکم که یکی از رؤسای فقهای مالکی بود به سال ۲۱۴ ه.ق. ۸۲۹ م. وفات کرد (نک.: ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج ۳، ص ۳۴-۳۵). شاید یکی از دو پسر او بود که ذوالنون را به زندق و کفر متهم کرد: عبدالرحمن (که او نیز فقیه مالکی، محدث و مورخ بود؛ متوفای ۲۵۷ ه.ق. ۸۷۰ م.) یا ابوعبدالله محمد (فقیه شافعی متوفای ۲۶۸ ه.ق. ۸۸۲ م.)؛ نک.: همو، ج ۴، ص ۱۹۳-۱۹۴؛ عمر کحاله، معجم المؤلفین، بیروت: مكتبة المشنى، ۱۹۵۷، ج ۴،

ص ۱۵۰، ج ۶، ص ۶۷، و ج ۱۰، ص ۲۲۲-۲۲۳ (که در آن می‌گوید محمد سابق‌الذکر عالم مالکی بوده است)؛ همچینن نک.:

Ch. Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C. E.", *Studia Islamica*, 83 (1996), p. 64, n. 77;

و مقایسه کنید با: Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, pp. 727-728.

همچینن، درباره اتهام کفر و زندقه ذوالنون نک.: عبد الله بن علی السراج، *اللمع*، تحقیق: عبد الحلیم محمود و طه عبد الباقی سرور، قاهره: دار الکتب الحدیثه، ۱۹۶۰، ص ۴۸۹؛ القشیری، *الرسالة التفسیریه*، ص ۱۲۲ (باب التصوف)؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینه دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۰؛ الصفدی، *الوافی بالوفیات*، ج ۱۱، ص ۲۴؛ العسقلانی، *لسان المیزان*، ج ۲، ص ۴۳۷؛ الشعرانی، *الطبقات*، ج ۱، ص ۱۵ و ص ۱۶۱؛ همچینن، نک.: محمد بن علی المکی، *قوت القلوب*، قاهره: المطبعة المصرية، ۱۹۳۲، ج ۴، ص ۸۲. ۱۸. نک.: الذهبی، *تاریخ الاسلام*، ج ۱۸، ص ۲۶۷-۲۶۸ (احتمالاً به نقل از کتاب *المحنة سلمی*)؛ السیوطی، *تاریخ الخلفاء*، بیروت: دار ابن حزم، ۲۰۰۳، ص ۲۷۷-۲۷۸؛ مقایسه کنید با: همو، *حسن المحاضرة*، ص ۵۱۲.

۱۹. برای نمونه نک.: توصیف زنده قوت القلوب مکی از زندانی شدن ذوالنون: ج ۴، ص ۸۲ و ص ۲۲۳؛ القشیری، *الرسالة التفسیریه*، ص ۱۲۲ (باب التصوف)؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۴۶؛ محمد بن محمد الغزالی، *احیاء علوم الدین*، قاهره: دار الشعب، بی تا، ج ۴، ص ۶۷۹ (کتاب آداب الاکل، باب ۴)؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۱۶؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، ج ۱، ص ۳۱۶؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱ (ترجمه آربری، ص ۹۱-۹۲)؛ ابن الملقن، *طبقات الاولیاء*، ص ۲۲۲. البته ممکن است از گزارشی چنین برداشت شود که ذوالنون زندانی نشد؛ نک.: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۷ (لما حمل ذوالنون بن ابراهیم الی جعفر المتوکل انزله فی بعض الدور و اوصی به زرافة)؛ مقایسه کنید با: آسین پلاسیوس، *فلسفه عرفانی ...*، ص ۱۶۷.

۲۰. نک.: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۷-۳۳۸؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینه دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۹-۴۱۲؛ الذهبی، *تاریخ الاسلام*، ج ۱۸، ص ۲۶۸-۲۶۹؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۸، ص ۳۱۴؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۷۲-۷۷؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۸۷-۴۸۸؛ الشعرانی، *الطبقات*، ج ۱، ص ۷۲؛ ابن العربی، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا، ج ۴، ص ۴۸۸ (باب ۵۶۰)؛ ابن الزیات، *الکواکب السیارة*، ص ۲۳۵-۲۳۶؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۲۰۹-۲۱۰. همچینن، برای گزارشی از گفت‌وگوی ذوالنون با زرافه (حاجب متوکل) نک.: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۸۷-۳۸۸ و ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۷۶-۷۷؛ درباره زرافه نک.: ابن عساکر، همان، ص ۴۵۰-۴۵۱.

۲۱. همچینن نک.: Melchert, "The Transition", p. 65 and n. 89.

۲۲. علاوه بر منابع تعلیق شماره ۲۳ نک.: القشیری، *الرسالة التفسیریه*، ص ۹-۱۰؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۴؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، ج ۱، ص ۳۱۶؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۲۱ (ترجمه آربری، ص ۹۲).

۲۳. نک.: الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۳ و ص ۳۹۶؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینه دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۰-۴۰۱، ص ۴۴۰-۴۴۱؛ السمعانی، *الانساب*، ج ۱، ص ۹۷؛ ابن الجوزی، *المنتظم*، ج ۱۱، ص ۳۴۴.

۲۴. برای نمونه، نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۶۰؛ یاقوت بن عبدالله الحموی، *معجم البلدان*، بیروت: دار صادر، ۱۹۷۷، ج ۱، ص ۱۲۴؛ ابن الجوزی، *المنتظم*، ج ۱۱، ص ۳۴۴؛ همچنین، نک: ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۳۴-۴۳۵؛ و ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۵۶ و ص ۶۱ و ص ۲۵۰.

۲۵. نک: ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۴۷-۳۵۰؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۲۲۵-۲۲۶؛ عبدالله بن اسعد الیافعی، *روض الریاحین فی حکایات الصالحین*، قاهره: المطبعة المیمینة، ۱۳۰۴/۱۸۸۹ م.]. ص ۳۷-۳۸ و ص ۱۱۲ و ص ۱۵۵-۱۵۶.

۲۶. نک: ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۳۹۸ و ص ۴۰۲؛ الحسن بن محمد النیشابوری، *عقلاء المجانین*، تحقیق: عمر اسعد، بیروت: دار الفنائس، ۱۹۸۷، ص ۳۲۵ و ص ۳۳۰؛ همچنین نک: Van Ess, "Biobibliographische Notizen", p. 99, n. 1; Sezgin, GAS, I, p. 643.

۲۷. برای نمونه، نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۴۰؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۲۳۵؛ Sezgin, GAS, I, p. 643.

درباره حضور ذوالنون در جبل لُکّام، نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۱۰، ص ۲۲۷؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۴۱، ص ۳۴۴-۳۴۶؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۲۱۸-۲۱۹ و ص ۲۲۶-۲۲۸ و ص ۲۳۰؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۳۴ و ص ۱۱۱-۱۱۲ و ص ۲۳۰.

۲۸. ابن الملّفن، *طبقات الاولیاء*، ص ۲۲۷.

۲۹. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۴۵ و ص ۳۶۸؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۱۲۴ و ص ۲۴۸ و ص ۳۵۱-۳۵۲؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۲۲ و ص ۳۸ و ص ۱۲۲؛ همچنین نک: حمد بن محمد البستی، *العزلة*، قاهره، ۱۳۵۶ [۱۹۳۷ م.]. ص ۲۲؛ الهجویری، *کشف المحجوب*، ص ۱۲۶-۱۲۷ (= ترجمه نیکلسون، ص ۱۰۱-۱۰۲)؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۱۹۳، ص ۲۱۴-۲۱۵، ص ۲۱۷-۲۱۸، و ص ۲۲۸-۲۲۹. به گفته ابن بشکّوال (نک: *الصلة*، تحقیق: ابراهیم الأبیاری، قاهره: دار الكتاب المصری، ۱۹۸۹، ص ۵۵۱)، ذوالنون هر ساله به بیت المقدس می‌رفت. البته این مطلب بسیار مشکوک می‌نماید.

۳۰. برای گزارش‌هایی که درباره زیارت/زیارت‌های مکه و حج گزاردن ذوالنون است، نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۶۵، ص ۳۷۰، ص ۳۷۴-۳۷۵؛ ج ۱۰، ص ۱۷۵-۱۷۹، ص ۱۸۰؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۵، ص ۲۱۵-۲۱۴؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۳۸-۴۳۹؛ ابن العربی، *الفتوحات*، ج ۲، ص ۳۴۸-۳۵۰ (باب ۱۷۸)؛ همو، *الکوکب الدری*، ص ۱۹۳-۱۹۹، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۲، ص ۲۹۹؛ ج ۴، ص ۴۰۶-۴۰۷، و ص ۴۱۶-۴۱۷؛ همو، *المنتظم*، ج ۱۱، ص ۳۴۵؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۲۱، ص ۳۱-۳۲، و ص ۲۱۹؛ السیوطی، *المکونون*، ص ۸۸؛ Sezgin, GAS, I, p. 643.

۳۱. یعنی همان جا که، از قرار معلوم، *سعدون مجنون* معروف را زیارت کرد. نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۷۰-۳۷۲؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۲، ص ۵۱۲-۵۱۵؛ النیشابوری، *عقلاء المجانین*، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ ص ۱۲۰-۱۲۱، ص ۱۲۳، ص ۱۲۶-۱۲۸؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۲۲۲-۲۲۵. جای تردید است که ذوالنون واقعاً به بصره رفته باشد؛ طبق برخی گزارش‌ها که در این منابع آمده، ملاقات ادعایی بین ذوالنون و سعدون در مکه یا فسطاط رخ داده است.

۳۲. نک.: ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۳۷-۳۳۸، و ص ۳۵۴؛ ابن العربي، *الکوکب الدری*، ص ۱۹۲، ص ۱۹۸، ص ۲۰۲-۲۰۴، ص ۲۱۷؛ جامی، *نفحات الانس*، ص ۳۸. درباره حضور ذوالنون در تاهرت، نک.: السیوطی، *المکتون*، ص ۸۷.

۳۳. نک.: ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۴۲۹، که به *البجّا* اشاره شده است. *بجّا* شهری است بین فارس و اصفهان (نک.: یاقوت الحموی، *معجم البلدان*، ج ۱، ص ۳۴۰، ذیل «بجّا»؛ مقایسه کنید با: ابن العربي، *الکوکب الدری*، ص ۲۱۳ (البجّا). همچنین نک.: ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۳۶: «... رأیت ذالنون المصری علی ساحل البحر عند صخره موسی». به گفته یاقوت حموی (معجم البلدان، ج ۳، ص ۳۳۹، ذیل «شروان») صخره موسی در نزدیکی شروان در منطقه دربند واقع شده است. درباره ذوالنون و صخره موسی همچنین نک.: ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۹۶. البته شاید ذوالنون این مکان‌ها را ندیده باشد، زیرا در هیچ نقل دیگری به آنها اشاره نشده است.

۳۴. برای نمونه نک.: القشیری، *الرسالة القشيرية*، ص ۱۹۶؛ السراج، *اللمع*، ص ۹۲؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۴۸، و ص ۳۹۱، ج ۱۰، ص ۱۷۵؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۴۰۶-۴۰۷، ۴۲۹-۴۳۱؛ ابن العربي، *الکوکب الدری*، ص ۲۰۹-۲۱۳؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۳۹-۴۰، و ص ۱۹۵-۱۹۶.

۳۵. علاوه بر منابع موجود در تعلیقه‌های ۲۷ تا ۳۷، نک.: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۴۰-۳۴۱ و ص ۳۴۴ و ص ۳۴۶ و ص ۳۵۴-۳۵۶ و ص ۳۸۴؛ ج ۱۰، ص ۱۸۳-۱۸۴؛ النیشابوری، *عقلاء المجانین*، ص ۲۸۹؛ محمد بن اسحاق الکلاباذی، *التعرف لمذهب التصوف*، تحقیق: احمد احمد شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۳، ص ۲۰-۲۱؛ عمر بن محمد السهروردی، *عوارف المعارف*، تحقیق: نجاح عوض صیام، قاهره: دار المقدم، ۲۰۰۹، ص ۷۱؛ الغزالی، *احیاء*، ج ۱۵، ص ۲۷۷۶؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۳-۳۹۴؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۶-۴۰۷، و ص ۴۳۶؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۳۰-۳۳۱ و ص ۳۵۵ و ص ۳۶۰-۳۶۱ و ص ۳۷۴-۳۷۵ و ص ۴۲۵ و ص ۴۲۷-۴۳۱؛ ابن العربي، *الکوکب الدری*، ص ۱۹۰-۲۲۹ و ص ۲۳۴-۲۳۹ و ص ۲۵۳ و ص ۲۵۸ و ص ۲۶۶-۲۶۸ و ص ۲۶۹-۲۷۱؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۱۵ و ص ۱۱۷ (= ترجمه آبروی، ص ۸۸-۸۹ و ص ۹۳-۹۴) و ص ۱۲۳؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۲۱-۲۲ و ص ۳۵ و ص ۳۹ و ص ۱۱۵-۱۱۶ و ص ۱۵۶ و ص ۱۹۷-۱۹۸ و ص ۲۱۸-۲۱۹؛ احمد بن محمد بن عجیبا، *ایقاظ الهمم فی شرح الحکم*، تحقیق: محمد احمد حسب الله، قاهره: دار المعارف، بی‌تا، ص ۵۹۶؛ السیوطی، *المکتون*، ص ۷۶-۹۰.

۳۶. به‌ویژه نک.: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۶۵، ج ۱۰، ص ۱۸۰؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۳۸، ۳۵۵؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۲۱ و ص ۱۹۷.

۳۷. برای نمونه نک.: کمال الدین بن محمد الدمیری، *حیة الحیوان الکبری*، قاهره: بولاق، ۱۲۸۴/۱۸۶۷ م.، ج ۲، ص ۱۶۵؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۲۳۰؛ ابن الزیات، *الکواکب السیارة*، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ ابن العربي، *الکوکب الدری*، ص ۲۷۵-۲۷۷. همچنین نک.: تعابیر رهبانیت القلق و رهبانیه الخاشعین، در گفته‌ها و دعا‌های منسوب به ذوالنون در *حلیة الاولیاء* اصفهانی، ج ۹، ص ۳۵۷-۳۵۸ (مقایسه کنید با: ابن العربي، *الفتوحات المکیة*، ج ۴، ص ۵۲۱، باب ۵۶۰؛ همو، *الکوکب الدری*، ص ۱۶۹)، همین‌طور تعبیر *رهبان من الراهبین* در همان، ص ۳۷۱؛ و همچنین نک.:

S. Sviri, "Wa-Rahbāniyyatan ibtada'ūhā: an Analysis of Traditions Concerning the Origin and Evaluation of Christian Monasticism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 13 (1990), pp. 195-208.

۳۸. برای نمونه، نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۶۳، ج ۸، ص ۸۲؛ ابن بشکوال، *الصلة*، ص ۵۵۱؛ همچنین نک: ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۱۰۹؛ البستی، *العزلة*، ص ۲۲ (مقایسه کنید با: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۴۱؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۱۵۷-۱۵۸). در حکایتی (نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۵۶؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۶۰-۳۶۱؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۲۱۵) عابدی که ذوالنون در سوریه (بلاد شام) او را ملاقات کرده ورد قدوس *الکوکب الدری*، ص ۳۶۰-۳۶۱؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۲۱۵) عابدی که ذوالنون در سوریه (بلاد شام) او را ملاقات کرده ورد قدوس قدوس قدوس برداشته بود، شبیه قدوش قدوش قدوش که در اشعیا ۶، ۳ و در کتاب دعای یهودیان معروف است.

۳۹. همچنین نک:

M. Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Amsterdam, Philo Press, 1931; reprinted as *The Way of the Mystics: the Early Christian Mystics and the Rise of the Sufis*, New York, Oxford University Press, 1978.

۴۰. نک: الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۷؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۴۱؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۱۵، همو، *المنتظم*، ج ۱۱، ص ۳۴۶؛ مقایسه کنید با: ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۰، که نام عبدالخارق (ظ: عبدالخالق) به جای الهمیسع ذکر شده است؛ همچنین نک: *تاریخ علماء اهل مصر*، ابن طحان (متوفای ۴۱۶ ه.ق. / ۱۰۲۵ م. که در اثر فان اس آمده است: pp. 102-103 "Biobibliographische Notizen") و نام عبد ذی‌العرش به جای الهمیسع آمده است. همچنین نک: ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۶۰؛ نویسنده می‌گوید شاید عبدالخالق را الهمیسع نیز می‌خوانده‌اند و نام ذوالکفل، میمون بوده، و ذوالکفل لقب او بوده است (همچنین نک: جامی، *نفحات الانس*، ص ۳۵ و السیوطی، *المکنون*، ص ۶۳؛ گفته می‌شود نام ذوالکفل، سالم یا میمون بوده است). درباره نقش این برادران و فرزندانشان در حفظ و انتقال تعالیم ذوالنون، نک: "Notizen" Van Ess, "Biobibliographische

۴۱. نک: ابن الزیات، *الکواکب السیارة*، ص ۴۰.

۴۲. درباره این حکایات، برای نمونه نک: القشیری، *الرسالة التفسیرية*، ص ۷۲ (باب *الخوف*)؛ النیشابوری، *عقلاء المجانین*، ص ۱۶۷-۱۶۸ و ص ۲۲۸ و ص ۲۴۱ و ص ۳۴۲؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۳۰ و ص ۳۴۴-۳۴۵ و ص ۳۵۳-۳۵۴؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۲۲۲-۲۲۹؛ البیاضی، *روض الراحین*، ص ۳۷-۳۸ و ص ۱۲۱. توجه داشته باشید که طبق نقل ابن‌زیات (*الکواکب السیارة*، ص ۴۰: یا ذا النون ان عدلیک فی الجنة میمونة السوداء و ص ۴۱: ثم قالت یا ذالنون لیس الموعد ههنا؛ موعدی و موعدک الجنة)، در واقع ذوالنون با میمونه ازدواج نکرد، چراکه بنا بود ازدواج آنان فقط در بهشت واقع شود؛ مقایسه کنید با: Van Ess, "Biobibliographische Notizen", p. 100, n. 16, p. 104.

۴۳. نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۸۶-۳۸۷؛ مقایسه کنید با: ابن الملتن، *طبقات الاولیاء*، ص ۲۲۱ و پاورقی ۵؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۸۸.

۴۴. نک: ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، ج ۱، ص ۳۱۸؛ ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، ج ۲، ص ۳۸۳؛ ابن الملکن، *طبقات الاولیاء*، ص ۲۱۹؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۲۱ (نقل می کند که ذوالنون در مقابر اهل المعافر دفن شده است؛ همچنین نک: ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۵۰۴؛ درباره قبیله معافر و قرافه نک: ارجاعی که ذیلاً از کتاب *یاقوت* نقل خواهیم کرد). درباره القرافه که شخصیت های برجسته فراوان، از جمله عالمان دینی چون شافعی، در آن مدفون اند نک: *یاقوت الحموی*، *معجم البلدان*، ج ۴، ص ۳۱۷ (ذیل «القرافة»).

۴۵. نک: الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۷؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۴۱؛ السمعانی، *الانساب*، ج ۱، ص ۹۷؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۲۱؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۵۰۴؛ الذهبی، *تاریخ الاسلام*، ج ۱۸، ص ۲۶۹؛ الشعرانی، *طبقات*، ج ۱، ص ۷۰؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۷۲-۷۳. درباره پرندگان سبزرنگ (الخفافیش = خفاش ها، طبق یک نقل) که معجزه آسا در هنگام تشییع، بر فراز بدن ذوالنون در پرواز بودند نک: *الاصفهانی*، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۶۳-۳۶۴؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۰ و ص ۴۴۲؛ *الهجوبیری*، *کشف المحجوب*، ص ۱۲۵ (ترجمه نیکلسون، ص ۱۰۰)؛ ابن العربی، *الکوکب الدرری*، ص ۹۸-۹۹؛ *العسقلانی*، *لسان المیزان*، ج ۲، ص ۴۳۸؛ ابن الزیات، *الکوکب السیارة*، ص ۲۳۵؛ السیوطی، *حسن المحاضرة*، ج ۱، ص ۵۱۲؛ مقایسه کنید با: عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۳۴؛ جامی، *نفحات الانس*، ص ۳۶.

۴۶. مرقد ذوالنون اگر پیش از زمان ابن عساکر (قرن ۱۲ میلادی) محل تکریم نبوده باشد دست کم از زمان او تاکنون تکریم شده است؛ نک: ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۰؛ محمد بن احمد بن جبیر، *رحلة ابن جبیر*، بیروت: دار صادر، بی تا، ص ۲۳؛ الذهبی، *تاریخ الاسلام*، ج ۳۰، ص ۱۸۸-۱۸۹ (سال های ۴۴۱-۴۶۰)؛ ج ۴۶، ص ۱۳۸ (سال های ۶۳۱-۶۴۰)؛ ابن زیات، *الکوکب السیارة*، ص ۱۰۸-۱۰۹، ص ۲۳۳، ص ۲۳۶-۲۳۷، ص ۳۲۱؛ ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، ج ۲، ص ۳۸۳؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، ج ۱، ص ۳۱۸؛ ابن الملکن، *طبقات الاولیاء*، ص ۲۱۹؛ احمد بن عبدالوهاب النوبیری، *نهاية الارب فی فنون الادب*، تحقیق: نجیب مصطفی فواز و حکمت کشلی فواز، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۴، ج ۲۹، ص ۸۷؛ السیوطی، *حسن المحاضرة*، ج ۱، ص ۵۱۵؛ الشعرانی، *طبقات*، ج ۱، ص ۱۰۶؛ Massignon, *Essay*, p. 142, n. 412, p. 143, n. 420; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, p. 728.

۴۷. هیچ شاهدی برای این ادعای ماسینیون که اقوال و حکایات مربوط به ذوالنون را مریدان وی در مصر یا علاقه مندان او در بغداد نگاشتند نیافتیم. نک: Massignon, *Essay*, p. 143. ذوالنون که ماسینیون به آنان اشاره می کند (یعنی مهاجر بن موسی و احمد بن صبیح الفیومی) ممکن است در واقع تعالیم شیخ شان را شفاهاً انتقال داده باشند. توجه داشته باشیم که کتابی که ذوالنون *المصری: التفسیر العرفانی للقرآن الکریم* (تحقیق: محمود الهندی، قاهره: مکتبه مدبولی، ۲۰۰۷) نام گرفته، مجموعه ای از کلمات ذوالنون است که در آثار صوفیانه سده های میانه موجود است و مؤلف، این کلمات ذوالنون را بر اساس سوره های قرآن مرتب کرده است.

۴۸. نک: ارجاعات ذیل پی نوشت ۱۸۵.

۴۹. برای نمونه، نک: ابن العربی، *الکوکب الدرری*، ص ۸۷، ۹۸، ص ۱۵۸-۱۷۲، ص ۲۶۵؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۱۸۶-۲۰۸.

۵۰. همچنین نک:.

Asín Palacios, *The Mystical Philosophy*, p. 168; Massignon, *Essay*, pp. 143-144; Van Ess, "Biobibliographische Notizen", p. 100; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1975, pp. 45-46.

درباره دانش ناکافی ذوالنون در زمینه علم کلام، نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۸۶. ۵۱. برای آشنایی اجمالی با تعالیم ذوالنون، نک:

Nicholson, "A Historical Enquiry", pp. 309-310; Asín Palacios, *The Mystical Philosophy*, pp. 168-171; Massignon, *Essay*, pp. 143-147; Smith, *Studies in Early Mysticism*, pp. 230-236; A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975, pp. 42-47.

لازم است به طور ویژه به دو اثر متعلق به تقریباً اواخر سده‌های میانه اشاره شود که به زندگانی و اقوال ذوالنون اختصاص دارند: ابن العربی، *الکوکب الدرر فی مناقب ذی النون المصری*، که با این مشخصات به زبان فرانسه ترجمه شده است:

R. Deladrière, *La Vie merveilleuse de Dhu-l-Nun l'Egyptien: d'après le traite hagiographique al-Kawkab al-durri fi manaqib Dhi-l-Nun al-Misri*, "L'astre eclatant des titres de gloire de Dhu-l-Nun l'Egyptien", Paris, Sindbad, 1988.

اثر دوم: السیوطی، *المکنون فی مناقب ذی النون*. درباره این اثر، نک:

A. J. Arberry, "A Biography of Dhul-Nūn Al-Miṣrī", in: *Arshi Presentation Volume (= Nazm-i Arshi)*, eds M. Ram and M. D. Ahmad, New Delhi, 1965, pp. 11-27; Van Ess, "Biobibliographische Notizen", pp. 100-101.

هر دو اثر سیوطی و ابن عربی، غالباً از منابع پیشین، اخذ کرده‌اند، یعنی تألیفات صوفیان و فرهنگ‌نامه‌های غیرصوفیانه سیره. البته باید توجه داشت که اثر ابن عربی (خصوصاً از ص ۲۳۰ به بعد) متضمن نقل‌های گوناگونی است که در منابع شرقی یافت نمی‌شود.

۵۲. نک: السمعی، *الانساب*، ج ۱، ص ۹۶؛ ابن ماکولا، *الاکمال*، ج ۳، ص ۳۸۹؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۳۹۸-۳۹۹، ص ۴۰۵، ص ۴۱۳، ص ۴۴۱؛ *الذهبی*، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۸، ص ۳۱۲؛ همچنین نک: القرطبی، *الجامع*، ص ۲۹۵ (*الاسراء*، ۷۰)؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۷؛ ابن العربی، *الکوکب الدرر*، ص ۲۴۹؛ *لسان المیزان*، ج ۲، ص ۴۳۷.

۵۳. *السلمی*، *طبقات الصوفیة*، ص ۳۴؛ همچنین نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۵، ص ۳۷۲، ابن العربی، *الکوکب الدرر*، ص ۱۵۸، ص ۲۵۹. همچنین، درباره اهمیت زهد نک: *القشیری*، *الرسالة القشیریة*، ص ۱۶۷ (*باب المعرفة*)؛ ابن العربی، *الکوکب الدرر*، ص ۱۰۵-۱۰۷، ص ۱۲۰، ص ۱۶۷، ص ۲۱۹؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۹۰ و ص ۵۰۰؛ *عطار، تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۵۵ (ترجمه آربری، ص ۸۸-۸۹)؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۸۶-۸۷، ص ۱۰۶. همچنین، درباره تعاریف مختلف زهد، نک: *السهروردی*، *عوارف*، ص ۲۶۱؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۶۱؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۱۸۰. درباره زهد با رویکردی کلی، نک:

R. Gramlich, *Weltverzicht: Grundlagen and Weisen islamischer Askese*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1997.

٥٤. الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٣٨، ص ٣٥٦-٣٥٧، ص ٣٦٢. همچنين درباره فقر و صفت فقراء، نك: القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١٤٥-١٤٧ (باب الفقر)، ص ١٦٧ (باب المعرفة؛ مقياسه كنيد با: ابن الزيات، الكواكب السيارة، ص ٢٣٤)؛ السراج، اللمع، ص ١٥١؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤١٦؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١٢٥، ص ١٢٨؛ ابن العربي، الفتوحات، ج ٤، ص ٥١٨، ص ٥٢١ (باب ٥٦٠)؛ ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ٤، ص ٣٣٨؛ ابن الاثير، المختار، ج ١، ص ٤٨٩، ص ٥٠٠؛ السمعاني، الطبقات، ج ١، ص ٧٠.
٥٥. القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١٠ (لا تسكن الحكمة معدة ملئت طعاما)؛ همچنين، نك: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤٣١؛ ابن العربي، الكوكب الدرّي، ص ٨٤، ص ١١٠، ص ١٦٥؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١١٩-١٢٠ (ترجمه آربري، ص ٩٧-٩٨)، ص ١٢٤.
٥٦. السهروردي، عوارف، ص ٣٤٣؛ الغزالي، احياء، ج ٨، ص ١٤٩٥ (كتاب كسر الشهوتين)؛ الشعراني، الطبقات، ج ١، ص ٧٢.
٥٧. الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٤١-٣٤٢؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤١٥، ص ٤٣١؛ ابن العربي، الكوكب الدرّي، ص ١٠٧، ص ١٣٨، ص ١٧٠؛ السيوطي، المكنون، ص ١٨٢. شوق غالباً با موضوعات فرجام شناسانه همراه شده است. براي نمونه نك: الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٩٢؛ ابن العربي، الكوكب الدرّي، ص ١٣٧.
٥٨. الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٩٢؛ همچنين نك: ابن العربي، الكوكب الدرّي، ص ٢٤٥؛ السيوطي، المكنون، ص ١٠٤، ص ١١٥ و ص ١٣١.
٥٩. السلمى، طبقات الصوفية، ص ٣٣؛ القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٥٨ (باب المجاهدة)؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤١٦، ص ٤٢٠؛ الهجويزي، كشف المحجوب، ص ٢٦٣ (ترجمه نيكلسون، ص ٢٠٨)؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١٢٨؛ ابن العربي، الفتوحات، ج ٤، ص ٥١٨، ص ٥٢١ (باب ٥٦٠)؛ همو، الكوكب الدرّي، ص ١٦٣، ص ١٧٠؛ السيوطي، المكنون، ص ١٢٧-١٢٨؛ همچنين نك: الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٣٢، ص ٣٤٥؛ ابن الاثير، المختار، ج ١، ص ٤٨٩، ص ٤٩٦.
٦٠. درباره ابن واژه ها، نك: مباحث بخش بعدی.
٦١. السلمى، طبقات الصوفية، ص ٣٠؛ القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٥٩ (باب الخلوة والعزلة)؛ الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٤٢، ص ٣٤٦، ص ٣٥٤-٣٥٦، ص ٣٥٩، ص ٣٦٢، ص ٣٧٦-٣٧٧؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤١٥، ص ٤٣٨؛ السهروردي، عوارف المعارف، ص ٢٢٣؛ الغزالي، احياء، ج ٦، ص ١٠٤٩ (كتاب آداب العزلة، باب ٢)؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١٢٦؛ ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ٤، ص ٣١٩-٣٢٠، ص ٣٣٨؛ ابن العربي، الكوكب الدرّي، ص ١٢٧-١٢٨؛ ابن الملقن، طبقات الاولياء، ص ٢٢٠؛ السيوطي، المكنون، ص ١٨١.
٦٢. الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٦٢؛ الغزالي، احياء، ج ٤، ص ٦٤٠ (كتاب ترتيب الاوراد، باب ٢)؛ ابن العربي، الفتوحات، ج ٢، ص ٣٣٨ (باب ١٧٨)؛ همو، الكوكب الدرّي، ص ١٧٠؛ ابن الاثير، المختار، ج ١، ص ٤٩١، ص ٥٠٠؛ ابن الزيات، الكواكب السيارة، ص ٢٣٤.
٦٣. نك: السلمى، طبقات الصوفية، ص ٢٨؛ الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٢٥؛ الهجويزي، كشف المحجوب، ص ٢٥٠-٢٥١ (ترجمه نيكلسون، ص ٢٠٠)؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١٢٤؛ جامي، نفحات الانس، ص ٣٧؛ همچنين نك: السيوطي، المكنون، ص ١٨٢، كه نفس را بت (صنم) می داند. درباره نفس همچنين نك:

Van Ess, *Die Gedankenwelt des Hārīt al-Muḥāsibī*, index, s.v. "nafs"; S. Sviri, "The Self and its Transformation in Šūfism", in: *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, eds D. Shulman and G. G. Stroumsa, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 195-215; *id.*, *The Taste of Hidden Things: Images on the Sufi Path*, Inverness, The Golden Sufi Center, 1997, index, s.v. "nafs".

٦٤. الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٧٣؛ الغزالي، احياء، ج ١٥، ص ٢٧٤٦ (كتاب المراقبة والمحاسبة)؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١٢٤، ص ١٣٢؛ ابن العربي، الكوكب الدرّي، ص ١٧١؛ ابن الاثير، المختار، ج ١، ص ٥٠١.

٦٥. السراج، اللمع، ص ٢٣٤؛ القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٨٣ (باب مخالفة النفس)، ص ١٥٧ (باب الصحبة)؛ الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٨٢؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤١٦، ص ٤١٩-٤٢٠؛ الغزالي، احياء، ج ٥، ص ٩٦٨ (كتاب آداب الالفة، باب ٢)؛ البستي، العزلة، ص ٩٦؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١٢٥، ص ١٣٠، ص ١٣٢-١٣٣.

٦٦. القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٥٨ (باب المجاهدة: ما اعز الله عبدا بعز هو اعز له منان يدلّه على ذل نفسه و ما أذل الله عبدا بذل هو اذل له منان يحجبه عن ذل نفسه)؛ همچنين نك.: الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٤٧؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤١٥؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١٢٥-١٢٦؛ ابن عجبيا، ايقاظ الهمم، ص ٦٢٦؛ جامي، نفحات الانس، ص ٣٧.

٦٧. نك: السلمى، طبقات الصوفية، ص ٣٠، ص ٣٢؛ مقايسه كنيدي با: حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٥٩، ص ٣٩٥. درباره اخلاص، همچنين نك.: حلية الاولياء، همان، ص ٣٣٢، ص ٣٦١-٣٦٢، ص ٣٧٤، ص ٣٧٨؛ ج ١٠، ص ٢٤٣؛ القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١١٢ (باب الاخلاص)؛ السهروردي، عوارف، ص ٨٧؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤٢٨-٤٣٠؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١٣٠؛ ابن الاثير، المختار، ج ١، ص ٤٨٩، ص ٤٩٩؛ المكي، قوت القلوب، ج ٣، ص ٩٨ (مقايسه كنيدي با: السراج، اللمع، ص ٧٧)؛ ابن العربي، الكوكب الدرّي، ص ٨٧، ص ١١٤-١١٥، ص ١٢٧-١٢٨، ص ١٦٦-١٦٧؛ همو، الفتوحات، ج ٤، ص ٥١٨ (باب ٥٦٠).

٦٨. السلمى، طبقات الصوفية، ص ٣٢ (الصدق سيف الله فى ارضه ما وضع على شىء الا قطعه)؛ همچنين نك.: السراج، اللمع، ص ٢٨٨؛ القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١١٤ (باب الصدق)؛ الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٩٥؛ الهجویری، كشف المحجوب، ص ١٢٦ (ترجمه نيكلسون، ص ١٠١)؛ السهروردي، عوارف، ص ٥٤٤؛ ابن العربي، الكوكب الدرّي، ص ١٢٥؛ ابن الملقن، طبقات الاولياء، ص ٢٢٠. همچنين درباره صدق و صادقان، صديقان، نك.: الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٣٨، ص ٣٤٠-٣٤١، ص ٣٤٥، ص ٣٤٧، ص ٣٤٩-٣٥١، ص ٣٥٤، ص ٣٥٦، ص ٣٥٩، ص ٣٧٨، ص ٣٨٠، ص ٣٨٤، ص ٣٩٤؛ السراج، اللمع، ص ٧٧ (و مقايسه كنيدي با: المكي، قوت القلوب، ج ٣، ص ٩٨)؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٨، ص ٣٩٤؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤٠٧، ص ٤٢٤، ص ٤٢٨-٤٣٠؛ الغزالي، احياء، ج ١٤، ص ٢٧٢٧ (كتاب النية والاخلاص والصدق، باب ٣)؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١٢٨-١٢٩؛ ابن الاثير، المختار، ج ١، ص ٤٩٤، ص ٤٩٧؛ ابن الجوزي، صفة الصغوة، ج ٤، ص ٣١٧، ص ٣٣٨؛ ابن العربي، الكوكب الدرّي، ص ١٦٤، ص ١٦٨، ص ١٨١، ص ١٩٨، ص ٢٦٤، ص ٢٧١، ص ٢٧٤؛ السيوطي، المكنون، ص ١١٠؛ ابن الملقن، طبقات الاولياء، ص ٢٢٠.

۶۹. نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۵۹ (العارف متلوث الظاهر صافی الباطن والزاهد صافی الظاهر متلوث الباطن)؛ برای عبارات مشابه همچین نک: السلمی، *طبقات الصوفیة*، ص ۳۲؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۵۳؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۲۸-۴۲۹؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۱۸؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۱۳۹، ص ۱۴۴؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۹۹، ص ۵۰۲؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۱۲۳.

۷۰. نک: السلمی، *طبقات الصوفیة*، ص ۲۸ [...] ایاک تكون بالمعرفة مدعیا و تكون بالزهد محترفا او تكون باعبادة متعلقا؛ مقایسه کنید با: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۵۰؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۳۳؛ الهجویری، *کشف المحجوب*، ص ۳۵۱ (ترجمه نیکلسون، ص ۲۷۴)؛ الشعرانی، *الطبقات*، ج ۱، ص ۷۰. درباره ادعا و دعوی دروغین معرفت عرفانی و فتوحات عرفانی، همچین نک: *طبقات الصوفیة*، ص ۳۱؛ القشیری، *الرسالة القشیریة*، ص ۱۷۲ (باب المحبة)؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۵۳؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۷، ص ۱۳۱؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۹۶، ص ۱۳۶، ص ۱۵۵، ص ۱۶۴؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۵۰۳-۵۰۴.

۷۱. نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۵۲، ص ۳۶۸؛ همچین نک: القشیری، *الرسالة القشیریة*، ص ۶۰ (باب الخلوة والعزلة)، ص ۶۶ (باب الزهد)؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۳۲؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۹۷.

۷۲. درباره ملامتیه، نک:

S. Sviri, "Hakīm Tirmidhī and the Malāmatī Movement in Early Sufism", in: *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rūmī*, ed. L. Lewisohn, London, Khaniqahi Nimatullahi, 1993, pp. 583-613.

۷۳. نک: المکی، *قوت القلوب*، ج ۳، ص ۹۸ (مقایسه کنید با: السراج، *اللمع*، ص ۷۷)؛ الغزالی، *احیاء*، ج ۴، ص ۲۶۴۳، ص ۲۶۸۰ (کتاب المحبة)؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۲۳. نیکلسون "A Historical Enquiry", p. 311) شاید با استناد به هجویری (کشف المحجوب، ص ۱۲۵، ترجمه نیکلسون، ص ۱۰۰؛ همچین نک: عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۱۴) می نویسد ذوالنون «ملامتی بود؛ یعنی تقوای خویش را با تظاهر به بی اعتنایی به شریعت مخفی می داشت [...]». مسلماً واژه «ملامت» در یکی از سخنان منسوب به ذوالنون آمده است اما به هیچ روی دانسته نیست که آیا واقعاً ذوالنون این واژه را به کار برده است یا نه؛ همچین نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۵۶؛ «قال ذو النون لفتی من النساک یا فتی! خذ لنفسک بسلاح الملامة: نفس خود را با سلاح ملامت بکش [یا رام کن یا تنبیه کن]»؛ همچین نک: ابن العربی، *الفتوحات*، ج ۴، ص ۵۲۱ (باب ۵۶۰)؛ همو، *الکوکب الدری*، ص ۱۶۹، ص ۲۵۵-۲۵۶.

۷۴. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۴، ص ۳۳۷، ص ۳۳۹، ص ۳۵۵. درباره انجام طاعت در خلوت، نک: ابن العربی، *الفتوحات*، ج ۴، ص ۵۱۹ (باب ۵۶۰)؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۹۰. درباره سر عرفانی، نک: السلمی، *طبقات الصوفیة*، ص ۳۱؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۴۷-۳۴۸، ص ۳۶۹، ص ۳۷۵، ص ۳۷۷، ص ۳۸۳، ص ۳۸۵، ص ۳۹۰-۳۹۱؛ ج ۱۰، ص ۲۴۳؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۳۳-۴۳۴، ص ۴۳۹-۴۴۰؛ ابن العربی، *الفتوحات*، ج ۲، ص ۳۴۸ (باب ۱۷۸)؛ همو، *الکوکب الدری*، ص ۱۹۰-۱۹۱؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۲۰، ص ۳۲۴، الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۲۱۹؛ ابن الملحق، *طبقات الاولیاء*، ص ۲۲۳.

۷۵. نک: ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۹-۴۲۰، ص ۴۲۳-۴۲۵، ۴۳۲؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۴۱؛ ابن العربی، الفتوحات، ج ۴، ص ۵۱۱-۵۱۳ (باب ۵۶۰)؛ همو، الکوکب الدرری، ص ۵۳، ص ۱۶۲-۱۶۳؛ ص ۱۶۷، ص ۱۷۱؛ الشعرانی، الطبقات، ج ۱، ص ۷۱؛ ابن الجوزی، صفة الصفوة، ج ۴، ص ۳۱۷-۳۱۸؛ ابن الاثیر، المختار، ج ۱، ص ۴۸۹-۴۹۰، ص ۴۹۵، ص ۴۹۹؛ همچنین نک: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۴، ص ۳۸۲-۳۸۳؛ ج ۱۰، ص ۲۴۲؛ الهجویری، کشف المحجوب، ص ۱۲۶ (ترجمه نیکلسون، ص ۱۰۱).

۷۶. درباره اهمیت صمت، نک: السلمی، طبقات الصوفیة، ص ۳۴؛ القشیری، الرسالة القشیریة، ص ۶۸ (باب الصمت)؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۴، ص ۳۵۰، ص ۳۶۰-۳۶۱، ص ۳۷۶، ص ۳۸۰، ص ۳۹۲؛ ج ۱۰، ص ۳؛ الشعرانی، الطبقات، ج ۱، ص ۷۰؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۴، ص ۴۱۹، ص ۴۳۳، ص ۴۴۰؛ القرطبی، الجامع، ج ۱۸، ص ۱۹۸ (التحریم: ۸)؛ عبدالحمید بن هبة الله بن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۵۹-۱۹۶۴، ج ۱۱، ص ۲۱۴؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۹؛ ابن العربی، الفتوحات، ج ۴، ص ۵۱۲-۵۱۳، ص ۵۱۸-۵۱۹، ص ۵۲۱ (باب ۵۶۰)؛ همو، الکوکب الدرری، ص ۱۱۰، ص ۱۵۲، ص ۱۶۴، ص ۱۶۷، ص ۱۷۲، ص ۱۹۸؛ ابن الجوزی، صفة الصفوة، ج ۴، ص ۳۱۸، ص ۳۲۱، ص ۳۳۸؛ ابن الاثیر، المختار، ج ۱، ص ۴۹۰، ص ۵۰۲، ص ۵۰۴؛ الذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۲۶۷؛ الیافعی، روض الریاحین، ص ۲۲، ص ۵۶؛ السیوطی، المکنون، ص ۸۷، ص ۱۱۷.

۷۷. نک: السلمی، طبقات الصوفیة، ص ۲۹-۳۰؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۶۹-۳۶۸؛ السهروردی، عوارف، ۲۵۳؛ ابن عجیبا، ایقاظ الهمم، ص ۵۰۵. درباره اهمیت تواضع، همچنین نک: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۶۲، ص ۳۶۷؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۲، ص ۴۲۰، ص ۴۳۰؛ ابن العربی، الفتوحات، ج ۴، ص ۵۱۲-۵۱۳ (باب ۵۶۰)؛ همو، الکوکب الدرری، ص ۱۱۵-۱۱۶، ص ۱۶۳؛ الشعرانی، الطبقات، ج ۱، ص ۷۱.

۷۸. اهمیت توکل در حکایتی مشهور درباره توبه ذوالنون به نحو زیبایی بیان شده است، نک: القشیری، الرسالة القشیریة، ص ۱۰، ص ۲۰۳؛ الیافعی، روض الریاحین، ص ۱۲۵؛ ابن العربی، الکوکب الدرری، ۶۵؛ مقایسه کنید با: عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۱۶ (ترجمه آربری، ص ۸۹-۹۰). درباره توکل، همچنین نک: السلمی، طبقات الصوفیة، ص ۳۳؛ السراج، اللمع، ص ۷۸؛ المکی، قوت القلوب، ج ۳، ص ۲۸؛ القشیری، الرسالة القشیریة، ص ۸۹-۹۰ (باب التوکل)؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۵۰، ص ۳۶۲، ص ۳۷۲، ص ۳۸۰، ص ۳۹۵؛ ج ۱۰، ص ۱۰۴؛ السهروردی، عوارف، ص ۵۱۰؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج ۱۱، ص ۲۰۱؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۲۵-۴۲۶، ص ۴۳۵؛ الغزالی، احیاء، ج ۱۳، ص ۲۵۱۹ (کتاب التوحید والتوکل)؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۹، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ ابن الجوزی، صفة الصفوة، ج ۴، ص ۳۳۸؛ ابن العربی، الکوکب الدرری، ص ۱۰۸-۱۰۹، ص ۱۸۶-۱۸۷، ص ۲۴۲-۲۴۳؛ السیوطی، المکنون، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ همچنین نک:.

B. Reinert, *Die Lehre von Tawakkul in der klassischen Sufik*, Berlin, De Gruyter, 1968.

۷۹. نک: السراج، اللمع، ص ۸۹؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۴۱-۳۴۲، ص ۳۶۶؛ الکلاباذی، التعرف، ص ۱۲۰؛ السهروردی، عوارف، ص ۵۱۱؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۴، ص ۴۱۶؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۵، ص ۱۳۰؛ ابن العربی، الکوکب الدرری، ص ۱۳۰، ص ۲۵۱. «فتوح/قناعة» مفهوم دیگری است که با مفهوم «رضا» ارتباط تنگاتنگی دارد. نک: السراج،

- اللمع، ص ۳۳۵؛ القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۸۷-۸۸ (باب القناعة)؛ الكلاباذی، التعرف، ص ۱۷۰؛ السهروردي، عوارف، ص ۲۲۷؛ ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ج ۱۷ ص ۴۲۱؛ البستي، العزلة، ص ۲۲؛ ابن ابی الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ۱۱، ص ۱۹۹؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ۱، ص ۱۳۱.
۸۰. القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۹۹ (باب الصبر)؛ الاصفهانی، حلیة الاولياء، ج ۹، ص ۳۳۲، ص ۳۳۶، ص ۳۴۵، ص ۳۵۰، ص ۳۵۶، ص ۳۶۲-۳۶۳؛ ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۵-۴۱۶، ص ۴۳۴، ص ۴۳۸؛ القرطبي، الجامع، ج ۲، ص ۱۷۴ (البقرة: ۱۵۵)؛ ج ۲۰، ص ۱۶۱ (العدایات: ۶)؛ الغزالی، احیاء، ج ۱۳، ص ۲۴۰۸ (كتاب الفقر والزهد)؛ ابن العربي، الكوكب الدری، ص ۱۱۱-۱۱۲، ص ۲۱۵.
۸۱. الاصفهانی، حلیة الاولياء، ج ۹، ص ۳۳۲-۳۳۳، ص ۳۳۷، ص ۳۴۲-۳۴۳، ص ۳۵۰-۳۵۱؛ ص ۳۵۶، ص ۳۶۷، ص ۳۸۸؛ ج ۱۰، ص ۲۴۱، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ۸، ص ۳۹۴؛ ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۹، ص ۴۲۲-۴۲۳، ص ۴۳۱، ص ۴۳۳؛ القرطبي، الجامع، ج ۱، ص ۳۹۸ (البقرة: ۵۲)؛ ج ۱۷، ص ۵۴ (الذاریات: ۵۰)؛ ابن العربي، الفتحاحات، ج ۴، ص ۵۱۲-۵۱۳، ص ۵۱۸ (باب ۵۶۰)؛ همو، الكوكب الدری، ص ۸۹، ص ۱۱۲، ۱۱۳؛ ابن الاثير، المختار، ج ۱، ص ۴۹۴، ص ۴۹۷، ص ۵۰۴؛ ابن عجبیا، ايقاظ الهمم، ص ۵۹۶؛ ابن الزيات، الكواكب السیارة، ۲۳۹؛ همچنین نک: القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۷۴ (باب الرجاء)، ص ۱۶۴ (باب احوالهم عند الخروج من الدنيا)؛ ابن الملقن، طبقات الاولياء، ص ۲۲۲. توجه داشته باشید که در تعدادی از این کلمات، واژه «مزید» و «زیادة» یا افعالی که از ریشه عربی (زی د) مشتق می‌شوند، به مفهوم «شکر» مرتبط شده‌اند، نک: M. Ebstein and S. Sviri, "The So-Called *Risālat al-hurūf* (Epistle on Letters) Ascribed to Sahl al-Tustarī and Letter Mysticism in al- Andalus", *Journal Asiatique* 299/1 (2011), p. 248.
۸۲. ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۰۰ (و لما مات وجد علی قبره مکتوبا مات ذوالنون حبيب الله من الشوق قتيل الله)؛ همچنین نک: ابن العربي، الكوكب الدری، ص ۹۹؛ مقایسه کنید با: هجویری، كشف المحجوب، ص ۱۲۵ (ترجمه نیکلسون، ص ۱۰۰)؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ۱، ص ۱۳۴؛ جامی، نفحات الانس، ص ۳۶.
۸۳. نک: ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۲۵ (قال ذوالنون من قبلته عبادته فدينه جتته و من قبله [هكذا و الظاهر: قبلته] حبه فدينه النظر اليه)؛ توجه داشته باشید که تعبیر «دينه» را علاوه بر «جزای او» می‌توان به «دين و آيين او» ترجمه کرد. اصفهانی در حلیة الاولياء، ج ۹، ص ۳۷۷ تفاوتی بین «حب» و «وُدّ و وداد» قائل شده است: واژه اخير که آن هم بر حب الله دلالت دارد فقط به عارفان برگزیده اختصاص دارد، اما واژه نخست برای سایر مؤمنان نیز به کار می‌رود. (الحب لله عام والود لله خاص لان كل المؤمنین يذوقون حبه و ينالونه و ليس كل مؤمن ينال وده؛ همچنین نک: ابن الاثير، المختار، ج ۱ ص ۵۰۱؛ ابن العربي، الكوكب الدری، ص ۱۳۴-۱۳۵؛ السيوطی، المکنون، ص ۲۲۶). البته در دیگر نقل قولها یا اشعار منسوب به ذوالنون چنین تفاوتی وجود ندارد. برای نمونه نک: الاصفهانی، حلیة الاولياء، ج ۹، ص ۳۷۸؛ ابن الجوزی، صفة الصفوة، ج ۴، ص ۳۷۵؛ و مقایسه کنید با: همان، ص ۴۳۰؛ الیافعی، روض الرياحین، ص ۴۰، ابن العربي، الكوكب الدری، ص ۲۱۲، ص ۲۲۱.
۸۴. السراج، اللمع، ص ۸۸ (حب الله الصافی الذي لا كدورة فيه سقوط المحبة عن القلب والجوارح حتی لا يكون فيها المحبة و تكون الاشياء بالله و لله فذلك المحب لله) مقایسه کنید با: ابن العربي، الكوكب الدری، ص ۲۴۷.

۸۵. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۸ (وردت قلوبهم علی بحار محبته فاغترفت منه ریا من الشراب)؛ مقایسه کنید با السراج، *اللمع*، ص ۴۴۹؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۷۵، ص ۲۵۶؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۱۱۹.
۸۶. السراج، *اللمع*، ص ۴۴۹ (قال ذوالنون رحمه الله لما اراد ان یسقیهم من كأس محبته ذوقهم من لذاته والعقهم من حالوته). برای ایماژ نوشیدن، به ویژه از جام محبت، عشق و یقین، همچنین نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۶، ص ۳۴۱-۳۴۲، ص ۳۵۸، ص ۳۶۹-۳۷۰، ص ۳۸۰، ص ۳۸۵، ص ۳۹۱؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۴؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۷، ص ۴۱۷؛ النیشابوری، *عقلاء المجانین*، ص ۱۲۷؛ السهروردی، *عوارف*، ص ۵۰۸؛ الغزالی، *احیاء*، ج ۱۱، ص ۲۰۹۲ (کتاب التوبة)؛ العطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۲۶؛ ابن العربی، *الفتوحات*، ج ۲، ص ۳۴۶ (باب ۱۷۸)؛ همو، *الکوکب الدری*، ص ۹۱، ص ۹۷، ص ۲۰۶، ص ۲۱۶، ص ۲۴۸، ص ۲۷۰-۲۷۱؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۳۵، ص ۴۰۷-۴۰۸، ص ۴۲۹؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۳۱-۳۲، ص ۱۵۶، ص ۲۱۸-۲۱۹؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۹۱، ص ۴۹۴، ص ۴۹۸؛ ابن الزیات، *الکوکب السیارة*، ص ۲۳۸-۲۳۹؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۷۶، ص ۷۸.
۸۷. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۹ (سمعت ذالنون المصری یقول ان لله عبادا ملاً قلوبهم من صافی محض محبته و هیج ارواحهم بالشوق الی رؤیته: [...]) و طیب اسقامهم [...])؛ مقایسه کنید با: ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۱۸۱.
۸۸. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۶۴ (القلب اذا کان علیلا جالت الاحزان والاسقام فیه لیس للقلب مع ما یجول من اصل الاسقام دواء، و ان یتجلب الاحزان من استجلبها یطول سقمه لیشکوه و یشکو الیه) مقایسه کنید با: ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۴۲۴؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۲۰۸؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۸۰، ص ۱۲۰-۱۲۲. همچنین درباره درد عشق و ایماژهای داء و دواء و طیب، نک: القشیری، *الرسالة القشیریة*، ص ۷۰ (باب الخوف)؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۶، ص ۳۴۱، ص ۳۴۴، ص ۳۶۱، ص ۳۶۵، ص ۳۷۴-۳۷۵، ص ۳۸۱، ص ۳۸۵؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۳-۳۹۴؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۷، ص ۴۱۹؛ النیشابوری، *عقلاء المجانین*، ص ۲۲۸، ص ۲۴۱؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۲۵، ص ۱۳۲؛ ابن العربی، *الفتوحات*، ج ۲، ص ۳۳۸ (باب ۱۷۸)؛ همو، *الکوکب الدری*، ص ۹۴، ص ۲۰۴-۲۰۶، ص ۲۵۴؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۴۲، ص ۲۱۹؛ الشعرانی، *الطبقات*، ج ۱، ص ۷۰-۷۱؛ ابن عجبیا، *ایقاظ الهمم*، ص ۵۹۶؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۱۱۶؛ همچنین نک: السلمی، *طبقات الصوفیة*، ص ۳۰؛ ابن ملقن، *طبقات الاولیاء*، ص ۲۱۹. توجه داشته باشید که اولیاء (دوستان خدا) نیز طیبانی دانسته شده‌اند که دردهای معنوی روح انسان را درمان می‌کنند؛ نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۷؛ ج ۱۰، ص ۸۰؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۱۱؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۰؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۲۱؛ ابن الزیات، *الکوکب السیارة*، ص ۲۳۹.
۸۹. نک: السلمی، *طبقات الصوفیة*، ص ۳۰-۳۱؛ السراج، *اللمع*، ص ۴۴۵؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۹، ص ۳۴۴-۳۴۵، ص ۳۴۷، ص ۳۶۸-۳۶۹، ص ۳۸۳، ص ۳۹۰؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۲۴-۴۲۵؛ ابن الملقن، *طبقات الاولیاء*، ص ۲۲۲-۲۲۳؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۲۰؛ ابن بشکوال، *الصلة*، ص ۶۵۳؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۸۵-۸۶، ص ۱۳۳، ص ۱۳۵، ص ۱۷۹، ص ۱۸۶، ص ۱۹۵-۱۹۷، ص ۲۰۶، ص ۲۱۵، ص ۲۳۰، ص ۲۳۸-۲۳۹، ص ۲۵۰، ص ۲۶۱.

ص ۲۷۰-۲۷۱؛ السیوطی، المکنون، ص ۹۶-۹۷. برای سخنان حکیمانه بیشتر درباره عشق و شوق، نک: القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۱۰؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۴۱-۳۴۳، ص ۳۴۸-۳۴۹، ص ۳۵۳، ص ۳۵۷، ص ۳۷۱-۳۷۲، ص ۳۷۵، ص ۳۷۸-۳۷۹، ص ۳۹۳-۳۹۴؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۰۷، ص ۴۱۴، ص ۴۳۱؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۲۷۲؛ ابن الاثیر، المختار، ج ۱، ص ۴۹۵؛ السیوطی، المکنون، ص ۸۹.

۹۰. نک: الکلاباذی، التعریف، ص ۱۲۵؛ همچنین نک: السهروردی، عوارف، ص ۵۲۲؛ مقایسه کنید با: السیوطی، المکنون، ص ۱۲۹. درباره انس و عشق، نک: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۳۹، ص ۳۵۴-۳۵۵؛ الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۲۳۶؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۷. همچنین درباره «انس» و دیگر واژه‌هایی که از ریشه عربی (أ ن س) مشتق می‌شوند (انیس، مونس، مستانس) نک: السلمی، طبقات الصوفیة، ص ۲۹، ص ۳۳؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۳۶، ص ۳۳۹-۳۴۴، ص ۳۶۲، ص ۳۶۷، ص ۳۷۹، ص ۳۹۳، ص ۳۹۵؛ ج ۱۰، ص ۳؛ الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۳۹۳؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۰۷؛ الکلاباذی، التعریف، ص ۱۲۵؛ ابن الملکن، طبقات الاولیاء، ص ۲۱۹؛ ابن الاثیر، المختار، ج ۵۰۲.

۹۱. السلمی، طبقات الصوفیة، ص ۳۲ (مقایسه کنید با: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۵۹)، ص ۳۳؛ همچنین نک: السراج، اللمع، ص ۹۷؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۴۲-۳۴۳، ص ۳۷۷، ص ۳۹۵؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۳-۴۱۵، ص ۴۲۵؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۶، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۱۳۰-۱۳۲، ص ۲۵۳؛ السیوطی، المکنون، ص ۱۳۰، ص ۱۸۱.

۹۲. همچنین نک: Massignon, *Essay*, p. 143; Schimmel, *Mystical Dimensions*, p. 6, 43.

۹۳. همچنین نک: القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۱۶۱ (باب احوالهم عند الخروج من الدنيا: و قبل لذی النون المصری عند موته ما تشهی؟ قال أن أعرفه قبل موتی بلحظة)؛ همچنین نک: ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۰۰؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۳۴؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۸۴؛ ابن الملکن، طبقات الاولیاء، ص ۲۲۲.

۹۴. نک: الغزالی، احیاء، ج ۱۴، ص ۲۶۸۲ (اواخر کتاب المحبة: و قال ذوالنون سبحان من جعل الارواح جنودا مجنده فأرواح العارفين جلالیة قدسیة فلذلک اشتاقوا الى الله تعالی و ارواح المؤمنین روحانیة فلذلک حنوا إلى الجنة و ارواح العارفين هوائیة فلذلک مالوا إلى الدنيا). ظاهراً این عبارت بیانگر یکی از تعالیم اصلی ذوالنون است، زیرا در عبارت دیگر منسوب به او (نک: پی‌نوشت ۸۳) تمایز مشابهی بین آنان که خدا را به خاطر بهشت می‌پرستند، از یک سو، و آنان که عاشق خدا هستند و در نتیجه دیداری فرخنده (لقاء الله) نصیبشان می‌شود، از سوی دیگر، ترسیم شده است.

۹۵. برای تعاریف مختلف معرفت و کلماتی که درباره عارفان است، نک: السلمی، طبقات الصوفیة، ص ۳۴؛ القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۳۷ (باب فی تفسیر الفاظ [...])، ص ۱۵۱ (باب الادب)، ص ۱۶۶، ص ۱۶۸ (باب المعرفة)؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۵۱، ص ۳۵۳، ص ۳۶۳-۳۶۱، ص ۳۷۳، ص ۳۷۶؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۲؛ السهروردی، عوارف، ص ۳۰۰؛ الکلاباذی، التعریف، ص ۱۵۵-۱۵۷؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۸، ص ۱۳۳؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۱۴۳-۱۵۰، ص ۲۴۶-۲۴۸، ص ۲۷۲؛ الیافعی، روض الرياحین، ص ۱۹۷-۱۹۸؛ السیوطی، المکنون، ص ۱۰۳، ص ۱۰۶-۱۰۸.

۹۶. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۹ (تُنال المعرفة بثلاث: بالنظر فی الامور کیف دبرها، و فی المقادیر کیف قدرها، و فی الخلائق کیف خلقها)؛ همچنین نک: ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۱۴۳، و مقایسه کنید با: ص ۲۵۰-۲۵۱؛ *السیوطی، المکنون*، ص ۱۱۳.
۹۷. یا: «هنگامی که خدا بر نهرانها [ی قلوب] به واسطه [جریان] پیوسته انوار لطیف نظر افکند»؛ نک: الغزالی، *روضه الطالبین و عمدة السالکین*، در *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، تحقیق: ابراهیم امین محمد، قاهره، المكتبة التوفیقیة، بی تا، ص ۱۲۱ (قال ذوالنون حقیقة المعرفة اطلاع الحق علی الاسرار بمواصلة لطائف الانوار)؛ همچنین نک: الهجویری، *کشف المحجوب*، ص ۳۵۲ (ترجمه نیکلسون، ص ۲۷۵)؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۲۷؛ ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۱۴۵؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۵۰۴. این بیان، با اختلافی اندک، به ابوالطیب السامری نیز نسبت داده شده است؛ نک: *القشیری، الرسالة القشیریة*، ص ۱۶۷ (باب المعرفة).
۹۸. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۸۳ [...] فرجعت القلوب الی الصدور علی الثبات بمعرفة توحیدک فلا اله الا انت)؛ همچنین نک: ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۹۳-۹۴. درباره اینکه قلوب عبادالله در طی عروج آسمانی شان از معرفت مالمال می شوند، همچنین نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۷، ص ۳۴۲-۳۴۳.
۹۹. بلکه همچنین «بی قراری پنهان»، «نگرانی های پنهان». فعل عربی *هَمَّ* دو معنای اصلی دارد: ایجاد اضطراب و ناآرامی برای کسی؛ و متمرکز کردن انرژی درونی بر چیزی، به خاطر تمایل یا قصد انجام دادن آن. بنابراین، اسم «هَمَّ» بر اضطراب و نگرانی و غم و اندوه دلالت دارد چنانچه بر قصد نفسانی و متعلق این قصد نیز دلالت می کند. «هَمَّ» در معنای دوم خود، به «هَمَّت» مشابهت پیدا می کند، مفهوم عرفانی مهمی که آن نیز بر آرزومندی و بلندهمتی دلالت دارد.
۱۰۰. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۸۵ [...] قال سمعت ذالنون و سأله الحسن بن محمد عن صفة المهموين فقال له ذوالنون لو رأيتهم لا رأيت قوما لهم هموم مكنونة خلقت من لباب المعرفة فإذا وصلت المعرفة الى قلوبهم سقاهم بكأس سر السر من مؤانسة سر محبته فهموا بالشوق علی وجوههم)؛ همچنین نک: ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۱۸۴؛ مقایسه کنید با: *السیوطی، المکنون*، ص ۱۶۹-۱۷۰.
۱۰۱. درباره پیوند بین معرفت و محبت، همچنین نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۴۸-۳۴۹.
۱۰۲. نک: ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۱۴؛ همچنین نک: *الشعرانی، الطبقات*، ج ۱، ص ۷۱. به تعبیر قلوب العارفین توجه ویژه داشته باشید. این تعبیر در کلمات فراوانی که به ذوالنون منسوب است، تکرار شده است؛ نک: *المکی، قوت القلوب*، ج ۲، ص ۲۹؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۵-۳۳۶، ص ۳۳۹، ص ۳۵۶، ص ۳۶۹، ص ۳۷۴؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۱۷؛ *النبشاپوری، عقلاء المجانین*، ص ۱۲۸؛ *القرطبی، الجامع*، ج ۱۷، ص ۱۱۷ (النجم: ۴۳)؛ ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۹۴؛ ابن عجیبا، *ایقاط الهمم*، ص ۵۹۶. همچنین به تعبیر قلوب العابدین، *قلوب اولیائهم و قلوب الذاکرین* در این منابع توجه کنید: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۶، ص ۳۴۴؛ ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۲۳۵، ص ۲۵۲.
۱۰۳. نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۴، ص ۳۳۶، ص ۳۳۸، ص ۳۵۴، ص ۳۶۶؛ مقایسه کنید با: ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۴۵، که می گوید عشق در «هسته قلب» (سواد الفؤاد؛ یا سواد القلب در: ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۲۲۷) سکنا می گزیند.

۱۰۴. نک: السلمی، *طبقات الصوفیة*، ص ۲۹؛ مقایسه کنید با: السیوطی، *المکنون*، ص ۹۴؛ الهجویری، *کشف المحجوب*، ص ۴۱ (ترجمه نیکلسون، ص ۳۶)؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۲۶؛ و همچنین نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۱، ص ۲۲؛ ج ۹، ص ۳۵۳ (که در آن واژه «محققین» یعنی کسانی که به حقیقت رسیده‌اند، به کار رفته است)، ص ۳۷۳ (اهل الحقائق، کسانی که حقایق نزد آنها است)؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۹، ص ۴۱۵؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۲۴۲؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۵۰۱.

۱۰۵. درباره یقین و رابطه آن با معرفت و قلب، نک: السلمی، *طبقات الصوفیة*، ص ۳۰؛ القشیری، *الرسالة القشیریة*، ص ۶۱ (باب التوبة)، ص ۹۷-۹۸ (باب الیقین)؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۲، ص ۳۳۴، ص ۳۴۰-۳۴۳، ص ۳۴۶، ص ۳۵۰، ص ۳۵۳، ص ۳۶۲، ص ۳۶۶، ص ۳۷۱، ص ۳۷۹، ص ۳۹۲؛ الکلاباذی، *التعرف*، ص ۱۲۱؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۱، ص ۱۳۳؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۱۱۰-۱۱۱، ص ۲۷۴؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۱۰۶، ص ۱۲۹، ص ۱۸۳.

۱۰۶. درباره این موضوعات مختلف، نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۳-۱۵؛ ج ۹، ص ۳۳۲، ص ۳۳۵-۳۳۶، ص ۳۳۹-۳۴۳، ص ۳۴۶، ص ۳۴۹-۳۵۰، ص ۳۵۴-۳۵۵، ص ۳۵۸-۳۶۰، ص ۳۶۴-۳۷۲، ص ۳۷۴، ص ۳۷۸-۳۸۶، ص ۳۹۱؛ ج ۱۰، ص ۲۲۷-۲۲۸؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۴-۳۹۵؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۶-۴۰۷، ص ۴۱۱، ص ۴۱۷-۴۱۸، ص ۴۳۴؛ الغزالی، *احیاء*، ج ۱۱، ص ۲۰۹۲ (کتاب التوبة)؛ السهروردی، *عوارف*، ص ۷۱؛ الکلاباذی، *التعرف*، ص ۲۰-۲۱؛ ابن العربی، *الفتوحات*، ج ۲، ص ۳۳۸، ص ۳۴۶، ص ۳۴۹ (باب ۱۷۸)؛ همو، *الکوکب الدری*، ص ۵۴، ص ۸۷، ص ۹۰، ص ۹۳-۹۷، ص ۱۶۰-۱۶۱، ص ۱۷۲، ص ۱۷۶-۱۸۵، ص ۱۸۷-۱۸۸، ص ۱۹۰، ص ۲۱۱، ص ۲۱۴، ص ۲۵۳-۲۵۴، ص ۲۵۶-۲۵۷، ص ۲۶۵-۲۶۶؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۴۱، ص ۳۵۳، ص ۳۶۰، ص ۴۱۸، ص ۴۳۱؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۲۲، ص ۳۸-۴۰، ص ۴۲، ص ۱۱۱، ص ۱۱۶، ص ۱۲۶-۱۲۷، ص ۱۵۶، ص ۲۱۹؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۹۱-۴۹۴، ص ۴۹۷، ص ۵۰۲؛ ابن الزیات، *الکواکب السیارة*، ص ۴۱؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۷۸، ص ۸۰-۸۱، ص ۱۱۶، ص ۱۲۴، ص ۱۴۳-۱۴۵، ص ۱۶۰-۱۶۱، ص ۱۶۳. درباره واژه «خواص» (در برابر «عوام» = مؤمنان معمولی)، همچنین نک: السراج، *اللمع*، ص ۶۸؛ القشیری، *الرسالة القشیریة*، ص ۱۰، ص ۵۵ (باب التوبة)؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۳۱؛ الکلاباذی، *التعرف*، ص ۱۹۹؛ السهروردی، *عوارف*، ص ۴۹۸؛ ابن الملقن، *طبقات الاولیاء*، ص ۲۲۰. درباره واژه «ولایة» (دوستی با خدا)، برای نمونه نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۶، ص ۳۷۸؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۱۰؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۲۷؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۲۵۲؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۷۹، ص ۱۱۴.

۱۰۷. یعنی سپاس‌گزاری او از آنان یا سپاس‌گزاری آنان از او (درباره شکر، نک: پی‌نوشت ۸۱). توجه داشته باشید که تعبیر «نهایت سر» و «نهایت شکرگزاری» (بخالص من السر، بخالص من الشکر) را می‌توان به «السر الخالص = نمان خالص [و بی‌ریا]» و «الشکر الخالص = شکرگزاری صادقانه» ترجمه کرد.

۱۰۸. *صُحْفُهُمْ؛ صُحْفٌ* (مفرد: صحیفه)، یکی از معانی آن، کتابی آسمانی است که نیک و بد اعمال انسان‌ها در آن ثبت می‌شود؛ برای نمونه نک: قرآن، سوره ۸۱، آیه ۱۰.

۱۰۹. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۷ [...] إن لله عبادا عبدوه بخالص من السر فشرههم بخالص من شكره، فهم الذين تمر صحتهم مع الملائكة فرغا حتى إذا صارت إليه ملأها من سر ما أسروا إليه، أبدانهم دنيوية، و قلوبهم سماوية، قد احتوت قلوبهم من المعرفة كأنهم يعبدونه مع الملائكة بين تلك الفرج و أطباق السموات [...]: همچنین نک: ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۷۵؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۱۱۵.

۱۱۰. الاوتاد، یعنی میخ‌هایی که زمین بر آن قرار دارد. این واژه در عرفان اسلامی، بر بالاترین مرتبه از مراتب اولیا دلالت دارد.

۱۱۱. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۸ [...] أولئك هم الأوتاد الذين بهم توهب المواهب، و بهم تفتح الأبواب، و بهم ينشأ السحاب، و بهم يدفع العذاب، و بهم يستقى العباد والبلاد؛ مقایسه کنید با: همین کتاب، ج ۱، ص ۱۲-۱۳؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۴-۳۹۵؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۲۶۹؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۷۵-۷۶، ص ۱۷۹-۱۸۰؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۸۶-۴۸۷؛ ابن الزیات، *الکواکب السیارة*، ص ۲۳۸-۲۴۰؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۲۱۰-۲۱۳. درباره نقش اولیا در وساطت بین خدا و انسان‌ها، همچنین نک: ابن العربی، *الفتوحات*، ج ۴، ص ۵۱۰ (باب ۵۶۰).

۱۱۲. برای نمونه، این معنا که بقای جهان وابسته است به وجود تعداد ثابتی از پارسایان که در هر نسل زندگی می‌کنند، در آثار خاخام‌های عهد تلمودی یافت می‌شود. نک:

The Babylonian Talmud, Yomā, 38:b and Ḥagīgah 12:b; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (transl. H. Szold), Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1968, I, pp. 250-253; V, p. 239, n. 164.

برای مقایسه عرفان یهودی و اسلامی در این موضوعات (مقایسه کلی)، نک:

P. Fenton, "The Hierarchy of the Saints in Jewish and Islamic Mysticism", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 10 (1991), pp. 12-34.

۱۱۳. برای نمونه، نک:

Asín Palacios, *The Mystical Philosophy*, p. 166; Massignon, *Essay*, p. 80, 145, 153; *id.*, *The Passion of al-Hajjāj: Mystic and Martyr of Islam*, transl. H. Mason, Princeton, Princeton University Press, 1982, p. 342;

همچنین نک: Nicholson, "A Historical Enquiry", p. 324, 330 (کسی که پیش از همه به نظریه صوفیانه، صورت پایدار آن را عطا کرد ذوالنون مصری بود)؛ Melchert, "The Transition", p. 51, 57.

۱۱۴. ذوالنون اول من تکلم ببلدته فی ترتیب الاحوال و مقامات اهل الولاية؛ این بیان از اثر مفقود سلمی (محن الصوفیة) نقل شده و در الذهبی، *تاریخ الاسلام*، ج ۱۸، ص ۲۶۷ و همو، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۸، ص ۳۱۳ (تعبیر «و مقامات الاولیاء» به جای «و مقامات اهل الولاية» آمده) پدیدار شده است؛ ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، ج ۲، ص ۳۸۳ («ببلده» به جای «ببلدته»); السیوطی، *تاریخ الخلفاء*، ص ۲۷۷ («بمصر» به جای «ببلدته»); العسقلانی، *لسان المیزان*، ج ۲، ص ۴۳۷ («بمصر» به جای «ببلدته»); «فی مقامات الاولیاء» به جای «فی مقامات اهل الولاية»؛ همچنین نک: نقل ابوالمحاسن در: "A Historical Enquiry", p. 309. مقایسه کنید با: السیوطی، *حسن المحاضرة*، ج ۱، ص ۵۱۲ و ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۰.

۱۱۵. درباره اهمیت توبه در کلمات منسوب به ذوالنون نک: السراج، اللمع، ص ۶۸؛ القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۱۰، ص ۵۵ (باب التوبة)، ص ۲۰۳؛ ابن عساکر، تاریخ مدينة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۷، ص ۴۳۴؛ الهجویری، كشف المحجوب، ص ۱۲۶، ص ۳۸۴-۳۸۶ (ترجمه نیکلسون، ص ۱۰۱، ص ۲۹۸-۲۹۹)؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۴، ص ۱۲۸؛ الکلاباذی، التعرف، ص ۱۰۹؛ السهروردی، عوارف، ص ۴۹۸؛ الغزالی، احیاء، ج ۱، ص ۲۰۹۲ (کتاب التوبة)؛ القرطبی، الجامع، ج ۱۸، ص ۱۹۸ (التحریم: ۸)؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج ۱، ص ۱۸۳-۱۸۴؛ ابن العربی، الکوکب الدرری، ص ۲۶۳؛ ابن الملقن، طبقات الاولیاء، ص ۲۱۹-۲۲۰؛ همچنین نک: الذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۲۶۸.

۱۱۶. درباره اهمیت خوف، نک: القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۷۱ (باب الخوف)؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۸۶؛ السهروردی، عوارف، ص ۵۰۸، ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج ۱۰، ص ۴۶۶؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۶، ص ۱۳۱-۱۳۲. درباره رابطه آن با رجاء، نک: السلمی، طبقات الصوفیة، ص ۳۳؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۴۱، ص ۳۸۰، ص ۳۹۵؛ ابن عساکر، تاریخ مدينة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۳۸؛ الغزالی، احیاء، ج ۱۳، ص ۲۳۴۳ (کتاب الخوف والرجاء)؛ البستی، العزلة، ص ۲۲؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۸؛ ابن العربی، الکوکب الدرری، ص ۱۱۳-۱۱۴؛ السیوطی، المکنون، ص ۱۱۹-۱۲۰؛ همچنین نک:

S. Sviri, "Between Fear and Hope: On the Coincidence of Opposites in Islamic Mysticism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9 (1987), pp. 316-349.

۱۱۷. درباره ابن واژه نک: بی نوشت ۸۱.

۱۱۸. ابن عساکر، تاریخ مدينة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۶ (الدرجات التي عمل لها ابناء الآخرة سبع درجات: أولها التوبة، ثم الخوف، ثم الزهد، ثم الشوق، ثم الرضا، ثم الحب، ثم المعرفة، ثم قال: بالتوبة تطهروا من الذنوب، وبالخوف جازوا قناطر النار، وبالزهد تخففوا من الدنيا و تركوها، و بالشوق استوجبوا المزيد، وبالرضا استعجلوا الراحة، و بالحب عقلوا النعم، و بالمعرفة وصلوا إلى الأمل).

۱۱۹. برای نمونه نک: ابن عساکر، تاریخ مدينة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۳۱؛ السهروردی، عوارف، ص ۵۲۰؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۵۹، ص ۳۷۴. همچنین ابن العربی، الفتوحات، ج ۲، ص ۱۳۴ (باب ۷۳، سؤال ۱۵۳) را مقایسه کنید با الشعرانی، الطبقات، ج ۱، ص ۶۶ و ابن الجوزی، صفة الصوفیة، ج ۴، ص ۱۲۴. در یکی از نقل‌های منسوب به ذوالنون واژه «سبب» همراه با «حال» استعمال شده است؛ نک: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۶۱ [...]. لیس هناك حال یشار إليه دون حال و لا سبب دون سبب [...]. در نقلی دیگر (نک: همان، ص ۳۷۸؛ مقایسه کنید با: ابن العربی، الکوکب الدرری، ص ۱۵۶-۱۵۷)، واژه‌های «درجه» و «ابواب» با هم استعمال شده‌اند.

۱۲۰. برای نمونه نک: القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۳۷ (باب فی تفسیر الفاظ [...] [...]: [...] فلاحوال مواهب والمقامات مکاسب)؛ مقایسه کنید با: ابن العربی، الکوکب الدرری، ص ۲۴۷، ص ۲۷۳؛ السیوطی، المکنون، ص ۱۰۸.

۱۲۱. نک: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۵۹-۳۶۰ (ایمان، خوف، هیبة، رجاء، محبة، شوق، انس، اطمئنان؛ مقایسه کنید با: ج ۱، ص ۴۹۹)، ص ۳۷۴ (تحریر، افتقار، اتصال حیره؛ مقایسه کنید با: الکلاباذی، التعرف، ص ۱۵۵ و عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۳۳)، ص ۳۷۸-۳۷۹ (خوف، رجاء، محبة، شوق، فطنة)؛ مقایسه کنید با: ابن العربی، الکوکب الدرری، ص ۱۵۶-۱۵۷، ص ۲۷۳؛ ابن الاثیر، المختار، ج ۱، ص ۴۸۹-۴۹۰. همچنین توجه داشته باشید که بالاترین درجه یا مقام در کتاب ابن عساکر (تاریخ مدينة

دمشق، ج ۱۷، ص ۴۳۱) و عوارف سهروردی (ص ۵۴۰) «شوق» معرفی شده است در حالی که در حلیه الاولیاء اصفهانی (ج ۱، ص ۲۴۲) از ۱۹ مقام سخن گفته شده که بالاترین آنها «توکل» است. در همین کتاب (ج ۹، ص ۳۷۴) گفته شده که «از میان احوال حالت حب بیشترین غلبه را بر عارف دارد (اغلب الاحوال علی العارف)»؛ مقایسه کنید با: ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۲۶۷؛ *السیوطی*، *المکنون*، ص ۱۰۶. درباره تعاریف مختلف احوال گوناگون اخلاقی، روان‌شناختی، معنوی و عرفانی، نک: *الاصفهانی*، *حلیه الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۴۱-۳۴۳، ص ۳۶۱-۳۶۳، ۳۷۷-۳۷۸، ص ۳۹۲، ص ۳۹۳-۳۹۴؛ ج ۱۰، ص ۱۸۰؛ مقایسه کنید با: *السراج*، *اللمع*، ص ۶۱، ص ۹۷؛ *القشیری*، *الرسالة القشيرية*، ص ۹۷-۹۸ (باب الیقین)، ص ۱۰۳ (باب المراقبة)، ص ۱۰۵ (باب الرضا)، ص ۱۱۲ (باب الاخلاص)، ص ۱۶۷ (باب المعرفة)؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۱۰-۴۱۲، ص ۴۱۷، ص ۴۲۳-۴۲۷؛ *السهروردی*، *عوارف*، ص ۸۷، ص ۲۵۳، ص ۲۶۱؛ *القرطبی*، *الجامع*، ج ۱۸، ص ۲۹ (الحشر: ۹)؛ ابن العربی، *الفتوحات*، ج ۴، ص ۵۱۱ (باب ۵۶۰)؛ *همو*، *الکوکب الدرّی*، ص ۱۰۲-۱۷۱، ص ۲۳۱-۲۳۲؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۲، ص ۳۰۰؛ *الیافعی*، *روض الرياحین*، ص ۲۱، ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۹۵-۴۹۶، ص ۴۹۹-۵۰۰؛ *السیوطی*، *المکنون*، ص ۱۳۵-۱۳۶، ص ۱۵۴-۱۵۶، ص ۱۷۵-۱۷۹، ص ۱۸۳. این تعاریف نوعاً در زمره علامات یکی از احوال بیان شده‌اند، مثلاً ثلاثة من علامات [الحب، الیقین، الرضا]...

122. Cf.: Smith, "Dhu'l-Nūn", *EI* 2.

۱۲۳. *القشیری*، *الرسالة القشيرية*، ص ۳۷ (و سئل ذوالنون المصری عن العارف فقال کان ههنا فذهب)؛ و نک: توضیح جنید درباره این کلام در: همان، ص ۱۶۸ (باب المعرفة)؛ همچنین نک: *الکلاباذی*، *التعرف*، ص ۱۵۶؛ ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۱۴۸-۱۴۹. درباره گذرابودن حالات (اختلاف الاحوال) و نیاز عارف به لطف خدا، همچنین نک: ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۱۹. ۱۲۴. *الاصفهانی*، *حلیه الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۸۲ ([...]) کتب رجل إلى ذی النون یسأله عن حاله فکتب إليه ذو النون ما لی حال أرضاه، و لا لی حال لا أرضاه، کیف أرضی حالی لنفسی إذ لا یكون منی إلا ما أراد من الأحوال [...])؛ مقایسه کنید با: ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۲۳۱؛ *السیوطی*، *المکنون*، ص ۱۶۷.

۱۲۵. *السلیمی*، *طبقات الصوفیة*، ص ۳۴ (إن العارف لا یلزم حالة واحدة إنما یلزم ربه فی الحالات كلها)؛ مقایسه کنید با: *الاصفهانی*، *حلیه الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۵۱، ص ۳۷۳، ص ۳۹۵؛ *عطار*، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۲۶۶؛ *الذهبی*، *تاریخ الاسلام*، ج ۱۸، ص ۲۶۹؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۱۷؛ ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۱۴۸، ص ۱۶۲؛ *الشعرانی*، *الطبقات*، ج ۱، ص ۷۱-۷۲؛ *السیوطی*، *المکنون*، ص ۱۳۹. ۱۲۶. نک: *الاصفهانی*، *حلیه الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۵۳ (قال و سمعت ذا النون و سئل: بم عرف العارفون ربهم؟ فقال: إن کان بشيء فبقطع الطمع والاشراف منهم علی الیأس مع التمسک منهم بالأحوال التي أقامهم علیها و بذل المجهود من أنفسهم ثم إنهم وصلوا بعد إلى الله بالله)؛ مقایسه کنید با: ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۱۲؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۹۸.

۱۲۷. همچنین نک: *الاصفهانی*، *حلیه الأولیاء*، ج ۹، ص ۳۷۳؛ *السراج*، *اللمع*، ص ۳۲۸-۳۲۹. توجه داشته باشید که این جمله نیز به ذوالنون منسوب است: «پروردگار خویش را به او شناختم، چراکه اگر او نبود او را نمی‌شناختم» در: *القشیری*، *الرسالة القشيرية*، ص ۱۶۷ (باب المعرفة: قبل لذی النون المصری بم عرف ربک؟ قال عرف ربی بربی و لولا ربی لما عرف ربی)؛ مقایسه کنید با: *السراج*، *اللمع*، ص ۱۴۵؛

عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۱۴۹؛ ابن عجبیا، ایقاظ الهمم، ص ۳۸۰؛ الیافی، روض الراحین، ص ۱۶۹؛ ابن الجوزی، صفة الصفوة، ج ۴، ص ۳۴۲. همچنین، دعاهای متعدد منسوب به ذوالنون بر این مطلب تأکید دارد که انسان در همه شئون به خدا محتاج است، چه در مجاهدت‌های معنوی عرفانی و چه در سلامت جسمی؛ نک.: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۳۲-۳۳۵، ص ۳۵۱، ص ۳۵۳، ص ۳۵۷-۳۵۸.

۱۲۸. نک.: القشیری، الرسالة القشیریه، ص ۱۱۹ (باب الذکر: من ذکر الله تعالی ذکرا علی الحقیقة نسی فی جنب ذکره کل شیء، و حفظ الله تعالی علیه کل شیء، و کان له عوضا عن کل شیء)، ص ۱۲۰ ([...]) سمعت ذا النون المصری و سألته عن الذکر فقال غیبة الذاکر عن الذکر [...]). همچنین نک.: الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۳۹۶؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۰، ص ۴۲۱، ص ۴۲۵؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۳۱؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۱۲۰-۱۲۱. ۱۲۹. الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۶۷، ص ۳۷۸-۳۷۹.

۱۳۰. همان، ج ۹، ص ۳۵۵ (لکل قوم عقوبة، و عقوبة العارف انقطاعه عن ذکر الله)؛ مقایسه کنید با: القشیری، الرسالة القشیریه، ص ۱۶۷ (باب المعرفة)؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۹؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۶؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۱۵۴. برای منابع بیشتر درباره ذکر، نک.: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۳۴، ص ۳۴۲، ص ۳۴۶، ص ۳۴۸، ص ۳۵۰، ص ۳۵۳، ص ۳۵۶، ص ۳۵۸-۳۵۹، ص ۳۶۸، ص ۳۸۶، ص ۳۹۱-۳۹۲؛ ج ۱۰، ص ۲۴۱؛ القشیری، الرسالة القشیریه، ص ۱۶۱ (باب التقوی)، ص ۲۰۸ (باب رؤیا القوم)؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۸، ص ۴۳۷؛ القرطبی، الجامع، ج ۲، ص ۱۷۱-۱۷۲ (البقرة: ۱۵۲)، ج ۱۴، ص ۳۴۸ (الفاطر: ۳۲)؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۵، ص ۱۲۸، ص ۱۳۲؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۶۹، ص ۸۳، ص ۹۰، ص ۹۲، ص ۹۶، ص ۲۰۹-۲۱۰، ص ۲۵۳، ص ۲۶۰؛ الشعرانی، الطبقات، ج ۱، ص ۷۰-۷۱؛ ابن الاثیر، المختار، ج ۱، ص ۵۰۴؛ ابن الزیات، الکواکب السیارة، ص ۲۳۵؛ السیوطی، المکنون، ص ۱۰۶، ص ۱۱۵، ص ۱۲۵.

۱۳۱. الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۵۴ (سئل ذو النون عن سماع العظة الحسنة والنعمة الطیبة فقال: مزامیر أنس فی مقاصیر قدس بألحان توحید فی ریاض تمجید، بمطربات الغوانی فی تلك المعانی المؤدیة باهلها إلى النعیم الدائم فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر [...])؛ همچنین نک.: ابن الاثیر، المختار، ج ۱، ص ۴۹۸؛ مقایسه کنید با: ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۱۳۷-۱۳۸؛ السیوطی، المکنون، ص ۱۴۷-۱۴۶؛ برای کلمات بیشتر در ستایش موسیقی یا خنیا، نک.: السراج، اللمع، ص ۳۳۹؛ القشیری، الرسالة القشیریه، ص ۱۸۰ (باب السماع)؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۰۲. درباره نگرش مثبت ذوالنون به سماع، همچنین نک.: المکی، قوت القلوب، ج ۳، ص ۹۱؛ السهروردی، عوارف، ص ۱۸۸؛ الغزالی، احیاء، ج ۶، ص ۱۱۱۲ (کتاب آداب السماع، باب ۱)؛ "A Historical Nicholson, Enquiry", p. 310; Massignon, Essay, p. 145, 205.

۱۳۲. نک.: السراج، اللمع، ص ۳۴۲ (سئل ذو النون رحمه الله عن السماع فقال وارد حقّ یزعج القلوب الی الحقّ فمن أصغی الیه بحقّ تحقّق و من اصغی الیه بنفس تزندق)؛ همچنین نک.: القشیری، الرسالة القشیریه، ص ۱۸۰؛ الغزالی، احیاء، ج ۶، ص ۱۱۶۰ (کتاب آداب السماع، باب ۲)؛ الهجویری، کشف المحجوب، ص ۵۲۷-۵۲۸ (ترجمه نیکلسون، ص ۴۰۴)؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۹؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۱۳۷. همچنین نک.: حکایت مربوط به ذوالنون و سماع در بغداد در

السراج، اللمع، ص ۲۴۶، ص ۳۶۲-۳۶۳؛ القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۱۸۲؛ الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۳۹۶-۳۹۷؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۳۶-۴۳۷؛ السهروردی، عوارف، ص ۱۹۳-۱۹۴؛ الغزالی، احیاء، ج ۶، ص ۱۱۶۵؛ ج ۱۰، ص ۱۹۲۳ (کتاب ذم الجاه والریاء)؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۸۱-۸۲. درباره وجد، همچنین نک: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۴۷؛ السیوطی، المکنون، ص ۷۷.

۱۳۳. نک: ارجاعاتی که در پی نوشت های ۱۸۷-۱۹۱ به نیکلسون و آسین پلاسیوس ذکر شده است. واژه «سحر/ساحر» و «کرامت/ صاحب کرامت» (theurgy/theurgist) در اینجا به جای همدیگر استعمال می شوند، چراکه نیکلسون و آسین پلاسیوس در بحث شان درباره ذوالنون به همین منوال عمل کرده اند. ۱۳۴. درباره کرامات منسوب به ذوالنون، نک: السراج، اللمع، ص ۴۹۸؛ القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۱۹۶، ص ۲۰۴؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۶۶؛ الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۳۹۶-۳۹۷؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۰۵-۴۰۶؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۶۱، ص ۹۸-۱۰۲، ص ۲۳۱؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۱ (ترجمه آربری، ص ۹۲، ص ۹۶-۹۷)؛ الذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۲۶۷؛ ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج ۱، ص ۳۱۶-۳۱۷؛ ابن الاثیر، المختار، ج ۱، ص ۴۹۰، ص ۵۰۳؛ الشعرائی، الطبقات، ج ۱، ص ۷۰؛ العسقلانی، لسان المیزان، ج ۲، ص ۴۳۷؛ ابن الزیات، الکواکب السیارة، ص ۲۳۳-۲۳۴، ص ۲۳۶؛ السیوطی، المکنون، ص ۶۶-۷۴. در منابع تذکره نویسی متعدد از ذوالنون به عنوان صاحب کرامات و آیات نام برده اند؛ برای نمونه نک: السمعانی، الانساب، ج ۱، ص ۹۶؛ همچنین نک: الهجویری، کشف المحجوب، ص ۱۲۴؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۱۴؛ مقایسه کنید با: جامی، نفحات الانس، ص ۳۵-۳۶.

۱۳۵. نک: القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۱۹۶؛ الهجویری، کشف المحجوب، ص ۲۸۵ (ترجمه نیکلسون، ص ۲۲۶)؛ ابن الجوزی، صفة الصفوة، ج ۴، ص ۱۷۶-۱۷۷؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۹۲؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۱۹ (ترجمه آربری، ص ۹۶-۹۷)؛ الیافعی، روض الریاحین، ص ۱۲۴؛ ابن الزیات، الکواکب السیارة، ص ۲۴۰. درباره فراسات (قیافه شناسی) در کلمات منسوب به ذوالنون و حکایات مربوط به او، نک: حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۴۲۴؛ ابن الاثیر، المختار، ج ۱، ص ۴۹۹؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۲۰۸.

۱۳۶. اجابة الدعوة/ الدعاء؛ نک: الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۳۹۵-۳۹۶؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۱؛ ابن الجوزی، صفة الصفوة، ج ۴، ص ۴۳۱؛ ابن الزیات، الکواکب السیارة، ص ۲۳۷.

۱۳۷. نک: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۸۷؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۰۶، ص ۴۱۰؛ السراج، اللمع، ص ۳۰۷.

۱۳۸. برای نمونه، نک: باب کرامات الاولیاء در القشیری، الرسالة القشيرية؛ و به ویژه نک:

R. Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes: Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1987.

در گزارشی (نک: السراج، اللمع، ص ۴۰۵) احمد بن محمد سلمی می گوید: «به حضور ذوالنون مصری رحمه الله وارد شدم. در مقابلش تشتی از طلا دیدم که اطراف آن عود و عنبر در حال سوختن بود. به من گفت: «آیا تو از آنهایی هستی که بر ملوک در هنگام بسطشان داخل می شوند؟!». سپس مرا درهمی عطا نمود که [تمام مسیر] تا بلخ را با آن طی کردم» (و عن احمد بن محمد السلمی قال دخلت علی

ذی النون المصری رحمه الله فرأیت بین یدیه طشتا من ذهب و حوله الندّ والعنبر یسجر فقال لی انت ممن یدخل علی الملوک فی اوقات بسطهم ثم اعطانی درهما فأنفقت منه الی بلخ؛ مقایسه کنید با: ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۸۱، ص ۱۰۱؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۲۱). برخلاف نیکلسون (A "Historical Enquiry", pp. 314-315) گمان نمی‌کنم استعمال بخور لزوماً به رویه‌های باطنی یا سحری اشاره داشته باشد. به‌علاوه، کرامت در این نقل، ظاهراً همان درهمی است که ذوالنون به احمد بن محمد عطا می‌کند و او تمام مسیر بازگشت به شرق را با آن طی می‌کند. و بالأخره، بسط که در این حکایت آمده یکی از مفاهیم مهم صوفیانه است که به حالت مسرت‌بخش «اتساع» یا «انساط» دلالت دارد، ضد قبض («انقباض»، «پریشانی»، «اندوه»). ممکن است بسط در اینجا به معنای «سخاوت» باشد.

۱۳۹. نک: ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۲؛ مقایسه کنید با: الذهبی، *تاریخ الاسلام*، ج ۱۸، ص ۲۶۶؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۱۶ (ترجمه آربری، ص ۹۰)؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۱۲۴. درباره اسم/اسماء الاهی در کلمات منسوب به ذوالنون، همچنین نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۶؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۶؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۱۰؛ ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۹۴؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۱۹۹-۲۰۰.

۱۴۰. برخلاف نیکلسون و آسین پلاسیوس؛ نک:

Nicholson, "A Historical Enquiry", p. 314 and Asín Palacios, *The Mystical Philosophy*, p. 166;

مقایسه کنید با: Schimmel, *Mystical Dimensions*, p. 44.

۱۴۱. برای نمونه، نک: حکایت مربوط به ابراهیم بن ادهم در *القشیری، الرسالة التفسیریة*، ص ۹.

۱۴۲. نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۶۱ [...]. سمعت ذا النون یقول و سئل عن الآفة التي یخضع بها المرید عن الله فقال: یریه الألفاظ والکرامات والآیات؛ مقایسه کنید با: السلمی، *تفسیر السلمی*، تحقیق: سید عمران، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۱، ج ۲، ص ۱۳۱؛ القرطبی، *الجامع*، ج ۷، ص ۳۲۹ (الاعراف: ۱۸۲)؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۲۷؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۱۸؛ ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۱۵۳.

۱۴۳. همچنین نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۶۴-۳۶۵؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۶؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۴۲۴؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۱۱۳؛ و مقایسه کنید با: الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۱۶۹-۱۹۷. این نگرش منفی به کرامات شاید در حکایت یوسف بن الحسین نیز منعکس شده است. او که از مریدان مشهور ذوالنون بوده می‌خواست از شیخ خویش «اسم اعظم خدا» را یاد بگیرد. البته، با شکست در آزمونی ساده، ذوالنون از فاش کردن این معرفت سری برای او سر باز زد. نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۸۶-۳۸۷؛ ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۷۸-۷۹؛ ابن الملقن، *طبقات الاولیاء*، ص ۲۲۱؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۸۸. همچنین نک: داستانی که ابن عربی (*الکوکب الدرّی*، ص ۲۵۱) بیان کرده و طبق آن، ابوالعباس عباسی می‌خواست اسم الله اعظم را از ذوالنون فرا گیرد. ذوالنون که از اصرار ابوالعباس به ستوه آمده بود در پاسخ گفت: «وقتی قلب تو رقت پیدا کرد هر چه می‌خواهی از خدا بخواه؛ و آن اسم الله است» [...]. فأقبل علی و قال لی: یا هذا إذا رقت قلبک فادع بما شئت فذاک اسم الله؛ مقایسه کنید با: السیوطی، *المکنون*، ص ۶۷.

۱۴۴. نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۵۳؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۲۸؛ ابن العربی، *الفتوحات*، ج ۴، ص ۵۲۰ (باب ۵۶۰)؛ همو *الکوکب الدرّی*، ص ۱۶۸؛ *القشیری، الرسالة*

- التفسيرية، ص ١٠. درباره اهمیت قرآن، همچنین نک: الیافعی، *روض الریاحین*، ص ١٥٦.
١٤٥. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ٩، ص ٣٦١، ص ٣٧٢-٣٧٣، ص ٣٧٨؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ١٧، ص ٤٢٩-٤٣٠؛ ابن العربی، *الفتوحات*، ج ٤، ص ٥١٨، ص ٥٢١ (باب ٥٦٠)؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ١، ص ٥٠٠؛ الشعرانی، *الطبقات*، ج ١، ص ٧١؛ ابن الملکن، *طبقات الاولیاء*، ص ٢٢٠؛ السیوطی، *المکتون*، ص ١٢٩؛ مقایسه کنید با: الهجویری، *کشف المحجوب*، ص ٣٦٨ (ترجمه نیکلسون، ص ٢٨٦).
١٤٦. السلمی، *طبقات الصوفیة*، ص ٢٩ ([...]) سمعت ذا النون و سئل عن المحبة قال: أن تحب ما أحب الله؛ و تبغض ما أبغض الله؛ و تفعل الخیر کله؛ و ترفض کل ما یشغل عن الله؛ و ألا تخاف فی الله لومة لائم؛ مع العطف للمؤمنین، والغلظة علی الکافرین؛ و اتباع رسول الله صلی الله علیه و سلم فی الدین؛ همچنین نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ٩، ص ٣٩٢، ص ٣٩٤؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ١٣٦.
١٤٧. السلمی، *طبقات الصوفیة*، ص ٣٠ ([...]) سمعت ذا النون، یقول: من علامات المحبة لله، متابعة حبيب الله فی أخلاقه، و أفعاله، و أمره، و سننه؛ همچنین نک: القشیری، *الرسالة القشیریة*، ص ١٠؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ١٧، ص ٤٢٧؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ١، ص ١٢٥؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ١٣٤. درباره اهمیت تبعیت از سنت نبوی، اوامر الاهی (طاعة)، پرهیز از گناهان (معصية) جمع: معاصی، یا مخالفت / جمع: مخالقات)، همچنین نک: السلمی، *طبقات الصوفیة*، ص ٣٣؛ القشیری، *الرسالة القشیریة*، ص ٥٨ (باب المجاهدة)، ص ٩٩ (باب الصبر)؛ همچنین نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ٩، ص ٣٣٨، ص ٣٤٠-٣٤١، ص ٣٤٣، ص ٣٤٩-٣٥٠، ص ٣٧٢-٣٧٣، ص ٣٧٧، ص ٣٨٠، ص ٣٨٧، ص ٣٩٢-٣٩٤؛ البستی، *العزلة*، ص ٢٢؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ١٧، ص ٤٠٨، ص ٤١٢، ص ٤١٤-٤١٥؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ١، ص ١٢٥، ص ١٢٨-١٢٩؛ ابن العربی، *الفتوحات*، ج ٤، ص ٥١٢-٥١٣ (باب ٥٤٠)؛ همو، *الکوکب الدری*، ص ١٦٨-١٦٩؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ٤، ص ٣٣٨، ص ٤٣١؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ٤٠؛ ابن الزیات، *الکواکب السیارة*، ص ٢٣٥؛ السیوطی، *المکتون*، ص ١٢٥.
١٤٨. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ٩، ص ٣٧٧ (قيل لذي النون: ما الأنس بالله! قال: العلم والقرآن). درباره انس، محبت و پرهیز از گناهان، همچنین نک: همان، ص ٣٨٦.
١٤٩. نک: السراج، *اللمع*، ص ٦١؛ همچنین نک: القشیری، *الرسالة القشیریة*، ص ٦١ (باب التقوی)، ص ١٦٧ (باب المعرفة)؛ الکلاباذی، *التعرف*، ص ٧٣؛ السهروردی، *عوارف*، ص ٥٥٠؛ ابن الزیات، *الکواکب السیارة*، ص ٢٣٤؛ و مقایسه کنید با: السراج، *اللمع*، ص ١٤٥.
١٥٠. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ٩، ص ٣٣٧-٣٣٨، ص ٣٦١، ص ٣٧٣، ص ٣٨٠؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ١٧، ص ٤١٤، ص ٤١٧، ص ٤١٩؛ المکی، *قوت القلوب*، ج ٤، ص ٨٢، ص ٢٢٣؛ الغزالی، *احیاء*، ج ٤، ص ٦٧٩ (کتاب آداب الاکل، باب ٤)؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ٤، ص ٣١٦؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ١، ص ١٢١ (ترجمه آبروی، ص ٩٢)، ص ١٢٤؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ٧٧، ص ١٠٨؛ الشعرانی، *الطبقات*، ج ١، ص ٧١.
١٥١. نک: ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ١٧، ص ٤٢١؛ الغزالی، *احیاء*، ج ١١، ص ٢٠٩٢ (کتاب التوبة).
١٥٢. السراج، *اللمع*، ص ٦١؛ القشیری، *الرسالة القشیریة*، ص ١٦٧ (باب المعرفة)؛ السهروردی، *عوارف*، ص ٥٥٠؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ١٥٠.

۱۵۳. برای نمونه نک: السلمی، *طبقات الصوفیة*، ص ۳۴؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۱، ص ۲۴۱؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۲۲، ص ۴۲۵-۴۲۷، ص ۴۲۹؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۶۸، ص ۱۵۸-۱۵۹؛ *الشعرانی، الطبقات*، ج ۱، ص ۷۰-۷۱.
۱۵۴. نک: *الشعرانی، الطبقات*، ج ۱، ص ۷۱؛ همچنین نک: ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۳۲؛ ابن العربی، *الفتوحات*، ج ۴، ص ۵۱۳ (باب ۵۶۰)؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۹۰-۴۹۱.
۱۵۵. نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۶۳، ص ۳۶۹، ص ۳۸۷، ص ۳۹۴؛ مقایسه کنید با: السیوطی، *الامر بالاتباع والنهی عن الابتداع*؛ تحقیق: مشهور حسن سلمان، ریاض: دار ابن القیم، ۱۹۹۰، ص ۸۴-۸۵؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۱۷۳، ص ۲۶۳.
۱۵۶. نک: السلمی، *طبقات الصوفیة*، ص ۲۸؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۱، ص ۳-۴؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۳۹۸؛ الذهبی، *تاریخ الاسلام*، ج ۱۸، ص ۲۶۵-۲۶۶؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۶۷-۷۲، ص ۸۱، ص ۲۳۰، ص ۲۶۰-۲۶۱؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۲۳۵-۲۴۱. ممکن است برخی از این احادیث را در سفرش به سوریه (شاید هنگام بازدید از دمشق) آموخته باشد؛ نک: Van Ess, "Bibliographische Notizen", p. 99, n. 1; see also Sezgin, *GAS*, I, pp. 643-644.
- گرچه ذوالنون در سلسله اسناد احادیثی است که به مالک بن انس می‌رسد و ممکن است مالکی‌مذهب باشد (نک: Böwering, *The Mystical Vision*, p. 66) این ادعا که ذوالنون یکی از راویان موثقاً مالک بوده (برای نمونه نک: ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، ج ۱، ص ۳۱۵) مبالغه‌آمیز است. همچنین، این ادعای برخی محققان که ذوالنون نزد خود مالک تعلیم گرفته، محل تردید است، نک: Ġāmī, *Nafahāt al-uns*, p. 35; Nicholson, "A Historical Enquiry", p. 311; Asín Palacios, *The Mystical Philosophy*, p. 167.
۱۵۷. نک: السمعانی، *الانساب*، ج ۱، ص ۹۷؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۳؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۴؛ الذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۸، ص ۳۱۳؛ العسقلانی، *لسان المیزان*، ج ۲، ص ۴۳۷-۴۳۸.
۱۵۸. علی بن الحسین المسعودی، *کتاب مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق: سی. بی. دومینارد و پی دوکورتی، تجدید نظر: شارل پلا، بیروت: انتشارات دانشگاه لبنان، ۱۹۶۶، ج ۲، ص ۸۸ (قال المسعودی و اخبرنی غیر واحد ببلاد اخمیم من صعید مصر عن ابی الفیض ذی النون بن ابراهیم المصری الاخمیمی الزاهد و کان حکیماً و کانت له طریقة یأتیها و نحلة یقصدھا و کان ممن یفسر اخبار هذه البرابی و زارھا و امتحن کثیراً مما صوّر فیھا و رُسِمَ علیھا من الکتابة والصور). درباره واژه «برابی» و ریشه قبلی آن، نک: G. Wiet, "Barbā", *EI* 2.
- درباره توصیف برابی اخمیم، ساختار شکوهمند، تصاویر شگفت‌انگیز و قدرت سحری-اعجازگون آن، نک: ابن جبیر، *رحلة ابن جبیر*، ص ۳۵-۳۸؛ یاقوت الحموی، *معجم البلدان*، ج ۱، ص ۳۶۲ (ذیل «البرابی»؛ *النویری، نهاية الأرب*، ج ۱، ص ۳۶۴-۳۶۵؛ احمد بن علی المقریزی، *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والأثار*، قاهره: بولاق، ۱۲۷۰ [۱۸۵۳-۱۸۵۴]، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۴۰. توجه داشته باشید که یاقوت حموی می‌نویسد که برابی اخمیم در زمان او پابرجا بوده است. او می‌افزاید اکثر آثار مربوط به تاریخ مصر، متضمن داستان‌هایی (گرچه خرافی) درباره این معابد است (قلت: و بیوت هذه البرابی فی عدة مواضع من صعید مصر فی إخمیم و أنصنا و غیرهما باقیة إلى الآن والصور الثابتة فی الحجارة موجودة، و هذه القصة المذكورة قل أن یخلو منها کتاب فی أخبار مصر فلذلك ذكرت و إن کانت بالخرافة أشبه)؛

مقایسه کنید با: زکریا بن محمد القزوينی، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت: دار صادر، بی تا، ص ۱۳۹-۱۴۰ (ذیل «اخمیم»).

۱۵۹. نک: المسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۸۸-۸۹: «ذوالنون» گفت: در یکی از برای کتابی دیدم؛ در آن دقت کردم. می گفت: «در مواجهه با بردگان آزادشده، جوانان فریب خورده/ لابلالی، سپاهیان دربند و نبطی [خ.ل. قبطی]هایی که خود را به عربها شبیه می کنند (مستعرب) محتاط باشید. [همچنین] می گوید: در یکی از برای کتابی دیدم؛ در آن دقت کردم، بیان می داشت: مقدرات تقدیر می شوند و قضا [ی الاهی] می خندد. [همچنین] مدعی است که در پایان [این کتاب] مطلبی دیده که با همان دست خط نوشته شده بوده است. [آن شعر] می گفت: «با ستارگان پیش بینی و تدبیر می کنی اما نمی دانی/ پروردگار ستارگان هر چه بخواهد می کند». قال رأیت فی بعض البرابی کتاباً تدبرته، فإذا هو احذرو العبيد المعتقین، والاحداث المغترین والجند المتعبدین، والقبط [خ.ل. النبط] المستعربین. قاله و رأیت فی بعض البرابی کتاباً تدبرته فإذا فيه بقدر المقدر والقضاء يضحك و زعم أنه رأى فی آخر کتابا بذلك القلم الاول فتبينها فوجدها: تُدَبَّرُ بالنجوم و لستَ تدري/ و ربُّ النجم يفعلُ ما يريد؛ مقایسه کنید با: ترجمه فرانسوی دومینارد و دوکورتنی). درباره تعبیر «نبطی های مستعرب»، نک: T. Fahd, "Naba", EI, 2, VII, p. 836.

گزارش مسعودی با اندک اختلافی در این اثر آمده است: عبدالله بن عبدالعزيز البکری، المسالك والممالك، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۵۱۹؛ و مقایسه کنید با: ابن العربی، الفتوحات، ج ۴، ص ۵۲۴ (باب ۵۶۰) و همو، الکوکب الدری، ص ۱۷۱.

۱۶۰. نک: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۳۹ [...] سمعت ذالنون المصری یقول قرأت فی باب مصر بالسریانیة فتدبرته فاذا فيه: یقدر المقدر، والقضاء یضحك)، ص ۳۶۷ [...] سمعت ذالنون یقول نعوذ بالله من النبطی إذا استعرب؛ [...] سمعت ذالنون یقول رأیت بریة [ظ: بری] موضعاً [یقال] له دندرة فاذا کتاب فيه مکتوب: احذرو العبيد المعتقین والاحداث المتعربین، والجند المتعبدین والنبط المستعربین. درباره دردنه در صعيد که تعدادی از برای در آن واقع شده بود، نک: یاقوت الحموی، معجم البلدان، ج ۲، ص ۴۷۷-۴۸۸، ذیل «دردنه» توجه داشته باشید که طبق کلام نخست که از اصفهانی نقل کردم، ذوالنون مکتوب به زبان سریانی را قرائت کرد؛ مقایسه کنید با: ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۱۵۰ [...] سمعت ذالنون المصری یقول قرأت فی باب برای مصر بالسریانیة فتدبرته فإذا فيه یقدر المقدر والقضاء یضحك). همچنین، توجه داشته باشید که در حلیة الاولیاء اصفهانی تمام سه نقل قول محل بحث را همان عبدالحکم بن احمد بن سلام الصفدی روایت کرده که نسبت او به تباری مصری می رسد؛ نک: ابن الاثیر، اللباب، ج ۲، ص ۲۳۶؛ و همچنین نک: ابن العربی، الفتوحات، ج ۴، ص ۵۲۴ (باب ۵۶۰)؛ همو، الکوکب الدری، ص ۱۵۰ («سالم» به جای «سلام»)، ص ۱۷۱ («الصوفی» به جای «الصفدی»). همین طور، گفته شده که ابن یونس الصفدی در کتاب مفقودش درباره عالمان روایتی را نقل کرده که به توانایی ذوالنون بر خوانش خط باستانی اشاره داشته است؛ نک: بی نوشت ۱۶۴.

۱۶۱. نک: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج ۱۸، ص ۱۲۷ (قال الحسن علیه السلام لو رأیت الأجل و مسیره لنسیت الأمل و غروره و یقدر المقدر و القضاء یضحك)؛ محمد بن عبدوس الجهشیری، کتاب الوزراء و الکتاب، تحقیق: مصطفی السقا و ابراهیم البیاری و عبدالحافظ شلبی، قاهره: مطبعة مصطفی البابی الحلبي و اولاده، ۱۹۸۳، ص ۲۱۷ (درباره جعفر بن یحیی البرمکی: [...] فلما سار الی سوق یحیی رأى رجلاً قائماً و هو یقول تدبر بالنجوم و لیس یدری و رب النجم يفعل ما یرید [...]);

مقایسه کنید با: ابن خلکان، *وفیات الأعیان*، ج ۱، ص ۳۳۹-۳۴۰، ص ۳۴۴-۳۴۵؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۵۴، ص ۲۴۹ (درباره امام شیعان محمد باقر [علیه السلام]: [...] أنه كان يتعوذ من النبطي إذا استعرب و من العربي إذا استنبط [...]) عبدالله بن مسلم بن قتیبة، *کتاب عیون الأخبار*، قاهره: دار الکتب المصریة، ۱۹۲۵-۱۹۳۰، ج ۱، ص ۲۶۹ [...] كان سلمان يتعوذ بالله من الشيطان والسلطان والعلاج إذا استعرب [...]؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۱۳، ص ۴۳۰ [...] ذكرت أباحنیفة فی مجلس سفیان فقال كان يقال عوذوا بالله من شرّ النبطي إذا استعرب).

۱۶۲. نک: محمد بن أمیل التمیمی، *کتاب الماء الورقی والأرض النجمیة*، تحقیق: محمد تراب علی، در: H. E. Stapleton and M. H. Husain, "Three Arabic Treatises on Alchemy by Muhammad bin Umail (10th Century A.D.)", *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal (Calcutta)*, 12 (1933), pp. 1-3, reprinted in F. Sezgin et al. (eds.), *Ibn Umayl: Abū 'Abdallāh Muḥammad (fl. c. 300/912). Texts and Studies (= Natural Sciences in Islam, vol. 75)*, Frankfurt, Goethe University, 2002, pp. 7-9; G. Strohmaier, "Ibn Umayl", *EI 2*; P. Starr, "Towards a Context for Ibn Umayl, Known to Chaucer as the Alchemist 'Senior'", *Journal of Arts and Sciences (The Çankaya University, Ankara)*, 11 (2009), p. 66, p. 69 and n. 14, p. 73; P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān: contribution a l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Volume II: Jābir et la science grecque*, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1942, p. 272, p. 274, n. 2, p. 288, p. 303; M. Plessner, "Hermes Trismegistus and Arab Science", *Studia Islamica*, 2 (1954), p. 51; N. P. Joosse, "An Example of Medieval Arabic Pseudo-Hermetism: the Tale of Salāmān and Absāl", *Journal of Semitic Studies*, 38/2 (1993), pp. 282-283; K. Van Bladel, *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, New York: Oxford University Press, 2009, p. 238.

۱۶۳. درباره دیدار او از آنجا، نک: Ch. Pellat, "al-Mas'ūdī", *EI 2*, VI, p. 785. به گفته پلا، مسعودی که انصافاً بسیار سفر کرده بود، سالهای آخر عمر خود را در فسطاط سپری کرد.

۱۶۴. نک: پی‌نوشت ۱۶۰ درباره عبدالحکم بن احمد بن سلام الصفدی، و نک: بحثی که درباره ابن أمیل و ابن ابو حرّی احمیمی خواهد آمد؛ همچنین نک: العسقلانی، *لسان المیزان*، ج ۲، ص ۴۳۷: «ابن یونس گفت: کتبه [ذوالنون] ابوالفیض بود و اصل او از قریه إخمیم بود. خط باستانی را می‌خواند. تعدادی از مریدان او را زیارت کردم که برایم از کرامات او نقل می‌کردند [...]» (و قال ابن یونس یکنی ابا الفیض من قریة یقال لها إخمیم و كان یقرأ الخط المقدم لقیة غیر واحد من أصحابه كانوا یحکون لنا عنه عجائب). درباره ابن یونس صفدی، ابوسعید عبدالرحمان بن احمد (۲۸۱ هـ.ق. / ۸۹۴ م. - ۳۷۴ هـ.ق. / ۹۵۸ م.)، و اثر تاریخی او درباره عالمان مصر (که اکنون مفقود است)، نک:

F. Rosenthal, "Ibn Yūnus", *EI 2*.

۱۶۵. نک: ابن أمیل التمیمی، *کتاب الماء الورقی*، ص ۵۸ (ویراست سزگین و همکاران، ابن أمیل، ص ۶۶)؛ همچنین نک:

M. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden, Brill, 1972, p. 196; Strohmaier, "Ibn Umayl", *EI 2*.

درباره شخص ابن أمیل، همچنین نک:

Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, pp. 217-220; Sezgin, *GAS*, IV, pp. 283-288; Sezgin et al. (eds), *Ibn Umayl*; Starr, "Towards a Context for Ibn Umayl", pp. 61-77,

و منابعی که در آن معرفی شده است. درباره شخصیت جابر بن حیان و مکتوبات شیعی اسماعیلی درباره کیمیا که به او منسوب شده، نک.:

Kraus, Jābir ibn Ḥayyān: contribution a l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Volume I: Le corpus des écrits jābiriens, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1943; id., Jābir ibn Ḥayyān, II; P. Kraus [M. Plessner], "Djābir b. Ḥayyān", EI 2; P. Lory, Alchimie et mystique en terre d'Islam, Gallimard, 1989, especially pp. 47-125.

۱۶۶. نک.: محمد بن اسحاق بن الندیم، کتاب الفهرست، تحقیق: جی. فلوگل، لایپزیگ، اف. سی. دابلویو، وگل، ۱۸۷۱، ص ۳۰۳.

Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, p. 196; "Das grosse Buch des Elementes"

۱۶۸. ابن الندیم، الفهرست، ص ۳۰۸ (ذوالنون المصری و هو ابوالفیض ذوالنون بن ابراهیم و کان متصوفا و له آثار فی الصنعة و كتب مصنفة فمن كتبه كتاب الركن الأكبر كتاب الثقة فی الصنعة).

۱۶۹. نک.: ابن الندیم، الفهرست، ص ۳۰۹ (...). عثمان بن سوئد ابوحرا [هكذا] الاخیمی من الاخیمیم قرية من قرى مصر و كان مقدما فی صناعة کیمیا و رأساً فیها [...]. همچنین نک.: اسماعیل باشا البغدادی البابانی، هدیة العارفین اسماء المؤلفین و آثار المصنفین، بیروت: دار إحياء التراث العربی (چاپ مجدد نسخه ۱۹۵۱ استانبول)، ج ۱، ص ۶۰۲، که در آن گفته شده است که ابوحری عثمان بن سویدا [كذا] در حدود سال ۲۹۸ ه.ق. [۹۱۰-۹۱۱ م.] وفات کرد؛ و نک.: Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, I, p. lxiii که می گوید عثمان بن سوئد در نیمه دوم سده سوم هجری/نهم میلادی زندگی می کرده است. درباره تاریخ پایان فهرست ابن ندیم، نک.: J. W. Fück, "Ibn al-Nadīm", *EI 2*, III, p. 895. درباره نام حرّی، نک.: ابن ماکولا، الاکمال، ج ۲، ص ۸۳.

170. See M. Plessner, "The Place of the Turba Philosophorum in the Development of Alchemy", *Isis* 45/4 (1954), pp. 333-334; see also P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 58-59, 389-390.

۱۷۱. نک.: صاعد بن احمد الاندلسی، کتاب طبقات الأمم، تحقیق: آل شیخو، بیروت: المطبعة الكاثولیکية للآباء الیسوعیین، ۱۹۱۲، ص ۶۱: و منهم جابر بن حیان الصوفی و كان متقدما فی العلوم الطبيعية بارعا منها فی صناعة الكیمیا [...]. و كان مع هذا مشرفا علی كثير من علوم الفلسفة و متقلدا للعلم المعروف بعلم الباطن و هو مذهب المتصوفین من أهل الاسلام كالচারث بن الأسد المحاسبی و سهل بن عبدالله التستری و نظرائهم؛ و منهم ذوالنون بن ابراهیم الاخیمی [كذا] من طبقة جابر بن حیان فی انتحال صناعة الكیمیا [كذا] و تقلد علم الباطن والاشراف علی كثير من علوم الفلسفة. درباره صاعد اندلسی، نک.: G. Martinez-Gros, "Šā'id al-andalusi", *EI 2*.

۱۷۲. علی بن یوسف بن القفطی، تاریخ الحكماء، تحقیق: جی. لیپرت، لیبزیگ، دیتاریغشی ورلغسوهندلونگ (Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung)، ۱۹۰۳، ص ۱۸۵: ذوالنون بن ابراهیم الاخیمی المصری من طبقة جابر بن حیان فی انتحال صنعة الكیمیا و تقلد علم الباطن والاشراف علی

کثیر من علوم الفلسفة و كان كثير الملازمة لربما بلدة اخميم فإنها بيت من بيوت الحكمة القديمة و فيها التصاوير العجيبة والمثالات الغربية التي تزيد المؤمن إيماناً والكافر طغياناً و يقال انه فُتح عليه علم ما فيها بطريق الولاية و كانت له كرامة؛ همچنين نك: همان، ص ۱۶۰-۱۶۱. درباره ابن القفطي، نك: A. Dietrich, "Ibn al-Qiftī", *EI* 2.

۱۷۳. نك: البكري، المسالك والممالك، ج ۲، ص ۵۴۵ (و يقال ان ذالنون الاخميمي انما قدر على ما قدر من علوم البربي حتى عمل الصنعة والجوهر و حمل إلى العراق في ليلة و غير ذلك من العلم، لأنه خدم راهبا كان بإخميم يقال له ساس مدة صباه، فعلمه الخط و دلّه على القران والبخور و اسم الروحاني و أوصاه بأن يكتم ذلك، فلما علم ذالنون ما علم طين مبنی الحكماء بطين الحكمة الذي لا يتقلع إلا مع الحجر و يفسد بقلعه الخط المرموز به). اين روايت با اختلاف اندكى در اين منبع نقل شده است: محمد بن محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الاقطار، تحقيق: احسان عباس، بيروت: مكتبة لبنان، ۱۹۸۴، ص ۱۷. درباره البكري، نك: É. Lévi-Provençal, "Abū 'Ubayd al-Bakrī", *EI* 2، توجه داشته باشيد كه حميرى، كه در سده نهم هجرى/ پانزدهم ميلادى مى‌زيسته، اهل مغرب است گرچه الروض المعطار احتمالاً بر اساس ويرايشى قديمى تر و مربوط به سده هفتم هجرى/ سيزدهم ميلادى نوشته شده كه شايد يكي از خاندان ابن عبدالمنعم الحميرى تأليف کرده است؛ نك: T. Lewicki, "Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyari", *EI* 2, III, pp. 675-676.

۱۷۴. نك: ارجاع به حميرى در پي نوشت قبلى؛ همچنين نك: النویری، نهاية الأرب، ج ۱، ص ۳۶۵ (و يقال إن ذا النون المصرى العابد فكٌ منها علم الكيمياء)؛ المقريزى، المواعظ، ج ۱، ص ۲۴۰ (و يقال إن ذا النون عرف منها علم الكيمياء).

۱۷۵. برای نمونه نك: ابن الزيات، الكواكب السيارة، ص ۱۱: «از جمله آن [عجایب مصر] برابى إخمیم است. و آن اعجازى است به سبب تصاوير و غير تصاويرى كه در آن هست. ذوالنون خط يونانى منقوش بر آن را مى‌خوانده و حكمت بالغه‌اى كه در اين [نوشته‌ها] بوده [را استخراج مى‌كرده است] (و من ذلك بربي إخميم و هي أعجب من العجائب لما فيها من الصور و غيرها و كان ذالنون يقرأ ما عليها من الخط اليوناني و ما فيه من الحكمة البالغة). ۱۷۶. برای اين نسخ خطى و محتويات آنها، نك:

Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Weimar, Emil Felber, 1898, I, pp. 198-199; *id.*, *GAL (Supplement)*, I, p. 214; Sezgin, *GAS*, I, pp. 643-644.

همچنين نك: تأليفى با عنوان رسالة الشيخ [...] ابى حسين [...] فى الحكمة العظمى والصنعة المباركة، خانم گرت، شماره ۴۷B، دانشگاه پرينستون. طبق فهرست‌نامه پرينستون، به ذوالنون مصرى در برگ 2a از اين نسخه، كه درباره كيميا است، اشاره شده است.

۱۷۷. درباره او، نك: Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, pp. 232-233.

۱۷۸. همو، ص ۲۳۵-۲۳۷، ص ۳۹۱-۳۹۲.

179. See A. Dietrich, "al-Būnī", *EI* 2.

۱۸۰. معلوم نيست در چه زمانى مى‌زيسته، گرچه به نظر مى‌رسد از نويسندگان متأخر بوده است؛ نك: Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, pp. 244-245.

۱۸۱. درباره او، نك:

G. Strohmaier, "al-Djildakī", *EI 2*; Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, pp. 237-242; *id.*, *Katalog der arabischen alchemistischen Handschriften der Chester Beatty Library*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1974, I, pp. 37-42, and index, s.v. "Ḍū l-Nūn al-Miṣrī".

182. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, p. 235; *id.*, *Katalog*, pp. 80-83.

Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, نک. علاوه بر منابع پی‌نوشت‌های قبلی، ۱۸۳. pp. 196-197

۱۸۴. نک.: پی‌نوشت ۸۹؛ همچنین نک.: السیوطی، المکنون، ص ۲۱۶-۲۳۴.

185. See Brockelmann, *GAL*, I, pp. 198-199 and Supplement, I, p. 214; Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, p. 197; Van Ess, "Biobibliographische Notizen", p. 100 and n. 10; see also J. Ruska, "Die Alchemie ar-Rāzī's", *Der Islam*, 22 (1935), p. 305; and Arberry, *Muslim Saints and Mystics*, p. 87.

ماسینیون (143 p. *Essay*) آثار کیمیایی منسوب به ذوالنون را اپوکریفا (مجعول) می‌داند، و می‌افزاید «ابتکار (ترجمه) حروف‌تصویری معابد مصر نیز خیال‌پردازانه به نظر می‌رسد». فقط سزگین است که تألیف این آثار و اشعار کیمیایی به دست ذوالنون را مسلم فرض کرده است. نک.:

Sezgin, *GAS*, I, pp. 643-644.

۱۸۶. نک.: یحیی بن حبش السهروردی، *کتاب التلویحات*، در *مجموعه فی الحکمة الالهیة*، تحقیق: هانری کرین (*Opera metaphysica et mystica*, I)، استانبول: مطبعة معارف (Maarif matbaasi)، ۱۹۴۵، ص ۷۴ و پانویشت/پی‌نوشت ۱؛ همو، *کتاب المشارع والمطارحات*، در: همان، ص ۵۰۲-۵۰۳؛ همو، *حکمة الاشراق*، در *مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی در حکمت الاهی* (*Opera metaphysica et mystica*, II)، تهران: انستیتو فرانسه در ایران، ۱۹۵۲، ص ۲۵۵ (و همچنین نک.: همان، ص ۳۰۴-۳۰۵)؛ نیز نک.: تحلیل این عبارات در: Böwering, *The Mystical Vision*, pp. 52-54

187. See Nicholson, "A Historical Enquiry", pp. 311-315, especially *ibid.*, p. 313:

«امروزه روشن است که ذوالنون کیمیاگر و ساحر بوده، اما باید به خاطر داشته باشیم که سحر و کیمیا در زمانه او [...] مدت‌ها بود که با حکمت و کرامت عجین شده بود»، و ص ۳۱۵: «زیست زاهدانه، فیلسوفانه و کرامت‌گونه در سده نهم در میان آثار مسیحی [...] ذوالنون مصری که عمدتاً از طریق او [...] حکمت صوفیانه نشئت گرفت، [نیز] چنین بود». همچنین، نک.: تعبیر «عرفان حکیمانه صوفیان» درباره ذوالنون، همان، ص ۳۱۶.

188. Asín Palacios, *The Mystical Philosophy*, p. 166.

189. *Ibid.*, p. 165, 166.

۱۹۰. یعنی مدرسه‌ای که، به قول آسین پلاسیوس، شامل این عارفان اندلسی می‌شود: ابوالعباس احمد بن محمد بن العریف (متوفای ۵۳۶ ه.ق. / ۱۱۴۱ م.)، ابوالحکم عبدالسلام بن عبدالرحمان بن برّجان (متوفای ۵۳۶ ه.ق. / ۱۱۴۱ م.)، ابوبکر محمد بن الحسین المیورقی (متوفای ۵۳۷ ه.ق. / ۱۱۴۲ م.) و ابوالقاسم احمد بن حسین بن قسی (متوفای ۵۴۶ ه.ق. / ۱۱۵۱ م.).

191. See Asín Palacios, *The Mystical Philosophy*, p. 40, 87, 128, 174.

توجه داشته باشید که آسین پلاسیوس، بسان نیکلسون، از واژه theurgy (سحر واقعی / کرامت) درباره ذوالنون استفاده می‌کند.

see *ibid.*, p. 87, 128.

192. See A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi*, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1964 (a reprint of the original 1939 Cambridge edition), pp. 174-183; S. M. Stern, "Ibn Masarra, follower of Pseudo-Empedocles—an Illusion", in: *id.*, *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, ed. F.W. Zimmermann, London, Variorum, 1983, article V (originally published in: *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisboa 1 a 8 de Setembro de 1968*, Leiden, Brill, 1971, pp. 325-337); C. Addas, "Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabī", in: *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S. Kh. Jayyusi, Leiden, Brill, 1992, pp. 909-933; D. De Smet, *Empedocles Arabus: Une lecture neoplatonicienne tardive*, Brussel, Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, 1998; cf. E. Tornero, "A Report on the Publication of Previously Unedited Works by Ibn Masarra", in: *The Formation of al-Andalus, Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences*, eds. M. Fierro and J. Samsó, Aldershot, Ashgate, 1998, pp. 145-149 (published originally in Spanish, "Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn Masarra", *Al-Qanṭara*, XIV (1993), pp. 47-64); S. Stroumsa and S. Sviri, "The Beginnings of Mystical Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his *Epistle on Contemplation*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 36 (2009), pp. 207-211.

۱۹۳. با وجود آنکه مسیحیت اواخر دوران باستان در بالندگی سنت صوفیانه نخستین، عموماً، و بر ملاقات‌های احتمالی ذوالنون با زاهدان و عرفان مسیحی، خصوصاً، تأثیر داشته است، آسین پلاسیوس اشتباه کرده و این تأثیر مسیحی را با تأثیرات نوافلاطونی و هرمسی خلط کرده است. نک.: بخش نتیجه این مقاله و نیز: *Mystical Dimensions*, pp. 43-44

۱۹۴. نک.: *id.*, *Essay*, p. 141; Massignon, *The Passion*, III, p. 353; *id.*, *Essay*, p. 141. نک.: جابر بن حیان بوده است؛ مقایسه کنید با:

G. Böwering, "The Major Sources of Sulamī's Minor Qur'ān Commentary", *Oriens*, 35 (1996), p. 56, n. 151.

۱۹۵. برای نمونه، نک.: M. Smith, "Dhū'l-Nūn", *EI* 2. نک.: «وی مطالعاتی درباره طب و همچنین کیمیا و سحر داشته و باید تحت تأثیر آموزه‌های هلنیستی بوده باشد».

Melchert, "The Transition", p. 57 (cf. S. Sviri, "Sufism: Reconsidering Terms, Definitions and Processes in the Formative Period of Islamic Mysticism", in *Les Maitres soufis et leurs disciples. IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe s.). Enseignement, formation et transmission*, eds G. Gobillot and J. J. Thibon, Beirut, Presses de l'Ifpo, 2012, pp. 17-34); Kingsley, *Ancient Philosophy*, pp. 389-391; Mojaddedi, "Dhū l-Nūn"; cf. Böwering, *The Mystical Vision*, p. 54.

۱۹۶. نک.: الاصفهانی، *حلیة الأولیاء*، ج ۹، ص ۳۸۰ (من [...] و ردم خندق الحرص ظفر بکیمیاء الحزمة

[...]; مقایسه کنید با: ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۱۸ و ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۱۶۰، که «کیمیاء الخدمة» به جای «کیمیاء الحزمة» آمده است. البته در نسخه دیگر، اساساً واژه «کیمیاء» نیامده است؛ نک.: السیوطی، *المکتون*، ص ۱۱۷ (و من [...] و ردم خندق الحرص ظفر بکتمان الخدعة).

۱۹۷. درباره او برای نمونه نک.: السلمی، *طبقات الصوفیة*، ص ۱۴۴-۱۴۷.

۱۹۸. موفق نشدم اطلاعاتی درباره او بیابم.

۱۹۹. نک.: ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۲۴۳-۲۴۴ (قال عبد الوهاب بن عبد الباقي الباخینسی (؟) قال سمعت الحسن بن نصر محمد بن علی المقرئ بطرسوس قال سمعت عمر بن الحمّال و قال لأبی عبدالله بن الجلاء و انا حاضر: یا أبا عبدالله کان ذو النون يعمل کیمیاء (؟) فقال له ابو عبدالله: نعم و لکنه کیمیائی کیمیاء صبیح الاسود. فقال له عمر: و من صبیح الاسود؟ قال: إنسان صلی العتمة والغداة بمکة).

200. See Plessner, "The Place of the Turba Philosophorum," p. 334; Kingsley, *Ancient Philosophy*, p. 59, 389 and the references given there; see also the refernces in: B. Bitton-Ashkelony, "Counseling through Enigmas: Monastic Leadership and Linguistic Techniques in Sixth Century Gaza", in: *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*, eds S. La Porta and D. Shulman, Leiden, Brill, 2007, p. 189.

۲۰۱. نک.: ارجاعات پی نوشت ۱۶۵.

۲۰۲. مسلمة بن قاسم القرطبی (متوفای ۳۵۳ ه. ق. / ۹۶۴ م.) که به گفته ام. فیرو (M. Fierro) نویسنده واقعی آثار کیمیایی-باطنی غایة الحکیم و رتبة الحکیم است در اندلس رساله‌ای متعلق به ذوالنون را روایت می کند که خود، نخست، آن را در شرق (بصره) دریافت کرده است؛ نک.:

M. Fierro, "Bāṭinism in Al-Andalus: Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), Author of the *Rutbat al-Ḥakīm* and the *Ghāyat al-Ḥakīm* (Picatrix)", *Studia Islamica* 84 (1996), p. 90; and *id.*, "The Polemic about the *Karāmāt al-Awliyā'* and the Development of Sūfism in al-Andalus (Fourth/Tenth-Fifth/Eleventh Centuries)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 55/2 (1992), p. 246.

البته، از عنوان این رساله (سؤال ذی النون المصری بعض الزهاد عن صفة المؤمن) چه بسا چنین برداشت شود که این رساله به مسائل زهدی می پردازد نه به موضوعات باطنی. در هر صورت، مسلماً رتبة الحکیم از ذوالنون در کنار هرمس، افلاطون و جابر بن حیان به عنوان کسی که دستی در موضوعات کیمیایی داشته نام برده است. توجه داشته باشید که در *الفهرست* ابن ندیم و *الماء الوردی* ابن اُمیل نیز به این نام‌ها اشاره شده است (نک.: پی نوشت ۱۶۵ و ۱۶۶)؛ نک.:

P. Carusi, "Le Traité alchimique *Rutbat al-ḥakīm*. Quelques notes sur son introduction", in *Religion Versus Science in Islam: A Medieval and Modern Debate (= Oriente Moderno 19/3)*, ed. C. Baffioni, Rome, Istituto per l'Oriente, 2001, p. 494, n. 8; see also *ibid.*, p. 498; and Ullmann, *Katalog*, pp. 204-205.

۲۰۳. نک.: پی نوشت قبلی و ارجاعات این مقاله به آثار ابن عربی، تفسیر قشیری و *الصلة* ابن بشکّوال توجه داشته باشید که به گفته ابن الفرضی (در *تاریخ علماء الاندلس*، تحقیق: ابراهیم الأبیاری، قاهره: دار الکتب المصری، ۱۹۸۹، ج ۲، ص ۶۸۷-۶۸۸، شماره ۱۲۰۲)، آموزه‌های اخلاقی روان‌شناختی ابن مسره به تعالیم ذوالنون و یعقوب النهرجوری (متوفای ۳۳۰ ق/ ۹۴۱ م) شباهت دارد (و کان مع ذلك يدعی

التكلم على تصحيح الأعمال و محاسبة النفس على حقيقة الصدق في نحو من كلام ذى النون الاخميمي و أبى يعقوب النهرجورى). البته برخلاف تصور آسین پلاسیوس (نک: ارجاع پی نوشت ۱۹۱) این بیان ابن فرّضی نه بدان معنا است که ابن مسره لزوماً تحت تأثیر آموزه‌های ذوالنون بوده و نه به معنای آن است که این آموزه‌ها ماهیت کیمیایی باطنی داشته است. نک: مباحث استرومسا و منابع بحث او را در: "the Beginnings", pp. 201-215

۲۰۴. درباره اخوان و سنت هرسمی، نک:.

Y. Marquet, "Sabéens et Iḥwān al-Ṣafā'", *Studia Islamica*, 24 (1966), pp. 35-80, and 25 (1966), pp. 77-109; H. Corbin, "Sabian Temple and Ismailism", in: *id.*, *Temple and Contemplation*, transl. Ph. Sherrard, London, KPI, 1986, pp. 132-182; Van Bladel, *The Arabic Hermes*, pp. 168-171, 179-181, 183, 222, 227, 237; T. M. Green, *The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran*, Leiden, Brill, 1992, pp. 139-141, 171, 181-190, 207-214; F. E. Peters, "Hermes and Harran: the Roots of Arabic-Islamic Occultism", in: *Intellectual Studies on Islam: Essays Written in Honor of Martin B. Dickson*, eds M. M. Mazzaoui and V. B. Moreen, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990, pp. 196-198; I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā')*, London, George Allen & Unwin, 1982, pp. 50-52; S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*, Boulder, Shambhala, 1978 (revised edition), pp. 33-40; Joosse, "An Example of Medieval Arabic Pseudo-Hermeticism", pp. 289-293; G. Widengren, "The Gnostic Technical Language in the Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'", in: *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisboa 1 a 8 de Setembro de 1968*, Leiden, Brill, 1971, especially p. 182, 193-194, 200-203.

درباره اخوان و سنت فیثاغورثی / نوفیثاغورثی، نک:.

Netton, *Muslim Neoplatonists*, pp. 9-16; Nasr, *An Introduction*, pp. 33-40, p. 45, n. 5, pp. 47-51, 77-78, 84; M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 2004, pp. 170-175;

و درباره نوافلاطونی‌گری اخوان، برای نمونه نک: ارجاعات همین پی‌نوشت به آثار نصر و نتون. درباره مجموعه آثار جابری، نک:.

Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, pp. 135-185, 270-303, and index, s.v. "hermétisme", "néopythagorisme", "pythagoricien" and "pythagorisme".

۲۰۵. نک: صاعد الاندلسی، *طبقات العلماء*، ص ۶۱ (و اخیرنی محمد بن السعید السرقسطی المعروف بابن المشاط الأسطرابی أنه رأى لجابر بن حيان بمدينة مصر تألیفا فی العمل بأسطرلاب تضمن ألف مسألة لا نظیر له).

۲۰۶. طبق گزارش اچ. هلم،

(H. Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*, London, I.B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies, 1997, p. 92)

در کتاب‌خانه فاطمی در قاهره آثاری در موضوعات اخترشناسی، کیمیا و «روحانیات» (واژه‌ای است که به «قدرت‌های معنوی [سیارات]» دلالت می‌کند) موجود بوده است؛ درباره این واژه، نک:

Sh. Pines, "On the Term Ruḥāniyot and its Sources and on the Doctrine of Yehuda Ha-Levi", *Tarbiz*, 57 (1988), pp. 511-540 (in Hebrew).

به‌علاوه، در خور توجه است که شاید ابن‌أمیل شیعه بوده است. نک:

Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, p. 217; Starr, "Towards a Context for Ibn Umayl", p. 70.

در پایان، باید به اثری در کیمیا با عنوان کتاب *تعویذ الحاکم فی علم الصنعة العالیة* اشاره کنم. نویسنده یا گردآورنده این اثر، آموزه‌های کیمیایی خود را به خلفا-امان اسماعیلی-فاطمی، الحاکم بامر الله (فرمانروا در ۳۸۶ ه.ق./۹۹۶ م.-۴۱۱ ه.ق./۱۰۲۱ م.) و المَعَز (فرمانروا در ۳۴۱ ه.ق./۹۵۳ م.-۳۶۵ ه.ق./۹۷۵ م.) و سرانجام به جعفر صادق [علیه السلام] منتسب می‌کند. نک:

Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, p. 221; Sezgin, *GAS*, IV, p. 293.

این انتساب، آشکارا غلط است، اما با این حال می‌تواند گواه ارتباط فاطمیان با مطالعات کیمیا در شمال آفریقا باشد.

۲۰۷. تأثیر این دو را می‌توان از باب نمونه در آثار اندلسی *غایة الحکیم و رتبة الحکیم* مشاهده کرد. این دو اثر نیز درباره سحر، اخترشناسی و کیمیا سخن می‌گویند و به گفته فیرو در نیمه سده دهم تألیف شده‌اند. نک:

Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, I, p. xli n. 7; *id.*, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, p. 63, n. 6, p. 104, n. 12, p. 106, n. 8, p. 173, n. 1, p. 193, n. 11; H. Ritter and M. Plessner, *Picatrix: Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti*, London: Warburg Institute, 1962, pp. xx-lxxv; Plessner, "Hermes Trismegistus", pp. 57-58; D. Pingree, "Some of the Sources of the *Ghāyat al-ḥakīm*", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 43 (1980), pp. 2-3; Fierro, "Bāṭinism in Al-Andalus", p. 94, 96, 106; A. Hamdani, "Brethren of Purity, a Secret Society for the Establishment of the Fāṭimid Caliphate: New Evidence for the Early Dating of their Encyclopaedia", in: *L'Egypte fatimide: son art et son histoire. Actes du colloque organise a Paris les 28, 29 et 30 mai 1998 / sous la direction de Marianne Barrucand*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999, p. 73, 75.

درباره تأثیر اخوانی‌ها بر نویسندگان مختلف مسلمان و یهودی، نک:

M. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus. Ibn Masarra, Ibn al-'Arabī and the Ismā'īlī Tradition*, Leiden, Brill, 2014, index, s.v. "Ikhwān al-Ṣafā'"; and see also Godefroid de Callataÿ, "Magia en al-Andalus: Rasā'il Ijwān al-Ṣafā', Rutbat al-Ḥakīm y Gāyat al-Ḥakīm (Picatrix)", *Al-Qanṭara*, 34/2 (2013), pp. 297-343.

۲۰۸. برای نمونه، نک:

H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der fruhen Ismā'īliya: eine Studie zur islamischen Gnosis*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1978.

زن در اندیشه جنبش‌های اسلامی معاصر در مشرق عربی^۱

بشار حسن یوسف*

فاطمه عقیلی (العکیلی)**

چکیده

موضوع زن در دهه‌های اخیر محل توجه پژوهشگران و نویسندگان قرار گرفت، به‌ویژه پس از افزایش گفت‌وگوهای درباره اهمیت نقش زنان در جامعه و برابری آنها با مردان و در نظر گرفتن میزان مشارکت زنان در بخش‌های تازه‌ایجادشده. جنبش‌های اسلامی بر اساس مفاهیم اسلامی که در قرآن و سنت ذکر شده‌اند به زنان اهتمام ورزیدند. این مفاهیم مسلمانان را به لزوم توجه به زن و احترام به حقوق و جایگاه اجتماعی وی دعوت می‌کند. اهمیت این پژوهش در آشکار کردن نگرش جنبش‌های اسلامی به زنان، یعنی در حق تحصیل، حق مشارکت سیاسی و مشاغل عمومی است. این پژوهش از یک مقدمه و سه بخش تشکیل شده است. بخش اول به وضعیت زن در قرآن و سنت می‌پردازد؛ بخش دوم زن در اندیشه پیش‌گامان نهضت اسلامی را بررسی می‌کند؛ و بخش سوم به نگرش جنبش‌های اسلامی به زنان می‌پردازد که از طریق پرداختن به آموزش آنها و مشارکت سیاسی‌شان در قالب ورود به انتخابات و عضویت در پارلمان، علاوه بر مشاغل عمومی، است. در نهایت، این پژوهش به نتایج مهمی رسید که مهم‌ترین آن این است که هر جنبش اسلامی با توجه به فهم خود از قرآن و سنت به موضوع زن پرداخته است. همه این جنبش‌ها در آموزش زنان و نیز شرکت در انتخابات به اتفاق رسیده‌اند، اما نقطه اختلاف در بین جنبش‌های اسلامی در دو مسئله عضویت در پارلمان و مشاغل عمومی بوده است.

کلیدواژه‌ها: زنان، جنبش‌های اسلامی معاصر، مشرق عربی، قرآن، سنت.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

«المرأة فی فکر الحركات الاسلامیة المعاصرة فی المشرق العربی»، در: *أبحاث کلیة التریبة الأساسیة*، المجلد ۷، العدد ۳، ۲۰۰۸، ص ۲۴۹-۲۷۸.

* استادیار دانشکده علوم سیاسی، دانشگاه موصل basharhassanyoussef@yahoo.com

** دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی زن در ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب neshat33@yahoo.com

مقدمه

زنان نیمی از جامعه و نیمی از ملت شمرده می‌شوند که عهده‌دار تولید نسل‌های آینده از مردان و زنان و راهنمایی آنها در رشد و اصلاح و تعهد، و پرورش باورها در روح و روان هستند (العیان، ۲۰۰۴: ۴۲). زنان با ظهور و گسترش اسلام در سراسر سرزمین‌های عربی از موقعیتی عالی و معتبر برخوردار شدند. این جایگاه اساسی به برخی تغییرات تدریجی آداب و رسوم سنتی، به‌ویژه در مرحله قبل از اسلام باز می‌گردد (الحاج سعید، ۲۰۰۶: ۱۵). پس، اسلام مقام زنان را ارتقا بخشید و آنها را در معرض عنایت و توجه مردان قرار داد و زن را حامی قوی‌ای در خانواده شمرد، و برای او نقش بسزایی در تشکیل خانواده مسلمان قائل شد. پس شریعت اسلامی هیچ جنبه‌ای از زندگی زنان مسلمان را نادیده نگرفته و مستقیماً بر زندگی روزمره آنها تأثیر می‌گذارد (الطحان، ۱۹۹۹: ۱۴۵). شریعت اسلامی، علاوه بر حقوق سیاسی، همه حقوق مذهبی، اجتماعی، و اقتصادی را برای زن تضمین کرده است؛ همچنین، حقوق برابری در پاداش، اصل آفرینش، طلب دانش، شورا، بیعت و ... در نظر گرفته است (الحاج سعید، ۲۰۰۶: ۱۵-۱۷).

وضعیت اجتماعی زنان در سایه اسلام چندان ادامه نیافت. زیرا عوامل متعددی در بازگشت نگرش قهقرایی به زن در جامعه عرب تأثیر داشت؛ علاوه بر متغیرهای سیاسی که از اواخر حکومت عباسی تا اواخر قرن ۲۰ در کشورهای عربی و اسلامی رخ داد، عواملی همچون تغییر وضعیت اجتماعی و پیشرفت تمدن اسلامی، و آداب و رسوم سرزمین‌های مختلف اسلامی بر آن تأثیر گذاشت؛ به‌ویژه پس از آنکه هرج و مرج و ناامنی افزایش یافت، توجه به زنان کاهش یافت. این عوامل بر زنان تأثیری منفی گذاشت (السباعی، بی تا: ۴۶).

پس از اینکه کشورهای عربی زیر سلطه حکومت عثمانی رفتند (۱۵۱۴-۱۹۱۶) از توجه به زنان کاسته شد و به تدریج حقوق و امتیازاتی که در دوران نخستین عصر اسلامی به دست آورده بودند کاهش یافت، و در قرن نوزدهم زنان به طور کامل از هر گونه فعالیت در جامعه، منزوی، و محصور به قیود شدند (الحاج سعید، ۲۰۰۶: ۲۹).

مشرق عربی در قرن بیستم شاهد بروز چندین جنبش اسلامی بود که این جنبش‌ها در زمینه سیاسی در جامعه عرب حضور چشم‌گیری داشت، و این باعث شد این جنبش‌ها در ادبیات خود راجع به مسائل جامعه به طور عام، که مسائل زنان را هم در بر می‌گرفت، بی‌اعتنا نباشند. این جنبش در گروه اخوان المسلمین، حزب التحریر، حزب الدعوة الاسلامی و جنبش مقاومت اسلامی (حماس) تمثیل یافت (حسن یوسف، ۲۰۰۵: ۳۵).

اخوان المسلمین یکی از اولین جنبش‌های اسلامی (قادر، ۲۰۰۴: ۱۳۲) دانسته می‌شود که به دست شیخ حسن البنا^۱ در شهر اسماعیلیه مصر در مارس ۱۹۲۸ تأسیس شد (زهمول، ۱۹۷۹: ۷۶). یکی از اهداف این جنبش تأکید بر احترام و وجود زن، و نقش وی در جامعه در چارچوب فضیلت‌های اسلامی بود (الاسمر، ۱۹۹۹: ۶۴). این جنبش در میان زنان، پذیرش بسیار یافت (جامع، ۲۰۰۳: ۱۷). بخش خواهران مسلمان همان ابتدا در قاهره تأسیس شد و نقش زنان در جامعه و جهاد را به رسمیت شناخت (البنا، ۱۹۹۰: ۲۱۴).

حزب التحریر دومین جنبش از جنبش‌ها بود که به دست شیخ تقی‌الدین النبهانی^۲ در شهر قدس در فلسطین و در ۱۹۵۳ تأسیس شد (بیانیه حزب التحریر، یونیو ۱۹۵۳). النبهانی تأکید داشت که این جنبش جنبشی سیاسی است که مبتنی بر اسلام است و به لزوم برپایی امت اسلامی و آزادی امت از اندیشه‌ها (ی کفرآلود و نظام‌ها و حاکمانش) (حزب التحریر، ۱۹۸۵: ۲) و احیای خلافت اسلامی دعوت می‌کرد (البرغوثی، ۱۹۹۹: ۱۳۰) و گروهی از مردان و زنان مسلمان به این جنبش پیوستند (حزب التحریر، ۱۹۸۵: ۲).

حزب الدعوة الاسلامیه به دست محمدباقر صدر^۳ در کربلا^۴ در اواخر تابستان ۱۹۵۸ تأسیس شد. محور اهداف این حزب تغییر اندیشه‌ها در جامعه و انتشار افکار اسلامی و مبارزه با اندیشه‌های قومی (ملی‌گرایی) و سوسیالیسم بود (مدیریه الامن العامة، بی‌تا: ۳). این حزب، از طریق آنچه خواهر مؤسس آن (بنت‌الهدی) انجام می‌داد به زنان مستعد اهتمام می‌ورزید. زیرا ایشان نقش مستقیمی در تقویت و ارتباط وثیق بین صدر و زنان داشت (الصدر، ۲۰۰۲: ۳۳).

جنبش مقاومت اسلامی (حماس)، که یکی از بال‌های مسلح اخوان المسلمین در فلسطین شمرده می‌شود (ابوعمر، ۱۹۹۳: ۸۶-۸۷) در دسامبر ۱۹۸۷ به دست الشیخ احمد

یاسین^۶ تأسیس شد. هدف این جنبش، علاوه بر اهداف دیگری مانند حفظ وحدت ملی و تقویت و تحکیم روابط جهان عرب، برپایی دولت اسلامی و آزادی کامل فلسطین بود (برهوه، ۱۹۹۹: ۶۱-۶۲).

مبحث اول: زن در قرآن و سنت

آیات و روایات شریعت اسلامی بر جایگاه زنان در ساخت جامعه تأکید می‌کند. پس اسلام منزلت و ارزش زن را اعتلا بخشید و زن را همتای مرد و شریک او در زندگی دانست، و علاوه بر حقوق سیاسی زن، تمام حقوق شخصی و مدنی او را به رسمیت شناخت (البناء، ۱۹۹۰: ۶). خداوند بین مردان و زنان در اصل آفرینش تساوی برقرار کرد. در چندین آیه از قرآن (محمد، ۲۰۰۶: ۱۱) به اصل یگانه آفرینش، که مردان و زنان از همان یک اصل آفریده شده‌اند، اشاره شده است. خداوند فرمود: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ» (نساء: ۱)؛ و نیز فرمود: «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ» (انعام: ۹۸)؛ و فرمود: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات: ۱۳).

همچنین، اسلام، علاوه بر برابری مردان و زنان در برخی تکالیف شرعی و پاداش و عقاب اخروی، در برخی امور فطری^۷ هم که عموماً به طبیعت بشر باز می‌گردد و تفاوتی اساسی در هر دو جنس ندارد (بلتاجی، ۲۰۰۰: ۶۳)، بین مردان و زنان برابری قرار داده است (همان: ۸۵). همان‌گونه که خداوند فرمود: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يظْلَمُونَ نَقِيرًا» (نساء: ۱۲۴).

در عین حال، سنت نبوی جایگاه زن را اعتلا بخشید؛ آن هنگام که پیامبر در پاسخ به یکی از صحابه خود که پرسیده بود «ای رسول خدا! چه کسی را بیشتر دوست داری؟» فرمود عایشه (النیسابوری، ۲۰۰۲: ۱۳/۴)، و در روایت دیگری همین پرسش را از پیامبر پرسیده بودند و ایشان فاطمه (ص) را ذکر کرده بود (همان، ۲۱۷)؛ و نیز چندین حدیث دیگر که مقام و شأن زن را اعتلا می‌بخشید، مانند قول پیامبر که فرمود: «با زنان

به نیکی رفتار کنید» (النسائی، ۱۹۹۱: ۳۷۲/۵) و نیز فرمود: «زنان همتای (همسان) مردان هستند» (السجستانی، بی‌تا: ۶۱/۱).

از سوی دیگر، اسلام خواستار آموزش زنان بود و برای این هدف کوشید (محمد، بی‌تا: ۲۵). این مطلب از چندین آیه که در قرآن وارد شده و بر ضرورت علم و تعلیم و ترغیب به آن تأکید می‌کند، فهمیده می‌شود. خداوند می‌فرماید: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر: ۹)؛ و می‌فرماید: «أَتَمَّا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸)؛ و نیز می‌فرماید: «يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله: ۱۱).

همچنین، احادیث نبوی مردان و زنان را به طلب علم تشویق می‌کند، و روایاتی را می‌یابیم که بر تشویق زنان آزاد یا برده تأکید می‌کند (العک، ۲۰۰۳: ۱۱۳). پیامبر فرمود: «جست‌وجو و تحصیل علم بر هر مسلمانی فرض و واجب است» (الطبرانی، ۱۹۹۹: ۵۵۲/۱) و بخاری در صحیح خود از قول پیامبر نقل می‌کند: «هر مردی که کنیزکی نزد او باشد، او را تعلیم دهد و خوب تعلیم دهد و او را پرورش دهد و خوب پرورش دهد، سپس او را آزاد کند و شوهر دهد، دارای دو پاداش خواهد بود» (البخاری، ۲۰۰۳: ۵۶۰/۲). روایت شده است که پیامبر امور دینی را در مسجد به مردان و سپس به کودکان و سپس به زنان می‌آموخت، اما زنانی که در وضعیت خاصی بودند و مسئله یا سؤالی شرعی داشتند و شاید حیا یا دلایل دیگری باعث می‌شد در برابر مردان سؤال خود را از پیامبر نپرسند، به پیامبر اطلاع دادند و از ایشان طلب کردند که عده‌ای از زنان جلسه‌ای را با پیامبر برگزار کنند تا مسائل خود را برایشان تبیین کنند. پیامبر اکرم این کار را انجام دادند (ابوفارس، ۲۰۰۰: ۱۰۵؛ محمد، بی‌تا: ۲۷). ابی سعید روایت می‌کند که: «گروهی از زنان به محضر پیامبر شرفیاب شدند و گفتند گویا مردان در آموختن و دانش‌آموختن از شما، بر ما پیشی گرفته‌اند. پس روزی از روزهایت را ویژه آموختن و پرورش زنان کن. پیامبر به ایشان وعده داد که یک روزش را به آنان اختصاص دهد، آنان را موعظه کند و بدیشان دین و دانش بیاموزد» (البخاری، ۲۰۰۳: ۳۶/۲). بنابراین، اسلام بین مردان و زنان در لزوم اهمیت تربیت و پرورش هر کدام برای ایجاد زندگی‌ای سالم و نیکو، تساوی برقرار کرده است (بلتاجی، ۲۰۰۰: ۳۰۹).

در خصوص اصل شورا، که اسلام آن را تأیید کرده و بین حاکم و مردم به آن سفارش کرده است، نیز هیچ فرقی بین مردان و زنان قرار نداده است (محمد، ۲۰۰۶: ۸۲)؛ و خداوند در چندین آیه ما را راهنمایی کرده است، آنگاه که فرمود: «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (شوری: ۳۸). پس زن مسلمان نقش خود را در شورا، که یکی از اساسی‌ترین روابط اجتماعی سیاسی در جامعه و دولت شمرده می‌شود، ایفا کرد (الطحان، بی‌تا: ۱۱۹).

هنگامی که بیعت، پیمانی سیاسی بین مردم و حاکم، برای عمل به دین خداوند و اطاعت از فرمان او و سرپیچی نکردن از اوامر خداوند و امر به معروف و نهی از منکر و گفتن سخن حق، هر چند تلخ، بود، و به موجب بیعت، امت اسلامی پیروز می‌شد، اسلام، در بیعت، حق مشارکت را به زنان داد؛ و نیز شریعت اسلامی حق بیعت زنان با پیامبر را، همانند مردان، به آنها داد. خداوند می‌فرماید: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايِعُكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يَشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِفْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِبْنَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ» (ممتحنه: ۱۲)؛ و نیز می‌فرماید: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (توبه: ۷۱)؛ برخی معتقدند این آیات قرآنی دلالت آشکاری دارد بر اینکه زنان می‌توانند دیدگاه‌های خود را مطرح، و حتی حاکمان را نقد یا امر به معروف و نهی از منکر کنند، مشروط به اینکه به آنچه می‌گویند علم داشته باشند؛ اما انتخابات مشهور معاصر از سیاق آیه مذکور استنتاج نمی‌شود (الباجوری، ۱۹۸۷: ۱۵۳/۲).

نکته در خور توجه این است که در بیعت عقبه دوم در سال ۶۲۱، زنان با مردان بدون مصافحه پیامبر مشارکت داشتند، همان‌گونه که در بیعت رضوان در سال ۶۲۷ (النیسابوری، بی‌تا: ۱۴۸۹/۳) شرکت داشتند. با مشارکت زنان در بیعت، آنها در ساخت تمام زمینه‌های جامعه به پا خاستند.

از سوی دیگر، در مسئله امامت برخی از فرق اسلامی به ضرورت ذکوریت روی آوردند (المتوکل، ۲۰۰۵: ۱۰۸) و به آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء: ۳۴) استدلال کردند، به گونه‌ای که تأکید در اینجا ضرورت تمرکز بر مردان در این مسئله است؛ علاوه بر قول پیامبر که فرمود: «لَنْ يَفْلَحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمْرَهُمْ امْرَأَةٌ»^۷ (النسائی، ۱۹۹۱: ۴۶۵/۳).

پس اساس در همه احکام شرعی برابری زنان با مردان است، مگر آنکه متنی یافت شود که منحصر به یکی از آن دو باشد. در قرآن و سنت صحیح نبوی نصی یافت نمی‌شود که زنان را از حق آموزش یا انتخابات یا عضویت در پارلمان منع کند (بلتاجی، ۲۰۰۰: ۲۲۷).

درباره مسئله قضاوت زنان، بین علما اختلاف واقع شد. برخی همچون ابن جریر طبری و ابن حزم، قضاوت زنان را فقط در مسائلی جایز می‌دانند که در آن شهادت زنان به تنهایی یا همراه با مردان پذیرفته است (الباجوری، ۱۹۸۷: ۱۰۹). برخی دیگر قضاوت زنان را به طور کلی جایز نمی‌دانند. اما اباحنیفه نگرشی میانه بین دیدگاه طبری و نظر دوم اخذ کرده است. وی قضاوت زنان را فقط در مسائل مالی می‌پذیرد. دلیل وی قیاس است؛ چراکه شهادت زنان در مسائل مالی جایز است. بنابراین، بالقیاس قضاوت ایشان نیز چنین است (الطحان، بی‌تا: ۶۸).

نقل‌هایی وجود دارد که واگذاری مسئولیت «الحسبه»^۸ به زنان را می‌پذیرد و در قرن اول هجری رواج داشت، و بر اساس پیش‌فرض نقل‌های موجود، برخی از علمای مسلمان جایز دانستند که زنان عهده‌دار این جایگاه حساس در دولت اسلامی باشند (محمد، ۲۰۰۶: ۸۴). برخی شواهد تاریخی وجود دارد که دلالت بر این مسئله می‌کند، مانند سمراء دختر نهبیک اسدی که در بازارها امر به معروف و نهی از منکر می‌کرد، و مردم را با تازیانه از منکر باز می‌داشت (همان).

با وجود این، به سبب رحمت اسلام بر زن است که او را مجبور به کار در خارج از خانه خود نمی‌کند. بلکه مردان را مکلف به چنین فعالیت‌هایی کرده است؛ و از اعتدال اسلام این است که به وقت ضرورت و نیاز، به زن حق اشتغال داده است. مثلاً برای برآورده شدن نیاز زنان یا نیاز جامعه که مستلزم خروج زنان از خانه برای کارکردن باشد (مثلاً برای طبابت و پرستاری زنان یا تعلیم آنها و تبلیغ و ترویج دین)، و سایر چیزهایی که مستلزم حضور زنان در جامعه است، اسلام با رعایت کرامت و شخصیت زن و حفظ او از گزند و آسیب‌های جامعه، این اجازه را به او داده است (همان: ۱۱۸).

مبحث دوم: زنان در اندیشه پیش‌گامان نهضت اسلامی معاصر

پیش‌گامان نهضت معاصر در نوشته‌های خود به موضوع زنان پرداختند، به گونه‌ای که هر نویسنده مطابق با فرهنگ اسلامی خود، به این موضوع توجه کرد. برخی از این افراد آنچنان تأثیرگذار بودند که بعدها باعث ایجاد جنبش شدند. تمرکز این پژوهش بر روی برخی از این پیش‌گامان با تمرکز بر پیش‌گامان اسلامی است. شیخ رفاعه رافع الطهطاوی^۹ اولین کسی بود که بر لزوم برابری بین مردان و زنان در زمینه آموزش تأکید داشت، و حتی بالاتر از آن وی از اولین پیش‌گامانی بود که خواستار آموزش زنان عرب شد، و آن را یکی از حقوق مشروع زنان دانست (حجازی، ۱۹۷۴: ۳۲). برخی معتقدند طهطاوی، بعد از مشاهده سطح فرهنگی زن غربی که از طریق آموزش بدان رسیده است، مستقیماً به آموزش زنان عرب پرداخت. وی دست به ابتکار آموزش زنان عرب و برابری آنها با مردان زد، و اینها را حقی از حقوق مشروع زنان عرب دانست (الحاج سعید، ۲۰۰۶: ۲۰۷).

شایان ذکر است که طهطاوی کوشید مشروعیت آموزش زنان را از منظر اسلامی نشان دهد. بنابراین، به ضرورت آموزش زنان و تأکید اسلام بر آن استناد کرد، حتی بالاتر از آن تأکید داشت که هیچ ضرری در علم وجود ندارد (الطهطاوی، ۱۹۷۳: ۳۹۴). علاوه بر آن، طهطاوی بر اثبات سخن خود در اهمیت علم به نمونه‌هایی از زنان پیامبر اشاره کرد. وی به عایشه و حفصه، دختر خلیفه دوم، همسران پیامبر که خواندن و نوشتن را می‌دانستند، و البته دیگر زنانی که مثل ایشان بودند، اشاره می‌کند (همان؛ الشیال، ۱۹۵۸: ۹۶).

الطهطاوی بدین‌جا بسنده نکرد، و بین تعلیم و تربیت، و پیشرفت جامعه‌ای که انسان در آن زندگی می‌کند و تفاوتی بین دختران و پسران در آن جامعه دیده نمی‌شود، پیوندی برقرار کرد؛ بلکه تربیت یکسان (دختران و پسران) را یکی از عوامل پیشرفت جامعه دانست (حجازی، ۱۹۷۴: ۶۹). طهطاوی ترجیح می‌دهد زنان علمی همچون خواندن، نوشتن، قرآن، علوم دینی، علوم ریاضی، و نحو را بیاموزند (الطهطاوی، ۱۹۷۳: ۳۸۷). از سوی دیگر، طهطاوی بر ضرورت ورود زن به مشاغل عمومی مختلف تأکید می‌کند، مشروط به اینکه حرفه‌ای که برمی‌گزیند به اخلاق و سلوکش آسیبی وارد نکند (حجازی، ۱۹۷۴: ۸۸).

برخی معتقدند دعوت طهطاوی به اشتغال زنان در آن زمان، دعوتی جسورانه بود که جامعه عرب تا قبل از آن با آن آشنا نبود. وی تأکید می‌کرد فعالیت برای زنان ضروری است. زیرا او را از ابتدال دور می‌سازد و از رذایل حفظ می‌کند؛ و زن از طریق اشتغال استقلال مالی به دست می‌آورد و اشتغال باعث می‌شود از زن وجود آزاد مستقلمی ساخته شود (شیال، ۱۹۵۸: ۶۹).

طهطاوی زنان را از دو سمت قضاوت و ولایت برحذر می‌دارد. زیرا اسلام چنین امر کرده است (الحاج سعید، ۲۰۰۶: ۲۲۴). وی می‌گوید: «همانا شریعت محمدی و قوانین غالب پادشاهان، سلطه را در انحصار مردان می‌داند، و زنان درجه‌های پادشاهی را دریافت نمی‌کنند و تاجی بر سر نمی‌نهند، بلکه توارث پادشاهی در سلسله مردان است» (الطهطاوی، ۱۹۷۳: ۴۴۷).

اما جمال‌الدین افغانی^۱ دیدگاه خاصی درباره زنان داشت، که به اشاره و اختصار نگاشت (المخزومی، ۱۹۹۵: ۶۵). برخی معتقدند وی علاقه‌ای به ورود در موضوعات زنان نداشت. زیرا راجع به این موضوعات تعصب و نفرت داشت (همان، ۷۰). با وجود این، افغانی پاسخ برخی پرسش‌ها درباره برابری زنان با مردان و نیز آموزش زنان را داد. افغانی برابری زنان با مردان را، به‌ویژه در امور فطری و آفرینش، تأیید نمی‌کند (همان: ۶۷). از سوی دیگر، افغانی مانند زنان در منزل با هدف تربیت فرزندان را مهم دانست، با این توضیح که خروج زن از منزل از ارزشش می‌کاهد و سختی و دشواری برای او ایجاد می‌کند. زیرا ضروری که در ترک منزل و تربیت فرزندان وجود دارد، از منفعتی که قرار است بیرون از منزل به دست آورد خیلی بیشتر است (عماره، ۱۹۷۰: ۲۷۹).

افغانی بر خانه‌داری زنان و تمرکز بر تربیت فرزندان تأکید می‌کرد، و ارزش این دو شغل را بسیار بالاتر از شغل مردان در جامعه می‌دانست. وی تأکید داشت که هیچ کس جز زن نمی‌تواند جامعه را برای مردان آماده کند (المخزومی، ۱۹۹۵: ۷۳-۷۴). وی برابری زنان و مردان را، به‌ویژه در حقوق سیاسی، با توجه به فقدان مشابهت و قیاس‌ناپذیری وضعیت سیاسی زنان امروز با خروج خانم عایشه در جنگ جمل، تأیید نمی‌کرد. زیرا این صرفاً حادثه‌ای استثنایی است و نمی‌توان از آن با عنوان قاعده کلی نام برد (محمود، بی‌تا: ۵۶۰).

از محمد عبده^{۱۱} مواضع آشکاری درباره زنان به جای مانده است. زیرا در بسیاری از زمینه‌ها از زنان دفاع می‌کرد. وی تأکید داشت که دین اسلام در بسیاری از زمینه‌های دینی به برابری زنان و مردان اشاره کرده است (العقاد، بی‌تا: ۲۲۸) و به آیه «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره: ۲۲۸) استشهاد کرد. بر این اساس، عبده به آموزش زن مسلمان عرب دعوت کرد. زیرا تحول شگرف و مثبتی در وضعیت اسفناک زنان به وجود می‌آورد، و این فرصت را برای زنان مهیا می‌کند تا وظایف و حقوق خود را بیشتر و بهتر بشناسند. در عین حال، زن مبنایی برای تغییر در زندگی مردان و همه اعضای خانواده است (الحاج سعید، ۲۰۰۶: ۲۴۰). عبده به این مطلب بسنده نکرد، و افزود که ندادن فرصت به زنان مسلمان برای آموزش و یادگیری، جرمی آشکار است و نباید اجازه داد زنان مسلمان در زندان‌های جهل زندانی باشند (امین، ۱۹۶۵: ۲۴۰).

برخی معتقدند عبده از همان ابتدا ندای تعلیم زنان را سر داد. وی آرزو داشت که برخی زنان روشنفکر و تحصیل کرده انجمن زنانی را با هدف تأسیس مدارس دخترانه تشکیل دهند (عمار، ۱۹۷۲: ۱۷۲). وی به این حد اکتفا نکرد، بلکه کوشید روشی را برای آموزش دختران پایه‌ریزی کند؛ روشی که شامل علوم ضروری همچون خواندن و نوشتن و حفظ قرآن و علوم ریاضی شود (الحاج سعید، ۲۰۰۶: ۲۳۹).

عبدالرحمن الکوکی^{۱۲} هنگامی به زنان اهتمام ورزید که خواستار رسیدن آنها به فرهنگ متعالی بود و تحقق این هدف را در گرو آموزش و تشویق به آموزش زنان دانست و معتقد بود اگر اهمالی هم در این بین صورت گرفته، به دلیل ظلم و استبداد سیاسی است (عمار، ۱۹۷۰: ۷۹). کوکی بقای زنان در جهل را نکوهید و تأکید کرد که زنان باید به خانم عایشه و برخی از زنان صحابی و نیز زنان فرهنگی در دین اسلام اقتدا کنند (الکوکی، ۱۹۷۰: ۲۶۵).

محمد رشید رضا^{۱۳} به برابری زنان با مردان در حقوقی که اسلام به زنان اعطا کرده، فرا خواند (رضا، بی‌تا: ۱۷-۱۹) و بر سخن خود به آیه «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره: ۲۲۸) استناد کرد. استدلالی که رشید رضا بر سخن خود آورده این است که، خداوند متعال از زنان خواسته است در انجام دادن وظایفی همچون ایمان، معرفت، و اعمال صالح در عبادات و معاملات به پا خیزند، درست همان‌گونه که از مردان خواسته

است؛ و اشاره می‌کند که پیامبر اکرم (ص) به زنان دستور داد کتاب و حکمت بیاموزند (رضا، بی‌تا: ۱۷-۱۸). از این‌رو رشید رضا بر نیاز به آموزش زنان دعوت می‌کرد، و بر اینکه زنان می‌بایست معارف و آداب را بیاموزند، اما تصریح کرد که دین باید اساس و پایه تعلیم و تربیت باشد (ایش، ۱۹۷۹: ۶۸). بر همین اساس، بر تربیت دینی‌اسلامی زنان تأکید داشت و آنها را به فراگرفتن علوم در منازل مسلمانان یا مدارس دینی یا مدارس انجمن‌های خیریه تشویق می‌کرد، و از تحصیل در مدارس غیرعربی باز می‌داشت تا بتوانند فرزندان خود را با تربیت دینی رشد دهند (رضا، ۱۹۳۴: ۵۴۷). از سوی دیگر، رضا سرپرستی زنان را در همه حرفه‌ها به جز منصب ریاست که در انحصار مردان است، بلامانع دانست. او اشاره کرد که همسران پیامبر و صحابه در زمان جنگ به جز برای آب‌دادن، تهیه غذا و پرستاری مجروحان حضور نمی‌یافتند. لذا به زنان اجازه داده شد در زمینه پزشکی فعالیت کنند (رضا، بی‌تا: ۱۹-۲۰).

از طریق آنچه در مبحث دوم گذشت، می‌توان گفت دغدغه پیش‌گامان نهضت اسلامی معاصر، برابری (تساوی) زنان و مردان در حقوق و تعلیم بوده است، و به مشارکت زنان در امور سیاسی پرداختند. زیرا در نوشته‌هایشان اثری از حضور زنان در سیاست نیست. شاید نپرداختن به وضعیت سیاسی زنان، به وضعیت آنها در آن زمان برمی‌گردد؛ وضعیتی که در آن، مسائل زنان با سنت‌های اجتماعی درآمیخته بود، یا نحوه تمرکز قدرت در دوره عثمانی که به دور از انتخابات بود و حاکمان از سوی پادشاهان تعیین می‌شدند.

مبحث سوم: دیدگاه جنبش‌های اسلامی معاصر دربارهٔ مسائل زنان

مسلمانان در طول تاریخشان، چه در اوج شکوه ملت اسلامی یا در زمان ضعفشان، نه در فعالیت سیاسی زنان و نه در هیچ فعالیت دیگری، با معضلی به نام «مسئله زنان» آشنا نبودند. زمانی که غرب، مشکلات و رنج‌های خود را برای انسان‌ها، از جمله مسلمانان، بازگو کرد، و نیز هنگامی که غرب در واکنش به عصر تاریکی در اروپا در صدد انتقال برخی مفاهیم غربی جدید برآمد، معضلی به نام «مسئله زن» آشکار شد (محمد، بی‌تا: ۷۹). جنبش‌های اسلامی معاصر کوشیدند به مسئله زن بپردازند. پایه تفکر

این جنبش‌ها بازگشت به قرآن، سنت، روش سلف صالح و نیز تفسیر ظاهری آیات قرآنی به عنوان راه حل صحیح از بحران تمدن و سیاستی بود که جهان اسلام گرفتار آن است (خضر، ۱۹۸۹: ۹۶۵).

اول. آموزش

جنبش‌های اسلامی معاصر در اندیشه‌های خود به زنان توجه بسیار کرده‌اند. جنبش اخوان المسلمین به تصریح پایه‌گذار این جنبش، حسن البنا، اقرار داشت که زن نیمی از جامعه است، بلکه بالاتر از آن نیمه مؤثری است که در زندگی هر شخص بیشترین تأثیر را دارد. زیرا اولین مدرسه است که نسل‌ها را به وجود می‌آورد و پرورش می‌دهد. بر اساس تصویری که کودک از مادرش دریافت می‌کند، آینده و سرنوشت مردم و مسیر ملت رقم می‌خورد. بنابراین، زن در زندگی جوانان و مردان به همان میزان نخستین شخص تأثیرگذار است (البنا، ۱۹۹۰: ۵).

البنا اشاره می‌کند که اسلام بر تربیت نیکوی زن از طریق آموزش تأکید دارد، و تشویق کرده است که زن خواندن، نوشتن، علوم ریاضی، علوم دینی، تاریخ سلف صالح، مبانی تربیت و سیاست تربیت فرزندان، و هر آنچه مادر در اداره منزل مراقبت از فرزند و خانواده به آن نیاز دارد بیاموزد (همان: ۹-۱۰). جنبش اخوان المسلمین بدین جا بسنده نکرد، بلکه در نامه‌ای که مرکز عمومی اخوان المسلمین تحت عنوان «زنان میان خانه و جامعه» صادر کرد بر حقوق تعلیمی زنان در تمام مراحل تأکید کرده است (الطحان، بی‌تا: ۱۲۱).

شایان ذکر است که البنا مردم را برای احیای اخلاق عمومی و احساس مسئولیت اجتماعی دعوت کرد، و به موضوع زن به گونه‌ای پرداخت که علی‌رغم مراقبت از وی جایگاهش را ارتقا بخشید؛ و برنامه درسی آموزش دختران را بازنویسی کرد، به گونه‌ای که با فطرت و وظایف خود در زندگی منطبق باشد (عبدالحمید، ۱۹۹۹: ۲۷). با وجود این، البنا به جز هنر و حقوق، یادگیری علوم دیگر و زبان‌های مختلف و تسلط زنان به آن را تأیید نمی‌کرد. زیرا علوم بیهوده‌اند و بهتر است زن وقت خود را صرف اموری کند که به کار او می‌آید (البنا، ۱۹۹۰: ۱۰-۱۱)؛ و این همان چیزی است که مصطفی السباعی^۴ بر

آن تأکید داشت. وی می‌گفت زن باید آموزش ببیند، به‌ویژه راجع به آنچه در امور زندگی و زناشویی مفید است (السباعی، ۲۰۰۰: ۱۶۶).

گروه اخوان‌المسلمین بر ضرورت تربیت و تعلیم زنان تأکید داشت. زیرا باید برای پذیرش و عهده‌دار شدن وظیفه اصلی‌شان در زندگی به عنوان همسر و مادر آماده شوند. به آنان اجازه داد پزشکی، پرستاری و معلمی را پی بگیرند، همان‌گونه که به دختران اجازه داده شد به دانشگاه بروند و آموزش برابر ببینند، البته بعد از آنکه ارزش‌های اسلامی را بدانند و آن را رعایت کنند (میتشل، ۱۹۷۹: ۴۱۳). پس می‌توان نتیجه گرفت که جنبش اخوان‌المسلمین با مفاهیم اسلامی درباره نحوه تعامل با حقوق زنان در زمینه آموزش موافق است؛ یعنی اجازه‌دادن به زنان برای رسیدن به حق خویش در تعلیم.

حزب التحریر بر امکان آموزش و اشتغال زنان در تدریس مانند مردان تأکید داشت. زیرا اسلام به مسلمانان، اعم از زن و مرد، حق آموزش و تدریس را با هدف رشد و نشر فرهنگ اسلامی، داده است (راضی، ۲۰۰۶: ۱۴۳). حزب التحریر بدین جا بسنده نکرد، بلکه به ضرورت آموزش الزامی برای هر دو جنس در دو مرحله متوسطه و دبیرستان اشاره کرد، که باید حکومت به‌رایگان آموزش را برای همه مهیا کند (همان: ۲۶۴).

حزب الدعوه اسلامی به تشویق زنان بر یادگیری معارف و علوم فرهنگی‌ای فرا می‌خواند که او را برای کسب جایگاه طبیعی خود در جامعه شایسته می‌کند (منشورات حزب الدعوه، ۲۰۰۴: ۶۸). حزب الدعوه در بیانات خود اشاره کرد که زنان و مردان در آموزش و انتخاب هر علم و دانشی که به آن علاقه دارند برابرنند، و شایسته است هر کدام از دو جنس را، با رعایت ویژگی‌های نوعی که خداوند در فطرت هر کدام از آنها در روش‌های آموزشی نهاده است، برای مسئولیتی که در زندگی منتظرشان است مهیا کنیم؛ با این تبیین که این آمادگی تربیتی (پرورشی)، در خوش‌بختی مردان و زنان و پایداری (ثبات) زندگی و تعادل ساختار شخصیت برای هر دو تأثیرگذار است (همان: ۷۶).

جنبش مقاومت اسلامی (حماس) در منشورات خود بر لزوم آموزش زنان تأکید دارد، با این توصیف که زنان در سازمان جهادی نقش مادر، همسر یا خواهر را ایفا

می‌کنند. پس مهم‌ترین نقش را در مراقبت از منزل و رشد و تربیت فرزندان بر اساس مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی برگرفته از اسلام دارند، علاوه بر انجام دادن فرائض دینی که همه اینها برای آمادگی نقش جهادی‌ای است که در انتظار او است (منشور جنبش اسلامی حماس، ماده هفدهم).

در عین حال، حماس بر لزوم توجه به مدارس و روش‌هایی تأکید دارد که دختر مسلمان با آن رشد و پرورش می‌یابد تا مادری نیکو و آگاه برای نقشی شود که در جنگ آزادی‌بخش قرار است بر عهده بگیرد (همان). این جنبش از پسران و دختران محصل دعوت کرد به علم تمسک بجویند (اسناد جنبش مقاومت اسلامی حماس، سند ۱۹۹۰، ص ۱۸۳).

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که تمام جنبش‌های اسلامی به اتفاق آرا در خصوص ضرورت آموزش زنان و ضرورت تکمیل مراحل دانش توافق کردند تا بتوانند به جامعه خدمت کنند و فرزندان و خانواده‌شان را پرورش دهند.

دوم. مشارکت سیاسی

امروزه مسئله مشارکت سیاسی زن به معضلی برای جنبش‌های اسلامی تبدیل شده است. این جنبش‌ها در بررسی مشارکت سیاسی زن به دو مسئله جدی پرداختند؛ شرکت در انتخابات و عضو شدن در پارلمان (کاندیدا). هر جنبشی بر طبق ایدئولوژی و نگرش خود درباره مشارکت سیاسی زن، با این مسئله روبه‌رو شد.

۱. شرکت در انتخابات

انتخابات یعنی اختیار مردم برای انتخاب نمایندگانی که به منظور دفاع از حقوقشان و نظارت بر عملکرد دولت برمی‌گزینند. پس روند انتخابات نوعی روند وکالت (وکالت مردم به نماینده) است؛ و افراد برای انتخاب نماینده‌ای که از جانب آنان سخن بگوید و از حقشان دفاع کند، به مراکز رأی‌دادن مراجعه می‌کنند. زن به عنوان شهروند جامعه می‌تواند افرادی را انتخاب کند که برای دفاع از حقوقش به پا خیزند. تنها دلیل ممنوعیت زنان در رأی‌دادن اختلاط مردان با زنان در زمان رأی‌گیری بود؛ این در حالی است که اسلام از اختلاط زنان با مردان جلوگیری کرده، اما ممکن است در رأی‌گیری

اختلاط و حرمت‌هایی از این قبیل پیش بیاید. پس هر آنچه را خدا می‌خواست بپوشاند کشف می‌شود (السباعی، ۲۰۰۰: ۱۵۵).

عملکرد جنبش‌های اسلامی در این مسئله آشکار بود. انجمن خواهران مسلمان گروه اخوان‌المسلمین در ۱۹۴۷ پیامی با عنوان «همراه زن مسلمان» صادر کرد که در آن، اهداف انجمن خواهران مسلمان روشن شد. در این پیام بر حقوق انسانی زن که از قرآن کریم و نظام اسلامی برگرفته شده تأکید شده است (الطحان، بی‌تا: ۱۲۰-۱۲۱؛ زهمول، ۱۹۸۵: ۱۹۰).

گروه اخوان‌المسلمین بیانیه‌ای صادر کرد که در آن دموکراسی^{۱۵} و حقوق سیاسی زن را می‌پذیرد. پس در آخرین بیانیه‌ای که این گروه در ۱۹۹۴ درباره مشارکت زن در انتخابات صادر کرد، بر این مسئله تأکید شد که شرکت زنان همپای با مردان در انتخاب اهل الحل والعقد یعنی مجلس شورا، پارلمان یا مانند آن، وظیفه است (الواعی، ۲۰۰۱: ۲۵۲)؛ و بر سخن خود به آیه «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (توبه: ۷۱) استدلال کردند. در عین حال، دکتر مصطفی السباعی به امکان مشارکت زنان در انتخابات و حق داشتن آنها برای دفاع از حقوق خود در مقام شهروند اشاره کرد. وی افزود هیچ نصی در اسلام وجود ندارد که از این حق زنان جلوگیری کند (بلتاجی، ۲۰۰۰: ۲۸۱).

حزب التحریر، بر ضرورت مشارکت زنان در انتخاب رئیس‌جمهور خود، حاکم یا نماینده مجلس تأکید کرد. بر این اساس است که شریعت به زنان حق انتخاب خلیفه یا امیر را داده است. زیرا زنان در تاریخ اسلام، در انتخاب خلیفه مشارکت داشتند (النبهانی، ۲۰۰۳: ۸۵). شیخ تقی‌الدین النبهانی تأکید کرد که شریعت اجازه می‌دهد زنان امتیازات سیاسی بگیرند و حاکم را انتخاب کنند و هر مردی را برای هر عمل حکومتی برگزینند. بنابراین، زنان مجاز به بیعت و انتخاب خلیفه خود هستند (همان: ۸۵).

حزب الدعوه هم‌نوی با حزب التحریر تأکید کرد که به زنان فرصت می‌دهد حق رأی سیاسی خود را به دست آورند (همان: ۶۷) و کوشید راه را برای ورود زنان به انتخابات و شرکت در آن هموار کند (همان: ۶).

جنبش مقاومت اسلامی (حماس) مشارکت زنان در انتخابات را تأیید کرده است. زیرا شرکت زنان در روند و نتایج انتخابات از طریق رأی دادن به نمایندگان بسیار مهم است، و این جنبش به لزوم شرکت زنان در انتخابات اقرار کرد. برخی معتقدند زنان از طریق رأی دادن عامل اصلی پیروزی حماس در رسیدن به قدرت بودند (www.islamonline.net).

۲. مشارکت در پارلمان

پارلمان یکی از بخش‌های نظام مردم‌سالاری مدرن است. در حکومت‌های امروزی که قانون اساسی دارد، قانون‌گذاری نامیده می‌شود^{۱۶} و سه عملکرد اساسی دارد:

۱. عملکرد مالی، که بودجه دولتی را کنترل می‌کند.
۲. عملکرد سیاسی، که قوای اجرایی را کنترل می‌کند.
۳. قانون‌گذاری، که شامل تصویب قوانین ضروری برای عملکرد دولت است (الخیاط، ۲۰۰۴: ۲۳۳).

به میزان اختلاف جنبش‌های اسلامی در تفسیر و درک گزاره‌های اسلامی، نگرششان به مسئله مشارکت زن در پارلمان متفاوت است. اخوان المسلمین تأکید داشتند که هیچ دلیل شرعی موثقی بر منع عضویت زن در پارلمان وجود ندارد (الطحان، بی‌تا: ۱۲۳؛ العریان، ۲۰۰۴: ۵۴؛ الواعی، ۲۰۰۱: ۲۵۳). در عین حال، دکتر یوسف القرضاوی مشارکت زنان در شوراهای مردمی یا پارلمان را ممکن دانست و بر لزوم حفظ زنان در روابط با مردان از هر چیزی که با احکام اسلام مغایرت دارد تأکید کرد، مانند نرمش در صدا، پوشش نامناسب، اختلاط با بیگانه یا اختلاط بدون هیچ حد و مرزی (القرضاوی، بی‌تا: ۱۶۴).

با وجود این، دکتر مصطفی السباعی با مشارکت زن در پارلمان مخالف است، با این توجیه که اختلاط زنان با مردان بیگانه، به‌ویژه خلوت با مرد بیگانه در اسلام حرام است؛^{۱۷} نیز آشکارکردن بدن غیر از آنچه اسلام آن را جایز دانسته (صورت و دستان)^{۱۸} حرام است، و سفر زن به خارج از کشورش بدون وجود محرم، در اسلام مجاز نیست (السباعی، ۲۰۰۰: ۱۵۷).

برخی معتقدند دلیل مخالفت سباعی با مشارکت زنان در پارلمان، مصلحت اجتماعی، و نیز حوادث دردناکی است که در استفاده از این حق در سوریه رخ داده است (بلتاجی، ۲۰۰۰: ۲۸۲).

از نظر حزب التحریر، عضویت زنان در پارلمان در جاهایی که مستلزم صدور حکم، مانند نصب یا عزل حاکمی باشد، امکان‌پذیر نیست. زیرا پارلمان بخشی از حاکمیت است، و زنان نمی‌توانند در حاکمیت مشارکت کنند. اما ورود زنان به پارلمان و فعالیت در آن فقط در اموری همچون نظارت و کنترل و تبلیغ امکان‌پذیر است (النبهانی، ۲۰۰۳: ۸۴). در عین حال، حزب التحریر بر امکان ورود زنان به مجلس ملی تأکید داشت. زیرا مجلس ملی با پارلمان متفاوت است (همان: ۸۹).

در نهایت، می‌توان نتیجه گرفت که حزب التحریر مشارکت زنان در پارلمان را به دلیل تنافی با اسلام نمی‌پذیرد. زیرا پارلمان جزئی از نظام سرمایه‌داری و مردم‌سالاری است که حزب التحریر آن را کفر می‌داند و عمل کردن به آن را جایز نمی‌داند (زلوم، ۱۹۹۰: ۱۲).

حزب الدعوة بر مشارکت زنان در پارلمان تأکید داشت (البرنامج السیاسی لحزب الدعوة، ۶۷)، و حتی به زنان این حق را داد که خود را کاندیدای این سمت کنند (همان: ۶). جنبش مقاومت اسلامی (حماس) مشارکت زنان در پارلمان را تأیید کرد. زیرا حماس زن را در تصمیم‌گیری سیاسی شریک می‌داند. شاهد این سخن مطرح کردن نام سیزده زن از لحظه شروع در اولین تجربه پارلمانی است (www.islamonline.net).

سوم. مشارکت زنان در مشاغل عمومی

با گسترش بخش‌های اداری دولت، کارکرد امروزه دولت نیز وسیع‌تر شده است. در این نوشتار، مقصود از مشاغل عمومی، قوه قضاییه و مسئولیت‌های سیاسی است که شامل وزارت‌خانه و نیز مسئولیت‌های اداری مرتبط با نحوه اداره کشور می‌شود. نگرش جنبش‌های اسلامی به قرارگرفتن زنان در مشاغل عمومی متفاوت بود. جنبش اخوان المسلمین در ابتدای دعوت خویش، سرپرستی زنان برای منصب قضاوت را به دلیل مخالفت اسلام نپذیرفت (الدباغ، ۲۰۰۴: ۱۷۷). همچنین، این جنبش بر مشارکت‌نداشتن زنان در مسئولیت‌های سیاسی تأکید کرد. اخوان المسلمین معتقدند مطالبه زنان در احقاق حقوق سیاسی‌شان مخالف دین اسلام است. زیرا چنین مطالبه‌ای مطلوب اسلام نیست (همان: ۱۷۶).

توجیه اخوان المسلمین در خصوص مخالفت اسلام با ورود زنان به عرصه سیاسی در مسئولیت‌هایی نظیر وزارت، نخست‌وزیری، فرماندهی ارتش، و مدیریت امور مالی^{۱۹} به دلیل احترام به زنان، و حفظ کرامت و شخصیت آنها است که سرمایه زنان است؛ علاوه بر اینکه برخی از حرفه‌ها نیازمند تلاش فیزیکی بسیار، سخت و خشن است که خداوند اینها را در وجود زنان قرار نداده است. زیرا طبیعت و جوهره زن کاملاً در تنافی با این امور است. بنابراین، زن باید از همه اینها به دور باشد (همان: ۱۷۷).

با وجود این، جنبش اخوان فعالیت زنان را در حرفه‌های متعددی چون تجارت، پزشکی، وکالت، و هر شغلی که درآمد مشروعی داشته باشد، بلامانع می‌داند، به شرط اینکه در محیطی سالم (عقیف) و با حفظ پوشش و حفظ نوع رفتارشان باشد (میتشل، ۱۹۷۹: ۴۱۳؛ زهمول، ۱۹۸۵: ۱۰۳). البنا نیز بر همین مواضع تأکید کرد، با این توضیح که جامعه در برخی از تخصص‌ها، مثل مامایی و تدریس در مدارس دختران، نیازمند وجود زنان است. بنابراین، زنان می‌توانند به شغل‌هایی که متناسب با فطرت و شأنشان است ورود پیدا کنند، به شرط اینکه به شرف و کرامتشان آسیبی نزنند (البنا، ۱۹۹۰: ۲۵؛ الطحان، ۱۹۹۹: ۴۳).

حزب التحریر امکان قضاوت را به زنان می‌دهد. النبهانی صراحتاً اعلام می‌دارد که زنان می‌توانند به قضاوت و حسبه دست یابند.^{۲۰} قاضی حاکم نیست، بلکه منازعات میان مردم را حل و فصل می‌کند، و مردم ملتزم به پذیرش رأی او هستند (همان: ۸۱). از سوی دیگر، جنبش حزب التحریر اشتغال زنان در همه مشاغل عمومی را ممکن می‌داند، به جز ریاست جمهوری، معاونت رئیس‌جمهوری، استانداری و هر شغلی که متضمن صدور حکم باشد (راضی، ۲۰۰۶: ۲۴۵). استدلالی که این جنبش بر گفته‌های خویش اقامه کردند حدیث پیامبر اکرم بود: «لن یفلح قوم ولوا امرهم امرأة»^{۲۱} (النسائی، ۱۹۹۱: ۴۶۵/۳). این حدیث کسانی را که حاکمیت را به زنان می‌دهند، آشکارا مذمت می‌کند (النبهانی، ۲۰۰۳: ۸۱). اما در آنچه شامل صدور حکم نیست، جنبش حزب التحریر به زنان این امکان را می‌دهد که در مشاغل مختلف دولتی خدمت کنند. زیرا این شغل‌ها مستلزم صدور حکم نیست و از باب اجاره است. یعنی شخص کارمند نزد دولت اجیر است (همان: ۸۲؛ راضی، ۲۰۰۶: ۲۱۴).

حزب الدعوه اسلامی علاوه بر تشویق زنان به ورود در زمینه‌های اجتماعی که آنها را برای کشف ذات خودشان آماده می‌کند، بر ورود زنان به مسئولیت‌های مختلف دولتی، به‌ویژه در سیاست، تأکید دارد (البرنامج السياسي لحزب الدعوة، ۶۷). بنابراین، حزب الدعوه اجازه فعالیت زنان در مشاغلی همچون تدریس، پرستاری، پزشکی، تشکیل سازمان‌ها و انجمن‌های زنانه فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و حقوقی را می‌دهد (همان: ۶۸-۶۹).

جنبش حماس امکان اشتغال زنان در مشاغل عمومی به جز رهبری را می‌دهد، و زنان را برای احقاق حقوق سیاسی‌شان تشویق می‌کند. جنبش حماس صرفاً به گفتار بسنده نکرد و فراتر از آن رفت و خانمی را در کابینه خود در فلسطین به وزارت در امور زنان برگزید (خویره، بی‌تا: ۱).

نتیجه

شکی نیست که زنان حقوق کامل خود را در کتاب و سنت به دست آورده‌اند. بنابراین، نیازی به مطالبه حقوق مجدد ندارند. زیرا تمام حقوقشان به‌وضوح در قرآن و سنت تبیین شده است و می‌توان اقرار کرد که عملکرد و نگرش و ایدئولوژی جنبش‌های اسلامی بسیار به مضامین آیات قرآن و روایات در خصوص حقوق زنان نزدیک است. بنابراین، هر یک از جنبش‌های اسلامی بنا بر ایدئولوژی خود به موضوع زنان پرداختند و تمام جنبش‌های اسلامی هم‌نوا با تعالیم شریعت اسلامی بر ضرورت تعلیم زنان و رسیدن زنان به فرهنگ متعالی از راه تحصیل علم، با هدف خدمت به خویش، خانواده و جامعه، تأکید داشتند.

دیدگاه جنبش‌های اسلامی درباره مشارکت سیاسی زنان تقریباً به یکدیگر نزدیک بوده است. تمام جنبش‌ها شرکت در انتخابات و رأی‌دادن زنان را امکان‌پذیر، و زن را در انتخاب شخص شایسته مختار دانستند.

درباره مشارکت زنان در عضویت در پارلمان بیشتر جنبش‌های اسلامی به امکان مشارکت زنان روی آوردند، مگر جنبش حزب التحریر که قائل به ممکن‌نبودن مشارکت زنان در پارلمان بود، در حالی که قائل به مشارکت زنان در شوراهای مردمی شد.

نقطه اختلاف میان جنبش‌های اسلامی در قضاوت زنان و مشاغل عمومی بود. بنابراین، برخی به ناممکن بودن حضور زنان در مسئولیت‌های سیاسی و نظامی، مثل وزارت و رهبری ارتش، روی آوردند. جنبش اخوان المسلمین این اندیشه را می‌پذیرفت. اما برخی دیگر از این جنبش‌ها مشاغل عمومی و وزارت را نه تنها برای زنان جایز می‌دانستند بلکه زنان را به احقاق این حقوق تشویق می‌کردند. در نهایت، تمامی جنبش‌های اسلامی بر حضور اجتماعی زنان در جامعه و ورود زنان به مشاغل همچون آموزش، پزشکی و مامایی اتفاق نظر داشتند. زیرا زنان می‌توانند در این زمینه‌ها خلاق و پیشرو باشند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. بنا در ۱۹۰۶ در شهر بحیره در مصر متولد شد. دبیرستان خود را در شهرستان محمودیه به پایان رساند و سپس به دانشکده دارالعلوم در قاهره پیوست. بعد از فارغ‌التحصیلی، به تدریس در قاهره مشغول شد و در ۱۹۴۹ ترور شد (نک: شوریحی، ۱۹۹۹: ۶۴-۶۵).
۲. النبهانی در ۱۹۰۹ در روستای اجزم در فلسطین متولد شد. تحصیلات متوسطه را در روستای خود به پایان رساند. سپس برای ادامه تحصیل به الأزهر رفت. بعد از فارغ‌التحصیلی به فلسطین بازگشت. ابتدا معلم شد و سپس به سمت قاضی منصوب گردید. او چندین اثر از خود بر جای گذاشت که مهم‌ترین آنها عبارت است از: *اندیشه اسلامی، پیام به جهان اسلام، نظام اجتماعی در اسلام*. وی در ۱۹۷۷ فوت کرد (نک: امین، بی‌تا: ۷۶).
۳. صدر در ۱۹۳۴ در شهر کاظمیه عراق متولد شد. سپس برای تحصیل علوم اسلامی در ۱۹۴۸ به نجف منتقل شد. چندین اثر از خود بر جای گذاشته است که مهم‌ترین آنها *فلسفه ما و اقتصاد ما* است. صدر در ۱۹۸۰ اعدام شد.
۴. خبرهای رسمی و موثق اشاره دارد که تأسیس این حزب به سال ۱۹۵۷ و دیدار صدر، در منزل محسن حکیم، باز می‌گردد (نک: المؤمن، ۲۰۰۴: ۳۵).
۵. احمد یاسین در روستای الجوره از توابع المجدل در نوار غزه و در ۱۹۳۸ متولد شد. وی معلم ادبیات عرب و علوم دینی بود و نیز به عنوان سخنران در مدرسه و مساجد غزه فعال بود. شیخ یاسین چندین بار دستگیر شد و در ۲۰۰۴ به دست نیروهای اسرائیلی ترور شد (حسن یوسف، ۲۰۰۵: ۸۰).

۶. یعنی مردان از لحاظ عشق به ثروت و دارایی با زنان برابرند، هر دو جنس با یک غریزه (برابر) به دنیا می‌آیند، و در اصل کرامت انسانی با یکدیگر برابرند. در عین حال زنان در برخی مسائل، به‌ویژه احساسات، شجاعت، جسارت و حیا، با مردان تفاوت دارند.

۷. قومی که امورشان را به عهده زنان واگذارند هرگز رستگار نمی‌شوند.

۸. الحسبه، از تشکیلات اداری و دینی است که گاه وظیفه آن حل اختلافات مربوط به نظم عمومی و جنایات است. حسبه از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر است. برخی فقها حسبه را فقط به نظم عمومی محدود کرده‌اند، مانند مسدودکردن جاده‌ها، مساجد، بازارها، مدارس و کافه‌ها، اما کم‌کم دایره آن گسترش یافت و شامل جلوگیری از شلوغی در معابر عمومی و جلوگیری از کم‌فروشی (احتکار) هم شد. برخی معتقدند حیطة حسبه گسترده‌تر است و به منع اختلال در امنیت عمومی (عبث) رسیده است؛ مانند برخی از نهادهایی که امروزه این وظیفه را بر عهده دارند (پلیس و بهداشت) (نک: عزت النخياط، ۲۰۰۴: ۲۵۷-۲۵۹).

۹. در ۱۸۰۱ در طهطا متولد شد. در همان دوران کودکی از طهطا به قاهره مهاجرت کرد، و تحصیلات خود را در قاهره گذراند و دانش آموخته الأزهر است. با کمک محمد علی (حاکم آن وقت) برای تحصیل به فرانسه اعزام شد. پس از بازگشت به عنوان مترجم برای مدارس فنی کار می‌کرد. نقش برجسته‌ای در ایجاد روزنامه *الوقائع المصرية* داشت. وی چندین تألیف داشت که از مهم‌ترین آنها می‌توان به *تخلیص الابریر فی تخلیص باریس*، و کتاب *المرشد الامین للبنات والبنین* اشاره کرد. در ۱۸۷۳ از دنیا رفت (نک: النجار، بی‌تا: ۵۵-۵۶).

۱۰. افغانی در ۱۸۳۹ در کابل متولد شد. تحصیلات متوسطه خود را در کابل گذراند و در ۱۸۶۹ مجبور به مهاجرت به هند و سپس در ۱۸۷۱ به استانبول شد و سرانجام به قاهره سفر کرد. او انجمن «العروة الوثقی» را تأسیس کرد. وی در ۱۸۹۷ فوت شد (نک: اسماعیل، بی‌تا: ۴۲).

۱۱. عبده در ۱۸۴۹ در شهر البحیره واقع در مصر متولد شد. تحصیلات متوسطه خود را در مسجد احمدی گذراند و سپس به الأزهر رفت. وی شاگرد افغانی، و شدیداً تحت تأثیر اندیشه‌های اصلاح‌گرایانه وی بود. عبده در تأسیس انجمن (العروة الوثقی) مشارکت داشت. وی مفتی مصر شد و در ۱۹۰۵ از دنیا رفت (نک: عماره، ۱۹۷۰: ۲۲-۲۴).

۱۲. وی در ۱۸۵۴ در حلب و در خانواده‌ای تحصیل‌کرده متولد شد. تحصیلات متوسطه خود را در مدرسه الکوکیه گذراند، و برای ادامه تحصیل به انطاکیه رفت. سپس تخصص خود را در علم تاریخ، فلسفه علوم انسانی و علوم دینی اخذ کرد. وی کارمند رسمی در دولت عثمانی هم بود. چندین تألیف از

او به جا مانده که مهم‌ترین آنها طبائع الاستبداء و مصارع الاستبعاد و ام القرى است. وی در ۱۹۰۲ فوت کرد (نک: الدهان، ۱۹۶۴: ۱۶-۱۷).

۱۳. وی در ۱۸۶۵ در روستای القلمون واقع در جبل لبنان و در نزدیکی طرابلس شام متولد شد. در روستای خود علوم دینی را فرا گرفت. در ۱۸۹۷ به قاهره منتقل شد. چندین تألیف از وی به جا مانده که مهم‌ترین آن الخلافة است. در ۱۹۳۵ از دنیا رفت (نک: اسماعیل، بی تا: ۴۴).

۱۴. السباعی در ۱۹۱۵ در سوریه و در خاندانی که به علم شهرت داشتند متولد شد. وی انجمن‌های خیریه اسلامی و برنامه‌های اجتماعی بسیاری تأسیس کرد. در ۱۹۳۳ به مصر سفر کرد و در همان جا با حسن البنا آشنا شد. زمانی که به سوریه برگشت گروه جنبش اخوان المسلمین را تأسیس کرد. چندین تألیف از وی به جا مانده که مهم‌ترین آنها الاخوان فی حرب فلسطين و المرأة بین الفقه والقانون است. در اوایل ۲۰۰۸ ترور شد (نک: العقیل، ۲۰۰۰: ۲۵۶).

۱۵. گروه اخوان المسلمین در طول تاریخش نگاه یکسان و ثابتی به مردم‌سالاری نداشت. این گروه در زمان حسن البنا مردم‌سالاری را پذیرفتند، اما دیری نپایید که در دوره ریاست عبدالناصر، مردم‌سالاری را رد کردند و بر چیزی تأکید داشتند که «نظام شورای اسلامی» نامیده شد، اما در زمان ریاست انوار السادات و حسنی مبارک این جنبش، به‌ویژه بعد از شرکت در انتخابات ۱۹۸۷، پذیرای مردم‌سالاری شدند (نک: قادر، ۲۰۰۴: ۱۳۳-۱۳۷).

۱۶. قوای قانون‌گذاری در اسلام با نظام‌های امروزه و قوانین اساسی معاصر، متفاوت است. در اسلام تنها قانون‌گذار خداوند است. در نظام اسلامی بر قانون‌گذاری سه مسند تکیه می‌کنند: قرآن، سنت، و آرای مجتهدان. اما در نظام‌های غیراسلامی قانون‌گذار متکی بر قانون اساسی آن کشور است (نک: الخیاط، ۲۰۰۴: ۲۳۳-۲۳۵).

۱۷. مقصود از مرد بیگانه هر مردی است که در حال یا آینده امکان ازدواج با آن زن را داشته باشد (زیدان، ۲۰۰۰: ۱۸۲/۳).

۱۸. در بین علما و مفسران و فقها در وجوب پوشاندن صورت و کفین اختلاف است. برخی به جواز کشف صورت و کفین رأی دادند؛ مانند مسلم، بخاری، ابوداود ترمذی، ابن حزم و برخی از شافعیان. این در حالی است که برخی به مجازنبودن کشف صورت و کفین رأی دادند، مانند احمد بن حنبل (نک: زیدان، ۲۰۰۰: ۱۹۰-۱۹۹).

۱۹. پس از آن دکتر یوسف القرضاوی درخواست کرد امکان قضاوت زنان و آمر به معروف و ناهی از منکرشدن، وزارت، و حتی آنچه متناسب با شأن زنان در وزارت است، به آنان اعطا کنند (القرضاوی، بی تا: ۱۷۶).

زن در اندیشه جنبش‌های اسلامی معاصر در مشرق عربی / ۱۴۱

۲۰. النبهانی تأکید دارد امکان دادستانی برای زنان وجود ندارد. زیرا یکی از وظایف دادستان صدور احکام است که این با ماهیت زنان سازگاری ندارد (نک: النبهانی، ۲۰۰۳: ۸۱).

۲۱. قومی که امورشان را به عهده زنان واگذارند هرگز رستگار نمی‌شوند.

منابع

قرآن کریم.

«لقاء مع الشيخ احمد ياسين زعيم حركة (حماس)» (۱۹۹۸). مجلة فلسطين المسلمة، س ۱۶، ش ۱.

مجلة المنار: العدد الرابع والثلاثون لسنة ۱۳۵۲ هـ (۱۹۳۴). القاهرة: مطبعة المنار المصرية، الطبعة الاولى.

ابو عمرو، زياد (۱۹۹۳). «(حماس) خلفية تاريخية سياسية»، مجلة الدراسات الفلسطينية، ش ۱۳. ابو فارس، محمد عبد القادر (۲۰۰۰). حقوق المرأة المدنية والسياسية في الاسلام، عمان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى.

اسماعيل، طارق؛ اسماعيل، جاكلين (بي تا). الحكومة في الاسلام، ترجمة: سيد حسان، مصر: مركز دراسات الحضارة العربية للاعلان والنشر، الطبعة الاولى.

الاسمر، حلمي (۱۹۹۹). الحركة الاسلامية في الاردن، في محمد اشتية: الفكر السياسي للحركات الاسلامية - تجربة مصر والاردن و فلسطين، فلسطين: المركز الفلسطيني للدراسات الاقليمية، الطبعة الاولى.

الاعمال الكاملة لمحمد عبده (۱۹۷۲). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الاولى، ج ۱.

الامام محمد عبده مجدد الاسلام، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الاولى. امين، صادق (بي تا). الدعوة الاسلامية فريضة شريعة و ضرورة بشرية، بي جا: دار الطباعة والنشر الاسلامية.

امين، عثمان (١٩٦٥). رائد الفكر المصرى الامام محمد عبده، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثانية.

ايش، يوسف (١٩٧٩). رحلات الامام محمد رشيد رضا، بي جا: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. الباجورى، جمال محمد فقى رسول (١٩٨٦). المرأة فى الفكر الاسلامى، جامعة الموصل: دار الكتب للطباعة والنشر، ج ٢.

البخارى، محمد بن اسماعيل (٢٠٠٣). صحيح البخارى، القاهرة: مطابع دار البيان الحديث، الطبعة الاولى، ج ٢.

البرغوثى، اياذ (١٩٩٩). الحركة الاسلامية فى الضفة الغربية، فى محمد اشتية: الفكر السياسى للحركات الاسلامية - تجربة مصر والاردن و فلسطين، فلسطين: المركز الفلسطينى للدراسات الاقليمية، الطبعة الاولى.

البرنامج السياسى لحزب الدعوة الاسلامية، منشورات حزب الدعوة فى ١٤٢٥ هـ الموافق ٢٠٠٤ م. برهومة، محمد (١٩٩٩). اهداف حركة (حماس) فى عبد الله ابو عيد و اخرون: دراسة فى الفكر السياسى لحركة المقاومة الاسلامية (حماس)، تحرير: جواد الحمد و اياذ البرغوثى، عمان: مركز دراسات الشرق الاوسط، الطبعة الثالثة.

بلتاجى، محمد (٢٠٠٠). مكانة المرأة فى القرآن والسنة الصحيحة، الحقوق السياسية والاجتماعية والشخصية للمرأة فى المجتمع الاسلامى، دراسة مؤصلة موثقة مقارنة، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الاولى.

البناء، جمال (١٩٩١). رسالة الى الدعوات الاسلامية من دعوة العمل الاسلامى، القاهرة: دار الفكر الاسلامى.

البناء، حسن (١٩٩٠). المرأة المسلمة، اخرج الحديث و راجعه: محمد ناصر الالبانى، القاهرة: مكتب السنة.

البناء، حسن (١٩٩٠). مذكرات الدعوة والداعية، القاهرة: مطابع الزهراء للاعلام العربى، الطبعة الاولى.

زن در اندیشه جنبش‌های اسلامی معاصر در مشرق عربی / ١٤٣

بيان حزب التحرير المقدم للحكومة الاردنية بتاريخ ١٩ رمضان سنة ١٣٧٢ الموافق (١) حزيران ١٩٣٥٣.

جامع، محمود (٢٠٠٣). و عرفت الاخوان، القاهرة: دار التوزيع والنشر الاسلامية، الطبعة الاولى.
الحاج سعيد، ميساء صباح حامد (٢٠٠٦). المرأة في فكر رواد حركة النهضة العربية الحديثة، دراسة تاريخية، اطروحة دكتوراة (غير منشورة) كلية التربية، جامعة الموصل.
الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله (٢٠٠٢). المستدرک على الصحيحين، دراسة و تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة، ج ٤.

حجازي، محمد فهمي (١٩٧٤). اصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي مع النص الكامل لكتابه «تخليص الابريز»، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

حزب التحرير، منشورات حزب التحرير في ١٩٨٥/٥/٩.

الخرسان، صلاح (١٩٩٩). حزب الدعوة الاسلامية: حقائق و وثائق، دمشق: المؤسسة العربية للدراسات والبحوث الاستراتيجية، الطبعة الاولى.

خضر، اسمى (١٩٩٩). قوانين العمل و حقوق الانسان في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى.

خويره، سامر (٢٠١٦/٥/١٦). «حوار مع وزيرة المرأة الفلسطينية الدكتورة مريم محمود صالح»، www.islamonline.net

خويره، سامر (بى تا). «برلمانيات حماس: لا حجاب بالاكراه»، www.islamonline.net.

الخياط، عبدالعزيز عزت (٢٠٠٤). النظام السياسى فى الاسلام: النظرية السياسية نظام الحكم، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة: الطبعة الثانية.

الدباغ، ايمان عبد الحميد محمد (٢٠٠٤). جمعية الاخوة الاسلامية فى العراق، ١٩٤٩-١٩٥٤ رسالة ماجستير غير (منشورة)، كلية الاداب، جامعة الموصل.

الدهان، سامى (١٩٦٤). عبد الرحمن الكواكبي ١٨٥٤-١٩٠٢، القاهرة: دار المعارف.

رضا، محمد رشيد (بى تا). نداء للجنس اللطيف يوم المولد النبوى الشريف ١٣٥١، بى جا: مطبعة المنار.

- رضى محمد محسن (٢٠٠٦). حزب التحرير: ثقافته و منهجه فى اقامة دولة الخلافة الاسلامية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية اصول الدين، الجامعة الاسلامية.
- زلوم، عبد القديم (١٩٩٠). الديمقراطية نظام كفر يحرم اخذها و تطبيقها او الدعوة اليها، بى جا: بى نا.
- زهمول ابراهيم (١٩٨٥). الاخوان المسلمين: اوراق تاريخية، بى جا: دار نبيل.
- زيدان، عبد الكريم (٢٠٠٠). المفصل فى احكام المرأة و بيت المسلم فى الشريعة الاسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ج ٣.
- السباعى، مصطفى (بى تا). المرأة بين الفقه والقانون، حلب: المكتبة العربية، الطبعة الثانية.
- السجستاني، سليمان ابن الاشعث (بى تا). سنن ابى داوود، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ج ١.
- شوريجى، احمد حسن (١٩٩٩). الامام الشهيد حسن البنا مجدد القرن الرابع عشر للهجرة، تقديم: مصطفى مشهود، الطبعة الثانية، الاسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع.
- الشيال، جمال الدين (١٩٥٨). رفاة رافع الطهطاوى ١٨٠١-١٨٧٣، القاهرة: دار المعارف.
- الصدر، محمد باقر (٢٠٠٢). المرجع والفكر القائد، منشورات حزب الدعوة الاسلامية، بغداد: مطبعة دار العلوم.
- الطبرانى، سليمان بن حمد (١٩٩٩). المعجم الاوسط، تحقيق: محمد حسن اسماعيل الشافعى، الاردن، عمان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، ج ١.
- الطحان، مصطفى (١٩٩٩). المرأة فى موكب الدعوة، تقديم: الشيخ محمد عبد الله الخطيب والدكتور خالد المذكور، مصر: دار التوزيع والنشر الاسلامية، الطبعة الاولى.
- الطحان، مصطفى (بى تا). تحديات سياسية تواجه الحركة الاسلامية، تقديم: محمد عمارة، القاهرة: دار التوزيع والنشر الاسلامية، الطبعة الثانية.
- الطهطاوى، رفاة رافع (١٩٧٣). المرشد الامين للبنات والبنين فى كتاب محمد عمارة: الاعمال الكاملة لرفاعة رديافع الطهطاوى، السياسية الوطنية والتربية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الاولى، ج ٢.

زن در اندیشه جنبش های اسلامی معاصر در مشرق عربی / ١٤٥

عبد الحمید، محسن (١٩٩٩). تاریخ الاخوان المسلمین فی العراق من عام ١٩٢٥-١٩٦٥، بی جا: بی نا.

عطاء الله، علا (بی تا). «الفلسطینیات والانتخابات دور ام دیکور»، www.islamonline.net.
العقاد، عباس محمود (بی تا). الاستاذ محمد عبده عبقری الاصلاح والتعليم، بی جا: دار مصر للطباعة.

العقيل، عبد الله (٢٠٠٠). من اعلام الحركة الاسلامية، بی جا: دار التوزيع والنشر الاسلامية.
العك، خالد عبد الرحمن (٢٠٠٣). شخصية المرأة فی ضوء القرآن والسنة، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة.

عمارة، محمد (١٩٧٠). الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواکبی، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.

قادر، عامر سلطان (٢٠٠٤). مفهوم الديمقراطية لدى الحركات والتنظيمات السياسية فی المشرق العربی المعاصر، اطروحة دكتوراة غير (منشورة) كلية التربية، جامعة الموصل.
القرضاوی، يوسف (بی تا). من فقه الدولة فی الاسلام: مکانتها، معالمها، طبيعتها، موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة و غیر المسلمین، بی جا: دار الشروق.

القشیری النیسابوری، مسلم بن الحجاج (بی تا). صحیح مسلم، بیروت: دار احیاء الکتب العربية، ج ٣.
الکواکبی، عبد الرحمن (١٩٧٠). «ام القرى»، فی: محمد عمارة، الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الکواکبی، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.

المتوکل، محمد عبد الملك (٢٠٠٥). «الاسلام و حقوق الانسان»، فی کتاب برهان غلیون و اخرون، حقوق الانسان الرئی العالمية والاسلامية والعربية، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى.

محمد، عبد الحمید ابراهیم (بی تا). المرأة فی الاسلام، تقديم: احمد محمد الحونى، بی جا: الدار القومية للطباعة والنشر.

محمد، على جمعة (٢٠٠٦). المرأة فى الحضارة الاسلامية بين نصوص الشرع و تراث الفقه والواقع المعيش، القاهرة: دار الاسلام، الطبعة الاولى.

محمود، على عبد الحليم (بى تا). جمال الدين الافغانى، جدة: دار عكاظ للطباعة والنشر. المخزومي، محمد باشا (١٩٦٥). خاطرات جمال الدين الافغانى، لبنان: دار الفكر الحديث، الطبعة الثانية.

مديرية الامن العامة، قسم الدراسات الامنية، الدراسة الرابعة (حزب الدعوة). المؤمن، على (٢٠٠٤). سنوات الجمر: مسيرة الحركة الاسلامية فى العراق ١٩٥١-١٩٨٦، بيروت: المركز الاسلامى المعاصر، الطبعة الثالثة.

ميثيل، ريتشارد (١٩٧٩). الاخوان المسلمون، ترجمة: محمود ابو السعود، تعليق: صالح ابو رفيق، بى جا: بى نا، الطبعة الاولى.

ميثاق حركة المقاومة الاسلامية (حماس). النهانى، تقى الدين (٢٠٠٣). النظام الاجتماعى فى الاسلام، بيروت: دار الامة للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة.

النجار، حسين فوزى (بى تا). رفاعة رافع الطهطاوى رائد فكر و امام نهضة، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة.

النسائى، احمد بن شعيب (١٩٩١). كتاب السنن الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداوى و سيد كسروى حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى، ج ٣ و ٥.

الواعى، توفيق يوسف (٢٠٠١). الفكر السياسى المعاصر عند الاخوان المسلمين، دراسة تحليلية ميدانية موثقة، بى جا: مكتبة المنار الاسلامية، الطبعة الاولى.

وثائق حركة المقاومة الاسلامية (حماس)، الوثيقة ١٩٩٠. يوسف، بشار حسن (٢٠٠٥). الحركات الاسلامية المعاصرة فى المشرق العربى، ١٩٤٥-١٩٩١،

دراسة تاريخية سياسية، اطروحة دكتوراة (غير منشورة)، كلية التربية، جامعة الموصل.

دوزخ در کتاب مقدس و الاهیات مسیحی^۱

آی. اچ. گورسکی؛ ای. جی. هاردویک

حمید بخشنده*

طیبه بخشنده**

چکیده

«دوزخ» واژه‌ای است که از گذشته‌های بسیار دور در میان اقوام گوناگون به کار می‌رفته است. در میان توتون‌های اولیه، «دوزخ» به مکانی در زیر زمین اشاره داشت که ارواح همهٔ مردگان پس از مرگ به آنجا برده می‌شد. در مسیحیت، امروزه واژهٔ «دوزخ»، که در نقطهٔ مقابل بهشت جاودان است، عمدتاً به مکان مجازات شیطان و همهٔ افرادی اشاره دارد که بدون توبه از گناهان مهم از دنیا رفته‌اند. اما مستندات مسیحیان برای اثبات باور به دوزخ چیست؟ نکتهٔ دیگر، مدت و ماهیت مجازات‌های دوزخ است که از صدر مسیحیت تا به امروز، محل اختلاف نظر بوده است. مقالهٔ حاضر پس از ذکر نام‌های دوزخ و ویژگی‌های دوزخ در کتاب مقدس، خطوط کلی مفهوم الاهیاتی «دوزخ» را بیان می‌کند؛ آنگاه، مستندات مسیحیان برای این باور را می‌کاود و در ادامه سه نظریهٔ مشروط‌انگاری، همه‌رستگار‌انگاری و ابدیت‌انگاری را در باب مجازات دوزخ بیان می‌کند؛ و در نهایت، مقوله‌های تأثیرگذار در بسط آرای الاهیاتی در باب دوزخ را برمی‌شمرد.

کلیدواژه‌ها: دوزخ در عهدین، دوزخ و عناصر الاهیات مسیحی، نظریه‌های مجازات دوزخیان، بازگشت به سعادت.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Gorski, I. H.; Hardwick, E. G., "Hell" (In the Bible; Theology of), in Thomas Carson and Joan Cerrito (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 6, Washington, D. C.: Thomson, Gale, 2003, pp. 723-728.

* استادیار گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب Hamid.Bakhshandeh@gmail.com

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد آموزش زبان انگلیسی Tayyebeh.Bakhshandeh@gmail.com

دوزخ در کتاب مقدس

واژه انگلیسی hell^۱ [دوزخ] برگرفته از نام توتونی رایجی است برای مکانی که طبق اسطوره‌های ژرمن‌ها، محل سکونت همه مردگان بود، همانند واژه عبری «شیئول» (sheol) در عهد عتیق و واژه یونانی «هادس» (hades) در عهد جدید. اما امروزه این واژه برای دلالت بر مکان لعنت‌شدگان به کار می‌رود، که مطابق با واژه عبری «گهنه» (gehenna) و یونانی «تارتاروس» (tartarus) است.

تقریباً در کل دوره عهد عتیق، عموماً باور بر این بود که مردگان، خواه نیکوکار خواه بدکار، به حیات خود در جهان زیرین [که «شیئول» نامیده می‌شود] ادامه می‌دهند، مکانی تاریک، رقت‌انگیز، و بی‌فایده؛ آنها مانند سایه‌های غیرواقعی و نیمه‌مادی در سرزمین سکوت و فراموشی به زندگی ادامه می‌دهند. نسخه‌های قدیمی‌تر و بومی کتاب مقدس^۲ (مثلاً نسخه دوا^۳) نام این عالم را «جهان مردگان» ذکر کرده‌اند [نه دوزخ] و هنوز هم هنگام سخن گفتن از نزول مسیح به دوزخ،^۴ به این معنا به کار می‌رود.

در اواخر دوره عهد عتیق، به هر حال مفاهیم «مجازات» (retribution) و «داوری نهایی» (final judgment)، یهودیان را به تمایزگذاری میان سرنوشت نیکان و سرنوشت بدان در شیئول سوق داد؛ حتی قبل از داوری نهایی آنها با شکافی گذرناپذیر از هم جدا می‌شوند. علاوه بر این دیدگاه راجع به شیئول، در یهودیت پساتبعیدی، اندیشه مکان مجازات فرجام‌شناسانه، گهنه، بسط یافت، جایی که یهودیان مرتد و گناهکاران امت‌ها در پایان جهان در آن قرار می‌گیرند تا برای ابد در آتش، عذاب بکشند. با گذشت زمان، این دو مفهوم که اساساً مستقل‌اند، به طور جزئی ادغام شدند؛ بدین‌سان، افزون بر عنصر ذاتی آتش در گهنه، تاریکی شیئول نیز وجود داشت، و در نهایت گهنه به بخشی از شیئول و جایی تبدیل می‌شود که بدکاران حتی قبل از رستاخیز مردگان در آن عذاب می‌کشند.

در عهد جدید، سکونتگاه همه مردگان، خواه نیک خواه بد، «هادس» نامیده می‌شود (متی ۱۱: ۲۳؛ لوقا ۱۰: ۱۵؛ ۱۶: ۲۳)، در حالی که مکان مجازات بدکاران عموماً «گهنه» نامیده می‌شود (متی ۵: ۲۲، ۲۹؛ ۱۰: ۲۸؛ ۱۸: ۹؛ ۲۳: ۱۵، ۳۳؛ مرقس ۹: ۴۳، ۴۵، ۴۷؛ لوقا ۱۲: ۵). گرچه عیسی از شیوه بیان زمانه خود استفاده می‌کرد، ضرورتاً بر مفاهیم خاخامی مجازات

آینده به عنوان شکنجه‌های فیزیکی صحه نگذاشته بود؛ اما با این حال نمی‌توان شدت هشدار عیسی در برابر گناه توبه‌نشده (استغفارنشده) را ملایم کرد، و خیال‌اندیشی که به دنبال کاستن از شدت آن است، انحراف از تعلیمات او و تعلیمات عهد جدید به‌تمامه است.

ویژگی اصلی دوزخ، آن‌طور که در عهد جدید ترسیم شده، آتش آن است که خاموشی‌ناپذیر (متی ۳: ۱۲؛ ۹: ۴۳؛ لوقا ۳: ۱۷) و ابدی (متی ۱۸: ۸؛ ۲۵: ۴۱؛ یهوذا ۷) است. هر آن چیزی را که واژگان «خاموشی‌ناپذیر» و «ابدی» ممکن است به‌طور ضمنی به آن اشاره کنند، نباید به مثابه امری بی‌معنا کم‌اهمیت جلوه داد. در عهد جدید، همچنین، دوزخ مکان «گریه و دندان بر هم ساییدن» (متی ۸: ۱۲؛ ۱۳: ۵۰؛ ۲۲: ۱۳؛ ۲۴: ۵۱؛ ۲۵: ۳۰) توصیف شده است. تاریکی آن (متی ۸: ۱۲؛ ۲۲: ۱۳؛ ۲۵: ۳۰) از مفهوم قدیمی‌تر «شیئول» وام گرفته شده است.

آموزه الاهیاتی دوزخ

این مقاله [اینک] خطوط کلی مفهوم الاهیاتی «دوزخ» و آنگاه بسط آن را در عرصه‌های اعتقادات و الاهیات دنبال می‌کند.

مفهوم الاهیاتی: ترسیم مفهوم الاهیاتی دقیق از دوزخ آسان نیست. مسیح نه برای رساندن اطلاعات درباره چیزی فراسوی تجربه کنونی بلکه در این حال و هوا از دوزخ سخن گفت که انسان را از طریق اعلان بشارت، به تصمیم‌گیری دعوت کند. مفهوم الاهیاتی «دوزخ» از مفاهیم دیگری گرفته شده و با آنها سامان می‌یابد. دیدگاه‌هایی که راجع به دوزخ در سیر الاهیات مسیحی پدیدار شده، بر حسب مفاهیم متفاوتی که از آنها گرفته شده‌اند، گوناگون بوده است. برای آنکه اندیشه الاهیاتی دوزخ به گونه‌ای بیان شود که همه عناصر اعتقاد مسیحی به دوزخ را همراه با تقدم آنها تفسیر کند، هم‌اینک از مفهوم «ملکوت خدا» (kingdom of God) بهره گرفته می‌شود.

«ملکوت خدا» مفهوم غالبی بود که عیسی در اعلان بشارت خود استفاده کرد (Schnackenburg, 1963: 94). این مفهوم، مفهومی نبود که عیسی آن را ابداع کرده باشد بلکه مفهومی متداول به شکل «ملکوت آسمان» (kingdom of heaven)، در جهان فکری

معاصران یهودی وی بود. اما محتوایی که عیسی به این مفهوم بخشید، اصیل بود (Strack and Billerbeck, 1922, vol. 1: 172- 84). او از مفهوم «ملکوت خدا» به عنوان استعاره‌ای فرجام‌شناسانه استفاده کرد که عشق نجات‌بخش به نوع بشر و اراده نجات‌دهنده الهی معطوف به آفرینش را ابراز می‌کرد. از نظر عیسی، استعاره «ملکوت خدا» همه تاریخ نجات را یکجا گرد هم می‌آورد، همچنان که هدف اصلی از خودنمایانگری خدا ملکوت خدا بود. هنگامی که مفهوم الاهیاتی «دوزخ» از مفهوم «ملکوت خدا» برگرفته می‌شود و به واسطه آن سامان می‌یابد، ویژگی فرجام‌شناختی آن و رابطه‌اش با رحمت و اراده نجات‌دهنده خدا، به طور مناسبی اولویت می‌یابد.

مزیت استنتاج مفهوم الاهیاتی «دوزخ» از مفهوم «ملکوت»، آن است که ماهیت آن به عنوان واقعیتی عینی، محل توجه قرار می‌گیرد. از نظر الاهیات مسیحی، استعاره ملکوت این باور را بیان می‌دارد که اراده نجات‌بخش خدا از طریق عیسای بلندمرتبه و شیطان دون مرتبه تحقق می‌یابد. مفهوم الاهیاتی «دوزخ» برای ابراز بخش دوم از عبارت مزبور در نظر گرفته شده است، و ساختار این مفهوم باید منعکس‌کننده آن باشد.

واقعیتی را که مفهوم الاهیاتی «دوزخ» بیان می‌دارد، وجه دیگری دارد. این مفهوم بیانگر واقعیتی موجود و نیز چیزی است که هنوز قرار است در آینده تحقق یابد. این نیز در شیوه استفاده عیسی از استعاره ملکوت انعکاس یافته است. خداوندی عیسی وجود دارد و تا زمانی که همه چیز مطیع او گردد، ادامه خواهد یافت (اول قرن‌تین ۱۵: ۲۷)؛ چیزی هست که خداوند برای آن زمینه‌سازی می‌کند: تا خدا کل در کل باشد (اول قرن‌تین ۱۵: ۲۸). دقیق‌بودن مفهوم الاهیاتی «دوزخ» نیازمند آن است که بر حسب عیسای خداوند (یوحنا ۱۷: ۲) و خدای کل در کل بسط داده شود.

[باید خاطر نشان کنیم که] با توجه به واقعیت اعتقاد مسیحی به دوزخ، یکی از کارکردهای تأمل الاهیاتی فهم‌پذیرکردن امکان دوزخ تا حد ممکن است. در اینجا نیز مزیت استخراج مفهوم «دوزخ» از استعاره ملکوت آشکار است. موضوع ایمان در پیوند تنگاتنگ با ملکوت است (مرقس ۱: ۱۵). امکان دوزخ با مفهوم «بی‌ایمانی» (unbelief) فهم‌پذیر می‌شود. مفهوم الاهیاتی «دوزخ» ظاهراً «بی‌ایمانی» را توضیح می‌دهد، مسئله‌ای که متضمن آزادی انسان و اراده خداوند است (Hoskyns, 1947: 295)، اما این توضیح باید

ویژگی فرجام‌شناختی موضوع، یعنی عیسای خداوند، و ویژگی گواهی، یعنی گواهی روح‌القدس را که در بی‌ایمانی مد نظرند، به‌وضوح بنمایاند. مفهوم الاهیاتی «دوزخ» مستلزم این راز است که پدر، با توجه به واقعیت کار نجات‌بخش در حیطه نسل انسان (افسیان ۲: ۱۴) و در سطح کیهانی (اول قر ۱: ۲۰)، پسر و روح‌القدس را فرستاده است، امری که این ارسال به طور ضمنی بر آن دلالت دارد. بدین طریق این تلقی، مسئله فهم امکان دوزخ را در چشم‌انداز درست خود قرار می‌دهد. دوزخ فقط بر حسب گناه توجیه نمی‌شود؛ و رای گناه، بی‌ایمانی است (یوحنا ۱۶: ۹). و در عین حال مفهوم «گناه» دارای کارکرد مناسب خود در چارچوب مفهوم الاهیاتی «دوزخ» است. گناه یک جنبه از تاریخی بودن انسان در علم خدا است، همچنان که توبه جنبه دیگر است. این معنایی است که مفهوم الاهیاتی «دوزخ» برای رساندن آن در نظر گرفته شده است.

[روشن است که] هر مفهوم تخصصی از طریق ارتباط دادن ایده‌های خاص بر طبق نوعی مدل پدید می‌آید. بدین‌گونه، مفهوم الاهیاتی «دوزخ» از [مفهوم] شیطان (satan) استفاده می‌کند، کسی که «از همان آغاز گناه کرده و می‌کند. از همین رو پسر خدا ظهور کرد تا کارهای ابلیس را باطل سازد» (اول یوحنا ۳: ۸). اندیشه دوزخی که بر اساس این مدل ساخته می‌شود، می‌تواند آن چیزی را که از بی‌ایمانی به وجود می‌آید، بیان کند: فرزندان ابلیس (اول یوحنا ۳: ۱۰). زیرا نگرش شخصی آنان به خدا، خدایی که در عیسی خداوند و در شهادت روح‌القدس نمایان شده است، همچون نگرش شیطان است. و با استفاده از این مدل، معنای نهایی اندیشه دوزخ نشان داده می‌شود، معنایی که [مشمول بر نقش پسر خدا در برابر ابلیس است و] به طور استعاری در این عبارت ابراز شده است: «و نور در تاریکی می‌درخشد» (انجیل یوحنا ۱: ۵).

الاهیات کلاسیک غرب اساساً به مسئله دوزخ از زاویه مجازات گناه می‌نگرد. اندیشه دوزخ از تحلیل مفهوم «گناه» پدید می‌آید و با استفاده از قیاس تحلیلی مفاهیم «جزا» (sanction)، «کمال» (perfection)، و «مکافات» (retribution) که از اخلاقیات، متافیزیک و دین گرفته شده است، بسط می‌یابد. امروزه، الاهیات به مسئله دوزخ از منظر «دوری از خدا» می‌نگرد.

بسط دگماتیک

اعتقاد به امکان دوزخ همواره در کلیسا وجود داشته است (For the form in which the primitive church stated its belief in hell, see "Hell" (in the Bible)). از دوران عهد جدید، بیانیه عقیدتی ایمان به راز دوزخ، در اعتراف‌های ایمانی یافت می‌شود. [بیانیه اعتقادی] ایمان داماسوس در مسیحیت اولیه این اعتقاد را در سیاق مجازاتی بیان می‌کند که هنگام بازگشت مسیح برای داوری زندگان و مردگان رخ می‌دهد: «کیفر گناهان دائمی عذاب است» (H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, ed. A. Schonmetzer, 72).

همین‌طور نیز [اعتقادنامه آتاناسیوس موسوم به] کوئی‌کوم‌کوئه (*Quicumque*) می‌گوید: «هر کس در واقع بدکار باشد، در آتش جاودان است» (Ibid.: 76). اعتراف ایمانی مهمی که در گفت‌وگوی بین شرق و غرب، در شورای دوم لیون، در سال ۱۲۷۴ میلادی، و بار دیگر در سال ۱۳۸۵ میلادی، استفاده شد، اعتقاد به راز دوزخ را، در سیاق مجازاتی بیان می‌کند که بلافاصله پس از مرگ رخ می‌دهد: «اما نفوس کسانی که با گناه کبیره یا فقط با گناه اولیه از دنیا بروند، بی‌درنگ به دوزخ می‌رود و با رنج‌های گوناگون عذاب می‌شود» (Ibid.: 856). اگرچه هیچ بیان اعتقادنامه‌ای در خصوص «باور» به دوزخ وجود ندارد، این بیان اعتقادنامه‌ای که مسیح برای داوری مردگان و زندگان بازخواهد گشت، متضمن بیان تعلیمی باور به امکان دوزخ است.^۹

در باب بیان اعتقاد به دوزخ، دو نکته به طور رسمی تعریف شده است. [نکته اول آنکه در شورای قسطنطنیه دوم] در ۵۵۳ میلادی، در تعریفی که ایمان کلیسای شرق و غرب را منعکس می‌کند، مجازات شیاطین و لعنت‌شدگان، بی‌پایان اعلام شده بود. نهمین حکم از به اصطلاح احکام [شورای قسطنطنیه دوم] در رد اریگن می‌گوید: «اگر کسی بگوید یا احساس کند که عذاب شیاطین و انسان‌های ناپارسا موقتی است و انجامی در آینده دارد ... ملعون باد» (Ibid.: 411). و [نکته دوم آنکه] در ۱۳۳۶ میلادی، فتوای پاپی بندیکتوس دئوس [فتوای پاپ بندیکت دوازدهم] با تعریف این آموزه که مجازات بلافاصله پس از مرگ رخ می‌دهد، مشخص کرد که مجازات لعنت‌شدگان بلافاصله پس از مرگ آغاز می‌شود. «در بالا گفتیم که طبق فرمان همگانی خدا،

نفس‌های کسانی که با گناه کبیره مردند بلافاصله پس از مرگشان به دوزخ نازل می‌شود و در آنجا عذاب‌های دوزخ را می‌کشد» (Ibid.: 1002).

این دو تعریف در جریان بحثی طولانی مدت در کلیسا راجع به محتوای اعتقاد به بازگشت مسیح، یا پاروسیا، پدید آمد. زیرا محتوای این باور، پیچیده است؛ وقایع دیگری مانند پایان جهان، رستاخیز مردگان، و داوری الاهی با بازگشت مسیح پیوند دارد. فرجام‌شناسی، یعنی فهم اعتقاد به امور واپسین، پُرزحمت است (See "Eschatology", Articles on

تعیین ماهیت این رخدادها و شیوهٔ مربوط بودن آنها به یکدیگر و به بازگشت مسیح، آسان نیست. تفسیر عبارات فرجام‌شناسانه‌ای که در عهد جدید یافت می‌شود و ارزیابی تصویرپردازی‌هایی که آنها به کار گرفته‌اند، مقرون به دشواری‌هایی بوده است. در قرن دوم، ژوستین معتقد بود مجازات شیاطین و لعنت‌شدگان تا پس از داوری نهایی به تأخیر می‌افتد (Apol. 28; Dial. 5.3). این دفاعیه‌نویس بزرگ (Dial. 80) نظر مزبور را از تفسیرش بر آموزه مسیحی رستاخیز بدن، استنتاج کرد، تفسیری که تحت تأثیر فرجام‌شناسی یهودی در شکل هزاره‌باوری بود. دیدگاه ژوستین که با عنوان «نظریهٔ تأخیر دوزخ» شناخته شده بود، در غرب تا قرن ششم متداول بود، که در این هنگام آموزهٔ گریگوری کبیر (Dial. 4.27) موجب کنارگذاشتن آن می‌شود.

کسانی که بازگشت مسیح را طبق نظریهٔ هزاره‌باوری درک کردند، عبارات فرجام‌شناسانه کتاب مقدس را به معنایی کاملاً تحت‌اللفظی می‌خواندند. اریگن در برابر این مؤمنان نص‌گرا به شدت واکنش نشان داد (De prin. 2. 11. 2). و در این کار، وی عذاب‌های لعنت‌شدگان را بر حسب معانی معنوی تعبیر می‌کند (De prin. 2. 10. 4). مجازات واقعی لعنت‌شدگان احساس «دوری از خدا» در نزد آنها است. بر طبق نظریهٔ «بازگشت به سعادت» اریگن (De prin. 1.6.2) آنگاه که بازگشت نهایی فرا می‌رسد، این مجازات‌ها جبران‌کننده و پایان‌پذیرند (In Ezech. Hom. 1.2).

تأثیر دیدگاه‌های اریگن بر فهم باور به دوزخ، شایان توجه بود. او تا حد بسیاری مسئول زوال هزاره‌باوری بود و در نتیجه، مسئلهٔ پیچیده بازگشت مسیح را به زمینهٔ فرجام‌شناختی آن برگرداند. او با مطرح کردن پرسش دربارهٔ هدف از مجازات

لعنت‌شدگان، راه را برای تفسیر بیانات کتاب مقدس درباره مجازات جبران‌کننده، آتش داوری، و مَطهر گشود. بدین طریق، مسئله مجازات در نتیجه مرگ در ارتباط با فرد پدیدار می‌شود، و همین‌طور باور به دوزخ در این حال و هوا بیان می‌شود.

اریگن کوشید درک هوشمندانه‌ای از باور سنتی به دوزخ فراهم آورد. نتیجه‌ای را که وی به آن دست یافت، در نهایت کلیسا، ناسازگار با این باور اعلام کرد. آنچه وی کوشید [حل کند]، به صورت مشکل باقی مانده است. نقش مثبت او برای حل آن مشکل، علاوه بر نشان دادن حماقت تکیه بر قرائت نص‌گرایانه محض از عبارات‌های کتاب مقدس راجع به عذاب‌های لعنت‌شدگان، این بود که فهم باور به دوزخ را در چارچوب باور مسیحی به کار نجات‌بخش مسیح و عشق رحمت‌آمیز خدا به بشر قرار داد.

بعد از اریگن، برخی کوشیدند مجازات بی‌پایان لعنت‌شدگان را از این راه کاهش دهند که تأکید کنند این مجازات‌ها برای مسیحیان (Jerome, *Ep.* 119. 7; Ambrose, *In Ps.* 36.) 26 یا گروه خاصی از مسیحیان، نظیر کسانی که همواره ایمان به مسیح را حفظ کردند، یا کسانی که عشای ربانی را دریافت کرده بودند، پایان می‌یابد. این دیدگاه‌ها، تحت تأثیر تعالیم آگوستین (112-113) *Enchir.* در نهایت در حضور باور سنتی به مجازات بی‌پایان لعنت‌شدگان فرو ریخت. دیگرانی که از نظرشان، این باور [مجازات بی‌پایان] با باورشان به رحمت خدا ناسازگار بود، مشکل مجازات شیاطین و لعنت‌شدگان را با استفاده از نظریه «مشروط‌انگاری» حل کردند، که طبق آن، شیاطین و لعنت‌شدگان معدوم خواهند شد؛^۶ و یا با استفاده از نظریه «همه‌رستگارانگاری»، که بازگشت نهایی همه چیز از جمله شیاطین و لعنت‌شدگان را مسلم فرض می‌کند، حل کردند.^۷ این دیدگاه‌ها با این بیان جزم‌اندیشانه رد شد که مجازات شیاطین و لعنت‌شدگان بی‌پایان است. اما این واقعیت که برخی مسیحیان همچنان به این دیدگاه‌ها اعتقاد دارند، یادآور مشکلی است که فهم باور سنتی به راز دوزخ را در بر گرفته است. کلیسا آن باور را به شکل مجازات بی‌پایان شیاطین و لعنت‌شدگان بیان کرده است، اما این شکل [بیان] را نباید با بیان کامل باور کلیسا به راز دوزخ برابر دانست؛ همچنین، باور به دوزخ در آن شکل به‌تنهایی، نمی‌تواند شالوده کافی را برای بسط اندیشه‌الاهیاتی دوزخ فراهم آورد.

بسط الاهیاتی

اندیشه‌های مختلف دربارهٔ دوزخ که در سیر الاهیات بسط یافته است، تحت تأثیر مقوله‌های مختلفی است که برای انضمام الاهیات دوزخ در چارچوب الاهیات نظام‌مند استفاده شده است. نظریه‌پردازی‌های الاهیاتی اریگن بر حسب مقولهٔ «بازگشت به سعادت»، اندیشه دوزخ را به مثابه مرحلهٔ نهایی از فرآیندی پیش کشید که با آن، همه چیز به نظم اولیه خود برمی‌گردد. زمانی که پیروان اریگن نظرپردازی‌های وی را استحکام بخشیدند و به صورت آموزهٔ «همه‌رستگارانگاری» درآوردند، کلیسا این تلقی از دوزخ را رد کرد: «اگر کسی بگوید ... بازگشت به مقام نخستین یا اصلاح مجدد دیوها و انسان‌های ناپاک را، ملعون باد» (*Enchiridion Symboiorum* 411).

تشخیص روشن‌تر رخدادها و اوضاع مختلف فرجام‌شناختی، هم در سطح جمعی و هم در سطح فردی، که منتج از تفکر طولانی‌مدت کلیسا درباره باور به بازگشت مسیح بود، بدین معنا بود که الاهیات علمی هنگامی که در غرب در طول قرن ۱۲ ظهور کرد، جایگاه بهتری برای طرح جزء به جزء اندیشه الاهیاتی دوزخ یافت. پیتر لومبار (Peter Lombard) به وسیلهٔ مقولهٔ رستاخیز (*3 Sent, prol*)، آموزهٔ الاهیاتی دوزخ را به الاهیات نظام‌مند خود، چهار کتاب احکام (*Libri 4 Sententiarum (= Four Books of Sentences)*)، منضم کرد. وی این مقوله را از طریق مقولهٔ آیین مقدس به مقوله مسیح سامری پیوند زد که انسان را از آثار گناه، یعنی درد و مرگ، نجات می‌دهد. نظرپردازی الاهیاتی پیتر لومبار دربارهٔ دوزخ اساساً منحصر به بحث دربارهٔ پرسش‌هایی است که از بیانات کتاب مقدسی و آرای آباء، خصوصاً آرای آگوستین، دربارهٔ دوزخ پدید آمده است (*4 sent. 43-50*).

توماس آکوئیناس از مقوله‌هایی که پیتر لومبار استفاده می‌کرد به طرز کامل‌تری بهره جست (*In 2 Sent. prol; Summa Theologiae 30, prol*)، اما وی پیش از کامل کردن الاهیات نظام‌مند خودش (جامع الاهیات) از دنیا رفت. آنچه ذیل عنوان «رستاخیز» گنجانده شده (*Summa Theologiae 3a, suppl. 69-99*) از کار قبلی‌اش گرفته شده است (*In 4 Sent. 43-50*). آکوئیناس در آموزهٔ خود دربارهٔ دوزخ، افق‌هایی را ترسیم می‌کند که در چارچوب آن، درک هوشمندانه‌ای از باور به دوزخ امکان‌پذیر است: جایگاه اراده در گناه و کیفر (*In 4 Sent. prol*)، بی‌ثباتی و ثبات ارادهٔ خلق شده (*Angel's: Summa Theologiae, 1a, 63-64*)

Men's: comp. theol. 174). او راز دوزخ را با طرح جزء به جزء این افق‌ها با توجه به وضعیت ملموس آزادی انسان، (که در ایمان مشهود است) و فیض خدا، روشن می‌کند. وی از ارتباط الاهیات دوزخ با روح‌شناسی نیز آگاه بود (Comp. Theo. 147). الاهی‌دانان بعدی، از این احتمالات برای بسط الاهیات دوزخ کمتر بهره جستند. در طول قرن‌های ۱۴ و ۱۵، علاقه‌الاهیاتی عمدتاً به کتاب اول و دوم از کتاب احکام پیترو لومبار محدود بود. زمانی که در قرن بعد، جامع‌الاهیات آکوئیناس متن کاربردی دانشکده‌های الاهیاتی شد، وضعیت ناقص آن اثر باعث شد فرجام‌شناسی و آموزه دوزخ از جایگاه سستی خود در الاهیات جدا شود. ال لسیوس (L. Lessius) در کمالات و صفات اختصاصی خدا (De Perfectionibus Moribusque Divinis 13. 24)، آموزه دوزخ را ذیل عنوان «داوری و خشم خدا» قرار می‌دهد. سی. مازلا (C. Mazzella)، در خدای آفرینش (De Deo Creante Disp. 6) آن را همراه با الاهیات انسان مطرح می‌کند. تا دوران اخیر، بحث مشابه از آموزه دوزخ در کتاب‌های راهنمای الاهیات، رایج بود (مثلاً در کتاب ای. تنکری (A. Tanqueray)). مجازات گناه، ویژگی غالب اندیشه دوزخ است که با این الاهیات‌ها بسط یافته است.

مقوله وحی به طور فزاینده‌ای برای انضمام آموزه‌الاهیاتی دوزخ، و فرجام‌شناسی، در چارچوب الاهیات نظام‌مند به کار می‌رود. (مثلاً در کار [الاهیاتی] اشماوس (Schmaus)). مقوله وحی، مفاهیم «ملکوت خدا» و «بی‌ایمانی» را در آموزه دوزخ می‌گنجانند. هر دو مفهوم، واقعیت‌های شخصی را بیان می‌کنند و مستلزم مفهوم «آزادی» اند: آزادی‌ای که در آن، شخصی ایثار را رد می‌کند در حالی که دیگری آزادانه برمی‌گزیند. در این حال و هوا، دوری از خدا، در مفهوم‌الاهیاتی «دوزخ» مندمج است؛ و با توجه به ایثار الاهی که هم‌اکنون در عیسای خداوند مشهود است و هنگامی که خدا کُل در کُل است، نمود می‌یابد، این مفهوم از دوزخ در قالب دوری از خداوند حل‌شدنی می‌شود. پیامد این دوری از خدا، به مثابه مجازات گناه در مفهوم «دوزخ» بیان می‌شود؛ مفاهیم‌الاهیاتی «لعت» و «آتش دوزخ» برای تفسیر پیامد مزبور به کار می‌رود. در حالی که این الاهیات دوزخ، راز اقدامات خدا را در خصوص واقعیت بی‌ایمانی ارج می‌نهد، می‌کوشد بیانی از اعتقاد به راز دوزخ پیش کشد که از حیث صورت گسترده‌تر

از بیان تعلیمی کنونی دربارهٔ این اعتقاد است. اما معلوم است که نمی‌توان آن حقایقی را که این مفهوم «دوزخ» تفسیر می‌کند، به صورت موازنهٔ منطقی با یکدیگر حفظ کرد (یوحنا ۱۷: ۱۲).

پی‌نوشت‌ها

۱. معانی واژهٔ hell در لغت چنین است: ۱. جهنم: مکانی که ارواح افراد ملعون در آنجا دچار عذاب می‌شود؛ ۲. جهان زیرین: جایگاه مردگان که ارواح همهٔ افراد پس از مرگ به آنجا می‌رود؛ ۳. حالت رنج و اندوه، مصیبت؛ ۴. سبب درد و رنج، شر، ناآرامی؛ ۵. محل رنج و اندوه، زندان، سیاه‌چال (م).
۲. مقصود از نسخه‌های بومی کتاب مقدس، نسخه‌ای از کتاب مقدس است که به زبان انگلیسی یا آلمانی یا هر زبان رسمی دیگری غیر از نسخهٔ ولگات لاتینی کلیسای کاتولیک باشد (م).
۳. دوآی نام شهری در شمال غربی فرانسه است؛ نسخهٔ دوآی از کتاب مقدس، ترجمهٔ انگلیسی از نسخهٔ ولگات لاتینی است که به قلم دو محقق کاتولیک انگلیسی، ویلیام آلن و گریگوری مارتین، در کالج انگلیسی شهر دوآی پدید آمده است. این نسخه میان سال‌های ۱۵۸۲ و ۱۶۰۹ میلادی تکمیل شد. بعدها، اسقف انگلیسی ریچارد چکونر از ۱۷۴۹ تا ۱۷۷۲ میلادی، بازنگری‌هایی در نسخهٔ مزبور انجام داد تا فهم آن را آسان‌تر کند. چاپ‌های بعدی آن بر اساس این بازنگری بوده است (م).
۴. عیسای مصلوب قبل از رستاخیزش، در عالم مردگان سکونت گزید؛ چراکه تعبیر مکرر «برخاستن عیسی از مردگان» در عهد جدید اقتضای چنین مطلبی را می‌کند. کتاب مقدس محل سکونت مردگان را که مسیح در آن پایین رفت، دوزخ می‌نامد. زیرا کسانی که آنجا هستند از رؤیت خدا محروم‌اند. وقتی مسیح درگذشت، با نفس بشری متحد با شخص الوهی‌اش به جهان مردگان نزول کرد. اما باید توجه داشت که عیسی به جهان مردگان نزول نکرد تا لعنت‌شدگان را نجات دهد بلکه نزول کرد تا عادلانی را که پیش از او رفته‌اند، نجات دهد (م).
۵. فارغ از «امکان» دوزخ، باور مسیحیان به «وجود» دوزخ قبل از هر چیز مستند به عبارات کتاب مقدس است: هر جا که مسیح و رسولان از دوزخ سخن می‌گویند، به‌روشنی به دوزخ به عنوان کیفر بدکاران اشاره دارند (متی ۵: ۲۹؛ ۶: ۱۲؛ ۱۰: ۲۸؛ ۱۳: ۴۲؛ دوم تسالونیکیان ۱: ۸؛ مکاشفه ۲۱: ۸). پس از کتاب مقدس، می‌توان مصوبات شوراهای جهانی کلیساها را مستند این باور مسیحیان دانست، چراکه با پیدایش دیدگاه‌های مختلف میان اندیشمندان مسیحی، این شوراهای جهانی بودند که جزئیات یا نکات تفصیلی باور مسیحی به دوزخ را به تصویب رساندند. در باب بیان اعتقاد به دوزخ، سه نظریهٔ

برجسته متفاوت راجع به آنچه در نهایت برای نجات‌نیافتگان رخ می‌دهد، ابراز شده است: ۱. مشروط‌انگاری: این دیدگاه در دو قرن اول پس از مسیح، غالب بود. در ۲۰۰ میلادی، هنگامی که دیدگاه «عذاب ابدی» نضح گرفت، به طور فزاینده‌ای از رواج دیدگاه «مشروط‌انگاری» تا قرن چهارم کاسته شد. ۲. همه‌رستگارانگاری: این دیدگاه را اریگن اسکندرانی (حدود ۱۸۵-۲۵۴)، در قرن سوم میلادی رواج داد. ۳. دیدگاه عذاب ابدی: این دیدگاه از زمان آگوستین با انتشار کتاب شهر خدا در ۴۲۶ میلادی تا به امروز به مدت ۱۶ یا ۱۷ قرن غلبه یافته است. طبق این دیدگاه، عذاب‌های دوزخ اولاً ابدی است؛ ثانیاً هم‌زمان عذاب روحی (دوری از خدا) و عذاب جسمی (سوختن با آتش) است؛ ثالثاً بلافاصله پس از مرگ آغاز می‌شود. پس از پیدایش آرای مزبور، شورای جهانی کلیساها تشکیل شد و دیدگاه راست‌کیشانه را تعریف کرد. دیدگاهی که شورا تأیید کرد دیدگاه سوم بود که به آیاتی مانند مرقس ۹: ۴۳-۴۸ و مکاشفه ۱۴: ۱۱؛ ۲۰: ۱۰ استناد می‌کند (م).

۶. مشروط‌انگازان معتقدند نامیرایی یا حیات آگاهانه ابدی انسان، مشروط به رابطه با خدا از طریق عیسی است. بدون نامیرایی، نجات‌نیافتگان در نقطه‌ای از منبع حیات بریده می‌شوند و از این‌رو از حیات باز می‌ایستند و در دوزخ نابود می‌شوند. به استناد متی ۱۳: ۷؛ ۱۰: ۲۸؛ یوحنا ۳: ۱۶؛ ۱۰: ۲۸؛ رومیان ۶: ۲۳؛ غلاطیان ۶: ۶؛ فیلیپیان ۳: ۱۸-۱۹؛ دوم تسالونیکیان ۱: ۸-۹؛ عبرانیان ۱۰: ۳۹؛ دوم پطرس ۳: ۷؛ اول یوحنا ۴: ۱۲؛ مکاشفه ۲۰: ۱۵، برخی مشروط‌انگازان عبارت‌اند از: ژوستین شهید، ایرنائوس، سوسینیان‌ها، و بسیاری از پروتستان‌های زمانه ما (م).

۷. طبق دیدگاه همه‌رستگارانگاری، در نهایت، همه لعنت‌شدگان، یا دست‌کم همه ارواح بشری گناه‌آلود، که در جهنم‌اند، به سعادت جاودانی بازخواهند گشت، چراکه گناه و مرگ اساساً از طریق مرگ و رستاخیز عیسی از بین خواهد رفت. از نظر این دیدگاه، اولاً، هدف از مجازات جهنم، تطهیر است. ثانیاً، مجازات واقعی لعنت‌شدگان، احساس «دوری از خدا» در نزد آنها است. ثالثاً، به تدریج تأثیرات پاک‌کننده مجازات در همه، حتی شیران تحقق می‌یابد؛ رابعاً، مجازات در نهایت پایان می‌یابد. به استناد متی ۱۸: ۳۴-۳۵؛ یوحنا ۱: ۲۹؛ رومیان ۵: ۱۸؛ ۱۱: ۳۲؛ اول قرنتیان ۳: ۱۲-۱۵؛ دوم قرنتیان ۵: ۱۹؛ کولسیان ۱: ۲۰؛ اول تیموتائوس ۲: ۳-۶؛ مکاشفه ۲۱: ۴-۵، برخی از همه‌رستگارانگازان عبارت‌اند از: ایواگریوس اهل پونتوس، گریگوری نیسایی، اسکوتوس اریگنا، بسیاری از پروتستان‌های عقل‌گرا مانند اف. دبلیو. فارار، و از کاتولیک‌ها مانند هیرشر و شل (م).

منابع

- Antoine, P. (1928). *Dictionnaire de la Bible*, suppl. ed. L. Pirot, et al., Paris.
- Bernard, P. (1911-12). *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, ed. A. D'ALÈS, Paris.
- De Lavalette, H. (1951). *Eschatologie in Handbuch der Dogmengeschichte*, ed. M. Schmaus and A. Grillmeier, Freiburg.
- Dictionnaire de théologie catholique: Tables générales* (1951). Paris.
- Gnilka, J. (1957-65). *Lexikon für Theologie und Kirche*, ed. J. Hofer and K. Rahner, Freiberg.
- Grant, F. C. & et al. (1957-65). *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3d ed., Tübingen.
- Hartman, L. (tr. and adap.) (1963). *Encyclopedic Dictionary of the Bible*, New York.
- Kelly, J. N. D. (1960). *Early Christian Doctrines*, 2d ed., New York.
- Richard, M. (1903-50). *Dictionnaire de théologie catholique*, ed. A. Vacant, et al., Paris.
- Schmaus, M. (1959). *Von den letzten Dingen*, 5th ed., Munich.
- Schnackenburg, R. (1963). *God's Rule and Kingdom*, tr. J. Murray, New York.
- The Coming of His Kingdom* (1963). tr. A. V. Littledale, New York.
- Winklhofer, A.; Fries, H. (eds.) (1962-63). *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Munich.

استدلال هونن و شینران بر آموزه‌شان راجع به رستگاری از طریق ایمان به «قدرت دیگر»^۱

پل ا. اینگرام
زهرامحرمی*

چکیده

پژوهش پیش رو درباره آموزه رستگاری به وسیله «قدرت دیگر» در آیین بودای پاک‌بوم ژاپنی است. در تمامی مکاتب بودایی دیگر بر رستگاری انسان از طریق تلاش، قدرت و شایستگی‌های او تأکید می‌شود، در صورتی که در این آموزه غیرارتدوکسی، بنیان‌گذاران دو مکتب جودو شو و جودو شین شو، هونن و شینران با تمسک به دیدگاه سنتی از تاریخ در تفکر بودایی، چنین استدلال می‌کنند که تمامی انسان‌های عصر آنها، در منحط‌ترین مرحله از تاریخ زندگی می‌کنند که در آن درمه به وضعیت پایانی خود رسیده و تنها گزینه انسان برای رستگاری، تکیه‌زدن به قدرت لطف و رحمت آمیتا بودا است. نویسنده مقاله نیز می‌کوشد با نشان دادن این واقعیت که، انسانی که در این «روزهای» شریر «پایانی قانون» زندگی می‌کند، قادر به نجات کامل خویش با کمک تلاش‌هایش نیست، راهی برای نجات او با استفاده از آموزه‌های این فرقه در عصر حاضر بگشاید.

کلیدواژه‌ها: هونن، شینران، رستگاری، تاری کی، جیری کی.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Paul O. Ingram, "Honen's and Shinran's Justification for Their Doctrine of Salvation by Faith through 'Other Power'", in: *Contemporary Studies of Japan*, 1970, 9 (3): 233-251.

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادیان غیرابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب z.moharrami@gmail.com

مقدمه

پژوهش پیش رو، درباره آموزه رستگاری به وسیله «قدرت دیگر»^۱ در آیین بودای پاک‌بوم ژاپنی است که به ترتیب، مؤسسان مکاتب جودو- شو (jodo-shu) و جودو شین- شو (jodo shin-shu)، یعنی هونن و شینران، آن را مطرح می‌کنند.^۲ این آموزه رهایی‌بخش و نجات‌شناسانه، وقتی با تمامی مکاتب بودایی دیگر در هند، چین و ژاپن مقایسه شود، که بر رستگاری انسان از طریق تلاش، قدرت و شایستگی‌های خود فرد تأکید دارند، آموزه‌ای «غیرارتدوکسی» است. اینکه هونن و شینران چگونه بر این تغییر بزرگ در آموزه نجات‌شناسانه بودایی سنتی استدلال می‌کنند، پرسشی است که این پژوهش درصدد پاسخ‌گویی به آن است. این نظریه که آنها بر این تغییر با کمک‌گرفتن از دیدگاه خاص و کاملاً سنتی از تاریخ در تفکر بودایی استدلال کردند، دیدگاهی است که در آن، سه مرحله درمه مطابق با دوره‌های همیشه تکرارشونده در چرخه تاریخ وجود دارد. یعنی با انحطاط تدریجی مرحله قبلی، مرحله بعدی آغاز می‌شود. از نظر هونن و شینران، تمامی انسان‌های عصر آنها، در دوره سوم، یعنی منحنی‌ترین مرحله از تاریخ، که نزد ژاپنی‌ها به ماپو (mappo) معروف است، زندگی می‌کردند؛ همان واقعیت که شخصی که در این «روزهای» شریر «پایانی قانون [بودا]»^۳ زندگی می‌کند استعدادهای معنوی، روحی و جسمی خود را چنان تباه می‌کند که قادر به نجات کامل خویش با کمک تلاش‌هایش نیست.^۴ زیرا درمه به وضعیت پایانی خود رسیده و «از کار افتاده و کهنه شده»، به طوری که تنها گزینه انسان برای رستگاری، تکیه‌زدن به قدرتی غیر از قدرت خویش است، و آن قدرت، لطف و رحمت (grace) آمیتا بودا است.

در بخش‌های بعدی این پژوهش، نویسنده می‌کوشد این نظریه را با بحث درباره موضوع نجات‌شناسی هونن و شینران، چشم‌انداز سه دوره تاریخی در آیین بودای مه‌ایانه سنتی، و استفاده‌ای که آنها از این دیدگاه بودایی از تاریخ در استدلال نجات‌شناسانه خود برای منتقدانشان می‌کنند، ایضاح کند.

یک

هونن و شینران، آموزه‌های نجات‌شناسانه خود را بر پایه سه سوره بودایی پاک‌بوم هندی،^۵ سوکاواتی و یوهه بزرگ (*The Larger Sukhavativayuha*) یا «شرح بزرگ‌تر

استدلال هونن و شینران بر آموزه‌شان راجع به رستگاری از طریق ایمان به «قدرت دیگر» / ۱۶۳

سرزمین سعادت» (*The Larger Description of the Land of Bliss*) که بیشترین اهمیت را برای آنها دارد، بنا می‌کند. این سند گفت‌وگویی است که بودا درباره والچر پیک (vulture peak)^۶ در پاسخ به پرسش‌های شاگردش، آینده، ایراد کرده است. بودا بحث را با شمارش ۸۰ بودای پیشین آغاز می‌کند. آخرین بودا، لوکشوراججه (Lokesvarajaja) نام دارد که در حضور راهب، درمه‌کاره (Dharmakara)، آمیتابه آینده، نامیده می‌شود، و ۴۸ سوگند یاد کرده است. محتوای این سوگندها، درمه‌کاره‌ای است که بودا خواهد شد فقط به شرط آنکه بتواند به دیگران کمک کند تا در انباشت انبوهی از قابلیت‌ها سهیم باشند. اگر چنین کند با کمک به موجودات دیگر، بدین طریق بوداگی (Buddhahood) را به دست خواهد آورد. بعد از سال‌های بی‌شمار، وقتی به روشن‌شدگی برسد، مقام و جایگاهش به قوت خود باقی می‌ماند. با توجه به اصطلاحاتی که در سوگند او هست، او اکنون خدای (Lord) بهشتی است که این بهشت در سمت غربی جهان واقع شده، او به سبب شایستگی بی‌نهایتی که با رسیدن به روشن‌شدگی به دست آورده، این بهشت را به وجود آورده است. به اعتقاد هونن و شینران، مهم‌ترین بخش این سوره، سوگند هجدهم درمه‌کاره است، که در ذیل می‌آید:

ای مقدس، چنانچه من به روشن‌شدگی برسم، موجودات در جهان‌های دیگر، تمنای حق و کمال روشن‌شدگی به ذهنشان خطور می‌کند و وقتی نام مرا می‌شنوند، با نظر مساعد به من می‌اندیشند، هر گاه زمان و لحظه مرگ آنها فرا رسد، من با اجتماع درویشان و پیشاپیش آنها احاطه می‌شوم، در مقابل آنها نمی‌ایستم و آنها را از ناکامی نگه می‌دارم. شاید من در آن ماجرا، روشن‌شدگی کامل، درست و بی‌ظنیری به دست نیاورم.^۷

بر اساس سوگند هجدهم است که هونن، «ایمان» را به مثابه پذیرش عقلانی این آموزه معرفی می‌کند که راهبی بود که درمه‌کاره نامیده می‌شد، کسی که به روشن‌شدگی رسیده و اکنون آمیتا (Amidha) نامیده می‌شود و بهشتی را در سمت غربی جهان، برای همه کسانی خلق کرده است که ممکن است در آنجا متولد شوند، اگر آنها نام او را با اطمینان ببرند. وقتی کسی به سوگندهای آمیتا تکیه و اعتماد می‌کند، «نجات» می‌یابد،

یعنی از این دنیای پدیداری که همواره تولد، مرگ و تولد دوباره در آن تکرار می‌شود، رهایی می‌یابد. تعبیر ژاپنی که معادل «رستگاری» (salvation) قرار گرفته سوکوی (Sukui) است، که گاه کیوسای (Kiyusai) تلفظ می‌شود. از نظر هونن و شینران، سوکوی به معنای تولد دوباره در پاک‌بوم آمیتا بعد از مرگ جسمانی است. چنین تولد دوباره‌ای را آن دو، او جو (Ojo) می‌نامند.^۸

هونن تمایز بسیار دقیقی بین دو نوع نجات‌شناسی بودایی ترسیم می‌کند. این دو مقوله، شودومون (shodomon)، «دروازه مقدس» (holy gate) یا «راه فرزندگان» (path of sages)، و جودومون (jodomon)، یا «دروازه پاک‌بوم» (puer land gate) هستند. این دو مقوله به ترتیب، «راه دشوار» (difficult path) و «راه آسان» (easy path) هم نامیده می‌شوند.^۹ او «دروازه مقدس» را تمامی مکاتب سنتی آیین بودا که نجات‌شناسی‌شان مبتنی بر کارهای خوب و اعمال دینی همچون مدیتیشن، دانش‌ورزی (scholarship)، زندگی زاهدانه با شیوه‌ای راهبانه، و در کل، هر تلاشی برای تحقق روشن‌شدگی به وسیله تلاش‌های خود فرد است، تعریف می‌کند.^{۱۰} هونن «دروازه پاک‌بوم» را آموزه نجات‌شناسانه‌ای معرفی می‌کند که بر شیوه‌های بودایی سنتی خودکوشی (جیری‌کی) مبتنی نیست، بلکه به طور کلی بر قدرتی غیر از عمل انسان، یعنی قدرت آمیتا بودا (تاری‌کی) مبتنی است.^{۱۱} هونن معتقد است «دروازه پاک‌بوم» یا «راه آسان» را فقط می‌توان در آموزه‌های او یافت. همچنین، از نظر او، آموزه‌هایش، تنها گزینه فرد در این «روزهای پایانی» شریر و رو به زوال «قانون» است.^{۱۲} اکنون باید به محتوای خاص «دروازه پاک‌بوم» هونن پردازیم.

به عقیده هونن، آنچه برای بودایی اهمیت دارد اعتقاد و اعتماد به سوگندهای آمیتا، به ویژه سوگند هجدهم، است. چیزی که هونن آن را آنجین (anjin) یا «تنظیم ذهن» می‌نامد.^{۱۳} آنجین بر دو نوع است. اولی، سونو آنجین (so no anjin) نامیده می‌شود.^{۱۴} همان «تنظیم ذهن» (setting of the mind) که فرد در آن آرزو می‌کند دوباره در پاک‌بوم متولد شود، چراکه از زندگی در جهان پدیداری رنج، مرگ و تباهی «سیر می‌شود». اما این نوع از آنجین، کافی نیست. فرد باید «تنظیم ویژه ذهن» یا بتسو نو آنجین (betsu no anjin) را هم داشته باشد،^{۱۵} که سه ویژگی دارد. اول از همه، شیجوشین (shijoshin) یا

استدلال هونن و شینران بر آموزه‌شان راجع به رستگاری از طریق ایمان به «قدرت دیگر» / ۱۶۵

«صداقت» (sincerity) است. از نظر هونن، «صداقت» به معنای دوستداری (devotee) است که فرد باید در وفاداری‌اش به آمیتا ثابت قدم باشد تا حدی که هر اتفاقی که برایش روی می‌دهد، خیر یا شر، او را به سوی آمیتا سوق دهد.^{۱۶} دوم، باید جین‌شین (jinshin) باشد، به معنای سرسپردگی فقط به آمیتا، و نه هر بودی‌سته، بودا، یا خدای دیگر.^{۱۷} سوم، باید اکو هُتسوگن شین (eku hotsugan shin) باشد، یعنی در آرزوی تغییر توانایی‌ها و شایستگی‌هایی باشد که فرد با سوق دادن زندگی خوب اخلاقی به سمت تولد دوباره در پاک‌بوم به دست آورده است.^{۱۸} بنابراین، آنجین نوعی شیوه جایگزینی اعتماد کامل به سوگند آمیتا برای نجات همه مردم، و همچنین شیوه توسعه و تقویت این اعتماد است.

هونن عنصر دیگری را با/انجین ربط می‌دهد که کیگو (kigo) یا «کرمه‌ای که به تولد دوباره در پاک‌بوم می‌انجامد» نام دارد،^{۱۹} که به ترتیب چهار قاعده است: قرائت و مطالعه سوکاوته و یوهه کوچک و بزرگ و سوره آمیتایور - دینا - (Amitayur-dhyana-sutra)؛ تأمل کردن درباره موجود سعادت‌مندی که اگر دوباره در پاک‌بوم متولد شود زندگی خواهد کرد؛ استمداد ویژه از نام آمیتا، که نمبوتسو (nembutsu) نامیده می‌شود؛ و پیش‌کش کردن فقط به آمیتا. کیگو «عمل آغازین»، یا قاعده اولیه برای آنانی است که به آیین بودای پاک‌بوم مشرف می‌شوند. هونن، کیگو را با سگو (sago)، یا «انجام دادن اعمال» تداوم می‌بخشد،^{۲۰} که به ترتیب چهار قاعده دارد: ۱. فرد باید بیش از هر چیز دیگری آمیتا را تکریم و احترام کند، و دائماً سه سوره پاک‌بوم را به سبب پیغام رستگاری‌اش ثنا گوید؛ ۲. فرد باید یکدل باشد، یعنی نباید به افکار خود اجازه دهد تا با آموزه‌ها و قواعد سایر مکاتب بودایی آمیخته شود؛ ۳. فرد باید دائماً نمبوتسو را قرائت کند؛ و ۴. باید بر این قواعد محافظت داشته باشد. بنابراین، سگو، صرفاً تکامل «اعمال آغازین» است.

علی‌رغم جزئیات مهمی که هونن در قواعد فوق مطرح می‌کند، معتقد نیست که این اعمال، ملزومات ضروری آموزه نجات‌شناسانه او هستند.^{۲۱} هسته کلی آموزه رستگاری هونن، تکرار نمبوتسو از روی ایمان است. سایر قواعد صرفاً اظهارات انسان برای قدردانی از لطف و رحمت آمیتا و قدرت نجات او است. آنها اعمالی نیست که به دنبال

خود شایستگی بیاورد. /نجین، کیگو، و سگو، همه درون نمبوتسو هستند. انسان مؤمن و معتقد، به چیز دیگری برای تأثیرگذاری تولد دوباره‌اش در پاک‌بوم به هنگام مرگش نیاز ندارد.^{۲۲} زمانی عقیده این بود که منظور هونن از ایمان این است که فرد باید این نام را بارها تا جایی که برایش ممکن است در طول زندگی‌اش با تکرار چندین و چند باره عبارت *نامو آمیتا بوتسو*، یا «درود بر آمیتا بودا» (Hail to Amida Buddha) بخواند. این تمام چیزی است که در نمبوتسو است، و از این‌رو است که هونن آموزه خود را «راه آسان» می‌نامد.

حال باید آشکار شده باشد که از نظر هونن، تکرار نمبوتسو، نشانه این است که فرد به قدرت نجات آمیتا اعتماد کامل دارد و اینکه او تلاش‌های شخصی‌اش را در مسیر دستیابی به *اوجو کنار* می‌گذارد. هم‌زمان، به نحو تناقض آمیزی، نمبوتسو و نه ایمان، چیزی است که بر رستگاری فرد تأثیر می‌گذارد، و کاری است که هنوز وابسته به عمل انسان است. چیزی که فرد باید قبل از اینکه *اوجو* به او داده شود، انجام دهد. واضح است که ایمان، هدیه کاملی از لطف و رحمت آمیتا به فرد نیست، بلکه کاری از فرد است که وابسته به «قدرت خود» یا جیری کی است. حقیقت این است که هونن راجع به تکرار مکرر نمبوتسو به طور روزانه به مردم هشدار می‌داد، و این حقیقت که گفته می‌شود خود او ذکر نمبوتسو را هفتاد هزار مرتبه در روز تکرار می‌کرده، به نظر می‌رسد به این مطلب اشاره دارد.^{۲۳} فرد نقش بسیار مهمی در اجرای این فرآیند نجات‌شناسانه دارد.

به هر حال، تناقضی بنیادی در نجات‌شناسی هونن در این زمینه وجود دارد. او تا حدی با نادیده‌گرفتن بخش اول سوگند هجدهم می‌گوید «اعمال خوب» با مفهوم عمل اخلاقی و قواعد مذهبی، به هیچ وجه تأثیری در دستیابی به *اوجو* ندارد، چراکه *اوجو* هدیه کامل برای کسی است که بر تاری کی تکیه دارد نه بر جیری کی.^{۲۴} و باز هم هونن می‌گوید فرد باید بر نمبوتسو ممارست کند، و اینکه این، تنها فعل انسان است که با آن *اوجو* را به دست می‌آورد.^{۲۵} این تناقض اساسی در نجات‌شناسی هونن، وجه تمایز اصلی بین او و شیران است.

شینران علی‌رغم اختلافی که بین اشکال شودومون و جودومون در آیین بودا وجود دارد، وقتی به آیین بودای پاک‌بوم رو می‌آورد و شاگرد محبوب هونن می‌شود، تمامی پیش‌فرض‌های هونن را می‌پذیرد. شینران هم مثل هونن معتقد است تمامی بشر، با توجه به این حقیقت که انسان‌ها امروزه در عصر مایپو به سر می‌برند، از لحاظ معنوی، کور و از لحاظ روحی و جسمی برای رسیدن به رستگاری از طریق هر گونه تلاش انسانی، بسیار ضعیف‌اند. بنابراین، چون تنها گزینه بشر در فرآیند رستگاری، تکیه‌زدن بر تلاش‌های آمیتا است، او همچنان معتقد است «دروازه پاک‌بوم»، در حالی که بر تئوری کی مبتنی است نه بر جی‌ری کی، تنها راه ممکن رستگاری است.^{۲۶} حال باید نشان دهیم که چگونه شینران با چنین پیش‌فرض‌هایی، اصولی‌تر و مصمم‌تر از هونن است.

شینران می‌آموزد که بشر با ایمان به‌تنهایی، نجات پیدا می‌کند. اما او برخلاف هونن، که از «ایمان» به عنوان پذیرش عقلانی آموزه دفاع می‌کند، می‌گوید ایمان هدیه کاملی است که آمیتا، علی‌رغم وضعیت اخلاقی و عقلانی و معنوی بشر به او می‌دهد. به عقیده او، چنین ایمانی سه عنصر دارد: ۱. سه حالتی که در سوگند هجدهم ذکر شده؛ ۲. دست‌یافتن به طبیعت (سرشت) بودا؛ و ۳. آگاهی درونی از ذات شریر فرد و نیاز او به لطف و رحمت.

حالات ایمانی که از نظر شینران در سوگند هجدهم ذکر شده، ذهن بی‌غل و غش، حسن‌نیت، و اراده برای تولد دوباره در پاک‌بوم است. بشر با تلاش‌های فردی خود به این عناصر دست نمی‌یابد. این عناصر با لطف و رحمت آمیتا بودا به او داده می‌شود. اینها عناصر ذهن آمیتا است که او آنها را بخشی از ذهن بشر می‌کند. نه تنها این سه حالت ایمانی ویژگی‌های ذهن آمیتا است که به بشر داده می‌شود، بلکه حتی توانایی عمل کردن طبق این حالات ایمانی هم، هدیه‌ای مجانی از طرف آمیتا است.^{۲۷} «ذهن بی‌غل و غش» نقطه آغازین حسن‌نیت و طلب برای آغاز/وجو است. به نظر شینران، ویژگی اصلی سوگند آمیتا برای نجات همه موجودات مدرک، خلوص بیکران او است، یعنی در واقع آمیتا به جای اینکه میل به نیروانتهایی خود داشته باشد به نجات همه موجودات تمایل دارد. خلوص بشر، از آگاهی فرد راجع به خلوص آمیتا سرچشمه می‌گیرد. این آگاهی، هدیه کاملی از لطف و رحمت است. وقتی این آگاهی به بشری داده می‌شود، در واقع سرآغاز اعتماد او به آمیتا و مطالبه/وجو است.^{۲۸}

تفسیر شینران از ایمان همانند تحقق طبیعت بودا، شیوه مواجهه او با آموزه متافیزیکی اصولی آیین بودای مهاییانه است. وقتی در سنت‌های متافیزیکی بودایی، «طبیعت بودا» به وحدت هستی‌شناسی بنیادی بین همه جزئیات در جهان معنا شده، منظور شینران از اصطلاح «طبیعت بودا»، وحدت روان‌شناسانه بنیادی بین بشر و آمیتا در ارتباط با ایمان است. شینران طبیعت بودا را دو گونه تفسیر می‌کند. در وهله نخست، می‌گوید چون بین بشر و آمیتا نوعی فاصله معنوی و هستی‌شناسانه وجود دارد که به هیچ وجه با تلاش‌های بشر پر نخواهد شد، «وحدت» بین بشر و آمیتا به طور کلی، از طرف آمیتا با هدیه ایمان، به عنوان انتقال‌دهنده ویژگی‌های گفته‌شده ذهن آمیتا در بالا، به وجود می‌آید. در جای دیگر، به این معنا است که طبیعت بودا، مقوله‌ای متافیزیکی نیست که بخواهد نشان دهد که همه چیزها یک واقعیت‌اند؛ بلکه مقوله‌ای روان‌شناختی است که رابطه بشر با آمیتا را درباره ایمان توصیف می‌کند،^{۲۹} و بنابراین، نوعی شیوه معرفی ایمان به صورت «دیگرخواهی روان‌شناختی» (psychological egolessness) است.

در نهایت، ایمان از نظر شینران، به آگاهی از طبیعت شریانه فرد و نیاز او به لطف و رحمت معنا می‌شود. بشر باید خودش را به همان صورتی که هست بپذیرد؛ انسانی محدود و شناور در احساسات و تمایلاتی که هیچ تسلطی بر آنها ندارد. او باید این حقیقت را بفهمد که نمی‌تواند به طور کامل خودش را از بند احساساتش برهاند. این آگاهی از طبیعت فرد و نیاز به کمک بیرون از خود در قالب لطف و رحمت، چیزی نیست که خود او بتواند آن را تشخیص دهد. حتی این تشخیص مضاعف، هدیه‌ای است که آمیتا به او می‌دهد. هنگامی که آمیتا این آگاهی را به بشر می‌دهد، هم‌زمان می‌داند که هر آنچه هست با غمخوارگی آمیتا پذیرفته می‌شود. از این‌رو دیگر به تلاش‌های خودش تکیه نمی‌کند، زیرا می‌داند که چنین کاری بی‌فایده است، بلکه فقط به قدرت آمیتا اعتماد می‌کند تا/وجود را به او بدهد.^{۳۰} بنابراین، وقتی این سه عنصر ایمان به بشر داده شود نجات پیدا می‌کند؛ سه مشخصه‌ای که در سوگند هجدهم، طبیعت بودا، و آگاهی از نیاز بشر به لطف و رحمت آمده است.

بدیهی است که شینران در پیش‌فرض‌ها، منطقاً مصمم‌تر از هونن است. بشر نجات پیدا می‌کند فقط به این دلیل که آمیتا ایمان را به او می‌دهد. از این‌رو وقتی فردی

استدلال هونن و شینران بر آموزه‌شان راجع به رستگاری از طریق ایمان به «قدرت دیگر» / ۱۶۹

نمبوتسو می‌گوید، کارش مثل نوعی ابراز تشکر و قدردانی برای این هدیه است، گرچه نیازی هم به تشکر نیست. اما، به عقیده هونن، نمبوتسو، هم فعل ضروری انسان برای به دست آوردن /وجو است و هم راهی برای استحکام ایمان فرد، که هونن آن را پذیرش عقلانی آموزه تعریف می‌کند. به عقیده شینران، ایمان، که ضرورتاً اعتماد به آمیتا است، «علت ریشه‌ای»^{۳۱} اوجو^{۳۲} است. همان‌طور که اشاره شد، این تفاوت اساسی بین نجات‌شناسی هونن و شینران است.

دو

آیین بودا در کل، علاقه بسیار اندکی به تغییر تاریخی و معنای چنین تغییری دارد. اما، این قاعده یک استثنا دارد: طرح زمان‌بندی انحطاط تدریجی قانون بودا یا درمه (dharma) از زمان مرگ گوتمه تا امروز. این طرح تقسیم‌بندی دوره‌های تأثیرگذار قانون بودا، نقش مهمی در آیین بودا نداشت، مگر نزد مکاتب بودایی ژاپنی در دوره کاماکورا (kamakura)،^{۳۳} یعنی دوره‌ای که هونن و شینران در آن دوره زندگی می‌کردند.

این طرح زمان‌بندی سه‌گانه، اساساً به نحوی است که در ادامه می‌آید: ۱. دوره آموزه صحیح، که به سنسکریت، سد درمه (saddharma) و به ژاپنی، شوبو (shobo) نامیده شده، تا ۵۰۰ سال بعد از مرگ بودا طول کشید؛ ۲. دوره آموزه ساختگی (caunterfeit)، که به سنسکریت پرتی رویه - درمه (pratirupa-dharma) و به ژاپنی، زوبو (zobo) نامیده شده، تا یک هزار سال بعد از آن به طول انجامید؛ و ۳. روزهای پایانی قانون، که به سنسکریت، پسیکیمه - درمه (pasichima-dharma) و به ژاپنی، مایو نامیده شده، و تا ده هزار سال بعد طول می‌کشد.

در طول دوره شوبو، راهبان قادر بودند درمه‌ای را که بودا تعلیم داده است، درک کنند و آن را به طور کامل بفهمند و با انضباط شخصی به آن عمل کنند تا از این طریق نیروانه را با تلاش‌های فردی خود به دست آورند. در طول دوره زوبو، راهبان بسیاری به آموزه صحیح گوش فرا دادند، اما کسانی که آن را فهمیدند و با موفقیت به آن عمل کردند بسیار اندک بودند. در طول دوره مایو، درمه صحیح آموزش داده نمی‌شود، و کسی که بتواند آن را بفهمد وجود ندارد، حتی اگر به‌درستی آموزش داده شود. از این‌رو

کسی نیست که *نیروانه* را با تلاش‌های خودش از طریق قواعد آیین بودا به دست آورد. در طول دوره *ماپو*، ظرفیت و استعداد‌های فیزیکی، روحی و معنوی بشر، با خود این واقعیت تباه شد که او در عصری زندگی می‌کند که دست‌یابی به *نیروانه* در آن با تلاش و انضباط شخصی برای هر فردی غیرممکن است. این فرضیه در اینجا یعنی این دوره تاریخی‌ای که فرد در آن زندگی می‌کند، ظرفیت و استعداد‌های فیزیکی، روحی و معنوی فرد را مشخص و معین می‌کند.

سوره‌های مه‌ایانه‌ای بسیاری هستند که با این طرح از تاریخ مرتبط‌اند. نظر فوق، چهارمین مجموعه در سوره‌های *چاندره - گر‌بها واپپولا* (candra-garbhavaipula) و مه‌ایانه است.^{۳۴} در خصوص این زمان‌بندی نابدیِ تدریجیِ درمه بودا، عقیده این است که بودا، آموزه‌های گوناگونی را برای هماهنگی با وضعیت‌های مختلف زندگی افراد در تمام این سه دوره به وجود آورده است. آموزه مناسب یک دوره، آموزه مناسبی برای دوره دیگر نیست، گرچه همه آموزه‌های بودا به یک اندازه حقیقی‌اند. این ایده، که «دستاویز» (skill in means)، (= *وپایه*) نامیده می‌شود، خواصاً چهارمین مجموعه در سوره *نیلوفر* است.^{۳۵} بودا در اینجا اطمینان می‌دهد که آموزه‌هایش در «روزهای پایانی قانون»، بر اساس توانایی‌های افرادی که در این دوره زندگی می‌کنند، رواج خواهد یافت.

سه

هونن و شینران هر دو معتقد بودند عصری که در آن زندگی می‌کردند عصر *ماپو* بود. هر دو برای این فرضیه، دلیل تجربی روشنی دارند. هر دوی آنها در زمان نیمه پایانی قرن دوازدهم، در طول دوره انتقال بین فروپاشی ناگهانی کیوتو کورت (Kyoto Court) در دوره هیآن (Heian) و آغاز فئودالیسم ژاپنی در دوره کاماکورا، فعالیت داشتند. آن زمان، دوره تحول بزرگ سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و دینی بود. دوره جنگ داخلی دائم بین خاندان تایرا (Taira) و میناموتو (Minamoto) علیه خاندانی که در صدد متحدکردن ژاپن تحت تسلط اقتدار سیاسی خودش بود. زندگی تا حدی بی‌ارزش شده بود. حتی مکاتب رسمی آیین بودای کاماکورا، در نتیجه نفوذ نیروی فرهنگی و مذهبی

بین توده‌ها، تنزل یافته بود، چراکه آنها به شدت درگیر دعوی قدرت زمان بودند، در وهله نخست به دلیل اقتصادی حفظ معافیت سرزمین‌های معبد از مالیات و از لحاظ سیاسی، فراغت از قدرت سکولار مرکزی. آنها برای انجام دادن این کار، همانند مالکان سرزمین سکولار آن عصر، نیروهای نظامی خود را کرایه می‌دادند و راهبان‌شان را در هنرهای رزمی تربیت می‌کردند. تمام ابعاد جامعه، در هم شکسته بود، و به نظر می‌رسید به اکثریت ژاپنی‌هایی اشاره دارد که در این دوره زندگی می‌کنند، یعنی عصر مایو که در واقع فرا رسیده بود.^{۳۶}

هیچ مکتبی قبل از آیین بودا در ژاپن قبل از هونن، ایمان انحصاری به آمیتا را به عنوان تنها راه به سوی رستگاری و بی‌ارزش خواندن قواعد بودایی سنتی و آموزه‌های مبتنی بر تلاش خود، تعلیم نداده بود.^{۳۷} وقتی آیین بودا در قرن ششم میلادی از راه کره، از چین به ژاپن راه یافت، ایده‌ها و اعمال پاک‌بوم، ابعاد مهم مکاتبی بود که معرفی شد.^{۳۸} مثلاً اعمال پاک‌بوم، از جمله نمبوتسو، بخش مهمی از آموزه تندایی (Tendai) را برای راهبان و غیرروحانیان، مثل هم تشکیل داد. از نظر راهب، از ایمان به آمیتا و اعمال خشک مراقبه و ریاضت، به عنوان ابزاری برای غلبه بر تمامی دوگانه‌نگاری‌ها در میان مردمی که معتقدند همه چیز یکی است، استفاده می‌شد. زیرا همه چیز، طبیعت بودا است، حقیقتی که به نیروانه می‌انجامد یکی است. از این‌رو تمامی اعمال و قواعد آیین بودا، به یک اندازه ارزشمندند و استفاده می‌شوند. به عبارت دیگر، تجربه روشن‌شدگی، حقیقتی که با مراقبه به دست آمده، همانند حقیقتی است که از طریق ایمان به آمیتا تجربه شده است. از نظر عوام، برای کسی که درگیر مشکلات مادی زندگی انسان است و فرصتی برای راهب عالم و فاضل شدن ندارد، ایمان، راهی برای به دست آوردن تولد دوباره در پاک‌بوم است، و فرصتی برای تولد دوباره در آنجا در حالتی از کمال فیزیکی، اخلاقی، روحی و معنوی، که او آموزه‌ای را که خود آمیتا آموزش داده، خواهد شنید، و به‌خوبی به آن عمل خواهد کرد، و سپس به آسانی به نیروانه دست خواهد یافت.^{۳۹} باید یادآور شد که هونن و شینران، هر دو مقام کشیشی تندایی را داشتند، و تعلیم دینی اولیه خود را درون این سنت، در ماونت هییی (Mount Hiei)، مرکز آیین بودای زمانشان، دریافت کردند.

با این حال، گسترش آموزه‌های پاک‌بوم در ژاپن، در طول دوره کاماکورا، نشانه تغییری انقلابی در دورنمای مذهبی ژاپنی‌ها بود. یکی از این تغییرات، تغییر شکل روحانی بودایی در مکاتب پاک‌بوم بود. به خاطر هونن و به‌ویژه شینران، آیین بودای آمیتا، حرکتی را از مفهوم سنتی روحانی، یعنی کسی که دنیا را مثل پیروان مجرد انضباط زاهدانه ترک می‌کند، به سوی مفهوم روحانی‌ای که در جامعه‌ای زندگی می‌کند و زندگی‌اش تفاوتی اندک با جامعه غیرروحانی دارد، آغاز کرد. از این‌رو پرسشی که بسیاری از اندیشمندان بودایی و رهبران دینی مطرح کردند، ارتباطی به آموزه ایمان به آمیتا به معنای دقیق کلمه ندارد، بلکه با آموزه هونن و شینران، که اهمیت بی‌ظنیری در ایمان به آمیتا برای منع رادیکال تمامی آموزه‌ها و قواعد سنتی دیگر داشت، مرتبط است. پرسش این بود که چگونه می‌توان این تغییر ریشه‌ای را توجیه کرد. در کدامین زمینه‌های مذهبی و فلسفی در آیین بودا، چنین تغییری در آموزه می‌تواند «ارتدوکس» تلقی شود؟

هونن و شینران می‌کوشند با توجه به این حقیقت که همه بوداییان عصر آنها این پیش‌فرض را پذیرفته‌اند که عصر ماپو فرا رسیده بود، به این پرسش پاسخ دهند. بار دیگر، هر دوی آنها گفتند که در این عصر، چون توانایی‌های ذاتی بشر از بین رفته است، نمی‌تواند با عمل به قواعد بودایی سنتی خود را نجات دهد. تنها گزینه او، ایمان به آمیتا است. این مطلب در استفاده‌ای که هونن از اصطلاحات شودومون و جودومون برای فرق گذاشتن بین آموزه‌های خود از تمامی مکاتب بودایی دیگر کرده، به‌وضوح دیده می‌شود. او این تمایز را بر این اساس توجیه می‌کند که در «روزهای پایانی قانون» فقط «دروازه پاک‌بوم» می‌تواند به نیازهای معنوی بشر پاسخ گوید و او را از درد و رنج این دنیا رهایی بخشد.^{۴۰} آموزه‌های او صرفاً بر تاریکی استوار است، در حالی که سایر مکاتب آیین بودا، پایه و اساسشان جیری کی است. از نظر هونن، این مسئله عصر او با سایر مکاتب آیین بودا بود. در عصر ماپو، این مکاتب از بشر می‌خواهند آنچه را او قادر به انجام‌دادنش نیست، انجام دهد.^{۴۱} شاید بشر بتواند در دوره‌های شوبو و زوبو خود را نجات دهد، اما در این عصر، چنین نیست.^{۴۲}

استدلال هونن و شینران بر آموزه‌شان راجع به رستگاری از طریق ایمان به «قدرت دیگر» / ۱۷۳

شینران اساساً در این ایده، که در عصر مایو، هیچ آموزه دیگری جز آموزه پاک‌بوم ممکن نیست، از هونن، که این آموزه را تعلیم داده است، پیروی می‌کند.^{۴۳} تفاوت شینران با هونن در این است که تأکید او بر ایمان است و نه بر نمبوتسو. انسان نجات پیدا می‌کند چون آمیتا ایمان را به او می‌دهد و بعد، او نمبوتسو را همچون حس قدردانی، به سبب هدیه رستگاری، به زبان می‌آورد. ولی با وجود این اختلاف اساسی شینران با هونن، استدلال او درباره نجات‌شناسی‌اش، به هیچ وجه متفاوت نیست. به عقیده او، هیچ آموزه دیگری هم غیر از آموزه خود او، متناسب با «روزهای پایانی قانون» نیست، زیرا فقط آموزه‌های او به طور کامل مبتنی بر تاریکی است.

اما این تنها نیمی از راهی است که هونن و شینران در آن، نظریه مایو را به صورت استدلال «ارتدوکسی» نجات‌شناسی‌شان به کار می‌برند. دیدیم که سوره نیلوفر، متن مقدس موثق و اصلی مکتب تندایی، می‌آموزد که بودا، قواعد و آموزه‌های گوناگونی را ابداع کرد و گفت که در هر سه دوره تاریخی، مطابق با ظرفیت‌های روحی، فیزیکی و معنوی افراد به آنها تعلیم داده می‌شود. بودا راجع به این ایده، وعده خاصی می‌دهد که در عصر مایو، شکلی از آموزه صحیح موعظه می‌شود که مناسب با دوره‌ها است.^{۴۴} به عقیده هونن، نمبوتسو به عنوان «راه آسان» آموزه‌ای است که بودا وعده‌اش را در سوره نیلوفر داده، و از این رو، آموزه او فقط مناسب با آموزه عصر مایو است.^{۴۵} شینران هم از همان استدلال برای «ارتدوکسی» موقعیتش، که ایمان فقط از طریق تاریکی می‌تواند بشر را نجات دهد و نه «راه دشوار» جیری کی استفاده می‌کند.^{۴۶} او همچنین معتقد بود آموزه نجات‌شناسی‌اش، آموزه‌ای است که بودا وعده داده بود در طول عصر مایو تعلیم داده می‌شود، به گونه‌ای که آموزه او فقط مناسب با ظرفیت و توانایی‌های مردمی است که در این عصر زندگی می‌کنند.^{۴۷}

در دفاع از «ارتدوکسی» موقعیت هونن و شینران، می‌بینیم که هر دوی آنها به ایده‌ای تمایل دارند که تمامی اشکال آیین بودا در ژاپن آن را پذیرفته‌اند، این وعده شکیه مونی در سوره نیلوفر نیز آمده است. این ایده سه دوره تاریخ، آموزه‌ای پایه در سنت تندایی است، و چون هر دوی هونن و شینران، آموزش خود را در زمینه اندیشه بودایی درون سنت تندایی می‌دیدند، ایده‌ای را که به طور گسترده در آیین بودای پیشاکاماکورا برای

تضعیف این مکاتب پذیرفته شده بود هم‌زمان برای استدلال آموزه‌های خود به کار بردند. از اینها گذشته، هر دوی آنها این کار را دقیقاً به یک شیوه انجام دادند، که در واقع چندان عجیب نیست، چراکه شینران، شاگرد هونن بود. هر دو آموختند که مکاتب سنتی آیین بودای ژاپنی که «ارتدوکسی» شان نقد شده، در واقع خودشان «غیرارتدوکس» بودند، گرچه متناسب با اعصار شوپو و زویبو بودند.

پی‌نوشت‌ها

۱. واژه ژاپنی‌ای که در اینجا ترجمه می‌شود tariki است؛ و در لغت به معنای «قدرت دیگر». در سیاق نوشته‌های هونن و شینران، این واژه متضمن «لطف و رحمت» یا هدیه کامل رستگاری است که آمینا بود، بدون توجه به موقعیت اخلاقی بشر، به او می‌دهد. چون لازم بود معادل بهتری در انگلیسی برای این واژه انتخاب شود، از واژه «رحمت» به عنوان مترادف tariki در خلال این متن استفاده کرده‌ام. هونن و شینران از واژه Jiriki یا «قدرت خود»، برای اشاره به همه انسان‌هایی که در جست‌وجوی رستگاری می‌کوشند استفاده کرده‌اند، و از این رو تقریباً معادل «رستگاری با کمک اعمال» (salvation by works) در مفهوم کلام مسیحی است.

۲. منابع اولیه‌ای که در مقاله به کار رفته است:

Ishii Kyodo (ed.), *Honen Shoflin Zenshu* (Tokyo: Risosha, 1955), and *Shinshii Seikyo Hensanjo, Shinshu Shogyo Zensho*, 5 vols. (Kyoto: Oyogi Kobundo and Kokyo Shoin, 1958).
منابع این عناوین به ترتیب به صورت Hsz, Ssz خلاصه شده‌اند.

۳. منظور از «قانون» در این عبارت و عبارات مشابه، قانون بودا یا همان درمه است (م).

۴. بسیاری از کسانی که درباره آموزه رستگاری هونن و شینران مطلب نوشته‌اند، از واژه sin برای توضیح اینکه چرا بشر قادر به نجات خویش نیست، استفاده کرده‌اند. این اندیشمندان معمولاً از واژه sin صرفاً برای اشاره به فعل غیراخلاقی یا گاهی صرفاً برای اشاره به تمایل درونی بشر به انجام دادن کار بد (evil) استفاده کرده‌اند. واژه ژاپنی که معمولاً به sin ترجمه می‌شود tswmi است. هونن و شینران هم از tswmi استفاده می‌کردند، ولی نه در مفهوم خطا (sin). واژه tswmi در لغت به معنای ناپاکی / پلیدی (defilement) یا ناخالصی (impurity) است. در متن عمومی ادیان ژاپنی، tswmi از مواجهه فرد با چیزهایی مثل تماس با جنازه، روابط جنسی در زمان‌های نامناسب، عمل غیراخلاقی، شکستن تابوها، و کارهایی از این دست حاصل می‌شود. فرد ممکن است به طور کلی با انجام دادن شعائر، از tswmi تزکیه و طاهر شود. قطعاً این در شین تو مسئله است، و نزد بیشتر مکاتب بودایی،

استدلال هونن و شینران بر آموزه‌شان راجع به رستگاری از طریق ایمان به «قدرت دیگر» / ۱۷۵

حقیقت دارد. tswmi به هیچ وجه بر نیروهای طبیعی فرد تأثیر ندارد، و یقیناً از هر چیزی مثل «هبوط بشر» در سنت‌های الهی انجیلی و غربی ناشی نمی‌شود. tswmi چیزی است بیرون از فرد، از کسی که ممکن است صرفاً با انجام دادن شعائر صحیح، ظاهر شود. در سنت پاک‌بوم، tswmi علت ناتوانی فرد برای نجاتش نیست، بلکه فقط یکی از دلایل تولد در طول دوره ماپو است، که حتی هیچ عمل آیینی انجام نخواهد شد. مشکل دینی بشر، از متولدشدن در دوره خاصی از تاریخ ناشی می‌شود و نه از هر چیز دیگری مثل «خطا». و چون واژه‌ای در میان ژاپنی‌ها وجود ندارد که با مفهوم کلامی یهودی-مسیحی این واژه تطبیق کند، استفاده از این واژه در خصوص آیین بودای ژاپنی، و به‌ویژه [مکاتب] هونن و شینران، نشان‌دهنده فقدان فهم روشن از آیین بودای ژاپنی و شینران، همچون سنت یهودی-مسیحی است.

۵. این سوره‌ها عبارت‌اند از: سوکاوتهی - ویوهه بزرگ، سوکاوتهی - ویوهه کوچک، و سوره آمیتایور-دیانه.

Cf. Max Muller (ed.), *The Sacred Books of the East*. Vol. 49 (Oxford: At the Clarendon Press, 1894).

عناوین ژاپنی این سوره‌ها به ترتیب عبارت‌اند از: دیاموریوجوکیو، آمیداکیو، و کن مور یوجیوکیو. برای چاپ‌های استاندارد چینی - کامبون این متون نک: SSZ, I

۶. والچر پیک (پالی: گیجهکوتا و سنسکریت: گرهرکوتا)، پناهگاه خلوت و دنجی که بودا به آن علاقه داشت و محل بسیاری از گفت‌وگوهای او بود و در راجگیر، بهار، هند واقع شده است (م).

7. Ibid., p. 173.

۸. معنای لغوی این واژه «مرگ» است. وقتی کسی به اوج دست می‌یابد، [در واقع] غزل خداحافظی را با مرگ جسمانی در دنیای رنج خوانده است. اوجو نوع خاصی از مرگ است که تولد دوباره را در بهشت آمیتا به دنبال دارد، بهشتی که هم‌سنگ نیروانه در نجات‌شناسی شینران است، اما در نجات‌شناسی هونن، به تبع آموزه تندایی، اوجو مقام ثانوی برای کسی است که در وضعیت معنوی، روحی و فیزیکی برتر دوباره متولد می‌شود، به طوری که فرد می‌تواند کاملاً بشنود، بفهمد و قواعد منتهی به روشن‌شدگی را عمل کند. به عبارت دیگر، اوجو از نظر هونن، گامی ثانوی در مسیر نیروانه است.

Cf. Kaneko Daiei, "The Meaning of Salvation in the Doctrine of Pure Land Buddhism," *The Eastern Buddhist*, Vol. 1, no. 1 (September 1965), p. 48, and Harper Havelock Coates and Ryugoku Ishizuka, *Honen: The Buddhist Saint* (Kyoto: The Society for the Publication of Sacred Books of the World, 1949), pp. 276-277.

9. Senchakushu, HSZ, p.433

10. Ibid., p. 696.
11. Ibid., p. 681.
12. Ibid., p. 964.
13. Ibid., p. 980.
14. Ibid., p. 981. Also cf. Beatrice Lane Suzuki, *Impressions of Mahayana Buddhism* (Kyoto: The Eastern Buddhist Society, 1940), pp. 68-77.
15. Senczakushu, HSZ, p.454
16. Ibid., p. 455.
17. Ibid., p. 456
18. Ibid.
19. Ibid., p. 457.
20. Ibid., p. 459.
21. Ibid., p. 749.
22. Cf. Rylikyo Fujimoto, "Honen and His Doctrine of the Pure Land," *Journal of Ryukoku University*, No. 345 (December, 1950), pp. 24-44, and Masaharu Anesaki, "Honen: The Pietist Saint of Japan," *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions* (Oxford: Oxford University Press, 1908), pp. 122-128.
23. Ibid., p. 691.
24. Ibid., p. 694.
25. Cf. E. Steiniller-Oberlin, *Les Sectes bouddhiques japonaises* (Paris: Les Editions G. Cres et Cie, 1939), p. 200.
26. Cf. D. T. Suzuki, *Miscellany on the Shin Teaching of Buddhism* (Kyoto: Shinshu Otaniha Shumusho, 1949), p. 142.
27. Kyogyoshinsho, SSZ, II. pp. 48-50.
28. Ibid., pp. 51-52.
29. Ibid., pp. 137-139.
30. Ibid., p. 140.
31. Shinjin ihon. Ibid., p. 58.

۳۲. شینران از فهم کلی ایمان به مثابه پذیرش عقلانی آموزه در سنت بودایی، به شدت فاصله گرفت. آلفرد بلوم خاطر نشان کرده که شینران، ایده وی را درباره ایمان در و نه بیرون از ترجمه چینی سوکاو تی – ویوهه بزرگ فهمید. او این کار را با استفاده از اصول مسلم دستور زبان ژاپنی که برای مطالعه متون چینی بخش بندی شده، انجام داد. با به کار بستن این اصول در ترجمه چینی از سوگند هجدهم، شینران به طور ضمنی اشاره کرد که به گفته خود متن، ایمان و ذهن آمیتا، به وسیله خود آمیتا به فرد داده می شود. از این رو او این متن را با چشم انداز دینی خاص خودش تطبیق داد. با افزودن

استدلال هونن و شینران بر آموزه‌شان راجع به رستگاری از طریق ایمان به «قدرت دیگر» / ۱۷۷

خاتمه محترمانه سشیمتاماررو seshimetamareru به اصطلاح شیشین اکوو shishin eko که معمولاً به معنای «انتقال ارزش» است، او معنای این عبارت اصیل را به عمل کسی که برتر از انسان است، یعنی آمیتا بودا، تغییر داد. متون سنسکریت و چینی این سند اصلاً به این اشاره ندارد.

Compare SSZ, I, p.24 and SSZ, II, pp. 604-605, and see Alfred Bloom, "Shinran's Philosophy of Salvation by Absolute Other Power," *Contemporary Religions in Japan*, vol.5, no. 2 (June 1964), pp. 137-142.

33. Cf. Masatoshi Doi, "The Buddhist Interpretation of History," *Studies in Christian Religion*, vol. 30, 1 (July, 1958), p. 62.

۳۴. به ترجمه‌های انگلیسی و ژاپنی این سوره‌ها دسترسی نداشتیم، نک: Coates and Ishizuka, Ope .cit. p. 195

35. H. Kern (trans.), *The Saddhurma-Pundarika-Sutra* (Vol. XXI of The Sacred Books of the East, ed. Max Muller. 50 vols, Oxford: At the Clarendon Press, 1894), pp. 60-141.

36. Cf. Edwin O. Reischauer and John K. Fairbank, *East Asia: The Great Tradition* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1960), pp. 544 ff. and Sir George Sansom, *Japan: A Short Cultural History* (New York: Appleton-Century-Crofts, Inc., 1962), pp. 327 ff.

این دو اثر، شامل گزارش‌های بسیار خوبی از این دوره از تاریخ ژاپنی‌ها است. برای شرح بسیار خوب زندگی دربار، در طول دوره هیآن، نک: Ivan: Morris, *The World of the Shining Prince* (New York: Alfred A. Knopf, 1964)

۳۷. ایمان به آمیتا و پاک‌بوم، ابداع ژاپنی قرون وسطا نبود. پرستش آمیتا، از آیین بودای مهاییانه در هند شمالی، در قرن اول میلادی به وجود آمد، و حدود ۲۰۰ سال بعد به چین راه یافت، جایی که در آن جنبه مهمی از همه مکاتب بودایی، از جمله برخی مراتب چان (ذن) شد.

۳۸. ام. دیبلیو. دی وایزر خاطر نشان می‌کند که در ۵۸۴ میلادی، سوگا نو اوماکو (Soga no Umako)، تصویری سنگی از میتریه به دست آورد و معبدی را برای او در نزدیکی ملکش در ایشیکاوا (Ishikawa) بنا کرد. یازده سال بعد، کشیشی کره‌ای به عنوان پیش‌کش فرستادند، و معلم شوتوکو تایشی (Shotoku Taishi) شد، و بعد از مرگ دومی در سال ۶۲۱، این کشیش گفت که او یک سال بعد می‌میرد، و در لحظه مرگ، شوتوکو تایشی را در بهشت آمیتا ملاقات می‌کند. این بهشت که با شاخ و برگی زیبا و عالی نشان داده می‌شود تنجیوکوکیو مندره (Tenjukoku Mandara) نامیده می‌شود،

Cf. M. W. de Visser, *Ancient Buddhism in Japan*, I (Leiden: E. J. Brill, 1935), p. 322.

William George Aston (trans.), *Nihongi* (London: Kegan Paul, 1896), pp. 101-149

39. Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion* (Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1964), pp. 113-122.

در دوره نارا (Nara)، سه کشیش به نام‌های رایکو (Raiko)، چیکو (Chiko) و گیوگی (Gyogi)، در سخنرانی‌ها و اشکال هنری، آموزه‌های پاک‌بوم را برای جلب توجه عموم عرضه کردند. در دوره هیآن، دنگیو (Dengyo)، مؤسس آیین بودای تندایی ژاپنی، و جیکاکو (Jikaku)، شیخ معروف قبیله تندایی از نام آمیتا در خصوص آموزه‌های خاصشان کمک خواستند.

40. Senchakushu, HSZ, pp. 451, 749.

41. Ibid., p. 451.

42. Ibid., pp. 462-465.

43. Ky8g, y8shinsh8, SS?" II, pp. 166-168.

44. H. Kern, op., cit., pp. 60-141, 301-302.

45. Senchakushu, HSZ, p. 465.

46. Kyogyoshinsho, SSZ, II, p. 33.

۴۷. باید متذکر شد که هونن و شینران؛ تنها رهبران دینی زمانشان نبودند که بر آموزه‌هایشان به این روش استدلال کردند. نیچیرن (Nichiren)، بنیان‌گذار آیین بودای نیچیرن، و هم‌عصر هونن و شینران، بر نظر و عقیده‌اش به همین روش استدلال کرد.

-
- 5 Conversion to Shi'ism in East Africa**
Abbas Jaffer, Khalil Hakimifar
- 35 Persians and Shi'ites in Tailand: From the Ayutthaya Period to the Present**
Christoph Marcinkowski, Najmeh Mohaddethi
- 57 Dū l-Nūn al-Miṣrī and Early Islamic Mysticism**
Michael Ebstein, Alireza Kadkhodaei
- 119 Woman According to Contemporary Islamic Movements in the Arab East**
Bashar Hasan Yousef, Fatemeh Aqili
- 147 Hell in the Bible and Christian Theology**
I. H. Gorski & E. G. Hardwick, Hamid Bakhshandeh & Tayyebeh Bakhshandeh
- 161 Honen's and Shinran's Justification for Their Doctrine of Salvation by Faith through 'Other Power'**
Paul O. Ingram, Zahra Moharrami
-

Haft Asman

○ **A Biannual Journal of Religious Studies**

● Vol. 20, No. 75, Winter 2019

○ **Proprietor:** University of Religions and Denominations

○ **Responsible Authority:** Seyyed Abulhasan Navvab

○ **Editor-in-Chief:** Mohammad Javdan

○ **Executive Manager:** Ebrahim Qasemi



● **Advisory Board:**

F. Tofighi, M. Lakzaei, M. H. Mohammadi Mozaffar, S. S. R. Montazeri, S. Sh. Mousavi



○ **Manager:** Seyyed Hosein Chavoshi

○ **Editor:** Zynab Salehi

○ **Layout:** Seyyed Masoud Mousavi

○ **Cover designer:** Shahram Bordbar



✓ Haft Asman is a quarterly journal published by Reaserch Inestitue of Religions and Denominations to study religion and its related subjects.

✓ The views and opinions expressed in Haft Asman do not necessarily reflect those of the center or the journal itself.

✓ The journal is free to edit or revise the submitted articles.

✓ Quotations from the journal are allowed provided that the source is cited.



● **Address:** Haft Asman, University of Religions and Denominations,

● Opposite the Imam Sadeq Mosque, Pardisan Town, Qom, Iran

● P.O.Box 37185/178

● Tel: +9825 32802610-13 **Fax:** +9825 32802627

● **Website:** www.haftasman.urd.ac.ir, **Email:** Haftasmann@yahoo.com

● **Print Run:** 500

In the Name of Allah