

Sophia Perennis

Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140
Web Address: Javidankherad.ir
Email: javidankherad@irip.ac.ir
Tel:+982167238208
Attribution-NonCommercial 4.0 International
(CC BY-NC 4.0)
Open Access Journal

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 17, Number 2, spring and summer 2021, Serial Number 39

Investigating the Zaehner's View On the likeness of Maya in Shvetashvatara Upanishad and khudā in the Miraj of Bayazid Bastami

PP. 57-84

DOI: 10.22034/iw.2020.255433.1469

Mohammadhadi tavakoli*

Abstract

In confirming the theory that the fanā or Waḥdat al-wujūd in Islamic mysticism is due to the entry of Vedanta's teachings into the Islamic world, Zaehner paid attention to some of Bayazid's statements and tried hard to reconcile some of his statements with the words of the Upanishads. In describing his ascension (miraj), Bayazid called what he saw in this journey a khudā (deception) and This prompted Zaehner to introduce "deception" as the equivalent of "Maya" in the Shvetashvatara Upanishad. In order to strengthen his theory, he also tried to find a suitable equivalent in the Upanishads and the Bhagavadgītā among some of the other titles that Bayazid mentioned in his Ascension. In this writing, by proving the Islamic origin of the interpretation of "deception" and also by arguing the semantic difference between "deception" and "Maya", the inaccuracy of Zaehner's claim is revealed and his theory about the influence of Vedanta on Islamic mysticism is challenged.

Keywords: Maya, Vedanta, Bayazid Bastami, R.C. Zaehner, khudā (deception).

*Assistant Professor at Research Institute of Hawzah and University. E-mail: mhtavakoli@rihu.ac.ir
Recived date: 1/12/2020 Accepted date: 13/1/2021

The study of the sources of Islamic mysticism from the middle of the nineteenth century to the middle of the twentieth century was the focus of attention of many Orientalists. Several theories were presented by them in expressing the origin of Islamic mysticism. Many of them, for various reasons, tried to find the origins of Islamic mysticism outside of Islam and spoke about the attraction of non-Islamic elements to Islamic mysticism during the period of development and evolution. They usually agreed that the flow of Islamic mysticism is an external seedlings that has come to the Islam. The theory of the effect of the Philosophical School of Vedanta on Islamic mysticism was emphasized by some scholars of mysticism, as if their most significant was Robert Zaehner.

In confirming the theory that the *fanā* (the passing away) or *Waḥdat al-wujūd* (the unity of existence) in Islamic mysticism is due to the entry of Vedanta's teachings into the Islamic world, R.C. Zaehner paid attention to some of Bayazid's statements and tried hard to reconcile some of his statements with the words of the Upanishads.

Regarding the proof of his claim, Zaehner refers to several evidences, one of which is related to a narration of Bayazid's miraj (Ascension), which Sarraj has mentioned it in "*Kitāb al-luma' fi'l-taṣawwuf*":

'As soon as I reached [god's] unity' [he says], 'I became a bird whose body was of oneness and whose wings were of everlastingness, and I went on flying in atmosphere of relativity for ten years until I entered into an atmosphere a hundred million times as large; and I went on flying until I reached the expanse of eternity and in it I saw the tree of oneness.' Then [says sarraj], he described the soil [in which it grew] its root and branch, its shoots and fruits, and then he said: 'then I looked, and I knew that all this was deceit.'

in this phrase, Bayazid called what he saw in this miraj a *khudā* (deception) and This prompted Zaehner to introduce "deception" as the equivalent of "Maya" in the Shvetashvatara Upanishad. In order to strengthen his theory, he also tried to find a suitable equivalent in the Upanishads and the Bhagavadgītā among some of the other titles that Bayazid mentioned in his Ascension.

Because In his view, the exact translation of the Maya into Arabic is a deception And also because He has not seen in any Sufi's book that «the world» be introduced as a *khudā*, It has led him to consider Bayazid in his use of the term *khudā* to be influenced by Shankara's interpretation of "Maya".

Regardless of the general critique of the type of Zaehner method in theorizing; Such as "similarity is not the cause of adaptation" and also regardless of the fact that proving the origin of Islamic mysticism from Islam itself, prevents us from accepting adaptation from other mystical schools, Examination of Zaehner's theory shows that what he said in proving the concurrence of *khudā* in Bayazid's miraj with Maya in the the Shvetashvatara Upanishad has at least four objections:

The first: translation of "Maya" in Shvetashvatara Upanishad into "deception" has been denied by some scholars, such as the Radhakrishnan.

Secondly: the claim of not using deception about the world by other mystics is not acceptable. The use of deception about the world is seen in the words of the Ahl al-Bayt (as) as well as the Dhu al-Nun and Junayd.

Third: from the evidence in other words of Bayazid, it is clear that the meaning of deception in Bayazid's expression is a matter of neglecting God, and the use of deception in this meaning has Islamic origins.

Finally: the meaning of the Maya with the interpretation that Shankara has made, does not correspond to the deception in Bayazid's expression, because the meaning of Shankara has an epistemological meaning (lack of external correspondence for perceptual forms) and in Bayazid's ascension, "deception" has only a psychological meaning, because he called, not all creatures, but only what he saw in his ascension deception, due to neglecting God.

References

- *Al-quran al-kareem*
- *Abdur rabb, muhammad, the life, thought and historical importance of abu yazid al-bistami, dacca, academy for pakistan affairs, 1971.*
- *Al-junayd, abu al-qasim, rasā'il al-junayd, damascus, 1425h.*
- *Arberry, arthur john, bistamiana, bulletin of the school of oriental and african studies, university of london, vol. 25, no. 1/3 (1962), pp. 28-37.*
- *'attār, farīd-al-dīn, tadkerat al-awliā', ed. Reynold a. Nicholson, leiden, 1905*
- *Baqli, rūzbehān, mantiq al-asrār bi bayān al-anvar, tehran: sokhan, 1393sh.*
- *Baqli, rūzbehān, šarḥ-e šaḥīyāt, ed. H. Corbin, tehran, kitābkhāna-yi ṭahūrī, 1374 š*
- *Brahma-sutra. Shankara-bhashya, badarayana's brahma-sutras with shankaracharya's commentary, vasudeo mahadeo badarayana, apte & sankaracarya, popular book depot, 1960.*
- *Braue, donald, maya in radhakrishnan's thought: six meanings other than illusion, motilal banarsidass, 2006.*
- *Bukhārī, muhammad, al-ṣaḥīḥ, cairo, 1410h.*
- *Deussen, paul, the philosophy of the upanishads, t & t. Clark, edinburgh, 1908.*
- *Gonda, jan, four studies in the language of the veda, disputationes rheno-traiectinae, 1959.*
- *hojviri, Abu'l-ḥasan 'ali b. 'oṭmān, kašf al-maḥjub, ed. Valentin a. Zhukovskii, saint petersburg, tehran, kitābkhāna-yi ṭahūrī, 1375 š.*
- *Massignon, louis (1997), essay on the origins of the technical language of islamic mysticism, trans by benjamin clark, indiana, university of notre dame.*
- *Nicholson, reynold a., an early arabic version of the miraj of abu yazid al-bistami, islamica, vol. 2, no. 3 (1926), pp. 403-408*
- *Sahlajī, abu'l-faḥr mohammad b. 'alī, ketāb al-nūr men kalemāt abū ṭayfūr, in šataḥāt al-sūfiya, ed. 'a.-r. Badawī, al-kuwait, 1976.*
- *sarrāj, Abu naṣr 'abd-allāh, ketāb al-loma' fi'l-ṭasawwof, ed. Reynold a. Nicholson, gms xxii, leiden and london, 1925*
- *Sharma, chandradhar, a critical survey of indian philosophy, new delhi, motilal banarsidas publishers, 1964.*

- The bhagavadgītā. *With an introductory essay, sanskrit text, english translation and notes.* By s. Radhakrishnan, london, g. Allen and unwin, 1948.
- *The thirteen principal upanishads, trans by robert ernest hume, london, oxford, university press, 1921.*
- Zaehner, R. C., *mysticism, sacred and profane, oxford universite press, 1957.*
- Zaehner, R. C., *hindu and muslim mysticism. London: the university of london, 1960.*
- Zaehner, Rr. C., *abu yazid of bistam: turning-point in islamic mysticism, indo-iranian journal, vol. 1 (1957), pp. 286-301.*

مجله علمی جاویدان‌خرد، شماره ۳۹، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صفحات ۲۹-۵۶

بررسی دیدگاه زینر در یکسان‌نگاری «مایا» در اوپانیشاد شوتاشوتره و «خدعه» در معراج‌نامه بایزید

محمد‌هادی توکلی*

چکیده

زینر با این پیش‌فرض که دین اسلام به سبب فقدان عناصر عرفانی، نمی‌تواند مولد نظامی عرفانی باشد، و با این پندار که فنا یا وحدت وجود در عرفان اسلامی، مربوط به ورود آموزه‌های مکتب فلسفی ودانته، به جهان اسلام است، بیانات بایزید را محمل مناسبی برای تأیید دیدگاه‌های خویش یافته و سعی بسیار در ایجاد مطابقت میان فقراتی از گفته‌های وی با عبارات اوپانیشادها نموده است. معراج‌نامه کوتاهی از بایزید که سراج آن را در کتاب *اللمع* ذکر کرده، یکی از شواهدی است که زینر در خصوص ادعای خود مطرح کرده است. زینر میان تعبیر بایزید به «خدعه» بودن آنچه که در سفر معراجی خود دیده، و «مایا» بودن عالم در اوپانیشاد شوتاشوتره مطابقت یافته و او را واداشته که برای برخی دیگر از مفاهیمی که بایزید در معراج‌نامه خود ذکر کرده، معادل مناسبی در اوپانیشادها و بهگودگیتا - که ودانته عمدتاً بر اساس آنها پی‌ریزی شده است - بیابد. در این مقاله با اثبات اصالت اسلامی خدعه و استدلال بر عدم مطابقت معنایی خدعه و مایا، بطلان ادعای زینر آشکار می‌شود و نظریه او در خصوص تأثیر ودانته بر عرفان اسلامی به چالش کشیده می‌شود.

کلید واژه‌ها: مایا، ودانته، بایزید بسطامی، زینر، خدعه

* استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. رایانامه: mhtavakoli@rihu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۹/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۱۱

مقدمه

ظاهراً نخستین بار در اوایل قرن نوزدهم میلادی، ویلیام جونز از تأثیر مکتب فلسفی ودانته بر عرفان اسلامی سخن گفت. با گذر زمان این نظریه مورد توجه و تقویت دیگر خاور شنا سان قرار گرفت. نیکلسون، گلدزیهر و هورتن هریک به نوبه خود در تقویت این نظریه کوشیدند و البته بسیاری از مدعیات آنها توسط ماسینیون - که بر نشأت‌گیری عرفان اسلامی از بطن اسلام اصرار داشت - ابطال شد. در میانه قرن بیستم روبرت زینر - با این پیش فرض که اسلام اساساً قابلیت تولید عرفان نداشته و عرفان اسلامی درختی است بیگانه که تحت تأثیر دیگر مکاتب و نحله‌ها در شنزار اسلام سر برآورده - تحقیق گسترده‌ای را در کشف عناصر ودانته‌ای در عرفان اسلامی آغاز نمود و در این خصوص محور تحقیقات خود را گفته‌های بایزید قرار داد. وی در «عرفان؛ مقلّس و نامقلّس» بایزید را واسطه هجوم اندیشه‌های وحدت‌گرایانه هندی به عالم عرفان اسلامی معرفی کرد^۱ و نظریاتی که در کتاب مذکور درباره بایزید داشت را در مقاله‌ای جداگانه: «بایزید بسطامی: نقطه عطف در عرفان اسلامی» با تفصیل بیشتری ارائه نمود.^۲ سپس در ضمن هشت سخنرانی - که مجموع آن بعدها با عنوان «عرفان هندو و مسلمان» منتشر شد - علاوه بر تکرار مطالب پیشین خود، یافته‌های دیگر خویش را نیز ارائه نمود.

مجموعه مطالب زینر در خصوص بایزید را می‌توان در سه محور اصلی قرار داد: (۱) تجزیه و تحلیل بیانات بایزید - عمدتاً با محوریت ۵ مورد از آنها -، (۲) پیدا کردن معانی معادل برای مفاهیم به کار رفته در ودانته یا دیگر آثار هندوان و (۳) سعی در یافتن طریقه رسیدن بایزید به معارف ودانته.^۳

یکی از مواردی که در میان گفته‌های بایزید مورد تأمل زینر قرار گرفته، گزارش مختصری است که سراج در کتاب «اللمع» آن را به عنوان معراج‌نامه بایزید ذکر نموده است. در مفاهیمی که بایزید در خصوص گزارش معراج خود ذکر کرده، تعبیر «خدعه» بسیار مورد توجه زینر قرار گرفته است و این تعبیر در نظر او معادل با «مایا» در ودانته پنداشته شده و او را بر آن داشته که در اثبات این‌همانی میان خدعه و مایا متحمّل تلاش بسیاری گردد.^۴ ادعای این‌همانی خدعه و مایا، در همان روزگار حیات زینر، مورد نقد آبربی قرار گرفت و سپس محمد عبدالرب به نوبه خود به نقد و بررسی نظریات زینر و آبربی پرداخت. اما به نظر می‌رسد که مجال بررسی بیشتر در خصوص ادعای زینر

وجود دارد، علاوه بر اینکه نقدهای آربری و محمد عبدالرب به‌نوبه خود قابل تأمل و بررسی هستند.

با صرف‌نظر از نقدهای عمومی که بر نوع روش زینر در نظریه‌پردازی وارد است؛ همچون اینکه «مشابهت سبب اقتباس نیست»^۵ و نیز اینکه «منشأ واحد آسمانی سبب مشابهت تجربه‌های عرفانی است» و همچنین با صرف نظر از اینکه اثبات اصالت عرفان اسلامی و برخاستگی آن از خود اسلام، ما را از قبول اقتباس از دیگر نحله‌های عرفانی باز می‌دارد، در این مقاله سعی بر آن شده تا ادعای زینر در خصوص مطابقت مایا و خدعه و انتقادات آربری و محمد عبدالرب در خصوص آن مورد بازخوانی و بررسی قرار گیرد.

۱- بیان گفتار بایزید و تحلیل زینر از آن

سراج در «للمع» معراج بایزید را از زبان او^۶ چنین نقل نموده است: آنگاه که به وحدانیت حق تعالی رسیدم، پرنده‌ای گشتم که بدن آن از احدیت بود و دو بال آن از دیمومیت. ده سال پیوسته در هوای کیفیت پرواز می‌نمودم تا آنکه به هوایی همانند آن رسیدم که صد میلیون مرتبه بزرگتر از آن بود، و همچنان پرواز می‌کردم تا به میدان ازلیت نایل گشتم و در آن درخت احدیت را رؤیت نمودم.

سراج در ادامه می‌گوید: سپس بایزید به وصف محل نمو درخت، ریشه، تنه، شاخه و میوه‌های آن پرداخت و پس از آن گفت: چون نگریستم، فهمیدم که تمامی این امور خدعه بود.^۷

زینر در مقاله «بایزید بسطامی: نقطه عطف در عرفان اسلامی» با تمرکز بر سه عنوان اصلی «درخت»، «پرنده» و «خدعه» و در کتاب «عرفان هندو و مسلمان» با محوریت «درخت» و «خدعه» و در «عرفان: مقدس یا نامقدس» با اکتفا به «خدعه» سعی در نمایان ساختن تأثیر عناصر هندی در گفتار بایزید نموده است و مهم‌ترین بخش از ادعای او در این خصوص، مربوط به تعبیر «خدعه» است. بررسی مسأله درخت و پرنده و سایر مفاهیم فرعی، همچون «هوا»، «کیفیت» و «ازلیت»، علاوه بر آنکه مجال دیگری می‌طلبد، لاقلاً به اندازه بحث «خدعه» حائز اهمیت نیستند، چنانکه زینر خود در «عرفان: مقدس یا نامقدس» تنها به بحث از خدعه پرداخته است و در کتاب «عرفان هندو و مسلمان» بدان جهت که ذوالنون نیز سخن از پرنده شدن به میان آورده و با احتمال اخذ این آموزه از ذوالنون، تأکیدی بر تطبیق پرنده مورد اشاره بایزید و پرنده مذکور در اوپانیشاد

شوتاشوتره نمی‌کند.^۸ با توجه به ترتیب تاریخی آثار مذکور، به نظر می‌رسد که زینر در ابتدا میان خدعه و مایا این‌همانی یافته و پس از آن سعی نموده تا با ریشه‌یابی برخی دیگر از مفاهیم ذکر شده در گفتار بایزید اصالتهای هندی گفتار او را با مؤیدات بیشتری همراه سازد.

آن بخش از اوپانیشاد شوتاشوتره که زینر آن^۹ را در پیوند با گفتار بایزید یافته است، بدین قرار است:

دو پرنده‌ای که همدم‌های بسیار نزدیک برای یکدیگر هستند، به همان درخت چسبیده‌اند. یکی از آنها، میوه شیرین آن درخت را می‌خورد، حال آنکه دیگری بدون خوردن چیزی به تماشا مشغول است. بر روی همان درخت، شخصی است محزون از رنجوری خویش، افسرده و فریب خورده، اما وقتی دیگری، یعنی خدای خشنود و جلال او را می‌بیند، اندوه‌اش از بین می‌رود. همه خدایان در بالاترین آسمان نشانده شده‌اند، بر روی سیلاب (=هجا) سرود مقدس. آن سرود مقدس، چه استفاده‌ای برای او که آن را نمی‌داند می‌تواند داشته باشد؟ آنها کسانی هستند که می‌دانند، (اسرار آمیزترین آموزه) در اینجا جمع گشته است. تمام عالم از برهن، آفریننده فریب (=مایا) صادر گشته؛ مقیاس‌ها، قربانی‌ها، آداب، قوانین، گذشته، آینده و هر آنچه که وداها اظهار نموده‌اند. در آن درخت، دیگری (روح تنها) به سبب فریب (مایا) محبوس گشته است. حال، او باید بداند که جهان پدیداری (پاکریتی) فریب (مایا) است و خداوند بزرگ آفریننده فریب است.^{۱۰}

زینر درخت مورد نظر بایزید را «درخت کیهانی» یاد شده در اوپانیشاد شوتاشوتره، اوپانیشاد کاتا و بهگودگیتا می‌داند،^{۱۱} اما با توجه به اینکه سخنی از خدعه بودن درخت در اوپانیشاد کاتا و نیز در بهگودگیتا نیست،^{۱۲} در ریشه‌یابی سخن بایزید در آموزه‌های هندی، تنها به آخرین عبارات نقل شده از اوپانیشاد شوتاشوتره متمسک می‌شود، که در آنها سخن از فریب (= مایا) بودن عالم، و نه درخت، به میان آمده است.^{۱۳} وی پس از بیان اینکه: «ترجمه دقیق مایا به عربی، خدعه است، و تا آنجا که من می‌دانم، در هیچ متن صوفیانه‌ای دنیا به عنوان خدعه معرفی نشده است» و نیز با استشهاد به اینکه «هنگامی که متصوفه از عدم واقعیت دنیا سخن می‌گویند، از الفاظی همانند رؤیا و بازی بهره می‌برند، و نه تعبیر خدعه» نتیجه می‌گیرد که تعبیر بایزید به «خدعه» بودن آنچه که از درخت و بقیه اجزای آن دیده بود، متأثر از تفسیر شانکره از «مایا» است.^{۱۴}

قابل ذکر است که غیر از «*القصده الی الله*» منسوب به جنید بغدادی^{۱۵} که معراج‌نامه مذکور در آن را باید معراج‌نامه‌ای دیگر از بایزید دانست، معراج‌نامه‌ای که در *اللمع* ذکر شده، در آثار متأخر بر *اللمع* با تفاوت‌هایی ثبت شده است:

در «*کشف‌المحجوب*» هجویری پس از نقل معراج‌نامه بایزید، بیان داشته که «و این حکایتی دراز است»^{۱۶} روشن می‌شود و از این عبارت روشن می‌شود که او تمام آنچه را که به‌عنوان معراج‌نامه بایزید در دست داشته، ذکر نکرده است. همچنین در نقل هجویری عبارت «چون نگریستم همه خدعه بود» وجود ندارد، و به‌جای آن چنین ذکر شده که: «چون نگاه کردم آن همه من بودم».^{۱۷} در معراج‌نامه مذکور در «*النور من کلمات ابی‌الطیغور*» هیچ‌یک از این دو عبارت به‌چشم نمی‌خورد.^{۱۸} بقلی در «*منطق‌الأسرار*» عبارت سراج را عیناً ذکر نموده،^{۱۹} اما در «*شرح شطحیات*» -که در واقع ترجمانی آزاد از *منطق‌الأسرار* او به زبان فارسی است- عبارت بایزید را مورد زیادت قرار داده و گفتار وی را چنین نقل می‌کند: «بدانستم که هر چه دیدم، همه من بودم، نه حق بود. «تلبیس» تجلی در تقدیس بود. تنزیه در فعل «مکر» بود. وطنات خطرات بود. خطرات کفریات بود».^{۲۰} به نظر می‌رسد او سعی داشته تا نقل هجویری و سراج را جمع نماید و در این میان تفسیر خویش را هم اضافه نموده است. عطار نیز در «*تذکره‌الاولیاء*» به‌سان هجویری «من هر چه دیدم همه من بودم»، به‌جای «چون نگریستم همه خدعه بود» نقل کرده است.^{۲۱}

زینر با التفات به اختلاف در نقل عبارت، در خصوص نقل سهلگی از معراج بایزید -که ذکری از خدعه به‌میان نیاورده- اشاره می‌کند که یا گفته‌های اصلی بایزید نیست و یا آنکه در آنها آموزه‌های ودانته‌های متقدم -که در گفته‌های بایزید متبلور است- به صورتی که برای اندیشه صوفیانه رایج در آن روزگار، مقبول‌تر باشد، دستخوش تحریف قرار گرفته‌اند.^{۲۲} همچنین در خصوص هجویری -که به‌جای «همه خدعه بود»، «همه من بودم» را ضبط کرده است- او را در ابتدا به تغییر دادن بیان بایزید متهم می‌کند^{۲۳} و سپس با احتمال دادن صحت نقل او، سعی نموده برای تعبیر «همه من بودم» نیز معادلی در متون هندو بیابد.^{۲۴}

۲- نقد و بررسی دیدگاه زینر در خصوص مطابقت مایا و خدعه

۱-۲- نقد اول: منع^{۲۵} تساوی معنایی خدعه و مایا

برخلاف اموری همچون درخت و پرند که ماهیت روشنی در سنین مختلف دارند، «مایا»، از مفاهیم پیچیده و بحث برانگیز در متون هندی است و ازین رو نمی‌توان با صرف مراجعه به فرهنگ لغت^{۲۶} به معنای آن راه یافت و پس از آن به راحتی در اصطلاحات عرفان اسلامی و یا تعبیرات عارفان مسلمان معادلی برای آن پیدا نمود. رادا کریشنان که خود از بطن سنن هندوان برخاسته در این خصوص چنین می‌گوید:

نظام‌های فلسفی گوناگونی را که در سنت‌های فرهنگی متفاوتی پیدا شده‌اند، نمی‌توان به آسانی با یکدیگر مقایسه کرد. در یک سنت مقولاتی هست که یافتن معادل‌های مناسبی بر آن در سنت دیگر دشوار است. مفهوم‌هایی که مدلول آتمن و مایا است، بسیار به نادرستی به «خود» و «پندار» یا «نمود» برگردانده شده‌اند.^{۲۷}

تعدد معانی مایا^{۲۸} در متون مقدس هندی، ما را ملزم به رعایت جانب احتیاط در شناخت معنای مایای مذکور در اوپانیشاد شوتاشوتره می‌کند و این بر عهده زینر بود که اثبات کند که مایا در اوپانیشاد شوتاشوتره در معنای فریب و توهم است، اما چنین امری در نوشته‌های او به چشم نمی‌خورد، و این در حالی است که تفسیر مایای مذکور در اوپانیشاد شوتاشوتره به توهم و فریب مورد اتفاق نیست و برخی همچون رادا کریشنان چنین تفسیری از آن را بر نمی‌تابند.^{۲۹}

ازین رو، می‌توان ادعای زینر در خصوص تفسیری که از مایا بیان داشته را مورد منع قرار داد. گرچه تنها طریق رد این منع، اثبات صحت تفسیر مایای مذکور در اوپانیشاد شوتاشوتره به فریب و توهم است، اما حتی اگر فرض کنیم در اوپانیشاد شوتاشوتره، مایا به همین معنا باشد -چنانکه زینر و برخی دیگر همچون دویسن و ماهادوان بر این عقیده‌اند^{۳۰}- و یا اگر تبیینی که شانکره از مایا ارائه کرده^{۳۱} را به عنوان معیار ادعای زینر قرار دهیم، نشان خواهیم داد که مطابقت معنایی میان مایا و خدعه مورد نظر بایزید برقرار نیست.

۲-۲. نقد دوم: معارضه از طریق اثبات خاستگاه اسلامی خدعه

۱-۲-۲. چستی خدعه و خاستگاه اسلامی آن از نظر آربری

آربری در نقد ادعای زینر در خصوص تساوی معنایی خدعه و مایا، تمرکز خود را معطوف به معناشناسی خدعه نموده است. او بیان می‌کند لفظ «خدعه» در قرآن ذکر

نشده، اما خداوند به «خادع»^{۳۲} و «خیر الماکرین»^{۳۳} توصیف شده است و همچنین «کید» به او انتساب یافته است.^{۳۴} در نظر او اینکه خداوند در خصوص ارتباط با انسان‌ها، به‌عنوان بهترین فریب‌دهنده و مکرزننده معرفی شده، امری مبالغه‌آمیز است و مکر خداوند در واقع بخشی از برنامه الهی برای آزمایش و امتحان بندگان به شمار می‌رود تا کیفیت ایمان و عمل ایشان به‌نحو صحیحی روشن گردد، چنانکه واژه «بلا» مکرراً در قرآن و آثار متصوفه^{۳۵} به چشم می‌خورد.

آربری در راستای کشف معنای خدعه در گفتار بایزید، دو گفتار از جنید بغدادی در کتاب الفناء را مورد توجه قرار داده و با لحاظ ادعای زینر در خصوص اینکه «در هیچ متن صوفیانه‌ای دنیا به‌عنوان خدعه معرفی نشده است» به تحلیل این دو گفتار پرداخته است. به‌گفته آربری، جنید با بیان «أکادنی و عنه بی خدعنی»^{۳۶} صفت خدعه را حقیقتاً به خداوند نسبت داده و او را فاعل خدعه معرفی نموده است و همچنین او با تفوه به «... و إنما جرت سنة البلاء على أهل البلاء من هاهنا حتى جاذبوا وأقاموا و لم ينخدعوا أقيم عليهم ما محققهم في نفس القوة و علو المرتبة و شرف النسبة»^{۳۷} خدعه الهی را بخشی از قانون «بلا» تلقی کرده است. آربری ذکر «خدعه الهی» و «کید الهی» در عبارت اول را دلیل بر مترادف این دو با یکدیگر دانسته و این دو را مرادف با «مکر الهی» مذکور در بیان دیگری از جنید^{۳۸} تلقی می‌کند. از کنار هم قرار دادن بیانات جنید، روشن می‌شود که او با بیان «أکادنی و عنه بی خدعنی» در واقع ادراک وجود خویش به‌نحو جدا و منسلخ از خداوند را خدعه الهی خوانده و چنین ادراکی را در زمره ابتلائات الهی گنجانده است.

آربری تعبیر خدعه در بیان بایزید را بر همین اساس تفسیر نموده و اشاره می‌کند که بایزید، در واقع، درک و دیدن «وجود کل» موجودات به‌نحو جدا از خداوند را خدعه الهی خوانده است و بیان بایزید، با بیان جنید که درک و دیدن «وجودی فردی» خود، به‌نحو جدا از خداوند، را خدعه‌ای الهی تلقی کرده است، تفاوت چندانی ندارد.

آربری همچنین ادعای زینر در خصوص اینکه هیچ صوفی دیگری از بایزید در خدعه خواندن دنیا پیروی نکرده است، را با ذکر بیتی منسوب به خیام (=حوال جهان و بلکه گیتی یک‌سر / خوابی و خیالی و فریبی و دمی است)، مورد مناقشه قرار داده است. او در نهایت اشاره می‌کند که بیان بایزید توسعه‌ای عارفانه است از تصویر خداوند به‌عنوان خیرالماکرین در قرآن،^{۳۹} و بیانی کاملاً واضح و بدون ابهام و متعارف محسوب

می‌شود و برخلاف گمان زینر، چنین نیست که بیان بایزید در خارج از چارچوب ودانته غیر قابل فهم باشد.^{۴۰}

تفسیر بقلی از «خدعه» - که به نظر می‌رسد آربری در نقد دیدگاه زینر آن را مدنظر داشته است^{۴۱} - در خصوص چرایی ابتلای سالکان به ماسوی‌الله قابل توجه است. او تعبیر خدعه را بدین‌جهت می‌داند که بایزید فهمید هرآنچه که درک کرده بود در نسبت با آنچه که در خصوص حق تعالی درک نکرده، کمتر از خردلی در عالم هستی است و آنچه که او یافته بود مربوط به بدایات سلوک او بوده است. بقلی نیز فاعل خدعه را خدا می‌داند، که بر طالبان عرفان از جهت غیرتی که بر فردانیت خویش دارد، مکر ورزیده و اموری را بر ایشان مشتبه می‌سازد تا آنچه می‌بینند را به‌عنوان حقایق وحدانیت تلقی کنند.^{۴۲ و ۴۳}

۲-۲-۲. چیستی خدعه و خاستگاه اسلامی آن از نظر محمد عبدالرب

محمد عبدالرب در ابتدا سعی در تقویت دیدگاه آربری نموده است و بر دیدگاه او در اینکه خداوند - که در قرآن خادع و ماکر نامیده شده - مؤمنین را مورد امتحان و ابتلاء قرار می‌دهد، و نیز اینکه در کتب متصوفه به بحث از بلا پرداخته شده، صحنه می‌نهد اما در نهایت نظر او را مورد مناقشه قرار می‌دهد.

وی موارد متعددی که بایزید سخن از امتحانات الهی به میان آورده را مؤید دیدگاه آربری - در تفسیر خدعه مورد بحث به امتحانی الهی - دانسته است؛ از جمله موارد مذکور آن است که بایزید در ضمن نصیحت به یکی از اصحاب خویش بیان داشت: «اگر بلایی از سوی حق بر تو نازل شد، به سرعت از آن خارج شو، چرا که این امری است که مرد با صبر خویش نتواند آن را تحمل کند»؛ در نظر عبدالرب بیان بایزید به این معناست که شخص باید سعی کند که زودتر امتحان الهی را سپری کند تا به ثمره آن (=پاداش) زودتر نائل گردد.^{۴۴} همچنین اینکه بایزید در یکی از بیانات خود، دو واژه خدعه و امتحان را در کنار هم به کار گرفته، می‌تواند به عنوان مؤید دیگری بر دیدگاه آربری تلقی گردد: «امتحن بعرض العطايا، عطايا الدنیویة، فاعرضت عنها، ثم عرضوا علی عطايا الاخریة فها لت نفسی الیها، ثم نبهنی لها انها خدعة فاعرضت عنها. فلما رأنی لا انخدع لاتها من الكونیه فتح لی عطايا الالهیة».^{۴۵ و ۴۶}

آنچه عبدالرب در بحث از خدعه بیان داشته در سه عنوان «تمایز خدعه و مایا به سبب تمایز مصداق آن دو»، «چرایی اطلاق خدعه» و «کیستی فاعل خدعه» قابل‌چینش است که در ضمن این سه عنوان، نقدهای او به دیدگاه آربری و زینر گنجانده می‌شود.

۲-۲-۱. تمایز خدعه و مایا به سبب تمایز مصداق آن دو

در خصوص «چیستی مصداق خدعه»، وی بر آن است که نه زینر و نه آربری مقصود حقیقی بایزید از «خدعه» را درنیافته‌اند و هر دوی ایشان مطالب خود را با ابتناء بر اینکه مایا و خدعه هر دو معنای یکسانی دارند، بنا نهاده‌اند.^{۴۷}

در نظر عبدالرب، مدلول مایا در آثار هندوان، دنیای مادی است که ما در آن زندگی می‌کنیم در حالی که در معراج‌نامه بایزید به صورت کاملاً روشن، خدعه بر عالم روحانی (=ملکوت) - که لوح محفوظ، عرش و کرسی در آن قرار دارند- اطلاق شده است. عبدالرب بر اساس آنچه که در «القصد الی الله» - که در صورت صحت انتساب آن به جنید^{۴۸} متنی مقدم بر اللمع است - به عنوان معراج بایزید در یک رؤیا ضبط گشته و در آن بایزید عبور خود از آسمان‌های هفت‌گانه و مراتب فراتر از آنها را شرح داده است، نظریه خود را تقویت می‌کند. در این نقل، بایزید به دفعات بیان کرده است که: از آنچه در هر مرحله از سیر خود می‌دیدم چشم می‌پوشیدم، و به خداوند عرضه می‌داشتم: «عزیز من! مراد من غیر از آنی است که تو بر من عرضه می‌داری»، چرا که می‌دانستم آنچه به من عرضه می‌شود آزمایشی از سوی خداوند است (=فقی کلّ ذلك علمت أنه بها یجربنی. فلم ألتفت إليها إجلالا لحرمة ربّی الله تعالی).^{۴۹} بر این اساس آنچه که در معراج‌نامه مذکور در اللمع، خدعه نامیده شده، در واقع امور ملکوتی است.^{۵۰}

۲-۲-۲. چرایی اطلاق خدعه و کیستی فاعل خدعه

عبدالرب، به کار گرفتن تعبیر خدعه توسط بایزید را مربوط به این امر می‌داند که او در هر مرحله از سفر روحانی خود، امور مختلفی که برای وی مشهود می‌شد را به عنوان اموری جدا و مباین با حق - و نه به عنوان جلوات او - لحاظ می‌کرد و از این رو «فاعل خدعه» خود بایزید - و نه خداوند - بوده و خود او مسبب فریب خویش بوده است. عبدالرب در تأیید دیدگاه خود آیاتی از قرآن را که در آنها خداوند «خادع» یا «ماکر» خوانده شده مورد توجه قرار داده و اشاره می‌کند که این آیات حکایت از آن دارند که تنها افراد بی‌ایمان و منافقی که سعی در فریب خداوند دارند، مورد خدعه و مکر الهی

قرار می‌گیرند،^{۵۱} بنابراین خدعه الهی منحصر به بی‌ایمانان و منافقانی است که در صدد فریب خدا بر آمدند.^{۵۲} و از آنجا که بایزید فردی بی‌ایمان و منافق نبود که خدا را فریب داده باشد تا بدین سبب مشمول خدعه و مکر خدا قرار گیرد، مطمئناً معنای مورد نظر آربری، که بر اساس آن خداوند فاعل «خدعه» تلقی شده است، مورد نظر بایزید نبوده است.

بر اساس این تفسیر از خدعه (=لحاظ آیات الهی از حیث مباینیت یا مظهریت و نیز فاعلیت بایزید نسبت به خدعه)، اطلاق خدعه بر عطایای اخروی توسط بایزید - که پیشتر بدان اشاره شد- به این معنا است که بایزید به عطایای اخروی تمایل پیدا کرد، اما به سبب اینکه خداوند او را آگاه کرد که او با تمایل بدان امور، خود را فریب داده است، بایزید از آن عطایا روی گردانید.^{۵۳ و ۵۴}

عبدالرب پس از نقد آربری در مورد مدلول خدعه، فاعل خدعه و ارائه دیدگاه خویش در بیان معنای خدعه، نقد دیگری را در خصوص یکسان‌نگاری معنای بلا و خدعه متوجه آربری ساخته است؛ به گفته عبدالرب، بلا رحمتی الهی است که خداوند به بندگان خود ارزانی می‌دارد تا آنها را از این طریق خالص سازد و مؤید صحت این معنا از بلا، جریان امتحان و ابتلای ابراهیم به ذبح اسماعیل (علیهما السلام)^{۵۵} است که بر اساس آن ابراهیم در صدد ذبح فرزند خود برآمد و در نهایت از سوی خداوند قوچی جایگزین قربانی شد و ابراهیم به سبب موفقیت در این امتحان مورد عنایت خداوند قرار گرفت. امتحان ابراهیم در واقع امری بوده که سبب پیشرفت معنوی او گردید، و مسلماً چنین امری را نمی‌توان خدعه نامید. در برخی دیگر از آیات قرآن نیز بلا در معنای رحمت الهی و سبب خالص گشتن بنده به کار رفته است.^{۵۶} به گفته عبدالرب، متصوفه از این جهت که بلا مزیتی از جانب خداوند است که بر شخص مبتلی وارد گشته، آن را نیک شمرده و آن را طلب می‌کنند؛ چنانکه در مورد بایزید نقل شده است که او هرگاه که غذا میل می‌کرد، آرزوی بلا می‌کرد.^{۵۷}

حاصل آنکه، خدعه به لحاظ معنایی کارکردهای بسیار متفاوتی از بلا دارد و همان‌طور که اشاره شد، خداوند تنها به عنوان تلافی عمل عده‌ای - و نه به عنوان عنایت - آنها را گرفتار خدعه خویش می‌سازد و مطمئناً صوفی طلب چنین امری را نمی‌کند.^{۵۸}

۲-۲-۳. بررسی دیدگاه‌های آربری و محمدعبدالرب و بیان نظر مختار

به نظر نگارنده گرچه آربری در رد تطابق معنای «مایا» و «خدعه»، مطالب بسیار مناسبی بیان داشته، اما به نظر می‌رسد اکثر انتقادات عبدالرب به او وارد باشد. البته می‌توان برای سخن آربری محمل صحیحی فراهم کرد و آن اینکه خدعه و فریب مساوی با امتحان و ابتلاء نیست، بلکه ابتلاء از سوی خداوند می‌تواند به فریفتگی شخص توسط «مبتلی به» منجر شود؛ چنانکه در معراج بایزید در رؤیا - که در القصد الی الله ذکر شده است - مکرراً این مضمون بیان شده که «دانستم خداوند مرا از جهت التفات به غیر خودش می‌آزماید» و مسلماً نتیجه التفات او به غیر خداوند (=مبتلی به)، مخدوعیت و فریفتگی او به سبب «غیر» بوده است؛ همچنین این امر از عبارتی که بایزید امتحان و خدعه را در کنار هم ذکر نموده: «امتحنت بعرض العطايا (الخ)»^{۵۹} - و عبدالرب بدان استشهاد نموده - قابل استنباط است.

اینکه عبدالرب فاعل خدعه را خود بایزید معرفی نموده از طریق عبارت پیشین (=خدا مرا آگاهاند که آن خدعه است) و نیز به قرینه برخی دیگر از بیانات بایزید، قابل مناقشه است؛^{۶۰} در برخی از عبارات بایزید بیان چنین ذکر شده است: «ازهد فی الاغترار^{۶۱} بما سوی ربک»^{۶۲} و همچنین بیان شده است که: «الدنيا لاهل الدنيا غرور فی غرور»^{۶۳} که هر دو بیان، حکایت از آن دارند که فاعل خدعه، «مبتلی به» است، یعنی امری که خداوند به سبب آن سالک را در التفات او را به غیر خداوند مورد امتحان قرار می‌دهد، سبب خدعه می‌شود و این امر می‌تواند عطایای دنیوی و یا اخروی و بلکه هر آنچه غیر خداوند است را در برگیرد. بر این اساس اولاً لزومی ندارد به‌سان عبدالرب مصداق خدعه را صرفاً به امور ملکوتی اختصاص دهیم، بلکه خدعه در ادبیات بایزید عبارت است از هر آنچه که از سان را از خداوند غافل نماید، ولو آنکه او در مواردی با لفظ خدعه، عالم ملکوت را قصد نموده باشد و در ثانی، لزومی به نفی فاعلیت خداوند نسبت به خدعه - چنانکه عبدالرب بر این عقیده است - نیست، چرا که خداوند از طریق «مبتلی به» سالک را مورد ابتلاء قرار داده، گرچه خدعه‌ای که به «مبتلی به» نسبت داده می‌شود، به سبب علاقه سبب و مسبب به خداوند نیز قابل انتساب است.^{۶۴}

همچنین تحلیل عبدالرب از چرایی تعبیر بایزید از مشهودات خویش به خدعه مورد اشکال است. به گفته او، بایزید «امور مختلفی که برای وی مشهود می‌شد را به‌عنوان اموری جدا و مباین با حق - و نه به‌عنوان جلوات او - لحاظ می‌کرد» و از این رو آنها را

خدعه نامید؛ در حالی که با توجه به سایر قرائن، همچون معراج رؤیایی بایزید و سایر عبارات که پیشتر اشاره شد همچون «ازهد فی الاغترار بها سوی ربک»، «فلما رأی لا انخدع لایها من الکوئیة فتح لی عطایا الالهیة» و «ففی کلّ ذلك علمت أنّها یجربنی، فلم ألتفت إلیها إجلالاً لحرمة ربّی الله تعالی و كنت أقول یا عزیزى مرادى غیر ما تعرض علی» خدعه نامیدن امور به جهت ایجاد نحوه‌ای غفلت از خداوند است^{۶۵} و^{۶۶} این معنا اعم از عدم لحاظ آنها به عنوان جلوات است. اگر از منظر اصطلاحات عرفانی به این امر نظر شود، لحاظ تامّ ما سوی الله به عنوان جلوات، تنها در مقام بقاء بعد الفناء صورت می‌گیرد، در حالی که ظاهر آن است که بایزید در معراج خود، در میانه نیل به مقام فناء^{۶۷} قرار داشته است.

۲-۳. نقد سوم: نقض ادعای عدم اطلاق خدعه بر دنیا توسط دیگران

اطلاق خدعه بر دنیا، خصوصاً در معنای مختار، علاوه بر آنکه در ادبیات اهل بیت (علیهم السلام) مکرراً به‌کار رفته^{۶۸} - در میان برخی از سالکان معاصر بایزید مرسوم بوده است؛^{۶۹} از جمله آنکه ذوالنون مصری - که میان او و بایزید ارتباط برقرار بوده - مکرراً به دچار شدن سالکان به خدعه هشدار داده است. در بیانات او، اموری همچون دنیا، عطایای الهی، کرامات و ظهور مریدان از اسباب خدعه برشمرده شده‌اند، که معنای غفلت از خداوند در تمامی آنها مشترک است. ذکر برخی از بیانات او در این خصوص خالی از فایده نیست:

الف. «المخدوع من ینظر إلی عطایاه فینقطع عن النظر إلیه بالنظر إلی عطایاه»^{۷۰}

ب. سئل (عن ذی النون) عن الآفة التي یخدع بها المرید عن الله. فقال: یرید الألفاف و الکرامات و الآیات. قیل له: یا أبا الفیض: فبم یخدع قبل وصوله إلی هذه الدرجه؟ قال: بوطء الأعقاب، و تعظیم الناس له و التوسع فی المجالس و كثرة الأتباع فنعوذ بالله من مکروه خدعه.^{۷۱}

ج. عن یوسف بن الحسن یقول: سمعت ذا النون یقول تکلمت خدع الدنیا علی ألسنة العلماء (الخ)^{۷۲}

د. المؤمن یخدع عن دنياه و لا یخدع عن دینه. و المنافق یخدع عن دینه و لا یخدع عن دنياه.^{۷۳} و

علاوه بر ذوالنون، در سخنان برخی از عارفان آن روزگار سخن از اینکه کرامات در چه صورت «خدع من الحق» محسوب می‌شوند، مطرح بوده است.^{۷۵} حاصل آنکه

کاربرد مکرر خدعه در خصوص دنیا و امور باز دارنده از تقرب به خداوند توسط پیشوایان شیعه و نیز سالکان معاصر با بایزید، نقضی است بر ادعای زینر در اینکه غیر از بایزید، هیچ صوفی و عارفی دنیا را خدعه معرفی نکرده است.

۲-۴. نقد چهارم: منع مطابقت مایای شانکره و خدعه بایزید

بر اساس آنچه گذشت، چرایی تعبیر بایزید به خدعه و نیز خاستگاه اسلامی آن به خوبی روشن می‌شود؛ حال سؤال اینجا است که آیا مایا در اوپانی‌شاد شوتا شوتره، با خوانش شانکره از آن، معنایی بسان معنای یادشده از خدعه دارد؟

طبق آنچه در خصوص معنای خدعه با استفاده از دیگر قرائن موجود در بیانات بایزید و خاستگاه اسلامی بیان شد، اطلاق خدعه بر برخی از امور - اعم از آنکه حقایق خارجی باشند و یا تمثلات برخی از حقایق خارجی در ظرف ادراک بایزید - به جهت آن است که سبب غفلت از خداوند می‌شوند. بر اساس این تفسیر، بایزید - که به سبب معرفت جدیدی که برای او حاصل شد، به خدعه بودن آن امور پی برد - نه درصدد بیان جایگاه هستی‌شناسی و بیان چیستی فی‌نفسه آن امور بوده و نه در مقام ارزش‌گذاری معرفت‌شناسانه برای مشهودات خود، بلکه صرفاً از امری حکایت کرد که مربوط به حوزه روان‌شناسی می‌شود؛ به بیان دیگر اموری که بایزید یافت - فارغ از اینکه به لحاظ خارجی تحقق داشتند یا نداشتند و فارغ از اینکه مطابق با واقع بودند یا نبودند - خدعه بودند، چون قابلیت ایجاد غفلت از خداوند را داشتند.

برخلاف خدعه که اطلاق آن توسط بایزید بر «برخی» از امور (=مشهودات او) در حوزه روان‌شناخته‌ها جای می‌گیرد، «مایا»ی مورد نظر شانکره^{۷۶} مربوط به ارزش‌گذاری «تمامی» مدرکات حاصله است، و در واقع نامیده شدن امور به مایا، در اندیشه شانکره، در حوزه معرفت‌شناسی قرار می‌گیرد که مبتنی بر نگرش خاص او به هستی (=ادوایتا: عدم ثنویت توصیف‌ناپذیر و نامتعین)، است.

در نظر شانکره تنها برهمن است که واقعیت دارد. او در شرح برهما سوترا تصریح نموده که کثرات معدوم نیستند، چرا که مورد ادراک قرار می‌گیرند، لذا اموری غیر واقعی محسوب نمی‌شوند. از سوی دیگر، واقعیت آنها به این معنا نیست که خارج از ظرف ادراک بهره‌ای از واقعیت داشته باشند بلکه واقعیت داشتن آنها به معنای مدرک بودن آنهاست.^{۷۷}

لازمه نظر شانکره آن نیست که مدرک یا ادراک یا ظرف ادراک واقعیتی خارجی دارند، بلکه تمامی این امور صرفاً واقعیات ادراکی هستند که دلالتی بر وجود مدرک در کنار برهمن ندارند و در خصوص مطابقت با خارج، ارزش معرفت‌شناسی نداشته و تنها موجب توهم تحقق داشتن اموری به‌عنوان واقعیات خارجی می‌شوند. ازین رو شانکره در پاسخ به این سؤال که «منشأ کثرات فاقد مابه‌ازاء در خارج چیست؟» از مفهوم مایا بهره برده است؛ از نظر او مایا - که قدرت سحرآفرین بزرگ برهمن است و از او منفک نیست^{۷۸} - سبب ایجاد این کثرات می‌شود. در نظر او، مایا به‌سان تخیل است که هنگام خواب یا بیداری، ایجاد رؤیا یا خیال‌پردازی می‌کند، اما پس از بیداری یا خروج از خیال‌پردازی معلوم می‌شود که هیچ‌یک از صور حس شده، امور خارجی نبودند.

در ادوایتا، مایا را از دو منظر می‌توان مورد توجه قرار داد:

الف. از منظر برهمن مایا تنها اراده خلقت ظهور است و مایا نمی‌تواند بر او تأثیر گذاشته و او را فریب دهد.

ب. از منظر انسان‌های جاهل - همچون ما که فریب آن را می‌خوریم و کثرات را به‌جای برهمن واحد می‌بینیم - مایا جهلی توهم‌آفرین است. پس مایا در این منظر، دو کارکرد دارد: یکی پنهان کردن ماهیت حقیقی برهمن و دیگری مشتبه نمودن او در صورت شیء دیگر؛ مانند آنکه ریسمانی در حال حرکت برای شخصی به صورت مار دیده شود که در این صورت از یک سو ریسمان مخفی مانده، و از سوی دیگر، مار توهمی به‌جای ریسمان حقیقی شناخته شده است.^{۷۹}

در خصوص مسأله مورد بحث این نگارش، کارکرد دوم مایا، یعنی مشتبه نمودن برهمن در صورت دیگر، می‌تواند به‌عنوان خدعه‌گری آن لحاظ شود و در این صورت، می‌توان مایا را - که معنای اصلی آن توهم نیست - به‌سبب ایجاد توهم، بالمجاز (=علاقه سبب و مسبب) خدعه نامید. اما باید توجه داشت که این معنا، با معنای مورد نظر بایزید تفاوت بسیاری دارد؛ خدعه بودن مایا تنها مربوط به حوزه معرفت‌شناسی می‌شود و تمام مخلوقات را دربر می‌گیرد، اما خدعه مورد نظر بایزید تنها مربوط به حوزه روان‌شناسی است و ظاهراً تنها به مشهوداتی که بایزید در معراج خویش داشته منحصر می‌شود.

نکته‌ای که ذکر آن در اینجا خالی از فایده نیست، آن است که در معنای اصلی مایا، بر اساس اشتقاق آن از ریشه mā (=اندازه گرفتن؛ اندازه گرفتن با؛ معلوم کردن؛ مرتب کردن؛ شکل دادن، ساختن)، اندازه‌گیری اخذ شده^{۸۰} و بر اساس آنچه بیان شد، مایا به

سبب پوشاندن حقیقت و ایجاد فهم غیرصحيح از واقعیت، خدعه نامیده شده است. مایا از حیث معنای اصلی و معنای مجازی خود، مشابه با مفهوم «خلق» در قرآن و تفسیر عرفانی برخی از اهل معرفت از «خلقت» است. خَلَقَ در معنای اصلی خود به معنای اندازه‌گرفتن است، اما از آنجا که به معنای افک و دروغ نیز استعمال می‌شود^{۸۱} برخی از اهل معرفت که خلقت را بر اساس ظهور و تجلی، و نه فیضان یا خلقت از عدم، تبیین می‌کنند، بیان داشتند:

«لیس کل خلق فی الوجود تشاهده العین، إلا عینه و ذاته عین الحق الظاهر فی تلك الصورة، فالحق هو المشهود و الخلق موهوم. لذلك یسمى به: فإن «الخلق» فی اللغة الإفک و التقدير. و قال تعالی: «إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ» أی، إفک، و تقدير من عندکم، «ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ».^{۸۲} بر این اساس حتی اگر فرض شود، بایزید -آن‌چنانکه عبدالرب بیان داشت- مخلوقات را از منظری معرفت‌شناسانه خدعه نامیده، باز هم سخن او را می‌توان در بطن سنت اسلامی جست،^{۸۳} گرچه قرائن معنای خدعه‌ای که بایزید بدان تفوه نموده را در معنای مختار نگارنده متعین می‌سازند.

نتیجه‌گیری

آنچه زینر در اثبات مطابقت خدعه در معراج‌نامه بایزید با مایا در اوپانیشاد شوتاشوتره بیان داشته از چهار جهت قابل اشکال است؛

- (۱). منع اطلاق مایا بر معنای خدعه و توهم در اوپانیشاد شوتاشوتره، که چنین اطلاقی مورد انکار برخی از اندیشمندان هندی قرار گرفته است.
 - (۲) و (۳). رد ادعای عدم استعمال خدعه در خصوص دنیا توسط دیگر عرفا و اثبات خاستگاه اسلامی خدعه در بیان بایزید بر اساس رد معنای مورد زینر از خدعه و ارائه معنای صحیح از آن که عبارت است از امر غافل‌کننده از خداوند
 - (۴). منع مطابقت معنای مایا در ودانته شانکره با خدعه در بیان بایزید، بر این اساس که مایای مورد نظر شانکره معنایی معرفت‌شناسانه در خصوص فقدان مطابق خارجی برای امور ادراکی دارد در حالی که خدعه مورد نظر بایزید صرفاً معنایی روان‌شناختی دارد و تنها بر مشهودات او در سفر معراجی‌اش، و نه بر همه مخلوقات، از حیث ایجاد غفلت از خداوند اطلاق شده است.
- حاصل آنکه این ایرادات، نظریه او در خصوص تأثیر آموزه‌های اوپانیشادی، خصوصاً ودانته شانکره، بر معراج‌نامه بایزید را کنار می‌نهد.

پی‌نوشت‌ها

۱. Zaehner, *Mysticism, Sacred And Profane*, 160-161
۲. Zaehner, *Abu Yazid Of Bistam: Turning-Point In Islamic Mysticism, Indo-Iranian Journal, Vol. 1 (1957), Pp 286-301.*
۳. در خصوص ادعای زینر در تبیین این طریق و نقد آن ر.ک: توکلی، بررسی ادعای یکسان‌نگاری «فتکون انت ذاک» در بیان بایزید بسطامی و «تت توام اسی» در اوپانیشاد چاندوگیه، صص ۹-۱۰، صص ۲۰-۲۲
۴. پیش از زینر، تعبیر «خدعه» در بیان بایزید مورد توجه ماسینیون قرار گرفته بود. وی معراج‌نامه‌ای که سراج از بایزید نقل کرده را تفسیری بر تعبیر «قاب قوسین» قلمداد کرده است و بیان بایزید را مربوط به توحید اسلامی دانسته و آن را بر اساس وحدت شهود و فنا تفسیر کرده است. ر.ک: Massignon, *Essay On The Origins Of The Technical Language Of Islamic Mysticism*, p.187
۵. دکتر زرین کوب مشابهت مایا و خدعه را از همین باب تلقی کرده است. زرین کوب، جستجو در تصوف/ایران، ص ۴۵
۶. اینکه عبارات بایزید در زبان عربی بوده، چنانکه سراج آنها را به زبان عربی بیان نموده، و یا آنکه فارسی و یا به زبان قومسی بوده به‌نوبه خود قابل بررسی است (ر.ک: توکلی، بررسی ادعای یکسان‌نگاری «فتکون انت ذاک» در بیان بایزید بسطامی و «تت توام اسی» در اوپانیشاد چاندوگیه، ص ۱۰، ص ۲۴) در این نگارش، نقل سراج از معراج‌نامه، بسان زینر، اصیل قرار داده شده است.
۷. سراج، *اللمع فی التصوف*، ص ۳۸۴
۸. Zaehner, *Hindu And Muslim Mysticism*, Pp.97-98
۹. نکته‌ای که در اینجا ذکر آن خالی از فایده نیست آن است که داسگوپتا معتقد است که این بخش از اوپانیشاد شوتاشوتره بر تمایز برهمن از مخلوقات دلالت دارد و از اندیشه همه‌خداانگاری متمایز است. ر.ک: داسگوپتا، سیر تحول عرفان هندی، صص ۵۵-۵۶
۱۰. The Thirteen Principal Upanishads, Pp.403-404
- ترجمه زینر یا ترجمه هیوم از این قطعه اوپانیشاد شوتاشوتره تا حدی متفاوت است. ر.ک: Zaehner, *Abu Yazid Of Bistam; Turning-Point In Islamic Mysticism*, P.296
۱۱. اصالت اسلامی مفهوم درخت در بیان بایزید بر اساس سدرۃ المنتهی و شجره طوبی که در معراج نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) حضور داشتند، آشکار است. نگارنده در موضعی دیگر به تفصیل به اثبات اصالت اسلامی درخت و نقد دیدگاه‌های زینر در خصوص مفاهیم دیگر، همچون پرنده، کیفیت، ازلیت و غیر آنها پرداخته است.
۱۲. قابل ذکر است که زینر در به‌گودگی‌تا سخنی از خدعه بودن درخت را نیافته است و در آن تنها با اینکه «باید درخت از طریق بی‌اعتنایی قطع گردد» مواجه شده است. ازین رو با بیانی بسیار واهی سعی نموده تا خدعه نامیدن درخت از سوی بایزید را اینگونه به به‌گودگی‌تا ربط دهد که: «چون خدعه است باید از طریق بی‌اعتنایی قطع گردد».
- Zaehner, *Abu Yazid Of Bistam; Turning-Point In Islamic Mysticism*, P.295

در حالی که در سخن مورد نقل سراج از قطع کردن درخت و یا چگونگی رستن از خدعه سخنی در میان نیست.

۱۳. Zaehner, Abu Yazid Of Bistam; Turning-Point In Islamic Mysticism, Pp.295-297; Hindu And Muslim Mysticism, P.95, P.97; Mysticism, Sacred And Profane, P.162

۱۴. Zaehner, Hindu And Muslim Mysticism, P.95

۱۵. نیکلسون در صحت انتساب این اثر به جنید (م ۲۹۸ق) تردید کرده است. چرا که تاریخ این نگارش مربوط به ۳۹۵ق - یعنی حدود صدسال پس از وفات جنید - است. ر.ک:

Nicholson, *An Early Arabic Version of the Miraj of Abu Yazid al-Bistami*, p.402

۱۶. هجویری، کشف المحجوب، ص ۳۰۶

۱۷. هجویری، کشف المحجوب، ص ۳۰۶

۱۸. ر.ک: سهلگی، النور من کلمات ابی الطیفور، ص ۱۵۰

۱۹. بقلی، منطق الأسرار ببيان الأنوار، ص ۴۱

۲۰. بقلی، شرح شطحیات، ص ۸۱

۲۱. نیشابوری، تذکره الاولیاء، ص ۱۷۵

۲۲. Zaehner, Hindu And Muslim Mysticism, Pp. 126-127, P.133

۲۳. Ibid, P.124

۲۴. متأسفانه به علت فراتر رفتن این نگارش از مقدار مجاز، مجبور به حذف نقد ادعای زینر در این خصوص شدم.

۲۵. نقد یک استدلال گاه از طریق منع صورت می‌گیرد، گاه از طریق معارضه و گاه از طریق نقض. در صورت نقد از طریق منع، گاهی برای منع سند ذکر می‌شود و گاهی ذکر نمی‌شود. ر.ک: طحانوی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۱، ص ۹۸۴، ج ۲، ۱۶۶۱، ص ۱۷۲۴

۲۶. زینر در بیان معنای مایا از واژه نامه سنسکریت-انگلیسی ویلیامز مونیر و در بیان معنای خدعه از واژه نامه عربی-انگلیسی ادوارد ویلیام لین استفاده کرده است. ر.ک:

Zaehner, Hindu And Muslim Mysticism, P.97

۲۷. ر.ک: راداکریشنان و دیگران، تاریخ فلسفه شرقی و غربی، ج ۱، ص نه

میرفندر سکی (م ۱۰۵۰ق) در حاشیه بر «جوگ با سشت» در خصوص اشتباهات صورت گرفته در ترجمه‌های آثار هندوان به زبان فارسی نکته قابل توجهی دارد: ... در ترجمه‌های این کتاب‌ها بسیار خطا واقع شده، چه آنها که از زبان سهنس کرت ترجمه کرده‌اند و فارسی‌دانان از هندی عام به فارسی نوشته‌اند. و در اصل علم مشکل است و زبان سهنس کریت مشکل‌تر، و نه براهمه الحال زبان سهنس کریت را خوب می‌دانند و نه این علم الهی را، و مترجمان که از ایشان نقل کرده‌اند خود معلوم است که چه حال داشته باشند. و در زبان ایشان الفاظ مشترک بیشتر از همه لغت‌هاست، و مشتقات بیشتر است و الفاظ خاص برای هر موضوع بر صفات خاص بسیار است. ر.ک: مجتبیایی، مقدمه بر منتخب جوگ باسشت، ص ۱۰

۲۸. علاوه بر اینکه معنای مایا فصول برخی از آثار تحقیقی را به خود اختصاص داده، آثاری مختص آن نیز تدوین شده است که از جمله آنهاست:

Braue, Donald, *Maya In Radhakrishnan's Thought: Six Meanings Other Than Illusion*, Motilal Banarsidass, 2006.

منابعی که در این کتاب مورد ارجاع قرار گرفتند، حائز اهمیت‌اند.

۲۹. *Radhakrishnan, Indian philosophy, vol.1, p.186, pp.189-198; Braue, Maya In Radhakrishnan's Thought: Six Meanings Other Than Illusion, P.102*

۳۰. ر.ک: راداکریشنان و دیگران، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ج ۱، ص ۵۹
Deussen, *The Philosophy Of The Upanishads*, p.48, p.189, p.254

۳۱. در اوپانیشادها مایا بیشتر در اوپانیشاد شوتاشوتره به کار رفته است.
۳۲. النساء: ۱۴۲. در قرآن «خادع» وصف خداوند نیست، بلکه خداوند به فعل خدعه متصف شده است، چنانکه در آیه «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ» که مورد استشهاد آربری قرار گرفته است، عبارت «هو خادعهم» گویای اتصاف خداوند به فعل خدعه است. نمی‌توان از برخی از آنچه که در قرآن تنها به‌عنوان فعل خداوند ذکر شده‌اند، و صف اشتقاقی ساخت و خداوند را بدان متصف نمود. ر.ک: حسن زاده آملی، *کلمه علیا در توفیقیت اسماء*، صص ۱۶-۱۷

۳۳. آل عمران: ۵۴ و الانفال: ۳۰

۳۴. الاعراف: ۱۸۳؛ القلم: ۴۵؛ الطارق: ۱۶

۳۵. آربری در این خصوص به مواردی اشاره نموده است.

Arberry, Bistamiana, *Bulletin Of The School Of Oriental And African Studies*, Vol 25, P.30, n.1

۳۶. او (=خدا) مرا فریب داد و از طریق خویشتن من، مرا نسبت به خود (=خدا) فریب داد. بغدادی، *رسائل الجنید*، ص ۱۴۰

۳۷. ر.ک: همو، ص ۱۴۳؛ مشابه این عبارت در رساله میثاق نیز ذکر شده است. ر.ک: همو، ص ۱۵۱

آربری بر ترجمه انگلیسی زینر از این عبارت اشکال وارد نموده است. ر.ک:

Arberry, Bistamiana, *Bulletin Of The School Of Oriental And African Studies*, Vol 25, P.30, n.1

۳۸. فإذا كان ذلك أحاط بهم المکر من حيث لا يعلمون. بغدادی، *رسائل الجنید*، ص ۱۴۴

۳۹. چنانکه پیشتر اشاره شد، مکر مرادف با کید و خدعه است.

۴۰. *Arberry, Bistamiana, Bulletin Of The School Of Oriental And African Studies*, Vol 25, Pp. 29-31

دکتر زینر کوب ظاهراً متأثر از آربری بیان داشته که خدعه ظاهراً همان مکر حق است و آن را استدراج هم می‌خوانند و شبلی هم از آن به مکر تعبیر می‌کند و می‌گوید نزدیکان را مکر و دوران را حجاب.

زینر کوب، *جستجو در تصوف ایران*، ص ۴۶

۴۱. منطق الأسرار بقلی در دسترس آربری و مورد توجه وی بوده است. ر.ک:

Arberry, Bistamiana, *Bulletin Of The School Of Oriental And African Studies*, Vol 25, P.36, N.1

۴۲. تعبیر بقلی چنین است: ان الله تعالى حیر اهل العرفان بتلبیسات القدم و اظهار الوجدانية فی مقام الالتباس، مکر باهل التوحید لغیرته علی فردانیه. قال تعالى: فلا یأمن مکر الله (الاعراف: ۹۹). او با ذکر کریمه مذکور، تلویحاً بیان می‌دارد که کسی از مکر خدا مصون نیست. (ر.ک: پاروقی ۴۹). ابن ترکه نیز وهم را نگهبان درگاه احدیت معرفی نموده که از ورود نااهلان جلوگیری می‌کند. ابن ترکه، *تمهید القواعد*، ص ۱۰۴

۴۳. بقلی، *منطق الاسرار ببيان الانوار*، ص ۴۲

۴۴. ترجمه عبدالرب از این عبارت صحیح نیست و ازین رو برداشت او از آن قابل پذیرش نیست. اصل عبارت بایزید چنین است: «...اذا بدأ شیء علیک شیء من بلاء الله فأسرع الاستقالة منه فانه شیء لا یعیی متصبر علیه» (سهلگی، *النور*، ص ۱۳۳). بایزید بلا را امری برشمرده که صابر فاقد قدرت تحمل آن

نیست، بلکه توانایی تحمل آن را دارد. ظاهراً عدم التفات عبدالرب به «لا» در تعبیر «لا یعی» سبب ترجمه سقیم او از این عبارت شده است. قابل ذکر است که سلمی در طبقات الصوفیه با سندی پیوسته و متفاوت از سهلگی بیان بایزید را به گونه‌ای دیگر نقل کرده است: «...إذا ابتلیت فأسرع الاستقالة؛ فإنه القادر علی کشفها، دون سائر الخلق» (سلمی، طبقات الصوفیه، ص ۷۳). وی در کتاب الفتوة نیز بیان بایزید را متفاوت از پیشین ثبت کرده است: «إذا ابتلیت ببلاء فأسرع الی الاستقالة و اصبر فانه لیس نفس تفتی بالصبر». سلمی، مجموعه آثار سلمی، ج ۲، ص ۳۲۲

۴۵. سهلگی، النور، ص ۱۵۳

۴۶. Abdur Rabb, *The Life, Thought And Historical Importance Of Abu Yazid Al-Bistami*, P.318

۴۷. بیشتر اشاره شد که زینر ادعا نمود که غیر از بایزید هیچ عارفی دنیا را خدعه نخوانده است و آربری نیز در خصوص اطلاق خدعه بر دنیا مناقشه‌ای نکرد بلکه معنای دیگری از خدعه ارائه نمود.

۴۸. ر.ک: پاورقی ۱۵

۴۹. ر.ک: بغدادی، رسائل الجنید، صص ۷۶-۷۹

۵۰. Abdur Rabb, *The Life, Thought And Historical Importance Of Abu Yazid Al-Bistami*, P.319

۵۱. آیات مورد استشهاد عبدالرب عبارتند از: *إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ* (النساء: 142)؛ *وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ* (آل عمران: 54)؛ *وَقَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعاً* (الرعد: 42)؛ *وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ* (ابراهیم: ۴۶)

۵۲. حصر خدعه و مکر الهی به منافقان و افراد بی‌ایمانی که در صدد فریب خداوند برآمدند، ممکن است بر اساس آیه: «أفأمتوا مکر الله فلا یأمن مکر الله إلا القوم الخاسرون» (الاعراف: ۹۹) قابل مناقشه باشد (ر.ک: ملکی تبریزی، المراقبات، ص ۱۴۰؛ بغدادی، رسائل الجنید، ص ۹۲).

متصوفه، خود، سالکان را از مکر الله در امان ندانسته و انحائی از مکر الهی در خصوص ایشان را معرفی کرده‌اند. ر.ک: بغدادی، رسائل الجنید، صص ۹۲-۹۴؛ بقلی، منطق الاسرار بیان الانوار، ص ۴۲

۵۳. Abdur Rabb, *The Life, Thought And Historical Importance Of Abu Yazid Al-Bistami*, Pp. 319-321

۵۴. این بیان را می‌توان در واقع نقدی بر زینر برشمرد، چرا که با بیان اینکه خدا آفریننده مایا است، در واقع به فاعلیت او نسبت به خدعه حکم نموده است.

۵۵. الصافات: ۱۰۲ تا ۱۰۶

۵۶. *وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يَدَّبْحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ* (البقرة: 49 و الاعراف: 141) و نیز *فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَ لِيَبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ* (الانفال: ۱۷)

۵۷. «کل یوم لم یجد فیہ ابو یزید و لم یلحق به بلاء و لم یصبه عناء کان ینادی ربه فیقول: الهی! کم بعثت الی الیوم و ما بعثت الی بلائی آکله معه» ر.ک: سهلگی، النور، ص ۶۴

۵۸. Abdur Rabb, *The Life, Thought And Historical Importance Of Abu Yazid Al-Bistami*, Pp. 321-322

۵۹. سهلگی، النور، ص ۱۵۳

۶۰. اینکه انسان خادع خویش باشد، امری ممکن و مورد تصریح قرآن و روایات اهل بیت (علیهم السلام) است. در قرآن عبارت «و ما یخدعون الا انفسهم» (البقره: ۹) بر این امر دلالت دارد و در خصوص برخی از روایات ر.ک: آمدی، غررالحکم، ص ۲۲۷، جعفر بن محمد الصادق (علیه السلام)، مصباح الشریعة، ص ۳۲، ص ۹۱.

۶۱. ماده غرر به معنای خدع است. ر.ک: جوهری، الصحاح، ج ۲، صص ۷۶۸-۷۶۹

۶۲. سهلگی، النور، ص ۱۵۴

۶۳. سهلگی، النور، ص ۱۲۴

۶۴. ر.ک: پاورقی ۵۱

۶۵. مؤید دیگر این ادعا آن است که بایزید حلاوت ناشی از عبادت را رزق الهی می‌داند که خداوند به سبب آن عده‌ای را از حقائق القرب منع می‌کند (ر.ک: سلمی، طبقات الصوفیة، ص ۷۳). این بیان در واقع همان معنای خدعه را افاده می‌کند.

۶۶. تأمل در قرآن، خاستگاه قرآنی اطلاق خدعه بر هرآنچه که موجب غفلت از خداوند می‌شود را آشکار می‌سازد. می‌دانیم که اشتغال به لهُو (= امری که انسان را از مهم او باز می‌دارد) تصریحاً و تلویحاً در قرآن مورد اشاره قرار گرفته است. از سوی دیگر، می‌توان لهُو را به سبب فریفته شدن «لاهی» به خود و «ملهی»، خدعه نامید. حال بر اساس با توجه به اینکه در برخی از اندیشمندان، یکی از مواردی که در قرآن به‌عنوان «لهُو» برشمرده شده است، مسأله کثرت‌طلبی و کثرت‌بینی است که سبب بازماندن انسان از لقاء و رؤیت حق می‌گردد (حسینی طهرانی، مهر تابان، ص ۲۲۰؛ شعرانی، الکبریة الحمر، ص ۳۲۹؛ ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۶۱۸)، بر اساس ادبیات قرآنی، می‌توان التفات به کثرات را -البته در صورتی که موجب غفلت از وحدت گردند- خدعه نامید. گفتار سراج و جنید در خصوص بیان بایزید موبد این تفسیر است. سراج در میانه نقل شرح جنید از گفتار بایزید، چنین می‌گوید: اَمَّا قَوْلُهُ فَنظَرْتُ فَعَلِمْتُ اَنْ ذَلِكَ كُلُّهُ خَدْعَةٌ. معناه -و الله اعلم-: ان الالتفات و الاشتغال بالملاحظة الى الكون و المملكة خدعة عند وجود حقایق التفرید و تجرید التوحید (سراج، اللمع، ص ۳۸۷) او پس از بیان خود به گفتار جنید اشاره می‌کند که التفات به ما سوی الله را خدعه نامیده و بیان داشته که موبد خدعه بودن التفات مذکور، گفتار نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) است که ایشان قول لبید: «الا كل شيء ما خلا الله باطل» را راست‌ترین شعر عرب دانسته است. (همو، اللمع، ص ۳۸۷).

باید توجه داشت حکم به بطلان ماسوی الله با حکم به خدعه بودن التفات به ماسوی الله متفاوت است، گرچه پذیرش بطلان ماسوی الله مستلزم تقیح التفات به ما سوی الله است.

۶۷. گویا تلقی جنید از معراج‌نامه بایزید نیز چنین است. ر.ک: سراج، اللمع، ص ۳۸۷

۶۸. در روایات اهل بیت (علیهم السلام) دنیا به عنوان «خداعه» و «خدوع» یاد شده است. (سیدرضی، نهج البلاغه، ص ۳۵۲، ص ۳۶۹، ص ۴۹۲، علی بن الحسین (علیه السلام)، الصحیفة السجادیة، ص ۱۲۶، ابن بابویه، الامالی، ص ۵۵۵؛ طوسی، الامالی، ص ۶۵۲، ص ۶۸۵، طوسی، مصباح المتعجد، ج ۲، ص ۸۴۵). اگر اشکال شود که خداعه با خدعه متفاوت است، در پاسخ می‌توان گفت دنیا به سبب آنکه خدعه است، خداعه و خدوع نامیده شده است.

۶۹. بیشتر اشاره شد که آربری به استعمال این واژه توسط جنید بغدادی و پس از او توسط خیام نیشابوری التفات یافته است.

۷۰. اصفهانی، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، ج ۹، ص ۳۵۱

۷۱. همو، ص ۳۶۱. همان‌طور که ملاحظه می‌شود ذوالنون مکر و خدعه را به خداوند نسبت داده است.
۷۲. همو، ج ۱۰، ص ۲۴۱.
۷۳. خرگوشی، تهذیب‌الأسرار، ص ۴۵۳. سلمی این سخن را از یحیی بن معاذ رازی نقل کرده است. سلمی، مجموعه آثار سلمی، ج ۲، ص ۲۹۳
۷۴. نیز ر.ک: اصفهانی، حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، ج ۹، ص ۳۸۱، ج ۱۰، ص ۲۴۱
۷۵. قشیری، الرسالة القشیریه، ص ۵۱۳
۷۶. قابل ذکر است که در این نگارش، بررسی تفصیلی معنای مایا و تفسیر شانکره از آن مطلوب ما نیست، بلکه مسأله این نگارش، بررسی ادعای زینر در خصوص این همانی مایا و خدعه است. ازین رو آنچه که در اینجا برای ما اهمیت دارد تلقی زینر از مایا است و البته در نقد اول منع کلی در خصوص ادعای او در تفسیر مایا به توهم مطرح گشت.
- همچنین از آنجا که بایزید تقریباً معاصر با شانکره بوده، و ادعای زینر در خصوص تأثیر شانکره بر بایزید است ذکر اختلافاتی که پس از شانکره در خصوص معنای مایا مطرح شده، نیز از موضوع این نگارش خارج است.

vii. Brahma-Sutra. Shankara-Bhashya. Badarayana's Brahma-Sutras With Shankaracharya's Commentary. Vasudeo Mahadeo Badarayana, Apte & Sankaracarya - 1960 - Popular Book Depot, P.392

۷۸. اتصاف خداوند به مایا در مکتب شانکره حقیقی نیست، بلکه تنها انسانهای جاهلی که جهان را واقعی می‌پندارند، خداوند را حقیقتاً به مایا متصف می‌کنند در حالی که «خالقیت» صفت ذاتی خداوند نیست (=اتصاف به نحو بالذات نیست)، بلکه نسبت عرضی و صوری است که به‌نحو غیر واقعی به خداوند اسناد می‌دهیم (=اتصاف به‌نحو بالعرض و المجاز است). اسناد صفت عرضی به موضوع، همچون اسناد پادشاهی به چوپانی است که بر روی صحنه نمایش در نقش یک پادشاه ظاهر گشته است. چوپان بودن صفت ذاتی اوست، اما شاه بودن صرفاً وصفی عرضی برای او محسوب می‌شود.
- Chatterjee, Datta, An Introduction to Indian Philosophy, pp.442-443, p.446
- vii. Ibid, pp.442-443

همچنین در خصوص صفات مایا از منظر شانکره ر.ک:

Sharma, A Critical Survey Of Indian Philosophy, Pp.274-275

در میان منابع فارسی نیز مطالعه «مشرق در دو افق» نوشته جناب ابوالفضل محمودی در این خصوص مفید است.

۸۰. در این خصوص ر.ک:

Pintchman, The Rise Of The Goddess In The Hindu Tradition, P.3; Gonda, Four Studies In The Language Of The Veda, P.118; Braue, Maya In Radhakrishnan's Thought: Six Meanings Other Than Illusion, P.101; Coomaraswamy, Hinduism And Buddhism, P.3

۸۱. ر.ک: راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۲۹۶

۸۲. ر.ک: قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۷۱۵

اهل معرفت گرچه برای کثرات نفس الامر قائلند، اما تلقی عمومی از کثرات و نظر استقلالی به آنها را باطل شمرده‌اند. ازین رو، قاعدتاً، قیصری در عبارات مذکور، خلق را به‌جهت معرفت‌شناسی، و نه به‌لحاظ هستی‌شناسی، دروغ خوانده است. باید توجه داشت که میان توجیه کثرات از منظر مکتب

فلسفی شانکره و عرفان نظری ابن عربی تفاوت‌هایی وجود دارد که این مقال گنجایش طرح و بحث از آنها را ندارد.

۸۳. آیاتی همچون «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (القصص: ۸۸) « ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ » (الحج: ۶۲) « مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ » (یوسف: ۴۰) « و سیرت الجبال فکانت سراپا» (النباء: ۲۰) و نیز روایت منسوب به نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) که فرمودند: «أصدق شعر قاله شاعر قول لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل (جعفر بن محمد الصادق، مصباح الشریعه، ص ۶۰؛ بخاری، صحیح البخاری، ج ۶، ص ۱۷۲؛ ج ۱۰، ص ۱۵۸ و نیز ر.ک: پاورقی ۶۶) و همچنین بیاناتی مشابه با آن را می‌توان شاهدی در این خصوص تلقی کرد.

References

- Al-quran al-kareem
- Imam al-sajjād's, al-ṣaḥīfah al-sajjādīyah, qom: al-hadi, 1376sh.
- Abdur rabb, muhammad, the life, thought and historical importance of abu yazid al-bistami, dacca, academy for pakistan affairs, 1971.
- Al-juhari, isma'il ibn hamad, al-sihāh fi al-lughah, beirut: dār al-ilm lil-malāyīn, 1984
- Al-junayd, abu al-qasim, rasā'il al-junayd, damascus, 1425h.
- Al-radī, al-sayyid (compl.). Nahj al-balāgha. Ed. Ṣubḥī al-ṣāliḥ. Qom: dār al-hijra , 1414h.
- Āmidī, 'abd al-wāḥid. Ghurar al-ḥikam wa durar al-kalim, qom, 1410h.
- Arberry, arthur john, bistamiana, bulletin of the school of oriental and african studies, university of london, vol. 25, no. 1/3 (1962), pp. 28-37.
- 'atṭār, farīd-al-dīn, taḍkerat al-awliā', ed. Reynold a. Nicholson, leiden, 1905
- Baqlī, rūzbehān, mantiq al-asrār bi bayān al-anvar, tehran: sokhan, 1393sh.
- Baqlī, rūzbehān, ṣarḥ-e ṣaḥīyāt, ed. H. Corbin, tehran, kitābkhāna-yi ṭahūrī, 1374 š
- Brahma-sutra. Shankara-bhashya, badarayana's brahma-sutras with shankaracharya's commentary, vasudeo mahadeo badarayana, apte & sankaracarya, popular book depot, 1960.
- Braue, donald, maya in radhakrishnan's thought: six meanings other than illusion, motilal banarsidass, 2006.
- Bukhārī, muḥammad, al-ṣaḥīḥ, cairo, 1410h.
- Chatterjee, satischandra ... datta, dhirendramohan, an introduction to indian philosophy, university of calcutta, 1948.
- Coomaraswamy, ananda, hinduism and buddhism, new york, philosophical library, 1943.
- Dasgupta, s.n. Hindu mysticism, translated to persian by abolfazl mahmiidi, tehran&qom, samt&university of religion and denominations, 1394sh.
- Deussen, paul, the philosophy of the upanishads, t & t. Clark, edinburgh, 1908.
- Gonda, jan, four studies in the language of the veda, disputationes rheno-traiectinae, 1959.
- Ḥasanzāda āmulī, ḥasan, hizar va yek kalameh, qom, 1381sh,
- Ḥasanzāda āmulī, ḥasan, kalame - ye olya fi toghifiyah al-asmā', qom, 1376sh
- hojviri, Abu'l-hasan 'ali b. 'otmān, kaṣf al-mahjub, ed. Valentin a. Zhukovskii, saint petersburg, tehran, kitābkhāna-yi ṭahūrī, 1375 š.

- Husaynī tīhrānī, sayyid muhammad husayn. *Mihr- i tābān, mashhad, noor-e-malahut-e-quran, 1426h.*
- Ibn al-‘arabī, muḥyī-l-dīn, *kitab al-ma‘rifa, damascus, 2003.*
- Ibn al-‘arabī, muḥyī-l-dīn. *Al-futūḥāt al-makkiyya, , beirut, darṣādir, 1998.*
- Ibn bābawayh, muḥammad b. ‘alī, *man lā yaḥẓoroḥo’l-faqīh, qom. 1413h.*
- Ibn bābawayh, muḥammad b. ‘alī, *al-amālī, tehran, 1376sh.*
- Ibn turka, ṣā’in al-dīn ‘alī, *tamhīd al-qawā‘id, ed: ḥasan ḥasanzāda āmulī, qom, 1386 sh.*
- Isfahānī, abū nu‘aym aḥmad b. ‘abd allah, *ḥilyat al-awliyā’ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā’, 8 vols., cairo 1932.*
- Isfahānī, rāghib, *al-mufradāt fī gharīb al-qur’ān, beirut, dar-ul-qalam, 1408h.*
- Mālikī tabrizī, javād, *al-muraghibat, qom: bidar, 1385sh.*
- Mālikī tabrizī, javād, *risāla-yi liqā’ allah, qom 1385sh.*
- Massignon, louis (1997), *essay on the origins of the technical language of islamic mysticism, trans by benjamin clark, indiana, university of notre dame.*
- Muntakhab-i jūg-basisht or selections from the yoga-vāsiṣṭhā, *tehran, 1386sh.*
- Nicholson, reynold a., *an early arabic version of the miraj of abu yazid al-bistami, islamica, vol. 2, no. 3 (1926), pp. 403-408*
- Pintchman, tracy, *the rise of the goddess in the hindu tradition, state university of new york, 1994.*
- Qayṣarī, sharaf al-dīn dāwū, *sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam, ed. J. Āshtiyānī, tehran, 1375sh.*
- qāzi sa‘id qomi, mohammad-sa‘id, *al-arba‘niyāt le-kaṣf anwār al-qodsiyāt, edited by najafqali habibi. Tehran: miras-e-maktūb*
- Qūnawī, ṣadr al-dīn, *al-murāsālāt bayna ṣadr al-dīn al-qūnawī wa-naṣir al-dīn al-tūsī, beirut, 1416h.*
- Qushayrī, ‘abd al-karīm, *al-risāla al-qushayriyya fī ‘ilm al-ṭaṣawwuf, qom, bidar, 1374sh.*
- Radha krishnan, serpali & others, *history of philosophy: eastern and western translated to persian: tarikh e falsafe shargh va gharb, by khosrow jahandari, tehran, 1382sh.*
- Radhakrishnan , sarvepalli, *indian philosophy, vol.1, london, g. Allen & unwin, ltd. 1958.*
- Sa‘adat parwar, ali, *rasā‘il irfani, qom, 1390sh.*
- Sabzawārī, ḥājī mullā ḥādī. *Hashiyya on al-ḥikma al-muta‘āliya fī l-asfār al-aqliyya al-arba‘a (printed in shīrāzī, ṣadr al-dīn. Al-ḥikma al-muta‘āliya fī l-asfār al-aqliyya al-arba‘a, 1981).*
- Ṣādiq, imam ja‘far b. Muḥammad misbāḥ al-sharī‘a, *beirut, 1400h.*
- Sahlaḥī, abu ‘l-faẓl moḥammad b. ‘alī, *ketāb al-nūr men kalemāt abū ṭayfūr, in ṣataḥāt al-ṣūfiyya, ed. ‘a.-r. Badawī, al-kuwait, 1976.*
- sarrāj, Abu naṣr ‘abd-allāh, *ketāb al-loma‘ fī’l-ṭaṣawwuf, ed. Reynold a. Nicholson, gms xxii, leiden and london, 1925*
- Sha‘rānī, ‘abd al-wahhāb. *Al-yawāqīt wa-l-jawāhir and al-kibrīt al-aḥmar fī bayān ‘ulūm al-shaykh al-akbar, beirut, 1418h.*
- Sharma, chandradhar, *a critical survey of indian philosophy, new delhi, motilal banarsidas publishers, 1964.*
- Shīrāzī, ṣadr al-dīn. *Al-ḥikma al-muta‘āliya fī l-asfār al-‘aqliyya al-arba‘a. 9 vols. Beirut: dār ihyā’ al-turāth al-‘arabī, 1981.*
- Shīrāzī, ṣadr al-dīn. *Al-shawāhid al-rubūbiyya fī l-manāḥij al-sulūkiyya. Bā ḥawāshī-i ḥājī mullā ḥādī sabzawārī. Ed. Sāyyid jalāl al-dīn āshtiyānī. Mashhad:*

- dānishgāh-i mashhad*, 1346 sh./1967; 2nd ed., tehran: markaz-i nashr-i dānishgāhī, 1360 sh./1981.
- Solami, abu ‘abd-al-ramān moḥammad, *ṭabaqāt al-ṣufiyya*, beirut, 1424h.
 - Ṭabāṭabā‘ī, muḥammad ḥusayn, *nihāyat al-hikmah*, qom, 1416h.
 - Tahānawī, muḥammad ‘alī, *kashshāf-i ṣīlāhāt al-funūn*, lebanon: nasherun, 1996
 - Tavakoli, mohammadhadi, *investigation of professor r.c.zaehner's claim on the identical " takunu anta dhaka" in bayazid bastami's statement and " tat tvam asi "* in *chandogya upanishad*, university of kashan, *mysticism studies*, vol. 27, pp. 5-30, 2018
 - *The bhagavadgītā. With an introductory essay, sanskrit text, english translation and notes.* By s. Radhakrishnan, london, g. Allen and unwin, 1948.
 - *The thirteen principal upanishads*, trans by robert ernest hume, london, oxford, university press, 1921.
 - Ṭūsī, muḥammad ibn al-ḥasan, *al- amālī*, qom, 1414h
 - Ṭūsī, muḥammad ibn al-ḥasan, *misbah al-mutahajjid*, beirut, 1411h.
 - Zaehner ,R. C., *mysticism, sacred and profane*, oxford universite press, 1957.
 - Zaehner, R. C., *hindu and muslim mysticism*. London: the university of london, 1960.
 - Zaehner, Rr. C., *abu yazid of bistam: turning-point in islamic mysticism*, *indo-iranian journal*, vol. 1 (1957), pp. 286-301.
 - Zarrīnkūb, ‘abd ul-husein, *jostojū dar taṣawwof-e īrānī*, tehran, amirkabir, 1379 š