

دوفصلنامه علمی

ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(ع)

سال یازدهم، شماره ۲۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

تحول تاریخی انگارهٔ پر جبرئیل در فرهنگ اسلامی تا پایان قرن ششم هجری^۱

مقاله علمی - پژوهشی

زهرا ماحوزی^۲

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۹/۲۳

تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۵/۱۲

چکیده

اصطلاح «پر جبرئیل» در قرن ششم هجری به یکی از اصطلاحات پربسامد در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی بدل می‌شود. این اصطلاح وجودشناسانه که شکل تکوین یافته‌ای از انگارهٔ پیشینی «بال فرشته» است، عمدتاً در متون صوفیانه ساخته و پرداخته می‌شود و به‌مرور به اصطلاحی بنیادین در طرح مبانی هستی‌شناسانهٔ متفکران مسلمان بدل می‌شود. از قرن ششم به بعد، این اصطلاح در سایر حوزه‌های علوم اسلامی از جمله حکمت و فلسفه به کار گرفته می‌شود. بررسی تکوین تاریخی اصطلاح پر جبرئیل از آن رو حائز اهمیت است که با پی‌جویی آن، یکی از مهم‌ترین مقاطع و نقاط عطف تاریخ اندیشهٔ اسلامی، یعنی نقطهٔ همگرایی دو حوزهٔ معرفتی عرفان و فلسفه توضیح‌پذیر می‌شود. این مقاله رویکردی تاریخی-تحلیلی دارد و شامل دو بخش اصلی است. مقاله حاضر در بخش نخست به تحلیل انگارهٔ بال فرشته در نخستین متون فرهنگ اسلامی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/JML.2020.29065.1866

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، z.mahouzi@modares.ac.ir

می‌پردازد. پس از آن، سیر تکوینی این اصطلاح را به سوی دو انگارهٔ پسینی «پر جبرئیل» و «آواز پر جبرئیل» در خلال یک فرایند تاریخی تشریح می‌کند.

واژه‌های کلیدی: بال جبرئیل، بال فرشته، وجودشناسی، همگرایی عرفان و فلسفه.

مقدمه و مبانی نظری

در قرن ششم هجری، توجه به انگاره «پر جبرئیل» / «بال جبرئیل»، در فرهنگ اسلامی به‌ویژه در حوزهٔ حکمت و تصوف اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. در این دوران، شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۵۸۷ ق)، شیخ اشراق، رسالهٔ مستقلی با عنوان *آواز پر جبرئیل* تألیف می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵ د). اندکی پیش از او، رشیدالدین میبدی (۵۳۰ ق) در تفسیر عرفانی *کشف‌الاسرار و عده‌الابرار* به بسط این انگاره می‌پردازد. همچنین خواجه احمد سمعانی (۵۳۴ ق)، مؤلف رسالهٔ عرفانی *روح‌الارواح فی شرح اسماء ملک الفتح*، اشاراتی مفصل را دربارهٔ این انگاره ذکر می‌کند که از لحاظ کارکرد ساختاری شباهت زیادی به دو متن پیشین دارد (سمعانی، ۱۳۸۴). میان این سه متفکر حوزه حکمت و عرفان نمی‌توان رابطهٔ متقنی حاکی از تأثیر و تأثر یافت، باری، تفسیر خاص انگاره «بال جبرئیل» در سه اثر فوق که همگی در قرن ششم هجری به رشتهٔ تحریر درآمده‌اند، گواه یک تحول تاریخی در دلالت مفهومی این انگاره در فرهنگ اسلامی است. با بررسی متون متأخر، این فرضیه صورت جدی‌تری به خود می‌گیرد. اندکی بعد، در قرن هشتم، روایتی از عبید زاکانی حاکی از آن است که تعبیر «پر جبرئیل»، به مرور به چنان سرفصل شاخصی در معارف اسلامی بدل شده است که واعظان در مجالس عمومی به شرح آن می‌پردازند (زاکانی، ۱۳۴۷: ۱۲۵). در قرن یازدهم، مطربی سمرقندی همین حکایت را با اختلاف مختصری در روایت، تکرار می‌کند (مطربی سمرقندی، ۱۳۸۲: ۴۹۳). این تکرار روایی، در اصل به معنای تداوم سنتی است که پیش از آن صورت‌بندی یافته است. این روایات در کنار اشارات متعدد دیگر که همگی بر رواج این اصطلاح در حوزه‌های گونه‌گون معارف اسلامی دلالت دارد، مسئله‌ای کلیدی را نزد پژوهشگر تاریخ اندیشه آشکار می‌سازد که حاکی از بدل‌شدن تعبیر «پر جبرئیل» به انگاره‌ای هستی‌شناسانه است. به همین اعتبار، تبیین دامنهٔ وسیعی از مفاهیم بنیادین دینی به شرح دقایق این مسئله خاص وایسته است. هدف مقاله حاضر فراهم‌آوردن شواهدی در جهت بازنمایی این امر است که انگارهٔ پر جبرئیل، در فرایند یک تحول تاریخی، به‌طور خاص، در حوزهٔ معرفتی تصوف به‌مثابهٔ یک مسئلهٔ هستی‌شناسانه تکوین یافته است. از قرن سوم هجری، در متون صوفیه بسطی معنایی حول انگارهٔ پیشینی «بال فرشته» صورت می‌پذیرد و پس از آن به‌مرور، در ادبیات صوفیانه شبکه‌ای

از مفاهیم پیرامون این تعبیر شکل می‌گیرد. نکته شایان توجه آن است که این بسط هرمنوتیکی، متعاقباً، به تحولات بنیادین بعدی در هستی‌شناسی دینی می‌انجامد. طی این روند، انگاره پیشینی «بال فرشته» در مسیرهای معنایی متنوعی اشتقاق می‌یابد. در مقاله حاضر، هریک از این مسیرها تحت اصطلاح یک «محور انگاره‌ای» تعریف شده است.

از منظر روش‌شناسی، مبنای پژوهش حاضر، تحلیل تاریخی انگاره است. با این حال، در پیشبرد و تحلیل بخش‌های مختلف آن از روش‌های فرعی دیگر، همچون معناشناسی ساخت‌گرایانه و مقایسه تطبیقی متون تاریخی استفاده شده است. پیکره اصلی مقاله، در سه بخش کلی تنظیم شده است. بخش نخست، با رجوع به تعبیر قرآنی بال فرشتگان (الفاظ/۱) و بهره‌گیری از معناشناسی ساخت‌گرا به تبیین دلالت استعاری بال فرشته در قرون نخست اسلامی می‌پردازد. این دلالت استعاری در اعصار بعد نیز تداوم می‌یابد و در متون صوفیه به محورهای انگاره‌ای متعددی تقسیم می‌شود که در این بخش به‌طور مجزا به تحلیل هریک از این محورها خواهیم پرداخت. بخش دوم، بر نتایج حاصل از بخش پیشین تکیه دارد و معرف مرحله نوینی از تکوین انگاره بال فرشته است. این مقطع، هنگامه‌ای برای تولد انگاره «بال جبرئیل» به‌مثابه یک مفهوم فلسفی و هستی‌شناختی است و نقطه عطف شایان توجهی در تاریخ اندیشه اسلامی به‌شمار می‌رود. در این مرحله، نخست اشاره به تعدد بال‌های جبرئیل و تخصیص کارکرد دو بال او به‌عنوان القاگر حیات و مرگ به انسان، جبرئیل را در جایگاه رب‌النوع انسانی قرار می‌دهد. سپس برقراری نسبت میان صدا/آواز و بال/پر جبرئیل به این تحول هستی‌شناختی یاری می‌رساند. از سوی دیگر، معرفی جبرئیل به‌عنوان واسطه خلقت فرشتگان دیگر، این انگاره را تقویت می‌سازد. این سه مضمون اساسی، با تکیه بر مقطع تکوینی پیشین، در حکمت اشراق سهروردی، نظم ساختاری نوینی را ممکن می‌سازد.

پیشینه پژوهش

این پژوهش به‌طور کلی به تحول انگاره بال فرشته در قرن ششم هجری می‌پردازد. با این حال، به‌طور خاص بر آرا و اندیشه شیخ اشراق به‌عنوان نقطه عطف این تحول تأکید دارد. قاطبه پژوهشگرانی که به تحلیل آثار سهروردی پرداخته‌اند، بر بعد حکمی و فلسفی او تأکید داشته‌اند. حسین ضیایی (۱۳۸۶) به شرح و بسط دیدگاه‌های فلسفی شیخ اشراق و قیاس آن با آرای فلاسفه مشاء پرداخت. سید حسین نصر و هانری کربن (کربن، ۱۳۹۵؛ همان، ۱۳۹۱؛ سهروردی، ۱۳۷۵) از دیگر سهروردی‌پژوهانی هستند که وجهه عرفانی آرای سهروردی را با تأکیدی اندک بر آرای فلسفی و

منطقی او بررسی کردند. باین‌حال، در این مسیر روشی پدیدارشناسانه را در پیش گرفتند. این رویکرد خاص، از آن‌رو در مظان انتقاد قرار دارد که عقبهٔ فکری سهروردی و بستر تکوینی اندیشهٔ وی را مغفول باقی می‌گذارد. در راستای حل این مشکل روش شناختی، پژوهش حاضر مشتمل بر طرح فرضیه‌ای نوین است که بر مبنای تحلیل ساختاری و بررسی تطبیقی حوزهٔ وسیعی از منابع دست‌اول متون عرفان و تصوف استوار شده است. این مقاله برای نخستین بار با بهره‌گیری از تحلیل تاریخی انگاره‌ها، به شیوه‌ای مستند بر نقش متون صوفیانه در جهت تکوین یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم حکمی در تاریخ اندیشهٔ اسلامی تأکید می‌ورزد.

انگارهٔ بال فرشته و اشتقاق محورهای انگاره‌ای

«پر جبرئیل» یا به تعبیر دیگر، «بال جبرئیل» دو لفظ ناظر به مفهومی واحد و مشتق از انگارهٔ کلی‌تر «بال فرشته» هستند. در فرهنگ اسلامی، نخستین اشاره به بال فرشتگان در متن قرآن موجود است (الفاطر ۱/). این آیه که یگانه وصف قرآنی در باب شمایل فرشتگان است، آنان را رسولانی مجهز به بال معرفی می‌کند. البته صورت‌پردازی فرشتگان به‌عنوان موجوداتی بال‌دار، مبتدا به دین اسلام نیست. در کتب عهدین نیز به بال‌های فرشتگان موسوم به «کروبیان» اشاره شده است (اول پادشاهان، ۶: ۲۳-۲۹). همچنین از فرشتگانی شش‌بال به نام «سرافین» سخن رفته است که با دو بال چهره‌شان را پوشانده‌اند^۲ (اشعیا، ۶: ۱-۳). در عین حال، صورت‌پردازان مسیحی از دیرباز فرشتگان را همواره با صورت انسان و بال‌دار ترسیم کرده‌اند (مصاحب، ۱۳۴۵، ج ۲: ۱۸۷۸). به هر ترتیب، این وصف بارها مطمح نظر مؤلفان اسلامی واقع شده و در معنای استعاری منحصر به فردی به کار رفته است که در غایت امر به یک تحول بنیادین فلسفی در مفهوم بال فرشته انجامیده است. در متون اسلامی، قدرت پرواز، ویژگی عام فرشتگان است (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۴-۴۵؛ ابن‌اعثم، ۱۴۱۱ ق: ۹۱۹؛ مسعودی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱: ۴۷؛ ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۱: ۴۰۵؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۱۱؛ همان، ج ۸: ۴۵۲؛ جنید، ۱۴۲۵ ق: ۷۶-۷۷). شایان توجه است که در این متون، بال فرشتگان، حتی اگر به صورت اندام‌واره‌ای از شمایل ایشان ترسیم نشود، همواره ملازم صورت آنان است؛ برای مثال، به گفتهٔ واقدی، تاریخ‌نگار قرن سوم، در شرح آیهٔ قرآنی (آل‌عمران / ۱۲۵)، نشانهٔ فرشتگان نشان‌دار، موسوم به «موسومین» که در جنگ احد به یاری مسلمانان شتافتند، پرهایی بود که بر کلاه داشتند. پس به دستور پیامبر (ص)، مسلمانان نیز به پیروی از این فرشتگان، پرهایی را بر کلاه‌های خویش نصب کردند (واقدی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۳). همچنین از تعابیر راویان چنین برمی‌آید که کثرت بال، نشانی از علو مقام فرشتگان است. قرآن، نهایت تعداد بال فرشتگان را چهار

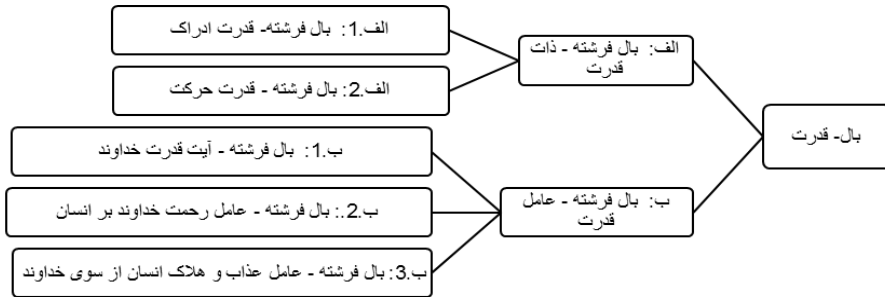
برشمرده است. باین حال در متون اسلامی، گاهی این عدد را به هزار و چهارصد نیز رسانده‌اند (محدث نوری، ۱۴۲۷ ق، ج ۴: ۱۳۲).

۱. محور انگاره‌ای بال-قدرت

در عین صورت پردازش فرشتگان در قالب موجودات بال‌دار، نخستین روایات اسلامی بال را توصیفی ظاهری از یک موجود عینی تلقی نکرده‌اند و همواره وجه استعاری آن را در نظر داشته‌اند. این کاربرد استعاری ناظر است به محور انگاره‌ای (بال-قدرت). نویسنده *احسن التقاسیم*، کتابی در باب جغرافیا کشور مصر را «یکی از دو بال جهان و دارای مفاخر بی‌شمار» می‌خواند (مقدسی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۲۷۴). این وصف وزنه را به نفع آن معنا سنگین می‌کند که بال، استعاره‌ای از قدرت و عزت بوده است. کاربرد استعاری «بال / جناح» به‌مثابه قدرت در زبان عرب، به دوران پیش از اسلام بازمی‌گردد و همین تعبیر استعاری در مفهوم پردازش «بال فرشته» پس از عصر نزول نیز مؤثر بوده است. نمودهای متعددی از این کاربرد استعاری در متون ادبی پیش و پس از اسلام دیده می‌شود. از جمله شعر معروف ابوالعتاهیه (م. ۲۱۱ هـ) که در شمار امثال عرب نام برده می‌شود:^۴

وإذا استوت للتمل أجنحة حتی يطير، فقد دنا عطبه

ترجمه: «هرگاه مورچه بال در آورد و بال‌هایش کامل شود و پرواز کند، مرگش از راه می‌رسد.» برخی شارحان امثال، در توضیح وجه استعاری این شعر، عطای بال به مورچه را به صورت اعطای قدرت به موجودی ناتوان تعبیر کرده‌اند (ثعالبی، ۱۳۷۶: ۱۲۳؛ خوارزمی، ۱۴۲۴ ق: ۸۹ و ۲۳۹؛ قرطبی، ۱۴۲۱ ق: ۴۱۱). در این تفسیر، بال معنایی استعاره‌ای از مفهوم قدرت انگاشته شده است و محور انگاره‌ای (بال-قدرت) در آن آشکار است. گروه دیگر در شرح این مثال، بال را سببی دانسته‌اند که غالباً عامل گشایش و نجات، اما تحقق آن تحت اختیار خداوند است و لاجرم هنگام صدور قضا اثری معکوس خواهد داشت (میدانی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۹۱؛ جاحظ، ۱۴۲۴ ق، ج ۳: ۲۴۴؛ همان، ج ۶: ۵۶۲). در این تعبیر ثانوی، محور انگاره‌ای (بال-قدرت) انحراف معنایی مختصری پیدا می‌کند و به صورت (بال-عامل قدرت) تعبیر می‌شود. به عبارت دیگر، اعمال قدرت توسط بال منوط به اراده خداوند دانسته می‌شود. در مراحل بعدتر تکوین انگاره بال، این انحراف مختصر به واگرایی وسیعی می‌انجامد. به این معنا که در مرحله آتی از تحول انگاره بال فرشتگان، هریک از این دو معنا (ذات قدرت یا عامل قدرت) به محورهای انگاره‌ای دیگری تقسیم می‌شود که می‌توان آن را در یک تقسیم‌بندی کلی به صورت زیر نشان داد:



۱-۱. بال فرشته به مثابه ذات قدرت فرشته

۱-۱-۱. محور انگاره‌ای بال-قدرت ادراک

محور انگاره‌ای (بال-قدرت) در مرحله دیگر به صورت محور انگاره‌ای (بال-قدرت ادراک) اشتقاق می‌یابد. اولین رابطهٔ بال و معرفت در قرن چهارم، در آرای ابوطالب مکی به چشم می‌خورد. به گفتهٔ مکی، فضیلت عارفان بر فرشتگان آن است که به دو بال خوف و رجا مجهز هستند؛ حال آنکه هر گروه از فرشتگان تنها در یکی از این دو مقام تثبیت شده‌اند و آن مقام دیگر را ادراک نمی‌کنند (مکی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۴۲۳). به این نحو، مکی بال را به مثابهٔ قدرت ادراک معنا می‌کند و محور بال-قدرت-قدرت ادراک را ایجاد می‌کند. مؤلف *علم‌القلوب*^۵ داستان فرشته‌ای با هجده هزار بال عظیم را روایت می‌کند که بر دل او خطور می‌کند که آیا فوق پروردگار ما چیزی هست. خداوند با آگاهی از این شبهه، بال‌های این فرشته را دو برابر کرد و او با قوای آن بال‌های مضاعف، بیست هزار سال در عوالم خلقت پرواز کرد، اما عاقبت از ادراک عظمت خلقت خداوند عاجز ماند (مکی، ۱۴۲۴ ق: ۱۱۸؛ همچنین: قشیری، ۱۴۲۲ ق: ۲۴۸؛ طوسی، ۱۳۸۲: ۳۳۳؛ مستملی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۷۷-۷۸). در این روایت نیز انگارهٔ بال به معنای عامل و وسیله‌ای برای قدرت ادراک مشهود است.^۶

۱-۱-۲. بال فرشته به مثابهٔ عامل قدرت حرکت فرشتگان

جاحظ فضیلت بال بر دست را یک باور تثبیت شده معرفی می‌کند و متذکر می‌شود که در ادبیات عرب نیز عموماً برای ستایش سرعت حرکت انسان، آن را به پرندگان بال‌دار تشبیه می‌کنند (جاحظ، ۱۴۲۴ ق، ج ۷: ۳۰). به این نحو، از محور انگاره‌ای (بال-قدرت)، بار دیگر مسیر جزئی تری مشتق می‌شود که قدرت بال را به «قدرت حرکت» تعبیر می‌کند. محور انگاره‌ای (بال-قدرت حرکت)، در قالب توصیف فرشتگان با صفت سریع‌السير یا سریع‌الحركة بودن در متون اسلامی تظاهر می‌یابد (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۷: ۵۱۸-۵۱۹؛ همان، ج ۹: ۳۵۶؛ تستری، ۱۴۲۳ ق: ۱۱۷).

۱-۲. بال به مثابه عامل قدرت برای فرشتگان

۱-۲-۱. محور انگاره‌ای بال: آیت قدرت خداوند

تعبیر بال به عنوان یکی از مظاهر از قدرت حق غالباً در متون متقدم صوفیه رواج دارد. در قرن سوم، نخستین مؤلف صوفی که به توصیف بال فرشتگان می‌پردازد، حارث محاسبی (۲۴۳ ق) است. علی‌رغم اشارات مکرر محاسبی به وجود فرشتگان، او به‌ندرت به توصیف ظاهر و صورت ملائکه می‌پردازد. باین حال، یکی از ویژگی‌های شاخص فرشتگان در آثار محاسبی داشتن بال است. به گفته او، فرشتگان در قیامت با بال‌های عظیم خود بر زمین فرود می‌آیند و بال‌هایشان را از سر تعظیم خداوند فرومی‌افکنند (محاسبی، ۱۹۸۶ الف: ۳۹۶). او ضمن تأکید بر عظمت فرشتگان، برای بازنمایی هیبت خداوند، مدام بر تواضع بال فرشتگان اصرار می‌ورزد (محاسبی، ۱۹۸۶ ج: ۱۳۷ و ۲۰۲؛ محاسبی، ۱۹۸۶ ب: ۳۶۹)؛ بنابراین، محور انگاره‌ای (بال قدرت) در مسیر مشخصی هدایت می‌شود که بعدها نیز در آثار صوفیه ادامه می‌یابد. باین حال، این مسیر خط سیر اصلی تحول انگاره بال فرشته به‌شمار نمی‌رود. در قرن چهارم نیز بال فرشتگان همچنان نمودی از آیت عظمت خداوند است؛ به‌ویژه در خلال روایاتی که در آن‌ها، جبرئیل در مقام بیان قدرت خداوند به ستایش عظمت بال فرشته اسرافیل می‌پردازد (صالحی شامی، ۱۴۱۴ ق، ج ۳: ۳۹؛ غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۶۸۴؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۹۰-۲۹۱). در این تعبیر، بال فرشته عمدتاً قدرتی وهبی انگاشته می‌شود که از جانب پروردگار به فرشتگان اعطا شده است.

۱-۲-۲. بال فرشتگان به مثابه عامل رحمت خداوند بر انسان

چنانچه اعمال اثر بال فرشتگان تحت امر خداوند باشد، لازم است که یاری آدمیان توسط بال فرشتگان نمودی از رحمت خداوند تلقی شود. در متون اسلامی، بال‌های گسترده فرشتگان بر فراز پاره‌ای از سرزمین‌ها نماد حفظ آن سرزمین و ساکنانش از سوی خداوند است (قمی، ۱۳۶۱: ۹۹؛ مقریزی، ۱۴۲۰ ق، ج ۴: ۲۴۱). به گفته ابن‌خلدون تندیس فرشتگانی بال‌دار (کروبیان) در معماری هیکل سلیمان ترسیم شده بود و بزرگان بنی‌اسرائیل تابوت عهد را به‌قصد محافظت زیر بال‌های آن تندیس‌ها قرار می‌دادند^۷ (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۰۳). همچنین از همین قبیل است سایه گسترده بال فرشتگان بر پیکر شهدا و مؤمنان که به کرات در متون اسلامی به آن اشاره می‌شود (خرگوشی، ۱۳۶۱: ۴۷۴؛ واقدی، ۱۴۰۹ ق: ۳۹۸)، یا گسترده سایه بال ملائکه بر شخص پیامبر اسلام (ص)، در حال حیات ایشان (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۹۲؛ قاضی ابرقوه، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۶۶). همچنین گاه بال فرشتگان در قالب پرده و حجابی معرفی می‌شود که عیوب آدمی را از اغیار می‌پوشاند

(ترمذی، بی تا، ج ۲: ۲۰۷؛ قشیری، ۱۴۲۲ ق: ۶۲). در همین راستا، عبدالجبار نقری در قرن چهارم ضمن یکی از دعاهای خود از خداوند آن رحمتی را طلب می کند که حق بر بال فرشتگانش مکتوب نموده است (نقری، ۲۰۰۷ م: ۳۳۳).

۲-۲-۳. بال فرشتگان به مثابهٔ عامل عذاب خداوند بر انسان

از سوی دیگر، گاه قدرت بال فرشتگان در جهت عذاب اقوام گناهکار به کار گرفته می شود. طبری (۳۱۰ ق) نخستین کسی است که به قدرت بال جبرئیل به مثابهٔ عامل هلاک انسان اشاره می کند و بال این فرشته را عامل ویرانی سرزمین قوم لوط می داند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۲۹). به این نحو، محور انگاره‌ای بال-قدرت، در مسیری متفاوت به صورت بال-عامل قدرت-عامل نجات انسان/هلاک انسان تفسیر می شود. گفتنی است که در متون اسلامی، بال هیچ یک از فرشتگان جز جبرئیل، عامل القای عذاب و هلاک انسان به شمار نمی رود و از همین نقطه، افتراق مقام جبرئیل با سایر فرشتگان آغاز می شود.

۳. مرحلهٔ تکوین انگارهٔ بال فرشته به بال جبرئیل

در قرن چهارم، ابونصر سراج (۳۷۸ ق) به نقل از شبلی، جبرئیل را چنین وصف می کند: «او را هفتصد زبان هست و هفتصد بال و دو بال او اگر باز شود، یکی مشرق را می پوشاند و دیگری مغرب را. پس چگونه می توان از ملکی سخن گفت که دنیا را میان دو بال خود می پوشاند» (همان: ۳۴-۳۵). در قرن هفتم، روزبهان بقلی همان قول شبلی را با اندکی اختلاف، این گونه به فارسی ترجمه می کند: «او را هفتصد نعت است و هفتصد پر که اگر پری از آن باز کند، از مشرق تا مغرب بپوشد. چه پرسشی از ملکی که دنیا در دو پر او غایب است؟» (بقلی، ۱۳۷۴: ۲۳۵). در ترجمهٔ روزبهان لفظ «جناح» یا «بال» به صورت «پر» ترجمه شده است و چنانکه پیدا است، میان دو لفظ بال و پر، عینیت یا این همانی انگاره‌ای برقرار است. چنانکه مشاهده می شود، هم سراج و هم روزبهان دو بال را از میان بال های کثیر این فرشته تخصیص می دهند. همچنین، سراج به صراحت، و روزبهان به صورت تلویحی، این دو بال را بر شرق یا غرب عالم مادی محیط می دانند. باین حال، انگارهٔ بال جبرئیل از عصر سراج تا زمانهٔ روزبهان بقلی تحولی عمده را پشت سر نهاده است. به واقع، در قرن چهارم سراج انگارهٔ بال فرشته را به مرحلهٔ تازه‌ای از تکوین آن وارد می کند. او برای نخستین بار، به هفتصد پر جبرئیل و اهمیت دو بال خاص او از آن میان اشاره می کند (سراج، ۱۹۱۴ م: ۳۴ و ۳۹۹). شایان ذکر است که در ادبیات سراج و معاصران او عدد هفتصد/هفتصد هزار، منحصراً

کلیشه‌ای برای بیان کثرت بوده است. به نظر می‌رسد در بدو امر، تعداد دقیق بال‌های جبرئیل برای سرآج مهم نبوده است؛ زیرا او تأکیدی بر این امر به مثابه امری وجودشناختی ندارد. با این حال، پس از آن عدد ششصد رقمی تثبیت، و واقعی برای تعداد بال‌های جبرئیل دانسته می‌شود^۱ (ابن کثیر، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۴۴؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۴۶۵؛ سمعانی، ۱۳۸۴: ۳۲۳). به این ترتیب، یکی از مهم‌ترین خصایص جبرئیل ششصد بال او است که تنها در صورت حقیقی وی بر انسان پدیدار می‌شود. در متون عرفانی، این گزاره همواره تکرار می‌شود که پیامبر (ص) جبرئیل را با ششصد بال او مشاهده کرده است (میدی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۳۶۲؛ سمعانی، ۱۳۸۴: ۳۲۲؛ قشیری، ۲۰۰۷ م: ۱۵۱؛ بیهقی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۸۸؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۴۴؛ ابن سید الناس، ۱۴۱۴ ق، ج ۱: ۱۰۸). با این حال، جبرئیل در غالب روایات موجود، تنها با گستردن و نمایش دو بال از ششصد بال خویش بر انسان جلوه‌گر می‌شود (مقدسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۱۳؛ خرگوشی، ۱۳۶۱: ۳۱۰). تجلی این دو بال خاص همواره نمادی از احاطه جبرئیل بر شرق و غرب عالم انسانی است.

چنانکه در بخش پیشین اشاره شد، از قرن چهارم به بعد، بال جبرئیل با ایفای نقش عامل القای عذاب، از بال‌های سایر فرشتگان ممتاز می‌شود. در پاره‌ای از موارد، جبرئیل به عنوان هالک فرعون معرفی می‌شود (بلعمی، ۱۳۷۸: ۳۱۲ و ۳۱۳). گاه جبرئیل با همراهی فرشتگان دیگری از جمله میکائیل و اسرافیل برای عذاب قوم لوط اعزام می‌شود، اما در آن میان همواره جبرئیل مهم‌ترین نقش را در هلاک قوم لوط ایفاء می‌کند؛ چنانکه قریه لوط را با قدرت یک پر خویش زیرورو می‌سازد (همان، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۶۵). نشان دیگری از اثر پر جبرئیل را می‌توان در ماجرای کاستی نور ماه جست. بنا به روایت طبری، ماه و خورشید در ابتدای امر به یک اندازه روشنی داشتند و خداوند به قصد تمایز شب و روز یا به نیت مجازات ماه برای غرور او به جبرئیل فرمان داد تا پر خویش را بر ماه برزند تا اندکی از نور آن محو شود (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۰؛ بلعمی، ۱۳۷۸: ۲۹ و ۳۲؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۸: ۲۳۴).

از سوی دیگر، بال دیگر جبرئیل نیز به تدریج عامل القای حیات و نجات بخش تلقی می‌شود. جبرئیل به‌طور کلی ناجی انسان به‌شمار می‌رود. به این نحو که در آن هنگام که رنج انسان به حد غایت و نهایت خود می‌رسد، جبرئیل به یاری او می‌شتابد. مؤلفان صوفی در قرن پنجم و ششم بر انگاره جبرئیل به‌عنوان ناجی انسان تأکید می‌ورزند. مستملی عنوان می‌کند که در آن دوران که اصحاب کهف در غار خفته بودند، جبرئیل وظیفه محافظت از آنان را برعهده داشته است (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۳۳). همچنین جبرئیل از سامری (سازنده گوساله زرین بنی اسرائیل) که در کودکی در بیابان رها شده بود، نگهداری کرده است (همان، ج ۴: ۱۵۱۵). از طرفی جبرئیل همان

فرشته‌ای بود که برای نجات بنی اسرائیل به هنگام فرار از مصر و غرق کردن قوم فرعون در رود نیل به سوی آنان شتافت (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۵۱۶). در همین دوران، میدی جبرئیل را فرشتهٔ ناجی مریم (ع) از هلاک هنگام تولد عیسی (ع) معرفی می‌کند (میددی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۴۱-۴۲). به روایت سمعانی، جبرئیل سردهستهٔ فرشتگانی بود که در جنگ بدر به یاری سپاه مسلمانان شتافتند (سمعانی، ۱۳۸۴: ۵۵۴). همچنین ابوحامد غزالی یادآور می‌شود که به هنگام قیامت، جبرئیل پیامبر اسلام (ص) را در عبور از پل صراط یاری می‌کند (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۹۳۰). جبرئیل علاوه بر یاری محمد (ص) یاریگر امت او نیز به‌شمار می‌رود؛ چنانکه پیامبر اسلام (ص) در موضعی به درگاه خداوند دعا می‌کند تا به وسیلهٔ روح القدس شاعر مسلمانی را که به نفع امت اسلام شعر می‌سرود، یاری کند (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۵۹۴). ابوحامد غزالی این نکته را اظهار می‌دارد که با رجوع به اخبار می‌توان دریافت که خداوند دو بنده دارد: یکی جبرئیل یا روح القدس که خداوند او را دوست دارد؛ زیرا انسان را به راه حق هدایت می‌کند و دیگری ابلیس که خداوند وی را دشمن می‌دارد؛ زیرا آدمیان را از رسیدن به غایت حکمت باز می‌دارد (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۶۸). به این ترتیب، غزالی از جبرئیل به‌عنوان نماد قوای خیر در عالم یاد می‌کند و او را در برابر شیطان (نماد شر) قرار می‌دهد.

در عین حال باید توجه داشت که نقش جبرئیل در مقام ناجی انسان عمدتاً به بال او منوط می‌شود. روایتی راجع به القای نخستین وحی به محمد (ص) حاکی از آن است که پیامبر اسلام (ص) به هنگام القای نخستین وحی تنها زمانی قادر به قرائت آیات قرآن می‌شود که جبرئیل او را در میان دو بال خویش می‌گیرد و سرانجام درست در زمانی که آیات بر زبان محمد (ص) جاری می‌شود، او را از میان دو پر خویش رها می‌کند و ناپدید می‌شود (بلعمی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۳۴). همچنین به گفتهٔ ترمذی، زمانی که اسماعیل (ع) و هاجر (س) در بیابان مکه از تشنگی به حال اضطرار افتاده بودند، خداوند جبرئیل را برای یاری ایشان فرستاد. در آن هنگام، جبرئیل با بال خویش دایره‌ای را بر خاک خشک زمین ترسیم کرد که از آن محل آب بهشتی زمزم برجوشید (ترمذی، بی‌تا، ج ۳: ۲۶۹؛ همان، ج ۱: ۱۰۸).

۳-۱. تفکیک نقش دو بال جبرئیل

در قرن ششم، میدی به‌روشنی دو نقش متضادی را که به بال جبرئیل نسبت داده می‌شود از یکدیگر تفکیک می‌کند و هریک را به یکی از دو بال جبرئیل نسبت می‌دهد. او تأیید می‌کند که جبرئیل در اصل ششصد پر دارد (میددی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۹۰ و ۴۶۴-۴۶۵؛ همان، ج ۲: ۱۴) میدی

روایت می‌کند که پیامبر اسلام (ص) دو بار جبرئیل را با صورت اصلی او مشاهده کرد. یک بار در افق مبین (در سفر معراج) و یک بار در افق اعلی (هنگام القای نخستین وحی). او توضیح می‌دهد که افق اعلی در مشرق واقع شده است و جبرئیل هنگام ظهور در افق اعلی دو بال خویش را می‌گشاید؛ به نحوی که یکی از دو بال او روی در مشرق دارد و بال دیگر افق مغرب را سد می‌کند (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۳۵۶). به نظر می‌رسد مشرق در اندیشه میبیدی تعبیری از رحمت و منبع حیات و مغرب نماد تباهی و افول است؛ چنانکه در موضع دیگر توضیح می‌دهد که مشرق همواره محل طلوع و برآمدن نور و مغرب جایگاه غروب و غلبه تاریکی است (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۸۵). به علاوه از تغییر قبله مسلمانان از بیت المقدس به جانب کعبه با تعبیر روی گرداندن از مغرب به سوی مشرق یاد می‌کند که مایه ناامیدی و یأس جهودان بود (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۲۷)؛ بنابراین، بال شرقی جبرئیل ملقی رحمت و بال غربی او ملقی عذاب دانسته می‌شود.

به همین ترتیب، در آرای میبیدی، جبرئیل همواره در مواجهه با تمامی آدمیان با دو پر از ششصد پر خویش ظاهر می‌شود. یکی از این دو بال/پر عامل حیات بخشی است که میبیدی از آن با عنوان «پر طاووسی» یاد می‌کند (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۳۷۶). او اصطلاح «پر طاووسی» را تنها زمانی در باب جبرئیل به کار می‌برد که با پیام رحمت خداوند به سوی آدمیان اعزام می‌شود؛ از جمله هنگامی که جبرئیل که برای آزمودن صحت دوستی ابراهیم خلیل (ع) با خداوند فرستاده می‌شود (همان، ج ۱: ۳۷۵؛ همان، ج ۲: ۷۲۵-۷۲۶) یا زمانی که محمد (ص) را در سفر معراج همراهی می‌کند (همان، ج ۱: ۷۶۳؛ همان، ج ۹: ۲۵۵)؛ همچنین زمانی که خداوند جبرئیل را برای ابلاغ بعثت نزد محمد (ص) می‌فرستد (همان، ج ۹: ۲۳۸). کاربرد تعبیر پر طاووسی به آثار میبیدی محدود نمی‌شود. سمعانی نیز از اصطلاح پر طاووسی جبرئیل بهره می‌جوید (سمعانی، ۱۳۸۴: ۴۰۰) و نیز جبرئیل را به صراحت «طاووس ملائکه» معرفی می‌کند (همان: ۹۸-۹۹).

از نگاه میبیدی اما جبرئیل پر دیگری نیز دارد که پیام آور مرگ است. این بال یا «بال‌های عذاب» عامل هلاک آدمی تلقی می‌شود (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۸۲؛ همان، ج ۷: ۱۱۳). جبرئیل با توسل به «پر عذاب» قوم لوط را هلاک می‌کند (همان، ج ۴: ۴۲۶؛ همان، ج ۵: ۳۲۶؛ همان، ج ۱۰: ۳۹۷). همچنین جبرئیل با یک ضربه از بال عذاب خود موجب نابینایی مهاجمانی می‌شود که قصد ورود به خانه لوط (ع) را داشتند (همان، ج ۴: ۴۲۴؛ همان، ج ۹: ۳۹۴). همچنین نقطه تاریک (کلف) ماه نیز اثری از ضربه بال عذاب جبرئیل است (همان، ج ۵: ۵۲۳؛ همان، ج ۸: ۲۳۴).

۲-۳. تکوین انگارهٔ بال نجات بخش جبرئیل به عامل حیات بخش

در مرحلهٔ بعد از تکوین انگارهٔ بال جبرئیل به مثابهٔ امری وجودشناختی، بال جبرئیل نه به صورت عامل نجات بخش، بلکه در مقام عاملی حیات بخش ظاهر می شود. در مواضع متعددی، از نقش بال جبرئیل در آفرینش فرشتگان دیگر یاد می شود. مطابق یکی از روایات مشهور و پربسامد در متون اسلامی، جبرئیل هر روز در یکی از رودهای بهشت غسل می کند و در این هنگام از قطراتی که از بال های او می چکد، فرشتگان دیگری آفریده می شوند (مقدسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۵۲؛ قشیری، ۲۰۰۷ م: ۱۲۷؛ خرگوشی، ۱۳۶۱: ۳۱۱).

همچنین در متون اسلامی، از تعبیر «مسح بال فرشته» به عنوان عامل تحول مرتبهٔ وجودی انسان و تبدیل انسان به فرشته یاد می شود. این تعبیر که از قرن چهارم در آرای ابوطالب مکی و مقدسی مشاهده می شود، معرف انتقال نوعی قوای روحانی به انسان است (مقدسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۵۲؛ مکی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۲۴۳). در قرن ششم، حکیم سنایی یادآور می شود که پیش از واقعهٔ معراج، سینهٔ محمد (ص) به امر خداوند شکافته شد و تمام ناپاکی ها از قلب او زدوده شد و سرانجام جبرئیل با نواختن بال رحمت خود بر سینهٔ شکافته محمد (ص) آن جراحت را ترمیم کرد (سنایی، ۱۳۸۳: ۲۰۱). میبیدی نیز بر این معنا تأکید دارد. او آشکارا از امکان تبدیل وجودی انسان به مقام روحانی فرشته سخن می گوید. فرشته شدن در تفکر میبیدی، نه به معنای تبدیل در صفات^۴ و نه وابسته به افاضهٔ نور است. میبیدی این امکان را در گروهی انتقال معرفت می داند و آن را تحت اصطلاح «مسح» تعریف می کند. مسح یا لمس انسان (به عنوان موجودی متعلق به عالم ملک) توسط فرشته (به عنوان موجودی ملکوتی) تنها زمانی ممکن می شود که انسان از وجود ملکی خود به کلی مجرد شود و در شمار موجودات ملکوتی قرار گرفته باشد. میبیدی روایت می کند که در شب بعثت، جبرئیل سه بار محمد (ص) را به تنگی دربرمی گیرد و به این نحو او را مسح می کند. میبیدی در توضیح این ماجرا می افزاید: «حکمت در این، آن بود که سه بار طبیعت بشریت وی را به عنصر ملکی مزاج داد» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۲۴۰). مسح انسان توسط فرشته در مواضع دیگر از آثار میبیدی نیز همین کارکرد را دارد. به گفتهٔ میبیدی، مطابق یکی از روایات موجود، عیسی (ع) را از آن رو مسح نامیدند که جبرئیل او را با بال خود مسح کرد تا از شر شیطان در امان باشد (همان، ج ۲: ۱۱۸). به این نحو، مسح با بال جبرئیل عنصر شیطانی را از وجود مسیح می زداید و سرشتی فرشتگانی به او می بخشد. از همین رو، مسیح در زمرهٔ معدود انسان هایی است که قادر است با ملازمت جسم خود به عالم ملکوت عروج کند. در روایت میبیدی، مسیح برخلاف تصور دشمنان خود نمی میرد، بلکه سرشت و ذاتی فرشتگانی می یابد و در این حال، دو فرشته با مسح بازوی

عیسی او را تا آسمان بالا می‌برند (همان: ۷۵۴). مسح پر جبرئیل یوسف (ع) را نیز به درجه فرشتگان نزدیک می‌کند. به گفته میدی، مطابق آیه قرآن (یوسف / ۲۴) زمانی که همسر عزیز مصر یوسف (ع) را به خوابگاه خود فراخواند، یوسف برهان پروردگارش را مشاهده کرد. این برهان همان پر جبرئیل بود که آن را بر پشت یوسف نواخت تا شهوت از وجود او زایل شود و به صفت فرشتگان درآید (همان، ج ۵: ۵۱). این مسح در واقعه معراج برای محمد (ص) نیز اتفاق می‌افتد؛ به این نحو که در بازگشت جبرئیل او را بر پر خود سوار کرد و بر زمین فرود آمد (همان: ۴۹۸). تعبیر مسح در اندیشه میدی معادل مفهوم افاضه نور از فرشته به انسان است. مسح در آثار میدی غالباً به وسیله پر جبرئیل صورت می‌گیرد. به این ترتیب، مسح پر جبرئیل در قالب ملقی حیات روحانی به انسان بازنمایی می‌شود. در اندیشه میدی، پر جبرئیل با خاصیت دوگانه و متضاد خود، یعنی القاگر مرگ و درعین حال ملقی حیات ظاهر می‌شود. به این نحو، جبرئیل سببی برای برقراری عدل در عالم انسانی است. نگاه میدی به جبرئیل و خاصیت منحصر به فرد بال‌های این فرشته مقدمه‌ای برای ورود به یکی از مهم‌ترین رسالات رمزی سهروردی، یعنی «آواز پر جبرئیل» به‌شمار می‌رود که اندکی بعد مفصل‌تر به آن خواهیم پرداخت.

۳-۳. آواز پر جبرئیل

از قرن چهارم هجری، در متون صوفیه، نسبتی میان صدا و بال فرشتگان تعریف می‌شود. این نسبت، اغلب به صورت آواز تسبیحی نمایان می‌شود که از بال فرشتگان برمی‌خیزد (خرگوشی، ۱۳۶۱: ۳۱۲ و ۳۲۰؛ محدث نوری، ۱۴۲۷ ق، ج ۴: ۱۳۲؛ خرگوشی، ۱۳۶۱: ۴۸۱) در برخی موارد، انسان‌های عادی نیز قادر به استماع آواز بال فرشتگان هستند. این صدا معرف حضور و صورت پدیداری فرشتگان نزد انسان است، از جمله روایتی مبنی بر آنکه صحابه به هنگام وفات محمد (ص) آواز بال فرشتگان را با گوش خود شنیدند (خرگوشی، ۱۳۶۱: ۴۵۹) یا روایتی حاکی از آنکه بنی اسرائیل در زمان بازگشت تابوت عهد به میان قوم آواز بال فرشتگان حامل تابوت عهد را استماع کردند (مسعودی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱: ۴۷).

با این حال، صدای بال جبرئیل، به تبع مفهوم بال جبرئیل، از میان تمامی آوازهایی که از بال فرشتگان می‌خیزد، مفهومی هستی‌شناسانه پیدا می‌کند.

به گفته غزالی، ابراهیم (ع) در لحظه نیل به کمال توحید، آواز بال جبرئیل را استماع کرد (غزالی، ۱۴۱۶ ق: ۴۷۳). سهروردی بعدها در رساله *آواز پر جبرئیل*، از دو بال جبرئیل و خاصیت آن دو سخن می‌گوید. ظاهراً مفهومی که سهروردی آن را «آواز پر جبرئیل» می‌خواند، صورت

دیگری از تعبیر «صیحهٔ جبرئیل» نزد میبیدی است. به روایت میبیدی، جبرئیل بسیاری از اقوام گناهکار را با صیحهٔ خویش هلاک کرده است (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۳۰۳ و ۶۷۹؛ همان، ج ۴: ۴۱۲ و ۴۳۸؛ همان، ج ۵: ۳۱۶ و ۳۲۶؛ همان، ج ۶: ۳۸۲ و ۴۲۹ و ۴۳۶؛ همان، ج ۷: ۱۴۵ و ۱۴۹ و ۳۹۲؛ همان، ج ۸: ۲۰۸؛ همان، ج ۹: ۳۹۳). همچنین بنا به روایت میبیدی، هفتاد مرد اسرائیلی که موسی (ع) را در سفر میقات همراهی کردند، سرانجام با سماع صیحهٔ جبرئیل هلاک شدند (همان، ج ۱: ۱۸۲؛ همان، ج ۱: ۱۹۲؛ همان، ج ۲: ۷۵۰؛ ج ۳: ۷۵۱ و ۷۵۴). علاوه بر این، میبیدی روایت می‌کند که زمین در زیر هفت طبقهٔ خود بر پشت یک ماهی استوار است. آن ماهی یک بار بر آن شد که از بار گران خود شانه خالی کند، اما در آن هنگام، جبرئیل صیحهٔ هولناکی بر آن ماهی زد که او از مهابت آن صیحه، تا قیامت بار گران خود را فراموش کرد (همان، ج ۱۰: ۲۰۱). به این ترتیب، صیحه نمادی از صدای بال عذاب جبرئیل است. با این حال، آواز جبرئیل الزاماً پیام‌آور مرگ نیست؛ زیرا جبرئیل همان فرشته‌ای است که در یکی از روایات میبیدی برای آزمودن ابراهیم (ع)، نام خداوند را با صدای زیبای خود بیان می‌کند و ابراهیم (ع) چنان شیفتهٔ آن آواز می‌شود که یکباره تمام دارایی خویش را برای بازشنیدن آن آواز فدا می‌کند (همان، ج ۱: ۳۷۵؛ همان، ج ۲: ۷۲۵ و ۷۲۶). همچنین میبیدی در باب صدای پر جبرئیل می‌گوید: «فرشته را بیافرید، نام وی جبرئیل. وی را ششصد پر طاوسی داد... چون بر خود بجنبد، از هر جلجلی آوازی خوش بیرون آید و نغمتی که بدان دیگر نماند» (همان، ج ۲: ۱۴-۱۵).

به این ترتیب، جبرئیل فرشته‌ای است که دو حد زندگی آدمی یعنی مرگ و حیات انسان میان دو بال او قرار می‌گیرد. فرشته‌ای که به انسان زندگی می‌بخشد و در عین حال او را هلاک می‌کند و با مسح بال خود، آدمی را از عالم ملک به ملکوت فرشتگان پیوند می‌زند. نقطهٔ عطف شکل‌گیری انگارهٔ آواز بال جبرئیل در رسالهٔ عرفانی *آواز پر جبرئیل* به چشم می‌خورد؛ آنجا که شیخ اشراق در وصف پر جبرئیل یادآور می‌شود که هر آنچه حواس انسان ادراک می‌کند و نیز تک‌تک افراد انسان، همگی نمودهایی از آواز پر جبرئیل هستند (سهروردی، ۱۳۷۵: د: ۲۰۸-۲۰۹ و ۲۱۷). سهروردی که عوالم خلق را به چهار عالم عقول، نفوس، صور معلقه و برازخ تقسیم می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵ الف: ۲۳۲)، در رسالهٔ *آواز پر جبرئیل*، نظم سلسله‌مراتبی این عوالم را در ارتباط میان دو بال جبرئیل باز می‌نمایاند. به اعتقاد سهروردی، جبرئیل همان «عقل فعال» است (سهروردی، ۱۳۷۵ ب: ۹۶-۹۷) و عقل فعال با تابش انوار به نفوس تحت امر خویش (نفوس ناطقه) قدرت ادراک می‌بخشد (سهروردی، ۱۳۷۵ و: ۴۳۰-۴۳۱). هر نفس ناطقه به یک برزخ (کالبد انسانی) تعلق می‌یابد و از این نور عارضی که از نفس بر تاریکی کالبد انسانی تافته است، ادراک آدمی از

وجود خود یا خویشتن خویش حاصل می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵ الف: ۲۰۰-۲۰۱). در این حال، هر نفس با ادراک انواری به نام «لوايح» یا «لوامع» که از عقل بر آنان می‌تابد و با قوای محرکه عشق به سوی عقل مولد خویش کشیده می‌شود و در مسیر کمال قرار می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۷۵ ه: ۳۱۹ و ۳۲۱-۳۲۲؛ سهروردی، ۱۳۷۵ ج: ۴۹-۵۰). لوايح/لوامع انواری حقیقی هستند که در قالب صوری از حقیقت توسط نفوس ادراک می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۵ ج: ۲-۳). این صور معلق از عقول منبعث می‌شود نه از نفوس، و سهروردی عالمی منحصر به فرد به نام «عالم صور معلق» را به این صور اختصاص می‌دهد که نه مادی است و نه معقول (سهروردی، ۱۳۷۵ الف: ۲۳۴ و ۲۵۴). در رساله *آواز پر جبرئیل*، سهروردی بر این معنا تأکید می‌ورزد که جبرئیل (عقل فعال) دارای دو بال راست (شرقی) و چپ (غربی) است و بر بال چپ او، کلفی از تاریکی وجود دارد که همان عالم زور و غرور است. جبرئیل شعاعی از نور بال راست خویش را بر تاریکی بال خویش می‌تاباند و به این طریق، خلق یا نوع انسان را به وجود می‌آورد (سهروردی، ۱۳۷۵ د: ۲۲۰-۲۲۱). در اینجا بال راست جبرئیل، نمودی از نفوس و قوای حیات بخش عالم انسانی و تاریکی بال چپ جبرئیل، نمودی از جواهر تاریک برازخ قبل از ادراک حیات یا به عبارت دیگر، نمادی از نیستی و عدم است. این اشاره به این شیوه تصریح می‌شود که سهروردی مفهوم «وجود» را به جای «نور» و مفهوم «امکان» را به جای «ظلمت» می‌نشانند و به این ترتیب، تعبیر «ظلمت» را معاین با مفهوم «عدم» معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵ الف: ۱۹۷). به این نحو، انگاره تازه‌ای از بال جبرئیل شکل می‌گیرد و بال راست جبرئیل در قالب عامل حیات بخش برای عالم انسانی بازنموده می‌شود؛ چنانکه تمامی محسوسات و معلومات از آواز آن بال آن به عالم وجود وارد می‌شوند. از سوی دیگر، بال چپ جبرئیل نمادی از نیستی و عدم، و صیحه یا صدای آن برخلاف آواز پر راست جبرئیل، پیام آور مرگ و نیستی است.

نتیجه گیری

در فرهنگ اسلامی، از قرن اول تا قرن ششم هجری، تحول فلسفی حائز اهمیتی در انگاره بال فرشته صورت می‌پذیرد. در خلال یک تکوین تاریخی این انگاره اختصاصی تر می‌شود و از انگاره پیشینی بال فرشته، انگاره ثانویه بال جبرئیل اشتقاق می‌یابد. عالمان اسلامی در قرن ششم، خاصه متفکران حوزه عرفان و فلسفه اسلامی، با تأکید ویژه بر اصطلاح بال/پر جبرئیل تعبیری هستی‌شناسانه را از این اصطلاح رواج می‌دهند و این اصطلاح را در کنار تعبیر اختصاصی تر آواز پر جبرئیل به مثابه اصطلاحی فلسفی در تشریح بنیان‌های هستی‌شناختی اسلامی به کار می‌گیرند.

تحلیل تاریخی و تطبیقی متون صوفیانه گواه آن است که این سیر تکوینی عمدتاً در حوزهٔ معرفتی عرفان اتفاق افتاده است. به عبارت دیگر، ادبیات صوفیه با پرورش مفهوم «بال فرشته» و تکوین تدریجی آن به سوی اصطلاح حکمی «آواز پر جبرئیل»، ضمن صورت‌بندی محورهای انگاره‌ای خاص، مهم‌ترین نقش را در جهت‌همگرایی دو حوزهٔ عرفان و فلسفه در تاریخ اندیشهٔ اسلامی ایفا می‌کند.

پی‌نوشت

۱. «الحمد لله فاطر السماوات والارض جاعل الملائكة رسلاً اولیٰ اُجنحةً مثنیٰ و ثلاث و رباع بزیّد فی الخلق ما یشاء إن الله علیٰ کل شیء قَدیر». ترجمه: «سپاس خدای را که پدیدآورندهٔ آسمان و زمین است (و فرشتگان را که دارای بال‌های دو گانه و سه گانه و چهار گانه‌اند پیام‌آورنده قرار داده است و در آفرینش هر چه بخواهد می‌افزاید؛ زیرا خدا بر هر چیزی توانا است» (ترجمهٔ فولادوند، ۱۳۹۳).
۲. در متون عرفان اسلامی، این وصف به فرشتگان حامل عرش، از جمله اسرافیل، نسبت داده شده است (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۱۷۵).
۳. «بلی إن تصبروا و تتقوا و یتأتواکم من فورهم هذا یمدکم ربکم بخمسة آلاف من الملائكة مسومین». ترجمه: «آری اگر صبر کنید و پرهیزگاری نمایید، با همین جوش (و خروش) بر شما بتازند، همان‌گاه پروردگارتان شما را با پنج هزار فرشتهٔ نشاندار یاری خواهد کرد» (فولادوند، ۱۳۹۳).
۴. قرطبی شعری با مضمون مشابه را به شاعر معروف عرب، الخشنی، نسبت می‌دهد (قرطبی، ۱۴۲۱: ۴۱۱).
۵. این اثر به نام ابوطالب مکی منتشر شده است. باین حال، این اثر را از مؤلف گمنام دیگری دانسته‌اند که از آرای مکی اثر پذیرفته است.
۶. به نظر می‌رسد این روایت ریشه در اخبار شیعی دارد و از این طریق به متون صوفیه راه یافته است (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۸۲-۲۸۴).
۷. این اشاره در کتاب مقدس نیز موجود است (اول پادشاهان، ۶: ۲۳-۲۹) و نیز این اشاره که نقش تندیس کروبیان در خود تابوت عهد نیز به کار رفته بود (خروج، ۲۵: ۱۸-۱۹).
۸. صوفیان برای بیان کثرت ثواب، همواره از کلیشهٔ ششصد یا ششصد هزار بهره برده‌اند (ترمذی، ۱۴۲۸: ۶۶۵؛ مکی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۷۰ و ۱۲۱ و ۳۴۹؛ همان، ج ۲: ۲۰۰ و ۲۰۱؛ سلمی، ۱۴۱۴: ۲۱۰؛ همان، ۱۴۲۴: ۱۲۵؛ الاصبهانی، بی‌تا، ج ۱: ۹۷؛ همان، ج ۴: ۲۰۷؛ همان، ج ۶: ۴۰ و ۶۷؛ همان، ج ۱۰: ۴۷).
۹. انگارهٔ موازی و غالب در باب تبدیل انسان به فرشته در این دوران، امکان تبدیل ذاتی موجودات را مردود می‌داند و نیل انسان به عالم فرشتگان را نوعی تبدیل صفاتی برمی‌شمارد (ماحوزی و همکاران، ۱۳۹۸).

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۹۳). ترجمه عزت‌الله فولادوند. پیام عدالت. تهران.
- ابن اعثم، ابو محمد احمد الکوفی. (۱۴۱۱ق). الفتوح. ترجمه علی شیری. دارالاضواء. بیروت.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن. (۱۴۱۲ق). المنتظم فی تاریخ الامم والملوک. تصحیح محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۳۶۳). العبر تاریخ ابن خلدون. ترجمه عبدالمحمد آیتی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.
- ابن سید الناس، ابوالفتح محمد. (۱۴۱۴ق). عیون الاثر فی فنون المغازی و الشمائل و السیر. تصحیح ابراهیم محمد رمضان. دارالقلم. بیروت.
- ابن کثیر، أبو الفداء اسماعیل الدمشقی. (۱۴۰۷ق). البدایة و النهایة. دارالفکر. بیروت.
- ابن هشام، عبدالملک المعافری. (بی تا). السیرة النبویة. تصحیح مصطفی السقا. دارالمعرفة. بیروت.
- الاصبهانی، ابونعیم. (بی تا). حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. دارام القراء للطباعة و النشر. قاهره.
- بلعمی، ابوعلی محمد. (۱۳۷۸). تاریخ‌نامه طبری. تصحیح محمد روشن. ج ۱ و ۲. سروش. تهران.
- _____ . (۱۳۷۳). تاریخ‌نامه طبری. تصحیح محمد روشن. ج ۳. البرز. تهران.
- بیهقی، احمد بن حسین. (۱۳۶۱). دلائل النبوة. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- ترمذی، الحکیم. (۱۴۲۸ق). کیفیة السلوک الی رب العالمین. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- _____ . (بی تا). نوادر الاصول فی احادیث الرسول. تصحیح عبدالرحمن عمیره. دارالجلیل. بیروت.
- تستری، سهل بن عبدالله. (۱۴۲۳ق). تفسیر التستری. تصحیح محمد باسل عیون السود. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- ثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمد. (۱۳۷۶). ثمار القلوب فی المصاف و المنسوب. ترجمه رضا انزایی نژاد. دانشگاه فردوسی مشهد. مشهد.
- جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر. (۱۴۲۴ق). الحیوان. تصحیح محمد باسل عیون السود. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- جنید، ابوالقاسم بن محمد النهاوندی البغدادی. (۱۴۲۵ق ب). اقواله فی مختلف الموضوعات «ضمن رسائل الجنید». تصحیح جمال رجب سیدی. داراقرء للطباعة و النشر و التوزیع. دمشق.
- جیلانی، عبدالقادر. (۱۴۱۲ق). السفینة القادریة. تصحیح محمد سالم بواب. دارالاباب. بیروت.
- خرگوشی، ابوسعید واعظ. (۱۳۶۱). شرف النبی. تصحیح محمد روشن. بابک. تهران.
- خوارزمی، ابوبکر. (۱۴۲۴ق). الأمثال المولده. تصحیح محمد حسین الاعرجی. مجمع الثقافی. ابوظبی.

روزبهان بقلی. (۱۳۷۴). شرح شطحیات. انتشارات طهوری. تهران.
زاکانی، عبید. (۱۳۴۷). هجویات و هزلیات عبید زاکانی. تصحیح عباس اقبال. ابن سینا. تهران.
سراج، ابونصر طوسی. (۱۹۱۴م). اللمع فی التصوف. تصحیح رینولد آلین نیکلسون. مطبعة بریل. هلند.
سلمی، ابو عبدالرحمن محمد بن الحسین. (۱۴۱۴ق). جوامع آداب الصوفیه «ضمن تسعة كتب فی اصول
الصوف و الزهد». تصحیح سلیمان ابراهیم آتش. الناشر للطباعة و النشر و التوزیع و الاعلان.
بیروت.

_____ (۱۴۲۴ق). طبقات الصوفیه. دارالکتب العلمیه. بیروت.

سلیمانی، عبدالرحیم. (۱۳۷۸). کتاب مقدس. انجمن معارف اسلامی. قم.
سمعانی، احمد. (۱۳۸۴). روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۸۳). حدیقه الحقیقه و شریقه الطریقه. تصحیح محمد تقی مدرس رضوی.
انتشارات دانشگاه تهران. تهران.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک. (۱۳۷۵ الف). حکمه الاشراق «ضمن رسائل شیخ
اشراق». مقدمه و تصحیح هانری کربن، ج ۲. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.

_____ (۱۳۷۵ ب). اعتقاد الحكماء «ضمن رسائل شیخ اشراق». مقدمه و تصحیح هانری

کربن، ج ۲. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.

_____ (۱۳۷۵ ج). پرتونامه «ضمن رسائل شیخ اشراق». مقدمه و تصحیح هانری کربن، ج

۳. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.

_____ (۱۳۷۵ د). آواز پر جبرئیل «ضمن رسائل شیخ اشراق». مقدمه و تصحیح هانری

کربن، ج ۳. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.

_____ (۱۳۷۵ و). یزدان شناخت «ضمن رسائل شیخ اشراق». مقدمه و تصحیح هانری

کربن، ج ۳. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.

_____ (۱۳۷۵ ه). صغیر سیمرخ «ضمن رسائل شیخ اشراق». مقدمه و تصحیح هانری

کربن، ج ۳. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.

صالحی شامی، محمد بن یوسف. (۱۴۱۴ق). سبل الهدی و الرشاد فی سیره خیر العباد. تصحیح عادل احمد

عبدال موجود و علی محمد معوض. دارالکتب العلمیه. بیروت.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی. (۱۳۹۵). کمال الدین و تمام النعمه. ترجمهٔ محمدباقر کمره‌ای، ج ۱.

اسلامیه. تهران.

ضیایی، حسین. (۱۳۸۶). شهاب‌الدین سهروردی بنیان‌گذار مکتب اشراق «ضمن تاریخ فلسفه اسلامی».

ترجمهٔ یوسف شاقول و سیما نوربخش. زیر نظر سیدحسین نصر و الیور لیمن. ج دوم. انتشارات

حکمت. تهران.

طبری، محمد بن جریر. (۱۳۷۵). تاریخ طبری. ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده. اساطیر. تهران.

- طوسی، تاج‌الدین احمد بن محمد. (۱۳۸۲). *قصه یوسف*. شرکت انتشارات علمی فرهنگی. تهران.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۸۳). *کیمیای سعادت*. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- _____ . (۱۳۸۶). *احیاء علوم‌الدین*. ترجمه مؤیدالدین خوارزمی. تصحیح حسین خدیو‌جم. ج ۶. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- _____ . (۱۴۱۶ق). *قواعد العشر «ضمن مجموعه رسائل غزالی»*. دارالفکر. بیروت.
- _____ . (بی‌تا). *احیاء علوم‌الدین*. تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی. دارالکتب العربی. بیروت.
- _____ . (۱۴۲۲ق). *مکاشفة القلوب المقرب إلى علام الغیوب*. دارالمعرفة. بیروت.
- غزالی، احمد ابو‌الفتوح بن محمد طوسی. (۱۳۵۶). *مکاتبات احمد غزالی با عین‌القضات همدانی*. تصحیح نصرالله پورجوادی. خانقاه نعمت‌اللهی. تهران.
- قاضی ابرقوه، رفیع‌الدین اسحاق همدانی. (۱۳۷۷). *سیرت رسول‌الله*. تصحیح اصغر مهدوی. خوارزمی. تهران.
- قرطبی، ابو‌عمر یوسف بن عبدالبر. (۱۴۲۱ق). *جامع بیان العلم و فضله*. دارالکتب. بیروت.
- قشیری، ابوالقاسم عبد‌الکریم. (۲۰۰۷م). *کتاب المعراج*. دارالمکتبه بیلیون. بیروت.
- _____ . (۱۳۷۴). *رساله قشیریه*. ترجمه ابوعلی عثمانی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- _____ . (۱۴۲۲ق). *شرح أسماء الله الحسنی*. دارالحرم للتراث. قاهره.
- قمی، حسن بن محمد. (۱۳۶۱). *تاریخ قم*. ترجمه حسن بن علی عبد‌الملک قمی. تصحیح جلال‌الدین تهرانی. توس. تهران.
- کربن، هانری. (۱۳۹۱). *اسلام ایرانی*. ترجمه انشاءالله رحمتی. سو فیلا. تهران.
- _____ . (۱۳۹۵). *ارض ملکوت*. ترجمه انشاءالله رحمتی. سو فیلا. تهران.
- ماحوزی، زهرا و همکاران. (۱۳۹۸). «*تحلیل انگاره تبدیل صفاتی انسان به فرشته در اندیشه هجویری*». نشریه زیان و ادب فارسی. دوره ۷۲. ش ۲۳۹. صص ۱۲۷-۱۵۵.
- محاسبی، حارث بن اسد. (۱۹۸۶ الف). *التوهم «ضمن الوصایا»*. تصحیح عبدالقادر احمد عطا. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- _____ . (۱۹۸۶ ب). *فهم الصلاة «ضمن الوصایا»*. تصحیح عبدالقادر احمد عطا. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- _____ . (۱۹۸۶ ج). *النصائح «ضمن الوصایا»*. تصحیح عبدالقادر احمد عطا. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- محدث نوری، میرزا حسین. (۱۴۲۷ق). *دارالسلام فی ما يتعلق بالرؤیا و المنام*. دارالبلاغه. بیروت.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. اساطیر. تهران.

- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین. (۱۴۰۹ق). *مروج الذهب و معادن الجواهر*. تصحیح اسعد داغر. دارالهجرة. قم.
- مصاحب، غلامحسین و گروه نویسندگان. (۱۳۴۵). «فرشته در دین اسلام». ضمن دائرة المعارف فارسی. ج ۲. فرانکلین. تهران.
- مطربی سمرقندی، سلطان محمد. (۱۳۸۲). *تلذکرة الشعراء*. مرکز پژوهشی میراث مکتوب. تهران.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن أحمد. (۱۳۶۱). *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*. ترجمهٔ علینقی منزوی. شرکت مؤلفان و مترجمان ایران. تهران.
- مقدسی، مطهر بن طاهر. (۱۳۷۴). *آفرینش و تاریخ*. ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی. آگه. تهران.
- مقریزی، تقی الدین احمد. (۱۴۲۰ق). *امتاع الاسماع بما للنسی من الاحوال و الاموال و الحفدة و المتاع*. تصحیح محمد عبدالحمید النمسی. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- مکی، ابوطالب. (۱۴۲۴ق). *علم القلوب*. تصحیح عبدالقادر احمد عطا. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- _____ . (۱۴۱۷ق). *قوت القلوب فی معاملة المحبوب*. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- میبدی، ابو الفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدة الابرار*. تصحیح علی اصغر حکمت. امیر کبیر. تهران.
- میدانی، احمد بن محمد النیسابوری. (۱۳۶۶). *مجمع الأمثال*. آستان قدس رضوی. مشهد.
- نفری، محمد بن عبدالجبار. (۲۰۰۷م). *الاعمال الصوفیه*. منشورات الجمل. بغداد.
- واقدی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). *المغازی*. تصحیح مارسدن جونس. مؤسسة الأعلمی. بیروت.
- واقدی، محمد بن سعد کاتب. (۱۳۷۴). *طبقات الکبری*. ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی. فرهنگ و اندیشه. تهران.

References

- The Holy Quran* (E. Fouladvand, Trans.). (2014). Payam Edalat.
- Al-Isbahani, A. (n.d.). *Huliyah ul Awliya wa Tabaqat Asfiya* [The adornment of the saints and the ranks of the spiritual elite] (M. Shafiei Kadkani, Ed.). Daram al-Qurae lel-Tebaaha val-Nashr.
- Bal'ami, A. (1994). *Tarikh nameh Tabari* [The history book of Tabari] (Vols. 3-5) (M. Roshan, Ed.). Alborz.
- Bal'ami, A. (1999). *Tarikh nameh Tabari* [The history book of Tabari] (Vols. 1-2) (M. Roshan, Ed.). Soroush.
- Bayhaqi, A. H. (1982). *Dalail al-nabovah* [Reasons for imamate] (M. Mahdavi Damghani, Trans.). Elmi-Farhangi.
- Corbin, H. (2016). *Arze malakout* [Heavenly earth] (I. Rahmati, Trans.). Soofia.
- Corbin, H. (2012). *Islame Irani* [Iranian Islam] (I. Rahmati, Trans.). Soofia.
- Ghazali, A. (1977). *Namahaye Ahmad Ghazali ba Ain al-Quzat Hamadani* [The letters of Ahmad Ghazali to Ain al-Quzat Hamadani] (N. Pourjavadi, Ed.). Khangah Nimat-Allahi.
- Ghazali, A. (1995). *Ghavaed al-ashr: Part of the treatise of Ghazali*. Dar al-Fekr.

- Ghazali, A. (2001). *Mokashefat al-gholoub al-mogharrib ela allam al-ghoyoub*. Dar al-Marefat.
- Ghazali, A. (2004). *Kimiaye sa'adat* [The alchemy of happiness]. Elmi-Farhangi.
- Ghazali, A. (2007). *Ehya al-oloum al-din* [The revival of the religious sciences] (Vol. 6) (H. Khadiv Jam, Ed.) (M. al-Din Kharazmi, Trans.). Elmi-Farhangi.
- Ghazali, A. (n.d.). *Ehya oloum al-din* [The revival of the religious sciences] (A. Hafez Iraqi, Ed.). Dar al-Kotob al-Arabi.
- Gilani, A. (1991). *Al-safinah al-Quaderiah* (M. Salem Bawab, Ed.). Dar al-Albab.
- Ibn A'tham, A. (1990). *Al-Fotuh* (A. Shiri, Trans.). Dar-al-Azva.
- Ibn al-Jawzi, A. (1991). *Al-montazam fi tarikh-alomam val-molouk* (M. Ata, & M. Ata, Eds.). Dar Al-Kotob Al-Elmiah.
- Ibn al-Kasir, A. (1986). *Al-bidayah val-nihayah* [The beginning and the end]. Dar al-Fekr.
- Ibn Hesham, A. (n.d.). *Al-sirah al-nabaviah* (M. Al-Saquah, Ed.). Dar al-Marefat.
- Ibn Khaldun, A. (1984). *Al-ibar tarikh Ibn Khaldun* [Lessons, history of Ibn Khaldun] (A. Ayati, Trans.). The Institute of Cultural Studies and Researches.
- Ibn Sayed al-Nas, A. (1993). *Oyoun al-asar fi fonoun al-magazi val-shamael val-seyyar* (M. Ramadan, Ed.). Dar Al-Qalam.
- Jahiz, A. (2003). *Al-hayvan* (M. Al-Oyoun Al-Soud, Ed.). Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Junaid, A. M. (2004). *Aghvaleh fi mokhtalef almozo'at* [The quotes around different matters: Part of the letters of Junaid] (J. Rajab Sayedbie, Ed.). Dar Qurae lel-Tebaaha val-Nashr val-Tawzie.
- Junaid, A. M. (2004). *Al-ghase ila-allah: Part of the letters of Junaid* (J. Rajab Sayedbie, Ed.). Dar Qurae lel-tebaaha val-Nashr val-Tawzie.
- Kargoushi, A. (1982). *Sharaf al-nabi* [Honors of the Prophet] (M. Roshan, Ed.). Babak.
- Khwarizmi, A. (2003). *Al-amsal al-mouledah* (M. Hosain al-Araji, Ed.). Ajmah al-Seghafi.
- Maghdasi, A. (1982). *Ahsan al-taghasim fi marefat al-aghalim* (A. Monzavi, Trans.). The Corporation of Writers and Translators of Iran.
- Maghdasi, M. (1995). *Afarinesh va tarikh* [Creation and history] (M. Shafiei Kadkani, Trans.). Agah Publications.
- Mahouzi, Z. (2019). Analysis of the idea of conversion of human attributed in Hujwiri's thoughts. *Journal of Persian Language and Literature*, 72(239), 127-155.
- Makki, A. (1996). *Qout-al-ghloub fi moamelat al-mahjoub*. Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Makki, A. (2003). *Elm al-gholoub* [Science of hearts] (A. Ahmad Ata, Ed.). Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Maqrizi, T. (1999). *Amta-al-asma bema lenabi men al-ahval val-amval val-hafadah val-mata* (M. Al-Namisi, Ed.). Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Masoudi, A. (1988). *Morouj al-zahb va zaaden al-jowhar* (A. Dagher, Ed.). Dar al-Hijrat.
- Meidani, A. (1987). *Majma-al-amsal*. Astan Qouds Razavi.
- Meybodi, A. (1992). *Kashf-al-asrar va eddat-al-abrar* [Unveiling of truths] (A. Hekmat, Ed.). Amir Kabir.
- Mohaddes Nouri, M. H. (2006). *Dar al-salam fima yata'lagh bel-roya val-manam*. Dar Al-Balaghat.
- Mohasebi, H. (1986). *Al-nasaeh: Part of al-Vasaya* (A. A. Ata, Ed.). Dar Al-Kotob Al-Elmiah.
- Mohasebi, H. (1986). *Al-tavahom: Part of al-Vasaya* (A. A. Ata, Ed.). Dar Al-Kotob Al-Elmiah.
- Mohasebi, H. (1986). *Fahm al-salat* [Understanding prayer: Part of al-Vasaya] (A. A. Ata, Ed.). Dar Al-Kotob Al-Elmiah.
- Mosaheb, Gh. (1966). *Fereshieh dar dine Islam* [The angel in the religion of Islam: Part of the Farsi encyclopedia] (Vol. 2). Franklin.
- Mostamli Bokhari, I. (1984). *Sharh al-tarrof lemazhab al-tasavof*. Asatir.
- Motrebi Samarghandi, S. (2003). *Tazkirah al-shoara*. The Research Center of Mirase Maktoob.
- Nefarri, M. (2007). *Al-a'mal al-sufiah*. Manshourat al-Journal.

- Qazi Abarquh, R. (1998). *Sirat rasoul-Allah* [Manners of the messenger of God] (A. Mahdavi, Ed.). Kharazmi.
- Qomi, H. M. (1982). *Tarikhe Qom* [The history of Qom] (H. Qomi, Trans.) (J. Tehrani, Ed.). Tous.
- Qurtubi, A. Y. (2000). *Jaame bayan al-elm va fazl* [Comprehensive explanation of science and virtue]. Dar al-Kotob.
- Qushayri, A. (2007). *Ketab al- mi'raj* [The book of ascension]. Dar al-Maktabat Bibliion.
- Qushayri, A. (2001). *Sharh asma-Allah al-hosna* [Explaining beautiful names of God]. Dar Al-Haram Le-Torras.
- Qushayri, A. (1995). *Resale Qushayri* [The treatise of al-Qushayri] (B. Forouzanfar, Ed.). Elmi-Farhangi.
- Rouzbehan, B. (1996). *Sharhe shathiyat* [Description of shathiyat]. Tahouri.
- Sadouq, M. (2016). *Kamal al-din va tamam al-nimah* (Vol. 1). (M. Kamareie, Trans.). Islamiah.
- Salehi Shami, M. (1993). *Sobol al-hoda va al-rashad fi sirah khair al-ebad* (A. Abd Al-Mojoud, & A. Moavaz, Eds.). Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Sam'ani, A. (2006). *Rouh al-arwah fi sharh asma al-malik al-fattah*. Elmi-Farhangi.
- Sanaie, A. M. (2005). *Hadighat al-haghighat va shariat al-tarighat* (M. Modarres-Razavi, Ed.). Tehran University Press.
- Sarraj, A. (1914). *Al-lomah fi tasavof* (A. R. Nicholson, Ed.). Brill Publications.
- Soleimani, A. (1999). *Ketabe moghaddas* [The Bible]. Society of Islamic Teachings.
- Suhrawardi, Sh. (1997). *Avaze pare Jebril* [Chant of the wing of Gabriel: Part of the treatise of Sheikh al-Ishraq] (Vol. 3) (H. Corbin, Ed.). The Institute of Cultural Studies and Researches.
- Suhrawardi, Sh. (1997). *E'teghad al-hokama* [The belief of the wise: Part of the treatise of Sheikh al-Ishraq] (Vol. 2) (H. Corbin, Ed.). The Institute of Cultural Studies and Researches.
- Suhrawardi, Sh. (1997). *Hikmat al-ishragh* [Wisdom of illumination] (Vol. 2) (H. Corbin, Ed.). The Institute of Cultural Studies and Researches.
- Suhrawardi, Sh. (1997). *Partov-nameh* [The book of radiance: Part of the treatise of Sheikh al-Ishraq] (Vol. 3) (H. Corbin, Ed.). The Institute of Cultural Studies and Researches.
- Suhrawardi, Sh. (1997). *Safir Simurgh* [The call of Simurgh: Part of the treatise of Sheikh al-Ishraq] (Vol. 3) (H. Corbin, Ed.). The Institute of Cultural Studies and Researches.
- Suhrawardi, Sh. (1997). *Yazdan shenakht* [Recognition of God: Part of the treatise of Sheikh al-Ishraq] (Vol. 3) (H. Corbin, Ed.). The Institute of Cultural Studies and Researches.
- Sulami, A. (1993). *Jawameh adaab al-sufiah* [Comprehensive manners of Sufism: Part of nine books about principles of Sufism and asceticism] (S. Ibrahim Atash, Ed.). Al-Nasher le-Teba'ah val-Nashr val-Tawzie val-Alan.
- Sulami, A. (2003). *Tabaghat al-sufiah*. Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Tabari, M. (1996). *Tarikhe Tabari* [Tabari History] (A. Payandeh, Trans.). Asatir.
- Tha'alibi, A. (1997). *Simar al-quloub fi al-mazaf val-mansoub* (R. Anzabi Nijad, Trans.). Ferdowsi, Mash'had University Publications.
- Tirmidhi, A. (2007). *Keifiah al-solouk ila rab al-alamain* [Methods of spiritual journey to lord of universe] (A. Al-Kiali, (Ed.). Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Tirmidhi, A. (n.d.). *Navader al-osoul fi ahadith al-rasoul* (A. Amirah, Ed.). Dar al-Jil.
- Tousi, T. (2003). *Ghese Yusef* [The story of Joseph]. Elmi-Farhangi.
- Tustari, S. (2002). *Tafsir al-tustar* (M. Al-Oyoun Al-Soud, Ed.). Dar al-kotob al-Elmiah.
- Vaghedi, M. O. (1998). *Al-maghazi* (M. Jones, Ed.). Institute of al-Alami.
- Vaghedi, M. S. (1995). *Tabaghat-al-kobra* (M. Mahdavi Damghani, Trans.). Farhang va Andishe.
- Zakani, O. (1996). *Hajwiat va hazliat of Obeid Zakani* (A. Ighbal, Ed.). Avicenna.
- Ziaie, H. (2007). *Shahab al-din Suhrawardi bonyangozare maktabe ishragh* [Shahab al-din Suhrawardi the founder of illumination school: Part of the history of Islamic philosophy] (Vol. 2) (Y. Shaghoul, & Sima Noorbakhsh, Trans.). Hikmat.

Historical Transformation of The Feather of Gabriel in Islamic Culture (up to the End of the Sixth Century AH)¹

Zahra Mahouzi²

Received: 2019/12/14
Accepted: 2020/08/02

Abstract

The term “Par-e-Jibril” (The Feather of Gabriel) turned to be one of the most frequent terms in various fields of Islamic sciences in the sixth century (AH). This ontological term, which is the evolved form of the former idea of “Bal-e-Fereshte” (Angel’s Wing), was mainly constructed in texts related to Sufism and gradually changed to a fundamental term for presenting the ontological tenets of Muslim thinkers. From the sixth century onwards, the mentioned term has been employed in other fields of Islamic sciences, including Hikmah and Philosophy. Probing into the historical evolution of the term, “The Feather of Gabriel”, is considered essential for explicating one of the central milestones and turning points in the history of Islamic thought; which is the convergence point of the two fields of Mysticism and Philosophy. This article takes a historical-analytic approach and consists of two main parts. The first part presents an analysis of “Angel’s Wing” image in the primary texts of Islamic culture. The next part describes the evolution and inclination of the term towards the two posterior ideas of “The Feather of Gabriel” and “The Song of the Gabriel’s Feather” throughout a historical process.

Keywords: The Angel’s Wing, the Gabriel’s Feather, Ontology, Convergence of Mysticism and Philosophy

1. DOI: 10.22051/JML.2020.29065.1866

2. PhD student of Persian Language and Literature, Tarbiat Modarres University, Tehran, Iran,
z.mahouzi@modares.ac.ir

Print ISSN: 9384-2008 / Online ISSN1997-2538