

آتش شوق

نصرالله پورجوادی

ز شوق در دل من آتشی چنان افروز
که هرچه غیر تو باشد بسوزد آنرا پاک
«عراقی»

در مجلس بوسعید

در دو مقاله قبل^۱ درباره معنای شوق از دیدگاه بحث رؤیت توضیح دادیم و دیدیم که چگونه این لفظ از زبان معمولی به زبان صوفیه راه یافته و یکی از اصطلاحات خاص ایشان شده است. درباره تقسیم شوق هم توضیح دادیم و دیدیم که این تقسیم به لحاظ قبله‌ای است که مشتاق اختیار می‌کند. آنچه در این مقاله می‌خواهیم بررسی کنیم خود شوق است به عنوان حالی که به عاشق دست می‌دهد. می‌خواهیم ببینیم که این حال چیست و با شخص مشتاق چه می‌کند. به عبارت دیگر، می‌خواهیم روانشناسی شوق یا مشتاقی را بررسی کنیم.

به رغم تعریف و توصیفی که از شوق کرده‌ایم و آشنایی که با این لفظ و معنای آن داریم، باید بگوییم که شوق را به عنوان حالی که به عاشق دست می‌دهد نمی‌توان به درستی شناخت، مگر از راه تجربه و احساس و ذوق، چه شوق از این حیث مانند درد و عشق است و همان طور که تا کسی خود دردمند و عاشق نشده باشد نمی‌تواند ماهیت درد و عشق را به درستی درک کند، تا کسی شوق دیدار معشوق را در دل احساس نکرده باشد به حقیقت نمی‌داند که شوق چیست. البته، حال شوق یا مشتاقی را هم می‌توان از راه تشبیه و تعبیرات مجازی برای دیگران شرح داد، و این کاری است

که نویسندگان و شعرای صوفی در سخنان خود انجام داده‌اند. مثلاً گاه شوق را شراب خوانده‌اند^۲ که با چشیدن آن شخص احساس مستی و بی‌خودی می‌کند. و گاه آن را آتشی خوانده‌اند که مشتاق ابتدا گرمی آن را در درون خود احساس می‌کند و سرانجام همین آتش نفس او را می‌سوزاند. تعبیر آتش شوق در واقع رایجترین تعبیری است که به کار برده‌اند و ما آن را در سخنانی که صاحب اسرارالتوحید از قول ابوسعید ابوالخیر درباره شوق نقل کرده است می‌توانیم ملاحظه کنیم. این سخنان در پاسخ به سؤالی است که درویشی از شیخ ابوسعید کرده است:

شیخ ما را سؤال کرد درویشی که: «یا شیخ، این چه سوز است که درین دلهاست؟» شیخ گفت: «این را آتش نیاز گویند، و خدای تعالی دو آتش آفریده است: یکی آتش زنده و یکی آتش مرده. آتش زنده آتش نیاز است که در سینه‌های بندگان خود نهاده است، در این جهان، تا نفس ایشان سوخته گردد. و آن آتشی است نورانی. چون نفس سوخته گشت، آنکه آن آتش نیاز آتش شوق گردد. و آن آتش شوق هرگز نرسد، نه درین جهان و نه در آن جهان. و این آن آتشی است که رسول گفت، صلی الله علیه: اذا اراد الله بعبد خيراً قذف فی قلبه نوراً. قيل: یا رسول الله، ما علامة ذلك النور؟ قال: التجافی عن دار الغرور و الاثابة إلى دار الخلود و الاستعداد للموت قبل نزول الموت.» آن سایل گفت: «یا شیخ، چون آتش شوق باشد و آن دیدار پاک عطا کند، آن آتش شوق آرام گیرد؟»

شیخ گفت: «از دیدن ماه بهره برنتوان داشت. آن دیدار تشنگی زیادت کند، نه سیری آرد. چنانکه امروز غیب است، فردا که بخواهند دید هم غیب خواهد بود. گردش بر صفت او روا نیست. هر کسی که ببیند او را، بر حد ایمان خود ببیند. آن نور ایمان بود که از دلها به چشم آید تا بدان نور ایمان جلال و جمال او را بر حد دیدار ایمان خود ببیند. و آن آتش مرده آتش دوزخ است و آتش ظلمت و وحشت. هر که به آتش زنده می‌نسوزد، به آن آتش مرده می‌بسوزندش، چه درین جهان و چه در آن جهان.»^۳

حکایتی که محمدبن منور در اسرارالتوحید نقل کرده است، چنانکه ملاحظه می‌شود، بسیار شبیه به حکایتی است که حارث محاسبی درباره مجلس ولیدبن شجاع نقل کرده است و ما قبلاً آن را ملاحظه کردیم.^۴ در هر دو مجلس پرسشهایی درباره شوق مطرح می‌شود و شیخی بدان پاسخ می‌گوید. اما شخصیت‌های این دو حکایت و کیفیت سؤالا و جوابها و به طور کلی حال و هوای دو مجلس با هم فرق دارند. مجلسی که محاسبی در کتاب المحبة گزارش کرده بود مجلس مناظره بود و نویسندگان خود در آن حضور یافته بود. در آن مجلس عده‌ای از دانشمندان حضور داشتند و سؤال کننده شیخی بود ناشناس. پاسخهای شیخ نیز اگر چه جنبه عرفانی داشت به صورتی «علمی» بیان شده بود. اما مجلس ابوسعید مجلسی است کاملاً صوفیانه که احتمالاً در خانقاه

شیخ برگزار شده است. سؤال‌کننده هم ظاهراً یکی از درویشان و احتمالاً از مریدان خود شیخ است. پرسش او نیز درباره شوق است، اما او به دنبال تعریف شوق یا ماهیت آن نیست. او اهل مناظره نیست و مسأله او مسأله علمی و مفهومی نیست. او درویشی است که خودگرفتار آتش شوق گشته و از ابوسعید درباره سوزی که این آتش در درون او پدید آورده است سؤال می‌کند. پرسش او درباره «حال» است؛ نه مفهوم «حال» در تصوف، بلکه حالی که خود او با همه وجودش احساس می‌کند. و چیزی که او انتظار دارد از زبان ابوسعید بشنود درباره همین حال است و ظاهراً می‌خواهد بداند که این حال، این سوز درون، چگونه پدید آمده است و چه تأثیری در حیات او دارد و سرانجام به کجا خواهد انجامید.

پاسخهای شیخ ابوسعید نیز با پاسخهای شیخ ناشناس در مجلس ولید بن شجاع فرق دارد. شیخ ناشناس نیز مانند شقیق بلخی شوق را نور خوانده است و نسبت آن را با نور محبت بیان کرده است. ابوسعید نیز شوق را نور می‌خواند، اما پیش از آن وی شوق را آتش می‌خواند. البته، این معنی در سؤال درویش نهفته است، وقتی که می‌پرسد: «این چه سوز است که درین دلهاست؟» آتش خواندن شوق در تصوف حتی پیش از زمان ابوسعید نیز سابقه داشته است. ابونصر سراج طوسی در کتاب *اللمع* از قول عارفی گمنام نقل می‌کند که گفت:

«الشوق نارالله تعالی أشعلها فی قلوب اولیائه حتی یُحرق بها ما فی قلوبهم من الخواطر و الارادات و العوارض و الحاجات.»^۵ (شوق آتش خداوند متعال است؛ آن را در دل اولیاء خود شعله‌ور کرده است تا هر چه از خواطر و ارادات و عوارض و حاجات در دل ایشان هست بسوزاند.)

از قول شیخ ابوالحسن خرقانی نیز که معاصر ابوسعید ابوالخیر بوده است نقل کرده‌اند که گفت: «هر که را دل به شوق او سوخته باشد و خاکستر شده، باد محبت درآید و آن خاکستر را برگردد و آسمان و زمین از وی پر کند.»^۶ به طور کلی، در زمان محمد بن منور، نویسنده *اسرارالتوحید*، تعبیر «آتش شوق» در آثار فارسی صوفیه کاملاً رایج بوده است.^۷

علت اینکه صوفیه شوق را آتش (به عربی: نار) خوانده‌اند کم و بیش روشن است. همان طور که آتش ابتدا موجب ناآرامی و اضطراب می‌شود و سپس می‌سوزاند، شوق نیز در دل مشتاق موجب اضطراب و بی‌قراری و سوزندگی می‌گردد. در سؤال دوم درویش از ابوسعید، آنجا که می‌پرسد: «... آن آتش شوق آرام گیرد؟»، به صفت ناآرامی و اضطراب اشاره شده است. چنین حالتی در دل مشتاق کاملاً طبیعی است. او خواهان دیدار محبوب خویش است، و همین خواهش و نیاز است که او را بی‌قرار می‌سازد.

حضرت صادق (ع) نیز در تفسیر خود به این معنی اشاره فرموده است،^۸ وقتی که از قول خداوند می‌گوید: «و بشر من اضطرب قلبه شوقاً إلی لقائی». همین معنی را هجویری در *کشف المحجوب* بدین‌گونه بیان کرده است: «پیوسته دل دوست اندر اشتیاق رؤیت دوست مضطرب باشد و بی‌قرار.»^۹ این اضطراب و بی‌قراری در واقع موجب حرکت دل به سوی محبوب می‌گردد. به همین دلیل است که در حدیثی که به پیامبر (ص) نسبت داده‌اند آمده است که حضرت فرمود: «الشوق مرکبی»^{۱۰} (شوق مرکب من). و گفته‌اند: «الشوق حال من القلق و الإزعاج...»^{۱۱} یا همان طور که قبلاً دیدیم، از الفاظی چون «احتیاج» و «ارتیاح» استفاده کرده‌اند.^{۱۲} همه این تعبیرات جنبه توانمندی (دینامیک) حال شوق را بیان می‌کند.

و اما خاصیت دیگر شوق سوزندگی است و همین خاصیت است که ابوسعید در سخنان خود بر آن تأکید کرده است. آتش شوق در واقع ابتدا آتش نیاز است که نفس را سوزانده و سپس آتش شوق گشته است. پس از اینکه این آتش زنده آتش شوق گشت باز هم به سوزندگی خود ادامه می‌دهد. اما ابوسعید در اینجا نخواستار است در این باره توضیح دهد. بنابر قول عارفی که ابونصر سراج آن را نقل کرده است، آتش شوق سوزنده خواطر و ارادات و عوارض و حاجات است، و بنابر قول ابوالحسن خرقانی خود دل است که در آتش شوق می‌سوزد.

آتش زنده‌ای که ابتدا آتش نیاز خوانده شده است و نفس را

حاشیه:

- ۱) بنگرید به «شوق دیدار» (۱) نشر دانش، سال ۱۴، ش ۴، ص ۶ به بعد؛ و «قبلة شوق»، نشر دانش، سال ۱۴، ش ۵، ص ۱۵ به بعد.
- ۲) تعبیر «شراب شوق» را احمد غزالی در *سوانح*، ص ۳۹، به کار برده است.
- ۳) *اسرارالتوحید*، به تصحیح صفا، ص ۹-۳۰۸، به تصحیح شفیع، ج ۱، ص ۶-۲۹۵.
- ۴) «قبلة شوق»، نشر دانش، سال ۱۴، ش ۵، ص ۱۸.
- ۵) *اللمع*، ص ۶۴. این گفته را روزبهان بقلی نیز در *مشرّب الارواح* (استانبول، ۱۹۷۳)، ص ۱۱۵، نقل کرده است.
- ۶) *تذکرة الاولیاء* (ملحقات)، عطار، به کوشش استعلامی، ص ۷۰۶.
- ۷) مثلاً بنگرید به *سوانح*، احمد غزالی، فصل ۲۳: *داستان مرغان* (رسالة الطیر)، احمد غزالی، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۵۵، ص ۲۷: *تمهیدات*، *عین القضاة همدانی*، ص ۲۳۹.
- ۸) «تفسیر جعفر الصادق»، در مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی، ج ۱، ص ۴۴ (ذیل آیه ۳۴ از سوره حج (۲۲)).
- ۹) *کشف المحجوب*، ص ۳۹۷.
- ۱۰) *احیاء* ج ۴، ص ۳۶۱ (عن علی بن ابی طالب کرم الله وجهه، قال: «سألت رسول الله صلی الله علیه و سلم عن سننه، فقال: المعرفة رأس مالی و العقل اصل دینی و الحب أساسی و الشوق مرکبی...»).
- ۱۱) *قوت القلوب*، ج ۲، ص ۶۴.
- ۱۲) رک. «شوق دیدار»، نشر دانش، سال ۱۴، ش ۴، ص ۱۵.

می‌سوزاند، از نظر ابوسعید، نورانی است. این آتش پس از تبدیل به آتش شوق هم نورانی است. در اینجا ابوسعید حدیثی نقل می‌کند که در آن لفظ شوق نیامده، ولی از نوری سخن به میان آمده است که خداوند در دل بنده خود می‌اندازد، بنده‌ای که خداوند برایش خیری خواسته است. بر طبق برداشتی که ابوسعید از این حدیث می‌کند این نور همان نور شوق است. علت این امر ظاهراً در علامتی است که از برای این نور ذکر شده است. علامت نور مزبور، بنابراین حدیث، این است که بنده از دنیا که سرای فریب است بیزار می‌شود و به سرای آخرت متمایل می‌گردد، و پیش از اینکه مرگش فرا رسد آماده مرگ می‌شود. در واقع این علامت را در یک جمله می‌توان خلاصه کرد: کسی که از این نور بهره‌مند شده است آرزو می‌کند که بمیرد. و علت اینکه ابوسعید این نور را نور شوق دانسته است این است که آرزوی مردن، قبل از فرا رسیدن مرگ، خود یکی از حالات مهمی است که زاهدان و صوفیان در قرون اولیه از برای مشتاقان ذکر کرده‌اند.

آرزوی مرگ

آرزوی مرگ برای ما چیز عجیبی است. زندگی با همه دشواریها و تلخیهایش از نظر ما امری دلخواه است و نمی‌توانیم قبول کنیم که کسی از نظر روانی به راستی متعادل باشد و در عین حال خواهان مرگ خود باشد. ولی در قرون اولیه تاریخ اسلام، لااقل در میان زهاد و عبّاد و صوفیان، وضع بدین منوال نبود. اشخاصی که مؤمنان حقیقی به شمار می‌آمدند از زندگی بیزار بودند و دوست داشتند که بمیرند. البته این احساس ناشی از عقاید دینی ایشان بود، و یکی از مهمترین این عقاید، عقیده به دیدار خداوند در آخرت بود. مؤمنان در قرون اولیه، چنانکه گفتیم، به طور کلی آخرت‌نگر بودند و مرادشان از دیدار خداوند دیدار در آخرت بود، و لذا شوق ایشان به لقاء الله روی به آخرت داشت. از آنجا که آرزوی محبتان و مشتاقان برای رسیدن به الله و دیدن روی او، نه در دنیا بلکه در آخرت برآورده می‌شد، طبیعی است که آرزو می‌کردند بمیرند تا به مطلوب خود برسند.

آرزوی مرگ حالی است که در قرآن به اولیاء الله نسبت داده شده است. خداوند به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: به کسانی که یهودی شدند بگو اگر می‌پندارید که از میان تمام مردم فقط شما اولیاء خداید، پس مرگ را آرزو کنید اگر راست می‌گویید- قل یا ایها الذین هادوا ان زعمتم انکم اولیاء الله من دون الناس فتمنوا الموت ان کنتم صادقین^{۱۳}. در اینجا هر چند که تمنای مرگ از احوال اولیاء الله خوانده شده است، لیکن سخنی از محبت و شوق به لقاء الله در میان نیست.

قدیم‌ترین قولی که در آن آرزوی مرگ با مفهوم شوق ربط داده

شده است سخنی است که به ابودردا^{۱۴} (متوفی ۳۲ هـ) نسبت داده‌اند. این صحابی می‌گوید: «من مرگ را دوست دارم به دلیل اشتیاقی که به پروردگارم دارم»- أحب الموت اشتیاقاً إلی ربّی...^{۱۵} در این جمله گرچه تمنای مرگ و اشتیاق با هم ذکر شده، و اشتیاق نیز نسبت به پروردگار است نه نسبت به بهشت، ولی ذکری از دیدار یا لقاء الله نشده است. اما در خبر دیگری که ما قبلاً از ابودردا نقل کردیم و در اسرار التوحید نیز آمده است به این معنی تصریح شده است. بنابر خبر مزبور، ابودردا برای کعب الاحبار از تورات نقل کرده است که خداوند فرمود: «طال شوق الابرار إلی لقائنی...»^{۱۶}

در سخنان صوفیه، از قرن دوم به بعد، موضوع تمنای مرگ نزد کسانی که مشتاق دیدار خداوند بودند به صورت امری طبیعی درمی‌آید. مثلاً یکی از قدیم‌ترین نویسندگان صوفی، حارث محاسبی، در وصف حال عارف در هنگام ذکر موت می‌نویسد: «فذكره للموت محبة له اختياراً علی الحیاة و تیرماً بالدنیا التي قد سلا قلبه عنها شوقاً إلی الله و لقائه رجاء أمل النظر إلی وجهه...»^{۱۷} (یاد مرگ نزد عارف به موجب محبتی است که به آن دارد؛ او مرگ را بر زندگی ترجیح داده و از دنیا بیزاری جسته است، دنیایی که به موجب شوق به خداوند و لقای او و به خاطر امید دیدن روی او، دل از آن پرداخته است...)، حکیم ترمذی نیز، پس از نقل آیه قرآن درباره تمنای موت نزد اولیاء الله، می‌گوید: «فاعلم العباد أن اولیاء الله فنیهم الموت و لا یبالون بجزع مرارته لحب اللقاء و الشوق إلی الوصول إلیه»^{۱۸} (پس بندگان را آگاه کرده است که نیت اولیاء الله مرگ است و از مرارت و سختی مرگ باکی ندارند، چه ایشان دوستدار لقاء پروردگارند و مشتاق رسیدن به او). ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵ هـ ق) نیز که از معاصران حکیم ترمذی است تمنای مرگ یا «حبّ الموت» را یکی از نشانه‌های شوق می‌داند و می‌گوید: «من اعلام الشوق حبّ الموت»^{۱۹} از ابوعلی دقاق (ف ۴۰۵) نیز نقل کرده‌اند که گفت: «یکی از علامات شوق تمنای مرگ است بر بساط عافیت»^{۲۰} این معنی را رشیدالدین فضل‌الله میبیدی در تفسیر کشف‌الاسرار از قول خواجه عبدالله انصاری بدین صورت نقل کرده است:

پیر طریقت گفت: هر کس را امیدی است و امید عارف دیدار همگان بر زندگانی عاشقند و مرگ بر ایشان دشوار، عارف به مرگ محتاج است بر امید دیدار.^{۲۱}

در همه این اقوال یک نکته نهفته است و آن این است که دیدار خداوند در آخرت دست می‌دهد، و به همین جهت عارف باید خواستار مرگ باشد. در واقع اگر کسی مرگ را دوست نداشته باشد، به قول ابوحامد غزالی، معلوم نیست که او دوستدار خداوند هست یا نه^{۲۲}. کلمات غزالی در احیاء علوم‌الدین علت «حبّ

الموت» را نزد صوفیه و مؤمنان قرون اولیه به خوبی تشریح می‌کند: کسی که خدا را دوست دارد، چون داند که به مشاهده و لقای پروردگار نرسد مگر پس از ارتحال از دنیا، لذا دوستدار مرگ باشد و از آن گریزان نباشد، چه بر محبّ گران نیاید که از وطن خود سفر کند و به مستقرّ محبوب رود تا به مشاهده او لذت یابد. و مرگ کلید دیدار و در دخول بر مشاهده است.^{۲۳}

از این سخن پیداست که غزالی دیدار کامل پروردگار را تنها در آخرت میسر می‌داند، و به همین جهت معتقد است که کسی که دوستدار خداوند است باید راهی سفر آخرت باشد و بخواهد تا از دروازه مرگ عبور کند. اما برای کسانی که دیدار خداوند را تجربه‌ای قلبی می‌دانستند که در همین جهان هم حصول آن میسر است مسلماً آرزوی مرگ بدین صورت مطرح نبود.

شوق و اشتیاق

در مجلس ابوسعید، درویش دو سؤال درباره شوق از شیخ کرده است. سؤال اول او، همان طور که دیدیم، درباره ماهیت آتش شوق در دل عاشقان است، و پس از اینکه شیخ به این سؤال پاسخ داد و گفت همین شوق است که موجب می‌شود عاشق پیش از مرگ آماده مردن شود، درویش دومین سؤال خود را مطرح می‌کند و می‌پرسد: «چون آتش شوق باشد و آن دیدار پاک عطا کند، آن آتش شوق آرام گیرد؟» این دیدار پاک مربوط به جهان دیگر است، جهان پس از مرگ. فرض بر این است که عاشق با سینه‌ای پرسوز از این جهان به جهان دیگر رفته و در بهشت به دیدار محبوب نایل آمده است، و حال سؤال این است که آیا با دیدن روی محبوب آتش شوق آرام می‌گیرد و زایل می‌شود یا نه؟

دومین پرسشی که درویش از شیخ ابوسعید کرده است خود یکی از مسائل مهمی است که در تصوف درباره حال شوق مطرح شده است. این مسأله با موضوع حرکت و بی‌قراری در شوق-صفتی که از برای این حال ذکر کرده‌اند ارتباط مستقیم دارد. مشتاق کسی است که در حالت انتظار به سر می‌برد، انتظار برای مردن و رسیدن به پیشگاه محبوب. به همین دلیل است که پاره‌ای از صوفیه گفته‌اند «الشوق انتظار القلب دولة الاجتماع»^{۲۴} (شوق انتظار دل است تا به دولت دیدار نایل آید). برای عاشقی که شوق رسیدن به معشوق را دارد، معشوق غایب است. عاشق امیدوار است و آرزو می‌کند که معشوق او حاضر شود تا او را بتواند ببیند. به همین دلیل است که پاره‌ای از نویسندگان صوفی در وصف شوق از مفهوم «رجاء» استفاده کرده و به آیه قرآن استناد جسته‌اند که می‌فرماید «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنْ أَجَلَ اللَّهُ لَاتٍ»^{۲۵} (هر که دل به دیدار خدا بسته است، پس هر آینه وقت آن خواهد رسید). این حالت انتظار و امیدواری دقیقاً نکته‌ای را مطرح

می‌کند که قبلاً نیز ما بدان اشاره کردیم و آن غایب بودن محبوب و مشتاق‌الیه از مشتاق است. چنانکه گفتیم، پاره‌ای از نویسندگان معتقد بودند که شوق فقط به محبوب غایب تعلق می‌گیرد.^{۲۶} با توجه به همین معنی است که بعضی از نویسندگان، مانند ابوحامد غزالی در عباراتی که از او نقل کردیم، حال مشتاق را به حال مسافری تشبیه کرده‌اند که از وطن خود، در جایی که محبوب او در آن به سر می‌برد، دور مانده و در حال غربت آرزو می‌کند که روزی به دیار دوست رسد و شاهد وصال را در آغوش گیرد.^{۲۷} حال اگر شوق فقط به معنای انتظار قلبی برای رسیدن به محبوب و برآورده شدن آرزوی دیدار باشد، در آن صورت همینکه محبّ مشتاق به دیار دوست رسید و به دیدار او نایل آمد، سفر قلبی و انتظار او خاتمه می‌یابد و شوق نیز باید به سر رسد. ولی سؤالی که درویش از ابوسعید ابوالخیر می‌کند و پاسخی که شیخ بدان می‌دهد حکایت از آن دارد که مسأله بدین‌سادگی نبوده است. در واقع نظر شیخ این است که پس از اینکه محبّ به دیدار محبوب رسید، شوق او نه تنها آرام نمی‌گیرد بلکه حتی زیاده‌تر می‌شود. برای اینکه همه جوانب پاسخ ابوسعید را در این باره بهتر دریابیم لازم است به آرای گوناگونی که در خصوص این معنی مطرح بوده است اشاره کنیم.

حاشیه:

- (۱۳) سوره جمعه، آیه ۶.
- (۱۴) درباره این صحابی بنگرید به دایرةالمعارف اسلام، تحریر دوم، جلد اول (EI², 1).
- (۱۵) حلیه، ج ۱، ص ۲۱۷؛ الصلاة و مقاصدها، حکیم الترمذی، تصحیح حسنی نصر زیدان، قاهره، ۱۹۶۵، ص ۱۵۹.
- (۱۶) بنگرید به: «شوق دیدار»، نشر دانش، سال ۱۴، ش ۴، ص ۱۳، یادداشت ۲۶؛ اسرارالتوحید صفا، ص ۲۵۵، شفیع، ج ۱، ص ۲۴۳.
- (۱۷) حلیه، ج ۱۰، ص ۹۱.
- (۱۸) الصلاة و مقاصدها، ص ۱۵۹.
- (۱۹) حلیه، ج ۹، ص ۳۴۲.
- (۲۰) رساله قشیریه، عربی، ص ۶۲۸ / فارسی، ص ۵۷۸.
- (۲۱) کشف‌الاسرار، ج ۳، ص ۷۳۲-۳ (در تفسیر آیه ۱۴۳ از سوره اعراف).
- (۲۲) بنگرید به احیاء، ترجمه فارسی، نیمه دوم از ربع منجیات، ص ۹۲۲.
- (۲۳) همان، ص ۹۲۰.
- (۲۴) حلیه، ج ۱۰، ص ۷۸.
- (۲۵) عنکبوت (۲۹)، آیه ۵.
- (۲۶) این معنی را به چند گونه بیان کرده‌اند، از جمله: «انما الشوق الی غائب» (رساله قشیریه، عربی، ص ۶۲۸؛ مدارج السالکین، ج ۳، ص ۵۳)؛ و «انما بشتاق الی غائب (قوت القلوب، ج ۲، ص ۶۴؛ اللمع، ص ۶۴)؛ و «لا یكون الشوق إلا الی الغائب» (طبقات الصوفیه، انصاری، ۳-۴۹۲).
- (۲۷) ظاهراً با توجه به همین معنی است که دی‌بورکی، مترجم منازل السائرین انصاری، لفظ شوق را به la nostalgie ترجمه کرده است. این لفظ البته حالت کلی شوق را بیان می‌کند، ولی اشکال آن این است که مفهوم دیدار یا «لقاء» که معمولاً ملازم شوق است لزوماً در معنای nostalgie مندرج نیست.

قبلاً ملاحظه کردیم که بعضی از صوفیه معتقد بودند که شوق به محبوب غایب تعلق می‌گیرد، و دیدیم که خواجه عبدالله انصاری به همین جهت شوق را علت و نقصان می‌انگاشت.^{۲۸} البته پیش از او نیز صوفیان دیگری هم بودند که معتقد بودند شوق به محبوب غایب تعلق می‌گیرد. از نظر این دسته از صوفیان، شوق تا زمانی است که مشتاق از محبوب خود غایب است و آرزو می‌کند که به وصال محبوب برسد. وی در سفر قلبی خود هر چه پیشتر می‌رود شوقش زیادتر می‌شود و شدت می‌یابد،^{۲۹} ولی وقتی که به وصال محبوب رسید شوقش زایل می‌شود.^{۳۰} یکی از این صوفیان داود طایبی (متوفی ۱۶۶۶) بود که چون از او پرسیدند «تو مشتاقی؟ گفت: من نه دورم. غایب مشتاق بود، دوست بر من حاضر است.»^{۳۱} امام محمد غزالی نیز در احیاء می‌نویسد: «یکی را گفتند که تو مشتاقی؟ گفت نی، شوق جز به غایب نباشد، و چون غایب حاضر باشد به که مشتاق باشم؟»^{۳۲} به همین دلیل است که پاره‌ای از صوفیه مرتبه شوق را در مراتب سلوک نادیده گرفته‌اند، چنانکه احمد غزالی می‌نویسد: «و قوم اسقطوا مرتبة الشوق و قالوا إنما الشوق إلى غایب، نحن و مولانا معاً، کیف نشتا ق الیه؟»^{۳۳} (و گروهی مرتبه شوق را حذف کرده و گفته‌اند که شوق به محبوب غایب تعلق می‌گیرد، چون ما و مولای ما با هم‌ایم، چگونه به او شوق بورزیم؟) و اما پاره‌ای دیگر از صوفیه نظر دیگری داشتند. از نظر ایشان شوق نه به محبوب غایب بلکه به محبوب حاضر تعلق می‌گرفت. عین‌القضاة همدانی یکی از این صوفیه بود که با صراحت می‌گفت «شوق از حضور باشد نه از غیبت.»^{۳۴} پاره‌ای هم بودند که شوق را هم از حضور می‌دانستند و هم از غیبت. در واقع این دسته معتقد بودند که شوق در حال غیبت از معشوق در دل آغاز می‌شود و هر چه عاشق به معشوق نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود، آتش شوقش نیز تیزتر می‌گردد، و حتی در لحظه حضور نیز وصال موجب ازدیاد بیشتر شوق می‌گردد.^{۳۵} احمد غزالی خود یکی از این صوفیان بود که می‌گفت: «وصال باید که هیزم آتش شوق آید تا زیادت شود.»^{۳۶}

دو عقیده‌ای که درباره شوق شرح دادیم به نظر مانعة‌الجمع می‌آید و ما باید فقط یکی را قبول کنیم: یا بگوئیم که شوق در هنگام دیدار ساکن می‌شود، یا بگوئیم ازدیاد می‌یابد. ولی تاریخ تصوف بارها نشان داده است که انعطافی که در صوفیه بوده است همواره موجب می‌شده است که راه‌های دیگری نیز در پیش روی ایشان قرار گیرد.

در مورد شوق نیز بعضی از صوفیه سعی کردند راهی پیدا کنند تا هر دو نظر را با هم جمع کنند، یعنی بگویند که شوق در هنگام دیدار هم ساکن می‌شود و هم نمی‌شود. در واقع، باید گفت که حتی پیش از یک راه حل برای این مسأله در پیش گرفته‌اند.

یکی از این راه‌ها در سخنی است که ابوالقاسم قشیری از استاد و پدرزن خود ابوعلی دقاق نقل کرده است. قشیری می‌نویسد که «از استاد ابوعلی دقاق شنیدم که میان شوق و اشتیاق فرق کرد و گفت شوق به دیدار بنشیند و اشتیاق به دیدار بنشود»^{۳۷} - الشوق یسکن باللقاء والرؤية والاشتیاق لایزول باللقاء»^{۳۸} در اینجا ما در واقع دو نوع شوق داریم: نوعی که در هنگام غیبت دست می‌دهد و سپس در حضور و با دیدار ساکن می‌گردد و نوعی که خود در هنگام دیدار و وصال پدید می‌آید و همچنان باقی می‌ماند، و بلکه حتی شدت می‌یابد. قشیری سخن دیگری از ابوالقاسم نصرآبادی (ف ۳۶۷) نقل می‌کند که سابقه فرق نهادن میان شوق و اشتیاق را یک نسل پیشتر می‌برد:

سمعت الشيخ أبا عبدالرحمن السلمی يقول: سمعت النصرآبادی يقول: للخلق کلهم مقام الشوق و لیس لهم مقام الاشتیاق، و من دخل فی حال الاشتیاق هام فیه حتی لا یُری له اثر و لا قرار (از برای همه خلق مقام شوق هست، ولی مقام اشتیاق به همه دست نمی‌دهد. و هر کس به حال اشتیاق برسد در آن سرگشته و آواره می‌شود تا جایی که نه اثری از او ماند و نه فراری.)^{۳۹}

چنانکه ملاحظه می‌شود، نصرآبادی در ضمن اینکه میان شوق و اشتیاق فرق قایل شده، اشتیاق را برتر از شوق دانسته است. البته از سخن نصرآبادی دقیقاً معلوم نیست که آیا منظور او این است که شوق در مرتبه حضور و با دیدار ساکن می‌گردد یا همچنان ادامه می‌یابد، و آیا اشتیاق فقط در مرتبه حضور و وصال دست می‌دهد یا نه.

راه دیگری که برای حل مسأله شوق و ساکن شدن یا زیاد شدن آن در پیش گرفته‌اند راهی است که ابوحامد غزالی در احیاء علوم‌الدین اختیار کرده است. غزالی ابتدا می‌گوید که شوق فقط نسبت به محبوب غایب است نه به محبوب حاضر - «فکل محبوب یشتاق الیه فی غیبتة لا محالة، فاما الحاصل الحاضر فلا»^{۴۰} از طرف دیگر، اگر چیزی مطلقاً مجهول باشد، نسبت بدان شوقی نخواهد بود. به عبارت دیگر، انسان به چیزی شوق می‌ورزد که به لحاظی آن را درک کرده باشد، ولی به درک کامل نرسیده باشد. «ان الشوق لا یتصور إلا إلى شیء أدرك من وجه ولم یدرك من

اکنون بازمی‌گردیم به اسرارالتوحید و در پرتو توضیحاتی که دادیم پاسخ ابوسعید را درباره ساکن شدن یا نشدن شوق، پس از دیدار خداوند در آخرت، بررسی می‌کنیم. پیش از اینکه به سخنان ابوسعید رجوع کنیم، باید یادآوری کنیم که اسرارالتوحید کتابی است که بیش از یک صد سال پس از فوت ابوسعید نوشته شده و چه بسا مطالب این کتاب، از جمله سؤال و جوابی که درباره شوق در این کتاب آمده است، کم و بیش متأثر از مباحثی باشد که نه تنها پیش از زمان ابوسعید و نیز در عصر خود او، بلکه حتی پس از او تا نیمه قرن ششم، زمان تألیف اسرارالتوحید، مطرح بوده است. به همین جهت است که ما نظر ابوحامد غزالی را، که پیش از تألیف این کتاب ابراز شده است، شرح دادیم. به تقدیر، مطالبی که می‌خواهیم بررسی کنیم هم به موضوع روانشناسی شوق مربوط می‌شود و هم به عقاید خاص کلامی، عقایدی که دقیقاً نمی‌دانیم که ابوسعید آنها را قبول داشته یا نداشته است، ولی نوادگان او در قرن ششم آنها را مقبول جامعه اهل سنت می‌دانستند. باری، ابتدا سؤال درویش را در نظر بگیریم. می‌رسد که چون

حاشیه:

- ۲۸) بنگرید به «شوق دیدار»، نشر دانش، سال ۱۴، ش ۴، ص ۱۲-۱۱.
۲۹) و با شدت یافتن شوق حزن به وی دست می‌دهد. (کتاب الریاضة، حکیم الترمذی، ص ۸-۶۷)
۳۰) بنگرید به روضة‌المحبین، ابن قیم الجوزیه، ص ۲۹.
۳۱) طبقات‌الصوفیه، انصاری، ص ۳-۴۹۲. همین مطلب را احمد غزالی از قول شبلی نقل کرده است که وقتی از او پرسیدند: «هل اشتقت الی ربک؟» در پاسخ گفت: «لا، فان الشوق یكون الی غایب لا الی حاضر و ان مولانا هو حاضر...» (بحرالمحبه، بیمنی، ۱۸۷۶، ص ۵۲).
۳۲) احیاء، ترجمه فارسی، نیمه دوم از ربع منجیات، ص ۹۴۷. این مطلب را غزالی ظاهراً از قوت القلوب (ج ۲، ص ۶۴) نقل کرده است: «قیل لابی عاصم وافد اهل الشام: یشتاق الی الله؟ فقال: لا. قیل: و لم؟ قال: انما یشتاق الی غائب فاذا کان الغائب حاضرأ فالی من یشتاق؟» (همچنین بنگرید به رساله قشیریه، عربی، ص ۵۷۷ / فارسی، ص ۶۲۸).
۳۳) بحرالمحبه، ص ۵۶.
۳۴) تمهیدات، ص ۳۳۶.
۳۵) بنگرید به روضة‌المحبین، ص ۲۹.
۳۶) سوانح، ص ۲۳.
۳۷) رساله قشیریه، ترجمه فارسی، ص ۵۷۵.
۳۸) رساله قشیریه، متن عربی، ص ۶۲۷.
۳۹) همانجا.
۴۰) احیاء، ج ۴، ص ۳-۳۲۲ (ترجمه فارسی: نیمه دوم از ربع منجیات، ص ۸۹۹). باقی نقل قولها در این بخش از همین جاست.
۴۱) درباره این که یک شیء جایز است که از وجهی معلوم باشد و از وجه دیگر مجهول، بنگرید به کتاب اصول‌الدین، البزدوی، قاهره، ۱۹۶۳، ص ۴-۲۳۳. پردوی این مسأله را به عنوان یکی از معتقدات «اهل السنة والجماعة» و از موارد اختلاف میان ایشان و معتزله و قدریه مطرح کرده است.

وجه، فأما مالایدرك اصلاً فلا یشتاق الیه» (شوق صورت نیند و مگر به چیزی که از وجهی مُدرک باشد و از وجهی نه،^{۴۱} و اما آنچه اصلاً درک نشده باشد بدان اشتیاق نبود). در مورد شوق انسان به خداوند نیز همین حکم صادق است. عارفان در این جهان به شناختی از خداوند می‌رسند، اما این شناخت کامل نیست، بلکه مشوب است به تخیلات و کدورات. معرفت کامل زمانی دست می‌دهد که مشاهده محبوب الهی در کمال وضوح باشد و این همان رؤیت و لقا است که در آخرت دست می‌دهد. و چون عارف در آخرت به این مقام رسید شوق او ساکن می‌گردد.

تا اینجا غزالی سخن تازه‌ای نگفته است. اما نکته اینجاست که از نظر او شوق منحصر به آن آرزویی نیست که در آخرت با دیدن روی خداوند ساکن می‌گردد، بلکه شوق دیگری هست که در آخرت، در حضور محبوب الهی، باز هم باقی می‌ماند و حتی رو به تزیاد می‌نهد. این حال نیز شوق است که باز نتیجه معرفت ناقص است، یعنی مشتاق‌الیه از وجهی درک شده و از وجهی درک نشده است. مشتاق‌الیه نیز همان محبوب الهی است. اما فرقی که این شوق با شوق نوع اول دارد این است که شوق اول معلول نقصی است در قوه ادراک آدمی و وضع وجودی او در دنیا، و چون این وضع تغییر کند و آدمی در آخرت از نقصی که در قوه ادراک او، در بنیابی او، نهفته است مبرا شود به معرفت کامل می‌رسد و شوق هم ساکن می‌گردد. ولی در شوق نوع دوم علت اینکه محبوب الهی از وجهی شناخته نمی‌شود این است که جلال و جمال الهی و صفات و حکمت و افعال او را نهایت نیست، و هر چه انسان به این صفات معرفت پیدا کند باز هم ورای آن معرفت دیگری هست. بنابراین، شوق نوع دوم هرگز به نهایت نمی‌رسد، نه در دنیا و نه در آخرت.

و اما الشوق الثانی فیشبه أن لا یكون له نهاية لافی الدنیا و لافی الاخرة، إذ نهایته أن ینکشف للعبد فی الاخرة، من جلال الله تعالی و صفاته و حکمته و افعاله ما هو معلوم لله تعالی و هو محال لأن ذلك لانهاية له. و لا يزال العبد عالماً بأنه بقی من الجمال و الجلال ما لم یتضح له فلا یسکن قط شوقه (و اما شوق دوم را نهایت نباشد - نه در دنیا و نه در آخرت - چه نهایت او آن است که بنده را در آخرت از جلال باری تعالی و از صفات و حکمت و افعال او، آن منکشف شود، آن چیزی که معلوم باری تعالی است، و آن محال است، چه آن را نهایت نیست. و بنده همیشه بداند که از جمال و جلال چیزها باقی مانده است که وی

شخصی مشتاق به دیدار خداوند رسید، آیا شوق او ساکن می‌گردد یا نه؟ این سؤال درباره لحظه دیدار در آخرت است. صفت «پاک» که در مورد دیدار به کار رفته است احتمالاً به همین نکته اشاره می‌کند. به هر حال، پاسخ ابوسعید خود دقیقاً این نکته را نشان می‌دهد.

در اولین جمله‌ای که از قول ابوسعید در پاسخ به سؤال فوق نقل شده است («از دیدن ماه بهره بر نتوان داشت») سخن از دیدن ماه به میان آمده است و این آشکارا اشاره است به حدیث رؤیت ماه در آسمان. آنچه وی می‌خواهد بگوید ظاهراً همان مطلبی است که ابومنصور ماتریدی درباره ادراک نشدن خداوند در آخرت گفته است. چنانکه قبلاً گفته‌ایم^{۲۲}، ماتریدی و پاره‌ای دیگر از متکلمان اهل سنت میان رؤیت پروردگار در آخرت و ادراک او تمییز قائل می‌شدند و در حالی که رؤیت را اثبات می‌کردند، ادراک را نفی می‌کردند، چه ادراک را مستلزم احاطه درک کننده بر ادراک شونده می‌دانستند، و از آنجا که انسان نمی‌تواند بر خداوند احاطه پیدا کند، لذا نمی‌تواند او را ادراک کند. ابوسعید نیز در حالی که دیدن ماه را اثبات می‌کند، «بهره داشتن» از او را انکار می‌کند، دقیقاً به دلیل اینکه او صفات جلال و جمال خداوند را فراتر از حد ادراک انسان می‌داند. مطلبی هم که ابوحامد غزالی گفته است و ما آن را نقل کردیم نزدیک به همین معنی است. او نیز جمال و جلال الهی را بیش از آن می‌داند که در آخرت منکشف گردد و معتقد است که عارف فقط از وجهی موفق به دیدار خداوند می‌شود و از وجهی دیگر جمال و جلال او برایش آشکار نیست، همان طور که در دنیا هم نبوده است. سخن ابوسعید در عین حال که حاکی از یک مطلب کلامی است صورتی شاعرانه دارد و حتی ظاهراً یک مصرع است و از حیث معنی تقریباً مطابق است با مصرعی از رباعی معروفی که احمد غزالی در سوانح آورده است، آنجا که گوید: «حسن تو فزون است زینایی من»^{۲۳}.

فزون بودن حسن محبوب الهی، یا آشکار نبودن همه صفات جمال و جلال خداوند تعالی، حتی در آخرت، موجب می‌شود که آتش شوق در دل مشتاقان همچنان شعله‌ور باشد، نه، بلکه تیزتر گردد. این دیدار حقیقت وصال است که به قول احمد غزالی «هیزم آتش شوق آید». ابوسعید در اینجا نه مانند ابوعلی دقاق از تمییز میان شوق و اشتیاق سخن گفته است و نه مانند ابوحامد غزالی به دو نوع شوق قائل شده است. یک شوق هست که آتش آن در این جهان در دل محب شعله‌ور می‌شود و در آخرت همچنان شعله‌ور می‌ماند. و چون این آتش در آخرت آرام نمی‌گیرد بلکه حتی شدیدتر هم می‌شود، لذا همانند شوق نوع دوم نزد ابوحامد است.

*

بحث شوق و ساکن نشدن آن در هنگام دیدار معشوق از نیمه دوم

قرن ششم به بعد نیز همچنان ادامه می‌یابد، با این فرق که از این دوره به بعد شعرا و نویسندگان صوفی بیشتر و غالباً منحصرأ درباره شوق به دیدار معشوق در همین جهان سخن می‌گویند. و از آنجا که بحث درباره این نوع دیدار است، لذا به جای الفاظ «رؤیت» و یا «لقاء» الله، از الفاظی چون «کشف» و «مشاهده» و «شهود» استفاده می‌کنند. یکی از نویسندگان ایرانی در نیمه دوم قرن ششم که توجه خاصی به این مبحث مبذول کرده است روزبهان بقلی شیرازی است (ف ۶۰۶) که در کتاب مشرب الارواح پنج فصل متوالی را به بحث درباره شوق و اشتیاق اختصاص داده است. روزبهان می‌گوید که زمانی می‌رسد که نسیم انس در هنگام ورود نفحات وصال بر عارف می‌وزد و از وزش این نسیم آتش شوق ساکن می‌گردد. پس گاه هست که شوق آرام می‌گیرد.

اذا وجد فی مقام الشوق نسیم الانس عند ورود نفحات الوصال یسکن فی الشوق من الشوق و یدهب عنه کلفة لوعة نیران الشوق، و هذا مقام غیر معروف الا عند اهل الکمال من المتمکنین الذین عرفوا علل المقامات و نتایج الحاجات.^{۲۴} (چون عارف در مقام شوق نسیم انس را در هنگام ورود نفحات وصال دریافت، از شوق در شوق آرامش می‌یابد و سختی آتش شوق از او دور می‌گردد، و این مقامی است که شناخته نیست مگر نزد آنان که در تمکین به کمال رسیده‌اند، کسانی که علل مقامات و نتایج حاجات را شناخته‌اند.)

سکون و آرامشی که بدین گونه در شوق پدید می‌آید چیزی است ناپایدار. فخرالدین عراقی در مثنوی عشاق نامه (یا «ده فصل») این سکون و آرامش را به حال تشنه‌ای مانند می‌کند که در بیابان باشد در فصل تابستان و ناگهان باران بیارد و او دمی بیاساید. عراقی در فصل ششم این مثنوی، ذیل عنوان «در بیان شوق دوست»، در ابتدا خطاب به ساقی می‌گوید:

ساقیا باده صبح بده عاشقان را غذای روح بده
و پس از بیتی چند می‌سراید:

سوختم سوختم در آتش شوق بیخودم کن دمی به باده ذوق
عجب آید مرا ز باده پرست باده عشق ناچشیده و مست
در بیابان به فصل تابستان چون بیارد به تشنه‌ای باران
گرچه یک لحظه ز آن بیاساید هم به آب اشتیاقش افزایش^{۲۵}

روزبهان بقلی نیز خود در فصول بعد، در همان کتاب، از افزایش شوق سخن گفته است. وی اولاً شوق را دارای مراتبی می‌داند و آخرین مرتبه آن را که کمال شوق است اشتیاق می‌خواند و می‌گوید که این اشتیاق حتی در مقام مشاهده نیز آرام نمی‌گیرد، به دلیل اینکه جمال معشوق الهی غیرمحدود است و احاطه بدان ناممکن. در انتهای این بحث روزبهان قول ابوعلی دقاق را که ما قبلاً نقل کردیم می‌آورد و سپس از قول عارفی دیگر می‌گوید که

شوق در مقام مشاهده حتی افزایش می‌یابد. «هناک یزید الشوق بالشوق»^{۴۶}

ازدیاد و افزایش اشتیاق در مقام مشاهده یا دیدار به معنای تیزتر شدن آتشی است که عاشق را می‌سوزاند و از خود بیخود می‌سازد. همان طور که آتش شوق، قبل از دیدار، خاصیت سوزندگی داشت، آتش اشتیاق نیز موجب سوختن عاشق می‌گردد. این معنی را ابن فارض (متوفی ۶۳۲) در یکی از ابیات تأیید چنین بیان کرده است.

و مابین شوق و اشتیاق فیت فی

تَوَلَّ بِخَطَرٍ او تجلُّ بحضرة

(میان شوق و اشتیاق، در حالی که یا روی زمین بیستی و پنهان گشتی یا روی نمودی و حاضر گشتی، من در هر دو حال راه فنا پیمودم)

شوق و اشتیاقی که ابن فارض در اینجا از آن سخن می‌گوید احوالی نیست که در آخرت، در هنگام رؤیت، به مؤمن دست خواهد داد، بلکه احوالی است که به خود وی در مقام غیبت و حضور یا حجابیت و کشف دست داده است. شرحی که سعیدالدین فرغانی در مشارق الدراری بر این بیت نوشته است برداشت عرفای مسلمان، به ویژه پیروان مکتب ابن عربی، را از شوق و اشتیاق و سوختن عارف در آتش هر یک به خوبی نشان می‌دهد. فرغانی از زبان ابن فارض می‌نویسد:

من از دو حال کشف و حجابیت خالی نمی‌باشم؛ اگر در حال حجابیم و حضرت معشوق به منع وصال و قطع اتصال از من روی گردانیده است... و مرا به احکام بشریت مشغول کرده، حینئذ آتش شوق در نهاد من افروخته است و مرا به آن احکام بشریت می‌سوزاند و نیست می‌گرداند؛ و اگر در کشفم که حضرت معشوق... بر من متجلی است و مرا به حضرت خود حاضر گردانیده... سوزش من از آتش اشتیاق است، که جمله احکام و اوصاف مرا، بل منی مرا، بکلی نیست می‌گرداند. پس در هر دو حال، از شوق که ماحی اوصاف ظاهر است و اشتیاق که مفنی عین و اوصاف باطن است، حاصل من فنا و استهلاک است.^{۴۷}

عکس، نیز آراء مختلف بوده است. بعضی از مشایخ شوق را قویتر از اشتیاق دانسته‌اند و بعضی اشتیاق را قویتر و شدیدتر از شوق. ابن قیم در روضة المحبین در این باره می‌نویسد:

واختلِفَ فی الفرق بین الشوق و الاشتیاق ایُّهما أقوى. فقالت طائفة: الشوق [أقوى] فإنه صفة لازمة، و الاشتیاق فيه نوع افتعال كما يدلُّ علیه بناؤه كالاكتساب و نحوه. و قالت فرقة: الاشتیاق أقوى لكثرة حروفه، و كلما قوى المعنى و زاد زادوا حروفه. و حكمت فرقة ثالثة بین القولین و قالت: الاشتیاق یكون إلى غائب واما الشوق فانه یكون للحاضر و الغائب.^{۴۸}

(و در مورد فرق میان شوق و اشتیاق و این که کدام یک از دیگری قویتر است در میان صوفیه اختلاف وجود داشته است. گروهی گفته‌اند که شوق قویتر از اشتیاق است، زیرا شوق صفت لازم است و حال آنکه در اشتیاق نوعی افتعال وجود دارد، چنانکه بنای آن بر همین وزن است، همچون اکتساب و مانند آن. گروهی دیگر گفته‌اند که اشتیاق قویتر است به سبب اینکه حروف آن از حروف شوق بیشتر است، و هر چه از حیث معنی قویتر و افزونتر باشد حروف آن نیز بیشتر خواهد بود. و گروه سوم سعی کرده‌اند این دو قول را با هم جمع کنند و بگویند که اشتیاق نسبت به چیز غایب است، ولی شوق هم نسبت به محبوب حاضر است و هم به محبوب غایب.)

این جملات که در قرن هشتم هجری نوشته شده است تشبث آراء را درباره معانی این دو لفظ نزد صوفیه نشان می‌دهد. ابن قیم پس از این گزارش سعی کرده است که مسأله را حل کند. از نظر وی راه صواب این است که بگوییم شوق مصدر و ابتدای کار است و اشتیاق چیزی است که از آن پدید آمده و غایت کار است. این سخن تقریباً همان معنایی است که روزبهان گفته است، ولی در عمل قبول عام نیافته است. اصولاً نمی‌توان انتظار داشت که الفاظ و اصطلاحات در میان اهل تصوف و عرفان همواره با معانی یکسان و دقیق استعمال شده باشد. مثلاً با وجود اینکه ابوعلی دقاق، بنا به قول قشیری، فرق میان شوق و اشتیاق را دقیقاً معین کرده بود، ولی هجویری که خود معاصر قشیری بود توجهی به این

حاشیه:

(۴۲) «رؤیت ماه در آسمان» (۳)، نشر دانش، سال ۱۰، ش ۳، ص ۲۲.

(۴۳) سوانح، ص ۷، ۲۳، ۳۳.

(۴۴) مشرب الارواح، ص ۱۱۵.

(۴۵) کلیات عراقی، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۸، ص ۵-۳۵۴. عراقی در لعمه مقدمه لمعات (همان، ص ۳۹۶) نیز در این باره سخن گفته است.

(۴۶) مشرب الارواح، ص ۶-۱۱۵. از برای اطلاع از سخنان دیگر روزبهان درباره شوق بنگرید به: عبهرالعاشقین، تهران، ۱۳۴۹، ص ۸-۱۱۷.

(۴۷) مشارق الدراری، سعیدالدین فرغانی، به کوشش سید جلال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۷، ص ۱۰۷.

(۴۸) روضة المحبین، ص ۲۹.

و چه در حضور شوق می‌خواند و می‌گوید «من غایب می‌شوم و شوق نفس مرا فنا می‌سازد، پس از آن به دیدار معشوق نایل می‌شوم ولی باز شفا نمی‌یابم، پس شوق هم در غیبت است و هم در حضور». در اشعار شعرای فارسی زبان نیز شوق و اشتیاق معمولاً به صورت مترادف به کار رفته است؛ هر چه وزن یا قافیه حکم می‌کرده است. در این مورد مثال فراوان است، و ما برای حسن ختام فقط یک بیت می‌آوریم، از سعدی، که لفظ اشتیاق را به همان معنایی که معمولاً برای شوق قائل شده‌اند به کار برده است و منظور او از «درد اشتیاق» همان «آتش شوق» است.

گفتم بینمش مگرم درد اشتیاق

ساکن شود، بدیدم و مشتاقتر شدم

معانی نکرده و در عبارتی که قبلاً از او نقل کردیم لفظ «اشتیاق» را به همان معنای شوق به کار برده می‌نویسد: «پیوسته دل دوست اندر اشتیاق رؤیت دوست مضطرب باشد و بی‌قرار»^{۴۹} ابوحامد غزالی و صاحب اسرارالتوحید را هم دیدیم که اصلاً توجهی به فرقی که ابوعلی دقاق میان شوق و اشتیاق گذاشته است نکرده‌اند.

بی‌اعتنایی به یک خط فاصل مشخص میان معانی شوق و اشتیاق زمانی بیشتر می‌شود که این الفاظ به دست شاعران می‌افتد. هر چه وزن و قافیه حکم کند شاعر همان می‌کند. مثلاً ابن عربی در بیتی از ترجمان الاشواق فقط از لفظ شوق استفاده می‌کند و می‌گوید:

اغیبُ فیفنی الشوق نفسی فالتقی

فلا أشتفی فالشوق غیباً و محضراً^{۵۰}

ما در بیت ابن‌فارض ملاحظه کردیم که شاعر شوق را در مورد حال خود در غیبت از معشوق به کار برد و اشتیاق را در مورد حال خود در حضور معشوق. ولی ابن عربی حال خود را چه در غیبت

حاشیه:

۴۹ کشف‌المحجوب، ص ۳۹۷.

۵۰ ترجمان الاشواق، محی‌الدین ابن عربی، تصحیح نیکلسون، لندن، ۱۹۱۱.

ص ۴۳.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

رجا و رستگاری

به نیشابور عجزی بود عراقیه نام، درویش. از درها سؤال کردی (یعنی به در خانه‌ها می‌رفت و گدایی می‌کرد). برفت (یعنی مرد). او را به خواب دیدند. گفتند: حال تو؟

گفت مرا گفتند: چه آوردی؟

گفتم: آه، همه عمر مرا به این حوالت کردند که خدا دهاد! اکنون می‌گویند: چه

آوردی؟

گفت: راست می‌گویند، از وی باز شوید.

(طبقات الصوفیه، ص ۱۰۷)