

تفسیر قرآنی و زبان عرفانی (۴)

## ساختار و واژگان تجربه عرفانی

نوشته بل نوپا

ترجمه اسماعیل سعادت

مقاله حاضر بخشی از فصل سوم کتاب تفسیر قرآنی و زبان عرفانی بل نوپا شرقشناس مشهور فرانسوی است که نویسنده در آن در جستجوی تاریخ پیدایش و تحول زبان عرفانی است، و ما در شماره‌های قبل ترجمه بخشهایی از آن را از نظر خوانندگان گذرانیدیم. چنانکه در مقاله پیش گفتیم، تفسیر امام جعفر صادق (ع) تأثیر بسیار در اندیشه تصوف اسلامی داشته است و می‌توان گفت که این تفسیر نشانه آغاز تکون زبان عرفانی است. از آن پس تفسیر قرآنی از قرائت استنباطی به قرائت مبتنی بر تجربه عرفانی روی می‌آورد که به تدریج، از مبدأ واژگان قرآنی، زبانی خاص خود ابداع می‌کند. در این فصل، نوپا به تفسیر مبتنی بر تجربه عرفانی که شقیق بلخی و ابوسعید خراسانی نمایندگان آن اند می‌پردازد، و چنانکه در این مقاله می‌خوانیم، تحلیل مبسوطی درباره رساله آداب العبادات شقیق بلخی می‌آورد. شقیق در این رساله از تجربه مذهبی خود سخن می‌گوید و نشان می‌دهد که «اهل صدق» در طی طریق به سوی خدا باید از چه «منزلی» بگذرند.

در دو فصل پیشین، ما به ترتیب از مقاتل و ترمذی و امام جعفر صادق (ع) درباره چگونگی استنباط آنها از آیات قرآنی جوینا شدیم، و از طریق تفاوت پاسخهایشان به تکون نوعی زبان پی بردیم، زبانی که در اینجا می‌کوشیم تا به سرچشمه‌های آن دست یابیم. ما از مقاتل تنها نه بدان سبب آغاز کردیم که او، به گفته ماسینیون، قدیمترین و «بزرگترین

مفسر قرآن» است، بلکه، علاوه بر آن، بدان سبب که می‌بایست در جایی قرار گیریم که هر دو گروه اهل تصوف و غیر آنها در آن مشترك باشند، و مقاتل کسی است که آثارش محل مراجعه هر دو گروه است. مقاتل نماینده سنتی است که به ابن عباس و نخستین نسل مسلمانان باز می‌گردد؛ او قرآن را با سه گونه قرائت می‌خواند: قرائت لفظی که در مجموع ترجمه‌ای است از قرآن به زبان عربی دیگری که از زبان قرآن دست‌یافتنی‌تر است؛ قرائت تاریخی، یا مبتنی بر وقایع، که وحی قرآنی را در زمینه عینی آن می‌گذارد تا اشارات مبهم آن را با مراجعه به وقایع و شخصیت‌های تاریخی روشن کند؛ و بالأخره قرائت استعاری یا تخیلی که در آن ذهن خود را از حدود تنگ ظاهر شرع می‌رهاند و فضایی در جهان تخیل برای خود می‌سازد که در آن بتواند آزادی خود را در هیئت اساطیر و شرح‌های آخرت شناختی یا شخصیت‌های افسانه‌ای بسط دهد. مادر توصیفی که درباره هر یک از قرائت‌های سه‌گانه به دست دادیم هم در پیشرفت روش تفسیری دقیق شدیم و هم در زبان مذهبی معمول در آن؛ و دریافتیم که قدیم‌ترین تفسیر اسلامی تفسیر صرف لفظی نیست و روش قرائت‌های سه‌گانه مقاتل به او امکان می‌داده است که سر از زبانی چندوجهی درآورد که در عین احتوا بر تفسیر لفظی متوجه تفسیری باطنی نیز هست.

این قرائت باطنی هنوز در حال کمون است، زیرا مقاتل همچنان در ظاهر و خارج از متنی زندگی می‌کند که آن را تفسیر می‌کند؛ چنانکه قرائت‌های سه‌گانه‌اش نیز هر یک خارج از دیگری است. این دو نوع «خارجیت» که یکی دیگری را توجیه می‌کند حدود نوع تفسیر باطنی مقاتل را نشان می‌دهد. با این همه، می‌توان در کار جستجوی سرچشمه‌های قرائت باطنی قرآن از اثر او آغاز کرد، زیرا همین حدود تفسیر مقاتل خود به منزله‌ی علامات راهنمایی است، که در راه تفسیر باطنی نهاده شده باشد.

این معنی را ما به وضوح در مقایسه‌ای که میان اثر مقاتل و اثر حکیم ترمذی به عمل آوردیم ملاحظه کردیم. این مقایسه نشان داد که مقاتل، در جستجو برای یافتن معنی، هنوز به زبان نمادی نرسیده است، زیرا معانی مختلفی که او در کلمات می‌یابد هنوز در عرض یکدیگرند و به تصویری می‌ماند که در آن رعایت قواعد مناظر و مرایا نشده باشد. همچنین این مقایسه نشان داد که ترمذی با سلسله‌مراتبی که برای معانی قائل می‌شود از مقاتل فراتر می‌رود؛ ترمذی با مراتب طولی که برای معانی قائل می‌شود خط افقی مقاتل را می‌شکند، و این همان عمقی است که تجربه باطن و شناخت منازل قلب به تفسیر صوفیانه می‌بخشد. در تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع) با یکی از قدیم‌ترین شواهد تفسیر نمادی مبتنی

بر تجربه عرفانی آشنا شدیم؛ تفسیری که قرائت باطنی قرآن است و در قرآن معانی متعددی کشف می‌کند، زیرا خود نیز دارای اشکال متعدّد است. در حالی که مقاتل سه نوع قرائت را در کنار هم می‌نهد و متن قرآنی را به سه بخش خارج از یکدیگر تقسیم می‌کند، امام جعفر صادق (ع) در تألیفی (synthèse) که از متن قرآن به دست می‌دهد عمق آن را متشکل از چهار لایه می‌داند، به این معنی که همه قرآن را بر حسب «عبارت» یا «اشارت» یا «لطایف» یا «حقایق» می‌خواند. هر کس بر حسب میزان تجربه روحانی خود به یکی از لایه‌های چهارگانه عمق دست می‌یابد. تجربه روحانی اصل تفسیر را تشکیل می‌دهد، از این جهت که، به تعبیر مورد علاقه ترمذی، معنی از تلاقی نور باطن با نص مقدس قرآنی حاصل می‌شود. از این تلاقی تجربه و نص در عین حال زیبایی پدید می‌آید که همان زبان عرفانی است.

این زبان هم لفظ است و هم نماد. ما در مرتبه لفظ، که در این بخش از تحقیق خود به آن توجه داریم، پیش از این به تحلیل دو واژگان اهتمام کردیم که هر دو پیوند بسیار نزدیکی با واژگان قرآن دارند و تابع آن اند. چه در کتابهای مقاتل و چه در کتاب تحصیل نظائر القرآن ترمذی، ماده واژگانها عیناً از قرآن، که این واژگان تفسیر آن اند، گرفته شده است. با این همه، این واژگانها تفاسیری اند که به سبب تفاوت تجربه عرفانی در سطوح متفاوتی جای می‌گیرند و دو قاموس یا فرهنگ قرآنی مطابق با دو مرحله متفاوت از تاریخ حیات مذهبی در اسلام را به وجود می‌آورند.

در فصل حاضر می‌خواهیم فرهنگ سومی را تحلیل کنیم که انعکاس مرحله سوم تاریخ تحول تجربه مذهبی است: مرحله‌ای که در آن عرفان، پس از آنکه زبان قرآنی را جذب و از آن خود می‌کند، دیگر مفسر واژگان قرآنی نیست، بلکه مفسر تجربه خاص خویش و زبان این تجربه است. این زبان بخشی قرآنی و بخشی برون قرآنی است؛ ولی این تعریف تنها وجه بیرونی آن را توصیف می‌کند. در وجه درونی آن، زبانی است که تنها به تجربه باز می‌گردد و تنها با محتوایی که تجربه به آن می‌دهد قابل تعریف است. ما، در این سومین مرحله تحقیق خود، برای راهیابی، عمده به ابوسعید خراز توسل می‌جوییم. اثر او از این جهت شایان اهمیت است که نه تنها فرهنگی از - شاید کهن ترین - اصطلاحات زبان تجربه، بلکه علاوه بر آن تحلیل بسیار پیشرفته‌ای از ماهیت این تجربه به دست می‌دهد. در حقیقت، در این مرحله از تحقیق خود، باید بگوییم یا، از قول صوفیان، بدانیم که محتوای تجربه عرفانی چیست، چه محتوای این تجربه در تعریف اصطلاحات صوفیانه مقطع و ناپوسته به نظر می‌آید.

ابوسعید خَرَّاز از مردم بغداد و متوفی در قاهره در پایان قرن سوم هجری است.<sup>۱</sup> ما با مراجعه به او در منتها یا قلّه نهضتی روحانی جای می‌گیریم، که از همان قرن اول آغاز می‌شود و پس از اندک نشو و نمایی در همه جای جهان اسلام، در جهان تصوف بغداد، در میان صوفیانی که لویی ماسینیون آثارشان را به دقت کاویده است، به اوج شکوفایی می‌رسد.<sup>۲</sup> خَرَّاز که در زمان ترمذی، جنید، نوری و ابن عطا (که همه به سال بزرگتر از حلاج بودند) می‌زیست و در مهمترین مراکز اسلامی آن زمان اقامت داشت<sup>۳</sup>، به راستی، چنانکه نوشته‌اند، «لسان‌التصوف» بود.<sup>۴</sup>

و اما درست به همین سبب، یعنی به سبب آنکه آثار خَرَّاز، هم از جهت معنی و هم از جهت لفظ، در قلّه نهضتی جای دارد که این نهضت، در آن آثار، بیان بسیار پرورده‌ای می‌یابد، باید آنها را به مراحل قبلی مرتبط دانست. به عبارت دیگر، پیش از تحلیل آثار خَرَّاز، باید در تاریخ تصوف، به گذشته‌ای دور، و نزدیک‌تر به امام جعفر صادق (ع)، یعنی به آغاز تفکر صوفیان درباره تجربه آنها بازگشت تا بهتر بتوان کیفیت پروردگی تحلیلهای خَرَّاز را نشان داد. همان‌گونه که ما، قبلاً در این تحقیق، امام جعفر صادق (ع) را بر حسن بصری ترجیح دادیم، در اینجا نیز از ذکر صوفیانی که آثارشان پیش از این به همت محققان بررسی شده است (ذوالنون مصری، ابراهیم ادهم، حارث محاسبی، بایزید بسطامی)<sup>۵</sup> می‌گذریم و به آثار - روی هم تحقیق نشده و تقریباً ناشناخته شقیق بلخی می‌پردازیم.

۱. شقیق بلخی یا تجربه در چهار منزل  
شقیق، مرید ابراهیم ادهم (متوفی در حدود ۷۸۲/۱۶۵) و مرشد حاتم اصم (متوفی در ۸۵۲/۲۳۷)، یکی از بنیانگذاران مکتب تصوف خراسان بود؛ او در سال ۸۱۰/۱۹۴ در جنگ با کافران به شهادت رسید. صاحبان تراجم احوال اسلامی جملگی به تکرار آورده‌اند که «او پیوسته سخن از توکل می‌گفت» و این را ماسینیون چنین تعبیر می‌کند: «شقیق نخستین کسی است که تعریفی از مفهوم آرمانی توکل به عنوان یکی از «احوال عرفانی» به دست داده است.<sup>۶</sup> ولی همچنین گفته‌اند که او نخستین کس در خراسان است که در «علوم احوال» سخن گفته است.<sup>۷</sup> و هجویری روایت می‌کند که «وی را تصانیف بسیار است اندر فنون علم»<sup>۸</sup>؛ افسوس که هجویری چنانکه رسم نویسندگان تراجم احوال در این دوره است، هیچ يك از عناوین کتابهای او را ذکر نکرده است، ولی البته این بدان معنی نیست که او از آنها بی اطلاع بوده است؛ سلمی نیز در مورد صوفیانی که آثارشان را به خوبی می‌شناخته به همین شیوه

عمل کرده است. بنابراین، نمی توان اصالت رساله ای را که به نام شقیق بلخی در يك نسخه خطی استانبول<sup>۹</sup> تحت عنوان *آداب العبادات* محفوظ مانده است تحقیق ناکرده نفی کرد. همه چیز در این رساله، از سبک گرفته تا واژگان و آراء، نشان دهنده ذهنی باستانی و حاکی از تحلیلی درباره تجربه مذهبی مقدم بر هر گونه تأثیر فلسفی، مثلاً از نوع یونانی آن، است. وانگهی «اسناد» آن نیز همان است که اساس قسمتی از روایات شقیق را، که نویسنده *حلیة الاولیاء* (ج هشتم، ص ۷۳-۵۷) نقل می کند، تشکیل می دهد؛ یعنی روایت از ابو عقیل رُصافی و او از استادش احمد بن عبدالله زاهد و او از استادش شقیق.<sup>۱۰</sup> و بالأخره باید متذکر شویم که در پایان رساله، چند متن از شقیق، به صورت ضمیمه، نقل شده است - مخصوصاً شرح روی آوردن او به تصوف - که اصالت آنها در جای دیگر تأیید شده است. به این دلایل، انتساب این رساله به شقیق از ضمانتهای جدی برخوردار است.

این نیز محتمل است که این رساله تعلیمی شفاهی باشد که بعداً تنها قسمتی از آن به دست شقیق به کتابت درآمده باشد، چه می توان در رساله سه بخش اصلی متمایز از یکدیگر تشخیص داد که در آنها ساختمان ادبی یکسانی به کار نرفته است. بخش اول که از همه بلندتر است (برگهای ۱۵۹ ب - ۱۶۳ الف) منازلی را که اهل صدق طی می کنند شرح می دهد؛ بخش دوم (برگ ۱۶۲ الف) عنوان «باب منازل صدق» بر خود دارد و ظاهراً خلاصه یا روایت مختصری از بخش قبلی است.<sup>۱۱</sup> و بالأخره، در بخش سوم، هشت «قول» کم و بیش بلند آمده است که همه متمرکز بر موضوع توکل است. در حالی که دو بخش اول در جاهای دیگر ناشناخته است، قسمت اعظم اقوال را ابو نعیم، سلمی یا قشیری نقل کرده اند.<sup>۱۲</sup> از جانب دیگر، وسعت متنی که بخش اول را تشکیل می دهد، و نیز ساختمان و تحلیلهای آن خاص یک اثر مکتوب است و با محتوای معمول «اقوال» فرق می کند. و بالأخره این معنی که بخش دوم با کلمه «باب» معرفی می شود نشان می دهد که ما با يك اثر مکتوب سر و کار داریم، نه با اقوالی چند که معمولاً هر يك با يك «قال» آغاز می شود.

مسئله توکل و پاسخ شقیق به آن را دیگران بررسی کرده اند<sup>۱۳</sup>، از این رومادر اینجا بر سر «اقوال» درنگ نمی کنیم. ولی ترجمه متن بخش دوم - روایت مختصر - را، که در نظر ما مقدمه ای بر بخش دوم است و نویسنده در آن تجربه مذهبی خود را تحلیل می کند، ذیلاً می آوریم:

«باب منازل صدق. ابو عقیل گفت: احمد به من گفت: از شقیق شنیدم که منازلی که اهل صدق در آن به عمل می پردازند چهار منزل است، و اهل صدق خود بر سه دسته اند:

دسته اول کسانی اند که در منزل زهد و خوف به سر می‌برند. از این دو منزل بیرون نمی‌روند و منزلی جز آنها نمی‌شناسند؛ دسته دوم کسانی اند که در منزل شوق به بهشت به سر می‌برند و منزلی در ورای آن نمی‌شناسند و از آن بیرون نمی‌روند. و دسته سوم کسانی اند که همه منازل را به سوی خدا یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارند، پس به آسایش و رحمت خدا می‌رسند و دل‌هایشان به پروردگارشان تعلق می‌گیرد و چون به خلوت می‌روند از لذت مناجات با او بهره‌مند می‌گردند و دل‌هایشان آکنده از امید به رحمت و لطف خدا می‌گردد. و این چنین است که خدا بر دل‌های ایشان غالب می‌شود. مایه انس و سکون و سرور و شادی دل‌هایشان در دنیا کسی جز خدا نیست.»<sup>۱۴</sup>

پیش از این، در تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع) به چند بار احصاء مقامات یا منازلی که صوفی در طی طریق به سوی خدا از آنها می‌گذرد برخوردیم، ولی تنوع تعداد این منازل نشان می‌داد که امام صادق (ع) با وجود توصیف تجربه خود قصد آن ندارد که نظریه منسجمی برای آن بپردازد. با ظهور شقیق، ذهن صوفیانه گام دیگری برمی‌دارد و می‌کوشد تا مراحل اصلی این عروج به سوی خدا را، با نشان دادن ارتباط و تدرج آنها و موقعیت صوفی در درون هر یک از آنها، مشخص کند. این ارتباط و این تدرج در قطعه‌ای که ترجمه آن را به دست دادیم به خودی خود قابل درک است، ولی در بخش اول رساله که ما ذیلاً به تحلیل آن می‌پردازیم با قوت بیشتری بر آنها تأکید شده است.

طرح بخش اول بسیار دقیق است. شقیق به ترتیب هر یک از مراحل چهارگانه را توصیف می‌کند و جایگاه آن را نسبت به مرحله بعدی نشان می‌دهد. در مقدمه‌ای که این طرح را بیان می‌کند نام مرحله چهارم نیز ذکر می‌شود، در حالی که، شقیق در «روایت مختصر» آن را به عنوان مرحله‌ای که از آن صوفی یکسر به سوی خدا می‌رود معرفی می‌کند، لکن از آن نام نمی‌برد. نام این مرحله چهارم «محبت به خدا» («محبّة لله») است. ترجمه مقدمه چنین است: «منزلی که اهل صدق در آنها به عبادت می‌پردازند چهار منزل است: اولین آنها زهد است و دومین خوف و سومین شوق به بهشت و چهارمین محبت به خدا.»

### الف. زهد یا کیمیای گرسنگی

شقیق بنا را بر معتقد بودن خواننده خود به ضرورت زهد می‌نهد و بایی را که از آن به زهد می‌توان رفت به او نشان می‌دهد: «و ابتدای ورود به زهد ادب نفس است، و از برای این منظور باید دست از شهواتی نفس به خوردنیها و آشامیدنیها برداشت، و به آن مقدار از قوت که نیاز

تن است بسنده کرد، و نفس را شب و روز باید از سیری منع کرد تا گرسنگی شعار او شود.» برای این منظور، نخست باید مقدار معلومی طعام برای خود مقرر دارد که در آن قصد اولدّت بردن از خوردن نباشد، زیرا خوردن تنها برای زنده ماندن است؛ سپس، زاهد باید به دو وعده غذا اکتفا کند: يك وعده در بامداد بخورد و يك وعده در شب، یا اگر بخواهد روزه بدارد يك وعده در شب و يك وعده در سحرگاه، زیرا در سیر روحانی روزه مؤثرتر است. شقیق می گوید همه طعام را نباید در يك وعده خورد، زیرا، «اگر خوراك روز و شب در يك وقت با هم خورده شود، روز را و بیشتر شب را بدون گرسنگی می ماند، پس در آن حال متوجه شهوات زیاد گردد و بدن او به علت انباشته شدن غذا در شکم [از خدا] غافل شود و پُری اندرون او بدنش را از عبادت و نماز باز دارد.»

به عکس، چون از گرسنگی در ستوه باشد، نفسِ مشغَل به گرسنگی او از شهوات زیاد و آرزوهای بیهوده (تمنی) اعراض کند.

پیدا است که شقیق نظریّه زهد مبتنی بر گرسنگی را بر کدام فرض روانشناختی بنا می کند؛ محروم داشتن شخص از آنچه از جهت نیازهای حیاتی ضروری است به معنی نگاه داشتن او در فشار این نیازهاست، برای اینکه روحش از توجه به دو چیز باز داشته شود، یکی به شهوات زیاد و دیگری به تمنیات یا آرزوهای بیهوده؛ در اینجا هنوز سخن از برشدن (sublimation) نیست، بلکه سخن از نوعی پرداختن از غیر اساسی به اساسی در سطح جسم است که نفس از طریق آن به دنیا روی می آورد. شقیق می گوید: «شهوت زیاد هر آینه دنیا دوستی است (إن شهوة الفضول حُبّ الدنيا)»، دنیایی که آرزوهای بیهوده نیز متوجه آن است. گرسنگی وسیله قطع این شهوت است که در نتیجه جسم آزاد و مستعدّ اشتغالات مذهبی می شود. شقیق واقع بینانه و بی تکلف می گوید: «و نشاید که بیش از سه يك شکم خود بخورد، و از این سه يك قسمت را از برای نفس کشیدن و يك قسمت را هم برای تسبیح گفتن و قرآن خواندن بگذارد. پس دو وعده غذا خوردن از برای بدن مقوی تر و بهتر از يك وعده غذا خوردن است.» در اینجا کیمیای گرسنگی متوقف می ماند؛ شقیق آن را به شیوه پزشکی که دارویی را تجویز کند توصیف می کند. کیمیای گرسنگی تن را در شرایط مساعد برای نفس کشیدن و تسبیح گفتن و قرآن خواندن قرار می دهد. اما فواید روحانی که انسان از آن می گیرد حاصل تعیین هوشمندانه مقدار غذایی که باید خورد نیست، بلکه فیضی الهی است که عمل آن را شقیق با این عبارات بیان می کند:

«و چون يك روز اینچنین بر او بگذرد، و خدای تعالی صدق نیت او را بداند، مقداری از

حبّ دنیا را از دل او بیرون کند و به جای آن نور زهد و گرسنگی داخل کند. و چون روز دیگری بدین منوال بر او بگذرد، نفس خود را ریاضت دهد و ادب کند تا شهوت را از آن بگسلد، شهوات نفس را از دلش بیرون کند و روز به روز خدا تاریکی را از دل او بیرون کند و به جای آن نور در آورد، تا چهل روز که بدین منوال بر او بگذرد، دیگر هیچ ظلمتی در دلش باقی نماند، مگر اینکه خدای تعالی آن را از دلش بیرون کرده به جای آن نور نهاده باشد. پس دل او نوری شود تابان، و نور زهد در آن متمکن گردد.»

آن گاه شقیق نشانه‌های بیرونی چنین مؤمنی را توصیف می‌کند، مؤمنی که دلش بدین گونه، با نوری که خدا بر آن می‌تاباند، از ظلمتهای درونی رها می‌شود. این نشانه‌ها نخست در رابطه او با جهان پدید می‌آید: «او در دنیا است، ولی برخلاف دنیا طلبان طالب دنیا نیست، و برخلاف رغبت کنندگان به دنیا راغب دنیا نیست، و میلی به نعمتهای دنیا ندارد و به دوستی آن شادمان نمی‌شود.» و بنابراین، از شهوت زیاد که با گرسنگی با آن مبارزه می‌کرد می‌رهد؛ می‌تواند از انواع رنجها بیاساید و در آرامش زندگی کند زیرا، از این پس، از دنیا تنها چیز اندکی می‌خواهد، یعنی تنها آنچه برای زنده ماندن بدان نیاز دارد؛ به همین سبب است که «او را همواره نیرومند و با نشاط و قانع و توانگر می‌بینی؛ هم و غم او اندک و وقار او بسیار؛ روشنایی عبادت کنندگان در چهره‌اش نمایان و نور زاهدان در دلش تابان.»

این است منزل اول سیر اهل صدق. این منزل را شقیق با صفات «زیبا» و «خوب» و «نیکو» وصف می‌کند. در زمان او همه صوفیان گرسنگی را، به گفته قشیری، «یکی از ارکان مجاهدت» می‌دانستند، با این همه، انحرافات بزرگی نیز در دو جهت پیش آمد که می‌توان آن را در متن شقیق احساس کرد.

از یک جهت، بعضی از صوفیان در گرایش به نوعی توجیه وظایف اعضایی ارتباط جسم و روح مبالغه می‌کنند. مشهورترین نماینده این گرایش حکیم ترمذی است که انسان را آزمایشگاهی شیمیایی می‌داند و خصوصیات خلقی انسان (شادی، غم، اعمال نیک و بد و خواهشهای شهوانی) را ناشی از بخارهایی کم و بیش «کثیف» یا به عکس کم و بیش «لطیف» می‌داند که از کلیه‌ها و سهر زبر می‌خیزد و قلب، مرکز اداره همه اعمال و رفتارها، را تحت تأثیر قرار می‌دهد. شقیق هنوز از همه این جزئیات وظایف اعضایی، که ترمذی از فیلسوفان معاصر خود می‌گیرد، آگاهی ندارد، ولی برای او نیز شکم پُر مانع زهد و عبادت است؛ از این رو توصیه می‌کند که تنها نلثی از آن را پُر کنند تا دو نلث دیگر یکی برای نفس کشیدن به کار رود و دیگری برای تسبیح خدا و خواندن قرآن.<sup>۱۵</sup> آنچه در نزد شقیق هنوز توضیح خامی



بیش نیست، در نزد ترمذی - که او نیز مانند شقیق خراسانی است - نظام وظایف اعضایی پیچیده و غیر متعارفی می شود که ما بعضی عناصر آن را قبلاً دیدیم.

گرایش دیگری که صوفیان اصیلی مانند شقیق از آن برکنارند گویا بیشتر در محافل صوفیانه بصره رواج یافت که در آنجا سالکان راه تصوف برای وصول به حالات عرفانی یا دست کم برای تهذیب نفس پیش از نیل به چنین حالاتی، خود را متمایل به حفظ روزه و گرسنگی نشان می دادند. بنابراین، نوعی پرستش شکم خالی که چیزی جز صورت معکوس پرستش شکم پر، به تعبیر قدیس پولس، یا شکم پرستی نیست به وجود آمد. در این باره عبارت زیر را به سهل تستری نسبت می دهند (نسخه خطی ۸۹۶/۲۸۳): «چون نفس را به تحمل گرسنگی وادارند، خون کاهش یابد و اندیشه بد از دل بیرون رود؛ چنانکه اگر دیوانه ای خود را مکلف به تحمل گرسنگی کند، سالم شود». همین سهل تا آنجا پیش می رود که گرسنگی را «سری از اسرار الهی در زمین» می داند و می گوید: «چون خدای دنیا را آفرید معصیت اندر سیری نهاد و جهل، و اندر گرسنگی علم و حکمت نهاد.»<sup>۱۷</sup> البته در چنین زبانی باید سهم استعاره و تغزل را نیز در نظر گرفت، ولی چنانکه ابونصر سراج خبر می دهد، بعضی از صوفیان ناآزموده جان خود را بر سر این پندار صادقانه از دست دادند که با خودداری از غذا خوردن سرانجام به حال عرفانی دست خواهند یافت.<sup>۱۸</sup>

شقیق با وضوح تمام مرز میان دست آورد انسان از راه زهد و صرف عنایت الهی را نشان می دهد. ولی در مکتب بصره چندان ثباتی در این معنی نبود، و به همین سبب است که محاسبی در کتاب *المکاسب* خود آن را به شدت مورد حمله قرار می دهد<sup>۱۹</sup> و تا آنجا پیش می رود که می گوید: «کسی که مردم را به گرسنگی فرا می خواند از خدا اطاعت نمی کند، زیرا می داند که گرسنگی برای انسان هلاکت بار است». گرسنگی که او آن را رد می کند گرسنگی است که او به آن «جوع التکلف» می گوید، یعنی گرسنگی که انسان آن را به زور بر خود تحمیل کند. او از کسانی که به گرسنگی به دیده «طریقتی» می نگرند و آن را روش و وسیله یا «سبب» زهد می شمرند انتقاد می کند و می نویسد: البته «منزل جوع خشوع می آورد، ولی این خشوع تصنعی است، چه سیری، با از بین بردن علت آن، آن را هم از بین می برد. حالت روحانی تنها وقتی ستودنی است که پیوسته روی در تزیید داشته باشد؛ کاهش یا زوال آن بر اثر يك علت خارجی نشانه عدم اصالت آن است. ولی این بدان معنی نیست که محاسبی سیری را بر گرسنگی ترجیح می دهد، زیرا قبول دارد که سیری دل را سخت و ادراک روحانی را تیره می کند، بلکه سخن او مخالفت با کسانی است که «به ادعای آنها مرتبه ای بالاتر از مرتبه

گرسنگی نیست، و گرسنگی فوق همه دیگر عبادات است». محاسبی با استناد به حدیثی که می‌گوید: «کسی که با شکر خدا غذا می‌خورد برابر است با کسی که با شکیبایی تحمل گرسنگی می‌کند» طریقه «جوع المنع» را توصیه می‌کند، یعنی قبول گرسنگی هنگامی که خدا ما را از هرگونه وسیله معاش محروم («منع») می‌کند، نه جستجوی آن به عنوان اینکه سبب زهد خاص است. البته شقیق بر این عقیده نیست، ولی گرسنگی را مرتبه‌ای فوق مراتب دیگر نمی‌داند. برای او گرسنگی تنها «مبتدأ الدخول فی الزهد» (ابتدای ورود در زهد) است که فراتر از آن عنایت الهی است که سالک را وارد در نور زهد می‌کند، و این نور در انسان حالتی روحانی پدید می‌آورد که هیچ وجه مشترکی با «جوع التکلف» یا گرسنگی خودخواسته و غیرمعقول ندارد.

#### ب. خوف، روح زهد

شقیق منزل زهد را مرحله‌ای می‌داند که مرد می‌تواند تا پایان عمر در آن زندگی کند، ولی انتخاب گذار به مرحله بالاتر را که او آن را منزل خوف می‌نامد به خواست زاهد واگذار می‌کند. این بدان معنی است که، نزد او، هر يك از مراحل عروج روحانی تجربه‌ای کامل است که در آن، مرد، با وصول به خدا، به شکفتگی روحانی خود دست می‌یابد؛ در عین حال، شقیق هر منزلی را به روی مرحله بعدی گشوده نگاه می‌دارد؛ ولی با آنکه، به اتفاق عموم صوفیان، زاهد نباید در جستجوی گذار از «حال» ی به «حال» دیگر باشد، زیرا این گذار تنها موقوف به خواست الهی است، شقیق ظاهراً سخنی مخالف این می‌گوید، چنانکه درباره کسی که در منزل زهد است می‌نویسد: «اگر خواست می‌تواند تا پایان عمر در این منزل به سر برد، و اگر نخواست، می‌تواند از زهد به منزل خوف رود.» در حقیقت، سخنان شقیق تا اندازه‌ای ناهمگون می‌نماید، زیرا با نحوه ارتباطی که میان این دو منزل تصور می‌کند، معلوم نیست چگونه می‌توان تا پایان عمر در یکی بدون دیگری زیست. می‌نویسد: «زهد و خوف دو برادرند که هیچ يك بدون دیگری تمام نیست. همانند جان و تن به هم پیوسته‌اند، زیرا که اگر خوف از خدا نباشد، زهدی نیست. پس بنده نمی‌تواند ملازم زهد باشد، مگر اینکه ملازم خوف شده باشد. و چون ملازم خوف شد، با زهد قرین شود، پس آنگاه زاهد گردد، و بدین گونه نور خوف و نور زهد [با هم بتابد].»

شقیق، چنانکه در منزل زهد دیدیم، در اینجا نیز سهم خدا و انسان را در تجربه‌ای که زاهد در منزل زهد می‌کند بسیار روشن نشان می‌دهد. انسان خود با دو سیر روحانی به منزل خوف

در می آید: از يك سو با الزام قلب خود به ذکر مرگ، تا اینکه سرانجام قلب نرم شود<sup>۲۰</sup>، و از سوی دیگر با مداومت نفس در خوف و خشیت در برابر خدا، تا آنجا که خوف از خدا بر او چیره شود، چنانکه گویی او را به چشم می بیند. شقیق که مانند قدیس ایگناس دولویولا (Ignace de Loyola) فایده عملی را مدنظر دارد و بی گمان از تجربه شخصی خود سخن می گوید، در اینجا متذکر مدت سیر در خوف می شود: این مدت را با «روز» تقویم می کند، ولی این استفاده ای بیش نیست، و کلمه «روز» (یوم) را باید به معنی «مدتی از زمان» گرفت. پس می نویسد: «و چون يك روز بدین منوال بر او بگذرد و او در طلب منزل خوف دست در دامن ریاضت و خوف زند، خدای تعالی چون نیت و صحت او را بداند نظری بر او افکند. پس مهابتی بدو دست دهد و نور خوف بر دلش بتابد. و چون يك روز دیگر بر او بگذرد و او همین گونه بماند، خدای تعالی مهابت بر مهابت او افزایش دهد و نور بر نور دل او بتابد. پس مهابت در رویش آشکار شود [تا چون چهل روز بدین گونه سیری شود، خدای تعالی مهابت او را به درجه کمال رساند] و در این هنگام است که زن و فرزند را از مهابت او ترسی پدید آید.»

پس زاهد به حال دائم خوف در می آید، و خائف کامل می شود، که شقیق تصویر او را چنین ترسیم می کند: همواره حزین و ذلیل و مسکین است، با لاهو کنندگان به لاهو نمی پردازد؛ پیوسته گریان است، دعایش بسیار و خوابش اندک است. خوفش چنان شدت می گیرد که زندگی برایش بی ثمر می شود. با این همه، زندگی را به بطلت نمی گذرانند، زیرا، به قول شقیق، «خوف هر گونه تن آسانی و ملال و خستگی را از انسان دور می کند» و خائف هیچ گاه در ذکر خدا سستی و در شکرش قصور نمی ورزد. شقیق به نکته دیگری که بسیار پر معنی است اشاره می کند. می گوید: کسی که در منزل خوف به سر می برد دیگران را از خود مطمئن می کند، چنانکه «هموعانش از مکر او در امانند و کسی را از شرش هراسی نیست»، و این نکته ای بس شایان توجه است، چه در نزد صوفیان کم دیده می شود که در تحلیل تجربه مذهبی اشاره به بعد اجتماعی نیز به میان آید. حقیقت این است که در منازل زهد خوف، سیر باطنی تجربه هنوز در حال کمون است؛ آثار این زهد و خوف بیش از همه در رفتار بیرونی - و بنابراین، اجتماعی - زاهد منعکس می شود<sup>۲۱</sup>. شقیق، به عنوان سیر باطنی، در این مرحله تنها از نوری سخن می گوید که همچون پاسخی از جانب خدا به کوشش انسان، بر دل زاهد تابیدن می گیرد. امام جعفر صادق (ع) نیز، چنانکه دیدیم، در تفسیر آیه نور می گوید که انوار به تناسب موقعیت روحانی یا «حال» مؤمنان بر آنها می تابد، و حالتی را برمی شمرد که شمار آنها کم از چهل نیست. ولی در نزد شقیق، رابطه میان «نور» و «حال» را روشن تر می بینیم،

یعنی رابطه میان نوری که از بالا وارد می شود و حال (یا به گفته او «منزلت»)ی که انسان با سعی زاهدانه خود در آن قرار می گیرد. در تصویری که شقیق از این رابطه دارد طرح نظریه ای دیده می شود که بعداً در رساله های صوفیه اشعری مذهب صورت محصلی به خود می گیرد، یعنی نظریه مربوط به «مکاسب» یا حالات مکتسب و «مواهب» یا حالات موهوب. با این همه، يك نکته اساسی شقیق را از اصحاب این نظریه جدا می کند: در حالی که در رسائل صوفیانه مقامات و مکاسب را در يك سو، و احوال و مواهب را در سوی دیگر، چنانکه گویی خارج از یکدیگرند و یکی از بی دیگری می آیند، برمی شمردند، شقیق در هر مرحله ای از تجربه، و در هر منزلتی، هم يك «مقام» می بیند و هم يك «حال»، یعنی در آن واحد هم يك عنصر مکتسب می بیند که از طریق سعی زاهد حاصل می شود و هم يك عنصر موهوب که از جانب خدا به دل زاهد وارد می شود: در حقیقت، هم زهد هست و هم نور زهد، و هم خوف هست و هم نور خوف. شقیق هنوز اصطلاحات «مقام» و «حال» را به کار نمی برد، چه این اصطلاحات متأخر است، ولی تجربه ای که اساس آنها را تشکیل می دهد و در آنها بیان می شود یکی است. زبان شقیق در اینجا در قیاس با تجربه امام جعفر صادق (ع) نوتر و در مقایسه با تجربه صوفیان بعدی، که به سبب دغدغه سازگار کردن خود با مذهب اشعری تمایزات را مشخص کردند، کهنه تر است.

### شوق به بهشت

شقیق تحلیل خود را در باب منزل خوف، مانند منزل قبل از آن، با این تصریح به پایان می برد که زاهد اگر بخواهد (إن شاء)، می تواند تا بازبین دم در این منزل بماند، «و اگر نه، با حفظ زهد و خوف در خود، به منزلی که منزل شوق به بهشت است فرود آید».

مسلم است که این شوق، حداقل در حالت نهان، در دل هر مسلمانی که معتقد به زندگی در جهان دیگر و مؤدب به تعالیم قرآنی، ولو به نحوی مقدماتی، باشد، وجود دارد. حتی می توان گفت که پس از کلمه «شهادت» این نکته تعلیم قرآنی بیش از هر چیز دیگر در ایمان عامه شناخته و پذیرفته است. با این همه، شقیق شوق به بهشت را منزلی در راه عروج به سوی خدا و مرحله ای جداگانه از تجربه روحانی می داند. در اینجا تناقضی، مخصوصاً از این بابت آشکار، به چشم می خورد که شوق به بهشت که او از آن سخن می گوید شوقی نه روحانی، بلکه مربوط به «جسمانی» ترین نعمتهای بهشت است. می نویسد: «اولین قدم در منزل «شوق به بهشت» تفکر است در نعمتهای بهشتی و آنچه خدای تعالی از انواع کرامت و نعمتها و

خادمان برای بهشتیان فراهم آورده است و نفس را به حوریان بهشتی و نعمتهای دائم و پایدار تشویق کند.»

شقیق در میان معاصران صوفی خود، تا آنجا که ما می‌دانیم، یکی از متفکران نادری است که آشکارا ارزشی روحانی به شوق پیشاپیش به لذات بهشت می‌دهد. البته گاه صوفی مانند ابوسلیمان دارانی (متوفی ۲۱۵/۸۳۰) از «ظهورات دلفریب عروسان آسمانی و حوریان دلر با»<sup>۲۲</sup> می‌گوید که در رؤیا دیده است سخن می‌گوید؛ دارانی این سخن را محرمانه به شاگرد خود ابی الحواری می‌گوید و از او می‌خواهد که آن را پیش از مرگ او نقل نکند.<sup>۲۲</sup> صوفیان دیگری مانند بایزید بسطامی بی‌آنکه وجود لذات بهشتی را انکار کنند، از آنها با تحقیری که خالی از خشم و نفرتی نبود یاد می‌کردند.<sup>۲۳</sup>

نظر شقیق چیز دیگری است. او با تحلیل تجربه می‌خواهد روش تعلیمی یا روش عروجی از مرحله فروتر به مرحله بالاتر را نیز استخراج کند. شوق از این جهت که شوق است، از این نظر گاه نحوه‌ای از توجه به اشیاء است که فراتر از نحوه توجه به خوف است؛ انسان در توجه به شوق، در خود امکاناتی به وجود می‌آورد که خوف را به آن راه نیست. افق خوف مرگ است که منشأ آن نیز هست، زیرا با تأمل در مرگ است که مؤمن در خود ایجاد خوف می‌کند. با شوق، مرگ به عنوان افق اندیشه انسانی، از میان بر می‌خیزد، زیرا شوق دقیقاً شوق به چیزی است که فراتر از مرگ است. مهم در اینجا نه ماهیت چیزی است که مطمح نظر شوق است - مانند حوریان بهشتی - بلکه «اجتهاد»ی است که انسان برای «خود را به رنج شوق در افکندن» (هو یکابد نفسه علی الشوق) به کار می‌برد؛ و این «اجتهاد» دوام و قوام گرفته از «نتیجی درست» است که «خوفی را که مؤمن از مرگ در دل دارد از یاد او می‌برد» و «نور شوق به بهشت» را به خود جلب می‌کند. این نور را خدا به تدریج و به تناسب استقامت مؤمن به او عطا می‌فرماید، و چون مؤمن چهل روز در شوق استقامت ورزد، خدا «نور شوق به بهشت را در دل او به کمال» می‌رساند، به قسمی که «آنچه از این پس بر دل او چیره است شوق است»، او از خوف می‌رهد «بی آنکه، با این همه، نور خوف از او دور شود»، زیرا نور، چنانکه شقیق اندکی سپس تر توضیح می‌دهد، نور دیگر را نمی‌راند؛ آن را در بر می‌گیرد. آثار این شوق که مرد را به آن سوی مرزهای مرگ می‌برد آثار گریزی به جلو در عالم خیال نیست، بلکه آثار شکفتگی است که از انسان «مشتاق»، انسانی می‌سازد هم «غریب» در این جهان و هم «دائم الاحسان» به هموعان، «نه کسب مال دلش را شاد گرداند و نه به چیزی جز خدا مشغول شود، نه از مصائب محزون گردد و نه از سختیها بی‌تاب. در گفتار صادق است

و در کردار بخشنده. چهره‌اش همیشه خندان است و از هر چه دارد شادمان. نه بخل ورزد و نه منت نهد. نه عیبجویی کند و نه بدگویی و نه سخن چینی. پیوسته روزه‌دار است و نمازگزار. و چون بدینجا رسد، به جایگاهی فرود آمده است عالی‌تر و شریف‌تر از منزل خوف.»

می‌بینیم که شوق به بهشت در نزد شقیق خیالپردازی نیست، بلکه تمرینی است به قصد آموزش، که تنها کسانی باید آن را به جای آورند که از آزمون دو منزل دیگر، یعنی خوف و زهد، گذشته و رنج تهذیب نفس را بر خود هموار کرده باشند. تصویری که شقیق از انسان مشتاق می‌سازد نشان می‌دهد که در این مرحله سخن نه از سقوط در پستی لذتجویی، بلکه از گذار ارادی، از وضع زهد و تزکیه نفس و غم و خوف، به وضع‌رهایی روحی و شادمانی درونی و شکفتگی است که بر اثر شوق به سعادت دست می‌دهد. این سعادت، البته، صورت يك بهشت جسمانی دارد، ولی در اینجا، شقیق خود را با زبان قرآن تطبیق می‌دهد؛ نه مبالغه زبانی بایزید بسطامی را دارد و نه سرمستی خلسه‌آمیز رابعه را، تا جرئت کند که بگوید «همه اینها فریبی بیش نیست.»

مع الوصف، شقیق با آنکه شوق به بهشت را «منزلی عالی‌تر و شریف‌تر از خوف» می‌داند و قبول دارد که مؤمن می‌تواند تا واپسین دم حیات در آن بماند، به این مرحله اکتفا نمی‌کند و به فراتر از شوق، به منزلی باز هم بالاتر می‌رود، منزلی که منزل دوستی (محبت) خداست.

#### د. در آستانه زندگی عرفانی

شقیق از همان سطور اول تصریح می‌کند که در این مرحله تجربه تغییر وضع می‌دهد، و راهی که مؤمن تاکنون پیموده است، در آستانه این منزل جدید و آخرین منزل، قطع می‌شود: «بسا مردمی که از منزل خوف و شوق به بهشت فراتر رفته‌اند تا به منزل دوستی خدا فرود آیند. اما هرکسی را بدین منزل راه ندهند. چه این منزل بلندترین و شریفترین و نورانی‌ترین آنهاست. و هیچ کس را خدای به این منزل نبرد مگر اینکه نخست دل او را با یقین صادق و کردار برتر نیرو بخشیده باشد، کرداری پاك از گناه و میرا از عیب.»

بنابراین، معلوم است که گذار به منزل چهارم دیگر در اختیار انسان نیست. بسیاری به آن دست می‌یابند، ولی نه همه، زیرا تنها خدا را سزد که صاحبان دل‌های لایق را به آنجا برساند. شقیق نه همان پاك بودن از هرگونه آلودگی به گناه و میرا بودن از هرگونه عیبی، بلکه داشتن یقینی صادق را نیز شرط رسیدن به این منزل می‌داند؛ مراد او از یقین صادق ایمانی چنان استوار به خداست که در آن دل از هرگونه مشغله‌ای صافی باشد و بتواند همگی خود را به

خدا بسپارد. چون این شرایط به جای آورده شد، با تابان ساختن نور محبت در دل مؤمن، او را وارد منزل محبت می‌کند. «این نور بر او چیره گردد، بی‌آنکه انوار زهد و خوف و شوق به بهشت از او دور شود یا کاهش یابد. پس دل او لبریز از محبت و شوق به خدا گردد. و آنچه از خوف و شوق به بهشت یا خود داشت همه را به دست فراموشی سپارد. و این بخششی است و رحمتی و نوری و پاداشی از خدا به وی.»

يك بار دیگر، شقیق به صراحت تمایز میان يك مرحله روحانی و نوری را که در این مرحله خدا به مؤمن عطا می‌فرماید نشان می‌دهد، و تأیید می‌کند که در منزل محبت، خوف و شوق به بهشت به دست فراموشی سپرده می‌شود و حال آنکه نورشان همچنان بر جای می‌ماند. شقیق برای توضیح اندیشه خود تمثیلی می‌آورد: «نور زهد و نور خوف در دل مانند ستاره‌ای است که در آسمان بدرخشد، و در آن هنگام که بدان می‌نگرند ماه بر آید. پس نور آن ستاره [در پرتو ماه] ناپدید شود، بی‌آنکه ستاره خود به تاریکی گراید یا مکان خود را ترك گوید: همچنین است نور شوق، که بر نور خوف و نور زهد غالب گردد، بی‌آنکه از نور آنها چیزی بکاهد. نور شوق نیز با نور محبت چنین است. نور شوق مانند ماه تابان است. در آن هنگام که به ماه می‌نگرند ناگهان خورشید نیز طالع شود و ماه ناپدید گردد، در حالی که ماه در مکان خود همچنان باقی است و نور آن کاهش نیافته است. همچنین است نور محبت خدا که قوی‌ترین و عالی‌ترین نورهایی است که بر بندگان می‌تابد.»

گفتیم که شقیق، در حرکتی که صوفی را از سه منزل نخست به چهارمین منزل یعنی منزل محبت می‌برد، گسستگی وارد می‌کند. این گسستگی در پرتو متنی که نقل کردیم قابل فهم است: گسستگی نه در درون حرکت، بلکه در بیرون، یعنی در رابطه آن با عللی است که حرکت را به پیش می‌برد. میان محبت و حالات روحانی قبلی انقطاعی نیست، زیرا محبت نوری را که شوق به بهشت و خوف و زهد بر وضع انسان در جهان می‌افکند زایل نمی‌کند. این نور در دل انسان می‌ماند و انسان همواره می‌تواند در روشن کردن راه خود از آن مدد جوید؛ محبت تنها نور خود را بر آنها می‌افزاید؛ نور آن به قدری شدید است که همه انوار دیگر را بی‌رنگ می‌کند. ولی آنها را زایل نمی‌کند. گسستگی تنها در نحوه ورود انسان به حیطة محبت است، به این معنی که تنها خواست خداست که این ورود را میسر می‌سازد.

در حقیقت، در حالی که شقیق «ابتدای ورود» («مبتدأ الدخول») در دیگر منازل را به اختیار انسان گذاشته بود، در اینجا «ابتدای ورود در محبت خدا»<sup>۲۴</sup> آن است که محبت آنچه خدا دوست دارد در دلش جای گیرد و از هر آنچه خدا از آن بیزار است بیزار گردد، تا جایی که

هیچ کس و هیچ چیز نزد او محبوب تر از خدا و آنچه رضای خدا در آن است نباشد.» انسان تنها می تواند خواهان محبت باشد. «و آن کس که خواهان محبت است خدای بر او نظر کند و بر او ببخشد و محبت خود را بر او افکند. و چون روزی دیگر سهری شود و او در این حال باشد، خدای بر محبت او بیفزاید تا جایی که پس از چهل روز تمام دوستی او در دل فرشتگان و بندگان افتد.»

اینکه این محبت چیست، شقیق از آن چیزی نمی گوید، بیشتر به آن از وجه آثار و علایمش می نگرد. از این رو، همینکه مؤمن محبوب فرشتگان و انسانهاست نشانه آن است که او در نور محبت است. زیرا کسی که با نیتی خالص در این محبت می زید دلپسند همگان واقع می شود: «هر که او را ببیند و ذکر او را بشنود محبت او را در دل گیرد، و این به سبب محبتی است که خدا به او دارد» و به سبب صفات شخصی اوست، چه محبت او را مهربان، حلیم، کریم، شادمان و خندان، مخالف دروغ و دور از هرگونه جاه طلبی و استیلاجویی می کند. بنابراین انسانی که خدا او را به قلمرو محبت خود در می آورد، در نظر شقیق، انسانی انزوا گزیده در نیکبختی خود نیست، بلکه انسانی است مردم دوست، در خدمت مردم و محبوب آنان، زیرا در خدمت خداست و محبوب اوست. يك بار دیگر، عرفان شقیق، با ابعاد اجتماعی که غالباً راهی در روحانیت صوفیان ندارد، ظاهر می شود.

#### نتیجه

این است، بنابراین، مراحل چهارگانه ای که اهل صدق برای وصول به خدا طی می کنند. پیداست که رساله شقیق بیش از آن کوتاه است که بتواند دعوی تألیف (synthèse) مستوفایی داشته باشد. شقیق، در بعضی اقوال خود<sup>۲۵</sup>، از چند مرحله یا منزل دیگر سخن می گوید که گنجاندن آنها را در این اثر لازم ندانسته است. از سوی دیگر، صوفیان پیش از او چهار مرحله ای را که او در رساله خود حفظ کرده است، جداگانه، تحلیل یا توصیف کرده اند. پس، اصالت رساله او، نه در عناصری است که در تألیف او به کار رفته است، بلکه در صرف کوشش اوست در یافتن تألیفی که به تجربه مذهبی ساخت پویایی بدهد، تا در آن بتوان در عین حال هم به حرکت صعودی تدریجی از مرحله ای به مرحله دیگر پی برد، و هم به رشته (توان گفت) دیالکتیکی که مرحله ای را به مرحله دیگر می پیوندد. شقیق شاید نخستین صوفیی باشد که در مرحله برشمردن «احوال» و «مقامات» متوقف نمی ماند، بلکه از آن فراتر می رود و به توالی و تسلسل پویای آنها توجه می کند. او خط سیر عرفانی را که در نزد حسن



(بصری) و ابراهیم ادهم و حتی وکیع<sup>۲۶</sup> هنوز خوب ترسیم نشده بود، برحسب تدرج تغییر ناپذیر عنایاتی که روح را روشنی می بخشد، «منزل بندی» می کند؛ و این طرح اولیه ای از نظریه «احوال» و «مقامات»ی است که بعداً ذوالنون مصری آن را تثبیت می کند.<sup>۲۷</sup> در حقیقت، بسیار پیش از ذوالنون مصری (متوفی ۸۵۶/۲۴۵) و حتی پیش از دارانی (متوفی ۸۳۰/۲۱۵)، شقیق بلخی به زبانی روشن در این تدرج مراحل مختلف سلوک راه عرفانی سخن گفته است. مخصوصاً شقیق، در درون هر مرحله نقش متقابل فعل انسانی و فعل الهی را به روشنی درمی یابد، و فعل الهی را نوری توصیف می کند که در هر مرحله سعی زاهدرا، از درون، روشنی و گویی معنی می بخشد.

با این همه، شقیق در آستانه زندگی عرفانی متوقف می ماند، زیرا، به سبب نداشتن واژگانی مناسب، تحلیلهايش در باره تجربه مذهبی هنوز ابتدایی است. یا بهتر بگوییم، سعی او نمونه گویایی است از چگونگی زندگی روحانی اسلامی در زمانی که هنوز واژگانی جز واژگان قرآنی در دست نبود؛ در او هیچ نشانی از تأثیر خارج از قرآن دیده نمی شود؛ خط سیر روحانی که او ترسیم می کند نتیجه تلاقی میان تجربه شخصی و داده های دریافتی از قرآن است؛ او واژگان قرآنی را می گیرد و در ساختاری به کار می بندد که ناشی از قرآن نیست، زیرا از درون تجربه کشف شده است: تجربه ای که آگاهی از سیر مراحل است، و میان درون و بیرون، و میان آنچه از قرآن گرفته شده است و آنچه در درون وجدان تجربه شده است، وحدت برقرار می کند. تحلیل شوق به بهشت از این بابت روشن کننده است، به این معنی که شقیق اطلاعات قرآنی را به معنی لفظی آنها می گیرد و از واژگان قرآنی بهره می جوید، اما با گنجاندن شوق به بهشت در درون يك ساختار به عنوان مرحله ای از تجربه روحانی، معنی آن را تغییر می دهد، زیرا مثلاً شوقی مانند شوق به حوریان بهشتی که از صافی اصلی زهد و خوف بگذرد دیگر شوق به معنایی که عامه مسلمانان با خواندن توصیفات قرآنی بهشت از آن اراده می کنند نیست. شوقی است که نحوه وجودی خود را از خود تجربه می گیرد: دیگر يك لذت نفسانی<sup>۲۸</sup> نیست، بلکه فراتر رفتن از ترس است، که فکر مرگ آن را القا می کند، و دریچه ای است گشوده به روی محبت به خدا، با نیتی درست (نیه صحیحه).<sup>۲۹</sup> بنابراین، واژگان تجربه هنوز قرآنی است، ولی ساختارهایی که این واژگان در آنها به عنوان مصالح به کار می رود نو است. يك قرن دیگر هم باید بگذرد تا تجربه مشعر به اصالت خود شود و با ایجاد قطعی زبانی خاص خود به استقلال دست یابد. در طی این قرن، جنبش صوفیانه رفته رفته از گرایشهای فقهی و سیاسی اسلام رسمی دور می شود و علمی جداگانه به وجود

می آورد که همانا علم تجر به است.

## یادداشتها

۱. تاریخ مرگ او محقق نیست: سلمی (طبقات، ص ۲۲۹) به موجب بعضی از نسخه‌ها آن را در سال ۲۷۹ و به موجب بعضی دیگر، در سال ۲۷۷ می داند؛ ماسینیون (تحقیق، ص ۳۰۰)، با استناد به گواهی ابوالقاسم بن مردان نهاوندی، آن را در سال ۸۹۹/۲۸۶ ذکر می کند؛ همچنین نگاه کنید به: تاریخ بغداد، جلد چهارم، ص ۲۷۸-۲۷۶ و حلیه الاولیاء، جلد دهم، ص ۲۴۹-۲۴۶.
۲. در تحقیق، فصول چهارم و پنجم.
۳. نخست در بغداد، سپس در بخارا، رمله، بیت المقدس، مکه، و قاهره، که در آنجا درگذشت.
۴. کلایذی، تعرف، ص ۳۰.
۵. محققانی مانند ماسینیون، م. اسمیت، نیکلسن، بدوی، فان اس.
۶. تحقیق، ص ۲۵۹-۲۵۸ که در آن ماسینیون تعالیم شفیق درباره توکل را شرح می دهد؛ همچنین نگاه کنید به: Van Ess, *die Genkenwelf*, p. 100.
۷. سلمی (طبقات، ص ۶۱) می گوید: «گمان می کنم که او نخستین کسی بود که...» ولی مورخان بعدی این قید را حذف کرده و نوشته اند «نخستین کسی بود که...»: از جمله ابن جوزی، نسخه خطی، پاریس ۱۵۰۵، برگ ۱۶ الف.
۸. کشف المحجوب، ترجمه نیکلسن، ص ۱۱۱.
۹. کتابخانه تویقایی، امانت ۱۷۶۲، برگ ۱۵۹ب تا ۱۶۳ الف. جنگ خطی ۲۰۸ (با خط نسخ بسیار قدیمی، بدون تاریخ) شامل، از جمله، کتاب الوسواس (برگ ۱ الف تا ۲ب) اثر ابن قدامه؛ آداب المریدین (۱۳ الف تا ۶۴ب) اثر سهروردی؛ کتاب دواء التفريط (۶۵ الف تا ۶۹ب) اثر جنید؛ کتاب عیوب النفس (۷۰ الف تا ۸۰ب) اثر سلمی؛ الکلام علی له الا لله (۸۸ الف - ۹۶ الف) اثر حکیم ترمذی؛ چند رساله از نجم الدین کبری و ابن عربی (۹۹ب - ۱۵۸ب) و سهروردی (۱۶۸ب - ۱۹۷ب)، و غیره.
۱۰. به این ترتیب دوراوی عمده از شفیق می شناسیم، یکی حاتم اصم، تنها راوی که سلمی از او نام می برد، و دیگری احمد زاهد که ما نتوانستیم هویت او را باز شناسیم.
۱۱. این دو بخش از رساله آداب العبادات را دکتر نصرالله پورجوادی به فارسی ترجمه کرده اند. ترجمه ایشان، همراه با متن اصلی رساله، در معارف، سال چهارم، شماره ۱، ص ۱۰۸ تا ۱۱۹ چاپ شده است. در این مقاله، هر جا که بُل نو یا عباراتی از این رساله را به فرانسه ترجمه کرده است، ما به جای ترجمه مستقیم آنها، از این ترجمه استفاده کرده ایم - م.
۱۲. گفتنی است که در لمع سراج حتی يك بار هم ذکرى از شفیق به میان نیامده است.
۱۳. نخست ماسینیون (تحقیق)، سپس، اخیراً، رایبرت

Reinert, *Die Lehre vom Tawakkul in der klassis chen Sufik*, 1968.

ما نتوانستیم از این کتاب استفاده کنیم، زیرا تحقیق ما پیش از انتشار آن پایان یافته بود.

۱۴. دنباله متن شاید در نسخه خطی ما تحریف شده باشد، زیرا شفیق در پی این سخن که «اگر خواستار آنی که [چشم] دلت به نور خدا روشن شود» می گوید «دل خود را از چهار چیز سبک گردان»؛ و حال آنکه نسخه ما عملاً پنج شرط برمی شمرد که باید آنها را به جای آورد: «اول رد مظالم، دوم تقدیم مازاد قوت؛ سوم مخالفت با هوای نفس در همه چیزهایی که رضای خدا در آنها نیست؛ چهارم بیمناک نبودن از فقر و پنجم بی اعتنا بودن به آنچه مردم درباره تو

می‌گویند، خواه خوبی تو باشد و خواه بدی تو. و با اینهاست که دل تو زنده و به نور خدای تعالی بینا گردد.»  
 ۱۵. بعدها سهل تستری می‌گوید که باید ثلثی از شکم را به غذا، ثلثی را به آب و ثلثی را به نفس اختصاص داد تا طبع بهیمی (طبع البهائم) که در انسان است رام شود. نگاه کنید به نسخه خطی ایاصوفیه ۴۱۲۸، برگ ۱۵۰-ب تا ۱۵۱ الف.

۱۶. نسخه خطی کوبلریلی ۷۲۷، برگ ۹۰ ب و نسخه خطی عزت افندی ۱۶۲۳، برگ ۷ الف. در یک متن کاملاً متفاوت، هسیود (Hesiod) (آثار، ۲۱۸) چنین نوشته است: «رنج کشیدن عقل را به سر دیوانه بازمی‌گرداند»  
 ۱۷. نقل از قشیری، رساله، ص ۷۲: (ترجمه رساله قشریه، تصحیح فروزانفر، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی (تهران، ۱۳۶۱)، ص ۲۱۲-م). درباره سهل گفته‌اند که متجاوز از ده روز گرسنه می‌ماند: «او مشتغل به واردات قلب خود بود تا آنجا که غذا خوردن را فراموش می‌کرد» (لمع، ص ۲۰۲).

۱۸. لمع، ص ۴۱۷.  
 ۱۹. نسخه خطی جاراالله ۱۱۱۰، برگ ۴۸ الف تا ۴۹ الف. متن آن را فان اس در *Van Ess, die Gedankenwelt*, pp. 115-119 ترجمه کرده است. محاسبی شقیق را می‌شناسد و از تعالیم مبتنی بر توکل او انتقاد می‌کند، همان، برگ ۳۷ الف.

۲۰. اشاره به آیه *ثُمَّ تَلَيْنَ جُلُودَهُمْ وَقُلُوبُهُمْ (زُمر، ۲۳)*، ولی، در حالی که قرآن برای معنی «نرم شدن» فعل «تَلین» را به کار می‌برد، شقیق از فعل «رَق» استفاده می‌کند (و *مُبتدأ الخوف أن يلزم قلبه ذكر الموت حتى يرق*، معارف، پیشین، ص ۱۱۲).

۲۱. در اینجا بی‌مناسبت نیست که به این بیت مولانا اشاره کنیم که می‌گوید:

سیر بیرونی است قول و فعل ما سیر باطن هست بالای سما

(مثنوی نیکلسن، دفتر اول، ص ۳۶-م.)

۲۲. نگاه کنید به *حلیة الاولیاء*، جلد نهم، ص ۲۵۹. به علاوه، دارانی تصریح می‌کند که این نوع رؤیا، مانند سوسه، ضعیفان را می‌آزارد، و می‌افزاید: «گاه من سالها خواب نمی‌بینم» (همان، ص ۲۶۰؛ نگاه کنید همچنین به: ماسینیون، «عرفان و عفاف» در *Opera minora*، جلد دوم، ص ۴۴۱-۴۴۴).

۲۳. نگاه کنید به متن آن در مجموعه متون چاپ نشده مربوط به تاریخ عرفان در سرزمینهای اسلامی، و ترجمه آن در *مصائب*، ص ۶۹۲: «هنگامی که خدا نخستین بار خود را به حکیمان می‌نمایاند، بازار (سوق)ی به آنها نشان می‌دهد که در آن چیزی جز «صور» مردان و زنان خرید و فروش نمی‌شود؛ و آن کس (از میان آنها) که در این بازار وارد خواهد شد هرگز دیگر برای دیدن خدا باز نخواهد گشت. وای که خدا تو را در این زندگی در بازار می‌فریبد، و در زندگی دیگر نیز در بازار؛ تو تا ابد بنده بازاری!»

۲۴. شقیق گاه می‌گوید «محبته لله» و گاه می‌گوید «محبته الله».

۲۵. *حلیة الاولیاء*، جلد هشتم، ص ۵۸۷-۵۸۷.

۲۶. وکیع بن جراح، متوفی در سال ۸۱۲/۱۹۷، نویسنده کتاب *الزهد*.

۲۷. تحقیق، ص ۲۲۱.

۲۸. از نوع تأملات شهوانی این قیم جوزیه، در کتابش به نام *کتاب روضات المحبتین* (چاپ قاهره، ۱۹۵۶)، ص ۲۳۹ و بعد.

۲۹. ضرورت نیت درست را شقیق در هر یک از مراحل چهارگانه‌ای که از آنها سخن می‌گوید متذکر می‌شود.