

Common Concepts of Mystic Path and its Stages in Mystical Literature in Iran and Spain Based on Works and Quotes of Abu-Saeed Abulkhair and Santa Teresa de Avila

Faezeh Nourian* 

PhD student in Persian language and literature,
University of Tehran, Tehran, Iran

Najmeh Shobeiri 

Associate Professor of Spanish Language and
Literature, Allameh Tabataba'i University,
Tehran, Iran

Abstract


“Path of perfection”, one of the most famous concepts and terms in mysticism, has been derived from a conceptual domain formed in relation to the meaning of walking or passing. As if they really thought of this process as a path that exists. Also, the word “camino” in Spanish means road, and that is the beginning of the subscriptions between these two literary styles. In this context, there is a metaphorical notion around the concept which is consistent with the notion of mystical conduct. Eventually, they both refer to the concept of the “creed”. Other terms including “moradas” have the same structure. “Morada” literally means residence and refers to the place where we choose to stay. But in mystical terms, it means the stage that the mystics choose: a way to “transcendence”. Hence, it is quite compatible with the concept of “Manzel” which means residences “on the way”. Three major grades of Spanish mysticism that are known as “Path of Perfection” can be a departure point in a comparative approach to Mystic studies in Iran and Spain and further investigations of these concepts and senses. Accordingly, this paper gives examples from the biography of Santa Teresa de Jesus and Abu-Saeed Abulkhair. From this point of view, due to the subscription in their lifetime, mortifications, thoughts, doctrines, creed, and their unique incorporations between poetry and ascetics, this paper aims to characterize an aspect in resemblance of these mystical methods.

Keywords: Ascetics, Mysticism, Mortification. Divine Love, Mystic path.

* Corresponding Author: Ghazaleh.nourian@gmail.com

How to Cite: Nourian, F., Shobeiri, N. (2020). Common Concepts of Mystic Path and its Stages in Mystical Literature in Iran and Spain Based on Works and Quotes of Abu-Saeed Abulkhair and Santa Teresa de Avila. *Hekmat va Falsafeh*, 65 (17), 181 - 206.

مفاهیم و معانی مشترک در باب طریقت و مقامات آن در ادبیات عرفانی ایران و اسپانیا با تاکید بر آثار و اقوال ابوسعید ابوالخیر و سانتاترسا

فائزه نوریان *  دانشجوی دکتری ادبیات فارسی دانشگاه تهران، تهران، ایران

نجمه شبیری  دانشیار زبان و ادبیات اسپانیایی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

سلوک به عنوان یکی از پرسامدترین مفاهیم در عرفان، برگرفته از یک دامنه مفهومی است که حول معنای راه رفتن یا رفتن شکل گرفته و به دامنه مفهومی دیگری الصاق شده است که همانا اندیشه عرفانی است؛ به طوری که گویی واقعا این فرایند را به مثابه راهی تصور کرده‌اند که در آن مقاماتی وجود دارد. همچنین مفهوم (Camino de Perfección) در ادب عرفانی اسپانیا به معنای راه کمال و برخاسته از کلمه (Camino) به معنایی فیزیکی راه و مسیر است به جهت برداشت استعاری از آن، قابل تطبیق با مفهوم سیر و سلوک عارفانه و اصطلاح طریقت در عرفان اسلامی است. وجود سه مرحله تحت این عنوان در عرفان اسپانیا و شباهت آن به بحث طریقت در عرفان اسلامی آغاز بررسی شباهت در مفاهیم و فراتر از آن، مضامین و معانی موجود در این دو قلمروست؛ یعنی بررسی اشتراکات، اولاً در حیطه معانی و اصطلاحاتی چون طریقت و ثانیاً در باب مفاهیم و روش. بررسی این شباهت‌ها با استشهاد از آثار و زندگی‌نامه دو عارف نامی ایران و اسپانیا، سانتاترسا و ابوسعید ابوالخیر انجام شده است. اشتراکاتی که علاوه بر معانی در زندگی، ریاضت‌ها، سلوک، آمیختن مفاهیم عاشقانه و زهدآمیز و آموزه‌های دینی و معرفتی این عارفان وجود دارد، می‌تواند نمودی از اشتراک در دو نحله عرفانی مذکور باشد.

کلیدواژه‌ها: زهد، عرفان، ریاضت، عشق، طریقت.

مقدمه

عبارتی که بخش عرفان کتاب تاریخ ادبیات اسپانیا با آن آغاز می‌شود اگرچه بیانگر یک واقعه تاریخی است اما روشنگر مطلب مهمی است و حکایت از یک جریان تاریخی دارد که نه تنها مرزهای جغرافیایی بلکه مرزهای فکری را هم تحت تأثیر قرار داده است.

هم مرز شدن جهان اسلام و مسیحیت و در همسایگی دو حوزه فرهنگی، از مهم‌ترین وقایع این دوره تاریخی است که موجب ایجاد اشتراک در مفاهیم و اندیشه‌ها در این گستره جغرافیایی شده است. البته بررسی کلیه این تأثیرات و دامنه نفوذ آنها، مطلب مورد نظر این پژوهش نیست و صرف یک مبحث تاریخی ممکن است چندان در زمینه مطالعات ادبی راهگشا نباشد؛ اگرچه نویسنده کتاب در ادامه به نحوی بر اهمیت این تأثیر تکیه می‌کند: «همانگونه که زهد قرن شانزدهم ریشه بسیاری در قرون وسطا دارد (تا جایی که بیشترین قسمت ادبیات اخلاق گرایانه این دوران به این جهان زاهدانه باز می‌گردد)، عرفان قرون طلا (قرن شانزدهم و هفدهم) یک پدیده جدید به شمار می‌آید. بدین منظور می‌بایستی دنبال پیشینه آن خارج از اسپانیا گشت» (López, 2004, p. 211).

بنابراین شاید بتوان این نقل قول یا مطالبی از این دست را پایه یک بررسی تطبیقی میان اندیشه‌های عرفانی در اسپانیا و ایران یا دیگر ملل اسلامی در نظر گرفت و از این رهگذر به این مسئله با نگاهی جهان شمول نگریست. طرفه آن که اگرچه این تأثیرات و روابط به کمک حقایق تاریخی اثبات می‌شوند اما از سوی دیگر وجود خود این شباهت‌ها بر امکان وقوع وقایع تاریخی صحه می‌گذارند. پس این ارتباط دو سویه ما را بر این می‌دارد که به این شباهت‌ها به نحو دیگری بنگریم: «عرفان به مثابه علاقه و رابطه شخصی و مستحکم با خداوند، پدیده‌ای جهانی است که در بسیاری از مذاهب و جنبش‌های فلسفی مشاهده می‌گردد. این مسئله را البته با بن‌مایه‌های متفاوت در اماناتیسم، پانته‌ایست‌های برهمن، نوافلاطونیان اسکندریه، صوفیان مسلمان (ابن عربی) و یهودیان اسپانیایی (ابن ایوب سلیمان بن یحیی بن جبرول) می‌توان دید» (López, 2004, p. 211).

در این بررسی تطبیقی میان دو قلمرو عرفانی در ایران و اسپانیا که کاملاً معطوف به بحث انتقال از زهد به عرفان یا به تعبیری: «حرکت از عرفان زاهدانه به عرفان عاشقانه» است؛ در ابتدا ناگزیر به بیان اشتراکات در مقدمه و طرح‌واره کلی عرفان هستیم؛ کلیاتی در تعاریف و ساختار این دو که در نهایت به ایجاد بستری بیانجامد که بتوان مفهوم «سیر»

یا «انتقال» از زهد به عرفان را در این دو حوزه مورد بررسی قرار داد. برای این منظور دو شخصیت مهم عرفانی، سانتا ترسا و ابوسعید ابوالخیر به عنوان نمونه‌های تفکر عرفانی در ایران و اسپانیا مورد بررسی قرار خواهند گرفت. این دو شخصیت علاوه بر اهمیت و دوران ساز بودن در تاریخ خود دارای اشتراکاتی هستند که این بررسی تطبیقی در سایه آن میسر می‌شود. دکتر کارمن توس توست استاد دانشگاه ویتوریای اسپانیا در باب شکل‌گیری وجوه عرفانی شخصیت سانتاترسا به اهمیت نقش پدر در شکل‌گیری وجوه زمینی زندگی و مادر در وجوه عرفانی و مذهبی او اشاره می‌کند؛ همچنان که در باب اول از اسرارالتوحید روایاتی از ورود ابوسعید به وادی زهد و عرفان و تاثیر خانواده و پدر در این زمینه بر می‌خوریم. نکته جالب اینکه در باب سانتاترسا هم گفته شده است که علی‌رغم میل پدر به کلیسا پیوست (Thous Tuset, 2015). و در باب اول از اسرارالتوحید آمده است پدر ابوسعید بارها در بازداشتن او از مبالغت بسیار در مجاهدت و ریاضت سعی پیوسته است (محمدبن منور، ۱۳۹۵، ص. ۳۰-۳۲). اگرچه در اسرارالتوحید به یک دو نقل قول از مادر ابوسعید بسنده شده است اما از شواهدی مانند فرستادن شیخ بلفضل حسن (استاد و پیر صحبت ابوسعید)، وی را به میهنه و فرمودن به خدمت والده و زیستن ابوسعید در دوران مجاهدات و ریاضت‌ها در جوار مادر چنین بر می‌آید که مادر ابوسعید رویه‌ای متفاوت با پدر وی داشته است (محمدبن منور، ۱۳۹۵، ص. ۲۷-۲۹). این دو شخصیت در زمان حیاتشان پیروان زیادی داشته‌اند و احوال و اقوال ایشان حتی پس از مرگشان الهام‌بخش پیروان این طریقت بوده است. دیگر اینکه آثار این بزرگان یا لافل بخش اعظم آن، از دیگران نقل شده است و آنچه از ایشان مانده است بیشتر اشعار عارفانه و نقل‌قول‌هایی است که در منابع مختلف آمده است. (اشعار عاشقانه سانتاترسا و رباعی‌های منسوب به ابوسعید یا کتاب‌هایی چون اسرارالتوحید یا حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر). مسئله دیگر معروف بودن سانتاترسا و ابوسعید به تأسیس مراکز گسترش عرفان است. نمونه آن خانقاه‌هایی است که به برکت سفر ابوسعید در شهرهایی چون میهنه، نشابور، مرو و ... برپا شد و سانتاترسا بیست دیر تأسیس کرد و فرقه خود را در سراسر اسپانیا گسترش داد. (Thous Tuset, 2015) علاوه بر این شباهت‌ها، مسئله مهمی که موجب شده است بتوانیم زندگی این دو عارف را مدخلی برای انجام یک بررسی تطبیقی بدانیم، وجود یک ترتیب و خط سیر مشخص درباره دوره‌های سلوک و زندگی عرفانی سانتاترسا و ابوسعید ابوالخیر است:

دوره‌هایی از ابتدای زندگی آنها یعنی زمانی که در زهد و ریاضت سپری کرده‌اند؛ دوره‌هایی که از رسیدن آنها به وجد عرفانی حکایت دارد و کرامات و معجزاتی که به دست آنها رفته است و تجربیات آنها در رسیدن به این مکاشفات که همگی در کتاب‌هایی که در باب این بزرگان به نگارش در آمده نقل شده است که این بخش آخر کاملاً روشنگر مقصود ما در بررسی مفهوم انتقال از زهد به عرفان است.

در نتیجه به سبب وجود این اشتراکات، زندگی این دو عارف محمل مناسبی برای بررسی مفهوم سلوک عارفانه و انتقال از زهد به عرفان در مطالعات عرفانی ایران و اسپانیاست.

برای نیل به این مقصود ابتدا به ذکر مقدماتی در باب نگرش کلی هریک از این آئین‌ها به معنای عرفان و ماهیت آن می‌پردازیم.

۱. بحث و بررسی

شروع اشتراک در باب مفاهیم عرفانی از نقطه آغاز آن یعنی مسئله سلوک قابل بررسی است. در این میان بیشترین سهم را استعاره‌هایی دارند که عارفان از آنها برای بیان این مفاهیم سود جسته‌اند. بنابراین اشتراک علاوه بر مفاهیم و ساختارها، به حوزه مضامین و الفاظ نیز راه یافته است و این خود امری به مراتب مهم‌تر از شباهت مفاهیم است. سلوک که یکی از پربسامدترین مفاهیم (اصطلاحات) در عرفان است، برگرفته از یک دامنه مفهومی است که حول معنای راه رفتن یا رفتن شکل گرفته و به دامنه مفهومی دیگری الصاق شده است که همانا اندیشه عرفانی است؛ به طوری که گویی واقعاً این فرایند را که خود کلمه فرایند نیز به آمدن ارجاع دارد و دارای استعاره است [به مثابه راهی تصور کرده‌اند که در آن مقاماتی وجود دارد و جالب اینجاست لفظ مقام که یکی از اصطلاحات عرفانی است نیز در ارتباط با این دایره معنایی شکل گرفته است و معنای توقف که در آن مستتر است در مقابل معنای راه رفتن قرار می‌گیرد. توصیف حالات و زندگی سانتاترسا چه از زبان خود او و چه از قلم نویسندگانی که در باب زندگی او مطالبی را نقل کرده‌اند در ابتدا با مفهومی تحت عنوان Camino de Perfección به معنای راه کمال که معادل با مفهوم طریقت است آغاز می‌شود. و کلمه (Camino) در زبان اسپانیایی به معنایی فیزیکی راه و مسیر ارجاع دارد و در این ساختار برداشتی کاملاً استعاری از آن شده است که قابل تطبیق با مفهوم سیر و سلوک عارفانه و اصطلاح طریقت در عرفان است که هر سه

به نحوی به مفهوم **راه** ارجاع دارند. از این رو آنچه در ادامه در باب ماثورات و اقوال سانتاترسا (به عنوان یک نمونه) با عنوان Las Moradas آمده است، با توجه به معنای لغوی آن می‌توان معادل مفهوم منازل سلوک یا مقامات در نظر گرفت. Morada در لغت به معنای محل اقامت، سکنی گزیدن و منزل داشتن است و در اصطلاح به اسم مکانی گفته می‌شود که در آن سکنی می‌گزینیم؛ از این رو با مفهوم «منزل» به معنای اقامتگاه میان «راه» کاملاً قابل تطبیق است زیرا هسته اولیه معنا و استعاره مرکزی در آن، استعاره راه است. همچنین اگر به بررسی تعاریف عرفان چنانکه نزد خود عارفان است بپردازیم، بسیارند واژگان، مفاهیم، کنایات و استعاراتی که هر یک به نحوی و از منظری به توصیف حقیقت عرفان می‌پردازند.

از دوران فیلیپ دوم در اسپانیا بیش از سه هزار عنوان اثر مذهبی به جای مانده است که تمامی این آثار را می‌توان به دو بخش کلی تقسیم کرد: زهد (Asceticismo) و عرفان (Misticismo). زهد به معنای تلاش فردی در مسیر اکتسای کمال روحی به واسطه تمرین، فضیلت و پارسایی و تسلط بر امیال با اکتفا به لطف خداوند است. عرفان پایه‌ای بالاتر از آن را طلب می‌کند: وحدت.

در کتاب تاریخ ادبیات اسپانیا در بخش عرفان^۱ در تعریف عرفان آمده است: «یک نوع تلاش شخصی است برای نیل به عالی‌ترین درجه تکامل روحانی و این رسیدن با تمرین تقوا و تسلط بر امیال ممکن است و این امر حاضر نشود مگر به مدد لطف الهی» (López, 2004, p. 220).

از این تعریف چند نکته کلی می‌توان دریافت کرد:

۱) زهد (Ascetismo)

مبتنی بودن کل این جریان بر نوعی تلاش فردی و شخصی که همانا تقوا و زهد پیش گرفتن است. مسئله تقوا و انجام ریاضت‌ها را به اندازه شهود و حالات عارفانه مورد توجه قرار دارد و این ویژگی یک تفکر عرفانی است؛ چنانکه در عرفان اسلامی نیز مرحله شریعت که نقطه آغاز سلوک است امری بسیار مهم و به منزله خانه‌ای است که سالک مسیر خود به سمت حقیقت را از آن آغاز می‌کند.

۱. واژه Ascetismo به معنای زهد است اما در این بخش از کتاب معادل ادب عرفانی در نظر گرفته شده است.

خصوصیت اصلی و بارز آموزه‌های سانتاترسا در اتحاد میان شهود و کارهای عملی (práctica) است و وی به شدت از جدایی افکندن میان این دو مرحله بیزار بوده است. «وی معتقد است مراقبه تنها زمانی باارزش است که فعالیت مؤثری همراه آن باشد. نماز برای این است؛ برای این نکاح روحانی. نکاح روحانی از همراه شدن مراقبه و کارهای عملی پدید می‌آید و از آنجاست که آثار دیگر زاییده می‌شوند. به همین خاطر عشاء ربانی بر پا می‌داریم» (López, 2004, p. 232).

این عبارت بیانگر توجه و پابندی سانتاترسا به مسئله زهد است؛ چرا که این تعبیر در انجیل هم آمده است که انجام کارهای عملی مانند مراسم عشاء ربانی باعث جلوگیری از «خشکی قلب» می‌شود. تعبیری که آن را با لفظ Sequedad بیان می‌کنند و کاملاً یادآور تعبیر «تجسد ارواح» در متون عرفانی فارسی است. در کشف‌المحجوب درباره حجاب میان حق و بنده، آمده است که گاه ذات انسان حجاب میان او و حق است و به این واسطه قلب انسان از حقیقت روی گردان و حق و باطل نزد او برابر است؛ هجویری این حجاب را حجاب رینی می‌نامد و این نام را به آیه چهاردهم از سوره مطففین ارجاع می‌دهد: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ». وی در ادامه برای توصیف این مطلب از مثال صیقل زدن آینه و سنگ استفاده می‌کند؛ با این توضیح که سختی و خشکی سنگ که ذاتی وجود آن است هرگز به واسطه صیقل (رمزی از تزکیه) زدوده نمی‌شود، همچنان دلی که به سختی (خشکی) حجاب رینی مبتلا گردد. در متون عرفانی مشابه این مضمون بسیار است. نقل است از جنید بغدادی که دل مومن در ساعتی هفتاد بار بگردد و دل منافق هفتاد سال بر یک حال بماند. این تعبیر از آن جهت که به قلب مربوط می‌شود و عموماً بر مفهوم سختی و جمود اشاره دارد، کاملاً یادآور مفهوم Sequedad در عرفان اسپانیایی است؛

چرا که در ساحت بیان و مضمون‌سازی از همان توصیفات بهره برده است. مطلب دیگر در باب تقوا، اهمیت آن در کسب شرایط لازم برای رسیدن به جذبه عرفانی است. به طور کلی سلوک و مفاهیم مربوط به آن به مثابه مقدمه‌ای هستند که سالک را شرف حضور بر درگاه الهی می‌بخشند. در واقع هدف از ایجاد این مقدمات و پشت سر گذاشتن این مراحل، یافتن شرایط لازم است. کشیشی به نام پدر سالوادور در سخنرانی ژانویه سال ۲۰۱۳ می‌گوید: «در یک زندگی عارفانه نکته اصلی تنها در پی خدا بودن نیست؛ زیرا روش‌های مختلفی برای یافتن او تعریف شده است... وقتی در شرایط لازم

قرار بگیری، بی آنکه در پی اش روی می‌یابی‌اش. زیرا هم اوست که ابتکار عمل برای این ملاقات را ایجاد می‌کند. او خودش به محل ملاقات خواهد آمد؛ اوست که مارا می‌جوید و هم اوست که در موقع مقصود خویشتن را می‌نمایاند... یکی از مطمئن‌ترین راه‌ها برای رسیدن به خدا یعنی تجربه‌ای که آن را شهود می‌نامیم عملکردی است که ما آن را اینگونه بیان می‌کنیم: ایمان، امید، نیکوکاری (صدقه). این همان چیزی است که سانتاترسا می‌گوید: "عشق، تسلیم و خود را ندیدن (فروتنی^۱) و این عملکردهای نیک همواره با هم می‌آیند" او می‌گوید برای اینکه بتوانیم به نماز بایستیم به این سه اصل نیازمندیم.

عبارت فوق بیانگر این مطلب است که اگرچه سکون در عرفان معنایی ندارد و اصل بر حرکت است و رسیدن و صیروت همگی مبتنی بر تلاش فردی هستند اما به وضوح بر این نکته تأکید می‌کند که یافتن شرایط لازم، متعاقباً یافتن وصال است بی آنکه در پی‌اش بروی: المقامات^۲ مطالب و الاحوال^۳ مواهب. آنچه از دیدگاه سانتاترسا آمادگی برای وصال به حق تعریف شده است مباحثی است که تحت عنوان عزلت‌نشینی‌های وی (Las Moradas) در بخشی از آثار او با همین نام نقل شده‌اند. وی همچنین از سالها گریستن به درگاه الهی و ریاضت‌هایش می‌گوید. مطالبی که با عنوان کارهای عملی یا práctica در عرفان مسیحی از آنها نام برده می‌شود.

۲. ریاضت (práctica)

بی‌شک ریاضت یکی از مهم‌ترین مفاهیم عرفان است و هیچ اثر عرفانی وجود ندارد مگر اینکه در آن فصلی مشیع درباره ریاضت وجود داشته باشد. اما نکته جالب در این تعریف کاربرد لفظ تمرین (práctica) در معنای ریاضت است. یکی از معانی ریاضت در زبان عربی ورزش و تقویت کردن است (البستانی، ۱۳۸۶، ص. ۲۱۰). که بر این اساس می‌توان آن را معادل واژه تمرین در نظر گرفت. و جالب‌تر اینکه این کلمه به شکل یک اصطلاح عرفانی در آمده است؛ از این رو با هم با شباهت مضامین و تصویرسازی‌ها مواجه هستیم.

۱. Humildad می‌تواند معادل اصطلاح محو در نظر گرفته شود.

معنای دیگر کلمه ریاضت که در متون غیرعرفانی قرن پنجم و حتی متون پیش از آن دارای سابقه است، تربیت (تربیت حیوانات) است و به نحوی با همین (البستانی، ۱۳۸۶). ژرف-ساخت معنایی و به شکلی استعاری وارد اصطلاحات عرفانی شده است. در واقع عارفان این اصطلاح را به نفع بیان مفاهیم خود مصادره کرده‌اند. سنایی در کتاب حدیقه الحقیقه، دو داستان تمثیلی در باب مفهوم ریاضت دارد که دقیقاً در بردارنده همین بافت معنایی است که بر اساس یک استعاره شکل گرفته است:

باز را چون ز بیشه صید کنند	کردن و هر دو پاش قید کنند
هر دو چشمش سبک فرو دوزند	صید کردن ورا بیاموزند
اندکی طعمه را شود راضی	یاد نارد ز طعمه ماضی
باز دارش ز خود پیاده کند	گوشه چشم او گشاده کند
تا همه بازدارا بینند	خلق بر بازدار نگزینند
بعد آن برگشایدش یک چشم	در رضا بنگرد درو نه به خشم
از سر رسم و عاده برخیزد	با دگر کس به طبع نامیزد
بزم و دست ملوک را شاید	صیدگه را بدو بیاراید
چون ریاضت نیافت وحشی ماند	هرکه دیدش ز پیش خویش براند
بی ریاضت نیافت کس مقصود	تا نسوزی ترا چه بید و چه عود
رو ریاضت کش ارت باید باز	ورنه راه جحیم را می ساز

بر اساس محتوای این حکایت و حکایاتی از این دست، اهمیت ایجاد شرایط لازم نتیجه‌ای است که ریاضت در پی دارد و همچنین ریاضت از وجود بی ارزش و مادی، وجودی ارزشمند می‌سازد که قابل فیض الهی باشد چنانکه در تعریف آمده: «تلاش برای رسیدن به درجه اعلای تکامل روح، توسط تمرین». که در هر دو صورت به بخش عملی عرفان و مباحث مرتبط با زهد برمی‌گردد. پس می‌بینیم که با وجود تفاوت‌های زبانی دیدگاه کلی به مسئله ریاضت حتی در ساحت واژگان، منتهی به یک معنا می‌شود: پرورش. در کتاب تاریخ ادبیات اسپانیا در این باره آمده است: «هرچند خداوند می‌تواند با لطف خویش، حضور خویش را به گناهکار بنمایاند اما تمرین‌های زاهدانه به مثابه اولین پله‌های آماده‌سازی انسان برای درک لذت وحدت عارفانه لازم است»

«شیخ ما را پرسیدند که معرفت چیست گفت آن که کودکان ما می گویند: بینی پاک کن پس حدیث ما کن» (محمدبن منوره، ۱۳۹۵).

این عبارت ساده و عامیانه که ابوسعید ابوالخیر آن را از ادبیات کودکانه ای وام گرفته است، باب مطلب مهمی مانند وصال را می گشاید که در بر دارنده قرینه‌هایی مبنی بر اهمیت مسئله ریاضت و پارسایی نزد اوست. کاربرد پاک کردن در وجه حسی و مادی آن به عنوان رمزی از مفهوم تطهیر که امری معنوی است، اساس تفکرات وی در باب ریاضت و اهمیت این موضوع نزد اوست. اما با نگاهی به زندگی نامه ابوسعید در می یابیم که در زمان خودش همواره با انتقادهایی حتی از جانب صوفیان مواجه بوده است مبنی بر اینکه او اهل ریاضت نبوده است و با دعوت‌های رنگین و سفره‌های پر تکلف رسم ساده زیستی و ریاضت را از صوفیه برانداخته است:

«در آن وقت در نیشابور مقدم کرامیان استاد ابوبکر اسحاق کرامی بود و رئیس اصحاب رای و روافض، قاضی صاعد و هریک از ایشان تبع بسیار داشتند و شیخ ما را عظیم منکر بودند... پس ایشان بنشستند و محضری بنوشتند و ائمه اصحاب رای و کرامیان خط نبشتند که: اینجا مردی آمده است از میهنه و دعوی صوفی می کند و مجلس می گوید و بر سر منبر بیت می گوید و تفسیر و اخبار نمی گوید. و پیوسته دعوت‌های باتکلف می کند و سماع می فرماید و جوانان رقص می کنند و لوزینه و مرغ بریان می خورند و می گوید من زاهدم. این نه سیرت زاهدان نه شعار صوفیان است.»

این تفاوت احوال او در ابتدای سلوک و میانه زندگی او موجب فراهم آمدن زمینه‌هایی برای انتقاد از اوست؛ اما نکته دیگری که می توان از این تفاوت برداشت کرد، سیر او از جهانی زاهدانه به دریافت‌های عارفانه و شهود است که تفاوت دو دوره زندگی او نیز هست؛ آن زمان که در حال ریاضت است و زمانی پس از آن، وقتی که هنگام مشاهده فرا می رسد که حال دوم مطلقاً از عامه مردم پنهان است و به همین سبب موجب انتقاد از وی می شود. تا به جایی که خود در این باره می گوید:

«شیخ ما قدس الله روحه العزیز از اینجا گفته است که «هر که به اول ما را دید صدیقی گشت و هر که به آخر دید زندیقی گشت» یعنی که در اول حالت مجاهده و ریاضت بود

و چون بیشتر مردمان ظاهرین و صورت پرستند آن زندگانی می‌دیدند و صدقشان در این راه زیادت می‌گشت و در آخر روزگار مشاهده بود و وقت آنکه ثمره آن مجاهدت‌ها حاصل آمده باشد و کشف تمام روی نموده و هرآینه اینجا حالت رفاهیت و تنعم بود، هر که این حالت می‌دید و از آن حالت اول بی‌خبر بود، انکار می‌کرد بر آنچه حق بود.»

در حالی که در ابتدای احوال ابوسعید که در باب اول کتاب اسرارالتوحید آمده است وی مدت‌ها به ریاضت مشغول بوده و این البته مقدمات سلوک وی بوده است و بر زبان خود او رفته است که چهل سال را به ریاضت گذرانده است. (بخش‌هایی از این کتاب به جهت نقل قول مستقیم ابوسعید از احوالات و سلوکش، ساختاری شبیه به زندگینامه خودنوشت پیدا کرده است):

«و شیخ ما قدس الله روحه العزیز، چهل سال تمام ریاضت و مجاهده کرده است و اگرچه حالت و کشف پدید آمده بود، ولکن برای تمامی و دوام آن حالت به جای آورده است. چنانکه بر زلفان مبارک او رفته است در مجلسی که: قالب آدم چهل سال میان مکه و طایف افتاده بود اخلاط در وی نهادیم اخلاطهای ابتلا و بلا او را این شرک‌ها و شک‌ها و منیت‌ها و داوری و انکار و خصومت و وحشت و حدیث خلق و من و تو در سینه او نهادیم به چهل سال و بیرون کنیم از سینه دوستان خویش تا ایشان را پاک گردانیم و این معاملات خود به چهل سال تمام شود و هر بنایی جز چنین باشد که گفتیم درست نباشد.»

نکته مهم و قابل تأمل در این بخش آن است که با وجود درک حالات عرفانی و رسیدن به شهود، دست از مجاهدات و ریاضت برنداشته است که می‌توان این مسئله را بر پایبندی این عارفان به مسئله شریعت توجیه کرد؛ چنانکه در نقل قولی از سانترسا آمده است که از جدایی شرع و شهود بیزار بوده است و نکته مهم آموزه‌های وی ایجاد توازن میان شهود و کارهای عملی است. بنا بر متن کتاب اسرارالتوحید، اهمیت شرع نزد ابوسعید تا بدان جا بوده که حتی پس از سپری شدن دوره چهل ساله ریاضت هرگز هیچ بخشی از سنن را فرونگذاشته است.

نکته مهم در زندگی ابوسعید آنست که پس از سپری شدن دوره ریاضت کمر به خدمت درویشان می‌بندد و به تعبیر نگارنده اسرارالتوحید، مواظبت کردن بر خدمت

درویشان را عوض از ریاضت می‌گیرد و زندگی خود را وقف درویشان می‌کند تا بدان‌جا که به تصریح دکتر شفیعی کدکنی در مقدمه اسرارالتوحید، او را به عنوان مؤسس نظام خانقاه می‌شناسند. خانقاه‌هایی که تأسیس و ساختش را به ابوسعید نسبت می‌دهند خود مطلب دیگری است.

در اشارات سانتاترسا به زندگی اجتماعی‌اش در زندگینامه خودنوشت او، از بنا نهادن فرقه کارملیست‌های پابره‌نه تا تأسیس دیرها و مشقاتی که در این راه متحمل شده است، همگی نمودهایی از ابعاد انسان‌دوستانه شخصیت عرفانی سانتاترسا هستند. به تصریح کتاب تاریخ ادبیات اسپانیا وی در نوزده سالگی به فرقه کارملیست‌ها پیوست و در سال ۱۵۶۲ نخستین صومعه را تأسیس کرد و در حدود سی و دو دیر تحت نام کارملیست‌های پابره‌نه بنا نهاد (López, 2004, p. 231).

۳) در ادامه تعریف مذکور پس از معرفی مقصد عرفان و چگونگی رسیدن به آن یعنی تقوا و ریاضت این رسیدن را مشروط به مدد لطف الهی می‌داند و اینکه همه چیز به کوشش و سعی فردی بستگی ندارد» (López, 2004, p. 202)

«بسیاری فراخوانده می‌شوند اما عده کمی برگزیده می‌شوند»

این جمله را سانتاترسا از یک خواهر روحانی نقل می‌کند که در زمان سکونت در یک پانسیون با او آشنا شده است. این مطلب علاوه بر سابقه در شریعت اسلام، طبق آیه *يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَيُذِلُّ مَنْ يَشَاءُ*؛ از مباحث مهم در عرفان نیز هست؛ تا بدان‌جا که تلاش‌های صوفی در سایه عنایت پروردگار است که ارجمندی می‌یابد، کشتش دیگر است و کوشش دیگر. وصال از جنس کسب نیست؛ بلکه فیضی است که از جانب حق به سالک عطا می‌شود، چنان که خواهر آن بولوواس در مقاله‌ای با عنوان «عشق الهی در آثار سانتاترسا و تحلیل مقامات» درباره سانتاترسا می‌گوید. (Bulovas, 1968, p. 34).

همچنین بر اساس تعالیم عارفانه آنچه از وصل حاصل سالک می‌شود لحظه‌ای است و آن هم در اختیار وی نیست و پنداشت اختیار، مانعی بر سر راه سالک است: «شیخ ما گفت: سهل بن عبدالله گوید: صعب‌ترین حجایی میان خدای و بنده دعوی است» (محمدبن منوره، ۱۳۹۵، ص. ۲۴۷).

بنا بر این قول درمی یابیم که وصال، امری نامتعیّن است و در آن سالک را اعتمادی بر خویشتن نتواند بود. در کتاب کشف‌المحجوب در این باره آمده است: «و این معنی آن بود که همه امیدها از ناامیدی پدید آید و هر که به کردار خود از فلاح خود ناامید شود آن نومیدی وی را به نجاج و فلاح و کرم حق تعالی و تقدّس راه نماید و در انبساط بر وی بگشاید و دلش را از آفات طبع بزدايد و جمله اسرار ربانی، وی را کشف گرداند» (هجویری، ۱۳۹۲، ص. ۱۷۲).

اگرچه نویسنده کتاب تاریخ ادبیات اسپانیا در ادامه بحث، به جهت تلطیف این جبر مهار سخن را به این جانب می کشد که: «لطف حضور خدا هست اما ریاضت و تلاش سالک لازم است برای قابل شدن پذیرش انوار الهی»؛ اما نهایتاً لطف خداوند را بر تلاش سالک ارجح می داند و زهد را پایه‌ای فروتر از عرفان می نهد؛ از آن که زهد، تلاش سالک است و شهود، فضل پروردگار. این عبارت یادآور تعبیری معروف در ادبیات فارسی است که کمابیش به شکل مَثَل درآمده است: «نه هر که دوید گور گرفت، اما گور آن گرفت که دوید». به عبارتی مقصود نویسنده این تاریخ آنست که لزوماً هر تلاشی منجر به کشف نخواهد شد اما به هر حال کشف مقدماتی دارد و ریاضت و پاکی وجود از آن جمله است.

آنچه تاکنون گفته شد جزئیات مشترکی در تعاریف و اصطلاحات در دو حوزه عرفانی ایران و اسپانیا بود که معطوف به مسئله زهد به مثابه مقدمه عرفان است. بررسی این شباهت‌ها راه را برای ادامه یک بررسی تطبیقی می گشاید؛ اما علاوه بر این نکات و جزئیات، شباهت در روش و رویکرد و فراتر از آن، شباهت در مضامین به کار رفته در زبان این عارفان نیز در این بحث مورد توجه است. لذا پس از اتمام مباحث مربوط به زهد، اکنون ناگزیر به بیان مباحثی در طریقت یا عرفان هستیم.

۳. مراحل سلوک (camino de perfección)

در کتاب تاریخ ادبیات اسپانیا از سه مرحله به عنوان مراحل رسیدن به الوهیت نام برده می شود. اگر قدری به ساختار و محتوای این مراحل دقیق تر بنگریم خواهیم دید که با طرح کلی عرفان ایرانی (شریعت، طریقت، حقیقت) قابل انطباق است و به شکلی دیگر می توان آن را با هفت پله طریقت مقایسه کرد. البته این مقایسه‌ها عموماً در سطح و کلیت هستند و به عمق موضوع به شکل کامل و مقایسه اجزا نخواهیم پرداخت.

۳-۱. مرحله اول: تطهیر (Vía Purgativa)

مرحله اول از این نگره عرفانی Purgativa به معنای تطهیر و یا برزخ است که در نخستین تعاریف ارائه شده از عرفان نیز به عنوان مقدمه وصال به حق و رسیدن به تعالی روح آمده است. Purgatorio یا همان تطهیر که به معنای برزخ نیز هست، مرحله‌ای در زهد است که روح انسان از امیال پاک می‌شود و این مرحله با خواندن ادعیه (چیزی شبیه به ذکر گفتن که به کرات در متون عرفانی فارسی در باب عارفان و صوفیان تحت تربیت آنها آمده است) و ریاضت ممکن می‌شود. در تعریف ارائه شده در کتاب تاریخ ادبیات اسپانیا نیز، بر مفهوم ریاضت که از آن به عنوان تمرین نام برده شده و همچنین تسلط بر امیال تکیه شده است: «این در زهد مرحله‌ای است که روح انسان از امیال پاک می‌شود و این مرحله با خواندن ادعیه^۱ و ریاضت^۲ عملی می‌شود. تأثیرپذیری این لحظه، نه البته به طور مطلق اما به اراده بشری بستگی دارد» (López, 2004, p. 220)

این مرحله و آنچه در توضیح آن گفته می‌شود یعنی خواندن ادعیه و ریاضت از چند جهت با بحث شریعت قابل مقایسه است؛ کاربرد اصطلاح زهد (Ascetismo) به مثابه شروع سلوک عرفانی و اهمیت مناسب مذهبی در این مرحله کاملاً یادآور این نکته است که شروع عرفان ایرانی و پایه آن هم در شریعت است و سه مرحله ابتدایی از مراحل سلوک یعنی توبه، زهد و ورع همگی مسائل مرتبط با شریعت هستند.^۳ خصوصاً که اشاره می‌شود که در مرحله تطهیر، انسان ابتدا از امیال پاک می‌شود، دقیقاً همانطور که اولین قدم در شروع سلوک عرفانی، توبه است یعنی حذف علایق دنیوی و به تعبیر عرفا حذف ما سوی الله. پس از آن سالک با زهد به ترک گناهان و با ورع به ترک شبهات اقدام می‌نماید و این ممکن نیست مگر با ریاضت نفس و عبادت.

این مرحله قابل مقایسه با بخش مقامات یا Las Moradas از زندگی سانتاترسا و ابتدای احوال شیخ ابوسعید ابوالخیر در اسرارالتوحید است. حتی به لحاظ تقدم نیز این دو بخش در ابتدای آثار مربوط به این عارفان آمده است. نویسنده کتاب اسرارالتوحید در مقدمه کتاب در این باره می‌گوید: «و چون احوال جمله آدمیان و کارهای ایشان از سه

1. Oración

2. Mortificación

۳. اگرچه تعریف این مباحث در شریعت با مفهوم عرفانی آنها کاملاً متفاوت است.

مرتب‌ه بیرون نیست، ابتدا و وسط و انتها، این مجموع بر سه باب نهاده آمد: باب اول: در ابتداء حالت شیخ ما از ایام طفولیت تا چهل سالگی و آنچه در این مدت از تعلّم و ریاضت و مجاهدات او به ما رسیده است و ذکر پیران و مشایخ و نسبت علم و خرقه او تا به مصطفی علیه السلام» (محمدبن منور، ۱۳۹۵، ص. ۷).

در بخشی از آثار سانتاترسا که در توصیف آموزه‌های اوست پس از راه کمال (camino de perfección) یا همان طریقت و مفاهیم عشق به خداوند، در کتابی به نام Las Moradas به معنای «کاخ درون» که در سال ۱۵۷۷ نوشته شده است، از تجارب روحانی خود گفته است. خواهر آن بولوواس در مقاله‌ای با عنوان «عشق الهی در آثار سانتاترسا و تحلیل مقامات» آورده است که سانتاترسا در این کتاب روح را به یک قلعه بسیار ارزشمند تشبیه کرده است که در آن مناظر و مقامات مختلفی وجود دارد و در غنی‌ترین و رازآلودترین مقامش می‌توان خداوند را یافت. او (خداوند) منتهای مقصود است. سانتاترسا روح خود را به این مرکز روانه می‌کند: به شناخت کامل خویش؛ و روحش را از آن قلعه تا آخرین پله منزلگه مقصود با خود می‌کشاند (Bulovas, 1968, p. 35).

۲-۳. مرحله دوم: راه روشنگرانه (Vía Iluminativa)

نویسنده کتاب تاریخ ادبیات اسپانیا در توصیف این مرحله بیش از هر چیز، محتوای رسیدن را در ذهن دارد و بر مفهوم حضور تأکید می‌کند. آنچه در ادبیات عرفانی با استعاره چشش از آن یاد می‌شود.

«این مرحله به عرفان بستگی دارد، جان از نواقص قبلی خویش آزاد می‌شود و بدون همراهی خویش شروع به تمرین و درک موهبت‌های روح القدس می‌کند و از حضور خداوند لذت می‌برد.»

این تعریف بر چند نکته تأکید دارد. اول ماهیت عرفانی آن در مقابل محتوای زهدآمیز مرحله پیشین است.

دوم تأکید بر اهمیت کشش و چشش و درک موهبت‌های الهی است که معنای کشف و شهود در آن مستتر است. ذوق و جذبه‌ای که از جانب خداوند عطا می‌شود و سالک را در آن مشاهده اختیاری نیست و تنها می‌تواند از آن بهره‌بردارد. چنانکه درباره سانتاترسا گفته

شده است: «خداوند به وی اجازه داد تا از حضور وی بی‌وقفه حظ ببرد تا لحظه مشاهده عارفانه الوهی وی» (Bulovas, 1968, p. 35).

در بحث مرحله‌ی روشنگرانه علاوه بر مفاهیم مشترک، با یک سلسله مضامین مشترک نیز سر و کار داریم که از طریق شباهت در لفظ، ما را به مطابقت در معنی رهنمون می‌شوند. مفهوم کلمه *iluminativa* به معنای روشنگری یا روشن شدن است که در زبان فارسی نیز استعاره از آشکار شدن و کشف است و لفظ *illuminati* از همین ریشه دقیقاً معادل مفهوم عرفانی اشراق و به همان معناست. بنابراین علاوه بر شباهت مفهوم و تطابق این مرحله با بخشی از سلوک، وجود شباهت در مضمون و کاربرد اصطلاح نیز به چشم می‌خورد.

مطلب سوم بی‌همراهی خویش بودن است که تعبیری از بریدن از تعلقات است و به نظر می‌رسد حاصل تلاش‌ها و ریاضت‌های مرحله‌ی پیشین باشد.

«او تا انتها کوشید تا به معشوق خود بیوندد؛ با ایمان و ترک هر چه بیشتر خویش» (Bulovas, 1968, p. 34)

و تعبیر خویش را وانهادن، تعبیری انتزاعی از مطلبی است که در گفتارهای عارفان از جمله ابوسعید ابوالخیر نیز بارها آمده است: «شیخ ما گفت گرامی‌ترین شما پرهیزگارترین شماست و پرهیز کردن از خودی خود است و این معنی آن بود که چون تو از نفس خود پرهیز کردی به وی رسیدی. این است راه من و دیگر همه کوری ست. این راه پرهیز کردن است از خویشتن» (محمدبن منوره، ۱۳۹۵، ص. ۲۸۶).

و همچنین در متون عرفانی فارسی، استعاره خانه را برای وجود (دل) به کار می‌گیرند با این توضیح که دل در صورت خالی شدن از غیر، می‌تواند جایگاه آن محبوب ازلی شود: «خانه خالی کن دلا تا منزل سلطان شود». همچنان که سانتاترسا در کتاب *Las Moradas* استعاره قلعه را برای روح آورده است. در اسرار التوحید از قول ابوسعید چنین نقل شده است که:

«شیخ ما گفت: پراکندگی دل از دوستی دنیا بود و تا دوستی دنیا هم‌ره بود هرگز دل جمع نگردد... لشکری در خانه نشسته آنکه چیزی دیگر را راه دهد تا به خانه درآید؟» (محمدبن منوره، ۱۳۹۵، ص. ۳۱۱)

اهمیت ریاضت از همین جاست که مشخص می‌شود که مقدمات حضور را فراهم می‌آورد. لذا مرحله‌ی روشنگرانه از عرفان اسپانیایی به نحوی قابل تطبیق با بحث طریقت در عرفان اسلامی است. شریعت اصلاح ظاهر و طریقت معاملات باطن است. همچنانکه در مرحله‌ی تطهیر، نفس و وجود عاری از پلیدی‌ها می‌شود و در مرحله‌ی دوم، روح (باطن) پذیرای یافتن نقش الهی. و نکته‌ی دیگر این است که این خلوت و رهایی از خویشتن نیز به لطف خداوند است و به تعبیر پدر سالوادور اوست که ابتکار عمل برای این ملاقات را ایجاد می‌کند:

«شیخ ما را پرسیدند که بنده از وایست خود کی بیرون آید و برهد؟ شیخ ما گفت آنچه که خداوندش برهاند. این به جهد بنده نباشد به فضل خداوند باشد و به صنع و توفیق وی» (محمدبن منوره، ۱۳۹۵، ص. ۲۸۷)

۳-۳. مرحله‌ی سوم: راه اتحاد (Vía Unitiva)

«در این مرحله‌ی پایانی، جان به مرحله‌ی نزدیک (وصل) به خداوند می‌رسد، این جهان دیگر معنایی ندارد و جان با الوهیت به وصال مطلق (کامل) عاشقانه و لذتهای درونی می‌رسد.» آنچه از کلیت این تعریف کتاب تاریخ ادبیات برمی‌آید بسیار شبیه به مفهوم وحدت یا همان قرب الهی است، از این جهت که سالک کاملاً در جهان معنوی اش غرق می‌شود و در وحدت کامل است؛ یعنی جز او را نمی‌بیند و کاربرد قید «مطلق» درباره وصال با الوهیت این فرض را قوت می‌بخشد که این همان مفهوم وحدت یا محو و فنا در عرفان اسلامی و همان بخش آخر یعنی حقیقت از این سه گانه شریعت، طریقت و حقیقت. پس روح که در مرحله‌ی اول از اوصاف نفس رها شده و در مرحله‌ی دوم به چشش و درک بهجت رسیده و قابل دریافت فیض الهی گشته است، در این مرحله با مقصود یکی می‌شود و به وصال کامل می‌رسد.

مسئله‌ی وحدت همانا به غایت رسیدن حضور است؛ حضوری که در مرحله‌ی روشنگرانه، میزانی از آن به سالک عطا می‌شود، در این مرحله به نهایت می‌رسد و وجود سالک در هستی مطلق خداوند غرق می‌شود. و این مرحله مقصود نهایی عرفان است؛ چنانکه بر لفظ ابوسعید ابوالخیر رفته است:

«شیخ ما گفت: درویشی نامی است واقع، چون تمام شد و به غایت رسید، آنجا خود، جز از خدای چیزی نماند.»

در این مرحله مفهوم به قدری انتزاعی است و آن میزان دست حس از دامن آن کوتاه است که تنها راه بیان آن استعاره‌هاست و جالب اینجاست که این استعاره‌ها در هر دو قلمرو عرفانی کمابیش یکسان هستند و مضامین به طریق اولی قابل انطباق است؛ استعاره‌هایی چون قطره و دریا، ذره و خورشید و همانند آن که بر یک محور مفهومی استوار است؛ یعنی جزء و کل. چنانکه در مقاله «عشق الهی در آثار سانتاترسا و تحلیل مقامات» درباره او آمده است:

«خداوند او را توسط عشقش برکشید تا اینکه شبیه وی شود و به عشق بی‌مرز وی برسد. چه استعاره جالبی است افتادن یک قطره آب در داخل رود؛ هیچکس نمی‌تواند آن را از رود جدا کند. او تا انتها کوشید تا به معشوق خویش بپیوندد... آنقدر تمایلات عاشقانه‌اش زیاد بود که روحش با حضور دائمی وی خاموش شد» (Bulovas, 1968, pp. 34-35)

بیتی که از ابوسعید ابوالخیر که دارای همین ساختار است و بر محو و فنا دلالت دارد، چنانکه وجود ناچیزش در جنب وجود خداوند معنا دارد؛ همچنان که قطره بدون رود وجودش بی‌معنی است:

چونان شده‌ام که دید نتوانندم تا پیش تو ای نگار نشانندم
خورشید تویی به ذره من ماندم چون ذره به خورشید همی‌دانندم

4. Humildad

این مطلب بخش مهم و اساسی این پژوهش و در واقع نقطه شروع اشتراکات در مفهوم انتقال از زهد به عرفان است. مقدماتی که تاکنون آوردیم همگی به مثابه اثبات بستری کمابیش مشترک در زهد و مفاهیم ایمانی است. وجود سه مرحله از سلوک عارفانه در آثار سانتاترسا و سه بخش از زندگی ابوسعید ابوالخیر که در کتاب اسرارالتوحید از آن نام برده شده است ما را کمابیش به این مقصد می‌رساند. اکنون سخن از نقطه مهم تغییر و انتقال است و مهمتر از شباهت در مفاهیم، شباهت در مضامین و ساختارهایی است که برای

انتقال معنا از آنها استفاده شده است: از جمله زبان عاشقانه و تغزلی سانتاترسا و ابوسعید در شعرهایشان که هر دو معشوقی را خطاب و طلب کرده‌اند و با نگاهی به زندگی این دو درمی‌یابیم که دلیل اصلی هجمه به آنها نیز بوده است.

Humildad در لغت به معنای تواضع و فروتنی و دارای ریشه مشترک با کلمه Humillar به معنای خوار کردن و تذلل و در مفهوم کلی خود را نادیده انگاشتن است که میتوان آن را به نیاز ترجمه کرد؛ در ادبیات عرفانی و حتی ادب غنایی، نیاز از آن عاشق (بنده) و ناز از آن معشوق (خالق) است و شرط اول بندگی و عاشقی که در نگرش عرفان عاشقانه گاه هر دو یکی انگاشته می‌شوند، همین مسئله نیاز و خود را هیچ انگاشتن در مقابل معشوق و معبود است:

«شیخ ما گفت: ولیکن نیاز باید. هیچ راه بنده را به خداوند نزدیک‌تر از نیاز نیست. اگر بر سنگ خاره افتد، چشمه آب بگشاید. اصل این است. و این، درویشان را بود» (محمدبن منور، ۱۳۹۵، ص. ۲۵۱).

اصل تذلل یا Humildad گویا از مفهوم رنج کشیدن از معشوق و برای اوست و این رنج از عشقی مقدس و تسلیم در برابر معشوق برمی‌آید؛ الگوی سانتاترسا در این تفکر، عرفان مسیحی و نگره‌هایی در باب زندگی مسیح و تعابیر عاشقانه آنست؛ در مقدمه تر آن بولوواس در این باره آمده است:

«تمام زندگی مسیح یک اتفاق عاشقانه برای ماست. او به خاطر عشق به ما زاده شد، برای عشق به ما کوشید، برای عشق رنج برد و مُرد و به خاطر ما مرد» (Bulovas, 1968).

چنانکه نویسنده این عشق و حلاوت را عطیه‌ای از جانب مسیح برای سانتاترسا می‌داند که دیدن این عشق حیرت‌انگیز و تا این حد بزرگ موجب رسیدن او به پایین‌ترین درجه تواضع شده است (Bulovas, 1968, p. 34).

سانتاترسا در یکی از اشعار خود از رنجی که به واسطه عشق بر خود هموار کرده است و در حالتی از تسلیم محض می‌گوید:

Vuestra Soy, pues me criastes. Vuestra, pues me redimistes. Vuestra pues que me sufristes. Vuestra pues que llamastes. Vuestra, porque me esprastes. Vuestra, pues no me perdí: ¿Qué Mandáis hacer de mí? به تو تعلق دارم، زیرا تو مرا خلق کردی. به تو تعلق دارم، زیرا رنج تو را بردم. به تو تعلق دارم، زیرا مرا به سوی خود خواندی. به انتظارم نشستی. به تو تعلق دارم، زیرا گم نشده‌ام. دستور شما بر من چیست؟ [برای من چه رقم زده‌اید؟]

این مفهوم در بیان ابوسعید همان رنج و ملامتی است به واسطه دوستی او پدید می‌آید و در این میان، جهد سالک را قیمتی نیست و اختیاری وجود ندارد بلکه همه تسلیم محض است. از قول او در پاسخ سوالی به مریدان آمده است: «آنکه دری از محبت بر وی بگشایند تا در آن دوستی نیز یک چند خویشتن فرانماید و در آن دوستی منی سر از مردم برزند و در آن منی ملامت‌ها برپذیرد. پنداشتی در وی پدید آید که من می‌دوست دارم، در آن نیز یک چند برود از آن نیز بتر آید و بنه آساید. نیارآمد و بدانند که خداوند او را دوست می‌دارد که او را بر آن می‌دارد تا خداوند را دوست دارد و بدانند که خداوند بازو فضل می‌کند و این همه بدوست و به فضل اوست نه به جهد ما... او را در این مقام عجزی پدید آید و وایست‌ها از وی بیفتد. بنده آزاد و آسوده گردد. بنده آن خواهد که او خواهد» (محمدبن منور، ۱۳۹۵).

و این تسلیم و تذلل مقدمه‌ای بر وحدت و یکی شدن با اوست؛ چنانکه درباره سانتاترسا گفته‌اند: «آنقدر ترک اراده (تسلیم) نسبت به او زیاد شده بود که گویی در همین دنیا بهشت او را تجربه می‌کرد.»

چنانکه ابوسعید می‌گوید خواست بنده آن است که حق بخواهد و در این میان خوبی و بدی معنایی ندارد چرا که هر دو از سوی خداوند است. پابلو بیلباثو آریستگی^۱ در نقل قولی از سانتاترسا درباره مفهوم تسلیم می‌گوید: اگر ما قبول کنیم که همه نعمت‌ها از جانب خداوند می‌آید چرا نباید پذیرای بدی‌ها نیز باشیم؟ (Santa Teresa de Jesus, Bibliografía, p. 31)

۱. پابلو بیلباثو آریسته‌گی. (۲۰۰۲-۱۹۱۵) اهل بیلباثو اسپانیا، کشیش و دارای مدرک دکترای فقه از دانشگاه مرکزی مادرید، وی همچنین عضو فرهنگستان سلطنتی هنرهای زیبا و برنده جایزه ادبی خوان رامون خیمه‌ز بوده است

کاربرد این مضامین عاشقانه راه را برای ایجاد حوزه‌های جدیدی در معنا می‌گشاید؛ از اینجاست که دو قلمرو معنایی یعنی عشق و عرفان یا به تعبیر دیگر ادب غنایی و ادب عرفانی در هم می‌آمیزند و عارفان بیانی عاشقانه می‌یابند و برای بیان مقصود خود و تجارب عرفانی خویش، زبان شعر غنایی را برمی‌گزینند؛ ابوسعید از واژه و عبارت نگارا بهره می‌جوید و سانتاترسا از خطاب *Mi Amado* که هر دو دقیقاً به یک معناست:

آزادی و عشق چون همی نامد راست
بنده شدم و نهادم از یکسو خاست
زین پس چونان که داردم دوست رواست
گفتار و خصومت از میانه برخاست

Ya toda me entregué y di,
Y de Tal suerte he trocado,
Que mi Amado es para mí
Y yo soy para mi Amado.

اکنون دیگر همه چیز را به تو سپردم، پیشکش کردم.
با اهدای تمامی آنچه از آن من بود می‌توانم اذعان کنم
که تنها برای معشوق خویش هستم. و من همه برای معشوق هستم.

و این توجه به مسئله عشق‌ورزی تنها در ساحت زبان نیست بلکه مفاهیم عاشقانه در زندگی روحانی آن دو نیز تبلور یافته است؛ مطلبی که در بررسی زندگی و آثار سانتاترسا از آن به عنوان *Amor divino* یاد می‌شود. در بخش دیگری از کتاب تاریخ ادبیات اسپانیا از قول سانتاترسا به نقل از پابلو بیلبانو آریسته گی آمده است: «حظ بردن تنها در تفکر زیاد نیست بلکه عشق‌ورزی زیاد می‌طلبد» (Santa Teresa de Jesus, Bibliografía, p. 4)

«تفکر زیاد» در مقابل «عشق‌ورزی» دو مفهوم کلیدی در معرفی عرفان زاهدانه و عرفان عاشقانه هستند. این حرکت از عرفان زاهدانه به عرفان عاشقانه و حرکت از زهد به سوی عرفان علاوه بر اینکه در زندگی عارفانی چون سانتاترسا و ابوسعیدالخیر به وضوح دیده می‌شود؛ از درونمایه‌های اصلی عرفان نیز هست؛ چنانکه بسیاری از داستان‌های عارفانه

چون داستان شیخ صنعان و دختر ترسا و بسیاری دیگر از داستان‌های تمثیلی ادبیات فارسی بر اساس همین مطلب شکل گرفته‌اند.

فاصله گرفتن از زهد و تشرع با مرکزیت مفهوم عقل‌ستیزی از مهم‌ترین درونمایه‌های عرفانی است. «تفکر زیاد» به عنوان نمودی از زهد، گویای این مطلب است که سلوک از شریعت آغاز می‌شود و پایه شریعت در عقل چرا که بر اساس مفاهیم عقلی بنا شده است؛ بدین گونه که احکام شرعی به وسیله عقل دریافت می‌شوند و لازمه انجام احکام شرع، عقل است. اما عقل سالک را تنها تا در منزل مقصود می‌برد و پس از آن راه را به قدم دل می‌بایست رفت. در ادامه این سلوک در مرحله حقیقت (وحدت)، عشق به میان می‌آید؛ چرا که عقل به هر حال مخلوق است و به گفته عارفان نمی‌تواند بر خالق خویش احاطه یابد؛ حال آنکه عشق قدیم است و جایگاهی برتر از آن دارد. سنایی در حدیقه الحقیقه در توحید باری تعالی می‌گوید:

عز و صفش که روی بنماید	عقل را جان و عقل بریاید
عقل را خود کسی نهد تمکین	در مقامی که جبرئیل امین
کم ز گنجشکی آید از هیبت	جبرئیلی بدان همه صولت
«عقل کانجا رسید سر بنهد»	مرغ کانجا پرید، پر بنهد»

این مطلب دلیل برتری عشق از عقل در عرفان ایرانی است که با توجه به این سخن سانتا ترسا در باب تفکر زیاد و عشق ورزی می‌توان چنین نتیجه گرفت رگه‌هایی از این نوع نگرش در عرفان اسپانیایی نیز وجود دارد.

۵. زبان شعری، بیان عارفانه

ناگزیر برای بیان مفاهیم عاشقانه، زبان تغزلی مورد نیاز است و درست از آنجا که زهد جای خود را به عرفان، و ریاضت جای خود را به تسلیم می‌دهد، کلام عارفان از زبان تشرع جدا می‌شود و مفاهیم و عناصر عاشقانه جای آن را می‌گیرد. اکنون سخن از معشوق است و مفاهیمی که گرد آن معنا پدید می‌آید؛ یعنی وصال، فراق، شوق و هرآنچه که از ملزومات این استعاره کلی است. از این رو می‌توان در نظر گرفت نقطه حرکت از زهد به

عرفان از بررسی تغییرات ساختار زبانی یک اثر یا سیر تحول واژگان و نمادها در یک تفکر عرفانی قابل پیگیری است.

بیان شورانگیز سانتاترسا در اشعار او و رباعیاتی که در اسرارالتوحید آمده است برخاسته از زبانی عارفانه است که به قطع با دوران زیستن آنان در زهد نسبتی ندارد و همچنان که مربوط به دوره گذار ایشان از زهد به عرفان است، لحنی دیگر گونه می‌یابد. مسئله مهم درباره سانتاترسا و ابوسعید ابوالخیر که از جمله شباهت‌های آنان نیز هست، طبیعی بودن زبان و بیانات ایشان است. این عارفان شاعر نبوده‌اند که به اقتضای محتوای مورد نظر، زبانی را انتخاب کنند بلکه لحن آنان در بیانات شاعرانه-عارفانه‌شان لحنی کاملاً برخاسته از درونیات و روحیات ایشان است. بیان آنان چیزی فراتر از شخصیت الهی ایشان نبوده است. رامون منندز پیدال^۱، زبان‌شناس برجسته اسپانیایی درباره سانتاترسا می‌گوید: «زبان او همه عشق است. زبانی است سرار هیجانی که بر روی تمام آن چیزهایی که ملاحظه می‌کند پخش می‌شود؛ خواه الهی‌ترین چیزها باشد یا عناصر کوچک زندگی زمینی. سبک او چیزی نیست جز گشودن تمامی روحش با حرارت عاشقانه و پاشیدن عطری زنانه از افسون غیرقابل قیاس وی» (Santa Teresa de Jesus, Bibliografía, p. 4)

بخشی از آثار مربوط به سانتاترسا اشعار و سخنان عاشقانه وی تحت عنوان *Poesía* است که مربوط به پس از سپری کردن دوران زهد است. بنا بر این سخن منندز پیدال و قرائن دیگر می‌دانیم که این اشعار چیزی جز بازتاب زندگی و تجارب عارفانه او نیست؛ در کتاب تاریخ ادبیات اسپانیا درباره سبک نوشتار سانتاترسا گفته شده است که با وجود آثار ماندگاری که از او باقی مانده است، وی غالباً علاقه‌ای به نوشتن نداشته و بر این عقیده بوده است که اگر چیزی بنویسد نوشته‌هایش جز هجویات نخواهد بود چرا که سواد نوشتن ندارد؛ دیگر اینکه وی غالباً در حالت خلسه بوده و نوشتن برایش ناممکن بوده است.

درباره ابوسعید ابوالخیر نیز گفته شده است که جز دو رباعی از اشعار منسوب به ابوسعید، از او نیست؛ بلکه اینها اشعاری هستند که به تناسب حال و موقعیت برای بیان احوالات درونی مورد استفاده او قرار گرفته‌اند. اما در این میان نکته‌ای که بس مهم‌تر از سروده شدن اشعار توسط ابوسعید است، کاربرد ویژه شعر در زندگی و احوال اوست که

۱. رامون منندس پیدال. (۱۹۶۸-۱۸۶۹) مهم‌ترین زبان‌شناس اسپانیاست. وی تاریخ‌دان، سنت‌شناس و مسلط به ادبیات قرون وسطا بوده است و اولین کسی است که دستور زبان اسپانیایی را نگاشته است.

بدین اشعار معنا و جلوه‌ای خاص بخشیده است و مهم‌تر از آن اینکه برای اولین بار از این نظام معنایی (شعر غنایی) برای ترجمان احوال عرفانی بهره برده است (محمدبن منوره، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۸).

بنابراین مسئله مهم در شعرهای باقی مانده و نقل شده از ابوسعید ابوالخیر و سانتاترسا نه شیوه شعری و نه حتی محتوای این شعرهاست؛ بلکه سستی است که در استفاده از مفاهیم عاشقانه در بیان حالات عرفانی بنا نهادند که به احتمال زیاد پیش از آنها سابقه‌ای نداشته است؛ کاربرد اشعاری عموماً ساده و طبیعی و خالی از صناعات. درباره ابوسعید گفته شده است که اشعار مورد علاقه او غالباً ترانه‌های عامیانه روز یا رباعیات عاشقانه ساده‌ای بوده که همه کس معانی آن را در می‌یافته است (محمدبن منوره، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۹).

در اشعار سانتاترسا نیز این تفکرات عمیق در ساحت گفتار به بیانی ساده و صمیمی بروز می‌کند؛ آنچه متناسب با شخصیت الهی اما ساده و انسانی وی بوده است. محتوای این اشعار اظهار عجز و بندگی، تسلیم و عشق بی‌نهایت به خداوند است؛ در واقع همان مفاهیمی که آن را حد فاصل رسیدن از زهد به عرفان می‌دانیم؛ و در رأس این اشتراکات در باب مضمون، خطاب معشوق به جای معبود است.

اشعار سانتاترسا علاوه بر سادگی و دوری از تکلف، از لحاظ ادبی دارای دو شاخصه مهم است؛ تصویری و تجسمی بودن به این معنا که کمتر از مفاهیم انتزاعی استفاده کرده است و ویژگی دیگر داشتن لحنی دوستانه و پرمهر است که بر استفاده وی از کلمات تحبیب و خطاب‌های عاشقانه دلالت دارد:

Vies aquí mi corazón,
Yo le pongo en vuestra Palma
Mi cuerpo, mi vida y Alma
Mis entrañas y afición,
Dulce Esposo y redención,
Pues por vuestra me Ofrecí :
¿Qué mandáis hacer de mí?

دل مرا بنگرید،
من، جسمم، زندگی‌ام و روح
و درونم را، علایقم را
در دستان شما می‌نهم

ای همسر شیرینم و تسلیم من در برابر شما.
حکم شما بر من چیست؟

درباره سبک و به تعبیر بهتر سلیقه ابوسعید ابوالخیر در باب شعر، این نکته بسیار مورد توجه است که وی از اشعار ساده و روان بسیار محظوظ می شده است و به تصریح دکتر شفیع کدکنی با وجود ایات فراوانی که از شعر جاهلی که در حافظه داشته حتی یک بیت از آنها هم در گفتار او دیده نمی شود. شعر بالا از سانتاترسا به لحاظ محتوای تسلیم محور آن قابل مقایسه با این رباعی است:

ای دوست تو را بجملگی گشتم من
حقا که درین سخن نه زرق است و نه فن
گر تو ز وجود خود برون جستی پاک
شاید صنما به جای تو هستم من.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Faezeh Nourian

Najmeh Shobeiri



<http://orcid.org/0000-0001-6737-8102>



<http://orcid.org/0000-0003-1947-2158>

منابع

- البستانی، ف. ا. (۱۳۸۶). فرهنگ جدید عربی به فارسی (ترجمه منجد الطلاب). (م. بندرریگی، مترجم). تهران: اسلامی.
- سعیدی، گ. (۱۳۸۷). فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی (نسخه ۱). تهران: زوار.
- سنایی غزنوی، ا. (۱۳۸۷). حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه. تهران: دانشگاه تهران.
- محمدبن منور. (۱۳۹۵). اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. تهران: آگاه.
- هجویری، ا. ع. (۱۳۹۲). کشف المحجوب (نسخه ۸). (م. عابدی، تدوین) تهران: سروش.

References

- Bulovas, A. (1968). El Amor Divino en la Obra Maestra De Santa Teresa de Jesus: Las Moradas. Chicago, United States: Loyola University.

- López, J. G. (2004). *Historia De La Literatura Española*, José García López (11 ed.). Barcelona: Vines Vives.
- Santa Teresa de Jesus, Bibliografía. (n.d.). *Camino con Jesus*. Retrieved from www.Corazones.org.
- Thous Tuset, C. (2015). Santa Teresa de Jesús. *Opción*, 31, 1060-1082.



استناد به این مقاله: نوریان، فائزه، شبیری، نجمه. (۱۴۰۰). مفاهیم و معانی مشترک در باب طریقت و مقامات آن در ادبیات عرفانی ایران و اسپانیا با تاکید بر آثار و اقوال ابوسعید ابوالخیر و سانتاترسا، فصلنامه حکمت و فلسفه، ۶۵ (۱۷)، ۱۸۱-۲۰۶.



Hekmat va Falsafeh is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.