

تحلیل تجارب عرفانی بر مبنای «تفسیر قرآنی و زبان عرفانی»

نوشته محمدجواد شمس

تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، اثر پُل نوپا،^۱ مهم ترین و شاید یگانه تحقیق در زمینه تأویل عرفانی قرآن و تجزیه و تحلیل تجارب عرفانی عارفان مسلمان است، که به رغم ارزش و اهمیت بسیار آن، چنانکه شایسته است معرفی و شناخته نشده است. در این مقاله ضمن معرفی اجمالی نویسنده، به بحث درباره روش مؤلف و نیز بررسی مهم ترین موضوعات مورد توجه وی می پردازیم.

پُل نوپا از اسلام شناسان و عرفان پژوهان مسیحی فرانسوی زبان است. او در سال ۱۹۲۵ میلادی در عبادیه، در شمال عراق، واقع در سی کیلومتری مرز ترکیه، چشم به جهان گشود و بعدها به لبنان و سپس به فرانسه مهاجرت کرد و در آنجا بود که با اسلام شناسان و عرفان پژوهان بزرگی چون لوئی ماسینیون^۲ و هانری کربن^۳ آشنا شد و رساله خود را درباره زندگی و آثار ابن عباد رندی، صوفی اندلسی، در فاصله ۱۹۵۳ تا ۱۹۵۶ میلادی نزد این دو به پایان رساند. نخستین

1. Paul Nwyia

2. Louis Massignon

3. Henri Corbin

پژوهشهای وی درباره سلسله شاذلیه و عارفان این سلسله است که از جمله این تحقیقات مطالعه درباره ابن عطاء الله سکندری و کتاب مشهور او، الحکم العطائیه، و همچنین تصحیح و ترجمه همراه با شرح این حکم است، و همین پژوهش او را به تحقیق درباره اصطلاحات عرفانی و منشأ و تحول آنها رهنمون شد، که نتیجه آن تدوین همین کتاب تفسیر قرآنی و زبان عرفانی است. این اثر که عنوان فرعی آن تحقیق جدید درباره اصطلاحات عارفان مسلمان است، به همت انتشارات دارالمشرق بیروت در سال ۱۹۷۰ میلادی به چاپ رسید. نويا هرچند تا قبل از وفاتش، در سال ۱۹۸۰ میلادی، آثار دیگری نیز منتشر کرد، اما مهم ترین تألیف وی همین کتاب است که به فارسی ترجمه شده است.^۴

تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. چنانکه دانیل ژیماره،^۵ از همکاران پل نويا اشاره می‌کند، اندیشه اصلی نويا در این کتاب بررسی و تحقیق درباره اصطلاحات عرفانی و اثبات این معنی است که این اصطلاحات منشأ قرآنی دارد. هرچند این اندیشه تازگی نداشت و کسانی از جمله ماسینیون پیش از نويا بر این اعتقاد بوده‌اند، ولی نويا کوشید تا «آنچه را که در نزد ماسینیون در حالت فرضیه بود در واقعیات تحقیق کند و برای آن شواهدی بیابد. او این کار را در بیشتر موارد با تکیه بر متون منتشر نشده انجام داد» (ص چهارده). نويا، چنانکه خود اشاره می‌کند، به دنبال کشف زبان عرفان اسلامی است که به گفته او در قرآن نشو و نما می‌یابد (ص ۱۸). او، برخلاف عرفان پژوهان پیش از خود، به جای آنکه مستقیماً به قرآن مراجعه کند، و به فهم قرآن روی آورد، می‌کوشد تا به فهم نخستین مفسران قرآن، به ویژه به فهم عارفان از قرآن، دست یابد. به گفته او بررسی درباره قرآن را می‌توان به دو شیوه انجام داد: «شیوه نخست عبارت است از تحلیل قرآن برای شناختن عناصر اولیه زندگی عرفانی» که البته در این شیوه ممکن است عاملی ذهنی نیز وارد تحقیق شود و محقق غیرمسلمان تحت تأثیر جهان بینی و پیش فرضهای فرهنگی و مذهبی خاص خود، از فهم درست قرآن دور افتد. اما شیوه دوم آن است که پاسخ سؤال خود را، به جای آنکه مستقیماً در قرآن بجوییم، از امتی که قرآن را به عنوان کتاب مقدس خود می‌خواند جویا شویم و بدانیم که امت

۴. نگاه کنید به: پل نويا، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۳.

5. Daniel Gimaret

اسلامی به هنگام قرائت قرآن چه می‌جوید و چه می‌یابد (ص ۸-۷). لذا او نخست بیشتر متوجه توضیح و تبیین زبان عرفانی و بررسی تمایز میان قرائت تحت‌اللفظی و قرائت تأویلی و اثبات اصالت قرائت تأویلی مبتنی بر تجربه عرفانی است، و معتقد است که در اسلام همه چیز از قرآن آغاز می‌شود و بنابراین، در قرآن است که زبان تصوّف نشو و نما می‌یابد و این زبان با همه اصطلاحی بودنش باید به نحوی منشأ قرآنی خود را، اگر نه از لحاظ صورت، دست کم از لحاظ محتوا نشان دهد (ص ۱۸). از این رو، می‌کوشد تا با معرّفی و بررسی تفسیر مقاتل بن سلیمان (متوفی ۱۵۰ ق)، که قدیم‌ترین تفسیر قرآنی و خود گواه قدیم‌ترین سنت اسلامی است، نشان دهد که تفسیر استعاری قرآن ریشه در سنت اسلامی دارد و چنانکه عده‌ای پنداشته‌اند «بدعتی بعدی» و وارداتی نیست. او معتقد است که برای بررسی تصوّف، به جای آنکه مدام از تأثیر اندیشه‌های بیگانه در تصوّف از خود سؤال کنیم، باید به منابع اسلامی و مخصوصاً به تفاسیر قرآنی بازگردیم و از نزدیک آرا و اندیشه‌های مذهبی و عرفانی آنها را تحلیل کنیم و ببینیم که آیا این تفاسیر، نطفه‌های اندیشه‌های عرفانی را دربردارد یا خیر؟ (ص ۲۰).

نویا حجم قابل ملاحظه‌ای از این اثر را به بررسی و تحلیل تفسیر مقاتل و روشهای تفسیری وی - روشهای لفظی، تاریخی و استعاری - اختصاص داده است، با این همه، این مبحث مقدمه‌ای است برای ورود به مباحث عرفانی و همچنین اثبات این نکته که تفسیر عرفانی قرآن و زبان استعاری عارفان ریشه در سنت اسلامی دارد. تمایز تفسیر استعاری مقاتل با تفاسیر عرفانی در آن است که وی همچنان در محدوده وجود و نظائر می‌ماند و حتی شیوه استعاری وی در کنار شیوه لفظی و به موازات آن پیش می‌رود؛ بی‌آنکه مفسر به دنبال یافتن روابط حقیقی میان آن دو باشد؛ و استعاره از منظر او فقط وسیله‌ای است برای شکستن حصار تنگ لفظ؛ و می‌کوشد تا با روش وجود و نظائر یک لفظ را هر قدر که جزئیات معنایی آن اقتضا می‌کند، متنوع سازد (ص ۵۴-۵۵، ۹۵-۹۶). با این همه، او همچنان در بیرون از قرآن می‌ماند (ص ۱۳۲). در حالی که تفسیر عرفانی هر چند مانند تفسیر مقاتل از محدوده لفظ درمی‌گذرد و زبانی استعاری می‌یابد، اما از عالم تحیل به تجربه درونی منتقل می‌شود. تفسیر و تأویل عرفانی، یا به گفته صوفیان قرائت استنباطی، نتیجه کوشش مفسر نیست، بلکه حاصل حضور معنوی است و از طریق استنباط و در طی تجربه‌های عرفانی برای عارف حاصل می‌شود (ص ۲۷-۲۸). از این به بعد است که نویا می‌کوشد تا به اعماق

تجربه‌های عرفانی عارفان دست یابد. او هرچند به شیوه‌ای علمی سعی در تحلیل و بررسی نقطه نظرها و سخنان حاکی از تجربه صوفیان دارد، اما گاه آنچنان با آنان همراه و هماهنگ می‌شود که گویی خود نیز تجربه‌ها و شهادهایی از این دست داشته است. از این رو، می‌توان روش وی را، با کمی اغراض، پدیدارشناسی عرفانی نامید. از آنجا که وی به دنبال یافتن ریشه‌های زبان عرفانی در قرآن است، به قدیم‌ترین تفسیرهای قرآن رجوع می‌کند، بدین منظور پس از فصل نخست، که با عنوان «تفسیر قرآنی و پیدایش زبان عرفانی» به بررسی تفسیر مقاتل و روش تفسیری وی اختصاص یافته است، در فصل دوم با عنوان «تجربه، اصل تفسیر» ضمن مقایسه میان مقاتل و حکیم ترمذی، از تفسیر عرفانی امام جعفر صادق (ع) سخن به میان می‌آورد. فصلهای سوم و چهارم، در شرح تجربه‌های عرفانی است. فصل سوم با عنوان «ساختار و واژگان تجربه»، به بررسی سخنان و آثار شقیق بلخی و ابوسعید خراسانی اختصاص یافته و در فصل چهارم با عنوان «از تمثیلهای تا نمادهای تجربه» از ابوالحسنین (یا ابوالحسن) نوری و نقری سخن به میان آمده است.

محوری‌ترین مبحث این کتاب و بنیادی‌ترین موضوعی که در سرتاسر آن ذهن نویسنده را به خود مشغول داشته تجربه‌های عرفانی و تأویل مبتنی بر این تجربه‌ها و همچنین کشف زبان عرفانی است. این موضوع خواه ناخواه نوعی هم‌احساسی و هم‌زبانی می‌طلبد که به نظر می‌رسد که نویا در این باره سعی بسیار به کار می‌برد. وی معتقد است که امام جعفر صادق (ع) نخستین مفسری است که «قرآن را با تجربه درونی خود، که در آن نطق و استعاره با هم ترکیب و تألیف می‌شود، می‌خواند». این قرائت، قرائت تجربه درونی است (ص ۱۳۲)، که بعدها بسیاری از صوفیان و به طور کلی عرفان اسلامی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. علاوه بر آن، صوفیان در ساختار تجربه عرفانی و «مراحلی که راه منتهی به خدا با سلوک درونی را مشخص می‌کند» نیز مدیون آن حضرت‌اند (ص ۸، ۱۳۹).

زبان عرفانی نه تنها جدا و متمایز از تجربه عرفانی نیست، بلکه، چنانکه نویا نیز اشاره می‌کند، هم‌زمان با تجربه عرفانی شکل می‌گیرد و به همین سبب است که زبان عرفانی از انسجام و قدرت و قوت بسیاری برخوردار است و علی‌رغم تکرار تجلی و نتیجتاً تنوع زبان، پیوستگی و هماهنگی قابل توجهی دارد. تأویل عرفانی را می‌توان، به تعبیری، بیان این تجربه‌ها دانست. از این رو، تأویل هرچند هم‌زمان با تجربه ظهور می‌یابد، اما بیان آن متأخر از تجربه است و تجربه عرفانی با

کشف ساختار معانی به صورت اصلی در تأویل درمی آید و مفسر را از قرائت خطّی و طولی به قرائت مبتنی بر درون‌نگری یا استنباطی می‌برد. به گفته نوپا، «لحظه‌ای که در آن صوفی احساس نیاز به انتقال تجربه خود به دیگران می‌کند متأخر از لحظه دیگری است که در آن از تجربه خود آگاهی می‌یابد و پرواضح است که تجربه نمی‌تواند بدون آنکه زبانی برای خود به وجود آورد به سطح آگاهی بیاید» (ص ۱۷). هرچند همّت نوپا بیشتر معطوف به کشف زبان عرفانی در قرآن است؛ اما باید اشاره کنیم که صوفی تنها به تأویل قرآن نمی‌پردازد، بلکه گاه به تأویل همه هستی همّت می‌گارد. عارف حتّی نه تنها منامات و واقعات بلکه عالم خارج را نیز تأویل می‌کند؛ چون هر چیزی هم که در حسّ آشکار می‌شود، شامل حقایق و معانی واحدی است و از این روست که در دعاهای معصوم (ع) وارد شده است که: «اللّهم ارنی الأشياء کما هی» یعنی رسیدن به حکمت و حقیقت هستی. تأویل برخلاف آنچه ظاهر بینان می‌پندارند؛ پرده برداشتن از حقایق و نیل به معنای حقیقی است. از این رو، تأویل عرفانی به معنی حقیقت است، یا چنانکه نوپا نیز اشاره می‌کند پیوستن و اتّصال انجام هستی به آغاز آن است؛ زیرا هر چیزی به بین حق آغاز می‌شود و با پایان یافتن به حقیقت خود می‌رسد (ص ۱۲۰). این موضوع را از دو منظر می‌توان مورد توجّه قرار داد. نخست دیدگاه عام است که براساس آن همه سالکان و عارفان بر مبنای ظرفیت وجودی و موهبتی و قابلیت اکتسابی، به بخشی از اسرار و حقایق هستی دست می‌یابند و در همان حدّ به ترجمان هستی و قرآن می‌پردازند. قرآن، اگرچه یک حقیقت و یک ذات است، ولی در فرود آمدن مراتب مختلفی دارد. لذا صاحبان عقل قرآنی با علم لدنی به انوار حکمت الهی دست یافتند و همچون راسخان در علم، از راه اطوار قلب، تأویل بطون آن را مشاهده کردند و به مقدار تقوا و نور ولایتشان به تأویلات نور کلام الهی دست یازیدند. اما دیدگاه دوم که می‌توان آن را دیدگاه خاص نامید، مخصوص کاملان در معرفت و اولیای خاصّ و انسان کامل و خلیفه الهی است. در این مرتبه، انسان کامل در اصل همان قرآن ناطق است که این مقام مقام معصوم است. زیرا اسماء و صفات الهی دارای سه مظهر تامّ است که عبارتند از: قرآن، جهان هستی و انسان کامل. قرآن مظهر کتابی و صامت؛ هستی مظهر تفصیلی، و انسان کامل مظهر اجمالی و ناطق است. انسان در این مرتبه ترجمان حقایق الهی و زبان گویای حق است و هم‌نوا با جهان هستی و قرآن. او هرچند ممکن است از حقایق کائنات و قرآن سخن بگوید، اما در اصل بازگوکننده حقایق الهی نهفته در خویش است.

انسان کامل حقیقی است که در مراتب صعود دارای مقامات و درجات و حالات گوناگون است، و این مراتب با مراتب هستی و قرآن یکی است. بنابراین، به تعبیری می‌توان گفت که حقایق که سالکان در سیر خود به آن نایل می‌شوند آن را بازمی‌گویند در اصل مراتب و مقامات انسان کامل است و تأویل نیز، بر این مبنا، بیان حقایق وجودی انسان کامل است. بر همین اساس است که ابن عربی می‌گوید:

انا القرآن والسَّبْعُ المِثاقی و روح الرُّوح لا روح الاوائی
فؤادی عند مشهودی مقیم یشاهده و عندکم لسانی

هر عارفی فقط به مرتبه‌ای از مقامات و درجات انسان کامل نایل می‌شود و چنانکه پیل نویا به نقل از حضرت امام صادق (ع) می‌نویسد، «در حقیقت صدیقان تنها در نوری از انوار حق مشارک‌اند، ولی محمد (ص) از تمامی این انوار بهره‌مند است؛ و از آن بیشتر، ذات ازلی محمد (ص) همان نوری است که خدا از آن کلّ جهان هستی را آفرید. خدا او را به جهان فرستاده است تا واسطه‌ای میان آدمیان و او باشد. در ظاهر مخلوقی از جنس آنها... و در باطن خدا جامهٔ صفت خود به او پوشانده است» (ص ۱۵۲). انسان کامل را از دو منظر می‌توان نگریست: مرتبهٔ نزولی، و مرتبهٔ صعودی. در مرتبهٔ نزولی، او نخستین صادر - یا صادر از نخستین تجلی - است؛ و مرتبهٔ صعودی، بازگشت او به این مرتبه و مقام است. یعنی رسیدن به مقام «قَابَ قَوْسَیْنِ اَوْ اَدْنٰی» (نجم، ۹) که جایگاه رفیع حضرت ختمی مرتبت (ص) است.

یکی از بزرگترین عارفان قرن سوم ابوسعید خِرّاز است که جایگاه بلندی در عرفان اسلامی دارد و ابن عربی در فصّ ادریسی به حقّ دربارهٔ او می‌گوید: «هو وجه من وجوه الحق و لسان من السنن»؛ و سخن جنید نیز دربارهٔ وی «لو طالبنا الله بحقیقه ما علیه ابوسعید الخِرّاز هلکنا» نشان از جلالت و عظمت شخصیت عرفانی او دارد. او در آثار عرفانی خود، هرچند اشاره‌ای مستقیم به تجربه‌های خود نکرده و در ضمن بر شمردن مقامات اولیا نیز همچون یک گزارش‌دهنده ظاهر شده است، امّا بی‌شک این‌گونه سخن گفتن از مراتب عرفانی و بیان محسوس و ملموس مقامات حاکی از تجربهٔ عمیق‌گوینده دارد، به ویژه آنکه او در عصری می‌زیسته که ذکر تجربه‌ها و سخنان دیگران غیر معمول و مشکل می‌نموده است. او، برای عارفان و مراتب سیر، هفت مرتبه قائل شده است که به اعتقاد وی، مرتبه و طبقهٔ هفتم «اهل المحاباة»‌اند، آنها به کلی از خود و آنچه غیر حق

است در گذشته‌اند و خداوند آنان را جایی برده است که دیگر «آنجا» نیست، «مِنْ حَيْثُ لَا حَيْثُ». همه پیوندهایشان با جهان گسسته است و دیگر به هیچ چیز وابسته نیستند. خداوند آنان را برگزیده خاص خود کرده و اسرار عظمت خود و گنجینه‌های ذات و کانون نور خود را بر آنها گشوده و آنها را در جوار رحمت خود گرفته است؛ آنها از این قُرب ملکوت و کبریای او را نظاره می‌کنند. نقصهایشان همه زایل شده، و خدا آنها را از صفاتشان عاری ساخته است. در کبریای او محو شده و در فضای ابدیت او جای گرفته‌اند و در دریای یگانگی‌اش شناکان به ذات ذاتش، به سرچشمه شهادت و حدائیتش رسیده‌اند. آن‌گاه در حصار عظمتش زندانی شده‌اند، زیرا دیگر به ورای سفر خود رسیده‌اند و بر در فضل الهی او جای گرفته‌اند... اشاراتشان از ناشناختنی به ناشناختنی است؛ زیرا در حالی که در نحوه وجود خود متّصف به صفاتی بودند، اکنون همه صفاتشان از میان برخاسته است و چون در غیب به رویشان گشوده است، به صفات الهی پیوسته‌اند» (ص ۲۰۱). این مرتبه را می‌توان با مرتبه تواناترین عارفان و توانمندان در دین و معرفت یکی دانست؛ زیرا چنانکه خراز اشاره می‌کند، اینان به مقام قرب به خداوند تقرّب یافته‌اند و خوراکشان از ادراک او و آرامششان از صحبت و هم‌سخنی با اوست؛ و باب میان ایشان و خداوند گشوده است و فواید الهی در هیچ لحظه‌ای از آنان منقطع نمی‌شود (ص ۲۱۸). افزون بر آن، کسانی نیز که به بالاترین مقام قُرب رسیده‌اند، دارای حالات و مراتبی این‌چنینی‌اند. آنان نصیب و حاجت خود از خداوند را فراموش کرده‌اند و این قُرب سبب منقطع شدن ذکر آنان شده و «بنده با خداست بدون آنکه خداوند را در یاد خود بیابد؛ زیرا فهم راهی برای دخول در میان خدا و او نمی‌یابد. مواجهه با خداوند او را از این آگاهی که خدا را یافته است منقطع می‌کند». بنده زایل می‌شود و فقط خداوند می‌ماند. از این رو، علم اهل قرب فراموش می‌شود و حتی علمی که مکنون در سینه‌ها و محتوای عقلها و نهان در فهمهاست نیز زایل می‌گردد. شخص در این مرتبه متعلّق نظر خداوند است و نه علمی دارد و نه فهمی و نه حسی و نه حرکتی. او از حقیقت به حقیقت رفته و خداوند حتی در او جایی برای اینکه بگوید «خدا» نیز نگذاشته است (ص ۲۱۹).

ابو سعید خراز از ارتباط خود با این مقامات و مرتبه عرفانی خویش سخن صریحی نمی‌گوید اما در پایان این مبحث به گونه‌ای سخن می‌گوید که بی‌هیچ تردیدی نشان از مقام وی دارد: «فی الجملة آنچه برای تو گفتم سوای آن است که می‌خواستم بگویم؛ من آن را نمی‌شناسم، نمی‌دانم چه

می‌خواهم و چه می‌گویم؛ نمی‌دانم که ام و کجایی ام. ای که سخن مرا می‌شنوی، آیا می‌فهمی چه می‌گویم؟ این بنده‌ای است که نام خدا را گم کرده است، پس دیگر نامی ندارد؛ نادان است و دیگر علمی ندارد؛ دانا است و دیگر جهلی ندارد» (ص ۲۲۰-۲۱۹). این سخنان بازگوکننده مقام هفتم و بالاترین مقام قرب است؛ که با «مقام بنده حقیقی» و نیز با «وقفه» که نقری بدان اشاره می‌کند، قابل مقایسه و تطبیق است. نقری برخلاف ابوسعید خراسانی و دیگر عارفان پیش از خود، آشکارا از تجربه‌های عرفانی خویش سخن می‌گوید و چنانکه نوپا می‌نویسد، وی به جای سخن گفتن درباره خود، سخنان خداوند را درباره خود نقل می‌کند و اساساً مطالب وی نوعی گفتگوی طرفینی بین حق و بنده است که البته متکلم اصلی ذات خداوند است. در آثار او، عارف از تجربه‌های خود سخن نمی‌گوید، بلکه خداوند است که دائماً او را در متن این تجربه مورد خطاب قرار می‌دهد و خود نیز پیوسته بر او تجلی می‌کند؛ و در اصل «گفتگو میان دو ذات» است (ص ۳۰۲). نقری قصد بیان تجربه‌های خود را برای دیگران ندارد و حتی به شدت نیز از این امر نهی شده است؛ اما به فرمان خداوند و برای آنکه یادآوری برای خودش و قراری برای دلش باشد به ثبت تجربه‌های خود می‌پردازد (ص ۳۰۷). یکی از تجربه‌های مهم وی آگاهی از مقام بنده حقیقی است؛ یعنی بنده‌ای که از همه داده‌های الهی فارغ است. او نه تنها فارغ از همه چیزهاست بلکه حتی از اسباب و علم و حکم آنها نیز تهی است (ص ۳۱۶). نقری برترین مقامات را «وقفه» می‌داند که شاید بتوان این مرتبه را همان مقام بنده حقیقی دانست. مقام وقفه فوق مقام معرفت است. هر چند موقوف معرفت از مقامات بلند است، اما هنوز از وسوسه سوائیت خالی نیست. در حالی که وقفه آتشی است که معرفت را می‌سوزاند. در این مرتبه نخست باید هرگونه سوائیت و وابستگی به مخلوق را حذف کرد. «وقفه آتشی برای سوئی» است، آن را به آتش بسوزان و گرنه سوئی تو را می‌سوزاند. در وقفه نه اثبات هست نه محو، نه قول هست و نه فعل و نه علم هست و نه جهل. وقفه یکسانی خود با خود است؛ آن که در آن است ظاهر او چون باطن اوست و باطن او چون ظاهر او. وقفه تو را از بندگی دنیا و آخرت می‌رهاند». نکته‌ای که نقری به آن اشاره می‌کند آن است که واقف از وقفه خود، از این جهت که وقفه مشخصه آگاهی اوست، فراتر می‌رود. این چنین شخصی واسط میان حق و خلق و به تعبیری واسطه فیض است. او انسان کامل و خلیفه الهی است که قدرت تسلط بر جهان را خداوند به او عطا می‌کند (ص ۳۲۴-۳۲۲).