

Pazhuheshnameh Irfan

N.30.spring & summer (2024)

pages:197- 222

Comparative typology of mysticism of St. Benedict and Khwaja Abdullah Ansari

Seyed Mohammad Reza Mousavifaraz¹

Abstract: This research has been conducted with the aim of identifying the similarities and differences between Islamic mysticism and Christian mysticism. In this research, the type of mysticism of Saint Benedict, one of the most important Christian monastics and mystical personalities, and Khwaja Abdullah Ansari has been comparatively studied. This research, with an adaptive analytical method and with library documentation, and focusing on the book of Benedict's *Rules* and *Manazel al-Saerin* Khwajah's book, aims to answer the fundamental question of which type of mysticism Benedict and Khwaja Abdullah Ansari are classified into. From the analysis of the mystical texts of these two figures, it is found that both mysticisms are practical and master-oriented mysticism, as well as religious and Divine Law-based and existential unity. Also, Benedict's mysticism is monastic mysticism and has a way of love; but Khwaja's mysticism is not monasticism and has a combination of intoxication and sobriety. In terms of the level of mysticism, Benedict's mysticism is suitable for beginners; but Khawaja has explained the comprehensive conductive program from the beginning to the highest level in *Manazel al-Saerin*.

Keywords: Khwaja Abdullah Ansari, *Manazel al-Saerin*, St. Benedict, booke of *Rules*, monasticism

1. assistant professor University of Tehran, Faculty of Islamic Thought and Knowledge e-mail: s.m.mosavi@ut.ac.ir

گونه‌شناسی تطبیقی عرفان بندیکت قدیس و خواجه عبدالله انصاری

سید محمدرضا موسوی فراز*

چکیده: این پژوهش با هدف شناخت شباهت‌ها و تفاوت‌های عرفان اسلامی و عرفان مسیحی انجام گرفته است. در این تحقیق نوع عرفان بندیکت قدیس به عنوان یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های رهبانی و عرفانی مسیحی و خواجه عبدالله انصاری مورد بررسی تطبیقی قرار گرفته است. این پژوهش با روش تحلیلی-تطبیقی و با مستندات کتابخانه‌ای و با تمرکز بر کتاب *قواعد بندیکت و منازل السائرين* خواجه برآن است که به این پرسش بنیادی پاسخ دهد که عرفان بندیکت و خواجه عبدالله انصاری در کدام گونه عرفانی دسته‌بندی می‌شوند. از تجزیه و تحلیل متون عرفانی این دو شخصیت به دست می‌آید که هر دو عرفان از نوع عرفان عملی و استادمحور، و نیز دینی و شریعت‌مدار و وحدت وجودی هستند. همچنین عرفان بندیکت، عرفانی رهبانی و دارای طریق عشقی است؛ اما عرفان خواجه رهبانی نیست و دارای طریقی ترکیبی از سکر و صحو است. از نظر سطح مراتب عرفانی، عرفان بندیکت برای مبتدیان مناسب است؛ اما خواجه در منازل السائرين برنامه جامع سلوکی را از ابتدا تا بالاترین سطح بیان کرده است.

کلیدواژه‌ها: خواجه عبدالله انصاری، *منازل السائرين*، بندیکت، کتاب *قواعد*، رهبانیت

رایانامه: s.m.mosavi@ut.ac.ir

* استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۲/۲۶؛ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱۰/۴

مقدمه:

بندیکت قدیس یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های رهبانیت بلکه پدر رهبانیت مسیحی غرب است. اثری که از وی مانده، یعنی کتاب *قواعد* یکی از قدیمی‌ترین و بهترین منابع درباره رهبانیت خصوصاً در کاتولیک است. خصوصیت مهم عرفان بندیکت این است که با وجود پیدایش عرفان‌ها و عارفان بسیار در طول زمان، عرفان بندیکت و کتاب *قواعدش* نه تنها نسخ یا حتی بی‌اهمیت نشده، بلکه در مدت پانزده قرن، عرفانی زنده و مطرح بوده و همین امروز هزاران راهب تحت عنوان «بندیکتن» پیرو دستورات رهبانی او هستند و برای سلوک معنوی از *قواعد* او استفاده می‌کنند.

عرفان اسلامی نیز در طول قرن‌ها رشد کرده و *منازل السائرين* خواجه عبدالله انصاری نقطه اوج عرفان عملی محسوب می‌شود. این کتاب نیز پس از گذشت صدها سال هنوز مورد توجه اهل سلوک و راهنمای عارفان است. انواع و گونه‌های بسیاری در عرفان وجود دارد. در این پژوهش عرفان بندیکت به عنوان نماینده عرفان کاتولیک مسیحی و عرفان خواجه عبدالله انصاری به عنوان نماینده عرفان اسلامی از نظر نوع عرفان مورد بررسی تطبیقی قرار می‌گیرد. این پژوهش با روش تحلیلی تطبیقی، بر پایه مستندات کتابخانه‌ای شکل گرفته است.

درباره خواجه عبدالله انصاری و عرفان ایشان پژوهش‌های بسیاری انجام شده و منابع متعددی موجود است؛ به عنوان نمونه می‌توان به این مقالات اشاره کرد:

- مرتضی شجاری، علم و معرفت از دیدگاه خواجه عبدالله انصاری، *زبان و ادب فارسی*، ش ۲۲۳، ۱۳۹۰؛

- تقی آجیه، آزاده بوده، «سبک‌شناسی رسائل خواجه عبدالله انصاری»، *فنون ادبی*، ش ۱۰، ۱۳۹۰؛

- محمدصادق بصیری، «مقایسه اجمالی تفسیر خواجه عبدالله انصاری و کشف الاسرار میبدی»، *نشر پژوهی ادب فارسی*، ش ۱۴ (پیاپی ۱۱)، ۱۳۸۲.

همچنین درباره بندیکت قدیس و عرفان ایشان در منابع فارسی چند مقاله نوشته شده است؛ از جمله:

- محمدرضا عدلی، «قاعده‌نامه بندیکت قدیس»، *عرفان ایران (مجموعه مقالات)*، تهران: حقیقت، ش ۳۵ و ۳۶؛ ۱۳۸۸؛

- سید محمدرضا موسوی فراز، «رهبانیت بندیکت بررسی تحلیلی مبانی و منابع»، معرفت/ادیان، ش ۴، ۱۳۹۰؛ همچنین سید محمدرضا موسوی فراز، «بندیکت قدیس عارف یا راهب»، معرفت/ادیان، ش ۲۱، ۱۳۹۳.

- در مقایسه عرفان بندیکت و خواجه مقاله‌ای نگاشته شده (سید محمدرضا موسوی فراز، «مقایسه دستورات عرفانی خواجه عبدالله انصاری و قواعد رهبانی بندیکت قدیس»، مطالعات عرفانی، ش ۱۹، ۱۳۹۳) که بخشی از توصیه‌های عرفانی خواجه مانند توجه، توبه، تفکر و تذکر را با دستورات بندیکت مقایسه کرده است. همچنین مقاله دیگری (سید محمدرضا موسوی فراز، «مقایسه دیدگاه خواجه عبدالله انصاری و بندیکت قدیس درباره زهد و ترک گناه، معرفت»، ش ۲۱، ۱۳۹۴) نگاشته شده که آرای این دو عارف را تنها در موضوع زهد و ترک گناه مورد تحقیق و مقایسه قرار داده است. اما مقاله پیش رو دستورات را مقایسه نکرده، بلکه هر مکتب عرفانی را به عنوان یک کل در نظر گرفته و ویژگی‌های دو مکتب را مقایسه و تحلیل کرده است. ظاهراً تاکنون در این موضوع کار پژوهشی انجام نشده است. در این پژوهش نوع و گونه‌ای این دو مکتب عرفانی مورد بحث و بررسی قرار گرفته و مقایسه می‌شود.

بندیکت قدیس

بندیکت قدیس اهل نورسیا در سال ۴۸۰ میلادی در امبریان (Umbrian) در شمال رم به دنیا آمد. او در اوایل جوانی برای مطالعه و تحصیل علم به رم رفت. شرارت‌ها و هرزگی‌های شهر او را متنفر کرد و تحت تأثیر مراکز رهبانی بیزانسی قرار گرفت و حدود سال پانصد در انفاید (Enfide (modern day: Affide) خلوت‌نشینی را اختیار کرد. برنامه او به‌طور کلی شامل جدایی از دنیا، پرهیزکاری و نیایش فراوان بود. او در حدود سال ۵۲۵ به کاسینوم (Casinum) در جنوب رم رفت و همراه با یک گروه کوچک از راهبان، دیر مشهور و باشکوه مونت کاسینو (Monte Cassino) را ساخت. کتاب قواعد را در آنجا نوشت و سرانجام در حدود ۵۴۷ از دنیا رفت و در کاسینو به خاک سپرده شد. او سرسلسله و پیشوای طریقت بندیکتی در عرفان کاتولیک مسیحی است (Seasoltz, 1987, v. 2, p.98; Ripinger, 2003, v. 2, p. 236). حالات و مطالب خارق‌العاده‌ای که به بعضی عرفا نسبت داده می‌شود، در مورد بندیکت هم نقل شده است (Green, 2000A, v.1, p. 128; Benedict, 1975, p.26). در مورد اینکه آیا بندیکت

یک عارف است یا یک راهب، و نسبت بین رهبانیت و عرفان، به نظر می‌رسد با توجه به وجود مؤلفه‌های عرفان در مکتب و تعالیم بندیکت، می‌توان او را عارف و مکتبش را مکتبی عرفانی دانست. رهبانیت را می‌توان راهی برای رسیدن به مقامات عرفانی دانست (موسوی فراز، ۱۳۹۳).

کتاب قواعد

تنها اثر به‌جا مانده از بندیکت، کتاب *قواعد*، نوشته کوتاهی است که برای راهنمایی راهبان در طریق سلوک و جلوگیری از انحراف آن‌ها نوشته شده است. بندیکت، راهبانی را که بدون قواعد و رئیس عمل می‌کنند، به شدت نکوهش می‌کند و آن‌ها را تابع شیطان و گمراه می‌خواند (Benedict, 1975, chapter 1). بندیکت متن کتاب کوتاه *قواعد* را به زبان لاتینی محلی قرن ششم در هفتادوسه فصل نوشت. او در آخر کتاب خود، آن را قواعد کوچکی برای نوراهب‌ها خوانده است. اما همین متن کوتاه بیش از پانزده قرن جامعه‌های رهبانی مردان و زنان را راهنمایی کرده است. *قواعد* بندیکت براساس کتاب مقدس و سنت رهبانی نوشته شده است.

یافتن یک ساختار کلی و جامع برای مطالب و فصل‌های کتاب بندیکت دشوار است (Wathen, 1973, p. 7). مقدمه و هفت فصل اول، اصول الهیات رهبانی مورد قبول او را بیان می‌کند. عناوین فصول اول تا هفتم بدین قرار است: ۱. انواع راهبان؛ ۲. ویژگی‌های رئیس دیر؛ ۳. مشورت؛ ۴. فهرست کارهای خوب؛ ۵. اطاعت؛ ۶. سکوت؛ ۷. فروتنی. فصول ۸ تا ۲۰ دربارهٔ نیایش، و چند فصل دربارهٔ مجازات راهبان خطاکار است. فصل‌های دیگر دربارهٔ خدمتکار، اموال، خدمت متقابل در جامعه و دربارهٔ بیماران است. همچنین مطالبی دربارهٔ کارگران ماهر در جامعه، پذیرش نوراهب‌ها، روحانیون، راهبان مسافر یا زائر، نظم جامعه، رئیس دیر و معاون است.

در تاریخ رهبانیت مسیحی، کتب قواعد متعددی نوشته شده است که *قواعد* بندیکت از مهم‌ترین آن‌ها است (Green, 2000B, v. 2, p. 1067).

بندیکتن‌ها، راهبانی هستند که از کتاب *قواعد* بندیکت پیروی می‌کنند. مردان و زنان راهبی که بندیکت را پدر معنوی خود می‌دانند و در دیرهایی جداگانه تحت برنامه خاص رهبانی و عرفانی کتاب *قواعد* بندیکت به تهذیب، عبادت و کار مشغول‌اند (Biggs, 2003, v. 2, p. 267). بندیکتی‌ها

همچنین به فعالیت‌های تبلیغی، آموزشی، مراقبت کشیشی، بیمارستانی و دانش‌پژوهی می‌پردازند (Gahbauer, v. 1, p. 686).

خواجه عبدالله انصاری

ابواسماعیل، عبدالله بن ابی منصور محمد، سال ۳۹۶ قمری در هرات متولد شد (بورکوی، ۱۳۶۰: ۳۱). او از کودکی به تحصیل علوم آن زمان از جمله حدیث و تفسیر قرآن مشغول شد. خواجه آداب و رسوم صوفیان را از شیخ عمو که آن زمان از عرفای بزرگ هرات بود و در هرات خانقاهی داشت، آموخت (بورکوی، ۱۳۶۰: ۴۳، ۵۱ و ۵۳ و ۵۵ و ۵۷ و ۵۹ و ۶۱). از مهم‌ترین رویدادهای زندگی خواجه، ملاقات او با شیخ ابوالحسن خرقانی (د: ۴۲۵) بود و این مصاحبت سخت در وی تأثیر گذاشت و امیال معرفت را در نهادش شکوفا ساخت. سرانجام خواجه در تصوف جانشین شیخ شد (جامی، ۱۳۸۲، ۳۴۰). خواجه پس از این به تشکیل حلقه درس حدیث و تفسیر قرآن و تربیت شاگردان همت گماشت. او کتب و رسالات مشهوری تألیف کرده است و شاگردان بسیاری در مکتبش پرورش یافته‌اند. (ذهبی، بی‌تا، ج ۴: ۱۲۴۷-۱۲۴۶). وی در سال ۴۸۱ قمری بدرود حیات گفت (تبریزی، ۱۳۳۵، ج ۱: ۴۱۶). قبر خواجه در گازرگاه در شمال هرات و سلسله او مشهور به سلسله پیرحاجاتی است (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۶۸: ۲۳ (مقدمه سلطانه حسین تابنده گنابادی)).

کتاب منازل السائرین

محققان در تصوف اسلامی، کتاب *منازل السائرین* را مهم‌ترین اثر عرفانی خواجه دانسته‌اند (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۷۷). این کتاب که معارف بلند و گسترده‌ای را در عباراتی زیبا بیان کرده است، به عنوان متنی عمیق همواره مورد توجه علاقه‌مندان و سالکان بوده است و حتی در حوزه‌های علمیه شیعه به عنوان کتاب درسی عرفان عملی تدریس شده و می‌شود. مؤلف در این کتاب صد مقام و منزل را در سیر و سلوک عارف در نظر گرفته است که عارف با طی آن مقامات به هدف غایی می‌رسد. این مقامات به ترتیب تنظیم شده است. او این مقامات را در ده بخش (قسم) تنظیم کرده است. این بخش‌ها از بدایات آغاز می‌شود و به بخش‌های پایانی می‌یابد؛ ۱. بخش بدایات (آغازها)؛ ۲. بخش ابواب (درها)؛ ۳. بخش معاملات؛ ۴. بخش اخلاق؛ ۵. بخش اصول؛ ۶. بخش اودیه (دره‌ها)؛ ۷. بخش احوال؛ ۸. بخش ولایات؛ ۹. بخش حقایق؛ ۱۰. بخش‌های پایانی (پایان‌ها). این ده بخش، کلی و اصلی هستند و هر بخش دارای ده باب است که در مجموع صد باب می‌شود.

گونه‌شناسی تطبیقی

عرفان دارای انواع مختلفی است و عارفان رویکردهای متفاوت و گاه متضادی دارند. مثلاً عرفانی که بیشتر به معارفی از قبیل علم و معرفت به خدای سبحان و اسما و صفات و مظاهر او، و علم به احوال مبدأ و معاد می‌پردازد، عرفان نظری؛ و عرفانی که بر طریق سلوک و تلاش برای رهایی نفس و اتصال آن به مبدأ (قیصری، ۱۳۸۱: ۷) تمرکز می‌کند، عرفان عملی نامیده می‌شود. در ادامه، بعضی از گونه‌های عرفان (موحدیان عطار، ۱۳۸۸، ص ۱۱۷ و ۱۲۷ و ۱۶۷) مطرح می‌شود و عرفان بندیکت و خواجه عبدالله انصاری نسبت به آن گونه‌ها مقایسه می‌شوند. مبنای بحث تطبیقی در این نوشتار، مکتب تطبیقی آمریکایی است که مقولات فرهنگی و ادبی را به‌مثابه یک کلیت، فراسوی مرزها می‌بیند و بدون اصالت قائل شدن به رابطه تاریخی، روابط فرهنگی و ادبی را فارغ از قید اثبات‌گرایی بررسی می‌کند. هرچند امروزه مطالعات تطبیقی، آن مفهوم محدود و سنتی را ندارد و در رشته‌های مختلف به قرائت‌های موازی آثار و مقولات فرهنگی اطلاق می‌شود (شهبازی، ۱۳۹۸: ۱۰).

عرفان استادمحور

منظور از استاد در اینجا همان مرشد یا پیر یا شیخ است که در واقع راهنمای سلوک است و سالک باید تحت تعلیم و تربیت او مراتب طریقت را بیاموزد. مکاتب مختلف عرفانی راهنمایی پیر را برای طی طریق صحیح عرفانی ضروری می‌دانند. مولوی می‌نویسد:

پیر تابستان و خلقان تیرماه
خلق مانند شب‌اند و پیر ماه
(مثنوی، دفتر اول، ۱۳۹)

استاد محوری در عرفان بندیکت

با توجه به نقش رئیس دیر در عرفان بندیکت، می‌توان نتیجه گرفت که این عرفان، استادمحور است. در عرفان بندیکت، استاد که رئیس دیر خوانده می‌شود، وظیفه هدایت، ارشاد و راهبری و به مقصد رساندن سالک را برعهده دارد. سلوک راهب حتماً باید تحت نظر رئیس دیر باشد. بندیکت راهب را موظف می‌داند که از رئیس دیر به عنوان جانشین مسیح دقیقاً اطاعت کند (Benedict, 1975, chapter 2). در عرفان بندیکت رئیس دیر سرمشق و الگو است. او نه تنها در فکر و نگرش بلکه در عمل از سایر راهب‌ها برتر است. او می‌تواند در مسائل سلوکی پاسخ‌گوی راهبان باشد و باید بر طبق کتاب قواعد برادران را راهنمایی کند (Benedict, 1975, chapter 2).

همان طور که عیسی محور دین مسیحیت است، رئیس دیر هم محور دیر و رهبانیت بندیکتی است. راهبان حتی افزایش عبادتشان را باید با موافقت رئیس دیر انجام دهند (Benedict, 1975, chapter 49). بندیکت دربارهٔ صفات و شرایطی که رئیس دیر باید داشته باشد، بیش از قواعدنویسان دیگر بحث کرده و یک فصل مستقل (فصل ۲) را به این مطلب اختصاص داده است. بندیکت به رئیس دیر اجازه می‌دهد که قوانین دیر را متناسب با شرایط و توانایی‌های سالکان تنظیم کند (Benedict, 1975, chapter 18)؛ و در جاهایی که عمداً مبهم گذاشته شده، اختیار به دست رئیس است.

مقایسه رئیس دیر با عیسی مسیح

بندیکت می‌نویسد: چون رئیس دیر به جای مسیح نشسته است، او باید «خداوند» (Lord) و رئیس دیر نامیده شود (Benedict, 1975, chapter 63). البته اینکه اسقف نماینده و جانشین خداست از اصول بنیادی کلیساست؛ اسقف ایگناتیوس از مسیحیان راست کیش در نامه‌ای که به اهالی مگنسیا نوشت، بر این باور بود که چون در آسمان تنها یک خدا وجود دارد، باید روی زمین نیز «یک اسقف» وجود داشته باشد. بر این اساس، «یک خدا، یک اسقف» شعار مسیحیان راست کیش شد و به تبع آن با تأکید بر پیوند دین و سیاست، اسقف در جایگاه بالاتر، نماینده و حجت خداوند روی زمین تلقی گردید که به کمک مراتب پایین کلیسا یعنی کشیشان و شماسان، زمین را اداره می‌کرد (Ignatius, 1891, 6: 1-2; 7: 1-2).

همهٔ مسیحیان بر اینکه عیسی^(ع)، حاکمیت مطلق دینی و معنوی را در زمان خود برعهده داشت، متفق‌القول‌اند. پس از آن حضرت، آبای کلیسا بر آن بودند که این حاکمیت به کلیسا و پدران آن واگذار شده است و ایمان به عروج تاریخی عیسی^(ع) به آسمان را جزء ارکان تعالیم خود قلمداد می‌کردند (شهبازی، ۱۳۹۸: ۴۸). منشأ این اصل این است که اسقف رم، جانشین پطرس است، و چون پطرس منصوب به دست عیسی^(ع) است پس اسقف رم (پاپ) هم با واسطه منصوب به دست عیسی است و این نصب و انتصاب‌ها تا پاپ فعلی ادامه دارد. در کتاب مقدس آمده است:

و من نیز تو را می‌گویم که تویی پطرس و بر این صخره کلیسای خود را بنا می‌کنم و ابواب جهنم بر آن استیلا نخواهد یافت. و کلیدهای ملکوت آسمان را به تو می‌سپارم و

آنچه بر زمین بنیدی، در آسمان بسته گردد و آنچه در زمین گشایی، در آسمان گشاده شود (متی، ۱۶: ۱۸-۱۹).

امتیاز این قدرت در واقع به دیگر رسولان منتقل شد و این فرمان به ترتیب به همه رهبران کلیسای کاتولیک رسید. البته ریاست دیر از سلسله مراتب و مقامات رسمی کلیسایی محسوب نمی‌شود، اما برای راهبان، رئیس دیر در حکم عیسی مسیح است.

در اینجا به شباهت‌های رئیس دیر با عیسی مسیح توجه می‌شود:

الف. مقام معنوی و عرفانی: تلقی و انتظار این است که در میان راهبان که از درجه و موقعیت‌های معنوی مختلفی نسبت به یکدیگر برخوردارند، رئیس دیر از نظر مقام معنوی و عرفانی از همه بالاتر باشد و مراتب پیشرفت و تعالی معنوی را بیش از همه طی کرده باشد؛ همان‌طور که عیسی مسیح چنین بود. بنابر همین مقام معنوی است که راهب بندیکتی باید گناهایش و حتی افکار بدش را نزد رئیس اعتراف کند (Benedict, 1975, chapter 4)، و رئیس دیر مانند مسیح گناهان را می‌بخشد.

ب. مسئولیت فقط در برابر خدا: بندیکت چندین بار بر مسئول بودن رئیس دیر در برابر خدا نسبت به پیشرفت معنوی و حتی کارهای راهبان تأکید می‌کند. به نظر او رئیس دیر موظف نیست درباره کارهایش به شخص یا مقامی توضیح دهد و کسی نمی‌تواند او را توبیخ کند. البته بندیکت برای مواقع استثنایی که رئیس دیر شاید فاسد از کار درآید، نیز پیش‌بینی کرده است که مقامات دینی و روحانی در آن منطقه باید او را برکنار کنند (Benedict, 1975, chapter 64) حضرت عیسی نیز تنها خود را در برابر خدا مسئول می‌دانست و به دیگران توجهی نداشت.

پ. شباهت دیگر این است که راهبان موظف به تسلیم و اطاعت محض از رئیس دیر و حتی از کسانی هستند که به عنوان مافوق راهبان تعیین شده‌اند. این تسلیم در حدی است که بندیکت می‌نویسد اگر مافوق دستور داد که راهب کار غیرممکنی را انجام دهد، راهب نمی‌تواند سرپیچی کند (Benedict, 1975, chapter 68) همچنین به نظر بندیکت، راهب فاقد هرگونه اختیار و استقلال حتی نسبت به بدن خود است (Benedict, 1975, chapter 58) این همان اطاعتی است که عیسی پیروانش را به آن دستور می‌داد (متی، ۷: ۲۷-۲۴).

ت. شباهت دیگر این است که رئیس دیر بندیکتی مانند عیسی نسبت به راهنمایی و تربیت و پیشرفت معنوی راهبان احساس مسئولیت می‌کند. رئیس دیر نسبت به راهبان، دلسوز و درعین حال در

مواقع لازم، قاطع و سخت گیر است (متی ۵: ۲۱-۳۰). بندیکت می‌نویسد: رئیس دیر باید دلسوزی و قاطعیت یک پدر را داشته باشد. (Benedict, 1975, chapter 2)

البته تفاوت‌هایی هم بین رئیس دیر و عیسی مسیح وجود دارد؛ از جمله نحوه انتخاب رئیس دیر که به نظر بندیکت توسط خود راهبان انتخاب می‌شود. (Benedict, 1975, chapter 64) اما عیسی مسیح توسط مردم تعیین نشده است.

عرفان خواجه و استادمحوری

ظاهراً خواجه در *منازل السائرین* به لزوم استاد و شیخ اشاره نکرده ولی در آثار دیگرش به این مسئله متذکر شده است. وی می‌گوید:

شریعت را استاد باید و طریقت را پیر و اگر نه در ذلت هوا عاجز آیی و مغرور و اسیر.
علم هر کار از استاد آن کار گیر که نظر پیر کیمیایی است که مس وجود تباه مرید را
زر کند. آنچه در پیشانی پیر نهان است، آن نهان به از هر دو جهان است (خواجه عبدالله
انصاری، ۱۳۷۷: ۸۵).

علت عدم ذکر این مطلب در *منازل* این است که این کتاب به‌طور خاص بر مراحل و منازل سلوک متمرکز شده و مسیر سلوک را در صد منزل مرتب کرده است و استادمحوری در این صد منزل نیست.

به این دست از آموزه‌های مشترک، باید از جنبه توارد نگریست. چنان‌که در عرفان تمامی ادیان، مولفه ریاضت و زهدورزی وجود دارد و امثال این مؤلفه‌ها، اقتضای طبیعت گرایش‌های باطنی و عرفانی است (شهبازی، ۱۳۹۸: ۸۷). منظور از توارد این است که دو متفکر یا دو عارف به یک نتیجه مشترک برسند.

عرفان عملی بندیکت

کتاب *قواعد* بندیکت دربردارنده تکالیف و دستورهای معین برای راهبان است. این تکالیف به صورت برنامه‌ای دقیق برای ساعات روز و شب راهب تنظیم شده است. با این لحاظ عرفان بندیکت، عرفان عملی محسوب می‌شود. این گونه عرفان در برابر عرفان‌هایی است که بیشتر به علم و معرفت به خدا می‌پردازد یعنی عرفان نظری. در کتاب بندیکت عرفان نظری تقریباً یافت نمی‌شود.

برنامه شبانه‌روزی بندیکت برای راهبان هم شامل دستورهای سلوکی و هم شامل کار، مطالعه، غذا، و استراحت است. راهب باید حدود سه - چهار ساعت در شبانه‌روز به نیایش اختصاص دهد. دستور چگونگی انجام نماز و نیایش و تعداد دعا‌های لازم در هر نماز و در فصل‌های مختلف سال و روزهای مناسبتی و غیرمناسبتی و نظم و آداب و احترام نماز در قالب دستورات عملی بیان شده است (Benedict, 1975, chapter 8-20). همچنین هفتادوسه دستور واجب یا حرام داده شده است (Benedict, 1975, chapter 4). و نیز در راستای عرفان عملی بودن عرفان بندیکت به اهمیت اطاعت از دستورات تأکید شده است (Benedict, 1975, chapter 5). و قوانینی برای مجازات نافرمانی قرار داده شده است (Benedict, 1975, chapter 23-29, 43-46, 48). همچنین به‌طور منظم ساعاتی از شبانه‌روز برای مطالعه و کار معین شده است (Benedict, 1975, chapter 48).

یکی از ویژگی‌های دستورات بندیکت، میانه‌روی حکیمانه و تعادل منطقی آن است (Benedict, 1975, chapter 39, 48, 64; Pfeifer, p. 686). در محدودهٔ دیر و به‌صورت جمعی انجام می‌شود به همین علت بندیکت سعی کرده است که دستورات به‌گونه‌ای باشد که بیشتر افراد توانایی انجام آن را داشته باشند و نه آنقدر سختگیرانه باشد که خارج از توان افراد باشد و نه آنقدر سطح پایین باشد که رشد معنوی ایجاد نکند.

عرفان عملی خواجه

عرفان خواجه نیز در گونه عرفان‌های عملی دسته‌بندی می‌شود. عرفان خواجه به‌طور مستقیم به آموزه‌های نظری نپرداخته است. در کتاب *منازل السائرین*، منازلی مانند یقظه (بیداری)، توبه، تفکر، ذکر، خوف، زهد و محبت از جمله آموزه‌های عملی خواجه است. هر کدام از این منازل، مرحله‌ای است که سالک در طی طریق سلوک به آن می‌رسد و باید آن را انجام دهد و پس از ادا کردن حق آن مرحله به مرحله بعد راه پیدا کند.

همچنین بعضی از *منازل* نیز شرح و بیان تجارب و حالات عرفانی است. منظور از تجربه عرفانی، حالتی معنوی است که برای عارف پدید می‌آید. عناوینی مانند جذبه عرفانی، شهود، انکشاف، تجربه حضور و تجربه اتحاد با خدا در سنت مسیحی - یهودی بر تجربه عرفانی دلالت می‌کند. همچنین احوال عرفانی، جذبه حق، کشف و شهود، ذوق، وجود و فنا در عرفان اسلامی حاکی از تجربه عرفانی است. بعضی اوقات تجربه عرفانی همراه با خلسه، احوالات غیر متعارف یا مشاهدات غیر معمول است.

(موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۳۸۴ و ۴۰۶). به زبان ساده تجربه عرفانی یعنی اینکه وجهه‌ای از واقعیت به‌طور شهودی برای عارف، آشکار شود.

در کتاب *منازل السائرین*، منازلی مانند شوق، قلق، وجد، برق، ذوق، وقت، صفا، سر، مکاشفه، بسط و سکر بیان تجارب عرفانی است که عارف در طریق سلوک به آن می‌رسد. پس عرفان خواجه که از کتاب *منازل* استفاده می‌شود، مجموعه‌ای از دستورهای عملی و تجارب عرفانی است اما در عرفان بندیکت به تجارب عرفانی پرداخته نشده است.

عرفان دارای طریق عشقی و طریق معرفتی

یکی از دسته‌بندی‌ها برای عرفان، تمایز طریق معرفتی و طریق عشقی عرفان است. در عرفان دو نحله وجود دارد؛ یکی بر شناخت و درک خدا بیشتر تأکید می‌کند (طریق معرفتی) و نحله دوم بر ارتباط عاشقانه عارف با خدا تمرکز می‌کند (طریق عشقی). مشخصات طریق عشقی از این قرار است:

در ادبیات عرفانی، سکر (مستی) به معنی نتیجه غلبه حضور خدا در انسان در عرفان‌های طریق عشقی است. حالت سکر در پیوند با بسط، امید و انس با خدا است و واکنش انسان به آن دسته از اسامی الهی است که بیانگر رحمت، عشق، محبت، جمال، لطف و شفقت الهی هستند.

عارفان طریق عشقی، در خداشناسی به جای رویکرد تنزیهی، رویکرد تشبیهی دارند و خدا را نزدیک می‌بینند، و نگرشی وحدت‌گرایانه دارند و آشکارا مطمئن به رحمت الهی هستند. بیانات عرفانی مستانه غالباً در شعر یافت می‌شوند. عرفای رویکرد سکر پروای مخالفت با آرای متکلمان و فقها را ندارند. حتی برای آنان مهم نیست که در بیاناتشان، سخنی غیرعقلانی باشد و ممکن است سخن عارفان طریق عشق، براساس کشف خیالی باشد نه فهم عقلانی. در این طریق، بر اخلاص عمل، لطف و فیض الهی، توجه به خدا و تسلیم محض بیشتر تأکید می‌شود. از مثال‌های نحله سکر یا طریق عشقی در عرفان اسلامی، حلاج و جلال‌الدین رومی است.^۱ البته این تفکیک به این معنا نیست که کسی که در نحله معرفتی قرار دارد، عاشق خدا نیست؛ یا کسی که در نحله سکر است، عامی و مخالف با عقل است، بلکه اختلاف در دیدگاه و تأکید عارفان است (چیتیک، ۱۳۸۸: ۶۱-۵۷). این تفاوت در مشرب سلوکی است نه تفاوت در بینش، همان‌طور که بیشتر شارحان مثنوی معنوی، آن را براساس

افکار ابن عربی شرح کرده‌اند با اینکه تفاوت مشربی دارند. تفاوت در مشرب سلوکی به معنی تفاوت در نتیجه‌گیری هم نیست، تفاوت در تفسیر و تشریح است (پازوکی، ۱۳۸۸: ۱۲۶-۱۲۵).

مشخصات عرفان دارای طریق معرفتی از این قرار است:

در ادبیات عرفانی، حالت صحو (هوشیاری و مستوری) به معنی تمایز میان خدا و ماسوی است و مربوط به طریق معرفتی است. حالت صحو با حیرت، هیبت، قبض و خوف مرتبط است و واکنش آدمی به آن دسته از اسمای الهی است که بیانگر جلال، شکوه، مجد، عظمت، قدرت، غضب و انتقام خدا هستند. خداشناسی در طریق معرفتی، رویکرد تزیهی دارد و در این طریق خدا دور است. بسیاری از اصحاب این طریق دارای رویکرد کثرت‌گرایانه هستند. عارفان اهل صحو، تعالی‌هیبت‌انگیز او را تجربه می‌کنند، از غضب الهی بیمناک‌اند و با تقید به شریعت، ادب ارتباط مخلوق با خالق را نگه می‌دارند. بیانات عرفانی هوشیارانه معمولاً در قالب نثر بیان می‌شوند اما گفته‌های مستانه غالباً در شعر یافت می‌شوند. آنچه در رویکرد هوشیارانه بیان می‌شود، مراقب آرای متکلمان و فقها است و عقلانی است. جنید و ابن عربی نمایندهٔ نحله صحو هستند.

عرفان بندیکت دارای طریق عشقی

حال با توجه به توضیحات طریق عشق، به نظر می‌رسد عرفان بندیکت از همین گونه است. البته بندیکت یکی از برنامه‌های راهبان را مطالعه و فعالیت عقلی قرار داده است، اما عشق مسیح را اصل و نقطه مرکزی می‌داند و همه‌چیز باید به آن منتهی شود. عبارت ساده‌ای که خلاصه تمام راه زندگی بندیکت است، این است: عشق مسیح باید قبل از هر چیز دیگر باشد (Benedict, 1975, chapter 4, Waal, 2000, p.34). این مطلب انعکاس سخن عیسی مسیح است که: خلاصه انجیل این است که انسان خدا را با تمام قلب دوست داشته باشد و همسایه‌اش را مانند خودش دوست داشته باشد (متی ۲۲: ۳۷-۳۹؛ مرقس ۱۲: ۳۰-۳۱؛ لوقا ۱۰: ۲۷؛ غلاتیان ۵: ۱۴) و «غایت حکم محبت است از دل پاک و ضمیر صالح و ایمان بی‌ریا» (اول تیموتاؤس ۱: ۵). و «خدا محبت است و هر که در محبت ساکن است در خدا ساکن است و خدا در وی» (اول یوحنا ۴: ۱۶).

از سوی دیگر غایت عرفان بندیکت اتحاد با خدا است. (Benedict, 1975, chapter 58) بندیکت بر امید و انس راهب با خدا تکیه می‌کند. هشت نوبت نماز در شبانه‌روز و تأکید بر خواندن کتاب

مقدس، برای ایجاد انس با خداست. در مکتب او راهب به دنبال رحمت و لطف و دلسوزی خدا است. خداشناسی مسیحی که معتقد به تثلیث است، بیشتر تشبیهی است تا تنزیهی. در این اعتقاد، خدا آن‌قدر نزدیک است که صورت انسانی می‌پذیرد، از زنی متولد می‌شود و سال‌ها در کره خاکیان مانند انسان‌ها زندگی می‌کند. دیدگاه وحدت‌گرایانه بندیکت از غایت عرفان او یعنی اتحاد معلوم می‌شود. بندیکت در مسائلی مانند تثلیث به فهم عقلانی بی‌اعتنا می‌شود و آن را رمز و راز الهی می‌شمارد. همچنین بندیکت بر خالص بودن عمل (Benedict, 1975, chapter 20, 49)، فیض الهی، توجه به خدا و تسلیم محض (Benedict, 1975, chapter 20, 49, 5) تأکید بسیاری کرده است.

بندیکت مطالب خود را در قالب شعر بیان نکرده است، اما بیشتر نشانه‌های طریق عشقی در عرفانش مشاهده می‌شود. و البته این به معنی بی‌اعتنایی او به معرفت الهی نیست. بندیکت که در فصل فروتنی، نردبان فروتنی را با دوازده پله (مرحله) برای صعود راهب برافراشته است، در پایان می‌نویسد: «راهب با صعود از همه این پله‌های فروتنی، فوراً به محبت کامل خدا، بدون ترس می‌رسد (رساله اول یوحنا ۴: ۱۸). وی به موجب این محبت تمام چیزهایی را که در ابتدا با ترس انجام می‌داد، اکنون آغاز خواهد کرد که بدون هیچ تلاشی، به‌طور طبیعی با نیروی عادت انجام دهد، نه از ترس جهنم بلکه از عشق مسیح» (Benedict, 1975, chapter 7). پس تأکید خاص بندیکت بر محبت است.

شاید بتوان اولویت محبت بر معرفت را به کتاب مقدس مستند کرد:

از این سبب زانو می‌زنم نزد آن پدر... که به حسب دولت جلال خود به شما عطا کند
... تا مسیح به وساطت ایمان در دل‌های شما ساکن شود... و عارف شوید به محبت
مسیح که فوق از معرفت است تا پر شوید تا تمامی پُری خدا (افسیان ۳: ۱۴-۱۹).

بنابر این آیه، محبت مسیح بالاتر از معرفت است.

عرفان معرفتی خواجه

در *منازل السائرین*، لقای الهی و معرفت حقیقی و شهودی هدف نهایی است. خواجه انصاری هدف نهایی عارف مکتبش را رسیدن به شهودی می‌داند که بنده را به سوی عین توحید (خواجه عبدالله، ۱۳۶۱: منزل ۱۰۰). در طریق فنا (خواجه عبدالله، ۱۳۶۱: منزل ۹۲) می‌کشاند. غایت، درک واقعی و شهودی توحید و فنای ماسوی و بقای حق متعال است. البته رویکرد خواجه نسبت به خدا تنزیهی نیست بلکه تشبیهی است، اما این رویکرد، اقتضای عقاید حنبلی‌اش است نه طریق عشقی او. آنچه خواجه را به طریق

عشقی نزدیک می‌کند، دیدگاه وحدت‌گرایانه او به‌خصوص از نظر شارحان وحدت وجودی است. در موارد بسیار متعددی در *منازل السائرین*، از فنا و ندیدن بلکه نبودن محض خود و ماسوی صحبت شده است. او به‌خصوص در مراتب بالاتر عرفانی، تمایز بین خدا و ماسوی را از میان می‌برد؛ مثلاً در منزل نودونهم (باب جمع)، درجه سوم که مقدمه باب توحید است، می‌نویسد: جمع عین آن است که هرچه قابل اشاره حسی است، حقیقتاً در ذات حق فانی و نیست محض شود (خواجه عبدالله، ۱۳۶۱، منزل ۹۹).

ازسوی دیگر، خواجه کاملاً مقید به شریعت است. خواجه با ارزیابی عقلانی مفاهیم و موضوعات دینی، کاملاً مخالف است، اما این هم به علت عاشق بودن او نیست. همان‌طور که گذشت او یک عالم دینی بوده و تربیت دینی او بر شیوه حنبلی است؛ از این رو نگاه او به منابع دینی، نگاهی متعبدانه و نه متفکرانه بوده است. خواجه برخلاف نشانه‌های نحله معرفتی، شاعر و سجع‌نویس نیز هست. همچنین خواجه در آثارش بر عشق به خدا نیز تأکید فراوان دارد (خواجه عبدالله، ۱۳۶۱: منزل ۶۱؛ نیز ۱۳۶۸، ج ۲: ۵۵۰؛ و ۱۳۸۰: ۳۵) بنابراین خواجه بعضی از نشانه‌های رویکرد سکر و بعضی از نشانه‌های رویکرد صحو را دارد. برخی از محققان مشرب عرفانی او را تلفیق معتدلی میان دو طریق صحو و سکر دانسته‌اند. به باور خواجه عبدالله، عشق لازمه همه مراتب سلوک، و نیرویی است که سالک را به حرکت در طریق وامی‌دارد؛ طریقی که غایت آن یافت و شناخت است و تنها با رسیدن است که می‌توان به آن شناخت و معرفت دست یافت (لاجوردی و افراسیاب پور، ۱۴۰۰: ج ۲۳).

عرفان رهبانی

منظور از عرفان رهبانی، عرفان مشروط به رهبانیت در دیر است. در عرفان رهبانی عارف از جامعه و به‌طور کلی از دنیا کناره می‌گیرد و در مکانی خاص به ریاضت و عبادت می‌پردازد. در عرفان مسیحی به مکان مخصوص ریاضت و سکونت عارفان، دیر یا صومعه می‌گویند و در عرفان و تصوف اسلامی، خانقاه، زاویه یا رباط نامیده می‌شود.

عرفان رهبانی بندیکت

روشن است که با توجه به تأکید بندیکت بر رهبانیت و مقررات دیر، عرفان او عرفان رهبانی است. بنابر این عرفان جز در محدوده دیر و تحت مقررات دیر نمی‌توان به سلوک معنوی پرداخت. بندیکت

در پایان فصل چهار پس از دستورهای سلوکی فراوان، می‌نویسد: «اما کارگاهی که ما در آن، همه این کارها را با سعی و کوشش باید انجام دهیم، محوطهٔ دیر است» (Benedict, 1975, chapter 4). راهب بندیکتی با پذیرش در دیر، به‌طور کامل از دنیای بیرون جدا می‌شود. راهب حق ندارد از دیر خارج شود مگر اینکه رئیس اجازه دهد. مالکیت خصوصی برای راهب بندیکتی اکیداً ممنوع است و حتی داشتن کوچک‌ترین چیزی به‌جز آنچه از طرف دیر با مدیریت رئیس به راهبان داده می‌شود، موجب مجازات است. راهب پس از پذیرش باید اموالش را به فقرا یا به دیر ببخشد و نیز لباس‌هایش را با لباس‌های ویژه راهبان عوض کند. راهب حق ندارد هدیه یا نامه‌ای بدون اجازه رئیس حتی از پدر و مادرش دریافت کند. ازدواج نیز ممنوع است (Benedict, 1975, chapter 4, 54-55, 58). از آنجا که عرفان بندیکت عرفان رهبانی است، در قواعد همان‌طور که به دستورات معنوی پرداخته، دستورات و ضوابط دقیقی برای حفظ جامعه رهبانی و ادارهٔ آن قرار داده شده است. به نظر بندیکت رئیس دیر تنها معلم سلوکی سالکان نیست، بلکه دیر جامعهٔ کوچکی است که رئیس دیر آن را اداره می‌کند. در قواعد بندیکت یک نظام عملی دولت رهبانی وجود دارد که سازماندهی اداری آن و نقش مقامات مختلف در آن، ویژگی مکتب بندیکت است.

بندیکت تأکید بسیاری بر ثبات و استقامت راهب و ماندن او در دیر دارد، از این‌رو در پذیرش راهب سختگیری می‌شود تا استقامت و صداقت متقاضی رهبانیت احراز شود، سپس نوراها باید در حضور راهبان دیر بر ثبات و وفاداری به زندگی رهبانی و اطاعت قسم یاد کند و تعهد کتبی بدهد. (Benedict, 1975, chapter 58) توجه به این نکته مفید است که تأکید بندیکت بر مقررات سازمانی دیر به این علت است که بندیکت این مقررات را در پیشرفت معنوی راهب مؤثر می‌دانسته است. بنابراین پیشینه عرفان مسیحی، عرفان و سلوک بدون رهبانیت و عزلت‌گزینی نبوده است. اولین عارفان کلیسای مسیحی در میان کسانی هستند که دارای آرمان‌های زاهدانه بوده‌اند. انزوا و مدتی عزلت‌گزینی، کوتاه یا بلند، همیشه برای پیشرفت آرمان عرفانی و برای تحقق آن آرمان در زندگی انسان، ضروری بوده است. بنابراین قدم به قدم با رشد رهبانیت است که باید آغاز عرفان مسیحی را بیایم (Smith, 1995, p. 10). نتیجه این است که رهبانیت مقدمه عرفان است. بنابراین جوامع رهبانی با چارچوب و قوانین مشخص به‌وجود آمد و صاحبان مکاتب رهبانی خود را موظف می‌دانستند که برای دیر قوانین مشخص و همه‌جانبه‌ای تدوین کنند.

عرفان خواجه و رهبانیت

به نظر می‌رسد سلوک عرفانی در مکتب خواجه مشروط به حضور و سکونت دائم در خانقاه نبوده است. البته در مورد خواجه نیز زندگی در خانقاه و پوشیدن مرقع نقل شده است؛ اما او تمام اوقات خود را در خانقاه نمی‌گذراند. گاهی بیرون می‌رفت و نیز برای تدریس در مسجد جامع، مرقع را از تن بیرون می‌کرد و قبای مرصع می‌پوشید و سوار بر اسب و با تشریفات به مسجد می‌رفت. او در بیان علت این کار می‌گفت: این به علت عزت یافتن دین و رغبت دشمنان به اسلام است (بورکوی، ۱۳۶۰: ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۴).

پس عرفان خواجه عرفان رهبانی نیست، چنانچه خواجه خود ازدواج کرده و فعالیت اجتماعی داشت. البته در *منازل السائرين* در منزل زهد، زهد را به معنی ترک میل و رغبت به دنیا دانسته است. (خواجه عبدالله، ۱۳۶۱: منزل ۱۶) در واقع زهد اسلامی با رهبانیت مسیحی کاملاً متفاوت است (مطهری، ۱۳۸۰ الف: ۱۹۸-۲۱۲؛ نیز ۱۳۸۰ ب، ج ۱۶: ۵۱۷-۵۱۵). پس در عرفان خواجه میل و رغبت و به تعبیر دیگر دلبستگی به دنیا مذموم است ولی در مکتب بندیکت خود دنیا نیز ممنوع است و باید از دنیا کناره گرفت.

شریعتمداری در عرفان بندیکت و عرفان خواجه

ظاهراً تا پیش از دوران معاصر و مدرنیسم، عرفان‌ها همه دینی بودند؛ یعنی هر مکتب عرفانی در چارچوب یک دین شکل گرفته بود. اما پس از قرون وسطی و فاصله گرفتن انسان غربی از دین و در سایه اندیشه اومانیسمی در پاسخ به نیاز انسان به معنویت، عرفان‌هایی به وجود آمد که دینی نبود؛ به این نوع عرفان‌ها عرفان سکولار می‌گویند. در عرفان‌های سکولار خدا و معنویت یا مطرح نیست یا از خدا با تعریفی غیر از خدای ادیان نام برده می‌شود. عرفان اشو و عرفان سرخ‌پوستی نمونه عرفان سکولار هستند (حسینی، ۱۳۸۷).

برخی از مکاتب عرفانی دینی، شریعت‌مدار هستند؛ یعنی مقید به شریعت و دستورات دینی هستند و پیروانشان را به رعایت واجبات و محرمات دینی توصیه می‌کنند. اما برخی از مکاتب شریعت‌مدار نیستند و بین شریعت و طریقت و حقیقت رابطه‌ای ایجاد می‌کنند که نتیجه آن حذف شریعت و عدم تقید به ظواهر شرعی در هنگام رسیدن به حقیقت است. این عارفان، شریعت را مانند وسیله‌ای برای

رسیدن به حقیقت می‌شمارند که پس از پایان سلوک و رسیدن به هدف (حقیقت) دیگر به آن نیازی نیست.

چون شدی بر بام‌های آسمان
سرد باشد جستجوی نردبان
(مثنوی، ۳د: ۱۴۰۲)

عرفان بندیکت و عرفان خواجه

مسلم است که هم عرفان بندیکت و هم عرفان خواجه عرفان دینی و شریعت‌مدار هستند. با توجه به آنچه گذشت، بندیکت عارفی مسیحی و کاتولیک است و شاگردانش را به دستورات دینی توصیه می‌کند و در تعالیم او موردی یافت نمی‌شود که برخلاف آن دستورات سفارش کند. پیش‌تر آمد که عرفان بندیکت در طریق عشقی است، اما این رویکرد به گونه‌ای نیست که آن را از شریعت‌مداری خارج کند.

عرفان خواجه نیز عرفانی در چارچوب اسلام و هماهنگ با شریعت است. خواجه خود از عالمان دینی است و عمل برطبق شریعت را ضروری می‌داند و عرفان خود را مشروط به رعایت شریعت دانسته است. خواجه در بخش اصول، بابتی تحت عنوان «ادب» آورده است و با استفاده از آیه: «و الْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ» (توبه: ۱۱۲) که در آن «حدود الله» به معنی احکام شرعی است، ادب را به معنی حفظ تعادل در عمل به احکام شرعی گرفته است. این تعادل یعنی سالک نسبت به حدود الهی، زیاده‌روی و کوتاهی نکند (خواجه عبدالله، ۱۳۶۱: منزل ۴۴). خواجه می‌نویسد:

شریعت، همه حقیقتست و حقیقت همه شریعت و بنای حقیقت بر شریعت است و
شریعت بی‌حقیقت بیکار است و حقیقت بی‌شریعت بیکار و کارکنندگان جز از این دو
بیکارست (خواجه عبدالله، ۱۳۵۸: ۱۷).

بنابراین خواجه تفکیک بین شریعت و حقیقت را قبول ندارد و عرفان بدون شریعت را گمراهی می‌شمارد.

عرفان وحدت وجودی

منظور از وحدت وجود، باور به وجود نوعی یگانگی در پس پدیده‌های متکثر هستی است. این باور و گرایش به این یگانگی از عناصر اصلی و جوهری عرفان‌های حقیقی است (قیصری، ۱۳۸۱: ۷)؛ موحدیان

عطار، ۱۳۸۸: ۴۳۳-۴۳۲). بنابراین تأکید بر وحدت وجودی بودن یک مکتب عرفانی، به معنی تأیید عرفان واقعی بودن آن است.

وحدت وجود در عرفان بندیکت

همان‌طور که گذشت بندیکت غایت عرفان خود را اتحاد با خدا و رسیدن به او می‌داند (Benedict, 1975, chapter 58). با مراجعه به کتاب *قواعد* بندیکت به عباراتی دست‌می‌یابیم که تأیید می‌کند که بندیکت در ارائه دستورات سلوکی به معرفت خاص عرفانی توجه داشته و می‌خواسته که راهبان‌ش به این معرفت دست یابند و لازمه این معرفت خاص، دیدگاه وحدت وجودی است.

وحدت وجود در کتاب قواعد

الف. در *قواعد* آمده است: «باید راه‌های او (خدا) را تحت راهنمایی انجیل پیماییم که سزاوار رؤیت او شویم، او که ما را به ملکوتش فراخوانده است (مقایسه کنید: اول تسالونیکیان ۲: ۱۲)» (Benedict, 1975). «رؤیت خدا» به معنی یک شناخت معمولی و اعتقاد به وجود خدا نیست، زیرا مخاطب بندیکت، مسیحیان مؤمن و معتقد هستند و این شناخت معمولی و غایبانه از خدا را دارند. به علاوه، برای یک اعتقاد و شناخت معمولی نیازی به پیمودن راه‌های خدا تحت راهنمایی انجیل نیست. آنچه که بندیکت انتظار دارد پس از پیمودن راه‌های خدا در دیر بندیکتی به دست آید، درک عمیق‌تری از خدا است. نتیجه «رؤیت» یک چیز، درک بیشتر و بهتری از آن است و در اموری مانند خدا به خوبی می‌تواند معنی احساس و یافت را که همان شهود و معرفت خاص خدا است، برساند. «رؤیت خدا» یعنی ارتباطی نزدیک و مواجهه‌ای با خدا که به صورت علم حضوری است.^۲

ب. بندیکت می‌نویسد: «... چشمانمان را به نور خدایی بازکنیم، ما باید ... به صدای الهی گوش کنیم که روزانه فریاد می‌زند و ما را نصیحت می‌کند که: «امروز کاش آواز او را می‌شنیدید، دل خود را سخت مسازید» (مزامیر ۹۴: ۸). و دوباره می‌گوید: «کیست آن شخصی که آرزومند حیات است و طول ایام را دوست می‌دارد تا نیکویی را ببیند؟» (مزامیر ۳۴: ۱۳). اگر این را گوش کنی پاسخ می‌دهی «من او هستم» خدا به تو می‌گوید: اگر تو می‌خواهی حقیقت و زندگانی جاوید را داشته باشی «زبان‌ت را از بدی نگهدار و لب‌هایت را از سخنان حيله‌آمیز، از بدی اجتناب نما و نیکویی بکن صلح را طلب

نما و در پی آن بکوش» (مزامیر ۳۳: ۱۴-۱۵). برادران عزیز، چه چیزی می‌تواند برای ما از این صدای دلبرانه خداوند شیرین تر باشد؟ (Benedict, 1975)

دیدن نور خدایی و شنیدن صدای خدا و سخن گفتن با او، با چشم و گوش و زبان مادی و معمولی امکان‌پذیر نیست. لازمه این ارتباط، معرفتی عرفانی و مواجهه‌ای حضوری است. همچنین اینکه بندیکت به نقل از مزامیر پس از آرزوی شنیدن آواز خدا، آورده است: دل خود را سخت مسازید، معلوم می‌شود که آلودگی دل مانع شنیدن آواز خداست. آلودگی دل و گناه مانعی برای شنوایی معمولی گوش نیست بلکه این شهود و یافت عرفانی است که مشروط به پاکی دل است.

مفسرین قواعد بندیکت نیز این عبارات را به معنی ارتباط و معرفت شهودی دانسته‌اند. مفسر کلام بندیکت می‌نویسد: گوش کردن به خدا یک مواجهه است نه شکلی از یک فعالیت. صدای خدا، صدای عشق است. خدا در قلبم با من صحبت می‌کند، قلبی که خود درونی من است (Waal, 2000, p. 3-4). این تفسیر با معرفت شهودی قابل تطبیق است، زیرا معرفت شهودی نیز به عنوان علم حضوری، یک مواجهه میان قلب (روح انسان) و واقعیت است. همچنین منظور از «نیکویی» که در مزامیر ۳۳: ۱۳ از دیدن آن صحبت شده، خدا است، زیرا در همان مزمور آمده است: «بچشید و ببینید که خداوند نیکو است» (مزامیر ۳۳: ۸).

پ. بندیکت با الهام از مناجات مزامیر می‌نویسد: «و خداوند همیشه از آسمان به بنی آدم نظر می‌کند که ببیند آیا فهمیم یا طالب خدایی هست» (Benedict, 1975, chapter 7).

عبارت «فهمیم یا طالب خدا»، هدف و مقصد سیر و سلوک بندیکتی را مشخص کرده است. «فهم خدا» مانند عبارت «دیدن خدا» است که به همان ترتیب بر شناختی فراتر از شناخت عادی خدا دلالت می‌کند. «طلب خدا»، مقدمه معرفت شهودی خدا است. مؤمنی که خدا را قبول دارد، و می‌خواهد شناختی حضوری به او پیدا کند، با اعمال و کارهای خاصی به طلب و جست‌وجوی او برمی‌خیزد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که معرفت شهودی به خدا در عرفان بندیکت وجود دارد.

از سوی دیگر لازمه معرفت شهودی به خدا، نوعی وحدت با او است و معرفت حضوری جز با اتحاد عالم با معلوم، لااقل در بخشی از هویت یا وجود، محقق نمی‌گردد (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۳۷۹ و ۴۲۰). در کتاب قواعد عباراتی به چشم می‌خورد که می‌تواند اشاره به اتحاد با خدا باشد. بندیکت در قواعد کلمه «اتحاد» را نیآورده است، اما از تحلیل عبارات او می‌توان این غایت عرفانی را نتیجه گرفت.

بندیکت بیان می‌کند که ما از طریق چیزهای سخت و ناهموار «به خدا می‌رسیم» (Benedict, 1975, chapter 58). معنی این جمله این است که سالک در دوران سلوک باید مطابق دستورهای اموری را ترک کند و کارهایی را انجام دهد، و این کارها به هدف رسیدن یا به تعبیر بهتر هدف و غایت اصلی سلوک، وصول به خدا است.

معنا و مفهوم «وصول»، متناسب با چیزی که قرار است راهب به آن برسد، روشن می‌شود. وصول به خدا همانند رسیدن به یک چیز مادی نیست. بنابر الهیات مسیحی مانند الهیات اسلامی، خدا وجودی خاص و مشخص و مجرد است. اگر خدا مادی بود، وصول به آن مفهومی مادی و مکانی می‌یافت. البته یکی از سه اقنوم تثلیث یعنی عیسی مسیح، انسان و مادی است، اما بنابر الهیات مسیحی و اعتقادنامه نیقیه، عیسی، هم ذات (Homousios) با خدای پدر است. او نور از نور و خدا از خدا است. خدا بنابر کتاب مقدس و نیز کتاب قواعد، در عالمی مسلط بر عالم ماده قرار دارد و به تمام اعمال ما و احوال عالم مادی، آگاه است. (Benedict, 1975, chapter 7, 19)

بنابراین وصول به خدا یعنی بعد مجرد و غیرمادی راهب صعود کند و در رتبه و مقام عالم مجردات واقع شود. صعود کند یعنی سعه وجودی او گسترش یابد و به خدا نزدیک شود. گسترش سعه وجودی یعنی حقیقت وجود راهب که همان روح اوست، از محدودیت‌های عالم مادی آزاد شود و به عالم مجردات وارد شود. آلودگی‌های گناه و تعلقات دنیا که از مختصات عالم مادی است، باعث سقوط و دور شدن روح از مقام قدسی خداوند می‌شود. با رفع این آلودگی‌ها و تعلقات، محدودیت عالم مادی کاهش می‌یابد و صعود معنوی و نزدیکی به خدا آغاز می‌شود. نهایت این نزدیکی، می‌تواند به «وصول» تعبیر شود. آخرین درجه نزدیکی و وصول به خدا، یکی شدن با او یعنی اتحاد است. به عنوان مثال اگر روح راهب را به یک قطره و خدا را به دریایی بیکران تشبیه کنیم^۳، نهایت نزدیکی قطره به دریا این است که قطره به دریا برسد و هیچ فاصله‌ای میان آن و دریا نباشد. عدم فاصله بین قطره و دریا به معنی یکی شدن قطره و دریا است یعنی اتحاد راهب و خدا. همین مقام رسیدن به خدا در سنت اسلامی با تعبیر «وصول الی الله» و فنا بیان می‌شود (موسوی فراز، ۱۳۹۳: ۶۳).

وحدت وجود در عرفان خواجه

عرفان خواجه نیز عرفان وحدت وجودی است. خواجه با تأکید بر منازل فنا و توحید، هدف نهایی عارف را رسیدن به شهودی می‌داند که بنده را به سوی عین توحید (خواجه عبدالله، ۱۳۶۱: منزل ۱۰۰) در طریق فنا (خواجه عبدالله، ۱۳۶۱: منزل ۹۲) می‌کشاند. عارف در این منزل دیگر خودی نمی‌بیند؛ مانند قطره‌ای که وقتی به دریا می‌پیوندد، دیگر قطره وجودی ندارد و فقط دریا موجود است. آخرین درجه کمال عارف این است که در عالم، وجودی جز وجود خدا نبیند و دریابد که ماسوی‌الله چیزی نبوده و تنها تجلیات و پرتوهای از آن وجود واقعی متعالی بوده است.

تأکید خواجه بر فنا و گرایش به وحدت به طوری است که از اولین منازل مانند توبه، به منازل نهایی توجه دارد و کمال و نهایت توبه را توبه‌ای می‌شمارد که سالک متناسب با منازل نهایی، خود و توبه خود را نبیند (خواجه عبدالله، ۱۳۶۱: منزل ۲) این مطلب همچنین نشانه تسلط خواجه بر کل مسیر سلوک است که از ابتدای سیر، انتهای آن را در نظر داشته است.

البته وحدت وجود در کتاب *قواعد بندیکت* به صورت بسیار ضعیف و فقط در حد اشاره آمده است و با زحمت می‌توان این مطلب را به بندیکت نسبت داد؛ اما وحدت وجود در *منازل السائرين* خواجه بسیار روشن و در ضمن مطالب متعدد آمده است. علت این اختلاف، تفاوت سطح عرفان دو مکتب و دو عارف است. خواجه عبدالله و *منازل السائرين* از نظر عرفان و معرفت بسیار بالاتر از بندیکت و کتاب *قواعد* است و همان‌طور که در *قواعد* هم آمده است این کتاب برای آغاز سلوک و نوراهبان نوشته شده است. (Benedict, 1975, chapter 73) اما منازل کتابی است که سالک را تا نهایت درجه عرفان عملی راهنمایی می‌کند.

علت پیشرفته بودن عرفان خواجه نسبت به عرفان بندیکت

عرفان به مانند یک حرکت، امری تدریجی و دارای مراحل است. عارف‌ها هم دارای سطوح مختلف هستند. همان‌طور که گذشت عرفان خواجه از نظر مراحل و مراتب سیر و سلوک عرفانی نسبت به عرفان بندیکت پیشرفته‌تر است، یعنی به مراتب بالاتری رسیده و مراحل عالی‌تری را برای سالک شرح کرده است. با توجه به تاریخ عرفان مسیحی، می‌بینیم روند شکل‌گیری و تکامل و پیشرفت عرفان مسیحی، از رهبانیت آغاز شده است. چنانچه برنارد مک‌گین می‌نویسد: تاریخ عرفان مسیحی

غربی، از قرن سوم و چهارم تا قرن دوازدهم، از تاریخ رهبانیت قابل انفکاک نیست. این دوره را که دوران شکل‌گیری پایه‌ها و اصول عرفان و به دنبال آن دوران پیشرفت و شکوفایی آن است، می‌توان دوره رهبانی نامید، زیرا عرفان در این مدت با ارزش‌ها و اعمال رهبانی به شدت آمیخته است. قرن سیزدهم تا قرن شانزدهم، دوره بعدی تاریخ عرفان مسیحی است که عرفان با عناصر رهبانی دارای همکاری و روابط متقابل است (McGinn, 1991, p. 131). عزلت‌نشینی وقتی به صورت جمعی در دیرها درآمد، بیش از هر چیز به قوانین و سازمانی نیاز داشت تا بتواند به حیات خود ادامه دهد. همچنین انحرافات و مشکلاتی که در نتیجه اوضاع نابسامان سیاسی و اجتماعی آن زمان، دامنگیر این جوامع کوچک می‌شد، ضرورت تنظیم و اصلاح قوانین و تعیین تکلیف راهبان و مسئولین دیرها را بیشتر کرده بود. بنابراین آثار متعددی در این زمینه تدوین شد. نویسندگان این کتاب‌ها دست کم به همان اندازه که در پی پیشرفت و رشد معنوی راهبان بودند، نگران اداره و سازماندهی جامعه دیرنشین بودند. این نگرانی به خوبی از دقت در فرازهای کتاب *قواعد* بندیکت معلوم است (Benedict, 1975, chapter 58, 64). بنابراین عرفان مسیحی در زمان بندیکت در جهت سلوک معنوی از رشد کیفی بالایی برخوردار نبوده است.

اما عرفان اسلامی این مشکل را نداشته است. روند عرفان اسلامی از معنویت شروع شده و سازمان اجتماعی آن به صورت ضمنی و ثانوی و به تدریج پدید آمد. سازمان اجتماعی سالکان مسلمان و اداره آن هیچ‌گاه به اندازه رهبانیت مسیحی ضروری نبوده است. آموزه‌های عرفان اسلامی در زمان خواجه، هر چند به صورت عرفان عملی بود، اما بحث منازل و مقامات عرفانی تکامل یافته بود. با همین تبیین است که می‌بینیم مسائل و مشکلات بندیکت برای خواجه مطرح نبوده است.

نتیجه:

عرفان بندیکت استادمحور است و استاد که همان رئیس دیر است، مسئول راهبان است و راهبان موظف به اطاعت از او هستند و سلوک بدون نظارت رئیس مقبول نیست. خواجه نیز وجود راهنما را برای سلوک لازم می‌داند و عرفانش استادمحور است. با توجه به اینکه عرفان بندیکت و خواجه حاوی مجموعه تکالیف و دستورالعمل‌های سلوکی است، هر دو عرفان عملی هستند. عرفان بندیکت چون عشق مسیح را اصل و نقطه مرکزی می‌داند که همه چیز باید به آن منتهی شود، دارای طریق

عشقی است. با توجه به ویژگی‌های عرفان خواجه می‌توان مشرب عرفانی او را تلفیقی میان دو طریق صحو و سُکر دانست. بندیکت سالک را موظف به حضور مستمر در دیر می‌داند، پس عرفانش برخلاف عرفان خواجه، رهبانی است. هر دو عرفان دینی و شریعت‌مدار و وحدت وجودی هستند. عرفان بندیکت برای سالکان مبتدی است و عرفان خواجه مراتب سلوک و عرفان را تا بالاترین درجه بیان کرده است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. هانری کربن، ابن عربی را نیز دارای رویکرد عاشقانه می‌داند.
۲. همان‌طور که از حضرت علی علیه السلام نقل شده است: أفاعبد ما لا اری؟ لا تدرکه العیون بمشاهده العیان و لکن تدرکه القلوب بحقایق الایمان (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۹).
۳. توجه به این نکته لازم است که منظور از تشبیه به قطره و دریا، همه‌خدایی یا جهان‌خدایی Pantheism نیست.

کتاب‌نامه:

- بورکوی، سرژ. (۱۳۶۰)، سرگذشت پیر هرات خواجه عبدالله انصاری، ترجمه عبدالغفور روان فرهادی، تهران: مولی.
- پازوکی، شهرام. (۱۳۸۸)، «مولانا شاعر عارف یا عارف شاعر»، عرفان ایران (مجموعه مقالات)، شماره ۳۵ و ۳۶.
- تبریزی، محمدعلی. (۱۳۳۵)، ریحانه الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه و اللقب، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی طبع کتاب.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۸۲)، نفحات الانس من حضرات القدس، مقدمه و تصحیح: محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران: اطلاعات.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۸)، درآمدی به تصوف، ترجمه رجیبی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- حسینی، سید شهاب‌الدین. (۱۳۸۷)، «مولفه‌ها و شاخصه‌های عرفان سکولار»، کتاب نقد، شماره ۴۸-۴۷.
- خواجه عبدالله انصاری. (۱۳۶۸)، رسائل جامع عارف قرن پنجم هجری قمری خواجه عبدالله انصاری، مقدمه از سلطان‌حسین تابنده گنابادی، تهران، صالح، چاپ چهارم.

- _____ . (۱۳۷۷)، *زاد العارفین*، به اهتمام مراد اورنگ، تهران: امیرکبیر.
- _____ . (۱۳۵۸)، *صد میدان*، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: کتابخانه طهوری.
- _____ . (۱۳۸۰)، *طبقات الصوفیه*، تصحیح حبیبی، چاپ دوم، تهران: فروغی.
- _____ . (۱۳۶۱)، *منازل السائرین*، ترجمه و تطبیق روان فرهادی، تهران: مولی.
- ذهبی، ابو عبدالله شمس الدین محمد. (بی تا)، *تذکره الحفاظ*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹)، *جستجو در تصوف ایران*، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر.
- شهبازی، حسین. (۱۳۹۸). *تصوف، قبلا و گنوسی در نگاه تطبیقی*، تهران: زوآر.
- قیصری، داود بن محمود. (۱۳۸۱)، *رسائل قیصری (رساله التوحید و النبوه و الولا یه)*، با حواشی محمدرضا قمشه‌ای و تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی چاپ دوم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کتاب مقدس. (۱۹۷۷)، *انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل*.
- لاجوردی، فاطمه و علی اکبر افراسیاب پور. (۱۴۰۰)، «خواجه عبدالله انصاری»، تهران: مرکز *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰ الف)، *انسان کامل*، چاپ ۲۶، تهران: قم: صدرا.
- _____ . (۱۳۸۰ ب)، *مجموعه آثار (سیری در نهج البلاغه)*، تهران: صدرا.
- موحدیان عطار، علی. (۱۳۸۸)، *مفهوم عرفان*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- موسوی فراز، سید محمدرضا. (۱۳۹۳)، «بندیکت قدیس؛ عارف یا راهب؟»، *معرفت ادیان*، قم، شماره ۲۱.
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۷۳)، *مثنوی معنوی*، چاپ پنجم، تهران، نگاه.
- Benedict, 1975, *The Rule of St. Benedict*, Introduction & translation: Anthony C. Meisel & M. L. del Mastro, New York & . . ., Image Books Doubleday.
- Biggs, A. G., Seasoltz, R. K., 2003, "*Benedictines*", in: Bernard L. Marthaler (ed.), *New Catholic Encyclopedia*, v. 2, USA, Thomson Gale.
- Gahbauer Ferdinand R., "*Benedictines*", in: Hans Dieter Betz & ... (ed), *Religion Past & Present Encyclopedia of Theology and Religion*.
- Green Bernard OSB, 2000A, "*Benedict of Nursia, St.*", in: William M. Johnston (ed), *Encyclopedia of Monasticism*, Chicago and London, Fitzroy Dearborn Publishers.
- _____ . OSB, 2000B, "*Regulations: Christian Perspectives*", in: William M. Johnston (ed), *Encyclopedia of Monasticism*, v. 2, Chicago and London, Fitzroy Dearborn Publishers.

- Ignatius, 1891, *Letter to the Magnesians*, from: Apostolic Fathers Lightfoot & Harmer, 1891 translation, Address: <http://www.earlychristianwritings.com/text/ignatius-magnesians-lightfoot.html>
- McGinn Bernard, 1991, *The Foundations of Mysticism (The Presence of God: a History of Western Christian Mysticism)*, v. 1, New York, Crossroad.
- Pfeifer Michaela, "Benedict, Rule of Saint", in: Hans Dieter Betz & ... (ed), Religion Past & Present Encyclopedia of Theology and Religion.
- Ripinger J., 2003, "Benedict St.", in: Bernard L. Marthaler (ed.), New Catholic Encyclopedia, v.2, U.S.A., Thomson Gale.
- Seasoltz R. Kevin O.S.B., 1987, "Benedict of Nursia", in: Mircea Eliade (ed.), The Encyclopedia of Religion, New York, Macmillan Publishing Company.
- Smith Margaret, 1995, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, U.K. Oxford, Oneworld Publications.
- Waal De Esther, 2000, *Contemporary Christian Insights, A Life-Giving Way, A Commentary on the Rule of St. Benedict*, London and New York, Mowbray.
- Wathen Ambrose G. OSB, 1973, *Silence, The Meaning of Silence in the Rule of St. Benedict*, USA, Washington, D.C., Cistercian Publications Consortium Press.