A Comparative Study of Divine Love in Khwaja Abdullah Ansari's Manazil al-Sa'irin and Bahya ibn Paquda's al-Hidaya ila Fara'id al-Qulub

Seyed Ali Mostajaboldavati[1]

[1] Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Mysticism, Faculty of Religions and Islamic Teachings, University of Islamic Denominations, Tehran, Iran (Corresponding Author).

Email: mostajab@mazaheb.ac.ir

ORCID: 0000-0002-4805-5305

Abstract

This study examines the structural position and epistemic status of divine love in two independent classical works of medieval mysticism: Khwaja Abdullah Ansari's Manazil al-Sa'irin and Bahya ibn Paquda's al-Hidaya ila Fara'id al-Qulub. It asks why love, in two systems of spiritual conduct with no demonstrable direct historical link, stands not at the beginning but at the culmination of a rational-practical path, and what this implies for the relation between discursive reasoning and direct knowledge of God. Using a descriptive-analytical method based on the primary texts, their classical commentaries, and recent scholarship, the study analyzes the degrees and epistemic function of love in both works. The findings show that Ansari places love as the sixty-first station and the first of the "states," while Bahya presents it as the tenth and final gate, the purpose of all preceding duties of the heart. In both systems, love is a form of direct, non-propositional knowing that discursive reason prepares for but cannot itself supply. The central claim is that this shared placement follows a single epistemic logic: the preparatory stages of both systems belong to knowledge by description, and love marks the passage to knowledge by acquaintance. Differences in sources and style of argument distinguish the route to this point rather than alter the structure. The study's original contribution is to explain this shared structure through Russell's distinction between knowledge by acquaintance and knowledge by description, a framework not previously applied to comparative research on these two works.

Keywords: Divine Love, Manazil al-Sa'irin, al-Hidaya ila Fara'id al-Qulub, Khwaja Abdullah Ansari, Bahya ibn Paquda.

Introduction and Problem Statement

Love of God is regarded in Islamic mysticism as both the purpose of creation and the goal of the wayfarer's journey, and in Jewish tradition the love of God (ahavat Adonai), together with the fear of God, forms one of the two poles of religious life. This study compares divine love in two classical works: Manazil al-Sa'irin by Khwaja Abdullah Ansari of Herat (396–481 AH), a Hanbali Sufi, and al-Hidaya ila Fara'id al-Qulub (The Duties of the Heart) by Bahya ibn Paquda, a Jewish judge and moral thinker active in Saragossa, al-Andalus, between about 1050 and 1090 CE. In Ansari's hundred-station system, love is the sixty-first station and the first of the "states"; in Bahya's work, it is the tenth and final gate.

The central question is why, in two independent systems of spiritual conduct with no demonstrable direct historical connection, love is placed not at the beginning but at the culmination of a rational-practical path, and what this placement implies for the epistemic standing of rational argument as against direct knowledge of God. Earlier studies have examined the foundations of Bahya's mystical conduct and the station of trust (tawakkul) in both authors, and valuable work exists on each text separately, but no study has compared love itself across the two works or used the epistemological framework proposed here. The hypothesis is that the shared placement is not accidental: the preparatory stages of both systems belong to "knowledge by description," while love marks the passage to a direct presence that cannot be reached by adding to the volume of description.

Methodology

The study is descriptive-analytical and based on library research, drawing on the primary texts, classical commentary (chiefly Ibn Qayyim's Madarij al-Salikin), and recent scholarship. Rather than listing similarities and differences, the analysis proceeds along three axes: (1) the structural position of love and the logic of the order of stations and gates; (2) the relation between reason and intuition in the argument and language of love; and (3) the practical-ethical function of love. Russell's distinction between knowledge by acquaintance and knowledge by description serves as the interpretive framework, supported by Alston's and Wainwright's work on the cognitive value of religious experience. The resulting reading is tested against four objections: constructivist (Katz), reductionist, apophatic (Sells and Turner), and an objection concerning the structure of al-Hidaya itself (Michaelis).

Discussion

In Manazil al-Sa'irin, love follows sixty stations in six groups. These preparatory stations, which include awakening, repentance, self-examination, reflection, will, and certainty, are describable, largely rational, and acquired by the wayfarer. Love opens the group of "states," which, in the Sufi tradition, descend upon the heart rather than being produced by the wayfarer; it thus marks the border between acquired stations and bestowed states. Ansari distinguishes three degrees of love: the first removes temptations from the heart and sweetens worship; the second leads the wayfarer to prefer God to everything else; and the third lies beyond description and is attained only through taste (dhawq).

In al-Hidaya, the first gate offers a formal proof of God's unity modeled on Euclidean geometry, the second develops reflection on creation as a form of natural theology, and the remaining gates, though practical, stay within rational justification. In the tenth gate, alongside argument, the language of longing and nearness becomes prominent, and Bahya calls all other virtues steps toward love, the highest rank of the obedient. The true lover is ready to sacrifice worldly comfort for the Beloved and finds the 613 commandments light.

In both works, then, love comes after stages that are cognitive or volitional achievements of the wayfarer, and the language of the text changes at the point where love is reached. Since no evidence of Bahya's acquaintance with Manazil al-Sa'irin itself has been found, the shared order is better explained by an internal logic than by borrowing. In Russell's terms, the earlier stages (correct belief, rational reflection, obedience, and discipline) belong to knowledge by description, and love is the passage to knowledge by acquaintance, which no accumulation of description can replace. The works differ in the exact position of love, which is the threshold of the states for Ansari, with thirty-nine stations still to come, and the summit of the path for Bahya; they also differ in sources (Qur'an and hadith as against Torah, Psalms, and rational argument), in style (terse and allusive as against extended and argumentative), and in audience (an initiated Sufi as against a Jewish community that, in Bahya's view, had neglected the duties of the heart). In both, however, love lightens the burden of duty without abolishing it.

The constructivist objection holds that no unmediated experience exists, so that any convergence would be merely rhetorical; the reply is that the claim

concerns the structure of the two systems, namely that rational argument, though necessary, ends in something other than itself, and not the identity of mystical experiences. The reductionist objection, that love is merely an emotion, is answered by the fact that both authors treat love as disclosive. The apophatic objection, that the language of love is only a practice of "unsaying," is answered by the fixed final position of love and the coexistence of negative language with taste and presence. Against the view that al-Hidaya is not a ladder of stages, the study shows that its claim concerns Bahya's own understanding of the path, not a linear order of chapters. A similar structure in the ethical thought of Simone Weil and Iris Murdoch supports the structural claim.

Conclusion

The placement of love at the culmination of the path in both systems follows from its epistemic nature: rational argument prepares for love but cannot produce it, because love is the passage from knowledge by description to knowledge by acquaintance. Ansari's sixty-first station and Bahya's tenth gate differ in the role of love, as the beginning of acquaintance and as the culmination of the path, but not in its epistemic logic. Differences in sources, style, and audience distinguish the route, not the structure, and the shared structure should not be taken to mean that the two mystical experiences were identical. For the philosophy of religion, the findings suggest that medieval Islamic and Jewish mystical literature independently reached an epistemic architecture that analytic philosophers formulated in the twentieth century with other conceptual tools, and they offer a third path between perennialist and constructivist approaches: comparison at the level of the structural and argumentative role of love in an explicitly staged epistemic program.

بررسی تطبیقی محبت الهی از نگاه خواجه عبدالله انصاری در «منازل‌السائرین» و بحیی بن‌پقوده در «الهدایة الی فرائض القلوب»

سیدعلی مستجاب‌الدعواتی[1]

[1] استادیار گروه فلسفه و عرفان اسلامی، دانشکده ادیان و معارف اسلامی، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

رایانامه: mostajab@mazaheb.ac.ir

ORCID: ۰۰۰۰-۰۰۰۲-۴۸۰۵-۵۳۰۵

زودآنلاین ویرایش نشده

چکیده

مسئلهٔ این پژوهش آن است که محبت الهی، در دو اثر کلاسیک عرفانی - «منازل‌السائرین» خواجه عبدالله انصاری (م. ۴۸۱ق) و «الهدایة الی فرائض القلوب» بحیی بن‌پقوده (سدهٔ پنجم قمری)- چه جایگاه معرفتی و ساختاری دارد و آیا می‌توان از همگرایی این دو نظام سلوکی مستقل، دربارهٔ نسبت میان استدلال عقلی و شناخت شهودی خداوند نتیجه‌ای فلسفی گرفت. هدف پژوهش، تحلیل تطبیقی مبانی، مراتب و کارکرد معرفتی محبت در این دو اثر و تبیین این نکته است که محبت نزد هر دو عارف نه نقطهٔ آغاز که غایت یک سلوک عقلی-عملی است. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر مطالعهٔ کتابخانه‌ای متن اصلی دو اثر، شروح کلاسیک آن‌ها و پژوهش‌های جدید است. یافته‌ها نشان می‌دهد انصاری محبت را شصت‌ویکمین منزل و نخستین منزل «احوال» و بحیی آن را دهمین و پایانی‌ترین باب کتاب خود، غایت همهٔ فرائض قلوب پیشین، معرفی می‌کنند؛ در هر دو نظام، محبت نوعی شناخت مستقیم و غیرگزاره‌ای است که استدلال عقلی زمینه‌ساز آن است اما جایگزینی برایش ندارد. ادعای محوری نگارنده آن است که این جایگاه مشترک از منطقی معرفتی برمی‌آید: مراحل مقدماتی هر دو نظام به معرفتی وصفی تعلق دارند و محبت، گذار از وصف به حضوری مستقیم است؛ تفاوت‌های دو اثر در منابع، سبک استدلال و جایگاه دقیق محبت، بیش از آنکه ساختار را

دگرگون کند، مسیر رسیدن به آن را متمایز می‌سازد. نوآوری پژوهش، تبیین این ساختار مشترک با تکیه بر چارچوب معرفت‌شناختی تمایز «شناخت از طریق آشنایی» و «شناخت از طریق وصف» است که تاکنون در پژوهش‌های تطبیقی این دو اثر به کار گرفته نشده است.

واژگان کلیدی: محبت الهی، منازل‌السائرین، الهدایهٔ الی فرائض القلوب، خواجه عبدالله انصاری، یحیی بن‌پقوده.

روند آینده ویرایش نشده

۱. مقدمه

محبت، در لغت به معنای دوست‌داشتن و میل قلبی به‌سوی محبوب است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژهٔ محبت) و در اصطلاح عارفان، از دیرباز یکی از رفیع‌ترین مقامات یا احوال سلوک عرفانی به شمار رفته است. در عرفان اسلامی، محبت خداوند هم غایت آفرینش دانسته شده و هم غایت سلوک سالک؛ روایت مشهور «کنت کنزاً مخفیاً فأحببتُ أن أُعرَف» که در بسیاری از متون صوفیانه بازتاب یافته -هرچند سند آن نزد محدثان محل مناقشه است- محبت را ریشهٔ خلقت معرفی می‌کند. در عرفان یهودی نیز مفهوم «אהבת ה'» (اهَوَت ادونای، محبت خداوند) در کنار «יראת ה'» (خشیت خداوند)، دو قطب اصلی زندگی دینی و باطنی یهودی را تشکیل می‌دهد.

مسئلهٔ اصلی این پژوهش را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد: چرا در دو نظام سلوکی مستقل و بدون ارتباط تاریخی مستقیم -یکی اسلامی و دیگری یهودی- محبت خداوند نه در آغاز، بلکه در نقطهٔ اوج یک سلوک عقلی-عملی قرار می‌گیرد؟ و این جایگاه ساختاری چه نسبتی با اعتبار معرفتی استدلال عقلی در برابر شناخت شهودی دارد؟ دو اثر مورد بررسی عبارت‌اند از «منازل‌السائرین» خواجه عبدالله انصاری هروی (۳۹۶-۴۸۱ق) و «الهدایة الی فرائض القلوب» بحیی بن‌یوسف بن‌پقوده، عارف و فیلسوف یهودیِ اندلس در سدهٔ پنجم قمری. در اثر نخست، محبت شصت‌ویکمین منزل از صد منزل و در اثر دوم، دهمین و پایانی‌ترین باب کتاب است (انصاری، ۱۳۶۱؛ Beaurecueil, ۱۹۶۲؛ ابن‌پقوده، ۲۰۱۰؛ Lobel, ۲۰۰۷, p. ۸).

فرضیهٔ این پژوهش آن است که این همگرایی ساختاری تصادفی نیست و از منطقی معرفتی برمی‌آید: مراحل مقدماتی هر دو نظام -باور درست، تأمل عقلانی، طاعت و تهذیب- به قلمرو «شناخت از طریق وصف» تعلق دارند و محبت، گذار از این شناخت به نوعی حضور مستقیم است که با افزودن بر حجم وصف حاصل نمی‌شود. برای آزمودن این فرضیه، به‌جای برشمردن شباهت‌ها و تفاوت‌های ظاهری دو متن، سه محور تحلیلی -

جایگاه ساختاری و منطق ترتیب، نسبت عقل و شهود در استدلال و زبان محبت، و کارکرد عملی-اخلاقی آن- برگزیده و هر شباهت و تفاوت بر پایهٔ این محورها داوری شده است.

۱-۱. پیشینهٔ پژوهش

در زبان فارسی، پژوهشی پیشین مبانی و مفروضات کلی سلوک عرفانی بحیی در الهدایهٔ را بررسی کرده است (مستجاب‌الدعواتی و صادقی‌حسن‌آبادی، ۱۴۰۱) و پژوهشی دیگر، مقام توکل را نزد این دو عارف به‌صورت تطبیقی مطالعه کرده است (مستجاب‌الدعواتی، ۱۴۰۳). در سنّت عربی-اسلامی، مهم‌ترین منبع برای فهم منزل محبت در منازل‌السائرین، شرح انتقادی ابن‌قیم جوزیه با عنوان «مدارج‌السالکین بین منازل ایاک نعبد و ایاک نستعین» است که ذیل هر منزل، از جمله منزل محبت، مباحث مبسوطی می‌آورد (ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۲۵ق). هیچ‌یک از این آثار مستقیماً به بررسی تطبیقی محبت میان این دو اثر نپرداخته‌اند.

در زبان انگلیسی، مهم‌ترین اثر مرتبط، مطالعهٔ دیانا لوبل با عنوان «گفت‌وگوی صوفیانه-یهودی» است که الهدایهٔ را در پیوند با ادبیات فلسفی و صوفیانهٔ اسلامی بررسی می‌کند و فصل پایانی آن به باب دهم (آگاهی، محبت و خشیت) اختصاص دارد (Lobel, ۲۰۰۷, pp. ۲۱۹-۲۴۲). پژوهش تازهٔ عمر میشائلیس، هم در مقاله‌ای دربارهٔ نقش تمایز ظاهر و باطن در جاگذاری «فرائض قلوب» در سنّت یهودی که در نشریهٔ Harvard Theological Review منتشر شده است (Michaelis, ۲۰۲۳) و هم در کتاب «درون‌گرایی و شریعت» که مفهوم «فرمان» و تمایز درونی-بیرونی را بنیاد نظام فکری الهدایهٔ می‌داند (Michaelis, ۲۰۲۴, pp. ۱۰-۱۱)، بازخوانی جدیدی از مفهوم فرائض قلوب ارائه می‌دهد. سرژ دو بورکوی، اسلام‌شناس فرانسوی، مهم‌ترین منبع غربی دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ انصاری و ویراستار متن انتقادی منازل‌السائرین است (Beaurecueil, ۱۹۶۲, ۱۹۶۵, ۱۹۸۲). در حوزهٔ معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی، آثار کلاسیکی چون تمایز راسل میان «شناخت از طریق آشنایی» و «شناخت از طریق وصف»

(Russell, ۱۹۱۰)، و نیز مطالعات ویلیام آلستون (Alston, ۱۹۹۱) و ویلیام وین‌رایت (Wainwright, ۱۹۸۱) دربارهٔ ارزش شناختی تجربهٔ دینی، تاکنون در پژوهش‌های تطبیقی مربوط به انصاری و بحیی به کار گرفته نشده است.

۲-۱. نوآوری پژوهش

تفاوت و نوآوری پژوهش حاضر نسبت به آثار پیشین (مستجاب‌الدعواتی و صادقی‌حسن‌آبادی، ۱۴۰۱؛ مستجاب‌الدعواتی، ۱۴۰۳) در سه نکته خلاصه می‌شود. نخست، این پژوهش، تا آنجا که در پیشینهٔ بررسی‌شده دیده می‌شود، نخستین بررسی تطبیقی مستقل دربارهٔ خود مفهوم محبت میان این دو اثر است؛ محبت، برخلاف مقاماتی چون توکل یا توبه، در هر دو نظام جایگاه غایی دارد و نه صرفاً جایگاه یکی از مقامات میانی، و از این‌رو تحلیل مستقلی می‌طلبد. دوم، این پژوهش چارچوب معرفت‌شناختی تمایز «شناخت از طریق آشنایی» در برابر «شناخت از طریق وصف» (Russell, ۱۹۱۰) را برای تبیین جایگاه محبت در این دو نظام به کار می‌گیرد؛ چارچوبی که امکان می‌دهد جایگاه ساختاری محبت –به‌عنوان غایت سلوک عقلی، نه نقطهٔ آغاز آن– به‌صورت فلسفی و نه صرفاً توصیفی تحلیل شود. سوم، این پژوهش نشان می‌دهد که ساختار مشابهی، مستقل از این دو سنّت، در اندیشهٔ اخلاقی سدهٔ بیستم (سیمون وی و آیریس مرداک) نیز بازتولید شده است، نکته‌ای که به اعتبار تطبیقی یافته‌های پژوهش می‌افزاید (Weil, ۱۹۵۱ [۱۹۵۰]؛ Murdoch, ۱۹۷۰).

۲. محبت در دو اثر و چارچوب معرفت‌شناختی

۲-۱. خواجه عبدالله انصاری و منازل‌السائرین

ابواسماعیل عبدالله بن ابی‌منصور محمد، معروف به خواجه عبدالله انصاری و «پیر هرات» (۳۹۶-۴۸۱ق)، صوفی، محدّث و مفسر حنبلی‌مذهب خراسان بود که بیست‌وهفت سال پس از «صد میدان» (۴۴۸ق)، «منازل‌السائرین» را به عربی و نثری مسجّع املا کرد

زودآیند ویراستی نشده

(انصاری، ۱۳۶۱؛ Beaurecueil, ۱۹۸۲). کتاب، سلوک را در صد منزل و ده گروه ده‌تایی -از بدایات و ابواب تا احوال، ولایات، حقایق و نهایات- از «یقظه» تا «توحید» سامان می‌دهد و شرح کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی و «مدارج‌السالکین» ابن‌قیم از مهم‌ترین شروح آن است (ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۲۵ق؛ Beaurecueil, ۱۹۶۵). به تصریح دو بورکوی، انصاری حتی در اوج تجربهٔ عرفانی از چارچوب قرآن و حدیث جدا نمی‌شود و محبت را امتداد همان چارچوب می‌داند (Beaurecueil, ۱۹۶۵).

۲-۲. بحیی بن‌پقوده و الهدایة الی فرائض القلوب

بحیی بن‌یوسف بن‌پقوده، متفکر، قاضی (دیّان) و واعظ یهودی که میان سال‌های ۱۰۵۰ و ۱۰۹۰ میلادی فعال بود و در سرقسطهٔ اندلس می‌زیست (Lobel, ۲۰۰۷, pp. ۱-۲؛ Ilan, ۲۰۰۵, p. ۴۵۷؛ Michaelis, ۲۰۲۴, p. ۱, n. ۱)، با هدف درونی‌سازی زندگی دینی یهودی، در حدود ۱۰۸۰ میلادی «الهدایة» را به عربی نوشت (Michaelis, ۲۰۲۳, p. ۵۵۳؛ Lobel, ۲۰۰۷, p. ۱). کتاب، مشتمل بر مقدمه و ده باب، با اخلاص در توحید و تأمل در مخلوقات آغاز می‌شود و پس از طاعت، توکل، اخلاص در عمل، تواضع، توبه، محاسبهٔ نفس و زهد، با محبت خداوند پایان می‌یابد (Lobel, ۲۰۰۷, p. ۸؛ Stillman, ۲۰۱۰, p. ۵۲۹). یهودا بن‌طیبون آن را، به‌عنوان نخستین اثری که ترجمه کرد، اندکی پس از تألیف به عبری برگرداند و در جوامع یهودی شرق و غرب رواج یافت (Lobel, ۲۰۰۷, p. ۱؛ Ilan, ۲۰۰۵, p. ۴۵۰؛ Eisenberg, ۱۹۸۱, pp. ۵-۱۳). بحیی در تدوین ساختار سلوکی خود از سه رکن معقول، مکتوب و منقول بهره برده است (ابن‌پقوده، ۲۰۱۰، ۱۳-۱۹؛ Michaelis, ۲۰۲۳, p. ۵۵۸).

۲-۳. محبت در منازل‌السائرین

در نظام صدگانهٔ منازل‌السائرین، محبت شصت‌ویکمین منزل و نخستین منزل از گروه «احوال» است و پس از شصت منزل از شش گروه نخست -بدایات، ابواب، معاملات، اخلاق، اصول و اودیه- قرار می‌گیرد. این جایگاه بیانگر آن است که در نگاه انصاری، محبت

حالتی نیست که در آغاز راه حاصل شود، بلکه ثمرهٔ طی‌کردن مراحل پیشین است؛ به‌گونه‌ای که سالک تنها پس از تحقق این مقامات، به منزل محبت به‌عنوان نخستین «حال» راه می‌یابد (Beaurecueil, ۱۹۶۵؛ ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۲۵ق).

انصاری در متن منزل شصت‌ویکم، محبت را چنین تعریف می‌کند که آن، تعلق قلب میان همت و انس است، در بذل و در منع، آن‌گاه که این تعلق یگانه و بی‌شریک باشد؛ سپس برای این حال، سه مرتبه قائل می‌شود (ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۲۵ق؛ Beaurecueil, ۱۹۶۲). نخستین و پایین‌ترین مرتبه، محبتی است که وسوسه‌ها را از دل قطع می‌کند، عمل عبادی را شیرین می‌گرداند و سالک را در برابر مصائب تسلی می‌بخشد. مرتبهٔ میانی، محبتی است که سالک را به ایثار حق بر هر چیز دیگر برمی‌انگیزد، زبان او را پیوسته به ذکر محبوب گویا می‌سازد و دل او را به شهود محبوب معلق می‌گرداند. مرتبهٔ سوم و برترین محبت، از دایرهٔ وصف بیرون است و تنها با ذوق و چشیدن حاصل می‌آید.

گفتنی است که ساختار مقدماتی منازل‌السائرین، پیش از منزل محبت، کاملاً توصیف‌پذیر و عقلانی است: دستهٔ بدایات با «یقظه» (بیداری از غفلت) آغاز می‌شود و به توبه، محاسبه و تفکر می‌رسد؛ دستهٔ اصول شامل اراده، یقین، انس و ذکر است - اموری که به‌روشنی دستاوردهای شناختی و ارادی سالک‌اند، نه حالاتی که بر او فرود آیند[۱]. تنها پس از تثبیت یقین -که خود دستاوردی کاملاً معرفتی و رفع‌کنندهٔ شک است- سالک به قلمرو احوال، یعنی حالاتی که سنّت روان‌شناسی صوفیانه آن‌ها را نازل‌شونده بر قلب می‌داند نه ساخته‌شده به دست او، وارد می‌شود. از این‌رو محبت در این نظام مرز میان «مقامات» اکتسابی و «احوال» اعطایی است.

---

[۱] دربارهٔ تمایز میان «مقامات» به‌عنوان دستاوردهای اکتسابی سالک و «احوال» به‌عنوان عطایای الهی نازل‌شونده بر قلب، نک: نیکلسون (Nicholson, ۱۹۱۴) و شیمل (Schimmel, ۱۹۷۵).

ابن‌قیم جوزیه (۶۹۱-۷۵۱ق) در شرح انتقادی خود بر منازل‌السائرین، محبت را با آیات قرآنی، احادیث نبوی و اقوال بزرگان تصوف تبیین می‌کند و آن را برترین درجهٔ عبادت می‌شمارد؛ او می‌کوشد محبت را از تعابیر افراطی برخی صوفیانِ قائل به اتحاد یا حلول مصون بدارد (ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۲۵ق). همین دقت کلامی نشان می‌دهد که سنّت تصوف اسلامی محبت را ادعایی دربارهٔ واقعیت –و نه صرفاً احساسی درونی– می‌دانسته است؛ ادعایی که جایگاهش در پایان مسیری از دستاوردهای شناختی، آن را از حالتی صرفاً عاطفی متمایز می‌کند.

۴-۲. محبت در الهدایهٔ الی فرائض القلوب

بحیی بن‌پقوده در آغاز باب دهم، یعنی باب پایانی الهدایهٔ، همهٔ فضیلت‌های دیگر را پله‌ها و گام‌هایی به‌سوی محبت خداوند می‌نامد که «بالاترین مرحله و برترین مرتبهٔ مطیعان» است (Michaelis, ۲۰۲۴, p. ۱۴۱, n. ۱۵؛ Lobel, ۲۰۰۷, p. ۲۲۱). به تعبیر لوبل، محبت از یک منظر فضیلتِ اوجی یا ترکیبِ همهٔ فرائض قلوب است، هرچند هر فریضه هم‌زمان دیگران را در بر دارد و بازمی‌تاباند (Lobel, ۲۰۰۷, p. ۸)، و بحیی محبت به خداوند را اوجِ مسیر معنوی می‌شمارد که شدتش پیوسته می‌تواند افزایش یابد (Lobel, ۲۰۰۷, p. ۳۱). این جایگاه ساختاری با جایگاه محبت در منازل‌السائرین همسوست؛ در هر دو اثر، محبت نه نقطهٔ آغاز، بلکه اوج و غایت سلوک به شمار می‌رود، هرچند جایگاه دقیق آن در دو نظام یکسان نیست (بخش ۳-۱). با این‌همه، میشائلیس هشدار می‌دهد که الهدایهٔ را نباید نردبانی ده‌پله‌ای و تدریجی دانست؛ این نکته در بخش ۶-۲ بررسی می‌شود.

دانشنامهٔ یهود در توصیف باب دهم الهدایهٔ می‌نویسد که بحیی هدف و غایت همهٔ تربیت اخلاقی را محبت خداوند اعلام می‌کند و آن را اشتیاق روح، در میان همهٔ جاذبه‌ها و لذت‌هایی که او را به زمین می‌پیوندد، به‌سوی سرچشمهٔ حیات خویش تعریف می‌کند (Kohler & Broydé, ۱۹۰۶). کسانی که به این محبت آراسته‌اند، هر فداکاری را که

رونوشت ویرایش نشده

برای خداوند از آنان خواسته شود، آسان می‌یابند؛ بحیی محبت ابراهیم و ایوب و دانیال را نمونهٔ چنین شادیِ ایثارگرانه‌ای می‌داند (Kohler & Broydé, ۱۹۰۶). عمر میشائلیس نشان می‌دهد که بحیی فرائض قلوب را «علم باطن» (ʿilm al-bāṭin) نیز می‌نامد؛ یعنی نه صرفاً مجموعه‌ای از تکالیف، بلکه دانشی که مطالعه و توضیح و نیز آمادگی‌های ذهنی و رشته‌ای از تمرین‌ها می‌طلبد (Michaelis, ۲۰۲۳, p. ۵۵۷). به باور بحیی، فهم این فرائض کوششی عقلانی فراتر از دریافت منفعلانه می‌خواهد و متن مقدس تنها اشاره‌ای به آن‌ها دارد؛ با این‌همه، فرائض قلوب در فهم نظری خلاصه نمی‌شوند و تحقق آن‌ها کنشی است که پس از فهم می‌آید و از ساحت درونی فراتر نمی‌رود (Michaelis, ۲۰۲۳, pp. ۵۶۱-۵۶۲). او همچنین نشان می‌دهد که بحیی از امکان نزدیکی همواره فزایندهٔ انسان به خداوند سخن می‌گوید که بر کشف فزایندهٔ فرائض قلوب و تشدید تحقق آن‌ها استوار است (Michaelis, ۲۰۲۴, p. ۱۰). ایلان نیز الهدایهٔ را «مفهومی روان‌شناختی-عرفانی» می‌داند که به تجربه‌ای یگانه، یعنی «قرابت مستقیم با خداوند»، می‌گراید (Ilan, ۲۰۰۵, p. ۴۵۱).

اهمیت باب دهم را باید در پرتو ساختار استدلالی نُه بابِ پیشین آن سنجید: باب نخست، برهانی رسمی بر توحید خداوند اقامه می‌کند که به‌صراحت از هندسهٔ اقلیدسی به‌عنوان الگوی یقین وام گرفته شده است[۲]؛ باب دوم، تأمل در آفرینش را در قالب نوعی الاهیات طبیعی سامان می‌دهد؛ ابواب سوم تا نهم نیز، هرچند به مباحث عملی می‌پردازند، همچنان در چارچوب توجیه عقلانی باقی می‌مانند (Lobel, ۲۰۰۷, p. ۸). در باب دهم، افزون بر استدلال -از جمله تأمل در آثار شگفت خلقت که شوقی سوزان به شناخت خداوند برمی‌انگیزد (Lobel, ۲۰۰۷, p. ۲۳۶)- زبان اشتیاق (تشوّق) و قرب برجسته

---

[۲] ابن‌پقوده، ۲۰۱۰، ۳۴؛ نیز نک: Ibn Paquda, ۱۹۷۳, Gate One؛ Lobel, ۲۰۰۷, pp. ۶۹, ۷۵.

می‌شود؛ زبانی که از سنّت زهد و ادبیات صوفیانه تأثیر گرفته، اما به گفتهٔ لوبل سنجیده است و تصویرپردازی شهوانی ندارد (Lobel, ۲۰۰۷, p. ۳۱).

بحیی برای محبت راستین خداوند نشانه‌هایی برمی‌شمرد که مهم‌ترین آن‌ها آمادگی برای فداکردن آسایش دنیوی در راه محبوب و کاسته‌شدن سنگینیِ احساسِ تکلیف در انجام فرائض شرعی است؛ زیرا از دید بحیی، برای کسی که به‌راستی محب خداوند است، شمار ۶۱۳ فریضهٔ تورات اندک می‌نماید (Kohler & Broydé, ۱۹۰۶).

۵-۲. چارچوب معرفت‌شناختی: شناخت از طریق آشنایی در برابر شناخت از طریق وصف

برای تبیین فلسفی‌تر جایگاه محبت در هر دو نظام، می‌توان از تمایزی بهره گرفت که برتراند راسل در معرفت‌شناسی تحلیلی مطرح کرده است: تمایز میان «شناخت از طریق آشنایی» (knowledge by acquaintance)، که در آن ذهن بی‌واسطه و بدون هیچ فرایند استنتاجی با موضوعی حاضر می‌شود، و «شناخت از طریق وصف» (knowledge by description)، که در آن موضوع تنها به‌طور غیرمستقیم، همچون چیزی که شرط وصفی خاصی را برآورده می‌سازد، شناخته می‌شود (Russell, ۱۹۱۰). این تمایز، اگرچه راسل آن را دربارهٔ داده‌های حسی و کلیات به کار برده، در فلسفهٔ دین معاصر برای تبیین ماهیت تجربهٔ عرفانی نیز به کار رفته است؛ ویلیام وین‌رایت آن را در تحلیل ارزش شناختی تجربهٔ عرفانی به کار می‌گیرد (Wainwright, ۱۹۸۱) و ویلیام آلستون، ادراک خداوند را بر مدل ادراک حسی متعارف صورت‌بندی می‌کند (Alston, ۱۹۹۱).

با این چارچوب، ساختار مشترک دو نظام به‌روشنی قابل تبیین است: مراحل مقدماتی هر دو نظام -باورهای درست، آیات و ادلهٔ عقلی، شریعت و طاعت- همگی به قلمرو «وصف» تعلق دارند؛ یعنی معرفتی که خداوند را از طریق محمولات و ادلّه توصیف می‌کند. محبت، در نقطهٔ اوج هر دو نظام، گذار از این معرفتِ وصفی به نوعی حضور مستقیم را رقم می‌زند که هیچ افزایشی در حجم وصف، جایگزین آن نمی‌شود. مارتین بوبر، فیلسوف

دین یهودی، تمایز مشابهی میان رابطهٔ «من-آن» (که در آن دیگری همچون موضوعی توصیف‌شده شناخته می‌شود) و رابطهٔ «من-تو» (که در آن دیگری همچون حضوری غیرقابل‌تحویل به هیچ مجموعه‌ای از محمولات ملاقات می‌شود) مطرح کرده است (Buber, ۱۹۷۰ [۱۹۲۳])؛ این تمایز نیز با ساختار گذار از ابواب یا منازل استدلالی به محبت در هر دو اثر هم‌خوان است.

نکتهٔ درخور توجه این است که ساختار مشابهی، مستقل از این دو سنّت، در اندیشهٔ اخلاقی سدهٔ بیستم نیز بازتولید شده است. سیمون وی «توجه» (attention) را جوهر محبت به خدا و همسایه می‌داند و آن را تعلیق اندیشه می‌داند، به‌گونه‌ای که اندیشه رها، تهی و آمادهٔ نفوذ موضوع بماند (Weil, ۱۹۵۱ [۱۹۵۰], pp. ۳۵-۳۶)؛ به باور او، تمرین‌های عقلانیِ مدرسه فقط توجهی فروتر را می‌پرورند که در لحظهٔ دعا به کار می‌آید و تماس با خداوند تنها از بالاترین بخش توجه برمی‌آید (Weil, ۱۹۵۱ [۱۹۵۰], p. ۳۲)، و ارزشمندترین عطایا را با جست‌وجو به دست نمی‌آوریم، بلکه با انتظار (Weil, ۱۹۵۱ [۱۹۵۰], p. ۳۵)؛ آیریس مرداک نیز، که واژهٔ «توجه» را از سیمون وی وام می‌گیرد، آن را «نگاهی عادلانه و عاشقانه به واقعیتی فردی» می‌خواند و نشانهٔ بنیادین عامل اخلاقی می‌داند؛ از نظر او «محبت، شناخت فرد است» و این شناخت وظیفه‌ای بی‌پایان است که حاصل کوشش و تخیل اخلاقی است، نه صرفاً گشودن چشم (Murdoch, ۱۹۷۰, «The Idea of Perfection»). این همگرایی میان چهار متفکر که در سنّت‌ها و زمان‌های متفاوت می‌اندیشیده‌اند -یک صوفی حنبلی سدهٔ پنجم قمری، یک متأله عقل‌گرای یهودی هم‌عصر او، و دو اندیشمند اخلاق‌محور سدهٔ بیستم که بیرون از این دو سنّت سخن می‌گویند- می‌تواند شاهدی بر این باشد که ساختار پیشنهادی این پژوهش، امری برساختهٔ صرفاً درون‌دینی نیست.

۶-۲. اعتراضات محتمل بر خوانش معرفت‌شناختی و پاسخ به آن‌ها

خوانش پیشنهادی این پژوهش -که محبت را در هر دو نظام، گونه‌ای گذار از «شناخت از طریق وصف» به «شناخت از طریق آشنایی» می‌داند- با چهار اعتراض جدی روبه‌روست که بررسی آن‌ها به تحکیم استدلال کمک می‌کند.

اعتراض نخست، برساخت‌گرایانه است و به استیون کتز در فلسفهٔ عرفان منسوب است. کتز استدلال می‌کند که هیچ تجربهٔ بی‌واسطه‌ای، دینی یا غیردینی، وجود ندارد: هر تجربهٔ عرفانی، از همان لحظهٔ وقوع و نه صرفاً در گزارش پسینی آن، به‌واسطهٔ مفاهیم، انتظارات و آداب سنّتی که عارف در آن پرورش یافته، شکل می‌گیرد (Katz, ۱۹۷۸). بر این اساس، تجربهٔ مَحَبَّه نزد یک صوفی و تجربهٔ اَهَوا نزد یک متعبد یهودی، دو توصیف فرهنگیِ متفاوت از یک حالت زیرینِ مشترک نیستند، بلکه در سطح خودِ تجربه، دو تجربهٔ متفاوت‌اند که هر یک به‌طور کامل در چارچوب آموزه‌ای خاص خود شکل گرفته است. اگر کتز بر حق باشد، همگرایی تطبیقی ردیابی‌شده در این پژوهش، دست‌بالا همگرایی در راهبرد ادبی و بلاغی است، نه شاهدی بر یک دستاورد معرفتی مشترک.

این اعتراض باید جدی گرفته شود، اما ادعای این پژوهش نیازمند رد کامل آن نیست. آنچه استدلال این مقاله بدان نیاز دارد، متواضعانه‌تر است: نه اینکه تجربه‌های انصاری و بحیی از محبت از نظر پدیدارشناختی یکسان‌اند، و نه اینکه هر دو با یک واقعیتِ معین و واحد در معنایی کاملاً قوی آشنایند، بلکه صرفاً اینکه هر دو نویسنده، به‌طور مستقل، به یک داوریِ ساختاری یکسان دربارهٔ معماری معرفتیِ زندگی دینی می‌رسند -یعنی اینکه استدلال عقلی، هرچند ضروری، به چیزی غیر از خودش ختم می‌شود، و این نقطهٔ پایانی را باید محبت نامید، نه صرفاً باور دیگری. این ادعایی دربارهٔ ساختار دو نظام است که از طریق تحلیل متنی و تطبیقی قابل دفاع است و حتی با پذیرش کامل روایت برساخت‌گرایانه از محتوای اول‌شخص تجربهٔ عرفانی نیز پابرجا می‌ماند.

اعتراض دوم، تحویل‌گرایانه است و منکر آن است که محبت، در هر دو روایت، اساساً نوعی شناخت باشد، و آن را صرفاً حالتی احساسی یا ارادیِ شدید می‌داند که الاهیات

گفتمانی اصلاً در پی تولید آن نیست. در برابر این اعتراض باید گفت که نه انصاری و نه بحیی، محبت را صرفاً احساسی نمی‌دانند؛ هر دو آن را آشکارگر (disclosive) می‌دانند. محبتِ اعلای انصاری از شهود صفات الهی جدایی‌ناپذیر است؛ توصیف بحیی از محبت، غایت صریح برنامه‌ای است که مراحل پیشین آن -به‌ویژه باب دوم، دربارهٔ تأمل در آفرینش به‌عنوان شاهدی بر خالق- کاملاً معرفتی‌اند و در پی باور موجّه‌اند (ابن‌پقوده، ۲۰۱۰). اگر محبت به‌سادگی غایت شناختیِ حاکم بر ابواب و منازل پیشین را کنار می‌گذاشت، جایگاه آن به‌عنوان غایت آن‌ها بی‌توجیه می‌ماند؛ متون، برعکس، محبت را نقطه‌ای معرفی می‌کنند که در آن، همان غایت شناختی سرانجام در قالبی فراتر از ابزارهای پیشین -استدلال، تأمل، سنّت- محقق می‌شود.

اعتراض سوم، اعتراضی سلبی-عرفانی (آپوفاتیک) است. به باور مایکل سلز، زبان ویژهٔ محبت عرفانی در سنّت‌های گوناگون -زبانِ ناشناختن، ناتوانیِ هر وصف و ذوقی فراتر از بیان- شاهد دستیابی به تماسی معرفتیِ ایجابی فراتر از وصف نیست، بلکه ممارستی بلاغیِ ویژه به نام «ناگفتن» (unsaying) است که در آن هر ادعای ایجابی دربارهٔ خداوند بی‌درنگ با نفی خود همراه می‌شود (Sells, ۱۹۹۴). دنیس ترنر نیز از درون سنّت سلبی مسیحی نتیجهٔ مشابهی می‌گیرد: سخن از تجربه‌ای عرفانیِ متمایز از باور و فراتر از آن، شاید خوانشی نادرست از نویسندگانی باشد که برای آنان، تاریکی و ناشناختن توصیفگر بالاترین اعمال عقل و اراده است، نه یک قوهٔ افزودهٔ فراعقلی برای ادراک مستقیم (Turner, ۱۹۹۵).

این اعتراض را نمی‌توان نادیده گرفت، اما به‌جای رد استدلال این پژوهش، آن را دقیق‌تر می‌کند. هم انصاری و هم بحیی، گاه دقیقاً همان بلاغتِ سلبی را که سلز توصیف می‌کند به کار می‌گیرند؛ برترین مرتبهٔ محبت نزد انصاری، بنا به تصریح، از دایرهٔ وصف بیرون است، صورت‌بندی‌ای که می‌توان آن را ناگفتنِ محض دانست. با این‌همه، دو ویژگی متن‌ها در برابر خوانش کاملاً سلبی مقاومت می‌کنند. نخست، هر دو نویسنده به‌طور مداوم زبان ناگفتن را با زبان ذوق، شهود و حضور همراه می‌کنند -اصطلاحاتی که برخلاف نفی

محض، در واژگان صوفیانه و یهودی بار معنایی و رابطه‌ای ایجابی دارند. دوم، و مهم‌تر، خوانش کاملاً سلبی در تبیین جایگاه ثابت محبت در نقطهٔ پایانی یک مسیر تدریجی که مراحل پیشین آن بی‌ابهام دستاوردهای شناختی‌اند، ناتوان است. اگر زبان محبت صرفاً ممارستی دیگر در ناگفتن بود، هیچ دلیل اصولی‌ای برای رفتار با آن به‌عنوان مرحله‌ای متمایز و پایانی -به‌جای یک حرکتِ سلبیِ دیگر در میان بسیاری- وجود نداشت. همین جایگاه ثابت و پایانی حکایت از آن دارد که چیزی بیش از راهبرد بلاغی در کار است - یعنی دقیقاً همان گذار از وصف به آشنایی که چارچوب راسلی برای تبیین آن معرفی شد.

اعتراض چهارم دربارهٔ خودِ ساختار الهدایهٔ است. به باور میشائلیس، کتاب بحیی تنها در ظاهر نظام‌مند و مرحله‌به‌مرحله است: ابواب آن لزوماً با عنوانشان هم‌خوان نیستند، پیوند میان آن‌ها گاه سست است و ابواب «پیشرفت تدریجی» تا باب دهم را نشان نمی‌دهند؛ از این‌رو خواندن کتاب همچون «نردبانی ده‌پله‌ای به قلهٔ تجربهٔ دینی» خطر از دست دادن هستهٔ آن را دارد، و باب دهم -همچون باب هشتم دربارهٔ محاسبهٔ نفس- شاید خلاصه‌ای کلی از دیدگاه بحیی باشد، نه اوجی که پله‌پله به آن رسیده‌ایم (Michaelis, ۲۰۲۴, pp. ۱۰-۱۱)؛ لوبل نیز می‌پذیرد که بحیی در عمل نظم دقیق مقامات و احوال را دنبال نمی‌کند (Lobel, ۲۰۰۷, p. ۷). اگر چنین باشد، ادعای «اوج‌بودنِ» محبت نزد بحیی بی‌پشتوانه می‌ماند.

در پاسخ باید گفت که ادعای این پژوهش دربارهٔ بحیی نه بر تدریجی‌بودنِ مطلقِ ترتیب ابواب، بلکه بر دو نکته استوار است. نخست، خودِ بحیی در آغاز باب دهم همهٔ فضیلت‌های دیگر را پله‌ها و گام‌هایی به‌سوی محبت می‌نامد که «بالاترین مرتبهٔ مطیعان» است (Michaelis, ۲۰۲۴, p. ۱۴۱, n. ۱۵ ؛Lobel, ۲۰۰۷, p. ۲۲۱)؛ لوبل نیز، با آنکه می‌پذیرد بحیی در عمل نظم دقیقی را دنبال نمی‌کند، تصریح می‌کند که او در مقدمه پیشرفتی از ابواب را پیشنهاد می‌دهد (Lobel, ۲۰۰۷, p. ۷)، و میشائلیس هم تأیید می‌کند که عبارتی در باب محبت به‌ظاهر بر اصل پیشرفت تدریجی گواهی می‌دهد، هرچند چنین اصلی را در آغاز ابواب دیگر نمی‌یابد (Michaelis, ۲۰۲۴, p. ۱۴۱, nn.

زرد آنلاین ویرایش نشده

۱۳, ۱۵). دوم، تدریج در سطح مسیر معنوی -و نه ترتیب صفحه‌ها- شاهد دارد: به تصریح بحیی، جان نخست با بیم و هراس فرمان می‌برد تا آنگاه که خداوند همدم او شود، بیم و هراس را فرونشاند و جان از محبت پر شود (Michaelis, ۲۰۲۴, p. ۸۱)؛ به تعبیر لوبل، خوف و خشیت باید پیش از محبت بیایند و از همین‌رو باب زهد پیش از باب محبت قرار گرفته است (Lobel, ۲۰۰۷, p. ۲۲۱)، و سالک پس از تهذیب‌های مقدماتی -اخلاص، تواضع، محاسبه و مراقبه- برای محبت ناب آماده می‌شود (Lobel, ۲۰۰۷, p. ۲۲۴)؛ ایلان نیز زهد را مرحلهٔ ماقبل آخر و محبت را هدف نهایی می‌داند (Ilan, ۲۰۰۵, pp. ۴۵۶, ۴۵۸)؛ و میشائلیس از نزدیکیِ همواره فزایندهٔ انسان به خداوند بر پایهٔ کشف و تحقق فزایندهٔ فرائض قلوب سخن می‌گوید (Michaelis, ۲۰۲۴, p. ۱۰). افزون بر این، حتی اگر باب دهم خلاصهٔ کلی دیدگاه بحیی هم باشد، این با ادعای پژوهش ناسازگار نیست؛ زیرا ادعا دربارهٔ شمار پله‌ها نیست، بلکه دربارهٔ نقش معرفتی محبت در جایگاهی پایانی و جامع است: آنچه پیش از آن می‌آید -استدلال، تأمل و طاعت- زمینه‌ساز است و محبت چیزی است که با آن‌ها صرفاً تولید نمی‌شود. از این‌رو «جایگاه غایی» محبت نزد بحیی در این مقاله به معنای جایگاه آن در خودفهمیِ بحیی از مسیر است، نه ادعایی دربارهٔ نظم خطی کتاب.

۳. تحلیل تطبیقی محبت نزد انصاری و بحیی

برای آنکه مقایسه از برشمردن فهرستی از شباهت‌ها و تفاوت‌ها فراتر رود، در این بخش محبت الهی نزد انصاری و بحیی حول سه محور تحلیلی سنجیده می‌شود که هر یک از چارچوب معرفت‌شناختی بخش پیشین برمی‌آید: جایگاه ساختاری محبت و منطق ترتیب، نسبت عقل و شهود در استدلال و زبان محبت، و کارکرد عملی-اخلاقی آن. در هر محور، شباهت‌ها و تفاوت‌ها نه داده‌هایی مستقل، بلکه شواهدی برای فرضیهٔ پژوهش‌اند.

۳-۱. محور نخست: جایگاه ساختاری محبت و منطق ترتیب

زودآیند ویراش نشده

در هر دو اثر، محبت نه در آغاز، بلکه پس از مجموعه‌ای از مقامات یا ابواب مقدماتی می‌آید: نزد انصاری پس از شصت منزل از شش گروه نخست، و نزد بحیی پس از نُه بابِ توحید، تأمل در مخلوقات، طاعت، توکل، اخلاص، تواضع، توبه، محاسبهٔ نفس و زهد، هرچند ترتیب ابواب الهدایهٔ، به تعبیر میشائلیس، لزوماً تدریجی نیست (Michaelis, ۲۰۲۴, pp. ۱۰-۱۱؛ نیز بخش ۲-۶). این همانندی را به‌دشواری می‌توان با وام‌گیری مستقیم توضیح داد، زیرا نگارنده شاهدی بر آشنایی بحیی با متن خاص منازل‌السائرین نیافته است؛ آنچه مسلم‌تر می‌نماید، آشنایی کلی او با فضای فرهنگی و ادبی تصوف اسلامیِ اندلس روزگار خویش است (Lobel, ۲۰۰۷, pp. x, ۳). از این‌رو ترتیب مشترک را بیش از هر چیز می‌توان با منطقی درونی توضیح داد، و این منطق در چارچوب راسلی روشن می‌شود: مراحل پیشین، که همگی دستاوردهای شناختی یا ارادی سالک‌اند، به قلمرو وصف تعلق دارند و تنها پس از آن‌ها، زمینه برای حضوری فراهم می‌آید که وصف نمی‌تواند جایگزینش شود.

با این‌همه، دو نظام در جایگاه دقیق محبت یکسان نیستند: محبت نزد انصاری شصت‌ویکمین منزل از صد منزل و نخستین «حال» است و پس از آن سی‌ونه منزل دیگر در پیش است، حال آنکه نزد بحیی دهمین و پایانی‌ترین باب و، به تعبیر خودِ او، برترین مرتبهٔ مطیعان خداوند است (Michaelis, ۲۰۲۴, p. ۱۴۱, n. ۱۵). این تفاوت سطحی نیست و از تفاوت در نقش معرفتی محبت حکایت دارد: در منازل‌السائرین محبت آستانهٔ ورود به قلمرو احوالی است که به تعبیر سنّت صوفیانه بر دل نازل می‌شود نه ساخته‌شدهٔ سالک (Nicholson, ۱۹۱۴؛ Schimmel, ۱۹۷۵؛ Lobel, ۲۰۰۷, p. ۲۲۶)، و آشنایی با محبوب پس از آن می‌تواند ژرفا بیابد؛ در الهدایهٔ، محبت خود غایت و مقصد نهایی همهٔ فرائض قلوب است (Lobel, ۲۰۰۷, pp. ۸, ۳۱). به بیان دیگر، انصاری محبت را آغاز آشنایی و بحیی آن را قلهٔ آن می‌داند، اما در هر دو، محبت همان نقطه‌ای است که معرفت وصفی به پایان می‌رسد و نوع دیگری از معرفت آغاز می‌شود.

۲-۳. محور دوم: نسبت عقل و شهود در استدلال و زبان محبت

بحیی ساحت عقلی سلوک را تا آستانهٔ محبت بسط می‌دهد: باب نخست او برهانی رسمی بر توحید است و تا باب نهم همچنان در چارچوب توجیه عقلانی باقی می‌ماند؛ او در باب دهم نیز می‌کوشد محبت را تا حد امکان با شواهد کتاب مقدس توجیه کند و به‌ویژه بر مزامیر داوود استناد می‌کند. انصاری، برعکس، متنی موجز و رمزگونه دارد، کمتر استدلال برهانی می‌آورد، بر آیات قرآن و احادیث نبوی تکیه می‌کند (Beaurecueil, ۱۹۶۵) و حال محبت را بیشتر وصف پدیدارشناختی می‌کند تا توجیه عقلی.

این تفاوت، تفاوت در مسیر است نه در ساختار؛ زبان هر دو متن در همان نقطه‌ای که به محبت می‌رسد دگرگون می‌شود. بحیی در باب دهم، در کنار استدلال، به زبان اشتیاق و قرب می‌گراید؛ زبانی که از سنّت زهد و ادبیات صوفیانه تأثیر گرفته، اما به گفتهٔ لوبل سنجیده است و تصویرپردازی شهوانی ندارد (Lobel, ۲۰۰۷, pp. ۳۱, ۲۲۴, ۲۳۲)، و انصاری برترین مرتبهٔ محبت را از دایرهٔ وصف بیرون و تنها در دسترس ذوق می‌داند (ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۲۵ق؛ Beaurecueil, ۱۹۶۲). هر دو برای بیان محبت از تمثیل و نمونه بهره می‌گیرند -انصاری از تعابیر نمادینی چون «تعلق قلب» و بحیی از الگوی ابراهیم، ایوب و دانیال (Kohler & Broydé, ۱۹۰۶)- و بسامد تمثیل در جایی که وصف مستقیم ناتوان است، خود نشانهٔ همان مرز میان وصف و آشنایی است. تفاوت دو متن در حجم و سبک نیز بازتاب مخاطب فرضی آن‌هاست، نه تفاوت در محتوای معرفتی محبت (بخش ۳-۵).

۳-۳. محور سوم: کارکرد عملی-اخلاقی محبت

در هر دو نظام، محبت بار تکلیف را سبک می‌کند، بی‌آنکه تکلیف را برافکند: نزد انصاری، مرتبهٔ نخست محبت وسوسه‌ها را از دل می‌زداید و عمل عبادی را شیرین می‌گرداند، و نزد بحیی، محب راستین شمار ۶۱۳ فریضهٔ تورات را اندک می‌شمارد (Kohler & Broydé, ۱۹۰۶)، بی‌آنکه فرائض قلوب را عملی مستحبی بداند؛ زیرا محبان خداوند به فرائض جوارح بسنده نمی‌کنند و بحیی فرائض قلوب را همچنان «تکلیف»

زودآنلاین ویرایش نشده

می‌شمارد (Michaelis, ۲۰۲۴, pp. ۳۸-۳۹). هر دو محبت را دارای مراتب می‌دانند - انصاری در سه مرتبهٔ ادنی، اوسط و اعلی، و بحیی، به تعبیر ایلان، در سه سطح تحقق (Ilan, ۲۰۰۵, p. ۴۵۸)- و هر دو آن را در کنار خوف می‌آورند، اما برتر از خوفِ صرف می‌دانند: نزد بحیی، جان نخست با بیم و هراس فرمان می‌برد تا آنگاه که خداوند همدم او شود و بیم را فرونشاند و جان از محبت پر شود (Michaelis, ۲۰۲۴, p. ۸۱)؛ نیز Lobel, ۲۰۰۷, pp. ۲۲۱, ۲۳۷. پیامد ایثارگرانهٔ محبت نیز در هر دو دیده می‌شود: ایثار حق بر هر چیز دیگر نزد انصاری، و فداکاریِ الگوهایی چون ابراهیم، ایوب و دانیال نزد بحیی.

تفاوت در اینجا نیز از زمینه برمی‌خیزد. دغدغهٔ بحیی، به گفتهٔ خود او، غفلت هم‌عصرانش از «فرائض قلوب» و حتی از شناخت و عمل «فرائض جوارح» است (ابن‌پقوده، ۲۰۱۰؛ Michaelis, ۲۰۲۳, p. ۵۶۹)، و راه‌حل او درونی‌سازی زندگی دینی و انتقال کانون آن از جامعهٔ دینی به فرد است (Michaelis, ۲۰۲۳, pp. ۵۵۲-۵۵۳)؛ از این‌رو محبت، به‌عنوان اوج فرائض قلوب، در افق همین درونی‌سازی معنا می‌یابد و صراحتاً به کاهش سنگینی ۶۱۳ فریضه و حتی، در مناجات‌های پایانی، به سرنوشت جمعی قوم پیوند می‌خورد. انصاری، که در سنّت حدیثی-زاهدانهٔ حنبلی خراسان می‌اندیشد و محبت را همچنان امتداد چارچوب نقلی و شرعی می‌داند (Beaurecueil, ۱۹۶۵)، بیشتر بر بعد شهودی و ذوقی و بر مسیر فردی سالک تأکید می‌کند. با این‌همه، هر دو به یک نتیجه می‌رسند: محبت شریعت را الغا نمی‌کند، بلکه تجربهٔ سالک از آن را دگرگون می‌سازد.

۴-۳. جدول مقایسهٔ تطبیقی محبت نزد انصاری و بحیی

جدول ۱ حاصل سه محور پیشین را یک‌جا نشان می‌دهد: شباهت‌ها بر ساختار معرفتی سلوک و تفاوت‌ها بر منابع، سبک استدلال و مخاطب دو اثر استوارند:

بحیی بن‌پقوده (الهدایة)	خواجه عبدالله انصاری (منازل‌السائرین)	محور مقایسه

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

باب ۱۰ و پایانی از ۱۰ باب کتاب	منزل ۶۱ از ۱۰۰ منزل؛ نخستین منزل گروه «احوال»	جایگاه ساختاری محبت
خود، غایت نهایی و آخرین مقصد سلوک	زمینه‌ساز منازل برتر شهودی (ولایات، حقایق) و توحید	نسبت با غایت نهایی
اشتیاق نفس به بازگشت به سرچشمهٔ هستی خویش	تعلق قلب میان همت و انس، در بذل و منع	تعریف بنیادین
سه سطح تحقق (به تعبیر ایلان)	سه مرتبه: ادنی، اوسط، اعلی	مراتب محبت
مزامیر داوود، تورات، استدلال عقلی-کلامی	آیات قرآن، احادیث نبوی، تجربهٔ درونی سالک	منابع استنادی اصلی
پررنگ؛ تلاش برای توجیه عقلی-برهانی محبت	کم‌رنگ؛ تکیه بر توصیف پدیدارشناختی حال	جایگاه عقل
کاهش صریح احساسِ سنگینی ۶۱۳ فریضه	کاهش دشواریِ عمل عبادی (تلویحی)	نسبت با تکلیف شرعی
فردی، اما پیوندخورده با سرنوشت جمعی قوم	عمدتاً فردی و درون‌سلوکی	بُعد فردی/جمعی
ابراهیم، ایوب، دانیال و پرهیزگاران	توصیف‌های نمادین (تعلق قلب، شهود، ذوق)	نمونه‌های تمثیلی

جدول ۱. مقایسهٔ تطبیقی محبت نزد انصاری و بحیی

۵-۳. ریشه‌های تاریخی-فرهنگی تفاوت‌ها

تفاوت‌های یادشده را باید در پرتو زمینه و مخاطب دو اثر فهمید، نه به‌عنوان اختلاف در ماهیت محبت. انصاری در خراسان سدهٔ پنجم و در دل سنّتی زنده از تصوف عملی می‌زیست که چند سده تجربهٔ نظری و عملی دربارهٔ مقامات و احوال اندوخته بود؛ از این‌رو می‌توانست برای مخاطبی که مراحل مقدماتی تربیت صوفیانه را پشت سر گذاشته بود، زبانی فنی و موجز به کار گیرد. بحیی در اندلس اسلامی و در جامعه‌ای یهودی می‌زیست که به گفتهٔ خود او فرائض قلوب و حتی شناخت و عمل فرائض جوارح را وانهاده بود، و برای مخاطبانی می‌نوشت که فراتر از گروه اندک برگزیدگان‌اند اما عامهٔ مردم هم به شمار نمی‌آیند؛ از این‌رو، و چون به باور او فهم فرائض قلوب بدون کوشش عقلانی خودِ مخاطب میسر نیست و متن مقدس تنها به آن‌ها اشاره می‌کند، ناگزیر بود

مبانی محبت را از پایه و گام‌به‌گام استدلال کند (ابن‌پقوده، ۲۰۱۰؛ Michaelis, ۲۰۲۳, pp. ۵۶۱-۵۶۲, ۵۶۹؛ Ilan, ۲۰۰۵, p. ۴۵۷). تأثیر فضای فرهنگی اسلامی اندلس بر زبان و برخی مضامین باب محبت او را لوبل نشان داده است، هرچند بحیی این مضامین را همواره در چارچوب مصادر یهودی بازتعریف می‌کند (Lobel, ۲۰۰۷, pp. ۳۱, ۲۳۷). ایجاز منازل‌السائرین بازتاب سنّتی ادبی است که ایجاز را نشانهٔ تسلط بر مطلب می‌داند و اطناب الهدایهٔ بازتاب هدف تعلیمی بحیی؛ هیچ‌یک به‌خودی‌خود دلیل بر تفاوت در محتوای معرفتی محبت نیست.

۶-۳. پیامدهای کلامی و معرفت‌شناختی یافته‌ها

یافته‌های این پژوهش، افزون بر سهم آن در مطالعات تطبیقی عرفان اسلامی و یهودی، برای معرفت‌شناسی دینی نیز پیامد دارد. بخش عمدهٔ ادبیات تحلیلی دربارهٔ معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی -از «باور ادراکیِ خداباورانه» نزد آلستون تا دفاع گلمن از موجّه‌بودن باور مبتنی بر تجربه- در چارچوبی مسیحی یا خداباورانهٔ عام شکل گرفته است (Alston, ۱۹۹۱؛ Gellman, ۱۹۹۷). بررسی حاضر نشان می‌دهد که ادبیات عرفانیِ پارسی-عربی و عبری-عربیِ سده‌های میانه، مستقل از یکدیگر، به معماری معرفتیِ همسوی با آنچه فیلسوفان تحلیلیِ دین در سدهٔ بیستم با ابزار مفهومیِ دیگری صورت‌بندی کرده‌اند دست یافته‌اند.

این نکته بر بحث میان رویکرد جاودان‌گرا (perennialist)، که بر شباهت‌های میان‌سنّتی در گزارش نخست‌شخصِ تجربهٔ عرفانی تأکید می‌کند (Underhill, ۱۹۱۱؛ Stace, ۱۹۶۰)، و رویکرد برساخت‌گرا، که کتز نمایندهٔ اصلی آن است و هرگونه ادعای همگرایی را مشکوک می‌داند (Katz, ۱۹۷۸)، نیز اثر می‌گذارد. استدلال این پژوهش مسیر سومی پیشنهاد می‌کند: نه مقایسهٔ محتوای پدیدارشناختیِ تجربه و نه مقایسهٔ واژگان سطحی، بلکه مقایسه در سطح نقش ساختاری و استدلالیِ محبت در برنامه‌ای معرفتیِ صراحتاً مرحله‌بندی‌شده؛ سطحی که شواهد متنی مستقیم را برمی‌تابد و نیازمند

هیچ فرضی دربارهٔ آنچه در لحظهٔ محبت‌ورزیدن بر انصاری یا بحیی گذشته است نیست.

۴. نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی محبت الهی نزد خواجه عبدالله انصاری و بحیی بن‌پقوده نشان داد که پاسخ پرسش اصلی پژوهش -چرا محبت در هر دو نظام نه در آغاز، بلکه در اوج سلوک عقلی-عملی قرار می‌گیرد- در ماهیت معرفتی آن نهفته است. مراحل مقدماتی هر دو نظام به قلمرو «شناخت از طریق وصف» تعلق دارند و محبت، گذار از این معرفت به «شناخت از طریق آشنایی»، یعنی حضوری مستقیم است که هیچ افزایشی در وصف جایگزین آن نمی‌شود؛ از این‌رو در هر دو نظام استدلال عقلی زمینه‌ساز محبت است اما نمی‌تواند آن را تولید کند. انصاری محبت را شصت‌ویکمین منزل و نخستین «حال» و بحیی آن را دهمین و پایانی‌ترین باب و برترین مرتبهٔ مطیعان خداوند می‌خواند، و این اختلاف در جایگاه، اختلاف در نقش محبت -آغاز آشنایی نزد انصاری و غایت سلوک نزد بحیی- است، نه در منطق معرفتی آن. تفاوت دو اثر در منابع، سبک استدلال و مخاطب نیز مسیر رسیدن به این نقطه را متمایز می‌کند، نه ساختار آن را؛ از این‌رو اشتراک غایت‌شناختی دو نظام نباید به معنای همسانی کامل دو تجربهٔ عرفانی تلقی شود. همگرایی این ساختار با اندیشهٔ اخلاقی سیمون وی و آیریس مرداک در سده‌ٔ بیستم نیز ادعای ساختاریِ پژوهش را تقویت می‌کند.

زودآنلاین ویراستی نشده

۵. تقدیر و تشکر

این پژوهش از حمایت مالی سازمان، نهاد یا شخص خاصی برخوردار نبوده است.

منابع

ابن‌پقوده، بحیی بن یوسف (۲۰۱۰). *الهدایة الی فرائض القلوب و التنبیه الی لوازم الضمائر*، تحقیق احمد شحلان، رباط: دار ابی رقراق للطباعة و النشر.

ابن‌قیم جوزیه، محمد بن ابی‌بکر (۱۴۲۵ق). *مدارج‌السالکین بین منازل ایاک نعبد و ایاک نستعین*، تحقیق عبدالغنی محمد علی الفاسی، بیروت: دار الکتب العلمیة.

انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۶۱). *منازل‌السائرین (علل المقامات و صد میدان)*، ترجمه و شرح عبدالغفور روان‌فرهادی، تهران: انتشارات مولی.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامهٔ دهخدا*، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران: مؤسسهٔ انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

مستجاب‌الدعواتی، سیدعلی (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی توکل از نگاه خواجه عبدالله انصاری در منازل‌السائرین و یحیی بن‌پقوده در الهدایة الی فرائض القلوب. *انوار معرفت*، ۱۳(۲)، ۸۹-۱۰۷.

مستجاب‌الدعواتی، سیدعلی و صادقی‌حسن‌آبادی، مجید (۱۴۰۱). تحلیل مبانی و مفروضات سلوک عرفانی یحیی بن‌پقوده در الهدایة الی فرائض القلوب. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۶(۱)، ۵۵-۷۵.

منابع انگلیسی (References)

Alston, W. P. (1991). *Perceiving God: The epistemology of religious experience*. Cornell University Press.

Ansari, A. (1982). *Manazil al-Sa'irin* [Stations of the wayfarers] (A. G. Ravan Farhadi, Trans. & Comm.). Mowla Publications. [In Persian]

Beaurecueil, S. de Laugier de (Ed. & Trans.) (1962). *Les étapes des itinérants vers Dieu* [Critical Arabic text and French translation of Manazil al-Sa'irin]. Institut Français d'Archéologie Orientale.

Beaurecueil, S. de Laugier de (1965). *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī (396-481 H./1006-1089): Mystique hanbalite*. Institut de Lettres Orientales.

Beaurecueil, S. de Laugier de (1982). 'Abdallāh Anṣārī. *Encyclopaedia Iranica*. https://doi.org/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_4419

Buber, M. (1970). *I and Thou* (W. Kaufmann, Trans.). Scribner. (Original work published 1923).

Dehkhoda, A. A. (1998). *Loghat-Nameh-ye Dehkhoda* [Dehkhoda dictionary] (M. Mo'in & S. J. Shahidi, Eds.). University of Tehran Press. [In Persian]

Eisenberg, Y. (1981). Sensation and emotion in the Obligations of Hearts. *Da'at*, 7, 5-35.

Gellman, J. (1997). *Experience of God and the rationality of theistic belief*. Cornell University Press.

Ibn Paquda, Bahya ben Yosef (1973). *The book of direction to the duties of the heart* (M. Mansoor, Trans.). Routledge & Kegan Paul.

Ibn Paquda, Bahya ben Yosef (2010). *al-Hidaya ila Fara'id al-Qulub wa al-Tanbih ila Lawazim al-Damair* [Guide to the duties of the hearts and attention to the requirements of consciences] (A. Shahlan, Ed.). Dar Abi Raqraq li-l-Tiba'a wa al-Nashr. [In Arabic]

Ibn Qayyim al-Jawziyya, M. A. B. (2004). *Madarij al-salikin bayna manazil iyyaka na'budu wa iyyaka nasta'in* [The steps of the wayfarers] (A. G. M. A. al-Fasi, Ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]

Ilan, N. (2005). Al-i'tidāl al-sharī'i: Another examination of the perception of asceticism in the Duties of the Heart of Bahya. *Revue des Études Juives*, 164(3-4), 449-461.

Katz, S. T. (Ed.) (1978). *Mysticism and philosophical analysis*. Oxford University Press.

Kohler, K., & Broydé, I. (1906). Bahya ben Joseph ibn Pakuda. In *The Jewish encyclopedia* (Vol. 2). Funk & Wagnalls.

Lobel, D. (2007). *A Sufi-Jewish dialogue: Philosophy and mysticism in Bahya ibn Paquda's Duties of the Heart*. University of Pennsylvania Press.

Michaelis, O. (2023). Fashioning the "inner" (bāṭin) in Baḥya ibn Paqūda's *Duties of the Hearts*. *Harvard Theological Review*, 116(4), 552–574. https://doi.org/10.1017/S0017816023000305

Michaelis, O. (2024). *Interiority and law: Bahya ibn Paquda and the concept of inner commandments*. Stanford University Press.

Mostajaboldavati, S. A. (2024). A comparative study of trust (tawakkul) in the thought of Khwaja Abdullah Ansari in Manazil al-Sa'irin and Bahya ibn Paquda in al-Hidaya ila Fara'id al-Qulub. *Anwar-e Ma'refat*, 13(2), 89-107. [In Persian]

Mostajaboldavati, S. A., & Sadeghi Hasanabadi, M. (2022). An analysis of the foundations and presuppositions of the mystical conduct of Bahya ibn

Paquda in al-Hidaya ila Fara'id al-Qulub. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 6(1), 55-75. [In Persian]

Murdoch, I. (1970). *The sovereignty of good*. Routledge & Kegan Paul.

Nicholson, R. A. (1914). *The mystics of Islam*. G. Bell and Sons.

Russell, B. (1910). Knowledge by acquaintance and knowledge by description. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 11, 108–128.

Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. University of North Carolina Press.

Sells, M. A. (1994). *Mystical languages of unsaying*. University of Chicago Press.

Stace, W. T. (1960). *Mysticism and philosophy*. Macmillan.

Stillman, N. A. (2010). *Encyclopedia of Jews in the Islamic world* (Vol. 2). Brill.

Turner, D. (1995). *The darkness of God: Negativity in Christian mysticism*. Cambridge University Press.

Underhill, E. (1911). *Mysticism: A study in the nature and development of man's spiritual consciousness*. Methuen.

Wainwright, W. J. (1981). *Mysticism: A study of its nature, cognitive value and moral implications*. University of Wisconsin Press.

Weil, S. (1951). *Waiting on God* (E. Craufurd, Trans.). Routledge & Kegan Paul. (Original work published 1950).