[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

مقالهٔ علمی ـ پژوهشی

بررسی فرآیند تکوین و دگردیسی گفتمان تصوف
(با تکیه بر دال "توکل" در متون منثور متمکن صوفیه)

اکرم برازنده*
امیربانو کریمی**

فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ
(آل‌عمران/ ۱۵۹)

چکیده

گفتمان کلان تصوف اسلامی نگرشی قدسی است که در بستر دین، در واکنش به گفتمان‌های معارض دیگر نظیر فقه، کلام، فلسفه و زهد شکل گرفت. در اواخر سدهٔ دوم، پس از درآمیختن کیمیای عشق با مس زهد، رهروان جریان صوفیانه، برخلاف دیگر جنبش‌های فکری و دینی فرهنگ و تمدن اسلامی، که قرآن را متنی فروآمده از آسمان به زمین و در حرکتی دیالکتیکی بین آسمان و زمین می‌دانستند، قرآن را متنی برای حرکت از زمین به آسمان، یعنی معراج صوفیانه، در نظر آوردند. با این تلقی، شاهد مواجههٔ گوناگون صوفیه با دال‌های مفهوم‌ساز، برجسته و پربسامد، به‌ویژه نشانهٔ شناور «توکل» در گفتمان تصوف و نیز بقیهٔ آثار صوفیه اعم از نثرهای متمکن و مغلوب هستیم. در این جستار، با روش تحلیلی-توصیفی و رویکرد جفت‌گفتمان‌ساز لاکلاو و موفه، دگردیسی‌های این دال شناور را در چندین نثر متمکن صوفیه به فارسی و عربی نشان داده‌ایم و از این رهگذر تأثر و تأثیرهای این چند متن را از یکدیگر تبیین کردیم.

کلیدواژه‌ها: تصوف، گفتمان، نثر متمکن، *قوت‌القلوب*، *کشف‌المحجوب*، *ترجمهٔ رساله قشیریه*، توکل، لاکلاو و موفه.

* دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب sadr8888@yahoo.com
** استاد دانشگاه آزاد اسلامی تهران واحد جنوب banoo.karimi@aol.com

تاریخ دریافت: ۹۸/۸/۲۷ تاریخ پذیرش: ۹۹/۲/۶
دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۸، شمارهٔ۸۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

۱. مقدمه

گفتمان کلان تصوف، که چندین خرده‌گفتمان دارد، نگرشی قدسی است که در بستر دین شکل گرفت. این گفتمان البته در واکنش به گفتمان‌های معارض دیگری مانند فقه، کلام، فلسفه و زهد در اواخر سدهٔ دوم هجری در جهان اسلام پدید آمد. این گفتمان‌ها نیز همانند تصوف در بطن دین نشو و نما یافته بودند.

بی‌تردید، عقل‌گرایی افراطی و جدال‌ها و جدل‌های فقهی و نیز مناقشات فلسفی در پیدایش گفتمان تصوف دخیل بودند؛ به‌ویژه، نزاع‌ها و کشمکش‌های سیاسی و اجتماعی که به تبدیل حکومت اسلامی به سلطنت عربی در دمشق و بغداد منجر شد. واکنش تند علیه این نزاع‌های سیاسی، جریان زهدی بود که در نهایت از بطن همین جریان حاشیه‌ای و در واکنش به قرائت‌های دنیایی دیگر نحله‌های فکری اسلامی، به‌ویژه کلام و فقه ـ پس از آنکه کیمیای عشق در مس زهد درآمیخت- سبب پیدایش جریان ماندگار تصوف شد.

پیروان جریان تصوف مانند دیگر جنبش‌های فکری و دینی فرهنگ و تمدن اسلامی که «متن قرآن را متنی فروآمده از آسمان به زمین در حرکتی دیالکتیکی بین آسمان و زمین می‌دانستند، چنین تلقی‌ای را باور نداشتند و تلقی دیگری از متن قرآنی جایگزین آن کردند و قرآن را متنی برای حرکت از زمین به آسمان، یعنی معراج صوفیانه، دانستند» (ابوزید، ۱۳۸۰: ۵۰۳).

برای این امر در کتاب‌ها و منابع تاریخی دلایل متعددی یاد شده است، اما اساسی‌ترین و شاید مهم‌ترین علت، غلبه و نفوذ اهل حدیث در سده‌های سوم و چهارم بر بغداد و اصفهان و بعضی از شهرهای مناطق دیگر از جمله خراسان است.

> [اهل حدیث] استفاده از زبان فارسی را در امور دینی نه‌تنها مخالف سنت و حدیث، بلکه بدعت می‌دانستند و به بعضی از احادیث جعلی نیز استناد می‌کردند و بعضی از ائمهٔ اهل سنت سخن‌گفتن به فارسی را در مساجد مکروه می‌پنداشتند و عربی‌دانستن را عین دین می‌دانستند و سخن‌گفتن به زبانی جز عربی را خارج‌شدن از دین تلقی می‌کردند (غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۵۹).

این نحوهٔ تفکر، نه‌تنها در بلاد عرب‌زبان، بلکه در مناطق مختلف ایران‌زمین و خراسان، که زمینه برای نوشتن به فارسی در آن مهیا بود بیشتر دیده می‌شود، اما عمومی‌شدن و رواج تصوف در میان فارسی‌زبانان و استقبال مردم از آن شیوهٔ نگرش و «علاقهٔ مردمان عوام و متوسط و اهل حرفه و پیشه بدان، مؤلفان متصوفه را بر آن داشته است که برای رفع نیاز این‌گونه طالبان، که معمولاً عربی نمی‌دانسته‌اند یا کم می‌دانسته‌اند، آثار خود را به فارسی بنویسند» (همان، ۶۱).

یکی از دال‌های مفهوم‌ساز، برجسته، پربسامد و شناور در گفتمان تصوف و نیز کتاب‌های تصوف، اعم از نثر متمکن و مغلوب،[1] دال توکل است. در این جستار، دگردیسی‌های این دال

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

مرکزی در چندین نثر متمکن فارسی و عربی صوفیه نشان داده شده و از این رهگذر تأثیر و تأثرهای این چند متن از یکدیگر تبیین شده است.

۱. ۱. روش تحقیق و قلمرو آن

روش پژوهش در جستار حاضر روش تحلیلی-توصیفی است و پژوهش با بهره‌گیری از رویکرد جفت‌گفتمان‌ساز لاکلاو و موفه انجام شده که با توجه به مبانی و اصول، از روش‌های بسیار کارآمد تحلیل گفتمان است.

متن مرکزی در این تحقیق *قوت‌القلوب فی معاملة المحبوب و وصف طریق المرید* اثر ابوطالب مکی است، اما برای نشان‌دادن فرآیند تأثیرپذیری آن از متون پیشین و تأثیرش بر متون پس از آن، به‌ناچار قلمرو پژوهش گسترده‌تر شده است. ازهمین‌رو، از سهل تستری و حارث محاسبی و آثارشان در جایگاه پیشروان مکی و از هجویری و قشیری و غزالی و آثارشان در مقام پسینیان او بهره گرفته شده است.

۱. ۲. پیشینهٔ تحقیق

تاکنون مقالات و کتاب‌ها و پایان‌نامه‌های چندی در موضوع توکل تألیف شده است؛ از جمله مقالهٔ «بررسی تطبیقی مقام توکل و درجات آن در قرآن و متون تعلیمی صوفیه تا قرن هشتم» از محمد صالح ارزن‌کار و جواد دهقانیان، مجلهٔ *عرفانیات در ادب فارسی* دانشگاه آزاد اسلامی همدان؛ مقالهٔ «توکل در عرفان» محمدحسین کرمی، *مجلهٔ علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*؛ مقالهٔ «رابطهٔ میان توکل و اسباب در *احیاء علوم‌الدین* ابوحامد غزالی»، حمید مقدس، در دومین کنگرهٔ بین‌المللی علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ «بررسی واژهٔ توکل در آیات و روایات و مقایسهٔ آن با آراء محمد غزالی» پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد، لیلی رزمیار به‌راهنمایی محمد بنی‌هاشمی.

اما پژوهشی در زمینهٔ جستار حاضر در سابقهٔ این موضوع مشاهده نشد که توکل را با رویکرد لاکلاو و موفه و صرفاً در این چند متن خاص کاویده و بررسی کرده باشد.

۱. ۳. چارچوب نظری

ارنستو لاکلاو و شنتال موفه از نخستین کسانی بودند که گفتمان را از حوزهٔ زبان وارد حیطهٔ مسائل اجتماعی و فرهنگی کردند. رویکرد لاکلاو و موفه، ازنظر وجه معنایی، برمبنای زبان‌شناسی سوسور است و از جنبهٔ اجتماعی، در اندیشه‌های دریدا، فوکو و گرامشی ریشه

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

دارد. با توجه به موضوع پژوهش، رهیافت لاکلاو و موفه، از میان رویکردهای گفتمانی موجود، مناسب‌ترین و کاربردی‌ترین شیوه برای مطالعه در حوزهٔ شیوهٔ تکوین گفتمان و مراحل مسلط‌شدن آن شمرده می‌شود؛ زیرا اولاً این زوج نظریه‌شان را برمبنای جریان‌های نظری و فلسفی مختلفی چون واسازی دریدا، تبارشناسی و دیرینه‌شناسی فوکو، روان‌کاوی لاکان، پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر، پراگماتیسم رورتی، زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی مدرن، رهیافت فراتحلیلی ویتگنشتاین، و سلطهٔ گرامشی بنا نهاده‌اند (لاکلاو و موفه، به نقل از قجری و نظری، ۱۳۹۲: ۵۱). به‌تعبیر دقیق‌تر، آنها با مطالعهٔ نقادانهٔ دیگر نظریه‌ها و مفروضات و اصول بنیادین آنها، به جرح و تعدیل مؤلفه‌های خود پرداخته و پیش‌فرض‌های مغفول و تناقضات درونی آنها را آشکار کرده‌اند و حاصل آن را به ابزاری جهت تفکر بیشتر بدل کرده‌اند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۵۴)؛ ثانیاً، این دو صاحب‌نظر اعتقاد دارند که گفتمان‌ها، به‌مثابهٔ رخ‌داد، در بستر جامعه صورت‌بندی می‌شوند و شاکلهٔ آنها در جریان تاریخ بسته می‌شود. آنها عقیده دارند که هر گفتمانی از تاریخ اثر می‌پذیرد و بر آن تأثیر می‌گذارد؛ بنابراین، تمام صورت‌بندی‌ها همگام و همراه با پیکرهٔ اجتماع در معرض اضطراب، تهدید و دگرگونی هستند. آن‌دو بر این باورند که «گفتمان یک بست ایجاد می‌کند، یک توقف موقت در نوسان معنای نشانه‌ها، اما بست هیچ‌گاه نهایی نیست» (لاکلاو و موفه، ۱۳۹۳: ۱۱۰).

علاوه‌بر موارد فوق، در هر برهه‌ای، دامنهٔ دانایی افراد در جامعه توسعه می‌یابد و نیازهایشان عمیق‌تر و فراخ‌تر می‌شود. اگر نظام‌های فکری حاکم نتوانند به آن نیازها پاسخ درخوری بدهند، سرانجام دال‌های پنهان و غایب سرکوب‌شده، حفره‌هایی می‌شوند و ساختار گفتمان را از درون می‌فرسایند؛ ثالثاً، عناصر از ساحت گفتمان‌گونگی بیرون می‌آیند و در دو رابطهٔ واگرایی و هم‌گرایی، پیرامون دالّ مرکزی مفصل‌بندی می‌شوند و نظام معنایی دگرسانی را تشکیل می‌دهند.

لاکلاو و موفه اعتقاد دارند که وقتی بحران‌ها و شکاف‌ها آغاز می‌شوند، راهبردهایی برای رهایی از آن مشکلات به دست ایده‌پردازان و فرهیختگان تدوین می‌شود و هرکدام از رویکردها با توجه به مبانی فلسفی خود روش‌های درخوری را طرح می‌کنند. از جانب دیگر، کنشگران از انقیاد رها می‌شوند. اگر گفتمان حاکم، در این مجال، متصلب، جزم‌اندیش، ناکارآمد و ناهماهنگ با زیست‌بوم اجتماعی باشد، دچار "بی‌قراری" گفتمانی می‌شود و مآلاً اندیشهٔ تکوین یک نظام تازه، پاسخگو و رهایی‌بخش در اذهان سوژه‌های جامعه شکل می‌گیرد.

هرکدام از نگرش‌های موجود و متناسب با یکدیگر در حوزهٔ نظم گفتمانی، دال‌های تهی و غایب را به‌دقت هدف نقد و واکاوی قرار می‌دهند. آنها دال‌های پنهان و مغفول را به

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

گزاره‌های برتر بدل می‌سازند و با بهره‌گیری از راهبرد برجسته‌سازی، سبب مقبولیت و مشروعیت جهان‌بینی خود می‌شوند.

رهیافت لاکلاو و موفه با این نگره شروع می‌شود که جهان محصول گفتمان‌هاست، و چون گفتمان‌ها متکثرند، شاهد جهان‌های متعدد هستیم. آنها معتقدند که ازطریق گفتمان‌ها، حقایق بازنگری می‌شوند و گفتمان‌ها، هویت و موضوعیت خود را از گفتمان‌های دیگر به‌دست می‌آورند، اما با شکل‌گیری و تکوین خود هویت و شالودهٔ آنها را فرو می‌ریزند. گفتمان‌ها هم مولّد هستند و هم مخرب و ویرانگر. هیچ گفتمانی یک پدیدهٔ بسته نیست، بلکه به‌واسطهٔ تماس با گفتمان‌های دیگر دستخوش تغییر می‌شود (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۲۶). رابطهٔ اجزای گفتمان به‌شکل ارتباط زنجیره‌ای و شبکه‌ای است و عناصر آن بافتمند هستند و هیچ عنصری بیرون از آن معنی و مفهوم صریح و دلالتگری ندارد. در رویکرد لاکلاو و موفه، نشانه‌ها دال‌هایی با مدلول‌های متکثر، متعدد و مبهم هستند که با قرارگرفتن در بست‌های مفصل‌بندی و در تقابل یا تعامل با دیگر عناصر معنا کسب می‌کنند. آن‌گاه مصادیق و معانی دیگرشان به انبارهای گفتمان سرریز می‌شوند. پس، می‌توان ادعا کرد که هر گفتمانی به گفتمان‌های دیگر وابسته است؛ یعنی عضو فراتر به عضو فروتر برای بودن خود نیازمند است.

شاخصهٔ دیگر این رویکرد این است که هیچ گفتمانی عینی نیست و هر مفصل‌بندی در این رویکرد در معرض تهدید است و بحران‌ها، کشمکش‌ها و تخاصم جزء ذاتی یک جامعه و عنصر قوام‌بخش و انسجام‌آفرین آن هستند. گفتمان‌ها حوزهٔ معنادهی و معناسازی هستند و با تکوین و پیدایش گفتمان، خوانش و صدای دیگری صورت هستی می‌پذیرد و هستی معنی و تفسیر دیگری می‌یابد.

۲. چگونگی تکوین و دگردیسی گفتمان تصوف

صوفیان نخستین، از بیان و گزارش یافتارهای روحانی، چه در قالب گفتار و چه نوشتار، به‌دلیل آنکه به غیبت آن احوال می‌انجامیده است، تن می‌زدند. ازهمین‌رو، یکی از اصول گفتمان تصوف، سکوت و خموشی است و به‌همین‌جهت، در آغاز دست به کار تألیف نمی‌یازیدند و هرگونه تألیف را سبب پنهان‌شدن حقیقت می‌دانستند.

با تکوین و استقرار گفتمان تصوف، بسیاری برای کسب حرمت و منزلت در حلقهٔ تصوف و عرفان گام نهادند. بزرگان تصوف برای اینکه اصول و باورهایشان دستخوش انحراف و تحریف

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

نشود و بتوانند عقاید و باورهای خویش را به‌وضوح تبیین کنند و نیز دربرابر مشرب‌های فکری چون فلسفه و تشرّع از خود و اندیشه‌هایشان جانبداری و با صاحبان اندیشه‌های متخاصم مقابله کنند و حدود و مرزهای باور خود را ترسیم کنند، ناگزیر به نوشتن و تألیف روی آوردند. نهضت تألیف در میان اهل تصوف از نیمهٔ دوم قرن سوم هجری آغاز شد و در این برهه، «مشایخ بغداد مانند جنید، خراز و نوری، آرا و اندیشه‌های خود را به‌صورت رساله‌های کوتاه می‌نوشتند» (عروج‌نیا، ۱۳۸۸: ۱۵). از قرن چهارم، این تألیفات صورت جدی به خود گرفتند و از اواسط قرن چهارم به بعد نوع ادبی خاصی در تصوف پدید آمد و کتاب‌های جامع تصوف حکم دفاعیه‌هایی از این جریان نوپا را یافتند.[۲]

متون به‌جامانده منابع و گنجینه‌های نفیسی هستند که پژوهشگران حوزهٔ تصوف می‌توانند از تفحّص در آنها به زوایای ذهن و چرخهٔ افکار، اهداف و فعالیت‌های ذهنی، کاستی‌ها و علایق ایشان پی ببرند. این نشانه‌ها بر اضطراب‌ها، لذت‌ها و طرب حاکم بر اندیشه‌های ایشان دلالت دارد و ابزار شناخت ناخودآگاه متون است. با گردآوری نشانه‌های مفهوم‌ساز، برجسته و پربسامد این کتاب‌ها، می‌توانیم به بخش بزرگی از گفتمان، اضلاع ناخودآگاه متون و روح غالب بر آن پی ببریم و آنچه را که در محاق غیاب و نسیان باقی مانده است پی بجوییم.

غالباً، گزاره‌های این متون و واژگانشان چندمعنایی و اصطلاحاً «نه این، نه آن و هم این و هم آن» هستند. «خوانندگان و شنوندگان براساس اطلاعات و دانش پس‌زمینه‌ای و موقعیتشان ممکن است تعابیر متفاوتی از یک رویداد ارتباطی داشته باشند» (سلطانی، ۱۳۸۷: ۵۷). به‌عبارت دیگر، این آثار به‌تعبیر زبان‌شناسان، ازجمله هیرش، فاقد معنای معین هستند و «از دید هرمنوتیک، متن معنی واحد و یگانه‌ای ندارد؛ بلکه همواره در خواندن، تأویل خواننده، سازندهٔ معنای متن است» (فتوحی، ۱۳۸۹: ۲۶). این خواننده است که در ساختن متن و معنای آن نقش برجسته‌ای دارد، چنان‌که بایزید می‌گوید: «سخن من بر اقتضای حال می‌آید، اما هرکس آن را چنان‌که اقتضای وقت خویش است ادراک می‌کند و سپس ادراک خویش را به من منسوب می‌کند» (*کتاب النور*، به‌نقل از فتوحی، ۱۳۸۹: ۲۸). خواننده با توجه به تجارب روحی خود با یکی از مفاهیم ناپیدا ارتباط برقرار می‌کند که این امر از عناصر بنیادی گفتمان تصوف است.

اگر زبان را همراه با هایدگر خانهٔ هستی انسان بدانیم، آثار و متون تصوف را می‌توان از رهگذر همین نظریه طبقه‌بندی کرد. تردیدی نیست که متن پنهان متون نخستین تصوف متون فقهی هستند و این قولی است که جملگی بر آن‌اند. ازهمین‌رو، برخی محققان معاصر آثار صوفیه را به دو دستهٔ متمکن و مغلوب تقسیم کرده‌اند. ما هم می‌توانیم این آثار را متون

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

عبارتی و متون اشارتی بخوانیم یا به قولی متون باز و بسته و متون نوشتنی و خواندنی بنامیم. آثار اولیهٔ تصوف، که در سده‌های سوم و چهارم هجری به سلک تحریر درآمدند، عمدتاً متون سازمانی هستند که تلاش دارند از نهال نوپای تصوف دربرابر تندباد قرائت یا گفتمان فقیهانه محافظت کنند و فضایی برای بالش آن فراهم آورند. یکی از این آثار، که سهم مستوفایی در حمایت و حفاظت از نهال نوپای تصوف در سدهٔ سوم ادا کرد، *قوت‌القلوب* ابوطالب مکی است.

در جستار حاضر، از رهگذر بررسی «دال توکل» در *قوت‌القلوب* و آثاری که بر آن تأثیر نهاده و از آن تأثیر پذیرفته‌اند، متمکن‌بودن نثر آنها اثبات و نیز دال‌های برترشان تبیین می‌شود و نشان داده می‌شود که مؤلفان این آثار چگونه از رهگذر مفصل‌بندی از دال‌های تهی و دال‌های شناور بهره جسته‌اند.

ازطریق نقد و بررسی و کشف پیوستگی عنصر یا دال توکل و آرایش آن در زنجیرهٔ گفتمان تصوف، می‌توانیم ایدئولوژی و نحوهٔ نگرش و نگاه هریک از این متصوفه را به هستی دریابیم و مبانی نظری و فلسفی و پیامدهای آن را تحلیل کنیم. هر اندازه مفصل‌بندی منسجم و مستحکم باشد، تداوم و بقای آن نیز نیرومندتر و استوارتر خواهد بود. بنابراین، یکی از نشانه‌های بارز کارآمدبودن مفصل‌بندی‌ها، قدرت دگردیسی و جرح و تعدیل‌پذیری آن در گذر زمان است. اَبَرگفتمان تصوف همواره در حال ترمیم و بازسازی سازه‌های خویش بوده تا بتواند مطابق با نیاز عصر خویش در حرکت باشد.

دال توکل ازجمله دال‌های شناور یا نشانه‌های سیالی است که هریک از متون متمکن و مغلوب گفتمان تصوف تلاش می‌کنند به روش خاص خود به آن معنا ببخشند. این دال نشانه‌ای با نوسان‌های معانی و سیالیت در مدلول است. هرکدام از این متون در تثبیت یکی از مدلول‌های آن نشانه می‌کوشند و با هم در کشمکش به‌سر می‌برند. در این فراشد هر متنی معنای بایستهٔ خود را برجسته و فربه می‌کند و توجیه و برداشت از معانی قبلی را ناتوان و سست جلوه می‌دهد و به حاشیه می‌راند.

نقاط کانونی گفتمان تصوف مفاهیمی مانند «توحید و معرفت» هستند که دال‌های دیگر حول محور آنها جمع و مفصل‌بندی می‌شوند. دال مرکزی معرفت به‌مثابهٔ عمود خیمهٔ گفتمان تصوف است که اگر برداشته شود این خیمه فرو می‌ریزد. این گفتمان منظومه‌ای منسجم است و دال‌های برتر آن، توحید و معرفت، هستهٔ مرکزی به‌شمار می‌روند و دال‌های دیگر بارهای الکترون هستند که بر محور این هسته می‌چرخند. نقطهٔ کانونی یا دال برتر، بسان

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

آونگی است که عناصر دیگر بر آن می‌آویزند و انسجام و یک‌پارچگی پیدا می‌کنند. این نقاط کانونی، مثل معرفت، نقاط کریستالی و بلورینه‌ای هستند و از قدرت برتری برخوردارند و در کشمکش با دیگر منظومه‌ها، مانند فقه و کلام، معانی بایستهٔ خود را برجسته و مفاهیم رقیب را طرد می‌کنند و دال‌های شناوری چون «توکل» از نحوهٔ بست خود با دال مرکزی قابل تفسیرند. گفتمان‌های رقیب، برای ایجاد تزلزل و اضطراب، معمولاً، نخست عمود خیمه را رصد می‌کنند. این دال‌ها هندسهٔ شخصیت گفتمان تصوف را معماری می‌کنند و آن را به یک منظومهٔ قدسی ارتقا می‌دهند. گفتمان تصوف، برخلاف گفتمان‌های رقیب خود که دچار تصلب می‌شوند، همگام با جریان زمان و نوسان‌های آن گفتمان‌ها، به بازسازی سازه‌های خود نظیر «توکل» می‌پردازند و مرکز ثقل خود را تقویت و ترمیم می‌کنند تا فریبایی، مقبولیت و مشروعیت خود را از دست ندهند و دربرابر مفصل‌بندی‌های دیگر سترون نشوند و با تکانه‌های رقیب، بست‌های آن نگسلند و به همان سرنوشت گفتمان‌های رقیب تصوف دچار نشوند. این‌همه را در دگردیسی دال شناور «توکل» و تنوع و تکثر رویارویی مؤلفان صوفیه با این دال شاهد هستیم. البته، گفتنی است که نظام تصوف نیز از وقتی که دچار تصلب و عدم پویایی می‌شود، به همان سرنوشت گفتمان‌های به‌محاق‌رفتهٔ رقیب گرفتار می‌گردد.

به‌عقیدهٔ آلتوسر، افراد به‌واسطهٔ سویه‌های خاص سخن‌گفتن بازخواهی می‌شوند؛ یعنی در موقعیت‌های مختلف سخن‌گویی قرار می‌گیرند و مجبور می‌شوند به طرزی خاص سخن بگویند. وقتی فرد در موقعیت و هویت متمایز و خاصی قرار می‌گیرد، باید رفتارش با آن موقعیت متناسب باشد (سلطانی، ۱۳۸۷: ۸۹). پس، اگر در تحلیل و تفسیر روند شکل‌گیری و دگردیسی دال شناور «توکل»، پایگاه اجتماعی هریک از صاحبان تعاریفِ مختلف و متکثر آن را در درون این گفتمان بشناسیم، می‌توانیم به مطالعه و بررسی دقیق و مطمئنی دست یابیم؛ زیرا به‌تعبیری «معنای واژه‌ها، تعابیر، گزاره‌ها، قضایا و... براساس مواضع کسانی که آنها را به‌کار می‌برند تغییر می‌کند» (مک‌دانل، ۱۳۸۰: ۹۹).

برخی نشانه‌ها مانند توکل معانی ضمنی و نسبی دارند که با قرارگرفتن در زنجیرهٔ گفتار، گاهی دامنهٔ معنی و دلالت آنها تقلیل می‌یابد و گاهی وجوه معنایی دیگری پیدا می‌کنند. در ادوار مختلف، تنها یک تعبیر از آن نشانه‌ها تثبیت می‌شود و عینیت می‌یابد و مدلولات دیگر نشانه، به‌سوی مخزن و انبانهٔ معانی جریان می‌یابند که در اصطلاح دانش گفتمان، از آن با نام «قلمرو گفتمانگی» تعبیر می‌شود. به‌تعبیر یورگنسن، میدان گفتمان مخزنی است برای نگهداری مازاد معنایی تولیدشده به‌وسیلهٔ عمل مفصل‌بندی‌شده؛ یعنی طرد معناهایی که هر نشانه در دیگر گفتمان‌ها داشته است به‌وسیلهٔ یک گفتمان خاص به‌منظور خلق یک واحد

معنایی (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۵۷). این مهم، یعنی تقلیل و گسترش دامنهٔ معنی و دلالتِ نشانهٔ «توکل» را در دگردیسی و تحول آن در گفتمان‌های مختلف مثل دو گفتمان شریعت‌مدارانهٔ ابن‌قیم جوزیه در *مدارج السالکین* و گفتمان شریعتی-طریقتی غزالی در احیاءعلوم دین می‌توان ملاحظه کرد.

صاحب‌نظران حوزهٔ گفتمان معتقدند که مصادیق و مفاهیم مازاد نشانه‌ها در «میدان گفتمان» ذخیره و انباشته می‌شوند تا در مجال دیگری در اثر یک کنش گفتمانی و پیوند با نشانه‌های دیگر، منظومهٔ دیگری را با آرایش متفاوت شکل دهند و قرائت و برساخت دیگری بیافرینند. به‌تعبیر دیگر، با پیدایش یک صورتبندی، دوباره مفاهیم غایب و موجود در میدان گفتمان به حرکت درمی‌آیند و نشانه‌ها پذیرای مفاهیم ثانوی و غایب می‌شوند، بست‌های رقیب از هم می‌پاشند و سیطرهٔ آنها دچار شکاف می‌شود و قدرت کنترلی خود را از دست می‌دهند؛ چنان‌که در نوع مواجههٔ ابن‌قیم و غزالی با «توکل» شاهد چنین واقعیتی هستیم. طبق رویکرد لاکلاو و موفه همیشه بر سر مدلول و مفهوم دال‌هایی مانند توکل در میان گفتمان‌های حوزهٔ «نظم گفتمان» کشاکش وجود دارد. این‌همه را تعاریف متعدد «توکل» در متون مختلف متمکن صوفیه تأیید می‌کند. قدرتی که سبب تکوین و اعتلای گفتمان تصوف در ادوار مختلف شده است، باعث فرسایش بست گفتمان‌های غالب قبل و هم‌زمان و ایجاد عناصر جدید می‌شود و به دال‌ها مفهوم و صورتی نو می‌بخشد و هم‌زمان سعی می‌کند با ساختارشکنی دال کانونی گفتمان رقیب، مدلولش را از جا بکند و سلطه‌اش را بشکند (قجری و نظری، ۱۳۹۲: ۸۰). اگر نوع قدرت گفتمان از گونهٔ روحانی باشد، هم بر زندگی و عملکرد افراد و هم بر زوایای اذهان و اضلاع افکار افراد آگاهی دارد. این‌همه در نهایت سبب سلطه و فرادستی گفتمان تصوف شده است.

ایدئولوژی در گفتمان تصوف به‌مثابهٔ ابزار کارآمدی است که سبب تقریب افق‌های اندیشه و صورت‌بندی گروه‌های اجتماعی همدل و همسو می‌شود. حاکمان برای اینکه بتوانند سلطه و حاکمیت خود را تداوم بخشند و به آن مشروعیت دهند به‌گونه‌ای غیرمستقیم به طرح و تدوین ایدئولوژی دست می‌یازند. به‌تعبیر ون‌دایک، حاکمان، به‌وسیلهٔ ایدئولوژی، سلطهٔ خود را «به‌مثابهٔ امری الهی، طبیعی، مطبوع و اجتناب‌پذیر» جلوه می‌دهند (ون‌دایک، ۱۳۸۷: ۱۲۵). گفتمان‌ها از مجرای ایدئولوژی و در قالب گزاره‌ها و بایدها و نبایدها به ظهور می‌رسند و ازطریق آنها در مجاری جامعه ساری می‌گردند و به بازتولید سلطهٔ گروه‌ها کمک می‌کنند.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

ازسوی دیگر، گروه‌های تحت سلطه نیز، به‌سبب نداشتن آگاهی‌های حقیقی، یگانه راه برون‌رفت از مشکل را تن‌دادن به ایدئولوژی حاکم می‌دانند و در نتیجه، ایده‌ها و گزاره‌های آغشته به ایدئولوژی را می‌پذیرند و در نهایت گروهی را در جامعه سامان می‌دهند تا در مواضع تهدید، همدلانه از یکدیگر حمایت کنند. حکومت‌های وقت و به‌ویژه خلافت عباسی در تعاملات خود با مذاهب مختلف اهل سنت مانند مذاهب شافعی و حنبلی که غزالی نمایندهٔ اولی و ابن‌قیم نمایندهٔ دومی است و حتی فرقه‌های مختلف تصوف چنین سلوکی داشتند.

همواره چندین گفتمان مانند گفتمان‌های فقهی و کلامی و فلسفی در یک قلمرو حضور داشته‌اند و اتفاقاً شرط پویایی جامعهٔ فکری جهان اسلام در سدهٔ چهارم و پنجم هجری، که از آن به رنسانس اسلامی یا عصر زرین تعبیر شده، همین حضور متعدد و متکثر گفتمان‌های هم‌قلمرو در آن زمان بوده است. این گفتمان‌های هم‌خانواده مدام بر سر انتساب معانی به دال‌هایی چون «توکل» و تثبیت مفاهیم و معانی مطلوب در آنها در تخاصم و رقابت با همدیگر به‌سر می‌بردند و به‌عبارت دقیق‌تر، وقتی گفتمان حاکم دچار «ازجاکندگی گفتمانی» می‌شد، قرائت‌های متعدد که متعلق به یک حوزه بودند فعالانه نظریه‌پردازی می‌کردند. آنها به وضع و ارائهٔ دیدمان‌ها و وضع اصول رهایی‌بخش و تبیین آنها می‌پرداختند، اما دراین‌میان تنها یکی از گفتمان‌ها که شرط لازم مسلط‌شدن و بقای اصلح را داشت، بر دیگر قرائت‌ها برتری می‌یافت. بنابراین، به مجموعه گفتمان‌هایی که به یک قلمرو تعلق دارند و در تخاصم و کشمکش با یکدیگر هستند نظم گفتمانی اطلاق می‌شود. در دور خلافت عباسی، که دورهٔ اعتلای تصوف است، شاهد چنین نزاعی میان فرقه‌ها و گفتمان‌های مختلف به‌ویژه خرده‌گفتمان‌های تصوف هستیم و نمودهای آن را در مواجههٔ هریک از آنان با دال «توکل» ملاحظه می‌کنیم.

کشمکش سبب پویایی، تحرک و شتاب در دگردیسی عرصه‌های مختلف جامعه می‌شود. وقتی تخاصم شدت می‌گیرد، لایه‌های زیرین و پایه‌های فکری گفتمان‌های غالب متزلزل می‌شود و اگر این نگرش‌ها به ترمیم و به‌سازی نیازها و خلأهای خود نپردازند دچار «بی‌قراری و ازجاکندگی» می‌شوند. با اوج‌گرفتن بحران‌ها، تشویش، اضطراب و آشفتگی به‌تدریج همهٔ جامعه را فرامی‌گیرد. طرف مخاصمه، با بهره‌گرفتن از برجسته‌سازی، به‌حاشیه‌رانی، استعاره‌سازی، اسطوره، منطق تفاوت و... ازیک‌سو به ارائهٔ راهکارهای خود برای برون‌رفت از جامعهٔ بحران‌زده اقدام می‌کند و به‌تبع آن، به تکوین نظام فکری خود می‌پردازد و از جانب دیگر، با بهره‌وری از منطق تفاوت، کاربست شیوهٔ منطق هم‌ارزی مخالفان را خنثی می‌سازد. این دقیقاً همان‌کاری است که خلافت عباسی در دورهٔ اول و به‌ویژه دورهٔ دوم انجام می‌داد که وزارت برعهدهٔ ایرانیان بود. از وقتی که این فرآیند از کار افتاد و عنصر ترک جای‌گزین

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

عنصر عرب و ایرانی در منصب وزارت شد، زمینهٔ افول خلافت فراهم شد و با اندک تلنگری کاخ عظیم خلافت پانصدساله فروریخت و به‌دنبال آن گفتمان تصوف نیز به محاق رفت.

برخی از نشانه‌های فعال هویت‌های متعدد دارند و در هر نظام فکری تنها یکی از مدلول‌ها برجسته می‌شود. در نتیجه، همواره میان گفتمان‌ها بر سر مفهوم‌بخشی و تثبیت آنها رقابت و تخاصم دیده می‌شود. برای اینکه گفتمانی بتواند بر دیگر قرائت‌ها فائق شود و مفهوم مطلوب خود را به واژه‌ها ببندد، از راهکارهای مختلفی بهره می‌جوید. بدون‌شک، غیریت‌سازی یکی از این راهبردهای کارآمد و تأثیرگذار در کسب سلطه به‌شمار می‌رود. مقصود لاکلاو از غیریت‌سازی عبارت است از «درگیری بر سر هویت‌بخشی و تخصیص معنا به دال‌های شناور و طرد هویت‌ها و معناهای تخصیص‌داده‌شده توسط سایر گفتمان‌ها و نفی گفتمان‌های دیگر و ترسیم مرزی بین خودی و غیرخودی» (قجری و نظری، ۱۳۹۲: ۱۳۵). برای این منظور، گفتمانی که درصدد فرادستی است، ایده‌های ناسازگار و محدودیت‌های ایجادشده از جانب گفتمان‌های دیگر را با استفاده از توانمندی‌های زبانی، به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم، معرفی می‌کند و به‌تعبیر لاکان، خلأهای موجود در درون گفتمان را برجسته‌تر نشان می‌دهد و با بهره‌گیری از منطق تفاوت به غیریت‌سازی دست می‌زند و موجب اتحاد طبقاتی می‌شود. مطابق این رویکرد، نزاع و تقابل همیشه در ساختار جامعه جاری و حاکم است و همچون نیروی پیش‌برنده و مؤثر در آن نقش ایفا می‌کند. فراگرد غیریت‌سازی زمانی آغاز می‌شود که «هویت‌های متفاوت همدیگر را نفی و طرد می‌سازند» (سلطانی، ۱۳۸۷: ۹۴).

یکی از راهبردهایی که هر گروه یا رویکردی برای فائق‌آمدن بر نگرش‌های دیگر به‌کار می‌گیرد، شیوهٔ برجسته‌سازی و به‌حاشیه‌رانی است. در این عرصه، گفتمان‌ها می‌کوشند تا از یک طرف، مفروضات، قوت‌ها و توانایی‌های خود را برجسته‌تر و برآمده‌تر نمایان سازند تا بدین‌وسیله، ضعف‌ها و کاستی‌های رویکرد خود را بپوشانند، از سوی دیگر، دال‌های تهی و حفره‌ها و خلأهای گفتمان رقیب را نمایان‌تر و بدریخت‌تر جلوه دهند. آنها، بسته به شرایط و امکاناتی که در اختیار دارند، از شیوه‌های مختلفی برای برجسته‌سازی خود و به‌حاشیه‌رانی غیر بهره می‌گیرند. گفتمان تصوف بدین‌وسیله برای ایجاد وحدت‌نظر و نزدیک‌شدن افق نگرش‌ها به همدیگر می‌کوشد، وجود مشکلات و نابسامانی‌ها را توجیه می‌کند و می‌خواهد همسویی و همگرایی میان افراد به‌وجود آورد و با بهره‌گیری از منطق هم‌ارزی، تکثرها و تفاوت‌ها را تقلیل دهد.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

نکتهٔ اساسی و شایان ذکر دیگر این است که با فراگیرشدن کشمکش و بحران در جهان اسلام در طول تاریخ، فقط گفتمان تصوف در آوردگاه نظم گفتمانی بر دیگر دیدگاه‌ها فائق آمده و خود را قدرتمندترین و نظم‌بخش‌ترین دیدمانی مطرح کرده است که در دسترس‌ترین نگرش برای عموم جامعه است و گزاره‌هایش سهل و آسان‌یاب و زبان آن قابل‌فهم و به دور از ابهام و کژتابی جلوه می‌کند. بهره‌گیری از دال‌های شناوری مثل «توکل و تسلیم و رضا» در این مهم تأثیرگذار بود. بنابراین، صوفیه پس از مطالعه و بررسی تمام کرانه‌ها و خلوتکده‌های جامعه و شناخت نگرانی‌ها، تشویش‌ها و آرمان‌ها، دال‌های غایب و خاموش را کشف می‌کنند و در قالب استعاره‌هایی برجسته، در منظومهٔ فکری خود به‌کار می‌بندند و بدین‌شیوه، اذهان مخاطبان را برای ساختن جهانی آرمانی و بدون خلأها و شکاف‌های موجود آماده می‌کنند.

گفتمان تصوف در ادوار مختلف تلاش کرد بازنمایی جدیدی ایجاد کند تا فضای ازجاکنده‌شده را مرمت کند و با تکوین جهان آرمانی، خلأها و حفره‌ها را از اذهان بزداید. این‌چنین، دنیای عاری از نقصان و کاستی را در معرض دید مخاطبان تصویر کرد و به‌تعبیر لاکلاو، نظریه‌پرداز گفتمان، با این پیرنگ، «به نفی وضع موجود و ترسیم آینده‌ای ایده‌آل و مورد انتظار می‌پردازد. چون انتظارات مخاطبان در این آرمانشهر برآورده می‌شود، بنابراین، نقش کنشگر سازنده را ایفا می‌کند و دارای اثری هژمونیک است» (قجری و نظری، ۱۳۹۲: ۷۵-۶). با توجه به اینکه فضای آرمانی فراتر از واقعیت است، برای مدتی کوتاه و نه دیرگاه، سبب همدلی و همیاری مردم جامعه می‌شود تا بتوانند به تثبیت پایه‌های گفتمان تازه کمک کنند، ولی پس از سپری‌شدن مدت‌زمانی، برخی از جنبه‌های فراواقعی‌بودن آن مشهود و عیان می‌شود و کنشگران دیدمان‌های دیگر، با راهبرد برجسته‌سازی، افسانه‌ای و فراواقعی‌بودن، فضای خلق‌شده را نمایان می‌کنند و ناتوانی و ناکارآمدبودن استعاره‌های گفتمان رقیب را هویدا می‌سازند و به‌تدریج افراد گفتمان دچار وازدگی می‌شوند و از همیاری امتناع می‌ورزند.

سخن آخر اینکه گفتمان تصوف برای کسب سلطه از راهبردهای مناسب در هر دوره بهره می‌برد؛ ازیک‌سو، با ارائهٔ قرائت تازه‌ای از هستی، پایه‌های جهان‌بینی حاکم را متزلزل و دال مرکزی آن را ناکارآمد نشان می‌دهد و ازجانب دیگر، با تصویرکردن جهان مطلوب، شالودهٔ مکتب خود را استحکام می‌بخشد و در میان افراد جامعه وحدت‌نظر و اجماع ایجاد می‌کند.

حال، برای عینی‌کردن بیشتر بحث به بررسی دال شناور «توکل» در دو گفتمان شریعت و طریقت می‌پردازیم. گفتنی است مقصود ما از شریعت همان خرده‌گفتمان حنبلی است که از پرچالش‌ترین مذاهب اهل سنت در ادوار گوناگون تاریخ اسلام بوده است؛ یعنی از محنت احمدبن‌حنبل تا جریان وهابیت در روزگار معاصر که قرائت جدیدی از آن به‌شمار می‌آید.[۳]

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

دگردیسی دال «توکل» در دو گفتمان شریعتی_طریقتی

توکل در شریعت

ابن‌قیم جوزیه از احمدبن‌حنبل نقل می‌کند که: «توکل عمل قلب است»؛ یعنی عمل زبان و اعضا و جوارح دیگر نیست و در زمرهٔ علوم و معارف قرار ندارد. گروهی آن را درباب علوم و معارف قرار می‌دهند و می‌گویند توکل علم و آگاهی قلب از این است که خدا برای بنده کافی است. گروهی دیگر آن را به سکون و فرونشستن حرکت قلب تفسیر می‌کنند و می‌گویند توکل برخاک‌افتادن قلب در پیشگاه پروردگار است و این یعنی ترک اختیار و روانه‌شدن در مسیر و مجرای مقدرات. سهل می‌گوید: «توکل یعنی همراه‌شدن با خواست و ارادهٔ خداوند در آنچه که می‌خواهد». گروهی نیز توکل را به رضا تعبیر می‌کنند و می‌گویند توکل رضادادن به مقدرات الهی است. گفته‌اند توکل هجرت از دلبستگی‌ها و پیگیری حقایق است. سهل نیز برای توکل درجاتی چند برمی‌شمارد: اولین درجه‌ای است که بنده به‌وسیلهٔ آن در منزلت توکل قدم می‌گذارد علم و معرفت است. درجهٔ دوم اثبات اسباب و مسببات است. درجهٔ سوم ثابت‌شدن قلب در منزلت توحید است. تا زمانی که توحید درست نشود، توکل به‌درستی صورت نمی‌پذیرد؛ زیرا حقیقت توکل توحید قلب است و تا هنگامی که قلب کمترین ارتباطی با شرک داشته باشد، توکلش معیوب و ناخالص است و هر اندازه توحید خالص گردد توکل نیز درست می‌شود.

از اینجاست که گروهی چنان می‌پندارند که توکل صرفاً با کنارگذاشتن اسباب میسر می‌شود. این تعبیر درستی است، اما باید اسباب را از قلب کنار گذاشت نه از اعضا و جوارح. توکل تنها با دورانداختن اسباب از قلب و بهره‌گرفتن اعضای بدن از آنها میسر می‌شود. پس، قلب بنده از اسباب می‌بُرد و اعضا و جوارحش به آن وابسته هستند. درجهٔ چهارم اعتماد و تکیهٔ قلب بر خداوند و آرام‌یافتن از او است، به‌گونه‌ای که احساس اضطراب از آشفتگی اسباب یا احساس آرامش به‌سبب آنها در آن باقی نماند، بلکه آرامش‌یافتن از اسباب را از قلب خود بزداید و آن را با آرامش‌یافتن از سبب‌ساز بیاراید. درجهٔ پنجم حسن‌ظن به خداوند عزوجل است. هر بنده‌ای به‌اندازهٔ حسن‌ظن و امیدی که به خداوند دارد، دارای توکل است. برهمین‌مبنا، گروهی توکل را حسن‌ظن به خداوند می‌دانند. درجهٔ ششم تسلیم‌شدن قلب دربرابر پروردگار و گرایش همهٔ انگیزه‌ها و تمایلات به او و ازبین‌رفتن منازعات و کشمکش‌ها است. درجهٔ هفتم واگذاری و سپردن امور به خداوند نکتهٔ حقیقت و روح توکل به‌شمار می‌رود؛

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

یعنی بنده همه امورش را با میل و اختیار، نه از روی ناچاری، به خداوند واگذار کند. همانند فرزندی که از انجام کارهایش ناتوان است و امورش را به پدرش که از مهربانی، دلسوزی، لیاقت و حسن تدبیر او آگاه است می‌سپارد و مطمئن است که بهتر از او امورش را اداره می‌کند و مصالح و منافعش را برآورده می‌سازد. پس، راهی بهتر از آن نمی‌یابد که همهٔ امورش را به پدر واگذارد و خود را از مسئولیت و بار سنگین آن آسوده کند، درحالی‌که خودش از انجام آن ناتوان و از وجوه مختلف خیر و مصلحتش بی‌خبر است. کلمهٔ تفویض در قرآن کریم در قصهٔ مؤمن آل‌فرعون آمده است که می‌گوید: **أُفَوِّضُ أَمْرِی إِلَی اللّهِ** (غافر/ ۴۴). رضا ثمرهٔ توکل است و هرکس توکل را به رضا تفسیر کند، در حقیقت آن را با ارزشمندترین و بزرگ‌ترین نتیجهٔ آن بیان کرده است؛ زیرا هرگاه بنده‌ای به‌درستی توکل کند، به آنچه وکیلش انجام می‌دهد راضی و خشنود است (ر.ک. ابن‌القیم‌الجوزیه، ۲۰۱۰: ۴۵۵ـ۴۷۶). «توکل و رضا» در *قوت‌القلوب* ابوطالب مکی ابتدا با آیه‌ای از قرآن کریم مستند و با حدیث نبوی مستحکم می‌شود. خداوند متعال می فرماید: **من یتوکل علی الله فهو حسبه** (طلاق/ ۳). حضرت محمد (ص) می‌فرماید: یکی از نشانه‌های متوکل به الـله این است که به پروردگارش حسن‌ظن دارد و هرکس حسن‌ظن داشته باشد از اهل نجات است. مکّی نیز بیان می‌کند که توکل از بالاترین مقامات یقین و برترین احوال مقربان است. خداوند متعال اهل رضا را متوکلون نامیده است.

توکل از اوصاف صدیقین است و در قلب بنده‌ای کامل نمی‌گردد و صاحب آن به آن دست نمی‌یابد، مگر زمانی که این اوصاف در او جمع گردد: ایمان به خدای متعال، مهاجرت به‌سمت خداوند و مجاهدت در آن. به‌عبارت دیگر، اگر بنده به غیر خدا نظر داشته باشد، آن نگاه و توجه بخشی از قلبش را به خود جلب می‌کند و به همان اندازه از توکلش کاسته می‌شود (ر.ک: المکی، ۲/۱۹۹۷: ۱۳۳-۱۳۵).

توکل در طریقت

توکل یکی از مقامات عرفانی، به‌معنای اعتماد و امید تمام به خدا و قطع اعتماد و امید از مخلوقات یا اسباب و وسایط است. توکل، به‌معنای متعارف، کار خویش را به دیگری سپردن است، با اعتماد به کفایت او، که حاصل آن اطمینان و آرامش است. در آثار عرفانی نیز به همین کاربرد متعارف کلمه توجه شده است. غزالی در *احیاء علوم‌الدین* (۵/۱۴۱۲)، پس از بیان ریشهٔ لغوی واژه و مشتقات آن، توکل را به‌معنای اعتماد قلب، فقط به وکیل، دانسته و وکالت در خصومت را مثال زده و شروط لازم را برای وکیل برشمرده که از آن جمله هدایتگری، قدرت و شفقت است. او تحقق وثوق و اطمینان شخص به وکیل را در گرو احراز

این صفات می‌داند. بنابر شرح *التعرف* (مُسْتَمْلی، ۳/۱۳۶۳: ۱۲۹۸)، توکیل کار خود را به دیگری (خلق) سپردن و توکل کار خویش را به حق سپردن است. درست‌تر آن است که توکیل در بافت و زمینهٔ عرفی به‌کار رود و توکل تنها متعلق به خداوند دانسته شود. به‌این‌معنا، توکل یعنی سپردن کار خویش به خدا، با همان اطمینان و جمعیت خاطری که انسان کار خود را به وکیل یا مباشر معتمد و باکفایت خویش می‌سپارد. عرفا و مشایخ نیز در جاهای متعدد توکل را اعتماد و امید به خدا معنا کرده‌اند، اعتماد و امیدی که مبدأ آن حسن‌ظن به خدا و منتهایش آرامش و اطمینان قلبی است (سَرّاج، ۱۹۱۴: ۵۳؛ هُجویری، ۱۳۸۰: ۱۴۶؛ قشیری، ۱۳۸۵: ۱۶۶). در متون عرفانی، توکل در زمرهٔ مقامات آمده است (ر.ک: قشیری، ۱۳۸۵: ۴۷۵ـ۴۷۶؛ سرّاج، ۱۹۱۴: ۵۱ ـ۵۳) و آن را پس از مقام صبر آورده‌اند. ابوطالب مکّی (۲/۱۹۹۷: ۲۰) پس از زهد و پیش از مقام رضا آورده است. غزالی (۵/۱۴۱۲: ۱۱۸) توکل را مانند دیگر ابواب ایمان متشکل از سه رکن علم و حال و عمل دانسته است. علم اصل و به‌تعبیری پیش‌فرض توکل است. عمل انسان، نتیجهٔ آن و حال، همان است که از مفهوم توکل مراد می‌شود و هرچه در بیان توکل گفته شود، تعبیرِ آن حال است (غزالی، ۵/۱۴۱۲؛ ۱۳۷۷: ۱۳۸).

منظور از علمْ توحید یا ایمان است، یعنی باور و تصدیق قلبی به قدرت و روزی‌بخشی و عزت و حکمت وکیل مطلق (خداوند) و اینکه منع و عطای او به‌اقتضای عزت و حکمت اوست (المکّی، ۲/۱۹۹۷: ۳؛ غزالی، ۵/۱۴۱۲: ۱۳۴ـ۱۳۶). توکل چیزی نیست مگر کامل‌شدن یقین به خداوند. اما، علم شرط کافی نیست؛ زیرا ممکن است نفس انسان ضعیف باشد و دچار وهم و اضطراب گردد و از توکل او کاسته شود، مانند غلبهٔ وهم و اضطراب بر انسان در خوابیدن کنار مرده، به‌رغم یقین به اینکه مرده در حکم شیء است و خطری ندارد (ر.ک. غزالی، ۵/۱۴۱۲: ۱۳۷). بنابراین، برای کسب توکل، شخص باید پس از تصدیق به فاعلیت تام و تمام خداوند و ورزیدنِ درونی این باور، و مطالعه و تأمل در احوال متوکلان، نفس خویش را قوت ببخشد. پس، توکل دو شرط لازم و کافی دارد: قوت یقین و قوت نفس که نتیجهٔ آنها سکون و آرامش ضمیر است. عمل نیز از ارکان توکل است. به‌گفتهٔ غزالی (۵/۱۴۱۲: ۱۴۳)، تأثیر توکل در حرکت و تلاش انسان به‌سوی مقاصدش آشکار است. این سعی و تلاش یا برای جلب و حفظ منافعی است یا برای دفع و خلاصی از مضار و در هر حال مستلزم پرداختن به اسباب و وسایط است. او شقوق مختلف این موضوع را به‌تفصیل بررسی کرده و نتیجه گرفته که اگر دو شرط علم و حال رعایت شود، در بیشتر موارد عمل شخص متوکلانه خواهد بود.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

در تحلیل ساخت معنایی توکل، شبکه‌ای از مفاهیم مرتبط و خویشاوند به‌چشم می‌خورد. در بسیاری از آثار عرفانی، با استناد به آیات قرآن، به رابطهٔ نزدیک ایمان و توکل اشاره شده است (ر.ک. سرّاج، ۱۹۱۴: ۵۱؛ المکّی، ۲/۱۹۹۷: ۳). توکل از ارکان ایمان است، و حقیقت ایمان حفظ توکل است (المکّی، همان؛ هجویری، ۱۳۸۰: ۳۷۳). افزون‌براین، گفته‌اند که توکل ثمرهٔ ایمان است و آن را همچون ایمان ذومراتب دانسته‌اند. هرکه ایمانش قوی‌تر باشد، توکلش صحیح‌تر است (حارث محاسِبی، ۱۴۰۸: ۱۹۸). توکل، ازنظر ساخت معنایی، نزدیک‌ترین رابطه و خویشاوندی را با توحید دارد. این رابطه احتمالاً اولین‌بار به‌صراحت در گفتار جنید آمده و هر دو به قلب مربوط شده‌اند. توحید و توکل یک چیزند، اما از دو منظر و جهت. ازنظر جنید، توکل عمل قلب است و توحید قول قلب (ر.ک: قشیری، ۱۳۸۵: ۴۷). غزالی که مفصل‌ترین و احتمالاً مدون‌ترین بحث را درباب توکل عرضه کرده است، فصلی از ربع منجیات را در *احیاء علوم‌الدین* به «توحید و توکل» اختصاص داده و توکل را ذیل توحید و در ارتباط با آن توضیح داده است. ازنظر او، هر آنچه در قرآن در ذکر توحید آمده، تنبیه انسان‌هاست که از غیرخدا روی بگردانند و تنها به خداوند قهار توکل کنند (غزالی، ۵/۱۴۱۲: ۱۱۶). وی، پس از بیان معانی و مراتب چهارگانهٔ توحید، توکل را ناظر به سومین مرتبهٔ توحید دانسته که در آن سالک حقیقتِ عبارت «لااله‌الاالله» را به طریق کشف و به نور حق مشاهده می‌کند (غزالی، ۵/۱۴۱۲: ۱۱۸ـ۱۲۰). توحید موجب یکسونگریستن به مسبب‌الاسباب است و ایمان به رحمت و حکمت خداوند، اعتماد به سبب‌سازی او را در پی دارد (غزالی، ۵/۱۴۱۲: ۱۳۴).

در مجموع، می‌توان توکل را تحقق توحید در نفس دانست. توکل مانند توحید واجد دو جنبهٔ سلب و ایجاب است. وجه ایجابی آن رو به خدا دارد و عبارت است از بسنده‌کردن به خدا و اعتماد به وعده و روزی‌بخشی و کارسازی او در هر وضع و حالی (سراج، ۱۹۱۴: ۵۳؛ قشیری، ۱۳۸۵: ۱۶۶). اعتماد بی‌اضطراب به خداوند به هنگام فقدان اسباب و علل دنیوی و تنها از خدا [روزی] گرفتن (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۶۷). اما وجه سلبی توکل مربوط می‌شود به هرچه غیرخداست، اعم از اسباب و وسایط یا دیگر مخلوقات و حتی نفس شخص. این جنبهٔ سلبی، چنان‌که در سخنان مشایخ آمده، عبارت است از ترک تدبیر نفس و رهاکردن و تبری‌جستن از حول و قوهٔ خویش (المکّی، ۲/۱۹۹۷: ۶؛ قشیری، ۱۳۸۵: ۱۶۴)؛ ترک طاعت خدایان بسیار و درخواست‌نکردن از غیرخدا (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۶۳). شقیق بلخی (متوفی ۱۴۹)، که از نخستین صوفیانی است که درباب توکل سخن گفته، توکل را بر چهار قسم دانسته است: توکل بر مال، توکل بر نفس، توکل بر مردم و توکل بر خدا.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

مهم‌ترین جزء در میان مؤلفه‌ها و متعلقات توکل، قلب است. ازنظر عرفا، جایگاه توکل قلب است و توکل اعتماد و آرامشی است که بر قلب و ضمیر سالک عارض می‌شود (سراج، ۱۹۱۴: ۵۳؛ قشیری، همان). ابراهیم خواص توکل را سکون‌یافتن قلب می‌داند به آنچه در غیب است و برای توکل سه ویژگی برشمرده که هر سه به احوال قلب مربوط‌اند؛ یعنی توجه قلب به خدا، قوت قلب در هنگام شداید و بی‌توجهی قلب به دنیا. خراز (ر.ک: قشیری، ۱۳۸۵: ۱۶۶) سکون و اضطراب را به‌طور یکسان به توکل نسبت می‌دهد، سکون به جهت اعتماد به خدا و اضطراب به جهت آنکه معلوم نیست تقدیر و مقاصد خداوند (وکیل) بر خواست بنده (موکل) صحه بگذارد (نویا، ۱۳۷۳: ۲۴۹-۲۵۰). در سخنان مشایخ و در نظام مفهومی تصوف، توکل با تسلیم و تفویض و رضا نیز خویشاوندی دارد. توکل تسلیم‌شدن به قضا و قدر الاهی است (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۶۶). برخی نیز (ر.ک: مستملی، ۱۳۶۳: ۳۰۹) حقیقت توکل را تفویض دانسته‌اند؛ یعنی تفویض امر به تدبیر وکیل علی‌الاطلاق. توکل مقتضی رضاست و ازاین‌رو مقامِ رضا پس از توکل حاصل می‌شود (سراج، ۱۹۱۴: ۵۳). ازسوی دیگر، آنچه در بیان مقام رضا گفته شده، بسیار به معنای توکل نزدیک است (ر.ک: سراج، ۱۹۱۴: ۵۳ ـ۵۴). در آثار عرفانی نیز این روایت از پیامبر اکرم به‌تکرار نقل شده که اگر به خداوند چنان‌که حق توکل اوست توکل کنید، روزیِ شما را مانند روزی پرندگان می‌رساند که صبحگاه از آشیانه گرسنه بیرون می‌آیند و شامگاه سیر بازمی‌گردند (ر.ک: مستملی، ۱۳۶۳: ۳۰۷؛ غزالی، ۱۴۱۲/۵: ۱۱۶). سخنان عرفا نیز درباب توکل، در بسیاری جاها مؤید همین مطلب است (ر.ک: قشیری، ۱۳۸۵: ۱۶۵؛ هجویری، ۱۳۸۰: ۱۴۶). اما توکل در رزق دنیوی مختص عموم است (المکی، ۱۹۹۷/۲: ۸) و خواص و اهل معرفت از توکل در رزق که خداوند آن را کفایت کرده می‌پرهیزند و در امر آخرت توکل می‌کنند که خداوند کفایت آن را تضمین نکرده است و اکثر متوکلان از آن غافل‌اند (المکی، ۱۹۹۷/۲: ۸ـ۹). مکی سنخ‌شناسی دیگری را درباب توکل ذکر کرده است: توکل فرض و توکل فضل. توکل فرض، به‌معنای تسلیم به قضا و قدر الاهی، در گرو ایمان است و توکل فضل همان مشاهدهٔ وکیل است که تنها در مقام معرفت عین‌الیقین دست می‌دهد. او برای تأیید رأی خویش شواهد قرآنی نیز می‌آورد، آیاتی را که در آنها عباراتی نظیر «و عَلَی‌اللّهِ فَتَوَکَّلوا اِن کُنْتُم مُؤمنین» (مائده/ ۲۳) آمده، مصداق توکل فرض می‌کند و آیاتی را که عباراتی نظیر «انَّ‌اللّه یُحبُّ المُتَوَکّلین» (آل‌عمران/ ۱۵۹) در آنها آمده، مصداق توکل می‌داند (المکی، ۱۹۹۷/۲: ۱۰). توکل مراتبی دارد: مرتبهٔ اول آن است که حالِ توکلِ

انسان به خدا و اعتماد به کفالت و عنایت او، مانند اعتماد انسان به وکیل معتمد خویش باشد. در این مرتبه، شخص از روی اختیار و تدبیر توکل می‌کند و به توکل خویش آگاهی نیز دارد. در مرتبهٔ دوم، که قوی‌تر است، حال انسان با خدا مانند حال کودک است با مادر که جز او کسی را نمی‌شناسد و به غیر او پناه نمی‌برد و اعتماد نمی‌کند. این توکل از روی فکر و تدبیر نیست. متوکل از توکل خود آگاهی ندارد، از توکل خود فانی است و تنها وکیل را می‌بیند. سومین و برترین مرتبهٔ توکل آن است که انسان نسبت به خدا مانند مرده در دست‌های غسال باشد و خود را مجرای قدرت و حرکت و علم و ارادهٔ حق بداند و در انتظار باشد. در این مرتبه، به‌دلیل اعتماد به علم و عنایت و کَرَم وکیل، گذشته از اختیار، دعا و درخواست نیز ترک می‌شود؛ به‌خلاف مرتبهٔ دوم که فقط مقتضی ترک طلب و سؤال از غیر وکیل است نه از خود وکیل (غزالی، ۵/۱۴۱۲: ۱۳۷ـ ۱۳۸). به‌نظر غزالی، از میان این سه مرتبه، مرتبهٔ اول ممکن‌تر و مراتب دوم و سوم، خصوصاً مرتبهٔ سوم، کم‌دوام‌ترند. مرتبهٔ اول، مانند وکیل‌گرفتن در مشکلات حقوقی، فقط بعضی از تدبیرهای انسان را نفی می‌کند. مرتبهٔ دوم همهٔ تدبیرها را، به‌جز طلب و سؤال از خدا، نفی می‌کند، اما در مرتبهٔ سوم همهٔ تدبیرها به‌کلی از میان برمی‌خیزند. بنابراین، آنچه در تعریف توکل به نفی تدبیر و نفی اسباب تعبیر شده، دارای مراتب و شدت و ضعف است و توکل در مراحل برتر، حالی است که به سالک دست می‌دهد و از اختیار و ارادهٔ او خارج است. غزالی، با بیان تمثیل وکیل حقوقی و وجوه تشابه و تفاوت آن با وکیل حقیقی (خداوند)، تفاوت مراتب فوق و نسبت توکل را با توسل به اسباب در هریک از این مراتب روشن می‌کند (ر.ک: غزالی، ۵/۱۴۱۲: ۱۳۹ـ۱۴۱). عارفان حضرت ابراهیم علیه‌السلام را نمونهٔ متوکل کامل می‌دانند که وقتی او را به آتش افکندند، دعایی نکرد و گفت علم خدا به حال من مرا از سؤال بی‌نیاز کرده است. برخی داستان حضرت ابراهیم را نه در بحث توکل بلکه درباب تسلیم آورده‌اند. از همین‌جا، برخی از عارفان تسلیم را برتر از توکل و تفویض را برتر از تسلیم دانسته‌اند. توکل مختص عامهٔ مؤمنان است. تسلیم مختص خواص و اولیا، و تفویض مختص خواص‌الخواص. متوکل به وعدهٔ خدا آرام می‌گیرد، صاحب تسلیم همچون ابراهیم به علم خدا بسنده می‌کند، و صاحب تفویض به حکم خدا رضا می‌دهد (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۶۶ـ۱۶۷). عارفان، کمال توکل را نه‌تنها عدم رؤیت اسباب، بلکه عدم رؤیت خود توکل و حتی ترک توکل دانسته‌اند؛ چنان‌که منصور حلاج، ابراهیم خواص را که در تصحیح مقام توکل خویش می‌کوشید، به گذشتن از توکل و فنای در توحید دعوت کرد (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۶۵). توکل صحیح در مقام توحید اَفعالی دست می‌دهد و مرتبهٔ پس از آن فراتررفتن از توکل است؛ زیرا سالک باید رونده باشد و در توکل و در هیچ مقام دیگری

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

ساکن نشود (المکی، ۲/۱۹۹۷: ۵ ـ۶). برهمین‌مبنا، گفته‌اند که توکل از مقامات عامه است نه از مراتب اولیا (ر.ک: مستملی، ۱۳۶۳: ۳۰۸ـ۳۰۹). تلقی شقیق بلخی از توکل مبنی بر تعارض آن با کسب از جمله موارد انتقادبرانگیز بوده است. حارث محاسبی در *المکاسب* (۱۴۰۷: ۶۱ـ۶۶)، که عنوان آن نشان‌دهندهٔ اهمیت موضوع کسب است، تفسیر شقیق از توکل را نقد کرده و با توسل به کتاب و سنّت پیامبر می‌کوشد نشان دهد که کسب نافی توکل نیست. همچنین، بایزید بسطامی بر شیوهٔ توکل شقیق خرده گرفته و نشستن به حکم توکل و منتظر روزی ماندن را امتحان برگزارکردن برای خدا دانسته است (هجویری، ۱۳۸۰: ۴۶۸). از سهل‌بن‌عبدالله نقل شده که توکل حال نبی است و کسبْ سنّت او (ر.ک. قشیری، ۱۳۸۵: ۱۶۶). در روایت قشیری، سهل‌بن‌عبدالله مقام برتر را برای توکل قائل شده و گفته است هرکس از حال نبی بازماند لااقل سنّت او را ترک نکند. غزالی نیز، در ابتدای مبحث «توحید و توکل» (غزالی، ۵/۱۴۱۲: ۱۱۵)، توکل را به‌لحاظ نظری غامض و به‌لحاظ عملی مشکل می‌داند؛ ازآن‌رو که دیدن اسباب و اعتماد بر آنها، خدشه در توحید و نوعی شرک است. ازسوی دیگر، به‌کلی وانهادن اسباب نیز طعن در سنت و شریعت است. به‌اعتقاد او، تنها کسانی بر این دشواری غلبه کرده‌اند که چشمشان به سرمهٔ فضل خدا بینا شده، حقیقت توکل را به تحقیق دریافته و سپس این دریافت و مشاهده را بیان کرده‌اند. به‌عقیدهٔ مکی (۲/۱۹۹۷: ۱۵ـ۱۶)، نباید به بهانهٔ توکل بطالت پیشه کرد و اگر کسی توکلش صحیح باشد، کسب و تصرف در معیشت نافی مقام توکل نیست. به‌اعتقاد او، توکل با توسل به اسباب منافات ندارد، به‌شرط آنکه در پشت اسباب، مسبب‌الاسباب دیده شود. غزالی (۵/۱۴۱۲: ۱۴۲)، ذیل «اعمال متوکلان»، رابطهٔ توکل را با انواع پرداختن به کسب و اسباب به‌طور مشروح و با مثال و تمثیل توضیح داده است. او ابتدا این تلقی را که توکل یعنی ترک کسب به تن و ترک تدبیر به دل، رد کرده و آن را پندار جاهلان دانسته که شرعاً حرام است، درحالی‌که شرع به توکل توصیه کرده و آن را ستوده است. او برای اسباب نیز تقسیماتی در نظر گرفته است: اسبابی که پرداختن به آنها نافی توکل است و اسبابی که نافی توکل نیستند. قسم اول نیز خود به دوگونه است: اسبابی که رسیدن به مطلوب به‌واسطهٔ آنها قطعی و حتمی است و اسبابی که ظنی و احتمالی‌اند. توسل به اسباب قطعی نافی توکل نیست، به‌شرط آنکه علم و حال توکل موجود باشد؛ یعنی اینکه در پشت اسباب مسبب‌الاسباب را ببیند و بر او اعتماد کند. او برای اسباب ظنی سه شق در نظر گرفته و توضیح داده است که توسل به اسباب ظنی نیز، با رعایت شروطی،

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

منافی توکل نیست. سپس، مثال‌هایی از چگونگی رفتار اولیا در مقام توکل آورده و با طرح سؤال و جواب کوشیده موضوع غامض جمع توکل و کسب را روشن کند (غزالی، ۵/۱۴۱۲: ۱۴۶ـ۱۵۱). غزالی در ادامه حجم عمده‌ای از نوشتهٔ خویش را به مسائل توکل اختصاص داده، از قبیل چگونگی توکل شخص عیال‌وار (غزالی، ۵/۱۴۱۲: ۱۵۳)، حکم توکل و ذخیره‌کردن (همان، ۱۵۸)، آداب متوکلان اگر چیزی از ایشان دزدیده شود (همان، ۱۶۴)، و توکل و پرداختن به درمان (همان، ۱۷۰). مهم‌ترین استدلال در امکان جمع توکل با کسب‌وکار، آن است که توکل، بنا به تعریف، موقفی قلبی و درونی (جوانحی) است و با عمل و حرکت بیرونی (جوارحی) منافات ندارد. اعضا و جوارح انسان متوکل، به امر خدا، در پی اسبابْ متحرک و قلبش به وعدهٔ او آرام است (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۶۳). روایت شده که مردی سوار بر شتر نزد پیامبر اکرم رفت و هنگامی که از مرکب خویش پیاده شد، از پیامبر پرسید رهایش کنم و توکل کنم؟ و پاسخ شنید ببندش و توکل کن. در نظر عرفا، این روایت بر آن دلالت دارد که توکل در عرض عمل و جایگزین آن نیست، بلکه در طول عمل است (ر.ک: قشیری، ۱۳۸۵: ۱۶۴).

نتیجه‌گیری

گفتمان کلان تصوف، که در بستر دین و در واکنش به گفتمان‌های معارض دیگری مانند فقه، کلام، فلسفه و زهد شکل گرفت، دست‌کم دارای دو خرده‌گفتمان عابدانه و عاشقانه است. این دو خرده‌گفتمان در دو دستهٔ متون متمکن و مغلوب سروسامان گرفتند.

بزرگان این جریان برای ایجاد انسجام و دورماندن از تشتت و گسیختگی، مؤلفه‌ها و اصول خود را تدوین کردند؛ البته، با رعایت حال مخاطبان و پیروان خویش، از منابع معرفتی قرآن و احادیث و مأثورات و سنت نبوی اخذ کردند و گزاره‌های فکری خود را با این منابع مستند کردند. آثار معرفتی و گفتمانی مانند *شرح تعرف*، *کشف‌المحجوب*، و ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، *اللمع*، *قوت‌القلوب* و *احیاء علوم‌الدین* در همین زمینه تـألیف و تصنیف شد که از ساختار و الگوی همسانی تبعیت می‌کنند. نویسندگان این آثار هرکدام از فصول کتاب خود را ابتدا با آیه یا آیاتی از قرآن و سپس احادیث آغاز می‌کنند. اگر شاهدی برای استناد نمی‌یافتند از شیوهٔ تأویل و تفسیر بهره می‌جستند و در برخی موارد از وضع حدیث و جعل روایت در راستای اثبات اندیشهٔ خود روی‌گردان نبودند و با این شیوه به جبران فقر گزاره‌های خود می‌پرداختند. ازسوی دیگر، با ساختارشکنی و بیان تعابیر تازه، چتری عظیم و فراخ می‌گشودند تا تمام عقاید و ایده‌هایشان در آن جای گیرد.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

زبان متون متمکن صوفیه زبانی استدلالی و شفاف است که گزاره‌هایش دلالتگر و کاملاً پالایش‌شده و عاری از استعاره و تشبیه و ایماژهای مهم است. این نوع زبان برای برقراری ارتباط میان افراد گفتمانی و غیرگفتمانی و انتقال دانش میان کاربران به‌کار می‌رود.

«توکل» یکی از نشانه‌های شناور در گفتمان تصوف است که حول محور دال‌های مرکزی معرفت و توحید، که عمودهای خیمهٔ این نظام فکری است، می‌چرخد. چنان‌که از تحلیل دال «توکل» در متون متمکن شاهد بودیم، این گفتمان برای کسب مشروعیت و سیطرهٔ خود از راهبردهای متعددی بهره جسته است. این نظام فکری با شناخت و کشف نقاط بحران‌خیز گفتمان‌های فلسفه، کلام، فقاهت، و تشرع به تدوین نظریات و مبادی فکری خود پرداخت.

قدردانی

من لم یشکر المنعم من المخلوقین لم یشکر الله عزوجل (عیون اخبار الرضا:۲/۲۴/۲)

خدای را شاکرم که لحظه‌ای لطفش را دریغ نداشت تا این حقیر بتواند در ظل سایهٔ استادان ارجمند از جمله خنیاگرترین حضرت ایشان سرکار خانم دکتر امیربانو کریمی مسیر دانش را طی کنم.

امتنان قلبی من از جناب آقای دکتر حبیب‌الـله عباسی، که بازویی توانا در سرزمین بی‌کران تصوف است، تا ابد ماندگار خواهد ماند. می‌دانم اگر عمر نوح داشته باشم و آن را به ساییدن خاک کف پایشان به دو دیده‌ام بگذرانم، کاری نکرده‌ام.

پی‌نوشت

۱. برای نثر متمکن و مغلوب ر.ک: فتوحی، محمود (۱۳۸۹) «از کلام متمکن تا کلام مغلوب؛ بازشناسی دو گونه نوشتار در نثر صوفیه»، *نقدادبی*، سال سوم، شمارهٔ ۱۰: ۳۵-۶۲.

۲. برای تکوین نثر عرفانی ر.ک: *النثر الصوفی*، فائز طه عمر (۲۰۰۴) بغداد: دارالشؤون الثقافیه العامه.

۳. برای محنت حنبل ر.ک: *روشنفکران در تمدن عربی*، ۱۱-۱۳۷.

منابع

قرآن کریم.

ابن‌القیم‌الجوزیه، شمس‌الدین محمدبن ابی‌بکر (۲۰۱۰) *مدارج‌السالکین*. حققه مصطفی شیخ مصطفی. بیروت: مؤسسه الرسالة الناشرون.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰) *معنای متن*. ترجمهٔ مرتضی کریمی‌نیا. تهران: طرح‌نو.

جابری، محمد عابد (۱۳۸۹) *روشنفکران در تمدن عربی*. ترجمهٔ سیدمهدی آل‌مهدی. تهران: فرهنگ جاوید.

سراج، ابونصر (۱۹۱۴) *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد آلن نیکلسون. لیدن.

سراج، ابونصر (۱۳۸۸) *اللمع فی التصوف*. ترجمهٔ مهدی محبتی. تهران: اساطیر.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

سلطانی، سیدعلی‌اصغر (۱۳۸۷) *قدرت، گفتمان و زبان*. تهران: چاپ دوم. تهران: نی.
عروج‌نیا، پروانه و همکاران (۱۳۸۸) *تاریخ و جغرافیای تصوف*. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی هنری کتاب مرجع.
عمر، طه (۲۰۰۴) *النثر الصوفی*. بغداد: دارالشؤون الثقافیه‌العامه.
غزالی، ابوحامد محمدبن‌محمد (۱۳۷۷) *احیاء علوم دین، ربع منجیات*. ترجمهٔ مؤیدالدین محمد خوارزمی. به‌کوشش حسین خدیو جم. چاپ دوم. تهران: علمی فرهنگی.
غزالی، ابوحامد محمدبن‌محمد (۱۴۱۲) *احیاء علوم‌الدین*. بیروت: دارالکتب‌العلمیه.
غلامرضائی، محمد (۱۳۸۸) *سبک‌شناسی نثرهای صوفیانه*. تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
فتوحی، محمود (۱۳۸۹) «از کلام متمکن تا کلام مغلوب؛ بازشناسی دو گونه نوشتار در نثر صوفیه». *نقد ادبی*. سال سوم. شمارهٔ ۱۰: ۳۵-۶۲.
قجری، حسینعلی و جواد نظری (۱۳۹۲) *کاربرد تحلیل گفتمان در تحقیقات اجتماعی*. تهران: جامعه‌شناسان.
قشیری، عبدالکریم‌بن‌هوازن (۱۳۸۵) *رسالهٔ قشیریه*. ترجمهٔ ابوعلی حسن‌بن‌احمد عثمانی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.
قشیری، عبدالکریم‌بن‌هوازن (۱۴۰۸) *الرسالة‌القشیریة*. تحقیق معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
لاکلاو، ارنستو و شانتال موفه (۱۳۹۳) *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی: به‌سوی سیاست دموکراتیک رادیکال*. ترجمهٔ محمد رضایی. چاپ دوم. تهران: ثالث.
محاسبی، حارث‌بن‌اسد (۱۴۰۷) *المکاسب و الورع و الشبهه و بیان مباحها و محظورها و اختلاف الناس فی طلبها و الرّد علی الغالطین فیه*. دراسته و تحقیق عبدالقادر احمدعطا. بیروت: مؤسسه المکتب الثقافیه.
مستملی‌بخاری، ابوابراهیم (۱۳۶۳) *شرح‌التعرف لمذهب التصوف*. تصحیح محمد روشن. تهران: اساطیر.
مک‌دانل، دایان (۱۳۸۰) *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمانی*. ترجمهٔ حسینعلی نوذری. تهران: فرهنگ گفتمان.
المکی، ابوطالب (۱۹۹۷) *قوت‌القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید*. ضبطه و محمد باسل عیون السود. بیروت: دارالمکتب العلمیة.
نویا، پل (۱۳۷۳) *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمهٔ اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
ون‌دایک، تئون (۱۳۸۷) *مطالعاتی در تحلیل گفتمان*. گروه مترجمان. چاپ دوم. تهران: دفتر مطالعات و رسانه‌ها.
هجویری، غزنوی، ابوالحسن علی‌بن‌عثمان الجلابی (۱۳۸۰) *کشف‌المحجوب*. تصحیح ژوکوفسکی و مقدمهٔ قاسم انصاری. تهران: طهوری.
یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس (۱۳۸۹) *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*. ترجمهٔ هادی جلیلی. تهران: نی.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]

Persian Refrences in English

The Holy Quran.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Shams al-Din Muhammad ibn Abi Bakr (2010) *Madarej al-Salekin*, Mustafa Sheikh Mustafa. Beirut: Resalat al-Nasheroon [In Arabic]

Abu Zayd, Nasr Hamed (2001) *The Meaning of the Text*. Trans by Morteza Kariminia. Tehran: Tarh-e No [In Presian]

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad (1988) *Ehya Oloum Al-Din*, Quarter of the Savior. Trans by Moayed al-Din Mohammad Kharazmi, by Hossein Khadiv Jam. Second Edition. Tehran: Cultural Science [In Presian]

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad (1412 *Ehya Oloum Al-Din*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya [In Arabic]

Al-Makki, Abu Talib (1997) *Ghoot al-Gholoub*, Mohammad Basel Ayoun Al-Sud. Beirut: Dar Al-Maktab Al-Alamiy [In Arabic].

Fotouhi, Mahmoud (2010) "Sufi Discourse from Constructed to Deconstructed (Distinguishing Two Types of Sufi Prose Writing). *Literary Criticism*. Third year. No. 10: 62-35 [In Presian]

Hojviri Ghaznavi (2001) *Kashfat al-Mahjoub*. Zhukovsky Correction and Introduction by Qassem Ansari. Tehran: Tahoori [In Presian]

Jaberi, Mohammad Abed (2010) *Intellectuals in Arab Civilization*. Trans by Syed Mahdi Al-Mahdi. Tehran: Farhang Javid [In Presian]

Jorgensen, Marian and Louise Phillips (2010) *Theory and Method in Discourse Analysis*. Trans by Hadi Jalili. Tehran: Ney [In Presian]

Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe (2014) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards Radical Democratic Politics*. Trans by Mohammad Rezaei, Second Edition. Tehran: Sales [In Presian]

Mahasebi, Harith Ibn Asad (1407) *Al-Makasib, Al-Wara', Al-Shobha*, Corrected by Abdul Qadir Ahmad Atta Beirut: Cultural Library Institute [In Arabic]

Mustamliy Bukhari, Abu Ibrahim (1984) *Explanation of the knowledge of the Religion of Sufism*. Corrected by Mohammad Roshan. Tehran: Ostoore [In Presian]

McDonnell, Diane (2001) *Introduction to Discourse Theories*. Trans by Hossein Ali Nozari. Tehran: Farhang Goftma [In Presian]

Noya, Paul (1994) *Quranic Interpretation and Mystical Language*. Trans by Ismail Saadat. Tehran: University Publishing Center [In Presian]

Siraj, Abu Nasr (1914) *Al- Lomae fi Al Tasavvof*, Edited by Reynold Allen Nicholson .Liden [In Arabic].

Siraj, Abu Nasr (2009) *Al-Lomae fi Al Tasavvof*. Trans by Mahdi Mohabbaty. Tehran: Ostooreh [In Presian].

Soltani, Seyed Ali Asghar (2008) *Power, Discourse and Language*. Tehran: Second Edition. Tehran: Ney [In Presian]

Orujnia, Parvaneh et al. (2009) *History and Geography of Sufism*. Tehran: Reference Book Cultural and Artistic Institute [In Presian]

Omar, Taha (2004*) Sufi Prose*. Baghdad: Public Cultural Centers [In Arabic]

Gholamrezaei, Mohammad (2009) *Stylistics of Sufi Prose*. Tehran: Shahid Beheshti University Publishing Center [In Presian]

Ghajari, Hossein Ali and Javad Nazari (2013) *Application of Discourse Analysis in Social Research*. Tehran: Sociologist [In Presian]

Qoshairi, Abdul Karim Hawazan (2006) *Qoshairi Treatise*. Trans by Abu Ali Hassan Ibn Ahmad Osmani. Correction of the Novelty of the Time of Forouzanfar. Tehran: Scientific and Cultural [In Arabic]

Qoshairi Abdul Karim Hawazan (1408) *Qoshairi Treatise*. Zarikah and Ali Abdul Hamid Baltehaji. Beirut: Scientific Library [In Arabic]

Vendijk, Theon (2008) *Studies in Discourse Analysis*. Group of translators. Second Edition. Tehran: Office of Studies and Media [In Presian]

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.7.3]

[DOI: 10.52547/jpll.28.89.29]