

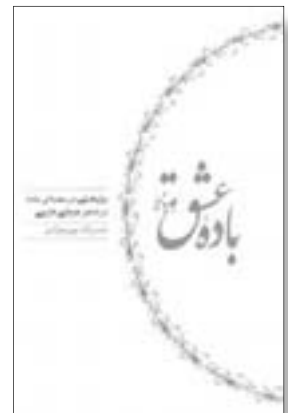


«باده عشق» از منظر حکمت ذوقی

سعید کریمی

ژوئیه گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مقارن ترجمه و چاپ کتاب چند جلدی تاریخ فلسفه در اسلام میان محمد شریف در مرکز نشر دانشگاهی، نصرالله پورجوادی در خصوص تاریخ‌نگاری فلسفه اسلامی به نکته مهمی اشاره کرد و در طی مقاله‌ای با عنوان «حکمت دینی و تقدس زبان فارسی»^۱ خاطر نشان ساخت که در یک صد سال اخیر، مورخان فلسفه هم تصور محدودی از دامنه تاریخ تفکر فلسفی اسلام داشته‌اند و هم این تفکر را به مطالبی که به زبان عربی نوشته شده است، محصور کرده‌اند. در صورتی که تاریخ تفکر فلسفی در اسلام، نه محدود به متفکرانی همچون کندی و فارابی و ابن سینا و نه محصور در آثار عربی بوده است؛ بلکه تفکر این دسته از متفکران حاصل تجربه‌ای بوده که از فلسفه یونان به دست آورده بودند و آن را در ظرف زبان عربی ریختند و حتی تجربه متفکرانی از قبیل ناصر خسرو و باباافضل کاشانی، که همه آثار خود را به زبان پارسی نوشته‌اند، و تجربه شیخ اشراق و خواجه نصیر، که بعضی از آثارشان به زبان پارسی است، ملهم از فلسفه یونان است و در واقع کار کندی و فارابی و ابن سینا را ادامه و بسط داده‌اند. اما گذشته از این حکمت و این تفکر، حکمت دیگری هست که مورخان فلسفه اسلامی از آن غافل بوده‌اند؛ حکمتی که مهد آن عمدتاً خراسان بوده و متفکران ایرانی با الهام از قرآن مجید تصنیف کرده‌اند. متفکران ایرانی، یا بهتر است بگوییم مشایخ ایرانی، از اوایل قرن پنجم، بر اثر یک تجربه عمیق ذوقی و از پرتو ادراکی که از قرآن پیدا کردند، حکمتی را به وجود آوردند که کاملاً دینی و معنوی و قرآنی بود و مدار آن بر عشق یا حب قرار داشت. ویژگی صورتی این حکمت، زبان آن، یعنی زبان پارسی بود؛ که آن نیز به نوبه خود معرفت هویت ایرانی این حکمت به شمار می‌رفت و بالاخره صورتی که برای این زبان قهراً انتخاب شد شعر بود نه نثر.



گذشته از تکرار
 برخی از مطالب،
 که گاهی حتی باعث
 ملال هم می‌گردد،
 توغل نصرالله پورجوادی
 هم در فلسفه و هم
 در عرفان و تسلط وی
 بر منابع این دو حوزه
 موجب شده تا کتاب
 باده عشق، علاوه بر
 انسجام درونی، از زبانی
 سلیس و به دور از تکلف و
 تعابیر دشوار
 برخوردار باشد.

چنان‌که ملاحظه کردیم، تفکر امثال کندی و فارابی و ابن‌سینا و اخلاف آنها حاصل نسبتی بود که آنان با فلسفه یونان، که محور آن وجود است، برقرار کردند، و حال آنکه تجربه مشایخ ایرانی ناشی از ارتباط ایشان با وحی محمدی (ص) بود. در واقع آنان از طریق ذوق یا فکرت قلبی به حکمتی نایل شدند که مبتنی بر قرآن بود و به صورت مکتبی تبلور یافت که از آن به مکتب «حکمت ذوقی» یا «تصوف شعر پارسی» می‌توان تعبیر کرد. البته باید توجه داشت که حکمت ذوقی تکرار یا بسط تصوف کلاسیک، که با زبان عربی در اسلام شروع شده است، نیست. این حکمت، حکمتی است که مبنای شعر عاشقانه - صوفیانه پارسی قرار گرفت و در تاریخ فرهنگ و تفکر ایرانی اهمیتی بیش از فلسفه مشایی، و حکمت اشراق و حکمت متعالیه پیدا کرد.

باری، جوهر حکمت ذوقی عشق بود و احمد غزالی نخستین کسی است که در این خصوص در کتاب سوانح نظریه‌پردازی کرده است. او وارث معارفی بود که از صوفیان حکیمی چون بایزید و خرقانی و ابوسعید به ارث برده بود و سپس این معارف را برای حکمای شاعری مانند عین‌القضات و سنایی و عطار و مولوی و حافظ به ارث گذاشت؛ چنان‌که آنان نیز در همین مسیر حرکت کردند و باعث بارور شدن آن شدند. برای شناخت حکمت ذوقی یا تصوف شعر پارسی ابتدا باید عناصر این مکتب را شناسایی و سپس آن را بازسازی کرد. یکی از عناصر مهم این مکتب استفاده از الفاظ عاشقانه و خمیری برای بیان معانی بلند عرفانی است. به تعبیر دیگر، مشایخ ایرانی برای توضیح و تشریح عشق، که لب حکمت ذوقی به شمار می‌رود، و نیز حالات عاشق و معشوق، الفاظ عاشقانه‌ای مثل خط و خال و چشم و ابرو و الفاظ خمیری‌ای مانند باده و مستی و خرابات استفاده کرده‌اند. نصرالله پورجوادی نیز دقیقاً از همین نقطه شروع کرد و در دهه هفتاد سلسله مقالاتی تألیف کرد که همگی در جهت تبیین حکمت ذوقی و شناخت عناصر آن بود و پاره‌ای از آن مقالات منجر به تدوین کتاب باده عشق شد.

به‌طور کلی، این کتاب شامل نه مقاله است که هر یک از مقالات در یک باب گنجانده شده، به‌جز مقاله آخر که با عنوان «پی‌افزود» آمده است. پاره‌ای از مطالب باب اول، و نیز کل باب‌های سوم، چهارم، پنجم، ششم، هفتم و هشتم، قبلاً، در طی سال‌های ۱۳۷۰ و ۱۳۷۱، در نشر دانش و پی‌افزود با عنوان «باده و عرفان» در دانشنامه جهان اسلام (ذیل باده) چاپ شده بود. اما بیشتر مطالب باب اول، و نیز کل باب دوم، قبلاً چاپ نشده است. علاوه بر این، بخشی در پایان کتاب آمده با عنوان پیوست‌ها؛ که در اصل فهرست آیات و احادیث و سخنان بزرگان و شعرها و کتابنامه و نمایه کلی کتاب است. گرچه اکثر مطالب این کتاب قبلاً به صورت مقاله چاپ شده بود، در کنار هم قرار گرفتن آنها برای تبیین اصل مسئله، یعنی مسئله عشق و ارتباط آن با الفاظ عاشقانه و خمیری، حائز کمال اهمیت است.

به‌طور کلی، نسبت بین انسان و خداوند یا نسبت عبودیت است یا نسبت محبت. در نسبت عبودیت، که در واقع دیانت اسلام است، انسان خود را عبد و خداوند را مولا می‌داند. در این نسبت نوعی فاصله میان انسان و خداوند وجود دارد؛ چراکه صفات انسان همه عجز و ذلت و فقر است و صفات خداوند همه قدرت و عزت و استغناست. اما در نسبت محبت، انسان عاشق است و خداوند معشوق و حتی گاهی جای این دو عوض می‌شود؛ لذا این فاصله هم نمی‌تواند وجود داشته باشد. محور بحث در باب کتاب باده عشق نیز بررسی این دو نسبت است. به تعبیر دیگر، از یک سو چرایی و چگونگی تحول نسبت میان انسان و خداوند از عبودیت به محبت بررسی شده و از سوی دیگر به چرایی و چگونگی تشبیه نسبت محبت به باده یا شراب و ورود آن به شعر صوفیانه پارسی پرداخته شده است.

مؤلف، در همین باب، ضمن آنکه به بررسی ماهیت شعر صوفیانه پارسی پرداخته و پشتوانه آن را شعر غیر صوفیانه پارسی دانسته است، بین آن و شعر صوفیانه عربی، که پیش از شعر

ابوسعید ابوالخیر





صوفیانه پارسی ظهور کرده، تمایز قائل شده است (ص ۲۱). ولیکن بیش از این شعر صوفیانه عربی را توضیح نداده است، تا خواننده تفاوت آن را با شعر صوفیانه پارسی بهتر درک کند. به اعتقاد او برای شناخت شعر صوفیانه پارسی باید مسئله عشق را بررسی کرد. زیرا آنچه که به این نوع شعر تشخص داده عشق است. با ورود عشق به شعر صوفیانه پارسی زبانی ظهور کرد که می‌توان آن را «زبان شعر عاشقانه - صوفیانه پارسی» نامید (ص ۲۲). این زبان که شروع شکل‌گیری آن حدوداً در قرن پنجم و در خراسان بود، زبان همان حکمتی است که قبلاً به آن اشاره کردم.

به کار رفتن لفظ عشق به جای لفظ محبت مطلب دیگری است که مؤلف متعرض آن شده است. حدوداً از نیمه دوم قرن سوم بوده که عده‌ای از لفظ عشق برای بیان نسبت بین انسان و خداوند استفاده کرده‌اند؛ که البته این امر مخالفت‌هایی را، حتی در عالم تصوف، به همراه داشته است. زیرا

عشق لفظی قرآنی نبود و مهم‌تر از همه اینکه این لفظ بیانگر ارتباط میان یک زن و مرد و همراه با هوی و شهوت بود. از این روی جای تعجب نیست که در کتاب‌های نویسندگان صوفی قرن چهارم هجری، در خراسان از قبیل التعرف، اللمع و تهذیب الاسرار لفظ عشق برای بیان نسبت انسان و خداوند به کار نرفته است (صص ۲۵ - ۳۶). نکته‌ای که در اینجا به نظر می‌رسد این است که به‌رغم آنکه مؤلف تأکید دارد که سراج در اللمع لفظ عشق را در این معنی (یعنی در بیان رابطه انسان و خدا) به کار نبرده است (ص ۳۱)، در آخر همین باب (صص ۵۶ - ۵۷) نوشته است که سراج با آوردن داستانی دربارهٔ ابوالحسین نوری و نقل جمله «انا عشق الله و هو یعشقی» از زبان نوری و همچنین نقل شعری از شبلی (صحیح عند الناس آتی عاشق/ غیر آن لم یعلموا عشقی لمن) قصد داشته است بگوید می‌توان لفظ عشق را برای بیان دوستی انسان با خداوند به کار برد.

باب دوم دربارهٔ پیشینهٔ استفاده از لفظ عشق برای دوستی انسان با خداست. به نظر مؤلف عشق، به معنی دوستی انسان با خداوند، از سنت تفکر نوافلاطونی مسیحیان وارد عالم اسلام شده است (صص ۶۷ - ۶۸). نوافلاطونیان معتقد بودند که عشق صفت خداوند است و عین ذات اوست. فارابی و ابن‌سینا نیز همین نظر را داشتند و پس از آنها این نظریه وارد تصوف شد؛ چنان‌که ردیابی آن را در آثار حلاج می‌توان جست‌وجو کرد. پس از حلاج ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر آن را در خراسان مطرح کردند. سپس احمد غزالی در سوانح آن را بسط داد و به صورت یک نظریه پذیرفته‌شده در تصوف درآورد.

مطالبی که تا اینجا مطرح شد در واقع به عنوان مقدمهٔ باب‌های دیگر محسوب می‌شود و بحث اصلی کتاب بادهٔ عشق از باب سوم که دربارهٔ ورود عشق به شعر صوفیانهٔ پارسی است، شروع می‌شود. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، محور شعر صوفیانهٔ پارسی عشق است. به عبارت دیگر، شعر صوفیانهٔ پارسی شعری است که در آن لفظ عشق و الفاظ مرتبط با آن همچون الفاظ عاشقانه و خمیری به کار رفته باشد. به نظر مؤلف درست است که اولین نمونه‌های این اشعار به ابوسعید ابوالخیر و محمدبن عبدالله باکویه و خواجه عبدالله انصاری منسوب است، قدیم‌ترین منبع معتبری که از این اشعار در دست است، سوانح احمد غزالی است (صص ۹۴ - ۹۶). استفاده از این الفاظ در شعر پارسی توسط صوفیه از همان ابتدا با مخالفت‌هایی روبه‌رو شد. هجویری از نخستین کسانی بود که در کشف المحجوب خواندن این‌گونه اشعار را حرام اعلام کرد و بعدها ابوحامد غزالی، ضمن مخالفت با نظر هجویری، خواندن آنها را در مجالس سماع حلال دانست (صص ۹۸ - ۱۰۳). نکته مهمی که پورجوادی در پایان همین باب به آن اشاره کرده این است که الفاظ خمیری، در عصر هجویری، تقریباً معنایی عرفانی یافته بوده است و به همین دلیل است که هجویری تنها با خواندن اشعاری در مجالس سماع مخالفت کرده که الفاظ عاشقانه از قبیل خط و خال و چشم و ابرو در آنها به کار رفته بود (صص ۱۰۴ - ۱۰۵).

باب چهارم به بحث دربارهٔ معنای محبت و شراب و ارتباط این دو پرداخته است. مؤلف

تنها چیزی که
جای آن
در این کتاب ارزشمند
خالی است
یک نتیجه‌گیری
کلی است
که امیدوارم
در چاپ بعدی کتاب
به آن
توجه شود.



تفکر امثال‌کندی و
 فارابی و ابن‌سینا و
 اخلاف آنها
 حاصل نسبتی بود
 که آنان با فلسفه یونان،
 که محور آن وجود است،
 برقرار کردند،
 و حال آنکه
 تجربه مشایخ ایرانی
 ناشی از ارتباط ایشان
 با وحی محمدی (ص)
 بود.

معتقد است که صوفیه برای نشان دادن مراتب محبت و حالات حبّ از مفهوم سکر و حالات مست استفاده نمودند. آنان ابتدا محبت را به سکر تشبیه و سپس تشبیه را تبدیل به استعاره کردند. این اتفاق عمدتاً در قرن سوم و در خراسان روی داد و در واقع تعالیم بایزید بسطامی که پایه‌گذار مکتب سکر بود، در این امر دخیل بود (صص ۱۱۳ - ۱۱۶). اما نکته قابل توجه الفاظ خاصی است که صوفیه در این دوره برای تشبیه محبت به شراب استفاده می‌کردند. به نظر وی صوفیه وقتی می‌خواستند حالات عرفانی خود را به سکر ناشی از باده‌نوشی تشبیه کنند، الفاظ خاصی چون «راح»، «خمر» و «مدام» را به کار می‌بردند. ولیکن وقتی شراب وارد شعر پارسی گردید، معنای آن منحصر به مایع مسکر شد و این لفظ مترادف الفاظ عربی مزبور و الفاظ پارسی «می» و «باده» گردید (ص ۱۲۵).

باب پنجم، با بسط نظر ابوحامد غزالی، درباره خواندن اشعار عاشقانه و خمری، که در آخر باب سوم (صص ۱۰۱ - ۱۰۳) اشاره کوتاهی به آن شده، آغاز شده است. ابوحامد معتقد است که شرایط درونی و حضور قلب مستمع در این میان نقش تعیین‌کننده دارد و می‌تواند باعث حلال یا حرام شدن شنیدن این اشعار شود. به اعتقاد مؤلف، همین اصل راه را برای ظهور معانی مجازی و عرفانی الفاظ عاشقانه و خمری باز کرد (ص ۱۴۱). به همین منظور، صوفیه ابتدا کوششی ذهنی به خرج دادند تا از معنای حقیقی این الفاظ به معنای مجازی آنها عبور کنند و این کوشش را «اعتبار کردن» نامیدند (ص ۱۵۰). البته اعتبار کردن مسبوق به مسئله دیگری، به نام «نظر بر وجه اعتبار» یا «نظر عبرت» بود. به عبارت دیگر، صوفیانی که لفظ عشق را به جای لفظ محبت به کار بردند، ابتدا نظر عبرت به خوب‌رویان را حلال انگاشته و سپس اشعاری را که در وصف اعضای بدن معشوق سروده شده بود در مجالس سماع خواندند و شنیدن آن را بر همین قیاس حلال پنداشتند (صص ۱۵۶ - ۱۵۸). در قدم بعدی، اعتبار جای خود را به تمثّل داد و از مجالس سماع به آثار مکتوب را یافت (ص ۱۷۲).

همان‌طور که قبلاً گفتیم، مؤلف در آخر باب سوم (ص ۱۰۴) اشاره کرده که الفاظ خمری، مثل شراب و باده، در زمان هجویری، تقریباً معنایی عرفانی یافته بود و سابقه این معنی عرفانی به پیش از ظهور شعر عرفانی پارسی می‌رسد (ص ۱۰۷). با این همه، وی در باب پنجم نوشته است که احتمالاً صوفیه در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم در مجالس سماع از الفاظ عاشقانه و خمری از جمله «باده» برداشتی عرفانی داشتند (ص ۱۳۷). لذا معلوم نیست که به نظر مؤلف سابقه معنای باده به پیش از ظهور شعر عرفانی پارسی می‌رسد یا متعلق به اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم است که شعر عرفانی پارسی ظهور کرده بود.

بحث باب ششم درباره سیر تحولات معنای عشق است که اگر مقدمه باب اول قرار می‌گرفت و به نوعی با باب اول تلفیق می‌شد، بهتر می‌بود. صوفیه از چند منظر به تقسیم‌بندی عشق پرداخته‌اند. آنان گاهی آن را به عشق طبیعی (یا عشق شرطی) و عشق الهی تقسیم کرده‌اند و به عشق طبیعی از آن جهت توجه نشان داده‌اند که شرط عشق الهی است (صص ۱۸۳ - ۱۸۶). گاهی هم آن را به عشق حقیقی و عشق مجازی تقسیم کرده‌اند. به نظر مؤلف این تقسیم‌بندی متعلق به مکتب ذوقی است و در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم رواج یافته است (صص ۱۸۹ - ۱۹۱). با اینکه سنایی اولین کسی است که تعبیر عشق حقیقی را وارد شعر عاشقانه - صوفیانه پارسی کرده است، تلقی صوفیه از عشق مجازی به منزله عشق حقیقی ظاهراً از نیمه دوم قرن هفتم در ادبیات صوفیانه متداول شده است (صص ۱۹۹ - ۲۰۱). پورجوادی نظریه عشق مجازی را تا جامی بررسی کرده و خاطرنشان ساخته است که یکی از دلایل مهم رواج مفهوم عشق مجازی این بود که صوفیه آن را جلوه‌ای از عشق کیهانی می‌دانستند (ص ۲۰۶). از نکات بارز این باب ارتباط عشق مجازی یا طبیعی و عشق حقیقی یا الهی با مفهوم باده و شراب است. توضیح آنکه تشبیه عشق الهی به باده به واسطه مفهوم سکر بوده است، ولی تشبیه عشق طبیعی به باده





مولانا

به واسطه تشبیه محبت الهی به باده بوده است. بر همین اساس، نتیجه‌ای که وی از این بحث گرفته این است که عشق طبیعی یا عشق مجازی جزء مفهوم عشق الهی نیست و تحولات عشق طبیعی موجب گسترش مفهوم عشق الهی نشده است؛ لذا معنای رمزی و عرفانی باده نیز همراه تحولات عشق طبیعی و مجازی توسعه نیافته است (صص ۲۰۹ - ۲۱۴)، بلکه عامل گسترش مفهوم عشق الهی ازلیت عشق است که در باب هفتم بررسی شده است.

باب هفتم راجع به باده‌الست و عشق ازلی است. صوفیه معتقدند که منظور از آیه میثاق (اعراف/۱۷۲) عهد عشق است که خداوند در روز الست با بندگان خود بست. نظریه عشق ازلی، در قرن سوم هجری، در تصوف به وجود آمد و جنید و حلاج برای نخستین بار در این باره سخن گفتند. به اعتقاد مؤلف این نظریه یکی از ارکان مابعدالطبیعه شعر عاشقانه - صوفیانه زبان پارسی به‌شمار می‌رود (ص ۲۲۲). اما سؤال اینجاست که باده با عشق ازلی چه نسبتی دارد؟ مؤلف در پاسخ به این سؤال نوشته است که صوفیه در برخورد با مسئله میثاق به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ عده‌ای، مثل ابوحامد غزالی و سنایی، که این مسئله را واقعی تلقی نمی‌کنند و بالطبع در اقوال ایشان تشبیه عشق به باده به معنای عشق الهی است (صص ۲۲۵ - ۲۲۶) و گروهی، مانند عطار و شعرای صوفی بعد از او، که معتقدند میثاق امری واقعی است و اساساً وقتی عشق را به الفاظ خمیری، از جمله باده، تشبیه می‌کنند منظورشان عشق ازلی است (صص ۲۲۶ - ۲۳۰).

موضوع باب هشتم عشق کیهانی است؛ موضوعی که اگر، بلافاصله، بعد از باب ششم قرار می‌گرفت، در فهم مطالب آخر باب ششم کمک زیادی می‌کرد. عشق کیهانی است که در همه موجودات و عناصر و افلاک و حتی در فرشتگان ساری و جاری است (ص ۲۴۱). مؤلف ضمن بیان این تعریف، خاطرنشان می‌کند که چون عشق کیهانی به مسائل مافی‌الطبیعه مربوط می‌شود و از صورت دینی و عرفانی محض درمی‌آید، احتمالاً از راه فلسفه وارد تصوف شده است (ص ۲۴۲). بهترین و جامع‌ترین اثر کلاسیک فلسفی، در این زمینه، رساله‌العشق ابن‌سیناست و آرای حکمای یونانی، از جمله آرای نوافلاطونی و متفکران مسیحی، در آن تأثیر داشته است (صص ۲۴۳ - ۲۵۴). در ادامه، مؤلف با بیان دو رکن اصلی نظریه عشق کیهانی، یعنی همگانی بودن عشق و درجات آن در موجودات مختلف، و تجلی حق تعالی در سراسر عالم و قبول تجلی از طرف موجودات مختلف (ص ۲۶۴)، این نظریه را از ابن‌سینا تا جامی بررسی کرده و در این بین نظر احمد غزالی، عین‌القضاة همدانی، نظامی، عطار، مولوی، عراقی، سیف فرقانی و محمود شستری را ذکر کرده است. همچنین او، ذیل نظر مولانا، درباره عشق کیهانی اشاره می‌کند که در عصر مولانا مذهب دیگری در حال زایش بوده است که آن هم به عشق کیهانی معتقد بوده و پاره‌ای از شعرا تحت تأثیر این مذهب قرار گرفته‌اند (ص ۲۵۶). با این حال، پورجوادی راجع به این مذهب، که گویا مذهب ابن‌عربی است، هیچ توضیحی نداده است.

از نکات قابل توجه این باب اشاره‌ای است که مؤلف به مذهب عاشقانه‌ای کرده که در ایران، ابتدا در خراسان، پدید آمد و در سراسر عالم اسلام و حتی در اروپا رواج یافت (ص ۲۴۶). اما اینکه این مذهب در عالم اسلام و در اروپا چه تحولاتی داشته و آثار و مظاهر آن به چه صورت بوده مطلبی است که باید تحقیق قرار شود. باری، گذشته از تکرار برخی از مطالب، که گاهی حتی باعث ملال هم می‌گردد، توغل نصرالله پورجوادی هم در فلسفه و هم در عرفان و تسلط وی بر منابع این دو حوزه موجب شده تا کتاب باده عشق، علاوه بر انسجام درونی، از زبانی سلیس و به دور از تکلف و تعابیر دشوار برخوردار باشد. تنها چیزی که جای آن در این کتاب ارزشمند خالی است، یک نتیجه‌گیری کلی است که امیدوارم در چاپ بعدی کتاب به آن توجه شود.

پی‌نوشت

۱. چاپ اول آن در نشر دانش، سال ۸، شماره ۲، بهمن و اسفند ۱۳۶۶؛ و چاپ دوم آن، با قدری حک و اصلاح، در بوی جان، مقاله‌هایی درباره شعر عرفانی فارسی، تهران ۱۳۷۲ ش.

پور جوادی ذیل نظر مولانا، درباره عشق کیهانی اشاره می‌کند که در عصر مولانا مذهب دیگری در حال زایش بوده است که آن هم به عشق کیهانی معتقد بوده و پاره‌ای از شعرا تحت تأثیر این مذهب قرار گرفته‌اند. با این حال، او راجع به این مذهب، که گویا مذهب ابن‌عربی است، هیچ توضیحی نداده است.