

## بررسی رابطه معرفت و محبت در عرفان قرن پنجم (با نگاهی به رساله قشیریه، کشف المحجوب و کیمیای سعادت)

فرزانه غلامرضایی<sup>۱</sup>

دکتر غلامحسین غلامحسین زاده<sup>۲</sup>

### چکیده:

قرن پنجم را می توان دوره تکامل و انسجام مباحث عرفانی ای دانست که از قرن سوم در کلام عارفان و صوفیان مکاتب مختلف دیده می شود. از جمله این موضوعات «معرفت» و «محبت»، رابطه آنها و تأثیر و تبلور آن در شعر عرفانی قرن ششم به بعد است. معرفت که خود مقدمه ایجاد محبت است می تواند نتیجه آن نیز باشد به این صورت که انسان سالک با معرفت و شناخت حق، دوستدار معبود و محبوب خویش می گردد و سالک مُجِیبِ میل به معرفت بیشتر محبوب خود دارد؛ بدین ترتیب معرفت و محبت حقیقی در یک تسلسل علت و معلولی همواره در جهت پیشبرد و تقویت و انگیزش یکدیگر عمل می کنند. نکته دیگر اینکه تحقق واقعی این دو موضوع و تبیین و جافتادن آن در عرفان قرن پنجم، زمینه را برای ورود عشق به زبان و ادبیات عرفانی مساعد و مقدمات حضور شاعران بزرگی چون سنایی، عطار، مولوی و حافظ و تجربه های نو و ماندگار در عرصه ادبیات عرفانی عاشقانه و قلندرانه را فراهم می نماید. در این مقاله تلاش شده است تا با بررسی مفاهیم معرفت و محبت از منظر سه اثر تعلیمی صوفیه که در آغازین سالهای قرن پنجم تدوین شده و فصل عطف و واسطه آموزه های پیشین با تصوف پس از خود اند، به تبیین تقدم و تأخر این دو مهم و نسبت آنها با یکدیگر پردازیم.

**واژگان کلیدی:** عرفان و تصوف، معرفت، محبت، قشیریه، هجویری، غزالی.

### مقدمه:

قرن پنجم، دوران تثبیت جریان تصوف در ایران است. برآمدن شخصیت هایی چون امام ابوالقاسم قشیریه، امام ابوحامد غزالی و علی بن عثمان هجویری از شرایط پرافت و خیز قرن پنجم، (اواخر قرن چهارم تا اوایل قرن ششم)، نشان دهنده حضور پررنگ عرفان و تصوف در این دوران است، بویژه آن که شعر عرفانی فارسی و به تبع آن صحبت از عشق معنوی در قرن ششم، از رخدادهای فکری و اندیشه ای این دوران تأثیرپذیر بوده است. علت انتخاب نظرهای این سه تن درباره مفهوم محبت و معرفت، یکی این است که هر سه میراث دار تصوف خراسان هستند؛ دیگر اینکه در تدوین آثارشان نظرات و منابع تعلیمی پیش از خود را در نظر داشته اند و آثارشان به نوعی چکیده آنچه پیش از ایشان در باب معرفت و محبت گفته شده، در بر دارد؛ قشیریه و هجویری هر دو همعصرند و پس از ایشان کسی مشهورتر از محمد غزالی به تدوین و طبقه بندی مفاهیم صوفیانه جاری در خراسان قرن پنجم - آن گونه که مرجع و مؤثر بر عرفان قرن ششم باشد - نپرداخته است؛ (نیز بنگرید به: زرین کوب، ۱۳۸۸، ۶۲-۷۲) دلیل دیگری که سه کتاب رساله قشیریه و کشف المحجوب و کیمیای سعادت را متمایز می سازد لحن معتدل این آثار است که مضامین، مفاهیم و تعالیم تصوف را در چارچوبی تحلیلی و جمع بندی شده و با رویکردی بیشتر عارفانه، و نه کلامی، به زبان فارسی در خود جای داده است؛ معانی و مسائلی که در قرن بعد دیگر نه به نثر، که به زبان شعر تبلور و بازتاب می یابد.

### معرفت

معرفت، هم ریشه با عرفان و به معنی شناخت است. از این رو پیوندی ناگسستنی با مباحث عرفانی دارد. اما اینکه «معرفت» چگونه حاصل می شود، موضوعی است که که عرفا درباره آن نظرهای گوناگونی را مطرح کرده اند. معرفت به معنی شناخت و علم به موضوع یا حقیقتی است که حصول آن از راههای گوناگونی میسر است و

۱- دانشجوی دوره دکتری دانشگاه تربیت مدرس

۲- دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

بدون نیروی «تعقل» امکان پذیر نیست. با این حال، گفته های صوفیان درباره علم بسیار متناقض به نظر می رسد. به رغم توجهات صوفیان به موضوع علم در قرآن (سوره ۵۸: آیه ۱۱ و سوره ۳۹: آیه ۱۱ و سوره ۳۵: آیه ۲۸)، برخی از ایشان، علم را «حجاب عظیم» دانسته اند (بنگرید به حلبی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳) و در تأیید این باور به حدیث منسوب به پیامبر (ص) که فرموده اند: «أكثر اهل الجنة البله» (بیشتر اهل بهشت را از نادانان اند) استناد کرده اند (همانجا). بنا بر این عقیده، بسیاری از عارفان و صوفیان تندرو به مخالفت با علم پرداخته اند و اهل انصاف ایشان، آن را برای شناخت حق تعالی ناقص و ناکافی برشمرده اند و شناخت و معرفت حقیقی را از طریق قلب یا دل (محبت و عشق) میسر دانسته اند.

به طور کلی، دل و عقل از نظر عرفا به عنوان دو ابزار ادراکی مطرح می شوند که مُدرک هر کدام متفاوت است؛ موضوعات این جهانی در حیطه شناخت عقلی قرار می گیرند و موضوعاتی که ماهیت آن جهانی دارند در حیطه شناخت قلبی و تعارض عقل و دل آن جایی رخ می نماید که عقل وارد حریم دل شود. (نیز بنگرید به زرقانی، ۱۳۸۸، ص ۹۳).

اما واقع امر آن است که معرفت از راه عقل و حصول علم عقلانی، مقدمه هر نوع معرفتی است با این توضیح که در نگاه صوفیه معرفت کامل محقق نمی شود مگر آنکه از طریق دل یا تجربه درونی حاصل گردد. این نوع معرفت را غزالی «علم مکاشفت» یا علم باطن نام نهاده است و آن عبارت از نوری است که چون دل از صفات ناپسند تطهیر و تزکیت یافت در آن تجلی کند، از طریق این تجلی است که عارف به معرفت حقیقی دست خواهد یافت. با کمی تأمل در اندیشه های عارفان، بر اساس این تعریف می توان فصل مشترکی برای دو مفهوم کلیدی معرفت و محبت در عرفان پیدا کرد: دل یا قلب یا روح. (غزالی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۵)

این فصل مشترک، حقیقتی است که آن را دل، قلب، روح و حتی جان نام نهاده اند. نام ظاهر، مورد بحث ما نیست. آنچه در بحث ما کارآمد است، وجود این فصل مشترک است که از طریق آن، هم دستیابی به معرفت حق و شناخت خدا ممکن است و هم محبت نسبت به او، و سؤال اساسی همین جا رقم خواهد خورد، اینک که معرفت به محبت می انجامد یا محبت است که به معرفت منتهی می شود.

#### ۱-۱) معرفت در نظر قشیری

ابوالقاسم قشیری در باب چهل و هشتم «الرسالة»، همچون باب های دیگر، محور مباحث خود را ذکر اقوال عارفان و صوفیان پیش از خود قرار می دهد و کمتر از ابواب دیگر، خود به ابراز نظر در باب معرفت پرداخته است. اگرچه، انتخاب های او از اقوال عارفان و مقدم کردن باب معرفت بر باب محبت در این کتاب، بی سببی نیست و نشان دهنده نگاه وی نسبت به مفهوم معرفت است.

قشیری در آغاز باب معرفت بیان می کند که «ستون دین، شناخت خدا بُود...» و سپس ادامه می دهد: «بر زبان علما، «معرفت» علم بُود... و هر که به خدای عزّ و جلّ عالم بُود، عارف بود و هر که عارف بود عالم بود و نزدیک این دو گروه (صوفیان و عالمان) «معرفت» صفت آن کس بُود که خدای را بشناسد به اسماء و صفات او... پس از خویهای بد دست بردارد؛ پس دائم بر درگاه بُود و به دل همیشه معتکف بُود تا از خدای بهره یابد...» (قشیری، ۱۳۶۱، ص ۵۴۰). در ادامه از ابوعلی دقاق نقل می کند که «معرفت، هیبت داشتن است از خدای عزّ و جلّ، هر که معرفتش بیش بُود وی را هیبت بیش بُود.» (همان، ص ۵۴۱) و نیز از قول سهل بن عبدالمطلب می گوید: «غایت معرفت، دو چیز است: دهشت و حیرت (همان، ص ۵۴۵)، و ابن عطا می گوید: «معرفت را سه رکن بود: «هیبت و حیا و انس» (همان، ص ۵۴۷).

می توان گفت: تعاریفی که ابوالقاسم قشیری درباره معرفت، از قول عرفای پیش از خود، به دست داده است بیشتر به تبیین حالات و وضعیتی می پردازد که عارف در نتیجه تحقق معرفت، به آنها نائل می گردد؛ که یکی از غالب ترین این حالات، هیبت و حیرت و خاموشی است.

در جای دیگر از قول واسطی نقل می‌کند که: «[بنده را] معرفت درست نیاید و در بنده استغنا بود به خدای یا به خدای نیازمند بود» و بلافاصله چنین توضیح می‌دهد: «واسطی بدین گفتار آن خواست که استغنا و افتقار از علامت صحو بنده بود ... و عارف از این همه محو بود از معرفت او، پس چگونه درست آید او را این، و او مستهلک است در وجود او یا مستغرق در شهود او که به وجود نرسد، ربوده از حسن او، به هر صفت که او راست - از بهر این گفته است واسطی، که هر که خدای را بشناخت منقطع شد، بلکه گنگ شد و فروماند...» (همان، صص ۵۴۵-۵۴۴).

قشیری معتقد است که معرفت حق تعالی در کامل‌ترین شکل خود، وجودی برای عارف یا سالک باقی نمی‌گذارد که بخواهد متّصف به صفت معرفت گردد و تعاریفی که از معرفت ارائه می‌شود، همه مربوط به مراحل فروتر است، که بنده در حال صحو است، و چگونه موجودی که به خداوند نیازمند است می‌تواند خداوند را بشناسد. با این حال قشیری به طور غیرمستقیم به رابطه معرفت و محبت اشاره می‌کند، آنجا که در سخن ابن عطا که «انس» رکن معرفت می‌داند (همان، ۵۴۷) و می‌دانیم که انس را از لوازم محبت نیز هست (ر.ک. غزالی: احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۵۹۶).

آنچه از «باب معرفت» در رساله قشیری برداشت می‌شود این است که قشیری اساساً تعریف معرفت از نگاه علما را نمی‌پذیرد و معرفت عالمان را فروتر از معرفت صوفیان می‌داند و معتقد است که معرفت صوفیان، علم را هم در بر می‌گیرد؛ اما علم به تنهایی به معرفت حقیقی نمی‌انجامد.

#### ۱-۲) معرفت در نظر هجویری

هجویری پیش از رسیدن به باب «کشف الحجاب الاول فی معرفت ...» و پرداختن به جزئیات معرفت الهی، در نقل قولی از فضیل عیاض، معرفت را در پیوند با محبت چنین توضیح می‌دهد: «من عَرَفَ ا... حق معرفتِ عبده بکل طاقته» هر که خدای را - جل جلاله - به حق معرفت بشناسد، به کل طاقبت بپرستدش، زیرا آن که بشناسد، به انعام و احسان و رأفت و رحمت بشناسد؛ چون شناخت، دوست گیرد؛ چون دوست گرفت، طاعت دارد تا طاقبت دارد؛ از آن که فرمان دوستان کردن دشوار نباشد، پس هر که را دوستی زیادت، حرص بر طاعت زیاد است. (هجویری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۰).

وی سپس در فصل ویژه‌ای که به «معرفت ...» اختصاص داده است، بحث خود را با بیان نظرهای معتزله و اشاعره و اختلاف‌های این دو گروه درباره معرفت، می‌آمیزد و سعی می‌کند - چنانچه رویه عالمان اشعری است - با استناد به احوال عارفان، نظریه معرفت خود را تبیین نماید:

«بدان... که مردمان را اندر معرفت خداوند - تعالی - و صحت علم بدو اختلاف است بسیار. معتزله گویند که معرفت حق، عقلی است و جز عاقل را بدو معرفت روا نباشد، و باطل است این قول، به دیوانگانی که اندر دار اسلام اند و حکمشان حکم معرفت بود و به کودکانی که عاقل نباشند و حکمشان حکم ایمان بود. اگر معرفت به عقل بودی ایشان را چون عقل نیست حکم معرفت نبود و کافران را که عقل است حکم کفر» (همان، ص ۳۹۲).

هجویری در این بخش رسماً اعلام موضع می‌کند و نظر معتزله را مبنی بر عقلانی بودن معرفت باطل اعلام می‌نماید و چنین استدلال می‌کند که: «اگر عقل، معرفت را علت بودی، بایستی تا هر که عاقل بودی عارف بودی و همه بی عقلان جاهل بودند و این مکابره عیان است» (همانجا).

به نظر می‌رسد هجویری از کلمه «عقل» چیزی را اراده کرده است که در عُرف، مقابل «دیوانگی» است و مراد او از معرفت، مفهومی در حد «ایمان» است؛ در حالی که در نظر معتزله عقل، منافی ایمان نیست و اساساً تحقق ایمان بدون دارا بودن عقل مورد تردید است؛ به دیگر سخن، عقل در نظر معتزله به معنی قدرت درک و شناخت است، حال آنکه هجویری با تعریفی که از عقل معتزلی به دست داده آن را تا حد عادی‌ترین درجه عاقلی، یعنی دیوانه نبودن تقلیل داده است. او در ادامه، استدلال پذیرد معرفت حق را نیز رد می‌کند و با انتقاد از نظر گروهی که معتقدند: «بجز مُستدل را معرفت روا نبود» ابلیس را مثال می‌زند که مشاهده آیات بسیار و بهشت و دوزخ و عرش و کرسی، وی را علت معرفت نیامد. (همانجا)

او «استدلال» را از اساس، مغایر با معرفت می‌شمارد: «نخست درجه از استدلال، اعراض است از حق، از آنچه استدلال کردن، تأمل کردن اندر غیر است و حقیقت معرفت اعراض کردن از غیر است، و اندر عادت وجود جمله مطلوبان به استدلال بود و معرفت وی خلاف عادت است. پس معرفت وی جز دوام حیرت عقل نیست و اقبال عنایت وی به بنده. کسب خلق را اندر آن سبیل نیست و بجز انعام و الطاف وی مر بنده وی را دلیل نیست و آن از فتوح قلوب است و از خزاین غیوب که آنچه دون وی است به جمله محدث است ... (همان، ص ۳۹۵).

هجویری با اشاره به «اگر ما فرشتگان را به کفار فرستیم تا با ایشان سخن گویند و یا مردگان را ناطق گردانیم ایشان ایمان نیارند تا ما نخواهیم» (سوره انعام: آیه ۱۱)، می‌گوید: «اگر رؤیت آیت و استدلال، علت معرفت بودی، خداوند تعالی علت معرفت آن گردانیدی نه مشیت خود را. (همان، ص ۳۹۳).

اینجاست که هجویری معرفت خداوند را امری یکسر جبری و منوط به خواست خدا می‌پندارد، و حصول آن در نظر وی امری است معطوف به اراده خداوند؛ پُر آشکار است که علت العلل همه پدیده‌ها خداست، اما آن گونه که هجویری استدلال می‌کند، فرد سالک یا بنده مؤمن، خود، هیچ کارکردی در مسیر کسب معرفت نخواهد داشت.

او حتی مخالف الهامی بودن معرفت نیز هست و تحقیق آن را از طریق الهام و شهود محال می‌داند، زیرا «... معرفت را برهان باطل و حق است و اهل الهام را بر خطا و صواب برهان نباشد ... چون شریعت را می‌به قیاس الهام خود گیری و گویی که ثبات این الهام بدان است، پس معرفت، شرعی و نبوی و هدایتی بود نه الهامی، و حکم الهام اندر معرفت، به همه وجوه باطل است» (همان، ص ۳۹۷).

هجویری معرفت را به دو گونه «علمی» و «حالی» تقسیم می‌کند: «معرفت علمی قاعده همه خیرات دنیا و آخرت است و مهمترین چیزها مر بنده را اندر همه اوقات و احوال، شناخت خدای است، جل جلاله؛ قوله تعالی: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات/ ۵۶)، آی لِعَرْفُونِ؛ «نیافریدیم پریان و آدمیان را مگر از برای آن که تا مرا بشناسند». پس بیشتری از خلق از این معروض اند، سیوای آن که خداوندشان برگزید و از ظلمات دنیا باز رها کنید و دلشان را به خود زنده گردانید» (همان، ص ۳۹۱).

هجویری معرفت عام خداوند را «معرفت علمی» و معرفت خاص خداوند- یعنی معرفت آنهایی که خداوند ایشان را برگزید و دلشان را به نور خود زنده گردانید- «معرفت حالی» نام می‌نهد. تلقی هجویری از معرفت حقیقی حضرت حق، دریافت و شهودی است که به مشیت خدا در دل انسان پدید می‌آید؛ چیزی که بی اراده خداوند، سعی سالک (یا به طور کلی انسان) در آن اثری نخواهد داشت. اقوالی که او همچون قشیری، از عارفان پیشین نقل می‌کند، بر این باور اشارت و تأکید دارد.

همچنین هجویری موضوع محبت را از معرفت جدا نمی‌داند و اشاره می‌کند که «اثبات ولایت و حقیقت محبت خداوند جز به معرفت وی درست نیاید» (هجویری، ص ۳۸۹).

### ۳-۱) معرفت از نظر غزالی

موضوع معرفت و معنای آن یعنی شناخت، در نظر غزالی به طور کلی از دو بعد مورد توجه قرار گرفته است. او پیش از پرداختن به معرفت الهی یا خداشناسی، انسان‌شناسی را تبیین می‌کند. در واقع یکی از ساحت‌هایی که از طریق آن می‌توان به نظر غزالی درباره معرفت پی برد مواردی است که او در زمینه انسان‌شناسی به عنوان مقدمه‌ای برای خداشناسی بیان کرده است.

انسان و حقیقت وی در نظر غزالی از دو جهت دارای اهمیت و شایسته شناخت است، به عبارت دیگر «آراء او درباره انسان، از دو منبع سرچشمه می‌گیرد: یکی آنکه خداوند، انسان را به صورت و مثال خود خلق کرده... و دیگر اعتبار انسان به عنوان عالم صغیر» (الفاخوری، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۵۶) غزالی وجود انسان را متشکل از دو حقیقت ظاهر و باطن تعریف نموده، می‌گوید:

«اگر خواهی که خود را بشناسی، بدان که تو را که آفریده اند، از دو چیز آفریده اند؛ یکی این کالبد ظاهر است که

آن را تن گویند و وی را به چشم ظاهر بتوان دید، و دیگر معنی باطن که آن را نَفَس گویند و جان گویند و دل گویند و آن را به بصیرت باطن بتوان شناخت و به چشم ظاهر نتوان دید و حقیقت تو آن معنی باطن است و هرچه جز از این است همه تَبَع اوست و لشکر و خدمتکار اوست و ما آن را نام دل خواهیم نهادن؛ و چون حدیث دل کنیم، بدان که این حقیقت را می‌خواهیم که گاه آن را روح گویند و گاه آن را نَفَس گویند.» (غزالی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۵)

در اینجا او، نَفَس و جان و دل و روح را در معنی واحد به کار برده، اما در ادامه بحث درباره حقیقت باطنی وجود انسان، بیشتر لفظ «دل» را به کار می‌گیرد.

غزالی صحبت از روح را برای کسی که مجاهدت تمام نکرده باشد، مجاز نمی‌شمرد. بنابراین، مجاهدت در نظر او هم‌ارز مرحله شریعت است که حقیقت روح یا نَفَس در آن نمی‌گنجد؛ به دیگر سخن، انسان پس از پشت سر گذاشتن شریعت یا مجاهدت، گنجایش درک نَفَس و ویژگی‌های آن را می‌یابد.

«حقیقت وی [نَفَس] شناختن دشوار است و در شرح کردن رخصت نیست. و در ابتدای رفتن راه دین، بدین معرفت حاجت نیست، که اول راه دین، مجاهدت است و چون کسی مجاهدت به شرط بکند، خود این معرفت، وی را حاصل شود بی آنکه از کسی بشنود و این معرفت از جمله آن هدایت است که حق - تعالی - گفت: وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا. و کسی که هنوز مجاهدت تمام نکرده باشد، با وی حقیقت روح گفتن روا نباشد.» (همان، صص ۱۷-۱۸).

اهمیت دل یا نَفَس در نظر غزالی، به دو وجه است که از آن دو، به علم و قدرت تعبیر می‌کند. اما ارزش و شرف دل از وجه علم، خود، دو روی دارد: یکی روی ظاهر است و آن عبارت است از قدرت «معرفت» پدیده‌ها و علوم و صناعات و دیگری وجه پنهان و پوشیده علم است که از طریق الهام و دریافت درونی و بوسیله رویارویی آینه دل با لوح محفوظ حاصل می‌شود. روح قادر است تا پس از مجاهدت و تصفیة درون با عالم ملکوت مرتبط شود. غزالی کسب علم از راه تعلیم را شیوة علما و البته ارزشمند می‌داند، اما کسب علم از راه تزکیه و الهام را ویژه صوفیان و پیامبران بر شمرده است. (همان، صص ۲۷-۳۰)

آن‌گونه که غزالی بیان می‌کند، علم و الهام دو شاهراه معرفتی در شناخت حق محسوب می‌شوند که در امتداد یکدیگر، زمینه ارتباط انسان با خدا و جهان را فراهم نموده است و در صورت مجاهدت، انسان را به بالاترین درجه معرفت خواهند رساند. اما این دو روی نَفَس، هر کدام منبع و مطلعی دارند؛ منبع علم، «عقل» و مطلع الهام، «وحی» است.

در تعریف غزالی از «دل» و «عقل»، شباهت زیادی دیده می‌شود که ایجاد تمایز بین این مفاهیم را دشوار می‌نماید؛ به طور خلاصه می‌توان گفت که دل، جان، نَفَس و عقل، ضمن دربرداشتن مفاهیم ویژه خود، وجه مشترکی نیز با هم دارند که به «لطیفه ای دانا و دریابنده» تعبیر شده است و اشاره به کارکرد شناختگرانه و معرفت‌جویانه این نیروها دارد. غزالی پس از تعریف هریک از مفاهیم مذکور، می‌گوید:

«پس روشن شد تو را که معنی این اسم‌ها موجود است، و آن «دل جسمانی» است و «جان جسمانی» و «نَفَس شهوانی» و «علم‌ها» و این چهار معنی است که لفظ‌های چهارگانه را به آن اطلاق کنند، و معنی، پنجم است، و آن لطیفه‌ای دانا و دریابنده است از آدمی و هر چهار لفظ بر وی وارد است.» (غزالی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۰)

روشن است که عقل و دل در نظر غزالی، دو مفهوم و پدیده متباین نیستند، بلکه این دو در روند شناخت، جدایی‌ناپذیر و مؤثر در همدیگرند و در کنار هم، نوعی از دریافت را به وجود می‌آورند که شاید بتوان آن را «تَعَقُّل شهودی» یا «شهود عقلی» نامید.

او ضمن پذیرش عالم عقل و درک شرف و ارزش آن، اقامت و توقف در این منزل را جایز و کافی نمی‌داند و معتقد است همان‌گونه که دنیای عقل، دنیایی ورای تمییز و احساس است، ورای آن نیز ممکن است دنیای دیگری

نزدیکتر به حقیقت، وجود داشته باشد؛ دنیایی که او آن را طور ماوراء عقل می خواند: «ای کسی که در عالم عقل مقیم شده‌ای، دور نیست که در فراسوی عقل، طور و دور دیگری وجود داشته باشد و در آن چیزی کشف شود که با عقل کشف شدنی نیست.» (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۶۱)

در نظر غزالی، دریافت عقلی، پیوندی سازنده با دریافت شهودی و اشراقی می یابد تا در نهایت به حقیقت مطلوب دست یازد. غزالی تصوف را تلفیقی از علم معامله و علم مکاشفه می داند. کتاب احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت به هر دو علم اختصاص دارد؛ در این دو کتاب، بیشتر به توضیح کیفیت معنوی انجام فرایض دینی پرداخته شده و از این دریچه، تصوف کاملاً در چهارچوب شریعت اسلام قرار می گیرد. به نظر غزالی، علم معامله، راه علم مکاشفه است، اما چون انبیاء نیز در آموزه های خود از مکاشفه به روشنی سخن نگفته اند، او نیز در این دو اثر، غیر از اشاراتی کلی، چندان به مکاشفه نمی پردازد، زیرا فهم خلق را از درک آن ناتوان می یابد. مطلوب و هدف علم مکاشفه، کشف معلوم است و بس، و علمی بر آن مترتب نیست، در حالی که علم معامله با عمل و مجاهدت همراه است. به عبارت دیگر مکاشفه حالتی است که در نتیجه علم معامله و مجاهدت و ریاضت ممکن است حادث شود. غزالی در «احیاء»، معرفت ذات و شناخت صفات و افعال باری تعالی را در بستر عقاید کلامی اهل سنت و اشاعره مطرح نموده است. به نظر می رسد در اندیشه غزالی کانون معرفت با کانون محبت یکی است. او کارکرد عقل و دل را در معرفت و شناخت انسان، طبیعت و خدا یکسان می داند و با مطرح کردن «طور ماوراء عقل» به این حقیقت اشاره می کند که محبت امری در امتداد معرفت و مکمل آن است و از راه عقل/دل و در ادامه با عبور از این مرحله متحقق خواهد شد. معرفت حقیقی در نظر او از جنس محبت است.

#### محبت:

«محبت» از جمله مفاهیم عرفانی است که چند و چون آن در آثار عرفانی همواره مورد بحث و نظر بوده و در عموم کتاب های عرفانی بدان توجه شده است. به طور کلی «علما اندر معنی محبت مختلف اند: جمهور متکلمان گویند که نوعی از ارادت است و ارادت جز به جائزات تعلق نگیرد، پس محبت مستحیل شود به ذات خدای تعالی و صفاتش. چون گوئیم که ما خدای را دوست داریم معنایش دوستی و طاعت و خدمت به اوست یا ثواب و احسان اوست. اما عارفان گویند: بنده، خدای تعالی را لذتیه دوست دارد و حب ثواب و خدمت به او درجه نازل آن است.» (گوهرین، ۱۳۸۳، ص ۱۷۲).

اساس مبحث محبت، همچون بیشتر مفاهیم عرفان و تصوف اسلامی، برگرفته از قرآن کریم، آیات ۵۴ سوره مبارکه مائده (فَسَوْفَ يَأْتِي... بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) و آیه ۳۱ سوره آل عمران (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ... فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ...) و آیه ۱۶۵ سوره بقره (وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ) است. در آیه ۵۴ سوره مائده، خداوند محبت خود را پیش از محبت بندگان برشمرده و در آیه ۳۱ سوره آل عمران، از محبت بندگان مؤمن نسبت به خود و محبت خود نسبت به آنها یاد کرده و در آیه ۱۶۵ سوره بقره بر محبت مؤمنان نسبت به پروردگار یکتا تأکید نموده است.

در بیشتر مباحثات عارفان در این خصوص، به تبیین چگونگی محبت، بویژه امکان یا عدم امکان محبت بنده نسبت به خدا و چند و چند و چون آن پرداخته شده است.

بررسی مفهوم محبت در نظر ابوالقاسم قشیری و محمدغزالی و جلابی هجویری، به عنوان سه تن از مشهورترین صاحب نظران حوزه تصوف اسلامی و صاحبان سه اثر مهم در حوزه عرفان، روشنگر نکات مهمی درباره این موضوع و سیر مفهوم آن است.

اگر چه اولین رساله مستقلی که درباره محبت نوشته شده ظاهراً رساله ای است به نام «المحبه» اثر حارث بن اسد محاسبی (متوفی ۲۴۳ هـ.ق.)، اما قوام یافتن این بحث در تصوف اسلامی را باید قرن چهارم و پنجم دانست.

## ۱-۲) محبت از نظر قشیری

ابوالقاسم قشیری بلافاصله پس از باب معرفت، به «محبت» می‌پردازد و آیه آشنا و مورد استناد اهل تصوف در این باره را آغازگر بحث خود قرار می‌دهد: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي... بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» (مانده/ آیه ۵۴) و چنین توضیح می‌دهد: «محبت حالی شریف است چون حق سبحانه و تعالی گواهی داده است بنده را بدان و خبر داده است از دوست داشتن او بنده را...» (قشیری، ۱۳۶۱، ص ۵۵۳).

اما قشیری محبت خداوند نسبت به بنده و محبت بنده و نسبت به خدا (یُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ) را از یک جنس نمی‌داند و می‌گوید: «محبت به زبان علما ارادت بود و مراد قوم (منظور اهل تصوف است) به محبت ارادت نیست، زیرا که ارادت به قدیم تعلق نگیرد، اما آنکه حمل کنند بر ارادتِ تَقَرُّبِ بدو، جَلَّ جَلَالُهُ و تعظیم او را ... اما محبت حق تعالی بنده را ارادتِ نعمتی بُود مخصوص بر او چنانکه رحمتِ وی ارادتِ انعام بُود، پس رحمت، خاص تر بُود از ارادت و محبت خاص تر بُود از رحمت...» (همان، ۵۵۴)

در واقع قشیری بر این باور است که خداوند از آنجا که خالق انسان است و از جنس انسان نیست، محبتش نسبت به انسان عبارت است از خواست و عطای نعمتی به او، اما هرگاه این خواستِ نعمت که رحمت است، خاص تر شود و شامل بنده ای مخصوص گردد، محبت خدا نسبت به آن بنده را می‌رساند.

علت این تأکید، مناقشه برخی از علما و متکلمین است که معتقدند محبت بین دو هم جنس می‌تواند محقق شود و ما اگر محبت خدا نسبت به بنده یا بنده نسبت به خداوند را بپذیریم، انسان و خدا را از یک جنس دانسته ایم. (پورنامداریان، ۱۳۸۲، ص ۲۶)

قشیری هم چون هجویری و غزالی [چنانکه در ادامه اشاره خواهیم کرد] مجبور به توجیه و توضیح شده اند و محبت را از سوی خدا و انسان، هر یک به نوعی تفسیر می‌کنند که منافی استدلال آن گروه از علما تلقی نگردد.

قشیری پس از توضیحات مفصل درباره ریشه کلمه محبت (همان، ۵۵۷-۵۵۸)، مطابق روش خود در «رساله»، احوال عارفان را - که بیشتر گزاره های توصیفی درباره محبت است - شاهد می‌آورد. (همان، ص ۵۵۹ تا آخر باب محبت)؛ سپس چنین نتیجه می‌گیرد که: «... و چون اجماع است میان قوم که محبت، موافقت است و نیکوترین موافقت ها، موافقت دل است و محبت، آن است که از دو بیزاری ستانی زیرا که محبت دائم با محبوب بود...» (همانجا)

در مجموع می‌توان گفت قشیری، از آن دسته عالمان حوزه تصوف است که بحث محبت را با بصره هایی عالمانه و اشعری مآیانه پذیرفته است، نه چون عرفای قرن ششم که یکسر دم از عشق و محبت وافر می‌زنند و نه مانند عالمان اهل حدیث و ظاهر که یکسر عکس مخالفت با عشق و حب الهی برافراشته‌اند.

## ۲-۲) محبت از نظر هجویری

هجویری قدری مفصل تر از قشیری به محبت پرداخته و چون سایر مباحث و ابواب «کشف المحجوب»، با رویکردی جزئی نگر و استقرائی و با بررسی نظر گروه های مختلف این مسأله را بررسی می‌کند. چنان که با اشاره به نظر متکلمان، به مخالفت این گروه از علمای عصر خویش با لفظ «محبت» اشاره می‌کند، چراکه متکلمان بر این باورند که محبتی که پروردگار در قرآن از آن سخن گفته است از جمله صفاتی است مثل «ید»، «وجه» و «استوا» که در قرآن به آن اشاره شده است و اگر اشاره قرآن به این صفات نبود، پذیرش این صفات خدای تعالی را مستحیل و محال بود، پس به حکم نص شریف، این صفات را باید پذیرفت ولی در آن تصرف و تفسیر نباید کرد. (هجویری، ۱۳۸۳، ص ۴۴۹)

هجویری در «باب المحبه» در کشف المحجوب، تقسیم بندی مقبولی از وجوه «محبت اندر استعمال علما» ارائه می‌دهد که البته قشیری نیز پیشتر به آنها اشاره کرده است:

یک- به معنی ارادت به محبوب بی سکون نفس، و میل و هوی و تمنای قلب و استیناس، و تعلق این جمله، بر «قدیم» روا نباشد و این جمله، مخلوقات را باشد با یکدیگر و اجناس را، و خداوند تعالی، متعالی است از این جمله، علواً کبیراً.

دو- به معنی احسان باشد و تخصیص بنده که ورا برگزید و به درجه کمال ولایت رساند و به گونه گونه کرامت مخصوص گرداند.

سه- به معنای ثنای جمیل بر بنده. (همانجا)

هجویری بخش دیگر این باب را همچون قشیری، اما بسیار مفصل تر از او، به ریشه شناسی کلمه «محبت» اختصاص داده است. (ر. ک. همان، صص ۴۴۶-۴۴۸)

در نهایت نظر هجویری درباره محبت را باید چیزی شبیه نظر قشیری دانست؛ او می گوید: «بدان که محبت حق تعالی مربنده را ارادت خیر بود و رحمت کردن بر وی و محبت اسمی است از اسامی ارادت، چون رضا و سخط و رأفت، و آن چه بدین ماند. حمل این اسامی جز به ارادت حق- تعالی- نشاید کرد و آن یک صفت است او را قدیم که بدان خواهان است مر افعال خود را ...» (هجویری، ۱۳۸۳، ص ۴۴۹).

## ۲-۳) محبت از نظر غزالی

درحالی که جماعتی از علما، امکان محبت میان خدا و خلق را منکر شده و بر این باورند که محبت خدا، تنها به معنی اطاعت اوست و حقیقت محبت را جز با جنس و مثل محبت، محال می دانند، در نتیجه منکر حالات انس و شوق و لذت مناجات می شوند، غزالی به بیان شواهد شرع در باب محبت می پردازد و ثابت می کند که سزاوارترین محبوب، خدای تعالی است. در نظر او اطاعت، نتیجه محبت است و خدا نیز در قرآن به این امر اشاره کرده است: «طاعت تبع و ثمره دوستی است، پس چاره نیست از آنکه دوستی متقدم باشد، آنگاه پس از آن، دوست را طاعت دارد. دلیل بر اثبات دوست داشتن خدای، قول اوست: يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ... و قول او: وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ...» (غزالی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۱۹)

او همچنین احادیث زیادی از پیامبر نقل می کند که در همه آنها از دوست داشتن خدا سخن گفته است؛ از جمله این دعای رسول اکرم (ص) که فرمود: «اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي حُبَّكَ وَ حُبَّ مَنْ أَحَبَّكَ وَ حُبَّ مَنْ يُقَرِّبُنِي إِلَى حُبِّكَ وَاجْعَلْ حُبَّكَ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنَ الْمَاءِ الْبَارِدِ» (غزالی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۵۷۰). او معتقد است که معرفت، شرط و مقدمه محبت است؛ هر قدر معرفت انسان نسبت به خدا بیشتر باشد، محبت او نیز به خدا بیشتر خواهد بود. محبت نیز خود مقدمه حالاتی مثل شوق، انس، خوف و مهمتر از همه رضاست که از مقامات مقربان است.

اهمیت نظر غزالی در مسأله محبت آنگاه روشن تر می گردد که مخالفت دیگر علمای دینی معاصر یا پس از او را در نظر آوریم. بحث مفصل غزالی درباره محبت، به عنوان یکی از ائمه و علمای بزرگ اهل سنت در تکمیل و تبیین نظر بزرگانی چون قشیری و هجویری، سند و اجازه محکمی است تا راه برای ابراز محبت به خدا و سپس، بحث عشق در ادبیات عرفانی پس از او باز شود.

غزالی محبت و دوستی بنده به خدا را دو نوع می داند: یکی محبتی که انگیزه اش دل مشغولی و تعلق خاطر بنده به خداست و ممکن است با چشمداشت و انتظار احسان و لطف از سوی خدا همراه باشد، نوع دیگر، درجه بالاتری از محبت است که انگیزه اش، جمال و عظمت ذاتی باری تعالی است که بر اثر مکاشفه بر او آشکار می شود. (غزالی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۳۷) در این نوع محبت، تنها خداوند حضور دارد و نعمت و نعمت او برای محبت تفاوتی نمی کند.

در نظر غزالی، محبت مخلوق نسبت به خدا امری فطری و همچون محبت خدا نسبت به بنده، ازلی است. این درحالی است که برخی از متصوفه، محبت بنده نسبت به حق را امری مخلوق و محدث می پنداشته اند و از این رو از غزالی درباره آن سؤال کرده اند. وی نیز چنین خود پاسخ گفته است:

«مسأله: پرسیده بودند که محبت وی قدیم است و آن ما مخلوق.

جواب: روا بود که کسی تقدیر کند که آفتاب قدیم است یا دیرینه، و گشادن روز مُحدث همچنین سبب رحمت، ارادت ازلی است؛ لیکن به دل بنده آن گاه رسد که حجاب بگیرد و حجاب، غفلت است و هوا چون زنگار بر دل، و به ذکر، زنگار بشود؛ و به محبت، هوا بشود؛ پس زنگار برخیزد، پس انوار رحمت به دل پیوندد، که عبارت از پیوستن انوار الهی، ذکر الله و محبت آمد...» (غزالی، ۱۳۸۱، ص ۷۷)



و همچنین راه‌های تجربه محبت را از دو راه، پیمودنی می‌شمارد: یکی معرفت به دل و دیگری مشاهده و نظر. لذت نظر از لذت معرفت بیشتر است و او تفاوت آن‌ها را همانند تفاوت چیزی می‌داند که تخیل شود، نسبت به همان چیز، اگر دیده شود، و بدین سان پیوند ظریفی بین محبت و رؤیت (دیدار) برقرار می‌سازد:

«بدان که معلومات که در خیال تشکل نپذیرد، معرفت و ادراک آن هم دو درجه است: یکی اولی و دوم استکمال آن؛ و میان دوم و اول در مزید کشف و ایضاح، همان تفاوت است که میان تخیل و دیده، و دوم را به اضافت اول نیز مشاهده و لقاء و رؤیت گویند و این همه، تسمیه حق است، چه رؤیت را برای آن رؤیت خوانند که غایت کشف است» (غزالی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۳۹).

پیوند موضوع محبت با رؤیت حق، در ورود اصطلاحاتی مانند نظر و شاهد و دیدن قد و بالای معشوق و بویژه سر و روی او از قبیل زلف متعلقات آن به زبان شعر عرفانی بی تأثیر نبوده است (پورجوادی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۱). این مسأله بر اهمیت نقش عالمان تصوف، و در صدر آنها غزالی، در پرداختن به مقوله «محبت» و تلاش ایشان برای اثبات تحقق آن بین انسان و خدا و ادامه این روند در شعر عرفانی قرن ششم به بعد صحه می‌گذارد.

به هر حال پرداختن افرادی چون قشیری و هجویری و غزالی به این مقوله، اهمیت و حقیقت مسأله محبت را در قرن پنجم نشان داده و جواز نظریه پردازی آشکار درباره «عشق الهی» را در قرن ششم صادر می‌کند.

### ۳) رابطه معرفت و محبت

همانطور که گفته شد بحث درباره محبت در عرفان اسلامی، از همان قرون نخستین شکل‌گیری تصوف مطرح بوده و اولین رساله مستقل درباره محبت و شوق و دیدار خداوند را «حارث محاسبی» در قرن سوم نگاشته است. محبتی که محاسبی مطرح می‌کند محبت میان انسان و خداست که به مفهوم عمده دیگری به نام «شوق» می‌انجامد.

در نظر محاسبی محبت، «حب الایمان» است و این معنایی است که در آیه «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (البقره/ ۱۶۴) بدان اشاره شده است. (پورجوادی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰) اما انگیزه پرداختن محاسبی به محبت در این کتاب، پرداختن به موضوع «رؤیت» است و اشاره ای به محبت و تحقق آن از طریق معرفت ندارد.

نکته دیگر اینکه حضرت امام صادق (ع) به عنوان عالم اهل بیت و مرجع استدلالات بسیاری از عرفا، در توضیح «نظر» و «رؤیت» به دو نوع ظهور و دو نوع تجربه قائل شده اند؛ یکی ظهور به قلب‌ها و دیگر ظهور به عین‌ها. ظهور اول از برای عارفان است و ظهور دوم از برای مجتبان (به نقل از سلمی، ۱۳۶۹، ص ۲۳۰). در ادامه امام صادق توضیح می‌دهند که مراد از «اعین» چشمی دیگر غیر از چشم ظاهر یعنی دل (فؤاد) است و می‌فرمایند: الْفُؤَادُ مَعْدَنُ النَّظَرِ (همان، ص ۲۱۵). بدین ترتیب تجربه عارفان و مجتبان هر دو قلبی است، نهایت آنکه عارفان به معرفتی قلبی می‌رسند و مجتبان به مشاهده قلبی. (پور جوادی، ص ۶۶).

این نخستین اشاره مکتوب در حوزه عرفان است که به رابطه محبت و معرفت و تبیین آن پرداخته است. پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که معرفت مرحله ای عام تر نسبت به محبت است که از آن عارفان است، اگر عارف به مشاهده قلبی برسد به مرتبه «محبتی» نائل شده است. پس معرفت قلبی مقدمه و مسبب محبت خواهد بود.

اما نظرهای دیگری هم در این باره وجود دارد. محققانی دیگر هدف اعلائی تصوف را «معرفت حقایق به طریق افاضت و اشراق» و خواست صوفی را پرواز با شهبال عشق به سوی ذات یگانه دانسته اند (ستاری، ۱۳۷۴، ص ۱۱). این نظر تلویحاً عشق و محبت را گام و سببی در راه هدف اعلائی تصوف یعنی معرفت دانسته است.

می‌توان گفت دو رویکرد در مورد رابطه معرفت و محبت وجود دارد: رویکردی که معرفت را مقدم بر محبت می‌داند و به عبارت دیگر محبت را نتیجه معرفت می‌پندارد، دو دیگر رویکردی که محبت را مقدمه معرفت و شرط تحقق آن بر می‌شمارد.

همانطور که پیشتر اشاره شد، کاربرد واژه «عشق» در تصوف، برای بیان نسبت میان انسان و خداوند، بخصوص تا اواسط قرن پنجم، مورد پذیرش عرفا و علمای دینی نبود که علت این مسأله را علاوه بر عدم کاربرد آن در قرآن و

حدیث، می‌توان در تلقی ای دانست که در قرون سوم و چهارم از مفهوم عشق ارائه شده بود. به عنوان مثال «جاحظ» (متوفی ۲۵۵ هـ.ق) در دو رساله «رساله القیان» و «رساله النساء» در پی توضیح کاربرد واژه های «عشق» و «حب» و تفاوت آنهاست.

در نظر او «حب»، لفظ عامی است که هم در مورد دوستی انسان نسبت به خداوند به کار می‌رود و هم دوستی خدا نسبت به انسان، و هم درباره دوستی دو انسان نسبت به یکدیگر و یا حتی در مورد دوستی وطن (حب الوطن)؛ ... اما هر حبّی را نمی‌توان عشق نامید. در عشق علاوه بر حبّ باید مشاکلت طبیعی، اشتراک جنس و الفت هم موجود باشد، که همین نکته پذیرش کاربرد عشق درباره رابطه انسان و خدا را در نظر علما و عرفای آن دوره ناممکن می‌سازد. (به نقل از پورجوادی، ۱۳۸۷، صص ۲۳-۲۴). از همین روست که بحث عشق الهی در شعر عرفانی فارسی در آغاز با طرح موضوع محبت آغاز شده، و در نظر برخی از عارفان، محبت خدا به انسان قبل از محبت انسان به خدا ذکر شده است.

درباره علت و انگیزه محبت در آثار عرفانی کمتر صحبت شده است و روشن ترین قرینه در باب مقدم بودن معرفت نسبت به محبت را می‌توان با دقت در نحوه بحث عرفا جستجو کرد، چنانچه بیشتر ایشان، به ویژه سه مؤلف مذکور، ابتدا به موضوع علم و شناخت و معرفت می‌پردازند و سپس به مقوله محبت می‌رسند. این مسأله روشن می‌سازد که این پیش فرض همواره در ذهن آن‌ها بوده است که بی معرفت راه به محبت نمی‌توان برد. حتی گروهی، محبت را نهایت علم بنده نسبت به خداوند دانسته‌اند. (المُحِبُّ نَهَايَةُ الْعِلْمِ الْعَبْدِ إِلَى ... (ستاری، ۱۳۷۴، ص ۱۴۳)

ابوحامد محمدغزالی کسی بود به مناقشات اهل تصوف درباره محبت پاسخ گفت و با بحثی مفصل پس از بیان معرفت الهی و شرایط تحقق آن، به موضوع محبت پرداخته که با تفسیر و توجیهاات فراوان به موضوع «عشق» رسیده و با توضیح درباره روانشناسی عشق که برگرفته از آرای نوافلاطونیان است، عشق عرفانی نسبت به خداوند را اوج طریق روحانی بر می‌شمرد (همان، ۱۴۵، نیزنگرید به: غزالی، احیاء العلوم، ربع چهارم).

واضح است که وقتی عشق الهی که کمال محبت است، نهایت درجه در طریق عرفان دانسته شود، هر آنچه جز محبت در این مسیر، مقدم بر این موضوع است، از جمله معرفت که تا کامل نشود محبت به اوج خود نمی‌رسد. از دیدگاه دیگر، وقتی که عارفان به آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (أَسْرَاءُ/آیة ۸۵) استناد می‌کنند و از دیدگاه معرفت الوجود، محبت را صفت ذات حق یا روح و آن را از «عالم امر» می‌دانند و به همین سبب، صفت محبت را مقدم بر دیگر صفات روح، همچون نورانیت و علم و حلم و انس و بقاء و حیات بر می‌شمرند، این پرسش مطرح است که پس «محبت» است که انگیزه همه ویژگی های روحی عارف از جمله «معرفت» است؟! این دوگانگی را شاید بتوان چنین تبیین کرد:

بحث محبت الهی دو جنبه دارد: یک سر، محبت خداوند به انسان است که به عقیده اهل تصوف، مقدم و به حکم «يُحِبُّهُمْ»، صفت قدم و سابق به «يُحِبُّونَهُ» است. این نوع محبت است که مقدم بر معرفت است؛ اما سر دیگر، محبت انسان یا بنده نسبت به خداوند است، محبتی که انسان با شناخت و علم نسبت به خالق و معرفت یافتن به محبتی که خالق یکتا نسبت به او داشته، دچارش می‌گردد، این محبت اگرچه در این مرحله نتیجه معرفت است خود، مسبب و مقدمه شناخت و معرفت بیشتر می‌گردد و هر چه معرفت وسعت و ژرفا یابد، محبت حاصل از آن نیز افزون می‌گردد. از این جا به بعد، محبت و معرفت به سان زنجیره ای از علت و معلول، در جهت تقویت هم عمل می‌کنند تا به هدف نهایی که در عرفان، «عشق حقیقی» و «فناء فی ...» است، برسد.

#### ۴) بحث محبت در قرن پنجم، زیر ساختی برای طرح مسئله عشق در شعر عرفانی

با رواج و رونق مباحث عرفانی و فلسفی و شور و نشاطی که در محافل صوفیان در مورد مباحث تصوف از جمله محبت پدید آمد، این مقوله در ذهن و روح عارفان جای گرفت و به تبع آن، به زبان شعر که آینه تبلور تحولات فکری و روحی یک جامعه است، راه یافت.

اشعار صوفیانه و عرفانی که از قرن پنجم به بعد پدید آمد، از نظر ظاهر یا صورت، تفاوتی با اشعار دوره های پیش نداشت، چنانکه در همان قالب های مثنوی یا قصیده، رباعی و یا دوبیتی و یا نهایتاً غزل، که در واقع از «نسیب» قصیده برگرفته شده بود، ارائه می‌گشت.

نکته قابل تأمل در شعر صوفیانه، راه یافتن مفاهیم، مضامین، تصاویر و تعبیری بود که از شعر غیرصوفیانه و غیرعرفانی به شعر عرفانی وارد شد و کارکردی صوفیانه یافت. ورود لفظ «عشق» و مشتقات آن به شعر صوفیانه در نیمه دوم قرن پنجم و اوایل قرن ششم از نظر تاریخ زبان صوفیانه و ادبیات پارسی، یک حادثه بر شمرده شده است (پورجوادی، ۱۳۸۷، ص ۹۳). قدیمی ترین شعری که عشق به معنای صوفیانه در آن به کار رفته است، منسوب به «ابوسعید ابوالخیر» و معتبرترین منبعی که در آن بیتی از او نقل شده «کشف المحجوب» هجویری است که خود معاصر ابوسعید بوده است. که اگرچه در آن بیت مذکور لفظ عشق به کار نرفته، ولی به لحاظ موضوع بر دیگر ابیاتی که به ابوسعید درباره کاربرد عشق، منسوب است صحه می‌گذارد (همان، ص ۹۵).

به طور کلی می‌توان گفت موضوع عشق در عرفان و تصوف در قرن پنجم، نخست در قالب رباعی و دوبیتی تجربه شد که برای بیان تجارب عرفانی و روحانی به استفاده از زبان و واژگان شعر عاشقانه و خراباتی دست زد. این واژگان دو دسته بودند؛ یکی الفاظی که در وصف جمال معشوق به کار می‌رفتند و شامل اعضای بدن از جمله خط و خال و چشم و زلف و قله و ابرو می‌باشند و دسته دیگر الفاظی درباره شراب و باده و مستی و ساقی و میکده و ...؛ نکته جالب توجه اینجاست که این گونه الفاظ و اشعار صرفاً عاشقانه مورد انتقاد علمای تصوف قرار می‌گرفته است.

از جمله «...علی بن عثمان هجویری صاحب کشف المحجوب ... که جزو مخالفان ابیات عاشقانه است و در ضمن بحث درباره حرام بودن این ابیات به تعدادی از الفاظی که بر سر معانی آنها اختلاف پدید آمده اشاره می‌کند (همان، ص ۹۷ و نیز بنگرید به هجویری، ۱۳۸۳، ۵۸۰)

اینگونه برداشت ها و مخالفت ها از سوی بیشتر علمای تصوف در پی مسأله سماع در قرن پنجم و خواندن اشعار عاشقانه در این مراسم مطرح شد و به بحث درباره حلال یا حرام بودن شعر هم انجامید. این مناقشه نیز همچون بحث محبت انسان نسبت به خداوند، توسط غزالی تبیین گردید. حکم غزالی مبنی بر اباحت سماع و تعیین شرایط برای آن قدری وخامت این مسأله را تعدیل کرد.

از نظر غزالی حلال یا حرام بودن سماع و یا شعری که در این مجلس شنیده می‌شود نسبت مستقیم با احوالات شنونده دارد (غزالی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۷۴)، پس شعر عاشقانه عرفانی به خودی خود حرام نیست و بنا به مفهومی که مخاطب از آن برداشت می‌کند می‌تواند حلال باشد. (غزالی، فتاوا، مندرج در: پور جوادی، دو مجلد، ۱۳۸۱، صص ۱۶-۱۸)

تا آنجا که آشکارا در کیمیای سعادت می‌گوید: «شعری که در وی، وصف زلف و خال و جمال بوده و حدیث وصال و فراق و آنچه عادت عشاق است، گفتن و شنیدن آن حرام نیست». (غزالی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۸۴). مراد غزالی از عشاق در عبارت فوق، کسانی است که عشق مخلوق در دل دارند و از این رو غزالی شنیدن آن را در صورتی روا می‌داند که به رغم زمینی بودن معشوق در این اشعار، شنونده به هنگام گوش سپردن به آن در اندیشه حق و عشق به او باشد و در این راستا حتی به تفسیر اصطلاحاتی که در شعر عاشقانه مطرح شده بود می‌پردازد و نخستین تفسیر عرفانی را از آن به دست می‌دهد:

«اما صوفیان و کسانی که ایشان به دوستی حق تعالی مستغرق باشند و سماع بر آن کنند، این بیت ها ایشان را زیان ندارد که ایشان از هر یکی معنایی فهم کنند که در خور حال ایشان باشد؛ و باشد که از زلف، ظلمت کفر فهم کنند و از نور روی، نور ایمان فهم کنند و باشد که از زلف سلسله اشکال حضرت الهیت فهم کنند. (همان جا)

غزالی در این بحث بر هجویری پیشی می‌گیرد و با تبیین و تفسیر آن، برخلاف هجویری، که یکسره سماع و عاشقانه سرودن را نفی می‌کند، به هدایت آن می‌پردازد و زمینه را برای پدید آمد بخش عظیمی از ادبیات آینده، یعنی شعر و غزل عرفانی فراهم می‌سازد.

«سنایی غزنوی»، شاعری است که گفته شده برای نخستین بار مضامین زاهدانه و عارفانه و نیز بسیاری از واژه‌ها و اصطلاحات و ترکیبات ویژه عرفانی را وارد شعر فارسی کرده است. (صبور، ۱۳۸۰، ص ۱۸۸). او از جمله شاعرانی است که «نخستین بار در شعر عرفانی فارسی نمادپردازی کرد؛ و نمادهای ساخته شده توسط او بعدها در سنت عرفانی، عمومیت و مقبولیت یافت و از یک نماد شخصی تبدیل شد به یک نماد عمومی» (زرقانی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۵). بدیهی است که منظور ما در این بحث نه همه غزلیات سنایی که غزلیات عرفانی و در درجه بالاتر غزلیات قلندرانه اوست. غزلیات سنایی به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول اشعار عاشقانه ای است که زیرساخت فکری آن کاملاً زمینی و مصداق آن به طور واضح وصف جمال معشوقان مادی و شاهدان و خوبریان زمان شاعر است. این غزلها که مربوط به دوره نخست زندگانی او شمرده شده، تحت عنوان رایج «غزلیات» در نسخه‌ها ثبت شده‌اند و «غزلیات غیرقلندری» به شمار می‌روند. دسته دیگر غزلیات عاشقانه ای است که تحت عنوان ویژه «قلندریات» در دیوانها ثبت گردیده است. این دسته از غزلها را محصول دوره دوم زندگانی حکیم سنایی دانسته‌اند که دوره انقطاع نسبی شاعر از تعلقات دنیایی و پرداختن به موضوعات عرفانی و خلق غزلیات پرشور عاشقانه ای است که زیرساخت معنوی دارد و سرشار از حسن دلدادگی به عشق الهی و میل رسیدن به کمال مطلوب است. (بنگرید به: جلالی پندری، ۱۳۸۶، صدوپنجاه و هفت).

غزلیات قلندرانه سنایی که به آنها غزلیات «خراباتی» هم گفته شده و مادر غزلیات پرشور مولوی و بسیاری دیگر از غزلیات پرشور فارسی است (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲، ص ۳۲)، سرشار از تصاویر و تعبیری است که اگر کمتر از قرنی پیش از سنایی مطرح می‌شد چه بسا او را در معرض همان حکمی قرار می‌داد که حلاج را دچار ساخت؛

ما قد تو را بنده تر از سرو روانیم	ما خد تو را سُبغه تر از عقل و روانیم
بی روی تو لب خشک تر از پیکرتیریم	بی موی تو دلتنگ تر از رنگ کمانیم...
بیرون ز رخ و زلف تو ما قبله نداریم	بیش از لقب و نام تو توحید ندانیم...
یک راه بر انداز نقاب از رخ رنگین	تا دل به تو بخشیم و خرد بر تو فشانیم

(سنایی، ۱۳۸۶، ص ۳۱۵)

خلق و عرضه این گونه غزلها به ساحت ادبیات فارسی که راه را برای ظهور بزرگان بی همتایی چون عطار نیشابوری، مولوی، سعدی و حافظ و ... در عرضه شعر عارفانه و عاشقانه هموار کرد، بی تردید مدیون بستر سازی و تمهیدات کسانی است که برای تبیین و تفسیر مباحث عشق و محبت و پیوند آن با معرفت به تفصیل سخن گفته‌اند.

**نتیجه‌گیری:** [www.anjomanfarsi.ir](http://www.anjomanfarsi.ir)

عرفان و تصوف اسلامی و ادبیات مربوط به آن، جریان پیوسته ای که در یک نگاه کلان، از ورود اسلام به ایران (قرن دوم هجری) آغاز شده است.

اوج نمود این جریان را در ادبیات فارسی باید قرن پنجم تا هشتم دانست؛ در قرن پنجم با حضور اندیشمندانی چون قشیری، هجویری و غزالی، مباحث عرفانی طبقه بندی، تبیین و تبلور ویژه ای یافت که نتیجه آن فراهم آمدن زمینه های فکری مناسب برای طرح و ابراز آن در اندیشه و اثر هنرمندان به ویژه شاعران گردید.

ورود عرفان به طور عام و محبت و عشق الهی به طور خاص به حیطه ادبیات، ظرفیت های جدیدی برای زبان و شعر فارسی ایجاد، و شاعران بزرگ و جهانی چون سنایی، عطار، مولوی و حافظ را به بشریت هدیه کرد. از آنجا که زیرساخت هر حرکت هنری در جوامع، بستر سازی فکری توسط عالمان، متفکران و صاحب نظران است. پدید آمدن آثار گران سنگی چون رساله قشیریه، کشف المحجوب هجویری و کیمیای سعادت غزالی در ادبیات فارسی است که با شیوه ای مبتنی بر استدلال، استقراء و استنتاج و استناد به منابع تغذیه کننده تفکر اسلامی یعنی قرآن و حدیث و سنت، راه را برای تجربه حوزه های جدید اندیشگی در ادبیات فارسی هموار کردند.

### فهرست منابع:

- امام جعفر صادق، (۱۳۶۹)، *تفسیر جعفر الصادق*، (نقلاً عن حقایق التفسیر للسلّمی)، تصحیح بولس نويا، (مندرج در: مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی، ج ۱)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پورجوادی، نصر...، (۱۳۷۴)، *رؤیت ماه در آسمان (بررسی تاریخی مسئله لقاء... در کلام و تصوف)*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- .....، (۱۳۸۱)، *دو مجلد (پژوهش‌هایی درباره محمد غزالی و فخر رازی)*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- .....، (۱۳۸۷)، *باده عشق (پژوهشی در معنای باده در شعر عرفانی فارسی)*، تهران: نشر کارنامه.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۲)، *دیدار با سیمرغ*، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جلالی پندری، یدالله، (۱۳۸۶)، *مقدمه غزلهای حکیم سنایی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- حلبی، علی اصغر، (۱۳۸۱)، *شناخت عرفان و عارفان ایرانی*، چاپ چهارم، تهران: زوار.
- زرقانی، سید مهدی، (۱۳۸۵)، *سنایی و سنت غزل عرفانی*، مندرج در «شوریده ای در غزنه» به کوشش علی اصغر محمدخانی و محمود فتوحی، تهران: سخن، صص ۱۱۹-۱۴۶.
- .....، هدی حسین پور بوانلو، (۱۳۸۵)، *تعامل صوفیه نخستین با عقل؛ از آغاز تا اواخر قرن پنجم*، مجله زبان و ادبیات فارسی، سال ۱۷، شماره ۶۵ (پاییز ۱۳۸۸)، صص ۷۱-۹۸.
- زرین کوب، عبدالحسی، ۱۳۸۸، *جستجو در تصوف ایران*، چاپ نهم، تهران: امیرکبیر.
- ستّاری، جلال، (۱۳۷۴)، *عشق صوفیانه*، تهران: نشر مرکز.
- سلّمی، ابو عبدالرحمن، (۱۳۶۹)، *مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی*، ج ۱، گردآوری: نصر... پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سنایی، محدود بن آدم، (۱۳۸۶) *غزل‌های حکیم سنایی (براساس شش نسخه کهن خطی)*، تصحیح ید... جلّالی پندری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۲)، *تازیانه‌های سلوک (نقد تحلیل چند قصیده از سنایی)*، تهران: انتشارات آگاه.
- صبور، داریوش، (۱۳۷۰)، *آفاق غزل فارسی*، چاپ دوم، تهران: گفتار.
- غزالی، ابو حامد محمد، (۱۳۶۳)، *نور و ظلمت (مشکاه الانوار)*، ترجمه زین الدین کیایی نژاد، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- .....، (۱۳۶۴)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- .....، (۱۳۷۴)، *احیاء علوم الدین*، ترجمه فارسی: مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، ج ۴، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- الفاخوری، حنا؛ الجرّ، خلیل (۱۳۵۸)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۲، چاپ دوم، تهران: انتشارات کتاب زمان.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۱)، *ترجمه رساله قیشریه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- گوهرین، صادق، (۱۳۸۳)، *شرح اصطلاحات تصوف*، چاپ نهم، تهران: زوار.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳)، *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.