



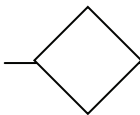
معرفت‌شناسی احساس در منظومه عرفانی بهاء‌ولد و مولوی

دکتر مجتبی زروانی

دانشیار دانشگاه تهران

سید ماجد غروی نیستانی

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران



چکیده:

احساسات انسانی برای بسیاری منظومه‌های معرفتی، نقشی مناقشه‌برانگیز داشته و امری مسئله‌ساز بوده است. در این میان، هرچند سنت‌های عرفانی، غالباً چنین احساساتی را جدی گرفته و حتی بنیان‌های معرفت را بر «دلایل دل» استوار ساخته‌اند، در عین حال، کمتر به گونه‌ای منقح، ساز و کار حصول معرفت از طریق احساسات انسانی در این هندسه‌های عرفانی مورد بحث واقع شده است. این مقاله بر آن است تا این ساز و کار را در منظومه عرفانی بهاء‌ولد و مولوی، واکاوی نماید. نگارندگان با تمرکز بر واژگانی چون «مزه» و «بو» در ادب این دو عارف، و نیز استخراج مؤلفه‌هایی چون «آمادگی درونی» و «نظر دوستی به هستی» در اندیشه ایشان، می‌کوشند تا در پرتو صراحت لهجه کم‌نظیر بهاء‌ولد، ابهامات موجود در اندیشه مولانا در باب تأثرات درونی را شفاف‌تر سازند. به این منظور، با ارائه شواهد فراوان از معارف و مثنوی نشان داده شده که عواطف از منظر این دو عارف، منبعی موثق برای کسب بصیرت است و خصلمتی معرفت‌شناختی دارد؛ و بالطبع در این معنا در مقابل تعقل قرار ندارد. همچنین حیثیت معرفتی احساسات و تأثرات درونی در اندیشه این دو عارف باعث شده که ایشان تأکیدی بر خصلمت متمایز و منحصر به فرد تجربه دینی نمایند و برای حصول معرفت، معزل شدن از حواس انسانی را طلب نکنند. این امر در اندیشه بهاء‌ولد صراحت دارد و نگارندگان کوشیده‌اند آن را در منظومه معرفتی مولانا، بازبایی و بازخوانی نمایند.

کلیدواژه‌ها:

احساسات انسانی، آمادگی، نظر، بهاء‌ولد، مولوی، عرفان اسلامی.

طرح مسئله

آنچه معمولاً به نام احساسات، تأثرات یا عواطف شناخته می‌شود از دیرباز مسئله‌ای چالش‌برانگیز در توصیف و تحلیل حیات انسان بوده است؛ تا آن‌جا که احساسات انسانی از یک سو مانعی اخلاص‌گر در کشف حقیقت به شمار آمده و از سوی دیگر، مرجعی بی‌بدیل در کسب بصیرت. هرچند این جدال با اشکال گونه‌گونش در آموزه‌های عرفانی بسیار دیرپاست. (ر.ک: عرفان و فلسفه، ص ۸۰ به بعد) با موضوعیت یافتن آن در الهیات جدید، سویه‌ها و رویه‌های تازه‌ای از آن مکشوف گشت؛ زیرا تأکید جدی بر اهمیت تأثرات درونی و احساسات، در واقع واکنشی بود از سوی اندیشمندان دلبسته دین به نقدهای وارد بر الهیات در عصر روشنگری. آنان در جستجوی راهی برای کسب معرفت بی‌واسطه برآمدند که ذهن در آن حوزه، فعالیت ایجادی ندارد و بالطبع بهترین راه را احساسات درونی یافتند. یعنی دین را باید به احساس یا عاطفه تحویل نمود تا از اتکا به دعاوی خاص درباره عالم و باورهای علمی مصون بماند و از نقادان‌های کانتی علیه تفکر متافیزیکی رهایی یابد. بر همین اساس، ابتدای دینداری بر تأثرات انسانی آرام آرام شکل گرفت و «تجربه دینی» به عنوان یکی از منابع معرفتی به رسمیت شناخته شد و به سرعت، مقبولیتی گسترده یافت و یکی از تنومندترین شاخه‌های الهیات جدید گردید. فردریک شلایرماخر، تجربه دینی را نوعی «احساس اتکای مطلق و یکپارچه به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان» می‌داند. تأکید بر حسی و عاطفی بودن تجربه دینی و نیز متمایز از جهان بودن آن، بعدها به صورت‌های گوناگون در بیان دیگر حاملان سنت تجربه دینی نیز ادامه یافت. (ر.ک: مفهوم امر قدسی، ص ۵۷ به بعد) در نتیجه، جستجوی احساساتی موضوعیت یافت که خصلت‌هایی متمایز و نامتعارف، آن را از حیات هر روزینه آدمی مجزا می‌سازد؛ خصلت‌هایی چون: متعلق خاص داشتن؛ بی‌زمان و بی‌مکان بودن؛ احساس عینیت یا حقیقت داشتن؛ احساس تیمن و تبرک آفریدن؛ احساس امر قدسی؛ متناقض‌نما و بیان‌ناپذیر بودن و... (ر.ک: عقل و اعتقاد دینی، ص ۵۳)

هم‌زمان و در سوی دیگر، به سبب تشابهات و تقارنات میان آموزه‌های سنت تجربه دینی و معارف عارفان مسلمان، بسیاری از مبادی و نتایج فکری این دو جریان بر هم منطبق و یکی دانسته شد. در نتیجه در گزارش‌های عارفان مسلمان نیز جستجوی احساساتی واجد ویژگی‌های فوق موضوعیت یافت. ثمره چنین نگرشی، برای مثال درباره مولوی، آن شده است که امروزه تقریباً اتفاق نظر وجود دارد که وی - یکی از برجسته‌ترین حاملان سنت عرفانی در اسلام - در آناتی از حیاتش با تجربه‌ای متمایز، نامتعارف و واجد خصایص فوق روبه‌رو بوده است که دیوان شمس گزارش این لحظات است، اما در اکثر لحظات، در حالت صحو بوده و در فاصله میان آن تجارب دشواریاب و زودگذر به سر می‌برده است. حتی اگر معتقد باشیم که این تجارب تأثیر قطعی بر حیات مولانا می‌نهادند و در فاصله میان لحظات غرقه شدن در چنان تجربه‌ای، وی از تأثیر تعیین‌کننده این حادثه‌ها بهره‌مند بوده است، باز هم تفاوتی نمی‌کند زیرا به هر حال معتقدیم که لحظاتی از زندگی وی اصیل‌تر و تمام‌عیار بوده‌اند و برخی از آن‌ها صرفاً مقدمه‌ای برای آن لحظات خاص.

در همین گذرگاه حساس است که مسئله این پژوهش رخ می‌نماید و موضوعیت می‌یابد. می‌خواهیم ببینیم هنگامی که مولانا از احساسات تجربه شده خود سخن می‌گوید، چیزی از جنس تأثرات مندرج در سنت تجربه دینی را در نظر داشته یا احساسات درونی وی اساساً در پارادایم دیگری باید تحلیل شود. به عبارت ساده‌تر، آیا وی متأثر از احساسات منفصل و گه‌گاهی بوده که از پس یک حادثه ناب و متمایز از کل حیات در جانش می‌نشسته و به کلی دگرگونش می‌ساخته یا این‌که تأثرات درونی وی امری است در راستای حیات متعارفش و آنچه به چنین تأثراتی اعتبار معرفت‌شناختی می‌دهد نه خود آن‌ها بلکه نگرش خاص مولانا، آمادگی‌های درونی‌اش و موقعیت ویژه اوست؟ البته غرض ما این نیست که نشان دهیم مولانا چیزی از آن سنخ که تجربه دینی نامیده می‌شود از سر نگذرانیده، بلکه مرادمان این است که این تجربه آن‌چنان خالص و تأثیرگذار که مولانا را به مولانای دیگر مبدل

سازد، نبوده است. این خود مولانا است که با آمادگی خاص خود و جد و جهدی که از پس این تجربه آغاز می‌نماید، آن را می‌پالاید و صاف می‌کند. برای اثبات این فرضیه‌های دشوار، باید ببینیم که احساسات انسانی نزد مولانا واجد چه خصیصه‌های معرفت‌شناختی است. به این منظور، رویکردهای مختلفی را می‌توان اتخاذ نمود. رهیافتی که این تحقیق پیشه ساخته، تأمل و تدقیق در اندیشه بهاءالدین محمد ابن حسین خطیبی بلخی مشهور به بهاء‌ولد در این باب و انعکاس آن در منظومه معرفتی مولوی است. بهاء‌ولد نه تنها پدر مولانا است و از این بابت تأثیری عمیق در وی نهاده (ر.ک: پله پله تا ملاقات خدا، ص ۶۸) بلکه کتاب معارف او را مولانا پیوسته می‌خوانده و لایزال در آستین داشته است (ر.ک: مولانای بلخی و پدرش، ص ۳۰؛ معارف، ید) به همین جهت بازخوانی مواضع تأثیرپذیری مولانا از بهاء‌ولد بسیار راه‌گشا است؛ اما آنچه به‌خصوص در چنین پژوهشی اهمیت دارد، این نکته است که اثر بهاء‌ولد، فرآورده‌ای ساخته و پرداخته نیست، بلکه رشته‌ای است از بداهه‌گویی‌ها و بیان صادقانه مضامینی که در سرتاسر زندگی دل‌مشغولش می‌داشته‌اند و به همین جهت در تحلیل آموزه‌های مولانا در باب معرفت‌شناسی احساس، اهمیت منحصر به فرد دارد. البته پیش از این پژوهش‌هایی بر موارد تشابه میان آموزه‌های مولانا و بهاء‌ولد تأکید کرده‌اند (ر.ک: معارف، ص ید تا کط؛ مولانای بلخی و پدرش، کل اثر) اما روش این مقاله به کلی متفاوت است، زیرا نمی‌خواهد موارد آشکار تشابه - چه لفظی و چه معنوی - را برشمارد و تنها تأثیر یکی را بر دیگری اثبات نماید، بلکه می‌کوشد مواضع مبهم و غیرگویای اندیشه مولانا را در پرتو اندیشه بهاء‌ولد، که به دلایلی بسیار صریح‌تر از مولوی سخن گفته، آشکار سازد.

بحث، تبیین و تحلیل مسئله

با توجه به طرح مسئله مذکور، روشن است که در این پژوهش سروکار ما با حیثیت و نقش احساسات در اندیشه بهاء‌ولد و سپس مولانا است. مقدمتاً باید به خاطر داشته باشیم که احساسات عاطفی در ادب فلسفی و کلامی ما و حواس

مادی در ادب عرفانی ما، غالباً به مثابهٔ اموری اخلاص‌گر شناخته شده‌اند که باید در فهم عالم و شکل دادن به اعتقادات به کلی از آن اجتناب نمود. البته استثناهای اندکی برای این قاعده می‌توان یافت، اما تعالیم آنان نیز غالباً با کژفهمی تعبیر شده است؛ به گونه‌ای که گویا ادراکات حسی و عاطفی اساساً نمی‌تواند برای عقل قابل قبول باشد و طریق دل راهی به کلی جدا و در تقابل با طریق خردورزی است. برای نمایاندن تفاوت میان نگرش بهاء‌ولد و به تبع او مولوی، با این انگاره‌های رایج، باید با ارائهٔ شواهدی از معارف و مثنوی نخست نشان دهیم که عواطف از منظر اینان منبعی موثق و ملموس برای کسب بصیرت است و خصلتی معرفت‌شناختی دارد؛ و بالطبع در این معنا نه در مقابل تعقل و اراده قرار دارد (طبق روان‌شناسی قدیم قوای نفسانی) و نه احوال‌گذرایی است که بدون هیچ عینیتی صرفاً در ذهن پدید آید.

شاید بهترین نقطهٔ عزیمت برای اثبات مدعای فوق، تأمل در معنای واژه «مزه» است که بهاء‌ولد فراوان از آن بهره می‌جوید. «مزه در نثر کهن حاوی معانی گوناگونی چون لذت، بهره و قسمت، احساس، ادراک و تأثیر است.» (ادراک ژرف لذت...، ص ۲۱۱) غالباً چنین تصوّر شده است که بهاء‌ولد مزه را در معنای اول یعنی شادی و لذت موجود در ادراکات حسی به کار برده است. (ر.ک: بهاء‌ولد، ص ۴۰) هرچند این تعبیر بر برخی مواضع در معارف منطبق است (ر.ک: معارف، ۳۸۳/۱ و ۱۹۱/۱) به نظر می‌رسد کثرت استفادهٔ او از این واژه، نه تصادفی بلکه به دلیل معنای خاصی است که از آن مراد می‌کرده است. او لذت صرفاً مادی نهفته در حواس فیزیکی را در نظر نداشته و این واژه را با یک بار معرفت‌شناختی همراه کرده و آن را در معنای «ادراک و تأثیر» به کار برده است؛ یعنی مزه، از یک سو، امری حسی است که به ادراک حسی درمی‌آید و از سوی دیگر، حاوی یک بصیرت و معنای درونی است که متعاقب درک حسی می‌نشیند. به جهت همین نکته است که بهاء‌ولد ادراک مزهٔ پدیده‌ها را در تمتع صرف از آنها نمی‌جوید، بلکه می‌کوشد آن را از پس تدبّری طولانی به چنگ آورد: «... و از

اسرار و انوار و معانی‌های دیگر که در آن سیرها و تفرّج‌ها داری پیش تو نهاده است؛ جهد در آن کن که به مزه آن برسی.» (معارف، ۱۹۱/۱) روشن است که درک حسی نیازمند «جهد» نیست. بنابراین، مزه حاوی معنایی است فراتر از لذت درک حسی پدیده‌ها. به بیان دیگر، انسان در مواجهه با جهان بالطبع متأثر می‌شود و احساسی درونش شکل می‌گیرد، اما این احساسات درونی که منبعث از مواجهه حسی با جهان اطراف می‌باشد، مشیر به یک واقعیت پنهان است و انفعال درونی انسان، مدلولی است که چیزی را درباره ماهیت یک واقعیت پنهان آشکار می‌سازد. مزه از یک سو، نمود انفعالی است که از تجربه حسی جهان بر جان انسان می‌نشیند و از سوی دیگر، نماد فعالیت آدمی است به منظور کشف واقعیتی که این تأثرات به آن اشاره دارد. این دو فرایند همان چیزی است که توأمان در تعبیر مزه نهفته است. البته بهاء‌ولد گاهی هریک از این فرایندها را هم‌مزه نامیده است (ر.ک: معارف، ۳۸۳/۱، ۱۹۱/۱ و ۱۱۰/۱) و همین امر باعث شده که مزه، درست معادل لذایذ حسی پنداشته شود، در حالی که درک لذت حسی محتاج «جهد» و «نظر» نیست و آنچه این دو را طلب می‌کند فرایند دوم است.

از بحث فوق به روشنی برمی‌آید که احساسات و تأثرات درونی، در نظر بهاء‌ولد خصلت معرفت‌شناختی دارد و از پس نظر کردن در آن‌ها می‌توان واقعیاتی را کشف کرد. این‌که این واقعیات چه هستند و اساساً درک حسی ما به چه میزان اعتبار دارد، سؤال‌هایی است که به آن خواهیم پرداخت؛ اما پیش از آن، باید این پرسش کلیدی را مطرح سازیم که آیا احساسات، انفعالات گذرایی هستند که صرفاً در اذهان ما پدید می‌آیند و اگر چنین است، چگونه می‌توانند چیزی را درباره ماهیت واقعیتی فراسوی خود منکشف سازند؟ اگر ما منظره یا رخدادی را «شاد» می‌نامیم، آیا صرفاً احساس درونی خود را به آنچه می‌بینیم فرامی‌افکنیم؟ آیا غمگینی از درون ماست یا حالت واقعی آن منظره، چیزی همراه خود دارد؟ یک شاهد مثال بسیار کهن این مسئله، مجادله جوانگ تزو (Chuang Tzu) و هویی تزو (Hui Tzu) است که با این جمله خاتمه می‌یابد: «من از شادی ماهی‌ها به خاطر شادی خودم باخبرم، شادی دیدن آن‌ها از

فراز پل هائو.» (کتاب تردید، ص ۱) هدف این مقاله، البته فیصله دادن به این مجادلات نیست؛ فقط می‌خواهیم نشان دهیم که به نظر بهاء‌ولد و مولانا رابطه‌ای دوسویه وجود دارد، یعنی احساسات نه فقط ذهنی‌اند و نه فقط عینی. نخست باید نشان دهیم که احساسات تنها ذهنی نیستند. شاید بهترین و مختصرترین استدلال در این باب، بیمار نامیدن انسانی است که بیش از حد معمول، احساسات درونی‌اش را هم در جهان و هم در اشخاص فرامی‌افکند. خود این واقعیت که ما قادریم به موارد بیماری و انحراف پی ببریم مستلزم آن است که معیاری وجود داشته باشد، یعنی این واقعیت که احساس‌ها می‌توانند نابه‌جا باشند گواه آن است که برخی احساسات با برخی موقعیت‌ها تناسب دارند. (ر.ک. فلسفه وجودی، ص ۱۵۹) پس احساسات فقط در ذهن نیستند. به تعبیر پدیدارشناسان ما می‌توانیم بگوییم که احساسات «قصدی» (ر.ک: درآمدی بر پدیدارشناسی...، ص ۳۱-۴۵) و معطوف به حالات واقعی‌امورند. از سوی دیگر، بدیهی است که نمی‌توان گفت انسان کاملاً پذیرای انفعالاتی است که وقایع بیرونی در وی می‌آفرینند و او هیچ تسلطی بر آن‌ها ندارد. این موضع دوسویه همانی است که بهاء‌ولد و مولانا هر دو می‌کوشند آن را بیان نمایند و به‌طور خلاصه چنین است که احساسات آدمی مستقل از مفاهیم و تصورات و اعتقادات و اعمال انسان نیست؛ یا با واژگان خودشان می‌توان گفت که هر چیزی در این عالم مزه‌ای دارد، اما درک این مزه به شخص فاعل مربوط است و اعتقاد و بصیرتی که نسبت به جهان اطرافش دارد و آمادگی درونی که از آن برخوردار است: «... همه مزه‌های طعام و شراب و مجامعت را اساس هم از اعتقاد است چونک نیک تأمل کنی؛ و لذت مجامعت به تخیل و تصویر مشتتها زیادت می‌شود و بعضی اطعمه بی‌مزه شود از بی‌اعتقادی در آن طعام... بفرای در اعتقاد و یقین تا بامزه شوی» (معارف، ۳۱۸/۱ و ۳۱۹). «کسی که سیر و پیاز می‌کارد و همیشه در فکر آن است دیگر مزه‌ای در نارنج و ترنج نمی‌یابد. کسی که تخم مزه‌دنیوی در دل بکارد هرگز مزه‌ای در دین نیابد.» (همان، ۲۵۰/۱) نمونه دیگر این‌که: «مرا

به جمال تو زیاده از آن نظر ده که زلیخا را دادی به جمال یوسف و آن نظر از جمال می‌باشد که برادران یوسف جمال یوسف را دیدند و مدهوش نگشتند.» (همان، ۳۱/۱) زیرا فاقد آن «نظر» بودند.

این عبارت پایانی بهاء‌ولد، بهترین گریزگاه برای ورود به آموزه‌های مولانا در این باب است. عبارت اخیر که از بهاء‌ولد نقل شد، عیناً و شاید صریح‌تر در بیان مولانا آمده است:

آنچه یعقوب از رخ یوسف بدید خاص او بد آن به اخوان کی رسید
(مثنوی، ۳۰۳۰/۳)

گفتیم که این مواضع، گویای فرایندی دو سویه میان احساسات درونی و واقعیت موجود در جهان خارج است که در بیانات این دو، بسیار پربسامد^۲ و اثبات‌کننده این ادعاست که اعتقاد و نگرش انسان نسبت به یک پدیده، و جوهی از هستی پنهان آن را افشا می‌کند. جمال یوسف، در نظر زلیخا حس می‌شود، اما برادرانش از دیدن آن محروم‌اند. همان‌طور که مفصلاً بحث کردیم، این بدان مفهوم نیست که یوسف زیبایی خاصی ندارد و این اعتقاد زلیخاست که زیبایی را می‌آفریند؛ بلکه به این معناست که اعتقاد زلیخا و موقعیتی که نسبت به یوسف اتخاذ می‌کند، اجازه می‌دهد که این زیبایی در جان وی ریخته شود و مکشوف و محسوس گردد. این جاست که یک مفهوم کلیدی دیگر در این منظومه معرفتی رخ می‌نماید: «آمادگی». زلیخا به واسطه عشق، آماده درک زیبایی است درحالی‌که برادران یوسف چنان محو زشتی حسد خود هستند که آمادگی درک زیبایی وی را ندارند. «آمادگی» شرط لازم درک مزه پدیده‌هاست:

حق فشانند آن نور را بر جان‌ها مقبلان برداشته دامان‌ها
(همان، ۷۶۰/۱)

هرکه را دامان عشقی نابده زان نثار نور بی‌بهره شده
(همان، ۷۶۱/۱)

و همین مطلب از زبان بهاء‌ولد: «زان‌که الله چنین عادت رانده است در این

جهان و در آن جهان که چون کسی را نم و زندگی نباشد، قابل راحتی و نوری نباشد؛ یعنی دامنی که در راحتی در وی جمع می‌شود، ادراک و زندگی است؛ چون دریده کردی آن را، چه گیری این راحت را و در کجاش نهی؟»

در عبارات فوق، آمادگی به «دامان»ی برای جذب نور و «نم»ی که در دانه موجود است، تشبیه شده یعنی در هر پدیده‌ای و در هر رخدادی در این عالم به سان درون یک دانه، نمی نهفته است که قادر است قدرت آب را در رویش آشکار سازد. آب قدرت سبزکنندگی بالذات دارد اما نم دانه است که این مزه را منکشف می‌سازد. یوسف نیز بالذات جمال دارد؛ اما آمادگی زلیخاست که آن را مکشوف می‌سازد. انسان اگر آمادگی درک حسی را داشته باشد، جهت‌گیری آن را در عالم درک می‌کند؛ به عبارت بهتر، مزه آن حس را درمی‌یابد و آن را ادراک می‌کند.

مولانا همین مفاهیم را با تمرکز بر مناسبات یعقوب و یوسف بیان می‌کند. پافشاری یعقوب در استشمام بوی پیراهن یوسف، سرانجام به بازشدن چشمش می‌انجامد که گویای آمادگی اوست برای یافتن و درک یوسف.

بو قلاووز است و رهبر مر تو را می‌برد تا خلد کوثر مر تو را...
تو که یوسف نیستی، یعقوب باش همچو او با گریه و آشوب باش

(مثنوی، ۱/۱۹۰۴ و ۱۹۰۷)

آن‌که بستد پیرهن را می‌شتافت بوی پیراهان یوسف می‌نیافت
وان که صد فرسنگ زان سو بود او چونک بد یعقوب، می‌بویید بو

(همان، ۳/۳۰۳۶-۳۰۳۷)

مفهوم «آمادگی» آشکارا از ابیات فوق برمی‌آید. باید چون یعقوب، آشوب یوسف را داشت تا بویش را حس کنیم و در نهایت بیابیمش.

اما تعبیر «بو» در ادب مولانا که درست به سان «مزه» در ادب بهاء‌ولد نشانه‌ای است مبهم و غیرصریح از حقیقت، بالطبع این پرسش کلیدی را پیش می‌کشد که امری چنان شخصی هم‌چون احساسات، که فوق‌العاده نسبی است، چگونه می‌تواند نشانه حقیقت و منبع معرفت باشد و آدمی را به واقعیتی فراسوی خود

رهنمون کند. به راستی از کجا بفهمیم این احساسات، بر جانمان مزه‌ها و ادراکات صواب می‌ریزند یا بر خطا می‌روند؟^۳ آیا مزه می‌تواند تعیین کند که خوب و بد کدام است؟ چگونه می‌توان جد و جهدی جانانه را از پس احساساتی چنین مبهم آغاز نمود؟ سؤالات فوق هرچند به پاسخی قطعی در معارف نمی‌رسند، جستجوی پاسخ آن‌ها یک مفهوم کلیدی دیگر را در این منظومه آشکار می‌سازد: «نظر دوستی». بهاء‌ولد عمیقاً بر این باور است که اگر انسان خود را با مزه نهفته در پدیده‌ها و نوای برخاسته از رخدادها هماهنگ کند و با آن‌ها از سر لطف و اعتقاد وارد شود، هرگز به خطا نمی‌رود: «هرکه با کسی و یا چیزی دوستی قوی‌تری دارد مزه بیش یابد و حیات بیش دارد و هرکه کم دارد کم. و دوستی، نظر نیکویی است بر وجه مداومت. آن‌که او را دوست می‌داری او همچون زمینی است مر نهال نظر دوستی را. هرکجا خواهی این نهال نظر را به دوستی توان نشاندن؛ اگرچه گنجشکی و گربه‌ای و طعامی و گنده‌پیری باشد. نجاست به دوستی پاک گردد.» (معارف، ۳۱۰/۱) بدین سان بهاء‌ولد دوستی را نوعی خاص از نظر (=تفکر) در باب پدیده‌ها می‌یابد و خصلت‌های آن را با ظرافت بیان می‌کند: «دوستی نظر نیکویی است بر وجه مداومت». از طریق این دوستی است که انسان با پدیده‌ها - اعم از گنجشک و گربه و طعام - هماهنگ می‌شود و مزه آن را درمی‌یابد. شاید تعبیر جایگزین و گویاتر برای واژه «دوستی» در این معنا «دمسازی و هم‌آوایی» باشد. انسان باید با پدیده‌های جهان، دوست و دم‌ساز و با دانگ عالم، هم‌آوا و هم‌ساز باشد. پس دوستی، شیوه خاصی از تفکر دربارهٔ عالم است که قصد نهفته در احساسات درونی را منکشف می‌سازد.

بدیهی است که روش‌های دیگر مثلاً استدلال و قیاس نه تنها قادر به کشف این واقعیت نیستند، بلکه آن را ضایع و تباه می‌سازند: «چون و چرا پریشان‌کننده است مر نظم مزه را؛ زیرا که چون واقف نباشی بر پختن مطبخی، آن آش بامزه‌تر باشد.» (همان، ۴۰۶/۱) چون و چرا، نظم نوای درونی و هارمونی دانگ پدیده را مختل می‌کند. این حرفی است که مولانا هم می‌زند:

گر نه نامعقول بودی این مزه کی بدی حاجت به چندین معجزه
هر چه معقول است عقلش می خورد بی بیان معجزه، بی جر و مد
این طریق کبر نامعقول بین در دل هر مقبلی مقبول بین^۵

(مثنوی، ۲۱۴۳/۱-۲۱۴۵)

بیت آخر درست همان بیان بهاء‌ولد است؛ طریقی است نامعقول به عقل استدلالی و مقبول به قلب هر مقبلی؛ به نظر می‌رسد «مقبل» همان کسی است که اولاً «آمادگی» دارد و ثانیاً با جهان از طریق تفکر «دوستی» وارد شده است. در چارچوب چنین دیدگاهی اکنون می‌توان فهمید که چرا بهاء‌ولد و مولانا به هیچ روی به سان بسیاری از عارفان، منزل شدن از درگیری‌های حسی را شرط وصول به مطلوب نمی‌دانند، بلکه کاملاً واقف‌اند که اساساً رهایی مطلق از حواس، رخدادی است حادثه‌وار، گه‌گاه و غالباً نشدنی که ابتدای دین‌داری بر آن بالطبع از دین امری گه‌گاه و حتی غیرممکن می‌سازد. اینان نه تنها ترک احساسات را نمی‌جویند بلکه به نظر می‌رسد که احساس را راه مستقیم و بی‌همتایی برای دمسازی و هم‌آوایی با عالم می‌دانند. شاید بی‌تناسب نباشد که برای اشاره به احساسات تعبیر ریکور یعنی تعبیر «جو» استفاده نماییم. «جو، آن چیزی است که ما را دربرگرفته و نیز آن چیزی است که تنفس می‌کنیم. این بدان معنی است که ما از طریق احساسات در عالم تنفس می‌کنیم و در عالمی فرومی‌رویم که محیط زندگی ما و حرکت ما و هستی ماست.» (فلسفه وجودی، ص ۱۵۷) این دو عارف معتقدند چنین رابطه نزدیکی با عالم، حقایقی را در خصوص جهان برای ما افشا می‌سازد که رسیدن به آن‌ها نه از طریق تماشای صرفی، که صفت بارز مشاهده ما از طریق حواس است، میسر خواهد بود، و نه از طریق نظر کردن در آن به طرق استدلالی و قیاسی. این جهان سرشار از موقعیت‌هایی است که در بطن خود مزه‌ای دارند و بویی از خود منتشر می‌سازند. انسان باید جد و جهد خود را معطوف کشف آن مزه و بو سازد. این حرکت، البته حرکتی است بسیار سخت و پراشوب، مشوش از انواع تردی‌ها و مشوب

به انواع ناخالصی‌ها. گفتنی است که هم بهاء‌ولد و هم مولانا تمام مزه‌ها و بوهای این عالم را در نهایت، مشیر به یگانه حقیقت هستی، خداوند، می‌دانند و از پس هر معرفتی نسبت به هستی، معرفت و شناخت او را می‌جویند:

گه به گفت و گه به خاموشی و گه بوی کردن گیر هر سو، بوی شه...
هرکجا بوی خوش آید بو برید سوی آن سر کآشنای آن سرید

(مثنوی، ۹۸۱/۲ و ۹۸۶)

به همین جهت معتقدند که خداوند، خود، هستی را چنین سرشار از بوها و مزه‌ها خلق کرده و بدون تردید این حرکت پرتردید و سرشار از آشفستگی به ثمر خواهد نشست:

دوست دارد یار این آشفستگی کوشش بیهوده به از خفتگی...
اندر این ره می‌تراش و می‌خراش تا دم آخر دمی فارغ مباش

(همان، ۱۸۱۹/۱ و ۱۸۲۲)

این ابیات اهمیت جد و جهد را در کسب آمادگی در نظر دارد و نیز این‌که برای آغاز این حرکت نباید منتظر یقین و قطع بود؛ باید چون یعقوب پر از گریه و آشوب از پس بوها و مزه‌ها و بانگ‌ها و نغمه‌های این عالم روان شد. اگر انسان این جذبه‌ها و روایح را بشنود و سری به علامت التذاذ تکان دهد اما قدم از قدم برندارد، آفتاب معرفت در جانش سپیده نخواهد زد؛ به تعبیر مولانا اینان صاحبان نظرهای افسرده و بینش‌های کند هستند:

کندبینش می‌نبیند غیر این عقل او بی‌سیر چون نبت زمین
نبت را چه خوانده چه ناخوانده هست پای او به گل درمانده
گر سرش جنبد به سیر باد رو تو به سرجنبانی‌اش غره مشو

(مثنوی، ۲۸۹۵/۴-۲۸۹۷)

وان نظرهایی که آن افسرده نیست جز رونده و جز درنده پرده نیست

(همان، ۲۹۰۱/۴)

در نگرش مورد بحث در این مقاله، نه تنها رهایی از درگیری‌های حسی و

اتخاذ موضعی برکنارانه و فارغ‌دلانه نسبت به آنچه در برون و حتی درون آدمی می‌گذرد، از مقدمات حصول درک دینی شمرده نمی‌شود، بلکه حتی حس دینی نیز تنها در روابط و نسبت‌های آدمی با دنیای پیرامونش شکل می‌گیرد و تیز می‌شود. بدون این‌که قصد داشته باشیم این انگاره‌ها را بر مضامین مطرح شده توسط برخی فیلسوفان وجودی منطبق نماییم، تنها اشاره می‌کنیم بر تأکید یاسپرس بر این‌که «رها کردن خود از تعهد (برای مثال چون یک صوفی) به معنی فرارفتن از خود نیست، بلکه به معنای ناکامی در تبدیل شدن به خود است.» (تجربه دینی یا ...، ص ۱۹۶) آنچه بهاء‌ولد و مولانا نیز طلب می‌کنند، گذار از این حواس است و نه صرف‌نظر کردن از آن.

بالطبع در اندیشه دینی برآمده از چنین نگرشی، بصیرت‌های دینی در پرتو تجربیاتی ناگهانی و متمایز از کل حیات آدمی فراچنگ نمی‌آید، بلکه انسان باید در حیات متعارف خود با جد و جهد فراوان آمادگی ادراک را در خود فراهم آورد و آن‌گاه از پس نظری ویژه به عالم و تدبیراتی طولانی در آن، گوهر معرفت را بیابد. چنین معرفتی، امری نیست که فردی در طول حیات خود فاقد آن باشد و به ناگاه واجدش گردد.

نتیجه

دیدیم که احساسات و تأثرات درونی انسان در منظومه معرفتی مولانا و بهاء‌ولد، حیثیتی معرفت‌شناختی دارد و مشیر به واقعیتی فراتر از خود هستند، اما برای درک این واقعیت انسان باید مزه پدیده‌ها را ادراک نماید. این مزه از درک حسی آغاز می‌شود و با توجه به آمادگی‌های انسان و نحوه نگرش و نظر او به هستی و نیز جد و جهدی که در پی متأثر شدن آغاز می‌نماید، تا کشف معرفت نهایی پیش می‌رود. چنین فردی در پی یافتن دلایلی واضح و سرشار از یقین برای حرکت خود نیست؛ بلکه تنها به آواها و بانگ‌هایی که آهنگ هستی را می‌سازند، گوش می‌سپارد و بدان‌ها پاسخ می‌دهد. معرفت برآمده از چنین

دیدگاهی، نوعی فعالیت و سیر و سلوک دائم در پی مزه‌ها و بوهای آکنده در
هستی است و نه فراورده‌ای ساخته و پرداخته:

تا بپالاییم صافان را ز درد چند باید عقل ما را رنج برد

(مثنوی، ۲/۲۹۵۵)

پس معرفت به ناگاه به دست نمی‌آید؛ بلکه در فرایند جست‌وجوی انسان
سالک شکل می‌یابد. این تک‌وپوی دائم، حیرتی را دامن می‌زند که نه تنها
سرچشمه معرفت که اساس دین‌داری است:

جه چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین

(همان، ۱/۳۱۲)



پی‌نوشت‌ها:

۱. مولانا نیز این واژه را به معنای ادراک به کار می‌برد:
گرنه نامعقول بودی این مزه کی بدی حاجت به چندین معجزه
(مثنوی، ۲۱۴۳/۱)
۲. نمونه دیگر سخن بهاء‌ولد است که می‌گوید: «هر که اهل بود از آن خطاب و شراب مستطاب به مذاق او رسانیدند تا با چیزی دیگر نیامیخت، همچون رود نیل در حق بنی‌اسرائیل آب بود و در حق قبطی خون بود.» (معارف، ۳۷/۱) و مشابه آن از مثنوی:
هر کش افسانه بخواند افسانه است و آن که دیدش نقد خود مردانه است
آب نیل است و به قبطی خون نمود قوم موسی را نه خون بود، آب بود
(مثنوی، ۳۲/۴-۳۳)
۳. توجه داریم که این پرسش‌ها نه فقط در اندیشه بهاء‌ولد و مولوی بلکه در هر سنت فکری، که با احساسات انسانی سروکار دارد، بسیار جدی است و پرداختن به آن‌ها به‌طور کلی در این مختصر نمی‌گنجد. این مقاله تنها پاسخ این دو را واکاوی می‌نماید.
۴. به همین جهت گاهی بهاء‌ولد ابلهان را می‌ستاید چون هر چند از طریق استدلال و قیاس دورند، به تفکر «دوستی» نزدیک‌ترند. (ر.ک: معارف، ۳۰۵/۱)
۵. البته با توجه به شرح مذکور، قاعدتاً معجزه نمی‌تواند کسی را که «نظر دوستی» به جهان ندارد ناگهان متحول سازد. برای همین به نظر می‌رسد مراد مولانا این نیست که معجزه قادر است چیزی را برای غیرمقبولان مقبول می‌سازد؛ چون اولاً می‌گوید:
موجب ایمان نباشد معجزات بوی جنسیت کند جذب صفات
معجزات از بهر قهر دشمن است بوی جنسیت پی دل بردن است
(مثنوی، ۱۱۷۶/۶-۱۱۷۷)
- ثانیاً معجزه را نیز به «مزه» منوط می‌داند یعنی درک معجزه هم نیازمند همان آمادگی‌هایی است که ذکرش رفت:
در دل هر امتی کز حق مزه است روی و آواز پیمبر معجزه است
(همان، ۳۵۹۸/۲)



منابع

- فلسفه وجودی؛ جان مک کواری، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، هرمس، تهران ۱۳۷۷.
- «ادراک ژرف لذات و تحصیل کمال مزه‌ها»؛ نوید بازرگان، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ص ۲۰۷ - ۲۱۹، پائیز ۱۳۷۹.
- بهاء‌ولد- زندگی و عرفان او؛ فریتس مایر، ترجمه مریم مشرف، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۲.
- پله پله تا ملاقات خدا؛ عبدالحسین زرین کوب، علمی، تهران ۱۳۷۰.
- «تجربه دینی یا بصیرت دینی»؛ مهدی معین زاده، مجله نقد و نظر، سال ششم، شماره سوم و چهارم، ص ۱۸۹-۲۲۱.
- تجربه دینی؛ توماس ریچارد مایلز، ترجمه جابر اکبری، ویراسته مصطفی ملکیان، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران ۱۳۸۰.
- درآمدی بر پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن؛ روژه ورنو، ترجمه یحیی مهدوی، خوارزمی، تهران ۱۳۷۲.
- عرفان و فلسفه؛ و.ت. استیس، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، سروش، تهران ۱۳۸۴.
- عقل و اعتقاد دینی؛ مایکل پترسون و همکاران، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران ۱۳۷۶.
- کتاب تردید؛ بابک احمدی، مرکز، تهران ۱۳۷۴.
- مثنوی معنوی (بر اساس نسخه نیکلسون)؛ جلال‌الدین محمد مولوی، تصحیح قوام‌الدین خرمشاهی، دوستان، تهران ۱۳۷۳.
- معارف؛ بهاء‌الدین محمد ابن حسین خطیبی بلخی (مشهور به بهاء‌ولد)، تصحیح و مقدمه بدیع‌الزمان فروزانفر، طهوری، تهران ۱۳۵۲.
- مفهوم امر قدسی؛ رودلف اتو، ترجمه و توضیح همایون همتی، نقش جهان، تهران ۱۳۸۰.
- مولانا ی بلخی و پدرش؛ محبوب سراج، بی‌نا، کابل ۱۳۴۰.

