

## نقدی از پسِ قرون

دکتر علی‌رضا مظفری\*

تقدیم به استاد ارجمند جناب آقای دکتر رضا انزابی نژاد  
به یاد کلاسهای درس منطق الطیر

### چکیده

شیخ فریدالدین عطار در مثنوی ماندگار منطق الطیر، وادی عشق را بر معرفت مقدم دانسته است. بر اساس شواهد و قراین موجود، او در این موضع گیری، سخت متأثر از افکار و اندیشه های سمنون محب و اقلیتی از متصوفه بوده است. در نگاهی واقع بینانه تجربه عشق بدون مقدمه معرفتی، امری مقدور و ممکن نمی نماید از این رو در فرضیه منتهی به تأیید نظر عطار می توان چنین تصور کرد که مراد او و اقلیتی از گروه متصوفه از معرفت، نوع خاصی از معرفت یعنی معرفت شهودی است که دریافت آن همانند عشق بسته به موهبت خداوندی است نه کسب بنده. در صورت پذیرش این فرضیه مشکلی که پیش می آید این است که اگر عشق و معرفت هر دو موهبتی است و کسب بنده در احراز آنها مدخلیتی ندارد، علت موهبت معرفت بعد از عشق چیست؟

کلید واژه: عطار. منطق الطیر. عشق. معرفت.

---

\* استادیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اورمیه.

یکی از عمده ترین مشکل ما ایرانیان در گذشته و حال، گریز از نقد اقوال و آرای بزرگان است. گویی این بزرگان، از ما بهترانی هستند که کلامشان لازم الاتباع و منزله از چند و چون و مبرا از نگاه منتقدانه دیگران است. از این رو درک خطا و لغزش بزرگانی چنین، مستلزم پشت سر گذاشتن زمانی دراز به اندازه بزرگی و عظمت آنان است. یکی از این بزرگان که در شرایط زمان خود منزله از نقادی مانده، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری است. این شاعر صوفی که در روزگار حیات خود و بعد از آن، منشأ آثار زیادی در حیطة شعر و عرفان بود، کسی است که با مثنوی منطق الطیر خود توانست نظم و نظامی رسمی و ماندگار به هفت مرحله سیر سالکان طریق وصول به حق ببخشد. ناگفته نماند که پیش از او صوفیان و عارفان صاحب رأی، اقوال و آرای در این خصوص ارائه کرده بودند<sup>۱</sup> اما تا ظهور عطار و این مثنوی او، اتفاق نظری در میان اهل خانقاه در خصوص چند و چون این مراحل وجود نداشت.

در این مقاله نقد آلود، به بحث پیرامون ترتیب تقدیم و تأخیر دو مرحله از مراحل سیر و سلوک عرفانی از دیدگاه عطار خواهیم نشست. او در توصیف وادیهای سلوک الی الله، بعد از وادی طلب که مرحله آغازین سفر روحانی سالک به شمار می رود، ابتدا وادی عشق و بعد از آن وادی معرفت را قرار داده است. حال مسئله این است که آیا سالک می تواند بعد از تجربه عشق و لزوماً تن در دادن به ملزومات آن از جمله محو عقلانیتی که مبنای معرفت است، پای در وادی شناخت خدا بگذارد؟

عشق اینجا آتش است و عقل دود	عشق کامد در گریزد عقل زود
عقل در سودای عشق استاد نیست	عشق، کار عقل مادر زاد نیست
... گر تو را آن چشم غیبی باز شد	با تو ذرات جهان همراز شد
ور به چشم عقل بگشایی نظر	عشق را هرگز نبینی پا و سر

(منطق الطیر، ۱۳۸۳: ص ۳۸۶)

و از منظری دیگر عشق غیر مسبوق به معرفت و شناخت چگونه می تواند قابل ادراک و تحقق باشد؟

در نگاه نخست ممکن است چنین به ذهن بیاید که علت پیدایش این اشکال، فهم متفاوت من مخاطب عطار و خود او از دو اصطلاح عرفانی «عشق» و «معرفت» باشد. اما می دانیم که عطار در منطق الطیر، به جای تعریف اصطلاحات مد نظر خود به توصیف متصفان آنها پرداخته است؛ مثلاً در مورد وصف عاشقان می گوید:

عاشق آن باشد که چون آتش بود      گرم رو، سوزنده و سرکش بود  
عاقبت اندیش نبود یک زمان      در کشد خوش خوش بر آتش صد جهان  
لحظه‌ای نه کافری داند نه دین      ذره‌ای نه شک شناسد نه یقین  
نیک و بد در راه او یکسان بود      خود چو عشق آمد، نه این نه آن بود  
(همان. ص ۳۸۶-۳۸۵)

با توجه به مضمون توصیفات عطار از عاشقان خدا، می توان گفت که تعبیر عطار از عشق تا حدی بی شباهت به تعریف توصیفی ابو عبدالله قرشی از «محبت» نیست که گفته بود: «المحبة أن تهب كلک لمن أحببت و لا یبقی لک منک شیء». (مصباح الهدایه. ص ۴۰۵) آیا با این تصور از عشق می توان باور داشت که بعد از تجربه عشق، حصول معرفت و شناخت، امری ممکن و محتمل الوقوع باشد؟ و آیا به نظر نمی رسد که عطار در تقدیم و تأخیر دو وادی عشق و معرفت به خطا رفته باشد؟

### دو دیدگاه متفاوت در این زمینه

بنا بر آنچه از متون عرفانی پیش و پس از عطار بر می آید می توان عرفا و متصوفه را از نظر تقدیم و تأخیر عشق و معرفت، به دو گروه عمده تقسیم کرد - درست همان گونه که خود عطار دست به این کار زده است؛ او هنگام بررسی احوال و اقوال سمون محب می گوید: او را در محبت، مذهبی خاص هست و او تقدیم محبت کرده است بر معرفت، و بیشتر مشایخ، معرفت را بر محبت تقدیم داشته اند (تذکره

الاولیا، ص ۵۱۰). باتوجه به مضمون کلام عطار، چنین بر می‌آید که او با تقدیم عشق نسبت به معرفت در مثنوی منطق الطیر، رأی اقلیت مشایخ از جمله سمنون را نسبت به نظر اکثر مشایخ صوفیه، مرجح دانسته است.

### دیدگاه اکثر عرفا

مرحوم دکتر رجائی بخارائی در کتاب فرهنگ اشعار حافظ، به هنگام بحث پیرامون معرفت می‌فرمایند: برای ارتباط و ایجاد محبت لازم بین روح و مبدأ، درک و معرفت نیز شرط است. زیرا عاشق ناخودآگاه ممکن است، اما عشق جز با آگاهی صورت نمی‌پذیرد؛ یعنی از توجه علم و ادراک به جمال محبوب و احاطه معرفت به او، عشق مایه می‌گیرد. (فرهنگ اشعار حافظ، ص ۵۹۴) بایزید بسطامی نیز در کلامی مشابه آن می‌گوید: محال باشد که کسی حق را شناسد و دوستش ندارد و معرفت بی‌محبت قدری ندارد. (همان، ص ۶۵۸ و دفتر روشنائی، ص ۱۵۹) بنا به رای نجم‌الدین رازی، میان عقل و عشق نه تنها تناقضی نیست بلکه کمال یکی دلیل کمال دیگری است: بدان که هر جا که نور عشق که شررِ نارِ نورِ الهی است، بیشتر بود، نورِ عقل که قابلِ مشعلِ آن شرر است بیشتر که نورِ علی نور. ولکن نه هر کجا نور عقل بیشتر یابی لازم آید که نور عشق باشد که بیشتر خلق آن‌اند که نور عقل ایشان بی نور عشق است... (مرصاد العباد، ص ۷۸) به بیان دیگر از نظر او میان عاقل و عاشق، اعم و اخص من وجه، صادق است؛ یعنی همه عاشقان عاقلان‌اند اما همه عاقلان عاشق نیستند. همین نکته را افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی نیز به عبارتی دیگر در مصنفات خود آورده است: معقولات فسرده‌اند و مذوقات گرم؛ هر صاحب ذوقی صاحب عقل بود، و نه هر صاحب عقلی صاحب ذوق بود. (مصنفات افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی، ص ۶۲۵) هم او در جای دیگر گذر از مرحله تعقل را لازمه تجربه عشق و وصال خدا دانسته است: خداوند! عظمت تو مانع شناخت تو می‌شود. هر که به فروغ نور تو، یعنی خرد، راه باز حضرت تو یافت، و از ظلماتِ وهم و خیال و حس و جسم و طبع به

واسطه نور تو بیرون افتاد، او را هر نفسی دواعی عشق آن حضرت زیادت شوند، و چراغ وجود خود در آفتاب چشمه کلی گم نکند و همگی آن نشود و دوی بر نخیزد شناخت بحقیقت حاصل نشود. (همان. ص ۶۵۲) نویسنده ناشناخته کتاب یواقیت العلوم و دراری النجوم نیز در بخش علم تصوف، حدوث محبت خدا در دل بندگان را از طریق تعقل ممکن دانسته است: ... پس محبت خلق، خالق را از طریق عقل بود نه از طریق حس... (یواقیت العلوم و دراری النجوم. ص ۷۴) و آن گاه که ابن عربی در رساله الغوثیه، دل را به آتشدان و معرفت را به زغال و عشق را به شعله آتش مانند می کند به یقین می خواهد بگوید، همان گونه که تحقق آتش بی آفرزین مقدور نیست تحقق عشق بدون معرفت نیز ممکن و میسر نخواهد بود: دل به مثبت آتشدان است و معرفت به مثبت انگشت، و عشق به مثبت شعله آتش و حال و وارد و الهام و سماع به مثبت باد است که در آتش وزد و به او دمند (ده رساله مترجم از ابن عربی، ص ۴۴). از سوی دیگر مضمون این حدیث که مستند اغلب متصوفه، بوده است آشکارا معرفت و شناخت خدای را مبنای محبت و عشق خدا معرفی می کند: من طلبنی وجدنی و من وجدنی عرفنی و من عرفنی احببنی و من احببنی عشقنی و من عشقنی عشقته و من عشقته قتلته و من قتلته فعلی دیته و من علی دیته فانا دیته (به نقل از عشق صوفیانه، ص ۳۸).

حاصل بحث تا اینجا این شد که بنا به رای اغلب عرفا و متصوفه عشق و محبت زاده معرفت است و تا معرفت به حق برای سالک، محقق نشود تجربه عشق مقدور و ممکن نخواهد شد؛ و با علم به این که عشق از دیدگاه عرفا امری موهبتی و غیراکتسابی است، هر معرفتی نمی تواند منتهی به موهبت عشق گردد.

### دیدگاه عطار و اقلیت عرفا

اما اینکه عطار و اقلیتی از عرفا، عشق را سابق بر معرفت دانسته اند، به دور از علتی نیست. ظاهراً عمده ترین انگیزه تقدم عشق بر معرفت از نظر این گروه از متصوفه، به نحوه ادراک و تعبیر آنها از اصطلاح «معرفت» بر می گردد. مقصود اینان از معرفت

بعد از عشق، نوع خاصی از معرفت یعنی «معرفت شهودی» است؛ نه معرفت عقلانی و استدلالی. سعد الدین حمویه در رساله علوم الحقائق و حکم الدقائق بر این باور است که معرفت بر دو نوع است: یکی معرفت به عقل؛ یعنی معرفت با استدلال عقلی و دیگر معرفت حق به حق؛ یعنی معرفتی که جز با شهود صرف و تجلی محض ممکن نیست. معرفت به عقل، کسبی و آموختنی است و مشغول به آن عاقل مستدل است، در حالی که معرفت حق به حق، معرفت بدیهی و شأن عارف کامل محقق است. (فرهنگ اشعار حافظ، ص ۶۵۰ نیز قس، ده رساله مترجم از ابن عربی، ص ۶۷-۶۶) دکتر رجائی بخارائی، معرفت صوفیه را منحصر در این نوع از معرفت دانسته، می گوید: «معرفت صوفیه اساساً و اصولاً با علم علما فرق دارد و تقریباً مفهوم صوفی از معرفت معادل است با مفهوم حکمای اشراق یونانی از لغت گنوسیسی یونانی... صوفی معتقد است که از راه کشف، مستقیماً به معرفت خدا واصل خواهد شد. این علم نتیجه عقل و منطق و درس و بحث مدرسه نیست، بلکه بسته به اراده و فضل و توفیق خداوند است که این معرفت را به آنهایی که خود مستعد اخذ معرفت و وصول به حقیقت کرده است، عطا می فرماید.» (همان. ص ۶۴۹) اگر این تعبیر از معرفت را درست و صادق بدانیم، باید پذیرفت که معرفت نیز چون عشق موهبتی است از سوی خدا و کسب و کوشش سالک برای دریافت آن جایگاهی ندارد. تحقق چنین معرفتی بعد از تجربه عشق بی شباهت به تحقق حالت صحو بعد از سکر نیست. به عبارت دیگر، همان گونه که ادراک و تعقل صاحی، معرفتی اشراقی یا من لدنی است، معرفت مترتب بر عشق نیز معرفتی شهودی و غیر اکتسابی است.

عزالدین کاشانی در کتاب مصباح الهدایه می نویسد که: لفظ سکر در عرف صوفیان عبارت است از رفع تمییز میان احکام ظاهر و باطن به سبب اختطاف نور عقل در اشعه نور ذات... و اما صحو عبارت است از معاودت قوت تمییز و رجوع احکام جمع و تفرقه با محل و مستقر خود. و بیانش آن است که چون وجود سالک در نهایت حال به غلبه انوار ذات، فانی و مستهلک شود حق تعالی در نشئت ثانیه او

را وجودی باقی بخشد که از لمعان انوار ذات متلاشی و مضمحل نگردد، و هر وصفی که از وی فانی شده باشد اعادت کند. پس عقل نیز که رابطه تمییز است معاودت نماید مطهر از لوث حدوث و باقی به بقای حق تعالی. (مصباح الهدایه، ص ۱۳۶)

اگر این استدلال را برای تقدیم عشق بر معرفت - با وجود منافات با بیان عطار - دست کم در مورد منطق الطیر او، صادق بدانیم آن گاه جای وادی معرفت و شناخت ماقبل عشق را در میان وادیهای این مثنوی خالی خواهیم یافت. از سوی دیگر اگر عشق و معرفت به بیانی که گذشت هر دو امری خارج از اراده سالک و کاملاً موهبتی هستند، چرا نباید موهبت این نوع از معرفت سابق بر عشق باشد؛ یعنی منطقی آن است که خداوند ابتدا معرفت خود را به بنده سالک موهبت کند تا بعد از شناخت بی شائبه خدا، استعداد جذب عشق موهبتی نیز در دل آن بنده حاصل گردد. از منظری دیگر قابل تصور نیست که خداوند بعد از موهبت عشق به بنده اش ابزار متفاوتی برای شناخت خود به آن بنده ارزانی کند تا در پی آن معرفت چه انتظاری از او برود؟ اگر تصور این باشد که حکمت خداوند در موهبت این نوع از معرفت بعد از عشق، انتظار عبادت عارفانه اوست، همین قصد را می توانست پیش یا حتی بدون عشق بر آورده و محقق سازد و اگر فرض بر این باشد که هدف خداوند از این موهبت، افزودن شوق تقرب و وصال بنده است، همین توقع می توانست بدون حدوث چنین معرفتی و تنها با تن دادن به عشق خداوند تجربه و محقق گردد.

ممکن است به نظر چنین آید که عطار معرفت سابق بر عشق را - که باید معرفتی استدلالی و عقلانی باشد<sup>۲</sup> - مندرج در وادی طلب دانسته است. اما با اندکی ژرف اندیشی در اوصاف و احوال مترتب بر سالک در وادی طلب - البته بنا به سخن عطار - معلوم خواهد شد که در وصف این وادی نشانی از توصیه به معرفت عقلانی نیست و آنچه عطار در مورد این وادی می گوید با آنچه عرفا در باره حالت سکر گفته اند همخوانی شگفت انگیزی دارد:

چون نماند هیچ معلومت به دست      دل بیاید پاک کرد از هر چه هست

چون دل تو پاک گردد از صفات  
چون شود آن نور بر دل آشکار  
سِر طلب گردد ز مشتاقی خویش  
جرعه‌ای زان باده چون نوشش شود  
غرقة دریا بماند خشک لب  
ز آرزوی آن که سر بشناسد او  
کفر و لعنت گریه هم پیش آیدش  
چون درش بگشاد، چه کفر و چه دین

تافتن گیرد ز حضرت نور ذات  
در دل تو یک طلب گردد هزار...  
جرعه‌ای می‌خواهد از ساقی خویش  
هر دو عالم، کل، فراموشش شود  
سر جانان می‌کند از جان طلب  
ز اردهای جان ستان نهراسد او  
در پذیرد تادری بگشایدش  
زان که نبود، زانسوی در، آن و این

(منطق الطیر، ص ۳۸۱)

خواننده محترم می‌تواند مضمون این ابیات را، با آنچه از عزالدین کاشانی در مورد سکر و صحو گفته شد قیاس کند. بدین ترتیب می‌توان گفت بخشی از اوصافی که عطار در مورد دو مرحله طلب و عشق مطرح کرده، بیان مبسوط و هنرمندانه حالت سکر در باور دیگران است و آنچه او از وادی معرفت می‌گوید بیان دیگرگون صحو در مصطلحات صوفیه می‌باشد. مثلاً مضمون «اختطاف نور عقل در اشعه نور ذات» را می‌توان در سه بیت آغازین از ابیات نقل شده و «رفع تمییز در میان احکام ظاهر و باطن» را در دو بیت آخر از آن ابیات و ابیات زیر از وادی عشق باز جست:

لحظه‌ای نه کافری داند نه دین  
ذره‌ای نه شک شناسد نه یقین  
نیک و بد در راه او یکسان بود  
خود چو عشق آمد، نه این نه آن بود

(همان، ص ۳۸۶)

ممکن است چنین به نظر آید که تقدیم عشق بر معرفت، مبتنی بر اعتقاد غیر اکتسابی و موهبتی بودن عشق باشد؛ که نتیجتاً معرفت شهودی نیز حاصل چنین عشقی خواهد بود. اما در پاسخ به این توجیه باید گفت اگر عشق موهبتی است چرا این موهبت باید بعد از وادی طلب شامل حال سالک باشد؛ مگر اینکه مرحله طلب



را مرتبه تنزیه و تلطیف دل برای زمینه سازی دریافت عشق بدانیم و اگر چنین باشد باید هر سالکی که وادی طلب را پشت سر می گذارد مستحق موهبت عشق باشد؛ در حالی که عملاً چنین پنداشتی مقبول عرفا نیست و با پذیرفتن این باور، دیگر نباید عشق را موهبت محض بدانیم بلکه عشق عوض و پاداش کسب بنده تلقی خواهد شد. و باز اگر بر اساس آنچه گذشت معرفت را نیز امری موهبتی بدانیم، غیر از وادی طلب باقی مراتب عرفانی با اراده و کوشش سالک هیچ ارتباطی ندارد؛ بلکه سالک با طی وادی طلب خود را در جریان تندابی می اندازد که جریان و حرکت آن تنداب او را بدون اراده و کوشش او به سوی دریای ذات الهی می کشاند.

بدین ترتیب معلوم گردید که اولاً عطار در تقدیم عشق بر معرفت پیروی از نظر اقلیت عرفا و مشایخ را درپیش گرفته؛ ثانیاً معرفت از دیدگاه او تنها معرفت شهودی است؛ ثالثاً معرفت عقلانی و استدلالی جایی در تعلیمات سیر و سلوک عطار - دست کم از منظر منطق الطیر - ندارد. در حالی که منطقی این است که بدون شناخت و معرفت، تحقق و تجربه عشق امری بعید و تا حدی محال و غیر ممکن می نماید. از این رو نظر آن گروه از جماعت صوفیه که معرفت را بر عشق مقدم دانسته اند، موجه و درست به نظر می رسد.

اما معرفتی که عطار از آن سخن می گوید، معرفتی التقاطی است که گاهی از آن چنان سخن می گوید که دیگران از معرفت شهودی گفته اند و گاهی چنانکه دیگران از معرفت کسبی و استدلالی؛ اگرچنین نبود گنجاندن ستایش علم در ذیل عنوان معرفت - به ویژه علم مکتسب با جستجو - در بحث پیرامون معرفت شهودی چه لزومی داشت؟

هست علم آن مرد پاک راستگوی	گر به چین باید شدن آن را بجوی
زان که علم از غصه بی همتان	سنگ شد تا کی ز کافر نعمتان؟
جمله تاریک است این محنت سرای	علم در وی چون جواهر رهنمای
رهبر جانت در این تاریک جای	جوهر علم است و علم جانفزای

(منطق الطیر، ص ۳۹۳)

در تکمله این بحث، استناد به نظر حافظ در خصوص تقدیم معرفت بر عشق قابل

توجه خواهد بود<sup>۳</sup>. این شاعر عارف - نه صوفی - در غزل شماره ۴۸۷ از نسخه قزوینی - غنی، که دکتر بهاء‌الدین خرمشاهی آن را به حق «معرفت نامه و عرفان نامه حافظ» نامیده است (حافظ نامه، ج ۲، ص ۱۲۳۲) آشکارا مراتب سیر و سلوک را از اولین مرحله آن تا رسیدن به مقام بقاء بالله، یکایک برشمرده است. او در مطلع این غزل، با دعوت سالک بی خبر و غیر عارف به «کوشش» نخستین مرحله سلوک را همانند عطار وادی طلب دانسته است؛ با این تفاوت که کوشش و طلب مورد نظر حافظ منتهی به معرفت استدلالی و عقلانی می‌گردد؛ چرا که معرفت شهودی مستلزم کوشش نیست. وادی دوم از نظر او وادی معرفت یا به تعبیر خود او «صاحب خبر»ی است:

ای بی‌خبر بکوش که صاحب خبر شوی      تا راهرو نباشی کی راهبر شوی  
(دیوان حافظ، ص ۳۴۶)

در مقام سوم، سالک کمال جو، گزیری از تجربه عشق ندارد:  
در مکتب حقایق پیش ادیب عشق      هان ای پسر بکوش که روزی پدر شوی

اما مضمون بیت سوم چنان می‌نماید که تجرید، مقدمه ادراک عشق است؛ عشقی که مسلماً همانند کیمیا مکمل هستی ناقص انسانی است:

دست از مس وجود چو مردان ره بشوی      تا کیمیای عشق بیایی و زر شوی

بیت چهارم نیز به نوعی بیان‌کننده مضمون بیت ماقبل است البته با بیانی متفاوت. در این بیت حافظ می‌خواهد مفهوم «مس وجود» را که تنها شامل بعد نفسانی و جسمانی آدمی که منشأ لذات پست و ناپایداری چون خوردن و خوابیدن است، مورد توجه دقیق تری قرار دهد:

خواب و خورت ز مرتبه خویش دور کرد

آنکه رسی به خویش که بی خواب و خور شوی

ابیات ۵، ۶ و ۷ بیان‌کننده تاثیرات عشق است. عشق می‌تواند هویت جسمانی انسان کامل را به هویت روحانی بدل کند، تا از مقام جسمانی قابل نور به مقام

روحانی فیاض نور ارتقا یابد:

گر نور عشق حق به دل و جانت اوفتد      بالله کز آفتاب فلک خوب تر شوی

عشق می‌تواند با ایجاد اتصال میان عبد کامل و معبود مکمل، چنان هویت روحانی به آدمی ببخشد که هیچ یک از پدیده‌های عالم جسمانی تأثیری بر او نداشته باشد:

یک دم غریق بحر خدا شو گمان مبر      کز آب هفت بحر به یک موی تر شوی

بیت هفتم بیان دیگرگونی است از مضمون بیت پنجم؛ یعنی تکرار قلب ماهیت هستی آدمی با ادراک عشق خدا و نیل به وصال او:

از پای تا سرت همه نور خدا شود      در راه ذوالجلال چو بی پا و سر شوی

بیت هشتم در پی بیان این نکته است که عشق می‌تواند مرتبه علم و معرفت آدمی را از مقام علم الیقینی به مرتبه عین الیقینی ارتقا دهد. انسان صاحب نظر، کسی است که به درجه عین الیقینی رسیده باشد. آیا نمی‌توان این بیت را ناظر به تحقق معرفت کشفی دانست؟ «معرفت کشفی و عیانی حالت معرفتی است که در آن حال تمامت شکوک و شبهات از پیش سالک حق بین برخیزد و به کشف و عیان بیند آنچه را به نظر و استدلال نتوان دانست» (فرهنگ علوم عقلی، ص ۵۶۱)

وجه خدا اگر شودت منظر نظر      زین پس شکی نماند که صاحب نظر شوی

بیت نهم، متضمن بیان شاعرانه حافظ از تحقق مقام بقاء بالله بعد از فناء فی الله است: وقتی که اساس وجود و هستی خود را در ذات خداوند فانی کنی، در سایه بقای خدا به جاودانگی خواهی رسید:

بنیاد هستی تو چو زیر و زیر شود      در دل مدار هیچ که زیر و زیر شوی

بدین ترتیب می‌توان مراحل سلوک را از دیدگاه حافظ به صورت زیر ترسیم کرد:

طلب ← معرفت استدلالی ← عشق ← معرفت کشفی ← فنا فی الله ← بقا بالله  
می‌دانیم که بنا به نظر صائب دکتر شفیعی کدکنی، برخی از مراتب سلوکی که  
عطار در منطق الطیر از آنها سخن گفته است، اصولاً با اراده و خواست سالک قابل  
طی نیست و این مراحل تنها عوارض ذاتی مراحل پیش از خود هستند و در متون قبل  
از عطار از مراحل چون: عشق، استغنا، توحید و حیرت به عنوان یک مرحله از  
مراحل سلوک سخنی به میان نیامده است. (منطق الطیر، ص ۷۰۴-۷۰۳) بدین ترتیب  
می‌توان از آنچه حافظ در این غزل، به عنوان قلب ماهیت جسمانی انسان بعد از  
تجربه و دریافت عشق - که از عوارض تبعی عشق است - سخن گفته، چشم پوشید.  
البته تذکر این نکته ضروری است که به گمان حافظ - خلاف نظر مولانا - اتحاد و  
اتصال با خداوند منتهی به رفع جسمانیت آدمی می‌شود؛ در حالی که از نظر مولانا  
جسمانیت انسان با وجود وصالش با خداوند هرگز قابل انعدام نیست:

گفت قایل در جهان درویش نیست	ور بود درویش آن درویش نیست
هست از روی بقای ذات او	نیست گشته وصف او در وصف هو
چون زبانه شمع پیش آفتاب	نیست باشد هست باشد در حساب
هست باشد ذات او تا تو اگر	بر نهی پنبه بسوزد ز آن شرر
نیست باشد روشنی ندهد ترا	کرده باشد آفتاب او را فنا
در دو صد من شهد یک اوقیه خل	چون در افگندی و در وی گشت حل
نیست باشد طعم خل چون می چشی	هست اوقیه فزون چون بر کشی

(مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۲۰۹)

## نتیجه

با توجه به آنچه گذشت، نظر عطار در مورد تقدیم عشق بر معرفت - حتی با توجیه نحوه استنباط او از محتوای این اصطلاح - در برابر نظر گروه کثیری از عرفا و متصوفه که معرفت را سابق بر عشق دانسته اند، بنا به پیش فرضهای زیراز بنیان منطقی چندان مستحکمی بر خوردار نیست:

۱- اگر مقصود او از معرفت، معرفت کسبی و استدلالی است، این معرفت باید مقدم بر عشق باشد تا بنده پایه های عشق خود را بر قاعده آن معرفت استوار کند. عشق غیر مسبوق به معرفت هوسی بیش نیست.

۲- اگر مراد او از معرفت، معرفت شهودی است که از طریق موهبت قابل احراز است، باز می بایستی این معرفت نیز پیش از موهبت عشق، اعطا شود تا بنده بر مبنای آن معرفت شهودی مستعد دریافت و افاضه عشق گردد.

۳- اگر مقصود عطار از معرفت، معرفت شهودی باشد، غیر از وادی طلب باقی مراحل عرفانی از حد اراده و خواست سالک خارج شده و وصول به وادیهای بعد از طلب موکول به جذب و موهبت خداوندی خواهد شد و با این فرض، وصول به وادیهای بعد از طلب، عوض و پاداش کسب بنده - طی وادی طلب - خواهد بود نه موهبت محض.

بدین ترتیب وجهی برای توجیه تقدیم عشق بر معرفت نمی ماند؛ الا اینکه عطار را در شمار عرفای اهل صحو بدانیم - که این نیز با شناختی که از عطار داریم قابل پذیرش نمی نماید - در این صورت می توان تصور کرد که عطار تقدیم عشق بر معرفت را بر مبنای تقدیم سکر بر صحو تدارک دیده است. فرض اخیر با توجه به مشابهتهایی که میان توصیفات او از دو وادی معرفت و عشق و تعاریف معمول از دو اصطلاح سکر و صحو مشاهده می شود؛ نسبتاً موجه به نظر می رسد.

## پی‌نوشتها

- ۱ - برای آگاهی از تعداد و مراحل سلوک قبل از عطار نگاه کنید به تعلیقات استاد دکتر شفیعی کدکنی بر مثنوی منطق الطیر. ص ۷۰۴ - ۷۰۰.
- ۲ - همان گونه که سلوک ابراهیم<sup>(ع)</sup> با استدلال و دلالت عقلی به «لا احبّ الاقلین» و آن گاه به شناخت خدای یگانه و سپس نیل به مقام خلیل اللهی انجامید.
- ۳ - برای آگاهی از نظر حافظ در مورد تقدم معرفت بر عشق، رک: بهاء‌الدین خرمشاهی. حافظ نامه. ج ۲. ص ۱۱۷۸.

## منابع و مأخذ

- ۱ - ابن عربی، محیی الدین. ده رساله مترجم، به تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ اول، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۷.
- ۲ - حافظ، شمس الدین محمد. دیوان حافظ، به تصحیح محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، کتابخانه زوار.
- ۳ - خرمشاهی، بهاء الدین. حافظ نامه، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۶۶.
- ۴ - رجائی بخارائی، احمد علی. فرهنگ اشعار حافظ، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۴.
- ۵ - ستاری، جلال. عشق صوفیانه، چاپ اول، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.
- ۶ - سجادی، سید جعفر. فرهنگ علوم عقلی، چاپ اول، تهران، کتابخانه سینا، ۱۳۴۱.
- ۷ - سهلگی، محمد بن علی. دفتر روشنایی، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۴.
- ۸ - عطار نیشابوری، فرید الدین. تذکرة الاولیا، به تصحیح محمد استعلامی، چاپ سوم، تهران، زوار، ۱۳۶۰.
- ۹ - عطار نیشابوری، فرید الدین. منطق الطیر، به تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران : سخن، ۱۳۸۳.
- ۱۰ - کاشانی، عزالدین؛ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة؛ به تصحیح جلال الدین همایی، چاپ سوم، تهران: مؤسسه نشر هما، ۱۳۶۷.
- ۱۱ - مرقی کاشانی، افضل الدین محمد؛ مصنفات؛ چاپ دوم، تهران : خوارزمی، ۱۳۶۶.
- ۱۲ - مولانا، جلال الدین محمد؛ مثنوی معنوی؛ به تصحیح نیکلسون، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳.
- ۱۳ - نجم الدین رازی. عقل و عشق، به تصحیح تقی تفضلی، چاپ دوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.

