

دو فصلنامه ادیان و عرفان تطبیقی
سال یک، شماره یک، پاییز و زمستان ۱۳۹۶ (صص ۹۹-۱۲۰)

مقایسه عشق و محبت عرفانی بایزید و جنید بر اساس نظریه هرمنوتیک گادامر

دکتر مریم شعبانزاده^۱ - سمیه دریانورد^۲

چکیده:

ارجمندترین سخن صوفیه، حدیث عشق و محبت است که آن را استوارترین رشته ی پیوند میان حق و خلق دانسته اند. عرفا پس از تعمق در آیات قرآنی و تأویل آیه ی «یحبههم و یحبونه» به منظور وصول به حقیقت موضوع عشق و محبت الهی را در عرفان پایه ریزی کردند. با این حال معانی متفاوتی از این آیه و مفهوم محبت مندرج در آن را ارائه نموده اند.

تعاریفی که بایزید و جنید از مفهوم عشق و محبت ارائه می دهند از تأویل ایشان از آیات قرآن نشأت گرفته و در تفاوت بنیادی در سیر و سلوک عرفانیان در حوزه های عملی و معنایی «شریعت و طریقت»، «صحو و سکر» نمود می یابد. این تحقیق تفاوت دیدگاه بایزید بسطامی و جنید بغدادی در مورد عشق و محبت، مندرج در متون عرفانی تاقرن ششم را بررسی می کند. فرضیه تحقیق بر این امر مبتنی است که اختلاف تعاریف این دو عارف از محبت، ناشی از تفاوت جایگاه عرفانی و نگرش متفاوت آنان و نحوه ی تأویل آنها از آیات مربوط به محبت است و متناسب با مشرب عرفانی این دو عارف شکل گرفته است. روش بررسی این اختلاف نظر بر اساس نظریه هرمنوتیک گادامر که تأویل را امری مفسر محور می داند تبیین می گردد که طریقی نو در بررسی متون عرفانی محسوب می شود.

واژگان کلیدی: عشق، محبت، عرفان، هرمنوتیک، گادامر، بایزید، جنید.

mshabanzadeh@lihu.usb.ac.ir

s.daryanavard57@yahoo.com

تاریخ تصویب مقاله: ۹۶/۷/۱۹

۱- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان

۲- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان

تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۶/۱۷

مقدمه:

بیان مسأله: عرفا که کلام و اندیشه‌ی خود را با مستندات قرآنی همراه می‌کردند، با تکیه بر سه آیه از قرآن کریم که در مورد محبت به شرح زیر است، نظریه محبت عارفانه را مطرح کردند:

آیات «فسوف یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه» (قرآن، سوره مائده: ۵۴) و «قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله» (آل عمران: ۳۱) و «یحبونهم کحب الله و الذین آمنوا اشد حبا لله» (قرآن، سوره بقره: ۱۶۵).

هر کدام از عرفا به فراخور پیش زمینه فکری و سنتی خود تعبیر و تفاسیری از آیات قرآن البته با تأکید بیشتر بر پایه‌ی مفهوم واژه‌ی محبت در آیه‌ی «یحبههم و یحبونه» ارائه داده‌اند. بایزید (فوت ۲۶۱ یا ۲۶۴ ه.ق) «محبت» را «عشق» معنا کرده و جنید (فوت ۲۷۹ ه.ق) به کاربرد واژه محبت اکتفا کرده است و از کاربرد واژه عشق امتناع ورزیده است.

بایزید بسطامی را یکی از پیشوایان طریق سکر و معلم طریق عشق و نظریه پرداز فنا و بقا دانسته‌اند و جنید بغدادی از عارفان اهل صحو و شریعت است. پژوهشگران این دو را به لحاظ مشرب عرفانی در مقابل هم فرض کرده‌اند. وجه تمایز تعاریف جنید و بایزید در زمینه خلق و ابداع اصطلاحات عرفانی براساس اختلاف نظر این دو در تأویلات هر کدام از آیات قرآن و اصطلاحات اسلامی شکل گرفته است. این تمایزات در پارادایم گسترده چگونگی التزام به «شریعت و طریقت»، کهبه کنش «صحو و سکر» در شیوه زندگی آنان منجر شده است، موجب گشته تعاریفی که این دو عارف بزرگ خراسانی و بغدادی از عشق و محبت ارائه کرده‌اند، متفاوت باشد. در این پژوهش عوامل مؤثر بر تأویل خاص عرفای مورد نظر در باره مفهوم محبت که موجب اختلاف شیوه زندگی آنان گشته است، لحاظ می‌گردد. لذا لازم است مفهوم تأویل سنتی و مدرن تبیین گردد.

تأویل از ریشه اول به معنی رجوع است. مصدر تأویل از باب تفعیل به معنی جستجوی آغاز هر چیزی است. فیروزآبادی تأویل سخن را برگرداندن سخن به آغاز آن معنی کرده است (طارمی، ۱۳۸۰: ج ۶/ ۳۱۴ ذیل تأویل). تأویل به معنی باز گرداندن به مبادی و اول هر چیز است. مقاتل بن سلیمان (فوت ۱۵۰ ق.) برای واژه‌ی تأویل پنج وجه معنایی ذکر کرده است: سرانجام و عاقبت، تعبیر خواب، تحقق عینی، دوران سلطنت و بقای یک قوم یا شخص، انواع غذاها با رنگ‌های گوناگون (همان). تأویل در آیات قرآن در معانی

متفاوت به کار رفته است. گاه به معنی تفسیر یعنی کنار زدن پرده ای که معنی باطنی را پوشانده است، در جایی به معنی تعبیر خواب و رؤیا، گاهی تأویل به معنای عاقبت امر است و گاه تأویل به معنی کشف حقیقت. خلیل بن احمد فراهیدی در کتاب «العين» خود تأویل را تفسیر کلامی که معانی آن مختلف است گرفته است. او معنی تأویل را به حوزه ی لغوی محدود می کند و آن را جز با وجود قراین لغوی صحیح نمی داند (فراهیدی، ۱۴۱۴ق. : ج ۸/ ۳۶۸، ذیل أول).

در مجموع تأویل، کوشش برای راهیابی به مفهوم اصلی متن است. «تأویل در هرمنوتیک کهن بر این باور استوار است که متن به هر رو معنایی دارد، خواه ما آن را بشناسیم خواه نشناسیم؛ و این باوری است « کلام محوری» که به هر دلیل، معنا را موجود و حاضر می داند، جدا از اینکه ما به این حضور آگاه باشیم یا نه. شاخهای معتبر از هرمنوتیک مدرن، این بینش کلام محوری را نمی پذیرد. هیدگر، گادامر و ریکور اساساً به معنای نهایی و اصیل بی باورند» (احمدی، ۱۳۷۲: ۴۷۹). در نگاه هرمنوتیک مدرن خواننده و مفسر در رخداد فهم مفهومی تازه در می یابد. در واقع تأویلی بر اساس نظر خواننده متن شکل می گیرد.

فرضیه، محدوده و روش تحقیق: این تحقیق بنا دارد دلیل اختلاف تأویل بایزید بسطامی و جنید بغدادی را از مفهوم محبت در آیات قرآنی با روش گادامر بنمایاند و این فرضیه را بیازماید که آنان تحت سیطره ی سنت ها، تفاوت جغرافیایی، تجربیات و پیشداوریهای شخصی خود به آیات قرآن نظر کرده آرای متفاوت ارایه کرده اند. محدوده ی تحقیق بررسی اقوال بایزید و جنید در مورد عشق و محبت، مندرج در متون عرفانی تا قرن ششم است.

گادامر فهم را آمیختگی افق مفسر و اثر میداند. از نظر او مفسر می کوشد تا به سؤالاتی که خود از متن درمی یابد، پاسخ دهد و موقعیت هرمنوتیکی و افق معنایی او در تعامل با متن با پیشداوریها و انتظارات او شکل می گیرد، از نظر وی پیشداوریها متأثر از سنت و تاریخ مفسر است. افق معنایی مفسر متأثر از فهم هایی است که تا کنون در گذر تاریخ کسب کرده و دائماً در معرض تحول است، گادامر بر آن است که موقعیت هرمنوتیکی و پیشداوریها ثابت نیستند. بنابراین هر فهم و تفسیری «تاریخمند» است زیرا به موقعیت هرمنوتیکی و افق معنایی مفسر گره خورده است و این امر ثابت و غیر تاریخی نیست بلکه همیشه از سنت و تاریخ اثر میپذیرد و متحول می شود. گادامر از این مطلب به تاریخمندی فهم و مشروط بودن آن به لحاظ تاریخی یاد

می‌کند (واعظی، ۱۳۸۶: ۳۱۷). در این پژوهش عوامل مؤثر بر تأویل خاص عرفای مورد نظر در باره مفهوم محبت که موجب اختلاف شیوه زندگی آنان گشته است، لحاظ می‌گردد. پیشینه تحقیق و نوآوری آن: در مورد عشق و محبت عرفانی مقالات و کتابهای زیادی نوشته شده است که نیازی به ذکر مجدد آن نیست. در مورد نظریه هرمنوتیک گادامر، بطور مستقل نیز تحقیقات فراوانی صورت گرفته است. اما تحقیقات میان رشته ای در مورد عرفان اسلامی و فلسفه مدرن اندک است. در این زمینه می‌توان به اندک پژوهش‌هایی با عنوان «بازخوانی صوفیان از روایات ائمه شیعه» از مریم شعبانزاده و رضا رضایی، منتشره در مجله آینه معرفت دانشگاه شهید بهشتی (۱۳۹۲) و «تبارشناسی توکل عرفانی در رساله ی قشریه بر مبنای نظریه گادامر» از مریم شعبانزاده و فاطمه ثواب، منتشره در مجله مطالعات عرفانی، دانشگاه کاشان (۱۳۹۸)، مقاله «مولوی و هرمنوتیک فلسفی» از عبدالله نصری، نشرشده در مجله زبان و ادب، دانشگاه علامه طباطبایی، سال ۸۴، که با روش هرمنوتیک گادامر به مطالعه بینامتنی عرفان و فلسفه صورت گرفته است، اشاره کرد.

به نظر می‌رسد در باره نگرش عارفان صاحب نظریه در حوزه عشق و محبت و بررسی مقایسه ای ریشه های عقیدتی آنها بر اساس نظریه هرمنوتیکی گادامرتحقیقی مستقل صورت پذیرفته است و این پژوهش گامی تازه در این مسیر است.

زیربنای نظری تحقیق:

«هر نسلی برای فهم خود شیوه ای متفاوت از نسل قبلی به کار میگیرد و به علاوه فهم آن از نسل قبلی نیز با شناخت آن نسل از خودش تفاوت دارد» (هوی، ۱۳۷۱: ۱۲۵). در مطالعات سنتی، قرائت متن بر کشف نیت مؤلف استوار بود ولی دیدگاه هرمنوتیکی جدید، بر کشف متن، با استفاده از دریافت خواننده تأکید دارد. هرمنوتیک ساختارگرای گادامر «خواننده محور» است و او را در فهم متن و درک تازه از آن بطور مشروط آزاد می‌گذارد. وی چند معیار اساسی را در تأویل خواننده هنگام بررسی متن پیشنهاد می‌کند که به شرح زیر است:

الف) فهم: گادامر در مقابل هرمنوتیک رمانتیک که بر بازسازی ذهنیت مؤلف تأکید دارد، رسالت هرمنوتیک را درک دنیای ذهنی مؤلف نمی‌داند، بلکه بر مواجهه هی مفسر با متن و درک معنای آن، بدون توجه به تلقی و ذهنیت خاص صاحب اثر، تأکید دارد»

بطور کلی، معنای یک متن فراتر از آن چیزی است که مؤلف آن در ابتدا قصد کرده است. رسالت فهم به طور خاص، مربوط به معنای خود متن است» (واعظی، ۱۳۸۶: ۲۹۶). با این حال فهم، نسبی است و به اندازه افراد در مواجهه با متن فهم های متفاوت می توان یافت و «اساساً تأویلی درست و قطعی وجود ندارد (احمدی، ۱۳۷۲: ۷۵۴).

قرار نیست در هر متن صرفاً در جستجوی کشف نیت مؤلف بود «از نظر گادامر هدف تأویل متن، کشف نیت مؤلف نیست بلکه خود متن است. مسأله ی هرمنوتیکی چیرگی بر فاصله گذاری بیگانه ساز است» (احمدی و همکاران، ۱۳۷۹: ۱۳). علاوه بر این، تفسیر متضمن میانجیگری مداوم میان گذشته و حال است. «گادامر به ویژه در مورد تفسیر ادبی معتقد است که تفسیر یک متن نمی تواند در اصول فقط به بررسی قصد مؤلف یا درک عصر و روزگار مؤلف از وی محدود شود. متن تجلی یا بیانی از ذهنیت مؤلف نیست بلکه تنها بر پایه ی گفتگویی میان مفسر و متن، هستی واقعیاش را مییابد و وضعیت مفسر شرط مهمی برای فهم متن است» (هوی، ۱۳۷۱: ۱۴۲).

ب) امتزاج افقها: فهم متن، محصول ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن است. بنابراین دخالت ذهنیت مفسر در فهم، شرط وجودی حصول فهم است و واقعیتی اجتناب ناپذیر است که باید آن را پذیرفت. «مکالمه میان افق معنایی متن و افق معنایی خواننده یا تأویل کننده، به معنای در هم شدن این دو افق یا (زمانه ی نگارش متن و زمان حاضر) است که در لحظه ی خواندن و تأویل، گریزی از این ادغام وجود ندارد. افق امروز ایستا و ثابت نیست بل افقی است گشوده و دگرگونی پذیر، که با ما حرکت می کند؛ همانطور که ما با آن دگرگون می شویم» (احمدی، ۱۳۷۲: ۷۵۳). گادامر به دخالت دو سویه ی ذهن مفسر و خود اثر در ساماندهی محصولی به نام «فهم» و «تفسیر» معتقد است. وی این دیدگاه خاص را در قالب تعبیر و استعارهای مشهور به نام «امتزاج افقها» ابراز می کند (واعظی، ۱۳۸۶: ۲۶۵). یعنی فهم حاصل ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی اثر است.

ج) پیشداوری: به اعتقاد گادامر آدمی خالی از ذهن به سراغ متن نمی رود. او با پیشداوری ها با متن مواجه می شود (Gadamer, 1994: 490). درک عینی متن، به معنای امکان دستیابی به فهم مطابق با واقع، امکانپذیر نیست، زیرا پیشداوری مفسر شرط حصول فهم است و در هر دریافتی، لاجرم پیش دانسته های مفسر دخالت می کند. «از نظر گادامر، پیشداوریهها نقش مثبتی در فرایند فهم و تجربه ی هرمنوتیکی

بازی می کنند و چاره‌های جز این نیست و ما نمی توانیم بدون دخالت پیشداوریها و پیش تصورات خویش به فهم و تفسیر چیزی نائل شویم. تلاش برای رهایی از تصورات خودمان در امر تفسیر، نه تنها ناممکن، بلکه آشکارا بی معنا و نامعقول است. تفسیر کردن دقیقاً به معنای وارد کردن پیش تصورات خویش در بازی است؛ تا جایی که متن واقعاً بتواند با ما سخن گوید» (واعظی، ۱۳۸۶: ۲۵۱-۲۵۰). «پیشداوریها چیزی نیستند که ما باید از آنها چشم بپوشیم یا می توانیم از آنها چشم بپوشیم این پیشداوریها اساس وجود ما هستند و اصلاً به واسطه ی همین پیشداوریهاست که ما قادر به فهم تاریخ هستیم» (پالمر، ۱۳۸۴: ۲۰۱).

د) تاریخ و سنت : گادامر می گوید ما وابسته به تاریخ و سنت هستیم (Gadamer, 1994:270). وی بر آن است که تاریخ و سنت بر عمل فهم اثر می گذارد، زیرا پیشداوری هر فرد تحت تأثیر سنت تفسیری و تاریخ فهم حاکم بر آن اثر است. « گادامر معتقد است که افق حال و گذشته نوعی با هم پیوند دارند و افق معنایی مفسر پیشاپیش از سنت و تاریخ اثر، تأثیر پذیرفته است. پیشداوریهای نخستین مفسر که سازندهی افق معنایی او دربارهی یک متن یا اثر، پیشاپیش از سوی تاریخ این اثر و سنتی از تفاسیر که این اثر را در بر گرفته است، تأثیر پذیرفته و بر اساس این تأثیر است که چنین پیشداوریهایی سامان یافته است» (واعظی، ۱۳۸۶: ۲۶۵). «گادامر مفسر را در فهم متن دارای نقش اساسی می داند که در تفسیر او زمان و افق معنایی خود مفسر نیز مؤثر است» (نصری، ۱۳۸۴: ۱۸۳).

«افق حاضر و پیشداوریهای مفسر، از طریق مواجهه با سنت، آزموده و ارزیابی می شود و تغییر می پذیرد. این تغییر، محصول امتزاج افق حال و گذشته است که این فرایند در درون سنت صورت می پذیرد نه خارج از آن» (واعظی، ۱۳۸۶: ۲۶۶). «هرمنوتیک گادامر بر این نکته تأکید دارد که تأثیر یا Wirkung یک متن یکی از اجزای متشکله ی مهم معنای آن است. از آن جا که این تأثیر برای اعصار گوناگون متفاوت است پس از تاریخ و سنتی خاص برخوردار است یعنی همان چیزی که گادامر آن را تاریخ اثرات Wirkungsgeschichte می نامد» (هوی، ۱۳۷۱: ۱۲۶). «افقی که از طریق پیشداوریها و بصیرت‌های قبلی سامان می‌یابد، مجموعه‌ای از اعتقادات ثابت و غیرقابل انعطاف نیست، بلکه مفسر دائماً در حال آزمودن پیش‌داوری‌های خویش است. بنابراین افق دائماً در حال شکل‌گیری است. افق حاضر بدون استمداد از گذشته حاصل نمی‌شود؛ زیرا آزمون

پیش‌داوری‌هایی که از تاریخ و گذشته متأثر شده‌است از طریق مواجهه دادن آن‌ها با سنت و گذشته انجام می‌شود» (Gadamer, 1994: 402). به عبارتی دیگر ما در حصار سنت‌ها گرفتاریم. میراث فرهنگی که از گذشته به ما رسیده است، در نوع تفکر ما تأثیر می‌گذارد.

ه‌زبان: از آنجا که افق اندیشه‌های ما، در زبانی که به کار می‌بریم بازتاب می‌یابد، پس ما همواره جهان خود را در زبان، و به شکلی «زبانگونه» باز می‌یابیم و باز می‌شناسیم. گادامر می‌گوید: «زبان شیوه‌ی وجود سنت است و سنت وسیله‌ی ای است که زبان در آن تداوم می‌یابد. اجتماعی شدن هر پدیده‌های در جامع‌های خاص (در میان گروه همبسته‌ی زبانی) بخشی است از آن فراشدی که زبان در آن تأویل می‌شود و دگرگونی و تکامل می‌یابد» (احمدی، ۱۳۷۲: ۵۸۰). «با گفته‌ی بحث انگیز گادامر مبنی بر اینکه «هستی که به فهم در می‌آید زبان است، علم هرمنوتیک در مرحله‌ی «زبانی» همچنان گامی به جلو برمی‌دارد. علم هرمنوتیک مواجهه‌ی ای است با هستی از طریق زبان» (پالمر، ۱۳۸۴: ۵۲).

نسبی بودن مفاهیم محبت نزد عرفا:

رخداد فهم، امتزاج افق‌ها، تأثیر پیش‌داوری، سنت و زبان، و در نتیجه نسبی بودن فهم را در تعاریف مختلف عرفا از واژه محبت می‌توان دریافت. برخی از تعریف‌ها چنین است:

۱. محبت به مفهوم توجه و تفکر به بخشش و نعمتهای خداوند: سراج در اللمع آورده است: «محبت بنده، نگاه به بخشش‌های خداوندی است و دیدن میزان قرب و عنایت و نگهداشت و سرپرستی خدا درباره‌ی خود و نگاه با ایمان و کنه اعتقادش به کرامتهای خداوندی در حق اوست که چه سان او را در نظر داشته و راه نموده و از دیرباز او را پرورده تا بنده هم خدای را دوست بدارد» (سراج، ۱۳۸۲: ۱۰۹). «از جنید سؤال کردند از تفکر؟ گفت: تفکری است در آلاء و نعماء خدای تعالی که از او محبت زاید» (عطار، ۱۳۷۰: ۴۴۷).

۲. محبت، مترادف طاعت و بندگی و موافقت با حق تعالی: سهل بن عبدالله گوید: «حُب، دست در گردن طاعت فرو کردن بود و از مخالفت، جدا بودن» (قشیری، ۱۳۷۹: ۵۵۹). ابوعلی رودباری گوید: «محبت موافقت بود» (همان، ۵۶۰). قول اهل اصول آن است:

« محبت از حق بنده را ارادتِ خیر است و محبت‌بنده حق را طاعت » (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۱۳۹۰). «و گفته اند محبت خوفِ ترکِ حرمت بود با قیام کردن به خدمت» (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۵۹). «یحیی بن معاذ گوید: راستگوی نیست آنکه دعوی محبت کند و حدود وی نگاه ندارد» (همان: ۵۶۹).

۳. محبت معادل فراموش کردن آرزوها و نیازهای خود: ابویعقوب سوسی گوید: «حقیقتِ محبت آن است که بنده حظّ خویش را فراموش کند» (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۵۴). شبلی گوید: «محبت را از آن محبت نام کردند که هر چه در دل بود جز محبوب همه را محو کند» (همان: ۵۶۰). «حارث محاسبی گوید که محبت میل بود به همگی به چیزی. پس او را ایثار کردن بر خویشتن به تن و جان و مال» (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۶۴).

۴. محبت در مفهوم صبر بر ناملایمات: «بایزید گفت: اگر بدلِ خلاق، مرا در آتش بسوزند و من صبر کنم، از آنجا که دعوی من است محبت او هنوز هیچ نکرده باشم» (همان: ۱۹۰). «جنید گفت: محب جفا را ستم نبیند بلکه آن را داد و وفا ببیند» (جنید بغدادی، ۱۳۹۰: ۳۷۵). سمنون محب گوید: «محبت را به بلا مقرون کردند تا هر سفله ای دعوی محبت نکند. چون بلا ببیند به هزیمت شود» (عطار، ۱۳۷۰: ۵۱۳). «و گفته اند اول حب ختل بود و آخرش قتل» (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۶۳).

۵. محبت معادل فنا کردن خود و بخشیدن تمام وجود خود به معشوق: ابو عبدالله قرش می گوید: «محبت آن بود که خویشتن را جمله به محبوب خویش بخشی چنانکه هیچ چیز باز نماند از تو» (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۶۰). حسین ابن منصور گوید: «حقیقت محبت قیام بود با محبوب به جدا شدن تو از اوصاف خود» (همان: ۵۶۲). محمد بن علی کتانی گفت: «محبت آن است که دوست بر خویشتن بگزینی یعنی هلاک خویش اندر رضای دوست روا داری» (همان: ۳۵۰؛ مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۱۳۹۴).

۶. محبت در معنی شوق و اشتیاق بنده به محبوب: «اما محبتِ بنده خدای را حالتی بود که از دل خویش یابد از لطف، آن حالت در عبارت نیاید و آن حالت او را بر تعظیم حق تعالی دارد و اختیار کردن رضای او و صبر ناکردن از او و شادی نمودن بدو و بیقراری از دون او و یافتنِ انس به دوامِ ذکر او به دل» (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۵۶). «و هم در این مفهوم آمده: محبت میلی بود دائم به دلی از جای برخاسته» (همان: ۵۵۶). «و گفته اند محبت آتشی بود اندر دل هر چه جز مرادِ محبوب بود، بسوزد» (همان: ۵۶۴). ملاحظه می شود محبت در این معنی مترادف با مفهوم عشق است. عین القضاة بروجوب عشق برای وصول به حق

تأکید می کند: « به خدا رسیدن فرض است و لابد هر چه به واسطه ی آن به خدا رسند، فرض باشد به نزدیک طالبان. عشق بنده را به خدا رساند، پس عشق از بهر این معنی فرض راه آمد» (عین القضاة، بیتا: ۹۴).

ملاحظه می شود که از مفهوم محبت معانی متفاوت اراده شده است. هرکدام از عرفا بنابر سائقه فکری و اجتماعی خود مفهومی متفاوتی از این مفهوم دریافت کرده اند که بی تردید سلايق شخصی، تجربیات، افق معنایی و... هرکدام در ارایه معنی تازه دخالت داشته است.

جغرافیای زیستی و فرهنگی بایزید و جنید:

برای دریافت تفاوت دیدگاه عرفانی بایزید و جنید در چگونگی تأویل آیات مربوط به محبت براساس روش گادامر باید به تبیین جایگاه عقیدتی و سنت های فکری این دو عارف و درک متفاوت آنان و منشأ اختلاف نظر آن دو پرداخت. اختلاف دیدگاه در کاربرد لفظ محبت یا عشق نزد این دو عارف ناشی از نوع نگاه آنان و تأویل واژه محبت در آیات قرآنی است.

جغرافیای فکری و زیستی این دو عارف نیز بر گسترش دایره ی معنایی این چند اصطلاح مؤثر است و موجب تغییر نگرش آنها و ارایه درک خاص و جدید از آن اصطلاحات شده است و در نتیجه استنباط آنان از محبت و عشق را نیز تغییر داده است. بایزید عارفی از خراسان و جنید از بغداد است. در واقع زیستن در خراسان و بغداد بر افق معنایی نگرش ایشان محدودیتی را تحمیل کرده است که در ارایه مفهوم تازه از محبت که نتیجه منطقی نوع نگاه شریعتمدارانه یا عاشقانه به آیات محبت است، دخیل بوده است.

«دو مشرب مهم و معروف «مکتب خراسان» و «مکتب بغداد» در مقابل هم است. بر این اساس، خصوصیت مهم مکتب بغداد را در آن دانسته اند که آراء و معاملات مشایخ عرفانی را با ظاهر و باطن شریعت موافق کردند. ابوالقاسم جنید بغدادی (ف. ۲۹۷ ه. ق) را پیشرو این مکتب می دانند که دیدگاه او با اعتدال همراه بود و کمتر با حساسیت فقها روبرو شد» (خیاطیان و دلاور، ۱۳۹۰: ۲۷-۲۶). جنید شریعت را جزء تفکیک ناپذیر تصوف می داند و به پیروان خود توصیه می کند که « هر که حافظ قران نباشد و

حدیث پیغمبر علیه الصلاه والسلام، ننوشته باشد. به وی اقتدا مکنید زیرا که علم به کتاب و سنت باز بسته است» (عطار، ۱۷۰: ۴۲۰).

به اعتقاد گادامر « آدمی بنا بر تجربه عملی خود و بنابر کاردیدگی و پختگی خود، در مواجهه با موارد خاص معنای آن را درمی یابد و تفسیر می کند» (گادامر، ۱۳۸۲: ۱۵۳). بایزید بسطامی که سلسله جنبان مکتب خراسان است، به رغم اعتقاد راسخ به احکام شریعت، شطحیاتی بر زبان راند که با ظاهر شریعت سازگار نبود. بنابراین می توان گفت بایزید در مقایسه با جنید در مورد شریعت، وسعت مشرب و آزاد اندیشی بیشتری دارد و بیشتر از آنکه تابع شریعت باشد، طریقت مدار است. «هر چند طریقت راهی است که از دل شریعت بیرون می آید، اما راه اصلی را «شرع» و راه فرعی را «طریق» می خوانند» (شیمل، ۱۳۷۵: ۱۸۲). بایزید با پس زمینه ی گذار از شریعت و توجه به طریقت مفاهیم را در می یافت و بی تردید محبت را بگونه ای متفاوت با جنید تعریف می کرد و با عشق تعبیر می کرد. درحالی که جنید که در دایره شریعت خود را تطبیق می داد، محبت را همانگونه که شرع توصیف کرده بود، مشاهده و تبیین می کرد. محبت در نگاه بایزید اهمیت ویژه ای دارد. چنانکه گفته است: «کمال درجه عارف سوزش او بود در محبت» (عطار، ۱۳۷۰: ۱۹۰). «عابد به حقیقت آن باشد که ... همه شهوات و تمنای او در محبت حق ناچیز شود» (عطار، ۱۳۷۰: ۱۹۱).

همواره هنگام تبیین اختلاف جنید و بایزید، مهمترین تفاوت این دو را اختلاف بر سر اعتقاد به «سکر» و «صحو» دانسته اند. سکر به معنی مستی عرفانی و صحو به معنی هشیاری در عرفان تعبیر شده است. جنید اهل شریعت را در مشرب عرفانی صحو و بایزید مست عاشق را صاحب مشرب سکر دانسته اند. اهل سکر عاشقان بی پرده معشوق ازلی اند و اهل صحو محبان خویشستندار محبوب الهی هستند. این سنت در نحوه تعامل این دو عارف با مفهوم محبت و تعریف آن تأثیر گذار بوده است.

سنت با جغرافیا پیوند می یابد. بغدادیان و سرسلسله آنان جنید، بر این باور بودند که «صحو» آنان را به حقیقت و معرفت می رساند و خراسانیان و سلسله جنبان آنان بایزید، اعتقاد داشتند که «سکر» مبنای رسیدن به کمال و حقیقت است و صحو مانع و حجابی در برابر خدا. بایزید می گوید: «صحو بر تمکین صفت آدمیت صورت گیرد و آن حجاب اعظم بود از حق تعالی و سکر بر زوال آفت و نقص صفات بشریت و ذهاب تدبیر وی و اختیار وی و فنای تصرفش اندر حق خود به بقای قوتی که اندر او موجود است به

خلاف جنس وی و این ابلغ و اتم و اکمل بود» (هجوی، ۱۳۸۹: ۲۳۰). قشیری از عارفی نقل کرده که «محبت مستیی بود که خداوند وی با هوش نیاید آلا به دیدار محبوب» (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۶۷). بدین ترتیب عارفان اهل سکر، مانند بایزید و پیروانش مستی عشق را برتر می دانند و هشیاری در برابر معشوق را مانع محسوب می کنند. در مقابل، عارفان خویشتندار و اهل شریعت، مانند جنید صحو را برتر می دانند و لفظ عشق را برای بیان رابطه دوستی خود با خدا مجاز نمی شمردند. جنید و پیروانش می گویند «سکر محل آفت است؛ از آنچه سکر تشویش احوال است و ذهاب صحت و کم کردن سر رشته ی خویش (قشیری، ۱۳۸۵: ۳۱). نیکلسون در زیرعنوان سکر و صحو قائل به صحو جمع و سکر فنا است: «در سکر فنا صوفی از جمیع صفات و آثار خویش غایب می شود اما در صحو جمع، ادراک او نسبت به این صفات، به وی باز می گردد» (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۴۸). وی با این توجیه صحو را برتر از سکر قرار می دهد.

فهم و زبان اهل شریعت و طریقت :

در رساله قشیریه اصطلاح عرفانی محبت از عرفا تعریف شده و در بسیاری موارد معانی متعددی آمده است. به نظر می رسد دیدگاه و نظرات عرفا و نحوه تأویل آنان در ارائه معنی از نص قرآن دخیل است و هر گروهی معنی خاصی در می یابند. به اعتقاد گادامر تفسیر ما از جهان امری زبانی است (Gadamer, 1994:64).

در قرآن از حب الهی یاد می شود نه از عشق؛ و بحث و جدلی که فقها در باب روایی کاربرد واژه ی عشق در حق خدا کردند، خود نشانگر بیمی است که مفهوم عشق در اذهان و قلوب پارسایان برانگیخته بوده است. چنانکه ابوالقاسم قشیری (متوفی ۴۶۵) می گوید: «از ابوعلی رودباری شنیدم که گفت: «عشق آن بود که محبت از حد در گذرد و حق تعالی را وصف نکنند بدان که از حد درگذرد؛ پس او را به عشق وصف نکنند و اگر جمله دوستی خلق همه به یک شخص دهند، به استحقاق قدر حق سبحانه نرسد، پس نگویند که بنده از حد درگذشت در معرفت حق تعالی و حق تعالی را وصف نکنند به عشق؛ و بنده را نیز در وصف او، تعالی، وصف نکنند به عشق؛ پس شاید وصف کردن حق به عشق بنده و نه بنده را به عشق حق، به هیچ وجه روا نباشد» (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۶۱).

این ملاحظات موجب شده بود که بسیاری از صوفیان اهل شریعت فقط از لفظ حب و محبت که در قرآن هم آمده بود برای این مفهوم استفاده کنند. روحیه شریعتمداری جنید باعث شد که از کاربرد لفظ عشق پرهیز کند حتی هنگام توصیف شدت محبت، باز هم از کاربرد واژه‌های عشق امتناع می‌ورزد. چنانکه می‌گوید:

« محبت افراط میل است بی میل » (عطار، ۱۳۷۰: ۴۴۳). در جای دیگر نقل می‌کنند «به جنید گفتند: ابوسعید خراز را در وقت نزع تواجد بسیار بود. جنید گفت عجب نبود که این غایت محبت است و این مقامی عزیز است که جمله‌ی عقول را مستغرق گرداند و جمله نفوس را فراموش کند» (همان: ۴۲۷). پایگاه شریعتمداری جنید موجب می‌شود تا او همواره احتیاط به خرج دهد و از کاربرد واژه‌ی ممنوعه عشق پرهیز کند هر چند وی عشق را می‌شناخته و در تعریفی محبت شدید را عشق خوانده است. صاحب کتاب عطف الالف نقل قولی از او برای تعریف محبت ارائه کرده « اصله محبت و یزداد حتی تصیر عشقا » (دیلمی، ۱۹۶۲، ۱۴۱).

در حالی که بایزید به خاطر روحیه‌ی آزادمنشی و جسورش به کرات واژه‌ی عشق را به کار می‌برد. گفت: « به صحرا شدم عشق باریده بود و زمین تر شده بود چنانکه پای به برف فرو شود، به عشق فرو می‌شد » (عطار، ۱۳۷۰: ۱۸۳). همچنین گفت: «از بایزیدی بیرون آمدم، چون مار از پوست. پس نگاه کردم عاشق و معشوق را یکی دیدم» (همان: ۱۸۹). در اقوال او آمده « چون پیمانهای از عشق او بنوشند در بحر انس و ندب قرب او غرق شوند... » (کیلر، ۱۳۸۴: ۵۴). شواهد فوق نشان از کاربرد بی‌محابای عشق در کلام اوست.

نظر هرمنوتیکی گادامر در شواهد بالا مصداق می‌یابد که خواننده متن، جنید یا بایزید، در تأویل متن با تجربه‌ها و پس‌زمینه‌ی تاریخی و با سنتهایی که در باور او وجود دارد به فهم متن می‌پردازد. با سنت‌هایی که به آن معتقد است مانند التزام به شریعت یا درک دیگری از شریعت تحت عنوان طریقت با متن برخورد می‌کند و به درک تازه‌ای از آن نایل می‌شود زیرا «سنت جریان سیالی است که ما در هر عمل فهم در آن حرکت و مشارکت می‌کنیم. پس سنت چیزی در برابر ما نیست بلکه چیزی است که ما در آن قرار می‌گیریم و از طریق آن وجود داریم» (پالمر، ۱۳۸۴: ۱۹۵). تعجبی ندارد که تعاریف جدید با تعبیری تازه و خلق معانی تازه از جنید و بایزید صادر

می گردد زیرا «زبان، حافظ سنت و وسیله ی تفاهم با آن است؛ سنت خود را در زبان پنهان می کند و زبان واسطه است» (همان).

از دیگر نمونه های تأثیر طریقت و شریعت بر اقوال و افعال بایزید و جنید که در تعریف محبت نمود پیدا کرده است، این است که وقتی جنید از محبت تعریفی ارائه می دهد به تعریفی که در قرآن کریم و احادیث نبوی از محبت شده استناد می جوید و می گوید: « گروهی ادعای محبت کردند و خداوند متعال آیه ی محبت را فرو فرستاد که می فرماید: «ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله : اگر خدا را دوست دارید از من پیروی کنید تا خدا نیز شما را دوست بدارد» (جنید بغدادی، ۱۳۹۰: ۴۵۴). در جای دیگر از جنید نقل شده که می گوید: هر کس می باید پیش از هر چیز محبت خدا را برای خویش ثابت کند، چرا که خداوند متعال فرموده است: «فسوف یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه» (همان: ۴۲۱). همچنین در این رابطه استناد او به حدیث قدسی «قرب نوافل» است که خداوند متعال می فرماید: « بنده ی من آنقدر در نوافل ادامه می دهد تا اینکه به مقام محبت من می رسد، و وقتی او را محبوب خود گردانیدم من چشم او می شوم که با آن می بیند و گوش او می شوم که با آن می شنود...» (سراج، ۱۳۸۲: ۵۹) و محبت را بگونه ای تعریف می کند که ارتباط معنایی مستقیمی با این حدیث شریف دارد. از جنید سوال کردند از محبت، گفت: « آن که صفت محبوب بدل صفات محب نشیند. قال النبی صلی الله علیه و علی آله و سلم _ فاذا احببته کنت له سمعا و بصرا» (عطار، ۱۳۷۰: ۴۴۷).

در تعریفی که جنید از محبت ارائه می دهد پایبندی او به شریعت آشکار است. وی بر این باور است که تارکان شریعت، اهل بدعت اند. به نظر او کسی می تواند در مسیر تصوف گام بردارد که « کتاب خدای عزوجل را با دست راست گرفته باشد و سنت مصطفی علیه السلام، به دست چپ گرفته و به روشنایی این دو شمع می رود تا نه در مفاک شبهت افتد و نه در ظلمت بدعت» (عطار، ۱۳۷۰: ۴۲۰). بر این سخن، دیدگاه متشرعانه جنید غالب است. بر اساس نظریه گادامر نمی توان هیچ تجربه ای داشت مگر تحت شرایط پیشداوریهها. «کارکرد زبان پیش از هر چیز به پیشداوری ادراک بستگی دارد» (دیباچ، ۱۳۸۹: ۳۴).

برخلاف جنید، بایزید در تعاریف جسارت و آزاد اندیشی بیشتری به خرج می دهد تا جایی که در تفسیر آیه «یحبهم و یحبونه» از نگاه متشرعانه دور می شود و متناسب با سیر و سلوک عرفانی خود آن را تأویل می کند. وی در تأویل آیه در مناجات خویش

چنین گفت: «از محبت خویش نسبت به تو در شگفت نیستم حال آنکه من بندهای تهیدستم. شگفتی من از محبت توست نسبت به من، حال آنکه تو پادشاه توانایی (سهلگی، ۱۳۸۴: ۲۶۲). و نیز در جای دیگر در تفسیر همین آیه به تقدم «یحبههم» به «یحبونه» توجه دارد و طی سخنان شورانگیزی چنین بیان می‌کند: «ابتدا در چهار چیز بر غلط بودم؛ می‌پنداشتم که ذکر خدا می‌گویم، او را می‌شناسم و عاشق و طالب اویم. چون رسیدم، دانستم که یاد او یاد مرا سابق بود معرفت او معرفت مرا سابق بود و عشق و طلب او عشق و طلب مرا سابق بود (کیلر، ۱۳۸۴: ۵۴) که اشارهای ظریف به پیشی گرفتن واژه ی «یحبههم» بر واژه ی «یحبونه» در این آیه ی شریفه است که بایزید بر اساس مسلک عاشقانه خود آنگونه درمی‌یابد.

برخی از شطحیات بایزید قطعاتی است که شامل گفتگوی صمیمی او با پروردگار است. «دوستی او، دوستی من، و دوستی من، دوستی او. عشق او، عشق من، و عشق من، عشق او، محبت او، محبت من، و محبت من، محبت او» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۲۳۶). چنانکه ملاحظه می‌شود در این تعاریف طریقت بر شریعت غلبه یافته است. در اینجا تأکید بر آن است که مفسر در فهم خود بیطرف نیست. «در تفسیر متن افق معنایی مفسر و ذهنیت و پیشداوری های او دخالت دارد و این انتظار که افق معنایی حادثه یا متن، بدون دخالت ذهنیت مفسر، فراچنگ آید، انتظاری بیجا و نامعقول است» (واعظی، ۱۳۸۶: ۵۱-۵۰). بایزید با توجه به افق دید و پیشداوری شخصی خود در تعریفی که از محبت ارایه می‌دهد کفه ی طریقت را از شریعت سنگین تر کرده است و محبت را در سایه ی سکر به عشق تعبیر می‌کند. در مقابل، جنید بغدادی هنگام ارایه تعریف از محبت، از دایره ی شریعت پای فراتر نمی‌گذارد و به تبع آن صحو و هوشیاری در آن تعریف به وضوح نمایان است.

سنت و پیش داوری های اهل شریعت و طریقت :

جنید بغدادی اهل «صحو است» نتیجه ی عملی اش آن است که صاحبان صحو و هوشیاری، در برابر همه ی اقوال و اعمال خویش مسؤول هستند و هر سخن که می‌گویند و هر نظری که ارائه می‌دهند، پذیرفته اند که آن را در هوشیاری گفته اند و هوشیاری اساس اندیشه و عمل آنان است. درحالی که صاحبان سکر می‌توانند آن سوی حالت خویش پنهان شوند و هیچ مسؤولیتی در برابر اقوال و برخی اعمال خویش

نپذیرند. قشیری از عارفی نقل کرده که « محبت مستیی بود که خداوند وی با هوش نیاید آلا به دیدار محبوب» (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۶۷). بدین وسیله رابطه محبت و سکر آشکار می گردد. مهمترین هدف اصحاب صحو حفظ اصول شریعت و پیروی از قرآن و سنت و بیم از انحراف و پرهیز از تباهی است. صحو و هوشیاری در کلام جنید در تعاریفی که از محبت دارد کاملا مشهود است:

«ابی عمرو زجاجی گفت: از جنید درباره ی محبت پرسش کردم و گفت: آیا اشارتی می خواهی؟ گفتم: نه. گفت: ادعا می خواهی؟ گفتم: نه. گفت: پس چه می خواهی؟ گفتم خود محبت را؟ گفت: آن است که چیزهایی را دوست بداری که خدا دوست می دارد در بندگانش ببیند و ناخوش بداری هر آنچه را که خدا دوست ندارد در بندگانش ببیند» (جنید بغدادی، ۱۳۹۰: ۳۴۶). چنانکه مشاهده شد این تعریف از محبت کاملا در حالت صحو و هوشیاری است و در تعریف دیگر از قول جنید در مورد محبت چنین نوشته اند مردی از جنید پرسید: محب باید از چه دریغ خورد؟ او در پاسخ گفت: « به لحظه هایی که بسطی دست می داد و او به قبض گرفتار بود و نیز لحظاتی که مایه ی انس بود و او احساس تنهایی می کرد» (همان: ۳۶۹).

شناخت بایزید بدون شناخت سکر امکانپذیر نیست، زیرا در سلوک و عرفان بایزید، سکر نتیجه تراوشات فکری و زندگی عارفانه ی وی است. اصحاب سکر، رابطه ی گرم و شورانگیزی با خداوند دارند که به عشق منجر می شود.

سکر یا مستی در اصطلاح عرفان معنای مجازی دارد نه حقیقی، «و آن عبارت است از حالی که در اثر تجلی خداوند، لذت از الم و منفعت از مضرت باز نشناسد» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۱۴۸۸). در تعاریف بایزید از عشق و محبت حالات سکر و بی خویشی چیره است و این ارتباط مستقیمی با سیر و سلوک سکر گونه ی بایزید بسطامی دارد. چنانکه گفت: « چون دوستی خدا در آید بر همه چیز چیره شود؛ نه حلاوت دنیا و نه حلاوت آخرت. آنجا حلاوت، حلاوت رحمان است (سهلگی، ۱۳۸۴: ۲۷۸) و نیز گوید: « نزد عاشقان، بهشت را حظی نیست، که اهالی عشق، به خاطر عشق خویش از بهشت در حجاب اند» (همان: ۲۸۶). عطار از ابوسعید نقل کرده است: «و گفت: بهشت را نزد دوستان حق خطری نباشد و با این همه اهل محبت به محبت مهجورند. کار آن قوم دارند که اگر خفته و اگر بیدارند طالب و مطلوبند. و از طلبکاری و دوستداری خود فارغ اند. مغلوب مشاهده ی حق اند که بر عاشق، عشق خود دیدن تاوان است.

و در مقابله ی مطلوب به طلبکاری خود نگریستن در راه محبت، طغیان است» (عطار، ۱۳۷۰: ۱۹۳). بدین وسیله رابطه محبت و سکر آشکار می گردد.

با توجه به تفاوت دیدگاه بایزید و جنید در مورد محبت این نکته روشن می گردد که هر فرد دریافت و برداشتی متفاوتی از متن دارد که ممکن است این دریافت با فهم سایر معاصران نیز متفاوت باشد. گادامر معتقد است که « ما تنها به اعتبار پیشداوری هایمان می توانیم بفهمیم (احمدی و همکاران، ۱۳۷۹: ۱۴-۱۳).

تفاوت عمده دیگر بین مفهوم محبت از نظر بایزید و جنید به طرز تلقی این دو از فنا و بقا سابق است. بایزید در مکتب خراسان، نظریه پرداز فنا و بقا شمرده شده است. به اعتقاد نگارندگان این مقاله، طرح مفهوم فنا و بقا در نظر بایزید بسط مفهوم محبت و عشق الهی و نتیجه آن است و کاملاً با دیدگاه جنید و سایر شریعت مداران اهل صحو مغایرت دارد. چگونگی نگاه بایزید به شریعت و تسامح در آن منجر به کنش طریقت مدارانه و پذیرش مشرب سکر می گردد. بایزید در توصیف فنای عارف گوید: «خلق را احوال بود و عارف را حال نبود زیرا که رسم های او همه محو بود و هستی او به هستی غیر او فانی گشته بود و اثرهای او غایب شده باشد اندر اثر او» (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۴۳). گفت: «سربه فنای خود فرو بردم و به بقای حق برآوردم» (عطار، ۱۳۷۰: ۱۸۲). عارف از غایت محبت خود را فراموش می کند. درحالی که مفهوم فنا در دیدگاه جنید فقط در فراموشی صفات خود مصداق می یابد:

«فنا... از دیدگاه جنید، یکی از مراتب توحید است که سالک در جهت رسیدن به حق از خود و صفات خود خالی می شود و سراسر وجود خویش را از صفات حق مطلق سرشار می یابد» (میرباقری و رضایی، ۱۳۸۹: ۲۰۹). جنید بغدادی براساس دریافت خود از شریعت، فنا را این گونه تعریف می کند که «بنده چون هیکلی شود اندر جریان تصرف تقدیر حق اندر مجاری قدرتتش، خالی از اختیار و ارادت خود دریای توحید به فنای نفس خود و انقطاع دعوت خلق از وی و محو استجابت وی مر دعوت خلق را به حقیقت معرفت وحدانیت اندر محل قرب به ذهاب وی و حرکت و حس او و قیام حق بدو و اندر آنچه ارادت اوست می رسد» (هجوی، ۱۳۸۹: ۳۶۳؛ قشیری، ۱۳۸۵: ۵۱۵). بی شک فنا و بقایی که جنید و بایزید دریافت می کنند، در پارادایم التزام به شریعت، معنای یکسانی ندارد.

بایزید سکر را با مفهوم فنا و بقا مرتبط می‌داند زیرا سکر منجر به فنای صفات و فنای توجه به خود می‌گردد و به بقای در خدا منجر می‌شود (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۳۰). از بایزید پرسیدند که چگونه به این مقام رسیدی پاسخ داد: «از بایزیدی بیرون آمدم، چون مار از پوست. پس نگه کردم عاشق و معشوق را یکی دیدم» (عطار، ۱۳۷۰: ۱۸۹). این سخن نشان دهنده ی رابطه فنا و بقا با عشق و محبت الهی است. «عشق او در آمد، هرچه دون او بود، برداشت» (عطار، ۱۳۷۰: ۱۹۲). «کمال عارف سوختن او باشد در دوستی حق» (عطار، ۱۳۷۰: ۱۹۳) «چندان محبت حق بر من مستولی گشت که وجود خویش را دشمن گرفتم» (عطار، ۱۳۷۰: ۱۹۰). در واقع محبت الهی منجر به فنای عارف می‌گردد. از نظر بایزید و جنید تنها راه رسیدن به یگانگی خداوند، معرفت و محبت اوست. محبت یعنی فنای محب از نفس خود. جنید چنانکه معمول اوست، نظریات خود را حول یکی از آیات قرآن یا یک حدیث بسط می‌دهد. «در مورد محو صفات بشری به معنی محو اراده ی انسان در اراده ی الهی که جنید آن را «فنا» می‌نامد، وی نظریه خود را با تفسیر آیه ی معروف میثاق (اعراف، آیه ۱۷۲) آغاز می‌کند: «و اذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بریکم قالوا بلی شهدنا...» به نظر جنید مفهوم آیه دال بر آن است که وجود بشر در زمان خطاب «الست» در وجود الهی مستحیل بود و انسان وجود مستقلی نداشت و خطاب الهی به انسان در حالی صورت گرفت که انسان موجود بود به وجود خدا. پس خدا در این حالت انسان را از فناپی که در واقع بقای او در خدا بود به وجود آورد» (مشرف، ۱۳۸۴: ۹۱). اما این حالت تنها در زمانی در انسان تکرار می‌شود که بتواند اراده و صفات بشری خود را در اراده و صفات الهی محو کند. در کلام جنید اعتقاد به فنا در تعریفی که از محبت می‌دهد نمود آشکاری دارد. او در تأویل حدیث معروف به «قرب نوافل» در رابطه با مفهوم فنا این گونه بیان داشته است: «سوال کردند از محبت گفت: آن که صفات محبوب بدل صفات محب نشیند و گفت: قال النبی صلی الله علیه و سلم- فاذا احببته کنت له سمعاً و بصرأ» (عطار، ۱۳۷۰: ۴۴۷). جنید از رهگذر تفسیر آیه ی: «لن تنالوا البر حتی تنفقوا» (به نیکی نخواهید رسید مگر انفاق کنید) می‌گوید: «لن تنالوا محبه الله حتی تسخوا بأنفسکم فی الله» یعنی به محبت الهی نخواهید رسید مگر آنکه خویشتن را در راه خدا هزینه کنید (جنید بغدادی، ۱۳۹۰: ۴۱۸). بر این اساس یکی از اصول بنیادین نظریه گادامر در این

تأویل جنید آشکار می شود که تجزیه و جدایی فهم از تفسیر صرفاً یک تصور انتزاعی است. گادامر مکرراً اصرار می ورزد که هر فهمی یک تفسیر است (هوی، ۱۳۷۱: ۱۴۲).

حقیقت فنا، رجوع به سوی پروردگار و فانی شدن در حق و نیل به حقیقت است که آن را در اصطلاح «فنا فی الله و بقای بالله» می گویند. در تعریف بایزید درباره مفهوم محبت علاوه بر مفهوم فنا اصطلاح عرفانی بقا پیوند محکمتری برقرار می کند چنانکه می گوید: «دنیا را دشمن گرفتم و نزد خالق رفتم و خدای را بر مخلوقات اختیار کردم تا چندان محبت حق بر من مستولی گشت که وجود خود را دشمن گرفتم. چون رحمت از میانه برداشتم، انس به بقاء لطف حق داشتم» (عطار، ۱۳۷۰: ۱۹۰). او گفته است: «عشق او در آمد و هر چه دون او بود، برداشت و از مادون اثر نگذاشت تا یگانه ماند چنانکه خود یگانه است» (همان: ۱۹۲). همچنین گفت: «او را به خود شناختم تا فانی شدم سپس او را به او شناختم و زندگی یافتم» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۸۱). از بایزید نقل شده که گفت: «گفت منم حق. گفتم من به توام. گفت چون به من تویی. پس من، توام و تو، من» (همان: ۱۸۲). از همفکر دیگر بایزید، سری سقطی، نیز گفتاری شبیه او در مورد رابطه محبت و فنا نقل شده است «محبت درست نیاید میان دوکس تا یکی دیگری را نکوید یا من» (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۶۴).

بایزید و جنید متناسب با مشرب و دیدگاه و عقیده ی عرفانی خود هر کدام تعاریف و تأویلاتی از محبت و سایر مفاهیم عرفانی ارائه داده اند این تعاریف و تأویلات که از عمیق ترین باورداشت عرفانی آنها سرچشمه می گیرد برخاسته از فهم، سنت، تاریخ، پیشداوری و امتزاج افق دید هر کدام از این دو عارف بزرگ خراسانی و بغدادی می باشد که خواه یا ناخواه، آگاهانه یا غیرآگاهانه در زبان آنها نمود پیدا کرده و مهمترین مشرب عرفانی آنها بر اساس این باورداشت رقم خورده است. «به عقیده ی هرمنوتیکها و به تبع آنها گادامر، به ازای هر خواننده یک معنا از متن دریافت می شود؛ معنایی که در عین اشتراک در موضوع، در مفهوم، و مصداق متفاوتند. در نتیجه این خواننده است که معنا را می آفریند و ممکن است هر فردی در هر دوره زمانی، برداشت خاصی از یک متن داشته باشد که با دیگری و حتی با خواننده ی هم عصر خویش نیز متفاوت باشد. بنابراین دریافت، امری نسبی است، زیرا دریافت معنی قطعی و اصیل از یک متن وجود ندارد. نزد عارفان واژگانی یافت می شود که متعلق به حوزه ی فرهنگ اسلامی است و با تأویل هر کدام معنی تازه ای از آن استنباط کرده اند» (شعبانزاده و رضایی، ۱۳۹۲: ۱۰۱).

نتیجه

در عرفان اسلامی پیروان مکتب بغداد و خراسان (جنید و بایزید) همیشه در مقابل هم قرار داشته اند که مهمترین تفاوت مشرب عرفانی آنان در ارائه ی مفاهیم « شریعت و طریقت»، « صحو و سکر» و «فنا و بقا» است. این تمایزات بنیادین در تعریف و تأویل آنها از عشق و محبت تأثیر بسزا و غیرقابل انکاری دارد. این تحقیق بر اساس نظریه ی هرمنوتیک گادامر دیدگاه متفاوت بایزید و جنید و نحوه ی تأویل آنها را از مفهوم عشق و محبت متناسب با مشرب عرفانیشان مورد بررسی قرار داده است. بر پایه ی هرمنوتیک گادامر تفسیر که امری مفسر محور است و خواننده را در دریافت متن و اثر آزاد می داند، این نتیجه حاصل شد که تفاوت دیدگاه و اختلاف برداشت جنید و بایزید در تفسیر و تعریف مفهوم محبت در وهله ی اول ناشی از تفاوت و تمایز در سیر و سلوک عرفانیشان می باشد. همچنانکه که گادامر معتقد است که خواننده با پیش زمینه ای از سنتها و تاریخ به سراغ متن می رود و این پیش زمینه با تجربه ها و افق دید او عجین می گردد و معنای تازه و متفاوت با سایر خوانندگان و مفسران ارائه می دهد، این تفاوت و تمایز در تعریف و تأویل محبت در کلام بایزید و جنید هم به نحو آشکاری نمود پیدا کرده است.

تعاریفی که جنید از مفهوم محبت ارائه می دهد کاملاً شریعت مدارانه است و با تفاسیر رایج قرآن کریم و احادیث نبوی همخوانی دارد. همچنین جنید برای این مفهوم فقط از لفظ محبت استفاده می کند و کاربرد واژه ی عشق از نظر او ممنوع است. در حالی که بایزید با وسعت نظر بیشتر به تعریف محبت می پردازد و تأویل او با سیر و سلوک عاشقانه و الفاظ پر سوز و گداز همراه است و همچنین به کرات واژه ی عشق را به کار می برد.

در کلام جنید که از صحویان است تعاریف محبت همراه با صحو و هوشیاری کامل است در حالی که در کلام بایزید سکر و بی خویشی برای وصول به محبوب ازلی موج می زند.

براین اساس وجوه تمایز بین بایزید و جنید علاوه در فهم و تأویل آیات متضمن محبت، ناشی از خاستگاه جغرافیایی، تفاوت نگرش ها و پیشداوریهای شخصی شان است. فهم و تأویل آنها ارتباطی نزدیک و تنگاتنگ با نظام فکری و افق دید این دو عارف بزرگ خراسانی و بغدادی با مشرب سکر و صحو دارد.

منابع

قرآن کریم

- ۱- احمدی، بابک (۱۳۷۲) ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز.
- ۲- احمدی، بابک و مهاجر، مهران و نبوی، محمد (۱۳۷۲) هرمنوتیک مدرن، تهران، نشر مرکز.
- ۳- پالمر، ریچارد ا. (۱۳۸۴) علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنائی کاشانی، تهران، نشر هرمس.
- ۴- جنید بغدادی (۱۳۹۰) تاج العارفین جنید بغدادی: رسایل، سخنان، احوال، تألیف و ترجمه مسعود انصاری، تهران، نشر جامی.
- ۵- خیاطیان، قدرت الله و دلاور، سید حمید (۱۳۹۰) تشکیکی در تقسیم بندی معروف مکاتب تصوف و عرفان بغداد و خراسان، مجله تاریخ فلسفه، سال دوم، شماره اول.
- ۶- دیباج، سید موسی (۱۳۸۹) هرمنوتیک متن و اصالت متن، تهران، نشر دانشگاه تهران.
- ۷- دیلمی، ابوالحسن علی بن محمد (۱۹۶۲ م.) عطف الالف و المألوف علی اللام المعطوف، تصحیح ج. گ. قادیه. قاهره: مطبعه المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقيه.
- ۸- سراج، ابونصر (۱۳۸۲) اللمع فی التصوف، ترجمه دکتر مهدی محبتی، تصحیح و تحشیه رینولد نیکلسون، تهران، نشر اساطیر.
- ۹- سهلگی، محمد بن علی (۱۳۸۴) دفتر روشنائی (از میراث عرفانی بایزید بسطامی)، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر سخن.
- ۱۰- شعبانزاده، مریم و ثواب، فاطمه (۱۳۹۳) تبارشناسی توکل عرفانی در رساله ی قشیریه بر مبنای نظریه گادامر، مجله مطالعات عرفانی، دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، شماره نوزدهم.
- ۱۱- شعبانزاده، مریم و رضایی، رضا (۱۳۹۲) بازخوانی صوفیان از روایات ائمه شیعه، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت دانشگاه شهید بهشتی، سال دوازدهم، شماره سی و چهارم.
- ۱۲- شیمیل، آن ماری (۱۳۷۵) ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۳- طارمی، حسن (۱۳۸۰) تأویل، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۶، تهران: بنیاد دایره المعارف بزرگ اسلامی
- ۱۴- عطار، فریدالدین (۱۳۷۰) تذکره الاولیاء، تصحیح دکتر محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوار.
- ۱۵- عین القضاة همدانی، ابویوسف عبدالله ابن محمد (بی تا) تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران، نشر کتابخانه منوچهری.
- ۱۵- غنی، قاسم (۱۳۵۶) تاریخ تصوف در اسلام، تهران، نشر زوار.

- ۱۷- فراهیدی، خلیل ابن احمد (۱۴۱۴ق). العین، ج ۸، تصحیح مهدی المحزومی، ابراهیم السامرای، اسعد الیب، الطبعة الاولى، انتشارات اسوه
- ۱۸- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۵) رساله قشیریه، مترجم ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۹- کیلر، انابل (۱۳۸۴) بایزید بسطامی / آشنایان ره عشق، مجموعه مقالاتی در معرفی شانزده عارف بزرگ / تألیف گروهی از نویسندگان [به کوشش محمد رضا اسفندیار، زیر نظر نصرالله پور جوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی؛ سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.
- ۲۰- گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۲) آغاز فلسفه، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: هرمس
- ۲۱- مستملی بخاری، ابو ابراهیم بن محمد (۱۳۷۳) شرح التعرف لمذهب التصوف، چهار جلد، چاپ دوم، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۲۲- مشرف، مریم (۱۳۸۴) جنید بغدادی / آشنایان ره عشق، مجموعه مقالاتی در معرفی شانزده عارف بزرگ / تألیف گروهی از نویسندگان [به کوشش محمد رضا اسفندیار، زیر نظر نصرالله پور جوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی؛ سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.
- ۲۳- میر باقری فرد، سید اصغر و رضایی، محمد (۱۳۸۹) جایگاه صحو و سکر در مکتب عرفانی بغداد و خراسان، نشریه ادب و زبان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره جدید، شماره ۲۸.
- ۲۴- نصری، عبدالله (۱۳۸۵) مولوی و هرمنوتیک فلسفی، مجله زبان و ادب، دانشگاه علامه طباطبایی، شماره ۲۵، صص ۲۰۶-۱۸۳
- ۲۵- نیکلسون، رینولد ا. (۱۳۸۲) تصوف اسلامی و رابطه ی انسان با خدا، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر سخن.
- ۲۶- واعظی، احمد (۱۳۸۶) درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه ی اسلامی.
- ۲۷- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۹) کشف المحجوب، تصحیح دکتر محمود عابدی، تهران، نشر سروش.
- ۲۸- هوی، دیوید کوزنز (۱۳۷۱) حلقه ی انتقادی، مترجم مراد فرهاد پور، تهران، انتشارات گیل.
- 29- Gadamer, Hans-Georg 1994 (Truth and Method ,translation edited by Garrett Barden and John Cumming ,London.