

نشریه دانشکده ادبیات
و علوم انسانی دانشگاه تبریز
سال ۴۶، پائیز ۱۳۸۲
شماره مسلسل ۱۸۸

تعبیر سه گانه نظر، مزه و اتحاد در جهان بینی بهاء ولد*

دکتر میترا گلچین**

چکیده

مقاله حاضر به بررسی جایگاه سه اصطلاح نظر، مزه، اتحاد (وحدت) در بینش کلامی و عرفانی بهاء ولد اختصاص دارد. موضوعات محوری بحث عبارتند از: آثار این دریافت‌ها در روح و جان عارف، وجوه دوگانه نظر، آشنایی با قلمرو نظر، تنوع مفهوم معیت، جمال‌گرایی به عنوان یکی از محورهای اساسی جهان‌بینی بهاء ولد، پیوند مزه‌ها و خوشی‌ها با جهان غیب. در جهان‌بینی بهاء ولد سه اصطلاح نظر، مزه و اتحاد با یکدیگر پیوندی نزدیک دارند، به گونه‌ای که می‌توان گفت نوعی پیوستگی و ترتیب میان آنها برقرار است، بدین معنی که دست‌یابی عارف از نظر به مزه و از مزه به وحدت میسر می‌شود.

واژگان کلیدی: نظر، مشاهده، مزه، خوشی، وحدت، معیت، جمال‌گرایی

* - تاریخ وصول ۸۲/۴/۷ پذیرش نهایی ۸۲/۹/۲۹

** - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران

مقدمه

محمد بن حسین خطیبی، معروف به بهاء‌الدین ولد و ملقب به سلطان العلماء (۶۲۸-۵۴۵ هـ.ق) از اکابر مشایخ تصوف و عرفای بزرگ اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم است. او در فقه پیرو ابوحنیفه، از نظر مشرب کلامی، اشعری مذهب و در قلمرو عرفان، عارفی برجسته و اهل دانش و ادراک ذوقی و علم شهودی است. تنها اثر به جا مانده از بهاء ولد کتاب «معارف» است که به تصحیح استاد فروزانفر در دو مجلد تنظیم و منتشر شده است. از آن جا که آشنایی با محتوای معارف، خواننده را مهیای درک بهتر مطالب این مقاله می‌نماید، در اینجا توضیح نکاتی در این زمینه لازم به نظر می‌رسد. چنان که از گفته فریدون بن احمد سپهسالار بر می‌آید، اکثر مطالب این کتاب تقریرات بهاء ولد در مجالس مختلف بوده که مریدان و ملازمانش به اقلام نوشته‌اند (سپهسالار، ۱۳۵۲: ۲۰ و فروزانفر، ۱۳۱۵: ۱۹۲).

معارف بهاء ولد علاوه بر مواعظ و مجلس‌گویی‌ها و جواب سؤال مریدان، بیشتر شامل تأملات و اندیشه‌های او در آیات جهان ماده و معنا، تفکر در کلام الله و احادیث نبوی است. بهاء ولد دارای ذهن و ضمیری روشن، باریک‌بین و نکته‌یاب است، آن چنان که از هر چیز، حتی مسائل روزمره زندگی پللی می‌سازد که مخاطب یا خواننده‌اش را به معانی عمیق و نکات تازه موجود در قلمرو جهان‌بینی‌اش رهنمون می‌شود (برای اطلاع بیشتر، نک: فروزانفر، ۱۳۳۳).

دکتر زرین کوب این کتاب را از لحاظ بررسی روان‌شناسی صوفیه، میان کتب قدما کم‌نظیر و تا حدودی معرف جریان سیال نفسانی و احوال سوررنالیستی صوفیانه تلقی کرده است. از میان شواهدی که مؤید این نظر تواند بود، به ویژگی‌های زیر اشاره می‌کنیم:

سبک بی‌تکلف و آزاد بهاء ولد در بیان آنچه به ذهنش می‌رسد، می‌اندیشد و یا به او الهام می‌شود و آوردن پی در پی مطالب مختلف و گاه ناتمام ماندن کلام (برای اطلاع

بیشتر نک: زرین کوب، ۱۳۵۷: ۲۷۹ و مایر، ۱۹۸۹: فصل ۱). از نکاتی است که موجب منحصر به فرد بودن نثر معارف شده است. شیوه جدید او در نحوه طرح مسائل عرفانی است؛ آن گونه که به جای بحث در معاملات، احوال و مقامات و شرح مصطلحات صوفیه، تصورات و تفکرات خود را که مبتنی بر تأمل ژرف در اسرار حقیقت و سلوک و اطلاع وسیع او در علوم روایت و درایت بوده، شرح می‌دهد (برای اطلاع بیشتر نک: فروزانفر، ۱۳۳۳).

فریتز مایر معارف بهاء ولد را از جهت این که بیان خواطر نویسنده است و به جهت تقلیدی نبودن، بلکه تازگی مطالب آن با روضه المذنبین احمد جام مقایسه کرده است. در این کتاب آمده: «ما این کتابها که می‌کنیم، از دل به کاغذ می‌بریم نه از کاغذ به کاغذ می‌بریم. رنج از این است، اما این سخنان بکر است و دست زده و زبان زده هر کس نیست.» (احمد جام، ۱۳۵۵: ۹۹-۱۰۰ و مایر، ۱۹۸۹: ۹ - حاشیه ۴۵)

از آنچه گفتیم برمی‌آید که یکی از برجستگی‌های عرفان بهاء ولد، گرایش او به مشاهدات و مکاشفات ذوقی در خلوت با الله است. سخنان الهامی که بر زبان او جاری می‌شود و بخش وسیعی از کتاب معارف او را در بر می‌گیرد، مبین بینش عرفانی و کلامی او درباره جهان غیب و مشاهده و رابطه الله با انسان است.

یکی از اندیشه‌های محوری بهاء ولد که به زیبایی، این رابطه (الله - عارف) را به تصویر می‌کشد، طرح سه اصطلاح نظر، مزه، اتحاد (وحدت) است. درک این سه مفهوم و نسبت میان آنها از یک سو به عنوان ساز و کاری برای ارتقای انسان به مقام وحدت سودمند است و از سوی دیگر به مثابه کلید راهنمای شناخت اندیشه و دستاوردهای عارفانه بهاء ولد در دو جلد کتاب «معارف» او شمرده می‌شود. امید ما بر آن است که مقاله حاضر بتواند در این زمینه کمکی هرچند ناچیز به علاقمندان متون و مباحث عرفانی بنماید. برای تحقق این هدف ابتدا تمامی عبارتهای بهاء ولد که به نحوی با این سه تعبیر مرتبط

بوده‌اند، استخراج شده و سپس مورد بررسی قرار گرفته‌اند. بدین ترتیب با پیگیری گفته‌های بهاء ولد درباره تعابیر مزبور، کوشیده‌ایم تا نقش و جایگاه این مفاهیم، کیفیت پیوند آنها با هم و آثار این ارتباط سه‌جانبه را در منظومه فکری این عارف برجسته روشن نماییم. استنباط‌ها و نتیجه‌گیری‌هایی که در متن مقاله آمده است و نیز نکته‌یابی‌هایی که ضمن تشریح این مفاهیم صورت گرفته، حاصل تامل و مذاقه در آثار بهاء ولد است. البته به منظور آن که مطالب استنباط شده، مستند باشد و خواننده با اصل عبارات و نثر معارف، آشنایی حاصل نماید، این عبارتها عیناً نیز نقل شده است. همچنین جهت توضیح بیشتر و تکمیل بحث، یادداشت‌هایی تهیه شده که برای اجتناب از تراکم مطالب و سهولت کار خواننده به انتهای مقاله افزوده شده است. از این رو می‌توان گفت، روش اتخاذ شده در این بررسی، نقلی - استنباطی است. بنابراین در این مقاله کوشش بر آن است تا به پرسش‌های زیر پاسخ دهیم:

تعریف بهاء ولد از این اصطلاحات چیست؟

پیامدها، کیفیت ارتباط و پیوستگی این سه مفهوم با یکدیگر چگونه است؟

وجوه مختلف معانی که بهاء ولد از این اصطلاحات اراده کرده، کدامند؟

تعریف

اصطلاح مزه در نزد بهاء به حالت سرخوشی، شگفتی و آسایش اطلاق می‌شود که حاصل تجلی و ظهور وجه جمالی ذات حق در روح و ادراک بنده مورد عنایت است. شهر خوشی، آرمان شهری است که کلید فتح آن از سوی الله است. دریافت این ذوق، خود، حاصل موهبت نظر (توجه باطنی و شهود قلبی که از جانب حق عطا می‌شود) در صورتی است که آیات جمال و کمالات ذات باری‌اند.

بهاء ولد از نظر و شهود به مزه (ذوق و چشش) و از مزه به نوعی آمیزش و وحدت با این صور و در نهایت اتحاد با الله می‌رسد^(۱) و این همه حاکی از تصرف کامل حق بر روح و ادراکات عارف از یک سو و تسلیم محض او در دست الله از سویی دیگر است. احساسات و صور مدرکه، همگی از جانب الله معین شده و در ضمیر او جای می‌گیرد. «هم چنین دیدم که الله مزه جمله خوبان را در من و اجزای من در خورانید گویی جمله اجزای من در اجزای ایشان اندر آمیخت و شیر از هر جزو من روان شد و هر صورتی که مصور می‌شود از جمال و کمال و مزه و محبت و خوشی گویی این همه از ذات الله در شش جهت من بدید میاید.... اکنون این همه راحتها از الله به من میرسد» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، صص ۱-۲) بهاء ولد عارفی را که تحت تصرف الله با صفات جمالی او و صور کمالات عینی درآمیخته با احوال و آثار وجودی جنس مؤنث توصیف می‌کند.

«دیدم که الله مزه جمله خوبان را در من و اجزای من درخورانید. گویی جمله اجزای من در اجزای ایشان اندر آمیخت و شیر از هر جزو من روان شد» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۱).

«اکنون دیدن من مر الله را به اندازه نظر من است. الله خود را به من به همان اندازه می‌نماید که مرا نظر می‌دهد از قالب من و غیر قالب من و دید الله از من، دید این اجزای من است که از الله در وی چندین چشمه گشاده است و همچون سفره پر، پیش من نهاده است» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۲). هرچه موهبت نظر بیشتر باشد، ذوق دریافت شده از صفات الهی افزونتر خواهد شد تا این که این مزه‌ها جان و دل را فرا می‌گیرد و به وحدت می‌کشاند.

«باز در صفت الله نگاه می‌کنم، می‌بینم که هم در من و در اجزای من این مزه‌های صفات الله چنان فرو آید که من گران می‌شوم و عین مزه می‌شوم» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۳).

تعبیر دیگر بهاء ولد از نظر یا همان قدرت شهود، تعبیر «دید عجب» است. وصف عجب برای دید، معرف چگونگی نظر و مشاهده اوست. این دید عجیب که به توفیق و مشیت الهی اعطا می‌شود، موجب فسحت و گشایش روح گشته، شگفتی‌های عالم ربوبی را که در نهانخانه جان انسان محجوب مانده، بر وی نمایان می‌سازد. «اکنون نظر می‌کنم که چه قدر دید عجب الله در من بدید آورده است. بعد از آنک آن دید عجب در من نبود و به الله می‌گویم و می‌ستایمیش تا آن دید را در من زیاده گرداند لا الی نهاییه. و می‌بینم که این چنین چشم‌های عجب، الله از من و در من به جوش آورده است و این سبزه‌های عجب از آن چشمها، الله رسته گردانید در من و چندانک من در الله می‌نگرم و می‌بینم که از وی درین چشمها ام زیاده می‌شود» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۳). مصاحبت الله با اجزای آدمی تا بدان پایه است که انسان صاحب این ادراک، عینیت خود را احساس نمی‌کند و از وجود او جز آثار تصرف و فاعلیت الله چیزی برجای نمی‌ماند.

نکته مهم دیگر در بینش اعتقادی بهاء ولد این است که منظور نظر انسان هرچه باشد، غایت و مقصود او هم همان خواهد بود و ادراک و تشخیص وی نیز بر مبنای آن شکل می‌گیرد و بسته به قوت مرتبه نظر (در اینجا یعنی قدرت مشاهده و دریافت امور محسوس و نامحسوس) آن امر را ادراک می‌نماید؛ مثلاً می‌توان امر نامحسوس را به حواس خود دریافت، به یاری ادراکی که در اجزا و وجود او نهاده شده است. «... و اگر در آن نگری که الله در اجزای تو صحبت و مجامعت می‌کند، همه اجزای تو پر مزه الله شوند... به برکت ذکر عالم غیب، عین ریزه‌ریزه می‌شود و محو می‌شود و به اجزای غیبی بدل می‌شود. پس تو خود عالم غیبی عالم عین چگونه برقرار می‌ماند... و هر حالتی که نبوده باشد چون آن حالت ببینی، بدانک الله است که تو را فرو گرفته است و یا در تو تصرف می‌کند... اکنون در هر چیزی که نظر می‌کنی، همان چیز می‌گردد. در فرشته نگر تا الله فرشته گرداندت و در پری نظری کن تا الله تو را پری گرداندت. به نظر محسوس نظر کن تا محسوس گرداند

تو را الله پیش تو این چیزها را و اگر در الله نظر کنی، محسوس گرداند پیش تو الله» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۲، ص ۱۷۵).

نظر

۱- وجوه نظر

نظر دو وجه دارد: نظر به صفات جمالی و نظر به صفات جلالی یا جنبه قهاریت ذات حق که هر یک آثار خاص خود را به جسم و روح ناظر بر جای می‌نهد. البته مشاهدات بهاء ولد بیشتر جنبه جمالی ذات و صفات حق را شامل می‌شود. اصولاً گرایش بهاء ولد به مظاهر جمیل بیشتر است و این تنها از رهگذر شهود باطنی و اشراق صورت نمی‌گیرد بلکه نظر در مظاهر زیبای مادی نیز موجب چنین ذوقی است، چرا که اینها هر یک شامل نسبیته از جمال مطلق‌اند. «و می‌بینم که الله هر ساعتی پیاله نظر مرا پر از شرابی می‌کند و من به وجه کریم او نوش می‌کنم که در میان این پوست و گوشت و در هر صاحب جمالی که نظر کنم، الله اجزای مرا از آن مزه پر می‌کند چنانکه همه اجزایم می‌شکفتد و این چنین نظر سبب صحت تن است اما عزم کردن به چیزی دیگر جان‌کندن است و نقصان تن است. اکنون این خبث را از میانه پاک کنم و دگرها را نوش کنم باز در گوشه دامن عرصه قهرالله می‌نگریستم. صد هزار سر می‌دیدم از تنه برداشته و پیوند از پیوند جدا کرده» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۴).

این که بهاء ولد می‌گوید سکان هدایت نظر به دست الله است و سمت و سوی آن را به سوی لطف یا قهر الله تعیین می‌کند، یادآور جبر اشعری است. جبری که هدایت اختیار با اوست.

۲- قلمرو نظر

بهاء ولد چون از حیطة اختیار فراتر رفته و خود را به الله و حکم او تسلیم می‌کند، به عالم حیرت و شگفتی‌های عالم غیب وارد می‌شود و دیده و نظری عجب‌بین پیدا می‌کند. مشاهدات این عالم تنها به امر و اراده الله به انسان می‌رسد. از این روست که می‌گوید: «ملک نظر از آن الله است» یعنی هرگونه تصرفی در آن به مشیت او وابسته است. «و باز چون نظر به الله کنم و نظر به حکم الله می‌کنم، اختیارم می‌رود و در حیرت می‌افتم و رقت می‌رود و عجب‌بین می‌شوم... باز نظر را پاکیزه می‌کنم در وقت ذکر، زیرا که ملک نظر از آن الله است و الله بر ما ناظر است» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۱۸). «باز می‌دیدم که این نظر من اشارت الله است و محض فعل الله است» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۲۱).

۳- مفهوم ادراک در جهان‌بینی بهاء ولد

به اعتقاد بهاء ولد، ادراک آدمی همان وجه معنوی، روحانی و به تعبیر دیگر شخصیت و من حقیقی اوست. نحوه درک و شعور کاملاً تحت تصرف الله است. بودن یا نبودن و میزان ضعف و شدت آن در احوال مختلف از سوی او تقدیر و تعیین می‌شود و آنچه را که بهاء ولد از آن به عنوان «وقت ادراک معین» یاد کرده، زمان خاصی است که عنایت الله بیش از هر وقت دیگر، شامل حال شخص عارف می‌گردد و او به یاری موهبت حدت نظر و قوت بیشتر ادراک به مشاهدات و معلوماتی دست می‌یابد که خود وی در دیگر احوال و دیگران در سطوح نازلتر از آن بی‌بهره‌اند.

ادراک در احوال مختلف، مراتب گوناگون دارد و بهترین بخش وجود آدمی ادراک اوست، چراکه در قلمرو روح است و از آن جا که روح نفخه الهی است و با عالم غیب و معنا سنخیت دارد، در صورتی که مقصود ادراک توجه به حق باشد، نه تنها خود آن مقبول خداوند واقع می‌شود، بلکه جسم و توابع آن نیز که در خدمت ادراک درآمده‌اند، پذیرفته

خواهند بود. «نظر در ادراک خود کردم، دیدم که ادراک در من نبود، جای دیگر بود و آن آمدن ادراک و رفتن ادراک در ضبط و اختیار من نیست. باز دیدم که آن ادراک منم، پس مرا الله می‌آرد و می‌برد و هر زمانی گویی من به الله بر جفسیده‌ام. هرگاه که الله آمد، مرا آورد و من صفت الله‌ام و هرگاه که الله رفت مرا برد و نفخت فیہ من روحی» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۲۰).

وجه روحانی انسان که بهاء ولد آن را ادراک می‌نامد و با عالم غیب در ارتباط است، از آن جهت که با آن عالم سنخیت دارد، احوال و وارداتی را که به او می‌رسد، جذب می‌کند و بعد آنها به سایر اجزای وجود آدمی استقلال می‌دهد و چون اجزای وجود اعم از معنوی و مادی رنگ آن حال یا وارد را به خود گرفتند، انسان، اجزای عالم بیرون از خود را نیز به همان وصف و حال درک خواهد کرد. اشاره به این نکته در روان‌شناسی است که اغلب کیفیت ادراک انسان از جهان خارج بستگی به کیفیت حال حاکم بر درون او دارد. «گفتم ای الله جزو ادراک عقل من چون سروریست مر اجزای مرا، تا هر چه ادراک کند و خوشش آید، آن را ندا کند مر اجزای دیگر را تا اجزای دیگر نیز آن خوشی گیرند و بدان صفت شوند و آنگاه اجزای من ندا کند اجزای عالم را تا [اجزای عالم را] نیز بدان صفت یابند» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۱۹۴).

در بینش بهاء هر جزء از عالم وجود و به تبع آن وجود انسان به اراده حق می‌تواند دارای هوش و ادراک باشد و این قابلیت خود حیات بخش و حرکت آفرین است. «هر جزو وجودی چون پشه خفته‌اند و منتظر حیاتی‌اند و ممکن است که همه را زندگی دهد الله، چنانکه در و دیوار بهشت را داده است. اکنون من از الله هم‌راه طالب آن حیاتها می‌باشم و آن هوش و ادراکات را منتظر می‌باشم» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، صص ۹۶-۹۷).

بهاء ولد معتقد است که خداوند به جزئی از عالم، دنیایی خاص بخشیده است؛ متفاوت از دنیاهای اجزای دیگر او. ملاک برتری و افزونی خوشی در هر یک از این عوالم

را به میزان ادراک و معرفت هر کدام از اجزا و به درجه معیت الله وابسته می‌داند و چون این ادراک و لذت حاصل از آن را در خود بیش از دیگران می‌یابد، چنین نتیجه می‌گیرد که عالمی برتر و خوشتر از آنها به وی اعطا شده است. «اگر نه هر جزو من عاقل و دریابنده استی، چرا به وقت قضای شهوت همه اجزای من خوش می‌شود و یا به وقت نظر به جمالی چرا راحتی می‌یابد و یا به وقت تفکر و غمی چرا همه پژمرده می‌شوند. اکنون ای ذره‌های غمها و سوداها همه فربه از الله‌اید و ای اجزای من! همه عاشق زار الله‌اید و از عشق الله همه فرمان بردارید به طوع و رغبت بی‌هیچ تدبیری لا الی نهاییه... می‌باید دانست که هر جزو عالم را الله عالمی داده است که به یکدیگر تعلق ندارد و من تنها گانه عالمی گرفته‌ام و خوش می‌گذرانم و این عالم را خوش‌تر از عالم ظاهر می‌بینم آخر اینک چندین کسان رغبتی می‌کنند به حالت من و مرا رغبتی نیست به حالت ایشان، معلوم می‌شود که الله مرا عالمی خوشتر از عالم ایشان داده است» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۱۱۱).

تنوع مفهوم معیت

۱- معیت از رهگذر خلق و ایجاد

در جای دیگر بهاء ولد معیت الله با بنده را با طرح بحث خلق و ایجاد توضیح می‌دهد و می‌گوید که وجود انسان، مصنوع و ایجاد شده الله است، پس طبیعی است که موجد آن بر تمامی ابعاد وجودی اش احاطه و سیطره داشته باشد و هیچ انسی بالاتر از انس موجد و موجود نیست. پس از ایجاد نیز از آن رو که صفات ذاتی الله از سوی روح به وجود انسان پیوند می‌خورد و در مرحله بعد با حالات و افعالی که به واسطه انسان و به دست او خلق می‌کند، همچنان این انس و معیت فراگیر تداوم می‌یابد. به دنبال این بحث، بهاء ولد دو آیه ابتدای آیه الکرسی را به عنوان ترجمانی از این معیت الله با بنده به زیبایی تأویل می‌کند و

استدلایهای عارفانه خود را برای اثبات این امر می‌آورد. «الله الهام داد که چون مخلوق از موجدست و آن منم، چگونه انیس نباشم؟ آخر اگر وجود با ایجاد نیارآمد، چگونه در وجود آید و چگونه با او آسیب دارد؛ آخر باشش وجود با ایجاد نبود با چه خواهد بود؟... چگونه حال خود را با وی عرضه نتوانی داشتن؛ عاشقان بیدار باشند، مگر تو معشوقه که خفته، اکنون وجود تو چون شاخ ریحان در دست الله است. همه شکوفهای شهوت و برگهای رازت با الله باید که باشد» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۱۲۹-۱۲۸).

۲- معیت عقلی و حسی

بهاء ولد از دو نوع معیت سخن می‌گوید: یکی آمیزش و معیت الله با معقولات که خوشی و حاصل آن معقولات را پدید می‌آورد و دوم معیت و آمیزش با اعضا و جوارح کالبد انسان «معیت حسی» که اعمال و افعال ظاهری او را موجب می‌شود. با توجه به این نظرگاه، می‌توان چنین استنباط نمود که به اعتقاد بهاء ولد، وجود انسان ملکی است در حاکمیت مطلقه الله که هر گونه تصرفی بخواهد، در آن می‌کند. (این جهان‌بینی تداعی‌گزینش کلامی اشاعره در باب جبر و قدر و خلق و کسب است). «و الله را صحبتی است با عقل و مزه معقولات از آن است و کذا الحس، پس همه تصرفات الله است در همه اجزای من» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۱۳۴).

بهاء ولد می‌گوید معیت الله با هر کسی به نوعی است و از راهی است که مشیت الله تعیین شده و با طبیعت و خوی آن چیز یا کس نزدیکتر است. پس می‌توان گفت به مدد تصرفات الله در هر جزئی از اجزای عالم معیت وجود دارد. به تعبیر دیگر، هر جزئی از عالم وجود، معیت خاصی از الله را با خود دارد که بامعیت موجود برای جزء دیگر متفاوت است. «اکنون طالب آن باش که الله با تو از آن نوع باشد که انبیا علیهم السلام بوده است و می‌گوی ای الله از نوع دیگر با من باش و در هر حالتی در خود می‌نگر و می‌دان که از آن

نوع الله با توست بدل می‌آمد که همچنانک مر کل مرا نوع حالتی است از خوشی و ناخوشی و عشق و محبت و ادراک باغ و بوستان و این معنی ادراک را در من کسی نمی‌بیند، چه عجب که هر جزو مرا همین نوع ادراک باشد و در وی کسی آن را نبیند» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۱۷۵).

۳- معیت دائم

این که انسان در هر حال به نوعی متناسب با آن حال، خدا را یاد کند و درک معیت الله به صور گوناگونی در احوال متفاوت، ناظر است بر اعتقاد بهاء ولد به معیت دائم و بی‌انقطاع الله با انسان که از رهگذر ادراک بلاانقطاع انسان امکان‌پذیر است. «در هر حال که باشی هم از آن حال الله را یاد کن؛ در طلب مزه و شهواتی به ذکر الله نظری کن که چه خوشی‌ها می‌توان نهادن در شهوت و مهربانی بی‌نهایت و اگر در حال قبض باشی، به الله نظر کن که می‌شکنی کوهها و دیوارها را و چون بشکنی ای الله از این دیوار قبض مرا تا چه‌ها بیرون آری از زندگی‌ها» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۱۲۳).

۴- معیت از رهگذر فنای اوصاف

الهی شدن انسان از نظر بهاء ولد وقتی امکان تحقق می‌یابد که اوصاف او در اوصاف الله فانی شود. آنگاه به قدرت الهی می‌تواند بر صفات و حالات خود مسلط شود. این مرتبه والایی از ادراک معیت است که با فنای اوصاف^(۲) متحقق می‌شود. «و قرارگاه آن یافتم که من اللهی شوم که همه چیزها به مراد و فرمان من باشد از فنا و از وجود و از قبض و از بسط و غیره من صفات الکیمال» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۲۷۵).

۵- معیت از رهگذر صفات جمالی و جلالی

به حکم آن که صفات الله دارای دو وجهه جمالی و جلالی است، معیت او با بندگان نیز بر مبنای یکی از این دو وجه است. در نظر بهاء ولد بهشت و دوزخ باطن هرکس به

میزان معیّت الله با او در یکی از این دو دسته صفات است. رضا وجه جمالی و سخط وجه جلالی دارد. «اکنون ای الله، چون هماره با توأم و درکار توأم و با من نحس پیوسته و رنج دایم از چیست؟ الله فرمود که من رَضِيَ اللهُ فَلَهُ الرضا وَ مَنْ سَخَطَ فَلَهُ السخط؛ هر که را کار ماش خوش آید هماره در بهشت بود باندازه آنک او را خوش آید و هرکرا از کار ما ناخوش آید هماره در دوزخ بود، به اندازه آنک او را ناخوش آید» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۲۹۳).

۶- نسبت جمال‌گرایی با معیّت

نکته مهمی که محور جهان‌بینی بهاء ولد را برجسته‌تر می‌سازد، این است که او حتی خوف ناشی از وجه جلالی الله یا تأثیر عظمت و قهاریت الله را در دل و خوفی را که در حالت عبودیت احساس می‌شود، راهی برای رسیدن به خوشی‌های وجه جمالی و لطف و مهر الله می‌داند که سرانجام به عشق الله نسبت به انسان منتهی می‌شود. (شاید به تعبیری دیگر بتوان گفت که جلال را فرع بر جمال می‌داند). «نظر کردم هیچ زندگی از شهوت رسانیدن الله است... اکنون هیچ اثری الله را قوی‌تر از عشق نه آمد و عجب‌تر از وی و زندگی قویتر از وی نی. پس الله را از بهر این یاد می‌کن» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۲۷۲).

بهاء ولد محور گردش تمامی ذرات عالم را وجه جمالی الله می‌داند و همین جمال‌بینی و جمال‌خواهی اوست که بیش از هر عامل دیگری، صحبت و آمیزش ذرات هستی را با الله توجیه می‌کند و تصاویری زنده و ملموس از این جذبه و عشق می‌آفریند. «والله چنانک شاه^(۳) زیبا در میان عروسان نو بنشسته، یکی بر کتفش می‌گزد و یکی بر شانه بوسه‌اش می‌دهد و یکی خود را در وی مالد و یا چنانک فرزندان چو دانه مروارید گرد پدر جوان درآمده و با وی بازی می‌کنند و یا چون کبوتران و گنجشکان گرد کسی که خورشان

می‌دهد، در آمده باشند و بهر جای وی بر می‌نشینند؛ همچنان همه ذره‌های کاینات گرد جمال الله گردان و تدبیر و خواطر من گرد الله گردان است و سُبُوح و سَبِحان گویان است» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، صص ۱۳۵-۱۳۴).

رابطه معیت و مزه

۱- نسبت ادراک معیت با درجه دریافت خوشی‌های عالم غیب

بهاء می‌گوید هر کس به اندازه میزان ادراک معیت الله با وجودش از خوشی و مزه‌های عالم غیب و مشاهده بهره می‌برد. سرچشمه خوشی‌ها عالم غیب است و هرچه خوشی است بازتابی از وجه جمالی الله است. اگر کسی خوشی‌های عالم غیب را که به صور گوناگون تجلی می‌کنند، در نیابد، به جهت قوه نظر یا ادراک معیت الله در سراسر اجزای وجود اوست که اگر این ضعف برطرف شود؛ جلوه‌های متنوع خوشی‌های غیب را در خواهد یافت. «زیرا که راه آمد شد خوشی غیب است و غیب را کسی نداند و اگر بداند، غیب نماند. گفتم پس الله است که خوشی را برمی‌برد و می‌آرد. گاهی از مشاهده [به غیب می‌برد و گاهی از غیب به مشاهده] می‌آرد و حقیقت خوشی خود بهشت است. پس چون خوشی با تو بود، بهشت با تو بود و هم الله با تو بود که بهشت و همه خوشی‌ها و مزه‌ها از پرتو جمال لطف الله است... بی‌مزگی همه از بیماری توست نه از بهر آن که مزه نیست در عالم و در طعام و شراب و صحبت و نظر تو جهد کن تا بیماری از تنت و خیرگی از چشمت و گرفتگی از پایت برود تا چهره حوران و مزه صحبت ایشان و رفتن به سبزه و آب روان تو را مسلم شود...» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، صص ۲۳۱-۲۳۰).

مزه خوشی از محبت و دوستی الله است. به جهت آن که پیوستگی و معیت او با انسان دائمی است، حال آن که معیت ماسوی الله با انسان موقتی و بی‌ثبات است. «بدانک

دوستی درخت مزه است و مزه درخت زندگی است. هر که با کسی و یا چیزی دوستی قوی تر دارد، مزه بیش یابد و حیات بیش دارد و هر که کم دارد کم؛ و دوستی، نظر نیکویی است بر وجه مداومت... به هر حال که هستی، از تصرف الله جدا نه، لاجرم به ثمره مزه و فایده حیات ابدی برسی» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۳۱۰).

۲- پیوند مزه‌ها و خوشی‌ها با جهان غیب

بهاء در جایی دیگر برانگیخته شدن حالت سرخوشی و مزه را ناشی از صور محسوس شده حقیقت الله می‌داند، نه از خود آن حقیقت که امری مجرد و محسوس است (اصالت صورت). «گویی این همه صورتهای خوب، صورت الله است که محسوس می‌شود. خوشی‌ها و مزه‌ها همه از صورت الله است نه از حقیقت الله است که غیب است» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۱۴۵).

گاه روح بهاء ولد آن چنان با الله درمی‌آمیزد که به تفسیر خودش مزه معنایی را به واسطه صورت می‌چشد و درمی‌یابد؛ یعنی از عالم کیفیات به جهان بی‌چگونگی سقوط می‌کند. این تفسیر بهاء ولد یادآور سخنان بایزید در معراج روحانی اوست.^(۴) «و هر چه صورت است، می‌شکنم و می‌اندازم و مزه معانی بی‌کیفیت می‌گیرم، چنان که حقیقت روح است و یا چنانکه الله است که هیچ چگونگی ندارد» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۱۲۸).

۳- مفهوم نسبت خوشی

بنا به تعبیر بهاء ولد، ناخوشی‌ها از نسبت‌هایی که میان خوشی موجودی تا خوشی موجود دیگر است، پدیدمی‌آیند؛ یعنی آنچه در نظر موجودی ناخوش است، در جای خود و نسبت به موجود دیگر خوشی است. نسبت ناخوشی به خوشی مانند شر است به خیر.^(۵) «مثلاً صورت اسب خوش‌تر از صورت خوک است و لکن خوک را چون خوشی داد در پوست وی مجال اسب و رنج‌اش آید و صورت خوکی خود ننماید» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۲، ص ۲۴).

مزه در طلب و صبر در جستجوی مقصود است نه در وصول به آن. «معشوقه تو آن است که به وی درنرسی که هرچه به وی رسیدی، عشق تو نماند از آنک رسیدن تو به وی دلیل غایت و نهایت و فناء آن چیز کند. چون بدان رسیدی، او فانی شد... چو معشوق و مطلوب فانی شد، عشق نماند و مزه نماند» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ج ۲، ص ۳۵).

یادداشتها

۱- در شرح منازل السائرین، ذوق چنین تعریف شده است: ان ذوق الاوائل اشرب قال شیخ رحمه الله: «الذوق ابقی من الوجد و اجلی من البرق» پس از این تعریف، سه درجه برای ذوق ذکر گردید. آنچه در این جا مورد نظر است، درجات دوم و سوم می‌باشد. درجه دوم ذوق. چشیدن طعم دوستی و انس به الله است که به گفته شارحان، حاصل تجرد از مقاصد و اغراض دیگر است. در همین کتاب در تعریف این نیز آمده: «این عبارت است از برخورداری از موهبت سرور و آسایش حاصل از قرب و آنچه بهاء از آن به مزه تعبیر می‌کند که نتیجه نظر و انس با صور جمال الله است، با این مرتبه از ذوق منطبق است و سومین درجه ذوق که حاصل چشیدن مزه انقطاع از ماسوی الله و سپس چشیدن مزه اتصال و اتحاد است، با وحدتی که بهاء از آن سخن می‌گوید، انطباق دارد. وحدتی که آمیزش با جلوه‌های جمال الله و تسلیم محض در برابر تصرفات او پدید می‌آید و به گفته شارح کمال و برتری این ذوق به خاطر ثبات آن و خروج از قلمرو و احوال ناپذیراست. (اسکندری، ۱۹۵۴: ۷۰-۱۶۸، باب ذوق و ۱۱۶، باب انس)»

۲- اصطلاح فنا جوانب و مبانی مختلفی دارد. اولین مرحله آن تحول اخلاقی روح از راه خاموش کردن جمیع هوس‌ها و میلهاست. این مقام، برهنگی از صفات ناپسند و محو تعینات و عدم آگاهی به حالات عقلی است که با تجلی صفات و حالات پسندیده همراه است. این مرحله ناگزیر پویشی جذبه‌دار و خلسه‌آور است؛ چه تمامی صفات نفس نسبت

به خداوند شر و نکوهیده تلقی می‌شود. حصول به این مقام از راه افاضه پرتوی از جمال الهی به قلب عارف میسر می‌شود. (نیکلسون، عرفان عارفان مسلمان: ۳۵)

۳- کاربرد تعبیر شاه به معنی داماد در «معارف» بهاء به جهت آن است که در نزد او عبادت کننده در برابر خدا مثل زن در قبال مرد است، حتی اگر مرد باشد و صفات ربوبی مذکر است به عکس عرفایی دیگر که معبود را دارای صفات مؤنث شمرده‌اند؛ مثلاً عین القضاة شاید بدین سبب که او میراث حلاجی دارد و برای اراده بشر جایگاهی قائل است و جنبه فاعلی بیشتری برای انسان در نظر می‌گیرد. اما انتساب عواطف جنس مؤنث به عابد در برابر معبود از بینش اشعری بهاء نشأت می‌گیرد که بر اساس آن عبادت کننده مفعول الله است و فاعلیت مطلق از آن خداست (مایر، ۱۹۸۹، ص ۳۳۴). نمونه‌هایی از نامه‌های عین القضاة: «مجنون صفتی باید اولاً تا در دام لیلی تواند افتاد. اگر صدهزار مجنون صفت باشند که همه افتاده‌اند به یک غمزه لیلی» (ج ۱، ص ۴۵۵) «که فریضت است که نام معشوق خود برد در لیلی و سعدا و زینب می‌گریزد» (منزوی و عسیران، ۱۳۴۸، ج ۲: ۱۳۳ و نمونه دیگر در ج ۲: ۸۵). در رساله قشیریه سخنی از بایزید آمده که به نظر می‌رسد که خط سیر بینش و تعبیر و تمثیلات بهاء ولد در این مورد از چنین تعبیری نشأت گرفته است. (امام قشیری، ۱۳۴۵: ۱۲۹) که چنین تمام می‌شود: «اولیاء الله عرایس الله تعالی و لایری العرایس الا المحرمون و هم مخدرون عنده فی الحجاب الانس لایراهم احد فی الدنیا و لا فی الاخره، اولیای خدای تعالی، عروسان خدای باشند عزوجل و عروسان را نبینند مگر محرمان و ایشان نزدیک او باشند. پوشیده اندر حجله‌های انس ایشان را نه اندر دنیا بینند و نه در آخرت» (امام قشیری، ۱۳۴۵، ص ۴۳۱ مقایسه شود با نیکلسون، شرح مثنوی دفتر اول: ۸۶، ب ۴۲۸).

۴- «و گفت چون به وحدانیت رسیدم و آن اول لحظه بود که به توحید نگریدم. سالها در آن وادی به قدم افهام دویدم تا مرغی گشتم، چشم او از یگانگی، پر او از

همیشگی در هوای چگونگی می‌پریدم»، «چون از مخلوقات غیب گشتم، به‌خالق رسیدم. پس سر از وادی ربوبیت برآوردم»، «کاسه‌ای بیاشامیدم که هرگز تا ابد از تشنگی ذکر او سیراب نشدم. پس سی هزار سال در فضای وحدانیت او پریدم و سی هزار سال دیگر در الوهیت پریدم و سی هزار سال دیگر در فردانیت»، (عطار، ۱۳۴۶، ص ۲۰۵).

۵- اشاره به مجازی بودن شر و بدی و این که این امور فاقد موجودیتی حقیقی‌اند، در مقالات اشعری در این باره آمده است. فقال المعتزله كلها الا عبادا ان الله يعلق شر الذی هو مرض و السيئات التي هي عقوبات و هو شرفی المجاز و سيئات فی المجاز و انکر عباد ان يخلق الله شيئاً نسيمه شراً و سئيه فی الحقیقه (اشعری، جزء اول: ۲۸۷).

منابع

- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، به تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، الجزء الاول.
- بهاء ولد، معارف. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، اداره کل انطباعات وزارت فرهنگ، ۱۳۳۳.
- جام، ابونصر احمد. روضه‌المذنبین و جنه‌المشتاقین، تصحیح علی فاضل، تهران، بنیاد فرهنگ ایران. ۲۵۳۵.
- زرین کوب، عبدالحسین. جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
- سپهسالار، فریدون. رساله فریدون بن احمد سپهسالار در احوال مولانا جلال‌الدین مولوی، تصحیح سعید نفیسی، تهران، اقبال، ۱۳۲۵.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. تذکره‌الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار. ۱۳۴۶.

- عین القضاة همدانی. نامه‌های عین القضاة، به اهتمام علی نقی منزوی و غفیف عسیران، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. رساله در تحقیق و احوال مولانا جلال‌الدین محمد، تهران، چاپخانه مجلس، ۱۳۱۵.
- قشیری، امام ابوالقاسم. الرساله فی التصوف، تصحیح عبدالحلیم محمود، مطبعه دارالخیبر بیروت، ۲۰۰۳.
- _____ . رساله قشیریه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.
- لخمی اسکندری، عبدالمعطی. شرح منازل السائرین، مطبعه المعهد العلمی الفرنسي، الآثار الشرقيه فی القاره، ۱۹۵۴.
- نیکلسون، رینولد. عرفان عارفان مسلمان، اسدالله آزاد، تهران.
- _____ . شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

Fritz Meier, **Baha-I- Walad**, Acta Iranica, ۲۷, Leiden, ۱۹۸۰.