

عشق صوفیانه

جلال ستاری



عشق صوفیانه



نشر مرکز



عشق صوفیانه

جلال ستاری

طرح جلد از محمدرضا دادگر

چاپ اول ۱۳۷۴، شماره نشر ۲۵۴

۲۴۳۰ نسخه، لیتوگرافی مردمک، چاپ محمد

کلیه حقوق محفوظ و مخصوص شرکت نشر مرکز است

نشر مرکز، تهران، خیابان دکتر فاطمی، خیابان رهی معیری، شماره ۳۴

کد پستی ۱۴۱۴۶

ISBN: 964-305-065-3

شابک: ۹۶۴-۳۰۵-۰۶۵-۳

عشق صوفیانه

جلال ستاری

نشر مرکز

۷	پیشگفتار
۱۱	مقدمه
۳۴	عشق، فرض راه
۴۲	عشق، سبب آفرینش کائنات است
۵۸	عشق مجنون و عقل عاقل
۶۷	محبت در عقل تصرف می‌کند، عشق گردد
۹۴	رابعه شهید عشق الهی
۱۰۴	گونه‌گونه محبت و عشق
۱۴۱	جدال فقیه زاهد با صوفی عاشق
۱۵۹	نظریه وسایط، مرتبه انسان کامل
۱۶۸	مجاز فنطره حقیقت
۱۸۵	جمال پرستی و شاهدبازی
۲۱۹	روزبهان بقلی شیرازی، شیخ شطاح
۲۲۶	محبی‌الدین بن العربی، شیخ اکبر
۲۴۹	دیالکتیک عشق
۲۵۶	خالقیت زن
۲۷۱	عشق عذری
۲۸۵	فرشته زن ایرانی
۲۹۶	دانش روانشناسی صوفیه
۳۱۰	دانش عشق‌شناسی صوفیه (۱)
۳۳۹	دانش عشق‌شناسی صوفیه (۲)
۳۵۷	سخن روانکاوی درد آشنا
۳۶۶	عشق واسطه پیوند است
۳۷۷	پایان سخن با اشاراتی به کارل گوستاو یونگ

پیشگفتار

این کتاب شرح ارجمندترین سخن صوفیه یعنی حدیث عشق است که به گفته شیخ ابوسعید ابی‌الخیر «شبكة‌الحق» است و به قول دیگری، کوه قاف که «هر که بر آن نشست، سیمرغ را ندانست» و بنابراین نردبانی است که پایه پایه تا عنان آسمان می‌رود و به سخنی دیگر، استوارترین رشته پیوند یا «وصلت روحانی» میان حق و خلق، بسان عاشق و معشوق است. به عنوان مثال محمد شیرین مغربی (از عرفای نیمه دوم قرن هشتم هجری و اوائل قرن نهم هجری که مبلّغ و مفسّر ابن عربی است) در توصیف این عشق می‌گوید: «مسافران» آمد و میان حدوث و قدّم نشست:

همچو خطی میان نور و ظلم	برزخی گشت جامع و فاضل
شد یکی ظاهر و یکی مبهم	شد یکی فاعل و یکی قابل
به جهان داشت باردار شکم	بود امکان ز هستی آبستن
به دمی همچو عیسی از مریم	گشت زاینده عالم از امکان
نسبتی دارد او به مادر هم	نیست تنها جهان شبیه پدر
بلکه عشقست سر به سر عالم	بلکه از عشق شد جهان زاده
دید خود را به صورت آدم	یافت خود را به کسوت حوا

و جای دیگر خطاب به عشق می‌گوید:

وامقی گاه و گاه عذرائی	لیلی ای گاه و گاه مجنونی
گاه یوسف گهی زلیخائی	گه عزیز و گاه مصر عزیز
تا ز مشرق چو مهر برنائی ^۱	مغربی کی رهی ز مغرب خود

۱- دیوان محمد شیرین مغربی به تصحیح دکتر لئونارد لوتیزان، تهران - لندن ۱۳۷۲/۱۹۹۳، ص ۲۲۳-۲۲۴ و ۲۴۵.

می‌بینیم که شمس مغربی (چون دیگر صوفیان جمالی^۲) در توصیف این عشق، ناگزیر از کاربرد «صورت‌های تمثلی» است و اصولاً غالب عرفا و حکمای صوفی مشرب که در شرح عشق زمینی و آسمانی داد سخن داده‌اند، بیگمان در معرفت نفس و شناخت لطایف و ظرایف عشق و عاشقی، استادانی کارافتاده بوده‌اند و بنابراین طبیعی است که از تجربه عشق انسانی در تحقیق عشق الهی سود برده باشند. حتی پاره‌ای پا را از این فراتر نهاده عشق انسانی را منهاج عشق ربّانی دانسته‌اند که شرح نظریاتشان خواهد آمد. اما حتی آنان که چنین اعتقادی نداشته‌اند، همواره بی اختیار یا خواسته و دانسته، در وصف شیرینی عشق الهی، قیاس از حلاوت عشق انسانی گرفته‌اند. به عنوان مثال امام محمد غزالی در تفاوت لذت دیدار با لذت معرفت می‌گوید: «گرچه لذت معرفت عظیم است لکن با لذت دیدار آخرت هیچ نزدیکی ندارد، و این جز به مثالی روشن فهم نتوان کرد: عاشقی تقدیر کن که در معشوق خود می‌نگرد به وقت صبح که هنوز روشن نشده باشد، در وقتی که عشق وی ضعیف بود و شهوت ناقص و در جامه وی کژدم و زنبور بود و وی را می‌گزند و باز آن نیز دل وی به کارهای دیگر مشغول بود و از هر چیزی می‌هراسد؛ شک نیست که لذت وی ضعیف بود؛ پس اگر ناگاه آفتاب برآید و به غایت روشن شود و شهوت و عشق او به غایت قوت شود و مشغله کژدم و زنبور از وی دور شود و هراس از دل وی برخیزد، لذتی عظیم یابد از دیدار معشوق که با آنکه از پیش بود هیچ نزدیکی ندارد. و حال عارف در دنیا چنین است و تاریکی، مثال ضعف معرفت است در این جهان.... و ضعیفی عشق به سبب نقصان آدمی است.. و کژدم و زنبور مثل شهوات دنیا و غم و اندوه و انواع رنج بود.. که این همه مشوش لذت معرفت است.. و شهوت و عشق دیدار تمام نشود الا آن وقت که غم و اندوه و مشغله دنیا منقطع شود و بدین سبب آن لذت به غایت کمال برسد...^۳» و جای دیگر در تعریف شوق می‌نویسد: «شوق چیزی بود که از وجهی حاضر بود و از وجهی غایب، چون معشوق که در خیال حاضر بود و از چشم غایب» و پس از این تمثیل که برای تفهیم معنی آورده است، در وصف شوق دیدار حق به همان شیوه تمثیلی مثال می‌زند: «کسی معشوقی دارد که روی او دیده بود لکن موی و اندامهای او ندیده باشد و داند که آن همه نیکوست، در شوق دیدار آن باشد.

۲- آنانکه به ساحت جمالی تصوف گرایش دارند نه به وجه جلالیش.

۳- کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، ۱۳۷۱، ص ۵۸۹.

همچنین جمال حضرت الهیت را نهایت نیست»^۴ و باز در توجیه رضا دادن به بلایی که از دوست می‌رسد، چنین استدلال می‌کند که چون «دوستی غالب شد، رضا به خلاف هوا ممکن است»، چنانکه عاشق «چنان مستغرق و مدهوش شود به عشق که از درد خود، آگاهی نیابد»، و چون این «در عشق مخلوق و حرص دنیا ممکن است، چرا در عشق حق تعالی و دوستی آخرت ممکن نیست؟»^۵.

این پیوند عاشقانه میان حق و خلق، آندو را چون عاشق و معشوق همبسته و به یکدیگر مشتاق و نیازمند می‌کند: «در بعضی کتب پیغامبران است که خدای تعالی گوید: «بنده من تو را دوست دارم، به حق من بر تو که تو نیز مرا دوست داری»^۶، «و به بعضی انبیا وحی آمد که «مرا بندگان اند که مرا دوست دارند و من ایشان را دوست دارم و ایشان آرزومند من اند و من آرزومند ایشانم و مرا یاد کنند و من ایشان را یاد کنم، نظر ایشان به من است و نظر من به ایشان است»^۷. در نتیجه مناسبات میان حق و خلق، در رسالات عشقی صوفیه، بسان روابط متعاشقان توصیف شده است، آنچنانکه فی المثل «عشق معشوق اقتضای ناز و سرکشی می‌کند و عشق عاشق، تمنای نیاز و فروتنی» و بر همین قیاس.

حاصل این جهان‌بینی صوفیه، خدادانی‌ایست به مقیاس بشریت، دور از هرگونه تعصب و خامی و تنگ‌نظری و جزمیگری و خشک‌اندیشی و البته این بینش یا نگرش حاصل نمی‌آمد اگر صوفیه باور نداشتند که «آن خاصیت که انسان بدان ممتاز شد از دیگر حیوانات، جوهر محبت و نایره آتش عشق است که هیچ نوع از موجودات جزوی مستعد قبول فیض این سعادت نبود»^۸ و یقین نمی‌کردند که عشق، مخلوق را به خالق می‌رساند و به تأثیر کیمیا کار عشق در تبدیل نفس و مزاج آدمی آنچنان که حتی دیو را هم می‌تواند به فرشته تبدیل کند و یزیدی را به مرتبه بایزید برساند، پی نمی‌بردند. عطار در همین معنی می‌گوید:

۴- همان، ص ۶۰۴.

۵- همان، ص ۶۰۸.

۶- همان، ص ۵۷۱. یا «در کتب آسمانی آمده است که بنده من، به حق تو بر من که من ترا دوست می‌دارم، به حق من بر تو که مرا دوست دار». روزبهان‌نامه، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، ۱۳۲۷، ص ۱۱۱.

۷- کیمیای سعادت، همان، ص ۶۰۵.

۸- محمد ریاض، احوال و آثار و اشعار میر سیدعلی همدانی (۷۱۴-۷۸۶ ه.س)، لاهور، ۱۹۸۵، ص ۵۳۲.

با کسی عباسه گفت ای مرد عشق
گر بود مردی، زنی زاید ازو
زن ندیدی تو که از آدم بزاد
ذره‌ای بر هرک تا بد درد عشق
ور زنیست ای بس که مرد آید از او
مرد نشنیدی که از مریم بزاد^۹

ارزشمندترین دستاورد صوفیه به گمان من همین است و کتابی که از نظر خوانندگان
ارجمند می‌گذرد، سراسر در شرح همین کشف و شهود صوفیه است که در تاریخ تفکر
ما مقامی شامخ و نقشی اثربخش و ماندگار داشته است.

مقدمه

شناختِ خاستگاه یا منابع احتمالی تصوف که «مقصدِ اعلای آن معرفت حقایق است به طریق افاضت و اشراق» و خواست صوفی، پرواز با شهبال عشق به سوی ذات یگانه، موضوع سخن ما نیست و صاحب نظران درین باره پژوهشهای دقیق و عمیق کرده‌اند تا آنجا که می‌توان گفت مطلب از جهات مختلف مورد بررسی قرار گرفته کمابیش روشن شده است و بنابراین تکرار استدلالات آن محققان در اینجا ضرورت ندارد و کاری عبث است؛ اما در میان نظریات گوناگونی که تصوف را ثمرهٔ اخذ و استفراض از افکار دینی و فلسفی بیگانگان و در حکم رسوبی از اندیشه‌های آنان قلمداد کرده‌اند، نظریه‌ای هست که با موضوع بحث مان ارتباط دارد و ازینرو به اختصار تمام یادآور می‌شویم که بعضی محققان غربی (گلدزیهر، آسین پالاسیوس، آ. مرکس، نیکلسون...) منشاء تصوف را زهد و عرفان مسیحی و فلسفهٔ نوافلاطونی اسکندریه و حکمت اشراقی فلوطین می‌دانند^۱ (یعنی آمیخته‌ای از افکار افلاطون و ارسطو و رواقیان که مهر حکمت فیثاغوری بر آن خورده و با تعلیمات افلوطین «شیخ یونانی» و شاگردانش قوام آمده است) و برخی (ر. دوزی و کارادو و ادگار بلوشه) سرچشمه‌های آن را در دین زرتشت و مذهب مانی (شیوهٔ تفکر «خسروانی» که شهاب‌الدین سهروردی در *حکمة‌الاشراق* خویش بدان اشاره می‌کند) می‌جویند و تصوف را واکنش آریایی (ایرانی) در قبال عربیت و اسلام سامی به

۱- به عنوان مثال ر. ک. به: *ایگناس گلدزیهر، درسهائی دربارهٔ اسلام، ترجمهٔ علینقی منزوی، چاپ دوم، اسفند ۱۳۵۷، از ص ۳۲۲ به بعد و نقد آن، از ص ۳۹۷ به بعد؛ آ. ج. آربری، عقل و وحی در اسلام، ترجمهٔ حسن جوادی، ۱۳۵۸، از ص ۱۱۱ به بعد.*

Eva de Vitray Meyerovitch, *Mystique et poésie En Islam, Djatal-uol-Din Rumi et l'ordre des Derviches tourneurs*, 1972.

Louis Gardet, *La pensée religieuse d' Avicenne*, 1951, p. 23 sq. et les références.

شمار می آورند و معتقدند که مبنای حکمت اشراق صوفیه، همان فلسفه نوافلاطونی است که به دست حکمای ایرانی دستکاری شده است؛ و پاره‌ای نیز (ر. هارتمن، ماکس هورتن و...) تصوف را از منابع هندو (فلسفه ودانتا یا بودایی، یوگاسوترا) مأخوذ می‌پندارند. بدینگونه سه نظریه در باب پیدایی تصوف رواج یافت که هر یک قایل به منشایی خاص برای آن است: مسیحی (یا مسیحی نوافلاطونی و اعمال رهبانان)، ایرانی و هندی (بودایی).

به علاوه بعضی محققان (آ. فون کرامر، گلدزبهر...) مطلب را پیچیده‌تر کرده گفته‌اند تصوف به مرور از چند منبع آب‌خورده و در سیر تکاملی‌اش، عناصر متفاوتی را به تحلیلی برده است: زهد و رهبانیت مسیحی در آغاز و عقاید افلاطونی و بودیسم پس از آن.^۱

افزون بر این عقیده بعضی از پژوهندگان ثابت نمانده است، چنانکه به عنوان مثال ابوالعلاء عقیفی شاگرد رینولد. ا. نیکلسون و از بهترین شناسایان مکتب او، تحول چشمگیر نظریه استادش را درباره پیدایش تصوف روشن ساخته خاطر نشان می‌سازد که نیکلسون نخست تصوف را از جنبه نظری، تحت تأثیر نوافلاطونی یا نتیجه امتزاج و اتحاد نوافلاطونی و دین مسیحیت و آئین گنوسی می‌دانست و بعداً به ارزش عامل اسلامی تصوف در میان دیگر عوامل، اعتراف کرد.^۲

نکته‌ای که از لحاظ ما در این نظریه‌پردازی‌ها مهم است اینست که قائلان به تأثیر شگرف حکمت نوافلاطونی در پیدایی تصوف، معتقدند که صوفیه، اصل وحدت وجود^۳ و حدیث عشق الهی را از حکمت نوافلاطونی که می‌توان آنرا پدر عرفان مسیحیت شمرد، به عاریت گرفته‌اند^۴ و می‌دانیم که این فلسفه اشراقی و «گنوسی» که

۲- ر. ک. ایلیا پاولویچ پتروشفسکی، اسلام در ایران (از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)، ترجمه کریم کشاورز، ۱۳۵۱.

۳- رینولد. ا. نیکلسون، پیدایش و سیر تصوف، ترجمه محمد باقر معین، توس، ۱۳۵۷، ص ۲۷-۲۹.

۴- بنا به قول معروف ابن عربی در مقدمه فتوحات: سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها. ایضاً این تعریف از اوست: بسیط الحقیقه کل الاشياء و لیس بشیء (لا شیء) منها.

۵- بنا به توضیح روشن محمد اقبال لاهوری، اصحاب نحلته جمال (حلاج، بایزید، مولوی، میرسید شریف علی جرجانی) «از نظر نوافلاطونیان درباره آفرینش سود جستند... در نظر اصحاب جمال، حقیقت نهائی چیزی جز «جمال سرمدی» نیست. «جمال سرمدی» به اقتضای ذات خود، در پی آن است که روی خود را در آینه جهان بنگرد. از این رو جهان، نگار یا عکس «جمال سرمدی» است. تجلی زیبایی، علت

منبع حقیقت را وحی و الهام و واردات قلبی می‌پنداشت، از مزج و ترکیب اشراق هندی و روح یونانی و حکمت یهود در اسکندریه مصر پدید آمد، و از راه صوامع مسیحیان شامات و مدرسه جندی‌شاپور خوزستان و صابئین حران در بین‌النهرین، به دست مسلمین رسید و خمیرمایه تفکر عرفای اسلام شد.

در اینجا مجال بحث در باب حکمت نوافلاطونی نیست و ورود بدان مطلب نه منظور نظر ماست و نه موضوع سخنمان و این اشاره نیز فقط برای تذکار این نکته است که به اعتقاد بسیاری، اصل مهمی که صوفیه از حکمت نوافلاطونی اقتباس کرده بسط داده پرورانده‌اند، عشق به خداست، چون نیاز به گفتن ندارد که طریق عشق، اساس تصوف ایران است و در نوعی تصوف، تصوف عاشقانه، صوفی می‌خواهد با بال و پر عشق به خدا برسد؛ همانگونه که در حکمت نوافلاطونی نیز محبت از مراحل سیر و سلوک است، و حالی است که از مشاهده جهان حقیقت، به طالب و سالک دست می‌دهد. به اعتقاد این صاحب‌نظران، معتقدات نوافلاطونی از قبیل عشق به خدا و وحدت وجود و اتحاد عاقل و معقول و فیضان هستی و کائنات از مبدا اول و زندانی بودن مرغ روح در قفس تن و شوق بازگشت وی به موطن و مقر اصلی خویش و راهی که برای بازگشت و اتصال به مبدا اول باید پیمود، و جز آن، کلاً در تصوف نظری تأثیر عمیقی داشته است و عشق و محبت صوفیانه نیز بر اساس همین نظریه وحدت وجود فلوپین استوار است که می‌گوید جمیع موجودات، فیضان و تراوشی است از مبدا احدیت و عالم کائنات به طریق تجلی و فیضان و انبعاث از و صادر شده است و بدو باز خواهد گشت که: جمله معشوق است و عاشق مرده‌یی - زنده معشوق است و عاشق مرده‌یی، و هر کسی که دور ماند از اصل خویش - بازجوید روزگار وصل خویش، و ماوراء وجود مطلق و ماسوی‌الله، هر چه هست، نیست «هست‌نما» یعنی عدم محض است و بنابراین سالک طالب باید خویش را از قید و بند هستی که نمودی فریبنده بیش نیست برهاند و با بال و پر عشق به سوی وجود حقیقی پرواز کند، چون تنها به یارمندی و دستگزاری عشق که سلسله

→ خلقت است و عشق، نخستین مخلوق است و عشق است که «جمال سرمدی» را تحقق می‌بخشد. صوفیان ایرانی به اقتضای اصل زردشتی خود، این عشق جهان‌گیر را آتش مقدسی نامیدند که جز خدا، همه چیز را می‌سوزاند. سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا.ح. آریانه‌پور، ۱۳۴۷، ص ۷۳.

ایضاً ر.ک. به دکتر قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، تهران، ۱۳۳۰، از ص ۸۷ تا ۱۳۱.

۶- ر.ک. فروریوس، زندگی افلوپین و ترتیب و توالی رساله‌هایش، ترجمه اسماعیل سعادت، معارف، مرداد - آبان ۱۳۶۳.

شوق را می‌جنباند، می‌تواند در دریای وصال مستغرق شود. علاوه بر این عارف که خدا را حقیقت ساری و جاری در همه اشیاء می‌داند و جز خدا هیچ نمی‌بیند، طبعاً «به هر چیزی عشق می‌ورزد و مسلک و مذهبش، صلح کل و محبت به همه موجودات می‌شود»^۷. بنابراین عشق که در نهایت با خیر و حقیقت یکی دانسته شده، نیروی محرکه فرآیند کمال‌یابی یا حرکت به سوی جمال است و در واقع اگر عشق نمی‌بود، هیچ حرکتی در عالم نبود: دور گردونها از موج عشق دان - گر نبودی عشق بفسردی جهان^۸.

به زعم بسیاری، بر اثر انتشار این گونه عقاید و آراء، تصوف که تا آن زمان زهد عملی بود، اساس نظری یافت و در مدار جاذبه عشق به گردش افتاد و این نظریه عشقی نیز به اعتقاد آنان، خاصه به افلاطون و نوافلاطونیان جدید، بویژه افلوپین، وامدار است. چنانکه فی‌المثل به گفته خلیفه عبدالحکیم^۹، دست‌کم، منشاء قسمتی از عقاید و نظریات مولوی را تا آنجا که به فرضیه‌هایی درباره عشق مربوط می‌شود، می‌توان در آثار افلاطون (فدر، ضیافت) جستجو کرد، همان‌گونه که بخش اعظم رساله عشق بوعلی سینا، بازسازی مکالمات رساله ضیافت است^{۱۰}.

اما آیا به راستی این نظریه وحدت وجود که در شعر عرفانی پارسی، با تعابیر تمثیلی

۷- دکتر قاسم غنی، همان، ص ۳۲۵.

۸- «بدانکه از جمله نامهای حُسن یکی جمالست و یکی کمال که... «ان الله تعالی جمیل یحب الجمال» و هر چه موجوداند از روحانی و جسمانی طالب کمالند، و هیچ کس نبینی که او را به جمال میلی نباشد. پس چون نیک اندیشه کنی همه طالب حسن‌اند و در آن می‌کوشند که خود را به حسن رسانند و به حسن که مطلوب همه است، دشوار می‌توان رسیدن زیرا که وصول به حسن ممکن نشود الا به واسطه عشق... و چون معلوم شد که عشق است که طالب را به مطلوب می‌رساند، جهد باید کردن که خود را مستعد آن گرداند که عشق را بداند و منازل و مراتب عاشقان بشناسد و خود را به عشق تسلیم کند و بعد از آن عجائب ببیند».

مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی (۵۲۹-۵۸۷)، سید حسین نصر - هنری کربن، تهران ۱۳۴۸، ص ۲۸۵-۲۸۴.

۹- خلیفه عبدالحکیم، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، ۱۳۵۲، ص ۶۲-۶۱ و نیز ر. ک. به کتاب یاد شده اوا میروویچ.

۱۰- «ابن سینا در رساله فی‌العشق نظریه‌ای کامل در باب عشق به دست می‌دهد که بی‌شک ملهم از مکالمات افلاطون است. این رساله در مجموعه آثار ابن سینا در کتابخانه موزه بریتانیا محفوظ است و N.A.F Mehren آنرا چاپ کرده است (لیدن ۱۸۹۴). خلاصه‌ای از این رساله را شیخ محمد اقبال در کتاب سیر فلسفه در ایران *The Development of Methaphysics in Persia* آورده است. رجوع کنید به همان کتاب چاپ لاهور (بزم اقبال) صفحات ۳۲ تا ۳۶». خلیفه عبدالحکیم، همان، ص ۵۶، پانویس.

بسیار لطیف، منجمله حضور سایه و غیبت آفتاب؛ همه اعداد تکرار یک عدداند («واحد در اشیاء همچنان ساری است که واحد در اعداد»); حقیقت عالم ضرب واحد است در واحد و صورت عالم، ضرب واحد در کثیر؛ آب در بحر و آب در کوزه یک آب است (آب در بحر بی کران آبست - و رکنی در سبو همان آبست); به یک تکه نخ هر چند گره زنی، گره‌ها به رغم کثرت ظاهریشان واحدند، زیرا این گره‌ها چیزی جز همان تکه نخ نیستند؛ فردیت بسان حبابی بر موج است و جز آن، بیان شده است^{۱۱}، ریشه در عرفان مسیحی و فلسفه نوافلاطونی دارد؟ و عرفا آنچه را که در طریقه مذکور با آیات قرآن مجید مطابق یافته‌اند (الله نور السموات والارض، فاینما تولوا فثم وجه الله، نحن اقرب الیه من حبل الوريد، انا لله و انا الیه راجعون و...)، پسندیده‌اند و در تفسیر کتاب، همان کرده‌اند که پیش از ایشان، فیلون مفسر تورات کرده بود^{۱۲} که اسفار خمسۀ موسی را با مبانی حکمت یونان وفق داد؟ یا آنکه به قول ماری ژان موله، اگر تأویل و تفسیر یک آیه قرآن، صبغه حکمت نوافلاطونی دارد، این نه بدین معناست که تصوف، تقلید و اقتباسی از فلسفه افلاطونیان جدید است، بلکه از نیروست که تفکر در باب قرآن و مسائلی که این تعمق و مذاقه برمی‌انگیزد، الزاماً به زبان نوافلاطونی یا به زبانی که از حکمت افلاطونی جدید اخذ شده، بیان می‌شود و راه‌حل‌های مقبول برای آن مسائل نیز همه نظیر احکام فلسفه نوافلاطونی است و یا به آن آراء شباهت دارد. واقعیت اینست که مضامین و تصاویر تصوف و حکمت نوافلاطونی غالباً بسیار به هم نزدیک‌اند، و یا به هم می‌رسند. و از اینرو درست‌تر آنست که به جای تأثیر و تأثر، تعایش یا همزیستی (symbiose) بگوئیم^{۱۳}. زیرا به قول عبدالجلیل، همه اصول اساسی تصوف در قرآن هست. البته، به

۱۱- «دریا چون نفس زند بخارش گویند، متراکم شود ابرش خوانند، فروچکد، بارانش نام نهند، و چون روان گردد، سیل، و چون جمع شود و به دریا پیوندد، همان دریا بود که بود». «اگر صاحب‌نظر نظر فرماید در حقیقت عالم، ضرب واحد بود در واحد، و اگر نظر کند در صور عالم، ضرب واحد بود در کثیر»، شرح لمعات از شاه نعمت‌الله ولی، به سعی دکتر جواد نوربخش، ۱۳۵۲، ص ۳۴، ۸۹.

چون بحر نفس زند چه خوانند، بخار	چون شد متراکم، آن نفس، ابر شمار
باران شود ابر چون کند قطره نثار	وآن باران سیل و سیل، بحر آخر کار

جامی

۱۲- یوهان کریستف بورگل Johann Christoph Bürgel به نقل از محمد علی جمالزاده، جلال‌الدین، روشنائی و رقص، مجله راهنمای کتاب، فروردین - خرداد ۱۳۵۳، ص ۱۲۷.

13- Marijan Molé, *Les Mystiques musulmans*, Paris, 1965, p. 35.

«گمان نمی‌رود بتوان درباره انتقال مکانیکی تعلیمات نوافلاطونی فکر کرد و تصوف.. می‌توانسته رأساً

گفته‌ی وی، این اصول هر اندازه بخواهید با مسیحیت و یهودیت و حکمت گنوسی، مشابهت دارند، اما قرآنی‌اند و از مضامینی که در قرآن هست، مشتق شده‌اند. حتی رؤیت خداوند که به ظاهر اصلی از آن نوافلاطونی‌تر نیست، بدین معنی که ذات حق چون اشعه نور یا شمس بر سراسر جهان می‌تابد، ریشه در قرآن دارد و در کتاب بیان شده است. و بنابراین، به زعم عبدالجلیل، رساله امام محمد غزالی در باب آیه سی و پنجم سوره نور، فی‌المثل، زبردستی و چالاکی نظریه‌پردازی که وام‌گیری‌های خویش را از

→ به این نتیجه برسد و تنها تا اندازه‌ای از حمایت نظریات نوافلاطونی برخوردار گردد». بوگنی ادواردویچ برنلس، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، ۱۳۵۶، ص ۳۵.

«آیا قرآن مبنایی برای هر نوع وحدت وجود ارائه می‌دهد؟ قرآن، روی هم‌رفته، فقط جنبه دینی دارد. خدای خالق از مخلوق خود متمایز است. گیتی و خلقت، وجودی است عینی که از وجود خدا جدا و با آن متفاوت است. خلقت، وهم یا نمایشی بی‌سبب نیست، خلقت واقعی جدی است که از هیچ یا نیستی پدید آمده، این وجود ممکن ارتباطش با خدا فقط از آن جهت است که به قدرت وی دوباره به هیچ یا نیستی بدل می‌شود. اما تاریخ عقاید مذهبی نشان می‌دهد که به این عقیده ساده نمی‌توان بسنده کرد. بکتاپرستی در خلال گسترش خود به تدریج به این حقیقت رسید که چون هر وجودی منشأش خداست، همه در خدا وجود دارند و از آنجا که «وجود» واقعی است، پس این وجود چیزی جز خود خدا نتواند بود.

«بدیهی است که بکتاپرستی قرآن به حکم این ضرورت منطقی درونی به نوعی وحدت وجود می‌انجامد، و آیات بسیاری در جای‌جای قرآن بر این گفته گواهند، و ما با مطالعه تفسیر این آیات به این تحول تدریجی پی‌توانیم برد. خدای متعالی که در آغاز، جدا از آفریدگانش ایستاده بود و آن را اداره و حمایت می‌کرد و بر آن آگاهی داشت، نزدیکتر و نزدیکتر می‌آید، به بشر از جبل وریدش قریب‌تر می‌شود و با برخی از اعمال وی اتخاذ هویت می‌کند. آنگاه بی‌آنکه جهتی معین داشته باشد، به درون نور آسمانها و زمین می‌خلد - زیرا او تمام جهات را در بر دارد - سرانجام به ذات مطلق می‌رسد که هم آغازست و هم پایان و هم بیرون است و هم درون، در این مرحله همه چیز فانی است و تنها وجود خدای ذوالجلال والرحمن باقی: *والله المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع علیم* (قران کریم، سوره دوم، آیه ۱۱۵) و *لقد خلقنا الانسان و تعلم ماتوسوس به نفسه و نحن اقرب الیه من حبل الوریذ* (سوره پنجاهم، آیه ۱۶) یا *ایهاالذین امنواستجیواالله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم و اعلموا ان الله یحول بین المرء و قلبه و انه الیه تحشرون* (سوره هشتم، آیه ۲۴). *فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی و لبلی المومنین منه بلاء حسن ان الله سمیع علیم* (سوره هشتم، آیه ۱۷) *الله نورالسماوات والارض...* (سوره بیست و چهارم، آیه ۳۵). *هو الاول والآخر والظاهر والباطن و هو بکل شیء علیم* (سوره پنجاه و هفتم آیه ۳) *... ان ربی قریب مجیب* (سوره یازدهم، آیه ۶۱) و *اذا سألک عبادی عنی فانی قریب...* (سوره دوم، آیه ۱۸۶) و *لا تدع مع الله الا هو کل شیء، هالک الا وجهه له الحکم و الیه ترجعون* (سوره بیست و هشتم، آیه ۸۸)». خلیفه عبدالحکیم، همان، ص ۱۸۳-۱۸۴.

درباره تأثیر نوافلاطونی در تفکر اسلامی، ر.ک. به:

I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists: an Introduction to the Thought of the Brethren of Puritv*. Londres. 1982.

منبعی خارجی پوشیده می‌دارد و یا قلب و تزویر مؤمنی که از سرِ پارسایی، در اندام متنی بیجان (کالمیت بین بدی‌الغاسل) معنایی بیگانه می‌دمد، نیست، بلکه در حکم بیدارشدگی وجدانی است که دیرزمانی سطحی نگر بوده است و ناگهان در پی آشنایی با آموزه‌ای نو و روشن و ژرف، که به تفکر توشه و مایه می‌رساند و تعمق و غوررسی در متنی قدسی و الهی را تعیین می‌بخشد، به خود آمده است. این پدیده، نوعی «تفکر پویا» است که «اهل معنی» با آن مانوس‌اند، تفکری که اگر در اندیشه‌ای بیگانه با متنی قدسی، انگیزه و یا حتی مایه و خوراکی بیابد، هرگز چنین نمی‌پندارد که چیزی ابداع کرده بر آن متن افزوده است، بلکه اعتقاد دارد که معنایی را باز یافته یا مکشوف ساخته و به متن صراحت بخشیده است.^{۱۴}

ر. ا. نیکلسون از عبدالجلیل دقیق‌تر سخن گفته بر آن است که ریشه‌های وحدت وجود تصوف در قرآن هست، مثل کُلِّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، هر چیز نابودشدنی است مگر ذات او (القصص، ۸۸)؛ کُلٌّ مِنْ عَلَيْهَا فَإِنَّ وَبِقِي وَجْهِ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ، هر چه بر روی زمین است دستخوش فناست و ذات پروردگار صاحب جلال و اکرام توست که باقی می‌ماند (الرحمن، ۲۶ و ۲۷)، فاینما تولوا فثمَّ وجه الله، پس به هر جای که رو کنید، همان جا رو به خداست (البقره، ۱۱۵)^{۱۵}.

14- J. -M. Abd-el-Jalil, *Aspects intérieurs de l'Islam*, 1953 (1949), p. 33-34.

۱۵- «از آنجا که عرفان، اعم از اسلامی و غیراسلامی، در همه اعصار و نزد همه ملل اساساً یکی است، هر قدر تحت تأثیر اوضاع یک جامعه قرار گیرد و به مناسبت دینی که از آن حمایت می‌کند، تحولاتی در آن پیدا شود، باز به نظام‌های عرفانی برمی‌خوریم که علی‌رغم دوری و بیگانگی آنها از یکدیگر از بعضی جهات فوق‌العاده به یکدیگر شبیه بوده حتی در بیان بسیاری از تعالیم آنها وجوه اشتراکی دیده می‌شود... بسیاری از محققین غربی که در باب تصوف مطالعه داشتند، این اصل را نادیده گرفتند و لذا سوء تفاهمی ایجاد شد که مدتها شیوع داشت.»

«در پرتو این تذکر بجای نیکلسون (تاریخ ادبیات عرب، ص ۳۴۸)، دیگر هیچ کس نباید تعجب کند از اینکه ببیند نظریه وحدت وجود که به منزله مدار اصلی همه طرق معنوی ادیان آسیائی است، در تصوف اسلامی هم دارای همین منزلت می‌باشد. از این لحاظ، چنانکه انتظار می‌رود، برخی از کاملترین تعبیرات نظریه وحدت وجود که در عین حال از ایجاز برخوردار است، در قرآن یافته می‌شود...»

«جهان خلق عالمی است محکوم به حکم زمان و مکان و حالات غیر ارضی مدت و امتداد، حالانی که از قوه خیال بشر بیرون است. این جهان همواره در ماضی و مستقبل است و در «آنجا» است و هرگز حال و حاضر و «اینجا» نیست. حضور و حضرت مختص حق است و مجمع ازل و ابد که منزله از همه آفات زمانی و امور ممتده است و در عین حال مدت و امتداد را در برگرفته و در آنها ساری است، و نه فقط اول هر اولی است بلکه آخر هر آخری است. در این حضرت هر چه فانی است فناگشته و هر چه زوال‌پذیر است زوال

و از این اصول چنین نتیجه می‌گیرد که «اعتقاد به وحدت وجود را در بیشتر صوفیان باید نتیجه کشف ذوقی آن در حالت وجد دانست نه زاده نظریه‌ای خارجی»^{۱۶}.

ضمناً از یاد نباید برد که به زعم بعضی محققان، افلاطون با حکمت زرتشت آشنایی داشته است^{۱۷} و حکمت نوافلاطونی که خود براساس حکمت افلاطون بنیان یافته و به رواج فکر وحدت وجود و عشق خدایی انجامید، یا بنیاد اندیشه ماوراءالطبیعی اوستایی، خالی از مشابهت نیست، و شیخ اشراق که قائل به وجود نورالانوار و عالم غواسق برزخی است، در سلسله اشراقات نوری که همه از راه فیضان پدید آمده‌اند، اندیشه

→ پذیرفته و فقط خدا باقی است و بس، و به این بقای حضرت الهیه و خداوند بیهمتای وقت است که کلمه «یبنی» در آیه فوق اشاره می‌کند. اصطلاحات صوفیانه فناء و بقاء که حکایت از فناء فی الله و بقاء بالله اهل الله می‌کند، از آیه فوق (کُلٌّ مِنْ عَلَیْهَا فَاَنْ وَ یَبْنِی وَجْهَ رَبِّکَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْاِکْرَامِ) و آیاتی نظیر آن اخذ شده است.

«نظریه وحدت وجود از اسم «الحق» نیز مستفاد می‌شود، زیرا اگر ماسوی الله هم حق می‌بود (و «الاکل شئی ما خلا الله باطل» صحیح نمی‌بود)، در آنصورت چگونه ممکن بود که «الحق» را یکی از اسماء خاص الهی دانست. کلمه «وجود» هم مشعر بر حق است، چه بیان چیزی را می‌کند که هست نه چیزی که نیست، و بنا بر نظریه وحدت وجود، ورای حجاب وهمی کثرت مخلوقات، یک حقیقت بیش نیست و آن حقیقت الهی است - نه اینکه خدا دارای اجزاء باشد، بلکه ورای همه صور به ظاهر مستقل عالم خلق، یک ذات صمدانی نامتناهی بسیط هست که تکثر در آن راه ندارد».

مارتین لینگز، عارفی از الجزایر، ترجمه نصرالله پورجوادی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۲-۱۵۳.

درباره وحدت وجود، ر. ک. به دو اثر مهم زیر:

Izutsu: Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique. Paris, 1980.

Izutsu: A Comparative Study of the key philosophical concepts in Sufism and Taoism. I: The Ontology of Ibn Arabi, Tokyo, 1966.

۱۶- رینولد. ا. نیکلسون، پیدایش و سیر تصوف، همان، ص ۱۴۹-۱۵۰.

۱۷- و این چندان دور از حقیقت نیست زیرا فی‌المثل نظریه مثل افلاطونی یعنی این عقیده افلاطون که موجودات مادی، دارای صورتهای مجرد در عالم الهی با در عالم ربوبیت‌اند و هر چه در این جهان هست، همجهری و نمونه‌ای در جهان ایزدی دارد، سخت به عالم‌فروشی‌ها که به موجب اوستا پیش از خلقت انسان و ترکیب یافتن جهان مادی، وجود داشته‌اند و در عالم بالا، صور معنوی و روحانی کلیه مخلوقات بوده‌اند، نزدیک است. و سهروردی در حکمة‌الاشراق گویا می‌خواهد در خاطر بنشانند که زردشت استاد افلاطون است (و گوید «و هو (فلسفه اشراقی و حکمت ذوقی یا عرفان) ذوق امام‌الحکمه و رئیس‌الفلاسفة الاشراق افلاطون»). ر. ک. به: استفان پانوسی، تأثیر فرهنگ و جهانبینی ایرانی بر افلاطون، ۱۳۵۶؛ و نیز سخنرانی شادروان محمد معین: تأثیر افکار ایرانی در طریقه گنوسی، روزنامه مهر ایران، از شماره ۱۱ - آذرماه ۱۳۳۶ به بعد، و ایضاً هانری کربن، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان (محرکهای زرتشتی در فلسفه اشراق)، گزارش احمد فردید و عبدالحمید گلشن، ۱۳۲۵.

نوافلاطونی و ثنویت ایرانی را به هم پیوند داده است^{۱۸} و بنابراین دور نیست که اندیشه‌های اشراقی، از راه حکمت خسروانی در میان صوفیان اولیه رواج و انتشار یافته باشد، نه از طریق ترجمه حکمت فلوپین و یا دیگر آثار همفکران اسکندرانی وی^{۱۹}.

۱۸- می‌نویسد: «هر نور ساقلی را نسبت به عالی، شوقی و عشقی بود... در سنخ و جبلت و اساس انوار ناقصه (یعنی نور سافل)، عشقی بود به نور عالی و در سنخ نور عالی، قهری بود به نور سافل...» شیخ شهید شهاب‌الدین بحیی سهروردی، *حکمة الاشراق*، ترجمه و شرح از سید جعفر سجادی، ۱۳۵۵، ص ۲۴۶، ۲۴۷.

۱۹- استاد ذبیح‌الله صفا، *مقدمه‌یی بر تصوف تا قرن هفتم هجری*، ۱۳۵۳، ص ۸-۱۰:

«در حقیقت تصوف اسلامی در آغاز با تزهّد شروع شد ولی اندک اندک با فرا رسیدن افکار نوافلاطونیان اسکندریه به حوزه‌های علمی اسلامی، شروع به نزدیکی با آن نمود. حکمت نوافلاطونی یک نوع حکمت اشراقی پیش‌رفته‌یست که مخصوصاً در شیوه فلوپینی به مراحل عمده‌یی از بلوغ رسید. اتفاقاً این شیوه تفکر به وسیله عقلای سبعه که در عهد یوستی نینوس امپراطور متعصب بیزانس از حوزه‌های تدریس خود در آنز رانده شده و به درگاه خسرو اول انوشیروان پناه بسته بودند، به ایران هم سرایت کرده بود. بعید نیست شیوه تفکر «خسروانی»، که شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) در مقدمه *حکمة الاشراق* خود بدان اشاره می‌کند، همین شیوه تفکر نوافلاطونی عقلای سبعه معاصر خسرو انوشیروان باشد که در ایران پذیرفته شد و با اصول عقاید متکلمین زردشتی انطباق حاصل کرد و در قرون اسلامی ادامه یافت. خواه این نظر درست باشد و خواه نه، مسلم است که چنین جریان فکری در ایران پیش از اسلام (مقصود عهد ساسانی است)، وجود داشته است زیرا آثار آنرا با وضوح تمام در *حکمة الاشراق* شیخ شهاب‌الدین می‌بینیم و عجب آنست که او تمام سلسله اشراقات نوری را با اسامی خاص یزدان و امشاسپندان و یزدان زردشتی معرفی می‌کند و از همین جا به آسانی علت اتهام او را به الحاد و افتادن به دست متعصبان قتال ایوبی حلب می‌توان درک کرد. اما این نکته هم قابل تأمل است که اندیشه نوافلاطونی که خود براساس فکر افلاطون به وجود آمده، نزدیکی خاصی با بنیاد اندیشه ماوراءالطبیعی اوستایی دارد و در اینجا هم به همان سلسله اشراقات نوری معهود که در مابعدالطبیعه نوافلاطونی مشهود است، می‌رسیم و وقتی در وجود نورالانوار، و سلسله اشراقات نوری سهروردی که همه از راه فیضان به وجود آمده‌اند، دقیق شویم و سپس به عالم غواسق برزخی او بنگریم، به خوبی درمی‌یابیم که او چگونه رابطه دقیق میان اندیشه نوافلاطونی و ثنویت ایرانی را درک کرده و آن دو را به هم پیوند داده است، و یا این رابطه چگونه در سبتم فلسفی خسروانی که شهاب‌الدین مدافع آنست به وجود آمده و به شیخ اشراق رسیده بود.

«مقصود من آنست که بگویم متفکران صوفی مشرب ایرانی برای وصول به دروازه‌های حکمت اشراقی حاجت چندانی به آثار فلاسفه اسکندرانی نداشتند زیرا این اندیشه‌یی بود که از اواخر قرن ششم میلادی در ایران رواج داشته و چون با سیستم مابعدالطبیعی اوستا انطباق می‌یافته قابلیت قبول آن در بنیاد سستی اندیشه ایرانی کم نبوده است.

«خواه از راه جریان حکمت خسروانی و خواه به احتمال ضعیف‌تر، از راه ترجمه‌های کتب فلسفی اسکندرانی، متزهّدان صوفی مشرب اسلام که به نوعی از تفکر درباره مبادی روی آورده بودند، طبعاً با مباحث جدیدی آشنایی حاصل کردند. اما آن مباحث جدید در میان آنها هیچگاه به صورت یک حکمت مدوّن و به قول معاصرین ما سیستماتیک درنیامده بود مگر از قرن هفتم هجری به بعد که بحثهای منظم و

و چون سخن بدینجا کشید، ذکر این نکته بی‌فایده نیست که به قول جی. سی. کویاجی: «اعتقاد به نفوذ نداشتن سنتهای تصوف ایران باستان در روشهای صوفیگری دورانهای متأخر، سست و بی‌پایه است»^{۲۰}. نویسنده در بخشی از کتاب خویش به نام «مقام سروش‌یشت در تاریخ تصوف» کوشیده است که «مناسبات متقابل میان جنبه‌های مربوط به تصوف در سروش‌یشت و آئین دائوگرایی و دیگر آیینهای تصوف شرق» را باز نماید، چه به قولش «همانندیهای تصوف کهن ایرانی (بدان سان که از «سروش‌یشت» برمی‌آید) با آموزشهای دائوگرایان، بسیار چشم‌گیر و قابل توجه است و سرچشمه‌های اصلی تصوف دورانهای بعد را نمایان می‌سازد»^{۲۱}.

سروش، «ایزد نماینده پارسایی و تصوف» دانسته شده است و کویاجی به اعتبار این معنی می‌نویسد: «با توجه به وصفهای سروش که در سروش‌یشت به دنبال نام او آمده، ما در این گفتار او را «پارسا ایزد» یا «مرشد کامل» می‌خوانیم. شخصیتها و فضای سروش‌یشت با انتظاری که از سروش به عنوان «مرشد کامل» و نماینده پاکی و پارسایی می‌رود، مطابقت تام دارد»^{۲۲}.

استاد عبدالحسین زرین‌کوب نیز برآنست که «موارد شباهت بین عقاید صوفیه با آنچه تعلیم زرتشت تلقی شده بسیارست» و اینهمه «از آمادگی دنیای مزدیسنان (یا محیط اواخر عهد ساسانی) برای قبول مبانی تصوف حکایت دارد»^{۲۳}.

→ مدون ابن‌العربی و نظایر او این حالت را بدان داد، و علت اصرار من در اینکه اندیشه‌های اشراقی از راه حکمت خسروانی در میان صوفیان اولیه انتشار یافت و نه از راه ترجمه حکمت فلوپینی با دیگر همفکران اسکندرانی او، همین امر یعنی وجود نداشتن یک سیستم فلسفی منظم در تعلیمات صوفیان اولیه است. یعنی بارقه‌های فکر نوافلاطونی یا اشراقی که در میان صوفیان درخشیده و بعدها منجر به رواج فکر وحدت وجود و نظایر آن شده نباید از راه نشر رسالات و کتب ترجمه شده از یونانی باشد بلکه از راه تلقینات شفاهی و مقتسبات لسانی است که در محیط زندگانی آنها صورت می‌پذیرفت و زبان به زبان می‌گشت و اندک‌اندک طریق تکامل می‌سپرد.

ابضاً ر. ک. به: دلپسی اولبری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، ۱۳۵۵. ص ۳۷-۴۰.

۲۰- آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان، نوشته جی. سی. کویاجی، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران ۱۳۵۳، ص ۱۲۰.

۲۱- همان، ص ۱۲۰-۱۲۱.

۲۲- همان، ص ۱۲۱ و ۱۳۸.

۲۳- عبدالحسین زرین‌کوب، تصوف و ایران باستانی، مجله هنر و مردم، فروردین ۱۳۵۷. یا مقاله: مرده‌ریگ ایران باستانی، در: جستجو در تصوف ایران، عبدالحسین زرین‌کوب، ۱۳۵۷، خاصه از ص ۲۳ به بعد.

از سوی دیگر عرفان نصاری که بر عشق و محبت الهی همراه با فقر و مذلت و خاکساری مبتنی است و غایت آن، همانند تصوف اسلامی، اتحاد با خداست، از بسیاری جهات با تصوف عاشقانه، شباهت‌هایی دارد^{۲۴}، تا آنجا که میگوئد آسین پالاسیوس (Don Miguel Asin Palacios) در کتابش: *El Islam christianizado* (Madrid Plutarco, 1931) بعضی مشایخ صوفیه را نمایندگان جریانی مسیحی در چارچوب فرهنگ اسلامی می‌داند و سیر و سلوک آنان را مأخوذ از سنن و طریقت رهبانان نصرانی مشرق‌زمین می‌پندارد. اما این نتیجه‌گیری‌ها، شتابزده و ناصواب است. چون اگر قطعاً ارتباط‌ها و مناسباتی میان نخستین صوفیان و معاصران مسیحی‌شان، به تصدیق پاره‌ای مسلمین، وجود داشته است، غالب تشابهات و همانندی‌هایی که پالاسیوس برای اثبات نظریه خویش، ارائه می‌دارد، از جمله موارد توارد و یا تشابهی است که نظیر آنها را حتی در تمدن‌های مختلفی که از یکدیگر سخت دور افتاده بوده‌اند نیز می‌توان یافت^{۲۵}؛ و به گفته لویی ماسینیون و لویی گارده و بسیاری دیگر، که به جای خود از نظریاتشان به شرح یاد خواهیم کرد، تصوف حتی اگر تحت تأثیر اندیشه‌های یونانی ایرانی و هندی و مسیحی نیز قرار گرفته باشد، آنها را چون «عناصر تزئینی خارجی» (ماسینیون) پذیرفته و در خود به تحلیل برده است^{۲۶}.

مُجمل عقاید لویی ماسینیون در باب منابع اسلامی (قرآنی) تصوف، در پایان همین مقدمه خواهد آمد، اما پیش از آن بجاست نکته‌ای از لویی گارده در خصوص عشق صوفیانه و عشق عرفانی مسیحی ذکر شود. لویی گارده در کتابی که به جستجوی ملاکهای عرفان تطبیقی اختصاص دارد، دو گونه عرفان تشخیص می‌دهد: عرفان طبیعی و عرفان فوق‌طبیعی.

عرفان طبیعی یا عرفان راهیاب هویت (Soi، برهما، تشخص خدای مطلق) عرفان هند

۲۴- ر. ک. عبدالحسین زرین‌کوب، ارزش میراث صوفیه، ۱۳۴۴، ص ۲۹-۳۲؛ کارنامه اسلام، ۱۳۵۵، ص ۱۵۶-۱۵۸.

محققان، دو نوع تصوف تمییز داده‌اند: تصوف سلبی یا فقر عیسوی و تصوف اثباتی که از آن به فقر محمدی عبارت می‌کنند.

25- Muhyi-d-din Ibn Arabi, *La Sagesse des Prophètes (Fuṣūḥ Al - Hikam)* Traduction et notes par Titus Burckhardt, Préface de Jean Herbert, 1955, 1974. p. 15-16.

26- Vincent Monteil, *Clefs pour la pensée arabe*, 1974, p. 42.

است. و مقصود از عرفان طبیعی، طریقتی طبیعی برای نیل به غایتی فوق طبیعی نیست، چون چنین حکمی باطل است و لا یعنی؛ بلکه مقصود، راهی طبیعی برای وصول به مقصدی طبیعی است که خود در عین طبیعی بودن، امری مطلق است، و از لحاظ انسان، سرّ، سرّ جان (âme) به معنای روح (esprit). لویی گارده این عرفان را *expérience du Soi* یا *mystique naturelle du Soi* می‌نامند، یعنی طریقتی که سالک را به سرچشمه وجودشناختی هویت (Soi) می‌رساند.

عرفان فوق طبیعی (عرفان مسیحی) برعکس، سالک را به ژرفای حق واصل می‌کند (*expérience des profondeurs de Dieu*). پیداست که مسیر این دو عرفان، مخالف هم و حتی متضاد است: اولی، وجد (extase) است، و دومی به قول میرچا الیاده *extase* یعنی فنای ذات.

طبیعهٔ عشق در این دو گونه عرفان نیز یکی نیست. در عرفان طبیعی، عشق، تعلقی ضروری و واجب یعنی جبری به منبع هستی است و این عشق سخت نزدیک است به عشق مورد نظر ابن سینا که در *رسالة العشق* می‌گوید: «عشق ویژهٔ آدمی نیست، بلکه در همهٔ موجودات از افلاک و آخشيجان و موالید سه‌گانه یعنی معدن و نبات و حیوان، روان است»^{۲۷}.

اما در عرفان فوق طبیعی، عشق اختیاری است و این همان عشقی است که در احسان و شفقت مسیحی (*charité*) هست. به بیانی دقیق‌تر، عشق از سر احسان و شفقت در عرفان فوق طبیعی، هم عملی ارادی و اختیاری است و هم ایثاری بلاعوض (*don gratuit*)، و بدین لحاظ در یک حرکت، هم می‌تواند شامل حق گردد و هم دربرگیرندهٔ خلق باشد که در سرشت روحانیش، مثل خداست (خلق الله الانسان علی صورته)، و بنابراین هم در خور و سزاوار خداست و هم بشر که خلیفهٔ خداست، قادر به التزام آنست. البته این دو عشق اخیر، یکی است و عشق خلق به حق در مرتبهٔ ثانی، بازتاب عشق ازلی حق از سر اختیار و آزادی مطلق (*don libre de Dieu*) به روح است که متعاقباً، روح به یمن و فضل الهی، به حق واصل می‌شود: «ما به دیگران محبت می‌کنیم، چون اول خدا به ما محبت کرد»^{۲۸}. پس عشق شامل و کامل (*oblatisif*) خدای کریم و رحیم و بخشنده و

۲۷- کشکول بهاء‌الدین محمد عاملی (شیخ بهائی)، گزینش و ترجمهٔ سید ابوالقاسم آیت‌اللهی، ۱۳۵۷، ص ۲۶.

۲۸- نخستین نامهٔ بوحنای رسول، فصل چهارم، آیه ۱۹.

بخشایشگر، لُب و مغز عشق مسیحی است: «اگر کسی بگوید «من خدا را دوست دارم» در حالیکه از برادر خود نفرت دارد، دروغگوست، زیرا اگر او برادری را که دیده است دوست ندارد، محال است خدایی را که ندیده است دوست بدارد. فرمانی که او به ما داده است چنین است: «هر که خدای را دوست دارد، باید برادر خود را نیز دوست بدارد»^{۲۹}.

به اعتقاد لویی گارده، عشق اول یعنی عشق جبری، عشق صوفیانه یا عارفانه است و عشق دوم یعنی عشق اختیاری، جهش به سوی «غیر» و پیوند عاشقانه با همسایه و ممنوع، بدون وحدت یا اتحاد.

اما اسلام به زعم همو، موقعیتی خاص یا مبانی دارد بدین معنی که همجواری و هم‌خانگی دو عرفان طبیعی و فوق‌طبیعی، عرفانِ راهیاب سرمنزل هویت (Soi) و عرفان طالب حق (la mystique naturelle du Soi et la mystique surnaturelle des profondeurs de Dieu) را در آن مشاهده می‌توان کرد؛ به سخنی دیگر، این دو گونه عرفان در اسلام به هم می‌رسند، اولی به صورت «وحدت وجود» و دومی در کسوت «وحدت شهود»^{۳۰}.

پس اسلام هم همانند دیانت مسیح، به اعتباری «دین‌المحبّه» است^{۳۱}، به رغم تفاوت‌هایی که میان آن دو هست^{۳۲}. زیرا دست کم از لحاظ صوفیه عاشق، راهی که به خدا می‌رسد، فقط یکی است: راه عشق و راهنمای سالک این راه نیز تنها یک چیز است: درد و رنج پالاینده که شرط اتصال و اتحاد است، همچون درد و رنج مسیح مصلوب.

از اینرو اعمال و اندیشه‌های بعضی صوفیان و نیز پاره‌ای از احکام قرآن و اسلام، یادآور برخی اقوال و افعال مسیحیان است و آدمی را بی‌اختیار بر آن می‌دارد که به مقایسه و سنجش پردازد.

کلام خدا در اسلام، قرآن است و در مسیحیت، مسیح. وسیله ابلاغ پیام خدا در مسیحیت، مریم عذراست و در اسلام، نفس پیامبر. پیغمبر باید «آمی» باشد، به همان

۲۹- همان، آیات ۱۹ و ۲۰.

۳۰- درباره وحدت وجود و وحدت شهود، ر.ک. به کتاب دیگر لویی گارده:

Les Hommes de l'Islam, Approche des mentalités, 1977, p. 269-271.

۳۱- به قول لویی گارده «ناب‌ترین حالات عرفان اسلامی، کواه بر وفور فضل و عنایت الهی است»، همچون مسیحیت، ص ۴۱ کتابی که در پانویس ۳۰ ذکر شده است.

32- Louis Gardet, *Thèmes et textes mystiques, Recherche de critères en mystique comparée*, 1958, pp. 33-42, 70.

دلیل که مریم باید باکره باشد. رسول یا ذات ناقل پیام و مزده الهی باید پاک و مطهر باشد، زیرا کلام خدا فقط بر لوح پاک و «محفوظ» فطرت و استعداد مزاجی آدمی که چیزی جز پذیرندگی محض نیست، نقش می‌بندد. و تئیکه کلام خدا گوشتمند شود، پاکی و طهارت به صورت رمزی بکارت مادر که زاینده کلام الهی است، نمودار می‌شود و هنگامیکه کلام الهی به صورت کتاب نازل گردد، رمز و تمثیل پاکی، امی بودن کسی است که برای ابلاغ کلام خدا به مردمان برگزیده و مبعوث شده است و در برابر آن، سراسر تسلیم است. منطقاً نمی‌توان امی بودن پیامبر را انکار و در عین حال بکارت مریم را تصدیق کرد، زیرا این هر دو (امی بودن و بکارت)، رمز امری واحد یعنی راز و سر عمیق وحی‌اند و اگر این نکته به درستی فهم شود، دیگر نمی‌توان یکی را پذیرفت و آن دیگر را قبول نداشت.

در ادامه این نظریه‌یابی‌ها، یادآور شویم که قرآن، کلام خدا، معادل مسیح در مسیحیت است و صورت کتاب مبین (زبان عربی) که بسان محتوایش، به اراده و مشیت الهی موضوعیت یافته، برابر با جسم (گوشت و خون) مسیح است.^{۳۳}

در نظر مسلمان، بلا و محنت که امتحان بر دل و جان است و نشانه لطف و عنایت الهی و تاوان محبت است، بنده برگزیده را پاک و مصفا می‌کند.^{۳۴} از پیامبر اسلام روایت شده که فرمود *ان الله يجرب المؤمنين بالبلاء كما يجرب احدكم الذهب بالنار* (همچنانکه

33- Seyyed Hossein Nasr, *Islam, Perspectives et réalités*, Traduit de l'anglais par H. Cres. Paris, 1975, p. 52-3.

به گفته عبدالکریم جیلی، الوهیت برابر با «ام‌الکتاب» است و ام‌الکتاب چون دواتی است که حروف وجود و حروف کتاب مجید در آن به صورتی نامتمایز موجودند. نکته شایان توجه اینکه عبدالکریم جیلی از سوی ام‌الکتاب را با رمز مسیحی مریم عذرا، مادر مسیح که کلام الله خوانده شد مطابق می‌بیند و از سوی دیگر برآنست که الوهیت با ام‌الکتاب، چنانکه گذشت تطبیق می‌کند. همانگونه که احدیت با قرآن و احدیت با فرقان و رحمانیت با کتاب مجید، مطابقت دارند.

De l'Homme Universel, Abd Al-Karim al-Jili, *Extraits du livre Al-Insan al-Kamil*, traduit de l'arabe et commentés par Titus Burckhardt, 1975, P. 43.

۳۴- فضیل بن فیاض گوید: «اذا احب الله عبدا اكثر غمه في الدنيا و اذا بغض اوسع عليه الدنيا. هنگامی که خدا بنده را دوست دارد، غم او را در دنیا افزون می‌گرداند و هنگامی که بر او خشم گیرد، بکیهای دنیا را به طور گسترده در اختیار او می‌گذارد». می‌بینیم که غم و درد نشانه محبت خدا به بنده خویش است و می‌خواهد او را به خویشتن نزدیک سازد». بوگنی ادواردویچ برتنس، *تصوف و ادبیات تصوف*. ترجمه سیروس ایزدی، ۱۳۵۶، ص ۲۶۴.

و به قول خواجه عبدالله انصاری: «بلا نیکو بود، زیرا که در میان بلا او بود». سخنان پیر هرات، خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱ ه. ق) به کوشش محمد جواد شریعت، ۱۳۵۶، ص ۶.

زر را آزمایش کنند به بوته آتش، مومن را همچنین آزمایش کنند به بلا). اما پروردگار این بلا را بر انبیاء و اولیاء و دوستان خود می فرستد (البلاء موکل بالانبياء ثم الاولیاء ثم الامثل فالامثل)، و برعکس آنچه در حق دشمنان خویش روا می دارد، نزول عذاب است که لیس بصادق فی دعوی العشق من لم يتلذذ بضرب المعشوق^{۳۵}.

این آموزه که جمیع مسلمانان آنرا باور دارند، در تشیع خاصه، رنگ و جلای ویژه‌ای یافته است تا آنجا که اصل اعتقادی نجات نوع بشر به دست مسیح منجی (Rédemption) و شهادت حضرت مسیح را که با کفارت گناهان آدم، موجب رستگاری اش شد (Passion salvatrice) به یاد می آورد. شیعه که حبّ خاندان پیامبر و بیعت با اهل بیت را در حکم تقدیر ازلی می داند، یقین دارد که رنج و محنت زعیم و قائد، سبب آمرزش گناهان اعضاء خاندان می شود و رسول خدا واقعاً سرنوشت سخت و دردناک دختر و نواده اش و بسیاری از بستگانش را پیش بینی کرده پذیرفته بود چه آنرا تاوانی می دانست که باید برای پیروزی نهایی و قهرآلود حضرت مهدی پرداخت^{۳۶}.

ایضاً «از پاره‌ای اخبار چنان بر می آید که علی شبیه است به حضرت عیسی روح الله و واقع امر نیز چنین است. سلمان فارسی که آگاه و بصیر به امور روحانی و پیشگوئیها بود، درین باره به مناسبت تفسیر آیه: «و لما ضرب ابن مریم مثلاً اذا قومک منه یصدون»^{۳۷}، چنین روایت کرده است: هنگامیکه رسول خدا در میان اصحابش نشسته بود، فرمود: «هم اکنون کسی بر شما وارد می شود که شبیه عیسی بن مریم است. آنگاه علی بن ابی طالب داخل شد»^{۳۸}.

همچنین به گفته کامل مصطفی شیبی «از آنچه در پیرامون امام حسین وارد شده است، به خوبی روشن می شود که به عقیده شیعیان، آن امام انسانی روحانی بود که خداوند چنان مقدر کرده بود که به سبب (ریختن) خونس و فدا کردن جان شریفش، اسلام حفظ گردد. از اینرو شیعیان، دوران امام حسین را به دوره حضرت مسیح مانند

۳۵- یا: ان اشد البلاء للانبیاء ثم للاولیاء ثم الامثل فی الامثل: «سختترین بلاها بر پیغمبران بود، پس دوستان خدای را پس آن کسانی را که بدیشان نزدیک تر باشند». عین القضاة، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، ۱۳۴۱، ص ۲۴۳-۲۴۵.

36- L. Massignon, *Les Trois Prêtres d'Abraham*, II, 1935, P. 26.

۳۷- زخرف: ۵۷. و چون داستان پسر مریم آورده شد، قوم تو به شادمانی فریاد زدند.

۳۸- تفسیر علی بن ابراهیم، ص ۶۱۱، به نقل از همبستگی میان تصوف و تشیع، کامل مصطفی شیبی، ترجمه و تلخیص و نگارش علی اکبر شهابی، تهران ۱۳۵۴، ص ۷۶.

کرده‌اند و در اموری، حضرت عیسی و حضرت حسین را به هم قرین ساخته‌اند، از آن جمله دربارهٔ ولادت آن دو که بر خلاف معمول، هر دو در ماه ششم تولد یافته‌اند. کلینی از امام جعفر روایت کرده است که: «هیچ نوزادی شش ماهه تولد نیافته است مگر عیسی بن مریم و حسین بن علی»^{۳۹}.

«آدم متز تشابه جدیدی میان حضرت حسین و حضرت عیسی (به مناسبت شهادت امام حسین و عزای حسینی) نشان می‌دهد. وی چنین نوشته است: «بسیاری از چیزهایی که برای برانگیختن عواطف در روز جمعهٔ آلام میان مسیحیان معمول بوده است، به روز عاشورا سرایت کرده است»^{۴۰}.

به علاوه بعضی شرق‌شناسان حسین بن منصور حلاج را که می‌گفت: علی دین‌الصلیب یکون موتی، مرگ من دابرستی است، مسیح باز مصلوب خوانده‌اند، و لویی ماسینیون در همین معنی می‌گوید: «قوس سرگذشت و ماجرای محاکمه و مرگ منصور حلاج، با شهادت مسیح بسیار شبیه است... گویا حلاج چشم به راه بازگشت مسیح بوده و او را مهدی و حاکم می‌دانسته است»^{۴۱}. و ژان دورینگ می‌نویسد: «آدمی می‌خواهد رسالت حلاج را با این کلام انجیل، به طور خلاصه تعریف کند: «کلمه گوشتمند شد»، و این خود مؤید وجه تشابه دیگر وی با حضرت مسیح است»، زیرا به قول همو «وجوه تشابه میان حلاج و مسیح بسیار است: حلاج نیز چون مسیح اعجاز می‌کرد و در دوران حیاتش، «شفیع» و «منجی» نامیده شد؛ در میان علمای شریعت و حتی عرفا رسوایی به بار آورد؛ عشق الهی را تعلیم و موعظه کرد و احسان و شفقتی بسان

۳۹- اصول کافی، ص ۱۲۳؛ الاعلاق النفیه، ص ۲۲۷، به نقل از همبستگی میان تصوف و تشیع، ص ۱۲۱-۱۲۲.

۴۰- الحضارة الاسلامیه فی القرن الرابع، ۸۲/۱، به نقل از همبستگی میان... ص ۱۲۴.

۴۱- قوس زندگی منصور حلاج، ترجمه عبدالغفور روان فرهادی، ۱۳۴۸، ص ۹۲-۹۵؛ منصور حلاج و مسیح. ایضاً ر. ک. به روزه آرنالدز، مذهب حلاج (حلاج یا مذهب صلیب)، ترجمه عبدالحسین مینکده، تبریز ۱۳۴۷، فصل: «مسیح در نظر حلاج». ص ۱۷۷-۱۹۱.

«(حسین بن منصور حلاج) پرهیزگاری گزید و دیانت می‌ورزید. ناکار به جایی رسید کی گفت هر کس کی به طاعت مشغول باشد و بر مفارقت لذت صبر کند و زمام شهوت نگاه دارد به درجهٔ مقربان رسد. آنگاه به تدریج صافی می‌شود تا از بشریت بیرون آید. چون بشریت درو بنماند، چنان شود از قوت روح باری تعالی چنان کی به مریم رسید و عیسی را علیه‌السلام حاصل شد، او را حاصل کرد تا در میان خلق مطاع شود. آنگاه هر چه گوید چون کلام خدای بود، و هر چه کند چون فعل خدای بود، و فرمان او فرمان خدای باشد». مسالک و ممالک: تألیف ابواسحق ابراهیم اصطخری (متوفی ۳۲۶)، ترجمه فارسی المسالک و الممالک، از قرن ۶/۵ هجری، به اهتمام ایرج افشار، ۱۳۴۷، ص ۱۳۰.

فرشتگان داشت. همچنان که نمی‌توان دانست مسیح به جرم ارتکاب چه گناهی بر سر دار رفت، حلاج نیز که معصوم و قدیسِ قدیسان بود، به جرم شهادت عاشقانه بر وحدانیت حق، به دار آویخته شد»^{۴۲}.

اما مهمتر از وجه تشابهی که میان حلاج و مسیح یافته‌اند، مناسبات وجدانی یا باطنی ابن عربی با عیسی است. ابن عربی اذعان دارد که بر دست عیسی «استاد حقیقی»، (علی یدیه)، توبه کرده است و می‌گوید عیسی از خدا خواست که در دنیا و عقبی، در دین ثابت قدم و استوار باشم. و گفت تو محبوب منی و امر فرمود که به زهد و تجرید اشتغال ورزم^{۴۳}. و جای دیگر عیسی را «شیخ‌الاول الذی رجعنا علی یدیه» وصف می‌کند و می‌گوید در حق من ملاطفت و عطفوت بسیار دارد و لحظه‌ای از حالم غافل نیست^{۴۴}.

البته این رشته محبت دوسری که از آغاز ابن عربی و عیسی را به هم می‌پیوندد، فرآورده کارگاه صدفه و اتفاق نیست، زیرا، وجه مشترکی اساسی بین آندو هست. توضیح اینکه به اعتقاد ابن عربی، عیسی، علی‌الاطلاق، خاتم ولایت عامه است و هنگامی که در آخر زمان به زمین باز گردد، خاتم ولایت کبری^{۴۵}، و به دنبال این انتساب، در ۵۹۴ هـ. در

42- Jean During, *Islam, le combat mystique*, Paris 1975, p. 317, 319, 322.

ایضاً ر.ک. به:

Louis Massignon, *Le martyre de Hallaj à Bagdad*, *La Nouvelle Revue Française*, per Février 1954.

به اعتقاد یوگنی ادواردویچ برنلس «بودشناسی حلاج آشنایی او را با فلسفه یونان به روشنی نشان می‌دهد». خاورشناس روس در دنباله سخن، پس از شرح راز و رمز آفرینش کائنات که همانا شوق خالق به مشاهده صفات و اسماء خویش در آینه هستی است و بنابراین عالم، جلوه‌گاه عشق مطلق الهی است، این ابیات حلاج را شاهد مثال می‌آورد:

سبحان من اظهر ناسوته	سز سنا لاهوته الشاقب
ثم بدافی الخلقه ظاهراً	فی صورة الأکل و الشارب
حتى لقد عاینه خلقه	كلحظة الحاجب بالحاجب

و در تفسیر این ابیات (که در ترجمه فارسی کتاب، فقط برگردان فارسی آنها آمده) می‌نویسد: «اصطلاحات ناسوت و لاهوت نشان می‌دهد که چنین اندیشه‌یی به تأثیر از تعلیمات مسیحی درباره «خدای آدمی شکل» به وجود آمده است. تمامی یکصد و پنجاه بیت اشعار حلاج که تا زمان ما رسیده است، شرح بسیار زیبایی است از گفتگوی روح او با روح الهی (روح ناطقه) و عشق متقابل این دو روح. اما باید یادآور شد که اشعار پرسوز و گداز حلاج برعکس رابعه، عاری از عشق جسمانی و شهوانی و فاند هرگونه رنگ مادی است». تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، ۱۳۵۶، ص ۲۷-۲۸.

۴۳- فتوحات، چاپ بولاق مصر، ۱۲۹۳ هـ. ۱۳۲۹ هـ. جلد دوم، ص ۴۹ و ۳۵۶ و جلد چهارم، ص ۷۷.

۴۴- فتوحات، ۳، ص ۳۴۱.

۴۵- فتوحات، ۲، ص ۴۹.

مراکش اعلام می‌دارد که خود، خاتم ولایت محمدی است؛ یعنی خاتم اولیا، چون وارث دو کس است: محمد (هاشمی) و مسیح^{۴۶}. بدین علت عمده، ابن عربی همواره تحت تأثیر عیسی که شیخ اکبر او را «شیخ اول» خویش می‌داند، باقی می‌ماند و هرگز از حوزه نفوذ وی بیرون نمی‌رود، بلکه مکرر به وی آشکارا استناد می‌کند. و شگفت آنکه اهمیت این رابطه از نظر هنری کربن پوشیده مانده که اصرار دارد خضر، رازآموز شیخ اکبر بوده است. نقش خضر در حیات معنوی ابن عربی، قطعی است، اما بسی دیرتر از عیسی مؤثر افتاده است و به اندازه ارشاد و دستگذاری غنی نیز تعیین‌کننده نبوده است.^{۴۷}

مقصود آنکه عرفان نصاری با تصوف عاشقانه اسلامی که غایت هر دو، اتحاد با خداست، بیگمان همانندی‌هایی دارد^{۴۸}، همانگونه که میان مفاهیم و آداب قداست، در سراسر عالم، از قدیم‌ترین ایام تا کنون، شباهت‌های اجتناب‌ناپذیری هست. اما تجانس و سنخیت و هم‌ارزی که بیشتر ناشی از تشابه ذهنیات ناظر به اسرار قداست و عالم علوی یا مابعدالطبیعه است، سخنی دیگر است، و فرض اخذ و اقتباس و استقراض و استعارت، سخنی دیگر.

وانگهی میان سیر روحانی صوفی مسلمان یعنی سیر الی‌الله که سالک را از هستی خویش نیست می‌کند تا به هستی خداوند هست شود از یکسو، و فنای در حق و اتحاد و اتصال وجود جزئی انسان با ذات نامتناهی و لایزال بدانگونه که در عرفان نصاری متجلی

۴۶- فتوحات، ۲، ص ۲۴۴. ر.ک. به:

M. Chodkiewicz, *Le Seau des Saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*. Paris, 1986.

۴۷- نقل از:

Claude Addas, *Ibn Arabi ou la quête du Soufre Rouge*, NRF, Gallimard, 1989, pp. 59, 73, 103-104.

۴۸- چنانکه احوال قدیس فرانسوای آسیزی (St. François d'Assise ۱۱۸۱ یا ۱۱۸۲-۱۲۲۶) از بعضی جهات، یادآور احوال شبلی و معروف کرخی و مولانا است (به هنگام مرگ قدیس فرانسوای آسیزی، مولانا ۱۹ ساله بود) و دهسالی پیش از وفات ابن عربی درگذشت و «سادگی زاهدانه و ذوق و محبت» ترز آویلابی (Thérèse d'Avilla ۱۵۱۵-۱۵۸۲)، «فقر پارسایانه و محبت الهی» رابطه عدوبه را به خاطر می‌آورد. قدیسه کاترین (Sainte Catherine de Sienne ۱۳۴۷-۱۳۸۰)، به «نفس دیگری» که از «اتحاد عاشقانه» زاده می‌شود (ولادت ثانیه) اشاره می‌کند و سن ژان دولاکروا (Saint Jean de la Croix) یوحنا صلیبی (۱۵۴۲-۱۵۹۱)، از «دو طبیعت با روحی واحد» و از «عشق الهی» سخن می‌گوید.

مواظق قدیسین نامدار مسیحی همه حکایت از عشق و محبت الهی به بندگان خود دارد و از سوی دیگر، مبین اشتیاق دردآلود آن سوختگان عشق به استغراق در ذات خداوندی است.

است از سوی دیگر، فرق آشکاری هست. درست است که طریقت عرفانی به نوعی خلاء و فنا (Kénoze)^{۴۹} می‌انجامد، لکن این راه در تصوف اسلامی، خلاف راه مسیح است. پولس حواری در نامه به اهل فیلیپی (باب دوّم، آیه‌های ۶-۸) می‌نویسد: «گرچه او از ازل، واجد الوهیت و تمثال خدا بود، اما اینرا غنیمت نشمرد که برابری با خدا را به هر قیمتی نگاه دارد؛ بلکه خویشتن را از همه مزایای آن برابری محروم ساخت و به صورت بنده و برده درآمد و شبیه انسان شد و چون به شکل انسان در میان ما ظاهر گشت، خود را پست‌تر کرد و از سر اطاعت حاضر شد مرگ - حتی مرگ بر صلیب - را پذیرد».

بدینگونه خداوند از طبیعت الهی اش گسست و خاکسارانه صورت انسانی پذیرفت یعنی در جسم انسان حلول کرد و همانند خلق شد. اما عارف واصل، در جهت خلاف مسیح، از طبیعت انسانی اش فراتر می‌رود یعنی فطرت و سرشت بشری خویش را خلع می‌کند و به نیروی عشق، از عالم خلق می‌گذرد و به حق می‌پیوندد و اینچنین وجودش فانی در حق و متصل به حق و یا همانند حق می‌گردد. به بیانی دیگر، سالک از خود غایب و تهی (Kénoze) و از خدا پُر می‌شود. با این همه، به قول ژان شوالیه، همانگونه که مسیح با ظهور در کسوت بشری، جوهر الهی خویش را از دست نداد، عارف نیز با نیست شدن در هستی مطلق، طبیعت انسانی خود را گم نمی‌کند. او از قید تعلق به نفس خویش می‌رهد تا پیمانۀ وجودش فقط از عشق به حق لبریز شود یا منحصرأً به وی عشق ورزد. به بیانی دیگر، به یاری عشق، از هویت انسانی خویش دست می‌کشد، تا پذیرای جوهر الهی شود (بگذریم از این که گاه برخلاف رأی ژان شوالیه، حدیث عشق و محبت منتهی شد به دعوی حلول و اتحاد حلولی و عاقبت سخن از اناالحق هم رفت). بدینگونه عارف با ایثار نفس خویش به آفریدگاری که خالق اوست، به کار صنع الهی و عمل خلق و هستی‌بخشی حق، جواب موافق و متناسب می‌دهد. این داد و ستد و مبادله آزاد و ارادی و مبتنی بر عشق (یا این عکس‌العمل خلق و پاسخ‌گویی وی به حق) است که خلق را به حق می‌رساند^{۵۰}. عالم متألّهی، این امتیاز را چنین نسخه‌وار بیان داشته است:

رسالت موسی، رسالت انسانی است که به سوی خدا پُر می‌کشد؛ رسالت مسیح، رسالت خدایست که در جسم و قالب انسان حلول کرده، برای نجات نوع بشر، به زمین فرود می‌آید. اما رسالت محمد، اثبات وجود خدایست که خدای آسمان و زمین است و

۴۹- از واژه یونانی Kénosis یعنی تخلیه و فنا یا انصراف و عاری و بری شدن از چیزی.

50- Jean Chevalier, *Le soufisme et la tradition islamique*, 1974, p. 218.

جز او خدایی نیست. خاتم انبیاء، وحی آسمانی دو پیامبر پیشین را جمع و تألیف کرد و به حقیقت و جوهر اصلیش که همان وحدانیت و یگانگی حق است، برگرداند.^{۵۱}

اما لویی ماسینیون، برخلاف خاورشناسانی که اصرار داشتند اسلام را دین خوف و خشیت از خدا فرا نمایند تا عشق صوفی به حق، مأخوذ از حکمت نوافلاطونی و عرفان مسیحی یا حکمت گنوسی باشد^{۵۲}، معتقد است که تصوف پدیده اصیلی است که در زمینه و سیاق اسلام بالیده است و اصول عقاید متصوفه از قرآن و سنت و خبر گرفته شده نه از آئین مسیح و مانویت و مذاهب هندوان و یا حکمت افلاطونی، گرچه «با ابراهیم ادهم، تأثیر بودائی وارد تصوف شد و با ذوالنون، تأثیر مسیحی و نوافلاطونی»^{۵۳} و تصوف بعضی اصطلاحات و مفاهیم یا نظریات را از حکمت افلاطونی جدید اخذ کرد؛ اما این اخذ و اقتباس وقتی صورت گرفت که پایه‌های تصوف بنا شده بود.

بنابراین، به اعتقاد ل. ماسینیون، تصوف ثمره سیر تکامل باطنی اسلام و در اصل، برآمده از قرآن و سنت است، هر چند بعداً پاره‌ای آراء از منابع یهود و نصاری و فلسفه نوافلاطونی در آن راه یافته است؛ اما این نظر که مؤلفات فلوطین و دیگر حکمای نوافلاطونی، تأثیری مستقیم در تصوف داشته‌اند، مشکوک و محل تردید و تأمل است و به ظن قوی، آراء و افکار نوافلاطونی که به دست التقاطیون متأخر مسیحی اسکندرانی و مدرسه گندی‌شاپور و عرفای مسیحیت شرقی، جرح و تعدیل شده بود، بعدها به متصوفه رسیده است. به عنوان مثال صوفیه وحدت وجودی، نظریه «صدور» کاینات را از حکمت نوافلاطونی اخذ کرده‌اند.^{۵۴}

51- Leo Schaya, *La Doctrine soufique de l'Unité*, Paris 1962, p. 76-77.

۵۲- ر. ا. نیکلسن، *اسلام و تصوف*، ترجمه محمد حسین مدرس نهاوندی، ۱۳۴۱، ص ۱۰۵.

۵۳- *کارنامه اسلام*، عبدالحسین زرین‌کوب، چاپ دوم، ۱۳۵۵، ص ۱۵۳ و ۱۵۴.

۵۴- گرچه چنانکه گفتیم بعضی، پاره‌ای آیات قرآنی را چون فاینما تولوا فثم وجه الله (بقره، آیه ۱۱۵)، پس به هر جای که رو کنید، همان جا رو به خداست؛ و نفخت فیہ من روحی (حجر، آیه ۲۹ و ص، آیه ۶۸) - از روح خود در آن دمیدم - از منابع نظریه وحدت وجود به شمار آورده‌اند. باری هر چه هست «عرفان اسلامی با وجود عناصر غیراسلامی که دارد همچنان اسلامی است، نه زهد و فقر آن رنگ رهبانیت نصارا دارد و نه فنای آن با نیروانای هندوان که بعضی به خطا آن را اصل فنا شمرده‌اند، هیچ مناسبت دارد. اگر از فیض و اشراق و کشف و شهود هم صحبت می‌کند، آن را از قرآن و خبر نیز بیگانه نمی‌یابد و به هر حال صوفی در قرآن و سنت برای طرز فکر و کار خویش تکیه‌گاه بسیار می‌تواند یافت و خطاست که بخواهند منشاء تصوف را خارج از قلمرو شریعت اسلامی و تنها در آئین مسیح، مانویت، مذاهب هندوان یا حکمت

لویی ماسینیون دلایل خود را دایر بر اینکه سرچشمه عرفان و تصوف پیش از هر چیز قرآن و حکمت الهی اسلام و فقه و احادیث اسلامی است، در کتاب گرانسنگی، به تفصیل آورده و آن منابع را به ترتیب اهمیت، چنین برشمرده است:

۱- قرآن. اصطلاحات عرفانی مشهور از قبیل ذکر، سر، قلب، تجلی، صدق، اخلاص، ریا، رضا، خلق، علم، نفس مطمئنه، سکینه، توبه، یقین، الله = نور = حق و غیره از قرآن گرفته شده و همچنین مصطلحات دیگری چون: خَلَّة و توکل و فتوة و حال و ظاهر و باطن و قبض و بسط و محو و اثبات و فنا و بقا و بسیاری دیگر نیز مستقیماً از کلام قرآنی مشتق شده و توسط صوفیه به کار رفته است.

۲- منبع دوم، مجموعه علوم منحصرأ عربی تمدن اسلامی در آغاز ظهور است یعنی: نحو ابتدایی (پیش از سیبویه)، قرائت قرآن، فقه مقدم بر ظهور مذهب حنفی، نقد حدیث و غیره... بنابراین عرفا، بعضی اصطلاحات را از منبع نحو (وبعضاً قرآن) اخذ کرده‌اند، از قبیل ضمیر، هوهو، حقیقت (در مقابل مجاز)، شاهد، جمع (در مقابل فرق)، معرفه (در مقابل نکره)، خفی (در مقابل جلی)، تجلی، اقتران، اشارت و غیره.

۳- سومین منبع، مکاتب منحصرأ عربی حکمت الهی یا علم کلام، پیش از عَلاَف و نظام است یعنی مکاتب خارجی، مرجی، قدری، جبری و جز آن که صوفیه کلمات عقل و عدل و توحید و عَرَض (در مقابل ذات) و صورت (در مقابل معنی) و قدیم (در مقابل محدث) و تنزیه و وجود (در مقابل عدم) و غیره را از آن منبع گرفته‌اند و به کار برده‌اند. و بعضی دیگر به مضامین بسیار کهن فرهنگ عامه که از قرن دوم هجری در احادیث تبلور یافته و ریشه عرب آنها، جاهلی یا خارجی، به درستی روشن نیست، استناد جسته‌اند که از آنجمله است کبریت احمر، اسم اعظم، عنقای مغرب، مصوّرالقلوب، و غیره.

۴- چهارمین منبع، تعلیم علوم عصر است (طب، نجوم، ریاضی و غیره) که واژه‌ها و تعابیر آن، ریشه آرامی و یونانی و ایرانی و سفدی دارد.^{۵۵}

لویی ماسینیون در دنباله این بحث ممتع، نظریه امثال گوینو و فردریش دلیچ (Friedrich Delitzsch) و ارنست رنان و ادوارد براون را که قایل به تأثیر قاطع و منحصر

→ نوافلاطونی بگویند (عبدالحسین زرین کوب، کارنامه اسلام، یاد شده).

ایضاً ر. ک. به: ادوارد براون، تصوف و منشاء آن در اسلام، ترجمه محمد علی جمالزاده، کاوه، دوره جدید، سال دوم، شماره نهم.

55- L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 1954 (Nouvelle édition, 1968), p. 45-52, 104.

ایران در پیدایی تصوف اسلامی بودند و خاصه باور داشتند که عرفان مذاهب سامی، منحصرأ دارای ریشه آریایی است و تصوف، واکنش ملی ایرانیان در قبال اعراب فاتح است، زیرا تصوف «برای ایرانیانی که از پیش آمدهای نامطبوع زمان و از موقعیت فرهنگی و سیاسی خود ناراضی بودند، تسلی خاطر می‌گشت»، نقد و بررسی می‌کند و این گونه معتقدات را «معارف قبلی» از نوع برهان لمی می‌داند.^{۵۶} و به فرجام یادآور می‌شود که تمثیلات خاص عرفان اسلامی نیز از قرآن سرچشمه گرفته است، از قبیل نار و نور خداوند، پرده‌های نور و ظلمت که بر قلب می‌افتد، پرنده رمز رستاخیز (یا بی‌مرگی) روح، کأس شراب و سلام و غیره.^{۵۷}

گفتنی است که علاوه بر لوئی ماسینیون، بسیاری دیگر از صاحب‌نظران نیز، بر همین عقیده‌اند که ریشه‌های تصوف اسلامی، در وهله نخست قرآن است.

فی‌المثل برای رنه گنون، تصوف، لبّ و باطن (ésotérisme) اسلام است و طریقت، یا دهلیز نیل به حقیقت، شاهراه این مذهب باطنی است؛ بنابراین تصوف، بر احکام قرآن و اصول اساسی اسلام مبتنی است و چیزی نیست که از خارج (یونان و ایران و هند) فراهم آمده و بر اسلام ضمیمه شده باشد.^{۵۸} و از متأخران، دومینیک سوردل به عنوان مثال

۵۶- همان، ص ۶۳-۶۸. برتولد اشپولر در «اهمیت تصوف برای شناساندن ماهیت اصیل ایرانی» می‌نویسد: این معنی ظاهر گشت که عرفان ایران و جلوه‌ها و مظاهر آن با عقاید سایر جهان اسلام سازگار نیست، «ازینرو برای مدتی به عقب رانده شد تا اینکه بعداً از طرفی لاقبل برحسب ظاهر خود را در چهارچوب عقاید اهل سنت و حدیث جا داد، ولی از طرف دیگر راهی در پیش گرفت که به موجب آن، به طور کلی دست ردّ به سینه اسلام می‌زد». تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، ص ۲۸۷-۲۸۸.

نظریه اقبال لاهوری در این باره بدیع‌تر است، می‌گوید: «صوفیان نه قوانین مؤکد سامی را که درباره آزاده و عمل انسانی وضع شده بود (آزاده خود را دگرگون کن)، کافی دانستند و نه به اصول عقلی خشکی که ودانتای هندی فراهم آورده بود (همه رنج‌ها از تصورات نادرستی که ما نسبت به جهان داریم، می‌زایند و از این روی برای زدودن رنج‌ها باید فهم خود را دگرگون کنیم) بسنده کردند، بلکه به اتکاء روان‌شناسی جامع خود، آن دو شیوه سامی و آریایی را با هم آمیختند و شالوده آئین عشق را نهادند... همچنان که زادبوم تصوف (ایران)، میانجی سرزمین اصیل آریائی‌ان و کشور سامانیان بود، تصوف هم از پیوند معتقدات آریایی و سامی به وجود آمد. ولی در این مورد باید از دو نکته غافل نماند. نکته اول این است که جنبه آریایی تصوف بر جنبه سامی آن غلبه دارد، و نکته دوم این است که عناصر آریایی و سامی تصوف چنان دگرگون شده‌اند که تصوف از هر دو استقلال یافته است...». محمد اقبال لاهوری، سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا.ح. آریان‌پور، ۱۳۴۷، ص ۶۹.

۵۷- ل. ماسینیون، همان، ص ۱۰۸-۱۰۹.

اثبات می‌کند که تصوف در محیط اسلامی زاده شده و بالیده است.^{۵۹} و یا ژان شوالیه که می‌گوید تصوف از قرآن ریشه و سرچشمه می‌گیرد. مثلاً، به زعم وی، آیه ۳۷ سوره احزاب و آیه‌های ۱-۸ سوره الضحی، از روابط شخصی حق با خلق که درآکنده به مهر و ملاطفت و محبت و شفقت است (یا در باب امکان برقراری رابطه شخصی آدمی با آفریدگار و یا داشتن ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با وجود مطلق) سخن می‌گویند و آیه ۵۴ سوره المائده، مبین محبت متقابل و دو سری میان خالق و مخلوق است.^{۶۰}

قصد ما تکرار تاریخ تصوف و بازگویی یافته‌های دیگران در این زمینه نیست، بلکه تنها تذکار مطلبی است که از لحاظ موضوع این رساله حائز اهمیت است و آن اینکه به اعتقاد بسیاری از صاحب‌نظران، حدیث عشق الهی صوفیه، در وهله نخست مأخوذ از قرآن و سنت است، نه حاصل تأثیر مستقیم و بی‌واسطه مسیحیت شرقی و حکمت نوافلاطونی و اصولاً اگر مزاج مستعد قبول چیزی نباشد، ممکن نیست آنرا بی‌دشواری اخذ کند و به تحلیل برد و بیگمان همین زمینه و پایه و مایه آماده بود که امکان جذب و هضم نظریه صدور از مبدایی واحد و ازلی و ابدی و رجوع به همان اصل و طلب اتحاد با چیزی را که در تصور طالب، اکمل کمالات است (و بنابراین محبت، طلب شرف و کمال محسوب است) بنابه تعالیم حکمت نوافلاطونی و فلسفه ادریه یا گنوسیتیسم یعنی عرفان مسیحی و جز آن، فراهم آورد.

59- Dominique Sourdel, *l'Islam*, 1968, p. 45-6.

60- Jean Chevalier, *Le soufisme et la tradition islamique*, 1974.

ایضاً ر.ک. به: سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدمه تبصری بر فصوص‌الحکم، مشهد ۱۳۵۸، مقدمه، ص ۱۹-۲۰ و

Seyyed Hossein Nasr, *Islam, Perspectives et realités*, Paris 1973, p. 156, 163-165.

که می‌نویسد قرآن منبع اصلی تصوف اسلامی است. صوفیه بیش از دیگر مسلمین سعی بلیغ کرده‌اند که پیرو سیره پیغمبر باشند، برای آنان، معراج پیغمبر، نمونه‌اعلای سیر و سلوک عرفانی است. روزی از پیغمبر اسلام پرسیدند: دین چیست؟ فرمود دین شامل سه جزء است: اسلام، ایمان و احسان. پرسیدند احسان چیست؟ فرمود: الاحسان ان تعبدالله کانک تراه فان لم تکن تراه فانه یراک. مشایخ صوفیه این تعریف احسان را مطابق حدیث نبوی، همان تعریف تصوف دانسته‌اند، چه ایمان از برکت احسان به عرفان بدل می‌شود. اسلام به یمن احسان به فنا می‌انجامد. بزرگان صوفی گفته‌اند که ابن احسان همان اخلاص در مذهب است.

عشق فرض راه

تصوف عاشقانه، خداپرستی به سائقه عشق و محبت است و صوفیه که معتقد بودند «کمالیت دین در کمالیت محبت است»^۱، رابطه خالق صاحب کمال جلال و جمال مطلق را با مخلوق، همچون پیوند عشق میان عاشق و معشوق می بینند و باور دارند که «هیچ آفریده‌ای نیست که در وی آتش عشق خدا نیست»^۲، و بنابراین، عشق همه کس را فرض راه است، چون «به خدا رسیدن فرض است و لابد هر چه به واسطه آن به خدا رسند، فرض باشد به نزدیک طالبان. عشق بنده را به خدا رساند، پس عشق از بهر این معنی فرض راه آمد»^۳ و همین عقیده است که معرکه آراء و مورد اعتراض شدید ظاهرینان و متشرعه و فقها واقع شده و بر سر آن، ماجراها رفته است.

چرا صوفیه رابطه حق با خلق را عاشقانه دانسته‌اند؟ بیگمان بدین علت که به اقتضای حاجت درونی انسان، ممکن نبوده است برقراری رابطه با مبدأ وجود را که جمال مطلق است، رابطه‌ای عاشقانه نبینند و به همین دلیل، این رابطه، به گمان‌شان، هم مستقیم است و هم دوسری بدین معنی که با رشته‌ای دوجانبه، خدا و انسان را به هم می پیوندد، درست بسان پیوند عاشقانه میان عاشق و معشوق: البته این اتصال مستقیم عاشقانه که یا

۱- نجم رازی، *مرصادالعباد*، به اهتمام محمد امین رباحی، ۱۳۵۲، ص ۱۵۳ و ۱۵۶.

۲- شیخ احمد رومی، *دقایق الحقایق*، به اهتمام سید محمدرضا جلالی نائینی - محمد شیروانی، ۱۳۵۴، ص ۱۲۹.

«محبت حق تعالی حقیقتی است که در قلبها نهفته شده، نغمه‌های دلنواز مأمور به اظهار آن هستند و حقیقت غیرت، موکل بر اخفای آن می باشد». شرح احوال و آثار و دویستی‌های باباطاهر عریان، به انضمام شرح و ترجمه کلمات قصار وی منسوب به عین القضاة همدانی با اصل و ترجمه کتاب *الفتوحات الرباطیه فی مزج الاشارات الهمداتیة*، به شرح و تفسیر محمد بن ابراهیم، مشهور به خطیب وزیر (قرن نهم ه. ق.) به کوشش جواد مقصود، ۱۳۵۴، رساله فی المحبة، ص ۶۱۸-۶۲۵.

۳- عین القضاة، *تمهیدات*، به تصحیح عقیب عسیران، ۱۳۴۱، ص ۹۷.

با اتحاد حاصل می‌شود و یا با حلول، صوفی مشتاق وصل را از معرفت حق بی‌نیاز نمی‌کند، اما معرفت در این طریق، کشف است و وجد و اشراق قلبی و باطنی؛ از اینرو به اعتقاد صوفیه‌ای که از عشق الهی دم می‌زنند، طریق عشق، به مقصد و مقصود یعنی دریافت جمال و کمال حق راهبر است، نه راه عقل جزوی.

اما از لحاظ روانشناسی، عارف نیازمند آن است که دوست بدارد و دوستش بدارند. چون معشوقی، در وهله نخست، وسیله گریز و رهایی از محبس تنهایی است و تنهایی، شکنجه‌ایست که صاحب‌دلان از رنج و عذابش، بیمناکند؛ و معشوقی مورث این احساس امیدبخش است که حامی‌ای قدرتمند و کارآمد، نگاهدار و متکفل آدمی (معشوق) است، شخصی (الهی، خداوار یا محتشم) راهنما و پشتیبان و مشوق اوست و نیازهایش را برمی‌آورد و با دوام حضور خویش، به وی نیرو و توان می‌بخشد؛ به همین جهت معشوق، احساس آزادی و خلاصی و رهایی و انبساط و نشاط می‌کند، چون از دولت عشق عاشق، به خود اعتماد می‌یابد و از شک و تردید درباره قابلیت و لیاقت خویش فارغ می‌شود، بدین جهت که یقین دارد عاشق، قدر وی را که معشوق است، می‌شناسد. بنابراین هر چه شأن و منزلت عاشق (یا معشوق) والاتر باشد، رضایت و شغف معشوق (یا عاشق) نیز بیشتر است. در نتیجه، حاصل معشوق خدا بودن اینست که هم نیاز عارف عاشق به مقبول افتادن در پیشگاه محتشم حق و قدر دیدن به تمام و کمال، برآورده می‌شود و هم متعاقباً این حاجت وی که عرض وجود و خودنمایی کند، تشفی می‌یابد. پس اگر طالب فنای خویش در حق است، از نروست که بدو بقا یابد؛ این خاکساری و خوارخویشتنی و مذلت و افتقار از سر «آزارطلبی» نیست، بلکه برای آنست که بعداً بتواند تمام قد، با فرّ و شکوهی که از دولت عشق یافته است، سربلند و انگشت‌نمای خلاق، به پا خیزد، چون با کوچک‌شمی خویش و اظهار عجز و نیاز، معشوق حق شده است که عاشقی برتر از او نیست. علاوه بر این اکنون که معشوق حق است، خوشدل و گشاده‌روست و بر همه عالم عاشق است و بدین جهت، مستعد و مهیای فداکاری و جان‌نثاری است که نیازمندی عمیق دیگر اوست که آن هم از برکت عشق برآورده

۴- «وگرنه کمال عشق الهی به صورت عقل کلی ظاهر می‌شود و کمال عشق، همان عقل کلی است» (دکتر جواد نوربخش، عشق، ۱۳۵۴، ص ۱۰). به همین جهت، شیخ احمد رومی از مشایخ سلسله مولویه سده هشتم هجری، پس از ذکر چهار خیر: «اول ما خلق الله نوری» و «اول ما خلق الله القلم» و «اول ما خلق الله العشق» و «اول ما خلق الله العقل»، می‌گوید: «این چهار حدیث به معنی واحد است، رسول خدای به اسماء مترادفه یاد فرموده است»، دقایق الحقایق، همان، ص ۱۱۵.

می شود. به قول عارف: «شاید که محبت الهی با شفقت بر خلق در یک دل جمع شود و بعضی را آن شفقت، محبت نماید. و نشان آنک شفقت است آن بود که اگر صاحب این دو وصف را مخیر کنند میان ترک طرفی و ایثار دیگری، طرف خلق ترک گیرد»^۵.

نتیجه آنکه عارف عاشق، از رهگذر عشقِ خوش سودا به صلح و آرامش درون می رسد و آن سکینه و طمأنینه است که روح هنگامی بدان دولت دست می یابد که از بارِ غرایز و امیال و نخوت و ناموس سبکبال شده باشد و دریابد که زان پس تلاش و کوشش و جدّ و جهد، مایه گرانجانی وی نیست، بلکه عین راحت و رهیدگی و وانهادگی خویشتن است.^۶

اما آیا عارف تنها به اتکاء روانشناسی عشق و معرفت‌النفس خویش، بدین کشف نایل آمده است که عشق فرض راه است؟ درست است که مشایخ صوفیه، طیبیان غیبی یا الهی بوده‌اند و راه و رسم‌شان در تشخیص بیماری و نوع درمان آن، گونه‌ای روانکاوی است و بدین لحاظ در زمره روانشناسان بزرگ محسوبند و بنابراین بیگمان درون‌بینی و شهود عارف در شناخت حالات نفس و علم تعبیر وقایع و تأویل منامات، صائب و کارساز بوده است، اما به گمانم وی هرگز نمی توانسته و یا پروا داشته که بی پشتوانه کتاب و سنت، از عشق حق دم زند.

منتهی در قرآن از محبت سخن رفته است نه از عشق (که به قول نیکلسون «تکیه کلام و سمبولیسم عاشقانه صوفیه است»)^۷: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ (آل عمران، ۳۱): بگو اگر خدا را دوست می دارید از من پیروی کنید تا او نیز شما را دوست بدارد؛ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَدْلَىٰ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ اعْزِزْ عَلَى الْكَافِرِينَ يَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (المائدة، ۵۴): ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر که از شما از دینش بازگردد چه باک، زودا که خدا مردمی را بیاورد که دوستشان بدارد و دوستش بدارند. در برابر مومنان فروتنند و در برابر کافران سرکش، در راه خدا جهاد می کنند؛ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ إِندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ (البقره، ۱۶۵): بعضی از مردم، خدا را همتایانی اختیار می کنند و آنها را چنان دوست می دارند که خدا را، ولی آنان که ایمان آورده‌اند، خدا را بیشتر

۵- عزالدین محمود بن علی کاشانی (متوفی سنه ۷۳۵)، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، به تصحیح جلال‌الدین همائی، بی تا، ص ۴۰۷.

6- Lucien Febvre, *Amour sacré, amour profane, autour de l'Héptaméron*, 1944, p. 103-4.

۷- ر. آ. نیکلسون، مقدمه رومی و تفسیر مثنوی، ترجمه اوانس اوانسیان، ۱۳۵۰، ص ۱۶۲.

دوست می دارند.^۸

اما «مبادی عشق، محبت است و بعد از آن شوق است و نهایتش عشق است و آن استغراق محبت است»^۹، یا به قولی دیگر، عشق، نتیجه محبت یا «افراط محبت» است و بنا به تعریف و طبقه‌بندی شاه نعمت‌الله ولی، این مقام شریف الهی را «القاب اربعه است... اول حب است... و دیگر وداست... سوم عشق است و آن افراط محبت است... و چارم هواست...»^{۱۰}.

بنابراین شدت حب، عشق نامیده می‌شود. بدینجهت گفته‌اند عشق، محبتی است که از حد بیرون رفته باشد، یا عشق، محبت مفرط یا کمال محبت است، و یا «عشق... نتیجه محبت است»^{۱۱} و رابعه، چنانکه بیاید، به استناد آیه یحبهم و یحبون (دوست دارد که دوست دارندش)، بی هیچ تردید و تزلزل، واژه حب را در تعبیر عشق الهی به کار می‌برد و آن مفهوم را در رباعی مشهور خویش تفسیر می‌کند.

پس، مقصود یکی است: «حقیقتی منزّه از تعین (پیش از بروز به کسوت معشوق و عاشق)، خواه حبش نام نه و خواه عشق»، چنان که از حدیث نبوی‌ای که عین القضاة نقل کرده، همین معنی مستفاد می‌شود: «إذا احب الله عبداً عشقه و عشق علیه، فيقول: عبدی انت عاشقی و محبّی انا عاشق لك و محبّ لك إن اردت اولم ترد. او بنده خود را عاشق خود کند، آنگاه بر بنده عاشق شود و بنده را گوید تو عاشق و محبّ مایی و ما معشوق و حبيب توایم... اگر تو خواهی و اگر نه»^{۱۲}.

۸- به قول عارفی «صفت محبت حق تعالی به شریعت آمده است چنان که گفت: «یحبهم و یحبون» و دیگر گفت: «قل ان کتم تحبون الله فانبعونی بحببکم الله» و جایی دیگر گفت: «و من الناس من یتخذ من دون الله انداداً یحبونهم کحب الله والذین امنوا اشدّ حبا لله». خلاصه شرح تعرف، به تصحیح دکتر احمد علی رجایی، تهران ۱۳۴۹، ص ۳۴۵.

۹- روزبهان بقلی شیرازی، رساله القدس و رساله غلطات السالکین، به سعی دکتر جواد نوربخش، ۱۳۵۱، ص ۸۵-۸۶.

۱۰- رساله‌های شاه نعمت‌الله ولی، جلد اول، به سعی دکتر جواد نوربخش، ۱۳۵۵، ص ۲۰۸-۲۱۱. خاصه ر.ک. به: ترجمه رساله فشریه، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، ۱۳۴۰، باب چهل و نهم، در محبت، ص ۵۵۲-۵۷۳؛ و کشف‌المعجوب، ابوالحسن الجلابی الهجویری، به تصحیح و ژوکوفسکی، ۱۳۵۸، باب‌المحبة، ص ۳۹۲-۴۰۴.

۱۱- ابوبکر عبدالرحمن بن محمد رازی معروف به نجم‌الدین دایه (درگذشته در ۶۵۴)، رساله عشق و عقل (معیار الصدق فی مصداق العشق)، به تصحیح نفی نفصلی، ۱۳۴۵، ص ۷۴.

۱۲- تمهیدات، همان، ص ۱۱۲.

به علاوه احادیث و اخباری نیز دال بر حبّ الهی هست و چهار حدیث قدسی مشهور عبارتند از:

۱- من عشق و عَف و کتم و مات، مات شهیدا (کسیکه عشق بورزد و در عشق عقیف باشد و آنرا از غیر بپوشد و پنهان دارد، چون بمیرد، مرگش در حکم شهادت است) که نگارنده جایی دیگر به تفصیل از آن یاد کرده است.^{۱۳}

۲- من طلبنی وجدنی و من وجدنی عرفنی و من عرفنی احبّنی و من احبّنی عشقنی و من عشقنی عشقته و من عشقته قتلته و من قتلته فعلی دیته و من علی دیته فانا دیته، هر که مرا جست بیافت و هر که مرا یافت بشناخت و هر که مرا بشناخت، به من دل بست و هر که به من دل بست، عاشقم شد و هر که عاشقم شد، من عاشقم شدم و هر که بر او عاشق شدم، کشتمش و هر که کشتمش، خونبهایش بر من است و هر که خونبهایش بر من است، من خونبهای وی ام.

۳- ما یزال عبدی یتقرّب الی بالنوافل حتی احبّه، فاذا احبته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی یتکلم به و یده الی یبطش بها و قدمه الی یمشی بها. بنده من با تو سل به نوافل به من نزدیک می شود تا اینکه دوستش بدارم و هنگامیکه دوستش داشتم، گوشی که با آن می شنود، منم؛ چشمی که با آن می بیند، منم؛ زبانی که با آن سخن می گوید، منم؛ دستی که با آن ضربتی می زند، منم؛ و پایی که با آن راه می رود، منم.^{۱۴}

۱۳- ر.ک. جلال ستاری، پیوند عشق میان شرق و غرب، وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴؛ حالات عشق مجنون، نوس، ۱۳۶۶.

۱۴- اذا احبت عبدی فکنت بصره الذی یرى و سمعه الذی یسمع و هذا بیان الاستیلاء، الحبّ علی جمیع الوجود عبدالمحبّ.

«می فرماید: بنده من زایل نمی شود از تقرّب به نوافل تا حدّی که من او را دوست دارم و چون دوست داشتم، چشم بینای او شوم تا هر چه ببند به من ببند و گوش شنوای او شوم تا هر چه شنود به من شنود.»
«به قول رسول علیه السلام که در احادیث قدسیه گفت: بنده من تقرّب می کند به من برایتان نوافل تا او را دوست می دارم. چون دوست داشتم، گوش او شوم تا به من شنود، و چشم او شوم تا به من ببند، و دل او شوم تا به من داند، و دست او شوم تا به من گیرد، پس متبدّل شود شواهد او به شواهد حق. و گم گردد رسوم او در رسوم جناب مطلق، پس او نه او باشد.» کمال الدین حسین بن حسن خوارزمی (شهید در ۸۴۰ هـ)، جواهر الاسرار و زواهر الانوار، شرح مثنوی مولوی، به تصحیح محمد جواد شریعت، جلد اول، بی تاریخ، ص ۱۴۵ و ۱۹۹.

ایضاً ر.ک. به هجویری، کشف المحجوب، به تصحیح و ژوکوفسکی، ۱۳۵۸، ص ۳۲۶؛ شیخ الاسلام

این حدیث قدسی به صور گوناگون نقل شده است و روایتی از آن که به عبدالواحد بن زید (متوفی در ۱۷۷ ه. ق) منسوب است، به روایت حسن بصری چنین است:

«وقتیکه بزرگترین دلمشغولی بنده عزیز ذکر من باشد، خوشبختی و شادی وی ذکر من خواهد بود؛ و هنگامیکه خوشبختی و شادی او ذکر من بود، او به من عشق می‌ورزد و من بر او عشق می‌ورزم (عشقی و عشقته)؛ و زمانیکه او به من عشق ورزید و من به او عشق ورزیدم، حجاب‌ها را از میان خود و او فرو خواهم چید، و در نظرش به صورت آیات و نشانه‌هایی تجلی خواهم کرد. اینگونه مردم، وقتی دیگران مرا فراموش کنند، فراموشم نخواهند کرد؛ اینان کسانی هستند که سخانشان، چون سخن پیامبران است؛ اولیاء حقیقی هم ایشان‌اند. اینان کسانی هستند که چون بخوام عقوبت و مصیبتی بر ساکنان زمین نازل کنم، به موقع از ایشان یاد می‌کنم و به همین سبب، آن عقوبت و مصیبت را بر سر مردمان فرود نمی‌آورم»^{۱۵}.

اما همین حسن بصری که به قولی دو سری بودن خلّة میان روح و خداوند از نظریات و تعالیم اوست^{۱۶}، مجالس مختلطی را که در آن، شعرای بصره با زنان شوهردار بصری گرد آمده دیدار می‌کردند، منع کرده ناپسند می‌دانست و به همین علت، ابن بُرد (متوفی در ۱۶۷ ه. ق) به او لقب قس^{۱۷} داده بود.^{۱۸}

→ ابونصر احمد جام نامفی (زنده‌پیل) *روضه‌المذنبین و جنة‌المشتاقین*، به تصحیح علی فاضل، ۱۳۵۵، باب سیزدهم، حدیث عشق و محبت؛ محمد بن منور بن ابی‌سعد بن ابی طاهر بن ابی سعید مبهنی، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، به اهتمام ذبیح‌الله صفا، چاپ سوم، ۱۳۵۴، ص ۱۸.

به روایتی دیگر: «خدا چون بنده‌ای را به دوستی گیرد، او را آن قدر به خود نزدیک می‌گرداند تا که گردد نیست او و هست من

حاج محمد کریم خان کرمانی، *مثنوی*، کرمان، ۱۳۴۹، ص ۸۱.

عبدالکریم جیلی که از پیروان گرم‌رو محی‌الدین ابن عربی است، در مبحث تجلی صفات الهی، گفتار شورانگیز زیبایی دارد در باب مکالمه بین عبد و حق، وقتی که خداوند از طریق کلام که از جمله صفات اوست، بر بنده متجلی می‌شود و به وی می‌گوید: حبیب من، انیت تو، هوبت منست، تو حُسنی وزین، *انسان‌الکامل*، ترجمه تینوس بورکهارت، همان، ص ۷۷-۷۹.

۱۵- ماسینیون، *Lexique*، ص ۱۹۵-۱۹۶.

۱۶- ماسینیون، *Lexique*، ص ۱۹۹.

«خلّة در لغت محبت باشد و نزد ارباب سلوک، اخصّ از محبت است و آن عبارتست از جای گرفتن دوستی محبوب در دل به نحوی که جز محبوب گنجایش احدی رانداشته باشد و این نوع دوستی سزوست از اسرار الهی و مکنون غیب و علامت و نشانه آن همانست که جز یاد و ذکر محبوب، کسی را در ساحت قدس آن بار نیست». گویند خداوند خلقت خلّت به ابراهیم درپوشید. لغت‌نامه دهخدا.

۱۷- روحانی مسیحی.

۴- کنت کنزاً مخفياً (قبل ایجاد العالم و الآدم) فاحببت ان أعرف فخلقت الخلق لأعرف (لکی أعرف). من گنجی پنهان بودم، می خواستم شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم^{۱۹}.

همچنین احادیث و اخباری هست دال بر ستایش از حسن و زیبایی و ذکر جمال الهی: ان الله جميل و يحب الجمال^{۲۰}، خدای تعالی جمیل است و جمال دوست دارد؛ الله هو الجمال السرمدی و فی طبیعة الجمال تکمن الرغبة فی الحب، خداوند جمال سرمدی

۱۸- ماسینیون، همان، ص ۱۸۷، به نقل از اغانی، ج ۳، ص ۳۴.

۱۹- ر.ک. به شرح آن از نجم الدین دایه رازی، به تصحیح محمد تقی دانش پزوه، جاویدان خرد، شماره اول، بهار ۱۳۵۶.

ایضاً ر.ک. به حدیث قدسی ای که نافع از ابوهریره روایت می کند در مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری، به اهتمام محمد شیروانی، ۱۳۵۲، ص ۵۹-۶۰؛ و حدیثی که انس بن مالک از پیامبر نقل می کند، در کشف الاسرار و عده الابرار، ابو الفضل رشیدی الدین میندی، معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، به اهتمام علی اصغر حکمت، جلد سوم، بی تا، ص ۱۴۷-۱۴۸.

و نیز «در دعای رسول است که گفت: «اللهم ارزقني حُبک و حب من احبک و حب من یقرّبني الی حُبک و اجعل حُبک احب الی من الماء البارد. گفت بار خدایا مرا روزی کن دوستی خویش و دوستی دوستان خویش و دوستی هر چیزی که مرا به دوستی تو نزدیک گرداند و دوستی خود بر من دوستتر گردان از آب سرد بر تشنه». ابو حامد امام محمد غزالی، کیمیای سعادت، جلد دوم، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ پنجم ۱۳۷۱، ص ۵۷۰.

و به گفته عین القضاة درجات محبوبان حق بسیار است: ان الله یحب الصابرين، ان الله یحب التوابين و یحب المطهرين و یحب المتقين. نامه های عین القضاة همدانی، به اهتمام علینقی منزوی - عقیف عسیران، ص ۱۵۴.

۲۰- در تفسیر این خبر که «خدای تعالی جمیل است و جمال دوست دارد» نوشته اند: «خدا را جمیل شاید گفتن، منجمل نشاید گفتن زیرا که جمیل به معنی مجمل است یعنی جمال دهنده، و منجمل خود آراسته بود، و این بر خدای تعالی روا نبود. سبب این خبر آن بود که مردی از انصار پیش پیغامبر صلی الله علیه آمد و گفت یا رسول الله من جامه نیکو دوست دارم تا آن حد که شراک نعلین می خواهم که نیکو باشد. آن مرزبانی دارد؟ پیغامبر صلی الله علیه گفت: نه زیان ندارد. ان الله جمیل و یحب الجمال». ترک الاطناب فی شرح الشهاب یا مختصر فصل الخطاب از ابوالحسن علی بن احمد معروف به ابن القضاعی (ترجمه فارسی شهاب الاخبار، تألیف ابو عبدالله محمد قضاعی مغربی)، به کوشش محمد شیروانی، تهران ۱۳۴۳، ص ۶۰۸-۶۰۹.

به گفته جامی: «جمیل علی الاطلاق ذوالجلال و الافضالست. هر جمال و کمالی که در جمیع مراتب ظاهر است، پرتو جمال و کمال اوست، آنجا تافته، و ارباب مراتب بدان، سمت جمال و صفت کمال یافته» (کواحیج، مولانا نورالدین عبدالرحمن جامی. به کوشش محمد حسین تسبیحی، تهران ۱۳۴۲، ص ۱۲). به روایت صاحب مجالس العشاق: «ذوالجلال و الجمال را به حکم ان الله جمیل یحب الجمال، حسن بر کمال و عشق و محبت جمال، صفت ذاتیست» (مجالس العشاق، چاپ هند، ص ۳).

است در طبیعت جمال، رغبت به حبّ نهفته است و حدیث قدسی است که
اطلبوا الحوائج عند حسان الوجوه^{۲۱}».

البته این چند مورد که به عنوان شاهد مثال آمد، اندکی است از بسیار و مثنوی نمونه
خروار و گفتن ندارد که ذکر همه آن اخبار و احادیث، منظور نظر ما نیست و در چارچوب
این رساله نیز نمی‌گنجد، چون در واقع «جمله أئمة اسلام حدیث عشق می‌گویند مگر
اندکی، و از مشایخ واجلاء طریقت نیز از بسیاری روایت می‌کنند»^{۲۲}.

این آیات و احادیث و اخبار و نظایر آنها که پایه اصلی مسلک و طریقه عرفانی عشق
است، بارها به قلم بزرگان صوفیه شرح و تفسیر شده است و عارفان عاشقی که در
معرفت عشق به درجه اجتهاد و تبرز و استادی رسیده‌اند، در تعبیر آن بیانات، داد سخن
داده‌اند و «دفترها در شرح عشق، چون زلف معشوق و گلیم عاشقان، سیه کرده‌اند»، و
«حاصل تقریر آنان که به تعبیرات گوناگون بیان شده و هر کتاب عرفانی مشحون به این
معانی است این است که خدا جمال محض است و جزو طبیعت و ذات جمال، «عشق»
است»^{۲۳}. بنابراین تردیدی نیست که برای روشن شدن موضوع، بهترین راه همین است
که برگزیده آن تأویلات و توجیهاات ذوقی و علمی را به طریق اجمال بیاوریم، چه
بی‌رجوع به آن تفاسیر و شروح، چیز تازه‌یی بر روح محقق، کشف و الهام نمی‌شود،
خاصه که آنها همه سخنان کسانی است که تنها غلامی ملک عشق و محبت بی‌زوال
اختیار کرده بودند و هر چه غیر حق بود، آنرا استدراج می‌شمردند.

۲۱- ر. ک به شرح این حدیث در: رساله عشق ابوعلی سینا، به تصحیح سید محمد مشکوة، چاپ کلاله
خاور، برتا، فصل پنجم.

۲۲- روضة‌المدنبن، همان، ص ۱۲۸. کلام ژنده‌پیل به طور کامل در فصل چهارم نقل خواهد شد.

۲۳- تاریخ تصوف در اسلام، ص ۲۲۲.

عشق سبب آفرینش کائنات است

حقیقت اینست که صوفیان درباره همه گوشه‌ها و دقایق و ظرایف این نظریه بدیع عشق الهی، رساله‌ها نوشته دفترها سیاه کرده‌اند و هیچ نکته و دقیقه‌ای را بی شرح و بحث نگذاشته و نگذاشته‌اند: از پیوند جان و عشق و آویزش محبت که قدیم است و صفت حق، در مرغ روح، و در یک دم آفریده شدن آندو یا خلق عالم و آدم به سائقه عشق و یگانگی و دیرینگی عشق و سریان عشق در سراسر هستی و دوسری بودن محبت حق و عشق خلق و مشاهده جمال مطلق در آینه صنع و نیاز عاشق و ناز و غنج و دلال معشوق و گریز معشوق از عاشق و غیرت عشق و ارزش اخلاقی و معنوی عشق تا آداب عشق سالک و اینکه سرانجام عشق، فنا و نیستی عاشق در معشوق است. و اینهمه را با دقت و نازک‌بینی و ظرافت خاص و بیانی سوزناک و جان‌شکاف که خبر از عمق دانش آنان در معرفت نفس (و نیز درونی و آمدنی بودن آن علم) می‌دهد، وصف کرده‌اند. به قول صاحب اسرارالتوحید: «ما این سخن نه از شنیده می‌گوییم یا از دیده، از آزموده می‌گوییم».

بی‌گمان این روش صوفیه در شناخت حقیقت و معرفت حقایق که بیشتر به طریق افاضت و اشراق بوده است، باعث شده است که تأویلات و توجیهاات ذوقی آنان در باب عشق کیمیاکار، از عمق معنی و دقت نظر و لطافت و ظرافت خاص، برخوردار باشد، تا آنجا که نظریات بعضی روان‌شناسان نامدار امروزی در همین زمینه، به توجیهاات صوفیه سخت نزدیک است. و به راستی آگاهی عمیق صوفیه از روان‌شناسی عشق و عاشقی و معشوقی، شگفت‌انگیز است. به عنوان مثال می‌توان از سوانح‌العشاق احمد غزالی یاد کرد که به گفته هانری کربن: «روانشناسی بسیار دقیق و لطیفی در آن به کار رفته است. و به قول هلموت ریتز (Helmut Ritter) که انتشار این کتاب گرانها مدیون اوست^۱:

«مشکل بتوان کتابی یافت که روانشناسی را تا چنین مرتبه بلند تجزیه و تحلیل کرده باشد»^۲.

موضوع این رساله، شرح غوررسی روانشناختی صوفیه در کار عشق و عاشقی و تعیین مقام شامخ و نقش کلیدی عشق در تفکر صوفیانه و عارفانه است و بنابراین در آغاز باید نظر صوفیه را در باب ماهیت عشق و پیدایی آن، بدانیم.

به اعتقاد عرفا و از دیدگاه معرفت‌الوجود، محبت، صفت ذات حق یا روح است که خود از عالم امر است نه از عالم خلق و بدین جهت استحقاق اینگی جمال و جلال حق را دارد، و این صفت محبت، مقدم بر دیگر صفات روح همچون نورانیت و علم و حلم و انس و بقا و حیات است. اما اگر محبت، صفت روح است، بدینجهت است که در اصل، صفت ذات یا صفت حق و یا صفت ارادت حق است (چه «روح را محبت نتیجه تشریف «یحبهم است» و یحبهم صفت قدم است و سابق است بر یحبونه) و در حقیقت روح و عشق هر دو در یک زمان موجود شده‌اند. حال اگر عشق، همای هوای قدم است و هست بنای قدس است، پس طبیعی است که عارف بگوید: پنداشتم که من او را دوست می‌دارم، چون نگه کردم دوستی او مرا سابق بود و یا پنداشتم که من او را می‌خواهم، خود اول او مرا خواسته بود. بنابراین مرغ روح که نالان، مشتاق اتصال به مبداء خویش است، تنها با بال و پر عشق می‌تواند، جویای وصل باشد. به قول صاحب لوائح اگر کسی را بدو راه است، «به جاسوسی عشق بود. معشوق، پادشاه است و روح، مرکب و عشق، رکاب‌دار»^۳، چون عشق برای ظهور، به مرکبی و مظهري نیازمند است که همانا روح است و همانگونه که در معیت روح، از معنی به عالم صورت درآمده تعیین پذیرفته است، باز همراه وی به مقر خود بازمی‌گردد که «راه به دوست حلقه‌ای است: از او درآید و هم به او بازگردد»^۴. در سیر نزول (یحبهم عشق حق به خلق)، عاشق خداست و

۲- تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، ۱۳۵۲، ص ۲۵۲.

«صوفیه در مراتب عشق و محبت نکته‌سنجی‌های دقیق کرده‌اند و در احوال محبان و درجات محبت، تحقیقات بدیع دارند که در اشعار و قصه‌های آنان و حتی در احوال بعضی از مشایخ به تفصیل آمده است». عبدالحسین زرین‌کوب، ارزش میراث صوفیه، ۱۳۴۴، ص ۱۳۳. در واقع «مراقبت در احوال قلب و روح، صوفیه را با رموز و اسرار نفس انسان آشنایی خاص داده است و حکمت صوفیه از این حیث بر ملاحظات مهم روانشناسی مبتنی شده است. از آن جمله است توجه به احوال و مقامات و تفاوت آنها که در آن باب صوفیه تحقیقات بدیع کرده‌اند» همان، ص ۱۲۷.

۳- عین‌القضاة، لوائح، به تصحیح رحیم فرمنش، ۱۳۳۷، ص ۱۳۴ و ص ۷.

۴- سخنان پیر هرات، خواجه عبدالله انصاری. به کوشش محمد جواد شریعت، ۱۳۵۶، ص ۱۷۵.

معشوق، روح؛ و در سیر صعود (یحبّونه، عشق خلق به حق) بالعکس، با این تفاوت که «عشق خدای تعالی جوهر جان آمد و عشق، جوهر وجود او را عَرَض آمد. اگر چنانکه جوهر بی عَرَض متصوّر باشد، عاشق بی معشوق و بی عشق، ممکن باشد و هرگز خود ممکن و متصوّر نباشد. عشق عاشق و معشوق درین حالت قایم یکدیگر باشند و میان ایشان غیریت نشاید جستن»^۵، تا آنجا که سرانجام دیگر نمی توان دانست عاشق کدام است و معشوق کدام. زیرا اگر اول کشش اوست و آنگاه انجامیدن این، در نهایت حقایق عکس می گردد. ابوالحسن خرقانی ازین مقام نشان باز می داد که گفت «مرا وقتی بادید آمدی که در آن وقت گفتمی که من معشوق تو و در حال دیگر گفتمی که ای تو معشوق من»^۶. و عین القضاة همدانی همین معنی را در شرح معراج پیامبر، چنین بیان می کند:

«دریغ، در مقام اعلیٰ، شب معراج، با محمد - علیه السلام - گفتند: «ای محمد، وقتهای دیگر قائل من بودم و سامع تو، و نماینده من بودم و بیننده تو، امشب گوینده تو باش که محمدی و شنونده من، و نماینده تو باش و بیننده من». دریغ، در این مقام که مگر معشوق، مصطفی بود و عاشق او، که عاشقان کلام معشوقان دوست دارند»^۷.

شرح این نکته در همین فصل به جای خود خواهد آمد، اما حالیا مقصود خاطر نشان ساختن این معنی است که عشق و روح، با هم متحد و همدست و «به منزله صفت و ذات یا راکب و مرکب اند یا روح همچون آینه ایست که صفات عشق در آن می تابد»^۸ و یا به

۵- تمهیدات، همان، ص ۱۱۳.

۶- تمهیدات، همان، ص ۱۳۴.

۷- تمهیدات، همان، ص ۱۳۳.

۸- منتهی چنانکه گفتیم «در سیر نزول (یحبّهم) که او محبّ است و ارواح محبوب) که روح محبوب است، عشق با حبّ، راکب است و روح مرکوب؛ اما در بازگشت (یحبّونه) که به عکس او محبوب است و ارواح محبّ) که روح محبّ است، نسبت آنها معکوس می شود و روح، راکب می شود و عشق مرکب». این نسبت میان روح و عشق که نظیر نسبت راکب و مرکوب است، ضمنا نسبت میان ذات و صفت نیز هست، یعنی «ذات روح است و عشق، صفت او (احمد غزالی، سوانح، هلموت رینر- نصرافه پورجوادی، ۱۳۵۹، فصل ۱۰). در سیر نزول، روح مرکب است و عشق راکب با روح ذات است و عشق، صفت. اما در سیر صعود، بالعکس، روح، راکب می شود و عشق مرکب با روح، صفت می گردد و عشق ذات».

شیخ حسین ناگوری (متوفای ۹۰۱ ه.ق) در شرح این معنی: «ظهور عشق بر مرکب روح» می نویسد: «ذات مطلق منتظر مرکب از بهر ظهور متوقف بر مرکب روح بود که اگر نبودی ظهور نبود؛ یعنی به مجرد قبول تقیید، دوگانگی پدید آمد، مقید، طالب مطلق و مطلق، مشتاق مقید شد و الا خود با خود عشق

تعبیری دیگر «از شجره روح، ثمره عشق پدید آمد... آتش عشق، ثمره شجره جانست... و اگر عشق، صفت لازمه روح است، بی او ناقص باشد و او خود بی روح نباشد». اینست که «عشق آسمانست و روح زمین، یعنی عشق فاعل است و روح قابل، بدین نسبت میان ایشان ارتباطی است معنوی، او این را درمی کشد و این او را برمی کشد، تا معنی رابطه او درکشنده است و این برکشنده، و آنچه عاشق به معشوق مایل است و معشوق به عاشق ناظر است، از این جهت است»^۹. بنابراین:

«گاه عشق آسمان بود و روح زمین، تا وقت چه اقتضا کند که چه بارد. گاه عشق تخم بود و روح زمین، تا خود چه بر روید. گاه عشق گوهر کانی بود و روح کان، تا خود چه گوهر آید و چه کان. گاه آفتاب بود در آسمان روح تا خود چون تابد. گاه شهاب بود در هوای روح تا خود چه سوزد. گاه زین بود بر مرکب روح تا که برنشیند. گاه لگام بود بر سر سرکشی روح تا خود به کدام جانب گرداند. گاه سلاسل قهر کرشمه معشوق بود در بند روح. گاه زهر ناب بود در کام قهر وقت روح تا خود که را گزاید و که را هلاک کند»^{۱۰}.

حال با قبول این معنی که عشق مرغیست که آشیانه او ازل است و «مرغی که از آشیانه ازل پرد، جز بر شاخ ابد ننشیند»، ناگزیر تصدیق باید کرد که اگر «یحبههم» سابق نبودی بر «یحبونه»، هیچکس زهره نداشتی که لاف محبت زدی»^{۱۱}. و در واقع، «یحبونه» به «یحبههم» ایستاده است، وجودش ازو و قوامش بدوست^{۱۲}، و «جامه عشق را تار،

→ محال باشد الا به ارادت دویی آن...». شروع سوانح، به اهتمام احمد مجاهد، سروش ۱۳۷۲، ص ۳۵. و عارفی دیگر (از قرن نهم ه.) همان معنی را چنین شرح کرده است: «ندانم که عشق راکب شد یا مرکب شد. در نزول راکبش باید بود و در عروج مرکوب. از راه آنکه به مقر عشق حقیقی جز عشق وضعی را راه نیست و اگر کسی بدان راه یابد، به وسیلت عشق وضعی تواند یافت». همان، ص ۶۹. طبعاً هنگامی که مراد از عشق، عشق خلق به حق یا عشق بنده با خدا باشد، هر آینه عاشق، بنده است و معشوق، خدا. اما خدا هم می تواند عاشق باشد و در آن صورت، خلق یا روح است که معشوق می شود. این دو نوع عشق در یحبههم و یحبونه، صریحاً بیان شده است. «یحبههم» به یک تعبیر، حکایت از محبتی خدا و محبوبی روح دارد و «یحبونه»، حکایت از محبوبی خدا و محبتی روح.. تحقق در مرتبه عاشقی و معشوقی، مستلزم به وجود آمدن روح است. نصرالله پورجوادی، سلطان طریقت، سوانح زندگی و شرح آثار احمد غزالی، آگاه، ۱۳۵۸، ص ۱۱۴-۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۳۳-۱۳۴.

۹- لوایح، همان، ص ۱۶.

۱۰- احمد غزالی، سوانح، هلموت ریتز - نصرالله پورجوادی، ۱۳۵۹، ص ۶.

۱۱- نجم رازی معروف به دایه، مرصادالعباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، ۱۳۵۳، ص ۴۴.

۱۲- عین القضاة در دنباله این سخن خویش می گوید: «و در این عجایب هر منحنی راه نبرد. بایزیدی باید تا

«يَحِبُّهُمْ» آمد و بود، «يَحِبُّونَهُ»^{۱۳}.

بنابراین دوستی حق، مقدم است و اصل، آن دوستی است و دیگر دوستی‌ها فرع است و بقای فرع نیز به قوام اصل است. چون نخست حق بنده را به دوستی گرفت: «نخست محبت خود اثبات کرد و آنکه محبت بندگان، تا بدانی که تا الله بنده را به دوست نگیرد، بنده به دوست نبود». پس «این محبت تعلق به خاک ندارد و محبت وی تعلق به نظر ازلی دارد؛ اگر علت محبت خاک بودی، در عالم، خاک بسیار است و نه هر جای محبت است»^{۱۴}.

نتیجه آنکه محبت از تعلیم خلق نیست، بلکه از موهبت حق است و از فضل اوست^{۱۵}. به قول فصیح روزبهان بقلی شیرازی:

«مَحَبَّتِ اصْلِي... صِفَتِ قَدِيمِ اسْت. حَقِّ بَدَانِ صِفَتِ مَوْصُوفِ اسْتِ اِزْلاَ وَاِبْدَاً... چُون حَقِّ سَبْحَانِهْ دَرِ كِتَابِ خَوِشِ اِزْ ذَاتِ وِ صِفَاتِ خَوِشِ خَبِرِ دَادِ، بِيَانِ كَرْدِ كِهْ اَوْ مَوْصُوفِ بُوْدِ بِهْ مَحَبَّتِ اِزْلِي. قَالَ اللهُ تَعَالَى «يَحِبُّهُمْ وَ يَحِبُّونَهُ»، نَفْسِ خَوْدِ رَا بِهْ مَحَبَّتِ بَسْتُوْدِ مَحَبَّانَرَا.. اَوْ صَاحِبِ مَحَبَّتِ اسْتِ وِ بِهْ نُوْرِ مَحَبَّتِ دَرِ دَلِ مَحَبَّانِ تَجَلِي كَرْدِ، تَا اَوْ رَا دَوْسْتِ دَاشْتَنْدِ بِهْ دَوْسْتِي اَوْ، وَاَلِهْ شَدَنْدِ نَزْدِ اَوْ بِهْ لَذَّتِ مَحَبَّتِ. اِنْوَارِ مَحَبَّتِ اَيْشَانِ اِزْ مَحَبَّتِ حَقِّ پِيْدَا شُدِ دَرِ دَلِ اَيْشَانِ. اِگَرِ نِهْ مَحَبَّتِ اَوْ بُوْدِي، خَلْقِ دَرِ حَقَائِقِ مَحَبَّتِ كِي رَسِيْدَنْدِي؟ اَنْ مَحَبَّتِ قَائِمِ بِهْ ذَاتِ اَوْسْتِ»^{۱۶}.

→ گوید هفتاد سال می‌پنداشتم که من او را دوست می‌دارم، چون به حقیقت کار بینا شدم، اوست که مرا دوست می‌دارد. چاکر چو بویزید بُود، از حقیقت کار چنین خبر دهد، نه این خامانِ روزگار ماه. نامه‌ها، به اهتمام علیبنی منزوی و عقیف عسیران، بخش دوم، بیروت ۱۳۵۰، ص ۱۲.

۱۳- «يَحِبُّهُمْ وَ يَحِبُّونَهُ عَظِيمِ كَارِي وَ شُكْرِفِ بَاذَارِي كِهْ اَبْ وَ خَاكِ رَا بَرَاْمَدِ، كِهْ قِبْلَهْ دَوْسْتِي حَقِّ گِشْتِ، وَ نِشَانَهْ سِهَامِ وَصَلِ؛ چُونِ كِهْ نِنَاذِرْ هِي! وَ نَزْدِيكْتَرِ مَنزَلِي بِهْ مَوْلِي دَوْسْتِي اسْتِ! اَنْ دَرخْتِي كِهْ هَمِهْ بَارِ سُرُورِ اَرْدِ دَوْسْتِي اسْتِ؛ اَنْ شَرَابِ كِهْ زَهْرِ اَنْ هَمِهْ شَهْدِ اسْتِ دَوْسْتِي اسْتِ؛ اَنْ رَاهْ كِهْ خَاكِ اَنْ هَمِهْ مَشْكِ وَ عَبِيْرِ اسْتِ دَوْسْتِي اسْتِ؛ رَقْمِ دَوْسْتِي اِزْلِي اسْتِ، وَ دَاغِ دَوْسْتِي اَبْدِي اسْتِ». سَخْنَانِ پِيْرَهْرَاتِ، خَوَاجَهْ عِبْدَاللهِ اِنصَارِي، بِهْ كَوْشِشِ مُحَمَّدِ جَوَادِ شَرِيْعَتِ ۱۳۵۶، ص ۱۱۱.

این دوبینی نیز ازوست:

هم در یحبتون شما من سفتم
من بودم و من شنیدم و من گفتم

بی‌بود شما یحبتهم من گفتم
چون من دگری نبد شنیدم گفتم

۱۴- سَخْنَانِ پِيْرَهْرَاتِ، هَمَانِ، ص ۱۴۹.

۱۵- معروف کرخی، تَذَكْرَةُ الْاَوْلِيَاءِ، بِهْ تَصْحِيْحِ مُحَمَّدِ اسْتِعْلَامِي، ۱۳۴۶، ص ۳۲۸.

۱۶- شرح شطحیات، تصنیف شیخ روزبهان بقلی شیرازی، شامل گفتارهای شورانگیز و رمزی صوفیان، بِهْ تَصْحِيْحِ وَ مَقْدَمَهْ فِرَانْسُوِي اِزْ هِنْرِي كُرْبِنِ، نِهْرَانِ ۱۳۴۴، ص ۴۴۴.

و این محبت به اندازه‌ایست که شاهد ازلی حتی دشمنان خویش را که بدو اتصالی دارند نیز دوست می‌دارد: طرفه عالمی است عالم عشق که با دشمنان خود دوست بودن، جز در آن عالم میسر و متصور نیست.^{۱۷}

تفاسیر دلنشین مشایخ صوفیه از این آیه و شرحهای زیبا و شیوایی که بر آن نوشته‌اند، به قدری است که از مجموع آنها (بی که تاکنون به چاپ رسیده‌اند) کتابی عظیم فراهم خواهد آمد^{۱۸} و ناگفته پیداست که قصد ما، اقتصار بدین امر نیست، اما شایان ذکر است که اگر عرفا و صوفیه دفترها در شرح و تفسیر این آیه سیاه کرده‌اند، از اینروست که قصه «یحبههم و یحبونه» را «احسن القصص» گفته‌اند و قصه یوسف و زلیخا را که احسن القصص است، شرح و روایت تمثیلی آن دانسته‌اند. چنانکه عین القضاة می‌گوید:

«ای دوست دانی که چرا قصه یوسف «احسن القصص» بود؟ زیرا که اول سوره اشارت است به بدایت راه خدای تعالی، و آخر سوره اشارت است به نهایت راه خدای تعالی.. ای دوست! احسن القصص، قصه «یحبههم و یحبونه» است.^{۱۹} و جای دیگر می‌نویسد:

«از جلال ازل بشنو که احسن القصص است قصه عشق. چرا چنین گفت؟ زیرا که در قصه یوسف، عشق بازی هست. تو چه دانی که «یحبههم» با «یحبونه» چون خواهد که جمّاشی کند گوید: «احسن القصص»، اهل غفلت را از این نقطه چه خبر؟ زلیخا صفتی و مجنون لقبی باید تا قصه یوسف و حکایت زلیخا تواند شنود»^{۲۰}.

از این نکته سنجی‌ها و باریک‌بینی‌ها در تفسیر «یحبههم و یحبونه»، نمونه‌های بسیار ذکر می‌توان کرد که در اینجا البته مورد و وجهی ندارد. اما زبده همه آن تفاسیر و شروح که به زبانهای آراسته رنگارنگ معنایی واحد را بازگو کرده‌اند، اینست که حق است که نخست صلای محبت در انداخته شور عشق برانگیخته آدم خاکی را سبق محبت آموخته

۱۷- که به گفته شیخ ابوعلی دقاق این حدیث یحبهم و یحبونه «نه به علت است و نه از جهد ولیکن طینت است، گفت ایشان را دوست داریم و ایشان ما را دوست دارند و در میان ذکر طاعت و عبادت نکرد و محبت، مجرد یاد کرد از علت». تذکرة الاولیاء، همان، ص ۶۵۴.

۱۸- به عنوان مثال نگاه کنید به بحر الحقیقه احمد غزالی، به اهتمام نصرالله پورجوادی، ۱۳۵۶، ص ۲۲، ۳۸، ۵۷-۵۸، و به تفسیر شیخ ابوسعید ابوالخیر، در یواقیت العلوم و دراری النجوم، به تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه، ۱۳۴۵، ص ۷۳-۷۴.

۱۹- نامه‌ها، بخش نخستین، به اهتمام علینقی منزوی - عقیف عسیران، سال ۲، ص ۳۶۶ و ۳۶۸.

۲۰- نامه‌ها، بخش دوم، ص ۱۳۰.

است، زیرا، به اعتقاد صوفیان و برخی فلاسفه، عاشق و معشوق بالذات اوست^{۲۱} که بر خود تجلی کرد و به جمال بینهایت و اسماء و صفات خویش (که حجابهای ذات حق اند) عشق ورزیدن آغازید و تخم عاشقی و معشوق پرستی در مزرعه دلها افکند و انسان را (که آئینه جمال نمای حق است) به مثابه مرآت جمال و جلال خویش قرار داد^{۲۲}. پس، از ازل خداوند را به انسان محبت بوده است و پیدایش انسان نتیجه محبت است و از محبت ایزدی که اصل است، محبت آفریدگان تولد می کند و محبت موجودات از مدد محبت الهی است. کشش از جانب اوست و کوشش ما پاسخی است به آن. اما در مرتبه «احدیت ذاتیه»، عشق و عاشق و معشوق، هر سه یکی است که:

«هم او آفتاب، هم او فلک، هم او آسمان و هم او زمین، هم او عاشق و هم او معشوق و هم او عشق، که اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است، چون عوارض اشتقاق است، کاروا یگانگی حقیقت خود افتاد»^{۲۳}. چون «او مرغ خود است و آشیان خود است. ذات خود است و صفات خود است. پر خود است و بال خود است. هوای خود است و پرواز خود است. صیاد خود است و شکار خود است. قبله خود است و مستقبل خود است. طالب خود است و مطلوب خود است. اول خود است و آخر خود است. سلطان خود است و رعیت خود است. صمصام خود است و نیام خود است. او هم باغ است و هم درخت، هم شاخ است و هم ثمره، هم آشیان است و هم مرغ»^{۲۴}:

صیاد همو صید همو دانه همو	شمع و لگن و آتش و پروانه همو
محبوب و محب و جان و جانانه همو	ساقی و حریف و می و پیمانانه همو

از این رو عراقی در مقام اتحاد بانگ بر می دارد که

هم عشقم و هم عاشقم و معشوقم هم آینه، هم جمال و هم بینایی

زیرا به رغم عشوه گری پیرهرات که «الهی! یحبهم تمام است، یحبونه کدام

۲۱- ابونصر فارابی درباره ذات اول (حق) می گوید: «وی به طور مطلق محب و عاشق ذات خود بود و حب و عشقش به ذاتش بزرگترین عشقها و محبت هاست... پس وی هم محبوب و معشوق اول است و هم محب و عاشق اول». ابونصر فارابی، سیاست مدتی، ترجمه سید جعفر سجادی، ۱۳۵۸، ص ۹۸-۹۹.

۲۲- بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ۱۳۴۷، ص ۱۱۴ و ۶۸۱.

۲۳- احمد غزالی، سوانح، براساس تصحیح هلموت ریتز، به سعی نصرالله پورجوادی، ۱۳۵۹، ص ۱۰.

۲۴- احمد غزالی، رساله سوانح و رساله ای در موعظه، به تصحیح دکتر جواد نوربخش، ۱۳۵۳، ص ۱۶.

است؟»^{۲۵}، «در خود مسافر باید بود و عزیمت طلب درست باید کرد»^{۲۶}، و با مرکب عشق رهسپار دیار وصال شد، چون «محب سرگردان و غریب ازین روی است که دلش را بر هیچ آفریده آشنائی نیست و در هیچ مقامش نزول و وقف نیست. اگر چه در وطن است، مسافر است»^{۲۷}. بنابراین مقصد نهایی سفر روح، وصال و اتحاد است و در حقیقت باید بازگشت روح به مبدأ یا مقر اصلی و موطن مألوف خویش را سفر عاشق به سوی معشوق دانست، که این نیل از مقام انسانیت به مقام احدیت نیز جز از طریق فنا شدن عاشق در ذات معشوق، دست نمی دهد. طبیعاً «مسیر این سفر یعنی قوس صعود، چنانکه گفتیم، عکس راهی است که نخست، روح در قوس نزول پیموده است. البته ممکن است بعضی بگویند صادره اول چرا به این تنزل تن در داد و رنج مسافرت به عالم سفلی را پذیرفت؟ علت همانست که مشیت الهی بر این قرار گرفته بود که شناخته شود، خود را در آئینه رفعت نمای بلندبالای روح تماشا کند که واجد همه گونه کمالات و فضائل اخلاقی است»^{۲۸}.

اما پیش از توضیح این معنی که مضمون حدیث کنز مخفی است، ذکر این نکته در شرح سفر بازگشت روح که به حکم «یحبهم» در ازل معشوق بوده است و سپس به حکم «یحبونه»، عاشق شده است، ضروری است که اگر روح یا صادر اول به حسب حدیث «اول ما خلق الله روحی»، مشتاق بازگشت به اصل خویش است، از تروست که قبلاً معشوق را در روز میثاق دیده است و به ندای «الست بربکم»، پاسخ «بلی شهدنا»^{۲۹} داده است و سپس به هجران و فراق مبتلا شده است و در زندان عالم خاک و منزل بشریت اسیر گشته است^{۳۰}، ولی وقتی «عهد الست با وی تازه کنند و آنگاه همان معنی بدو

۲۵- همان، ص ۲۲.

۲۶- احمد غزالی، بحر الحقیقه، به اهتمام نصرالله پورجوادی، ۱۳۵۶، ص ۲.

۲۷- همان، ص ۲.

۲۸- جواد سلماسی زاده، شرح چهار تمثیل مشنوی مولوی (ترجمه شرح مشنوی نیکلسون)، بخش نخست، ۱۳۵۵، ص ۵۲.

۲۹- و اذ أخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی شهدنا (۱۷۲/۷) و پروردگار تو از پشت بنی آدم فرزندانشان را بیرون آورد و آنان را بر خودشان گواه گرفت و پرسید: آیا من پروردگارتان نیستم؟ گفتند: آری، گواهی می دهیم.

۳۰- «شغلای دینی و دنیوی نمی گذارد که عشق لم یزلی رخت بر صحرای صورت آرد، مگر مصلحت در آن بود و الایم سودای عظیم بودی و جنون مفرط؛ غفلت دیگر است و سهو و نسیان دیگر. بیگانگان خود را و نااهلان عشق را حجاب غفلت در پیش نهاد تا دور افتادند... تمهیدات، ص ۱۰۶-۱۰۷.

شنوایند که روز میثاق با وی گفته‌اند»، به عهد الست وفا می‌کند و روی به قبله ازلی خود می‌آورد. احمد غزالی که جزئیات این سفر روح را به تفصیل شرح داده است می‌گوید: حقیقت سماع، استماع خطاب «الست بر بکم» در روز میثاق است که «حق را به حق توان یافت. پس مسافر را بر عقل خویش مشرف باید بود به بستان معرفت، تا هر چه ازین پیش وی بگذرد، عقل را از تجسس آن زجر کند و به سماع روز میثاقی بازگردد که آن روز «بلی» گفته است. امروز که سماع کند، مستمع همان معانی است و انبساط‌کننده با حق همان معانی. هم بدان نطق مناجات کند که آن روز «بلی» گفته است»^{۳۱}. بدینگونه عارف در سماع، ندای الست بر بکم حق را در روز میثاق، می‌شنود و به عهد دوستی حق وفا می‌کند. پس در این معراج یا سفر صعودی روح، معشوق است که عاشق را نزد خویش فرا می‌خواند و عاشق نیز که در روز میثاق، معشوق را دیده است (چون در آن روز، حق روح را مخاطب قرار داده است و این خطاب، اظهار محبت حق بوده است با روح) در عالم خاک، با مشاهده هر صفتی مشابه یکی از صفات معشوق و نظاره هر نشانی از او: زلف و قد و خال و خد و غمزه و ابرو و...، به یاد معشوق می‌افتد و مرغ جاننش در قفس، طپیدن می‌گیرد.

این «فراست عشق» به قول احمد غزالی، با نظریه یادآوری و استذکار (anamnesis) افلاطون که به موجب آن، یادکرد دال بر ازلی بودن روح است، خالی از مشابهت نیست. چنانکه گذشت، امکان یادکرد موقوف به ازلیت روح است. و مفهوم آیه قرآنی که خداوند در روز میثاق (عهد، وفا، خطاب روز الست، عهد الست، باده الست، شراب لایزالی، بار امانت) به بشریتی که هنوز در صلب آدم مکتوم بوده است خطاب کرد، رساننده همین معنی است:

شیرده ای مادر موسی ورا	واندر آب افکن میندیش از بلا
هر که در روز الست آن شیر خورد	همچو موسی شیر را تمییز کرد
همچنانک ذوق آن بانگ الست	در دل هر مؤمنی تا حشر هست
هر که خوابی دید از روز الست	مست باشد در ره طاعات مست

در الست آنکو چنین خوابی ندید اندرین دنیا نشد بنده و مرید

بنابراین استعدادهای روحانی اشخاص بسته به اندازه یادکرد ایشانست و به حسب قوت و ضعف استذکار، فرق می‌کند.

برای روشنتر شدن مطلب، قیاس نظریه استذکار افلاطون با پاره‌ای سخنان مشابه صوفیه، سودمند است:

افلاطون در رساله فدون (Phédon) درباره بقای روان و برهان یادآوری (حجة التذکر) می‌گوید:

«یادگیری ما، به راستی، چیزی جز یک یادآوری نیست. مطابق این برهان، به طور ضروری و بدون شک، آنچه را که اکنون به یاد می‌آوریم، باید در زمانهای گذشته آموخته باشیم و اگر روان پیش از اینکه به وسیله زایش به صورت (eidos) انسانی درآید در جای دیگر نمی‌بود، این امر ممکن نمی‌شد. در نتیجه، به این ترتیب به نظر می‌رسد که روان چیز نامیرنده‌ایست... برای این مطلب دلیل روشنی وجود دارد: از یک نفر پرسش می‌کنند. اگر پرسش خوب رهبری شده باشد، خود او همه را به درستی شرح می‌دهد. به همین جهت اگر در او شناسایی و قضاوت درستی نباشد، از یادآوری ناتوان خواهد بود»^{۳۲}.

و در فیه مافیه می‌خوانیم:

«غلامان را از کافرستان به ولایت مسلمانی می‌آورند و می‌فروشند، بعضی را پنج‌ساله می‌آورند و بعضی را ده‌ساله و بعضی را پانزده‌ساله؛ آنرا که طفل آورده باشند، چون سالهای بسیار میان مسلمانان پرورده شود و پیر شود، احوال آن ولایت را کلی فراموش کند و هیچ از آنش اثری یاد نباشد و چون پاره بزرگتر باشد، اندکیش یاد آید و چون قوی بزرگتر باشد بیشترش یاد باشد؛ همچنین ارواح در آن عالم در حضرت حق بودند که الست بر بکم قالوا بلی و غذا و قوت ایشان کلام حق بود و بی حرف و بی صوت، چون بعضی را به طفلی آوردند چون آن کلام را بشنود، از آن احوالش یاد نیاید و خود را از آن کلام بیگانه بیند و آن فریق محجوبانند که در کفر و ضلالت به کلی فرورفته‌اند و بعضی را پاره یاد می‌آید و جوش و هوای آن طرف دریشان سر می‌کند و آن مؤمنانند و بعضی چون آن کلام می‌شنوند آن حالت در نظر ایشان چنانک در قدیم بود پدید می‌آید و حجابها به کلی برداشته می‌شود و در آن وصل

می‌پیوندند و آن انبیا و اولیایند»^{۳۳}.

می‌بینیم که تفسیر صوفیه از میثاق ازلی حق، به نظریه «یادآوری» افلاطون باز می‌گردد، و مثال بارز آن، چنانکه گذشت، سماع صوفیان است. بدین معنی که به زعم آنان، اگر تأثیر بعضی آهنگهای موسیقی، متضمن ایجاد ارتباط و برقراری پیوند با عالم ربّانی است، سببی جز این ندارد که روح در آن آهنگها، پژواک موسیقی ازلی و ابدی آسمانی یا بانگ گردشهای چرخ را به گوش دل می‌شنود^{۳۴}. پس معنای عمیق سماع، همچنانکه احمد غزالی باز نموده، به میثاق الهی در روز الست یعنی ندا و خطاب حق که در گوش عارف بیداردل همواره طنین‌انداز است، می‌پیوندد، چه سماع، حالی برمی‌انگیزد که در آن، پژواک ندایی که روح قبلاً در ماورای زمان شنیده بود و یا انعکاس موسیقی افلاک و دوار چرخ، به گوش جان می‌رسد.

ازینرو بعضی معتقد شده‌اند که صوفیه به طور کلی و مولانا، خاصه، نظریه «یادکرد» افلاطون را به حکم قرآنی میثاق مربوط کرده‌اند^{۳۵}، چون اصل و اساس اعتقاد قلبی همه آنان جز این نیست که شناخت یا معرفت، استذکار اسماء و صفات الهی است و تعینات، جملگی از ذات مطلق سرچشمه می‌گیرند و گمان دور ماندگی و جدایی و انفصال از حق، سرآبِ وهم و فریبی بیش نیست.

گفتنی است که همانگونه که تفسیر صوفیه از میثاق به نظریه «یادکرد» افلاطون رجوع و حواله می‌دهد، سبق بردن محبت حق (به خلق) بر عشق خلق (به حق) نیز در این خطاب مسیح به خداوند انعکاس دارد که:

«ای پدر! آرزو دارم کسانی که به من بخشیده‌ای، در جایی که من هستم با من باشند تا جلالی را که تو بر اثر محبت خود پیش از آغاز جهان به من دادی، ببینند»^{۳۶}. و با این سخن به تفسیر صوفیه از «یحبهم و یحبونه» باز می‌گردیم که می‌گویند به دلالت این آیه، اصل محبت و ریشه عشق، خداست و عشق را پروردگار که خود ذات عشق یا عشق مطلق است، در ازل بنیاد نهاد یعنی «به مقتضای فاحصیت ان اعرف، خلق را در وجود

۳۳- فیه مافیة، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، ۱۳۴۸، ص ۶۹-۷۰.

۳۴- برات زنجانی، گردش چرخ و موسیقی. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره بی در پی ۸۹، بهار ۱۳۵۴، به یاد استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، ص ۴۲۹-۴۳۶.

35- Eiva de Vitray Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam, Djäläl-ud-Dîn Râmi et l'Ordre des Derviches tourneurs*, 1972.

۳۶- یوحنا، فصل هفدهم، آیه ۲۴.

آورد و شراب عشق در کام‌شان ریخت. ازینرو چنانکه گفتیم، محبت موهبت حق است و تعلیم اوست»^{۳۷}.

اینست معنای حدیث کنت کنزاً مخفياً: حق یا ذات عشق، پیش از وجود حدثان، خود عشق و عاشق و معشوق بود و به خود عشق می‌ورزید، خواست که به دیده معشوقی، جمال خویش بنگرد، آدم را به صورت خود آفرید، بدینجهت «ظهور عشق، مستلزم عنایت معشوق است و مبداء آن عاشق نیست»^{۳۸}.

به سخنی دیگر «فاحبیبُ انْ اُعرف» اشارت است به محبت ازلی^{۳۹}:

«در اول سبب آفریدن کائنات، محبت عرفان ذات بود، چنانکه احبیبُ انْ اُعرف مبین این معنی است، و در آخر، واسطه عرفان حق نیز محبت ذات مطلق آمد، چنانکه فتحبیب الیهم بالنعم فعر فونی، مثبت این دعوی است»^{۴۰}.

و به قول شطّاح فارس:

«حق را صفات خاص است، و او بدان موصوف. چون به عشق در فعل نگاه کند، جهان را به ارادت بیافرید؛ این عشق عموم است. چون عاشق را بدین عشق پدید آورد، به ذات قدیم در آن نگاه کند؛ آن عشق خصوصست. این عشق به علم قدیم از خود داند. آن دوستی حق است انبیاء و اولیا را. «یحبهم و یحبونه» خالص صفات قدیم‌دان. منزّه از رقت طبع و تغیر حدثی، او در قدم به جمال خود عاشق گشت. لاجرم عشق و عاشق و معشوق یکی آمد... چون خود عاشق خود شد، خواست که خلقی بیافریند، تا موقع عشق و نظر او شود بی‌وحشت، و انس و سرمدیت خویش ارواح عاشقانرا بیافرید. دیده‌شان به جمال خود بینا کرد. ایشان را پیاموخت که من پیش از شما عاشق شما بودم،

۳۷- بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ۱۳۴۷، ص ۱۱۴-۱۱۵ و ۶۸۱.

درباره محبت خدای تعالی در حق خلق، ر.ک. به نامه‌های هین‌القضات، بخش اول، از ص ۱۸۵ به بعد.

۳۸- بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، ۱۳۳۹-۱۳۴۰، ص ۵۰.

۳۹- «حسین حلاج.. گفت: محبت صفتی است سرمدی و عنایتی است ازلی... و عمر بن عثمان... فرمود که: محبت سر خداوند تعالی است که در دل مؤمنان مخلص و دیعت نهاده است. و این هر دو قول، اشارت است به محبت الهیه». جواهرالاسرار و زواهرالانوار، شرح مثنوی مولوی از کمال‌الدین حسین بن حسن خوارزمی (شهید در ۸۴۰ ه. ق) به تصحیح محمد جواد شریعت، جلد اول، اصفهان، ۱۳۶۰، ص ۶-۲۴۵.

۴۰- جواهرالاسرار، همان، ص ۱۵۵.

کنت کنزاً «مخفياً فاحببت ان اعرف»^{۴۱}.

حکمت خلق آدم نیز همین است که حق می خواست خود را ببیند، پس آدمی را آئینه جمال خویش کرد: خلق آدم علی صورته لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم^{۴۲}، خلق الله الانسان علی صورته، خلق الانسان علی شاکلته^{۴۳}، ان الله خلق آدم فتجلی فیه:

خلق ما بر صورت خود کرد حق	وصف ما از وصف او گیرد سبق
آدم اصطرلاب گردون غلُوست	وصف آدم مظهر آیات اوست
هرچه در وی می نماید عکس اوست	همچو عکس ماه اندر آب جوست

۴۱- شرح شطحیات، ص ۱۶۶، ایضاً ر.ک. فیه مافیہ، ص ۱۷۶.

همچنین شیخ نجم الدین رازی می گوید: «عشق... نتیجه محبت حق است و محبت صفت حق است، اما محبت به حقیقت، صفت ارادت حق است که از صفات ذاتست که چون به عام تعلق می گیرد، ارادت می گوئیم و آفریدن موجودات نتیجه آن ارادت است و چون به خاص تعلق می گیرد بعضی را که به انعامی مخصوص می کند، رحمت می خوانیم و چون به اخص تعلق می گیرد که به انعامی خاص مخصوص می کند، آن را محبت می خوانیم و این انعام خاص که قومی از اخص الخواص بدان مخصوص اند که بحبهم بحبونه، انعامی است که هیچ موجود دیگر جز انسان استحقاق این سعادت نداشت و به تشریف محبت هیچ موجود دیگر را مشرف نکردند... و این نعمت آنست که چون باری تعالی به جذبۀ یحبهام عاشق را از هستی عاشقی بستاند و به ذروه عالم فنا رساند و به تجلی صفات محبوبی، او را از عالم فنا به عالم بقاء محبوبی رساند، هستی مجازی برخاسته و هستی حقیقی آشکار شده تا چنانکه به نظر حس، بینای عالم محسوس بود و به نظر عقل، بینای عالم معقول باشد، به نظر بی نظر، بینای جمال ربوبیت شود و مدرک حقایق اشیاء کماهی به نظر نور الهی گردد». رساله عشق و عقل (معیار الصدق فی مصداق العشق) ابوبکر عبدالله بن محمد رازی معروف به نجم الدین دایه (درگذشته در ۶۵۴). به تصحیح نفی تفضلی، تهران ۱۳۴۵، ص ۷۴-۷۵.

۴۲- سوره ۹۵، آیه ۵. «حق تعالی می خواست خود را ببیند و خود دیدن را آینه لازم است زیرا هر کسی صورت خود را در آینه می تواند ببیند... اینکه آینه و مظاهر وجود دارد برای آن است که دیگران بتوانند جمال مطلق را در آینه ببینند و بر او عشق ورزند... خداوند پرده از جمال خود برگرفت و آدم را آئینه جمال خود کرد و همین که روی خود را در آئینه معاینه کرد، تحسین جمال خود گفت و بر خود عشق ورزید، ولی آن تحسین متوجه ظاهر است نه مظهر و برای صورت منجلی است نه آئینه و مجلی و بنابراین هر جمالی که در جهان است از آن حق است و هیچ آدمی نباید خویش را صاحب جمال بداند»، که کل جمال من جمال الله. بدیع الزمان فروزانفر، عطار، ص ۲۹۸.

۴۳- اصل این فکر از تورات است: پس خدا آدم را به صورت خود آفرید، سفر پیدایش، باب اول، ۲۷. بعضی از این آیه چنین استنباط کرده اند که انسان با خداوند شباهت جسمانی و صوری دارد. اما به اعتقاد بعضی دیگر، منظور از این آیه و مزامیر هفتم و هشتم، سلطه و حاکمیت انسان بر مخلوقات دنیاست. ر.ک. به:

همینگونه است حوّا که «آدم چون در جمال حوّا نگریست، پرتو جمال حق دید بر مشاهده حوّا ظاهر شده که «کلّ جمیل من جمال الله»... بر بوی آن حدیث به شاهدبازی درآمد»^{۴۴}.

آنچه از این اصل یحبّهم و یحبّونه و حکمت خلق عالم و آدم بنا به مدلول حدیث «گنج پنهان» که شاهد مثال نظریه تجلی و معرفت حق به یارمندی عشق است، نتیجه می شود اینست که پس محبت ثمره معرفت است و «جنبش عشق از ابتدا از بهر معرفت است»^{۴۵}، زیرا عشق طبیعه با معرفت عاشق به کمالات معشوق بنیان می یابد و بنیاد عشق، ادراک یا شناخت است و عاشق کسی نیست جز مدرک کمالات معشوق و هر که را معرفت به ذات معروف بیشتر، محبت او کامل تر:

«محبت ابتهاج باشد به حصول کمالی یا تخیل حصول کمال مظنون یا محقق که در مشعور به باشد؛ و به وجهی دیگر، محبت میل نفس باشد بدانچه در شعور بدان، لذتی یا کمالی مقارن شعور باشد، و چون لذت، ادراک ملایم است یعنی نیل کمال، پس محبت از لذت یا تخیل لذت خالی نباشد و محبت قابل شدت و ضعف است...». و این معنی هم در مورد عشق اهل حق به خدا یا محبت طالب کمال به کمال مطلق صادق است و هم در حق عشق انسانی. به علاوه «محبت مبنی بر معرفت نیز باشد، چنانکه عارف را با آنکه لذت و منفعت و خیر همه از کامل مطلق به او می رسد، پس او را محبت کامل مطلق حاصل آید به مبالغت تر از دیگر محبت ها و معنی الدّین آمنوا اشدّ حباً لله، اینجا روشن می گردد»^{۴۶}.

پس به قول ابو حامد محمد غزالی «هر که خدای تعالی را بهتر شناسد وی را دوستتر دارد» که دوستی وی یا «محبت، ثمره معرفت است» و «هر که وی را دوست ندارد از آن بُود که وی را نشناسد». ازینرو حسن بصری گفت «هر که خدای را شناخت وی را دوست دارد»^{۴۷}.

۴۴- مرصاد العباد، ص ۹۱ و نیز نگاه کنید به: مرموزات اسدی در مزمورات داودی، ابضاً از نجم الدین رازی، به اهتمام محمدرضا شفیعی کدکنی، ۱۳۵۲، ص ۱۲-۱۹، در تفسیر کنت کتراً مخفياً که به اعتقاد مصنف این هشت کلمه «هشت بهشت را کلید درست».

۴۵- مجموعه ای از آثار نورعلی شاه اصفهانی، به سعی دکتر جواد نوربخش، ۱۳۵۰، ص ۲.

۴۶- خواجه نصیرالدین طوسی، اوصاف الاشراف، به تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، مشهد ۱۳۶۱، ص ۱۲۷ و ۱۲۹.

۴۷- کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جوم، چاپ پنجم ۱۳۷۱، ص ۵۹۸، ۵۹۷، ۵۷۱.

معهداگرچه درست است که بعضی صوفیان، معرفت را بر محبت مقدم داشته اند و بعضی دیگر محبت را بر معرفت^{۴۸}، اما البته تصور افتراق کامل قطعی میان این دو طریقه

۴۸- «سمنون محبت را مقدم داشتنی بر معرفت، پیشینگان معرفت را مقدم داشته‌اند بر محبت». ترجمه رساله قشیریه، با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، ۱۳۴۰، ص ۵۶۹.

«ابوالقاسم نصرآبادی گفته است... نزدیک بزرگان، معرفت مقدم بوده است، اما سمنون، محبت را بر معرفت مقدم گردانیده است از آن که به هیچ احوال هر چیزی که تعلق به انسانیت دارد درگنجد، اما محبت غیرتی دارد که چون در دلی نزول کند، اجازت ندهد که هیچ غیری با او مقاومت و مواظف نماید. حق به داود وحی کرد که حرام کردم محبت خود بر دلهایی که با محبت من محبتی دیگر یاد کنند. هر دل که دعوی محبت من کرد، آنگه به دیگری نگرست در من خاین شد و محبت من امانتی است، هر تصرف که در وی کنی، خیانت است». قطب‌الدین ابوالمظفر منصوربن اردشیر العبّادی المروری، متوفی ۵۴۷ هـ. مناقب الصوفیه، به تصحیح نجیب مایل هروی، ۱۳۶۲، ص ۹۷-۹۸.

ابوطالب مکی (متوفی ۳۸۷ هـ.) نیز معتقد بوده است که «آخر محبت، اول معرفت است». قوت القلوب فی معامله المحبوب، ابی طالب محمد بن عطیة الحارثی المکی، مصر، ۱۳۸۱ / ۱۹۶۱، ص ۱۵۶، به نقل از ارژنگ مدی، عشق در ادب فارسی، از آغاز تا قرن ششم، ۱۳۷۱، ص ۱۱۸.

اما شیخ زید علوی معتقد است که در اسلام «نظرگاه معرفت بر نظرگاه محبت غالب است»: «قرآن مرتباً ذکر خدا را تأکید می‌فرماید و این تأکید جانی را در اسلام پر می‌کند که مشابه آن در مسیحیت با دو فرمان نخستین حضرت مسیح - علیه السلام - پر می‌شود. قرآن به جای کلمه «محبت» کلمه «ذکر» را که متضمن شناخت حق است به کار می‌برد و شاید بیش از هر چیز دیگر استعمال همین کلمه است که اصطلاحات خاص و عرفانی را به تصوف اسلامی داده است.

«در جایی که مسیحیت بیشتر از محبت سخن می‌گوید، اسلام به معرفت تکیه می‌کند و این دو خصوصیت آنچنان در این دو دین غلبه دارد که اصطلاحاتی که در جنبه باطنی مسیحی و تصوف اسلامی به کار می‌رود، خارج از حوزه خاص هر یک از آن دو، کاملاً موجب اشتباه می‌شود. مثلاً با در نظر گرفتن آئین هندو که در آن محبت و معرفت در کنار هم می‌آید، فوراً مشاهده می‌کنیم که طریقه‌های رهبانی در مذهب کاتولیک که با تفکر توأم است به طریق محبت نزدیکتر است تا به طریق معرفت. از سوی دیگر آنچه طریق عشق صوفیانه خوانده شده است به آنچه در آئین هندو، جنانه (janāna) یعنی معرفت خوانده می‌شود نزدیکتر است تا به آنچه باکتی (bhakti) با طریق عشق نامیده می‌شود، زیرا عشق در تصوف در قالب کلی معرفت است».

مارتین لینگز، عارفی از الجزایر، همان، ص ۶۵-۶۶ و ۱۰۶.

استاد عبدالحسین زرین‌کوب، مسأله را بدینگونه خلاصه کرده است:

«کسانی که در تاریخ عمومی تصوف تأمل ورزیده‌اند، غالباً تصوف اهل معرفت را از تصوف اهل محبت جدا کرده‌اند. در واقع هر چند این دو طریقه همه‌جا از یکدیگر ممتاز نیست و در بسیاری موارد بهم آمیخته است، لیکن در بین عرفاء و متصوفه اسلامی، تصوف امام قشیری و غزالی و سهروردی و ابن عربی و جامی و نسفی از نوع اول و تصوف رابعه و شبلی و بایزید و حلاج و بوسعید و شمس تبریزی را از نوع دوم می‌توان شمرد. بسیاری از مشایخ نیز جامع هر دو طریقه بوده‌اند و حکمت و محبت را بهم جمع کرده‌اند. عبدالحسین زرین‌کوب، ارزش میراث صوفیه، ص ۲۱۰.

روحانیت باطل است، چون به راستی معرفت و محبت بسته یکدیگرند^{۴۹}، تنها گاه یکی بر دیگری می چربد. معرفت الهی، زاینده عشق است و عشق، مستلزم معرفت معشوق و از خصائص تصوف، رعایت اعتدال و تناسب میان معرفت و محبت در معنی و لفظ و کلام و عبارت است. چنانکه شیخ اشراق در باب پیوند میان عشق و محبت و معرفت فرموده است: «محبت چون به غایت رسد، آنرا عشق خوانند، «العشق محبة مفرطه». و عشق خاصتر از محبت است، زیرا که همه عشقی محبت باشد، اما همه محبتی عشق نباشد، و محبت خاصتر از معرفت است، زیرا که همه محبتی معرفت باشد، اما همه معرفتی محبت نباشد. و از معرفت، دو چیز متقابل تولد کند که آنرا محبت و عداوت خوانند... پس اول پایه، معرفت است و دوم پایه، محبت و سوم پایه، عشق. و به عالم عشق که بالای همه است نتوان رسیدن تا از معرفت و محبت، دو پایه نردبان نسازد و معنی «خطوطین وقد وصلت» اینست. و همچنانکه عالم عشق، منتهای عالم معرفت و محبت است، و اصل او، منتهای علمای راسخ و حکمای متأله باشد»^{۵۰}.

و به گفته جنید: تواجُد «غایت محبت است... و این عالی ترین مقامی است در معرفت، و علم و معرفت را در این وقت مقامی نبود که بنده به جایی برسد که داند که خدای تعالی او را دوست دارد»^{۵۱}.

اما به هر حال از یاد نباید برد که در نظر صوفیه، مستی عشق، رمز معرفتی و رای عقل بحثی استدلالی است، چون دستاویز حس و کرسی پای عقل بحثی، برای وصول به آن عالم که مسبب اسباب باشد، کوتاه و ناتوان است^{۵۲}.

۴۹- «معرفت بی محبت قدری ندارد». بایزید بسطامی، تذکرة الاولیاء، همان، ص ۱۹۲.

«محبت حاصل نیاید الا آنکه معرفت حاصل گردد»، عین القضاة، نامه ها، بخش دوم، ص ۱۵۳.

«معرفت در کمال سعادت کفایت نیست تا محبت با آن نبوده»، ابو حامد محمد غزالی، کیمیای سعادت،

جلد دوم، ص ۵۸۸.

۵۰- مجموعه آثار فارسی، شیخ اشراق، همان، ص ۲۸۶-۲۸۷.

۵۱- تذکرة الاولیاء، همان، ص ۴۲۷.

52- Titus Burckhardt, *Du soufisme, Introduction au langage doctrinal du soufisme*, 1951, p. 26-27.

عشقِ مجنون و عقلِ عاقل

ذات عشق یا عشق مطلق، البته تعریف پذیر نیست و «پندار علم و هندسه و هم و فیلسوفی خیال و جاسوسی حواس» بدان راه نمی‌برند که عشق آمدنی بود نه آموختنی. به گفته سنائی:

عشق را عین و شین و قاف مدان بلکه سرّیست در سه حرف نهران

.....

عشق پوشیدست، هرگز کس ندیدستش عیان

لافهای بیهده تا کی زنند این عاشقان

هر کس از پندار خود در عشق لافی می‌زند

عشق از پندار خالی وز چنین وزچنان

و به قول مولانا که زیباترین سخنان را در شرح و بیان ذاتِ متعالیه عشق گفته است^۱، این عشق در گفت و شنید نمی‌گنجد و شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت^۲. ناگفته پیداست که شناخت این عشق لا بشرط که از هرگونه تقیید مبراست و قبل از ظهور در ذات خود، فاقد تعین است، بیرون از حد علم است و ما نیز با آن کاری نداریم.

خواجه احمد غزالی این عشق را که متعال و منزّه از هرگونه نسبت و اعتبار و «جامع جمیع کمالات است که جمعیت آنها را حسن یا نیکویی خوانده‌اند» (و همین حُسن است که در آینه صورت معشوق یا «در آینه عشق و طلب عاشق» جلوه‌گر می‌شود)، حقیقت

۱- ر. ک. به: عبدالغفور روال فرهادی، معنی عشق نزد مولانا، مجله سخن، اردیبهشت - مهر ۱۳۵۲؛ آن ماری شبل، مولانا و استعاره عشق، ترجمه حسن لاهوتی، کیهان اندیشه، خرداد و تیر ۱۳۶۹.

۲- نگاه کنید به مقاله: مدخل عشق، «قیاس» و نقش آن در واژه‌نگاری، مهشید مشیری، کیهان هوایی، ۲۸ مرداد ۱۳۷۱.

مطلقه (ذات احدیت) نامیده^۳، منشاء واحد انواع عشق: عشق حق به خلق و عشق خلق به حق، دانسته است. ذات عشق یا حقیقت مطلق، در این مرتبه احدیت، هم معشوق است و هم عاشق، اما از «مقرّ عزّ خود» نزول می کند و در صدف جان جای می گیرد یعنی با روح درمی آمیزد و اینچنین، از روی ناظری و منظوری، مراتب عاشقی و معشوقی و طالبی و مطلوبی پدید می آید: «ظاهر را به باطن نمود، آوازه عاشقی برآمد، باطن را به ظاهر بیاراست، نام معشوقی آشکار شد»؛ ولی «مرتبه عشق اقدم است و مرتبه معشوق، اول و عاشق آخر»^۴. به بیانی دیگر، عین عشق که در حجاب تعزز خود متمزز است، به سیر در دایره ای می پردازد که از دو قوس نزول و صعود فراهم آمده است. جهات این دو قوس، چنانکه گفتیم، عکس یکدیگرند. در قوس نزول یا عشق حق به خلق، هدف عشق، خانه گزیدن در ملک وجود معشوق است و آنکه معشوق آمده انسان است؛ و در قوس صعود یا عشق خلق با حق، عشق به مقرّ اصلی خویش که نخست در همان جایگاه آرمیده بود باز می گردد. در این دو قوس، مقام های عاشقی و معشوقی، جا به جا می شوند.^۵

اما سخن ما درباره این احدیت ذاتیه عشق که توصیف ناپذیر است و علم از درک و بیان عاجز، نیست، بلکه از آن پس، یعنی در باب عشق محدث، عشق در عالم حدوث و عشق در مشتقاتش که همانا عاشق و معشوق اند آغاز می شود، زیرا در آن مقام احدیت، نه وصال هست و نه فراقی، نه قربی و نه بُعدی، نه ردی و نه قبولی، بلکه ظاهر عین باطن است و باطن عین ظاهر و معشوق و عشق و عاشق هر سه یکی است آنجا، و هنوز، «روح، ارواح و شخص، اشخاص» نشده اند^۶، چون محب و محبوب و طالب و مطلوب، لاجرم، در مرتبه تفصیل و کثرت، به وجود می گریند.

بنابراین آنچه عارف واجد، تا اندازه ای بدان علم و معرفت می تواند یافت، «پدیده» مقید عشق، یعنی «ظهور» عشق حق به خلق و خاصه «تجلی» عشق بنده به خداست.

۳- «برخی از عارفان بخصوص کسانی که تحت تأثیر مکتب ابن عربی قرار گرفته اند، این حقیقت را حق با حق تعالی و یا به تبع حکما و همچنین ابن عربی... حقیقت وجود، ذات بحت، وجود مطلق یا هستی صرف و یا به تبع اشراقیون... نور نامیده اند». نصرالله پورجوادی، سلطان طریقت، یاد شده، ص ۸۹.

۴- شاه نعمت الله ولی، شرح لمعات، به سعی دکتر جواد نوربخش، ۱۳۵۴، ص ۲۳.

۵- نصرالله پورجوادی، معنی حسن و عشق در ادبیات عرفانی، جاویدان خرد، سال دوم، شماره اول، ۱۳۵۵.

۶- خواجه عبدالله انصاری، رسائل جامع، به تصحیح وحید دستگردی، چاپ سوم، ۱۳۴۹، ص ۱۰۸-۱۱۰.

اما، چنانکه اشارت رفت، طبعاً عرفا معتقدند که علم یا خرد از شرح و بیان ذات عشق عاجز است، زیرا علاوه بر توصیف ناپذیری حقیقتِ مطلقهٔ عشق، آنچنانکه سمون محب گفته «عبارت نتوان کرد از چیزی مگر به چیزی که از آن چیز رقیق‌تر و لطیف‌تر بود و هیچ چیز رقیق‌تر و لطیف‌تر نباشد از محبت. پس به چه از محبت عبارت توان کرد؟ یعنی از محبت عبارت نتوان کرد»^۷. زیرا «دستِ عبارات بر دامنِ معانی نرسد که معانی عشق بس پوشیده است»:

عقل گوید: شش جهت حدّ است و بیرون راه نیست

عشق گوید: راه هست و رفته‌ام من بارها

عقل، بازاری بدید و تاجری آغاز کرد

عشق، دیده زان سوی بازار او بازارها

ای بسا منصور، پنهان، زاعتمادِ جانِ عشق

ترک منبرها بگفته بر شده بر دارها

عقل گوید: پامنه کاندرا فنا جز خار نیست

عشق گوید عقل را کاندرا تو هست این خارها

البته منظور مولانا، عقلی بازاری زیرکان است که جلالت عشق از حدّ وصف و بیان و ادراک علم دور است و باید آنرا از عقل نوربخشا که در خدمتِ عشق تیغ می‌زند، تفریق کرد، ولی به هر حال:

لابالی عشق باشد نی خرد عقل آن جوید که زان سودی برد

نیست از عاشق کسی دیوانه‌تر عقل از سودای او کور است و کر

از اینرو عشق را جز به عشق نتوان یافت.

صوفیه این معنی را با تمثیلات بس لطیف بیان کرده‌اند: «علم پروانهٔ عشق است، علمش بیرون کار است... اندر او اول علم سوزد و آنگاه او، خبر که بیرون آرد؟». «حدّ علم ساحل است، او را به لجهٔ کار راه نیست». «نهایتِ علم ساحلِ عشق است، اگر بر ساحل بود، از او حدیثی نصیب وی بود، و اگر قدم پیش نهد، غرقه شود، آنگه کی یابد و کی خبر

دهد و غرقه شده را کی علم بود؟^۸، «این حقیقت درّی است در صدف، و صدف در قعر دریا، و علم را راه تا به ساحل بیش نیست، آنجا کی رسد؟»^۹.

منظور از صدف، روح است. بنابراین، روح، صدفِ عشق است، و یا به تعبیری دیگر، آنگونه که پیشتر نیز گفتیم، روح، ذات است و عشق، صفت ذات، و طرفه اینکه عکس این معنی نیز، چنانکه گذشت، از نظر عرفا، حقیقت دارد تا آنجا که به مصداق النهایه هو الرجوع الی البدایة، عاقبت، عاشق، معشوق می شود و معشوق، عاشق، و محبّ، محبوب را قرینه خود می بیند و خود را آینه او و یا به عبارتی دیگر، ناظر عین منظور می شود و منظور عین ناظر: «چون من همه معشوق شدم عاشق کیست؟» ازینرو:

هر که عاشق دیدیش معشوق دان که به نسبت هست هم این و هم آن

چه در نهایت، حقایق به عکس و عشق، معکوس می گردد.

پیدا است که فهم و شرح این پدیده بس پیچیده عشق که سرشتی علی الاطلاق «دیالکتیکی» دارد، دشوار است^{۱۰}، تا چه رسد به وصف و بیان ذات مجرد عشق یا یگانگی حقیقت عشق یعنی عشقی که در او نه به خالق حوالت است و نه به مخلوق! ازینرو توصیف صوفیه از «عشقِ ساحرناک» به گفته مولانا، بیشتر از قماش «نام‌گرایی» (nominalisme) یا «همانگویی» (tautologie) است که:

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رخ متاب.

به عنوان مثال:

بر سینه سپهر، سر سپاه آمد عشق	بر کاف کلاه، گل کلاه آمد عشق
بر میم ملوک، ملک ماه آمد عشق	با این همه یک قدم ز راه آمد عشق ^{۱۱}

۸- احمد غزالی، رساله سوانح و رساله‌ای در موعظه، به تصحیح دکتر جواد نوربخش، ۱۳۵۲، ص ۸-۹.

۹- همان، ص ۱۱.

۱۰- نک به شیخ نجم‌الدین رازی، رساله عشق و عقل (مبارالصدق فی مصداق العشق)، به تصحیح تقی تفصیلی، ۱۳۴۵.

۱۱- نامه‌های عین‌الفضات همدانی، بخش دوم، ص ۵۹.

این رباعی از سنایی است و در دیوان وی چنین آمده است:

بر سینه سر بر سر، سپاه آمد عشق بر میم ملوک، پادشاه آمد عشق

و «هر که به عین عشق نرسید، آب زندگی نیافت؛ هر که بر قافِ عشق ننشست، سیمرخ را ندانست»^{۱۲}.

یا این «تعریف»:

«اسرارِ عشق در حروفِ عشق مضمّر است. عین و شین عشق بُود و قاف اشارت به قلب است. چون دل نه عاشق بود، معلق بود. چون عاشق شود آشنایی یابد. بدایتش دیده بود و دیدن؛ عین، اشارت بدوست در ابتدای حروفِ عشق، پس شرابِ مالا مالِ شوق خوردن گیرد؛ شین اشارت بدوست. پس از خود بمیرد و بدو زنده گردد؛ قاف اشارت بدوست. و اندر ترکیبِ این حروف، اسرار بسیار است و این قدر در تنبیه کفایت است»^{۱۳}

جامی کشیده دار زبان را که سرِ عشق

رمزی است کس مگوی و حدیثی است کس مدان

ایضاً ابوعلی جوزجانی از مشایخ خراسان در سده سوم و آغاز سده چهارم، «سه چیز از عقد توحید»، یعنی خوف و رجا و محبت را چنین تعریف می‌کند: «زیادتی خوف از ترکِ گناه است به سبب وعید دیدن؛ و زیادتی رجا از عمل صالح بود به سبب وعده دیدن؛ و زیادتی محبت از بسیاری ذکر بود به سبب علتِ دیدن. پس خایف هیچ نیاساید از هَرَب و راجی هیچ نیاساید از طرب، و محبّ هیچ نیاساید از ذکر محبوب. پس خوف

→ بر کاف کمال کل، کلاه آمد عشق

با اینهمه یک قدم ز راه آمد عشق

دیوان سنایی، به تصحیح مدرّس رضوی، کتابخانه سنائی، ص ۱۱۴۹.

بنا به شرحی که عین‌القیاض بر قسمتی از این رباعی نوشته است (تمهیدات، ص ۱۳۲)، سریر سرّ، «مفعد صدق» یعنی عرش الهی است. «پس در باب شعر فوق می‌توان گفت که بنابراین شعر، عشق، سپاه و حافظ و نگهبانِ عرش است و بر همه فرمانروایان و قدرتمندان، مسلط است و فرمانروایی واقعی از آن اوست. همانگونه که کمال واقعی نیز به او بستگی دارد که این اشاره به سوی الهی عشق است که ذاتی خداست؛ اما با اینهمه، این عشق به سبب سر و کار یافتن با انسان، نزول مرتبه یافته با یک قدم ز راه آمده است» (ارژنگ مدی، عشق در ادب فارسی از آغاز تا قرن ششم، ۱۳۷۱، ص ۲۲۰).

اما بازی با حروف و کلمات، این معنی را مسنور می‌دارد.

۱۲- امیر حسینی غوری هروی، نزهة الارواح، به تصحیح نجیب مایل هروی، بی‌تاریخ، ص ۸۶.

۱۳- سوانح، هلموت رینر - نصرالله پورجوادی، ص ۳۸-۳۹.

از همین قماش است این تعریف: «ابتدای اسم عشق، عین افتاد و ابتدای پیوند سلسله عشق از عین

افتاده. شروع سوانح، به اهتمام احمد مجاهد، ۱۳۷۱، ص ۱۰۸.

ناری منور است و رجا نوری منور و محبت نور الانوار»^{۱۴}. اما در این شرح موجز نه خوف فی نفسه تعریف شده است، نه رجا و نه محبت، تا فهم «زیادتی» آنها آسان گردد. در واقع سخن ابوعلی جوزجانی به کلام امیرحسینی غوری هروی می ماند آنجا که می گوید: «عقل مرغی است در هوای، عشق هوای است در مرغ؛ مرغ را در هوا نظارگی است و هوا را در مرغ آوارگی»^{۱۵}.

و باز از همین مقوله است، تعریف عشق بر حسب اشتقاق آن که با تفاوت‌هایی چند تقریباً در همه کتب صوفیه آمده است:

«اشتقاق عشق از عشقه است و آن گیاهی است که بر درخت پیچد و درخت را بی بر و خشک و زرد گرداند؛ همچنین عشق، درخت وجود عاشق را در تجلی جمال معشوق محو گرداند، تا چون ذلت عاشقی برخیزد، همه معشوق ماند، و عاشق مسکین را از آستانه نیاز در مسند ناز نشاند، و این نهایت مراتب محبت است»^{۱۶}.

بعضی ازین معنی چنین نتیجه گرفته اند که میان عقل و عشق، خصومت و منازعت و مخالفت است و عقل و عشق چون آب و آتش، ضدان لایجمعان اند و این تضاد و جدالی است برنخاستنی، زیرا عشق در مرتبه ماوراء عقل است، «کمالیت عقل آن آمد که مدرک ماهیت اشیا شود الا کماهی، اما کمالیت عشق آنست که مدرک ماهیت اشیا شود کماهی»^{۱۷}.

همه این تمثیلات و عبارات لطیف برای بیان این نکته که معنای عشق به لباس حروف

۱۴- تذکرة الاولیاء، ص ۵۶۲.

۱۵- نزهة الارواح، به تصحیح نجیب مایل هروی، بیه تاریخ، ص ۸۲. ایضاً: شجاع، انیس الناس، به کوشش ابرج افشار، ۱۳۵۰، ص ۱۴۹.

۱۶- امیر سید علی همدانی، مشارق الاذواق، شرح فصیده مبینة خمیئة ابن فارض، به تصحیح محمد خواجوی، ۱۳۶۲، ص ۴۶.

ایضاً ر. ک. به شرح هجویری در ریشه شناسی لغت محبت که به اعتقاد بعضی از حب یا حبه (تخمهایی که در صحرا بر زمین افتد و اندر خاک پنهان شود و بارانها بر آن می آید و آفتابها بر آن می تابد و به وقت بروید و گل برآرد و ثمره دهد، پس اصل حیات اندر آنست) مأخوذ است. کشف المحجوب، به تصحیح و ژوکوفسکی، ۱۳۵۸، ص ۳۹۳-۳۹۵.

و نیز احمد جام نامقی، انس الثائین، ۱۳۶۸، ص ۲۱۱-۲۱۲.

۱۷- ابوبکر عبدالله بن محمد رازی معروف به نجم الدین دایه (متوفی ۶۵۲)، رساله عشق و عقل (معیار الصدق فی مصداق العشق)، به تصحیح تقی تفضلی، ۱۳۴۵، ص ۳۲.

امیرحسین ابیوردی (قرن نهم هجری)، انیس العاشقین، فرهنگ ایران زمین، جلد پانزدهم، ۱۳۴۷، ص ۹۱؛ لوابیح، ص ۱۹.

در نمی آید و در ظرف کلمه نمی گنجد، بیانگر موجب اصلی عجز عقل از ادراک ماهیت عشق است، و آن اینکه عشق، حقیقتی ازلی و ابدی است چون صفت ارادت حق است که از صفات ذات است. به همین جهت احمد غزالی و دیگر عرفای عاشق، چنانکه گذشت، عشق را به مرغ ازل مانند کرده‌اند و در آویزش عشق با مرغ روح، سخنان نغز دارند و بارها گفته‌اند عشق، هست بنای قدس است و بارگاه عشق، ایوان جانست و حقیقت عشق، جز بر مرکب جان نمی نشیند، اما دل محل صفات اوست؛^{۱۸} و البته چون عقل از ادراک جان (روح) و ماهیت و حقیقت او، ناتوان است و جان (روح)، صدف عشق است که عشق چون لولوی مکنون در آن پنهان است، لاجرم خرد از فهم عشق قاصر است.^{۱۹}

در اینجا، پیش از ادامه سخن، باید نکته‌ای را خاطر نشان کنم که موضوع اصلی این رساله است و در بخشهای بعدی نیز بارها بدان اشاره خواهد رفت: همچنانکه در آغاز گفتیم، قصد ما بازگویی تاریخ اجمالی تصوف نیست که محققان در این باره پژوهشهای استوار کرده‌اند، بلکه سعی در شناسایی مقام عشق صوفیانه (یا تصوف و عرفان عاشقانه) از لحاظ هستی‌شناسی و یا علم توضیح و تفسیر معانی است. بنابراین با توجه به آنچه تاکنون گفته شد، بجاست که هم‌اینک یادآور شوم که اسرارآمیزی عشق و عجز عقل از ادراک ماهیت آن، تنها منحصر به عشق حقیقی یا ذات عشق نیست، بلکه چنین می‌نماید که عشق «مجازی» نیز در ادب پارسی همین خصیصه را دارد، یعنی بر فنون و فضایل می‌چربد و به سختی قابل فهم و توجیه است و قلم در شرحش بر خود می‌شکافد و علم و عقل و هوش چون سپاهی شکست‌دیده از این میدان می‌گریزد، خاصه که بسیاری اوقات، دوگونه عشق انسانی و عشق الهی موصوف در تغزلات «گیتیانه» و عارفانه، آنقدر به هم شبیه‌اند که تشخیص و تمیز میان آن دو ممکن نیست، چون شاعران صوفی، عشق عرفانی را به شکل تمثیلات عشق انسانی تصویر می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت که یکی الگوی دیگری قرار گرفته است و یا به بیانی دیگر، عشق «دلاله صفت»، واسطه میان آسمان و زمین شده چون پلی آندورا به هم پیوسته است و این نکته‌ایست که

۱۸- سوانح، به کوشش دکتر جواد نوربخش، ص ۳۳-۳۵.

۱۹- برای تفصیل نگاه کنید به: کاظم محمدی، جدال تاریخی عقل و عشق، ۱۳۶۹؛ علی اکبر خانمحمدی، سیر دو مضمون عقل و عشق در ادب فارسی، اطلاعات، از ۲۹ شهریور ۱۳۷۱ به بعد.

موضوع اصلی این کتاب است و شرحش، به هنگام خواهد آمد. شباهت یا همتایی و هم‌ارزی دیگری که میان آندو، در دو گونه ادب خطاب به حق و ناظر به خلق می‌توان یافت، اینست که در عشق مجازی نیز معشوق قهار و جبار و کبریبی است و اوست که باید بپسندد و برگزیند و برکشد، چنانکه گویی عاشق هیچ است و عشقش به طفیل لطف و عنایت معشوق که الهه یا نیمه خداست، معنی و موضوعیت می‌یابد. و بنابراین معشوق، اولی و مقدم است و عاشق تابع و زیردست^{۲۰}.

دیگر آنکه نظام عالم و قیام بنی آدم به عشق است و ذات حق، چنانکه گذشت، پیش از خلق دو عالم، خود به تنهایی، عشق و عاشق و معشوق بود و پس از آن، هر چه هست آینه جمال اوست و چون در نگری خود را دوست داشته باشد، زیرا که در آینه روی معشوق جز خود نمی‌بیند، لاجرم خود را دوست می‌گیرد. بنابراین محبوب آینه محب است که در او به چشم خویش جز خود نمی‌بیند و محب، آینه محبوب است که در او اسماء و صفات و ظهور احکام خویش را می‌بیند:

چو نیکو بنگری در اصل این کار هم او بیننده هم دیده است و دیدار

در عشق مجازی، این حال و هوای معشوق، حاکی از خودشیفتگی اوست و به راستی در غزلیات «ناسوتی»، معشوق چنان با عز و ناز و کبریاست که گویی فقط خود را دوست می‌دارد و در آینه طلعت عاشق، تنها با خوشتن عشق می‌بازد و به هر حال همواره از جنبه وجود خویش در عاشق خاکسار می‌نگرد. در این عشق نیز به شیوه عشق عرفانی، «معشوق دیده حسن از جمال خود بردوخته است که کمال حسن خود را در نتواند یافت الا در آینه عشق عاشق». زیرا «معشوق تا بر خود نظر دارد، عشق پدید

۲۰- «در این جهان عشق، برای عاشق قواعد و رسومی است، چنانکه عاشق همواره غمی نهفته دارد و عشق با درویشی و انگشت‌نمائی و ملامت مترادف است. وقتی عشق آمد، عقل دوراندیش جای را برای حریفی نیرومندتر از خویش، خالی می‌کند و عاشق در آنحال، کارش به رسوایی می‌کشد، پریدگی رنگ و طپش قلب و باران اشک، سر عاشق را فاش می‌کند، عاشق اندرزپذیر نیست و گوش پند نبوش ندارد و راه کوی عافیت نمی‌شناسد، میل معشوقان نهانی و میل عاشق آشکارا با ناله و فریاد همراه است، معشوقان همواره نازلود و جفایشه و ستمکارند و آیین بیوفائی را نیک می‌شناسند.

«در ترانه‌ها و غزلهای نخستین، دین و دنیا با یکدیگر آمیخته‌اند و همان تعبیرات و استعارات و طرز بیان که در عشق مجازی یعنی دلبستگی مردی پیش معشوقه طناز به کار می‌رود، برای عشق الهی و توجه به معبود نیز استعمال می‌شود و مرز این دو تعلق و دلبستگی از یکدیگر جدا نیست». لطفعلی صورنگر، منظومه‌های غنائی ایران، ۱۳۲۵، ص ۱۰۹.

نمی آید و چون بر عاشق نظر می افکند، عشق ظاهر می شود. یعنی ظهور عشق مستلزم عنایت معشوق است و مبداء آن عاشق نیست»^{۲۱}.

این توازی و همترازی ازینروست که یکی، الگو و سرمشق دیگری شده است، یا آنکه چون تنها قوه و قدرتی که از عهده تبدیل مزاج روحانی و قلب ماهیت اخلاقی بشر بر می آید، همین عشق است و بس که طیب جمله علتهاست، پس لابد عشق مجازی نیز در سیر استکمالی اش سرانجام باید به مدار عشق الهی پیوندد:

عاشقی گر زین سر و گر زان سرست عاقبت ما را بدان سر رهبرست

شیخ محمود شبستری این فرایند را چنین توصیف کرده است:

«عشق مجازی که افراط محبت است جز از حُسنی که در مظهر انسانی است صورت نبندد که آینه دل او که موصوف است به سِعَتِ «لا یسعی ارضی و لاسمائی و لکن یسعی قلب عبدالمؤمن»، جز به صورت حُسن تام مستغرق نگردد، و همین عشق بود که از غلبه صورت عشق مجازی، تعین را بسوزاند و بی مزاحمت اعتبار حجب اغیار، محب خود به خود عشق بازی کند، آنگاه این عشق را حقیقی گویند: «یحِبُّهُمْ وَ یَحْبُونَهُ»^{۲۲}.

۲۱- بدیع الزمان فروزانفر، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار فریدالدین عطار نیشابوری، ۱۳۳۹-۱۳۴۰، ص ۵۰۰.

۲۲- مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به تصحیح صمد موحد، ۱۳۶۵، ص ۳۰۳.

محبت در عقل تصرف می‌کند، عشق گردد

این نظریه عشق الهی کی به میان آمد و قبول عام یافت؟
 پیشتر گفتیم که در قرآن از حبّ الهی یاد می‌شود نه از عشق و بحث و جدلی که فقها در باب حلیّت و روایی کاربردِ واژه عشق در حق خدا کردند، خود نشانگر بیمی است که مفهوم عشق در اذهان و قلوب پارسایان برمی‌انگیخته است. مفهوم عشق، امید یا خیال وصلت و پیوند را به ذهن عشاق مشتاق الهام می‌بخشد (که العشق شدّة الميل الی الاتحاد) و در عشق زمینی، چیزی از این آرزو و شوق وصال طبیعی تر نیست، اما چگونه ممکن است در حق خداوند سبحان، جسارت و رزید و سودای خام اتّصال یا اتحاد با وی را داشت؟ به همین جهت، آنچنانکه جایی دیگر به تفصیل گفته‌ام^۱، واژگان و اصطلاحات مأخوذ از عشق انسانی در وصف عشق الهی، همه استعاره‌اند و تمثیل و مجاز، چون جز بدین زبان اشارت، نمی‌توان عشق به حق را عبارت کرد، اما تصور و تحقق سیر فی الله و سیر بالله و فنا فی الله و بقاء بالله، چون از حیطة فهم و درک عقل جزوی بیرون است و نیز اظهار یا افشای آن «سرّ»، هیچگاه بی خوف و خطر نبوده است، غالباً به زبان «رمز» بیان شده است.

علاوه بر این عشق به قلم فلاسفه و حکمه و اطباء و بعضی عرفای ترشرو و کج خلق، عاطفه‌ای مدموم و در حکم نوعی جنون و بیماری روانی، از امراض دماغ شبیه به مالیخولیا، تعریف شده است و این امر نیز مزید بر علت شد و آب به آسیاب معاندان و منکران ریخت.

بحث در باب تعاریف گوناگون عشق، موضوع سخن مان نیست^۲، اما مطالعه شرح

۱- جلال ستاری، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، نشر مرکز، ۱۳۷۲.

۲- نگاه کنید به مسعودی، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد دوم، ۱۳۴۷، ص ۳۷۵-۳۷۶.

«پلیدی»های عشق به قلم بعضی حکما و عرفا، در بادلی غالب صوفیه را در پیش کشیدن مقوله عشق الهی، بهتر نمایان می‌سازد. عشق از دیدگاه اینان، کتاب هدایت است و اسطرلابی است در دست منجمانِ افلاک وجود تا به اسرار خدا پی برند. و اما از سوی دیگر، تقریباً همه کسانی که از عشق بد گفته‌اند و انتساب آن را به خداوند، ناپسند و کفرگویی پنداشته‌اند نیز، در حکم خویش، از همین عشق انسانی قیاس گرفته‌اند و معیار و ملاک آنان در این مذمت و تقبیح، «عشق هرزه رسوایی» یعنی عشق خاکی بوده است. به عنوان مثال یک تن از آنان می‌نویسد:

از رذایل اخلاقی «عشق است و آن دوست داشتن به افراط و بیش از حد متعارف است و این خوی به هر حال از همه ناپسند است و ناپسندتر و افراطی‌تر آنست که به منظور کسب لذت و پیروزی شهوات حیوانی باشد و بسا که این خوی، صاحب خود را به تبهکاری و دستیازی به کارهای ناپسند کشانده، به شوخ‌چشمی و بیحیایی وادارد و خوی‌های ناپسند را بر او گمارد. و این خوی بر همگان ناپسند است مگر بر جوانان و متنعمان و سایه‌پروردگان که زشتیش کمتر است»^۲. و پیدا است که چنین صفتی را از جمله صفات ذات الهی نمی‌توان شمرد.

اما شیخ احمد جام نامقی معروف به ژنده‌پیل (۴۴۰-۵۳۶ ه. ق) در رد این ظن سوء و بدگمانی منکران به طعنه می‌گوید: «در حدیث عشق سخن بسیار می‌رود، هر که می‌خواهد که مردم عام را در پوستین ولّی از اولیای خدای عز و جل او کند، اول این حدیث عشق (من عشق فف فم مات مات شهیداً و بر لفظی دیگر: من عشق فف فم فمات فهو شهید که عبدالله بن عباس از قول رسول روایت کرده) بر دام بندد که این پارسا بود که سخن عشق گوید. این سخن در چشم مردم عام و در چشم مفسدان، عظیم نفرتی دارد و هم این قوم، این سخن را تقبیحی عظیم کرده‌اند در چشم مردم. و این عشق و عاشقی به جز این ندانند که مردی بر زنی عاشق شود یا بر غلامی شیفته شود. این چنین عشق مذموم است و فساد است. نعوذ بالله از چنین عشق و چنین راه». حال آنکه به اعتقاد شیخ الاسلام «مثل عشق هم چون مثل معرفت و هدایت و عقل است و عطای خدای

→ معصومعلیشاه (نایب‌الصدر)، طرائق‌الحقائق، به تصحیح محمد جعفر محبوب، جلد اول، ۱۳۳۹. فی تحقیق‌العشق‌الحقیقی و المجازی، فی معنی‌العشق باصطلاح الاطباء، فی معنی‌العشق باصطلاح‌العرفاء، ص ۴۰۰ و بعد، بواقیت‌العلوم و دراری‌النجوم، به تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه، ۱۳۴۵، ص ۲۸۲.

۳- یحیی بن عدی بن حمید بن زکریا، مکنی به ابوزکریا، متوفی سنه ۳۶۴ ه. ق. مترجم کتب ارسطو و افلاطون و اسکندر افرویدیسی به عربی، معاصر ابن ندیم.

است تا که را دهد. اما هر که را ببینیم که حق او را این عطا داده است، همه از بُن سی و دو دندان او را غلامی و چاکری کنیم. عشق هم چنین عطای خدای است عز و جل، و مرغی غریب است: در هر جایی آشیانه نسازد و با هر کس مقام نگیرد و بر هر شاخی ننشیند و با هر کس انس نگیرد».

و پس از شرح آنکه «عشق چیست و مقدر بنده هست یا نی؟ چیزی که مقدر تو نباشد، ترا بدان مدح و ذم نباشد»، با سر سخن می‌شود و می‌گوید:

«قومی عشق را بیش از این مصور نهاند که: اگر زنی، اگر مردی بر یکدیگر عاشق شوند و هوایی برانند؛ تو این و آن هر دو را در مقابل افگنی، و می‌پنداری که چیزی می‌گویی؟ اگر خبر رسول نیستی در باب عشق، ما را بدین که آوردی که مرا این باید گفت؟ اما چون خبر بدین ناطق است، چنان که مهتر می‌گوید: «خدای تبارک و تعالی می‌گوید: که چون غالب گردد بر بنده من دوستی من و مشغول گردد همگی او به من، من که خداوندم و آفریدگارم، نعمت و لذت او در یادکرد خویشتنم تا او عاشق من گردد و من عاشق او»، یعنی که دوستی که در ازل مرا با او بوده است، آشکارا کنم و بردارم حجابی که میان من و بنده من باشد، چنان که گویی که من در پیش دیده‌ام. ساهی نگردد از من چون مردمان ساهی گردند. یعنی که فراموش نکند مرا چون مردمان مرا فراموش کنند... و چنین چند خبر است از رسول...

«... اما چون خدای عز و جل، حدیث عشق می‌گوید و رسول می‌گوید و در قصه داود می‌گوید... یا داود! بگوی مر آن کسانی را که دعوی دوستی ما کنند: چون وقت چاشت و شام درآید، ما را به تهمت ندارند. هیچ دیدی که دوستی با دوستی به چاشت و شام بخیلی کند و نان از وی باز دارد؟ بدانید که درلذ شده است آرزوی نیک مردان به دیدار من و من ایشان را خواهان‌ترم از آن که ایشان مرا.

«و جمله ائمه اسلام حدیث عشق می‌گویند مگر اندکی و از مشایخ و اجلاء طریقت نیز از بسیاری روایت می‌کنند، پس چرا این حدیث نباید گفت؟ چندان سخنان می‌رود بر زبان این قوم که این حدیث را منکرند که در تشبیه دارد و شین مذهب است و جمله ائمه اسلام بر آن فتوی کفر و تشبیه می‌کنند که در آن هیچ فایده و راحت نیست؛ اگر امر معروف بر خویشان کنند مگر بهتر باشد! چون ما نیز این حدیث می‌گوئیم، موافقت جمله ائمه است که می‌کنیم، بر ما نیز از این هیچ شینی نیاید، الحمدالله که حاسد ما را بر

ما بیش از این دست نیست، و ما این جمله را به جان خریداریم»^۴. البته چنین نیز نبوده است که کسی را یارای سخن گفتن از عشق الهی نباشد: چنانکه به قول لویی ماسینیون، یحیی بن معاذ رازی (متوفی سنه ۲۵۸ ه. ق.) ظاهراً نخستین کسی است که بی پرده پوشی، از عشق خویش به خداوند دم زده است^۵ و نقل است که می گفت: «اگر دوزخ مرا بخشند، هرگز هیچ عاشق را نسوزم از بهر آنکه عشق، خود، او را صدمه نرساند». سائلی پرسید: «اگر آن عاشق را جرم بسیار بود، او را نسوزی؟» پاسخ داد: «نه که آن جرم اختیاری نبوده باشد، که کار عاشقان اضطراری است، نه اختیاری»^۶.

در اینجا ذکر نکته‌ای که لویی ماسینیون خاطر نشان ساخته است ولی خالی از غرابت نیست و در آن جای حرف هست. ضرورت دارد. ل. ماسینیون در شرح حدیث قدسی منقول از عبدالواحد بن زید که پیشتر ذکر شد^۷ می گوید: آمدن لغت عشق (désir) در این حدیث، شایان اعتناست و این تنها واژه‌ایست که عبدالواحد بن زید، وقتی سخن از خداوند در میان است و کعبه مقصود و قبله آمال پروردگار است می پذیرد، اما لغت محبت (amour de prédilection) را بدینجهت که مرده‌ریگ یهودی و مسیحی است یعنی میراثی بیگانه است که زیاده به لطف و عنایت خداوند در حق بنده‌ای بیش از بندگان دیگر (رغبت: prédilection) متکی است^۸، کنار می گذارد.

۴- روضة‌المدنین و جنة‌المشتاقین، تألیف در ۵۲۰ هجری قمری، به تصحیح علی فاضل، ۱۳۵۵، ص ۱۲۴-۱۲۵، ۱۲۶-۱۲۸.

5- L. Massignon, *Lexique*, p. 267.

۶- تلکرة‌الاولیاء، ص ۳۶۴. ایضاً ر. ک. به تفسیر سخن او: حقیقة‌المحبة ما لا ینقص بالجفاء و لا یرید بالبر و العطاء، در کشف‌المحجوب هجویری، به تصحیح و ژوکوفسکی، ۱۳۵۸، ص ۲۰۴. همو گفته است: «یک ذره محبت در دل من بهتر از عبادت هفتادساله». قطب‌الدین ابوالمظفر منصورین اردشیر العبادی المروزی، متوفی ۵۴۷ ه. ق. مناقب‌الصوفیه، به تصحیح نجیب مایل هروی، ۱۳۶۲، ص ۹۷.

۷- یقول الله تبارک و تعالی: اذا کان الغالب علی عبدی الاشتغال بی جعلت نعیمه و لذته فی ذکری. عشقنی و عشقته و رفعت‌الحجاب فیما بینی و بینہ، مثلاً کان عینہ. لا یسهو اذا سهی الناس اولئک البدلاء حقاً، اولئک کلامهم کلام الانبیاء. اولئک الذین اذا اراد الله باهل الارض عقوبةً او عذاباً فیصرف بهم عنهم.

۸- و قالت اليهود و النصارى نحن ابناء الله و احبناؤه قل فلم یعذبکم بذنوبکم بل انتم بشرٌ ممن یغفر لمن یشاء و یعذب من یشاء و لله ملک السموات و الارض و ما بینهما و الیه المصیر. مائده، ۱۸. یهودیان و مسیحیان گفتند که ما فرزندان و دوستان خدا هستیم. بگویی: پس چرا شما را به پاداش گناهانتان عذاب نمی‌کند؟ بلکه شما انسانهایی از جمله آفریدگان هستید. هر کس را که بخواهد می‌آمرزد و هر کس را که بخواهد عذاب می‌کند و از آن خداست فرمانروایی آسمانها و زمین و آنچه در میان آنهاست و بازگشت همه به اوست.

اما چگونه ممکن است عبدالواحد بن زید کاربرد واژه جنجال‌برانگیز عشق را بر استعمال لفظ قرآنی حبّ مرجح شمرده باشد؟^۹ چه در واقع بحث و جدل بر سر اینکه اطلاق صفت عشق به ذات الهی رواست یا ناروا، حتی پس از رواج نظریه عشق الهی و به نوعی، اهلیت و مقبولیت یافتن آن تصوّر نیز هیچگاه به تمام و کمال فرونشست و به هر چندگاه، غوغا و فضااحت برانگیخت.

اما در قبالی منکران نظریه عشق الهی، طبعاً دو گونه واکنش مخالف و موافق به ظهور رسید: نخست عکس العمل مخالفان یعنی کسانی که اطلاق عشق را به ذات حق، مردود شمردند، ولی به استناد آیات قرآنی، از محبت خداوند به آفریدگان و بالعکس دم زدند. چنانکه ابوالقاسم قشیری (متوفی ۴۶۵) می‌گوید از ابوعلی رودباری «شنیدم که گفت عشق آن بود که در محبت از حدّ درگذرد و حق تعالی را وصف نکنند بدان که از حدّ 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 حدّ درگذشت در محبت حق تعالی و حق تعالی را وصف نکنند به عشق و بنده را نیز در صفت او تعالی وصف نکنند به عشق؛ پس شاید وصف کردن حق به عشق بنده را و نه بنده را به عشق حق، به هیچ وجه روا نباشد»^{۱۰}، و اما «استاد امام گوید که محبت حالی شریف است، چون حق تعالی گواهی داده است بنده را بدان و خبر دادست از دوست داشتن او بنده را و حق را تعالی و تقدّس صفت کنند بدانک بنده را دوست دارد و بنده را صفت کنند بدانک حق را دوست دارد و محبت به زبان علماء ارادت بود و مراد قوم به محبت، ارادت نیست، زیرا که ارادت به قدیم تعلق نگیرد، الا آنک حمل کنند بر ارادت تقرّب بدو جل و جلاله و تعظیم او را»^{۱۱} و «چون اجماع است میان قوم که محبت، موافقت است و نیکوترین موافقت‌ها، موافقت دل است و محبت آنست که از دوی بیزاری ستانی زیرا که محبّ دائم با محبوب بود»^{۱۲}، از اینرو استاد ابوالقاسم قشیری گوید: «المحبة

9. I. Massignon, *Lexique*, p. 198.

عبدالرحمن بدوی این نظر لویی ماسینیون را به درستی نقد کرده، شگفت‌زده می‌پرسد چگونه ممکن است عبدالواحد بن زید از استعمال کلمه قرآنی حبّ (آل عمران، ۳۱؛ مائده، ۵۴) بیم داشته باشد و کاربرد واژه عشق را که در قرآن از آن اثری نیست، مرجح بدارد؟ عبدالرحمن بدوی، شهید عشق الهی، رابعه عدویه، ترجمه محمد تحریرچی، ۱۳۶۷، ص ۷۴-۷۵.

۱۰- ترجمه رساله قشیری، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، همان، ص ۵۶۰-۵۶۱.

۱۱- همان، ص ۵۵۳-۵۵۴.

۱۲- همان، ص ۵۷۱-۵۷۲.

محوالمحبّ بصفاتهِ و اثبات‌المحجوب بذاته. محبّت آن بود که محبّ کلّ صفاتِ خود را اندر حقّ طلبِ محجوبِ خود نفی کند مر اثباتِ ذاتِ حق را، یعنی چون محجوب باقی بود، محبّ فانی باید کی غیرتِ دوستی، بقاء محبّ را نفی کند تا ولایتِ مطلق ویرا گردد و فناء صفتِ محبّ جز به اثباتِ ذاتِ محجوب نباشد و روا نباشد کی محبّ به صفتِ خود قایم بود که اگر به صفتِ خود قایم بودی، از جمال محجوب بی نیاز بودی، چون می داند که حیاتش به جمال محجوبست، طالبِ نفیِ اوصافِ خود باشد به ضرورت، از آنچ معلوم و بست کی با بقاء صفتِ خود، از محجوب، محجوبست. پس از دوستیِ دوست، دشمن خود گشته است»^{۱۳}.

ایضاً ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی الهجویری الغزنوی (متوفی ۴۶۵ هـ. ق؟) می نویسد: «بدانک محبت خداوند تعالی مر بنده را و محبت بنده مر خداوند را تعالی درستست و کتاب و سنت، بدین ناطق و اّمّت، برین مجتمع و خداوند سبحانه و تعالی به صفتی است کی دوستان و را دوست دارند و وی دوستان خود را دوست دارد»، و پس از شرح ریشه‌شناسی لغت محبّت یا حبّ، می آورد: «بدانک محبّت اندر استعمال علما بر جوهست، یکی معنی ارادت به محجوب بی سکونِ نفس و میل و هوا و تمنی قلب و استیناس و تعلق این جمله بر قدیم روا نباشد و این جمله مخلوقان را باشد با یکدیگر و اجناس را و خداوند تعالی متعالیست از این جمله علواً کبیراً؛ و دیگر معنی احسان باشد و تخصیص بنده که ورا برگزیند و به درجه کمال ولایت رساند و به گونه گونه کرامتها مخصوص گرداند؛ و سدیگر به معنی ثناء جمیل باشد بر بنده و گروهی از متکلمین گویند که محبّت حق کی ما را خبر دادست از جمله صفات سمعی است چون وجه و باده و استواکی اگر کتاب و سنت بدان ناطق نبودی، وجود آن مر حق تعالی را از روی عقل مستحیل بودی، پس آنرا اثبات کنیم و بدان بگرویم، اما اندر تصرّف کردن آن توقف کنیم و مراد این طایفه آنست کی روا ندارند به اطلاق این لفظ مر حق تعالی را. این جمله اقاویلست کی یاد کردیم».

آنگاه هجویری نظر خویش را در باب کیفیتِ محبت حق به اولیاء و محبت اولیاء به حضرت حق چنین بیان می دارد: «بدانک محبت حق تعالی مر بنده را ارادت خیر بود و رحمت کردن بر وی و محبت اسمی است از اسامی ارادت چون رضا و سخط و رأفت و آنچ بدین ماند. جمله این اسامی جز به ارادت حق تعالی نشاید کرد و آن بیان یک

صفتست او را قدیم کی بدان خواهانست مر افعال خود را. پس اندر حکم مبالغت و اظهار فعل ازین بعضی اخصّ بعضیست و فی الجمله محبت خداوند تعالی مر بنده را آنست کی با وی نعمت بسیار کند و ویرا اندر دنیا و عقبی ثواب دهد و از محلّ عقوبت ایمن گرداند و ویرا از معصیت معصوم دارد و احوال رفیع و مقامات سنّی ویرا کرامت کند و سرّش را از التفات به اغیار بگسلاند و عنایت ازلی را بدو پیونداند تا از کلّ مجرّد شود و مر طلب رضاء ویرا مفرد گردد و چون حق تعالی بنده را بدین معانی مخصوص گرداند، آن تخصیص ارادت ویرا محبت نام کنند و این مذهب حارث محاسبی و جنید و جماعتی از مشایخست و فقهاء فریقین و متکلمان سنت بیشتر هم برین اند...

«اما محبت بنده مر خداوند را صفتی است کی اندر دل مؤمن مطیع پدیدار آید به معنی تعظیم و تکبیر تا رضای محبوب را طلب کند و اندر طلب رؤیت وی بی صبر گردد و اندر آرزوی قربت وی بی قرار گردد و بدون وی با کس قرار نیابد و خوبا ذکر وی کند و از دون ذکر وی تبرّا کند و آرام بر وی حرام شود، قرار از وی نفور گردد...»

«و روا نباشد که محبت حق مر بنده را از جنس محبت خلق باشد یکدیگر را که آن میل باشد به احاطت و ادراک محبوب و این حکم صفت اجسام بود...».

هجویری پس از این شرح مبسوط چگونگی محبت حق با خلق و محبت خلق با حق، دوگونه محبت تشخیص می‌دهد که یکی محبت جنس به جنس است یعنی «طلب ذات محبوب از راه ممانست و ملازقت و دیگری محبت جنس نه با جنس یعنی طلب قرار با صنفی از اوصاف محبوب تا با آن بیارامد و انس گیرد چون شنیدن کلام و یا دیدار»؛ و در پایان نتیجه می‌گیرد که «محبت اندر میان همه اصناف خلق معروفست و به همه زبانها مشهور و به همه لغاتها متداول و هیچ صنف از عقلا مر آنرا به خود نتواند پوشید... و هیچ جنس مردم نیست کی ویرا اندر غیب کاری افتاده نیست کی نه اندر دل از محبت، فرحی دارد...».

آنگاه هجویری به مبحث عشق می‌پردازد و می‌گوید: «اما اندر عشق، مشایخ را سخن بسیارست. گروهی از آن طایفه، آن برحق روا داشته‌اند، اما از حق تعالی روا نباشد و گفتند کی عشق، صفت منع باشد از محبوب خود و بنده ممنوعست از حق و حق تعالی ممنوع نیست، پس عشق بنده را بر وی جایز بود و از وی روا نباشد. و باز گروهی گفتند که بر حق تعالی بنده را عشق روا نباشد از آنج عشق تجاوز حدّ بود و خداوند تعالی محدود نیست و باز متأخران گفتند عشق اندر دو جهان درست نیاید الا بر طلب ادراک و ذات حق تعالی، مدرک نیست و محبت با صفت درست آید، باید که عشق درست نیاید بر وی. و نیز

گویند که عشق جز به معاینه صورت نگیرد و محبت به سمع روا باشد؛ چون آن نظری بود بر حق، روا نباشد که اندر دنیا کس ویرا نبیند... پس حق تعالی به ذات مدرک و محسوس نیست تا خلق را با وی عشق درست آید و به صفات و افعال محسن و مکرم، اولیاء را محبت درست آید»^{۱۴}.

شرح و تفسیر هجویری را به تفصیل آوردیم، چون از مستدلترین مباحث در باب عشق و محبت است. و اما زبده سخنان مشایخ طریقت در فرق میان محبت و عشق و ناروا بودن اطلاق صفت عشق به حق اینست که: «عشق... افراط محبت است و از این جهت، لفظ عشق را بر حضرت صمدیت اطلاق نکنند، چه در آن حضرت، افراط و تفریط را مجال نیست»^{۱۵}.

عکس العمل دوم از جانب کسانی به ظهور رسید که استعمال لفظ عشق را در حق ذات باری مجاز شمردند و فرق عمده‌ای میان عشق و محبت قائل نشدند، الا آنکه، عشق افراط محبت است:

عشق بر چرخ حقیقت اختر است از محبت یک قدم بالاتر است^{۱۶}

از سرّی سقطی (متوفی ۲۵۷ هـ. ق) استاد و خالوی جنید بغدادی نقل است که می‌گفت: «در بعضی کتب منزل نوشته‌اند که خدای عز و جل فرمود که ای بنده من چون ذکر من بر تو غالب شود، من عاشق تو شوم و عشق در اینجا به معنی محبت بود»^{۱۷}.
اما کسی که درین باره که «عشق چیست و عاشق کیست و شاید که کسی گوید بر حق عاشقم یا نی؟» به روشنی سخن گفته است، باز احمد جام نامقی است که می‌نویسد:
«بدان که اگر کسی عشق و عاشقی چنین می‌داند که مردی بر زنی یا بر غلامی یا

۱۴- هجویری، کشف‌المحجوب، به تصحیح و ژوکوفسکی، ۱۳۵۸، ص ۳۹۲-۴۰۴.

۱۵- امیر سید علی همدانی (۷۱۳ یا ۷۱۴ - ۷۸۶)، مشارق‌الاذواق، شرح قصیده خمربه ابن فارض، به تصحیح محمد خواجوی، ۱۳۶۲، ص ۴۶.

۱۶- میرحسینی هروی، رساله کزالموز.

«آنکه همگی دل دوست گیرد، نتیجه محبت مفرط بود که آن را عشق خوانند. عاشق گرم‌رو، همگی او را معنوق گیرد و دارد، و باشد که از عایت متعولی به معنوق، نام معنوق را نیز فراموش کند.» قدسیه (کلمات بهاء‌الدین نقشبند)، تألیف خواجه محمدبن محمد پارسای بخارانی، به تصحیح احمد طاهری عراقی، ۱۳۵۴، ص ۳۹.

۱۷- تذکرة‌الاولیاء، یاد شده، ص ۳۳۹.

چیزی که شهوت او خواهد، عاشق شود، البته که نشاید؛ این چنین عشق و عاشقی به کفر نزدیک‌تر باشد از آن که به ایمان. اگر عشق و عاشقی چنین می‌دانی، این نشاید و این راه ضلالت است.

«پیران و مشایخ بعضی که در عشق سخن نگفته‌اند، از بهر آن را نگفتند که از آن‌جا، ایهامِ خطا می‌افتاد؛ اما چون در این روزگار در افواه مردمان سخن عشق و عاشقی بسیار می‌رود، واجب بود تفصیل و تفسیر عشق گفتن تا مبتدیان را غلط نیوفتد. هر که را هوی کشته نیست و عقل امیر نیست و معرفت او با محبت قرین نیست، او در عشق سخن نگوید او را به او فتد.

«اما چنین نیست که سخن عشق گفتن حرام است و یا منهی است و یا کسی گوید که عشق، خواستی باشد و ارادت مخالطت مخلوقی، از این وجه عشق گفتن نشاید. پس محبت گفتن نیز نشاید زیرا که هم ارادت، مخالطت مخلوق است... و نام ولی گفتن هم نیز نشاید زیرا که اولیای حق گویند و اولیای شیطان نیز گویند. چون این اسماء رواست گفتن، اسم عاشقی چرا نشاید؟

«و اگر گوید اسم عشق در قرآن نیست، گویم روا باشد که در قرآن نباشد، اما در اخبار صحیح بسیار است اسم عشق و عاشقی.

«اما گروهی از مشایخ و ارباب طریقت گفته‌اند که عشق نگوئیم که ایهامِ خطا می‌افتد، اما محبت می‌گوئیم که قرآن بدان ناطق است؛ هم نعمت بنده شود و هم وصف حق را درست آید... لیکن لفظ عشق که اطلاق کرده‌اند، نگوئیم.

«باز از خداوندان طریقت بعضی از اجله مشایخ چون: شیخ ابوسعید و عبدالله مبارک و از متقدمان چون شیخ شبلی و جنید و حسین منصور و ذوالنون مصری و عمرو عثمان مکی... و غیر ایشان لفظ عشق را اطلاق کرده‌اند و گفتند هم اخبار بدین ناطق است و هم معنی او را جاذب...»

«اما بدان که هیچ مسأله‌ای نیست که مشایخ را و علماء را در آن خلاف نیست، چرا می‌باید که در مسأله عشق خلاف نباشد؟... در این مسأله عشق که جمله ابدالان و صدیقان در آرزوی آن‌اند که بویی از آن به مشام ایشان رسد، همه در حسرت این جان بدادند و ندیدند الا اندکی که این نسیم عشق بریشان وزیده است. و رسول (ص) گفته است هر چیزی را گواهان باشد، گواهان محبت عشق است. هر محبتی که بر عقل و خرد غالب گردد، آن عشق باشد. اگر کسی از عشق می‌فسادی نماید، وی را عشق نباید گفت. اما اگر عشق و عاشقی آن است که من می‌دانم و خداوندان تحقیق دانند، یک ذره از آن

بہتر از عبادت عابدان!...».

آنگاه ژنده پیل در باب اصلِ عشق، تعریف و اژہ شناختی معروف را می آورد کہ «عشق را از عشقہ گرفته اند و عشقہ این گیاه است کہ بر ہر چہ آویزد او را از صفت خویش بگرداند» و سپس در شرح سلسلہ مراتب تکاملی ارادت و مہر و شوق و خلّت و محبت و عشق، می گوید:

«اما بدان کہ دوستی حق سبحانہ و تعالی بر چند روی است: اول ارادتی پیدا آید، آن گاہ آن ارادت مہر گردد و آن مہر، عشق گردد». بعضی در ہمین مرتبہ می مانند، ولی «کس بود کہ مہر وی شوق گردد و از آن جا عشق پدید آید؛ و کس بود کہ شوق وی ولایت گردد و آن جا عشق پدید آید؛ و کس بود کہ ولایت وی خلّت گردد و آن جا عشق پیدا آید؛ و کس بود کہ خلّت وی محبت گردد و آن جا عشق پیدا آید. و این ہر پنج کہ یاد کردہ آمد، ہمہ بر مقدار عقل ایشان گردد».

«ہر کہ را عقل اندک تر باشد، زودتر عاشق گردد، اما عشق وی فراخورد عقل وی باشد. چون بہ عقل تمام باشد، آنگہ عاشق گردد. بعد از نبوت ہیچ درجہ و رای آن نباشد کہ با عقل تمام مرد عاشق شود.

«تا دوستی مرد در عقل او تصرف نکند و تا محبت بر عقل زور نکند، مرد عاشق نشود... اما بہ حقیقت بدان کہ کمال عقل و عشق، ہر دو، بہ ہم نباشند، زیرا کہ عشق آنگہ عشق گردد کہ محبت در عقل تصرف کند و تصرف تواند کرد. چون محبت در عقل تصرف نتواند کرد، عشق نگردد. چون عقل کمال دارد، محبت در آن تصرف نتواند کرد و آن را از جای نتواند جنباند؛ از آن است کہ علماء و فقہاء و کسانی را کہ عقل تمام تر باشد، عشق کمتر باشد. تا و رای عقل و علم ایشان، چیزی زیادت نیاید، عشق نگردد... تا آنگہ کہ محبت بر عقل زور نکند و محبت از عقل زیادت نشود، مرد را عشق پیدا نیاید. چون محبت بر عقل پیشی گرفت و از عقل زیادت آمد، آنگہ آن را عشق خوانند و آن عشق باشد و در این پنج مقام کہ یاد کردہ آمد، ہم چنین است: ہم در مقام ارادت و ہم در مقام مہر و ہم در مقام شوق و ولایت و ہم در مقام خلّت و ہم در مقام محبت. اما یقین می دان ہر جا کہ دوستی بر عقل زیادت آمد، عشق آمد؛ در ہمہ مقامات ہم چنین باشد. اما در ہر مقام، عشق آن در خورد آن مقام باشد.. و کمال محبت با کمال عقل از درجہ عشق زیادت است، اما درجہ عاشقان خوشتر. کمال محبت با کمال عقل، رسول اللہ را بود، و خلّت ابراہیم را بود و محبت موسی را بود، اما کمال عقل نبود، عشق شد».

مقصود احمد جام، چنانکه خود آشکارا می‌گوید، اینست که ولی و دوست و محب خدا در هر مقام که فرود آید: ارادت، مهر، ولایت، خلّت، محبت، عاشق می‌تواند شد، اما باز مصرّانه توجه می‌دهد که «این همه که گفته آمد چنان باشد که از سر عقل و تمیز ایشان برخیزد و عقل را در آن تصرف باشد و تصرف تواند کرد. هرچه محبت در عقل تصرف کند عشق آورد، اما هر چه عقل در محبت تصرف کند، آن نه عشق باشد. عشق آن باشد که هیچیزی در آن تصرف نتواند کرد، عشق کمال دوستی باشد. در هر مقامی که باشی تا محبت بر جای باشد و عقل در آن تصرف می‌تواند کرد، و محبت را کمال عقل به جای باشد، او را حبیب خوانند و او را محب گویند، چون کمال عقل نباشد، محب بی‌قرار گردد و محبت در عقل تصرف فرا کردن گیرد، آن را عشق خواندن گیرند... هر که را عقل او تمام‌تر، عشق او خام‌تر؛ و هر که را عقل او تنگ‌تر، عشق او تیزتر؛ اما هر که را با عقل تمام عشق باشد، او آن مرد باشد که در میان اولیای خدای عز و جل، قطب او باشد...»^{۱۸}.

این شرح احمد جام نامقی را نیز به تفصیل آوردیم چون در تعریف عشق، نظرگاهی بدیع دارد بدین معنی که در ارتباط عقل با محبت و تصرف محبت در عقل که ثمره‌اش عشق است، تا آنجا که می‌دانم، از صوفیه، کسی چون او سخن نگفته است.

پس از زنده‌پیل (۴۴۰-۵۳۶)، روزبهان بقلی شیرازی (۵۲۲-۶۰۶) نیز در آغاز کتاب زیبای *عبر‌العاشقین* از کسانی که اذن و اجازه اطلاق لفظ عشق بر خدای را داده‌اند، چنین یاد می‌کند:

«هل يجوز اطلاق العشق على الله تعالى؟ و هل يجوز ان يدعى احد عشقه؟ و هل اسم العشق عند العشاق من الاسماء المشتركة؟ و هل يكون جواز العشق على الله و من الله و في الله و بالله؟ قلت: اختلف شيوخنا في ذلك؛ فمنهم من انكر و منهم من اجاز؛ فمن انكر اخفى هذا السر من اهل هذا العالم غيراً على الخلق، و من اجاز فمن جرأته في العشق و الانبساط..»

«فمن جوّز ذلك عبدالواحد بن زيد و اهل دمشق، و ابوزيد البسطامي، و ابوالقاسم الجنيد و ابوالحسين الثوري، و ذوالنون المصري، و يوسف بن الحسين الرازي، و ابوبكر الواسطي، و الحصري، و الحسين بن منصور، و الشبلي. و شيخنا و سيدنا ابو عبدالله محمد بن خفيف. كان ينكر العشق في قديم الزمان حتى وقع عليه مسألة لأبي القاسم الجنيد

فی العشق ذکر فیها معنی العشق و اشتقاق اسمہ، و مابینہ و قال بہ ابو عبد اللہ، و رجع من انکارہ، و جوزہ و صنّف فیہ مسأله... و رؤی انّ داود - علیہ السّلام - کان یسمی عشیق اللہ. و قال قریش «انّ محمداً قد عشق ربّه». اینست ادلّه جواز العشق علی اللہ...^{۱۹}.

پایان بخش این بحث درازدامن نیز چنانکه بیاید، امام محمد غزالی است که در احیاء علوم الدین، به راستی حجت را بر منکران تمام می‌کند، اما سخنش در باب حبّ است نه عشق.

این چند نمونه که من باب مثال ذکر شدند، بهره‌هایی از استدلالات استوار بعضی مشایخ در اثبات حلیت و روایی عشق خلق به حق و عشق حق به خلق‌اند. اما البته عاشقان خدا، چنانکه دیدیم، منتظر اهل جدل و مکابره با فقها و متشرّعه نماندند تا از عشق الهی دم زنند (و از آن جمله‌اند متقدمانی که ژنده‌پیل و روزبهان به فتوایشان استناد و استشهاد می‌کنند) گرچه خطر می‌کردند و کارشان از متأخران بسی سخت‌تر بود، چنانکه متکلمینی چون ابن الجوزی و ابن تیمیه، امثال ابوالحسین نوری از شاگردان سرّی سقطی و از جمله یاران جنید و ابو حمزه بغدادی و سمنون المحبّ را به سبب قول‌شان در باب عشق الهی، زندیق و مستوجب قتل دانستند و مخالفان حلاج، سخن بی‌پروایش در این باره را «با نوعی زندقه مربوط کردند و آن را از مقوله دعاوی مانوی و مبنی بر تصوّر وجود جزء الهی در انسان و انجذاب اجزاء نور به مرکز انوار فرا نمودند. بدینگونه قول به عشق الهی، نوعی دعوت به عقاید و تعالیم مانویّه بود و احیاء و اظهار زندقه محسوب می‌شد»^{۲۰}.

این واکنش جاهلانّه منکران از سر تعصّب و خامی، البته هیچ شگفت نیست، زیرا شاهد بی‌همتا و شگرف «مهر، آتش خون‌آمیز»، به گفته پیرهرات، همین حسین بن منصور حلاج (مقتول در ۳۰۹ هـ.) شهید عشق الهی است که می‌گفت: جبلت روحک فی روحی کما یجبل العنبر بالمشک الفتق، روحت با روحم بیامیخت چون آمیزش عنبر با مشک؛ و انت بین الشغاف و القلب تجری مثل جری الدموع بین اجفان، مهرت در رگها و عروق قلبم جاری است چون ریزش اشک از مژگان، و باور داشت که «العشق عذاب الاکبر» و «لیس بصادق دعوی العشق من لم یتلذذ بضرب المعشوق»، ازینرو می‌گفت: «رکعتان فی العشق لایصحّ وضوء الابدالم».

۱۹- عبهر العاشقین، به تصحیح هنری کرین - محمد معین، ۱۹۵۸، ص ۹-۱۰.

۲۰- عبدالحسین زرین‌کوب، جستجو در تصوف ایران، ۱۳۵۷، ص ۱۲۷.

روزبهان بقلی شیرازی «فصلی در محبت به زبان شطح» از قول حسین آورده است که شرح مختصر و مفید نظریات او در این باره است. بنا به روایت شطّاح فارس، حسین گوید که «حق سبحانه در ازل خویش به نفس خویش واحد بود. هیچ چیز با وی نبود. بعد از آن اشخاص و صور و ارواح را پدید آورد. پس علم و معرفت پیدا کرد. پس خطاب بر ملک و مالک و مملوک نهاد. فعل و فاعل و مفعول را بشناخت. آنکه به خود نگاه کرد در ازل خویش به نفس خویش در همگی که ظاهر نبود. جمله بشناخت از علم و قدرت و محبت و عشق و حکمت و عظمت و جمال و جلال. و آنچه بدان موصوف است از رأفت و رحمت و قدس. و ارواح و سایر صفات صور که در ذات او بود، که آن ذات او بود از کمال با آنچه در آن بعد از صفتِ عشق، و آن صفت صورت بود در ذات که آن ذات بود. بنگرست - و آن چنان بود به مثل که تو چیزی نیکو از وجود خود بینی و بدان خرم شوی - مدتی مدید که بر طور آن کس واقف نشوند...

«پس اقبال کرد به معنی عشق به جمیع معانی. با نفس خویش خطاب کرد به جمیع خطاب، و حدیث کرد به جمیع محادیت....

«آنکه از معنی از جمله معانیها او نظر کرد، و آن معنی از محبت به انفراد... آنکه از صفتی در صفتی نگاه کرد... تا به کمال رسانید. آنکه درو نظر کرد از صفتِ عشق به کلیتِ صفتِ عشق، زیرا که عشق در ذات او او را صفات بود به جمیع معانی. آنکه از صفتِ عشق در صفتی از صفات نگاه کرد. باز آن خطاب و محادیت کرد... آنکه از صفاتِ عشق در صفاتِ عشق نگاه کرد، تا هم چندان بگذشت و زیادت...

«آنکه خواست حق تعالی که بنماید این صفاتها از عشق به انفراد، تا در آن نظر کند، و باز آن خطاب کند» که این خواست، به تجلی حق در صورتِ شخصی به صورتِ خود می‌انجامد، آنچنان که حق «درو تجلی کرد و ازو تجلی کرد».

روزبهان پس از این شرح توضیح می‌دهد: «درین فصل رموزی چند بس عجایب پیدا کرد به زبانی بس غریب که اهل علم در آن کم رسند و گمراهان در آن طاعن شوند. اصل این مسئله، مفهوم حقیقتست از معرفت محبتِ اصلی، که آن اصل، صفتِ قدیم است. حق بدان صفت موصوف است ازلاً و ابداً... چون حق سبحانه در کتاب خویش از ذات و صفات خویش خبر داد، بیان کرد که او موصوف بوده به محبتِ ازلی. قال الله تعالی «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ». نفس خود را به محبت بستود مجابنرا. غمّه جهل کشف کرد از فؤاد مقتبسان نور علم محبت، در آنچه بیان کرد که او صاحبِ محبت است، و به نور محبت در دل محبان تجلی کرد، تا او را دوست داشتند به دوستی او، واله شدند نزد او به لذتِ محبت.

انوارِ محبتِ ایشان از محبتِ حق پیدا شد در دل ایشان. اگر نه محبتِ او بودی، خلق در حقایقِ محبتِ کی رسیدندی؟ آن محبتِ قایم به ذاتِ اوست»^{۲۱}.

پس از حلاج، سرآمدانِ نظریه‌پرداز در باب عشق و محبت الهی عبارتند از: ابونصر سراج (متوفی ۳۷۸ هـ.)، ابوطالب مکی (متوفی ۳۸۶ هـ.)، ابوالحسن دیلمی (متوفی ۳۹۱ هـ.)، خواجه احمد غزالی (متوفی ۵۲۰ هـ. ق.)، عین‌القضاة همدانی (۴۲۹ - مقتول در ۵۲۵ هـ. ق.)، شیخ روزبهان بقلی شیرازی (۵۲۲-۶۰۶ هـ. ق.)، محی‌الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ هـ. ق.) و مولانا جلال‌الدین بلخی (۶۰۴-۶۷۲ هـ. ق.) که نام بعضی از آنان بیشتر آمد.

کتاب *عطف‌الألف‌المألوف علی اللام‌المعطوف*، تألیف ابوالحسن علی بن محمد دیلمی، از کهن‌ترین تصنیفاتی است که خاصه به بحث در باب عشق و محبت الهی می‌پردازد. دیلمی در این کتاب می‌گوید: «روایت است که داود علیه‌السلام، عشیق‌الله نامیده می‌شد». «چون امر چنین باشد، منع عشق را وجهی نمی‌بینم، چون عشق و محبت دو اسمند برای معنی واحد»^{۲۲}.

سوانح خواجه احمد غزالی از شیواترین رسالات در باب عشق و عاشقی است که به جای خود از آن یاد خواهیم کرد.

عین‌القضاة همدانی شاگرد خواجه، معتقد بود که با مرکبِ عشق مجازی، «بارکشیدن عشق‌الله را قبول توان کردن» و می‌گفت: «محرمان عشق خود دانند که عشق چه حالت است، اما نامردان و مخنثان را از عشق جز ملالتی و ملامتی نباشد و خلعتِ عشق خود هر کسی را ندهند و هر کسی خود، لایق عشق نباشد و هر که لایق عشق باشد، خدا را شاید و هر که عشق را نشاید، خدا را نشاید. سخنِ عشق با عاشقان توان گفت و قدرِ عشق، خود عاشق داند. فارغ از عشق جز افسانه نداند و او را نام عشق و دعوی عشق، خود حرام باشد». پس «کارِ طالب آنست که در خود جز عشق نطلبد. حیات از عشق می‌شناس و ممات بی عشق می‌یاب.. هر که عاشق نیست خودبین و پرکین بود و خودرای بود، عاشقی بی خودی و بی‌راهی باشد»^{۲۳}.

۲۱- شرح شطحیات، تصنیف شیخ روزبهان بقلی شیرازی، شامل گفتارهای شورانگیز و رمزی صوفیان، به تصحیح و مقدمه فرانسوی از هنری گربن، ۱۳۴۴/۱۹۶۶، ص ۴۴۱-۴۴۵.

۲۲- *عطف‌الألف‌المألوف*، تصحیح ح. ک. قادیبه، قاهره ۱۳۶۲، ص ۶، به نقل از ارزنگ مدی، *عشق در ادب فارسی*، از آغاز تا قرن ششم، ۱۳۷۱، ص ۷۶.

۲۳- *تمهیدات*، به تصحیح عسیران، ۱۳۴۱، ص ۱۰۵، ۱۱۰-۱۱۱ و ۹۸.

شطّاح فارس که در فصلی جداگانه به شرح نظریه‌اش خواهیم پرداخت، اعتقاد داشت: «عشق را مقاماتست، و بدایتِ عشق، ارادت است؛ از آنجا به خدمت آیند؛ بعد از آن موافقت است؛ بعد از آن رضایت است، حقیقتش محبت است، و آن از دو طرف درآید: از انعام معشوقی و از رؤیت معشوق؛ اول عمومست و دیگر خصوص. چون به کمال رسد، شوق است؛ و چون به حقیقتِ استغراق رسد، یسمی عشق». پس «عشق کمال محبت و محبت صفتِ حق است. در اسم غلط مشو که عشق و محبت یکی است. صفتِ اوست و قایم به ذات اوست»^{۲۴}.

ابن عربی که شرح نظریاتش، جداگانه خواهد آمد، شارح بلامنازع مجاز فتنه حقیقت است و پایه اصلی مسلک و مرام و اساس مکتب و طریقه عرفانی و تصوف مولوی نیز، که اندرز می‌داد:

بی عشق مباش تا نباشی مرده در عشق بمیر تا بمانی زنده

عشق است.

حالی‌ها به همین چند اشاره بسنده می‌کنم، چون در این رساله، جای‌جای، از آن بزرگان یاد خواهم کرد.

با اینهمه به قول لویی ماسینیون، اطلاق واژه عشق، در نظر غالب عرفای زمان چندان پسندیده نمی‌نماید و بیشتر محبان، از استعمال آن اجتناب می‌ورزند، چنانکه به عنوان مثال مالک بن دینار، از مردم بصره (متوفی در ۱۳۱) و ابوالحسن علی بن محمد بن احمد (متولد در ۲۵۷) لغت شوق^{۲۵} را بر واژه عشق رجحان می‌نهند و فضیلت می‌دهند تا آنکه سرانجام لغت حبّ (تحبّب، محبّه) که ابان بن ابی‌عیاش و یزید بن ابان رقاشی و خاصه رابعه، بیشتر می‌پسندیدند، به همّت معروف کرخی و محاسبی^{۲۶} غلبه کرده بر کسی

۲۴- روزبهان، *عبرالعاشقین*، به تصحیح هنری کُربن و محمد معین، ۱۹۵۸، ص ۱۵ و ۱۳۸.

25- amour de convoitise.

۲۶- حارث محاسبی تألیفی دارد موسوم به *فصل فی المحبّه* که ابونعیم آنرا (در *حلیة الاولیا و طبقات الاصفیا*) دوباره نقل کرده است (لویی ماسینیون، همان، ص ۲۴۴) و همو گوید: «محبت میل بود به همگی، به چیزی. پس آن را ایثار کردن است بر خویشتن به تن و جان و مال، و موافقت کردن در نهان و آشکارا. پس بدانستن که از تو همه تقصیر است». *تذکرة الاولیاء*، ص ۲۷۳.

قبول می‌نشیند^{۲۷}، چنانکه ذوالنون مصری (متوفی در ۲۴۵ هـ. ق.)، به عنوان مثال، بی‌هیچ تزلزل رأی و تردید، لغت حبّ را به کار می‌برد و از لذائذ عشق (حب) خداوند به روح سخن می‌گوید^{۲۸}. حتی مخاطبان وی نیز از محبت حق دم می‌زده‌اند. گویند ذوالنون از زنی پرسید غایتِ محبتِ چیست؟ زن گفت: «ای بطّال! محبت را غایت نیست». پرسید چرا؟ گفت: «از آن که محبوب را غایت نیست»^{۲۹}.

در اینجا شرح مختصر آراء و عقاید چند تن از بزرگان این طایفه در قرن سوم که نامشان پیشتر آمد، بی‌آنکه مدعی استقصا و استقراء کامل باشیم، ضرور است. و نخست «طاوس العلماء و سلطان المحققین» جنید بغدادی (متوفی ۲۹۷ یا ۲۹۸ هـ. ق.)، که گرچه طریق وی «صحو است به خلاف طیفوریان که اصحاب بایزیداند»^{۳۰}، ولی گاه «تربیت اهل سکر می‌کرد»^{۳۱}، و خلق و اصحاب را موعظه می‌فرمود که: «محبت، امانت خداست» و «هر محبت که به عوض بود، چون عوض برخیزد، محبت برخیزد» و «محبت درست نشود مگر در میان دو تن که یکی دیگری را گوید که: «ای من»، همچنانکه ابوالحسن خرقانی گفتی: «ای من معشوقه تو»^{۳۲}، و «چون محبت درست گردد، شرط ادب بیفتد» و «حق تعالی حرام گردانیده است محبت بر صاحب علاقت» و «محبت افراط میل است بی‌میل» و «به محبت خدای به خدای نتوان رسید تا به جان در راه او سخاوت نکنی»^{۳۳}. و اینها همه سخنان مردی است که «او را سید الطایفه و لسان القوم خواندند و اَعْبَدُ المشایخ نوشتند».

۲۷- لویی ماسینیون، *Lexique*، ص ۱۹۶، ۲۱۴.

۲۸- لویی ماسینیون، *Lexique*، ص ۲۰۸.

ذوالنون مصری حکایت کرد از حق تعالی که گفت: «چون بنده‌ای را به دوستی گیرم، من که خداوندم. گوش او باشم تا به من بشنود و چشم او باشم تا به من بیند و زبان او باشم تا به من گوید و دست او باشم تا به من گیرد»، تذکرة الاولیاء، ص ۱۵۱-۱۵۲. «چون وفات یافت بر پیشانی او نبشته بود به خطی سبز: هذا حبیب الله، مات فی حب الله، هذا قبیل الله، مات بسیف الله». همان، ص ۱۵۸.

۲۹- تذکرة الاولیاء، ص ۱۴۶.

۳۰- تذکرة الاولیاء، ص ۲۱۶.

۳۱- تذکرة الاولیاء، ص ۴۳۰.

معروف است که «تصوف او با قواعد کتب و سنت، مضبوط و منطبق است و از عقاید سخیف، مصون و از شبهات غلات برکنار و از آنچه موجب اعتراض شرع باشد سالم است»، یعنی اهل صحو است و نه سکر و سُکر، رفع تمیز میان احکام ظاهر و باطن و صحو معاودتِ قوه تمیز است.

۳۲- نامه‌های عین‌الفضات، بخش نخستین، ص ۹۳.

۳۳- تذکرة الاولیاء، ص ۴۴۳.

دو دیگر سمنون محب که «صحبت سرّی یافته بود و از اقران جنید بود» (قشیری وفات او را پیش از جنید در ۲۹۷ نوشته است) و به گفته خواجه عبدالله انصاری، «امام محبت» و «یگانه در عالم محبت»^{۳۴} بود، یعنی به گواهی فریدالدین عطار: «او را در محبت، مذهبی خاص هست و او تقدیم محبت کرده است بر معرفت، و بیشتر مشایخ، معرفت را بر محبت تقدیم داشته‌اند. او می‌گوید که: «محبت اصل و قاعده راه خداست و احوال و مقامات همه با نسبت محبت بازی‌اند، و در هر محلی که طالب را شناسد، زوال بدان روا باشد، در محل محبت به هیچ حال روا نباشد، مادام که ذات او موجود بود»^{۳۵}. صاحب کشف‌المحجوب در شرح نظریات وی به نکته‌ای اشاره می‌کند که حائز اهمیت است، یعنی پس از آنکه مقدم بر عطار می‌نویسد: «از مشایخ این طایفه سمنون المحب... اندر محبت، مذهبی و مشربی دارد مخصوص و گوید که محبت، اصل و قاعده راه حق تعالیست و احوال و مقامات نازلند و اندر هر محل که طالب اندر آن باشد، زوال بر آن روا باشد، الا در محل محبت و به هیچ حالی زوال بر آن روا نباشد مادام تا راه موجود بود»، می‌گوید «و مشایخ دیگر جمله اندرین معنی با وی موافقت کردند، اما به حکم آنک این اسمی عام بود، ظاهر، خواستند کی حکم این اندر میان خلق بپوشند و اسم را مبدل کنند اندر تحقیق وجود معنی آن صفاء محبت را صفوت نام کردند و محب را صوفی می‌خوانند و گروهی مر ترک اختیار محب را اندر اثبات اختیار، حبیب را فقیر خوانند و محب را فقیر نام کردند»^{۳۶}.

هجویری پس از ذکر این نکته مهم که لزوم پوشیدن حکم محبت از خلق این بوده است که مبادا مردم از ظاهر واژه در غلط افتند و آن لفظ را به معنای عام دریابند (که این خود حاکی از پیوندی است که عالم محسوسات با دنیای مجردات دارد و گسستن آن رشته اتصال دشوار بل محال است)، از قول «آن پیر بزرگوار» می‌گوید که حکم حب، جهانشمول و روشن‌تر از آفتاب است:

«حب به نزدیک زهاد، ظاهرتر از اجتهادست به معروفی... و به نزدیک تائبان، آسان‌یاب‌تر از ناله و فغانست... و به نزدیک ترکان، مشهورتر از آلت سواری ایشان... و

۳۴- طبقات الصوفیه، امالی خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱). تألیف بعد از سال ۴۸۱ هـ. به تصحیح عبدالحی حبیبی، کابل ۱۳۴۱، ص ۱۶۰ و ۲۲۵.

۳۵- تذکرة الاولیاء، ص ۵۱۰؛ ترجمه رساله قشیری، تألیف ابوالقاسم عبدالکریه بن هوازن قشیری (۳۷۶-۴۶۵)، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، ۱۳۴۵، ص ۵۶۹.

۳۶- کشف‌المحجوب، جلابی هجویری، چاپ تهران ۱۳۳۶، ص ۳۹۸.

زخم و لهب محبت به نزدیک هندوان اندر شهرکی، چون زخم محمودست اندر هندوستان... و قصه حب و حبیب اندر روم، ظاهرترست از صلیب... و از محبت، اندر عرب، اندر هر قبیله، طریست و یا حزنی و یا نیلی و یا ویلی و مراد ازین جمله آنست که هیچ جنس مردم نیست که ویرا اندر غیب‌کاری افتاده نیست کی نه اندر دل از محبت فرحی دارد و یا دلش به شراب آن مستست و یا از قهر آن مخمور مانده از آنج ترکیب دل از انزعاج و اضطرابست و بحر عقد دوستی اندر آن به جاء سراپست و دل را محبت چون طعام و شرابست و هر دل که از آن خالیست، آن دل خرابست و تکلف را به دفع و جلب آن راه نیست و نفس از لطایف آنج بر دل گذرد آگاه نیست...»^{۳۷}.

سه دیگر ابوالحسین نوری (متوفی در ۲۹۵ هـ) از اقران جنید و «شریف اهل محبت» که محبت (یا عشق) الهی را تعلیم و موعظه می‌کرد و از اینرو، چنانکه گفتیم، حکم به زندیقی او (و نیز جنید و شبلی) و جمعی از پیروانش کردند و گفتند: «جماعتی پدید آمده‌اند که رقص می‌کنند و سرود می‌گویند و کفریات می‌گویند و همه روز به تماشا مشغول‌اند و در سردابها می‌روند پنهان و سخن‌ها می‌گویند. این قومی‌اند از زنادقه».

معروف است که خلیفه، ایشان را به قاضی سپرد ولی قاضی صاحب‌دل «پس از استخبار حال آنان، کس به خلیفه فرستاد که اگر اینان ملحد و زندیقند، پس در روی زمین یک موحد نیست».

بناء طریقت نوری بر ایثار است در صحبت و محبت، یعنی «ایثارِ حقِ صاحب فرماید برحقِ خویش»^{۳۸}.

گفتنی است که ابو عبدالله محمد بن فضل از مردم بلخ و از مشایخ نامدار نیمه دوم قرن سوم و آغاز سده چهارم نیز می‌گفت «محبت ایثار است» و «صفتِ محبانِ حق این است که محبتِ ایشان بر معنی ایثار بود»^{۳۹}.

همچنین ابوبکر کتانی از مردم بغداد، یار جنید و ابوسعید خرازی، می‌آموخت که: «محبت ایثار است برای محبوب»^{۴۰}.

در همین قرن سوم هجری، عمرو بن عثمان مکی (متوفی در ۲۹۱ ق.) عالم اصول از

۳۷- همان، ص ۳۹۹.

۳۸- تذکرة الاولیاء، ص ۴۶۴، ۴۶۶-۴۶۷. کشف‌المحجوب، ص ۲۳۶-۲۳۷.

۳۹- تذکرة الاولیاء، ص ۵۱۹-۵۲۰.

۴۰- تذکرة الاولیاء، ص ۵۶۸.

اقران جنید و شبلی، کتابی در محبت پرداخت^{۴۱}.

پیداست که سودای محبت بساں مرغی در هوای زمانه بال و پر می‌زده است، چون خاصه در همین قرن سوم هجری است که عارف نامدار بایزید بسطامی (متوفی در ۲۶۱ ه. ق) «غرقة آتش محبت»، طریقت خود را بر بناء سکر نهاد و گفت: «کمال درجه عارف، سوزش او بود در محبت» و «کمال عارف، سوختن او باشد در دوستی حق»^{۴۲} و سرانجام بر اثر آنهمه اهتمام، زمینه چنان فراهم می‌آید که در قرن بعد، قشیری (۳۷۶-۴۶۵ ه. ق) در کتابش بابی به محبت اختصاص می‌دهد^{۴۳}، و هجویری (معاصر ابوسعید ابی‌الخیر) نیز در *کشف‌المحجوب*، باب‌المحبه را می‌نویسد^{۴۴}.

اما مقتدای این قوم، شگرف‌زنی است به نام رابعه که به قول عطار «در عشق صاحب واقعه»^{۴۵} بود و شرح حالش خواهد آمد و در واقع نخست او معانی و واردات عارفانه را در پیرایه الفاظ عاشقانه بیان کرد و گفت تصوف گام برداشتن به سوی حق است با پای عشق و محبت و «مراقب وصال باید، بهشت و دوزخ به چه کار آید»، یعنی «خدا را می‌پرستید اما نه پرستش زاهدانه که از طمع بحور و قصور خیزد، بلکه پرستشی عاشقانه که از کمال معرفت مایه گیرد و حق، مطلوب باشد و بس»^{۴۶}.

این‌گونه سخنان و احوال البته محال بود که در ذهن و معتقدات ابناء زمان موثر نیفتد و گیاه و گل نرویند. چنانکه دوست و هم‌صحبت رابعه ابوالمهاجر رباح بن عمرو قیسی (متوفی در حدود ۱۸۰ ه) مفهوم خلّت را به اعتبار صفت ابراهیم که خلیل‌الله بود و نیز مفهوم تجلی را برای شرح و توضیح چگونگی رؤیت خداوند در روز معاد، وارد تصوف کرد^{۴۷}.

خلّة به معنی دوستی و مصادقت و رفاقت و مهربانی است. مولوی گوید:

۴۱- هجویری کتاب *المحبة* را از آثار او شمرده است (*کشف‌المحجوب*، همان ص ۳۹۹). فریدالدین عطار عباراتی از کتاب وی (بعینه چون هجویری ص ۳۹۹-۴۰۰) نقل می‌کند: *تذکرة الاولیاء*، ص ۴۵۳-۴۵۴.

۴۲- *تذکرة الاولیاء*، ص ۱۹۰ و ۱۹۲.

۴۳- باب جهل و نهم ترجمه رساله قشیریه، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، ۱۳۴۰.

۴۴- از روی چاپ ژوکوفسکی، ۱۳۵۸، ص ۳۹۲-۴۰۴.

۴۵- *منطق‌الطیر*. به تصحیح سید صادق گوهرین، ۱۳۴۲، ص ۱۱۸.

۴۶- استاد بدیع‌الزمان فروزانفر.

این محب حق ز بهر علتی و آن دگر را بی غرض خود خلّتی

و معروف است که خداوند «خلعتِ خلّت به ابراهیم درپوشید»^{۴۸}. صاحب کشف اصطلاحات الفنون در شرح خلّت می نویسد تخلّل، مودت است در دل و در مقام خلّة، اختلاف است. بعضی (ابن قیم) مقام محبّت را ارفع از مقام خلّة گفته اند و پاره ای (از جماعت متأخران مانند بدر زرکشی) برعکس قایل اند به اینکه الخلّة اخص من المحبّة و خلّة را بر محبت تفضیل نهاده اند. «و فی الصحائف، الخلّة من مراتب المحبّة و تعریفه، تخلیة القلب عما سوی المحبوب» و این را پنج درجه است: اول معانده، محب در هر مجلس که نشیند، از اغیار چشم زند و از دیو و مردم تمام اندیشمند شود؛ دوم صدق؛ سوم اشتهار، و تشهیر درین مقام آن است که از اینت بیرون آید و متی و کیف را ترک دهد، شهرة و خمول را فرقی نداند؛ چهارم شکوی است، کما قال یعقوب علیه السلام انما اشکوبشی و حزنی الی الله؛ پنجم حزن و کان علیه السلام دائم الحزن... و در لطائف اللغات می گوید که خلّت در اصطلاح صوفیه عبارت است از تحقق عبد به حیثیتی که حق درو تجلی کند»^{۴۹}. و همین مفهوم «تجلی» است که وسیله نزدیکی خدا به انسان و تقرّب انسان به خدا می شود، زیرا امکان مشاهده حق را فراهم می آورد.

چنانکه گفتیم، سرانجام جدال بر سر کاربرد لفظ عشق یا محبت که یادآور منازعه عرفای مسیحی، در باب اطلاق اروس (عشق) یا آگاپه (agapé): محبت، شفقت است، به ظاهر چنین فرو می نشیند که پس از تردیدهایی چند، واژه محبت بر لغت عشق یعنی غایت و کمال دوستی، شرف و فضیلت می یابد و صوفیه برای ابرام عقیده خویش، خاصه به دو آیه قرآن که پیشتر ذکر شد رجوع می دهند^{۵۰}، و شیفتگان گرم رو حلاج برای

۴۸- ر.ک. به لغت نامه دهخدا.

۴۹- شیخ نهانوی، کشف، کلکته، ۱۸۶۲، مجلد اول، ص ۴۴۹-۴۵۰. ایضاً ر.ک. خواجه محمد بن پارسای بخارائی، قدسیه (کلمات بهاء الدین نقشبند)، به تصحیح احمد طاهری عراقی، ۱۳۵۴، ص ۱۴. به عقیده عطار نیز درجات محبت چنین است: مودت، محبت، خلّت (مصیبت نامه) و می گوید خلّت خود را نادیدن است و «هست خلّت عین کارافتادگی».

۵۰- چنانکه قطب الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر العبادی المروزی (۴۹۱-۵۷۴ هـ) در مناقب الصوفیه (به تصحیح نجیب مایل هروی، ۱۳۶۲، ص ۹۳) می گوید:

«شریف تر احوالی و نیکوترین کاری که بر آدمی ظاهر شود، محبت است که هیچ جوهر در نهاد آدمی نعبیه نگردد از او شریف تر و هیچ خلعت به آدمی ندهند از او عزیز تر... و محبت تعلق دل است به جمال

رفع سوءظن از وی، در اشعارش دست برده، لغت محبت را جایگزین عشق می‌کنند، گرچه حتی مفهوم محبت نیز، خاطر معاندان و منکرانی چون ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸) فقیه حنبلی را خشنود نمی‌دارد^{۵۱}، چه به زعم آنان، اراده و همّت انسان، محدث و مخلوق است؛ بنابراین موضوع و متعلق آن نیز الزاماً محدود خواهد بود. نتیجه آنکه آدمی فقط می‌تواند به شریعت و احکام و نعم خداوندی عشق بورزد نه به خود وی. باری تعالی معبود است نه معشوق، زیرا عشق، مقتضی مناسبت است و هیچ مناسبتی میان خالق و مخلوق نیست. اما ایمان، عشق نیز هست و مؤمن باید به احکام و شرع الهی عشق بورزد که «همانا (آن شریعت) سراسر عدل است و عقل و خیر»^{۵۲}.

پایان‌بخش این بحث و جدل، چنانکه پیشتر نیز اشارت رفت و اعاده ذکر آن معنی از باب اهمیتی است که دارد، بیگمان امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ه. ق) است، چه واژه محبت در «علم‌التصوف»، خاصه به اعتبار و حجیت وی، رسمیت یا اهلیت می‌یابد^{۵۳}.

→ محبوب، و این دو نوع است: محبت خلق و محبت حق. محبت حق تعالی، اصلی است و محبت خلق فرع، و اصل بر فرع مقدم بود و از برای این بود که حق تعالی اصل در ذکر محبت نسبت از خود گفت که: بجهتم و بجهتونه. و آنجا که حقیقت است اگر مرد را محبت او نبودی هرگز قوت دعوی محبت او نداشتی. و جای دیگر (التصفيه فی احوال الصوفیه، «صوفی‌نامه» به تصحیح شادروان غلامحسین یوسفی):

«نا مادام که در دوستی، غرض هوا و طلب وصال و طمع نصیب نفس می‌یابد، آن دوستی را محبت نشاید گفتن بل که آنرا هوا گویند. چون انزعاج دل در حق غایبی پدید آید، آنرا شوق گویند. چون با کسی معرفت مؤکد گردد، آنرا مودت گویند. چون کسی را به دوستی برگزینند، آنرا خلّت گویند. چون دوستی از آفات خالی شود و محض در طلب رضای دوست موقوف گردد، آنرا محبت گویند. چون در بونّه محنت گداخته شود و روی در فنا آرد، آنرا عشق گویند (ص ۱۷۰-۱۷۱).

«و اول طلب همه طالبان از شوق است، و ظهور معرفت از خلّت است و تشبّه جستن است متابعان را به متبوعان، و فرمان‌برداری مؤمنان فرمان معبود را از محبت است، و پاک شدن مجبان در بونّه دوستی از نصیب خویش در وصال و فراق از عشق است (ص ۱۷۱).

«و عشق در حق باری تعالی اطلاق نشاید کردن و هیچ کس را روا نیست که از دوستی به خداوند به عشق عبارت کند که در قرآن و اخبار، محبت و خلّت آمده است و محبت نهایت خلّت است و از خلّت شریفتر است، چنانکه خدای تعالی پدید کرده است که خلّت به ابراهیم و محبت به محمد علیهماالصلوة والسلام داده است و محمد صلی‌الله علیه و سلم، بزرگوارتر از کل انبیاست (ص ۱۷۱).

«پس مبتدی را شوق بیاید، و متوسط را خلّت بیاید، و منتهی را خلّت بیاید. و اگر کسی به کمال عشق رسد، ببیند آنچه ببیند که حقیقت عشق، حکایت را نشاید» (۱۷۳).

51- Louis Gardet, *Les Hommes de l'Islam*, 1977, p. 265-6, 318-9.

52- Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d' Ibn Taimiya*, p. 471.

53- G. C. Anawati et Louis Gardet, *Mystique musulmane...*, p. 81.

مقام و منزلت علمی بسیار بلند حجة الاسلام امام محمد غزالی و قوت استدلال او، به حکم و فتوایش قدر و سندیّت خاص می‌بخشد. البته «تصوّف غزالی به ذوق و اشراق عارفان منتهی نمی‌شود، بلکه جمع و تلفیقی است بین شریعت و طریقت و از نوع آن‌گونه تصوف است که امثال حارث محاسبی و جنید و ابوطالب مکی و امام قشیری هم تعلیم کرده‌اند و نفوذ تعلیم آنها در جای‌جای احیاء العلوم پیدا است»^{۵۴}. معهدا «اندیشه عشق الهی - محبت - که نزد وی به زبان علماء اخلاق، «خیر اعلی» تلقی می‌شود، به تعلیم اخلاقی او بیشتر رنگ تصوف می‌بخشد تا رنگ فلسفی»^{۵۵}، و به هر حال «تأثیر غزالی در تبرئه صوفیان از تمام تهمت‌ها و بدبینی‌های فقهاء، رنگ خاصی به فرهنگ دنیای اسلام داد که آنرا نمی‌توان کم‌اهمیت شمرد»^{۵۶}.

→ ر.ک. به: احیاء علوم الدین، نیمه دوم از ربیع منجیات، ترجمان مؤیدالدین محمد خوارزمی، کتاب محبت و شوق و رضا و انس، به کوشش حسین خدیوجم، ۱۳۵۸، ص ۸۲۱-۱۰۰۶؛ کیمیای سعادت، جلد دوم، به تصحیح حسین خدیوجم، در محبت و شوق و رضا، ۱۳۷۱، ص ۵۶۹-۶۱۲.
۵۴- عبدالحسین زرین‌کوب، فرار از مدرسه، درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی، تهران ۱۳۵۳، ص ۲۲۶-۲۲۷.

۵۵- همان کتاب، ص ۱۸۸.

۵۶- همان کتاب، ص ۲۹۹.

در واقع آن‌گونه که صاحب‌نظران گفته‌اند، تصوف که از آغاز به جای بهره‌وری از عقل مصلحت‌اندیش سر نیز پای سست، دست در دامن محبت یا عشق عافیت‌سوز می‌زد، اندک‌اندک به دو طریقه متمایز متمایل می‌گردد و در قرن هفتم و هشتم هجری، چنانکه مورخان به تفصیل نوشته‌اند و برای کسب اطلاعات دقیق و مشروح به کتب آنان رجوع باید کرد و (موضوع سخن مان ذکر تاریخ و سیر تحول تصوف ولو به اختصار نیست)، به دو شعبه مشخص تقسیم می‌شود: یکی عرفان مدرسی به سرپرستی شیخ کبیر محی‌الدین ابن عربی و آن «فطری است، فطر غربی، که به فلسفه نزدیکتر است» و دیگر عرفان عاشقانه یا فطر شرقی یعنی «طریقه عطار و مولوی که آن را تصوف عاشقانه می‌نامیم» (جلال‌الدین همایی، مقدمه بر مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، عزالدین محمود بن علی کاشانی متوفی سنه ۳۷۵، سال؟، ص ۴۵) و از سنایی و عطار و مولانا بار و برگرفته است. به قولی این عرفان عاشقانه، پدیده افکار و مشایخ خراسان است، از قبیل بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، نجم‌الدین کبری، بهاء ولد، مولانا جلال‌الدین محمد و امثالهم (ز تقریرات شادروان استاد حسن سادات ناصری).

این تصوف عاشقانه، در تمیز میان عاشق و عابد و عارف و زاهد که در رباعی معروف رابعه بدان اشاره رفته و شرحش خواهد آمد، اصرار و تأکید ورزیده است و وجه افتراق آن دو را به روشنی بازنموده آفتابی کرده است، بدین وجه که عبادت خالص عاشقانه عرفانی، خالی از شایبه بیم و امید و خوف و طمع است؛ اما زهد و عبادت «نزدیک کسی که عارف نیست، نوعی از سودا و معاملت‌گری است که گویی متاع آخرت را به متاع دنیا می‌خرد و این جهان را به آن جهان می‌فروشد» و «اندر دنیا کار می‌کند برای این که در آخرت، مزد اجر و ثواب بستاند». به قول مولوی:

ازین پس، به ویژه، نه تنها کتاب‌ها و رسالات عدیده درباره عشق صوفیانه به نگارش درمی‌آید و مکتب تصوف عاشقانه قوام و استحکام می‌یابد، بلکه واعظان و مذکران نیز بر سر منبر و در حلقه درس، عشق و محبت الهی را تعلیم و موعظه می‌کنند و گاه سخت گستاخانه سخن می‌رانند، همچون خطیب بزرگ گرم‌رو سلطان‌العلماء بهاء ولد (متوفی در ۶۲۸) که تعلیم می‌داد: «پرستش و عبادت، نهایت عشق است و غایت دوستی است؛ هرچه کم از آنست، آنرا محبت و عشق اندک گویند»^{۵۷}. و ما به جای خود از او یاد خواهیم کرد.

باری، تألیف و تصنیف رسائل عشقی، خاصه پس از بحثی که اخوان‌الصفا درباره عشق کردند («در ماهیت عشق»^{۵۸}) و رساله عشق ابن سینا^{۵۹} (۳۷۰-۴۲۸ هـ) و رسالات محبت‌نامه و سؤال دل از جانِ خواجه عبدالله انصاری^{۶۰} (۳۹۶-۴۸۱ هـ) عمده از همین عصر غزالی آغاز می‌شود. مهمترین این رسائل که ما در نگارش این رساله از آنها سود بسیار برده‌ایم، عبارتند از: سوانح احمد غزالی (درگذشته ۵۲۷)؛ تمهیدات عین‌القضاة همدانی شاگرد ممتاز احمد غزالی (درگذشته ۵۲۵) که «سرشار از تعالیم عشق عرفانی

دست‌مزد و اجرت خدمت هم اوست
عشق نبود هرزه سودایی بود
هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت

→ عاشقان را شادمانی و غم اوست
غیر معشوق از تماشایی بود
عشق آن شعله است که چون بر فروخت

جبرئیل مؤتمن، و آنگاه دزد
دو جهان یک دانه پیش نول عشق
عاشق آزادی نخواهد تا ابد
خلعت عاشق همه دیدار دوست

عاشق عشق خدا، و آنگاه مزد
هرچه جز عشق است، شد مأکول عشق
بسنده آزادی طمع دارد ز جد
بسنده، دایم خلعت و ادرار جیوست

از همین رو حسین منصور در کتاب طواسین به درگاه خدا می‌نالد که: «ما تو را به علت رحمت نپرستیم، ما در عبودیت شرط کار نگه داریم، چنانکه خواهی می‌کن، هر چه تو کنی ما بدان رضا داده‌ایم، اگر از لعنت تو دیگران می‌گریزند ما را لعنت تو تاج سر است و طراز آستین» (عین‌القضاة، نامه‌ها، بخش دوم، ص ۱۸۷) و این سرسپردگی و تسلیم محض، تنها به مدد و دستگزاری عشق، هر چند دردناک و بی‌امید، میسر است.

۵۷- معارف، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۳۰.

۵۸- رسائل اخوان‌الصفا و خلان‌الوفاء، بیروت ۱۳۷۷، ه ۱۹۵۷، م.

۵۹- رسائل ابن سینا، ترجمه ضیاء‌الدین دزی، چاپ دوم ۱۳۶۰، ص ۹۹-۱۲۷.

۶۰- مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری، جلد اول، به تصحیح محمد سرور مولائی، توس، ۱۳۷۲.

است و اصول احمد غزالی را تکمیل کرده است»^{۶۱}؛ *لوايح حميدالدين ناگوری* که به *عين القضاة همدانی* منسوب است^{۶۲}؛ *مونس العشاق* شيخ اشراق شهاب‌الدين يحيى سهروردی (۵۴۹-۵۸۷)؛ *عبر العاشقين* روزبهان بقلی شیرازی (۵۲۲-۶۰۶)؛ *معيار الصدق في مصداق العشق* نجم‌الدين ابوبکر عبدالله دایه رازی (درگذشته ۶۵۴)؛ رساله *عشق سيف‌الدين باخرزی* (۵۸۶-۶۵۹)؛ *لمعات فخرالدين ابراهيم همدانی* متخلص به عراقی (درگذشته ۶۸۸)^{۶۳}، که چندین شرح دارد از جمله: *ضوء اللمعات* صاین‌الدين

۶۱- هانری کربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، بخش نخستین، ترجمه اسدالله مبشری، تهران ۱۳۵۲، ص ۲۵۲-۲۵۳.

۶۲- عقیف عسیران در مقدمه‌ای که بر تمهیدات نوشته می‌گوید: «ما هر اندازه رساله لوايح را بیشتر بررسی کردیم، در مورد نسبت این اثر به قاضی همدانی هم از نظر سبک و هم از لحاظ مضمون، بر تردیدمان افزوده گردید. زیرا سبک لوايح با سبک مؤلفات قاضی همدانی مختلف بلکه متضاد است، چون سبک *عين القضاة* ساده و پرشور و عاری از تشبیه است، در حالیکه در لوايح، صنایع لفظی و تشبیهات و استعارات زیادی دیده می‌شود... بین افکار صوفیانه قاضی همدانی با نویسنده لوايح فرق زیاد است، چون لوايح تقریباً همان مطالب احمد غزالی است که تکرار شده، ولی در آثار *عين القضاة* دیده می‌شود که از این مطالب، خیلی عمیقتر و مفصلتر سخن رفته است. مثلاً در رساله لوايح چند بار از ابلیس عاشق خدا به طور اشاره و کنایه یاد شده، در صورتیکه در آثار قاضی همدانی از ابلیس عاصی و عاشق خدا و مقایسه او با پیغمبر اسلام، به عنوان دو نمونه عاشق که جلوه‌گاه صفات خدایی هستند، به تفصیل بحث شده است». *تمهیدات*، تألیف ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی بن الحسن بن علی المیانجی الهمدانی ملقب به *عين القضاة*، ۴۹۲-۵۲۵، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، تهران ۱۳۴۱، ص ۴۰ و ۴۲.

لوايح منسوب به عين القضاة، به تحقیق آقای دانش‌پژوه در فهرست میکروفیلمها: ۸۱۳، همان *غایة الامکان* تاج‌الدين محمود اشنوی عارف قرن هفتم است (*مرصاد العباد*، تعلیقات و توضیحات، ص ۵۸۱)، ولی اینک مسلم شده که «این رساله به دلایل بسیار، از قاضی حمیدالدين ناگوری است، گرچه آقای رحیم فرمنش آنرا به *عين القضاة* همدانی نسبت داده به سال ۱۳۳۷ خورشیدی در تهران چاپ کرده است» و درباره‌اش گفته است:

«لوايح رساله ایست که *عين القضاة* آنرا به سنن سوانح احمد غزالی نوشته است. حقیقه باید گفت که چه از نظر تعداد و ترتیب فصول و چه از نظر کیفیت بیان مطالب و شرح دقائق، بر سوانح رجحان دارد». قاضی «در قدرت قلم و فکر و دقت تعبیر و استدلال، گوی سبقت را از احمد غزالی ربوده است». *احوال و آثار عين القضاة*، ۱۳۶۰، ص ۱۱۴ و ۱۱۶.

۶۳- عراقی رساله *لمعات* را هنگامیکه به مجلس درس شیخ صدرالدين قونوی (درگذشته به سال ۶۷۳ هـ. ق. شاگرد بلاواسطه محی‌الدين ابن عربی) می‌رفته و از وی حقایق فصوص و فتوحات می‌شنیده، بر سنن سوانح غزالی آورده است و در مقدمه کتاب تصریح کرده است که آنرا به روش و به اقتضای «السوانح فی معانی العشق» احمد غزالی نوشته است. «ولیکن به خلاف سوانح که در آن خالق و مخلوق را به میان نیاورده است، *لمعات* با صراحت تمام، سخن عشق را در خالق و مخلوق برده و در وحدت وجود پاکیزه در آمده است و سخنان محیی‌الدين را بسیار آورده و پرورانده است و از این جاست که چون *لمعات* را بر شیخ

علی بن محمد ترکه اصفهانی (درگذشته ۸۳۵) که آن را در ۸۱۵ نگاشته است^{۶۴}؛ شرح لمعات شاه نعمت‌الله ولی کرمانی (۷۳۰-۸۳۴)^{۶۵}؛ اشعة‌اللمعات جامی ساخته ۸۹۶؛ کنوزالاسرار و رموزالاحرار در شرح بر سوانح غزالی به نظم از عزالدین محمود نظری کاشانی درگذشته ۷۳۵^{۶۶}.

دیگر رسایل عشقی که از مراجع معتبر بشمارند و مورد استفاده ما بوده‌اند عبارتند از: زبدة‌الحقایق، از سید صدرالدین محمد حسینی گیسو دراز دهلوی چشتی (۷۲۰-۸۲۵) که شرحی است بر تمهیدات عین‌القضات همدانی؛ محبت‌نامه شاه نعمت‌الله ولی کرمانی (۷۳۰-۸۳۴)؛ حسن و دل مولانا محمدبن سبک نیشابوری (در گذشته ۸۵۲ یا ۸۵۳)؛ انیس‌العاشقین در بیان عشق و حالات آن از امیر سید حسین ابیوردی (قرن نهم هجری)^{۶۷}؛ لوايح جامی (۸۱۷-۸۹۷)؛ صحّت و مرض یا روح‌نامه محمد سلیمان اوغلی فضولی (۹۱۰-۹۷۵) که «از مسایل عشق و جمال سخن می‌گوید و هم از این رو به آن «حسن و عشق» نیز گفته‌اند»^{۶۸}.

→ قونوی عرضه کرد، شیخ فرمود: «ای فخر سر سخن مردان آشکارا کردی و لمعات، لب حقیقت فصوص است». اشعة‌اللمعات جامی، به تصحیح اصغر ربّانی (حامد)، ۱۳۵۲، پیشگفتار، ص چهارم. و به قول شادروان سعید نفیسی «از حیث روش و مطلب، منتهای شباهت را به (سوانح) دارد»، و همو می‌نویسد: «من در زبان فارسی، شاعری را نمی‌شناسم که مانند فخرالدین عراقی در بیان عشق (خواه مجازی بوده باشد خواه حقیقی) تا این اندازه دلیر و بی‌باک و بی‌پروا و بلندپرواز بوده باشد». کلیات عراقی، چاپ چهارم، سال ۳۸، مقدمه سعید نفیسی، ص ۳۸.

۶۴- چهارده رساله فارسی از صابن‌الدین، به تصحیح سید علی موسوی بهبهانی و سید ابراهیم دیباجی، تهران ۱۳۵۱، ص یح و بط مقدمه و ص ۳ و ۴ متن.

۶۵- در مقدمه کتاب می‌نویسد: «امام احمد غزالی علیه‌الرحمه رساله‌ای نوشته و آن را سوانح نام نهاده... کلمه‌ای چند در بیان مراتب عشق بر سنن سوانح به زبان وقت املاء کرده می‌شود... در بیان مراتب عشق، نه در افشای حقیقت او. عشق یوسف مثلاً از قصه او مدرک و مفهوم نگردد». به تصحیح دکتر جواد نوربخش، ۱۳۵۲، ص ۹.

۶۶- آنچه به نام عشق‌نامه سنایی در کلیات و آثار او موجود است از حکیم نیست... شرح سوانح احمد غزالی به نام «کنوزالاسرار و رموزالاحرار» با منظومه عشق‌نامه یکی است. مثنویهای حکیم سنایی (۲۷۳-۵۳۵ یا ۵۴۵) به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران ۱۳۴۸، ص ۴ و ۶.

۶۷- فرهنگ ایران‌زمین، جلد پانزدهم، تهران ۱۳۴۷.

۶۸- «این اثر اول بار در تهران از سوی مجله ارمغان (س ۱۱، ص ۴۱۸-۴۲۴ و ۵۰۷-۵۱۷) چاپ شده است». ز. ک. به مقدمه حسین محمدزاده صدیق، بر «رند و زاهد» فضولی، تهران ۱۳۵۴، ص یازده، همچنین رجوع کنید به «رسایل عشقی» از محمد تقی دانش‌پژوه، سخنرانیهای دومین کنگره تحقیقات ایرانی، مشهد، ۱۳۵۲؛ نصرالله پورجوادی، رساله‌ای درباره عشق، معارف، شماره ۳، آذر - اسفند ۱۳۶۸، ص ۳۳۷-۳۴۳.

در این رسالات عرفانی (و نیز در دواوین شعرای عارف عاشق مزاج) عشق از دیدگاه‌ها و جهات مختلف، بررسی و تجزیه و تحلیل شده است: از منظر افلاطونی تا موضع خاصی که عشق مجازی را قنطرهٔ عشق حقیقی می‌داند و موضوع اصلی سخن ما در این رساله است.

اما عاشقان خدا هیچگاه از عشق خود به جنون و مالیخولیا تعبیر نکرده‌اند که «دردِ عشق نه آن دردست که به طیب راست آید»^{۶۹} و حقیقت اینست که «عموم صوفیه و از آن جمله مولانا عشق را صفتِ حق و لطیفهٔ انسانیت و میزان سلامت عقل و حس و وسیلهٔ تهذیب اخلاق و تصفیهٔ باطن شمرده‌اند و اگر گاهی دیوانگی و جنونش خوانده‌اند، از آن، بیماری جنون که مرض عصبی است اراده نکرده‌اند و بدین دیوانگی، جدایی از حالات ظاهری خلق و اعراض از ماسوی و توجه همت به خدا خواسته‌اند، بدان مناسبت که دیوانگان عالمی دیگر دارند و رفتارشان به مردم عادی شبیه نیست، چنانکه عاشق را هم عالمی جداگانه و رفتاری و کرداری است که او را از دیگران امتیاز می‌بخشد»^{۷۰}. و در واقع هم «گروهی از صوفیان بوده‌اند که به ظاهر حال، مناسب فهم و ادراک و رسوم و آداب و احکام شرع، رفتار نمی‌کردند و یا آنکه اعمالشان بر وفق عقل صورت نمی‌گرفت و چنان می‌نمود که به کلی زنجیر خرد را گسسته‌اند و سر در بیابان جنون نهاده‌اند. این طایفه از مردم، در گریز بودند و مانند دیوانگان می‌زیستند و به احکام شرع، اعتنایی ظاهر نداشتند و در سخن، گستاخ بودند و بی‌پروا، حقایق را بر زبان می‌آوردند و به نکته‌سنجی و بذله‌گویی، انگشت‌نما بودند و بر دستگاه و کارگاه آفرینش، خرده‌ها می‌گرفتند و نقدها می‌کردند و دردهای اجتماع را که هیچ‌کس یارای اظهار آن نداشت رویاروی خلفا و حکام و قضاة و ائمهٔ دین باز می‌گفتند و به سبب شهرت به جنون و سقوط تکلیف از مجانین، از آزار خلق در امان بودند و روزگار به خوشی و آزادی می‌گذاشتند»^{۷۱}.

این چنین مردمی، سالکان مجذوب و یا مجذوبان سالک‌اند که «در حالت جذبه و محو وطمس و محق و اختلاس و استغراق و بیخودی ربوبی و «جنون عشق» و «شوق

۶۹- زندگی‌نامه، نگارش محمد بن محمود بن محمد زندگی بخاری، به کوشش ایرج افشار، ۱۳۷۲، ص ۱۴۳.

۷۰- شرح مشنوی شریف، ص ۸۴-۸۵.

۷۱- بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، تهران ۱۳۳۹-۱۳۴۰، ص ۵۳.

قرب الهی»^{۷۲}، سخنان شطح‌آمیز می‌گویند و گاه دعوی الوهیت و خدایی می‌کنند. صوفیه این دسته از مردان حق را «مجدوب» و «مجنون» و «عقلاء مجانین» و «بهالیلی» و حالت آنان را «جنون» و «جنون الهی» و «بهللة» می‌گویند^{۷۳}. این حالت استغراق و انطماس روحانی و التهاب و سکر و جذبۀ عشق و خلسۀ ملکوتی که حاکی از غلبۀ حال و قوت سُکر عشق است، یادآور تعریف افلاطون از عشق است که همانا «جنون الهی» است^{۷۴}:

زانک این دیوانگی عام نیست	طبّ را ارشاد این احکام نیست
گر طبیبی را رسد زین گون جنون	دفتر طبّ را فرو شوید به خون

—

۷۲- جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، بخش اول، ۱۳۵۴، ص ۲۲۴.

۷۳- بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح احوال عطار، همان، ص ۵۳.

۷۴- نگاه کنید به:

Michel Hulin, *La Mystique sauvage*, P.U.F. 1993

نویسنده، استاد فلسفه هند و فلسفه تطبیقی در دانشگاه سوربن است و انواع سکر و جذبۀ را با گونه‌های مختلف شوریدگی قیاس می‌کند.

رابعه عدویه «شهید عشق الهی»

گفتیم که مقتدای محبان خدا، زنیست سوخته آتش عشق خدایی. توضیح آنکه در دو قرن اول هجری، به ندرت سخن از حبّ الهی رفته است، چون آنچه در بین مسلمانان زمانه و نخستین طبقات صوفیه رواج داشته است، ریاضت و تقشّف رهبانیت و زهد مبتنی بر خوف و خشیت از گناه و دوزخ و مرگ و جزاست^۱ و طرفه اینکه، اول بار پارسا زنی از بصره، از عشق و محبت الهی دم زد و نخستین بیان صوفیانه در عشق الهی، به نام وی: رابعه عدویه (مکنی به ام‌الخیر) (متوفی در ۱۸۰ یا ۱۸۵ ه. ق) ثبت است^۲ و اوست که به استناد قرآن، عشق پاک الهی را حبّ نامید و گفت تنها عشق عاری از شائبه غرض و بی چشم داشت اجر و مزد، شایسته ذات باری تعالی است.

گویا پیش از رابعه، هیچ‌کس از حبّ (یا محبت) الهی سخن نگفته بود و در واقع او نخستین عارفی است که این مضمون را به معنای حقیقی و تام و تمام کلمه و نه صرفاً به لحاظ تعبیر لفظی آن مفهوم که کاربردی زبانی و ظاهری است، در تصوف و عرفان اسلامی وارد کرد و به علاوه، به قولی، جسارت ورزیده میان معنای حبّ و مفهوم خلّت (صمیمیت و یکرنگی) که هر که بدان درجت در دوستی حق رسید، طاعت از وی برمی‌خیزد و حکم تکلیف ازو ساقط می‌شود، وفق داد^۳، و بدینگونه غوغایی برانگیخت و گشاینده راه دور و دراز و پرخطری شد که حسین بن منصور حلاج با پیمودنش بر سر

۱- ماری ژان موله (M. Molé)، همان، ص ۴۱-۴۳.

2- A. J. Arberry. *Le Soufisme, Introduction à la mystique de l'Islam*, Trad. Jean Gouillard, Paris, 1952. p. 47.

۳- عبدالرحمن بدوی، شهید عشق الهی رابعه عدویه، ترجمه محمد نحریرچی، ۱۳۶۷، ص ۷۵-۸۰. اما چنانکه پیشتر گفتیم، کاربرد این واژه در تصوف به ابوالمهاجر بن عمرو قیسی از اصحاب و یاران گزین رابعه منسوب است.

دار رفت. ازینرو بیهوده نیست که عطار می‌گوید رابعه «صد تہمتن» بوده است^۴، و باز عبث نیست کہ عبدالرحمن بدوی وی را «شہیدۃ العشق الالہی»، پیش از حلاج، نامیدہ است و ہمین معنی است کہ عرفی شیرازی (متوفی ۹۹۹ھ. ق) آنرا چنین عبارت کرده است: رابعه آن مریم معنی مسیح^۵. این چنین، «نظریہ‌ای کہ در آغاز از خوف مایہ گرفته بود، بہ تدریج مغلوب عشق گردید»^۶.

بہ گمان من، از سر اتفاق نیست کہ نخست، زنی «سوختہ عشق و اشتیاق»^۱ از عشق الہی، عشق حق بہ خلق و عشق خلق بہ حق دم می‌زند، چون زن بہ اقتضای طبیعت عاطفی اش، بہتر از مرد می‌تواند دریابد کہ برای «دریافتِ جمالِ حق و نیل بدان، اگر هیچ راہ ہست، راہِ عشق است» و بدینجہت زنی ممتاز، رابعه ولیّۃ اللہ، بنیانگذار سیر و سلوک دشواری شد کہ از محبت و عشق محض آغاز گردید و سپس لونِ رابطہ عاشقی و معشوقی بین انسان و خدا بہ خود گرفت و سرانجام بہ وحدت وجود و عقیدہ فنا و بقا انجامید. اینچنین، طریقتی کہ در آغاز از سرچشمہ خوفِ خدا آب گرفته بود، بہ تدریج در بحر عشق و محبتِ ناب غرقہ شد. چہ، نظریہ‌ای کہ در سخنان رابعه انعکاس یافته، عشقِ خدا، محضِ خدا، و نہ بہ امید پاداش و یا بیم از عذاب و عقاب است، می‌گوید: «الہی! مرا از دنیا ہر چہ قسمت کردہ‌ای، بہ دشمنان خود دہ، و ہر چہ از آخرت قسمت کردہ‌ای بہ دوستان خود دہ، کہ ما را تو بسی»^۲. پس از عذابِ خدا نمی‌ترسد، بہ ثواب وی نیز دل نبستہ است، یعنی حق را از بیم یا بہ طمعِ مزد نمی‌پرستد، زیرا محبتِ حق چنان وی را فرو گرفته است کہ دوستی و دشمنی غیر او (حتی دوستی رسول خدا نیز) در دلش نماندہ است (بنابراین دیوارہٗ میان حق و خلق فرو ریختہ است و مفهوم توحید یا تصور خدای منزہ از ہمہ صفات حادث، جای بہ وحدت وجود پرداختہ است) و صوفیہ بہ تبع او، میان کسانی کہ چشم بہ نعیمِ آخرت دوختہ دارند و بہ امید بہشت، حق را می‌پرستند و برای عشق خود پاداشی می‌خواہند کہ سعادت اخروی است و این چشم‌داشتِ اجر و مزد در برابر عشق، حاکی از اینست کہ عاشق فقط خود را می‌بیند و خود را می‌جوید و خود را می‌خواہد (روش عبّاد) از یکسو و گروہی کہ خدا را از جہت

۲- خسرونامہ، بہ تصحیح احمد سہیلی خوانساری، ۱۳۵۵، ص ۳۹۶.

۵- کلیات اشعار، بہ کوشش جواہری (وجدی)، ۱۳۵۷، ص ۴۳۲.

۶- خلیفہ عبدالحکیم، همان، ص ۱۸۷.

۷- عطار، تذکرۃ الاولیاء، ص ۷۲.

۸- تذکرۃ الاولیاء، ص ۸۷.

استحقاق نه به خوف و رجاء می‌پرستند (عشق خالص ناب) و به راستی می‌خواهند عطیه‌ای را که سزاوار و آن حق است و از مواهب اوست (عشق) به وی بازگردانند و همه عنایات و الطاف پروردگار را چون حجاب‌هایی که معشوق را از نظرشان پنهان می‌دارد فرو می‌چینند (عشق ناب بی‌شائبه نفع و غرض) از سوی دیگر، فرق می‌نهند. و این عشقی است پر از درد و نومییدی یا درآکنده به درد جدایی در این دنیا و مشحون به سوزش و گدازش و شوق وصال شیرین در عقبی، اما با اینهمه ممکن است طرفینی و دوسری (میان خالق و مخلوق) باشد و چنانکه می‌دانیم حلاج بعدها سراینده و شاهد صادق این عشق شگرف دردناک بی‌امید، تا پای شهادت شد.

رباعی مشهور رابعه، نخستین بیان این عشق پاک ناب دوسری بی‌چشم‌داشت اجر و مزد است که شاید هنوز همچون وصال عاشقانه و اتحاد عاشق و معشوق، تصویر نمی‌شود، ولی سراینده آن می‌خواهد آتش در بهشت زند و آب در دوزخ ریزد تا این هر دو حجاب رهروان از میانه برخیزد و مقصد معین شود و بندگان، خدا را بی‌غرض رجا و علت خوف خدمت کنند، زیرا عاشق صادق (در منطق عشق باب)، خدا را در ورای بهشت و دوزخ می‌جوید، بی‌چشم‌داشت دستمزد و پای رنج، بی‌رجای جنّت و خوف جحیم:

و حبا لانک اهل لذاک	أحبک حُبّین حُبّ الوداد
فحبّ شغلت به عن سواک	فاما الذی هو حب الوداد
فکشفک للحجب حتی اراک	و اما الذی انت اهل له
ولکن لک الحمد فی ذا و ذاک	فما الحمد فی ذا ولا ذاک لی

و به روایتی دیگر:

و حبا لانک اهل لذاکا	أحبک حُبّین حبّ الهوی
فشغلی بذکرک عن سواکا	فاما الذی هو حبّ الهوی
فکشفک للحجب حتی اراکا	و اما الذی انت اهل له

۹- «در عشق رابعه، عاشق و معشوق هنوز واقعیت‌هایی ممتاز از یکدیگرند، لیکن اندکی بعد بایزید ظهور کرد که نخستین گام را به سوی خلط هویت نهایی میان عابد و معبود با عالم و معلوم و یا عاشق و معشوق برداشت... بایزید پیش از حلاج، میان هویت خویش و خدا، وحدتی قائل شد و گفت: ائی انا الله لا اله الا انا فاعبدونی». خلیفه عبدالحکیم، همان، ص ۱۸۷-۱۸۸.

فلا الحمد فی ذا ولا ذاک لی ولكن لك الحمد فی ذا وذاکا

تو را به دو گونه محبت دوست دارم: یکی به سائقه حب الوداد یا حب الهوی یعنی محبت شخصی دلباخته و دیگری محبتی که تو شایسته آنی. حب الوداد من، محبتی است که بدان واسطه، از هر کس بازماندم و به تو مشغول شدم، ولی اثر محبتی که تو شایسته آنی اینست که پرده‌ها را از برابرم کنار می‌زنی تا رویت را بینم. از اینرو من نه در این گونه محبت شایسته ستایشم نه در آن نوع، بلکه در هر دو نوع، این تویی که سزاوار ستایشی^{۱۰}.

در این رباعی از دو گونه محبت سخن می‌رود: یکی حب الوداد، یا حب الهوی یعنی عشق ناقص ناتمام که به عبارتی، التذادی شخصی است و دیگر محبت خالص بی شائبه یا عشق کامل تام و تمام، عشق به حق، محض خیر و سبحانیت حق، یعنی اینکه «عبودیت از بهر بهشت و دوزخ مکن چون مزدوران، بندگی، از اضطرار عشق کن چون عاشقان»^{۱۱} اما آیا میان این دو گونه محبت، تضادی هست برنخاستنی یا یکی، پله و پایه دیگری است؟^{۱۲}

عبدالرحمن بدوی در تفسیر این سروده بلند آوازه رابعه، سه شرح بر آن، به ترتیب از ابوطالب مکی (متوفی ۳۸۶ ق.) در قوت القلوب و امام محمد غزالی در احیاء العلوم الدین و شیخ حریفیش (متوفی ۵۹۷ ق.) در الروض الفائق فی المواعظ الرقائق، می‌آورد و چنین نتیجه می‌گیرد که البته رابعه در این آیات، تفاوتی میان دو گونه محبت قائل شده ولی یکی از آندو را برنگزیده تا از دیگری دست بدارد؛ بلکه هر دو را با هم اختیار کرده

۱۰- عبدالرحمن بدوی، همان، ص ۸۰ و ۹۲.

ر.ک. به شرح ابوطالب مکی بر این رباعی در قوت القلوب فی معامله المحبوب، مصر ۱۳۸۱/۱۹۶۱، ص ۱۱۳-۱۱۴، منقول در: عشق در ادب فارسی از آغاز تا قرن ششم، ۱۳۷۱، نوشته ارژنگ مدی، یاد شده، ص ۲۰۴-۲۰۵.

۱۱- مرصاة العباد، همان، ص ۱۷۱.

۱۲- لویی ماسینیون در تفسیر این رباعی بدیع می‌گوید رابعه خود جرأت نکرد که با قاطعیت یکی از این دو عشق را بر دیگری فضیلت و برتری دهد. این کاریست که بر دست (بابزید بطامی و) حسین بن منصور حلاج (در حدود سال ۲۴۴ ه. تولد یافته تا سال ۳۰۹ ه. زیسته است) تمام خواهد شد، چه او حب المذكور را ارفع و افضل از حب الذکر خواهد گفت؛ حال آنکه نظرآوران و اندیشه‌مندان اسلامی در زمینه عشق عذری، یعنی عشق انسانی، که در صدرشان ابن داود اصفهانی دشمن جان حلاج نشسته، امکان عشق الہی را انکار و نفی کرده، راهی مخالف طریقت حلاج برخواهند گزید.

است؛ بنابراین فرض می‌توان کرد که آن اشعار مربوط به زمانی است که وی گامهای نخستین را در طریق عشق الهی برمی‌داشته است و هنوز حبّ الهوی یا حبّ الوداد را بر نوع دیگر حبّ که شایسته و در خور حق است ترجیح می‌داده است یا مقدم می‌داشته است، و حبّ الهوی نیز حبّی است که از حواس و محسوس کاملاً رهایی نیافته است و در ذکر محب هنوز نشانه‌ای از وابستگی به حسیات هست، ولی با استکمال، ذهن و ضمیر را به سوی مقام تجرید و تفرید رهنمون می‌شود و به محبتی می‌انجامد که غیر از محبوب، انگیزه‌ای و سودایی ندارد و شائبه سود و انتفاع نفسانی: امید بهشت یا خوف دوزخ، به هیچوجه در آن نیست و در آن هنگام است که حجابها فرو می‌افتند تا دیدار میسر گردد^{۱۳}. و همین نظر اخیر است که رفته‌رفته قوت و غلبه می‌یابد و خصیصه راه و رسم عاشقان و وجه امتیاز آن با روش عبّاد و زاهدان می‌شود، چنانکه طنین کلام رابعه را در حب شایسته حق چهار قرن بعد، در سخن نجم‌الدین رازی می‌شنویم که: عاشق «تعبّد حق نه از بهر بهشت و دوزخ کند یا از بهر کمال و نقصان، بل که از راه بندگی صرف کند و ضرورت محبت»^{۱۴}. مناسب این مقام، بیت مشهور سعدی است که:

غوغای عاشقان و تمنای عارفان حرص بهشت نیست که شوق لقای تست

اما آیا میان این دو گونه حبّ، هیچ اتصال و ارتباطی نیست؟

در نخستین نظریه عشقی رابعه، عاشق و معشوق به هم نمی‌پیوندند. بلکه از یکدیگر جدایند. این «شیفته قرب و احتراق»، برخلاف صوفیه بعد، این دلمشغولی را ندارد که به مشاهده و مطالعه جمال حق در آینه زیبایی‌های جهان پردازد، اما پس از چندی کسانی چون بایزید بسطامی و حسین بن منصور حلاج و روزبهان بقلی شیرازی ظهور کردند که اتصال عاشق و معشوق و خلط هویت و یا وحدت و اتحاد آندو و فنای عاشق در معشوق را به قوت تمام باور داشتند و این مفهوم یا استنباط نو، خود مؤید این معنی است که نظریه عشق الهی، به صورتی مجرد و انتزاعی باقی نماند و یا ممکن نبود که همچنان سره و بالوده پایدار ماند، بلکه در سیر تطور و تکاملی که پیمود، با درهم شکستن قالب فردیت آدمی، به شیوه‌ای عبارت شد که با عشق انسانی قرابت و همترازی یافت و شاید نیز از آن گره برداری کرد تا آنجا که گاه فهم مقصود اصلی گوینده، دشوار بل محال است و همین

۱۳- همان، ص ۸۱-۹۶ و ۱۰۱.

۱۴- مرصادالعباد، همان، ص ۲۶۵.

امر بود که کفر آمیز نمود و فزوح و غوغا برانگیخت. رابعه در عشق، تا این حد پیش رفت^{۱۵}، اما منطقاً بر وفق نظریه‌ای که معتقد است ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فیه، هیچ چیز ندیدم الا که خدای در آن چیز دیدم^{۱۶}، دنیا، مخزن شرور و منبع پایان‌ناپذیر و ساوس شیطانی نیست که گریز و بیزاری از آن، واجب باشد و عاشق با معشوق تنها ماند و هنگامی که در معشوق فنا شد و اینچنین به وی بقا یافت، همه معشوق بر جای ماند. این امر، به احتمال، در پایان فرایند تکامل یا تطور و تحول عشق، متصور است؛ اما در آغاز کار، قابل فهم و تصورپذیر نیست. به علاوه (و مهمتر از آن)، اگر عالم، جلوه‌گاه جمال و جلال معشوق است و آینه‌دارِ طلعتِ وی، پس نفرت‌انگیز نیست و نمی‌توان به زیبایی‌های ظاهری جهان بی‌اعتنا بود و همین اندیشه است که پلی میان عشق انسانی و عشق الهی می‌افکند. و چه کس بهتر از زنی که روزگاری رامشگر و کنیزی آوازخوان (قیان، مفرد قینه) و زیباروی بوده است، و بیگمان می‌دانسته که «عشق، مرکب است از حبّ و هوی و مشاکله و الفت»^{۱۷}، می‌توانسته این معنی را دریابد؟ و تحقیقاً نکته بسیار مهم و شایان اعتنا به گمان من، در سیر تحول و تطور تصوف اینست که نخست، زنی پارسا و پرهیزگار، مضمون حب الهی را پیش کشیده پایه و اساس عرفان را که تا روزگار وی، خوف و خشیت و ترسکاری و درد و اندوه تایبانه بود، بر محبت و وداد، نهاده است^{۱۸}.

۱۵- «در گونه عشق (رابعه) که درباره آن سخن رفته است: عشق به پروردگار به خاطر بخشایندگی او و سعادت گذرا و عشق به زیباییهای اوست که جاوید و فناپذیر است. مقصود از عشق رابعه، دیدار و پیوستن (وصل) به خداست و حال مشکل بنوان تجسم کرد که این وصل برای او چه مفهومی داشته است. بسیار احتمال دارد که مقصود، وصل بعد از مرگ باشد، نه آن مفهوم وحدتی که عارفان بعدی در نظر داشته‌اند. اما اگر این بیانات را به او منسوب می‌دارند که گفته است: «من دیگر وجود ندارم و از خود بیرون شده‌ام و به خدا وصل گردیده و یکسره به او پیوسته‌ام»، واقعاً از او باشد، آنگاه تصویری از امکان وصل او به خدا در دوران حیاتش، وجود داشته است». یوگنی ادواردویچ برنلس، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، ۱۳۵۶، ص ۱۱-۱۲.

۱۶- محمدبن واسع (درگذشته در ۱۲۳ ق.)، تذکرة الاولیاء، همان، ص ۵۸.

۱۷- ابی عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رساله القیان، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، معارف، شماره ۳، آذر - اسفند ۱۳۶۸، ص ۱۴۰.

۱۸- «شاید اینکه اندیشه عشق به خداوند با نیروی عجیبی در میان زنان تجلی کرد، تصادف صرف نباشد. رابعه عدویه که در رأس محفلی از زنان زاهده مسلمان در بصره قرار داشته، به انشاء اشعار عاشقانه، خطاب به آفریدگار مشهور است... مع هذا این نکته جالب توجه است که زهد (و متعاقب آن عرفان) در اسلام، طرفدارانی اعم از زن و مرد پیدا کرد. گذشته از رابعه سابق‌الذکر، که صوفیان بزرگش می‌دارند، می‌توان

این ملاحظه، بحثی را به میان می‌کشد که ریشه‌های دور و دراز دارد و اینک زمان طرحش فرا نرسیده است، و در اینجا تنها به آن اشاره کرده می‌گذریم و گفتگوی کامل را به وقتی که سخن از مجاز قنطره حقیقت خواهد رفت، حواله می‌دهیم. منظور اینست که به میان آمدن پای زن در راه نیل به جهان مینو و قدرت وی در جذب هر چه سریع‌تر فیض محبتی که از عالم بالا می‌رسد و واسطه و میانجی شدنش بین عرش و فرش و عالم خاک و جهان افلاک، اندیشه‌ای بس کهن و قوی بنیاد است که از جمله در فرهنگ باستانی ایران ریشه و سابقه دارد و به مقوله فرشته‌شناسی در اساطیر ایران باستان و دیگر اساطیر کهن تمدنهای قدیم باز می‌گردد و می‌پیوندد.^{۱۹}

چنانکه شاید این نکته نیز تصادفی و از جمله اتفاقات روزگار نباشد که نویسنده قدیم‌ترین کتاب شناخته شده تا به امروز درباره عشق الهی یا عرفانی، ابوالحسن علی بن محمد دیلمی (متوفی ۳۷۱ ق.)، صاحب *عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف*، از معاصران شیخ کبیر ابو عبدالله محمد بن خفیف (متوفی ۳۷۱ هـ.)، ایرانی نژاد است و دور نیست که میراث فرهنگی ایران در ذهن و ضمیر وی، طنین می‌افکنده است و بنابراین ما پژواک درازآهنگ اندیشه‌ای کهن را می‌شنویم. البته این فرضیه خامی بیش نیست و حالیا هیچ قرینه و سندی در تأیید آن به دست نداریم و نیز بیگمان غرض این نیست که رابعه، به چنین نقش و تأثیر احتمالی هشیار بوده اقرار آورده است، اما هر چه هست مهمتر از آن به گمان من اینست که نخست زنی عرب یا ایرانی نژاد از عشق و محبت الهی دم زده است و این امر به ظن نگارنده، چنانکه گذشت، بیوجه نیست، زیرا پذیره شدن عاطفه عشق، برای زن که «قابل» ظریف و حسّاسی است، به اقتضای سرشت و نهادش، آسانتر از تعهد چنین تکلیفی توسط مرد است، و جوهر زنانگی، بهتر از هر کس و هر چیز، استحاله و استعلای عشق انسانی را ممکن می‌سازد. و در اینجا به نکته‌ای می‌رسیم که موضوع اصلی این رساله محسوب است و لاجرم در آینده بارها بدان اشاره خواهیم کرد.

→ عایشه دختر امام جعفر صادق (امام ششم شیعیان در قرن دوم هجری) و نفیسه (در فاصله قرن دوم و قرن سوم هجری) از خاندان علوی (را) که در علم الهیات مشهور بوده و فاطمه نیشابوری (متوفی به سال ۲۲۴ هـ) و دیگران را نام برد. پطروشفسکی، همان، ص ۳۳۷.

۱۹- رابعه، کنیز آل عتیک بوده است و خاندان آل عتیک از مرو بوده‌اند و می‌توان فرض کرد که از آنجا، خدمتکارانشان به بصره کوچیده‌اند. «بنابراین آیا اصلیت رابعه از مرو بوده است؟ در این صورت ناگزیریم او را ایرانی اصل بدانیم. اشتغالش به رامشگری نیز این مطلب را تأیید می‌کند، چرا که رامشگری شغلی است که تنها در میان ایرانیان مرسوم بوده است.» عبدالرحمن بدوی، همان، ص ۱۰، حاشیه.

باری رابعه که در کنیزی به عبادت حق می پرداخت، به گفته بعضی، پس از رهایی از بندگی، «در مطربی افتاد و باز توبه کرد و در خرابه ای ساکن شد». عبدالرحمن بدوی از این خبر که عطار آورده، چنین دریافته است که رابعه که می بایست زنی صاحب جمال بوده باشد و در طلب روزی به رامشگری و نوازندگی می پرداخته، بیگمان زندگانی ای آلوده به گناه و شهوت رانی و شادخواری داشته ولی بعداً توبه کرده است، چون «ممکن نیست در ایمان و عشق به الله تا این حد پیش رود جز آنکه قبلاً در تیرگیها غرق بوده و سراسر وجودش سرشار از عشق به دنیا و مادیات بوده باشد»^{۲۰}. بنابراین عشق برای رابعه حدیثی آشنا بوده است و پیوسته از عمق جاننش چون شعله زبانه می کشیده است و زن کارافتاده، با تجربه زنده گرمی که از عشق جسمانی داشته، عاشقانه به خدا روی آورده است و البته «نمی توانسته از عشق خود به خدا دم زند مگر آنکه پیشتر از آن، اینکار را با تجربه ای زنده و حیّ تکرار کرده باشد تا در اینجا آن تجربه کمکش بیاید»^{۲۱} و به همین سبب سوز و گدازش، چون آه و ناله بعضی بیدردان مدعی، بیجان و لفاظی و لغت پردازی نیست، بلکه از دل برآمده است و لاجرم بر دل می نشیند. استنباط عبدالرحمن بدوی بر این حقیقت روانشناختی مبتنی است که تا گناه نباشد، توبه نیست و ندامت از غفلت گنهار، راهگشای عالم قداست و مینو است و ترسکاری و عشق الهی، پیامد هوسرانی و لذت جویی و رامش خواهی است و شراره پاک و قدس از ژرفای انکار و کفر می جوشد که آب حیوانی نهان در ظلمت است، و حواس ظاهر پُلی است به سوی حقیقت و در یک کلام، عشق انسانی یا خاکی است که استحاله یافته، به عشق ربّانی تبدیل می شود و تا واسطه و میانجی نباشد، سالک طالب از فرش به عرش نمی رسد. طرفه اینکه رابعه در اوج عشق، گویی روحاً با خدا پیوند زناشویی بسته است^{۲۲}، نظیر

۲۰- عبدالرحمن بدوی، ص ۳۰.

۲۱- همان، ص ۲۷.

۲۲- همان، ص ۳۲.

«این دو بیت عاشقانه پرشور و حال را نیز شیخ شهاب الدین سهروردی در عوارف المعارف از رابعه نقل کرده است:

وابحت جسمی من اراد جلوسی

انی جعلتک فی الفؤاد محدثی

و حبیب قلبی فی الفؤاد انیسی

فالجسم منی للجلیس مؤانس

یعنی: من ترا در دل، همدم خود قرار داده‌ام و تن خود را به آنکه بخواهد با من بنشیند بخشیده‌ام. تن من همراه همنشین است، در حالی که معشوق دل من انیس من است. یعنی من با دیگران به تن حاضرم و با او

قدیسه ترزا آویلانی در قرن شانزدهم میلادی؛ اما خود هرگز به ازدواج تن در نداد و خواستگاری سه تن را نپذیرفت، بدین عذر که «عقدِ نکاح بر وجودی وارد بود. اینجا وجود کجاست؟ که من از آن من نیم، از آن اویم و در سایه حکم او، خطبه ازو باید کرد»^{۲۳}.

همه این جهات ما را بر آن می‌دارد که بگوئیم رابعه گویی از خداوند، مفهوم خدای شخصی، خدای شخص خود را داشته و با وی رابطه‌ای شخصی و فردی و خصوصی برقرار کرده بود، از نوع رابطه‌ای که عاشق با معشوق خویش دارد و بهبوده نیست که در پاسخ به این سؤال: «تو او را که می‌پرستی، می‌بینی؟»، می‌گوید: «اگر ندیدمی نپرستیدمی»^{۲۴}. و به راستی چگونه می‌توان کسی را که نمی‌بینیم، دوست بداریم و نیایش کنیم؟ و اما چگونه ممکن است خداوند را که «نور آسمانها و زمین است» (۳۵/۲۴) دید مگر به چشم سِرِّ؟ چون خدا را تنها به دیده دل و با نوری که خود به دل می‌تاباند، یعنی با چشم وی می‌توان دید و مراد رابعه «از عبارتِ مشاهدت، دیدار دل است که به دل حق تعالی را می‌بیند اندر خلا و ملا... که چون دوست اندر محلّ محبت به درجه‌ای رسید که کلیت وی همه حدیث دوست گردد، جز او را نبیند»^{۲۵}.

ازینرو می‌توان گفت که دیدگاه رابعه با اعتقاد به خدایی شخصی و احساس وجود پیوندی شخصی میان خود و خداوند، خالی از مشابهت نیست. گرچه «تصوّر» شخصیت «الهی متوقف بر وجود روابطی است شخصی میان او و بنده‌اش و این روابط شخصی با اعتقاد به تنزیه مطلق خداوند یا تشبیه مطلق او هماهنگی ندارد»^{۲۶}، اما به قول خلیفه عبدالحکیم «خدای اسلام هم شخصی و هم غیرشخصی، هم ذاتی و هم متعالی است»^{۲۷}.

به همین جهت رابعه چنان به خداوند عشق می‌ورزد که گویی معشوق، موجودی

→ به دل و جان. و به عبارت کوتاه‌تر، دلم با اوست و تنم با دیگران. زیرا دغدغه شوق دیدار، چنان در دلم غالب گشته بود که تمامت سوداهاى دنیا، با وی ناخوش می‌آمد و صحبت مخلوق در نظرش جبر می‌نمود». محمد خوانساری، رابعه سوخته عشق و درد، مجله فرهنگ و زندگی، شماره ۱۹ و ۲۰.

۲۳- تذکرة الاولیاء، ص ۷۹.

۲۴- تذکرة الاولیاء، ص ۸۱.

۲۵- هجویری، کشف‌المحجوب، از روی چاپ ژوکوفسکی، ۱۳۵۸، باب المشاهدات، ص ۲۲۷-۲۳۲.

۲۶- رینولد، ا. نیکلسون، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا (ترجمه فارسی: فکر شخصیت در تصوف)، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، ۱۳۵۸، ص ۲۸-۲۹.

۲۷- ر.ک. به فصل خدا از کتاب یاد شده وی.

خاکی است. چون اشتیاق روح به خداوند، به گفته ر. ا. نیکلسون، تقریباً با همان واژه‌هایی که آنا کرئون (Anacréon) غزلسرای نامدار یونان (۵۶۰-۴۷۸ قبل از میلاد) یا رابرت هریک (Robert Herrick) انگلیسی (۱۵۹۱-۱۶۷۴ م.) ممکن است به کار برند، توصیف شده است، تا آنجا که بارها در درکِ اصلِ مقصود شاعر به شک می‌افتیم، چون گاه به آسانی می‌توان غزلی عرفانی را با ترانه‌ای مستانه خلط کرد^{۲۸}. این معشوق الهی یعنی حق، چون محبوب خاکی، نازپرورد و کرشمه‌ناک است آنجا که رابعه با کمال خضوع و خشوع و افتادگی و خواری و اخلاص و تواضع او را چنین می‌طلبد: «و عزتک! لو طردتنی عن بابک، ما برحت عنه، لما وقع فی قلبی محبتک». و این سلوک، نشانه برترین مرتبه پیوند در عشق حقیقی و خاکی از بی‌آلایشی مطلق آنست، زیرا «جوهر محبت تحمل است بی آنکه دلیلی خواسته شود»^{۲۹}، و عاشق صادق، چشم به راه پاداش و اجر و مزد و نیازمند لطف و عنایت و التفات معشوق نیست و به همین جهت باور دارد که محبتش راستین و بی‌ریاست چون می‌سوزد و می‌سازد و دم بر نمی‌آورد و تنها دیدار می‌طلبد نه برآوردن کام. درست است که در کلام رابعه، معشوق و معبود خداست، اما چه کسی انکار می‌تواند کرد که در غزلیات فارسی، عاشق خاکسار یا عذری نیز، به همین زبان سخن می‌گوید و چنین رفتاری دارد؟

۲۸- ر. نیکلسون، عرفای اسلام، ترجمه ماهدخت بانو همایس، ۱۳۶۶، ص ۱۳۰. به عنوان مثال نگاه کنید به اشعاری از رابعه که عبدالرحمن بدوی در صفحات ۲۹ و ۶۴ کتابش نقل کرده است.
۲۹- ر. ا. نیکلسون، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، همان، ص ۷۰.

گونه‌گونه محبت و عشق

بنابر آنچه گذشت دانستیم که صوفی «عاشق مزاج»، خداپرستی را براساس عشق و محبت استوار ساخته، اصطلاح عشق الهی را پرداخته، در باب عشق و عاشقی و معشوقی رسالات بسیار نگاشته است و بنابراین منطقی است که خصوصیات و کیفیات عشق را به دقت بررسی کرده، در شناخت عشق و تشخیص مدارج و سیر تکامل و تحول آن خبره و توانا شده، به درجه اجتهاد و استادی در معرفت‌النفس رسیده، زبان جذّاب خاصی در ادبیات پدید آورده باشد.^۱ وانگهی تصوف، «مجموعه‌ای از اصطلاحات» و یا نسخه‌پیچی یعنی نسخه دارو نیست، بلکه شیوه درمانی است که طبیب معالج، نخست آن را در حق خویش به کار برده و آزموده است تا از فایده‌اش برای دیگران، مطمئن گردد.^۲

اینک می‌کوشیم تا گوشه‌هایی دیگر ازین علم حالت و نه علم قالب صوفیه را که حاصل تفرّسات ذهنی و دریافتهای باطنی ایشان است بازنمائیم.

مقدمه خاطر نشان کنیم که «هر یک از مشایخ صوفیان، بنیاد کار و طریقت خود را بر روش یکی از مقامات و پایداری در تحقق بدان یا سیر در یکی از احوال و مراقبت آن نهاده‌اند، چنانکه بعضی سُکر و عزلت و گروهی مراقبت باطن و دسته‌ای صحبت و ایثار را اصل قرار داده‌اند، و برخی از مشایخ راستین، عشق و وداد را پایه ترقی و کیمیای سعادت شمرده‌اند»^۳ و از میان بعضی مشایخ که «اساس سلوک و طریقت خویش را بر

۱- «بخش اعظم ادبیات دوره آغاز پیدایش تصوف به شرح و دسته‌بندی (مقامات و احوال) اختصاص دارد. ما در اینجا با ظریف‌ترین مسائل روانشناسی سر و کار داریم». «صوفیان گرایش بزرگی به طرح مسائل روانشناسی داشتند». یوگنی ادواردویچ برنلس، همان، ص ۴۰، ۴۳، ۴۴، ۴۷، ۷۲، ۷۷.

۲- لویی ماسینیون، *Lexique* همان، ص ۱۷.

۳- ر. ک. به: بدیع‌الزمان فروزانفر، سعدی و سهروردی، مجموعه مقالات و اشعار بدیع‌الزمان فروزانفر به

عشق نهاده‌اند، حتی عده‌ای نیز بدان سبب که جمال صورت را مظهر مجلای طلعت غیب می‌شمرند، در کار عشق، به صورت پرستی منسوب شده‌اند که به موقع از ایشان یاد خواهیم کرد.

همچنین در تعداد احوال که مواهب‌اند و مقامات که مکاسب‌اند، بین صوفیه اختلاف نظر هست^۴ و به علاوه عشق یا محبت الهی گاه جزو احوال که واردات قلبی

→ کوشش عنایت‌الله مجیدی، ۱۳۵۱، ص ۷۹، و خلاصه مثنوی، به انتخاب و انضمام تعلیقات و حواشی، نگارش بدیع‌الزمان فروزانفر، ۱۳۵۵، ص ۲۹۳.

4- Seyyed Hossein Nasr, *Essais sur le soufisme*, 1980, p. 93-115.

در مقامات اربعین ابوسعید (م، دامادی، مجله معارف اسلامی، شماره ۱۲، آوریل ۱۹۷۱، ص ۵۸-۶۲)، محبت، بیست و هشتمین مقام است و پس از آن وجد می‌آید و وصال، سی و دومین مقام است و تصوف، چهلمین مقام. ابوسعید ابی‌الخیر، بعضی احوال را (به زعم برخی صوفیه) جزء مقامات آورده، پس از بقا که معمولاً پایان سیر و سلوک محسوب می‌شود، مقامات دیگر نیز برشمرده است. ابونصر سراج در *اللمع فی التصوف*، از هفت مقام و ده حال (منجمله محبت) یاد می‌کند (لیدن، ۱۹۱۴، ص ۵۲-۵۳). و ابوطالب مکی، صاحب *قوت القلوب* عشق را عالیترین مقامات برای رسیدن به یقین می‌داند: «اصول مقامات یقین... نه است: اول آنها توبه است و سپس صبر و شکر و رجا و خوف و زهد و توکل و رضا و محبت». اما وی جایی دیگر می‌گوید: «محبت حال است» نه قال، منتهی مقصود وی از «حال»، موهبت الهی است (چاپ مصر، ۱۳۸۱، ص ۳۶۴)، به نقل از ارزنگ مدی، همان، ص ۱۱۵.

خواجه عبدالله انصاری در رساله *صد میدان* می‌گوید: «این درجات که درین آیت (قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله ۱۳/۳) است، هزار مقام است به خبر درست به اتفاق امت... و آن هزار مقام را منازلهاست که روندگان را به سوی حق هم منزل است و هم مقام». یعنی «از آشنایی تا دوست داری، هزار مقام است و از آگاهی باگستاخی، هزار منزل است و این جمله بر صد میدان نهاده آمد». میدان اول، میدان توبه است و صد و یکم میدان، میدان محبت است. قوله تعالی: یحبهم و یحبونه (۵۴/۵)، قل ان کنتم تحبون الله (۳۱/۳). مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری، به تصحیح محمد سرور مولایی، توس ۱۳۷۲، جلد اول، ص ۲۵۵-۲۵۶، ۲۵۸، ۳۳۳.

شایان ذکر است که در نظر خواجه عبدالله انصاری، به تناسب احوال و مواجد وی، جای محبت تغییر می‌کند. چنانکه خواجه در سال ۴۳۸، در زندان پوشنگ، به مقام محبت پی برد و به یاد آورد که قرآن، بنده را به راه محبت رهنمون شده است و ایمان و پیروی سنت، همه در محبت می‌گنجد. تأثیر این واقعه، بر او چنان بود که در تفسیرش به ظهور رسید. امادر ۴۵۸، از شهر هرات به شهر بلخ تبعید شد و طی این محنت، دریافت که در راه تصوف، هر چه هست از آفریدگار می‌رسد. بنابراین «هنگامیکه در زندان پوشنگ بود، مقام محبت را در منزلیکه سالک می‌پیماید، بسیار بزرگ شناخته بود. مگر در (اوج بزرگی)، مقام مهم را بیش از پیش به توحید می‌دارد. در محبت، سررشته سلوک به دست آدمی به نظر می‌رسد، و این خیالی بیش نیست، زیرا کار به دست پروردگار واحد است».

سرژ بورکوری که این ملاحظات ازوست، در شرح تغییرات نظر خواجه می‌نویسد: «در صد میدان، محبت میدان آخر بود، مگر در *منازل السائرین*، محبت، میدان شصت و یکم و آغاز قسم الاحوال است که

است به حساب آمده و گاه از جمله مقامات که اکتسابی است، منظور شده است.^۵ ما بدین نکات که موضوع سخنان نیست نمی‌پردازیم بلکه اینک در پی آنچه تاکنون به عنوان مقدمه آمد، طرح مباحث اصلی را آغاز می‌کنیم و نخست یادآور می‌شویم که صوفیه برای بیان درجات و مراتب محبت و عشق، واژه‌های دقیق وضع کرده‌اند که دال بر عمق و دقت نظر و دانش آنان در معرفت نفس است. به عنوان مثال در رساله اصطلاحات فخرالدین ابراهیم عراقی می‌خوانیم: «در کلماتی که اکثرش مخصوص به محبوب است و بعضی از آن متعلق به محب:

«میل: رجوع را گویند به اصل خود، بی شعور و آگاهی از اصل و مقصد، همچون رجوع طبیعی، چون جمادات به طبایع اربعه، که بی اختیار مایل اصلند، و همچون رجوع عناصر به اصل خود، بی اختیاری.

«آرزو: میل است به اصل خود، با اندک آگاهی و علم به بعضی از اصل و مقصد.
«مهر: میل به اصل خود است با وجود علم و آگاهی از یافت لذت دریافت مقصد.
«محبت: دوستی را گویند، بی سبب و علاقه و بی حرکتی، با حق سبحانه و تعالی.
«محبّ: صاحب محبت را گویند، با حق تعالی، عام‌تر از آنکه طلب مقارن آن باشد یا نه، حینند طلب باشد و حینند طلب نباشد.

«محبوب: حق تعالی را گویند وقتی که مستغنی از دوستی دانند او را مطلقاً بی قیدی.

«عشق: محبت مفرط را گویند.

→ پس از آن، غیرت، شوق، قلق، عطش، وجد... می‌آید. درباره محبت می‌گوید: آن منزلی است که در آن، پیش قراولان «عامه» به ساقه سپاه «خاصه» در رسند. در منازل السائرین، میدان واپسین، میدان توحید است که سر منزل راه سالک می‌باشد.

شیخ الاسلام در پایان عمر «در رساله کوچک «ذکر شیء و من علل التي تدخل المقامات و تخفی علی المرید المبتدی»، یعنی ذکر آن علل که داخل مقامات می‌شوند و از نگاه مرید نوآموز، پوشیده می‌ماند، این تصور را رفع می‌کند که محبت دوگانه است، یکی از جانب بنده و یکی از جانب خداوند، زیرا خداوند آن محبت را آفریده است که بنده‌اش به او دارد. فان المحبّات کلّها ضلت فی محبّات الحق لاحبابه، یعنی همه محبت‌ها خود را در محبتی که حق به دوستان خود دارند، گم کنند (یعنی ناپدید شوند). در این رساله، اولویت توحید، حتی اولی‌تر از آنچه در منازل السائرین آمده، به نظر می‌رسد. سرژ بورکوی، سرگذشت پیرهرات خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱ هـ)، ترجمه روان فرهادی، انتشارات مولی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۲، ۱۷۵، ۱۸۹، ۲۰۰، ۲۰۷.

۵- در منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری (به تصحیح روان فرهادی، نشر ایران، ۱۳۶۱، ص ۱۵۱) محبت در صدر احوال آمده و ریشه و سرچشمه حیات عرفانی به شمار رفته است و در التعرّف لمذهب التصوف کلابادی، جزء مقامات، بلکه عالیترین مقام، محسوب شده است.

«عاشق: جوینده حق را گویند، وجود دوستی تمام و جدّ بلیغ.
«معشوق: حق تعالی را گویند وقتی که طلب کنند به جدّ تمام از آن جهت که مستحق دوستی او است من جمیع الوجوه.

«شوق: انزعاج را گویند، در طلب معشوق، بعد از آنکه یافت و باز در زمان فقدان، به شرط آنکه بیابد معشوق را انزعاج ساکن شود، ولیکن عشق همچنان باقی باشد و از دوام نقصان نپذیرد، بلکه زیادت شود در عشق.

«اشتیاق: کمال انزعاج را گویند، در میل کلی و طلب تمام و عشق مدام، به طریقه‌ای که یافت و نیافت یکسان شود؛ نه در یافت ساکن گردد و نه در نیافت زیادت شود، بلکه حالی باشد سرمداً الی الابد و این اعلی مرتبه‌ای است از مراتب محبت که زیادت و نقصان و تبدیل را بدو راه نبود، نه در اتصال مشاهده و نه در افتراق مجاهده.

«یار: صفت الهی را گویند که ضروری است کافه مخلوقات را و هیچ اسم موافق‌تر از این نیست سالک را، زیرا کلمه توحید بر این اسم دایر است.
«دوست: سبق محبت الهی را گویند، بر محبت سالک»^۶.

دو فصل دیگر همین رساله عراقی، یکی مربوط است به «اسامی که میان عاشق و معشوق مشترک و دایر است و در اسمی اطلاق خصوصیت ندارد، ولیکن از روی معانی گاهی خصوصیت گیرند و گاه نگیرند»، چون عیش و طرب و شراب و میخانه و باده و ساقی و مستی و شاهد و ترسا و ناقوس و چلیپا و گل و لاله و رخ و چهره گلگون و لب و دهان و... و آندیگر درباره «کلماتی (است) چند که مخصوص به عاشق و احوال اوست و اگر چه بعضی از نوعی به عشق تعلق گیرد»، چون بوس و کنار و فراق و هجران و دیوانگی و مدهوشی و خواب و بیداری و...^۷.

آنچه آوردیم مثنی است نمونه خروار، اما برای کسب اطلاعات بیشتر درباره مصطلحات معروف و متداول صوفیه، باید به بعضی مؤلفات خاص رجوع کرد از قبیل:

- ۱- اللمع فی التصوف، تألیف ابونصر عبدالله بن علی السراج الطوسی (متوفی در ۳۷۸).
- ۲- قوت القلوب فی معامله المحبوب از ابوطالب مکی (متوفی در ۳۸۶ هـ).
- ۳- عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف تصنیف ابوالحسن دیلمی (متوفی در ۳۹۱ هـ).

۶- رساله لمعات و رساله اصطلاحات، به سعی دکتر جواد نوربخش، ۱۳۵۳، ص ۵۳-۵۵ و ۵۸.
۷- ایضاً ر. ک. به: رساله مرآت عشاق، واژه‌نامه اصطلاحات تصوف، در: بوگنی ادواردویچ برتلس. تصوف و ادبیات تصوف، همان، ص ۱۶۵-۲۳۸.

۴ - کشف‌المحجوب تألیف ابوالحسن علی بن عثمان بن ابی‌علی الجلابی الهجویری الغزنوی (متوفی در حدود ۴۶۵ هـ).

۵ - الرسالة القشیریه فی علم التصوف، تألیف ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن القشیری (متوفی در ۴۶۵).

۶ - الفتوحات‌المکیه از محیی‌الدین ابن‌العربی (متوفی در ۶۳۸ هـ.ق).

۷ - گلشن راز سروده شیخ محمود شبستری (متوفی ۷۲۰) و شرح گلشن راز از شیخ محمد لاهیجی (از عرفای قرن نهم هـ.ق).

۸ - اصطلاحات‌الصوفیه، تألیف کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی (متوفی در ۷۳۵).

۹ - تعریفات، از میرسید شریف جرجانی (متوفی در ۸۱۶).

در این آثار و نظایر آنها، حبّ یا محبت تعریف شده و وجه اشتقاق لغت، به گمان مولف، و نیز انواع و درجات و مراتب محبت و فرق محبت خاصه با خلّت و عشق معلوم گشته است^۸. به عنوان مثال، احمد جام نامقی (ژنده پیل) در «فرق میان خلّت و محبت» می‌نویسد:

«اول باری بدان که محبت مصطفی را بود، او را حبیب خواند و خلّت ابراهیم را بود، او را خلیل خواند و محبت را از حبّ گرفته‌اند و خلّت را از خلال گرفته‌اند: حبّ از اندرون بیرون دهد و خلال از بیرون درآید... (اما) هر که را معرفت نباشد، آن محبت اصلی نباشد. روا باشد که نوعی دوستی در دل وی بود، اما نه آن محبت باشد: شفقتی یا مهربانی یا رأفتی یا ارادتی یا از این نوع چیزی باشد به علّتی؛ هر چه نه محبت باشد، علّت پذیرد و هر چه علّت پذیرد، نه اصلی باشد»^۹. مقصود ژنده‌پیل از اینکه محبت از درون بیرون رود اینست که «محبت میل باطن است به عالم جمال» که آن خود بر دو گونه است: «محبت عام، یعنی میل قلب به مطالعه جمال صفات، و محبت خاص یعنی میل روح به مشاهده جمال ذات»^{۱۰}.

و اما در آنچه به عشق مربوط می‌شود، از غوررسی در پاره‌ای مؤلفات، صوفیه که به برخی از آنها اشارت رفت، معلوم می‌گردد که به اعتقاد ایشان، چنانکه پیشتر گفتیم، عشق

۸- به عنوان مثال ر.ک. به ترجمه رساله قشیریه، یاد شده. از ص ۵۵۷ به بعد.

۹- احمد جام نامقی (۴۴۰-۵۳۶)، منتخب سراج‌السائرین، به تصحیح علی فاضل، ۱۳۶۸، ص ۵۴-۶۲.

۱۰- عزالدین محمود بن علی بن کاشانی (متوفی سنه ۷۳۵)، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، بی‌تا، یاد شده. ص ۴۰۴.

افراط محبت است: «عشق استغراق محبت است، محب ممتنع، و عاشق ممنوع»^{۱۱} و شوق از محبت خیزد و بنابراین محبت برتر است از شوق^{۱۲}. در واقع «عشق، ابتهاج است به تصور حضور ذاتی، و شوق، حرکت نفس است به تمیم آن بهجت»^{۱۳}. اما محبت خود دارای مدارجی است.

ابونصر سراج (متوفی ۳۷۸ هـ.) برای محبت سه حال که در حقیقت درجات سه‌گانه عشق خلق به حق‌اند، قائل است: «حال اول، محبت عامه است که از احسان خدای تعالی و عطوفتش به آنان به وجود می‌آید». «حال دوم از نگرستن دل به غنا و جلال و عظمت و علم و قدرت خدا پدید می‌آید و آن محبت صادقان است و متحققان» و «حال سوم، محبت صدیقان و عارفان که از نظر و معرفت آنان به حب قدیم بی‌علت خدای تعالی به وجود می‌آید». بدین شرح که «بنده با چشمش به نعمتی که خداوند به او بخشیده، نگاه می‌کند و با قلبش به قرب خداوند می‌نگرد و با ایمان و حقیقت یقینش به عنایت و هدایت سابق خداوند و محبت قدیم پروردگار نسبت به او، می‌نگرد، پس خدا را دوست می‌دارد». روشن است که سراج، عشق اخیر یعنی عشق ناب صدیقان و عارفان را برتر از دو نوع دیگر می‌داند^{۱۴}.

ابوطالب مکی (متوفی ۳۸۶ هـ.) از سه نوع محبت به خدا یاد می‌کند: محبت متوسط، محبت کامل و محبت حقیقی. و چون محبت و ایمان را کاملاً به هم مربوط می‌داند می‌گوید: «هنگامیکه ایمان در ظاهر قلب، یعنی فؤاد باشد، مؤمن خدا را با محبت متوسط دوست دارد؛ و چون ایمان به باطن قلب داخل شود و در سويدای دل باشد، خدا را با محبت کامل دوست دارد... و اگر خدا را بر همه خواسته‌هایش ترجیح دهد و محبت خدا بر خواست بنده غلبه کند تا جائیکه محبت خدا از هر نظر، محبت بنده گردد، آنگاه وی محب حقیقی است، همان‌گونه که مؤمن حقیقی است»^{۱۵}.

ابوالحسن دیلمی (متوفی ۳۹۱ هـ.) محبت خدا با خویشتن خویش را محبت اضلی می‌داند و معتقد است که همه محبت‌ها از آن تراویده‌اند، یعنی محبت نخست در محل

۱۱- روزبهان، شرح شطحیات، یاد شده، ص ۱۶۵.

۱۲- سخن ابن عطا (درگذشته در ۳۰۹ هـ. ق.)، تذکرة الاولیاء، ص ۴۹۵.

۱۳- مجموعه آثار شیخ اشراق، پرتونامه، یاد شده، ص ۷۴.

۱۴- کتاب اللمع فی التصوف، به تصحیح رنولد آلن نیکلسون، لیدن ۱۹۱۴، به نقل از عشق در ادب فارسی، همان، ص ۲۰۷.

۱۵- قوت القلوب، مصر ۱۳۸۱/۱۹۶۱، ص ۱۰۲-۱۰۳، به نقل از ارزنگ مدی، همان، ص ۲۰۸.

عقل پدیدار گشته است و عقل آن محبت را به عالم روح رسانیده و روح به عالم طبیعت افاضه کرده است و عالم طبیعت به اجسام مرکب مظلم ثخین و بر اثر همین تنزل تدریجی است و سرانجام اتصال به اجسام، بیش از پیش مشوب به کدورت و وسخ شده است.^{۱۶} و اما محبت متحاین، به اعتقاد دیلمی «پنج نوع است، متعلق به پنج گروه: نوعی الهی است متعلق به اهل توحید، نوعی عقلی است متعلق به اهل معرفت، نوعی روحانی است متعلق به خواص مردم، نوعی طبیعی است متعلق به عامه مردم، نوعی بهیمی است متعلق به مردمان رذل»، ولی همو جایی دیگر محبت را شش نوع می‌داند: «محبت خدای تعالی به بندگانش و محبت بندگان به خدا و محبت متحاین فی الله و محبت خواص مؤمنین و محبت عامه مسلمین و محبت هر ذی‌روحي». «این دو تقسیم‌بندی، در حقیقت، یکی است، زیرا محبت متقابل خدا و بندگان به یکدیگر، همان محبت الهی است، و محبت متحاین فی الله، همان محبت روحانی، و محبت خواص مؤمنین، همان محبت عقلی، و محبت عامه مسلمین، همان محبت طبیعی و محبت هر ذی‌روح، همان محبت بهیمی» و نیز از توضیحاتی که در باب انواع پنجگانه یا ششگانه محبت می‌دهد، می‌توان چنین استنباط کرد که «محبت‌های روحانی و عقلی و طبیعی، همان محبت جسمانی پاک با درجات مختلف است و محبت بهیمی که با محبت حیوانات مشابهت دارد، همان محبت جسمانی همراه با تمتع»^{۱۷}، چنانکه جایی دیگر، پس از تقسیم عشق به دو نوع محمود و مذموم، انواع عشق را از سه گونه طبیعی و روحانی و الهی، خارج نمی‌داند و می‌گوید: «محبت محمود، محبتی است که از آفاتی که سبب فساد محبت می‌شود، مبرا است و بر طهارت اصلی و نورانیت متقدم و روحانیت قدیم خود، باقی است؛ اما محبت مذموم از حظوظ نفسانی به شهوات نفس بهیمی مشوب است و از پلیدی طبیعت که به زبان عقل و شریعت نکوهش شده، پدید می‌آید». آنگاه نکوهندگان عشق طبیعی را به سه گروه تقسیم کرده می‌گوید: گروه اول به سبب ارتقاء به محبت برتر یا روحانی، محبت طبیعی را نکوهیده‌اند، چه «محبت طبیعی هر چند به خودی خود شریف است، اما در قیاس با محبت روحانی پست است، زیرا اقصی کمال محبت طبیعی، نخستین رتبه محبت روحانی است». همچنین «کسی که از محبت روحانی به

۱۶- عطف‌الآلف المؤلف، تصحیح ح. ک. قادیه، قاهره ۱۳۶۲، ص ۴۵-۴۶ به نقل از ارزنگ مدی، همان، ص ۲۰۸-۲۰۹.

۱۷- عطف‌الآلف، ص ۶، ۸۸، ۱۰۰، ۱۰۵-۱۰۷، به نقل از ارزنگ مدی، همان، ص ۱۸۶-۱۸۸.

محبت الهی ارتقاء یافت، محبت روحانی را در قیاس با محبت الهی، کوچک می‌شمرد». چنانکه زلیخا پس از زناشویی با یوسف، چون محبت خدا را چشید یعنی از محبت طبیعی به محبت برتر دست یافت، محبت طبیعی را از یاد برد و یا خوار شمرد^{۱۸}. گروه دوم «کسانی هستند که از تحمل اثقال و بلاهای محبت درمانده‌اند و از ظلم و جور و خواری و ذل محبت به تنگ آمده‌اند. گروه سوم به سبب جهلشان از اصل محبت و مخالفت طبعشان با قبولش، محبت را نکوهیده‌اند». بنابراین عشق طبیعی فی‌نفسه، مذموم نیست، بلکه در قیاس با عشق الهی کم‌ارزش‌تر است^{۱۹}.

خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱) نیز در رساله محبت‌نامه خود می‌نویسد: «اما محبت سه است: علتی و خلقی و حقیقی. محبت علتی هواست و خلقی قضااست و حقیقی عطااست. آن محبت که از علت خیزد، در نفس نزول کند و نفس را پست کند؛ و خلقی بر دل فرود آید و دل را نیست کند؛ و آنچه از حقیقت خیزد، در جان قرار گیرد تا وی را که از او نیست، نیست کند و به خود هست کند»^{۲۰}. این رده‌بندی با سه قسم عشق طبیعی و روحانی و الهی بنا به نظر دیلمی که شرحش گذشت و نیز بر حسب نظریه ابن عربی که شرحش خواهد آمد، می‌خواند.

عین‌القضاة همدانی (۴۹۲-۵۲۵) که معتقد است «عشق همه کس را فرض راه است» و «محبان خدا»، «بر مذهب عشق و مذهب خدا باشند»^{۲۱} و در شرح عشق و عاشقی و معشوقی، داد سخن داده است، می‌نویسد:

«ای عزیز ندانم که عشق خالق گویم و یا عشق مخلوق، عشقها سه گونه آمد، اما هر عشقی درجات مختلف دارد: عشقی صغیر است و عشقی کبیر و عشقی میانه. عشق صغیر، عشق ماست با خدای تعالی؛ و عشق کبیر، عشق خداست با بندگان خود؛ عشق میانه، درینا نمی‌یازم گفتن که بس مختصر فهم آمده‌ایم، اما انشاءالله که شمه‌ای به رمز گفته شود»^{۲۲}.

۱۸- ر.ک. به: جلال ستاری، درد عشق زلیخا، انتشارات توس، ۱۳۷۳.

۱۹- عطف‌الالف، ص ۵۶ و ۷۲ و ۷۴ به نقل از ارزنگ مدی، همان، ص ۱۲۸-۱۲۹.

۲۰- رسائل جامع خواجه عبدالله انصاری، به تصحیح وحید دستگردی، چاپ سوم، ۱۳۴۹، ص ۱۲۲. عشق خلقی، «همان عشق مجازی بی‌آایش است» یعنی «عشق با واسطه به خدا... که خداوند، بندگان مستعد اما ناتوان از تحمل عشق خویش را، بدان گرفتار می‌کند تا قابلیت پذیرفتن عشق او را کسب کنند». ارزنگ مدی، همان، ص ۳۸.

۲۱- تمهیدات، به تصحیح عقیف عسیران، ۱۳۴۱، ص ۱۱۵-۱۱۶.

۲۲- تمهیدات، تمهید اصل سادس: حقیقت و حالات عشق، همان، ص ۱۰۱-۱۰۲.

این عشق میانه چیست که عین القضاة یارای شرحش را ندارد مگر به رمز؟ بعضی گفته‌اند: «عشق میانه را که عین القضاة از بیان آن خودداری می‌کند، همان است که غزالی و رای عشق خالق و عشق مخلوق دانسته است و این عشق همان عشق حق است با خود»^{۲۳}، چرا که روح در روز میثاق، روح اضافی است، روحی است که حق در شأن آن فرموده است «روحی» و در جای دیگر «روحنا» (انبیاء، آیه ۲۱). روح اضافی که در روز میثاق، هم معشوق آمده است و هم عاشق، هنوز به عالم ترکیب یا عالم خلق نزول نکرده است. در آن روز، خطاب حق با خود بود و با خود عشق می‌ورزید و خود هم عاشق بود و هم معشوق. عین القضاة که مانند بسیاری از عرفا، حقیقت محمدی را با روح اضافی یکی دانسته است، در حق این عشق می‌نویسد: «خدا جز عاشق خود نیست. پس... محبت مصطفی هم محبت خدای عز و علا بود مر خود را»^{۲۴}. و در جای دیگر می‌گوید: «تو پنداری که محبت خدا با مصطفی از برای مصطفی است؟ این محبت با او از بهر خود است. از آن بزرگ نشنیده‌ای که گفت: خدا را چندان از عشق خود افتاده است که پروای هیچ‌کس ندارد و به هیچ‌کس او را التفات نیست و خلق پنداشته‌اند که او عاشق ایشان است. اگر خواهی از شیخ شبلی بشنو که وقتی در مناجات گفت: «بار خدایا کرا بودی؟ گفت: هیچ‌کس را. گفت: کرای؟ گفت: هیچ‌کس را. گفت: کرا خواهی؟ گفت: هیچ‌کس را»^{۲۵}.

اما اگر عشق میانه بنابراین توضیحات، «همانا عشق حق است با خود»، مگر چه بیم و واهمه‌ای در بیان روشن آن هست که عین القضاة تنها به زبان رمز یارای اشارت بدان را دارد؟ اینک وقت بحث در اینباره نیست، اما چون موضوع، مبحث اصلی این رساله است، ذکر ملاحظه‌ای در این خصوص، پیش از وقت مقرر نیز، خالی از فایده نیست. به گمانم، اظهار صریح این نظر که خداوند عاشق خویش است و با خود عشق می‌بازد متضمن خوف و خطری نیست، خاصه که غالب مشایخ عرفا، در آن‌باره به زبانی شیوا،

۲۳- نصرالله پورجوادی، سلطان طریقت، یاد شده، ص ۱۳۰.

«صدرالدین شیرازی نیز در اسفار (سفر سوم، موقف هشتم، فصول ۲۰-۲۱) به سه گونه عشق اکبر و اوسط و اصغر قائل شده است. نهایت اینکه فقط تعریفی که از عشق اکبر می‌کند با تعریف عین القضاة از همین عشق مطابقت دارد. عشق اوسط از نظر ملاصدرا عشق علمایی است که ناظر حقایق موجودات‌اند و دائماً به خلق آسمانها و زمین فکر می‌کنند. و عشق اصغر نیز عشق انسان است با انسان» (اسفار اربعه ج ۷، ص ۱۸۴ و ۱۸۵)، همانجا، پانویس ص ۱۲۹.

۲۴- تمهیدات، ص ۲۲۰.

۲۵- تمهیدات، ص ۲۱۷.

توضیحات مفصل و مبسوط داده‌اند.

عشق میانه، اگر اشتباه نکنم، عشقِ آینه، عشقِ آیت، عشقِ حجابِ نور، عشقِ مجازِ قنطرهٔ حقیقت است که همواره موهم بت‌پرستی و توقف در شاهدبازی و تألیه و پرستشِ انسانی «خداوار» بوده است و چنین باوری در نظر شریعتمداران، کفرگویی و زندقه و الحاد و بداعتقادی است، مگر در حق رسول خدا که «کلام و رؤیت به واسطهٔ او توان دید و شنید». عین‌القضاة خود در دنبالهٔ سخن می‌گوید: «آفتابِ الله نورالسموات و الارض» بی‌آینهٔ جمال محمد رسول‌الله دیدن، دیده بسوزد. به واسطهٔ آینه، مطالعهٔ جمال آفتاب توان کردن علی‌الدوام، و چون بی‌آینه، معشوق دیدن محالست، در پرده ضرورت باشد. عاشقی منتهی را پرده و آینه جز کبریاالله و عظمت خدای تعالی دیگر نباشد»^{۲۶}. پس میان آدمی و لقاءالله، پرده‌ها و حجابها در راه نهاده‌اند «تا عاشق روز به روز دیدهٔ وی پخته گردد، تا طاقبتِ بارکشیدن لقاءالله آرد بی‌حجابی»، چنانکه «جمال لیلی دانه‌ای می‌دان بر دامی نهاده» و «صیاد ازل چون خواست که از نهادِ مجنون، مرکبی سازد از آن عشقِ خود، که او را استعداد آن نبود که به دام جمال عشق ازل افتد که آنگاه به تابشی از آن هلاک شدی، بفرمودند تا عشقِ لیلی را یک چندی از نهادِ مجنون مرکبی ساختند تا پختهٔ عشقِ لیلی شود، آنگاه بارکشیدن عشقِ الله را قبول تواند کرد»^{۲۷}.

سپس عین‌القضاة در دنبالهٔ سخن، روشتر می‌گوید:

«اگر چنانکه مردی و عشقِ مردان داری، این سه نوع عشق را که به رمز گفته شد، در این بیتها که خواهم گفتن بازباب که قطعه‌ای سخت با معنی آمده است. درینا مطربی شاهد بایستی و سماع تا این بیتها بر نمط «الست بریکم» بگفتی و من و آن عزیز حاضر بی‌زحمت دیگری؛ آنگاه آن عزیز را سماع معلوم شدی که عشق چیست و شاهدبازی چه بود؛ پیشهٔ تو شدی و بت‌پرستی ترا قبول کردی؛ مست از تو صادر شدی، کون و مکان ترا خادم آمدی، آنگاه «بسم‌الله» بر تو گشاده شدی. پس ترا بای بسم‌الله کردند»^{۲۸}.

بیتها این است که پیشتر نیز ذکر شدند:

بر سین سریر سز، سپاه آمد عشق بر کاف کلام کل، کلاه آمد عشق

۲۶- تمهیدات، ص ۱۰۳.

۲۷- همان، ص ۱۰۴-۱۰۵.

۲۸- همان، ص ۱۱۳-۱۱۴.

بر میم ملوک مُلک، ماه آمد عشق با این همه یک قَدَم ز راه آمد عشق^{۲۹}

آنگاه عین القضاة، سرّ معنی را می‌گشاید و می‌گوید:

«ای عزیز دانی که شاهد ما کیست و ما شاهد که آمده‌ایم؟ شرح عشق کبیر و میانه را گوش دار و شاهد و مشهود بیان این هر دو شاهد‌ها نموده است. میانه عشق را فرقی توان یافتن میان شاهد و مشهود، اما نهایت عشق آن باشد که فرق نتوان کردن میان ایشان؛ اما چون عاشق منتهی، عشق شود و چون عشق شاهد و مشهود یکی شود، شاهد مشهود باشد و مشهود شاهد. تو این نمط از حلول شماری و این حلول نباشد، کمال اتحاد و یکرنگی باشد و در مذهب محققان، جز این دیگر مذهب نباشد»^{۳۰}.

«شاهد را شنیدی که کیست، خدّ و خال و زلف و ابروی شاهد را گوش دار... خدّ و خال معشوق جز چهره نور محمد رسول الله مدان... نور احمد خدّ و خال شده است بر جمال نور احد... اگر دل گم نیستی در میان خدّ و خال این شاهد، دل بگفتی که این خدّ و خال معشوق با عشق چه سرّها دارد...»^{۳۱}، «دریغا از دست کسی که شاهد را بیند با چنین خدّ و خال و زلف و ابرو، و حسین وار «انا الحق» نگوید...»^{۳۲}.

سرانجام عین القضاة در پایان این بحث خود به عنوان نتیجه می‌گوید:

«دریغا که از عشق الله که عشق کبیر است، هیچ نشان نمی‌توان داد که بیننده در آن باقی بماند؛ اما آن چیز که در هر لحظه جمال خوبتر و زیباتر نماید و عالم تمثّل را بر کار دارد، هیچ عبارت و نشان نتوان داد جز «لیس کمثله شیء» ... چون او عذر بی ادراکی و بی‌نهایتی بخواست، دیگران چه بیان کنند؟ بیان آنجا قاصر آید، فهم آنجا که گذاخته شود...»

حال «اگر عشق حیلۀ تمثّل نداشتی، همه روندگان راه کافر شدند، از بهر آنکه هر چیزی که او را در اوقات بسیار بر یک شکل و بر یک حالت بینند، از دیدن آن وقت او را وقت ملالت (ملامت) آید؛ اما چون هر لحظه و یا هر روزی در جمالی زیادت و شکلی افزون‌تر بیند (بینند)، عشق زیادت شود و ارادت دیدن مشتاق زیادت‌تر. «یحبهم» هر لحظه تمثلی دارد مر «یحبونه» را و «یحبونه» هم چنین تمثلی دارد. پس در این مقام،

۲۹- همان، ص ۱۱۴.

۳۰- همان، ص ۱۱۵.

۳۱- همان، ص ۱۱۷.

۳۲- همان، ص ۱۱۹.

عاشق هر لحظه معشوق را به جمالی دیگر بیند و خود را به عشقی کمال‌تر و تمام‌تر...»^{۳۳}. اما «از عشق نیز بیان نتوان کرد جز به رمزی و مثالی که از عشق گفته شود، و اگر نه از عشق چه گویند و چه شاید گفت؟ اگر عشق در زیر عبارت آمدی، فارغانِ روزگار از صورت و معنی عشق محروم نیستندی...»^{۳۴}، چنانکه چشم و ابرو و قد و بالا و خد و خال و زلف عنبربو و گیسوی چون هندوی شاهد، همه عشق را تمثیل می‌کنند. «و عاشق باید بینای «عالم تمثّل» باشد، آنگاه خواهد دانست که کار چونست و چیست. (همچنانکه) «بینای (بنای؟) عالم و آخرت و عالم ملکوت جمله بر تمثّل است، (و) بر تمثّل مطلع شدن، نه اندک‌کاریست»^{۳۵}، «بلکه مُعظم اسرار الهی، دانستنِ تمثّلست و بینا شدن بدان»^{۳۶}. ولی این محبوبات، «محبّت اصلی نباشد؛ این محبت، خود مصلحت باشد و در راه نهاده باشد هم تأکید محبت خدا را»^{۳۷}. چون «محبوب لذاته یکی باید که باشد. اما چیزهای دیگر اگر محبوب باشد از بهر محبوب اصلی، زیان ندارد»^{۳۸}، و این گونه محبوبات بسیارند از جمله زنان تا بقای نسل منقطع نشود و آسمان و زمین که صنع و فعل خداست و «مثال این چنان باشد که عاشق، خط و فعل معشوق دوست دارد». پس دوست داشتنِ چنین چیزهایی، به تبع محبت اصلی، شرکت و حجاب راه محب و موجب بازماندن از محبوب اصلی نیست^{۳۹}. آیا عشق میانه این محبت نیست^{۴۰}؟

۳۳- همان، ص ۱۲۴-۱۲۵.

۳۴- همان، ص ۱۲۵.

۳۵- همان، ص ۲۸۷. «اول چیزی که سالک را از عالم آخرت معلوم کنند، احوالِ گور باشد. اول تمثّل که بیند، گور باشد: مثلاً چون مار و کژدم و سگ و آتش که وعده کرده‌اند اهل عذاب را، در گور به تمثّل به وی نمایند...» ص ۲۸۸.

«رأیت ربی لیلۃ المعراج فی احسن صورۃ»، این «احسن صورت» تمثّلست، و اگر تمثّل نیست، پس چیست؟ ان الله خلق آدم و اولاده علی صورة الرحمن، هم نوعی آمده است از تمثّل». ص ۲۹۶.

«امام ابوبکر قحطبی را بین که از تمثّل چه خبر می‌دهد، گفت: «رأیت رب العزّة علی صورة امی»، یعنی خدا را بر صورت مادر خود دیدم. دانی که این «ام» کدامست؟ «النبی الامی» می‌دان و «عنده ام‌الکتاب» می‌خوان». ص ۲۹۶-۲۹۷.

۳۶- و اگر صحابه مصطفی، جبریل روحانی را «بر صورت اعرابی در کسوت بشریت» دیدند، عجب نیست، چون «تمثّل خشک و نیک می‌دان» و «در تمثّل، مقامها و حالهاست». ص ۲۹۴.

۳۷- همان، ص ۱۳۹.

۳۸- همان، ص ۱۴۰.

۳۹- همان، ص ۱۴۰-۱۴۱.

۴۰- «اینکه گفته شده است عشق میانه‌ای که عین القضاة بدان اشاره کرده، عشق خدا با خوبستن است. ظاهراً درست به نظر نمی‌آید...»، ارژنگ مدی، عشق در ادب فارسی، همان، ص ۲۱۸.

گفتنی است که صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی گیسودراز چشتی (۷۲۰-۸۲۵ ه. ق) در شرح زبدة الحقایق معروف به شرح تمهیدات، می‌نویسد: «عشق کبیر، عشقی (است) که از خدای تعالی با بنده است... زیرا معلول به علتی نیست، ابتدائی و انتهائی ندارد و ازلاً و ابداً و سرمداً آن عشق مستقیم است... عشق صغیر، عشق معلول و ضعیف (است) که بنده با خدای تعالی دارد»^{۴۱}. و اما «شرح این عشق وسط که با طرفین اعتبار دارد،... چون میانه باشد، ابتدا، یعنی صورت بود و مرد محب ناظر و هالک باشد در نظاره آن عین و آن صورت...». پس به عبارتی دیگر، باید در این «عشق وسط یا مخلوقی»، فانی و هالک شد تا به حق رسید.^{۴۲} آنگاه گیسودراز در تأیید نظر خود این رباعی را ذکر می‌کند:

چشمی دارم همه پر از صورتِ دوست
با دیده مرا خوش است چون دوست در اوست
از دیده و دوست فرق کردن نه نکوست
یا اوست به جای دیده یا دیده هموست

و سپس در شرح این دوبیتی می‌نویسد: «این رباعی، اشارتی به عشقِ اوسط می‌کند. ای عزیز بسیار رونندگان را این عشقِ وسط در بند داشته است، نخواستہ است که قدمی بیشتر (بیشتر) نهد. چگویم، شیخ روزبهان و احمد غزالی و قاضی همدانی ما در گرداب... گم گشته‌اند... (اما) اگر این عشق (اوسط) بروی غمزده زده است، تیرِ وحدانیت از سويدای دلش گذشته کار به جان افتاده است، مرد در میان نمانده است، جز عشق صورت او را وجودی نه»^{۴۳}.

با این توضیح دیگر تردیدی نمی‌ماند که عشق میانه، همان عشق آینه است.

روزبهان بقلی شیرازی (۵۲۲-۶۰۶) نیز چون عین القضاة، از عشق که افراط محبت یا محبت مفرط است، سخن می‌گوید و پنج گونه عشق تمیز می‌دهد:

«نوعی الهی است، و آن منتهای مقاماتست، جز اهل مشاهده و توحید و حقیقت را نباشد؛ و نوعی عقلی است، و آن از عالم مکاشفاتِ ملکوت باشد، و آن اهل معرفت

۴۱- زبدة الحقایق، چاپ حیدرآباد دکن، ۱۳۶۳، ص ۱۸۳.

۴۲- همان، ص ۱۸۳.

۴۳- همان، ص ۱۸۴.

راست؛ و نوعی روحانیست، و آن خواص آدمیان را باشد، چون به غایت لطیف باشد؛ و نوعی بهیمی است، و آن رُذال الناس را باشد؛ و نوعی طبیعی است، و آن عامه خلق را باشد....

«اما بهیمی، رذال خلق را باشد، اهل خمر و فساد و زمر و فسق؛ و ارتکابِ معاصی جز به تأثیر هوی نیست، و از میلانِ نفسِ اماره باشد، که بدان فتد، تا مهیجِ شهواتِ مذموم شود، تا به حدی برسد که ضعف حیوانی - که عین شهوت فطری است در اصل خویش - بعد از صحبت محبوب و الفت با وی که یکدم است، از علاقه حرقت آتش شهوت نفس اماره برهد. و این در جهان عقول و نزد شریعت، چون بر احکام و امر الهی نباشد، مذموم باشد.

«اما آنچه طبیعی است، که از لطافت عناصر اربعه است، که مهیج آن یمیناً نفس ناطقه است، و شمالاً نفس اماره است، و فوقاً نفس کل است، و تحتاً نفس فربنده است؛ اگر غلبه عقلیات و روحانیات را باشد، محمود است، و اگر نه، که میلان طبع جسمانی است، در محل عشاق، مذموم است؛ و مآل این طایفه هر دو - چون عقل و علم غالب نیست - جز هاویه دوزخ نیست. اینجا بدین آتش بسوزند که شهوت حیوانی است، و آنجا بدان آتش بسوزند که آتش جسمانی است.

«اما عشق روحانی، آنست که آن خواص الناس را باشد. جواهر صورت و معانیشان صفاء روح مقدس یافته، و تهذیب از جهان عقل دیده، صورتشان همرنگ دل باشد. هر چه از مستحسنان ببینند، در عشق آن به غایت استغراق برسند. مادام که به آتش مجاهدت، خبث طبع انسانی محترق شده باشد، و آتش شهوات از صرصر انفاس خمود یافته باشد، این عشق به عشق اهل معرفت پیوندد؛ چون نردبان پایه ملکوت باشد، لاجرم مستحسن باشد نزد مذهب اهل عشق.

«اما عشق عقلی، از سیر عقل کل در جوار نفس ناطقه در عالم ملکوت پدید آید از لوايح مشاهده جبروت. این بدایت عشق الهی است. اما عشق الهی، ذروه علیاست، درجه قصوی است، و آنرا بدایاتست. انبساط و نهایت جز از مشاهده جلالی و جمالی برنخیزد»^{۴۴}.

این پنج گونه عشق را که بنا به نظریه روزبهان، به ترتیب از پائین به بالا: بهیمی و طبیعی و

روحانی و عقلی و الهی است و پله پله تا ملاقات خدا از فرش به عرش می‌رسد، می‌توان به سه نوع: طبیعی (بهیمی از آن رذال الناس و عامه خلق) و روحانی (یا عقلی) و الهی، به حسب طبقه بندی ابن عربی تقلیل داد.

ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ه. ق) نخست مراتب حب را به شرح زیر معلوم می‌دارد:

اعلم وفقک الله ان الحب مقام الهی فانه وصف به نفسه و تسمى بالودود و فی الخبر بالمحب... و لهذا المقام اربعة القاب منها الحب و هو خلوصه الی القلب و صفاؤه عن کدورات العوارض فلا غرض له و لا ارادة مع محبوبه. واللقب الثانی الود و له اسم الهی و هو الودود و الود من نعوته و هو الثابت فيه و به سمی الودود الثبوتیه فی الارض. واللقب الثالث العشق و هو افراط المحبة و کنی عنه فی القرآن بشدة الحب فی قوله و الذین امنوا اشد حباله... و قد وصف الحق نفسه فی الخبر بشدة الحب غیر انه لا یطلق علی الحق اسم العشق و العاشق و العشق التفاف الحب علی المحب حتی خالط جميع اجزائه و اشتمل علیه اشتمال الصماء مشتق من العشق. و اللقب الرابع الهوی و هو استفراغ الارادة فی المحبوب و التعلق به فی اول ما یحصل فی القلب.^{۴۵} و سپس به طبقه بندی محبت یا عشق می‌پردازد.

گفتنی است که متداول‌ترین رده بندی عشق که خاصه پس از ابن عربی و به اکتفا بر او، باب و رایج شد، عبارت است از تقسیم عشق به سه نوع: طبیعی و روحانی و الهی. از نظریه ابن عربی که نظریه روزبهان در معرفت عشق بدان سخت نزدیک است، به جای خود به شرح سخن خواهیم گفت و در اینجا همین قدر می‌گوئیم که «ابن عربی سه گونه عشق تمیز می‌دهد: حب الهی: عشق خالق به مخلوق و عشق مخلوق به خالق؛ عشق روحانی: عشق مخلوق به «مظهر» خالق یا طلب شوقمندان «ذاتی» که عاشق او را آینه خویش و خویشتن را مجلای وی می‌داند، و عشق طبیعی یا جسمانی»^{۴۶}. حب طبیعی و حب روحانی، جزء حب انسانی محسوبند، بنابراین حب انسانی بر دو نوع است: حب طبیعی که مشترک میان بهائم و حیوانات است و حب روحانی «و به یفصل و یتمیز عن حب الحيوان». و غیر از این آنچه هست، حب الهی است «و هو حب الله لنا و حبنا الله ایضاً

۴۵- ابن عربی، فتوحات المکیه فی معرفة الاسرار المالکیه و الملکیه، دار صادر بیروت، بی تاریخ، جلد دوم، ص ۳۲۳ و ص ۳۳۵-۳۳۷ در فرق بین حب و هوی.

فتوحات بین سالهای ۱۲۰۲/۵۹۹ و ۱۲۳۱/۶۲۹ نوشته شده و سپس در ۱۲۳۴/۶۳۲ و ۱۲۳۸/۶۳۶، ابن عربی در آن تجدیدنظر کرده و مطالبی بر آن افزوده است.

۴۶- جلال ستاری، پیوند عشق میان شرق و غرب، وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴، ص ۲۶۲-۲۶۳.

قد يطلق عليه انه الهى و الحب الروحانى و هو الذى يسمى به فى مرضات المحبوب لا يبقى له مع محبوه غرض و الا ارادة بل هو بحكم ما يراد به خاصه و الحب الطبيعى هو الذى يطلب به جميع نيل أغراضه سواء سر ذلك المحبوب أولم يسره و على هذا اكثر حب الناس اليوم»^{٤٧}

ابن عربى أنگاه به ترتيب حبّ الهى و حبّ روحانى و حبّ طبيعى را مشروحاً توضیح مى دهد.^{٤٨}

نخست حب الهى «و هو أن يحبنا لنا و لنفسه أمّا حبه ايانا لنفسه» و معتقد است كه «حبنا الله تعالى بالحبين معاً» (يعنى حبّ روحانى و حبّ طبيعى)^{٤٨}.

دوم حبّ روحانى «و هو الحب الجامع فى المحب أن يحبّ محبوه لمحبوبه و لنفسه اذ كان الحب الطبيعى لا يحبّ المحبوب الا لاجل نفسه». «و ان كان المحبون كثيرين بل كل من فى الوجود محب و لكن لا يعرف متعلق حبه و ينحجبون بالموجود الذى يوجد موجود محبوه فيه فيتخيلون أن ذلك الموجود محبوبهم و هو على الحقيقة بحكم التبعية فعلى الحقيقة لا يحب أحد محبوباً لنفس المحبوب و انما يحبه لنفسه هذا هو التحقيق فان المعدوم لا يتصف بالاراده فيحبه المحب له و يترك ارادته لارادة محبوه و لما لم يكن الامر فى نفسه على هذا لم يبق الا أن يحبه لنفسه، فافهم فهذا هو الحب الروحانى المجرد عن الصورة الطبيعة فان تلبس بها و ظهر فيها كما قلنا فى الحب الالهى، و هو فى الروحانى أقرب نسبة لانه على كل حال صورة من صور العالم و ان كان فوق الطبيعة»^{٤٩}.

سوم حبّ طبيعى كه خود بر دو نوع است: طبيعى و عنصرى: «ان الحب الطبيعى هو العام... ان الحب الطبيعى من ذاته اذا قام بالمحب أن لا يحب المحبوب الا لما له فيه من النعيم به واللذة فيحبه لنفسه لالعين المحبوب و قد تبين لك فيما تقدم أن هذه الحقيقة سارية فى الحب الالهى و الروحانى فأما بدء الحب الطبيعى فما هو للانعام و الاحسان فان الطبع لا يعرف ذلك جملة واحدة و انما يحب الاشياء لذاته خاصة فيريد الاتصال بها و الدنوبها و هو سار فى كل حيوان و هو فى الانسان بما هو حيوان فيحبه الحيوان لقوام وجوده به لا الامر آخر ولكن لا يعرف معنى قوام وجوده...»^{٥٠}.

و اما حبّ عنصرى «فهو و ان كان طبيعياً فبين القسمين فارق و ذلك أن الطبيعى لا يتقيد

٤٧- فتوحات، همان، ص ٣٢٧.

٤٨- همان، از ص ٣٢٧ تا ص ٣٣٢.

٤٩- همان، ص ٣٣٢-٣٣٤.

٥٠- همان، ص ٣٣٤-٣٣٥.

بصورة طبيعية دون صورة طبيعية و هو كل مع صورة كما هو مع الاخرى فى الحب مثل الكهرباء مع ما يتعلق بها و مسكه بالخاصية و أما العنصرى فهو الذى يتقيد بصورة طبيعته و حدها كقيس ليلى و قيس لبنى و كثير عزه و جميل بشينه و لا يكون هذا الالعموم المناسبة بينهما كمغناطيس الحديد و يشبهه فى الحب الروحانى و ما منا الا له مقام معلوم و يشبهه من الحب الالهى التقييد بعقيدة واحدة دون غيرها كما يشبه الروحانى الطبيعى فى الطهارة و يشبه الالهى الطبيعى فى الذى يراه فى جميع العقائد عينا واحده»^{۵۱}.

از شرحى که گذشت، نکته مهمی به روشنی استنباط می شود که اشاره بدان هم اینک ضرورت دارد (و بعداً نیز از آن سخن خواهیم گفت) و آن اینکه ابن عربی هرگز انواع مختلف عشقی را که در حد درک و توانایی انسان است، از هم تفکیک نمی کند و جدا نمی داند. انسان که مرکب از تن و نفس و روح است، طبعاً از سه گونه اصلی عشق که بر او عارض یا الزام می شود، بهره مند است: عشق جسمانی و عشق روحانی و عشق الهی، و در صورتیکه عارفی فرزانه و کارآفته باشد، آن سه گونه عشق را به صورتی متوازن و هماهنگ از قوه به فعل می آورد. این نظریه، از لحاظ موضوعی که در این رساله مورد بحث است، مشعر بر اینکه عشق، رشته پیوند میان انسان و خداست، حائز اهمیت بسیار است.

گفتیم که حبّ طبیعی یا نفس پرستی، به اعتقاد ابن عربی^{۵۲}، مشترک میان انسان و حیوان است. در این مرحله، بنا به شرح ابن عربی، چنانکه گذشت، محبّ، محبوب را فقط برای خود و حظّ نفس خویش، می خواهد. پس از آن، مرحله جمع بین دو ضدّ، یعنی خواستِ عاشق و خواستِ معشوق می آید و سپس مرحله ترجیحِ خواستِ معشوق، بدین معنی که اراده و غرض عاشق در اراده و غرض معشوق فانی می گردد، و اینچنین، عاشق را نه غرض می ماند و نه اراده. آنگاه عاشق، تصویری آرمانی و ذهنی و خیالی از معشوق می سازد و با آن خیال که فرّ و سیمای معشوق دارد، عشق می بازد. بنابراین «معشوق در این مرحله، معشوق عینی (واقعی) نیست، بلکه معشوقی است که در خیال، مصوّر و ممثل است و گونه ای هستی خیالی دارد و با دیده خیالی در حضرت خیالیّه دیده می آید».

۵۱- همان، ص ۳۳۵.

۵۲- ابن عربی، الفتحاح المکیه فى معرفة الاسرار المالکة والملکة، دارصادر بیروت، بی تا، جلد دوم، الباب الثامن و السبعون و مائة فى معرفة مقام المحبّة، ص ۳۲۰-۳۶۲؛ الباب التاسع و السبعون و مائة فى معرفة مقام الخلة و اسرارها، ص ۳۶۲-۳۶۳؛ الباب الثمانون و مائة فى معرفة مقام الشوق و الاشتیاق و هو من نعوت المحبین المشتاق، ص ۳۶۳-۳۶۴.

هم بدین جهت، در این مرحله، بنا به شرح ابن عربی، عاشق، خیال معشوق یا یادِ یار را ازو، خوشتر دارد و با آن خیال یا یاد، عشق می‌بازد که به قول عطار در مصیبت‌نامه: مغز عشق عاشقان یادی بود و «یادِ او مغز همه سرمایه‌هاست». بیگمان، نتیجه منطقی اصالت یادِ معشوق و پرداختن به خیال دوست، نظر از متعلقِ عشق (معشوق) برگرفتن و تنها به عشق روی آوردن است، یعنی عاشقِ عشق شدن، در عشق گم گشتن، با عشق آشنا و با معشوق بیگانه بودن چنانکه ابن عربی دعای ابن العباس العریبی را تکرار می‌کرد که: «رَبِّی ارزقنی شهوة الحبِّ لا الحبِّ».^{۵۳} در نتیجه، عاشق با خیالِ معشوق چنان درمی‌آمیزد که دوگانگی از میان برمی‌خیزد، من نمی‌ماند، همه او می‌ماند تا آنجا که عاشق می‌تواند گفت: أنا من أهوی و من أهوی أنا «و هذا غاية الحبِّ الروحانی فی الصور الطبیعیه»؛ زیرا بیگانگی، مولود حجابهایی است که لاجرم میان اسیر (عاشق) و امیر (معشوق) می‌افتد. ازینرو به اعتقاد ابن عربی، چنانکه گذشت، اصالتِ عشق، عشق به معدوم است (معدوم اضافی و نسبی، نه معدوم مطلق)، نه به موجود (فلا تتعلق المحبة الا بمعدوم غیر موجود)، زیرا عاشق (حتی عاشق رسیده به لذت وصل) طالب و جوایای دوام وصل و لذات برخاسته از آن است، ولی این دوام، موجود نیست، یعنی عشق گونه‌ای طلب است و چون طلب موجود، همان تحصیل حاصل است، پس متعلقِ عشق، ناگزیر، امری الهی است یا غایب است (ما تتعلق الحب فی حال الوصلة الا بمعدوم و هو دوامها). ابن عربی آیه یحبهم و یحبونه (المائدة، ۵۴) را دلیل بر درستی نظریه خود می‌شمارد و می‌گوید فعلِ یحبّ در هر دو جمله، فعل مستقبل (مضارع) است و ضمائر پیوسته بدان، یعنی «هم» و «ه» ضمائر غایب‌اند و این بدین معناست که متعلقِ حبّ در هر دو جمله، امری است غائب و هر امر غائب، معدوم اضافی (نسبی) نیز هست. پس موجود، معشوق نیست، بلکه مظهري و خیالی از معشوق حقیقی است، چنانکه مجنون، خیالِ لیلی را دوست می‌داشت. در این مرحله که آخر مقاماتِ وصول و قرب است، چنانکه گذشت، نه عاشق می‌ماند و نه معشوق، نه عارف و نه معروف، تنها عشق می‌ماند و بس که در دو صورت و به دو صفت ظاهر می‌گردد و به دو نام خوانده می‌شود: عاشق و معشوق.^{۵۴} به گفته ابن عربی، حب به حب و عشق به عشق، یعنی از عشق به معشوق پرداختن (حب‌ال‌حب و هو الشغل بالحب عن متعلقه)، دلپذیرترین و لطیف‌ترین گونه عشق است

۵۳- فتوحات، ۲، ص ۳۲۵، چاپ بولاق، نقل از Cl. Addas، همان، ص ۸۴.

۵۴- نهانوی، کشف اصطلاحات فنون، جلد دوم، کلکته ۱۸۶۲، ص ۱۰۱۲.

(و هذا اللطف ما يكون و أرق في المحبة).^{۵۵}

اما گفتنی است که ابن عربی و پی‌سپرانس، این عشق طبیعی را خوار نمی‌شمرند.^{۵۶} حتی معتقدند که عشق انسانی، منهاج عشق ربّانی است، گرچه هر ناشسته رویی شایسته این درگاه نیست؛ اما بعضی متصوفه نیم‌سوز با وجود آنکه شاعران صوفی مشرب، «این سودای عالی بشری را جامه نو پوشانده‌اند و مفهومی بس گسترده و روحانی بخشیده‌اند و از مرتبه فرودین به اوج معانی عرفانی کشانیده‌اند»^{۵۷} (و به طور کلی «نزد صوفی، معنی عشق به حدی وسعت یافته که تمام عالم هستی در آن گنجانیده شده و مبنی و اساس هر گمانی گشته است»)^{۵۸}، عشق را سخت نکوهیده‌اند و قبیح پنداشته‌اند. ما به نظر اینان کاری نداریم و موضوع سخنمان، اندیشه کسانی است که به قولی «غزل را از عشق

۵۵- نگاه کنید به مقاله روشن و ممتع اصغر دادبه، عالم خیال و خیال معشوق، کیهان فرهنگی، اردیبهشت ۱۳۶۷.

۵۶- و البته حکما و فلاسفه نیز و از بهترین تعاریف چنین عشقی، تعریف اخوان الصفاست. بدینقرار: «عشق از سه وجه خالی نباشد: یا مفرد تن را، یا مفرد جان را، یا به مشارکت تن و جان را؛ اما آنچه مفرد تن را باشد، اول راندن مراد است بر وفق طبع با معشوق یا با غیر معشوق... (که) تعلق به تن دارد؛ و اما آنچه به جان تعلق دارد، استنباط علمها باشد و عمل از خویشتن نهادن و مبداء خویشتن بدانستن و معقولات را دریافتن و جوهر ملکوت بشناختن و معرفت واجب الوجود به دست آوردن و در عقل و نفس رسیدن و نجات خویش اندر علمهای و نالجه طلب کردن و زاد آخرت و نیکی اندوختن؛ اما آنچه به مشارکت تن و جان است، طلب روی نیکو کردن و سماع شنیدن و شراب خوردن و بوی خوش و گرما به کار داشتن و فعلها کردن که مردم ثنای او گویند و نهادن علمها چون موسیقی و آلهای آن و علمهای هندسی چون حروفها و صندوقها که آنرا حیلست هندسی خوانند و طلب ریاست سلطنت و مهتری کردن و فرمان دادن و نام نیکو اندوختن و با مردم نیکوئی کردن به دنیا و علم گرفتن تا بدانند که او داناست مانند نجوم و طب و تعبیر و حساب و آنچه بدین ماند». لب لباب (خلاصه) رسائل اخوان الصفا به فارسی. ترجمه شده در عهد امیر تیمور گورکان، چاپ میرزا محمد شیرازی ملک الکتاب، بمبئی سال ۱۳۰۴، ص ۱۲۶-۱۲۷.

به عبارت دیگر اخوان الصفا می‌گویند: «چون نفوس متجسده... چنانکه حکما و فلاسفه گفته‌اند سه نوع اند، معشوقات آنها نیز سه نوع اند، چنانکه «عشق نفس نباتی شهوانی به ماکولات و مشروبات و مناکح است... و عشق نفس غضبی حیوانی، قهر و غلبه و حب ریاست است... و نفس ناطقه عشقش به معارف و اکتساب فضایل است». رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا، بیروت ۱۳۷۷ هـ. ۱۹۵۷ م. جلد سوم، ص ۲۷۲، به نقل از ارژنگ مدی، همان، ص ۲۲۳.

پس عشق فی‌نفسه مذموم نیست، اما با کمال‌یابی از مرتبه فرودین به مرتبه‌ای برتر ارتقاء می‌یابد. ایضاً ر.ک. به شرح ابن سینا درباره عشق نفوس سه‌گانه نباتی و حیوانی و ناطقه در رساله‌العشق، یاد شده.

۵۷- علی دشتی، تصویری از ناصر خسرو، ۱۳۶۲، ص ۱۶.

۵۸- دکتر قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، همان، ص ۱۴۱.

شهوانی به غرام روحانی رسانده‌اند»^{۵۹} و به تطوّر و تکامل عشق «مجازی» قائل بوده‌اند، همچون ابن عربی یا روزبهان بقلی که به طبقه‌بندی آنان از حبّ و عشق اشاره کردیم، و نیز احمد جام نامقی (زنده‌بیل، ۴۴۰-۵۳۶) که فصلی شیوا «در فرق میان عشق و هوس» انسانی نگاشته است و از جمله گوید:

«از عشق تا هوس چندان فرق است که خدای داند. عشق کاری است که نه همزادِ هر کسی است و نه کارِ بازی است و نه سخنِ مجازی است. جعفر بن محمد الصادق گوید: العشق جنون الهی لیس بمذموم و لاممدوح، زیرا... هرچه می‌پنداری که عشق است، چون تو در آن تصرف توانی کرد، آن نه عشق است که آن هوس است و در هوس و سودا تصرف توان کرد، اما در عشق تصرف نتوان کرد... هر هوسناکی را عاشق ندانی... اگر کسی عشق این می‌داند که کسی بر غلامی یا زنی عاشق شود، من این نمی‌گویم و بدین رضا ندهم و روا ندارم، اما آن نیز عاشقی است بر مخلوقی، اما ندانم تا عشق است یا هوس؟!»

«به حقیقت بیاید دانست که آن عشق که نیز بر مخلوق است، آن دو نوع است: آن نوع که اصلی است، اگر آن کس که آن عشق را از اغیار پوشیده دارد و صبر کند، اگر بر آن بمیرد شهید میرد، چنان که در خبر است قال رسول‌الله: من عشق و کتم ثمّ مات، مات شهیداً. بسیار کارها بیاید کرد و مال و جان در سبیل خدای فدا باید کرد تا مرد شهید گردد. اکنون می‌نگر در مقام عشق - اگر چند بر مخلوقی باشد - چون او را از خلق پنهان دارد و در آن بمیرد، شهید میرد. اکنون از این جا قیاس باید کرد: چون کسی در محبت حق تعالی چنان غرقه شد که عاشق گردید، احوال وی می‌نگر چون باشد. چون این یکی در کار خلق عاشق شد، شهید مرد، آن که در محبت و عشق حق بمیرد، می‌نگرد که چون باشد و مقام وی چون باشد و کجا باشد و حشر او با که باشد؟ در خبر است که: المرء مع أحبّ...»

«نگر! دل در هوس و ماخولیا نبندید که این عشق است و عشق نتوان آورد و هر چه ما آریم، هوس باشد. اما راه عشق خالی توان کرد و در راه عاشقان توان نشست تا بود که یک بار آن همای همایون، سایه یمن یمن خویش بر کسی افگند، آنکه خود در کار آید و ما را در کار کشد.

«اما آن کس که در هوس است، پیوسته در اندیشه فساد اوفتاده باشد تا کجا زنی

نیکورویی پاکیزه باشد؛ می‌اندیشد که من بر این زن عاشق شوم، آیا که در من نگردد و مقصود من حاصل کند یا نکند؟ دلِ خود در بندِ این هوس کند. اگر داند که مقصود وی حاصل خواهد شد، از پیِ آن هوس فرا شود و سخن آن فراگفتن گیرد و چون مقصود وی حاصل نگردد، گوید اینت افسوس این همه رنج که من در کار او بردم. و اگر یک درم در آن به کار برده باشد، در حسرت آن بمیرد و جفاگفتن و دشنام دادن از هر نوعی فرا دیدار آید، چنانکه میان هیچ کس آن جفا نباشد که میان ایشان باشد! چرا چنین است؟ زیرا که دعوی عشق کرد و هوس بود؛ چون هوس بود، کار او بر نیامد، کار بر بدل گشت.

«اگر عشق بودی، هر چند دشنام و جفا زیادت بودی، عشق زیادت بودی، و اگر عشق روزی از سرِ وی کم شدی، حسرت وی هر زمان بیش بودی بر عاشقی که دریغا مرا خود بازان عشق خوش بود...»

«کودکان را در سر هوس‌ها باشد: آن که مردمان فرا ایشان گویند که شما عاشقید آن هوس در دل ایشان بماند؛ ایشان را عشق صورت بندد! پندارند آنچه مردمان می‌گویند، آن عشق است! از آنچه مردمان می‌گویند تا به عشق، صد هزار فرسنگ باشد.

«عشق کمالِ محبت است، آفتابِ سعادت است، دریایِ خلت است... عاشقان را این همه بی‌شبهه و شرکت است و خداوند هوس را این همه بر بدل است؛ هرگز عشق و هوس همراه نباشد... هیچ کاری نیست که آن را ماندی و هم‌رنگی و هم‌شکلی نیست. اما از یکی تا به دیگری، تفاوت بسیار است و غلط مردمان را هم در این اوفتاده است و سرِ همه، این جا در غربال اوفتاده است و همه رهزنان این جا، دست یافتند که دو کار می‌بینند و هر دو چون هم!...»^{۶۰}

همچنین عزیزالدین نسفی (درگذشته پیش از سال ۷۰۰ ه. ق.) که شرحی «در بیانِ مراتبِ عشق مجازی» می‌نویسد، چون می‌گوید «از عشق حقیقی - آنچنانکه حق عشق است - نمی‌توانم نوشت، که مردم فهم کنند و کفر دانند؛ اما از عشق مجازی چیزی بنویسم تا عاقلان از اینجا استدلال کنند»، و برای این عشق مجازی، سه مرتبه قائل می‌شود، بدین قرار:

«اول چنان باشد که عاشق همه روز در یادِ معشوق بود و مجاورِ کوی معشوق باشد و خانه معشوق را قبله خود سازد و همه روز گرد خانه معشوق طواف کند و در و دیوار معشوق نگاه می‌کند تا باشد که جمالِ معشوق را از دور به‌بیند تا از دیدار معشوق راحتی

به دلِ مجروح وی رسد و مرهمِ جراحاتِ دل او گردد.

«و در میان چنان شود که تحمل دیدار معشوق نتواند کرد. چون معشوق را به بیند، لرزه بر اندام وی افتد و سخن نتواند گفت و خوف آن باشد که بیفتد و بیهوش گردد... و به تجلی معشوق نیست گردد. و موسی علیه الصلوة والسلام در این مقام بود که چون دیدار خواست، حق تعالی فرمود که لن ترانی، مرا نتوانی دید، فرمود که من خود را به تو نمی‌نمایم... درین مقام است که عاشق، فراق را بر وصال ترجیح می‌نهد و از فراق، راحت و آسایش می‌یابد و همه روز به اندرون با معشوق می‌گوید و از معشوق می‌شنود و معشوق گاهی به لطفش می‌نوازد و آن ساعت، عاشق در بسط است؛ و گاهی به قهرش می‌گذارد و آن ساعت عاشق در قبض است...»

«و در آخر چنان شود که جمال معشوق، دل عاشق را از غیر خود خالی یابد، همگی دل عاشق را فروگیرد. و چنانکه هیچ چیز دیگر را راه نماند، آنگاه عاشق خود را نبیند و همه معشوق را بیند. عاشق اگر خورد و اگر خسپد و اگر رود و اگر آید، پندارد که معشوق است که می‌خورد و می‌خسپد و می‌رود و می‌آید. و چون عاشق از غم هجران خلاص یافت و اندوه فراق نماند، با جمال معشوق عادت کرد و گستاخ شد و از خوف بیرون آمد، یعنی پیش از این خوف آن بود که عاشق به تجلی معشوق نیست گردد و اکنون آن خوف برخاست و چنان شد که اگر معشوق را از بیرون به بیند، التفات نکند و به حال خود باشد و متغیر نشود، از جهت آنکه در اندرون است و در میان دل و وطن ساخته است، نزدیکتر از آن است که در بیرون است. چون آن که نزدیکتر است، همگی دل را فرو گرفته است و دل را مستغرق خود گردانیده است و دل با وی انس و آرام گرفته است، از بیرون که دورتر است، متأثر نشود و متغیر نگردد و التفات به وی نکند.. چرا به بیرون التفات نمی‌کند، چون بیرون و اندرون یکی اند... (در این مقام) چون جمال معشوق، همگی دل عاشق را فرو گرفت، چنانکه هیچ چیز دیگر را راه نماند، عاشق بیش خود را نمی‌بیند، همه معشوق می‌بیند، پس متغیر وقتی شود که دو کس بیش باشند و التفات وقتی کند که دو کس بوند. و درین مقام است که طلب برمی‌خیزد و فراق و وصال نمی‌ماند و خوف و امید و قبض و بسط به هزیمت می‌شوند»^{۶۱}.

اگر عشق مجازی اینست و چنین پایگاه بلندی دارد، پس عشق الهی خود معلومست

۶۱- عزیزالدین نسفی، مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل، به تصحیح ماریژان موله، ۱۹۴۱، ص ۱۱۵-۱۱۸.

که چگونه عشقی است؟! در واقع نسفی از عشق مجازی چنان سخن می‌گوید که پنداری عشق الهی را توصیف می‌کند.

همین لحن و صبغه را در کلام شجاع (در ۸۳۰ ه. ق.) نیز باز می‌یابیم آنجا که «در آداب عشق ورزیدن و شرط آن» می‌گوید: محبت، طلب شرف و کمال است، پس هیچ موجود از محبت خالی نیست «و اقسام محبت در نوع انسان دوگونه بود: طبیعی و ارادی. اما محبت طبیعی مانند مادر و فرزند را... و اما محبت ارادی دو نوع بود: اول آنکه سریع الزوال بود و سبب سرعت زوال آنکه محبتی باشد ناگهانی بی‌وقوع کثرت مخالطت و انس. دوم آنکه بطئی الانحلال و با درنگ باشد و سبب، بطئی انس و کثرت مخالطت؛ و محبت از صداقت اخص و عشق که افراط محبت است از محبت اخص، و علت عشق یا فرط طلب لذت شهوانی بود یا فرط طلب ملاقات و رؤیت جمالی یا خیالی و ملاحظه نفس را درین صورت مدخلی نتواند بود. پس عشق دو نوع بود: یکی مذموم که از فرط لذت شهوانی خیزد و دوم محمود که از فرط طلب خیزد و نظربازی باشد. و هر کسی را که حیوانیت غالب بود، طالب لذت شهوانی گردد...»

«و هر زمان که جوهری که در انسان مستودع است از کدورات طبیعت پاک شود و محبت انواع شهوات از او منتفی و زایل گردد، او را به شبیه خویش محبتی کامل خالی از شایبه غرض، حاصل آید. پس او را لذتی میسر گردد که به هیچ لذت از لذات نسبت نتوان کرد و به هیچ ذوق مشابه نتوان داشت. و از فضایل این نوع محبت آنکه نه نقصان پذیرد و نه حوادث ایام را در آن اثری بود و نه ملامت را در آن مدخلتی افتد و نه ارباب شهوات و حیوانیت را با او مشارکتی باشد و مشارک اختیار و موافق ابرار بود.

«و چون انسان از انس مشتق است و انس از احوال مخصوصه طبیعت آدمی است و کمال هر چیزی در اظهار خاصیت خویش، پس کمال این نوع نیز در اظهار این خاصیت بابنی نوع خویش چه خاصیت است، مبداء محبتی است که مورث انواع سعادات و مثمر اصناف مرادات. پس هر کس که به این دولت مشرف گردد از طریق نگوساری به مرتبه استقامت رسیده باشد و در مرتبه انسانیت راست ایستاده، زیرا که میل به جنس خود نموده باشد و از تعلقات غیر خلاص گشته... پس از ابناء زمان هر که دل را در مکونات برخلاف جنس خویش آرام دهد و مؤانست با غیر صنف خود گیرد، در مرتبه معکوسی و منکوسی گرفتار باشد.

«پس بیرون از محبت الهی که آن را عشق تام خوانند، تواند بود که از هر دو جانب در یک حال محبت منعقد گردد و در یک حال خلل پذیرد، و تواند بود که یکی باقی ماند و

یکی مرتفع شود.

«چه لذات حیوانی به سرعت تغییر قریب و تغییر یک طرف مستلزم طرفی دیگر، نه دیگر محبتها باشد که اسباب آن مختلف بود مانند محبتی که اسباب آن از یک طرف لذت بود و از دیگر طرف، منفعت، چنانچه مغنی و مستمع. چه مغنی مستمع را به سبب منفعت، دوست می‌دارد و مستمع مغنی را به سبب لذت.

«وای بسا که میان عاشق و معشوق هم برین منوال بود که عاشق از معشوق، ملاحظه عیش و انتظار لذت کند و معشوق ازو انتظار منفعت و درین نوع محبت، تظلم و شکایت بسیار افتد. بلکه در هیچ نوع از انواع محبت، چندان خطاب و عتاب واقع نگردد که درین نوع. و سبب وقوع این صورت آن بود که طالب لذت، استعجال مطلوب کند و طالب منفعت، در حصول مطلوب او تأخیر نماید. پس اعتدال و مصادقه میان ایشان صورت نبندد و ازین سبب، عشاق شهوانی پیوسته متشکی و متظلم باشند و فی الحقیقه این جماعت، ظالم و خاسرند. چه از استیفای تمتع عیش بی‌کدورت دایمی و از استبقای لذت بی‌ندامت روحانی، استعجال به انتقال شهوتی سریع‌الزوال فانی نمودن، غایت ظلم و نهایت خسران و تظلم بود. و این نوع محبت را محبت لؤامه خوانند، یعنی مقرون به ملامت. لیکن محبت اهل نظر و طالبان محبت و ناظران رؤیت از شایبه منازعت منزّه و از عارضه مخالفت مبرا و خوشا وقت آنها که مقصودشان از محبوب خویش، مجرد نظر و رؤیت است، خواه جمالی و خواه خیالی و از برای حصول این صورت و وصول این معنی، جان می‌دهند....

«اما دوستی دیگرست، و عاشقی دیگر؛ دوست دیگرست و معشوق دیگر. و فرق میان دوست و معشوق آنکه در دوستی، محبت از جانبین بود و در عشق، لزوم این معنی نباشد و هر زمان که عاشق را نهایت صدق حاصل شود، این دولتش میسر گردد...»
 آنگاه شجاع به شرح آداب عاشقی پرداخته می‌گوید:

«اول قدم عاشق در طلب محبوب خویش، ترک جان بود و غیر از تحصیل رضای محبوب، هیچ ملاحظه او نباشد، به مرتبه‌ای که حصول این دولت، بر جان خویش مقدم داند و بر وقوع ایثار جان، شادمان و مبتهج بود و چه جای این معنی که با وجود توجه و اشتغال به جانان، ترک جان نداشته باشد...»

دیگر «آنکه عازم این صورت و جازم این معنی باید که ایثار جان، موجب وصال کلی و سبب وصال حقیقی و مقدمه اتصال به محبوب و واسطه ایصال به مقصود داند و چون فانی گردد، واصل شود و فنای او متضمن بقای او... پس در زمان تعلق و ایام تعشق، وهوم

و ترسناک و هوسناک نباید بود... و عاشق را وقوع این وصف، دلیل تردامنی بود و یکی از قراین افراط محبت و دلیل تعلق خاطر آنکه صاحب او از کاینات فارغ باشد و نرسد الا از محبوب خویش که نه فراغت تواند جست و نه ایمن تواند بود و هر کس که در عشق صادق و ثابت بود، موصوف این وصف باشد...

دیگر «آنکه سلطنت عالم بر یک زمان از محبوب خویش جدا بودن و غافل شدن مقدم ندارد و مبدل نسازد و این معنی را راجح بر آن صورت داند.

«بدان که هر چند محبوب محتشم تر، عشق زیباتر آید. زیرا که چندانچه دست ایصال و وصول از دامن اتصال مأمول دورتر، شغف بیشتر و شوق تیزتر... (از اینرو) عشاق با همت، معشوق با حشمت گیرند..

«بدان که هر چند معشوق عالی قدر بود و در مرتبه، میان او و عاشق بُعد تمام حاصل، لیکن به وسیله عشق، جنسیت حاصل آید و اختلاط لازم شود و اختلاط همه آن نباشد که میان محب و محبوب، نشست و خاست بود. چه شاید که میان ایشان تکلم و صحبت واقع نگشته باشد و اختلاط بود و این معنی آن باشد که میان محب و محبوب حالتی بود که ایشان دانند و به رمز و کنایات، حالات گذرد که غیر درنیابد... و خاصیت عشق آنکه اگر تقدیراً محبوب پادشاه بود و عاشق گدا، آن پادشاه را با این گدا، نظری و عنایتی باشد و البته این تعلق در دل او اثر کند و اگر چه هرگز گدا به بارگاه پادشاه راه نیابد و پیوسته ممنوع باشد....

دیگر «آنکه هر چند مانع و رقیب حبیب بسیار بود، محبت مجتنب نگردد و عاشق ممتنع نشود و توجه و ثبوت قدم متزلزل و متغیر نشود و وجود و عدم آنها در طلب مساوی داند... پس باید که در مقام طلب، سلامت و ملامت پیش او یکی باشد و منتهای همت و غایت مقصود او، ایثار جان بود عند لقاءالمحجوب....

دیگر آنکه «دشنام و تربیت محبوب، پیش او علی السویه باشد و در سبب تکلم و گفت و شنید، دشنام محبوب از دعای دیگران نیکوتر داند....

دیگر «آنکه قبول و ردّ محبوب در سبب التفات، مساوی داند و نزد او این دو حال را تفاوتی نباشد و اثری در توجه و طلب او نکند...

دیگر «آنکه کسی را دوست دار که لایق تعشق و قابل تعلق باشد و اگر چه این معنی امری است غیر اختیار. چه هر سرگشته که به محبوب نامناسب گرفتار باشد و هر بخت برگشته که به معشوق ناجنس متعلق گردد، معاینه در خون خویش جولان کند... محبوب خود حکیمی و فیلسوفی نخواهد بود، لیکن باید که بهره‌ای از خود داشته باشد

و بدنام و نامقبول نباشد و حلاوتی و سلامتی در او بود تا زبان مردم بسته‌داری و عذرت مقبول افتد. زیرا که مردم از غیبت جستن و غیبت کردن خالی نباشد... پس از محبوب بدنام دوری انسب و از معشوق بدخلق صبوری، اصوب... لیکن چون وجود تعلق و وقوع تعشق امری است غیراختیاری و کاریست نه بر مراد و خواست شخص... پس اگر تقدیراً به غیر اختیار به محبوبی غیرپارسا و معشوقی پریشان‌خسنا مبتلاگردی، طریق نظر بازی و طور پاک‌دامنی مگذار و به طور و طریق او ترا چه کار...

دیگر «آنکه میان محب و محبوب، شهوت در میان نیاید مگر زمانی که خواهد که از زحمت عشق و ملال عاشقی خلاصی یابد. حکما گفته‌اند چند چیزست که سبب خلاص آدمی است از عشق: روزه دایمی داشتن، بارگران کشیدن، سفر کردن، پیش آمدن رنج و ملال، اشتغال بر شهوت... و از این سبب گفته‌اند محبت با زنان داخل عشق نیست، چرا که ممکن نگردد که زنان را به نظر دوست توان داشت و آن محبت مفصی به شهوت نگردد. پس عشق آن بود که از شایبه غرض مبرا و از احتمال شهوت سالم باشد و لذت عاشق منحصر در نظر بود. پس هر کس که دوام لذت و استدامت عشرت خواهد، نظر باز و پاک‌دامن باشد... (بنابراین) هر زمان که عاشق، نفس اماره شهوانی را مغلوب ساخت و لذت خویش را منحصر در عیش بی‌زوال نظر بازی و پاک‌دامنی گردانید، مجموع صاحب حسنان و جمیع خوبان، مشعوف صحبت او گردند و پیوسته ملازم او باشند... و مپندار که این طریق در عشق مجاز ممکن نگردد و میسر نشود، همچنانکه یکی از اکابر علما که او را بویی از اطوار روحانیت و تصوف و رایحه‌ای از انواع پاکبازی و تعشق نبوده و به غیر از اصطلاحات علوم رسمی هیچ ندانسته، گفته که «العشق طلب الجماع من شخص معین». اما این کلمات سخن کسی است که از عالم نفسانیت بیرون نیامده و به عالم روحانیت عروج ناکرده، گرفتار شهوات و کدورات بشریت است و خبر از لذات روحانیت ندارد و چون چنین است، حالت پاکان را قیاس از حالت خود می‌گیرد... پس اگر زنی را به طریق شهوت دوست داری، چه زنان را دوست توان داشت، اما با ایشان عاشقی و نظر بازی نتوان کرد، پس سعی نمای که آن شهوت و صحبت بر وجه حلال بود... و بعضی از حکما گفته‌اند با صاحب حسنان صحبت باید داشت و نظر باید باخت و درین حال چون نفس تقاضای شهوت کند با زنان صاحب حسن مجامعت باید کرد»^{۶۲}.

سخن شجاع را به تفصیل آوردیم چون شرح روشن آموزنده‌ای است از عشق‌ورزی مخلوقان و آداب آن به زبانی که یادآور عشق و عاشقی عشاق خاکسار (amour courtois) غربی است.^{۶۳} به علاوه چنانکه خواهیم دید، بعضی از این اوصاف عاشق و معشوق مجازی، بنا به توضیح صاحب انیسرالناس، در حبّ الهی نیز یافت و یا بعینه تکرار می‌شود. و اینک به موضوع سخن خود که رده‌بندی انواع عشق و حبّ بود باز می‌گردیم. چنانکه گفتیم، خاصه پس از ابن عربی که تأثیر و نفوذش در مکتب عرفان نظری از مشرق تا مغرب (شامات، مصر، آفریقای شمالی، ایران، عثمانی، هند، اندونزی و چین) عظیم بود، تقسیم سه‌گانه عشق به دست صوفیه وحدت وجودی، اشاعه و رواج تام و صراحت تمام یافت و حتی می‌توان گفت که مورد قبول و تأیید همگان قرار گرفت. به عنوان مثال، شاه‌نعمت‌الله ولی کرمانی (۷۳۰-۷۲۸ تا ۸۳۴ ه. ق.)، مدارج این «مقام شریف» یعنی محبت را که مقام الهی است («محبت مقام الهی بود») به دقت معلوم داشته، آن مراتب را که به ترتیب عبارتند از حب و ودّ و عشق و هوا، «لقاب» گفته است: «و این مقام شریف را القاب اربعه است.

اول حب است بشنوی ای دوست از یار بیان آن که نیکوست

«و علامت حبّ، صفاوت قلب محب است از کدورات اعراض و اغراض، و محب باید که از محبوب، محبوب جوید و غیر محبوب نپوید...
«و دیگر ودّ است و آن اثبات است در محبت...
«سوم عشق است و آن افراط محبت است و لایطلق علی الحق اسم العشق و العاشق...»

چهارم لقب محبت ای یار هواست

خوش خوش‌تر ازین هوا که ما راست که راست؟

«هوا مقتضی محو ارادت محب است در محبوب، و تعلق به محبوب در اول به هر چه در دل او گذرد... (پس) هوا اسمی است از اسماء حبّ.. و هوا دو نوع است:
«اول ظهور حبّ است از غیب به شهادت در دل محب... (و سبب حصول هوا در دل محب یا نظر است یا سماع یا احسان...) و نوع دیگر از هوا، محاب احباب است و انسان

۶۳- ر. ک. به جلال سناری، پیوند عشق میان شرق و غرب، یاد شده، و جلال سناری، جانهای آشنا، نوس، ۱۳۷۰.

مأمور به ترک محاب خود... و استهلاک در محبوب، آنرا غرام خوانند و مستهلک را مغرم... و غرام اکمل صفات حبّ است و احاطتِ او اعظم و اتم»^{۶۴}.

و در رده‌بندی حبّ به اقتضای ابن عربی می‌نویسد:

«و حبّ یا الهی است یا روحانی و یا طبیعی.

«حبّ الهی آن است که حق تعالی ما را هم از برای خود دوست می‌دارد و هم از برای

ما...

و «حب روحانی حبّی است جامع در محب و این همچو حب الهی مقتضی آنست که محب محبوب را هم از برای خود دوست دارد و هم از برای محبوب محبوب را؛ و غایت حبّ روحانی آن است که محب محبوب را عین خود یابد و خود را عین محبوب بیند.»^{۶۵} و جای دیگر ضمن اشاره به اینکه حب از سه قسم خالی نیست، گوید:

«حبّ یا الهی است یا حبّ جامع است یا طبیعی... حبّ الهی آن است که محب

محبوب را از برای محبوب خواهد. و حبّ روحانی، حب جامع است هم از برای خود و

هم از برای محبوب محبوب را (و نهایت حبّ روحانی آن است که محب، عین محبوب

باشد و محبوب عین محب). اما حبّ طبیعی، محب محبوب را خاص از برای خود

جوید، و محب طالب باید که از محبوب غیر محبوب نطلبد»^{۶۶}.

کمال‌الدین حسین بن خوارزمی، عارف قرن نهم (مقتول در ۸۴۰) نیز که چون جمیع

صوفیان معتقد است «کمال محبت، خاصه حضرت خالق است و محبتی که در مظاهر

خلایق است، آثار عکس محبت و انوار فیض رحمت اوست» با الهام‌پذیری از ابن عربی،

می‌نویسد:

«محبت.. منقسم می‌شود به محبت الهیه و کونیه. اما محبت الهیه عبارت است از

۶۴- رساله‌های حضرت سید نورالدین شاه نعمت‌الله ولی کرمانی (۷۳۱-۸۳۲/۸۳۴)، به سعی دکتر جواد

نوربخش، جلد اول، تهران ۱۳۵۵، ص ۲۰۸-۲۱۵ (رساله محبت‌نامه). و همو جای دیگر گفته است: «و

حبّ یا الهی است یا حبّ جامع است یا طبیعی... و این مقام شریف (محبت) را القاب است: اول حبّ

است و آن خالص شدن دل است از کدورات عوارض و اعراض و عدم غیراراده محبوب از محبوب... دیگر

و دّ است، و آن اثبات است در محبت. قال الله تعالی: سیجعل لهم الرحمن ودا (سوره ۱۹، آیه ۹۶): دیگر

عشق است و آن افراط محبت بود و هو قوله تعالی: والذین آمنوا اشد حبا لله (سوره ۲، آیه ۱۶۵). و ظهور

عشق در حبه‌القلب است و نهایت حبّ روحانی آن است که محب عین محبوب باشد و محبوب، عین

محب» شرح لمعات، به سعی دکتر جواد نوربخش، ۱۳۵۴، ص ۴۷.

۶۵- رساله‌های حضرت شاه نعمت‌الله ولی، جلد اول، همان ص ۲۱۲-۲۱۳.

۶۶- شرح لمعات، همان، ص ۴۷ و ۱۲۷.

صفتی الهی که به هر چه متعلق شود، او را برگزیده حضرت گرداند و به کمال ذاتش رساند.

«اما محبت کونیّه... (مثل طلب کمال و) ازین روی گفته‌اند که محبت ساری است در جمیع موجودات... (و آن) امری ذوقی و معنوی وجدانی و روحانی (است) که محب را در محبوب فانی گرداند از روی انجذاب محب به مطالعه کمال محبوب...»

ضمناً «محبت به نوعی از اعتبارات منقسم می‌شود به محبت ذاتی و صفاتی و اسمائی و افعالی و آثاری. و در تحت هر یک از این اقسام، انواع بسیار مندرج است.

«اما ذاتی، محبتی است ناشی از ادراک ذات الهی به ذات خود مر ذات خود را و از طلب ذات، ظهور صفات خود را...»

«اما صفاتی، محبتی است ناشی از طلب هر صفتی از صفات، به زبان استمداد خود از حضرت ذات، ظهور خود را در مظاهر اسمای الهی.

«اما اسمایی، محبتی است ناشی از طلب اسماء، ظهور خود را...»

«اما افعالی، محبتی است که طلب می‌کند ظهور شوون الهی را...»

«و محبت اسمایی و صفاتی است که اقتضای ظهور عالم می‌کند، چه عالم مقتضای اسماء و صفات است.

«اما آثاری، محبتی است که ظاهر می‌شود (در همه موجودات، از ارواح مجردة ملائکه مقربین و نفوس سماویة و افلاک طبیعیة و عنصریة و نفوس مجردة انسانیة، تا ملکوت موجودات عنصریة: جمادات و حیوانات). پس در وجود، هیچ موجود نیست که او را عشق و محبت نباشد، چه هر چیزی را کمالی است که آن محبوب است (و کمال مطلق هم خداست و پس محبت در اصل، به او برمی‌گردد). لاجرم جمیع محبت‌های کونیّه متعلق است بدان حضرت.

«پس کاملترین زمره عشاق... محبتی است که ذات را که منبع جمیع کمالات است دوست دارد.

اما «ادنی محبت، محبت آثاری است، و این نیز مراتب بسیار دارد. و فروتر از همه، مرتبه محبت شهوانی است.. و اگر عارف بود، و مشاهده جمال حق در جمیع مظاهر خلقیه تواند کرد، این محبت به نسبت با او، از قبیل تجلیات اسم ظاهر باشد. چه نکاح صوری مثل نکاح روحانی است و نکاح روحانی مثل نکاح اسمایی. و مذمت علماء، محبت شهوانی را، و تنزیل ایشان اهل این محبت را، در مرتبه حیوانی، به نسبت با اهل حجاب است که مشغول باشد به طبیعت محض و حظوظ نفسانی، نه نسبت با اهل کشف

و شهودِ عیانی. لهذا خواجه علیه‌الصلوة والسلام... گفت: حُبِّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَا كَمْ ثَلَاثٍ: النِّسَاءُ وَالطَّيِّبُ وَ قَرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ که ابن عربی در فَصِّ حِكْمَتِ فَرْدِيَه در کلمه محمديه، کشف اسرار این عبارت کرده است و خلاصه‌اش اینست که: حق سبحانه و تعالی آدم را بر صورت خود آفرید که ان‌الله خلق آدم علی صورته و در روایت دیگر علی صورت الرحمن. پس از شدت محبت با او، و کمال اشتیاق بدو، او را دوست داشت، و وصلت کلی و توجّه ارادی و امر الهی که به منزله نکاح صوری است، درباره او مصروف و مبذول داشت و از آن اخبار کرد که وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي... و از نفس آدم، زوج او را بیافرید که و خلق منها زوجها. پس آدم نیز با زوج خود که صورت اوست، طلب وصلت نکاح کرد که اعظم وصلت نشأتِ عنصریه است. پس در اینجا حق است و رجل و مرأه و محبتِ رجل، مرأه را نتیجه محبت حق است رجل را از روی شدت مناسبت... و خواجه علیه‌السلام فعل مجهول آورده است که حُبِّبَ یعنی دوست گردانیده شد و نگفت أَحَبِّبْتُ یعنی دوست داشتم. از آنک محبت او صورت خود را که مرأه است از محبتِ رَبِّ است مر نبی را که صورت رَبِّ است. پس چون محبت رجل مرأه را از روی تخلق به اخلاق باری است، فاعلِ محبت علی الحقیقه رَبِّ باشد نه رجل. و شیخ (ابن عربی) می‌فرماید که: شهود رجل حق را در مرأه، شهود اوست در منفعِل، و شهود او حق را در نفس خود، از این روی که مرأه از او ظاهر شده است، شهود حق است در فاعل. و شهود او در نفس خود، بی استحضار ظهور صورت مرأه از او، شهود حق است در منفعِل از حق بیواسطه. پس شهود حق در مرأه اتم و اکمل باشد، از آنک این شهود مستلزم فاعل بودن و منفعِل بودن است، و شهود در نفس خود بی ملاحظه ظهور مرأه، شهود منفعِل بودن است و بس. پس سرّ کثرت ازواج حبیب و رغبت او بر ازدواج بر لبیب پوشیده نماند»^{۶۷}.

ایضاً عبدالرحمن جامی (۸۱۷-۸۹۸ هـ) در رساله لوامع که «ورقی چندست در شرح الفاظ و عبارات و کشف رموز و اشارات قصیده میمیه خمیره فارضیه... در وصفِ راج

۶۷- جواهرالاسرار و زواهرالانوار، شرح مثنوی مولوی، به تصحیح محمد جواد شریعت جلد اول ؟ ص ۲۴۶-۲۵۴.

شایان ذکر است که «بعضی از شارحان مثنوی به تبعیت از ابن عربی (فصل بیست و هفتم نصوص الحکم) گفته‌اند که ظهور محبت در زن قوی‌تر است، زیرا محبت مرد از آن پدید می‌آید که حق را در خود به لحاظ فاعلیت مشاهده می‌کند و حق را در زن هم از جهت فعلی و هم به اعتبار فعل پذیری مشاهده تواند کرد، بدان سبب که زن از مرد نطفه می‌پذیرد و بدین نظر منفعِل و فعل پذیر است و نطفه را می‌پرورد و به طفلی می‌رساند و بدین لحاظ جنبه فاعلی دارد. پس مشاهده حق از مظهر زن که جامع حیثیت فعلی و انفعالی است، تمام‌تر تواند بود». بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، همان، ص ۱۰۳۶.

«محبّت» در «تعریف و تقسیم محبت و بیان اصل و فرع آن» با بهره‌گیری از آراء ابن عربی، بحثی مستوفی می‌کند و نخست نظر مشهور صوفیه را یادآور می‌شود که «محبّت، میلِ جمیل حقیقی است به جمال خودش جمعاً و تفصیلاً»، و «این میل و طلب و خواست، سرچشمه همه عشقها و خمیرمایه همه محبتهاست. همه عشقها و محبتها و مودتها و میلها، صور تعینات و مراتب تقیّدات آنست، چنانکه همه حُسنها و جمالها و فضلها و کمالها، فروع آن کمال و فروغ آن جمالست»^{۶۸}. بعد از آن می‌گوید: «چون ذوالجلال و الجمال به حکم انّ الله جمیل یحبّ الجمال، محبّت و کمال، صفت ذاتی اوست و آدمی را به موجب خلق الله تعالی آدم علی صورته، بر صورت خود آفریده است و خلقت صفات خودش پوشانیده، پس بالضروره میلِ خاطر به حسن و جمال، شیوه اصلی او باشد و انجذاب باطن به فضل و کمال، سیرت جبلی او. در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود که فی الجمله جمالی به نظر شهود او درآید، دل در آن بندد و رشته تعلق بدان پیوندد» و شک نیست که تفاوتِ درجاتِ محبّان به قدر تفاوتِ طبقاتِ محبوبان است و بنابراین والاترین نوع محبت، محبت ذاتی است که در آن «محب طالب را میلی و تعلق و انجذابی و عشقی به محبوب حق و مطلوب مطلق در باطن پدید آید».

جامی سپس خاطر نشان می‌سازد که «محبّت، ثمره مناسبت است بین متحابین و حکم غلبه ما به الاتحاد بر ما به الامتیاز» و در محبت ذاتی، مناسبت ذاتی بین خالق و مخلوق بر دو وجه می‌تواند بود: یکی از جهت «مرآتیت و حیثیت مظهریت عین عبد مرتجلی وجودی را» و وجه دیگر «به اعتبار تخلّق به اخلاق الهی و تحقق به اوصاف نامتناهی» و آنکه هر دو وجه مناسبت در او جمع است، «برزخیست جامع بین مرتبتی

۶۸- جامی این معنی را در «الامعه» ای دیگر که به اسباب محبت اختصاص دارد می‌شکافد و می‌گوید اسباب محبت پنج است: اول محبت نفس و وجود و بقاء او؛ دوم محبت محسن و منعم. سوم محبت صاحب کمال، چهارم محبت جمیل، پنجم محبت نتیجه تعارف روحانی یا مناسب روحانیه بین متحابین؛ و پس از شرح هر یک از این اسباب، نتیجه می‌گیرد که پس حضرت حق که موجد و مبنی و منعم و محسن و منبع جمیع کمالات و جمیل علی الاطلاق است و مسبب الاسبابی که تقدیر این اسباب فرمود. منجمله تفاوت روحانی که موجب محبت می‌گردد، هر آینه به محبت اولی است.

این اسباب پنجگانه محبت نیز چون رده‌بندی انواع محبت، مقوله‌ای شناخته و آشنا بوده است و بارها در رسالات صوفیه تکرار شده است. به عنوان مثال میرسیدعلی همدانی (۷۱۴-۷۸۶ ه. ق.) می‌نویسد: «محبّت ثمره معرفت است و هر که را معرفت به ذات معروف بیشتر، محبت او کامل تر. و اسباب محبت پنج است: اول محبت نفس و بقاء و کمال آن، دوم محبت محسن، سیم محبت صاحب کمال، چهارم محبت جمیل، پنجم محبت حاصله از تعارف روحانی». محمد ریاض، احوال و آثار و اشعار میرسید علی همدانی، لاهور ۱۹۸۵، ص ۳۸۹.

الوجوب و الامکان و مرآتیت واقع بین عالمی القدم و الحدثان؛ از یکروی مظهر اسرار لاهوتی است و از دیگر روی، مجمع احکام و آثار ناسوتی».

آنگاه جامی به مبحثی می‌پردازد که موضوع سخن ما در این بند است یعنی اقسام محبت و می‌گوید: «ما عداي مرتبه اولی که محبت ذاتی است، از قبیل محبتِ اسمائی و صفاتی یا افعالی و آثاری تواند بود. محبتِ اسمائی و صفاتی آنست که محب بعضی از اسماء و صفات محبوب را چون افضال و انعام و اعزاز و اکرام، بر اضدادش اینار و اختیار کند بی ملاحظه و وصول آثار آنها به وی و محبتِ افعالی و آثاری آنست که آن اختیار و اینار، بنابر وصول احکام و آثار آنها باشد به وی».

پس «ادنی مراتب محبت، محبت آثاری و متعلق آن، جمال آثار است که معبر می‌شود به حسن و مفسر می‌گردد به روح منفوخ در قالب تناسب». و تناسب یا معنوی و روحانی است چون «تناسب و عدالت اخلاق و اوصافِ کاملان مکمل» و یا صوری و غیرروحانی چون «تناسب اعضاء و اجزای بعضی از صور عنصری انسانی که به صفت حسن و ملاحظت موصوف باشند».

و اما «مشاهدانِ جمال در صورتِ عنصری انسانی، بر چهار طبقه‌اند»:

طبقه اول «روشن‌دلانی که نفوس طیبه ایشان از مشوب شهوت مصفی شده باشد و قلوب طاهره ایشان از لوث طبیعت مبرا گشته، در مظاهر خلقیه جز مشاهده وجه حق نمی‌کنند و در مرایای کوئیه جز مطالعه جمال مطلق نمی‌نمایند؛ در عشق به شکلهای مطبوع و صورتهای زیبا مقید نیستند، بلکه هر صورتی که در کل عالم هست، نسبت با ایشان، کار آن اشکال و صور می‌کند».

طبقه دوم «پاکبازانی که نفسشان به عنایت، بی علت یا به واسطه مجاهدات و ریاضت، از احکام کثرت و انحراف و ظلمت و کدورتِ طبیعت فی الجمله صافی شده باشد، اگرچه احکام آن بالکلیه زایل نگشته باشد، ادراک معانی مجردشان بی مظهری مناسب حال و نشأت ایشان را میسر نشود؛ لاجرم به واسطه حسن صوری از حیثیت مظهر انسانی که اتم مظاهرست، آتش عشق و سوزش شوق، در نهادشان شعله‌ور گردد و بقایای احکام ما به الامتیاز، سوختن گیرد و حکم ما به الاتحاد، قوت یابد؛ آن تعلق و میل حبی از آن مظهر، منقطع گردد و سر جمال مطلق از صور حسن مقید، تجرید یابد، دری از درهای مشاهده به روی ایشان گشاده گردد و عشق مجازی عارضی، رنگ محبت اصلی حقیقی گردد».

طبقه سوم «گرفتارانی که در صدد عدم ترقی بلکه در معرض اجتناب باشند... و تعلق

آن حرکت حَبّی نسبت با ایشان از صورت ظاهر حَسّی که به صفت حسن موصوف باشد، تجاوز نکند، هر چند شهود و کشف مقیدشان دست داده باشد و اگر آن تعلق و میل حَبّی از صورتی منقطع شود، به صورتی دیگر که به حسن آراسته باشد، پیوند گیرد و دایماً درین کشاکش بماند، این تعلق و میل، به صورت فتح باب، حجاب و حرمان و فتنه و خذلان و آفت شود در دین و دنیا.

طبقه چهارم «آلودگانی که نفس اماره ایشان نمرده است و آتش شهوتشان نیفسرده... محبوب حقیقی را بالکلیه فراموش کرده‌اند و با محبوبان مجازی دست در آغوش آورده، با آرزوی طبع آرام گرفته‌اند و هوای نفس را عشق نام نهاده».

پس «ادنی مراتب محبت آثاری، محبت شهوتست و این نسبت با محبوبی است که هنوز از رِق نفس و قید طبع، خلاص نیافته است و پرتو کشف و مشاهده، بر ساحت ذوق و ادراک او نتافته، جز مراد نفس، مقصودی نبیند و مطلوبی نداند، هر چه دهد، به حکم نفس دهد و هر چه ستاند، به حکم نفس ستاند».^{۶۹}

آنچه آمد نمونه‌هایست از مدارج و مراتبی که صوفیّه برای ذات محبت قائل شده‌اند و در واقع سیر تکاملی حَبّ را نمودار می‌سازد و نظایر چنین طبقه‌بندی‌ای در آثار صوفیّه کم نیست.^{۷۰}

۶۹- سه رساله در تصوف، لویح و لوامع و شرح قصیده خمربه ابن فارض، به انضمام شرح رباعیات در وحدت وجود، از عبدالرحمن جامی، به کوشش ایرج افشار، کتابخانه منوچهری بی‌تا، ص ۱۰۵-۱۲۲.
۷۰- چنانکه به قول عزیزالدین نسفی، اول مرتبه میل است و سپس ارادت و آنگاه محبت و بفرجام، عشق. «و از اهل تصوف هر که را عروج افتاد، در مرتبه چهارم افتاد. و تا ذاکر به مرتبه چهارم نرسید، روح او راعروج میسر نشود.. ای درویش! هر که خواهان صحبت کسی شد، آن خواست را اول میل می‌گویند؛ و چون میل زیادت شد و مفرط گشت، آن میل مفرط را ارادت می‌گویند؛ و چون ارادت زیادت شد و مفرط گشت، آن ارادت مفرط را محبت می‌گویند؛ و چون محبت زیادت شد و مفرط گشت، آن محبت مفرط را عشق گویند. پس عشق، محبت مفرط آمد و محبت، ارادت مفرط آمد و همچنین...». کتاب انسان الکامل، یاد شده، ۱۱۲-۱۱۵.

به زعم صاحب خلاصه شرح تعریف: اول درجه محبت مخلوقان، موافقت طبع است که در درجه ثانی، میل گردد و باز چون به مقام ثالث رسد، و دگر در درجه چهارم درجه، محبت گردد و چون به درجه پنجم رود، وله یا حیرت گردد و چون به درجه ششم آید، آن را هوا خوانند؛ پس به درجه هفتم بگذرد و آن عشق است. «و عشق هم محبت است و لیکن چون از حد درگذرد، عشق خوانند». به تصحیح احمد عنی رجائی، ۱۳۴۹، ص ۳۴۳-۳۴۷.

به گمانم نظر عطار در الهی‌نامه که عشق را زاده شهوت رسیده به غایت می‌داند که از آن، محبت پدید می‌آید

بنابراین می‌توان طبقه‌بندی سه‌گانه عشق، یعنی تقسیم عشق یا حبّ به سه نوع: طبیعی و روحانی و الهی را، رده‌بندی‌ای تا حد امکان جامع و مانع دانست و این شرایط را برای آن سه گونه عشق پذیرفت که «در عشق طبیعی، عاشق معشوق را برای خود خواهد. در عشق روحانی، عاشق معشوق را هم از برای خود و هم از برای معشوق خواهد. و در

→ و بدین‌گونه نظم تسلسل متداول را بازگون می‌کند، یگانه و بی‌همتا باشد:

ز شهوة نیست خلوة هیچ مطلوب	کسی کین سر ندارد هست معیوب
ولی چون رسد شهوة به غایت	ز شهوة عشق زاید بی‌نهایت
ولی چون عشق گردد سخت بسیار	محبت از میان آید پدیدار
محبت چون به حدّ خود رسد نیز	شود جان تو در محبوب ناچیز

الهی‌نامه، از روی چاپ هلموت ریتر، ۱۳۵۹، ص ۴۸.

حتی شجاع سابق‌الذکر صاحب انیس‌الناس که «متنی است در اخلاق و مباحثی که در تقسیمات علمی قدیمه، به تدبیر منزل و سیاست مدن تعبیر می‌شد» و بنابراین از منظر اخلاق و حکمت و آداب معیشت دنیا در عشق نگریسته و بیشتر به شرح انواع عشق و محبت انسانی (طبیعی، ارادی، محبت لّوامه، نظربازی و غیره و ذکر فضایل و رذایل آن‌ها) پرداخته است، چون به محبت الهی یا «عشق تام» می‌رسد می‌نویسد: «و محبتی که مقتضی آن محض لذت محبت و اتحاد بود، خالی از شایبه لذتی دیگر، آن را عشق تام و محبت الهی خوانند» و در آداب این عشق (که پیشتر نیز ذکر شد) می‌گوید: «اول قدم عاشق در طلب محبوب خویش، ترک جان بود و غیر از تحصیل رضای محبوب هیچ ملاحظه او نباشد، به مرتبه‌ای که حصول این دولت، بر جان خویش مقدم داند و بر وقوع ایثار جان، شادمان و مبتهج بود، و چه جای این معنی که با وجود توجه و اشتغال به جانان، ترک جان نداشته باشد، و ادب دیگر «آنکه عازم این صورت و جازم این معنی باید که ایثار جان موجب وصال کلی و سبب وصال حقیقی و مقدمه اتصال به محبوب و واسطه ایصال به مقصود داند، و چون فانی گردد، واصل شود و فنای او متضمن بقای او». انیس‌الناس تألیف سال ۸۳۰ هجری، ص ۱۵۲ و ۱۵۸-۱۵۹. ایضاً ر. ک. به کاظم محمدی، عشق، عاشق، معشوق، چاپ دوم، ۱۳۶۲.

قریب همین معنی را از متأخران، فرصت شیرازی در آثار عجم چنین به عبارت آورده است: «محبت چون به افراط رسد یعنی از اندازه درگذرد، آن را عشق خوانند و آن بر دو قسم است: قسمی فطری یعنی خلقی و ذاتی است و این عشق در تمام کاینات و موجودات خواه فلکیات خواه عناصر که به مقتضای طبع، جاذب و مجذوب یکدیگرند (کذا). قسم دیگر عشق کسبی است و در حیوان و انسان یافت شود و منشأ این عشق، لذتست یعنی از ادراک ملایم و از حالتی که از اعتدال مزاج به هم رسد، حاصل می‌شود و این عشق کسبی از دو قسم خارج نیست. یا این است که از قوه تحریک است و یا از قوه ادراک. آنکه از قوه تحریک است، جسمانیست خوانند، چون میل به غذا و شوق به مآکل و مشارب و غیرها و آنکه از قوه ادراک است، روحانیست گویند، چون شوق به نظر در حقایق امور و تمیز حسن و قبح و غیرها. اما آنکه روحانی است، یا بالذاتست یا بالعرض. اما آنکه بالذاتست، عشق حقیقی است، چون محبت اهل حق که موجد خود را طالبند و آثار صنع او را مایل و این عشق را منفعت بالذاتست نه بالعرض؛ و اما آنکه بالعرض است، عشق مجازیست، چون محبت اهل هوس به نسوان و امارد و غیرها و این عشق را منفعت بالعرض است نه بالذات». آثار عجم، چاپ سنگی، حاشیه ص ۵۸.

عشق الهی، عاشق معشوق را نه برای خود، بلکه برای معشوق خواهد»^{۷۱}. و «عاقلان، حق را برای خود دوست دارند و عاشقان حق را برای حق و عارفان خود را برای حق»^{۷۲}، چه «هر که را شهوت و هوای خویش گیرد، آن خویش می جوید و بر آن خویش می زید. و حقیقت محبت، آن دوست جستن است و بر آن دوست زیستن. تا بزرگی چنین گفته است که همه جهان دعوی عاشقی می کنند، لکن چون باطن ایشان بازجویی، معشوقی طلب می کنند نه عاشقی. یعنی چون محبت دعوی کردی، صدق دعوی آن است که مراد خویش را پس پشت اندازی و همه مراد دوست در پیش روی خویش آری، و چون از دوست، مراد خویش طلب کنی، محبوبی می جویی نه محبی.. این خود آنجا باشد که دعوی محبت مخلوقی کند»^{۷۳}.

این سه گونه عشق طبیعی و روحانی و الهی از جهتی به دو گونه عشق مجازی و حقیقی که در رسالات صوفیه به کرات ذکر و تعریف شده اند، تحویل پذیرند. عشق مجازی از حسن صورت و کمال سیرت پدید می آید و در واقع همان عشق غریزی و انسانی است که به زعم عرفا «گذراست و با وصال پایان می گیرد»؛ اما عشق حقیقی یا عشق الهی، جذبه حق است و چون آذرخش، هستی فانی و مجازی عاشق را به آتش غیرت خویش می سوزد و آنگاه عاشق در خود می میرد و به حق زنده می شود که به قول روزبهان، «هر که به عشق حق زنده باشد، موت بر وی روا نباشد و راه نیابد».

ناگفته پیداست که این «محرمان عشق»، چنانکه انتظار می رفت و پیشتر نیز خاطر نشان شد، میان محب و زاهد فرق نهاده اند و گفته اند: مردم در سیر و سلوک سه طبقه اند: طبقه اول کسانی هستند که اهل ریاضت و عبادت اند. طبقه دوم، اهل مراقبه و محاسبه اعمال قلبی خویش اند. و طبقه سوم، اهل محبت یا مجذوبین اند که به حق رسیده اند و مورد عنایت الهی اند.^{۷۴}

شرح این معنی را از زبان عین القضاة همدانی می آوریم که می نویسد: کسانی «که به

۷۱- رساله عشق، دکتر جواد نوربخش، بهمن ماه ۱۳۵۴، ص ۶.

۷۲- شرح لمعات، ص ۳۶.

۷۳- خواجه امام ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد مستملی بخاری، شرح التعرف لمذهب التصوف، ربع سوم، به تصحیح محمد روشن، ۱۳۶۵، ص ۱۰۶۷.

۷۴- شرح احوال و آثار و دوینی های بابا ظاهر عربیان به انصام شرح و ترجمه کلمات قصار وی منسوب به عین القضاة همدانی با اصل و ترجمه کتاب الفتوحات الرباطیه فی مزج الاشارات الهمدانیه، به شرح و تفسیر محمد بن ابراهیم، مشهور به خطیب وزیری (قرن نهم ه. ق.)، به کوشش جواد مقصود، تهران ۱۳۵۴، ص ۷۲۲.

معنی و صورت نسبتِ آدم دارند» سه گروه‌اند: نخست «رسیدگان به لجه کار و به لب دین»، دوم «فرقه مریدان»، سوم «فرقت محبان» که صفتِ ایشان، جان و مال در باختن است و «بهترین درجات در اینجا آن بود که همه در باز د». اما «در جان باختن و مال باختن و خود باختن و دین باختن و خدا و رسول باختن، بسیار تفاوت بود. و أعلى الدرجات آن بود که خود را نبود، معشوق را بود... و کمال ارادت که صفتش می‌کنم جز بعدِ مرگ ممکن نیست؛ تا در دنیا بود، مدخول بود!»^{۷۵}.

طبیعه این طایفه که «نزدیک آنان عموماً، محبت پس از ادراک نیست»، با اهل شرع یعنی «شریعتِ عادت» نه «شریعتِ حقیقت» به قول عین‌القضاة، میانه ندارند و خطاب به ایشان می‌گویند: «شما را سر و کار با عشق نبوده است. شما خشک زاهدان صومعه‌نشین، خطایر قدس‌اید، از گرم روانِ خرابات عشق چه خبر دارید، سلامتیمان را از ذوق حلاوت ملامتیمان چه چاشنی؟»^{۷۶} «پارسایی تو، تو را با دو عشق ما، ما را»^{۷۷}.

منتهی صوفیه که اینچنین با تیزبینی و بصیرت، محبت (و نیز عشق) را طبقه‌بندی کرده‌اند، تعریف مانع و جامعی از آن به دست نمی‌دهند، چون معتقدند که «محبت صفتی است که خلق از وصف وی عاجز آمدند. هیچ واصف که مر محبت را وصف کرد، از عین محبت خبر نکرد، لیکن آن چه گفتند، اوصاف محبت گفتند یا تأثیرات وی یا افعال محبان گفتند که آن کس که محب بود، اندر سوختن محبت چنان مشغول بود که وصف کردن را روزگار نداشت و اگر داشت، چون آن کس که همی شنید، از این سوزش، اثر و خبر نداشت، به وصف کردن او را معلوم نیامد و از وصف کردن فایده‌ای حاصل نیامد. از این معنی همه زبان‌ها از محبت گنگ شد»^{۷۸}. همچنین عشق «هوالات المحض الصرف الذی لایدخل تحت رسم ولا اسم ولا نعت ولا وصف»^{۷۹}. و با اینهمه، سخن پیران را در تعریف محبت آورده‌اند، بی‌آنکه هیچیک به زعم آنان، کامل و شامل باشد، چون معتقدند که «در عالم حروف بیش از این در عبارت نتوان آوردن»^{۸۰}.

۷۵- نامه‌ها، بخش یکم، ص ۲۶۷-۲۷۲.

۷۶- مرصادالعباد، یاد شده، ص ۷۱.

۷۷- روضه‌المذنبین، یاد شده، ص ۱۲۹.

۷۸- خلاصه شرح تعریف، به تصحیح احمد علی رجایی، ۱۳۴۹، ص ۳۴۹.

۷۹- تهنوی، کشاف اصطلاحات فنون، جلد دوم، کلکته ۱۸۶۲، ص ۱۰۱۲.

۸۰- عین‌القضاة، تمهیدات، یاد شده، ص ۳۵۴.

پرسشی که اینک به ذهن می‌رسد و هدف از نگارش این رساله، کوشش برای یافتن پاسخی بدان پرسش است، اینست که صوفیه در طرح این مطالب و شرح دقایق آن تا چه اندازه از معرفت‌النفوس سود برده‌اند، چون بی‌هیچ تردید، با مذاقه و تأمل در عشق انسانی و مراتب استکمال آن، دامنه عشق را از خاک به افلاک رسانده‌اند، و گرنه باید باور داشت که به وحی و الهام ربّانی چنان ظرایفی بیان داشته‌اند و این فرضی ناموجه است، چون همه اظهارات آنان حاکی از وقوف کامل ایشان بر روانشناسی انسان و اسرار قلب و ضمیر آدمی است، و در شناخت عشق و نفسانیات عاشق و معشوق و امکانات استعلای بشر، چنان مبرّز و استاد بوده‌اند که یکسره خروج از فرش به عرش را برای عامه مردم، میسر نمی‌دیده‌اند و از اینرو میان آن دو قطب پل بسته‌اند و یکی را پله صعود به دیگری ساخته‌اند.

ضمناً صوفیه مناسبات میان عاشق و معشوق را در عشق الهی چنان توصیف کرده‌اند که گویی به عشاق عالم خاک نظر داشته‌اند. یا به بیانی دیگر این شباهت به اندازه‌ایست که موجب توهم و خلط معنی می‌شود، چون در هر دو مورد، روزگار و خان و مان عاشق به سلامت نمی‌ماند، خواب شب و آرام دل از دست می‌دهد، از خلق، مهجور و آواره می‌گردد. «طعنه خلق در قفا، دشمن در کمین، دل از دل برداشته، به ترک جان و دو جهان بگفته»، نه در راه همراه، نه در منزل همنشین، نه با خلق پیوند، نه با خویش و پیوند آرام، نه خفته و نه بیدار، نه برکار و نه بی‌کار، چنانکه ظاهربین چون در وی نگردد، جز دیوانه و گمراه و سرگشته نمی‌بیند، ولی عاشق با اینهمه خوش است.^{۸۱}

بنابراین دو مسأله مطرح است: یکی توازی یا تشابهی است که در وصف حالات عشق و عشاق، میان دو گونه عشق مجازی و حقیقی، می‌توان دید. دو دیگر، شرح مراتب و مدارج استکمال عشق از مرتبه مجاز به پایگاه حقیقت است. بررسی این نکته‌ها در فصول آتی این رساله خواهد آمد.

اما پیش از آن، تذکار این مطلب ضروری است که شکی نظیر ظن و گمان ما به ذهن فقها و متکلمین رسیده بود و آن اینکه چگونه ممکن است متناهی با لایتناهی عشق ورزد و اگر چنین امری منطقاً محال و ممتنع است، پس این حدیث عشق الهی، تعمیم گستاخانه واقعیتهای انسانی و اشتغال نابجای پدیده‌های طبیعی بر ماوراء طبیعت نیست؟ بنابراین پیش از شرح آن نکته‌ها باید به ذکر ایرادهای فقها پردازیم.

جدالِ فقیه زاهد با صوفی عاشق

سرانجام این دعوی عشق و محبت بنده به پروردگار و عشق خداوند به آفریده، چنانکه انتظار می‌رفت، غوغا و آشوب برانگیخت و جنجال به پا کرد، بدین معنی که داستانِ محبت و عشق الهی، موجب نارضایی و نفرت متشرعه شد و در این باره که بنده، پروردگار را دوست می‌دارد و خداوند نیز به بنده عشق می‌ورزد و عشق تنها وسیلهٔ اتحاد و یگانگی با حق است و عرفان (که «می‌توان آنرا تصوف توجیهی و فلسفی خواند») خدادانی و ایمانی است که ریشه در عشق و جذبه و شور و اشتیاق دارد، مشاجره میان صوفیه و اهل شرع در گرفت.

گفتیم که رابعه (متوفی در ۱۸۵ ه. ق) زنی دلسوخته از محبت الهی، نخستین بار از عشق الهی یا «عشق ناب» که عشقی است پر از درد و نومیدی طلبِ قربِ حق و مقتضی تسلیم و وانهادگی خود و برخاستن از اراده یعنی فنای ارادهٔ عاشق در خواست و ارادهٔ معشوق (مرتبهٔ رضا)، دم زد و صوفیان بعدی (یعنی خاصه وحدت وجودی)، به حکم آنکه «ما و من، حکایت از دوئی و دوبینی و خودنمایی می‌کند»، هستیِ مخلوق را در وجود مطلق یعنی ذات حق، مستهلک ساختند و در نتیجه، کسانی که قایل به دوگانگی طبیعت (خالق و مخلوق) و امکان رستگاری و فلاح به تنها نیروی شهادت و ایمان بودند، پس از رابعه، با وسوسهٔ «عشق ناب» روبرو شدند، اما اسلام در پذیرش این اصل^۱ اتحاد خالق و مخلوق، از سرِ عشق و اشتیاق، تردید و تأمل کرد.^۲

لازمه یا شرط معرفت و محبت، جنسیت است و «عشق از جنسیت و هماهنگی دو

1- absolu de précepte d'amour.

2- G. C. Anawati et Louis Gardet, *Mystique musulmane, aspects et expériences et techniques*, Sec. edition, Paris, 1968, P. 161-163.

روح با یکدیگر منبعث می‌شود»^۳ و به راستی چه جنسیت و سنخیتی میان حق و خلق هست؟ «خدا به تمام ذات با خلق مباین است و بنابراین مناسبتی میان او و مخلوق وجود ندارد تا محبتی متصور شود»^۴. به علاوه، «محبّت نوعی اراده و خواهش است و اراده بنده به چیزی تعلق تواند گرفت که از امور ممکنه باشد تا تصرف در آن، متصور شود و چون خدا قدیم است، متعلق اراده بنده نتواند بود، از آن جهت که تصرف حادث در قدیم امکان‌پذیر نیست»^۵. «و بنابراین عقیده، منکران، هر جا که لفظ «حبّ» و مشتقات آن در قرآن کریم دیده‌اند، آنرا به معنی تعظیم و یا اراده طاعت فرض کرده‌اند»^۵، و ادعای عشق یا محبت صوفی به خدا را کفر شمرده‌اند.^۶

ابن تیمیه حنبلی (۶۶۱-۷۲۸ ه. ق) که اقوال علمای رجال و تراجم احوال درباره وی مختلف است، چنانکه پیشتر اشارت رفت، در قرن هشتم هجری همین نکته را به قوت تمام خاطر نشان می‌سازد و هشدار می‌دهد که ایمان و معرفت خداوند، البته متضمن محبت و عشق نیز هست، اما معشوق مؤمن، خداوند یعنی ذات و صفات خداوندی نیست، چون خداوند نشناختنی است، حال آنکه ظهور عشق مستلزم و مقتضی وجود تناسب و ائتلاف و یا یگانگی و اتحاد میان عاشق و معشوق است که تصور چنین امری میان خالق و مخلوق، محال و ممتنع است. در عوض چیزی که مؤمن با همه وجودش

۳- بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، دفتر اول، ص ۱۱۳.

۴- بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ص ۱۱۵.

۵- همان، ص ۱۱۵-۱۱۶.

خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱) معتقد بوده است که صدق المحبة بطاعة المحبوب، المحبة العمل بطاعة المحبوب طبقات الصوفیه، یاد شده، ص ۲۴۵ و ۸۶. عزالدین محمود بن علی کاشانی (متوفی در ۷۲۵) نیز که «صوفی عارف متشرع زاهد و عابد است نه فلندر وارسته، و از جنس سهروردی و ابوطالب مکی است نه از نوع مولوی و حافظ شیرازی... شرط اساسی تصوف و حقیقت عشق را، وجوب اطاعت و عبادت و ملازمت شریعت» می‌دانسته است. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح جلال الدین همائی، همان، ص ۴۶.

۶- پیشتر سخن هجویری را آوردیم که می‌گوید: «اما اندر عشق مشایخ را سخن بسیارست. گروهی از آن طایفه، آن بر حق روا داشته‌اند، اما از حق تعالی روا نباشد و گفتند کی عشق، صفت منع باشد از محبوب خود و بنده ممنوعست از حق و حق تعالی ممنوع نیست، پس عشق بنده را بر وی جایز بود و از وی روا نباشد و باز گروهی گفتند که بر حق تعالی بنده را عشق روا نباشد از آنج عشق تجاوز حد بود و خداوند تعالی محدود نیست و باز متأخران گفتند عشق اندر دو جهان درست نیاید الا بر طلب ادراک ذات و ذات حق تعالی، مدرک نیست و محبت با صفت درست آید، باید که عشق درست نیاید بر وی و نیز گویند که عشق جز به معاینه صورت نگیرد و محبت به سمع روا باشد، چون آن نظری بود بر حق روا نباشد که اندر دنیا کس ویرا نبیند». کشف المحجوب، همان، ص ۴۰۰-۴۰۱.

می‌تواند دوست بدارد، امر خدا و شریعت و آئین خداست که سراسر عدل و خیر و مصلحت است.

البته این ایرادها و نکته‌گیری‌ها تنها مخصوص به طایفه فقها و متکلمین نیست. بلکه بعضی مشایخ طریقت نیز در امکان وجود روابط متقابل عاشقانه میان خالق و مخلوق بساز عاشق و معشوق، شک کرده‌اند و یا در صدد جمع و توفیق مابین طریقت و شریعت و زهد و جذب بر آمده‌اند و یا برای تقریب مفهوم محبت به افق فهم و ادراک و قبول متشرعه، کوشیده‌اند و در نتیجه آنچه از کلمه محبت دریافته و بیان داشته‌اند، به تعبیر و استنباط متکلمین نزدیک شده است. ازین قبیل است فی‌المثل تصوف امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵) که «از نوع بلندپرواز اهل سکر نیست، از مقوله تعلیم اهل صحواست و از همین جاست که با اقوال امام ابوالقاسم قشیری و ابوالحسن هجویری مناسبت دارد»^۱، و تصوف نجم‌الدین رازی معروف به دایه (۵۷۳-۶۵۴) که جمع بین دو مکتب تصوف عاشقانه (پیشروان حسین بن منصور و بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر و عطار و مولوی) و تصوف عابدانه (یا مجاهدت خشک زاهدان که به ریاضت در تهذیب اخلاق می‌کوشند و طریقت عاشقان که بنای کار آنها بر تصفیه دل است و عشق به حضرت عزت) و آمیزه‌ای از محبت و عبادت است.

برخی دیگر به مقتضای «المحبة نهاية العلم العبد الى الله تعالى و العشق افراط المحبة»، چنانکه گفتیم، میان عشق که «عبارت از افراط محبت است» (یا محبتی که از حد بیرون رفته باشد) و محبت که عشق معتدل است، فرق نهاده‌اند و گفته‌اند بنا نهادن ارتباط دو سری میان خالق و مخلوق بر بنیاد محبت، جایز و رواست؛ ولی عشق در این میانه محلی ندارد.

اما صوفیه جمالی چنانکه پیشتر گفتیم، به عکس فقها و متکلمین، باور داشتند که جز خدا هیچ کس و هیچ چیز دیگر شایسته عشق و محبت نیست^۲ و در رد ادله معارضان

۷- نک به عبدالحسین زرین‌کوب: فرار از مدرسه، درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی، تهران ۱۳۵۲، ص ۲۸۵ و ۲۶۲.

۸- عباس کیوان فزوبنی حتی معتقد است که:

«محبت از عالی به دانیست و نسبت دانی به عالی احتیاجست، نه محبت. پس میان دو دانی که در این جهانند و در عرض یکدیگرند و از ذات یکدیگر، بیخبرند، البته تحقق نپذیرد. باید محبت با خبر از محبوب باشد و این نمی‌شود مگر در عالم نور و این جهان، عالم ظلمت و در ظلمت، محبت غیر خود، محال است. اما محبت خود، ذاتیست، فرق نمی‌کند نور با ظلمت.

می‌گفتند: «ما برخلاف شما معتقدیم که ارتباط و مناسبت میان حق و خلق، موجود است به دلیل آیه کریمه: و نفخت فیهِ مِنْ رُوحِی (الحجر، آیه ۲۹) و حدیث: خلق الله آدم علی صورته. گذشته از آنکه به نظر ما میانه حق و خلق، مابینتی نیست، چه مذهب ما، وحدت و یگانگی است نه کثرت و دوگانگی و تفاوت حق و خلق، اعتباری است نه حقیقی و محبت، نزد ما، نفی خواست و ترک اراده و آرزو و استغراق در معشوق و محبوب است و تصرف و تدبیر، صفت کسی است که او را خواهشی و طلبی باشد و آن محبت است که ما از وی سخن می‌گوییم، آتشی است که اراده و مرید را در نخست وهلت، می‌سوزاند و نیست می‌گرداند»^۹.

به قول نسفی: «مراد از عشق نه آنست که اصل صورت و خیال می‌گویند که آنرا وسواس گویند؛ چون آن وسواس در سالک افتد، عقل سالک رو به هزیمت کند و با عقل جمع نیاید. مراد ما از عشق، آتشی است که جز در روغن عقل نگیرد و چون در عقل سالک افتد، جمله قبله‌ها و رنگهای او را بسوزاند و سالک را یک‌رنگ و یک قبله گرداند، از جهت آنکه چون هستی سالک را تمام بسوزاند، رنگ و قبله کجا ماند؟ اینجا سر حد مقام وحدتست»^{۱۰}.

این مناقشه با مداخله محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵) خاتمه می‌یابد که چنانکه پیشتر اشارت رفت، «بحثی بسیار مفصل و مدلل در معنی محبت و اسباب حدوث آن کرده و دلایل مخالفین را از بُنِ فرو ریخته است و مطابق نظر او، عشق متوجه کمال است از هر نوع که باشد و چون کمال مطلق، خاص ذات حق راست، بنابراین او از همه چیز به

→ «پس بشر تا از سنخیت این جهان طبیعت بیرون نرود و از سنخ ملکوت نشود. محالست بشری را به حقیقت دوست دارد بی‌غرض، یا محبوب کسی واقع شود بی‌غرض؛ زیرا محبت صادقانه، از هر طرف باشد، آخر به وصل طرفین می‌انجامد و این جهان، عالم فرقت است نه وصل. نه این جهان با وصف جهان، به وصل عالم ملکوت خواهد رسید، و نه اهل این جهان، اتصال به هم خواهد یافت. هر یک از اهل جهان چنان به خودخواهی فرو رفته است که مجال تصور غیر خود ندارد تا او را دوست دارد. هر ذاتی در این جهان، محبوب به خود است از غیر خود، و این حال اهل دوزخست که روح انس در آنها مرده و همه مردگانند.

«... پس هر که در این جهان کسی را دوست دارد، برای خود دوست داشته نه برای او. پس همه دوستیهای این جهان، راجع به خودخواهیست». عرفان‌نامه، عباس کیوان فزونی، متوفی ۱۳۱۷ هجری شمسی (بی‌تاریخ چاپ)، با مقدمه و حواشی نورالدین مدرسی چهاردم تهران ۱۳۶۱.

۹- بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح مشنوی شریف، ص ۱۱۶.

۱۰- کشف‌الحقایق، تألیف شیخ عبدالعزیز بن محمد نسفی (قرن هفتم هجری)، به اهتمام احمد مهدوی دامغانی، تهران ۱۳۴۴، ص ۱۴۳.

معشوقیت سزاوارتر است»^{۱۱}، چنانکه می‌نویسد:

«شناختن حقیقتِ محبت چنان مشکل است که گروهی از متکلمان انکار کرده‌اند و گفته‌اند که «کسی که از جنس تو نبود او را دوست نتوان داشتن؛ معنی دوستی، فرمانبرداری است و بس». و هر که چنین پندارد از اصلِ دین خبر نداشته است».

غزالی آنگاه «شواهد شرع بر دوستی حق» و «حقیقت احکام وی را» به شرح می‌گوید، گرچه خود معتقد است که «سخن در این معنی باریک است و هر کسی فهم نکند» و سپس در فصلِ «پیدا کردن آنکه مستحق دوستی، به حقیقت خدای تعالی است و بس» می‌گوید از جمله اسباب دوستی، مناسبت است «و آدمی را با حق سبحانه و تعالی نیز مناسبتی خاص هست که قل‌الروح من امر ربّی، اشارت بدان است و ان‌الله خلق آدم علی صورته، اشارت بدان است و اینکه گفت: بنده من تقرب می‌کند به من تا وی را دوست گیرم، آنگاه سمع وی باشم و بصر وی باشم و زبان وی باشم، و اینکه گفت: مرضت فلم تعدنی یا موسی، بیمار شدم به عیادت من نیامدی، گفت تو خدای عالمی و از همه آفتها منزّه، چگونه بیمار شوی؟ گفت یا موسی فلان بنده من بیمار بود، اگر وی را عیادت کردی، مرا عیادت کرده بودی؛ و حدیث مناسبت صورت آدم با حضرت الهیّت در عنوان کتاب، بعضی شرح کرده آمده است و این دیگر معانی در کتب شرح نتوان کرد که افهام خلق طاقت شنیدن آن ندارد، بلکه زیرکان بسیار در این به سر درآمده‌اند: بعضی به تشبیه افتاده‌اند که پنداشته‌اند که صورت جز صورت ظاهر نباشد؛ بعضی به حلول و اتحاد افتاده‌اند و فهم آن همه دشوار بود و مقصود آن است که چون اسباب دوستی بدانستی، بدانی که هر دوستی که جز دوستی حق - تعالی - است، آن از جهل است و بدین سبب، سلیم دلی که آن متکلم بشناسی که گفت: جز جنس خود را دوست نتوان داشت، چون وی جنس ما نیست، دوستی وی ممکن نیست، پس معنی دوستی، فرمانبرداری بود که این بیچاره ابله از دوستی جز شهوت که زنان را بدان دوست دارند،

۱۱- شرح مشنوی شریف، ص ۱۱۶.

بطروشفسکی در همین باره گوید: «به عقیده غزالی، مقام نهم، یعنی عشق عرفانی به خداوند (احیاء علوم‌الدین، مجلد ۴، چاپ قاهره، سال ۱۲۸۹ هـ. ۱۸۷۲ م. ص ۳۵۸ و بعد)، اوج طریق روحانی را تشکیل می‌دهد و چون بسیاری از علمای اسلامی، مخالف تصوف، چنین عشقی را منکر بوده‌اند، غزالی لازم شمرده که نظر خویش را از نظرگاه روانشناسی درباره عشق بیان کند. ولی در این نظر وی، چیز اصیل اندک است و تقریباً تکراری است از نظریه نوافلاطونیان. غزالی عشق را تمایل بی‌واسطه اراده فرد به موضوع، با ذات سفلی به ذات علوی، با عاشق به معشوق می‌داند که قبول آن از طرف معشوق، موجب شادی و خوشی فرد یا ذات سفلی می‌گردد». ص ۳۵۳ کتاب یاد شده.

فهم نکرده است و شک نیست که این شهوت، مجانست خواهد، اما این دوستی که ما شرح کردیم، جمال و کمال معانی خواهد نه مجانست در صورت»^{۱۲}.

شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۵۴۹-۵۸۷) نیز در همین معنی فرماید: «مذهب متکلمان و جماهیر اهل اصول آنست که بنده خدا را نشاید که دوست دارد، زیرا که دوست داشتن عبارت است از میل نفس و میل نفس به جنس خود بود و حق تعالی متعالی است از آنکه او را با خلق مجانستی بود، بلکه محبت عبارتست از طاعت بنده مر حق تعالی را، و اهل معرفت اثبات کردند محبت را و لذت را، و درین، جنسیت شرط نسبت نزد ایشان از آنکه مردم لونی را دوست دارد یا هیأتی را با آنکه از جنس او نیست. و محبت حق تعالی به قوای حیوانی تعلق ندارد، بلکه نقطه ربانیت که مرکز اسرار حق است در آدمی، و این محبت به ذوق تعلق دارد. و محبت شاد شدن ذاتیست به تصور حضور ذات دیگر و جنسیت درین شرط نیست»^{۱۳}. و چنانکه خواهیم دید کتاب *عبر العاشقین* روزبهان بقلی شیرازی، سراسر در اثبات همین مطلب است. مولانا (۶۰۴-۶۷۲) نیز «این عقیده را که وصول به حق از جهت مابینت کلی حق و خلق ممکن نیست در این بیت:

تو مگو ما را بدان شه بار نیست با کریمان کارها دشوار نیست

مطرح ساخته و به دلیلی اقناعی آنرا رد کرده است. دلیلش اینست که خدا را کریم می‌گویند و کریم آنست که خواهنده را بی‌وسیلت عطا دهد^{۱۴} و یا آنکه طالب را نومید نگرداند^{۱۵} و یا بخشنده را گویند^{۱۶} و می‌دانیم که بخشش خدا موقوف علت نیست، پس به هر معنی که باشد، کار با وی دشوار نیست و خود، راه را بر عاشق آسان می‌گرداند و طریق وصول را بدو نشان می‌دهد و به وصال می‌رساند»^{۱۷}.

شرح مطلب بیش از این زاید است، خاصه که پیشتر بدان پرداخته‌ایم و آنچه در اینجا

۱۲- کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، جلد دوم، ۱۳۷۱، ص ۵۶۹، ۵۷۱-۵۷۲، ۵۸۱.

۱۳- رساله صغیر سیمرغ، کتاب یاد شده، ص ۳۲۸-۳۲۹.

۱۴- التحبیر، تألیف ابوالقاسم قشیری، نسخه عکسی، ورق ۸۴.

۱۵- همان مأخذ، ورق ۸۵.

۱۶- شرح مواقف، طبع آستانه، ج ۳، ص ۱۷۲.

۱۷- جمع: تفسیر کشاف، طبع مصر، ج ۱، ص ۲۴۲؛ *احیاء العلوم الدین*، چاپ مصر، ج ۴، ص ۲۸۶-۲۹۹؛

رساله قشیری، چاپ مصر، ص ۱۴۳-۱۴۸؛ تفسیر امام فخر رازی، چاپ آستانه، ج ۲، ص ۱۰۶-۱۰۸، به

نقل از شرح مثنوی شریف، ص ۱۱۶-۱۱۷.

می‌آوریم نیز دنباله همان بحث پیشین است با این تفاوت که این بار حدیث عشق، از لحاظ محاجه صوفیه با متشرعه مطرح می‌شود.

با اینهمه، ظاهرینان هیچگاه از تکفیر و زجر و ایذاء صوفیه دست برداشتند و از همان آغاز بنای ستیزه‌جویی نهادند.

حشویه^{۱۸} (اهل سنت و جماعت)، عرفا را زنادقه (پیرو مانی) خواندند و با روحانیه (مانویان) برابر گفتند. ابوداود سجستانی (متوفی در ۲۷۵) صاحب سنن، رباع قیسی، ابو محمد حبیب، حیّان قیسی، حریری و رابعه، همه را زندیق خوانده مرتد شمرد. خشیش نسائی (متوفی در ۲۵۳)، ابوالمهاجر رباع بن عمرو قیسی (متوفی در حدود سال ۱۸۰) و کلیب و برخی دیگر را از جمله به علل زیر زندیق محسوب می‌داشت که معتقدند چون عشق الهی در دلشان جا گرفت و بر همه امیال و خواست‌هایشان مستولی و چیره شد، و جایی برای هیچ اراده دیگر خالی و باقی نگذاشت، آنگاه خداوند با آنان همانگونه معامله می‌کند که آنان با خداوند، یعنی خداوند نیز ایشان را دوست می‌دارد. در چنین مقامی آنان از فیض و برکت خَلَّة^{۱۹} خداوند برخوردارند، و خداوند ارتکاب همه گناهان: دزدی، زنا و مستی و جز آن را برایشان مباح و مجاز می‌دارد، زیرا صاحب خَلَّة‌اند و در نسبت با خداوند، دوستانی هستند که حق دارند از مال و نعمت دوست خویش، بی‌آنکه از او اجازه بخواهند، تمتع برند.

علت دیگر به قول خشیش اینست که عمل رجوع کردن از شغل دنیا و روی به راه حق نهادن، وسواس ذهنی و دلمشغولی‌ایست که نتیجه معکوس می‌بخشد که همانا اشتغال ذهن به دنیا و اهمیت یافتن دنیا و محبوب شدن دنیا باشد، زیرا وسواس انصراف از شغل دنیا، به معنای مهم شمردن دنیا و اعتنا داشتن به دنیا است. انصراف خاطر و قطع تعلق از خوردنی‌های لذیذ و نوشیدنی‌های گوارا و جامه‌های فاخر و عطریات، موجب دلبستگی به همین جیفه‌های دنیوی و معتبر و مهم شمردن آنها می‌شود؛ درست به علت همین روی برگرداندن از آنها که «طعم نصیح در کام هواپرستان، تلخ است و مناهی، محبوب

۱۸- گروهی هستند که به ظواهر آیات کلام الهی و جمود بر مفاهیم تحت‌اللفظ آن متمسک شده تاویل قرآن را به خداوند واگذار می‌کنند. غالب حنبلیان از حشویه هستند و چنانکه معروف است، قشری‌ترین مذاهب اهل سنت همان حنبلیان‌اند که بیش از سایرین به ظواهر قرآن تمسک می‌جویند. ر.ک. به لغت‌نامه دهخدا.

طبع و حرص به ممنوع، غالب و مکروه بدین سبب، متبوع»^{۲۰} از اینرو زنادقه (رباح، کلیب و دیگران) برای تحقیر و تخفیف این مواهب دنیوی (خوردنی، پوشیدنی و بوئیدنی و...) هرگاه که نفس آرزوی خوردن غذای خوب و پوشیدن جامه نیکو کند، آن آرزوی خویش را برمی آورند تا دیگر ذهن و قلبشان به آن وسوسه‌ها مشغول نباشد و ردّ و انکار و سرکوبی آن آرزوها، ضرورت نیابد و آن خواست‌ها از اهمیت ساقط گردد. خاصه که خَلَّة خداوندی، انجام دادن هر کاری را بر صاحب خَلَّة مجاز می‌شمارد و او را از تبعیت اوامر و نواهی شرع معاف می‌دارد.

البته این دو تهمت که خشیش بر رباح و کلیب و دیگران می‌بندد، خالی از شائبه کینه‌توزی و غرض‌ورزی نیست و تحریف ناجوانمردانه دو نظریه رباح است: یکی عصمت مرد خدا، ولی الله و مصون بودنش از وسوسه ارتکاب گناه، یعنی اینکه ولی خدا، همیشه پاک و معصوم است و دوم فضیلت گناهکاری که به راستی توبه نصوح کرده و دیگر دچار وسوسه ارتکاب گناه نمی‌شود، بر گنهکار توبه داری که باید همچنان با وسوسه گناهکاری، برای پرهیز از ارتکاب معصیت، بستیزد و بدان پیکار مداومت بخشد.^{۲۱}

عَلتِ دیگر زندیق یا مانوی شمردن این عرفای پیرو مذهب عشق و اخلافتان چنانکه پیشتر گفتیم، این بود که پرستش خداوند فقط به سائقه عشق، جرم مانویان (زنادقه) است که به اعتقادشان، روح پاره‌ای مادی جدا شده از ذات حق است که در قفس تن اسیر مانده است و لکن ذاتاً و جسماً به سوی خداکشش و گرایش دارد و طالب اصل و جویای وصل است. ابن داود ظاهری، حلاج را رسماً و شرعاً متهم به داشتن همین اعتقاد کرد و محکوم شناخت. نکته شایان ذکر اینکه به عقیده ابن داود، تنها یک عشق و آنهم عشق انسانی واقعیت دارد و قابل تصور است. به علاوه به قول لویی ماسینیون: «آرمان و عمده مقصود و مرام در عشق، از لحاظ ابن داود، آمیزش جسمانی عشاق نیست، بلکه انصراف هر دو از مباشرت است که این کف نفس، خود موجب دوام و بقای میل می‌شود»^{۲۲}.

۲۰- احمد غزالی، سوانح، به تصحیح دکتر جواد نوربخش، ۱۳۵۲، ص ۶۵.

۲۱- لویی ماسینیون، Lexique، همان، ص ۱۱۴ و ۲۱۷-۲۱۸.

22- L. Massignon, *La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj, Martyr mystique de l'Islam*, Paris, 1922, p. 180.

به نقل از کتاب باد شده انواتی و گارده، ص ۳۸.

با ساده کردن مطلب می توان گفت که در قرن سوم هجری کلاً سه نظریه درباره اتحاد با حق رواج داشته است:

نخست نظریه اتصال یا وصال که منکر امکان وحدت و یگانگی ذات روح با خداوند است. دو دیگر نظریه اتحاد که خود به دو معنا دریافته می شود: یکی به همان معنای اتصال و وصال و دوم به معنای وحدت و یگانگی طبیعت آدمی با ذات باری. سه دیگر نظریه حلول روح خداوندی در نفس تصفیه شده و صیقلی یافته عارف بی آنکه طبیعت عارف با ذات حق یکی باشد.

متکلمین اسلامی فقط اتصال و یا اتحاد به معنای اتصال را قبول داشتند و نظریه حلول را انکار و رد می کردند. و می دانیم که همین قول به حلول، بزرگترین اتهامی است که متشرعه بر حلاج نهادند. فقهای دمشق (مشهور به مأوی الانبیاء) نیز ابن عربی را از اتحادیون (اتحادیه) یعنی اصحاب الحلول می شمردند، اما ابن عربی در بلدالشام، هیچگاه دچار اذیت و آزار نشد.

البته غالب صوفیه، در اتحاد عرفانی با حق، به وجود مراتب و مدارجی قائل بوده اند که از لحاظ موضوع بحث در این رساله، حائز اهمیت بسیار است، بدینقرار: نخست مرتبه زیرین اتحاد با یکی از افعال حق که اسماء الحسنی مظاهر آن افعال محسوبند.

→ با اینهمه، عرفا خطر می کردند و همچنان به سرودن عشق الهی ادامه می دادند. شبلی (متوفی در ۳۳۴ هـ. ق.) «دیوانه مزاج» به قول ابوالحسین نوری (تذکره الاولیاء، ص ۴۶۷)، مست شوق در غلبات وجد، مضطرب و منحیر می گفت: «حبّ دهشتی است در لذتی و حیرتی در نعمت، و محبت رشک بردن است بر محبوب که مانند تو او را دوست دارد» و «محبت (اثر چیزی است) که دوست داری» و «هر که محبت دعوی کند و به غیر محبوب به چیزی دیگر مشغول شود و به جز حبیب چیزی طلبد، درست آن است که استهزا می کند بر خدای تعالی» و «هیبت گدازنده دلهاست و محبت گدازنده جانها و شوق گدازنده نفسها» (همان، ص ۶۳۱). همین شبلی بر سر تربت حلاج تا بامداد نماز گزارد و سحرگاه مناجات کرد که: «الهی این بنده تو بود، مؤمن و عارف و موحد. این بلا با او چرا کردی»، آنگاه در خواب شد و «قیامت را به خواب دید و خطاب از حق شنید که: این از آن با وی کردم که سز ما با غیر ما در میان نهاد» (همان، ص ۵۹۴). شبلی این بند را شنید و به کار بست و از خطر مرگ رست. حلاج برعکس که اسرار ملوک فاش می کرد و سخنی را که در سردابها باید گفت بر سر بازارها می گفت، عشق و حبّ و محبت هر سه لغت را به کار برد و کلمه محبت به مرور مفید معنی عشق متقابل دو جانبه گردید. اما به قول انواتی و گارده، چنانکه اشارت رفت، نسّاخ و کاتبان محتاط دیوان حلاج، کلمه عشق را در اشعار وی به واژه حب تغییر دادند. حال آنکه لفظی که حلاج عاده برای بیان عشق عرفانی، عشق عارف به خدا و عشق خداوندی که صفت اساسی اوست، استخدام می کند، عشق است، نه محبت. و شایان ذکر است که ابن سینا نیز برای بیان عشق طبیعی که هر موجود جزئی محدود در سیر استکمالی، به صورت ملکوتی خویش دارد و سبب ساز کمال جویی اوست، همین واژه عشق را به کار می گیرد.

سپس مرتبه میانی اتحاد با صفات ذات و به فرجام، مرتبه عالی اتحاد با ذات باری. اما بعضی از آنان نیز گفته‌اند که اتحاد با ذات حق، فیض و موهبتی استثنایی است و از نوادر احوال است و از اینرو عارف باید به اتحاد با انسان کامل یا شخص پیامبر که در حق، فانی و در وجود مطلق، مستهلک شده به مقام اتصال و اتحاد روحانی رسیده است، بسنده کند و راضی و خرسند باشد و شرح این نکته در فصل بعد خواهد آمد.^{۲۳}

حاصل سخن اینکه عرفان و تصوف نخست به راه وحدت‌الشهود^{۲۴} می‌رفت که در قرون دوم و سوم هجری در اوج اعتبار و رواج بود (و به قولی برترین نماینده آن منصور حلاج است) و بعدها در بعضی مکاتب شاذلی (طریقه منسوب به ابوالحسن علی بن عبدالله بن عبدالجبار مغربی شاذلی، قرن هفتم هجری)، تجدید حیات کرد. اما سپس در طریق وحدت‌الوجود افتاد که خاصه پس از ابن عربی، روتق و رواج یافت و دو قرن بعد از او با نظریه انسان‌الکامل عبدالکریم جیلی^{۲۵} که شرحش خواهد آمد، به اوج شکفتگی و کمال رسید. در مذهب وحدت وجود که یکتاپرستی فلوپینی بدان نزدیک است،^{۲۶} عشق یا محبت صوفیانه، در عین حال زاینده و زائیده اصل وحدت ذات خالق با مخلوق است که ابن تیمیه آنرا مردود می‌شمرد و بنابراین عشق، منزل و مرحله‌ای ناگزیران در سیر و سلوک عارف به سوی مقصد عالی یعنی وحدت تام و تمام با ذات باری است. و این نکته‌ایست که بارها قیاس اسلام با مسیحیت را که مذهب عشق دانسته شده، به

۲۳- انواتی و گارده، همان، ص ۴۳.

«برطبق عقاید صوفیه مناخر، اتحاد با روح محمدی، خود نوعی اتحاد و پیوند با خداوند بوده است، چنانکه آباء مسیحی اسکندرانی، چنین می‌پنداشتند که از طریق اتصال به کلمه (الاهیه) Logos می‌توان با او رابطه داشت». رینولد آ. نیکلسون، *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا (فکر شخصیت در تصوف)*، ترجمه محمدرضا شفیع کدکنی، ۱۳۵۸، ص ۴۴.

۲۴- وحدت‌الشهود به معنی شهود تجلی خداوند در آینه قلب صوفی صافی است و این اعتقاد مبتنی است بر تصور غربیت و انبیت بین عالم و حق (یا دوگانگی بین حق و ماسوی) و احدیت و وحدانیت مطلق پروردگار. بنا به این اعتقاد، دیدار بنده با خداوند و با اتصال و اتحاد آندو جز از راه عشق، ممکن نیست، آنها تنها در نهانخانه قلب عارف.

۲۵- *الانسان الكامل فی معرفة الاواخر والاوائل*. قاهره، ۱۹۷۰.

گفتنی است که ابن عربی، خود، اصطلاح وحدت‌الوجود را به کار نبرده و ظاهراً نخستین بار، اما ندره، صدرالدین فونوی (پسر سببی محیی‌الدین العربی) در *مفتاح الغیب و نفحات الهیه* و پس از او، ابن سبعین (۶۱۴-۶۶۸ ه. ق.) ولی خاصه ابو عبدالله فرغانی (قرن هشتم هجری) در شرحش بر تأیته‌الکبری ابن فارض موسوم به *منتهی المدارک*، آن اصطلاح را باب کرده‌اند. نقل از Claude Addas، همان، ص ۲۴۹.

۲۶- انواتی و گارده، همان، ص ۸۳-۸۴.

خاطر صاحب‌نظران خطور داده است و برخی از آنان حتی اعتقاد یافته‌اند که طریقتِ عاشقان حق در مذهب تصوّف، میراثی است که از مسیحیت به صوفیه رسیده است. شایان ذکر است که در مسیحیت، این اجتماع الوهیت با بشریت و انباز شدن خلق در ذات حق، جزء لاینفک ایمان است و خداوند در دین نصاری، تجلی کرده، خود را در کسوت بشری نمایانده است. اما خدای اسلام در سرافرده غیب است و قابل رؤیت نیست و صوفی برای رسیدن و اتصال به او، راهنما و دست‌گذاری ندارد جز بعضی پیران و اولیاء و ابدال و انسانهای کامل که واسطه ارتباط میان وجود مطلق و عالم طبیعت‌اند.^{۲۷} برای مسیحی، رؤیت ذات حق، اجر و مزد مؤمن برگزیده و دالّ بر آمرزیدگی اوست و طاعت و عبادتِ خداوند از سرِ عشق، بی چشم‌داشتِ اجر و مزدِ اخروی، مستقیم‌ترین راه اتحاد با حق و در نتیجه، مورث سعادت ازلی و ابدی است.

از دیدگاه مسلمان، دوست داشتن خداوند، بی‌امید و مطالبه پاداش، خداجویی و خداپرستی، بی‌توقع سعادت شخصی در این جهان، نخست به معنای چشم‌پوشی از لذائذ و نعم دنیوی است که آفریده پروردگار است و خداوند همه آنها را به بندگان مؤمن خود در آخرت وعده داده و ارزانی می‌دارد و رسیدن به این نعمت‌های بهشتی، اجر و پاداش مؤمن پرهیزکار و نشانه آمرزیدگی و سعادت ازلی و ابدی اوست. اما، ملکوت خداوند یا بهشت، با ذات خداوند یکی نیست که مؤمن رستگارِ بهشتی بتواند از این طریق با وی رابطه برقرار کند. بهشت، مجموع نعمت‌های مخلوق خداوند و همه حظائظ و لذائذ (حسی و خیالی و عقلانی به تصریح غزالی) آفریده او و اجر و پاداشی است که خداوند به بندگان برگزیده خود وعده کرده و ارزانی می‌دارد، و اما رؤیت خداوند نعمتی است که ممکن است به بهشتیان اعطا گردد، گرچه به اعتقاد بعضی صوفیه، لازمه کسب این فیض، داشتن استعداد و قوای فوق‌عادی و سعی در پرورش و استکمال و اعتلای آنهاست، و دیدن حق به هر دیده‌ای میسر نیست و دیده‌وری و چشم بصیرت می‌خواهد، اما به هر حال فیض و نعمتی است برق سیر و زودگذر که تازه پس از طی مدارج و مراحل به آن می‌توان رسید و ملخص کلام آنکه تجلی خداوند در نظر آمرزیدگان، در آخرت، امری حتمی و قطعی نیست و همگان سعادت این دیدار را ندارند. با اینهمه البته

۲۷- «انسان کامل آینه حق است. از این روی بود که پیامبر گفت، یا دست کم صوفیه چنین معتقدند که گفته است که «هر که مرا دیده است، حق را دیده است»، همانگونه که مسیح گفت: «هر که مرا دیده است، پدر را دیده است». ر. آ. نیکلسون، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، همان، ص ۱۲۵.

رؤیت پروردگار اجر و پاداش غایی و نهایی است، اما اجری است زیاده بر آنچه مقرر است و وعده داده شده. پس اگر بهشت، به عنوان اجر و پادافره مؤمن رستگار، خود حق نیست و نباید با ذات حق خلط و مشتبه شود، نتیجه رؤیت لقای خداوند، تنها وسیله و موجب آمرزش و غفران و سعادت سرمدی و رستگاری مخلوق نیست (و ازینرو طبعاً وصال با او نیز غیر قابل تصور است و ناممکن). عشقی که بی اعتنا به پاداش‌های مقرر و وعده‌های حق، طالب شوقمند خداوند است، البته تنها عشق عاری از شائبه است، بدین معنی که مطالبه سعادت ابدی و اخروی نمی‌کند. برای صوفیه قرون اول هجری عشق ناب، نه تنها در قلمرو روان یعنی به اقتضای حال و وقت حقیقت و مصداق داشت، بلکه از لحاظ شریعت نیز پسندیده و مجاز و بر حق بود، و بعضی از آنان نیز غالباً این دو موضع فکری را به هم آمیختند. اما عمده تجربه وجدانی یعنی حال و وقت صوفی، ملاک و ضابطه و معیار کار و نشانه پیشرفت در سیر و سلوک به سوی خداست.

بدینی فقها و متکلمین نسبت به طریقت عشق و دین و ایمانی که در آن خدا، عشق است، ازین گونه ملاحظات عمیق ریشه می‌گرفت. البته آنان با ایرادهایی که بر طریقت عشق و حب گرفتند، به نگاهبانی و پاسداری از وحدت امت اسلامی و وحی تشریحی برخاستند و کمر به دفاع و حمایت از آن بستند، اما صوفیه و اصل راستین نیز حق داشتند که به تجارب شخصی خویش مستظهر و متکی باشند و حال و وقت را ملاک و میزان کار بگیرند، معهذا آیا این ملاک و ضابطه در دست نااهلان، همچون تیغ در کف زنگی مست نبود؟ و فقها و متکلمین به عنوان نمایندگان رسمی امت اسلام می‌توانستند تجربه شخصی را به عنوان اصل دین و خداشناسی قبول کنند؟

چنانکه می‌بینیم مشکلی که تصوف برای فقها و متکلمین اسلامی مطرح می‌سازد، دامنه‌ای بس فراخ‌تر از مسأله تأثیر تاریخی عوامل خارجی در پیدایی این طریقت دارد: تأثیر ایرانی (ادگار بلوشه E. Blochet)، تأثیر هندی، یوگاسوترا (نیکلسون)، نفوذ مسیحی (آسین پالاسیوس Asin Palacios)^{۲۸}. مسأله اینست که هدف از طاعت و عبادت و به جا آوردن فرایض و تکالیف دینی در اسلام، به اعتقاد فقها و شریعتمداران، بر خلاف میل باطنی صوفیه، مشارکت و انباز شدن در حیات لایزال خداوندی نیست. زیرا اسلام بساز مسیحیت، متضمن اسرار و شعائر مقدسی (sacraments) که ثمره برگزاری آنها، جذب فیض و برکت الهی از طریق مشارکت مستقیم و بیواسطه در حیات الهی باشد، نیست.

آئین اسلام مبتنی بر شهادت و ایمان است که ملاک آن، تبعیت از شرع است. این ایمان، مؤمن را به بهشت می‌رساند که در آن، لذائد و نعم فراوان است، اما مؤمن به رؤیت لقای حق مشرف نمی‌شود^{۲۹} و همچنین به وصال عاشقانه با ذات مطلق حق نائل نمی‌آید، و ناگفته پیداست که فقط عشق، عشقی دیوانه‌وار و دوسری، می‌تواند سرانجام به اتحاد دو ذات که آرمان و غایت قصوای سیر و سلوک عرفانی است بیانجامد.

با تأمل در آنچه گذشت، آیا باید بدین نتیجه رسید که مسلمان فقط در تعبد و التزام اوامر و نواهی و فرایض و نوافل شرعی، اهتمام می‌ورزد و برقی از عشق در دلش نتافته است؟ چنانکه بعضی را وسواس این شک گرفت که شاید اسلام، تزهّد و ترهّب را بر عشق و محبت تفضیل می‌نهد و کلاً از کشش و جاذبه عشق و تجانس خالی است؟ به گمانم صوفیانی که دم از محبت حق زده‌اند، بدین پرسش چنین پاسخ داده‌اند: «این نفس آدمی محل شبهه و اشکال است، هرگز به هیچ وجه نتوان ازو شبهه و اشکال را بردن مگر که عاشق شود، بعد از آن درو شبهه و اشکال نماند.»^{۳۰} از اینرو صوفی عاشق، نه تنها دیرزمانی دچار حیرت و تردّد نشد، بلکه علاوه بر یقین یا ایمان قلبی که به وحدانیت حق داشت، در خدادانی به سائقه عشق، استدلال نیز کرد و سرانجام میراثی که به جا گذاشت نظریه عشق الهی بود. درست است که این مفهوم عشق و محبت الهی اعتراضها و مخالفتها برانگیخت، اما عاقبت به صورت نظام فکری منسجم معتبری بر کرسی قبول نشست، چنانکه حتی ابن تیمیه فقیه متعصب سختگیر که تعلیم می‌کرد دم زدن از عشق و محبت الهی نارواست، خود قبول داشت که ایمان، عشق هم هست و مؤمن باید به امر الهی و شریعت وی که عین عدل و خیر است، حقیقه عشق بورزد.^{۳۱} منتهی نکته شایان اعتنا، به گمان من اینست که صوفیه که موعظه می‌کردند «سعادت از محبت خدا خیزد که غالب گردد بر همه محبتها...»^{۳۲} و «خدا را بندگان‌اند که ایشان معشوقند و محبوبند، حق تعالی طالب ایشانست و هر چه وظیفه عاشقانست، او برای ایشان می‌کند و می‌نماید»^{۳۳}.

۲۹- گرچه ابوالحسن اشعری، دیدار لقای خداوند را «برترین حظّ» و اجر و مزد شایان برگزیدگان و رستگاران و آمرزیدگان دانست. معذک در مذهب اشعری نیز، رؤیت الله هر چند برترین اجر و مزد برگزیدگان و سعادت‌مندان است، اما تنها دلیل رستگاری و آمرزیدگی و سعادت جاودانی آنان نیست.

۳۰- مولانا جلال‌الدین محمد، فیه مافیة، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، ۱۳۴۸، ص ۱۰۱.

31- Louis Gardet, *Les Hommes de l'Islam, Approche des mentalités*, Paris, 1977, p. 318-319.

۳۲- عین‌القضات، نامه‌ها، بخش دوم، ص ۱۹.

۳۳- فیه مافیة، ص ۱۰۰.

که «اگر حق، همنشین بنده نبودی، در دل او شوقِ حق نبودی؛ هرگز بوی گل بی گل نباشد، هرگز بوی مشک بی مشک نباشد»^{۳۴}، اگر هم از طعن و تشنیع فقها و متشرّعه مصون نماندند، دست‌کم بهتر از هر دسته و فرقه (و گاه با جمع میان طریقت و شریعت) این اندیشه را در اذهان عامه رسوخ دادند که اسلام، تنها دین خوف و خشیت (و یا عشق و محبت نیست)، بلکه دین ترغیب و ترهیب است، چنانکه پیامبر نیز نذیر و بشیر است، یعنی هم بیم‌دهنده است و هم مژده‌رسان. و همین ما به‌الامتیاز آن از مسیحیت است، گرچه بعضی صوفیان گرم‌رو، مسیح‌وار، چون حلاج، با نثار جان از سر عشق، و به بهای خون خویش، خواستند پیش از آنکه تقصیر استیلا گیرد و همه را به ظلت خود بگیرد، گناه بنی آدم را بخرند و بار همه معاصی انسان را به گردن گیرند. چنانکه لویی ماسینیون می‌پنداشت که «حلاج در آستان شفاعت» قرار داشته است و قوس سرگذشت و داستان محاکمه و قتلش با شهادت مسیح بر صلیب، سخت همانند است^{۳۵} و به این نکته پیشتر اشارت رفت. اما همانگونه که فقر محمدی با فقر عیسوی فرق دارد، و راه پیامبر «اینست که می‌باید رنج کشیدن از دفع غیرت و حمیت و رنج انفاق و کسوت زن و صد هزار رنج بی حدّ چشیدن تا عالم محمدی روی نماید، راه عیسی مجاهده خلوت و شهوت ناراندن»^{۳۶} همچنین محبت الهی در اسلام نیز با عشق و احسان مسیحی متفاوت است، چنانکه فریتهوف شوون (Frithjof Schuon) در مقایسه مقام حقیقت مطلق، به عنوان منجی، در اسلام با شخصیت حضرت مسیح به عنوان نجات‌بخش در مسیحیت گوید: «در مسیحیت، عشق از مسیح می‌رسد و اگر جان‌نثاری و فداکاری مسیح برای نجات بشر نبود، عشق غیر قابل وصول و تصور و تحقق بود، زیرا دل آدمی بالکل تباه و فاسد شده است. اما در اسلام، عشق، جزء ذات و طبیعت دل و مخصوص دل است، و دل را سراسر تیرگی و تباهی گناه فرو نگرفته، بلکه فقط جدار برونی آن به علت گناه، بی حس شده قوه بصیرت و بینائی خود را از دست داده است و راه به مبدأ نور و حقیقت نمی‌برد. چه اگر انسان کلاً پلید و تباه و سیه‌دل بود، دیگر انسان نبود. اما وقتی سالک عارف به مقام عشق رسید، راه شریعت بی‌اهمیت و فاقد اعتبار می‌شود. عشق چون «حکمتی» که تورات از آن سخن گفته، پیش از آفرینش دنیا و انسان بوده است:

۳۴- همان، ص ۱۸۴.

۳۵- قوس زندگی منصور حلاج، ترجمه عبدالغفور روان‌فرهادی، ۱۳۴۸، ص ۸۷ و ۹۲-۹۵.

۳۶- فیه ما فیه، همان، ص ۸۷.

در عدم هم ز عشق شوری هست گل گریبان دریده می آید

الأذن تعشق، قبل العین احیاناً یعنی نغمه قول گن، عاشق را که با بود و نابود آرمیده بود و هنوز روی معشوق ندیده بود، از خواب عدم برانگیخت. و این بدین معنی است که دین دل یا دین عشق در اصل و یا دست کم در عمل، غیر از مذهب تشریحی و مستقل از آنست»^{۳۷} و جز این نیز نمی توانست بود، زیرا چنانکه پیشتر گفتیم، عشق برای صوفیه از جمله عواطف انسانی نیست، بلکه جذبه و بارقه‌ای الهی است که صوفی را از خودی و انیت وی می رباید و به سوی حق می کشاند؛ کشش نخست از جانب حق است و پس از آن، کوشش عاشق به ظهور می رسد. ازینرو عرفا گفته‌اند که عشق چون سیل خروشان می رسد و صوفی چشم به راه را با خود می برد:

عاشقان در سیل تند افتاده‌اند بر قضای عشق دل بنهاده‌اند

با اینهمه صوفیه در توصیف عشق و مراتب کمال آن و شرح اوصاف عاشق و معشوق و مناسبات میان آن دو، گرچه همواره لفظاً از عاشق و معشوق، حق و خلق اراده می کردند، اما طبیعتاً و ناگزیر می بایست از الگوی عشق انسانی که خود آنرا آزموده بودند و یا پیش چشم داشتند، سرمشق بگیرند و یاری بجویند و البته کاری جز این نیز نمی توانستند کرد. در نتیجه نه تنها عشق الهی را در زبان و به زبان عشق انسانی ستودند^{۳۸}، بلکه همه مدارج و مراتب و تظاهرات و کیفیات آنرا نیز نکته به نکته، مو به مو، چنان باز نمودند که معلوم می دارد در روان‌شناسی عشق، استادانی مبرز و نازک‌بین بوده‌اند. و مهمتر از آن، برای آنکه عشق الهی مفهومی مجرد و غیرقابل تصور ننماید و نیل بدان عقلاً امکان‌پذیر باشد، انسان و جمال وی را مظهر شاهد ازلی قرار دادند و ازینراه نیز تعابیر مربوط به روان‌شناسی عشق انسانی، در وصف و شرح عشق الهی به کار رفت.

۳۷- مقاله La religion du coeur in مجله جاویدان خرد، بهار ۱۳۵۶، ص ۱۱.

۳۸- چنانکه مثلاً در ترجمان‌الاشواق محیی‌الدین بن‌العربی (متوفی سنه ۶۳۸) تشخیص حد و مرز میان عشق انسانی و عشق الهی، گاه بس دشوار است؛ و یا ابن‌فارض (متوفی سنه ۶۳۲) «سلطان‌العشاق» صاحب قصیده معروف نایبه کبری که بعضی وی را به فسق و زندقه و کفر و الحاد و انحاد و حلول منهم کرده‌اند، سراینده جمال معشوق (الهی) و طلب اتحاد و اتصال با ذات باری، به زبانی سخت گستاخ و بی‌پرواست و در این مقام «جمع»، خدا با چشم و گوش و زبان اصلی، می‌بیند و می‌شنود و سخن می‌گوید. ر.ک. به.:

بنابراین صوفیه همانگونه که نیک می دانستند ایرادِ فقها و متکلمین به آنان اینست که می گویند ارادهٔ انسان فقط به امور جزئی تعلق می تواند گرفت و بنابراین ممکن نیست ذات حق، متعلّق و موضوع یکی از افعالِ ارادی انسان یعنی عشق باشد، قطعاً از این معنی نیز غافل نبودند که اطباء از عشق چه استنباط و تصویری دارند. هر چند بحث در این باره چنانکه پیشتر اشارت رفت، از موضوع سخن ما خارج است، ولی شاید ذکر این نکته بیفایده نباشد که صوفیه با همان روش بهره برداری و سودجویی ناگزیران از تعابیر عشق انسانی در توضیح عشق حقیقی، تعریف حکماء و اطباء را که عشق مرضی و سواسی شبیه مالیخولیاست، نیز به گونه ای خاص به کار بردند، بدین معنی که از جنونِ عشق یاد کردند، منتهی نه به معنای مرض عصبی و جنون متداول در رسالات طبی، بلکه گفتند: «دیوانگی، استیلائی احکام عشق را گویند بر صفات عاشق، بر اعمال که مقام محفوظ است»^{۳۹}.

۳۹- شرف الدین حسین بن الفتنی تبریزی (سدهٔ هشتم هجری)، *رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ*، به تصحیح نجیب مایل هروی، ۱۳۶۲، ص ۸۵.

قصید ما عشق شناسی از لحاظ علم پزشکی و بررسی اثرات جسمانی عشق و نیز تجزیه و تحلیل روان شناختی عشق، یعنی بحث و گفتگو از آن به عنوان انفعالی نشانی مانند دیگر حالات نفسانی نیست، اما ذکر این نکته ضروری است که در رسائل عشقی و نوشته های عرفانی صوفیه، جای جای تأثیر این موضع فکری یعنی شناخت و دریافت عشق چون شوریدگی یا مرضی جسمی و روحی را که نشان آگاهی صوفیه از عقیده و نظر اطباء دربارهٔ عشق است مشاهده می کنیم. مثلاً روزبهان در شرح مراحل عشق انسانی (فی کیفیت جوهرالعشق الانسانی و ماهیت) می گوید: غلبهٔ حب محبوب.. عاشق را مهیج جنون عشق شود. تا اسرار معشوق از گراف می گوید. آنجا جنون در جنونست» (عبرالعاشقین، ص ۴۱) و یا شمس تبریزی می نویسد: «خاصیت عشق آنست که عیب هنر نماید، حبک الشیء، یعمی و یصم. این نتوان طرف امکان گرفتن که هم عاشق باشد و هم قوت بینایی و تمیز باقی باشد» (مقالات، ص ۷۸)، چه «از خواص عشق آنکه عیوب معشوق در چشم عاشق ننماید، مگر زمانی که عشق و تعلقش نقصان یابد». (انیس الناس، همان، ص ۱۷۸).

مقصود اینست که عرفا که عشق را در دستگاه خداوندی دخالت داده با تجلی الهی مربوط می کرده اند، از بحث پزشکان دربارهٔ عشق بی خبر نبوده اند و نیک می دانسته اند که «عشق فنونست و یکی از آن جنونست». (مکارم اخلاق رضی الدین نیشابوری، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، ۱۳۴۱ ص ۱۴۶).

اما صوفیه به نوعی از «جنون عشق» یعنی جنون جذبه و استغراق عشق سخن گفته اند که مبتلایان آن جنون عشق و یا عشق جنون آمیز، یعنی مجذوبان و شوریدگان را از «عقلاء مجانین» باید شمرد. در حقیقت صوفیه از جنون عشق، بیماری دیوانگی اراده نکرده اند، بلکه منظورشان اینست که رفتار سالکان مجذوب که در حالت غلبهٔ جذبه و استغراق و بیخودی و شوق قرب الهی بسر می برند و گاه به احکام شرع اعتنایی ظاهر ندارند و در سخن گستاخ اند و نعلی بازگونه می زنند، به حال و هوای مردم عادی شبیه نیست و بدیشان

همچنین صوفیه قطعاً از عشق به معنای فلسفی آن نیز که همانا طلب خیر و کمال در دستگاه آفرینش است و منبع این نظریه هم ظاهراً مباحثی است که در رسائل افلاطون و افلوپینوس در باب عشق آمده است^{۴۰} آگاه بوده‌اند^{۴۱}، زیرا تصور خویش از عشق الهی را براساس همین گرایش کلی به کمال، توجیه و تبیین کرده‌اند. گرچه بحث در این باره نیز، چنانکه پیشتر اشارت رفت، موضوع سخن مان نیست، اما تذکار این نکته ضرورت دارد که بنا به این نظریه، توضیح هرگونه عشق اعم از نباتی شهبانی و حیوانی غضبی و نفسانی نطقی، همچون خواهش مرتبه‌ای که نظم و تألیف و اعتدالی نیکو داشته باشد و یا وسیله‌ای برای نیل به رفعت و تناهی در حسن و خیریت، ناگزیر سلسله مراتبی در میان

→ «همان می‌رسد که از تجلی الهی به کوه طور رسید که ذره ذره از هم پاشید و فروریخت». این چنین دیوانگی، عین فرزاندگی است که «سودای عشق از زیرکی جهان بهتر ارزد و دیوانگی عشق بر همه عقلها افزون آید. هر که عشق ندارد، مجنون و بی‌حاصل است» (عین‌القضات، تمهیدات، عقیف عسیران، ۱۳۴۱، ص ۹۸). این حالت استغراق و انطماس روحانی که حاکی از غلبه حال و قوت سُکر عشق است، یادآور تعریف افلاطون از عشق است که همانا «جنون الهی» است.

۴۰- «بین متون فلسفی و عرفانی اسلامی، دو نوع بحث مربوط به عشق دیده می‌شود: یکی آنچه جنبه صرفاً عرفانی دارد و سوانح احمد غزالی و لمعات فخرالدین عراقی و اشعة‌اللمعات جامی، نمونه‌هایست بارز از آن؛ و دیگر آنچه جنبه فلسفی و حتی استدلالی دارد و به دنبال بحث حکمای یونان مخصوصاً افلاطون و نوافلاطونیان، موضوع عشق را به دو معنی eros و agape یعنی عشق موجودات برای یکدیگر و برای مبدأ مطرح ساخته است. این نوع بحث در رساله فی‌العشق ابن سینا دیده می‌شود و آنجا شیخ‌الرئیس از عشق هیولی از برای صورت به نحوی اشرافی سخن می‌گوید بدون اینکه برهانی برای آن بیاورد. فقط پنج قرن بعد از شیخ است که صدرالدین شیرازی با برهان، نظریات شیخ را مستدل می‌سازد. رساله فی حقیقه‌العشق سهروردی در واقع بین این دو بحث درباره عشق قرار دارد و شاید بیشتر متمایل به بحث عرفانی درباره فردیت عشق است». سید حسین نصر، مقدمه بر رساله فی حقیقه‌العشق سهروردی، تهران ۱۳۴۷.

۴۱- ر. ک. به رساله عشق ابن سینا: «آن موجود عالی که مدبّر کلّ است، معشوق تمام موجودات هم می‌باشد، زیرا که بر حسب ذات، خیر محض و وجود صرف است؛ آنچه را نفوس بر حسب جبلت طالب و شائق‌اند، همان خیر است...». رسائل ابن سینا، ترجمه ضیاء‌الدین درّی، چاپ دوم ۱۳۶۰، ص ۱۰۳.

موضوع رساله‌العشق ابوعلی سینا، سربان قوه عشق در تمام موجودات (بسایط غیر حیّه و نفوس و صور نباتات و نفوس حیوانی) و عشق کلیه هیوات به حق تعالی است که جان تصوف و خمیرمایه عرفان است.

شجاع در همین معنی می‌نویسد:

«نظام عالم و قیام بنی آدم به عشق است... و هیچ موجود از محبت خالی نتواند بود. حقیقت محبت، طلب اتحاد بود به چیزی که آن اتحاد در تصور طالب، اکمل کمالات و احسن مطالب باشد. پس محبت، طلب شرف و کمال بود و هر کس را که طلب زیادت، شوق او به کمال و شرف بیشتر و اسباب حصول این معنی در او کاملتر و طریق وصول او بدان سهل تر». انیس‌الناس، تألیف سال ۸۳۰ هـ. یاد شده، ص ۱۵۱.

انواع عشق برقرار می‌کند و این معنی از لحاظ ما در این نوشته حائز اهمیت است، چون می‌رساند که صوفیه، تکامل و ترقی از مدارج زیرین عشق تا مراتب اعلای آن را دست‌کم به عنوان فرضی موجه و معقول، منظور داشته‌اند و ممکن می‌دانسته‌اند.

نظریهٔ وسائط، مرتبهٔ انسان کامل

اما حقیقت اینست که در این نزاع میان فقها و صوفیه بر سر مفهوم و واقعیت عشق الهی، از جهتی باید حق را به معارضان عرفا داد. چون اگر ذات باری، غیر قابل وصول است و با اینهمه صوفی می‌خواهد از سرچشمهٔ لایزال الهی بنوشد و به تجربه دریافته که تنها سیمرخ عشق می‌تواند راهبر وی بدین منبع نور سرمدی باشد، پس چگونه ممکن است تصوّر نوعی سنخیت میان حق و خلق و امکان رؤیت معشوق را که لازمهٔ دوست داشتن وی است^۱، از ذهن زدود و با حذف هرگونه واسطه و میانجی در این فرایند عشق، یکباره از عدم صرف و خلاء محض، به نزهتگاه قرب حق پرید؟

در واقع به اعتقاد عرفا و حکما «جاذبهٔ تجانس ذاتی و ائتلاف فطری که علة‌العلل و سرمایهٔ اصلی مرید و مرادی و طالب و مطلوبی و عاشق و معشوقی است»^۲، بر همهٔ موجودات عالم گسترده است و هیچ ذره از کشش عشق خالی نیست:

ذره‌ذره کاندیرین ارض و سماست جنس خود را همچو گاه و کهرباست

در جهان، هر چیز، چیزی جذب کرد گرم، گرمی را کشید و سرد، سرد
ناریان مر ناریان را جاذبند نوریان مر نوریان را طالبند

حال اگر هر چیز مجذوب جنس خویش است و از نا جنس می‌گریزد و جذب عشق و کشش عاشقی و معشوقی در سراسر عالم وجود، جاری و ساری است و خوبان به سوی

۱- چنانکه پیامبر در دعا می‌گفت: اسئلک النظر الی وجهک والشوق الی لقائک. پس از تو می‌خواهم که بینمت و شوق دیدار ترا دارم.

۲- جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، مولوی چه می‌گوید، بخش دوم، ۱۳۵۵، ص ۶۴۴.

خوبان می‌روند و بدان نیز همجنسان خویش را می‌جویند، پس بنا به این قاعده جذب و کشر میان همجنسان،^۳ لازم می‌آید که به نوعی تجانس و سنخیت و ائتلاف روحانی میان خالق و مخلوق قائل شویم، وگرنه چگونه ممکن است با خدا عشقبازی کرد؟ ولی از آنجا که مادی صرف با مجرد صرف سنخیت ندارد، وجود واسطه فیض و میانجی میان مجرد و مادی، ضرورت می‌یابد.

صوفیه به این مشکل که «وجود حادث از معرفت قدیم عاجز است و عشق تابع معرفت است»، نیک واقف بوده‌اند که نظریه تجلی^۴ و مجاز قنطره حقیقت یا به بیانی دیگر نظریه وسائط (واسطه‌های آفرینش، مرتبه‌ای دو چهره‌ای در هستی: از جهتی مادی و از جهتی دیگر مجرد و بنابراین نیمه مادی و نیمه مجرد) را پرداخته‌اند و «عشق الهی را مقصور بر کسوت بشریت و سعادت لاهوتی را منحصر در پیکر ناسوتی جسته‌اند».^۵ این نظریه لطیف، به گمان من برترین کشف یا نوآوری صوفیه و حاکی از معرفت آنان به میراث فرهنگی ایران است که بعداً بدان اشاره خواهیم کرد، ولی اینک باید در این نظریه اندکی درنگ کنیم.

چنانکه گفتیم حدیث محبت و عشق الهی، یعنی محبت حق تعالی بنده را و محبت بنده خدای را، سرانجام موجب نفرت و نارضایی متشرعه از صوفیه شد، چون به اعتقاد فقها، لازمه عشق و محبت، سنخیت و تجانس ذاتی و مشابهت در خصایص فطری است، اما خلق و حق اگر با یکدیگر تباین و تضاد و به اصطلاح حکما، بینونت عزلی نیز نداشته باشند، البته «همجنس» نیستند. مثلاً بقاء بالله متعاقب فناء فی الله در مذهب وحدت وجود که قایل به «صدور» یعنی وحدت ماهوی خدا و روح آدمی و امتزاج طبیعت وی با ذات حق است و باور دارد که خداوند، عین خلق است و خلق، عین خداوند یا خلق، صورت ناسوتی حق و مظهر اسماء و صفات وی‌اند و خداوند، حقیقت لاهوتی مخلوق خویش است، از دیدگاه فقها به معنی اشتراک مخلوق در ابدیت خالق است که نظریه‌ایست کفرآمیز و شرک‌آلود. از اینرو متشرعه، مسأله سنخیت و تجانس میان عالم و معلوم و مسأله اتحاد عاقل و معقول را منکر بودند، و می‌گفتند: چون عشق نوعی اراده است و

۳- خلاصه‌مثنوی، به انتخاب و انضمام تعلیقات و حواشی، نگارش بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم ۱۳۵۵، ص ۲۰۷-۲۰۸.

۴- «حقیقت جان با عشق جانان یکتا شود... جان عشق با جان جانان از فرط تجلی و نعمت ظهور به سرّ سرّ متحد شود... اخلاق بشری از بشر به ملکی مبدل کند». صیهرالعاشقین، ص ۷۹.

۵- جلال‌الدین همائی، مولوی چه می‌گوید، همان، ص ۷۹۷-۷۹۸.

ارادهٔ انسانی فقط به چیزهای خاص از ممکنات تعلق می‌گیرد، پس مؤمن تنها می‌تواند شریعت و آئین مرسل خدا یا خیر و تفضل او را دوست بدارد، نه خود خدا را که هستی‌ای غیرممازج با اشیاء است. و اما از عشق خدا به انسان نیز، فقط رحمت و شفقت خداوند در حق بنده و عفو و اغماض و خطاپوشی و پوزش‌پذیری وی را که کریم و رحمان و رحیم است اراده باید کرد. نتیجه اینکه عشق الهی، صفت غیرواجب خداوند است، زیرا قبول فرض عشق خدا به انسان، من حیث صفت ذاتی او، ایجاب می‌کند که در ذات الهی، قابل به وجود نوعی اراده و خواهر که تبدل‌پذیر و قابل تعویض است شویم و به اصل تغییرپذیری صفتی در ذات حق، اعتقاد کنیم. و همچنانکه گذشت، با وجود آنکه امام محمد غزالی، همهٔ این چون و چراهای جدلی را پاسخ گفته، نقض کرده بود و بارهٔ نظریهٔ وحدت وجود و صدور، وصال روح با خداوند را چنین تعبیر می‌کرد که چون روح به اراده، فاقد استعداد درک عالم محسوسات شد، قابل پذیرش انوار مبدأ وجود می‌گردد، بدانگونه که آئینهٔ صیقلی، اشعهٔ نور را منعکس می‌کند.

چون شدی زیبا بدان زیبارسی که رهاند روح را از بی‌کسی

نور آفتاب یک حقیقت بیش نیست، ولی چون به پنجره‌ها و شیشه‌های رنگارنگ بتابد، به الوان مختلف جلوه‌گر می‌شود و این غیر از تبدیل طبیعت انسانی به طبیعت الهی و اتحاد الوهیت با بشریت است، باز متشرعین را خارخار این اندیشهٔ شک راحت نمی‌گذاشت که چگونه ممکن است امین وحی و روح وحی گیر و رازگوی و رازنیوش، یک تن بیش نباشند؟ از این جهت به محبان و عاشقان در می‌پیچیدند و در حق آنان طعن‌ها می‌کردند و ایرادهای نیش‌غولی می‌گرفتند و مته به خشخاش می‌گذاشتند.

در واقع آنچه بیش از همه چیز «دیگ ادراکات خرد» فقها و متشرعه را به جوش آورد، مسألهٔ وحدت حق با خلق یا ظهور حق به جلوهٔ بشری در مقام تجلی است که پایه و اساس نظری آن، اعتقاد به وحدت وجود است، یعنی قول به اینکه خدا، حقیقتی ساری در همهٔ اشیاء و «بود» مطلق است و مابقی، همه «نمود»؛ خلق همه الله است و الله، همه حق؛ بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها.

اعتقاد به وحدت وجود یعنی قبول این معنی که «حقیقت یکی است و منشاء وجود، همان حقیقت واحد است و بنابراین جمیع موجودات، تراوشی از مبدأ احدیت‌اند که به طریق تجلی و فیضان و انبعاث ازو صادر گشته سرانجام، به طریق رجوع به همان مبدأ

برمی‌گردند»^۶، البته مقتضی قبول اتحاد روحانی طالب و مطلوب و عاقل و معقول است و این اتحاد و یگانگی، جز از راه عشق و فنای وجود عاشق در معشوق و استهلاک سالک در پیر راهبر، میسر و مقدور نیست و بنابراین برای بیان مفهوم عرفانی تجلی در مجالی و مظاهر متوالی و فنای سالک در شیخ و فنای شیخ در حق یا استهلاک در وجود بسیط و هستی مطلق که عین بقا و دوام هستی است، هیچ زبانی و تعبیری مناسب‌تر از زبان عشق و محبت نیست، چون تنها از سر تسلیم عاشقانه می‌توان به «عدم» و «فنا» تن در داد بدین امید که تولدی دوباره یافت و زنده جاوید ماند، همچنان که نومرید در خدمت پیر مراد، باید تسلیم اطاعت و بندگی صرف و به قول معروف «کالمیت بین یدی الفسال» باشد، تا استعدادهای نهفته‌اش بروز کند و آنچه در قوه پنهانست به فعلیت انجامد؛ و انگیزه و موجب اصلی این سرسپردگی و تسلیم و انقیاد نیز البته عشق و محبت است که ارادتی بنما تا سعادت بی‌یری، چون با ترس و خوف و تاسه و اضطراب ضمیر، محال است که برقی از عشق حق در دل وی بتابد. اگر نهایت سیر استکمالی اهل وحدت، فنای فی الله است، بقای بالله یعنی به پایان رسیدن قوس صعود یا رجوع به مبدأ سلسله وجود، بی‌کشش و جاذبه عشق میسر نیست، چنانکه انگیزه سیر یا قوس نزولی به طریق تجلی نیز، عشق بود: «حق تعالی خواست که صنوع خود اظهار کند، عالم آفرید؛ خواست که خود را ظاهر کند، آدم آفرید»^۷. ز علمش گشته آدم صاحب اسرار - خود اندر دید آدم کرده دیدار^۸

حال اگر جمله موجودات سایه عقل کلی است، که سایه یزدان بود بندهی خدای، و عرفای وحدت وجودی، امکان ظهور حق در کسوت بشری و تجسد لاهوت در ناسوت را باور داشته‌اند (و می‌دانیم که مسأله حلول و اتحاد وجود ممکن با واجب و منیت خلق با انیت حق، از توابع و فروع اصل وحدت وجود است، چنانکه ابن عربی می‌گفت: «هستی آفریدگان عین هستی آفریدگار است» وجودالمخلوقات عین وجود الخالق)، پس

۶- جواد سلماسی زاده، شرح چهار تمثیل مثنوی مولوی (ترجمه شرح مثنوی نیکلسون)، ۱۳۵۵.
«صوفیه... گرچه لغت وحدت وجود را به کار بردند، اما به طور آشکار ابراز نداشتند و آن را عقیده‌ای باطنی مخصوص صاحبان ذوق و معرفت در میان اهل تصوف دانستند و در این مقوله از بایزید و حلاج دوران پیش‌تر بودند، زیرا لازم می‌شمردند که نظریات صوفیانه‌شان به عقاید دینی قرآن و سنت، وابستگی کامل داشته باشد». رینولد آ. نیکلسون، پیدایش و سیر تصوف، ترجمه محمد باقر معین، توس، ۱۳۵۷، ص ۱۵۶.

۷- لمعات، ص ۴۴.

۸- عطار در الهی‌نامه ناظر به حدیث: خلق الله آدم علی صورته.

منطقاً می‌توان از رهگذر عشق به خلق، با حق نرد عشق باخت، چه «هر یک را از کاملان - که محبوبان حق و مجذوبان جمال مطلقاًند - به حسب اختلاف طبقات و تفاوت درجات ایشان، نصیبی است از هیمنانِ عاشق»،^۹ و به گفتهٔ مولانا:

پیشِ من آوازت آواز خداست عاشق از معشوق حاشاکه جداست
اتصالی بی‌تکیف بی‌قیاس هست رب‌الناس را با جان ناس
منتهی مرد می‌باید که باشد شه‌شناس تا ببیند شاه را در صد لباس

بنابراین اگر اتحاد حقیقی دو شیء که با یکدیگر تغایر و تباین ذاتی دارند، عقلاً محال و ممتنع است، تجلی و ظهور حق در صورت و مظاهر بشری، نه به طریق حلول ذاتی یا وحدت موجود، بلکه از راه فنای مظهر در ظاهر و اتحاد ظاهر و مظهر، محال نیست، چنانکه اولیای خدا، ظهور حق و تجلی نور حق در هیکل آدمی‌اند (نه اینکه از جنس ذاتی حق باشند، یا وجود ایشان، ظرف حلول خدای تعالی شده باشد) و یا دست کم، اتحاد نوری یا وحدت ظهوری با حق و ظهور مقام ربوبیت در مظهر بشری، یعنی تجلی حق در آئینهٔ وجود انسانی و مقام خلافت کلی و مظهریت تامهٔ الهی، مخصوص و منحصر است به صنفی از بشر که مصداق کامل انسان کامل، نسخهٔ نامهٔ الهی‌اند (نه آنکه ما بین همهٔ افراد بشر تعمیم داده شود) و ازینرو هر یک از آنان می‌تواند گفت: من رأنی فقد رأی الحق، هر که مرا دید همانا حق را دیده است.

این انسان کامل که مظهر و شاهد حق است، «چون باطن حق، ظاهر انسان کامل است و ظاهر حق، باطن انسان کامل، پس باطن و ظاهر انسان کامل، ظاهر و باطن حق تعالی است»^{۱۰}، مهمترین حلقهٔ ارتباطی است که از رهگذر عشق و با بال و پر عشق، انسان را به خدا می‌پیوندد، زیرا «حق در آئینهٔ دل انسان کامل - که خلیفهٔ اوست - تجلی می‌کند و عکس انوار تجلیات از آئینهٔ دل او بر عالم فایض می‌گردد و به وصول آن فیض، باقی می‌ماند»^{۱۱}. در واقع انسان کامل، «کون جامع»، هیکل توحید، مراتب صافی و مظهر تام جمع اسماء و صفات الهی، خاصه اسم اعظم حق تعالی، به اصطلاح صوفیه و

۹- عبدالرحمن بن احمد جامی، نقد النصوص فی شرح نشر الفصوص، با مقدمه و تصحیح ویلیام چینیگ و پیشگفتار سید جلال‌الدین آشتیانی، ۱۳۵۶، ص ۱۴۸.

۱۰- شطحات شیخ صدرالدین قونبوی، حسنات العارفین، تألیف شاهزاده محمد داراشکوه، به تصحیح سید مخدوم رهبن، ۱۳۵۲، ص ۲۲.

۱۱- جامی، نقد النصوص، همان، ص ۸۹.

عرفاست،^{۱۲} زیرا در کسوت مادی بشری وی، روح علوی ربوبی نهفته است یعنی حق در هیكل انسانی اثر تجلی کرده او را آئینه سر تا پانمای جلال و جمال خویش ساخته است. از نروست که گاه بانگ انا الحق و سبحانی ما اعظم شأنی و لیس فی جبتی سوی الله و ما فی الجبۃ الا الله برمی آورد و این شطح، نمود کار منصب خدانمایی و مقام خلیفه اللهی اوست، و بیگمان با این خانه خدایی، جام جهان نما و عالم صغیری از جهان کبیر است:

پس به صورت عالم اصغر تویی پس به معنی عالم اکبر تویی

پس به صورت آدمی فرع جهان وز صفت، اصل جهان، این را بدان
ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ باطنش باشد محیط هفت چرخ

چون قلبش، عرش خدا و قلمش، قلم قضا و جانش، لوح محفوظ است. بنابراین چنین انسانی بسان صورت حق در میان خلق و آئینه دار طلعت حق و نیز همچون مردمک دیده حق است که خدا به واسطه او (یا با آن) در خلق می‌نگرد^{۱۳} و بر آنان رحمت می‌آورد. به سخنی دیگر، خداوند در آئینه وجود انسان کامل، خود را می‌بیند و انسان کامل، از حق به حق و به نور او، بدو، می‌نگرد. از نرو انسان کامل، در عین حال، وجه حق (صورتی که حق به خلق می‌نماید) و وجه خلق (رویی که خلق به حق می‌نماید) است، یا آنکه «روئی به خدا و سوئی به خلق دارد. برزخی جامع میان حق و خلق و خطی فاصل در بین ظل و شمس است. هم نماینده خداست و هم نمودار و فهرست جهان وحدت و کثرت، و حدوث و قدم و وجوب و امکان را در خود فراهم آورده، آغاز را به انجام گره زده

۱۲- «الله، اسم ذات است و جامع جمیع معانی اسماء الهی، و انسان کامل، مظهر بر کمال این اسم اعظم» و «اسم اعظم (چنانکه گذشت)، جامع تمام معانی اسمای الهیه است». پس «انسان کامل، جامع جمیع کمالات الهیه و کونیه است». شاه نعمت‌الله ولی، شرح لمعات، همان، ص ۲ و ۹ و ۱۱۲.

«مرتبه انسان کامل عبارت است از جمع جمیع مراتب الهیه و کونیه از عقول و نفوس کلیه و جزئیه و مراتب طبیعت تا آخر تنزلات وجود». عبدالرحمن جامی، نقد النصوص، همان، ص ۶۲.

«انسان کامل که جامع جمیع حقایق است اجمالاً در مرتبه روح و تفصیلاً در مرتبه قلب، عالمی است که دال است بر اسم الله که جامع جمیع اسماست». کمال‌الدین حسین بن حسن خوارزمی (شهید در ۸۴۰ هـ) به تصحیح محمد جواد شریعت، بی‌تا، ص ۱۸۲.

۱۳- «انسان کامل چون چشم دنیا است که خداوند بدان وسیله، کارهای خویش را می‌نگرد و از جهات گوناگون خود مطلع می‌شود». رنالد آلن نیکلسون، مقدمه رومی و تفسیر مثنوی، ترجمه اوانس اوانسیان، ۱۳۵۰، ص ۲۰۰.

است»^{۱۴}، چنانکه «پیامبر مظهر عالم خلق یا عالم کبیر است که در واقع برزخی است میان عالم صغیر و عالم قدس»^{۱۵} و تصویر آئینه، گویای همین معنی، به زبان رمز است.^{۱۶} حاصل سخن اینکه انسان کامل از خدا جدا نیست، بلکه مظهر و شاهد حق و آئینهٔ خدا و صورت رحمان است، چون جسمانیّتش در روحانیت مستهلک گشته، وجودش در حق فانی و به حق متصل شده است و طبعاً روح عارف عاشق به تولای او، به خدا می پیوندد، زیرا انسان کامل، خود از عالم خلق گذشته به حق پیوسته و در رابطهٔ نهایی، با عشق، ارادهٔ خویش را در ارادهٔ حق، مستغرق و مستهلک ساخته است. و از سوی دیگر «دنیای محسوس عَرَضی بدان جهت خلق شده است تا انسان کامل ظاهر شده، جلال عشق الهی کاملاً در او جلوه گر شود»^{۱۷}، مگر نه «عالم جمال الهی است و او جمیل و محبِّ جمال و انسان کامل، کون جامع»^{۱۸} یعنی نسخهٔ جامعی از هر چه در جمیع مراتب هستی از مجردات و مادیات و موجودات زمینی و آسمانی وجود دارد؟^{۱۹}

۱۴- علی شیخ الاسلامی، تصویر انسان کامل در «فصوص» و «مثنوی»، مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شمارهٔ بی در پی ۹۱-۹۲، پائیز و زمستان ۱۳۵۴، ص ۲۶۲-۲۷۶.

۱۵- مارتین لینگز، عارفی از الجزایر، یاد شده، ص ۱۹۱.

۱۶- انسان خلیفهٔ حق و آئینهٔ حق است. «در هر آینه که در نهاد آدم بر کار می نهادند، در آن آینهٔ جمال نمای، دیدهٔ جمال بین می نهادند تا چون او در آینه به هزار و یک دریچه خود را ببیند، آدم به هزار و یک دیده او را ببیند... اینجا عشق معکوس گردد، اگر معشوق خواهد که از او بگریزد، او به هزار دست در دامنش آویزد». و ناگفته پیداست که اگر روح «استحقاق آبنگی جمال و جلال حق نیافتی... کس بر سر گنج «کنت کنزاً مخفیاً نرسیدی». زیرا «خلاصهٔ نفس انسان، دل است و دل آینه است و هر دو جهان غلاف آن آینه و ظهور جملگی صفات جمال و جلال حضرت الوهیت، به واسطهٔ این آینه که «سزیهام ایاتنا فی الافاق و فی انفسهم» (سوره ۴۱، آیه ۵۳)... چون نفس انسان که مستعد آبنگی است، تربیت یابد و به کمال خود رسد، ظهور جملگی صفات حق در خود مشاهده کند، نفس خود را بشناسد که او را از بهر چه آفریده اند. آنگه حقیقت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» محقق او گردد، باز داند که او کیست، و از برای کدام سر، کرامت و فضیلت یافته است». همین گونه است حوّا، که «آدم چون در جمال حوّا نگریست، پرتو جمال حق دید بر مشاهدهٔ حوّا ظاهر شده که «کل جمیل من جمال الله... بر بوی آن حدیث به شاهدبازی در آمد».

ر.ک. به: جلال ستاری، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، نشر مرکز، ۱۳۷۲.

۱۷- مقدمهٔ رومی، یاد شده، ص ۱۹۸.

۱۸- شرح لمعات، همان، ص ۱۳۱.

۱۹- ازینرو انسان کامل به مسیح شباهت دارد. انسان کامل «در شریعت و طریقت و حقیقت تمام است» (عزیزالدین نسفی، کتاب الانسان الکامل، به تصحیح و مقدمهٔ ماریژان موله، ۱۳۴۱، ص ۴) و آینه دار طلعت حق است و چشم خداست. حضرت مسیح نیز با چنین اوصافی، وصف شده است.

Jean Chevalier. *Le Soufisme et la Tradition islamique*, 1974, p. 189.

ایضاً نک: عبدالله نصری، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، چاپ سوم، ۱۳۷۱.

نکته‌ای که در این بحث مربوط به انسان کامل باید خاصه مورد توجه باشد و برجستگی یابد، چون از دیدگاهی که ما در عشق صوفیانه می‌نگریم اهمیت خاص دارد و قصد نگارنده نیز تماماً ایضاح همان معناست، دو وجه بودن انسان کامل است، زیرا وی واسطه و میانجی و حلقه پیوند میان حق و خلق است و حق در آئینه او بر خود و بر غیر تجلی می‌کند. بدین جهت انسان کامل نقشی دوگانه دارد^{۲۰} چنانکه حدیث قدسی معروف کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف را نیز می‌توان از این دو منظر تفسیر کرد. به عنوان مثال مولانا در تفسیر آن حدیث می‌گوید که حق تعالی «این عالم آفرید که از ظلمت است تا نور او پیدا شود»، «و همچنین انبیاء و اولیاء را پیدا کرد که اخراج بصفاتى الی خلقی». پس «ایشان مظهر نور حقند تا دوست از دشمن پیدا شود و یگانه از بیگانه ممتاز گردد»^{۲۱}.

بنابراین انسان کامل، یار و یاور و همکار خداست و با قدرت خلاقه الهی پیوندی ذاتی دارد و حتی می‌توان گفت که یکی و یگانه است. زیرا حق می‌گوید: کنت کنزاً رحمةً مخفیةً فانبعثت امةً مهدیةً، و پیامبر در حدیثی (قدسی) می‌فرماید: کنت رحمةً مخفیةً فانبعثت الی امةً مهدیةً. پس پیامبر علی الاطلاق واسطه و میانجی کامل است چنانکه این احادیث از روایت شده‌اند که: انا من نورالله، والمؤمنون منی والخلق من نوری. بر همین قیاس، «ولی» نیز میانجی میان حق و خلق است. به تعبیری دیگر انسان کامل به مثابه در است:

چون تو بایی آن مدینه علم را	چون شعاعی آفتاب حلم را
باز باش ای باب بر جویای باب	تا رسد از تو قشور اندر لباب
باز باش ای باب رحمت تا ابد	بارگه ماله کفواً احد
هر هوا و ذره خود منظریست	ناگشاده کی گود آنجا دریست
تا بنگشاید دری را دیدبان	در درون هرگز نجنبد این گمان
چون گشاده شد دری حیران شود	پر بروید بر گمان پزان شود

یا مظهر عشق الهی است و بدین سبب منجی و رهایی بخش است و ازینرو می‌تواند بگوید:

20- Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'Homme, Herméneutique et soufisme*, 1983.

۲۱- کربن در مقاله‌ای با همین عنوان کتاب، روشن می‌کند که امام، هم وجه حق است و هم وجه خلق.

هر الم را در کف ما مرهمیست

هر یکی از ما مسیح عالمیست

بنابراین میان خدا و خلیفه‌اش تفاوتی نیست:

نایب حق‌اند این پیغمبران
گر دو پنداری قبیح آید نه خوب
پیش او یک گشت کز صورت برست
تو به نورش در نگر کز چشم رُست

چون خدا اندر نیاید در عیان
نه غلط گفتم که نایب با منوب
نه دو باشد تا توی صورت پرست
چون به صورت بنگری چشم تو دُست

این به معنای همان قول معروف است که عارف و معروف یکی است. استاد اکهارت (Johannes Eckhart ۱۲۶۰-۱۳۲۷) به افتخای پولس حواری می‌گوید نگاهی که با آن خدا را می‌بینم (می‌شناسم)، همان نگاهی است که خدا با آن مرا می‌بیند (می‌شناسد). مولانا در همین معنی می‌فرماید:

بین به چشم طالبان مطلوب را
عاریت کن چشم از عشاقِ او
پس ز چشم او به روی او نگر^{۲۲}

منگر از چشم خودت آن خوب را
چشم خود بر بند زان خوش چشم تو
بلک ازو کن عاریت چشم و نظر

گفتنی است که برای بعضی صوفیه هم خاصه مولویه، این واسطه و میانجی، ساز و آواز سماع است و نه فقط ولایت اولیای خدا و پیرانِ واصل که جلوه‌گاه لاهوت در ناسوت و مظهر ربوبیت در لباس بشریت‌اند.

۲۲- «از او به او نگر نه از خود به او»، یعنی «او را هم به او باید شناخت»، خواجه عبدالله انصاری، سخنان پیر هرات، همان، ۱۳۵۶، ص ۱۶۸.

مجاز قنطره حقیقت

پس می‌توان انسان کامل یا پیر را آینه معشوق ازلی دانست و از رهگذر عشق او، به سرچشمه ذات عشق رسید که: پیر باشد نردبان آسمان - تیر پیران از که گردد از کمان - به گفته عین‌القضاة همدانی «هیچ دانی که ارادت چه بود؟ خدای را در آینه جان پیر دیدن بود. لابل جرم آفتاب را در آینه توان دید؛ زیرا که بی آینه، آفتاب نتوان دید که دیده بسوزد. به واسطه آینه، مطالعت جمال آفتاب علی‌الدوام توان کرد، و بی واسطه، نقشی نتوان دید. از اینجا بود که پیر را مریدی آرزو کند و نتواند که اگر آینه خواهد که مطالعه جمال آفتاب کند، او را دیده نیست که در آفتاب نگه کند. او را قوت از خود باید خورد. پیر آینه مرید است که در او خدا را ببیند، مرید آینه پیر است که در او خود را ببیند»^۱. که المؤمن مرآة المؤمن.

این آینه که از مهمترین رمزهای صوفیه محسوب است، در آثار عرفا، مقامی والا و شامخ دارد. می‌دانیم که به اعتقاد آنان، انسان، آینه جمال‌نمای حق است، یعنی وقتی آینه دل که در پنجه تصرف خداست، از نقش خودی پاک گردد، پرتو آفتاب جمال در آن تابیدن می‌گیرد و یا هرگاه آینه از مزاحمت آینه‌دان قالب خلاصی یافت، به کمال پذیرای عکس آن جمال می‌شود، و معشوق چون جمال باکمال خود، در آینه صافی که از زنگار تعلقات ما سوی مصیقل و مصفی شده مشاهده کند، عاشق جمال خود می‌شود و دیگر نظر از آینه دل عاشق باز نمی‌دارد که به قول شمس تبریزی الحق مرآة العبد یا العبد مرآة الحق^۲. البته در اصطلاح صوفیه، منظور از دل، گوشت پاره صنوبری نیست، بلکه غرض روزنه و دریچه روح است بر تخته‌بند تن و بنابراین دل، محل ظهور صفت روحانیت و

۱- نامه‌ها، بخش نخستین، همان، ص ۲۶۹.

۲- مقالات شمس تبریزی، به تصحیح احمد خوشنویس (عماد)، ۱۳۴۹، ص ۱۵۱.

رحمانیت است در عالم صغری و جام جهان‌نمای پادشاهی و گنجینه تجلیات ذات و صفات اسماء الهی است. و اینچنین ناگفته پیدا است که حال انسان کامل خود چون است. علاوه بر این، انسان کامل آینه حقیقت یا واقعیت است، یعنی همه چیز را همانگونه که هستند می‌نمایاند:

نقشِ او فانی و او شد آینه	غیرِ نقشِ رویِ غیرِ آنجای نه
گر کنی تُف، سویِ رویِ خود کنی	ور زنی بر آینه بر خود زنی
ور ببینی رویِ زشت آن هم توی	ور ببینی عیسی و مریم توی
او نه اینست و نه آن او ساده است	نقشِ تو در پیش تو بنهاده است

ای بدیده عکسِ بد بر رویِ غم	بد نه غمست آن توی از خود مَرَم
مؤمنان آینه هم‌دیگرند	این خبر می از پیمبر آورند

اما اصل همانست که گفتیم: مرید در آینه مراد، صورت باطن و سرشت روحانی خود را می‌بیند گرچه این دو خصیصه آنگی انسان کامل به هم بسته و مربوطند:

همچنان در آینه جسم ولی خویش را بیند مرید ممتلی

به سخنی دیگر نقش انسان کامل اینست که بر مرید، جوهر الهی را که در وی مکون است، مکشوف می‌گرداند. و این همان سخن سقراط در «مکالمه الکییادس» از رسائل افلاطون است آنجا که می‌گوید: برای شناخت خویش باید خود را در آینه یا مردمک دیده شخص دیگر دید: «همانگونه که چشم برای مشاهده خود، باید چشم دیگری را مشاهده کند و در آن چشم، مشاهده بخشی که موضع قوه و استعداد خاص چشم است، یعنی قوه و استعداد رؤیت یا بینایی، باشد؛ نفس نیز برای شناخت خود، باید در نفس دیگری بنگرد و در آن نفس، حصه الهی ای را که موضع حکمت و معرفت و فکر است، مشاهده کند. اینچنین، آدمی با مشاهده خود در حصه الهی نفس دیگری، به کشف ذات حق در نفس خویش نائل می‌آید (زیرا آنچنانکه عرفا می‌گویند قلب باطن «موضع نظر حق» است). بنابراین «شناخت نفس خود، همانا کشف حق در نفس خویش است»^۳،

من عرف نفسه فقد عرف ربه، کانکه خود بشناخت، یزدان را شناخت.^۴
 این «مکالمه» ای که میان مرید و مراد در می‌گیرد (و در حکم تقابل آینه‌های متعکس است)، «پرتو» یا انعکاس علت وجودی امر تجلی الهی است. ابن عربی با اشاره به حدیث قدسی کنت کنزاً مخفیاً می‌گوید اگر خداوند طالب مشاهده «عین» خویش در «کون» شد، از نروست که «رؤیة» ای که آدمی از خود در نفس خود دارد، برابر با «رؤیة» ای نیست که واقعیتی دیگر چون آینه، به وی عرضه می‌دارد. این است سبب تجلی خداوند در قالب انسانی که خود از حق فیضان کرده است (فیض اقدس)^۵ به قول مولانا:

آینهٔ جان نیست الا روی یار روی آن یاری که باشد زان دیار
 پادشاهان، مظهر شاهی حق‌اند:

خوبرویان آینهٔ خوبی او عشق ایشان عکس مطلوبی او

تعشق مولانا به سه یار گزین: شمس تبریزی و صلاح‌الدین زرکوب و چلبی حسام‌الدین ارموی، از همین مقوله است. این سه تن در نظر مولوی، مردان کامل‌اند که به ولای آنان، می‌توان عشق خیال روی معشوق را بر کارگاه دیده کشید.^۶

۴- شیخ اشراق گوید: «بدانکه شناخت حق تعالی موقوف است بر شناخت نفس خود چنانکه مصطفی علیه‌السلام می‌فرماید: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی، سید حسین نصر - هنری کرین، تهران ۱۳۴۸، ص ۳۷۴: «بستان‌القلوب» یا «روضه‌القلوب». و سبحانی گفته: «معراج نه چون دود به بالا دویدن است، بلکه معراج به حقیقت خود رسیدن است. یعنی هر که خود را شناخت به معراج رسید. یعنی هر نبی و ولی را معراجی است که هرگاه خود را شناخت، معراج او همان دم است». حسان‌العارفین، شاهزاده محمد داراشکوه، به تصحیح سید مخدوم رهبن، تهران ۱۳۵۲، ص ۵۲.

۵- فصوص‌الحکم، فصر حکمة الهیه فی کلمة آدمیه.

۶- «معشوق مولوی، مرد خدا و کعبه مقصود او، انسان کامل است. او مردان حق را از این جهت که مظاهر حقتند و از جهت اتحاد ظاهر و مظهر، پرستش عاشقانه می‌کند، و با همین جسم خاکی که همچون درخت موسی جلوه نور الهی است، عشق الهی می‌ورزد، از این رو که در هیکل بشری «شعشعه نور جلال» می‌بیند و می‌گوید آن ابلیس بود که در صورت آدم جز آب و گل ندید و بدین سبب از سجده او سر بر نافت... مولوی (بالعکس) بشری را که مظهر ربوبیت و جلوه الهی و معبود طریق عارفانه اوست، بدین گونه می‌ستابد:

صورتش در خاک و جان در لامکان لامکانی فوقی وهم سالکان
 بل مکان و لامکان در حکم او همچو در حکم بهشتی چارجو

پایه و اساس چنین حکمی در باب آینه، نظریه معروف عرفاست که جمال صورت، مظهر و مجلای طلعتِ غیب است و همین اعتقاد که نسخه و از چنین عبارت شده: مجاز فنطره حقیقت است، گاه نزد بعضی پیروان بی‌بند و بار، به جمال‌پرستی و شاهدبازی انجامیده است. اما غرض اصلی پاره‌ای از مشایخ صوفیه، این بوده است که عشقِ حقیقی همانا صورت تکامل یافته عشق مجازی است و دور نیست که عشقِ مجازی، زمینه‌ساز کسبِ فیض عشق حقیقی باشد. اما البته سایه، خود شخص نیست و سایه نسبت بدانچه سایه می‌افکند اصالتی ندارد و بنابراین باید از فنطره مجاز که عشق انسانی است گذشت و به حقیقت یعنی حبّ الهی که ورای پیوند جسمانی است، راه یافت، چنانکه مولانا در تفسیر رمزی حدیث معروف خلق آدم علی صورته همین نکته را باز می‌گوید:

«آدمیان همه مظهر می‌طلبند، بسیار زنان باشند که مستور باشند، اما روباز کنند تا مطلوبی خود را بیازمایند، چنانک تو آستره را بیازمایی و عاشق به معشوق می‌گویی: من نخفتم و نخوردم و چنین و چنان شدم بی‌تو؛ معنیش این باشد که تو مظهر می‌طلبی،

مربلیسان راز تو ویران دکان
صورتی دین را لقب چون دین کنم
تا ببینی شعشعه‌ی نور جلال.

→ سجده‌گاه لامکانی در مکان
که چرا من سجده این طین کنم
نیست صورت چشم را نیکو بمال

جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، مولوی چه می‌گوید، عقاید و افکار مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، بخش دوم، ۱۳۵۵، ص ۷۷۶-۷۷۷.

«تجربه عشقی که مولانا را با شمس تبریز و بعد از او با صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی مربوط می‌نماید، البته غرابت فوق‌العاده دارد. اما نظیر آن در موالات و موآخات صوفیه با شدت و ضعف متفاوت باز دیده شده است؛ چنانکه طرز تلقی محبتِ دو جانبه بین شیخ نورالدین اسفراینی با علاءالدوله سمنانی هم از همین معنی حاکی است و مخاطبات این مرشد و مرید نیز در بعضی مواضع یادآور احوال شمس و مولاناست. احوال خواجه حسن دهلوی با امیر خسرو هم، پاره‌یی از اینگونه سودای محبت را منعکس می‌کند. حتی در قرنهای اخیر نیز عشق مریدانه در حق مرشد بی‌ادعایی به نام مشتاق‌علی‌شاه (مقتول ۱۲۰۶) دیوان مشتاقیه را تا حدّی به شبوه‌یی که مولانا دیوان شمس را به نام شمس تبریز ساخت، به یک مرید پرشور وی به نام مظفر کرمانی (مقتول ۱۲۱۵) الهام می‌دهد و از وی به تعبیر مشهور یک مولوی ثانی یا مولوی کرمانی می‌سازد. با اینهمه، شور و غلبه‌یی که در ارتباط مولانا با شمس هست، ناشی از قوت و قدرت هیجانی است که می‌باید دنیای محدود یک فقیه مدرّس را به عالم بیحد و کران یک عارف شاعر تبدیل کند. پیداست که این شور و هیجان، به هیچ وجه نیازی به تفسیرهای عامیانه مبنی بر تصوّر نظر بازیهای جسمانی ندارد...»

چنین است «داستان عشق معماگونه مولانا در حقّ شمس که هرگونه توهم جنبه جسمانی در آن، تصویری ساده‌لوحانه است». عبدالحسین زرین‌کوب، سرنی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، جلد اول، ۱۳۶۲، ص ۱۰۳ و ۱۰۶.

مظهر تو منم تا بدو معشوقی فروشی، و همچنین علما و هنرمندان جمله مظهر می طلبند، کنت کنزاً مخفیاً فاحبیت از اعرف، خلق آدم علی صورته ای علی صورته احکامه، احکام او در همه خلق پیدا شود، زیرا همه ظلّ حقند و سایه به شخص ماند، اگر پنج انگشت باز شود، سایه نیز باز شود و اگر در رکوع رود، سایه هم در رکوع رود و اگر دراز شود، هم دراز شود؛ پس خلقِ طالب، طالبِ مطلوبی و محبوبی اند که خواهند تا همه محب او باشند و خاضع، و با اعدای او عدو و با اولیای او دوست؛ این همه احکام و صفات حقست که در ظلّ می نماید غایه ما فی الباب، این ظلّ ما از ما بی خبرست، اما ما با خبریم و لیکن نسبت به علم خدا، این خبر ما حکم بی خبری دارد؛ هرچه در شخص باشد، همه در ظلّ ننماید جز بعضی چیزها، پس جمله صفات حق درین ظلّ ما ننماید، بعضی نماید که و ما اوتیتم من العلم الا قليلاً»^۱.

مقصود اینست که ما سوی الله را وجود، مجازی و ظلی و طفیلی است، وهم و پندار و خیال است، عدم هستی نما و وجود سایه و شش است. بنابراین باید از قنطره مجاز به کوی حقیقت راه برد و یا وجود خود را از جوهر عشق الهی که ورای پیوند جسمانی یا قنطره مجاز است، پر کرد.

چون همانگونه که به اعتقاد صوفیه، عالم حسی، ظلّ عالم غیب است و صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی و آن عالم بالا یعنی عالم مثال و اعیان ثابته و صور اسماء و صفات الهی، شبیه عالم مثل افلاطونی و ارباب انواع و مجردات عقلانی است، جمال و محبت اینجایی نیز سایه ایست از حسن و عشق آنجایی و عشق مجازی سایه عشق حقیقی، یا به سخنی دیگر «همچنانکه جمالِ آثاری که متعلق عشق مجازی است، ظلّ و فرع جمالِ ذاتست که متعلق محبت حقیقی است، همچنین عشق مجازی، ظلّ و فرع محبت حقیقی است و به حکم المجاز قنطره الحقیقه، طریق حصول آن و وسیله وصول بدان»، زیرا به گفته جامی، اگر پرتوی از نور جمال حق در «صورت دلبری موزون شمایل، متناسب الاعضاء، متمائل الاجزاء، رشیق القد، صبیح الخد، کریم الاخلاق، طیب الاعراق» نمودن گیرد، مرغ دلِ مقبل در هوای محبت او پر و بال می گشاید و اما چون «نقص و اختلال حسن سریع الزوال را دریابد و بقا و کمال ذوالجلال را ادراک کند، از آن بگریزد و درین آویزد» و «بداند که عشق مجازی به منزله بویی بوده است از شرابخانه عشق حقیقی و محبت آثاری به مثابه پرتوی از آفتاب محبت ذاتی؛ اما اگر آن بوی نشنیدی، به این

شرابخانه نرسیدی و اگر این پرتو نتافتی، ازین آفتاب بهره نیافتی»^۸. به بیانی دیگر همچنانکه ماه، آئینه آفتاب است و از ذات خورشید، در ماه، هیچ نیست و ماه از خود نوری ندارد بلکه نور مهر را به ماه نسبت می‌کنند و «جرم قمر در مقابله آفتاب روشن گردد به شعاع»، صورت محبوب را نیز به محب اضافه باید کرد

هر آن چیزی که در عالم عیان است چو عکسی ز آفتاب آن جهان است

خورشید فلک به نور خویش است منیر جرم قمر از پرتو او نورپذیر

«حتی عشقهای صورتی هم بر مجرد صورت و روی معشوقی، محدود و منحصر نیست»؛ چون در نهایت، حق است که در آئینه خلق خود را می‌بیند و دوست می‌گیرد، یعنی محبوب خود و محب خویش است، محب است که «دوست دارنده» است و محبوب است که «دوست داشته» است، پس به قول عراقی: «هر که را دوست داری، او را دوست داشته باشی، و به هر چه روی آری، روی به او آورده باشی، اگر چه ندانی»^۹. یعنی «بود که عاشق خود این نداند، ولیکن خود دلش محل آن جمال و نظر طلب کند تا بیاید»^{۱۰}. بنابراین، واپسین معنای این حکم صوفیه که خداوند عشق است، اینست که سرمشق و نمونه ازلی و ابدی همه مناسبات مثبت، اعم از روابط زناشویی، پدری، مادری، پدرفرزندی و مادرفرزندی، برادری و خواهری و جز آن، خدای واحد لایزال است، و این همه از ذات کامل مطلق سرچشمه می‌گیرد و بنابراین اصلی الهی دارد، و به تعبیر دیگر، نمونه سرمدی و جاوید رابطه اصلی که محور و مرکز همه مناسبات است، یعنی رابطه زناشوهری که همه مناسبات دیگر از آن ناشی و یا در آن مستتر است، صفات دوگانه الهی، یعنی تقسیم صفات الهی به دو قطب صفات جلالی و صفات جمالی است. اما به همین جهت، می‌توان گفت که کلاً دوگونه عشق مجازی هست: عشق پاک محمود و ایاز که به قول خواجه احمد غزالی «از عوارض و علل دور است و از نصیب پاک» و در آن «امکانِ علت و نصیب نیست»^{۱۱}؛ این عشق «از درون بیرون آید»^{۱۲} و عشق

۸- لوامع. یاد شده ص ۱۳۹ و ۱۴۱.

۹- رساله لمعات و رساله اصطلاحات فخرالدین ابراهیم عراقی، به سعی دکتر جواد نوربخش، ۱۳۵۳، ص ۱۶.

۱۰- سوانح، به تصحیح هلموت ریتر - نصرالله پورجوادی، یاد شده، ص ۴۳.

۱۱- سوانح، همان، ص ۵۰.

آلوده «به علایق و علل»^{۱۳} چون عشق زلیخا به یوسف که «از بیرون در درون رود. اما پیدا است که تا کجا تواند رفت. نهایت او تا شغاف است که قرآن در حق زلیخا بیان کرد: قد شغفها حباً و شغاف پرده بیرونی دل است و دل، وسط ولایت است و تنزل اشراق عشق تا بدو بود»^{۱۴}. پس «اگر از معنی علت و نصیب جانی نشان بود، آن بیرون کار است و عارضی است و لشکری و عاریتی است»^{۱۵}. یکی عشق حق است و دیگری عشق خلق:

ضابطی گویمت چه خوب الحق که کند فرق عشق خلق از حق
عشق حق از درون برون آید عشق خلق از برون درون آید

عین القضاة نیز که می گفته:

دیبا دانیم و بُرد رازی دانیم ما عشق حقیقی و مجازی دانیم^{۱۶}

چون احمد غزالی از دو گونه عشق مجازی سخن می گوید که یکی کارِ دل است بسانِ عشق مجنون به لیلی که مجنون را برای «کشیدن بار عشق الهی» می پرورد^{۱۷} و سخن قاضی در این بار پیشتر آمد؛ اما گونه ای دیگر از عشق مجازی کارِ نفس است که شهوانی است: «بر دلها، نصیبی از شاهدبازی حقیقت در این شاهدِ مجازی که روی نیکو باشد، درج است. آن حقیقت، تمثّل بدین صورت نیکو توان کردن. جانم فدای کسی باد که پرستنده شاهد مجازی باشد که پرستنده شاهد حقیقی خود نادر است. اما گمان مبر که محبت نفس را می گویم که شهوت باشد. بلکه محبتِ دل می گویم و این محبتِ دل نادر بود»^{۱۸}.

بر این اساس، از آنچه درباره دستگیری و وساطت انسان کامل گفتیم، طبعاً این نتیجه به سهولت حاصل می شود که آن دسته از اکابر صوفیه که این عشق می ورزیده اند و یا «عشق مجازی را همچون قنطره ای برای عبور به عالم، ماورای مجاز یافته اند»، نه تنها

۱۲- سوانع، همان، ص ۳۳.

۱۳- سوانع، همان، ص ۳۸.

۱۴- سوانع، همان، ص ۳۳.

۱۵- سوانع، همان، ص ۵۰.

۱۶- نامه ها، بخش دوم، ص ۴۴۱.

۱۷- تمهیدات، همان، ص ۱۰۴-۱۰۵.

۱۸- تمهیدات، همان، ص ۲۹۷.

عشق و سرسپردگی به انسان کامل را وسیله تقرّب به حق و فنای فی الله می پنداشته‌اند، بلکه برخی از آنان که به طور کلی عشق را محمود و فیض و موهبت الهی دانسته و ستوده‌اند، «پرستش جمال صوری و عشق صورت و دلباختگی به زیبایی مجازی را راه وصول به جمال معنوی یعنی جمال مطلق»^{۱۹} می شمرده‌اند، چون در صورت خوبرویان چیزی جز جلوه معنی نمی دیده‌اند و در صورت ظاهر، معنی باطن می جسته‌اند (چرا که حقیقت عشق، محبت الهی است، و بدین جهت از حسن و زیبایی سخت تمجید کرده‌اند)^{۲۰} و بنابراین منطقی‌اً قائل به تحول و استکمال عشق از مرتبه انسانی به پایگاه الهی بوده‌اند و عشق حقیقی (جمال مطلق) را همان تکامل عشق مجازی (جمال مقید در مظاهر حسی) می دانسته‌اند، و بنابراین چنانکه پیشتر اشارت رفت، به زعم آنان، کلاً چندین نوع عشق هست: عشق صورت بی اعتنا به معنی و حقیقت؛ عشقی که از حقیقت عشق عاری و غافل نیست، اما باز همچنان در بند صورت است؛ عشقی که نخست پابند و اسیر صورت بوده است لیکن خود را از پای دام آن خلاص کرده، به خدمت جمال حقیقی درآمده است؛ عشقی که طالب جمال مطلق در همه اشکال و تجلیات و مظاهر و صور مقید حسی است. به موازات این سیر تحول، عاشق از مراحل چند می گذرد: نخست معشوق را برای خود می خواهد، سپس او را به خاطر خود وی دوست می دارد و سرانجام خویش را به سائقه عشق، فدای معشوق می کند. در این مرحله، دوگانگی از میان برمی خیزد و عاشق و معشوق یکی می شوند (که «محبوب و محبت و محب یکی باید تا مقصود رو نماید»)^{۲۱}، و نیز چنانکه خواهیم دید، آزادی و اختیار و جبر و تفویض دیگر معنا ندارند.

بنابراین نکته مهم اینست که صوفیه ایران، خاصه پس از ابن عربی، که سعه مشرب

۱۹- دکتر قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، همان، ص ۴۰۲.

۲۰-

علم نبود غیر علم عاشقی	ما بقی تلبیس ابلیس شقی
هر که نبود مبتلای ماهروی	نام او از لوح انسانی بشوی
دل که فارغ باشد از مهر بُتان	لته حیضی به خون آغشته دان
سینه فارغ ز مهر گلرخان	کهنه انبانیست پُر از استخوان
کل من لم یعشق الوجه الحسن	قرب الجمل الیه و الرن
یعنی آنکس را که نبود عشق یار	بهر او پالان و افساری بیار

شیخ بهابی (۹۵۲-۱۰۳۱ ه. ق). مثنوی نان و حلوا.

۲۱- شرح لمعات، ص ۵۲.

داشتند و با عالم مجاز بیگانه نبودند و چون همه افلاطونی‌مهربان، زیبایی را طریق نیل به حقیقت می‌شمردند، طبعاً عشق جسمانی یا طبیعی را از راههای ورود به عالم عشق حقیقی می‌دانستند و معتقد بودند که «بر تقدیر وقوع، مجاز مقدمه حقیقت است»^{۲۲} زیرا آن عشق، موجب تهذیب و تصفیه صوفی است^{۲۳} و بنابراین «اگر چه (صوفی) در بدایت حال، توجه به حسن مجازی دارد که قنطره جمال حقیقی همان تواند بود، خالی از فایده‌ای نیست چه آن عشق همه غمها را به یک غم باز آورد و از یک غم باز آمدن، آسان باشد و دیگر آنکه در محنت و جفا و ورود بلا که از لوازم عشق است، خوپذیر شود»^{۲۴}. به بیانی دیگر عشق خاصیت تذلّل و تهذیب دارد و عاشق را گداخته وامی‌دارد تا در حق معشوق تذلّل کند.

پسر می‌توان گفت که عشق مجازی، تمرین و ممارستی است برای تحمل عشق حقیقی چنانکه گفته‌اند: «عشق لیلی را یک چندی از نهاد مجنون مرکبی ساختند تا پخته عشق لیلی شود. آنگاه بار کشیدن عشق الله را قبول توان کردن»^{۲۵}. نیکلسون در توضیح این کارآموزی، مثالی گویا می‌آورد، می‌گوید: «تأثیر عشق مجازی و تبدیل کردن آن به عشق حقیقی، از شمشیر چوبی یک پسر بچه که در آینده سرباز می‌گردد و یا عروسک‌بازی دختر خردسالی که در آینده مادر می‌شود، نمایان است»^{۲۶}.

بنابراین چنین پیداست که عموم صوفیه چاره‌ای جز این ندارند که عشق «اجساد» را بیازمایند تا «حقایق اصطناع الهیات به چشم جان بینند... زیرا که بدایت جمیع عاشقان از راه شواهد درآید، الا بعضی از خواص اهل توحید که مشاهده کل بی مشاهده حدثان به جان ایشان درآید، و آن از نادرات غیب باشد»^{۲۷}.

۲۲- انیس الناس، همان، ص ۱۵۰.

۲۳- «ابن فارض (۵۷۶-۶۳۲ ه. ق) در مرحله‌ای از عمرش، عشق انسانی می‌ورزیده آنگاه وارد عوالم حبّ الهی شده است. و این منطبق است با آنچه در روانشناسی تحقیق شده که امکان دارد شهوت نهفته، به عاطفه دیگری تبدیل شود. صوفیه به این نکته توجه داشته و گفته‌اند: زنان هر چند دامها و ریسمانهای شیطانند، اما دستاویزهای عرفانی نیز هستند و همچنانکه داود انطاکی گفته است می‌توان از دوستی زنان به شناخت آفریننده‌شان رسید، چرا که امعان نظر در مخلوق فانی، طریقه عرفان خلاق باقی است». علیرضا ذکاونی فراگوزلو، ابن فارض شاعر حب الهی، معارف آذر / اسفند ۱۳۶۵، ص ۱۲۳-۱۲۴. با استفاده از ابن‌الفارض و الحبّ الالهی، نوشته محمد مصطفی حلمی استاد فقیه مصری، مصر ۱۹۷۱.

۲۴- مولانا ملاحسین کاشفی، لب لباب مثنوی، چاپ دوم، ۱۳۶۲، ص ۳۹۷.

۲۵- عین‌القضاة، تمهیدات، ص ۱۰۵.

۲۶- جواد سلماسی‌زاده، شرح چهار تمثیل مثنوی مولوی، ص ۱۲۱.

۲۷- عبهرالعاشقین، ص ۱۷.

اما اگر: حقیقت از مجاز آید هویدا / که معنی می شود از لفظ پیدا، «نسبت مجاز به حقیقت همان مقدار است که یک مشتری در آسمان و دیگری در بازار است»^{۲۸}. یعنی عشقبازی دگر و نفس پرستی دگر است و مقید عالم صورت نباید ماند که

ز چاه جسم چون یابی رهایی به مصر جان دهندت آشنایی

نظریه پردازان نامدار این طریقت، به جز ابن سینا (در رساله عشق)، ابن عربی و روزبهان بقلی شیرازی اند که شرح احوال و افکارشان خواهد آمد و از متأخران نیز ملاصدرا (صدرالمتألهین) - متوفی در ۱۰۵۰ ه. ق. - فصلی از اسفار را به بحث در باب عشق ظرفا و خوب رویان اختصاص داده و درباره ماهیت آن عشق به پژوهش پرداخته است. ملاصدرا عشق ظرفا را که منشأ پیدایش آن، به زعم وی، استحسان شمایل محبوب است، از جمله امور ممدوح و نیکو و طریق نیل به حق، می داند و معتقد است که «عشق ظرفا به خوب رویان، چیزی جز اشتیاق و علاقه به رؤیت جمال انسانیت نیست و جمال انسانیت نیز چیزی است که بسیاری از آثار جمال و جلال خداوندی در آن ظاهر است» و «ظاهر، همواره عنوان باطن است و صورت، پیوسته، مثال حقیقت... و مجاز، قنطره ای که به سوی حقیقت کشیده شده است».

صدرالمتألهین نیز عشق مجازی را به دو قسم تقسیم می کند که به ترتیب عبارتند از: عشق نفسانی و عشق حیوانی. «عشق نفسانی، عشقی است که از مشابَهت و مشاکلت جوهری میان نفس عاشق و نفس معشوق پدید می آید. و عشق حیوانی، عشقی است که مبدأش، شهوات بدنی و لذات بهیمی است. در این عشق، توجه عاشق تنها به ظاهر معشوق است و عاشق چیزی جز شکل و رنگ نمی بیند. اما عشق نفسانی، از لطافت و پاکیزگی نفس ناشی می شود. حال آنکه عشق حیوانی، برعکس، مقتضای نفس اماره است و بیشتر اوقات با نوعی فجور و تجاوز و حرص همراه است».

این عشق نفسانی که در نظر صدرالمتألهین از جمله فضایل انسانی است، راهیست که آسان به معشوق حقیقی در عالم قدس می رسد^{۲۹}، اگر ماده و طبع قابل، مستعد باشد. مثال شاخص ممتازی که بعضی برای این عشق شهوت کش و نخوت گداز و هوی سوز می آورند که موجب تهذیب نفس و تلطیف روح و آراستن خوی می شود، عشق عذری

۲۸- امیر حسین غوری هروی، نزهة الارواح، به تصحیح نجیب مایل هروی، بی تا ص ۸۷.

۲۹- غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ۱۳۶۶، ص ۶۱۳-۶۱۹.

خلاف عشق صورتی است که دنبال آب و رنگ می‌رود.

لودویگ کلاوس که چندین سال در اردن هاشمی زیست، در تحقیق عمیقی راجع به زندگانی بدویان اردنی می‌گوید: عرب بدوی از عشق می‌سوزد و می‌میرد، بی آنکه قادر به انجام دادن کمترین کار برای حفظ و نجات جان خویش باشد. به زعم کلاوس، این واقعیت، منشاء حقیقی مضمون عشق خاکسارانه (حب عذری) در شعر و ادب شرقی و غربی است که تصعید یا الایش تصنعی عشق نیست، بلکه حجاب کثشر و جذبۀ عشق الهی است که در سلوک سالک برتر از طاعت‌های خشک معمولی است، اما کشنده است،^{۳۰} و خطر شیفتگی به جمال خاکی و پای به سنگ آمدن در پل مجاز، همواره وی را تهدید می‌کند.

از اینرو جامی که پند می‌دهد: متاب از عشق رو گر خود مجازی است، در نفعات‌الانس از قول بعضی اکابر عارفین می‌گوید:

«نزد اهل توحید و تحقیق این است که کامل آن کسی بود که جمال مطلق حق سبحانه در مظاهر کونی حسی مشاهده کند به بصر، همچنانکه مشاهده می‌کند در مظاهر روحانی به بصیرت، یشاهدون بالبصیره‌الجمال المطلق المعنوی بما یعانیون بالبصر الحسن المقید الصوری... پس عارف اگر حسن بیند، چنین بیند و آن جمال را جمال حق داند متنزل شده به مراتب کونیه، و غیر عارف را که چنین نظر نباشد، باید که به خوبان ننگرد تا به هاویه حیرت در نماند...»^{۳۱}.

جامی البته تمنای محال می‌کرده است، زیرا نه مردم هیچگاه از دیدار خو بروی روی در کشیده‌اند و نه بعضی صوفیه، جمال پرستی را بدین اعتبار که عشق انسانی منهاج عشق ربانی است و حُسن، آئینه‌دار صورت واجب‌الوجود است و طالب را دلیل به سر منزل مقصود، و انهدانده‌اند، تا آنجا که عشق به جمال در اشعارشان بیشتر به ظاهر قابل حمل می‌نماید. در نتیجه ازین رهگذر، عشق الهی بر الگوی عشق انسانی، البته وقتی که به اوج اعتلاء و ذروه کمال رسیده باشد، منطبق شد و تعابیر عشق والا یا پاک انسانی در توصیف عشق الهی و مناسبات عاشقانه خلق با حق، به کار آمد که بیگمان اگر جز این می‌بود،

30- Ludwig F. Claus. *Umgang mit Arallem des Ortens*. Nürnberg, Luken, 1949, p. 33.

به نقل از:

Louis Massignon. *Parole donnée*, 1962, p. 302.

۳۱- مولانا عبدالرحمن جامی، نفعات‌الانس من حضرات القدس، به تصحیح مهدی توحیدی پور، بی‌تا، ص ۵۹۰-۵۹۱.

عجب می نمود. منتهی بعضی به مصداق آنکه تله در خاک نهادند که عنقاگیرند، درنگ در این مرحله را خوش داشتند و همین امر، ماده را غلیظتر کرد.

البته درست است که صوفیه زیباپسند، مستی از باده صورت را تقبیح می کرده‌اند و صورت پرستی را بت‌تراشی و بت‌پرستی می دانسته‌اند، و معتقد بوده‌اند که عشق آدمی به آدمی، در مقام ظاهر و صورت، مقید نمی ماند و «دلداده به جایی می رسد که همه آنچه در جان و دلش، عشق آدم به آدمیزاد بود، پرتوی از عشق به خدای بی نیاز می شود، نه محض هماندم، بلکه از ازل تا ابد»^{۳۲}، اما بیگمان همه نتوانسته‌اند این بار را به سر منزل مقصود برسانند. به قول یک تن از آنان:

«عاشقانی که در شرایط طریقت درست آیند و از حظوظ و وایه‌های نفس پاک شوند، ایشان را با عالم صورت و جسم و جان تعلق نماند و از مردن و کشتن نترسند، بل آرزومند مرگ باشند تا بکلی از قید صورت برهند و از زحمتِ مراعات ظاهر و باطن خلاص یابند و نعم و انوار معنی به غایت و نهایت رسد و اگرچه ایشان به زندگی مرده‌اند و از مردگی زنده... ولیکن مادام که شخص در قید صورت بود، از بلا و ابتلا ایمن نتواند بودن. اما چون هر چه از عالم صورت به عاریت سنده است، به یکبارگی باز سپرد، از همه غمها برست، دامن کلی و رُوح و راحت حقیقی یافت.. اما این بازرگانی نه کار هر کم‌مایه‌ای بود»^{۳۳}.

بدینگونه برخی از اهل طریق که در تمسک به حدیث ان‌الله جمیل یحب‌الجمال، عشق به مظاهر و رسم جمال‌پرستی را توجیه می‌کردند و استغراق خود در جمال صورت را، مبتنی بر آن می‌شمردند، در عشق به مظاهر و صور زیبا یا به قول حکما در «تعلق و میل حسی به صورت ظاهر حسی که بر صفت حسن موصوف بود»، مقید ماندند و در کار عشق، به صورت‌پرستی منسوب شدند. این طایفه عقیده داشتند که «پرستش جمال و عشق صورت، آدمی را به کمال معنی می‌رساند که چون معنی جز در صورت نتوان دید و جمال ظاهر، آینه‌دار طلعت غیب است، پس ما که خود در قید صورت و گرفتارِ صوریم، به معنی مجرد عشق نتوانیم داشت، و از این رو بنیاد طریقت خود را بر اساس جمال‌پرستی متکی ساخته، به زیبایی صورت عشق می‌ورزیده‌اند»^{۳۴} و برخلاف عقیده

۳۲- عبدالغفور فرهادی، معنی عشق، همان، ص ۶۲۱.

۳۳- نجم‌الدین محمود بن سعدالله اصفهانی، مناہج الطالبین و مسالک الصادقین، بین سالهای ۶۹۵-۷۲۸ ق. به اهتمام نجیب مایل هروی، ۱۳۶۴، ص ۲۲۳-۲۲۴.

۳۴- بدیع‌الزمان فروزانفر، سعدی و سهروردی، سعدی‌نامه، ۱۳۱۶، همان، ص ۸۳-۸۴.

منکران که تعلق و میل به صورت را فتح باب حرمان و فتنه و آفت می دانستند، باور داشتند که پرستش زیبایی، موجب تلطیف احساس و ظرافت روح و اعتدال مزاج و تهذیب اخلاق و تزکیه نفس و صفای باطن و سبب کمال انسانیت می شود و همانند موسیقی و سماع می تواند «دل را پاک و روشن و مستعدکشف و رسیدن به خدا یا حقیقت وجود سازد»^{۳۵}. بنابراین «جمال دوستی، نشانه عشق به کمال است، زیرا جمال پرتوی از کمالی است که سالک در راه وصول به آن می کوشد» و بدین اعتبار «همین عشق صورتی، گاهی نردبان و قنطره عشق حقیقی می شود و سالک را به سرمنزل مقصود اصلی که سعادت جاودانی است می رساند»^{۳۶}.

در واقع هر عرفان نظری تصدیق دارد که می توان از طریق اشکال و صورتهای محسوس، به مشاهده حقایق غیبی نائل آمد، زیرا حقایق غیبی فی نفسه مشهود نیستند، بلکه فقط پرتو و جلوه آنها رؤیت می شوند، همچنانکه عکس هر شیئی در آینه می افتد؛ اما آدمی در مقتضیات حیات خاکیش قادر به مشاهده آن حقایق، به طور مستقیم و رو در رو نیست، چنانکه برای دیدن «چشمه خور»

چو چشم سر ندارد طاقت و تاب	توان خورشید تابان دید در آب
عدم آئینه هستی است مطلق	کزو پیداست عکس تابش حق
عدم چون گشت هستی را مقابل	در او عکسی شد اندر حال حاصل ^{۳۷}

و این درست چیز است که افلاطون از زبان سقراط، در بحث «علت حقیقی صورت است» می گوید، بدینقرار: «بایستی خود را از حادثه ای که مشاهده کنندگان کسوف، در

→ «این همه صورتهای خوب، صورت الله است که محسوس می شود، خوشی ها و مزه ها همه از صورت الله است نه از حقیقت الله که غیب است. پس علم الله را که عشق است بی آنک الله را صورتی کنی محالست، همچنان دید الله بی آنکه الله را صورتی نهی محال است، چو آن صورت در علم و عشق بالله رواست. این صورت در دیدن الله هم رواست... از آنک تعریف چیزی از الله مر بنده ای را جز در صورتی محال باشد...» معارف بهاء ولد، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، ۱۳۵۲، ج ۱، همان، ص ۱۴۵.

۳۵- مناقب اوحدالدین حامد بن ابن الفخر کرمانی (از مؤلفات نیمه دوم قرن هفتم) با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران ۱۳۴۷، ص ۳۹. شرح مثنوی شریف، جز، نخستین از دفتر اول، ۱۳۴۶، ص ۳۰. ۳۶- مولوی با این که همه جا از عشق های صورتی مجازی نکوهش می کند، همین عشق های صورتی را جلوه و پرتو عشق الهی می شمارد. جلال الدین همائی، مولوی نامه، همان، ص ۸۲۲-۸۲۴. شرح این معنی در فصل بعد خواهد آمد.

۳۷- شیخ محمود شبستری، گلشن راز.

مشاهده خود، قربانی آن می شوند، بر کنار دارم، چه ممکن است برخی در آن بینائی را از دست بدهند»^{۳۸}، یعنی تصویر خورشید را در آب مشاهده می توان کرد که:

رخسار تو بی نقاب دیدن نتوان
دیدار تو بی حجاب دیدن نتوان
مادام که در کمال اشراق بود
سرچشمه آفتاب دیدن نتوان^{۳۹}

چنین مشاهده‌ای ضرورتاً غیر مستقیم و با واسطه است، اما مادام که حیات تعینی یا «کوه هستی» باقی است، تنها مشاهده ممکن است و زمانی که حیات عنصری پایان گیرد، با تجلی حق، طور سینا، فرو می ریزد:

تجلی گر رسد بر کوه هستی
شود چون خاک ره، هستی ز پستی^{۴۰}

آنگاه به گفته مولانا:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد
عشق جان طور آمد عاشقا
کوه در رقص آمد و چالاک شد
طور مست و خر موسی صاعقا

پس از مشاهده صورت، گریز و گزیری نیست. بدینجهت بعضی در «برائت ذمه» جمال پرستان گفته اند:

«حسن ظن بلکه صدق اعتقاد نسبت به جماعتی از اکابر چون شیخ احمد غزالی و شیخ اوحدالدین کرمانی و شیخ فخرالدین عراقی... که به مطالعه جمال مظاهر صوری حسی اشتغال می نموده اند، آن است که ایشان در آن صور، مشاهده جمال مطلق حق سبحانه می کرده اند و به صورت حسی مقید نبوده اند و اگر از بعض کبراء نسبت به ایشان انکاری واقع شده است، مقصود از آن، آن بوده باشد که محجوبان آن را دستوری نسازند و قیاس حال خود بر حال ایشان نکنند و جاویدان در حضيض خذلان و اسفل السافلین طبیعت نمایند»^{۴۱}. نیز معروف است که «جمعی از ظرفا در عتبه شریفه آن حضرت

۳۸- افلاطون، فلدون، ترجمه محمد مهدی خدیوی زند، ۱۳۴۴، ص ۱۲۶.

۳۹- جامی.

۴۰- گلشن راز.

۴۱- مولانا عبدالرحمن جامی، نفحات الانس، همان، ص ۵۹۱.

استاد جلال الدین همائی، این حکم جامی را چنین عبارت کرده است.

(نورالدین عبدالرحمن جامی) چنین می‌گفته‌اند که: امروز طبقات خاص و عام همه جا به مشاهده انوارِ حسنِ صوری چنان رغبتی دارند که راه همه کار بر آن بسته و خاطر همگان به دریافت ذوق و لذت آن در پیوسته. فرمودند که از آثار صنع الهی آنچه همه کس به نیل آن فایز گشته به عیان صریح مشاهده می‌نماید، همان صورتی است که در مطالعه انوار جمال ایشان ظاهر است، مکنونات و مخزونات صنایع را کسی چه داند.

نقشِ سراپرده‌شاهی است حسن لمعه خورشید الهی است حسن

«و چون به مقتضای فحوای این مقال که ان‌الله جمیل یحبّ الجمال، از اهل مجلس، میل تمام به تماشای جمال. جوانان صبیح‌الوجه.. دریافته شد، شخصی از اهل ظاهر گستاخی نموده در حضور آن حضرت گفت که در اوقات پیری نیز.. به ترک عشق جوانان که دلفریبترین گل این بهارستان و ناشکیبترین نقش این نگارستان تواند بود نمی‌گویید. بر زبان مبارک آن حضرت گذشت که ما وقتی به ترک عشق و محبت ایشان خواهیم گفت که

→ «حقیق معتمد است که عشق صورتی در صورتی آستن عشق حقیقی الهی است که حالت مرآتیت و به قول علما جنبه «ما به بنظر» داشته باشد نه جنبه «ما فیه بنظر»، و شاید آنچه به شیخ اوحدالدین ابو حامد احمد کرمانی متوفی ۶۳۵ ه. ق و اصحاب و پیروان او نسبت می‌دهند که خداپرستی و کمال انسانی را در جمال پرستی و شاهدبازی و عشق ورزی با خوب رویان می‌دانستند، محمول بر همین نظر «ما به بنظر» باشد که بدان اشاره کردیم، یعنی جمال جمیل حق را در آینه حسن صنع می‌دیدند». مولوی‌نامه ص ۸۲۵.

لطفعلی صورتگر این حسن ظن را در حق فخرالدین عراقی چنین ابراز داشته است:

«عرفا بزرگترین و بالاترین محکی را که می‌توان برای تصفیه و تزکیه باطن انسانی به کار برد، عشق می‌دانستند و می‌گفتند صفا و جلای روان در آن هنگام حاصل می‌شود که آدمی خویشتن را در محبوب و منظور خویش فانی سازد و از خود و مائی آسوده کند و هرگاه این توفیق آدمی را نصیب گردید، دلش به نوری که به کانون آن یعنی ذات واجب‌الوجود منتهی می‌شود، درخشان می‌گردد و به قول سعدی، به جایی می‌رسد که بجز خداوند چیزی نمی‌بیند و به آن اصلی که ابدی و سرمدی است، نایل می‌شود.

«این بزرگان، عشق مجازی را که پیر و جوان و زن و مرد نمی‌شناخت، به منزله پُلّی می‌شناختند که آنانرا به شاهراه حقیقت راهبری می‌کرد و آن علاقه‌ای را که میان پیر راه و نوسفر مراحل سیر و سلوک به وجود می‌آید و آن تعلق را که بر سبیل مثال میان شمس تبریزی و مولانا جلال‌الدین محمد و حسام‌الدین چلبی وجود داشت و از همه هواپرستی و لذات نفسانی دور بود و پاک و منزّه و بی‌غل و غش به تزکیه و تصفیه روحانی می‌پرداخت، نخستین منزل این جنبش و جهش آدمی به سوی فراخنای جهان حقایق می‌شناختند. گاهی این عشق مجازی آنقدر طوفانی و آتشین و گدازنده بود که از حیات و تعلقات اعتیادی خارج می‌شد و کسانی را که با عالم ظاهر سر و کار داشتند، به این شبهه می‌انداخت که این شیفتگی ناشی از لذت پرستی نفس بهیمی یا دیوانگی محض است و نیر تهمت و افترا به سوی این بزرگان خداپرست رها می‌کردند و دل پاک و روح نالوده آنان را آزار می‌دادند». لطفعلی صورتگر، تجلیات عرفان در ادبیات فارسی، ۱۳۴۵، ص ۵۵-۵۶.

شما به ترک آب و نان گوید.

«و این حکایت شبیه است به آن که بر حسب اشتها درویشی عاشق پیشه در حضرت پیر بزرگوار ایشان خواجه بهاء الحق والدین نقشبند، به زبان هر نوع اندیشه عرض کرد که مرا به همت عالی از طریق میل خاطر به صحبت جوانان صبیح ملیح بگذرانید. فرمود که ای درویش دورانیش هفتاد سال تمام از مدت عمر انابت فرجام ما تجاوز کرده، خود را چه مقدار از آن سر کار گذرانیدن توانسته‌ایم که دیگری را چنان گذرانیم که وی را از گلبنِ آمال غنچه اقبال شکفیدن گیرد و از چمن امانی نسیم شادمانی وزیدن گیرد»^{۴۲}. مقصود آنکه جمال پرستی به معنی «ظهور حق یا حلول وی به نعت جمال در صورت جمیله»، فی نفسه، ننگ و عیب نیست، تا غرض چه باشد. قول معروفی است که از عارفی پرسیدند در نظاره چهره زیبارخان چه بینی؟ گفت تا چه بینی. ازینرو فی المثل هیچ کس بر نسیمی شاعر (از پیروان فضل الله استرآبادی) که «در آینه روی خوب، صورت حق مشاهده می‌کرد»، تهمت شاهدبازی نهاد، گرچه به همین علت وی را به سال ۸۳۷ در حلب پوست کنند، و چون خون بسیار از او رفته بود رنگش زرد شد، «گفتند که چون است که رنگ زرد کرده‌ای؟ گفت من آفتاب سپهر عاشقی ام از مطلع عشق طالع شده. آفتاب در محل غروب زرد می‌شود»^{۴۳}. پس «هر که حقیقت جمال حق بر خود بندد، بر خود خندد، چون او آینه است نه حق». زیرا «صورت‌ها بر مثال کوزه‌هاست پر از حسن روح، و آن حسن، از حسن جمال الله است. چنان که خداوندگار مولانا می‌فرماید:

دان که صورت کوزه است و حسن، می مستیت حق می‌دهد از نقش وی
(می‌خدایم می‌دهد از ظرف وی)

«و هر که آن لذت یابد از کسب ریاضت و ارشاد پیروبابی زحمت ریاضت از عطای خدا، عاشق طلب گردد و روح او در بزم الوهیت راه یابد، و از شراب جمال الله جرعه‌ای در کام او رسد، سالها و قرن‌ها مست و مدهوش ماند بر مثال اصحاب کهف، و جسم و جان او از عشق پرورش یابد و تازه ماند و نپوسد و نریزد»^{۴۴}.

هر چه هست نکته مهم به گمان من اینست که این طایفه، جمال پرستی خود را چنین

۴۲- عبدالواسع نظامی باخرزی (سده نهم هجری)، مقامات جامی، به تصحیح نجیب مایل هروی، ۱۳۷۱، ص ۱۳۸-۱۳۹.

۴۳- حسن روملو، احسن التواریخ، به تصحیح عبدالحسین نوایی، ۱۳۴۹، ص ۲۱۰-۲۱۱.

۴۴- شیخ احمد رومی، دقائق الحقائق، ص ۹۰-۹۱.

توجیه می‌کرده‌اند که چون ما در قید صوریم، ناگزیر جمال مطلق را باید در صور مقیدات مشاهده کنیم که «عشق در بدایت مجازی بود و به آخر حقیقی شود»^{۴۵}. اگر در هر کسی عشق هست، معشوق، ولی متفاوت است. ازینرو باید عشق را پرورش داد تا به معشوق حقیقی رسید، که به قول روزبهان بقلی شیرازی «منهاج عشق ربانی، عشق انسانی است»، و به گفته صاحب مجالس العشاق: «امکان ندارد که بی عشق مجاز کسی به حقیقت رسد که المجاز قنطرة الحقیقة»^{۴۶}، «عشق مجازی که عبارت از افراط محبت است و آئینه نمایش عشق حقیقی است، جز از حسنی که ظاهر در مظهر انسانی باشد که پرتو حسن مطلق است، صورت نبندد»^{۴۷}، و از قول ابن عربی می‌آورد «همچنانکه جمال آثاری که متعلق عشق مجازست، ظلّ و فرع جمال ذاتیست که متعلق محبت حقیقی است، همچنین عشق مجازی، ظلّ و فرع محبت حقیقی است و به حکم المجاز قنطرة الحقیقة، طریق حصول آن و وسیله وصول به آن»^{۴۸}؛ «عشق مجازی به منزله بویی... است از شرابخانه عشق حقیقی و محبت آثاری به مثابه پرتوی از آفتاب ذاتی، اما اگر آن بوی نشیدی به این شراب‌خانه نرسیدی و اگر این پرتو نیافتی ازین آفتاب بهره نیافتی»^{۴۹}.

اما همچنانکه گفتیم بعضی به جای آنکه

همچو مه در آب از صنع غیور

حسن حق بیند اندر روی حور

وسيله را با هدف یکی انگاشتند.

۴۵- لوائح، چاپ رحیم فرمنش، ۱۳۳۷، ص ۷۸.

۴۶- مجالس العشاق، منسوب به سلطان حسین بایقرا، چاپ هند، ۱۳۱۳ هـ. ق. ص ۱۵.

۴۷- همان، ص ۲۵.

۴۸- همان، ص ۱۰۵.

۴۹- همان، ص ۱۰۶. ایضاً نک به: ابراهیم جعفری، تحقیقی پیرامون رابطه عشق حقیقی و مجازی، اطلاعات، ۳۱ فروردین ۱۳۷۰.

جمال پرستی و شاهدبازی

چنانکه پیشتر گفتیم «احادیث و اخباری در اسلام هست دال بر تمجید از حسن و زیبایی و ذکر جمال الهی» از جمله: ان الله جميل يحب الجمال، رأيت ربّي في احسن صورة، رأيت ربّي ليلة المعراج على صورة شاب أمرّد، اطلبوا الخير عند حسان الوجوه، ثلث يزيدن في قوّة البصر: النظر الى الخضرة والنظر الى الوجه الحسن والنظر الى الماء الجاري؛ انظروا في الوجه الحسن يزيد النور في البصر، النظرة الى المرأة الحسنة والخضرة يزيدان في البصر، ان رسول الله كان يعجب الخضرة و يعجبه وجه الحسن، ان رسول الله يأمر بالجيوش: اذا ارسلتم رسولا فاجعلوه حسن الوجه الاسمر؛ من رزق حسن صورة و حسن خلق و زوجة صالحه و سخاء نفس، فقد اعلى خيرا الدنيا و الآخرة، رؤية الحبيب جلاء العين.^۱

صوفیه جمال پرست به دلیل آنکه:

۱- تک: صبر العاشقين، مقدمه محمد معین، ص ۵۴-۵۶. ابن القضاعی، ترک الاطناب فی شرح الشهاب، به کوشش محمد شیروانی، ۱۳۴۳، ص ۶۰۸-۶۰۹.

ذوالنون مصری در شطح چنین گوید: «در مقام التباس و علامات مشاهده مجهول در علم مجهول، آنچه پیدا شود در مقام انس و بسط بر عارفان دل تنگ که هر که با خداوند انس گرفت، انس گیرد با همه چیزی نیکو و با هم رویی خوب و با همه آواز خوش و با همه بوی خوش...» و شیخ در شرح این شطح گوید:

«نبینی که مهتر درم زنان توحید تحت قاف تفرید... از ضرورت نیافت در عشق، ریاحین را بیوسیدی و گل احمر بیوسیدی و بر چشم نهادی و گفتی: هذا حدیث عهد برته. و نیز اشارت کند سید صابران، عشق غمزدگان طلب را که «گل سرخ از بهاء خداست. هر که خواهد که در بهاء خدا نگاه کند، گو: گل سرخ بنگر». و همچنین در مقام عشق زیادت بصر را گوید در معرفت که النظر الى وجه الحسن يزيد في البصر. طاهره مقدسه صدیقه ابنه صدیق گوید که مهتر روی نیکو دوست داشتی... روح الجنان فی سیرة الشیخ روزبهان، از عبداللطیف بن صدرالدین ابی محمد روزبهان الثانی، تألیف در ۷۰۵. روزبهان نامه، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، ۱۳۲۷، ص ۳۰۸ و ۳۱۰.

از مادرِ معنی چو نزاید معنی
چون بی صورت دید نشاید معنی

ناچار به صورتی بزاید معنی
صورت باید تا بنماید معنی

برای توضیح و تبیین مرام خویش، به این قبیل اخبار و احادیث تمسک جسته‌اند و روزبهان بقلی شیرازی، شطّاح فارس (متوفی ۶۰۶) که درین طریقه ممتاز است، در آغاز کتاب نفیشر *عبر العاشقین* چنانکه گذشت، یادآور می‌شود که «عشق لیلی و مجنون، و جمیل و بینه، و دعد و رافع، و وامق و عذرا، و هند و بشر و امثالهم و نظراء هم، در عرب و عجم نزد عقلا و علما معروفست. و الباء حقیقت دانند که تألف از تهمت طبیعت بیرونست. حکماء و فلاسفه گفته‌اند که عشق عقیف تألف ارواح است و نجائح اشباح است. و نیز سلاطین معرفت در زمان بدایت، بعضی را مرغان مقدس در قفس عشق انسانی درافتاد، مثل ابوالحسین النوری، و ابوالغریب اصفهانی، و در صحابه، بشر و هند. جوهر دریا، عشقشان به جهان عشق از جهان امتحان نقل کرد. سید آفاق را از حالشان خبر شد، بریشان ترحم کرد و گفت: «الحمد لله الذی جعل فی امتی مثل یوسف و زلیخا...»^۲.

جمال پرستی در تصوف ریشه کهن دارد. «سر دسته این گروه ابو حُلَمان دمشقی است که اصلاً از مردم فارس و ایرانی نژاد بوده و پیروانش را حُلَمانیه می‌خوانده‌اند و چون عقیده خود را در دمشق اظهار کرده است، به دمشقی شهرت گرفته است.

«این حُلَمانیان مردمی با ذوق و خوش مشرب بوده‌اند و به پیروی از پیر خود، هر جا زیبارویی را می‌دیدند، بی‌روپوش و ملاحظه و به آشکارا، پیش وی به خاک می‌افتاده‌اند و سجده می‌کرده‌اند، گرچه علی بن عثمان هجویری (در *کشف المحجوب*) ابو حُلَمان را ازین عقیده مبرا می‌داند. ظاهراً ابو حُلَمان در قرن سوم می‌زیسته و همان کس است که ابونصر سراج (در *اللمع فی التصوف*) از وی به نام ابو حُلَمان صوفی یاد می‌کند. پیروان او تا اوائل قرن پنجم وجود داشته‌اند و عبدالقادر بغدادی (متوفی ۴۲۹) یکی از آنها را دیده و با وی محاجّه کرده است»^۳. ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵) و ابو حمزه و

۲- *عبر العاشقین*، همان، ص ۱۱.

۳- شرح مشنوی شریف، همان، ص ۳۰-۳۱.

«وی قایل به حلول خداوند در صورتهای زیبا بود و هرگاه صورتی زیبا می‌دید، به وی سجده می‌کرد... عبدالقاهر بغدادی (عبدالقادر بن عمر یا عبدالقاهر بن طاهر) می‌نویسد وی علاوه بر حلول، قایل به اباحه بود و می‌گفت هر که خدای تعالی را بدانگونه که او باور دارد بشناسد، چیزی بر وی حرام نباشد و از هیچ

ابوالحسین احمد بن محمد نوری (متوفی ۲۹۵) نیز در همین طریق گامزن بوده‌اند و خدا را در صور زیبای طبیعت می‌دیده‌اند.^۴

از مشایخ پیشین، خاصه احمد غزالی صاحب *سوانح العشاق* (متوفی ۵۲۰ هـ) و عین‌القضاة میانجی همدانی (مقتول در ۵۲۵) و روزبهان بقلی (متوفی ۶۰۶) و فخرالدین ابوعبدالله محمد بن ابراهیم فیروزآبادی (متوفی ۶۲۲) و اوحدالدین حامد بن ابی‌الفخر کرمانی (متوفی ۶۳۵) و علی حریری (متوفی ۶۴۵) و فخرالدین عراقی (متوفی ۶۸۸) به پیروی این اصل شهرت یافته‌اند. روزبهان بقلی شیرازی در روش جمال‌پرستی، صاحب نظریه‌ای خاص است که بعداً از آن یاد خواهیم کرد. نظریه ابن عربی درباره عشق نیز که ذکرش خواهد آمد، با نظر روزبهان، در همان زمینه، همانند است. تصوف ابن عربی از طریق صدرالدین قونوی (متوفی ۶۷۳) و فخرالدین عراقی (متوفی ۶۸۸) و شیخ کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۶) و قیصری (متوفی ۷۵۱) و بابا رکن‌الدین (متوفی ۷۶۹) و شمس مغربی (متوفی ۸۰۳) و عبدالرحمن جامی (متوفی ۸۹۸)، به تصوف ایرانی راه یافت. مولانا جلال‌الدین محمد نیز که فرموده: عشق مجازی را گذر بر عشق حقیقت انتها و عاشقی گرزین سر و گرزان سر است / عاقبت ما را بدان سر رهبر است، از اعظام تصوف جمالی است.

گفتنی است که غالب گامزنان در این طریق، ایرانی و ایرانی اصل‌اند و به طور کلی عرفان ایرانی سراسر درآکنده به رموز و تمثیلات عشق الهی است چنانکه گویی بیان درد و شکنجه احساس و ادراک زیبایی و طلب وجد و سکر و جذب و رفتن در حال از طریق مشاهده تجلی الهی در حسن جمال انسان، خصیصه روح ایرانی و محور تفکرات فلسفی ایرانی است.^۵ حتی به اعتقاد بعضی، همه «قصه‌های عشقی و مجازات شعری صوفی و

→ کار بازداشته نشود و آنچه را که بخواهد بر وی گوارا و روا باشد». محمد جواد مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، ۱۳۶۸.

۴- مقدمه محمد معین بر *عبر‌العاشقین*، ص ۵۷.

۵- نک: هنری کربن، روابط حکمت و اشراق و فلسفه ایران باستان (محرکهای زرتشتی در فلسفه اشراق)، گزارش احمد فردید، و عبدالحمید گلشن، ۱۳۳۵، شامل سه بخش: شناختن فرشتگان (L'angéologie)، کیان خره، انائیت ازلی (Le Moi préexistantiel).

شیخ شهید شهاب‌الدین یحیی سهروردی در *حکمه‌الاشراق* (ترجمه و شرح از سید جعفر سجادی، ۱۳۵۵) بر این اصل اصرار می‌ورزد که: «هر نور سافلی را نسبت به عالی، شوقی و عشقی بود» (ص ۲۴۶) و «در سنخ و جبلت و اساس انوار ناقصه (یعنی نور سافل)، عشقی بود به نور عالی و در سنخ نور عالی، قهری بود نسبت به نور سافل» (ص ۲۴۷).

قصص و امثال لیلی و مجنون و یوسف و زلیخا و سلیمان و بلقیس و پروانه و شمع و گل و بلبل، حاکی از سایه‌های عشق عمیق روح است که می‌خواهد با خدای خود متحد شود»^۶ و بیهوده نیست که طریقه عطار و مولوی را تصوف عاشقانه نامیده‌اند^۷ و به فرجام هم عشق عرفانی و تشیع امامیه، در آثار شیخ حیدر آملی به هم می‌رسند و وحدت اصلی خود را باز می‌یابند.^۸

در واقع آنچه موجب تقرّب تصوف به تشیع می‌شود، نیاز نو متعلّمان به پیوند ولایت و سایه عنایت پیر و مراد است. مثلاً نظریه صدور معرفت از مراد به مرید که خاص صوفیه است، در اصل مشابه انتقال ولایت از امامی به امام دیگر است. همچنین وجود پیر و استاد روحانی که برای دستگیری و هدایت نوکاران لازم است، شبیه نقش امام در تشیع است که پیر کامل و خود مظهر حقیقت مطلق است، و به فرجام مفهوم انسان کامل که جیلی آنرا استادانه بیان کرده، در وجود امام تحقق یافته است و معرفت امام در حکم شناخت نام رمزی خداوند است.^۹

برای مزید فایده، در باب امری که به ویژه موجب ماندگی یا پیوند عقاید صوفیه با مذهب خواص شیعه می‌شود، می‌افزاییم که «مسأله امامت و معرفت امام حیّ یکی از اصول عمده مذهب کلی طوایف شیعی است، و بعضی مانند فرقه باطنیه اسماعیلیه، در امر امامت چندان پیش می‌روند که آن را یگانه اصل اساسی و رکن عمده دین و مذهب می‌دانند، و بر معرفت خدا و رسول نیز مقدّم می‌دارند، به این معنی که می‌گویند همان

۶-۱. نیکلسون، اسلام و تصوف، یاد شده، ص ۱۰۸-۱۰۹.

این تشبیهات و تمثیلات (لیلی و مجنون، یوسف و زلیخا، وامق و عذرا، شیرین و فرهاد، سلامان و ابدال و امثال آن) همه حکایت از یکی از اصول حکمت اشراق فلوطین می‌کند یعنی اصل: طیران واحد به سوی واحد. در واقع موضوع: روح صادر از خداست و قبل از خلقت دنیا در خدا بوده و پس از تعلق یافتن به بدن در حکم غریب دور از خانمان و موطنی درآمده که دائماً به فکر مقر اصلی و موطن حقیقی خود باشد. در جمیع قصص عاشقانه شعرای صوفی بر حسب ذوق و حال و هنر ادبی شاعر به اشکال گوناگون تعبیر شده و هزاران تعبیر از قبیل گل و بلبل و شمع و پروانه و غیره به کار رفته است». دکتر قاسم غنی، همان، ص ۳۳۸-۳۳۹.

۷- «یکی از فرق صوفیه به نام عشاقیه موسومند که خود را عاشق و دوستی خدا را عشق نامیده‌اند. معارف بهاء ولد، ج ۲، حواشی و تعلیقات، از بدیع الزمان فروزانفر، ص ۲۸۸.

۸- برای دانستن اینکه چه اقبالی متفکران شیعی از عقاید ابن عربی کردند، به قول هری کرین، همینقدر بس است که بگوئیم حیدر آملی و ملاصدرا شیرازی و ملاحادی سبزواری و بسیاری دیگر اهمیت بسیار برای افکار و نوشته‌های وی قائل بوده‌اند.

9- Jean During, *Islam, Le Combat mystique*, Paris, 1975, p. 336-338.

امام حی قائم ناطق است که ما را به خدا و پیغمبر رهبری و راهنمایی می‌کند و ما باید خدا و رسول را همانطور که او تعلیم می‌دهد و معرفی می‌کند بشناسیم نه از پیش خود و با عقل کوتاه و اندیشه‌های نارسای خود، و نه از روی آراء و اهواء دیگران».

از این بابت «روح عقیده مولوی - مثلاً - در احتیاج بشر به هدایت و رهبری پیر طریقت، و وجوب معرفت و پیوستن به انسان کامل، و تجلی ربوبیت در مظهر بشری، با ریشه مذهب خواص شیعه مانندگی قوی، یا پیوند و رابطه معنوی دارد»^{۱۰} و «آنچه خواص شیعه در باب معرفت امام گفته، و هم او را واسطه و وسیله معرفت خدا و رسول دانسته‌اند»، همانند تأکید صوفیه در وجوب تمسک و توسل به مظاهر جمال و جلال الهی برای رسیدن از عشق مجازی به عشق حقیقی است، چه به عقیده آنان با «همین نردبان پایه بلند و رسا باید به سیر آسمانها و معراج روحانی سفر کرد» و بدین جهت، در این طریقه و مسلک، بویی از تعلیمات شیعه باطنیه شنیده می‌شود و ارتباط این قبیل عقاید با روح مذهب تشیع به طور اعم، قابل تردید و انکار نیست.

البته از یاد نباید برد که به علت همین شباهت موجود میان نقش پیر و مفهوم ولایت که در قلب تشیع جای دارد، گهگاه، برخی ائمه و شیعیان، فرقه‌های معینی از صوفیان را توییح و ملامت و تقبیح کرده‌اند به این دلیل که «نقش شیخ، نقش امام غایب را که با وجود ناپیدایی راهبر باطنی است، غصباً تصاحب کرده است»، اما التفات یا قرابت معنوی و باطنی تصوف به تشیع که بالذات و بالقوه و به نحو اضمار راه آشنایی به اسرار است، چنان استوار و نیرومند بوده است که «گویی تشیع و تصوف دو نام از یک حقیقتند» و روحانیون معروف شیعه (حیدر آملی، میرداماد و ملاصدرای شیرازی و بسیاری دیگر از بزرگان تا مکتب شیخی و حاجی ملاهادی سبزواری) یا خود صوفی مشرب بودند و یا «بدون بستگی با تصوف، اصطلاحات فنی آنان را به کار می‌بردند»^{۱۱}.

سید حیدر آملی مفسر شیعی آثار محی‌الدین بن عربی است و کتاب شرح منظومه سبزواری «تلفیقی از فلسفه مشاء فارابی و ابن سینا و فکر اشراقی سهروردی و تصوف ابن عربی و کلام فخر رازی و افکار فیلسوفان شیعی، همچون میرداماد و صدرالدین شیرازی و عبدالرزاق لاهیجی است»^{۱۲}. از جمله مؤلفات او «شرح بعض اشعار مغلطه مثنوی» به

۱۰- مولوی‌نامه، ص ۹۵۱.

۱۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ۱، هنری کرین، ترجمه اسدالله بشری، یاد شده، ص ۴۲-۴۳ و ۲۳۸-۲۴۰.

۱۲- شرح غررالفوائد معروف به شرح منظومه حکمت، به تصحیح و مقدمه و تعلیقات مهدی محقق و نوشی هیکوایزونسو، تهران ۱۳۴۸، ص دو.

فارسی است که «برای نمونه قسمتی از شرح یک بیت مولوی درین جا نقل می شود:

شادباش ای عشقِ خوش سودای ما ای طیبِ جمله علت‌های ما

شاد باش ای عشق، از مقالات عرفاست که: اذ اتمّ العشق فهو الله. و این قرع سمع کس نکند، چه این مثل آن مقاله است که حکما فرموده‌اند موافق آنچه در شرایع الهیه است، که صفات حق تعالی عین ذات اوست، و از آن جمله است اراده. و حکیم فارابی می گوید: «يحبّ ان يكون في الوجود وجود بالذات، و في العلم علم بالذات، و في القدرة قدرة بالذات، و في الارادة ارادة بالذات، حتى تكون هذه الامور في غيره لا بالذات»، انتهى. و اراده همان عشق است. و همچنین مشیت و رضا و ابتهاج و میل و نحو اینها همه عشق است. عباراتنا شتی و حسنک واحد. ولی عشق چون وجود، مراتب دارد. اول مرتبه خفا، چنانکه حکماء الهیین فرموده‌اند که: الاول تعالی اجل عاشق بذاته، عشق اولم یعشق. عارف جامی راست که:

در آن خلوت که هستی بی نشان بود به کنج نیستی عالم نهان بود
وجودی بود از نقشِ دوئی دور ز گفتم و گوی مائی و توئی دور
وجودی مطلق از قید مظاهر به نور خویشتن بر خویش ظاهر^{۱۳}

البته این التفات و ارادت میان تصوف و تشیع، دو سری است. مثلاً «وقتی صفحات کتاب ابن عربی را مطالعه می کنیم، مطالبی می بینیم که گویی یک مولف شیعی مذهب آن را نوشته است»^{۱۴}.

۱۳- شرح غررالفوائد، ص ۳۹ و ۴۰.

۱۴- هنری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی.

ابن عقیده هنری کربن است که خوش داشت آن را همواره تکرار کند. اما Claude Addas سابق الذکر، در التفات قلبی ابن عربی به تشیع شک دارد و حتی چنین تصویری را مردود می داند. گفتنی است که ابن عربی در دنیسر (شهری نزدیک ماردین) با مردی به نام الرجب الخطری از «رجیبون» آشنا می شود. «رجیبون» کسانی هستند که در ماه رجب استعدادهای شگرفی بروز می دهند و بعضی نیز در تمام سال. از جمله همین خطری که سبزی فروش بود و می توانست روافض را حتی وقتی تقیه می کردند و مدعی بودند که سنی مذهب اند، رسوا کند. چون آنانرا، به برکت استعداد شگرفش، به شکل و شمایل خوک می دید (فتوحات، چاپ بولاق، ۲، ص ۸؛ کتاب المحاضرات الابرار، قاهره، ۱۹۰۶، ۲ جلد، جلد دوم، ص ۲۴۶). صاحب Sceau des saints که پیشتر از او یاد کردیم، به درستی توجه می دهد که ابن عربی هرگز چنین داستانی نقل نمی کرد اگر برخلاف تصور ه. کربن، باطناً گرایش، ولو اندک، به تشیع داشت. وانگهی شیخ اکبر درباره

معهدا ذکر این نکته از هم اکنون ضروری است که تصوف عاشقانه یا مکتب ایرانی عرفان عاشقانه (ابوسعید ابوالخیر، عطار، سنایی، حلاج، مولوی، جامی خاصه در اشعةاللمعات و...) در مقابل تصوف عابدانه، جز جمال پرستی بعضی صوفیه است، و فی المثل عرفان مولانا، طریقی دیگر است و سخن و راه و رسم احمد غزالی و عین القضاة میانجی و فخرالدین عراقی و اوحدالدین کرمانی و امثال ایشان که می گفته اند «جمال ظاهر، آئینه طلعت غیب و مظهر جمال الهی است و بنیاد طریقت را براساس زیبایی دوستی متکی ساخته به تمام مظاهر زیبایی از جمله و خاصه صورت زیبا عشق می ورزیده اند» و به همین اندازه نیز بسنده نکرده، گاه «در برابر زیبارویان در کوی و برزن به سجده می افتادند و شاهدان را نماز می بردند»، سخنی و روشی دیگر. «عشق به جمال ظاهر از جهت آنکه آینه جمال مطلق است، روش احمد غزالی و عین القضاة میانجی و اوحدالدین حامد کرمانی و شیخ فخرالدین عراقی است و عشق به مرد کامل و کمال مطلق، طریقه مولانا جلال الدین محمد و یاران گزین اوست»^{۱۵}.

اما در این میان، کلام و بیان سلطان العلماء بهاء الدین محمد بن حسین خطیبی بلخی مشهور به بهاء ولد، پدر مولانا جلال الدین، که از مشاهده جمال و صور زیبای طبیعت، سخن مستانه می گوید و از خرّمی دستک زده پای می گوید، ولی سرگرم خط و خال نیست و با مردان خلوت نمی کند، لحنی خاص دارد که گویی از عمق هستی و سرچشمه آب زندگانی که عشق است، می جوشد. در این ژرفای حیات، پنداری هنوز فرق و تمیزی میان عشق ناسوتی و عشق لاهوتی و دین باوری و دنیاداری و نور عقل و نار عشق، نیست و تنها سیلاب بنیان کن عشق می غرد و می خروشد و همه چیز را در خود می شوید و با خود می برد. بهاء ولد در همین چشمه جادویی که از آغاز زمان و از زمان بی زمان یا به قول خواجه عبدالله «در آن ایام بدرام و اوقات بی آفات و در سنین سبق»^{۱۶} جاری است،

→ شیعه، نظریاتی سخت انتقادی دارد و از جمله طعن های عمده وی اینست که شیطان شیعه را گمراه کرده است که به اهل بیت عشق مفرط می ورزند. (فتوحات، ۱، ص ۲۸۲ و ۳، ص ۱۳۸). نقل از کتاب Cl. Addas، ص ۲۸۰-۲۸۱ و ص ۳۰۱.

۱۵- بدیع الزمان فروزانفر، معارف بها ولد، حواشی و تعلیقات، ص ۲۸۸.

«بر رغم آنچه بیدردان می پندارند، عشقی که مردان (مولانا و شمس) را به هم می پیوندد، بالضروره حاکی از رابطه جسمانی نیست، پیوند روحانی است که حتی ترس و کینه و هرگونه ملاحظه بی را هم تحقیر می کند». عبدالحسین زرین کوب، بحر در کوزه، نقد و تفسیر قصه ها و تمثیلات مثنوی، ۱۳۶۶، ص ۴۳۸.

۱۶- رسائل جامع، ص ۱۰۸، ۱۰۹.

غوطه زده خویشتن بینی و خودی خود را در آب انداخته است و آنچنان سخن می گوید که گویی کتب را به آب فراداده و خارخار شک و حیرت در دلش ریشه ندارد. مثلاً در شرح مزه محبت و عشق و جمال خدا می نویسد:

«در عشقِ الله، همه اجزاء از اجزای من مست می شوند و خوش می شوند، چنانکه در وقت راندن شهوت، همه اجزاء خوش شوند»^{۱۷}.

«حاصل لذت الله در هر کنجی برده اند و پاره در کنج پوست شیر و پاره در حمدونه و پاره در حشرات و پاره در پوست بهایم و پاره در طیور و پاره در انفاسِ ملایکه و پاره در فروج نسا یافته است و در ذکور رجال از آن مزه و پاره در سر و روی و ابرو و چشمها و پاره در آدبار و پاره در سینها که نامش رحم و شفقتست و پاره در معقولات و حسابها و نانها و شرابها و سماعها و نباتها و حیوانات و پاره، گویی هر کسی پاره از الله گرفته اندی و در هر کنجی با وی صحبت می کنند الحمدلله، آن دوشیزگان با شوهران جوان خود می چاوند و در زیر غیر می لرزند، گویی آن حمد مر مزه الله را می کنند، آن عشقناهما همه ثنا مر پارها الله را می گویند، گفتم همچون عروسان عاشق می زارم ای الله، مرا از مزه خود محروم مدار که هیچکس ندارم...

«اگر زن جوان با جمال یا پرستارکی خوبی با تو هم عهد باشد و ترا نیک دوست دارد، تو گویی بیا تا دست وی گیرم و از همه جهان تبری کنم، خواه گوباغ باش، خواه بیان، پس الله که وله و معشوقه موجوداتست، ازو با جمال تر و از وی باوفاتر که باشد... دست وی گیر، گرد همه ویرانها می گرد. گر دوست بدستی، همه جا جای نشستی.»^{۱۸}

«چون الله شاهد موجوداتست و نایک و فاعل ایشان و ایشان همچون منکوحه و مفعول و مصنوع وی و...^{۱۹} او مختلف یکی...^{۲۰} او تصویر عروسان و دوشیزگان و مزه که دریشان نهاده است در حق مردان و نیک الله مردان را و فحول سایر حیوانات را آن باشد که آسیب زند به مردان به صورت و توابع ایشان از قبله و غیر آن و یکی...^{۲۰} الله تصویر فحول و رجالست که الله بدان نیک کند اءناث را و آسیب زند به ایشان چنانکه با مریم و چنانکه بریان آسیب زنند و دیوان، و یکی صحبت الله با سبزهها و آبها و بادها و خاکها و کس این صحبت و آسیب و نیک را چگونگی نداند، هم چنین مزه می یابند و کمال ایشان

۱۷- معارف، جلد ۱، ص ۲۹ و ص ۸۹.

۱۸- معارف، ج ۲، ص ۱۸-۱۹.

۱۹- یک کلمه را به سبب رکاکت حذف کردیم و به جای آن نقطه گذاردیم (بدیع الزمان فروزانفر).

۲۰- یک کلمه را به سبب رکاکت، حذف کردیم (بدیع الزمان فروزانفر).

حاصل می شود بی آنک چگونگی بدانند، تا هر موجودی که صحبت الله با وی کم شود، کمال حال آن چیز به نقصان بدل شود، چنانک شاه چون از عروس روی بگرداند، عروس پژمرده شود و الله را صحبتی است عقل و مزه معقولات از آنست و کذی الحس بیان آنک الله نایک و فاعل موجوداتست از آنک مزه آنگاه یابند که الله دریشان و در فروج و در ذکور مزه کند و مزه هست کند و آن به منزلت...^{۲۰} است که الله دریشان می کند و در سینها مزه عشق و محبت می کند. گویی الله در سینها...^{۲۱} می کند و هم چنین مزه عقلی»^{۲۱}.

«در هر خیال که نظر کردی تو آن چیز شدی، مثلاً خیال سگ دیدی، تو سگ شدی. بگو الله مرا بدین زودی گربه گردانیدی، گریگگ تو... و اگر در گلزار نگری، گلزار و بنفشه شوی، بگو ای الله گلزارک تو و اگر در زنی نغز نگری، زن شوی، بگو ای الله زنک نغز تو... اکنون چون الله مدار تو را چنین گرداند، چه عجب اگر ترا همچین گرداند.. و اگر در آن نگری که الله در اجزای تو صحبت و مجامعت می کند، همه اجزای تو پر مزه الله شوند و آن چیزی که تو شدی، چون سخن گویی از آن، مستمع تو همان چیز شود و در خوشی افتد... «آن صورت که ترا فروگیرد، یا تو باشی که الله ترا چنان گردانید یا غیر تو باشد که ترا فروگرفت یا الله باشد که خود را بر تو افکنده باشد... اگر آن صورت الله است بگوی ای الله مرا پریراند^{۲۲} غفج کردی و دمم گرفتی چنانک عورتی را مردی کنگی فروگیرد، به زیر تقدیر تو مفعوله الله باشی»^{۲۳}.

خدای بهاء ولد، رب العالمین و خدای آسمان و زمین نیست، خدایی شخصی است که سلطان العلماء او را می پرستد و بندگی می کند، همچنان که زنی، شیفته وار، مردی را می بوسد و می بوید و به خود می خواند: «هر کجا باد شهوت الله وزان می شود، بوی مهربانی الله به مشام جان می رساند و نهال تن را بدان سبز و خرم می گرداند»^{۲۴}.

بنابراین هیچ جای شگفتی نیست که بنده عاشق از مصنوع به صانع بنگرد، چون جهان عین، آینه دار طلعت غیب است: «همچنانک الله صد هزار حوران با جمال را بر اجزای نیازمند من می زند و تن مرا چون تُنگ سیم خام می کند و با هزار طراوت می گرداند و روی مرا چون ماه تابان می گرداند، از آنک نیازمندم اندر محبت و معرفت الله و الله پناه نیازهاست و نیازها را در بر می گیرد و هر گاه نیازها بر الله یافت از حور عین

۲۱- معارف بهاء ولد، ج ۲، ص ۲۰-۲۱.

۲۲- ابن کلمه را اینطور هم می توان خواند: بزیراندر (بدیع الزمان فروزانفر).

۲۳- معارف، ج ۲، ص ۱۷۵-۱۷۶.

۲۴- معارف، ج ۱، ص ۲۵۶ و ج ۲، ص ۳۷.

خوشر شود، اکنون الله مرا از سر تا پای نیازمند آفرید تا در دام نیاز صید الله باشم و عاشق و مُعظّم الله باشم و می‌زارم و آرزوانه می‌خواهم و الله مرا آرزوانه می‌دهد، باز چندان عاشق الله شوم که لذت ذکر او خوشر شود از همه خوشیها و به خیالهای سرمست محبت وی شوم و چون مرگ بیاید، الله آن همه خیالها را محسوس گرداند و اگر محسوس نباشد، خود خیال محال باشد. اکنون چون لذت ذکر او همه حَوْرًا و عینا می‌شود و به نزد اجزای من می‌فرستد و اجزای مرا حوران می‌گرداند، پس من عاشق چنین حوران با جمال باشم، پس عاشق او باشم که مرا چنین خوشیها می‌دهد که پس مؤمن مصدّق اللّهی ام که صفتش چنین است و من عاشق این الله و بی‌قرار این الله باشم، اکنون عشق نهایت طلب است و محبت بی‌حساسیت و بی‌قراری است در ترک طلب مطلوب»^{۲۵}.

و این مقام خاص عارف کامل و سالک واصل است: چنانکه حال «آن سرور مهتر بهتر» چنین بود: «محمد که لوح و قلم از بهر اوست، هر روز درآمدی و در پایهای عایشه افتادی، عایشه عجب آورد، محمد ممتنع شد و در حجره عایشه بزارید، جبرائیل بیامد گفت عذر او بخواه، محمد درآمد و در پای عایشه افتاد، آنگاه گفت که یا عایشه تا نپنداری که خدمت گوشت و پوست ترا می‌کنم، بلکه الله را خدمت می‌کنم که آن از تو می‌تابد»^{۲۶}. به راستی «گویی این مزه شهوت راندن و نظر کردن به جمال صاحب‌جمالان از عین الله به روح می‌رسد نه از صور و اشکال و اندر عین آن مزه به الله نظر می‌باید کرد که ای الله چگونه لذیذ با مزه»^{۲۷}.

سخنان بهاء ولد را به تفصیل آوردم، زیرا گذشته از اینکه در مولانا سخت مؤثر افتاده است و مولانا مواعظ پدر را از قدیم در مطالعه گرفته بود و پیوسته می‌خواند، بهاء ولد بیانی گرم و گیرا و ساده و شورانگیز و شیرین و نزدیک به فهم عامه مردم دارد و از عشق الهی چنان سخن می‌گوید که گویی از عشق و شهوت انسانی یاد می‌کند و این می‌بایست بهترین وسیله و دست‌افزار برای تفهیم مقصود و معانی عالی عرفانی به مردمان ساده و میانه‌حال بوده باشد. به علاوه اصطلاحات و تعبیراتی که بهاء ولد به کار می‌برد، همه بدیع و مؤثر و دلنشین است و هنوز از تازگی و طراوت نیفتاده است و گویی از دهان شاعری امروزی بیرون می‌آید. نکته مهم دیگر آنکه بهاء ولد به رابطه و پیوند میان عشق

۲۵- معارف، ج ۱، ص ۱۴۳-۱۴۴.

۲۶- معارف، ج ۱، ص ۳۴۸.

۲۷- معارف، ج ۱، ص ۳۶۱.

انسانی و عشق الهی، توجه خاص و اعتقاد و اشارت‌ها دارد و به طور کلی عشق را محور و مدار هستی و عالم وجود و شریف‌ترین هدیه و عطیه الهی و بزرگترین خیر و برکت آسمانی و فیض ربّانی می‌داند. بنابراین واعظی توبه‌فرمای نیست که بگوید دل در طلب عزلت بندید و بدن را یله کنید و از مردم روی واپس کنید، تا روی در حق آورید؛ برعکس چون معتقد است که «در محبت چون آتش باش تا برافروزی»، بر زاهدان خشک مغز عام‌پرست قبول دوست طعنه می‌زند و خلاصه کلام اینکه عاشقی گرم‌رو و آتش‌بار و مردی بسیار بزرگ است که هنوز به درستی شناخته و شناسانده نشده است.

در اینجا باید به مناسبت یادآور شوم که بعضی روانکاوان پیرو مکتب فروید، اینگونه آراء عرفا را نوعی والایش امیال غریزی و شهوات نفسانی می‌دانند و وجد و سکر عرفانی را بالذات جنسی و هماغوشی قیاس می‌کنند و برخی هم آندو را در اصل، برابر یا یگانه می‌پندارند. این تصور بدینجهت پدید آمده است که بسیاری از رسالات عرفای مسیحی چون یوحنا صلیبی و قدیسه ترز اویلایی، به زبان عشق نگاشته شده یا زبان عشق و کلام عرفانی در آنها به هم آمیخته است، مثلاً در این عبارات ترز اویلایی:

«دیدم که (مسیح یا فرشته) نیزه طلایی درازی دارد که نوکش گویی آتشین است. به نظرم چنین رسید که نوک آن نیزه را چندین بار در قلبم فرو کرد و تا امعاء و احشایم فرو برد، و هر بار که نیزه را بیرون می‌آورد، گویی امعاء و احشایم را نیز بیرون می‌کشید و در آن لحظه من از عشق به حق، می‌سوختم و می‌گذاختم و درد چنان شدید بود که می‌نالیدم و با اینهمه حلاوت آن درد مفرط، چنان بود که آرزو نداشتم از آن رهایی یابم... (اما) این درد، جسمانی نیست، بلکه روحی است، گرچه جسم نیز بسیار درد می‌کشد. (در واقع) این درد، ناز و نوازش شیرین روح به دست خداوند است، چنان شیرین که از خداوند می‌خواهم مزه‌اش را به هر کس که معتقد است دروغ می‌گویم، بچشانند».

روانکاوانی چون ماری بوناپارت (Marie Bonaparte) شاگرد برجسته فروید، اینگونه حالات عرفانی را به طریق روانکاوی می‌کاوند، یعنی پدیده‌های عرفانی و علی‌العموم همه حالات وجد و سکر و بیخودی (extase, transe) را از دیدگاه آسیب‌شناسی، به لذت جنسی تحویل می‌کنند؛ و برعکس کسی چون ژرژ باتای که اوج لذت جنسی را نوعی «بیخودی» (transe) می‌شمارد، و معتقد است که «شباهتهای آشکار و حتی برابری و داد و ستدی هست میان نظام تظاهرات شهوانی و نظام تظاهرات عرفانی»، تقلیل و تحویل یکی به دیگری را بر حسب منطق روانکاوی مردود می‌داند و قبول ندارد که بتوان از

عرفان و ازدواج روحانی، تفسیر و تعبیری جنسی کرد.^{۲۸}

به اعتقاد من کلام عاشقانه بهاء ولد نیز، آنچنانکه ژرژ باتای می‌گوید، مبین همان همانندی و یا مناسبات است. از پاره‌ای سخنان بعضی دیگر از بزرگان صوفیه نیز چنین برمی‌آید که گویی به وجود این رابطه و پیوند، شاید ناخودآگاهانه، توجه و التفات داشته‌اند، بی‌آنکه فکر برق سیر خویش را بسط داده از سواد به بیاض آورده باشند. مثلاً عین‌القضاة می‌نویسد: «بدانکه در نهاد آدمی، حب خدا و رسول تعبیه است و پنهان است، چون حب النساء مثلاً در کودک ده ساله. چون پس از ده سال عاقل شود، آن حب النساء از درون او سر بر کند، و قوت خود طلب کردن گیرد. اگر شنیده بود که قوتش چیست، خود کارش راست بود و اگر در همه عمر خود هرگز از این معنی حدیثی نشنیده بود، به واجب آن عشق در درون او اضطرابی پدید آورد، و او نداند که او را چه می‌بود. اگر غالب‌تر گردد، بی‌خواب و قرارش کند، و از همه کارش باز دارد، و چون مغفلی گردد. «اکنون «ولله المثل الاعلی»، حب خدا و رسول و سعادت آن جهان در باطن آدمی هست لابد، مگر کسی را که در ازل عین آفریده‌اند. چون نفسش پاره‌یی پخته‌تر گردد، آرزوی معشوقی دیگر او را پدید آید، و او نمی‌داند که او را چه بود. اگر در میان هزار اشتغال دنیوی بود، از همه منقطع گردد، و نفس او متحیر بماند چون عاشقی که در خانه معشوق خود نداند و نامش نداند، ولیکن عاشق بود»^{۲۹}.

این سخن بسیار مهم، حاکی از «غریزی بودن» حب خدا، همچون عشق مرد به زن و میل فطری جفت‌جویی، و در نتیجه دال بر جنبه اضطرابی عشق الهی است و به ارتباط ناگستنی موجود میان عشق انسانی و عشق الهی نیز، بی‌آنکه مقصود و منظور اصلی نویسنده، اثبات این رابطه تعلق باشد، اشارتی دارد. البته عین‌القضاة درین مبحث، قدوه صوفیان نیست، اما برابر نهادن گستاخانه عشق زن با عشق حق و قیاس بی‌پروای آن دو با یکدیگر، مقتضی و مستلزم واسطه قرار دادن زن است. و چنانکه پیشتر گفتیم، عین‌القضاة، تجلی جمال الهی را در مظاهر گوناگون وجود، «تمثل» اصطلاح کرده است و در وصف تمثل سخنش را پیشتر آوردیم آنجا که می‌گوید: «بنای وجود آخرت بر تمثل است و تمثل شناختن نه اندک کاری است، بلکه معظم اسرار الهی، دانستن تمثل است و بینا شدن بدان» که «اگر عشق حیلۀ تمثل نداشتی، همه روندگان راه کافر شدند» و

28- G. Bataill. L'Érotisme, Paris, 1970, p. 248.

۲۹- نامه‌های عین‌القضاة همدانی، بخش نخستین، ص ۳۵۵-۳۵۶.

توضیح می‌دهد که بهترین شاهد مثال برای تفهیم این معنی حدیث نبوی «رأیت ربی لیلۃ المعراج علی صورة شاب امرء» است. اما هر کس سرّ این معنی را که مقام تمثیل حق، مقام شاهدبازی است در نمی‌یابد: «دریغا مگر که هرگز ترا شاهدهی نبوده است و آنگاه جگرت از دست عشق و غیرت آن، پاره پاره نشده است؟! ای دوست، شاهد در این مقام یکی باشد و مشهود، بی‌عدد... ندانی که اعداد در یکی خود یکی باشد؟! این مقام، حسین منصور را مسلم بود آنجا که گفت: أفراد الاعداد فی الواحدۃ واحد. عقد ده از یکی خاست و یکی در آن مجموع، داخل است. این مقام گفتن، هر کسی برتابد. شاهد و مشهود خود یکی باشد در حقیقت، اما در عبارت و اشارت، تعدّد نماید... اگر نیک اندیشه کنی، گاه ما شاهد او باشیم و گاه او شاهد ما باشد. در حالتی او شاهد و ما مشهود و در حالتی دیگر، ما شاهد و او مشهود»^{۳۰}.

ناگفته پیداست که این «صاحب جمالان» دستگیر و یا میانجیانِ خوبروی، یا زنان بوده‌اند و یا امردان یعنی «شاهدان»^{۳۱} چنان که شمس تبریزی گوید: «المجاز

۳۰- تمهیدات به نصیح عقیف عسیران، ۱۳۴۱، ص ۱۲۴-۱۲۵ و ۲۹۳-۲۹۴ و ۲۹۵.

۳۱- شاهد «در اصطلاح صوفیان اطلاق می‌شود بر مرد خوب صورت و نیز هر چه زیبا و چون حق تعالی، معدن جمال و کان زیبایی است، وی را شاهد خوانده‌اند» و یا «حق را گویند به اعتبار حضور و ظهور، زیرا که حق به صور اشیاء ظاهر می‌گردد و هوالظاهر عبارت از آنست» و شاهد در لغت، به معنی حاضر می‌آید و هم صوفیه شاهد را اطلاق می‌کنند بر تجلی و نزد ایشان تجلی و متجلی و متجلی له واحد است و بدین اعتبار نیز اطلاق شاهد بر حق توان کرد... و نیز شاهد در سیاق بعضی از ادعیه (جوشن کبیر، فقره ۳۲) و تعبیرات متکلمین، بر خدای تعالی اطلاق شده و ظاهراً مرادفست با معنی شهید که عالم به غائب و حاضر است و جزو اسماء حسنی است و یا به معنی گواه (کسی که در قضیه بی حاضر باشد و صحّت آن را به قول تصدیق کند) که از لفظ شهد الله انه لا اله الا هو (آل عمران، ۱۸) مستفاد می‌گردد و متکلمین صفت «مهیمن» را که هم از اسماء حسنی است به این هر دو معنی تفسیر کرده‌اند (شرح مواقف، ج ۳، ص ۱۷۱-۱۷۲) و میدانی این لفظ «شاهد» را در عداد نامهای الهی آورده است «السامی فی الاسامی، طبع اصفهان، ۱۲۶۷، باب اول از قسم اول)، به نقل از حواشی و تعلیقات بدیع الزمان فروزانفر بر معارف بهاء ولد (از کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۷۳۸-۷۳۹ و اصطلاحات الصوفیه عبدالرزاق کاشی، طبع تهران، ص ۱۷۳)، ج ۲، ص ۲۲۷، ۲۲۸.

جمال پرستان و مدعیان رؤیت معنی در صورت، این «کلمه شاهد را که در لغت به معنی «گواه» است، رمز قرار داده‌اند بر پسر زیبا، به این معنی که او را «شاهد» صنع خدا می‌گفته‌اند و از دوره ابوسعید، کلمه شاهد را به معنی مطلق چیز خوب و زیبا استعمال می‌کرده‌اند. دکتر قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ص ۴۰۲. (ثعالی در کتاب «الکنایه و التعریض» (فصل فی الکنایه عن الغلام، ص ۱۹، چاپ مصر)، در لغت شاهد می‌گوید که صوفیه کلمه «شاهد» را رمز کرده‌اند بر پسر زیبا به این معنی که او شاهد صنع خدا است. در دوره ابوسعید، عرفا کلمه «شاهد» را مترادف با لغت «خوب» و «زیبا» استعمال می‌کرده‌اند. یعنی مثلاً

قنطرة الحقیقة، الحقیقة قنطرة المجاز... شاهدهی بجو تا عاشق شوی و اگر عاشق تمام نشده به این شاهد، شاهد دیگر. جمالها در زیر چادر بسیارست»^{۳۲}. بنابراین بر نادوستی و شاهدبازی یا مطالعه جمال معنی در آینه طلعت شاهدان، شیمه و شیوه بعضی صوفیه در جمالپرستی بوده است.

برخی در توضیح و توجیه این روش گفته‌اند: «به علت محرومیت جامعه از همنشینی زنان و لزوم و وجوب پردگی بودن جنس مادینه، گروهی از صوفیان و شاعران، جمال را در جنس مرد و نرینه، جست‌وجو می‌کردند. (اما) این نظر، در گروهی از صوفیان، جنبه شهوانی نداشت و برای تلطیف عواطف و ظریف کردن احساس که یکی از پایه‌های تربیت صحیح انسان است، به کار می‌رفت»^{۳۳}.

این نظر جامعه شناختی در مورد برنا دوستی شاید تا اندازه‌ای درست باشد، و از یاد نباید برد که فی المثل مولانا بعضی صوفیه را چنین توصیف می‌کند: «چشمها پر نطفه کف خایه فشار»^{۳۴} و جای دیگری می‌فرماید:

→ می‌گفته‌اند فلان چیز شاهد است، یعنی خوب یا زیبا است: یکی از معاریف عرفا می‌رفت، جماعتی از مریدان که با او روان بودند، از دور زنی را دیدند. یکی از مریدان گفت «حجت». چون آن زن نزدیک شد و اتفاقاً روی او را دیدند که وی زنی زشت و پیر بود، شیخ که نجوای دو مرید را با یکدیگر فهمیده و لغت «حجت» را شنیده بود، به مزاح گفت «حجة بالغه» (تعالی در چهار صد و سی مرده است، بنابراین در اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم، کلمه «شاهد» به این معنی مجازی در بین صوفیه استعمال می‌شده است) و «گمان می‌رود که شاهد و حجت به معنی زیباروی در مصطلحات صوفیان از این عقیده سرچشمه گرفته است به مناسبت آنکه زیبارویان گواه یا دلیل جمال حق تعالی فرض شده‌اند». (بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ص ۳۱).

به گفته ر. ا. نیکلسون، شاهد یا «انسان کامل صوفیه، حاوی جمیع صفات ربانیه است... آینه‌ایست که خداوند در او خود را می‌بیند. این عربی می‌گوید:

ان تبدی حبیبی بای عین آراه؟!
بمینه لا بعینی فلیس غیر یراه

«اگر دوست من ظاهر شود با کدام چشم می‌بینم او را؟ به چشم خودش نه با چشم خود، دیگری نیست که او را ببیند. در روح نوری نیست، چشم بیننده و آنچه می‌بیند، هر دو یک چیزند» (اسلام و تصوف، ص ۱۴۷). البته انسان کامل یا پیرِ واصل و استاد کامل راهبر صوفیه با شاهد جمالپرستان یا شاهد تجلی، فرق دارد و شرح این معنی به هنگام بحث از طریقت مولانا جلال‌الدین محمد، خواهد آمد.

۳۲- مقالات، ص ۲۰۹.

۳۳- مناقب اوحده الدین حامد بن ابی الفخر کرمانی، از مؤلفات نیمه دوم قرن هفتم، با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، ۱۳۴۷، مقدمه مصحح، ص ۳۹.

۳۴- نک به «حکایت آن دو برادر یکی کوسه و یکی امرد، در عزب خانه خفتند، شبی اتفاقاً امرد خشته‌ها بر مقلد خود انبار کرد، عاقبت دباب دَب درآورد و آن خشته‌ها را به حیل و نرمی از پس او برداشت...» مثنوی

تاز آن صفوت بر آری زود سر	زُوح خواهی جتّه بشکاف ای پسر
نه از لباسِ صوف و خیطای و دَبّ	هست صوفی آنک شد صفوت طلب
الخیاطه واللواطه والسلام	صوفیی گشته به پیش این لثام

اما مسأله کلاً به پدیده‌ای اجتماعی تحویل و تأویل نمی‌شود. نکته‌ای که خاصه از یاد

→ دفتر هشتم.

درباره این داستان گفته‌اند: «گمان می‌رود با طرح قصه کوسه و امرد، گوینده مثنوی در عین حال می‌خواهد رسم شیخ امرد بارگی رایج در خانقاه‌های عصر را نیز به باد انتقاد گیرد و ضمن طرح داستانی زشت و رکبک، آنچه در پاره‌ی خانقاه‌ها و قلندرخانه‌های عصر می‌گذشته است و بعدها مصنف کتاب فسطاط العداله و سراینده منظومه تعلیمی جام‌جم آن را نقد کرده‌اند، بی‌نقاب سازد». عبدالحسین زرین‌کوب، بحر در کوزه، نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی، ۱۳۶۶، ص ۴۱۰. جام‌جم را اوحدی مراغی، در ۷۳۲ یا ۷۳۳ به نام سلطان ابوسعید، نظم کرده است.

به اعتقاد احسان یارشاطر «متصوفه در اشاعه تعشق با مردان، سهمی بسزا دارند. تعلق خاطری که میان پیر و مرید برقرار می‌شد، هر چند جنبه معنویش غالب بود، از میل غریزی برکنار نبود. اما باید گفت صوفیان علاوه بر تأثیری که در تعمیم آن داشتند، لطافت و معنویت خاصی نیز به این نوع دلدادگی بخشیدند (ر.ک. به ترجمه فارسی مجالس النفاث امیر علیشیر نوایی، توسط محمد فخری هراتی و حکیم مبارکشاه قزوینی، تهران، به اهتمام علی اصغر حکمت، ۱۳۲۳ ه. شمس، ص ۱۸۷). همچنین صاحب مجالس العشاق (منسوب به سلطان‌حسین بایقرا، چاپ هند، ۱۳۱۳ ه. شمس)، از هیچ عشقی جز از نوعی که ذکر شد، یاد نمی‌کند، ولی غالباً این معنی را پرورانده که این بزرگان (سنایی، عین‌القضات، روزبهان، و...) از طریق این عشقها، پی به حقیقت برده و مجاهد طریق حق شده‌اند». احسان یارشاطر، شعر فارسی در عهد شاهرخ (نیمه اول قرن نهم) یا آغاز انحطاط در شعر فارسی، ۱۳۴۴، ص ۱۵۳-۱۵۴.

احمد کسروی نیز با همان دلمشغولی نظام‌پردازی که صفت ممیزه اوست، می‌نویسد: «گذشته از آنکه صوفیان زن‌نمی‌گرفته‌اند، بیشترشان دچار زشتکاریها می‌شده‌اند. اینست بجه‌بازی (یا به گفته خودشان شاهدبازی) که از زشت‌ترین گناههاست در خانقاه‌ها رواج می‌داشته، و این زشتی که به چنان ناپاکی رخت پوشانیده و آنرا با «عشق خدایی» بهم بسته گردانیده و جمله «المجاز فنظرة الحقیقه» را به زبانها انداخته‌اند». صوفیگری، ص ۲۲-۲۳.

باید دانست که بسیاری از مشایخ صوفیه شاهدبازی را سخت نکوهیده‌اند، و عزوبت و تجرد و تک‌زیستی، هیچگاه جزو شروط دخول در طریقت نبوده است، چنانکه کسروی خود اذعان دارد که «بیکاری و بی‌زنی که ما از گناهان صوفیان شمردیم، در همه سلسله‌ها نبوده است» (همان، ۲۸). در واقع زهد و ریاضت و تک‌زیستی و تجرد بودایی یا ودائی، مرده‌ریگی است که از ابراهیم ادهم شاهزاده بلخ (متوفی ۱۶۰ یا ۱۶۶ ه. ق.) به تصوف رسید، و گفتنی است که رسالات صوفیه در آداب تزویج و شرح حال مجردان و متأهلان، کم نیست. از جمله ر.ک. به: ضیاء‌الدین ابوالنجیب السهروردی (متوفی ۵۶۳ ه. ق.)، آداب المریدین، ترجمه عمر بن محمد بن احمد شرکان، به تصحیح نجیب مایل هروی، ۱۳۶۳، فصل در ذکر آداب ایشان در تزویج، ص ۱۵۵-۱۵۸؛ شیخ شهاب‌الدین سهروردی (متوفی ۶۲۳ ه. ق.) عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور عبدالؤمن اصفهانی (قرن هفتم)، به اهتمام قاسم انصاری، ۱۳۶۴، در بیان شرح مجردان و متأهلان، ص ۸۵-۹۰.

نباید برد اینست که صوفیه جمالی، به زن و آمیزش جنس و نظر به امرَد (النظر الی المرَد)^{۳۵} جنبه‌ای قداست‌آمیز بخشیدند و کوشیدند تا به یارمندی عشق انسانی و زن و شاهد ساده، آینه‌دار طلعت غیب و مظهر جمال و مصدر جلال، به خدا تقرب جویند، چون خدا دوستی و خداپرستی و فناء فی الله را تنها بدین وسیله ممکن می‌دانستند و در این مورد، تقریباً همان کردند که بعضی فرقه‌های هندو و پیروان دین حبّ و مذهب اسرار می‌کنند.^{۳۶} مثلاً به اعتقاد احمد غزالی یک تن از بزرگترین نظریه‌پردازان تصوف و عرفان عاشقانه^{۳۷}، «عارف کامل همانطور که دل بر اصلِ حسن و تجلّی آن در مجالی روحانی می‌بندد، به تجلّی همان حسن در مظاهر حسی نیز می‌تواند دل‌بستگی داشته باشد»^{۳۸} چون از مشاهده حسن در مظاهر حسی، می‌توان به تجلی جمال در مظاهر روحانی راه یافت و به وجد آمد و از آنجا به اصل حسن نیز پی برد. «استفاده از حدیث برای توجیه نظر بازی شاهد دوستان، کاری است که خواجه احمد در کتاب بحرالمحبّة فی اسرار المودّة که در تفسیر سوره یوسف نوشته است، انجام می‌دهد. در آنجا خواجه، نظر کردن هر روی نیکو را به دو قسم تقسیم می‌کند: یکی از روی شهوت (که گناه است) و دیگری از روی عبرت (که عبادت محسوب می‌شود). این مطلب مبتنی است بر این حدیث که پیغمبر فرمود: «النظر بالعبره الی وجوه الحسان عبادة و من نظر الی وجه حسن بالشهوة، کتب علیه اربعون الف ذنب»^{۳۹}.

اما در نهایت، به اعتقاد خواجه احمد «عشق انسان به انسان نیز مقتبس از عشق

۳۵- لویی ماسینیون در باب این «مجرد نظر و رؤیت» (احادیث الرؤیة) می‌نویسد: یکی از راههای سخت مشکوکِ نیل به حالت وجد، نظر به امرد (نظر الی المرَد) یا نگاه افلاطونی است یعنی مشاهده چهره‌های زیبای نوسالکان که در صف اول حلقه می‌نشانندشان، در خاموشی و با آرامش باطن و این رسم با آنکه بارها به زبان و قلم بزرگترین حکمای قوم طرد شد، به علل مختلف رواج یافت. ابو حمزه (متوفی ۲۶۹ ق.) در ردّ انتقاد منکران می‌گفت: مشاهده و معاینه چیزی که خواستش حرام است و ممنوع، برای دگرگون ساختن ماهیت آن آرزو، مجاز است (احمد دینوری؛ ابن قتیبه در تأویل، سراج در مصارع). احمد غزالی (متوفی ۵۱۷ ق.) برای نیل به حالت وجد و سکر، میان چهره ساده نو تعلم و صورت خویش، گل سرخی قرار می‌داد تا حائل میان آندو باشد (ابن جوزی). ابن طاهر مقدیسی در قرن ۱۲ و نابلسی در قرن ۱۷، در اثبات حلیت این قبیل تردستی‌ها رنج بسیار بر خود هموار کردند. Lexique، ص ۱۰۷-۱۰۸.

36- J. Evola, *Métaphysique du sexe*, 1976.

۳۷- در مقدمه کتاب مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، ۱۳۵۸، از ص ۳۵ تا ص

۴۶، همه داستانهای معروف درباره جمال‌پرستی احمد غزالی آمده است.

۳۸- نصرالله پورجوادی، سلطان طریقت، سوانح زندگی و شرح آثار احمد غزالی، آگاه، ۱۳۵۸، ص ۶۳.

۳۹- همان، ص ۵۹.

حقیقی (الهی) است و می‌توان گفت ذاتاً همان عشق است. خواجه احمد حتی از استعمال لفظ مجازی در مورد عشق نیز خودداری می‌کند. عشق از نظر او عشق است. خواه عاشق و معشوق خلق باشند یا حق... از نظر غزالی، عشق یک حقیقت واحد است و اختلاف عشق انسان با عشق حق و همچنین عشق انسان با انسان و عشق او با حق، همه در شدت و ضعف است. (اما) عشق انسان به انسان با عشق انسان به حق، غیر از مسأله شدت و ضعف، اختلاف دیگری هم دارد و آن اختلاف در جهت است. عشق انسان به حق یا عشق حقیقی همانست که در روز میثاق بر ایوان جان نشسته است و تابش آن از درون دل به بیرون، موقوف به شفاف شدن پرده‌های دل است. اما عشق خلق، عشقی است که از راه نظر و مطالعه حسن در صور حسی پدید می‌آید و از بیرون به درون نفوذ می‌کند»^{۴۰}. با اینهمه علمای فقه و حدیث شاهدبازی احمد غزالی را بر او عیب گرفتند و نکوهش کردند، چنانکه ابوالفرج عبدالرحمن بن جوزی (۵۱۱-۵۹۷) که از مخالفان سرسخت خواجه است، خاصه به شاهدبازی وی ایراد دارد^{۴۱} که می‌نویسد «جمعی از صوفیان بر احمد غزالی وارد شدند، پسری نزد او بود و گلی، گاه به گل می‌نگریست و گاه به آن پسر؛ آن جمع وقتی نشستند، یکیشان گفت: شاید ما شما را مکدر کردیم (مزاحم شدیم). احمد غزالی گفت: آری والله! همگی از آن کلام وجد نمودند و با هم صیحه کشیدند»^{۴۲}. اینگونه اعمال یعنی خاصه «نظاره کردن در احداث و صحبت با ایشان»^{۴۳} بود که موجب زبان دراز کردن فقها و عیب‌گویی آنان از شاهدبازان شد، و همانگونه که انتظار می‌رفت، جمال‌پرستان از طعن و تشنیع و زخم‌زبان منکران مصون نماندند، خاصه در

۴۰- ر.ک. سوانح، فصل ۱۳، نصرالله پورجوادی، همان، ص ۶۰-۶۱.

بنابراین در اینکه گفته‌اند: «درین رساله سوانح هر چند شیخ از عشق جسمانی هم یاد می‌کند و به احوال لیلی و مجنون و محمود و ایاز نیز اشارت دارد، درین موارد ظاهراً ایراد قیاس و تمثیل است برای تقریر و بیان عشق روحانی، چنانکه اشعار عربی و فارسی خاصه رباعیات بسیار شورانگیز نیز که در جای جای کتاب هست اگر هم حاکی از عشق جسمانی است باری ذکر آنها از باب تمثیل و روشنگری است» (عبدالحمید زربین کوب، جستجو در تصوف ایران، ۱۳۵۷، ص ۱۰۸-۱۰۹)، جای حرف هست.

۴۱- المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، ج ۹، ص ۲۶۲، به نقل از نصرالله پورجوادی، همان، ص ۵۵.

۴۲- ابوالفرج ابن جوزی، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگزلو، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸، ص ۱۹۴. فخرالدین عراقی در عشاق‌نامه، داستان پسر خوب‌روی شحنه تبریز و غزالی را آورده و از قول خواجه، خطاب به شحنه چنین سروده است:

زو نصیب تو غیر دیدن نیست

سبب سیمین برای چیدن نیست

کلیات، چاپ سعید نفیسی، ص ۳۵۶-۳۵۷.

۴۳- هجویری، کشف‌المعجوب، به تصحیح و ژوکوفسکی، ۱۳۵۸، ص ۵۴۲.

قرن‌های ششم و هفتم هجری که این اصل سخت رواج داشته است.^{۴۴} به عنوان مثال احمد جام نامقی معروف به زنده‌پیل (۴۴۰-۵۳۶ ه. ق) به مقتضای زمان، در کتاب *انسر التائبین و صراط‌الله المبین*، فصلی به شاهدبازی اختصاص داده به طعنه و تعریض می‌نویسد: «می‌پرسند که شاهدبازی شاید یا نی؟ که قومی شاهدبازی می‌کنند! آن چیست که هر کس امردی با خویشتن می‌برند که این شاهد ماست؟! ما در آن راه فرا نمی‌بریم، ما را از آن خبر کنید تا آن چیست، و آن راه هست و می‌شاید یا نی؟». پاسخ صریح زنده‌پیل اینست که در روی امردان نگرستن و سخن گفتن و نشستن با ایشان حرام است: این «قوم مُدبر و سیاه‌گلیم» گویند: «ما را امردی می‌باید نیکو روی و پاکیزه تا ما در وی می‌نگریم تا ما را خدای عز و جل در دل فراموش نشود و ما از آن جا به خدای راه بریم»، اما «خواجه متابع هوی است و لواطه دوست می‌دارد! نمی‌تواند گفت که لوطی‌گری حق است، می‌گوید شاهدبازی می‌کنم تا از آن جا به خدای عز و جل راه برم». ولی صورت پرستی با بت‌پرستی و آئین قوم لوط برابر است: چه «نخست نظر باشد، آنکه فعل و نظر از فعل یک درجه واپس است، و نظر خود عین لواطه است»^{۴۵}.

شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی (۵۳۹-۶۲۳ ه. ق) نیز در ردّ عقیده «قومی که نظر کردن به شاهد مباح دارند و دعوی کنند که ما ناظر قدرت حق سبحانه و تعالی‌ایم»، می‌نویسد: «این اباحت محض است و شهوت‌پرستی صرف و از غایت بحث و استکشاف، به تجربت این حال محقق شده است که نظر کردن به شاهد، کف شراب شهوتست، بلکه خود اصل شهوتست. مرید صادق باید که از صحبت این طایفه که نظر را مباح دارند، احتراز کند». و همو به «ارباب قلوب» توصیه می‌کند که «در وقت مجالست زن، ایشان را دو چشم باشد. یکی در باطن و یکی در ظاهر. به چشم باطن، شاهد شاهد ازل، به چشم ظاهر ناظر منظور حاضر. رابعه عدویه این معنی به نظم آورده است:

۴۴- عین‌القضاة همدانی (۴۹۴-۵۲۵) به دوستی می‌نویسد: «از این که رأیت ربی‌الله فی احسن صورة امرد، قومی با دید آمده‌اند که جمال می‌پرستند و پندارم که مذهب این قوم به اصفهان شنیده باشی. چه گویی؟ اگر کسی مذهب ایشان وادهد، رأیت ربی فی احسن صورة امرد، واداده بود». نامه‌ها، بخش نخستین، ص ۱۵۶.
 ۴۵- *انسر التائبین*، به تصحیح علی فاضل، ۱۳۶۸، باب چهلم، ایضاً در جایی دیگر: «به حقیقت بدان که هر درویشی که محبت او چنان غالب نگشته است که او را از هوا بستنده است و محبت او بر عقل او چندان زور نکرده است که آن محبت، عشق گردیده است، او را سماع مسلم نیست.. زیرا که چون عاشق گردد، همه جمال معشوق ببند و همه آواز معشوق شنود... (چنین کسی را) سماع مسلم باشد. اما زلف و خال و موی و قد و بالا و سیم‌بر و لاله رخ و شکر لب و بادام چشم و مانند این هرگز مسلم نگردد». شیخ‌الاسلام احمد جام (زنده‌پیل)، *مفتاح النجات*، در ۵۲۲ ه. ق. به تصحیح علی فاضل، ص ۱۹۱-۱۹۲، ۱۳۴۷.

انّی جعلتک فی الفواد محدّثی
فالجسم منّی للجلیس مؤانّس
وابحت جسمی من اراد جلوسی
و حبیب قلبی فی الفواد انیسی

می گوید: «ساحت فواد، خلوتخانه سلطان عزّت و حرم خاص شهنشاه وحدت ساخته ام تا خاصگی دل بر تخت بخت، شراب کلام می نوشد و دامن از التفات به اغیار می افشاند و به زبان بی زبانی می گوید:

می‌گرید دیده تا نمش می‌ماند
نامردم اگر به سوی شادی نگرم
می‌نالد سینه تا دمش می‌ماند
تا در دو جهان بوی غمش می‌ماند

و صورت و جسم مباح کرده ام جماعت همنشینان و دوستان را، از بهر آنکه محبوب دل، بساط نشاط گسترانیده است و رواق فراق خراب کرده و به زخم تازبانۀ غیرت، زحمت اغیار از این خلوتخانه دور کرده. هر طالب حضرت جلال و طایف کعبه وصال که همچنین از جامه رعونت و طبیعت عاری باشد و آینه دل را خالی و پاک از برای جمال لایزالی کرده باشد، شاید که زن خواهد، و اگر نه، مشاهده جمال صورتی، روح را محبوب گرداند»^{۴۶}.

این سخن، یادآور حکم قطب‌الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر العبّادی (۴۹۱-۵۴۷ هـ) در همین معنی است:

«آنکه از روی نیکو یا از کودکی شاهد سازد، آن نه از حکم طریقت است، بل که از بقیّت قوت شهوتست. چون دل قصد شاهی غیبی کند و نفس اماره بدان حقیقت محفوظ نتواند بودن، هم در عالم ظاهر به صورتی متعلق شود و در نقش صنع چهره بسته گردد و آن چیز را شاهد نام کنند». مقصود قطب‌الدین اینست که شاهد را به چشم دل باید دید نه آنکه دیده به بند حسن صورتی مقید شود و آنگاه آنرا شاهد دل پندارد! شاهد لطیفه غیبی است. زاندرون غافل است صورت بین، و حسن صورت چو آلت است ترا- پس به کاری حوالت است ترا. «پس شاهد آن حقیقت و لطیفه است که از ورای پرده غیب، در بصیرت دل، مکشوف گردد و این شاهد الا صاحب تمکین را نباشد و مبتدی را می‌باید که دیده و دل از چیزهای مشترک میان محسوس و مخیل نگاه دارد تا در بت پرستی نیفتد. بت پرستی دیگر است و شاهدبازی دیگر. و بیشتر عالمیان درین

۴۶- عوارف المعارف، ترجمه ابو منصور عبدالؤمن اصفهانی (قرن هفتم)، به اهتمام قاسم انصاری، ۱۳۶۴، باب بیست و یکم «در بیان شرح مجردان و متأهلان». ابضاً ر.ک. به پانویس ۲۲ فصل پنجم این رساله.

منزل مانده‌اند که لهورا بر سماع بسته‌اند و قضای شهوت را بر شاهد. و در شرع مصطفی علیه‌السلام، هیچ چیز مکروه‌تر و منکرتر از آن نیست که کسی به امردی نظر کند که از آن نظر آفات تولد کند که هلاک رونده در آن باشد. پس شاهد از قبیل مصورات و محسوسات نیست، بل که از صورت مجردست که در عالم ملکوتی، مسکون و قرار یافته‌اند»^{۴۷}.

پیشتر نیز به اشاره گفتیم که ابوالفرج ابن جوزی (۵۱۱ یا ۵۱۲-۵۹۷ ه. ق.) «بر عقیده آنان که صورتِ خوب را مظهر خدا می‌دانند و نظر را مباح می‌شمارند، انکار عظیم می‌کند»^{۴۸}.

قصداً ما ذکر تاریخ جمال‌پرستی و یا تذکار موارد بسیار مشهور آن رسم و آئین نیست، اما چون مطلب به موضوع بحث مان که «دل‌الگی» عشق میان زمین و آسمان است، مربوط می‌شود، اشاره به بعضی نکات شاهدبازی و نقل ایرادهای منکران بر این «مذهب»، خالی از فایده نیست.

شیخ شطاح یا شطاح فارس روزبهان بقلی، عارفی بوده است اهل وجد و حال که در بیماری مرگ گفت: «بدانکه دردِ روزبهان به هیچ روغن دنیاوی به نشود، که آن بندی است از بندهای عشق، بر پای وی نهاده تا آنگاه که به سعادت دیدار رسد»^{۴۹} و شیخ صدرالدین محمود اشنهی درباره‌ی وی می‌گفته «اگر خاک آستانه‌ی شیخ روزبهان بروند، ببینند، از او بوی عشق آید»^{۵۰}. این سلطان عاشقان «نه تنها به سماع می‌نشسته، بلکه آن را برای ترویج دل اهل سلوک واجب می‌شمرده است»، چنانکه در کتاب الانوار فی کشف الاسرار گوید «قوال خوب روی باید (قوال باید که خوب روی بود) که عارفان در مجمع سماع، به جهت ترویج قلوب به سه چیز محتاجند: «روایح طیبه، وجه صبیح و صورت ملیح»، و البته به قول بعضی، ازین قوال خوب روی اجتناب بهتر زیرا که «این چنین کار،

۴۷- التصفیه فی احوال المتصوفه، «صوفی‌نامه»، به تصحیح غلامحسین بوسفی، ۱۳۴۷، ص ۲۱۲-۲۱۳.

۴۸- تلبیس ابلیس، همان، باب دهم، «در تلبیس ابلیس بر صوفیان».

ابن عربی نیز مؤکداً به مرید سالک دستور می‌دهد که از سماع پرهیزد (فتوحات، چاپ بولاق، ۱، ص ۲۱۰، ۴، ص ۲۷۰). شیخ اکبر شاهدبازی و نظر الی‌المُرد را برای نیل به حالت وجد و بیخودی، مردود می‌شمرد. ر. ک. به کتاب الامر منقول در Islam christianisé، تألیف آسین پالاسیوس، ص ۲۲۷-۲۴۸. نقل از کتاب Cl. Addas، ص ۲۰۰.

۴۹- دکتر محمد تقی میر، شرح حال و آثار و اشعار شیخ روزبهان بقلی فسانی شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۵.

۵۰- همان، ص ۲۲.

عارفی را مسلم آید که طهارتِ قلب او به کمال رسیده باشد و چشم او از دیدن غیر حق پوشیده باشد»^{۵۱} چنانکه صاحب روح الجنان آورده است:

شبی در فصل زمستان چند مجمر آتش نهاده بودند و «شیخ پای در کنارِ مردی صاحب جمال نهاده بود و می مالید». منکران بر این حال واقف شدند و نزد اتابک تکلّه رفتند و گفتند: شیخ «با مردان صحبت می دارد و این زمان نشسته است و اسباب عیش مهیا داشته و قدم در کنارِ امردی صاحب جمال نهاده، بالذات در روی او می نگرد». اتابک با آنان پنهان بر بام رباط شیخ رفت و از روزنه‌ای همچنان دید که گفته بودند. «شیخ به نور حق بدانتست. قدم از کنارِ امرد برداشت و در میان آتش نهاد و آواز بلند برداشت و روی سوی بالا کرد، گفت ای ترکمان! بر روزبهان چه میان آتش و چه کنارِ امرد مهوش، هر دو یکسان است...».

«مصنف گوید... در تعداد کرامت، این حکایت نخواستم که ایراد کنم که مبادا کسی در خاطر آید این که این حال هر کس را شاید، زیرا که چنانکه در شریعت اسلام، نظر به زنانِ نامحرم حرام است، نظر به شهوت با مرد همچنان است. و شیخ در کتاب منهج السالکین فرماید: «ان اعظم فتن المرید صحبة المردان و النسوان و مداواتها ترک صحبتهم و الاشتغال بالذكر و التفرد بالخلوة» و شیخ ابوالحسین نوری (مردان را) گوید: «کلما رأیتونی افعله فافعلوه الا صحبة الاحداث و النسوان فانها اردل الفتن»، هر آنچه دیدیت که من آن می‌کنم، شما همان بکنید، الا صحبتِ مردان و زنان که صحبتِ ایشان است بهترین فتنه‌ها، و نیک بدان که عظیم صاحب قدرتی باید که آهوبره و شیر درنده در یک مکان نگاه دارد، نه آهواز شیر رمد و نه شیر آهو درد. و هر تردامنی را نرسد که راه واصلان سپرد و در ماه عارض دلبران نگردد و حال آنکه در عالم طبیعت، به وسواس شیطانی و شهوات نفسانی گرفتار بود. اما آنکه یمین قدرت قدسی لشکر نفس اماره انسی هزیمت کند، اگر در خدّ و خال شاهدان، بی زحمت شهوت و بی تهمت حلول و حدثان نگرند، جمال قدس بیچون رحمن نگرند... و ما نظرت الی شیئی الا و رأیت الله فیه. گواه این سخن است. این صاحب سعادتان را رواست و دگران را این نظر عین خطاست.. و همچنین رسول فرماید ان الله جمیل یحبّ الجمال و سیده النساء حمیراء گوید: «ان رسول الله کان تعجبه الخضرة و تعجبه الوجه الحسن». و ذوالنون مصری گوید: «من استأنس بالله، استأنس بكل شیء ملیح و وجه صبیح» و قال صلی الله علیه: اطلبوا

حوادثکم عند صباح الوجوه:

لقد قال الرسول و قال حقا و خير القول ما قال الرسول
اذا بدت الحوائج فاطلبوها الى من وجهه حسن جميل...»^{۵۲}

فخرالدین عراقی که او نیز می‌پنداشت عشق مجازی صورتی، منهاج عشق حقیقی الهی است^{۵۳} و در عشق شاهدان، بیخودی و بیقیدی نشان می‌داد و به شیخ روزبهان و آثارش ارادت و توجه خاص داشت، همین حکایت را در عشاق‌نامه خود به نظم درآورده است.^{۵۴}

اوحدالدین کرمانی (۵۶۱-۶۳۵ ه. ق) هم «با کمال بی‌پروایی، جمال پرستی می‌کرد و در سماع با شاهدان می‌رقصید»^{۵۵} و «کمال روحانی سالک را در مشاهده زیبائیهای صنع می‌دانست که»:

جان طفلِ ره است و شاهدی دایه اوست شاهدبازی همیشه سرمایه اوست
این صورت زیبا که توش می‌بینی آن شاهد نیست لیکن این سایه اوست

به قول صاحب مناقب «خدمت شیخ را با صورتهاء خوب خوش بودی و در سماع با ایشان ذوق کردی»^{۵۶} و همه می‌دانستند که شیخ را «با صورتهاء پاکیزه خوش است، چنانکه هر که در نظر او می‌آید، البته به قوت جاذبه، او را معتقد خود می‌کند».^{۵۷} ظاهراً

۵۲- عبداللطیف بن صدرالدین ابی محمد روزبهان الثانی، روح الجنان فی سیرة الشیخ روزبهان، تألیف در ۷۰۵ ه. روزبهان‌نامه، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، ۱۳۴۷، ص ۲۲۲-۲۲۳.

۵۳- خود گوید: «سخن مستانه می‌رود معذوردار که بی‌اختیار می‌آید... چه توان کرد؟... در بحری افتاده‌ام که کرانش پدید نیست... هر چند قصد می‌کنم که خود را از این بحر بی‌کرانه به ساحل اندازم ساحل یافت نمی‌شود، تا خبر است موجم در ربوده و به لجه‌ای افکنده... و چندان خود را ملامت می‌کنم که:

آنجا که بحر نامتناهی است موج زن شاید که شب نمی‌نکند قصد آشنا

باز همت می‌گوید: ناامیدی شرط نیست». لمعات، به سعی دکتر جواد نوربخش ۱۳۵۳، ص ۵۰ و ۵۱. گفتنی است که «معین‌الدین پروانه که از پاکبازی وی آگاه بود، این احوال وی را به دیده قبول می‌دید و به طعنه و سرزنش مدعیان در این باب اعتنایی نمی‌داشت». عبدالحسین زرین‌کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ۱۳۶۲، ص ۱۴۷.

۵۴- کلیات عراقی، چاپ سعید نفیسی، ص ۳۶۶-۳۶۷.

۵۵- مناقب، ص ۳۹ (مقدمه مصحح).

۵۶- همان، ص ۴۰ (متن).

۵۷- همان، ص ۲۱۲ (متن).

بدین سبب بعضی از همعصرانش او را «اباحتی و مبتدع» می خوانده اند. می گوید:

قومی که اباحتی به من می بندند بر ریش و سبال خویشان می خندند
معروف و جنید و شبلی ارزنده شوند والله که اباحت مرا بپسندند

جامی از رساله اقبالیه تألیف شیخ رکن الدین علاء الدوله سمنانی، نقل می کند که شیخ شهاب الدین سهروردی او را «مبتدع» خوانده و پیش خود نگذاشته بود.^{۵۸}

«شمس الدین تبریزی هم عذر او را در شاهدبازی و «تفرج صورت» نپسندید. مطابق گفته افلاکی وقتی شمس به بغداد رسید، «خدمت شیخ اوحدالدین کرمانی را آن جایگاه دریافت، پرسید که در چیستی؟ گفت: ماه را در آب طشت می بینم. فرمود که اگر در گردن دمبل نداری، چرا بر آسمانش نمی بینی؟»^{۵۹}. آنگاه افلاکی مناظره شمس تبریزی و اوحدالدین را با شاخ و برگ و تحریف نقل می کند که ما اینک آن را از زبان خود شمس الدین در اینجا می آوریم: «مرا آن شیخ اوحد به سماع بردی و تعظیمها کردی، باز به خلوت خود در آوردی، روزی گفت چه باشد اگر به ما باشی، گفتم به شرط آنکه آشکارا بنشین و شرب کنی و پیش مریدان و من نخورم، گفت تو چرا نخوری، گفتم تو فاسقی باشی نیکبخت و من فاسقی باشم بدبخت، گفت نتوانم، بعد از آن کلمه گفتم، سه بار دست بر پیشانی زد»^{۶۰}.

مولانا نیز که روش اوحدالدین ابی الفخر کرمانی را در شاهدبازی نپسندیده، در حق او سخنی بسیار حکیمانه گفته است: «روزی در بندگی مولانا، حکایت شیخ اوحدالدین کرمانی می کردند که مردی شاهدباز بود، اما پاک باز بود و چیزی نمی کرد؛ فرمود کاشکی

۵۸- نفعات الانس، در شرح حال اوحدالدین، ص ۵۸۹.

۵۹- مناقب العارفین، شمس الدین احمد افلاکی، طبع انقره، ۱۹۶۱، ص ۶۱۶.

«منقولست که روزی در اسفار خود به خدمت شیخی رسید که او را علت شاهدبازی و تفرج صورت بود. فرمود که هی در چیستی؟ گفت: صور خوبان چون آئینه است، حق را در آن آئینه مشاهده می کنم، چنانک گفته اند:

در تو که به دیده صفا می نگریم نی از پی شهوت و هوا می نگریم
دیدار خوشت آینه لطف خداست ما در تو بدان لطف خدا می نگریم

فرمود که ای ابله از آنک حق را در آینه آب و گل می بینی چرا که

در آینه جان و دل نبینی و خود را نطلبی؟». همانجا، ج ۲، ص ۶۳۰-۶۳۱.

ایضاً نک: نفعات الانس، ص ۵۹۰.

۶۰- مقالات شمس تبریزی، به نقل از مناقب، مقدمه مصحح، ص ۴۰.

کردی و گذشتی» و نیز فرموده است که «شیخ اوحدالدین در عالم میراث بد گذاشت»^{۶۱}.
 «عذر اوحدالدین، چنانکه گفتیم، اینست که جمالِ حقیقت و کمالِ معنی را در صورت می‌نگرد، زیرا حقیقت را بیرون از مظاهر و معنی را جز در کسوتِ صورت نتوان دید؛ پس عشق ما بر جمالِ حسی، عینِ عشق به حق است و جمال‌پرستی از خداپرستی جدا نیست. عده‌ای از رباعیات که در بیان «مشاهده» و «معنی و صورت» گفته است، متضمن استدلال است بر صحت روش او. این ادله‌ گاهی رندانه و گاهی نیز عارفانه است، از این قبیل:

شاهدبازم هر آنکه انکار کنند چون در نگری روز و شب این کار کنند
 آنهاکه ببینی همه شاهدبازند آن زهره ندارند که انکار کنند

زان می‌نگرم به چشم سر در صورت کز عالم معنیست اثر در صورت
 این عالم صورتست و ما در صوریم معنی نتوان دید مگر در صورت»^{۶۲}
 مولانا در ردّ این عقیده فرماید:

۶۱- مناقب افلاکی، ص ۴۳۹-۴۴۰. نفعات الانس، ص ۵۹۰.

۶۲- مناقب، ص ۴۰-۴۱ (مقدمه مصحح).

از دیگر «اباحیان» سید قاسم انوار (متوفی ۸۳۵) است که در عرفان و تصوف مشربی و دیدی گسترده داشت، «چندانکه گاه سبب رمیدن کوته‌بینان می‌شد». رجوع کنید به داستان شیخ صفی‌الدین الحی (یا: ابیحی) با او: مجالس النفاص، امیر علیشیر نوائی (تهران، ۱۳۲۳) ص ۱۸۳. به نقل از مقدمه احمد طاهری عراقی بر قدسیه (کلمات بهاء‌الدین نقشبند)، خواجه محمدبن پارسای بخارائی، ۱۳۵۳، ص ۲۱. «با آنکه نقشبندیان همه جا شخصیت والا و عظمت روح سید قاسم انوار را ستوده‌اند، ولی اعمال مریدانش را نکوهیده‌اند (رشحات : ۲۳۷). از جمله بر نظریازی و جمال‌پرستی آنان انگشت نهاده‌اند. عبیدالله احرار می‌گفت: «حضرت سید قاسم تبریزی - قدس سره - بدین ولایت (سمرقند) آمده بودند. جمعی از مریدان ایشان در بازار می‌گشتند و پسران امرود پیدا می‌کردند و به ایشان تعشق می‌ورزیدند، و می‌گفتند ما در صور جمیله، مشاهده جمال حق سبحانه می‌کنیم» (رشحات / ۲۵۳).

در واقع در آن روزگاران، در خراسان و ماوراءالنهر درویشان اباحی مذهب و افراطی فراوان بودند، «فلندرانى به شریعت پشت پای زده و سنت رها کرده، و اینان صوفیان نقشبندی پای بسته سنت را به سخره می‌گرفتند و مذمت می‌کردند. نقشبندیان نیز آنان را بی‌دین و فاسدالاخلاق می‌شمردند (برای نمونه ر. ک: داستان مولانا میرجمال قلندر و عبیدالله احرار: رشحات / ۳۵۴-۳۵۵). از جمله این گروه، درویشان عشقیه بودند که در سمرقند بسیار بودند و «لنگر» آنان در کوه «نور» در حوالی سمرقند بود و شیخ الیاس عشقی شیخشان بود (دراویش عشقیه همان شطاربه (یا: شطار) اند، از سلاسل طیفوریه، ر. ک: طرائق الحقایق ۱۵۱/۲-۱۵۲، و تحقیق استاد همایی در نامه مینوی، ۴۹۸-۵۰۹). نقشبندیان و عشقیان با یکدیگر سخت رقابت داشتند و خصمی‌ها می‌نمودند» (قدسیه، ص ۲۲-۲۳).

و آنک آن معنی در این صورت بدید
در دلالت همچو آبند و درخت
صورت از معنی قریب است و بعید
چون به ماهیت روی، دورند سخت^{۶۳}

پیدا است که این ابیات، در انتقاد طریقه صوفیان جمال پرست است که می گفتند ما معنی را در صورت می نگریم به خصوص اوحدالدین حامدبن ابی الفخر کرمانی؛^{۶۴} و باز همو در جزوی از مثنوی که داستان دژ هوش ربا یا قلعه ذات الصور است، می گوید:

صورت از بی صورت آید در وجود
همچنانک از آتشی زاده است دود

زین قدحهای صور کم باش مست
از قدحهای صور بگذر مایست
تا نگردي بت تراش و بت پرست
سوی باده بخش بگشا پهن فم
باده در جام است لیک از جام نیست
چون رسد باده نیاید جام کم

و در اینجا باز «به ردّ عقیده جماعتی از صوفیه عطف توجه می کند که جمال پرستی و استغراق در مظاهر زیبای صنع و جلوه های حسن و صباحت را غایت کمال سالک عارف دانسته اند»^{۶۵}.

باید دانست که در نظر مولانا نیز عشق هرزه رسوایی یعنی عشق مجازی صورتی، ممکن است زمینه ساز کسب فیض عشق حقیقی الهی باشد، منتهی برای روشن تر شدن عمده عقیده و مرام مولانا، توضیح دو نکته از افکار عمیق عارفانه او سودمند است: «یکی این که عشقهای مجازی صورتی، در دیدگاه عرفان، پرتوی از عشق حقیقی الهی است، خواه عاشق بدین معنی توجه داشته باشد یا نداشته باشد؛ و به قول جامی:

دلی کو عاشق خوبان مه روست
بداند یا نداند، عاشق اوست

۶۳- مولانا کرازا صورت را به سبو تمثیل می کند از جمله:

چند بازی عشق با نقش سبو
صورتش دیدی ز معنی غافلی
بگذر از نقش سبو زو آب جو
از صدف دُزی گزین گر عاقلی

ز جوئی حسن تو خوبان سبو سبو برده
خوشا سعادت آن تشنگان که بوی برند
به تشنگان ره عشق کرده سقانی
به اصل چشمه و آب خوش مصفانی

۶۴- شرح مثنوی شریف، ص ۱۱۰۹-۱۱۱۰.

۶۵- تفسیر مثنوی مولوی، داستان قلعه ذات الصور با دژ هوش ربا، تالیف جلال الدین همایی، تهران ۱۳۲۹، ص بیست و سه.

«نکته دوم این که همین عشقِ صورتی، گاهی نردبان و قنطرهٔ عشق حقیقی می‌شود... در باب نکتهٔ اول شایان ذکر است که «مولوی با این که همه جا از عشق صورتی مجازی نکوهش می‌کند و می‌گوید:

زین قدحهای صور کم باش مست	تا نباشی بت تراش و بت پرست
عشق بر مرده نباشد پایدار	عشق را بر حتی جان افزای دار
عشق آن زنده‌گزین کو باقی است	وز شراب جانفزایت ساقی است. ^{۶۶}

«باز در یک پرده یا یک بطن از بطن تحقیق عرفانی، همین عشق‌های صورتی را جلوه و پرتو عشق الهی می‌شمارد؛ از این نظر که حسن هر جا هست، جلوه‌یی از حسن ذاتی حق و تابشی از آفتاب جمال شاهد ازلی است؛ و همان جمالِ جمیل حق است که در مظاهر جسمانی متجلی می‌گردد و دلها را صید می‌کند، یعنی در ظاهر چنان می‌بینیم که جذبه و کشش از جمال صورت است، اما در واقع چنانست که حق دلها را به سوی خود می‌کشاند، بدون این که خود عاشق از این راز الهی آگاهی داشته باشد.

«پس در واقع آنچه دل عاشق را می‌رباید، جلوهٔ زیبایی حسن ذاتی جاودانی الهی است نه زیبایی‌های زوال‌پذیر ظاهری؛ بدین دلیل که اگر معشوق بمیرد و جان علوی از قالب جسمانی او بیرون رود، شما از او وحشت می‌کنید، با این که همان زیبایی صورت و همان تناسب اندام جسمانی، همچنان در او باقی و برقرار است:

۶۶- نیکلسون در تفسیر ابیات:

ز آنک مردگان پاینده نیست	ز آنک مرده سوی ما آینده نیست
عشق زنده در روان و در بصر	هر دمی باشد ز غنچه تازه‌تر

می‌نویسد: «منظور از عشقِ مردگان، عشق مجازی است که با فناء موضوع، آن عشق نیز ناپدید می‌گردد. عشقِ زنده یعنی عشق‌ورزی برای کسی که حیات معنوی دارد، عشق حقیقی». شرح چهار تمثیل مثنوی مولوی، جواد سلماسی‌زاده، ۱۳۵۵، ص ۱۷۵-۱۷۶.

ایضاً «مهری که به غرضی بود فانی و عارضی، همچون رسن پوسیده بود، اندرو در آویزی بگسلد و اما مهری که بی‌عرضی بود صحیح، نه به غرضی، آن جبل‌الله بود که هرگز گسسته نشود...». مجالس سبعهٔ مولانا جلال‌الدین رومی به تصحیح فریدون نافذ سال ؟، ص ۳۸.

«دوستی که به هوا و هوس باشد سرد شود و گرم شود، همچون هوای این جهان که گاهی تابستان بود و گاهی زمستان، اما آن دوستی که از هوا بیرون باشد به هویت حق باشد، سرد و گرم نشود...». مکتوبات مولانا جلال‌الدین، تهران ۱۳۶۳. از روی چاپ فریدون نافذ، آنقره ۱۹۳۷، ص ۴۴.

آنچه معشوقست، صورت نیست آن
خواه عشق این جهان خواه آن جهان
آنچه بر صورت تو عاشق گشته‌یی
چون برون شد جان، چرایش هشته‌یی؟
صورتش بر جاست این سیری (زشتی) ز چیست؟
عاشقا واجو که معشوق تو کیست؟
پر تو خورشید بر دیوار تافت
تابش عاریتی دیوار یافت
بر کلوخی دل چه بندی ای سلیم
واطلب اصلی که باید (تابد) او مقیم.

«نکته دوم اینست که عشق مجازی، نردبان و قطره عشق حقیقی می شود:

عشق، صورتها بسازد در فراق	نماصور سر کند وقت تلاق ^{۶۷}
که منم آن اصل اصل هوش و مست	بر صور آن حسن عکس ما بدست
پرده‌ها را این زمان برداشتم	حسن را بی واسطه افراشتم
زانکه بس با عکس من دریافتی (دریافتی)	قوت تجرید ذاتم یافتی
چون ازین سو جذبۀ من شد روان	او کشش را می نبیند در میان
مغفرت می خواهد از جرم و خطا	از پس آن پرده از لطف خدا
چون ز سنگی چشمه‌یی جاری شود	سنگ اندر چشمه متواری شود
کس نخواند بعد از آن او را حجر	زانکه جاری شد از آن سنگ آن گهر
کاسه‌ها دان این صور را واندر او	آن چه حق ریزد بدان گرد علو ^{۶۸}

آنچه از این بحث طولانی زنده‌یاد استاد جلال‌الدین همایی نتیجه می شود اینست که مولانا نیز معتقد بوده است که عشق صورتی، آبستن عشق حقیقی است و جمال جمیل حق را در آینه حسن صنع می توان دید، اما البته دل بستگی به آینه، و مستی از باده صورت به شیوه شیخ اوحالدین ابو حامد احمد کرمانی و اصحاب و پیروان وی که خداپرستی و

۶۷- یعنی «تلاقی» و ملاقات.

۶۸- جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، ص ۸۲۲-۸۲۵، ابضاً نک: بدیع الزمان فروزانفر، خلاصه مثنوی، ص ۲۶۰-۲۶۵، در عشق صورت و عشق معنی.

کمال انسانی را در جمال پرستی و شاهدبازی و عشق ورزی با خوب رویان می پنداشتند، روا نیست.

گمان مبر که در آب و گلست نشأه حسن حقیقت است که در روی خوب جلوه گریست
مشعبدیست درین پرده ورنه کس به خودی نه پرده دار نه پرده نشین نه پرده درست
ز صورتست رهی گر توان به معنی برد مظاهر گل معنی حدایق صورتست^{۶۹}

جمال پرستی متضمن این خطر است که شاهدباز به خوب رویان دل بندد و از عشق آثاری گامی فراتر نگذارد. عشق مادی صوری که دنبال نقش و نگار و آب و رنگ می رود، بت تراشی و بت پرستی است و با اینهمه اگر استحاله یابد، به عشق حقیقی که شهوت سوز است، می انجامد. چنانکه مجنون عاقبت از لیلی گذشت و به مدعیان گفت: «آخر من لیلی را به صورت دوست نمی دارم. و لیلی صورت نیست. لیلی به دست من همچون جامی است، من از آن جام شراب می نوشم، پس من عاشق شرابم که از او می نوشم و شما را نظر بر قدحست، از شراب آگاه نیستید»^{۷۰}.

گفت صورت کوزه است و حُسن می می خدایم می دهد از نقشِ وی

بنابراین عشق حقیقی، چنانکه پیشتر نیز گفتیم، در واقع، همان عشق مجازی استحاله یافته است و امکان آن هست که زمینه را برای دریافت فیض عشق حقیقی فراهم سازد، نظیر آن سالک که «قصد صورت کرده بر الله زد»^{۷۱}. اما به اعتقاد مولانا، سالک نو تعلم در طی این مدارج، برای وصول به مرتبه کمال نفسانی، نیاز مبرم به پیوند ولایت انسان کامل یا کاملان بشری (امام حی، ولی عصر، قطب، خضر، عیسی، سلیمان و...) که مظاهر ربوبیت و جلوه الهی اند، دارد تا استحاله و تبدل مزاج، ولایت ثانیه روحانی، دست دهد (و ولادت عالم شهادت، به اعتقاد عرفا، ولادت طبیعی است و ولادت عالم غیب،

۶۹- یا به گفته شیخ الاسلام شهاب الدین اسماعیل:

جماعتی که به صورت به عشق می نگرند ز حال عاشقی و سر عشق بی خبراند
نسب به عشق نباید درست قومی را که عاشق خود و در بند نسبت پدرانند

۷۰- فیه ما فیه، ص ۷۲.

۷۱- بر خلاف نظر علامه برقمی که در حقیقة العرفان، تفتیش در شناسایی عارف و صوفی و حکیم و شاعر و درویش، بی تاریخ: می نویسد: «بدعت صوفیه و عرفا از عشق دم زدن است. اگر مقصود این عاشقان از چشم و ابرو و خط و خال... حُسن بشری باشد، فسق و باطل است و اگر مقصودشان خدا و تشبیه حق باشد به خلق که این کفر و شرک است. عشق به مخلوق، مانع از حب خالق است». ص ۱۹۷-۱۹۸.

ولادت حقیقی است). این مردان حق، که صورتشان در خاک و جانشان در لامکان است، «لامکانی فوقِ وهمِ سالکان»، واسطه فیض و حلقه ارتباط بشر با خدای مجرّداند و دوستی ایشان، دوستی حق است و سالک از راه عشق و ورزی با آنان، جان خویش را با جان الهی پیوند می دهد. گفتنی است که زن نیز در نظر مولانا، همین مقام برزخیت و مرآتیت را داراست، یعنی آینه ایست که مرد در آن تصویر خدا را می بیند.

در واقع مولانا از سوی زن را «کانون تجلی الهی» دانسته و از سوی دیگر معتقد است که

چند با آدم بلیس افسانه کرد	چون حوا گفتش بخور آنگاه خورد
اولین خون در جهانِ ظلم و داد	از کف قایل بهر زن فتاد
نوح چون بر تابه بریان ساختی	واهله بر تابه سنگ انداختی
مکر زن بر کار او چیره شدی	آب صاف و عظیم او تیره شدی
قوم را پیغام کردی از نهان	که نگه دارید دین زین گمراهان

و در تفسیر آیه الرجال قوامون علی النساء چنین استدلال می کند که:

فضل مردان بر زنان ای بوشجاع	نیست بهر قوت و کسب و ضیاع
ورنه شیر و پیل را بر آدمی	فضل بودی بهر قوت ای عمی
فضل مردان بر زن ای حالی پرست	ز آن بود که مرد پایان بین ترست
مرد کاندرا عاقبت بینی خمست	او ز اهل عاقبت چون زن کمست ^{۷۲}

اما جای دیگر می گوید:

ظاهراً بر زن چو آب ار غالبی	باطناً مغلوب و زن را طالبی
این چنین خاصیتی در آدمیست	مهر حیوان را کمست آن از کمیست
گفت پیغمبر که زن بر عاقلان	غالب آید سخت و بر صاحبان
باز بر زن جاهلان غالب شوند	کاندر ایشان تندی حیوانست بند
کم بودشان رقت و لطف و وداد	زانک حیوانیست غالب بر نهاد
مهر و رقت وصف انسانی بود	خشم و شهوت وصف حیوانی بود
پرتو حقست آن معشوق نیست	خالقست آن گوئیا مخلوق نیست

۷۲- ایضاً نک به فیه مافیہ، ص ۱۰ در تفسیر آیه زین الناس حب الشهوات من النساء (آل عمران، آیه ۲۴) و نیز همانجا، ص ۸۶-۸۷.

شگفت‌انگیز از نقش زنانی است که رحمت آفریدگار را به بهترین وجه و نکته در همینجاست. به گفته آن ماری شیمل «این سخن، تفسیری منعکس می‌سازند و خود آنان که طفلی به دنیا می‌آورند، به نحوی خالق محسوب می‌شوند، زیرا همانگونه که خداوند از آفریدگان خود مراقبت می‌کند، از آن طفل مواظبت می‌کنند»^{۷۳}.

اما اگر زن، عالی‌ترین مظهر جمال خاکی است، این جمال هیچ نیست مگر آنگاه که مجلای صفات یا جمال الهی باشد.

خداوند خوبی زنان را که از عقل و صبر مردان فزون می‌آید، به ابلیس می‌نماید

چون بدید آن چشمهای پرخمار	که کند عقل و خرد را بی‌قرار
و آن صمای عارض آن دلبران	که بسوزد چون سپند این دل بر آن
رو و خال و ابرو و لب چون عقیق	گویا حق تافت از پرده رقیق
دید او آن غنچ و برجست سبک	چون تجلیء حق از پرده تنک

نیکلسون در شرح بیت ماقبل آخر می‌نویسد: «اصطلاحاتی که در مصرع دوم به کار رفته، شایان اعتناست. شاعر (ایضاً ابن فارض در قصیده تائیه، بیت ۲۳۹) با کنار زدن حجاب صورت، در زن، جمال سرمدی را که الهام‌بخش و متعلق عشق است، نظاره می‌کند و طبیعت ذاتی زن را می‌بیند که علی‌الاطلاق واسطه و میانجی‌ایست که جمال قدم در وی متجلی می‌شود و قدرتی خلّاقه دارد. از این لحاظ، زن، کانون تجلی الهی است و می‌توان او را با نیروی هستی‌بخش انوار الهی، یکی و یگانه دانست».

ولی محمد، مفسر مولوی (در شرح مثنوی، لکنو Lucknow، ۱۸۹۴) در این باره شرحی دارد مبنی بر فصوص که نیکلسون خلاصه‌اش را می‌آورد، چون به قولش در جزئیات نمودار فرق و اختلافی است که میان مولوی و ابن عربی در بیان افکار عرفانی هست.

ولی محمد می‌گوید: «شهود حق سبحانه، مجرد از مواد ممکن نیست» و در ماده انسان از هر قابل دیگر کاملتر و در زن بهتر از مرد مشاهده می‌شود. زیرا حق یا از لحاظ فاعلیت مشهود است و یا از لحاظ منفعلیت و یا همزمان از هر دو لحاظ. مرد مشاهد حق در ذاتش، مشاهد ظهور زن از مرد است و بنابراین حق را بنا به فاعلیت‌اش مشاهده می‌کند. ولی وقتی که به ظهور زن از مرد توجه ندارد، خداوند را در وجه منفعله‌اش

۷۳- آن ماری شیمل، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، ۱۳۶۷، ص ۳۶۰.

می‌بیند، زیرا به عنوان مخلوقِ حق، نسبت به خداوند، مطلقاً وجه انفعالی دارد. اما هنگامی که شاهد حق در زن است، خداوند را همزمان در دو وجه فاعلی و منفعلی می‌بیند: خداوند متجلی به صورت زن، فاعل است به این اعتبار که خداوند بر نفس مرد سلطه کامل دارد و او را مطیع و تابع خود (که در زن ظاهر شده) و به خویش وابسته می‌کند؛ و در عین حال منفعل نیز هست، زیرا چون به صورت زن ظاهر شده، تحت اختیار مرد و فرمانبردار اوست. بنابراین مشاهده خداوند در زن، مشاهده‌ی وی به دو وجه فاعلی و انفعالی است و چنین مشاهده‌ای کاملتر از مشاهده‌ی وی به هر صورت تجلی دیگری است. به زعم ولی محمد اینست آنچه مولانا می‌خواهد در مصرع یاد شده بگوید.

ایضاً ولی محمد، مصرع «خالقست آن گوئیا مخلوق نیست» را چنین تفسیر می‌کند که دو صفت فاعلی و انفعالی، صفات ذات خالق‌اند و هر دو در زن متجلی می‌شوند، ازینرو زن، خالق است و مخلوق نیست.

چنانکه گفتیم تفسیر بعضی از صفت خالق در این مصرع اینست که «خالق» به نقش زن در آفرینش و خالقیت (فرزند زادن) مربوط می‌شود، زیرا زن مظهری است که اسماء الهی، «خالق، مقدر» (قرآن، سوره ۸۰، آیات ۱۸ و ۱۹) در آن مظهر، به ظهور می‌رسند. اما ازین بیت و از دیگر مواضع مثنوی، چنین برمی‌آید که شاعر به نقش خلاقیت جسمانی زن نظر نداشته است، بلکه منظور وی، کیفیات روحانی و معنوی و اساساً الهی زن است که موجد یا خالق عشق در مرداند و وی را طالب و مشتاق ببقرار وصل با معشوق حقیقی می‌کنند.^{۷۴}

چنین «شاهدی»، «شاهد فی السماء» نجم‌الدین کبری (متوفی ۶۱۸ هـ) و «شاهد تجلی» روزبهان بقلی شیرازی است و به شاهد منظور نظر ابن عربی نیز نزدیک است. گفتنی است که نجم‌الدین کبری در *فوائح الجمال و فوائح الجلال*^{۷۵}، شاهد فی السماء را به

74- Eva de Vitray Meyerovitch. *Mystique et poésie en Islam...* p. 213-4.

ایضاً ر. ک. جلال ستاری، *سیمای زن در فرهنگ ایران*، نشر مرکز، ۱۳۷۳.

75- Fritz Meier. *Die Fawā'ih al - jamāl wa Fawā'ih al - jalāl des Najm od-din al - Kubrā*. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. Bd. IX), Wiesbaden 1957.

«طریقه نجم‌الدین کبری (۵۴۰-۶۱۸، طریقه کبرایه) به شهادت آثار وی متمایل به تصوف بلاد غربی اسلام و اسلوب محیی‌الدین صاحب فتوحات است و در *فوائح الجمال* نمونه‌های این مشابهت از قبیل

صورت شعله‌ای در آسمان می‌بیند که آن شعله با صورت معشوق خاکی وی یکی است یا آندو همزمان ظاهر و مشاهده می‌شوند. بنابراین میان شخص شاهد آسمانی و معشوق خاکی که نجم‌الدین او را به عشقی آسمانی دوست می‌دارد، رابطه‌ای هست که *épiphanique* است، یعنی از مقوله ظهور و تجلی است. واقعه‌ای که نجم‌الدین نقل می‌کند بدین مضمون است که در مصر عاشق دلخسته دختری شد و از خورد و خواب باز ماند و در این حالت شیفتگی و دلدادگی، از نفس یا دَمَش شعله‌های آتش برمی‌خاست و هر بار که در تنفس آتش بیرون می‌داد، از اوج آسمان نیز نفس آتشی برمی‌خاست که با آتش نفس وی تلاقی می‌کرد، و این دو شعله، میان آسمان و نجم کبری، به هم می‌رسیدند. می‌گوید دیر زمانی ندانستم که آنجا، یعنی جایی که دو شعله به هم می‌رسیدند، چه کسی است و سرانجام دریافتم که آن شخص، شاهد فی السماء من است (بند ۸۳).

جای دیگر می‌نویسد: در آسمان چند آیه از سوره طه بر من پدیدار شد، دقیقاً این آیات که مربوط به نجات موسی از غرق شدن است: *والقیث علیک محبّة منی و لتصنع علی عینی، محبت خویش بر تو ارزانی داشتم تا زیر نظر من پرورش یابی. اذ تمشی اختک فتقول هل ادلکم علی من یکفله، آنگاه که خواهرت می‌رفت و می‌گفت: می‌خواهید شما را به کسی که نگهداریش کند راه بنمایم؟ واصطنعتک لنفسی، تو را خاص خود کردم (۳۹/۲۰-۴۱).* من آیات را تلاوت کردم و به من الهام شد که معنای آنها مربوط به زنی آشناست که نامش بنفشه است حال آنکه نامش در عالم مافوق حس و محسوس (*suprasensile*)، استغفین (*Istaftin*) بود (بند ۱۶۰).

به گفته هنری کربن بیهوده است که معنای این نام را در فرهنگهای عربی یا فارسی جستجو کنیم زیرا فقط نجم کبری آنرا بر ما معلوم می‌دارد، یعنی با توجه به این معنی که بعضی موجودات در عالم مافوق حس نامهای باطنی دارند، توضیح می‌دهد که نام مزبور به معنای: «عایشه زمان یا عصر» است. پس زنی خاکی دارای نامی «باطنی» است، یعنی در سماء (آسمان یعنی در جهان پیرو راهنما و مرشد و مراد و سالک) واجد نامی خاص است. بدینگونه زیبایی زنی خاکی، در ساحت یا چشم‌انداز آسمانی‌اش، مشاهده

→ تجسم اشخاص و خیالات و ظهور صور عینی و اسرار حروف و دیدن آیات به صورت اشکال هندسی و نقاط مشاهده می‌شود... و تصور می‌رود که نجم‌الدین این معانی را از مصر و بلاد غربی اسلام ارمغان آورده و تصوف روشن و لطیف ایرانی را متحول ساخته است.»

شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، بدیع الزمان فروزانفر، تهران

می شود و به چشم می آید و اینچنین، مفهوم نجم کبری از عشق، در ذات و ماهیت اش، به مفهوم روزبهان از عشق که در فصل بعد بدان می پردازیم، می رسد و می دانیم که برای روزبهان عشق انسانی و عشق الهی ابدأ با هم در تضاد و تخالف نیستند، به گونه ای که عارف مجبور باشد یکی از آندو را انتخاب کند. بلکه آن دو گونه عشق، دو صورت عشقی واحدند، متن و نص کتابی یگانه و واحدند. اما لازمست خواندن آن کتاب را با چشم سر یا با چشم نورانی، آموخت.

خلاصه آنکه باید به تلاقی دو شعله میان آسمان و زمین و همزمانی ظهور یا تجلی شاهد فی السماء و علم با نام «باطنی» و آسمانی معشوق خاکی، توجه داشت. بدینگونه تصور عشق برای نجم کبری و سهروردی و روزبهان و ابن عربی که بعداً از او نیز یاد خواهیم کرد، اساساً یکی است.^{۷۶}

مقصود ما همانگونه که بارها خاطر نشان شد، تکرار تاریخ تصوف ایرانی نیست، وگرنه ذکر مثالها و نمونه های دیگر از این دست با جستجو در کتب صوفیه، کاری است آسان. بنابراین به همین مختصر بسنده می کنیم و نتیجه می گیریم که برای بسیاری از مشایخ عرفا، عشق مجازی به صورت است که قنطره حقیقت می شود، نه این که صورت خود سر منزل مقصود و کمال مطلوب باشد، آنچنان که از مسلک زیباپرستی و عشق بازی با صورت برمی آید.^{۷۷} منتهی برای بعضی، این مظاهر جسمانی که به منزله نردبان و معبرند، انسانهای کامل و پیران واصل اند که دم گرم و روح پاک عشقناک دارند؛ و در نظر برخی، خاصه مولانا و مولویه، ساز و آواز و سماع و از خرمی دستک زدن و پای کوفتن؛ و در نظر پاره ای نیز شاهد ساده یا زن خوبروی. اما در هر حال، مهم اینست که به اعتقاد

76- Henri Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, 1971, p. 129-136.

۷۷- سعدی گرچه در بوستان، به ردّ مذهب جمال پرستان که خویش را پاکباز و صاحب نظر می خوانده اند کوشیده و در این عقیده طعن زده است، «لیکن در غزلهای خود آشکار و بی پروا آئین مزبور را تایید نموده است. چنانکه می فرماید:

که گفت بر رخ زیبا نظر خطا باشد خطا بود که نبینند روی زیبا را

«و جای دیگر از این پایه گذشته، کسی را که به دلبری دل نسپارد و دیده به مطلوبی نگمارد، از نعمت ادراک و لطیفه انسانیت بی بهره و برکنار شمرده است. می فرماید:

سعدیا نامتناسب حیوانی باشد هر که گوید که دلم هست و دلامم نیست

عیب سعدی مکن ای دوست اگر آدمی کادمی نیست که میلش به پررویان نیست.

بدیع الزمان فروزانفر، سعدی و سهروردی، همان، ص ۸۴-۸۵.

صوفیه، تحصیل کمال نفسانی برای بشر، جز از راه تبدیل مزاج روحانی و قلب ماهیت اخلاقی و ولادت دوم، به یارمندی واسطه و میانجی ای که «جانِ جان‌شناس» دارد، میسر نیست و البته اگر قوه‌ای باشد که از عهده این مهم پیوند دادن جان با جانان برآید، همین عشق است و بس. دو نظریه پرداز بزرگ این عشق راهبر و دستگذار، روزبهان بقلی شیرازی و ابن عربی اند.

روزبهان بقلی شیرازی، «شیخ شطاح»

شیخ روزبهان بقلی شیرازی (۵۳۲-۵۶۰ ه. ۱۱۲۸-۱۰۲۹ م.) در طریقه عشق صوفیانه ممتاز است. تألیف گرانقدرش «عبر العاشقین» کتابی است صوفیانه مبتنی بر عشق، یا به بیانی دیگر داستانی است از عشق صوفیانه^۱ و به سخنی دقیق‌تر «بحثی است در باب عشق، عشق الهی و انبعاث آن از عشق مجازی و انسانی. روزبهان درین رساله می‌کوشد نشان دهد که بی عشق مجازی نمی‌توان به عشق حقیقی - یعنی توحید - رسید»^۲ وی «عشق شدیدی به صور زیبا و جامه‌های آراسته داشت و فرشتگان در نظرش مانند زنان، گیسو، گوشوار، مروارید و حجاب نورانی دارند، و حوریان پاهایشان را می‌آریند»^۳ و اینهمه حاکی از پایگاه والای حسن و نیکویی و زن خوبر و در نظام فکری اوست.

چنانکه پیشتر گفتیم، روزبهان پنج گونه عشق باز می‌شناسد و سخنش در این باب قبلاً آمد که: «نوعی الهی است و آن منتهای مقاماتست، جز اهل مشاهد و توحید و حقیقت را نباشد. و نوعی عقلی است، و آن از عالم مکاشفات ملکوت باشد، و آن اهل معرفت‌راست. و نوعی روحانیست، و آن خواص آدمیان را باشد، چون به غایت لطافت باشد. و نوعی بهیمی است، و آن رُذال الناس را باشد. و نوعی طبیعی است، و آن عامه خلق را باشد»^۴.

اما «به هر حال که عشق پدید آید، اگر طبیعیات و اگر روحانیات باشد، عشق در مقام خود محمود است. زیرا که عشق طبیعی، منهاج عشق روحانیست، و عشق روحانی،

۱- عبر العاشقین، همان، مقدمه محمد معین، ص ۹۹.

۲- ع. زرین‌کوب، جستجو در تصوف ایران، همان، ص ۲۲۳.

۳- عبر العاشقین، مقدمه، محمد معین، ص ۶۱.

۴- عبر العاشقین، ص ۱۵.

منهاج عشق ربانی است. اقبال عشق الهی جز به این مرکب نتوان کشید»^۵ و «مرید در سرگذشت عشق انسانی، شراب وجد که از محض عشق ربانی برخیزد، در اقداح عشق انسانی، خورده است»^۶ «این چنین عاشقی را حق در این جهان، به مدارج عشق انسانی، به معراج عشق رحمانی رساند»^۷.

بنابراین جمیع عاشقان از «عشق اجسادی» یا «از راه شواهد» و با «نردبان پایه افعال»، بر «بام خانه غیب» درمی آیند، چه «عشق انسانی منهاج عشق ربانی است»^۸. «عشق الانسان سُلّم عشق الرحمن» و «به راستی در حقایق اسباب، هیچ شیء عزیزتر از محبت انسانی و وجدان محبت روحانی نیست، زیرا که وسیلت خاص است. بدان پایه به بام سرای ازل توان رفت»^۹ «الأ بعضی خواص اهل توحید» که جانشان «بی مشاهده حدّثان»، «مشاهده کلّ» می کند یا درست تر بگوئیم «گه گه... حق از عموم خلایق، جمعی را در ره عشق ازل بی زحمت مدارج عشق انسانی، درمی آورد»^{۱۰} اما اگر اینان «بی زحمت عشق انسانی، به رنگ روحانی در لباس ربّانی برمی آیند»، از آنروست که «در بدایت عشق انسانی، طلب عشق ربّانی می کنند»^{۱۱} و «از بدایت در ره ازل، به مرکب عشق، به معشوق اصلی رسیده اند»^{۱۲} و این البته از «نادرات غیب است»^{۱۳} چون «جز به تربیت عشق حدّثانی، به عشق رحمانی نمی توان رسید»^{۱۴}.

اما از مستثنیات که بگذریم، به طور کلی، سالک پس از طی مقامات و سیر در احوالی چند «در عین کمال عشق انسانی، به بدایت عشق ربّانی رسد»^{۱۵} در واقع «از بدایت تا نهایت - اعنی در عشق الهی - دوازده مقاماتست: اول عبودیت، ثانی مقام ولایت، ثالث مقام مراقبت، رابع مقام خوف، خامس مقام رجا، سادس مقام وجد، سابع مقام یقین،

۵- عبر العاشقین، ص ۴۲.

۶- همان، ص ۱۱۵.

۷- همان، ص ۷۷.

۸- همان، ص ۱۱ و ص ۸۸.

۹- همان، ص ۱۹.

۱۰- همان، ص ۴۹.

۱۱- همان، ص ۸۱.

۱۲- همان، ص ۵۰.

۱۳- همان، ص ۱۷.

۱۴- همان، ص ۶۸.

۱۵- عبر العاشقین، ص ۸۸.

نامن مقام قربت، ناسع مقام مکاشفه، عاشر مقام مشاهده، حادی عشر مقام محبت، ثانی عشر مقام شوق، و مرتبهٔ اعلیٰ عشق کلی است که مقصد روح است.^{۱۶}

البته برترین شرط توفیق در این سیر و سلوک نفس کشی است، چنانکه «انبیا و اولیا در عشق انسانی از تهمت طبع شهوانی مقدس‌اند. آن نکته است که اهل التباس در عشق دانند.»^{۱۷} «این ره امتحان عشق عشاق از لست؛ تا بر این صراطِ چو موی که حلاوت عشق انسانیت، به بالاء دوزخ طبیعت بگذرند، به بهشت مشاهدهٔ ازل نرسند، زیرا که قضا مقضی آمد.»^{۱۸} پس «مخلصانِ عشق را در دم التباس به انصاف خطرات شهواتست... و از صراط امتحانشان بالای قنطرهٔ دوزخ طبیعت می‌باید گذشت. و اگر... این که محلّ شوق ربانیست، و ذکر عالمِ قدمست، و نظارهٔ ابکار غیب است، و منازل و محارب و مشارب و مراحل و مناهل و مقادیر افعالیات و صفات و لوایح ذاتست، اگر به خوشی و لذت طبیعت از آن عالم باز نگردد، در دوزخ شهوت افتد، و به آتش غیرت در زاویهٔ قهر بسوزد. و در این محلست خطرات عارفان: آنگه شان مسلم باشد، که به جمیع آتش‌ها مجاهدهٔ عشق بسوخته باشند.»^{۱۹} بنابراین «چون آینهٔ طبیعت از زنگار معصیت مصفا شد، جمالِ حسن ازل به نعت تجلی در آن آینه پیدا شود. پس آنگه صورت و معنی ایشان هر زمان به نور حق مصفاتر، زیرا که ایشان پرندگان شمعِ قدم‌اند، نور از معدن حسن گیرند و جمال از جمال حق پذیرند.»^{۲۰}

پیدا است که مفهوم روزبهان از عشق، نو افلاطونی است، ما بعداً از اسطورهٔ افلاطونی قدمت روح بر جسم یا اعتقاد به قدمِ روح (préexistene des âmes)^{۲۱} و محبت و عشق ناشی از سابقهٔ پیشین معرفت، بین ارواح، یاد خواهیم کرد. اما در آنچه به شیخ شطاح مربوط می‌شود خاطر نشان می‌کنیم که آن اسطوره در دو جای *عبر العاشقین بدینگونه* نقش بسته است:

«ولایتِ عشق، اثبات عشق انسانی در رمز مبارک فرمود، دانست که ارواح قدسی در بلاد بدایت در شهرستان عزّت نزد سراق حضرت، یکدیگر را دیده بودند و از رؤیت

۱۶- *عبر العاشقین*، ص ۱۰۰.

۱۷- همان، ص ۱۱.

۱۸- همان، ص ۷۷.

۱۹- همان، ص ۹۷-۹۸.

۲۰- همان، ص ۴۸.

۲۱- رجوع شود به ضیافت (Banquet).

آثار حق - که در رؤیت یکدیگر دیده بودند - با همدیگر از تأثیر آن حسن و مقارنه و به مشابهت صفات با هم الفت گرفته بودند. چون درین عالم آمدند، بدان چشم یکدیگر را باز بینند. از غلبه اهلّیت و صفاء صفت و تعریف عقل کلّ و قرابت جان با جان یکدیگر باز بینند، و به نور فراست یکدیگر را باز شناسند، و بر یکدیگر عاشق شوند. چنانکه فرمود - صلی الله علیه - «الارواح جنود مجنّدة، فما تعارف منها ائتلف و ماتناکرها منها اختلف». اختلاف بعضی از غیرت حق بدیشان بود، که اگر یکدیگر را باز دیدندی، در عشق یکدیگر تا ابد باز ماندندی و به معدن اصلی که عشق قدم است، نرسیدندی. حق اسباب و دعاوی از عشق بدیشان بپوشید، تا یکدیگر را باز شناختند... اینها که یکدیگر را بدانستند، سلوک سالک طرق ربانی برایشان سهلتر آمد...»^{۲۲}.

و در جای دیگر:

«اما محبت خاص خاصانرا بعد از مشاهده است. و اهل مشاهده را سه مشاهده است: یکی پیش از وجود انسانی، ارواح را قبل الاجساد در حضرت مجد، چون جمع آورد با رؤساء ارواح، فرمود «الست بربکم؟» طوعاً «قالوبلی». لذت کلام در ایشان رسید، از حق جمال خواستند تا عرفان بر کمال شود. حق حجاب جبروت برداشت، و جمال جلال ذات به ایشان نمود. ارواح انبیاء و اولیاء از تأثیر سماع و جمال جلال مست شدند. با شاهد قدم بی رسم حدثان دوستی گرفتند. از آن ولایت به مراتب تربیت الهی محبت شان مزید گرفت، زیرا چون ارواح قدسی به صورت خاکی درآمدند از سر سوداء پیشین، جمله ارنی گوی شدند و محل انبساط یافتند، تا هر چه درین جهان دیدند، همه او را دیدند چنانکه بعضی از خواص محبت گفته اند «ما نظرتُ فی شیء الا ورأیتُ الله فیه»^{۲۳}.

پس محبت و عشق ناشی از مناسبت قدیمه و تعارف ارواح و الفت دیرینه مربوط به عالم الست است و این معنی با مفهوم افلاطونی شناخت و تذکر ارتباط می یابد. بنابراین به اعتقاد روزبهان و افلاطونیان، حسن، تجلی الهی یا مظهر صفت الهی است و «جمال ناسوت از عکس جمال لاهوت است»^{۲۴} و «عشق عاشق و معشوق از تأثیر عشق الهیات» و این همان مذهب حلقه عشاق پیرامون داتته: (Fideli d'amore) است.^{۲۵} روزبهان در این

۲۲- عیبر العاشقین، ص ۲۴.

۲۳- عیبر العاشقین، ص ۱۳۱-۱۳۲.

۲۴- همان، ص ۷.

۲۵- عیبر العاشقین، مقدمه هکربن، ص ۵۶.

معنی می‌گوید: «سلطان عشق را مفرح دولت مهرالهیست، لیکن در مجمره جان انسی از روی انسان سوزد... گاه‌گاه در زمان، عشق معشوق ازل در عشق انسانی برآید به تجلی جلال از کلّ روحانی». ^{۲۶} ازینرو، «هر که به اسباب حسن، مقبول دلها باشد، وی را «مراد الله فی أرضه» گویند، «و حبیب الله فی الناس» خوانند». ^{۲۷} و در جای دیگر: «چون منبع عشق که محبت خاص است، حق را صفت آمده، شاه و شاهزاده را به جلوه‌گری در کاینات به خلّت و محبت بستود، ابراهیم را خلیل خواند، و محمد را حبیب». ^{۲۸} گفتنی است که روزبهان محمد (ص) را «سید عاشقان»، ^{۲۹} «سبب عشق ربّانین»، «سرمایه عشق روحانیان»، «سید مشتاقان و رئیس عاشقان» ^{۳۰} می‌خواند و می‌گوید: «جمالش پرتو تجلی ذات بود، زیرا که او آئینه صفات ذات بود. از آن، درین جهان، نشان آن جهان آمد... جانش نقش «خلق الله آدم علی صورته» یافته بود...» ^{۳۱} و قال - علیه السلام - «من فی حبه و غلبه بالله و لله و فی الله، یحبّ وجه الحسن». ^{۳۲} قال قریش «انّ محمداً قد عشق ربه». ^{۳۳} اما به زعم وی خاصه «یوسف، مثل وانمودج جمال است و سوره یوسف به مدلول قرآن «احسن القصص». بدین جهت روزبهان به یوسف و سوره یوسف، توجه خاصی دارد»: ^{۳۴} «عشق یعقوب بر یوسف - علیهما السلام - مرعاشقانرا دلیلی عظیم است در عشق انسانی، زیرا که عشق او جز عشق حق نبود، و جمالش جمال حق را در عشق، وسیلت بود». ^{۳۵} و در جای دیگر: «در مرآت جمالش (یوسف)، چهره جمال ازل پیدا بود». ^{۳۶} و درباره آدم و یوسف می‌گوید: «هر دو کعبه صفت بودند و مشارق آفتاب ازلیات». ^{۳۷} و در حق داود: «روی انّ داود - علیه السلام - کان یسمی عشیق الله». ^{۳۸}

۲۶- همان، ص ۶۴.

۲۷- همان، ص ۱۹.

۲۸- همان، ص ۲۱-۲۲.

۲۹- همان، ص ۱۰۰.

۳۰- همان، ص ۱۰ و ۱۳۶.

۳۱- همان، ص ۲۰.

۳۲- همان، ص ۹.

۳۳- همان، ص ۱۰.

۳۴- عبر العاشقین، مقدمه محمد معین، ص ۸۶.

۳۵- عبر العاشقین، ص ۲۸.

۳۶- همان، ص ۲۸.

۳۷- همان، ص ۲۸.

۳۸- همان، ص ۱۰.

منتهی کشف این سر که «ساکنانِ ظلمت طبیعت، تهیج نایره عشق مجازی را قنطره محبت حقیقی سازند»، به دیده بصیرت میسر است، چون «مرغ باغ ازل در آشیان افعال، به پرده صنع در پنهان شده بود، و لباس «خلقنا الانسان فی احسن تقویم» در حسن «احسن صورکم» به جمال معنی «خلق الله آدم علی صورته» مزین بود؛ صنعت صانع در صانع گم شده بود، من بدانستم که آن چه نادره بود و آن که بود. بی اختیار چشم جانم در آن آینه بماند و شور عشق بر من غالب شده بود، دیده جان در صانع بماند و چشم عقل از کافری در صنیعت؛ به چشم جان جمالِ قدم دیدم، و به چشم عقل صورت آدم فهم تصرف کردم».^{۳۹}

بنابراین «هر ذره از کون، جانی از فعل حق دارد که درو مباشر است به نعت صفت و تجلی ذات، علی الخصوص اشیاء مستحسن، جز چشم یقین بین نبیند، هر چه اقرب بر معدن جمال، به عهد عشق نزدیک تر».^{۴۰} منتهی فرق است میان حسن آدمی و حسن کاینات. «فرق میان نیکوئی آدمی و نیکوئی غیر آدمی از الوان و اشیاء درین جهان، آنست که حسن انسان خاصیت انوار تجلی ذاتی دارد، و دگر چیزها، حسن از طراوت فعل دارد. رؤیت کون، قبله زهاد است و رؤیت آدم، قبله عشاقست... در روی آدم، بروز آفتاب تجلی ذات و صفاتست زیرا عشق از حسن آدم درآمد، و نور ایمان از کالبد کون درآمد. کس عاشقی بر کون ندید و جز بر روی خوب یوسف تغیر در کون ندید. عشق و حسن از معدن صفات آمد... و عشق بر حسن در عین الله عین بقاست».^{۴۱} پس «چندانکه نظر عاشق در صفات معشوق، حسن اصلی بیش بیند، عشقش بیش باشد، زیرا که مصباح عشق را روغن از حسن قدمست... برای آنکه در اصل عشق با حسن متحد است».^{۴۲}

نظریه روزبهران را درباره عشق می توان چنین خلاصه کرد که پرستش جمال، آدمی را به کمال معنی می رساند، پس مجاز قنطره حقیقت می شود و عشق انسانی، منهاج عشق ربانی؛ اما مشاهده معنی در صورت، متضمن جمال پرستی فی نفسه و شاهد بازی بالذات نیست، بلکه منظور اینست که جمال ظاهر، آئینه دار طلعت غیب است و ماکه در قید صورت و گرفتار صوریم، به معنی مجرد عشق نتوانم داشت. بنابراین شاهد ساده یا

۳۹- همان، ص ۵.

۴۰- همان، ص ۲۴.

۴۱- همان، ص ۳۵.

۴۲- همان، ص ۴۷.

زین خوبروی، وسیله و میانجی برای عشق‌ورزی با معشوق ازلی است، همان‌گونه که سماع یا انسان کامل، همین مقصود را برمی‌آورند. ازینرو روزبهان مردمی را که به قولش «صمد از صنم باز شناسند و صحبت احداث و نسوان اختیار کنند»^{۴۳}، نکوهش می‌کند. اما اگر عشق انسانی، شاهراهیست که سالک طالب را به آسمان می‌برد، پس طبیعتاً عشق الهی، باید دنباله و ادامه و استحاله عشق انسانی باشد و همین نکته است که در نظریه ابن عربی، صراحت یافته است.

محيی الدین بن العربی، شیخ اکبر

ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ه. ق) را به حق، پدر وحدت وجود اسلامی (که گروهی کثیر از عرفا و صوفیه و فلاسفه اشرافی ایران بدان معتقد شده‌اند)^۱ دانسته‌اند^۲ مبنای نظری این

۱- برای پی بردن به وسعت و عمق تأثیر ابن عربی در ایران، همین بس که بگوئیم به موجب تحقیقات عثمان یحیی، از حدود ۱۵۰ شرح شناخته شده فصوص، تقریباً ۱۲۰ نای آن به دست ایرانیان یا شارحان و مفسران حوزه فرهنگ ایران نوشته شده است.

O. Yaya. *Histoire et classification de l'oeuvre d' Ibn 'Arabi'*. I. F. D. Damas, 1964.

این فهرست کامل نیست. نک به:

James W. Morris, *Ibn Arabi and his Interpreter*, Journal of the American Oriental Society, vol. CVI (1986) nos 3 et 4, et vol. CVII (1987) no 1.

«ابن عربی در اروپای قرون وسطی نیز کم و بیش نفوذ پیدا کرد، بخصوص مبلغ مذهبی کاتالان (اسپانیولی) رامون لول (۱۲۳۵-۱۳۱۵) تحت تأثیر آراء ابن العربی قرار گرفته است. همچنین گفته شده است که کتاب *الاسراء الی مقام الأسری و شرح و توصیفی که در آن کتاب است، بر دانتته تأثیر گذاشته است*». مقاله *دائرة المعارف اسلام*، جلد سوم، ۱۹۷۱، ص ۷۲۹-۷۳۳، ترجمه تقی تفضلی، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، یادنامه استاد بدیع الزمان فروزانفر، بهار ۱۳۵۴، ص ۱۶۵.

۲- *مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی*، اثر رنالدان نیکلسن، ترجمه و تعلیق اوانس آوانسیان، تهران ۱۳۵۰، ص ۲۷.

برای اطلاع کامل و مشروح ر.ک. به:

Afifi. *The Mystical philosophy of Ibn l'Arabi*, Londres, 1964

روزبهان که پیرو و مفسر حلاج است، این شعر حلاج «آن بوالعجب عاشق» را که پیشتر نیز نقل کردیم در پایان *عبرالعاشقین* (همان، ص ۱۴۸) می آورد.

سَر سنا لاهوته الشاقب

سُبْحان من أظهر ناسوته

فی صورة الأكل والشارب

ثم بدأ فی الخلقه ظاهراً

و در شرح آن می گوید (شرح شطحیات، همان، ص ۴۳۳-۴۳۴): «پاک آن خداوندی که ناسوت را پدید آورد» یعنی آدم، «و ازو ظاهر اسرار سناء ربوبیت» و حقایق و انوار قدرت و جلال لطایف صنع و حکمت و

مکتب که در فلسفه افلوطین و مذهب بودایی هند، سابقه طولانی دارد و بحث در آن موضوع سخنان نیست، به طور خلاصه اینست که عالم، همه اوست، زیرا «مفهوم هستی یک مصداق حقیقی بیش ندارد و در سر تا پای عالم وجود، یک موجود بیش نیست که در آیینه‌های رنگارنگ ماهیات و تعینات و مظاهر مختلف، جلوه‌گر و نمودار شده است و آن، همان موجود واحد حق است که به ظهور نورانی در پیکر عالم وجود سریان دارد، به طوری که هیچ موجودی، از جلوه و ظهور او خالی نیست».

جز از حق نیست دیگر هستی الحق هو الحق گوی خواهی یا انا الحق

عرفا این معنی را خاصه با مثال نور که یک حقیقت است، اما بر حسب شدت و ضعف و قلت و کثرت، در درجات و مراتب مختلف ظاهر می‌شود،^۳ و نیز با امثال قطره و دریا و دریا و موج و حباب و ذره و خورشید^۴ و غیره بر سبیل تشبیه، بیان کرده‌اند و لبّ معنی وحدت موجود نیز «ظهور و تجلی حق در موجودات» یعنی اتحاد الوهیت با بشریت و حلول روح ربّوبی در هیکل بشری و فنای فی الله و بقای بالله یا «اتحاد ظاهر و مظهر» و «تجسد لاهوت در ناسوت» تعریف شده است که بعضی به حق آنرا حلول و اتحاد گفته‌اند، زیرا مسأله حلول و اتحاد در واقع از توابع و فروع نظریه وحدت وجود است، و بدون فرض اصل وحدت وجود، معقول نیست، چون «اتحاد حقیقی دو شیء با

→ طراوت فعل. پس ازین مشکاة به صنایع قدیم عرفان عارفان را از بدیع صورت آدمی تجلی کرد، بی‌مخالفت و ممازجت، که او منزّهست از اشکال حدثان».

به عبارت دیگر، رمز و اشارت این شطح از دیده بکتابین عاشق موحد اینست که منزّه است از پروردگاری که ناسوتش سر پرتو لاهوتش را (که بر سراسر کاینات محیط است) آشکارا ساخت و آنگاه در صورت «خورنده و نوشنده» - جانداران - بر مخلوق خویش پدیدار گشت. بنابراین، شعر به وحدت وجود اشاره دارد، چون خداوند را در حکم واحد، مشتمل بر لاهوت و ناسوت و جبروت می‌داند.

-۳-

یک روی در صد آینه گر می‌کند ظهور آئینه‌ها صداست ولی رو همان یکی است

✽

یک چراغ است درین خانه که از پرتو آن هر کجا می‌نگرم انجمنی ساخته‌اند
فغانی شیرازی

-۴-

سایه در خورشید گم بینی مدام خود همه خورشید بینی والسلام
عطار

یکدیگر که تباین و تغایر ذاتی داشته باشند، عقلاً محال و ممتنع است»^۵ و ما قبلاً این حکم را ذکر کرده ایم.

همانگونه که پیشتر اشارت رفت، بعضی صوفیه از قرن سوم هجری به بعد چنین آرایبی ابراز داشته اند. چنانکه «عارف بی پروا از بد نامی»^۶ بایزید بسطامی (متوفی ۲۶۱ ه. ق)، در کلامی شطح آمیز، سبحانی ما أعظم شانی گفت و حسین بن منصور حلاج (مقتول ۳۰۹ ه. ق) که از معتقدان گرم رو حلول و اتحاد بود، باگستاخی و بی پروایی تمام ندای انا الحق والی انا الله و لا اله الا انا در داد و بر سر آن جان باخت و ابوسعید ابی الخیر (متوفی ۳۵۷ ه. ق) دعوی لیس فی جبتی سوی الله کرد.^۷ اما با ظهور محیی الدین ابن عربی، نظریه وحدت وجود، رنگ و رونق تازه گرفت و شیخ کبیر که پاره ای از سخنانش، بوی حلول و اتحاد می داد (مثلاً این حکم مشهور در فتوحات که: فسبحان من اظهر الاشياء و هو عینها)^۸، اصل ظهور حق در مظاهر موجودات و تجلی صانع در مجالی صنع را با نگرشی وسیع و وضع مصطلحات نو و دلایل منطقی و شهودی، تشدید و تقویت کرد و به صورت مکتب فلسفی اندیشیده ای درآورد. پس از محیی الدین، شاگردان و پیروانش، چنانکه در فصل «جمال پرستی و شاهدبازی» بدان اشارت رفت، اصل وحدت

۵- برای تفصیل مطلب ر. ک. به: جلال الدین همائی، مولوی نامه، مولوی چه می گوید؟ ۱۳۵۲، ص ۲۰۱-۲۳۹، که شرحی است روشن. ایضاً نک به: مجله معارف اسلامی، شماره یک، سال اول، از تقریرات مرحوم آیت الله العظمی حاجی سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، به همت سید حسین نصر و نیز مقاله مرحوم حاج سید کاظم عصار در همان مجله.

۶- شاهزاده محمد داراشکوه، حسنات العارفين، به تصحیح سید مخدوم رهبن، ۱۳۵۲، ص ۳.

۷- روزبهان نامه، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، ۱۳۴۷، در شرح شطح ابوسعید ابی الخیر: «لیس فی جبتی سوی الله، در زیر جبه من جز حق نیست»، از قول روزبهان بقلی، به قلم شرف الدین ابراهیم بن صدرالدین ابی محمد روزبهان ثانی، صاحب تحفة العرفان فی ذکر سید اقطاب روزبهان، تألیف در حدود ۷۰۰.

«قال الشيخ: چون از رؤیت نفس و خلق محو گشت، حق به حق او را تجلی کرد، به زبان عنذلیب عشقش سر اتحاد بنمود». ص ۱۰۳ و ص ۳۱۳.

ایضاً فریدالدین عطار (متوفی ۶۱۸ ه. ق) در منطق الطیر سروده است:

در نگر کاین عالم و آن عالم اوست	نیست غیر او و گر هست، آن هموست
جمله یک ذات است اما متصف	جمله یک حرف و عبارت مختلف
مرد می باید که باشد شه شناس	تا ببیند شاه را در صد لباس

۸- منزّه است آن که اشیاء را آشکار کرد و او خود عین اشیاء بود، «و منظور او این که خداوند از جهت ظهور و تجلی که لازمه خالفت است، عین اشیاء می باشد ولی از جهت ذات، غیر آنها». سید محمد دامادی، کتاب المسائل ابن عربی، ۱۳۷۰، ص چهارده، مقدمه.

وجود را مبنای عرفان و حکمت خود قرار دادند، از قبیل نجم‌الدین کبری (۵۴۰-۶۱۸) صاحب فوائج‌الجمال، نجم‌الدین رازی (۵۷۳-۶۵۴) معروف به دایه از خلفاء نجم‌الدین کبری،^۹ سیف‌الدین باخرزی (متوفی ۶۵۸) از خلفاء نجم‌الدین کبری، بهاء ولد پدر مولانا (متوفی ۶۲۸)، مولوی (۶۰۴-۶۷۲) که «زمینه فکریش با افکار ابن عربی آبیاری شده است»،^{۱۰} صدرالدین قونیوی صاحب مفتاح‌الغیب (متوفی ۶۷۳)، فخرالدین ابراهیم همدانی عراقی (۶۱۰-۶۸۸) صاحب لمعات،^{۱۱} کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۶) صاحب شرح فصوص‌الحکم، داود بن محمود قیصری (متوفی ۷۵۱) شارح دیگر فصوص‌الحکم، بابا رکن‌الدین شیرازی (متوفی ۷۶۹) شاگرد قیصری و عبدالرزاق کاشانی، شمس مغربی (متوفی ۸۰۳)، خواجه احمد پارسای نقشبندی (متوفی ۸۸۲) صاحب شرحی بر فصوص، عبدالرحمن جامی (متوفی ۸۹۸) صاحب نقد‌النصوص فی شرح نقش‌الفصوص و ... اما دامنه این اثر بخشی به همین چند قرن محدود نشد، بلکه اثرات فکر وحدت وجود، به دوره‌های بعد از آنان که نام بردیم نیز رسید و مابین شعرای عارف مسلک از جمله هاتف اصفهانی (متوفی ۱۱۹۸ ه. ق) صاحب ترجیع‌بند معروف و فروغی بسطامی (متوفی ۱۲۷۴) و دیگران تا زمان حاضر دوام یافت و افزون بر این، در فلسفه صدرالمতألهین ملاصدرا (متوفی ۱۰۵۰) و شاگردان و پیروان مشرب فلسفی وی

۹- از اوست:

کی بود ما زما جدا ماند	من و تو رفته و خدا ماند
پس زبانی که راز مطلق گفت	راست جنبید گر انا الحق گفت

۱۰- مجله راهنمای کتاب، فروردین - خرداد ۱۳۵۲، ص ۶۷.

اما چنانکه پیشتر نیز گفتیم، اعتقاد مولوی، پیوستن به ذات باری و نیست شدن در هستی مطلق و پیوستن به وجود منبسط حق و اتحاد نوری یا وحدت ظهوری است، نه حلول و اتحاد حلولی، همچون آهنی که در کوره گداخته شود و رنگ و خاصیت آتش پیدا کند، یا همچون سنگ که بر اثر تابش آفتاب، از حالت تیرگی سنگی بیرون آید و مبدل به گوهر لعل ناب و یاقوت و الماس روشن آبدار گردد. بنابراین اولیای خدا، ظهور حق و تجلی نور حق در هیكل آدمی‌اند، نه این که از جنس ذاتی حق باشند یا وجود ایشان ظرف حلول خدا شده باشد. به علاوه مولوی، منزلت اتحاد با حق و ظهور مقام ربوبیت را در مظهر بشری، مابین همه افراد بشر تعمیم نمی‌دهد، بل که آن مقام و مرتبت را مخصوص و منحصر به صنفی ممتاز از بشر می‌داند که مصداق کامل «انسان کامل» باشند. برای تفصیل ر. ک. به: جلال‌الدین همائی، مولوی‌نامه، مولوی چه می‌گوید، ص ۲۰۱-۲۳۹؛ و بررسی‌هایی درباره مولوی، مولوی چه می‌گوید؟ ۱۳۴۹، ص ۹۰-۹۱.

۱۱- این کتاب بر طریقه سوانح تألیف احمد غزالی (متوفی ۵۲۰) فراهم آمده و عبدالرحمن جامی (متوفی ۸۹۸) آنرا به فارسی شرح کرده و اشعه‌اللمعات نامیده است و همزمان با جامی، نعمت‌الله ولی کرمانی (متوفی ۸۳۴) نیز بر آن شرحی نوشته است.

رسوخ کرد،^{۱۲} چنانکه هم‌اکنون آثارش در تصوف و عرفان و حکمت معاصران، باقی و مشهود است و گاه نیز با ظواهر شرع تطبیق یافته است. خلاصه آنکه «تقریباً کتب و آراء محیی‌الدین، مبنای اصلی تصوف اسلامی از قرن هشتم تا عهد حاضر بوده است»^{۱۳} و چنانکه گفتیم «فصوص‌الحکم شیخ اکبر محیی‌الدین که در افکار عرفان قرن هشتم بالاخص، تأثیری شگرف داشته، از کتب بسیار شرح و حاشیه است و در میان آثار عرفانی از نظر کثرت شروح و حواشی و تعلیقات، بی‌مانند است».^{۱۴}

هر چند قصد ما چنانکه بارها تذکار داده‌ایم، تکرار تاریخ تصوف نیست، با اینهمه ناگفته نگذاریم که از طایفه فقها و متشرعان و عرفا و صوفیه، برخی وحدت وجود را سخت انکار کردند و ابن عربی و پیروانش را کافر و ملحد شمردند، از جمله علاء‌الدوله سمنانی (متوفی ۵۷۳۶ ه. ق) معاصر کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۶) و خصم و معاند وی در عقیده وحدت وجود که به قولی در مقابل آن اصطلاح تازه وحدت شهود را باب کرد که مقصود «توحید الهی است از راه کشف و شهود عرفانی نه به طریق متکلمان با دلیل عقلی و قیاس برهانی».

این مقدمه را فقط برای تصریح نکته‌ای آوردیم که از لحاظ موضوع سخنمان حائز اهمیت است، و آن اینکه نظریه پرداز وحدت وجود (بر مبنای این اعتقاد که هیچ واقعیت و حقیقتی جز خدا وجود ندارد، لیس الموجود سوی الله و اشیاء و کاینات همانند ارواح آدمیان، همه از مبدأ الهی شرف صدور یافته‌اند، و مخلوقات تجلی برونی خالق‌اند که «عالم صورت هویت حق است»، و خلق را بی‌خلق مبین و حق را بی‌خلق، یعنی همین

۱۲- ر. ک. المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم لمحیی‌الدین ابن العربی، از تصنیفات شیخ سید حیدر آملی، با تصحیحات و دو مقدمه هنری کرین و عثمان اسمعیل یحیی، جلد یکم، من و دو مقدمه، تهران ۱۳۵۳ / ۱۹۷۵، ص ۱۰-۱۱، مقدمه هنری کرین. اهمیت ابن عربی در نزد حیدر آملی، ملاصدرا شیرازی، ملاهادی سبزواری، پیشگفتار سید جلال‌الدین آشتیانی بر نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص عبدالرحمن جامی به تصحیح ویلیام چینیک، ۱۳۵۶، ص ۲۵-۶۰، مقدمه ویلیام چینیک بر همان کتاب، ص بیست و نه - سی و هفت (برخی از شخصیت‌های برجسته مکتب شیخ اکبر)، ص سی و هشت - چهل و چهار (سیر شرح فصوص)؛ مقدمه جلیل مسگرزاد بر شرح فصوص الحکم خواجه محمد پارسا، ۱۳۶۶، ص ده - یازده؛ محسن جهانگیری، محیی‌الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، ۱۳۵۹، تأثیر ابن عربی در عارفان بعد و ذکر عده‌ای از تابعان و شارحان وی، ص ۴۱۹-۴۵۴.

۱۳- رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، بدیع الزمان فروزانفر، تهران ۱۳۱۵، ص ۴۶. فصوص الحکم در ۶۲۷ هجری (۱۲۲۹ میلادی) نوشته شده است.

۱۴- نک. تبیان الرموز یا شرح و ترجمه مقدمه شرح بر فصوص الحکم، ترجمه فخر العلماء کردستانی، به کوشش محمود فاضل، ۱۳۶۰، ص ۴.

نمودِ خلق، خالق است و نمودِ خالق، خلق)،^{۱۵} قائل به تجلی و ظهور حق در صورت مظاهر بشری از باب حلول و اتحاد ترکیبی امتزاجی یا مستقیماً از طریق وحدت وجود بوده است، و لاجرم انسان را آینه‌دار طلعت حق می‌شمرده است،^{۱۶} منتهی از دیدگاه وی زن بهتر از مرد و هر موجود دیگر دارای چنین قابلیت و استعدادی است، چنانکه گویی صورتش بر خاک است و جانش در لامکانی فوقِ وهمِ سالکان، و بنابراین باید دامن وی را گرفت و به معراج رفت؛ و نکته در همینجاست.

در واقع ملاقات ابن‌عربی با دو زن برجسته در وی تأثیر عظیمی کرد، این دو تن عبارت بودند از نخست فاطمه بنت ابن‌المثنی القرطبی (در اشبیلیه) که به‌رغم سالخوردگی (۹۵ سال از عمرش می‌گذشت) به غایت زیبا بود و خود را «مادر الهی» ابن‌عربی می‌خواند (از یک اشاره فتوحات چنین برمی‌آید که مادر ابن‌عربی نیز جلیس و مصاحب وی بوده است) و ابن‌عربی که کمال معنوی و جمال ظاهریش را سخت ستوده است، دو سال تمام او را خدمت کرد.^{۱۷} و دوم نظام ملقب به عین‌الشمس و البهاء، دختر زیبا و پارسا و دانای مکین‌الدین ابی‌شجاع زاهر بن رستم بن ابی‌الرجاء اصفهانی در مکه که الهام‌بخش دیوان ترجمان‌الاشواق بوده است،^{۱۸} و این اشعار عاشقانه چنان دلنشین و سوزناک و شوق‌انگیز است که برخی در عرفانی بودن دلبستگی ابن‌عربی به معبود

۱۵- محمد دارا شکوه، *حسانت العارفین*، ص ۳۷.

۱۶- «معروفست که محبی‌الدین بر پیروان حضرت مسیح علیه‌السلام، از این جهت اعتراض نداشت که او را فرزند خدا و دارای روح الوهیت و ربوبیت دانسته‌اند، بل که ایرادش این بود که چرا این منزلت را تنها به آن حضرت تخصیص داده‌اند، بایستی آن را تعمیم داده و گفته باشند هر بشری فرزند خدا، و محلّ تجلی و مظهر روح الوهیت و ربوبیت است.»

ابن‌عربی، «در وحدت حقیقی وجود و وحدت حقیقی موجود، چندان مبالغه و غلو داشت که پاره‌ای از سخنانش از حدّ ظهور حق در مظاهر موجودات و تجلی صانع در مجالی صنع گذشته، بوی حلول و اتحاد می‌دهد». استاد جلال‌الدین همایی، *مولوی‌نامه*، همان ص ۲۱۹.

۱۷- «و خدمت‌آنا بنفسی امرأة من المحبات العارفات باشبیلیه یقال لها فاطمة بنت المثنی القرطبی خدمتها سنین و هی تزید فی وقت خدمتی اباها علی خمسين و تسعين سنة و کنت أستحی أن انظر الی وجهها و هی فی هذا السن من حمرة خديها و حسن نعمتها و جمالها تحسبها بنت أربع عشرة سنة من نعمتها و لطافتها». *فتوحات*، ج ۲، ص ۳۴۷-۳۴۸.

۱۸- *ترجمان‌الاشواق*، دارصادر، بیروت، ۱۳۸۱ هـ. ۱۹۶۱ م.

ابن ملاقات در سال ۵۹۸ هـ. در مکه دست داد و ابوشجاع، چنانکه ابن‌عربی در *ترجمان‌الاشواق* می‌گوید (ص ۷)، امام‌مقام ابراهیم در مکه بود. شیخ‌اکبر بر او و خواهرش، زنی سالمند و فاضل: «شبخه حجاز» نام فخرالنساء بنت رستم، رحمت می‌فرستد. Cl. Addas، ص ۲۵۰.

خاکیش به حق تردید کردند^{۱۹} تا آنجا که ابن عربی به ناچار شرحی بر ترجمان الاشواق به نام ذخائر الاعلاق فی شرح ترجمان الاشواق نوشت و مدعی شد که منظورش در ترجمان الاشواق معانی متداول ابیات نیست، بلکه واردات الهی و تنزلات روحانی یعنی «معارف ربانیّه و انوار الهیّه و اسرار روحانیّه و علوم عقلیّه و تنبیهات شرعیّه» در کسوت اصطلاحات گرامی به لسان غزل و تشبیب است،^{۲۰} می‌گوید:

«عشق (حبّ) از نظر ماهیت آن، همه جا حقیقت واحدی است چه برای عشاق عرب (بشر و هند و قیس و لیلی) و چه برای من، فقط اشیاء مورد علاقه ما مختلف است، زیرا آنان موجودی را دوست دارند، در حالی که ما حقیقت را دوست داریم. آنان نمونه‌ای از ما هستند، زیرا خداوند آنها را به عشق انسانی مانند خودشان مبتلا کرده است تا به این وسیله باطل بودن عشقشان را که به محبت خدا تظاهر می‌کنند و هنوز حتی آن هیجان و خلسه‌ای را که عقل از دست عشاق می‌رباید و آنانرا از خود بیخود می‌کند، احساس نکرده‌اند، نشان دهد».^{۲۱}

و اما من «آن معارف و اسرار را بدینجهت به زبان تغزل و تشبیب تعبیر کردم و در میان آن، زبان عشق به کار بردم که نفوس به اینگونه عبارات عشق می‌ورزند و به آن نوع کلمات تمایل دارند و در نتیجه، دواعی استماع و اصغاء افزون می‌گردد. زبان عشق، زبان

۱۹- «بعید است که منظور نظر ابن عربی در سرودن اشعار عاشقانه ترجمان الاشواق، معانی عرفانی باشد، بلکه آنچه به نظر قریب می‌نماید این است که منظور اصلی وی در مقام نظم این ابیات، ستایش زیبایی‌های معنوی و بدنی نظام بوده و بعداً آنها را به معانی عرفانی تأویل کرده است». محسن جهانگیری، محیی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، ۱۳۵۹، ص ۶۳-۶۴.

۲۰- ر.ک. به ترجمان الاشواق، همان، ص ۹-۱۰.

در واقع فقهای حلب، شیخ‌الاکبر را متهم می‌دارند که در لفاف اشعار عرفانی، اثری عاشقانه آفریده است. اسماعیل بن سودکین بن عبدالله نوری (۱۱۸۳/۵۷۹-۱۲۴۸/۶۴۶) پیرو ابن عربی. در ۶۱۱ در شهر حلب از استاد خویش می‌خواهد که شرحی بر ترجمان الاشواق بنویسد. گفتنی است که ابن عربی در ۵۹۸ در مکه، ابوشجاع و نظام را دیده، اما پس از مرگ ابوشجاع در ۶۰۹، در سال ۶۱۱ ه. در مکه ترجمان را سروده و در همان سال ۶۱۱، در شهر حلب، شرح و تفسیر ترجمان را نوشته است. ذخائر الاعلاق در حاشیه ترجمان الاشواق در بیروت، به سال ۱۹۶۱، چاپ شده است.

۲۱- الحبّ من حیث ما هو حبّ لنا و لهم حقیقه واحده غیر آن المحبین مختلفون لکونهم تعشّقوا بکون و أنا تعشّقنا بعین و الشروط و اللوازم و الاسباب واحده فلنا أسوة بهم، فان الله تعالی ماہیم هؤلاء، و ابتلاهم بحبّ امثالهم الالیقیم بهم الحجج علی من ادعی محبتہ و لم بهم فی حبّه هیمان هؤلاء، حین ذهب الحبّ بعقولهم و أفناهم عنهم لمشاهدات شواهد محبوبهم فی خیالهم، فأحری من یزعم أنه یحب من هو سمعه و بصره و من یتقرب الیه اکثر من تقربه ضعفاً. ترجمان الاشواق، همان ص ۴۴، حاشیه. شرح فارسی منقول از رینولد آلن نیکلسون، عرفای اسلام، ترجمه ماهدخت بانوهمایی، ۱۳۶۶، ص ۱۳۳-۱۳۴.

هر ادیب ظریف و روحانی لطیف است».^{۲۲}

سپس در همان کتاب واقعه رؤیت دختری رومی قره‌العین نام را حکایت می‌کند و می‌گوید شامگاهی در مکه مشغول طواف بوده که ناگهان با احساس آرامش غریبی در درون، به بیرون شهر می‌رود و به قدم زدن و سرودن شعر فی‌البداهه می‌پردازد و در آن هنگام که گویی از خود بیخود بوده است، دستی نرمتر از خز، شانه‌هایش را لمس می‌کند و چون سر برمی‌گرداند، دختری رومی می‌بیند به غایت زیبا و نکته‌سنج و خوش‌سخن، آنچنانکه تا آن هنگام چو ندیده بود. ابن‌عربی در دنباله روایت رؤیت خویش به نکته مهمی اشاره می‌کند. می‌گوید من قره‌العین را ترک کرده به راه خود رفتم، اما «بعداً او را شناختم و همنشینش شدم». منظور شیخ‌اکبر، نظام دختر ایرانی است که از نظر ابن‌عربی، مظهري از همین صورت مثالی زن است که یکبار با وی در مکه دیدار کرده است. این واقعه و این فرشته به گفته ابن‌عربی، الهام‌بخش اشعار عاشقانه و تغزلات وی بوده‌اند.^{۲۳}

همه این وقایع و خاصه دیدار با صورت مثالی زن در عالم‌الخیال یا عالم‌المثال (= صور شبحیه)،^{۲۴} نمودار مقام و منزلت زن و عشق «مجازی» در عرفان نظری ابن‌عربی است،^{۲۵} زن به عنوان دستگذار و میانجی^{۲۶} و عشق مجازی همچون قنطره حقیقت و

۲۲- و جعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل و التشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفر الدواعی علی إصغاء اليها، و هو لسان كل ادیب ظریف، روحانی لطیف. ترجمان‌الاشواق، همان، ص ۱۰.

۲۳- كنت أطوف ذات ليلة بالبيت فطاب وقتي و هزني حال كنت أعرفه فخرجت من البلاط من أجل الناس و طفت علی الرمل فحضرتني آيات فانشدتها اسمع بها نفسي و من يليني لو كان هناك احد، و هي قوله... فلم أشعر الا بصرته بين كتفي بكف ألين من الخز، فالتفت فاذا بجارية من بنات الروم لم أر أحسن وجهاً و لا أعذب منطقاً و لا أرق حاشية و لا اللطف معنى و لا أدق إشارة و لا أطرف محاوره منها، قد فاقت اهل زمانها ظرفاً و ادباً و جمالاً و معرفة... ترجمان‌الاشواق، همان، ص ۱۱-۱۲.

ایضاً نک محسن جهانگیری، همان، ص ۷۴-۷۶.

۲۴- «عالم‌مثال مقید و خیال منفصل عبارت است از رؤیای صالحه». شرح مناقب محبی‌الدین‌عربی، شارح: سید محمد صالح بن محمد موسوی خلخالی، متوفی ۱۳۰۶ هـ. ق. به اهتمام سید جمال‌الدین، ۱۳۶۳، ص ۷.

۲۵- می‌گوید:

أدین بدين الحب انی توجهت
رکائبه فالحب دینی و ایمانی
لنا أسوة فی بشر هند و أختها
وفیس و لیلی، ثم متی و غیلان

عشق هر جا خیمه زند، رهسپار راه عشق و محبت، ازینرو عشق و محبت، دین و ایمان منست. ترجمان‌الاشواق، همان، ص ۴۴، از غزل: تناوحت الارواح.

۲۶- در مناقب وی از جمله گفته‌اند: «که نه ماه طعام نخورده و آب نیاشامیده و خواب نکرده و یک آن از

منهاج عشق ربانی.

ابن عربی چندین زن اختیار کرده بود که یک تن از آنان، ظاهراً مادر صدرالدین قونوی است. اما از مواضع عدیده فتوحات چنین برمی آید که دست کم دو همسر دیگر داشته است: مریم بنت محمد بن عبدون بجایی و فاطمه بنت یونس بن یوسف امیرالحرمین که از این زن پسری به وجود آمد به نام محمد عمادالدین (متوفی ۶۶۷ هـ) که شیخ نخستین تحریر فتوحات را به وی اهدا کرده است. علاوه بر این گویا دختر قاضی مالکی مذهب دمشق: زین الدین عبدالسلام الزاوی (متوفی ۶۸۱ هـ) را نیز به حباله نکاح خود درآورده بود و نیز ظاهراً دختری از خاندان بنوزکی را که قضاة شامات بودند.

این تعدد زوجات البته فی نفسه حاکی از هیچ کرامتی نیست، اما برای آنکه نمونه های گویایی از التفات ابن عربی به نفس «زنانگی» و قابلیت باطنی زن، به دست داده باشم، تنها به ذکر دو مثال پر معنی بسنده می کنم.

نخست اینکه ابن عربی در کتاب المبشرات می گوید، از خداوند خواست که صالحانی را مستقیماً بدون محاسبه اعمالشان در روز جزا، با خود به بهشت برد و خداوند پذیرفت. گفتنی است که ابن عربی نخست از چهارتن نام می برد که همه زن اند: امّ سعد و امّ علاء خواهرانش، امّ عبدالرحمن همسرش، و خاتون امّ جنان و از دیگر نزدیکان و مصاحبان نام نمی برد.

بنابراین ابن عربی نخست برای زنان شفاعت می کند و از خداوند می خواهد که بر آنان بیخشايد. شیخ اکبر از این لحاظ با غالب هم مذهبانش فرق فاحش دارد و این اختلاف از اعتقاد وی در حق زنان ناشی است، بدین معنی که معتقد است زنان چون مردان می توانند به همه مراتب و درجات عالی روحانی نائل آیند و حتی قطب قاطبه عرفا و صوفیه شوند و قبلاً گفتیم که چند زن از جمله استادان روحانی وی بوده اند: یکی فاطمه بنت ابن المثنی و دیگری شمس امّ الفقرا^{۲۷}.

→ توجه به حق تعالی غافل نشده و چون نه ماه تمام شد، حق تعالی روحانیات منازل بیست و هشت گانه را در عالم مثال مطلق ممثل و مجسد گردانید و به صورت بیست و هشت دختر بکر ظاهر شد و به حضرت شیخ ارزانی فرمود که ملک او شده اند و شیخ بکارت همه را ببرد».

الجانب الغربي فی حلّ مشكلات الشيخ محیی الدین ابن عربی، ابوالفتح محمد بن مظفرالدین بن حمیدالدین بن عبدالله، مشهور به شیخ مکی، متوفی به سال ۹۲۶ هجری، به اهتمام نجیب، مایل هروی، تهران ۱۳۴۶، ص ۲۰۴.

۲۷- فتوحات، چاپ بولاق، ۲، ص ۳۴۸ و ۱۳۵ و ۳۴۷ و ۶۲۱ و جلد ۱، ص ۲۷۴. به نقل از Cl. Addas، ص ۱۱۰-۱۱۳.

نکته دوم اینکه ابن‌عربی جایی^{۲۸} از پانزده تن نام می‌برد که به آنان خرّقه پوشانده است و گفتنی است که چهارده تن از این پانزده تن جمعاً، زنان یعنی مرادات‌اند و تنها یک تن مرد است.

شایان ذکر است که ابن‌عربی، غالباً در عالم خواب و واقعه می‌بیند که به این زنان خرّقه پوشانده است، از جمله به دختر قاضی‌القضاة شافعی ابن‌زکی (متوفی ۱۲۲۰/۶۱۷) که ظاهراً ویرا تزویج کرده بود.^{۲۹}

بنابراین با همه دشواری و دلخراشی سرنوشت زن در کشورهای اسلامی سنت‌گرا و جزم‌اندیش، در بعضی مکاتب اسلام، تفکری درباره زن وجود دارد که از پیشداوریهای عقیدتی یا جنسی، فارغ و مبراست و ابن‌عربی مثال بارز و اعلای آن محسوب می‌شود. و اجمالاً در یک کلام می‌توان گفت که به اعتقاد ابن‌عربی و همفکرانش: «جمال مطلق، حق تعالی راست و جمال مقید حُسن، خَلق را و حُسن خَلق عبارتست از تناسب اعضاء و جمال، آن ملاحظت و طراوت باشد که در حُسن است و گاه باشد که جمال مقید را حُسن باشد (و) بدان که قطع مقامات ممکن نیست الا به جاذبه محبت که عبارت است از میل جمیل جل جلاله به جمال تا خود را در ظاهر، مشاهده کند و این جاذبه را در عامه، میل گویند و در سالک، ارادت و در کامل، محبت».^{۳۰}

اما این همه سخن ابن‌عربی نیست، چون ابن‌عربی این معنی را می‌شکافد و می‌پرورد و بسط می‌دهد و بفرجام و آشکارا می‌گوید که زن، بهترین مجلا و مظهر پروردگار است^{۳۱} و وصلت با وی هم‌تراز اتحاد با خداست، چون مرد زن را همانگونه دوست می‌دارد که خداوند انسان را، بدینجهت که کل عاشق جزء خود است و بالعکس. ازینرو شیخ‌اکبر باور دارد که عشق، عالی‌ترین صورت نیایش و عبادت خداست و رؤیت خدا در زن، کاملترین نوع رؤیت حق است، زیرا خداوند به صورت غیرمادی (مجرد) مشاهده نمی‌شود.^{۳۲}

۲۸- در اشعار کوتاهی که در آغاز دیوان وی آمده است. دیوان، بولاق، ۱۲۷۱/۱۸۵۵، ص ۵۳-۶۰.

۲۹- کتاب Cl. Addas، ص ۱۷۹.

۳۰- اصطلاحات الصوفیه، شیخ نورالدین جعفر بدخشانی، شاگرد و مرید و پیرو سید علی همدانی، به اهتمام ایرج افشار، فرهنگ ایران زمین، جلد‌های ۱۶ و ۱۷ و ۱۳۴۸-۱۳۴۹، ص ۳۳۰.

31- un reflet de divin dans le miroir féminin.

۳۲- فاذا شاهد الرجل الحق فی المرأة کان شهود فی منفعل و اذا شاهد فی نفسه، من حیث ظهور المرأة عنه، شاهد فی فاعل. و اذا شاهد فی نفسه من غیر استحضار صورة ماتکون عنه کان شهوره فی منتل عن

در واقع چنین بنظر می‌رسد که تمثیل یا رمز پیوند زناشویی (وصلت عاشقانه دو تن) رساترین تمثیل یا رمز اتحاد عاشقانه با خدا باشد، چه برای ابن عربی و چه از لحاظ عرفای مسیحی، فی المثل قدیس یوحنا صلیبی (Saint Jean de la Croix). شایان ذکر است که در سراسر نوشته‌های این قدیس، برحسب سنتی که قدمتش دست‌کم به زمان تحریر منظومه نشیدالاناشید می‌رسد، انسان در ازدواج با حق، نقشی انفعالی دارد، ولی عکس آن یعنی نقش زنانه حق، استثنائاً به چشم می‌خورد، از جمله در شرحی که بر کتاب طوییا (Tobiè) می‌نویسد و در آن برخلاف معمول، از وصلت «با زن - همسر که حکمت الهی است» سخن می‌گوید.

با توجه به این رمزپردازی وصلت نمی‌توان منکر این معنی شد که یوحنا به لطف زنانه عنایت و التفات داشته یا دست‌کم بی‌اعتنا نبوده است، چنانکه نشانه‌های این حساسیت و تب و تاب دل، لااقل دو بار در زندگانش به روشنی ظاهر می‌گردد: یکبار سخنان زن جوانی به نام فرانسواز (Françoise de la Mère de Dieu) به یوحنا، پنج بند زیبا از منظومه نشید (Cantique) را الهام می‌بخشد؛ و بار دوم ارادتش به جان شعله‌ور و پاک مریم صلیبی (Marie de la Croix)، راهبه فرقه کرملی (Carmélite) شهر غرناطه، انگیزه وی در نگارش شرح و تفسیری در باب a le divino است.

البته یوحنا این دل‌بستگی‌ها را پایه و نردبان نیل به حق می‌سازد. اما گفتنی است که از لحاظ وی، بسان روزبهان و ابن عربی، عشق انسانی و عشق الهی مانعة‌الجمع نیستند و در اینباره از قولش نقل کرده‌اند که می‌گفته: «به میزانی که روح از طریق عشق، به حق می‌پیوندد، شفقت در حق ممنوع، افزایش می‌یابد»، و در رساله‌اش: حکم (Maximes) به صراحت خاطر نشان می‌سازد: «هر که ممنوعش را دوست ندارد، از خداوند بیزار و نفور است». بنابراین قدیس مسیحی، چون عرفای ما، هشدار می‌دهد که وصلت و اتحاد با خدا اگر از جهتی، رمز محبت به ممنوع نباشد، اعتبار ندارد.^{۳۳}

مشابهت‌های دیگری هم میان یوحنا صلیبی و عرفای عاشقان خدا هست، فی‌المثل در باب مدارج بین زمین و آسمان و از این لحاظ قول او که عروج به آسمان، هفت مرتبه دارد یعنی سالک باید از هفت «منزل» (demeure, cellier) که هفت مرتبه

→ الحق بلاواسطه. فشهده للحق فی المرأة اتم و اکمل. فلهدا أحب صلی الله علیه و سلم النساء لکمال شهود الحق فیهن، اذ لا یشهد الحق مجرد عن المواد ابدأ، فان الله تعالی بالذات غنی عن العالمین. فاذا کان الامر من هذا الوجه ممتنعاً و لم تکن الشهادة الا فی مادة فشهد الحق فی النساء اعظم الشهود و اکمله. فتوحات.
33- Charles Baudouin, *Psychanalyse du Symbole Religieux*, 1957 p. 241-242 / 264-265.

عشق‌اند بگذرد تا به آسمان برسد و نظر قدیسه‌ترز آویلایی نیز همینست،^{۳۴} به کلام عطار شبیه است.

اما مهمترین نکته از لحاظ ما در نظام فکری یوحنا همانا مناسبات دیالکتیکی است که میان عشق انسانی و عشق الهی هست و بعینه نظیر افادات ابن‌عربی در همین معنی است.

هنری کرین در توضیح این نظریه دیالکتیکی ابن‌عربی در باب عشق می‌گوید وی یقین دارد که در طبیعت و ذات عشق عرفانی، عشق جسمانی یا حسی و عشق معنوی یا روحانی، به هم آمیخته است،^{۳۵} زیرا از دیدگاه عشق عرفانی، زیبایی، مظهر و صورت تجلی است یا به بیانی دیگر، عشق عرفانی، مذهب جمال‌پرستی است، و جمال، نیرویست دگرگون‌کننده آدمی، یعنی عشق را از صورت جسمی و حسی به حب عرفانی تبدیل می‌کند، و وسیله یا آلت ادراک و رؤیت تجلی، یعنی رؤیت و ادراکی که به وساطت آن، دیدار، میان زمین و آسمان و یا در نیمه راه بهشت، یعنی در عالم المثال صورت می‌پذیرد، تخیل فعال یا فاعله است و در واقع این تخیل فاعله خالقه است که محبوب خاکی را مظهر تجلی می‌سازد. بنابراین تخیل فعال، تخیل تجلی است، و به این اعتبار خلاق است.^{۳۶} به سخنی دیگر دیالکتیک عشق، مبتنی بر این اصل اعتقادی است که ذات ساکنان عالم غیب و جوهر مردم دنیای عین، یکی است و نوعی «همدمی» متقابل به گفته مولانا، میان انسان جسمانی و حسی و فرشته آسمانی او وجود دارد، و آیه الم تر ان الله یسبح له من فی السموات و الارض و الطیر صافات کل قد علم صلاته و تسبیحه و الله علیم بما یفعلون، آیا ندیده‌ای که هر چه در آسمانها و زمین است و نیز مرغانی که در پروازند تسبیح‌گوی خدا هستند؟ همه نماز و تسبیح او را می‌دانند (سوره نور آیه ۴۱)،

۳۴- همان، ص ۲۴۷-۲۴۸.

۳۵- فمن اوصاف المحبة ان یجمع الحب فی حبه بین الضدین لیصح کونه علی الصورة لما فیہ من الاختیار و هذا هو الفرق بین الحب الطبیعی و الروحانی و الانسان یجمعها وحده و البهائم تحب و لانجمع بین الضدین بخلاف انسان. فتوحات، ج ۲، ص ۳۲۷.

فصل طولانی فتوحات، ج ۲، درباره مقام‌المحبته "Demeure de l'amour"، به فرانسه ترجمه شده است. ر.ک. به:

Ibn 'Arabî. *Traité de l'amour*. Introduction, traduction de l'arabe et notes par Maurice Gloton. Albin Michel, 1986.

36- Henry Corbin. *L'imagination créatrice dans le soufisme d' Ibn Arabi*, 1958. p. 78.

دال بر همین معنی است.^{۳۷} و در واقع تنها، «همدمی» عالم غیب با عالم شهود و همخوانی عالم حس و صورت با عالم معنا، رؤیت معنوی عالم جسمانی و رؤیت جسمانی عالم معنا را که در حقیقت رؤیت یا مشاهده عالم غیب در تعینات و صور انضمامی است، ممکن می‌سازد و چنین رؤیتی توسط قوای حسی انجام نمی‌گیرد و مقدور نیست، بلکه به قدرت تخیل فعال که قوه مدرک تجلیات است، میسر است و صورت می‌پذیرد و در این همه، مولانا نیز علی‌الاصول با ابن عربی همعقیده است.

اصحاب دانه که به عشاق (Fidèles d'amour, Fideli d'amore) شهره بودند، نیز چنین معتقداتی داشتند و این اصطلاح Fidèles d'amour (انجمن سرّی پیروان دین حب) برابر با واژه‌های عاشقان، محبّون و ارباب الهوی است. نظام عین‌الشمس و البهاء، دختر ایرانی، برای ابن عربی در مکه درست همان کسی بود که بناتریس (بناتریکه) در نظر دانه می‌نمود، یعنی دختری واقعی (و نه خیالی) و در عین حال مظهر تجلی، و به تعبیری دیگر، صورت «جاویدان خرد» و حکمت جاودانی (Sophia aeterna) یا معادل همان صورتی که پیروان دانه Madonna Intelligenza می‌نامیدند.^{۳۸}

۳۷- همان، ص ۸۴.

۳۸- پس نظیر این عقیده دستگذاری خواستن از زن را در مغرب‌زمین نیز باز می‌یابیم. برای دانه، مردن از عشق زن و یا قدرت‌کشنده زن - معشوق، به معنای مرگ نفس و نشأت روحانی و ولادت ثانیه است، و چنانکه می‌دانیم در اشعار بعضی صوفیه عرب (خاصه ابن فارض) و ایرانی نیز شبیه این مضمون به صور گوناگون مثلاً بوسه کشنده معشوق، چشمان یا نگاه مرگبار معشوق، مکرر آمده است.

اما در حالیکه در عرفان مسیحی، عموماً نفس مطمئنه و یا روح، نقشی مادینه دارد و نامزد (یا همسر) شوی آسمانی پنداشته و تصور شده، نزد دانه و پیروانش (Fidèles d'amour) برعکس، سالک و رهرو طریقت، صاحب نقشی فاعل و مذکر است. نزد صوفیه هم همینطور است و آنان (عطار، ابن فارض، مولانا جلال‌الدین محمد و غیره) نیز حق را به صورت محبوب و معشوقی مؤنث می‌بینند و سالک عاشق را در قیافه عاشق مذکر.

منتهی صورت زن برای عشاق پیرامون دانه (Fidèles d'amour) نه مظهري کاملاً نمادی و رمزی است و نه صورت تجریدی و انتزاعی یک معنی و نه تجسم معرفت (Gnose) اشراقی، بی‌هیچ رابطه‌ای با زن و نیروی زنانگی. همچنین نمی‌توان معتقدات آنانرا به شیوه‌ای واقع‌بینانه (رنالیستی) و یا هنری یعنی از لحاظ جمال‌شناسی (استتیک) تفسیر کرد و چنین پنداشت که همه تمثیلاتی مربوط به زنان واقعی و تجربه عشق انسانی اما آرمانی و نلطیف شده و والایش یافته و به بیانی دیگر حاصل تصعید و اعتلای عشق مجازی به زن خاکی، به دست خود شاعر است. حال آنکه در مورد عرفای کم و بیش نوافلاطونی و شعرای صوفی ایرانی و عرب، به قولی، تنها بخش اول این حکم و نظر صادق است، یعنی برای آنان زن فقط رمز عشق الهی است. ر.ک. ب:

اصحاب دانه و پی‌سپران ابن‌عربی، هر دو فرقه‌را، می‌باید «عشاق» و پیروان مذهب عشق، دین‌الحب، خوانند، اما بیگمان چنانکه پیشتر گفتیم، این نام را کلاً به همه صوفیان و مثلاً به زهاد عراق در قرون اول اسلامی، اطلاق نمی‌توان کرد. فی‌المثل روزبهان که اصول عقایدش در توافق و تطابق کامل با دیالکتیک عشق ابن‌عربی است، میان زهاد و عشاق فرق می‌نهد و در *عبر‌العاشقین* می‌گوید که زهاد هیچگاه تجربه عشق انسانی نداشته‌اند و آنرا درک نکرده‌اند، حال آنکه برای اصحاب عشق، پرستش جمال و یا عشق انسانی، منهاج عشق ربّانی محسوب می‌شود. البته این تبدیل و تغییر عشق، دگرگونی و استحاله خود اروس است نه جایگزینی معشوقی با معشوقی دیگر. بنابراین می‌توان گفت که این مذهب عشق است که به همه عشاق و سرایندگان عشق (Ménestrel) در ایران یعنی اصحاب تصوف عاشقانه که به ساحت جمالی تصوف گرایش دارند، فکر «تأویل» و

→ I. Evola. *Métaphysique du sexe*. Payot. 1976. p. 271-2. 277-278.

با اینهمه بعضی محققان گفته‌اند که مهرورزی‌ها و کام‌گیری‌ها و آمیزش جنسی با هدف عرفانی و «ماورائی» یعنی با عطف و حصر توجه به مبدأ عرفانی و الهی، در دنیای تصوف عرب و ایرانی، واقعیت داشته است و برای اثبات این مدعا، در عالم اسلام، به برخی نوشته‌های ابن‌عربی که پیشتر نقل شد، استناد می‌کنند و رجوع می‌دهند.

ایضاً در مورد دنیای غرب نیز گفته‌اند که عشق عرفانی مغرب‌زمین از سال ۱۳۰۰ تا ۱۷۰۰ میلادی (آنگونه که توسط ترز آویلانی Thérésa d'Avila و یوحنا صلیبی Jean de la Croix بیان شده است) و همان طلب وصل و اشتیاق بی‌حد و حصر روح عارف به اتحاد با خداست و دارای خصایص متعدد مشترک با عرفان اسلامی است، در پاره‌ای اوقات ناسره می‌نماید، چنانکه گاه مواردی شگرف از به هم آمیختگی عشق مجازی و عشق حقیقی و لاهوت و ناسوت را در آن می‌توان دید.

به اعتقاد این قبیل محققان، که پیشتر نیز به برخی از آنان اشارت رفت، عشق مینوی (sacré) در مغرب‌زمین آنروزگار، حاصل سرکوبی جنسیت، و مایه تشفی و تسکین خاطر محرومان و در حکم جبران نارواکامی‌ها و مابازای ظریف مناسبات جنسی خوار و لعن و طرد شده، بوده است. به عبارت دیگر اینان عرفان را زاده تلطیف و تصعید جنسیت و ازده و سرکوب شده می‌پندارند و می‌گویند غالباً در عرفان می‌توان نشانه‌های محرومیت‌های جنسی و یا ناخوشی هیستری را دید و بازشناخت، و لکن این مانع از آن نیست که این سرخوردگان بتوانند رسالتی مذهبی بر عهده گیرند، اما آنان نفس‌کشی و تجرد و باک‌رگی و عزب بودن را ناگزیر به مقام الهی رسانیده‌اند و سائقه‌های جنسی خویش را از منزلگاه حواس، به مرتبه معنویت ارتقاء داده‌اند، و علت این استعلا نیز و اخوردگی آنان بوده است.

Jacques Solé. *L'Amour en Occident à l'époque moderne*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 118-124.

بعضی هم چون روانپزشک سوئیسی فردینان مورل، کلام عاشقانه عرفا را که گاه سخت بی‌پرده و بی‌پرواست، شهوت‌گرایی (érotisme) جابجا شده یا منحرف یعنی خودانگیزی جنسی (auto-érotisme) مکتوم در عشق حق، می‌پندارند.

Ferdinand Morel, *Essai sur l'Introversion mystique*, thèse, Genève, 1918.

رجوع از ظاهر احکام به باطن آنها را الهام بخشیده است و همین رشته تأویل است که ایران اسلامی (معنویت صوفیه) را به ایران مزدایی می‌پیوندد.^{۳۹}

در این مورد نیز صوفیه عاشق و مجذوب، همتایان اصحاب دانته‌اند، بدین معنی که هر دو گروه، اهل تأویل یعنی باطن و نهان‌بین محسوب می‌شوند.

اما این عشق الهی که به قول ابن عربی و روزبهان، از طرفی عشق خالق است به مخلوق بدین معنی که خالق در مخلوق خود را «خلق می‌کند»، یعنی در کسوت صورت وی ظاهر و متجلی می‌شود؛ و از طرف دیگر عشق مخلوق به خالق که بازتاب همان میل و شوق خداوند به تجلی در مخلوق است و بنابراین باز عشقی است که از حق سرچشمه می‌گیرد و به ذات تعالی باز می‌گردد، یکباره و به یک چشم زد حاصل نمی‌شود. ابن عربی چنانکه دیدیم، پیش از آن دو گونه عشق دیگر تشخیص می‌دهد: نخست عشق روحانی که مقرر و مسندش، در سر و ضمیر آدمی است و آن عبارت از طلب عاشقانه موجودی است که عاشق، تصویرش را در قلب و باطن خود کشف کرده و یا خویش را نقش‌پرداز صورت او می‌بیند و در این عشق، عاشق از خود غایب می‌شود و جز مراد و رضای معشوق هیچ نمی‌خواهد. دو دیگر عشق طبیعی یا جسمانی که در آن، عاشق، طالب تملک معشوق و برآوردن حاجت خود بی‌اعتنا به خواست و رضای معشوق است. از عشق جسمانی و طبیعی گریزی و گزیری نیست، زیرا حتی حق نیز جز در صورت محسوس و لباس بشریت، قابل رؤیت نیست. اما در این مرحله خودخواهی و طمع‌کاری محض، درنگ نمی‌توان کرد. این عشق باید هر چه زودتر به عشق روحانی بدل شود. اگر سرشت و طبیعتمان منحصرأ مادی بود، فقط میل به تملک معشوق داشتیم، چنانکه خواستار تصاحب شیئی باشیم. لکن فطرت ما روحانی نیز هست و به گفته مولانا «ما عشق ناکیم روحانیم نور محضیم» نه فقط «مشتی آدمیان شکم خوار خون‌ریز».^{۴۰}

ازینرو تنها به عشق جسمانی خرسند نمی‌توانیم بود. چرا؟ زیرا به اعتقاد ابن عربی، جسم و ماده که حواس ما آنرا درمی‌یابد و درک می‌کند، واقعیت حقیقی و یا حقیقت واقع نیست. برای روح، واقعیت عبارتست از محسوسات به علاوه چیزی دیگر، یعنی استمرار زمان (صیوروت)، ممکنات، و تفکر در باب این واقع و این زمان و این ممکن. «روح عالم دریاست آنرا نهایت نیست؛ جسم ساحل و خشکیست، محدود باشد و

۳۹- هنری کرین، ابن عربی، همان ص ۷۹-۸۰.

۴۰- فیه مافیه، ص ۸۹.

مقدّر». ^{۴۱} ازینرو واقع عبارت است از چیزی که هست به علاوه چیزی که خواهد بود، اما هنوز نیست. بر این اساس، چنانکه پیشتر نیز اشارت رفت، مطلوب و معشوق به محض آنکه عاشق به وصالش رسید، چیزی است که هم هست و هم هنوز نیست، یعنی تحقیقاً ادامه و استمرار و تکرار و تجدید این وصال. فعل عشق‌ورزی همیشه چیزی را که هنوز در وجود حسی معشوق موجود نیست و بنابراین غایب است و به حدوث نگرائیده، ولی عاشق با همه وجود خواهان حاضر و موجود گردانیدن آنست، متبادر به ذهن می‌سازد، الی غیر النهایه. معشوق هنوز آن نیست که می‌تواند بود، معهداً از هم‌اکنون نیز همان کسی است که خواهد شد. پس آنچه خواهد شد، از هم‌اکنون، در او چون گوهری نهفته است، منتهی باید آنرا کشف کرد. معشوق حقیقی، یعنی صورت بالقوه و نهایی معشوق کنونی، در معشوق واقعی و حی و حاضر، همچون قوه و امکانی پنهانست و این تخیل فعال خلاق و اراده عاشق است که باید آن قوه فعلیت بخشد. در نظر ابن‌عربی، صورت نهایی معشوق واقعی، یعنی آنچه مآلاً خواهد شد، بی‌تردید همان نقش و تصویر حق است و بنابراین معشوق سرانجام مجلا و مظهر حق خواهد گشت. همین تخیل یا خیال خالقه و استعداد خرق حجاب محسوسات برای مشاهده حقیقت پنهان است که عالم غیب و عالم عین و شهود و دنیای روح و دنیای ماده را به هم می‌پیوندد. به برکت این قوه است که می‌توان به قول ابن‌عربی، موجودی از جهان حسی مادی را دوست داشت، یعنی تجلی معشوق الهی را در او پرستش و ستایش کرد. زیرا عاشق به یمن و مدد این قوه، موجود حسی مادی را روحانی می‌کند، یعنی او را از صورت حسی مادیش بیرون برده به عالم لاهوت ارتقاء می‌بخشد و به صورت ازلی جاودانیش، باز می‌گرداند و به بیانی دیگر با خلع بدن عنصری معشوقی خاکی، او را به مرتبه‌ای از وجود می‌رساند که مجلای حق و چون روح متجسد یا جسد متروح باشد و بنابراین به وی زیبایی‌ای برتر از جمالی که در عالم واقع حسی دارد، می‌بخشد و آنگاه می‌گوید: «زشت بودی مغز شو، پوست بودی مغز شو» ای «آسمان، سقف تو و زمین، وقف تو». ^{۴۲}

صورت حسی جسمانی، وسیله است و سبب و همچون پلی است که باید از آن گذشت. این صورت حتی گاه مزاحم است و مانع و عایق. یعنی گاه مشاهده مستقیم در عالم مثال مطلق و فسحه خیال منفصل، آنقدر قوی است و عاشق چنان در وجود ماوراء و

۴۱- فیه مافیة، ص ۱۴۳-۱۴۴.

۴۲- زاد‌العارفين، خواجه عبدالله انصاری، پیراسته مراد اورنگ، تهران ۱۳۵۳، ص ۲۴ و ۳۰.

لانهایه مستغرق و «در حال محو و طمس و سکر و جذبه و استغراق» است که حضور صورت مادی حسی، مانع مشاهده بی واسطه وی می شود و حتی او را به این عالم خاکی باز می گرداند. چنین بوده است حال مجنون که چون به مقام اتحاد رسید، دیگر لیلی بار خاطرش بود و خارِ راهش.

پس نفس دوست داشتن زن (اما دوست داشتنش به خاطر خود وی، برای زیباییش و نه فقط به منظور تملک و تصاحب جسم، بلکه جهت یکی شدن و اتحاد با او و استهلاک و استغراق در او) ممکن نیست عاشق را دگرگون و زیرورو نکند. اگر معشوق همچون «واقعیت حقیقی» تلقی و ادراک شود، یعنی آنچه به ظاهر می نماید به علاوه آنچه هست به علاوه آنچه خواهد شد به علاوه چیزی که وی معرف و مظهر و نمودگار آنست، ممکن نیست که عاشق در صدد کشف «واقعیت حقیقی» خود بر نیاید. کشف و دریافت امکانات بالقوه معشوق، موجب توجه نفس و استشعار عاشق به امکانات بالقوه خود و کوشش در راه تحقق و به فعلیت رسانیدن آن می شود. غیرشناسی، به معنی شناختِ نفس دیگری، به خودشناسی می انجامد و کلید خودشناسی است و بالعکس. پس عشق انسانی سبب راه عشق الهی نیست، بلکه راه نیل به آنست، و به جای آنکه صورتِ سخره آمیز و تقلید ناقص و معیوب عشق الهی باشد، تصویر و نقش صادق آنست و مهمتر ازین، انگیزه و جلوه و پرتو آنست، نه مانع و حجابِ عشق حقیقی.

احتیاج به اعاده ذکر ندارد که این نظریه عشقی به فلسفه یونان و خاصه به افلاطون و نوافلاطونیان جدید، به ویژه فلوطین، مدیون و وامدار است و علاوه بر آن به اعتقاد بعضی، می توان تأثیر مکاتب مختلف دیگر از قبیل طریقت های مسیحی (گنوستیکی یا باطنی)، یهود، مانوی، هندی و غیره را نیز در آن سراغ گرفت. نقش و سهم معتقدات مزدایی هم در تکوین و تکامل این اندیشه روشن است و ما بدین نکته نظر به اهمیت آن، باز خواهیم گشت. اما آنچه از یاد نباید برد اینست که ابن عربی، نقطه پایان و مرحله اختتامی طرز تفکر و سلسله تجارب و استدراکاتی در قلمرو روحانیت است که در واقع چهار قرن پیش از او شروع شده بود. حتی داستانی چون وِس و رامین در متن و سیاق شیوه و سنتی فکری جای دارد که ابن عربی یک تن از آخرین نمایندگان محسوب می شود.

چنانکه گذشت برای روزبهان بقلی شیرازی نیز عشق غیر قابل تفکیک از جمال و جمال تفکیک ناپذیر از عشق است: «چون آن مرغان مقدّس جمال حق بدیدند، بدان

جمال بدو عاشق شدند. به پیمان عشقش تا ابد پیمان کردند. عشقشان هر ساعت زیادت آمد، زیرا که معشوقِ قدیم نهایت ندارد. عشق از جمال او آمد، از آن بی‌منتهاست. عاشق جمال ازلی بودند، از آن ابدی شدند.^{۴۳} در واقع ممکن نیست حسن و جمال را دوست نداشت و برترین نوع زیبایی در این خاکدان نیز جمالِ انسان است و ازینرو جمالِ آدمی، بهترین مجلا و پذیرای تجلی حق و آینه تمام‌نمای جمال الهی است. بی‌تردید زن زیبایی که روزبهان در مکه شناخت و ابن عربی که ازین واقعه آگاه بوده،^{۴۴} آنرا چنان نقل کرده که پیداست سخت تحت تأثیر حادثه قرار گرفته (خاصه که خود نیز در مکه همچون روزبهان، با نظام عین‌الشمس آشنایی یافت)، دختری واقعی بوده است و نه خیالی، اما آینه‌دار طلعت حق. چنانکه نظام نیز برای ابن عربی، نه تنها زیبا دختری خواستنی، بلکه

۴۳- شرح شطحیات، تصنیف شیخ روزبهان بقلی شیرازی، شامل گفتارهای شورانگیز و رمزی صوفیان، به تصحیح و مقدمه فرانسوی از هنری کرین، تهران ۱۳۴۴، ص ۱۶۶.

۴۴- «ابن عربی در باب ۱۷۷ از فتوحات المکیه، در ذکر نوع ششم در علوم معرفت که علم خیال باشد و عالم آن متصل و منفصل است، گوید:

«شیخ روزبهان در مکه مجاور بود و کان کثیر الزعقات فی حال وجده فی الله بحیث انه کان یشوش علی الطائفین فی البیت فکان بطوف علی سطوح الحرم و کان صادق الحال. ناگاه به محبت زنی مغنیه مبتلا شد و هیچکس نمی‌دانست و آن وجد و صبحه‌هایی که در وجد فی الله می‌زد، همچنان باقی بود، اما اول از برای خدای تعالی بود و این زمان از برای مغنیه؛ دانست که مردم را چنان اعتقاد خواهد شد که وجد و صیحات وی این زمان نیز از برای خدای تعالی است؛ به مجلس صوفیه حرم آمد و خرقة خود بیرون کرد و پیش ایشان انداخت و قصه خود با مردم بگفت و گفت: «نمی‌خواهم که در حال خود کاذب باشم». پس خدمت مغنیه را لازم گرفت. حال عشق و محبت وی را با مغنیه گفتند و گفتند که وی از اکابر اولیاء الله است. مغنیه توبه کرد و خدمت وی را پیش گرفت. محبت آن مغنیه از دل وی زایل شد، به مجلس صوفیه آمد و خرقة خود در پوشید» (جامی نفعات الانس، همان، ص ۲۵۷، معصومعلی شاه، طرائق الحقائق، ج ۲ ص ۲۸۷، هر دو به نقل از فتوحات). مقدمه محمد معین بر عیبر العاشقین، ص ۵۹.

این داستان نیز شنیدنی است:

«نقلست که چون شیخ از فسا به شیراز آمد، اول روز که فائده فرمود در مسجد عتیق در اثنای تذکیر گفت چون به مسجد می‌آمدم، در کوچه کاه فروشان، زنی دختر خود را وصیت می‌کرد که جان مادر ترا چند نصیحت کنم که روی بپوش و از دریچه جمال به هر کس منماید، مبادا که به واسطه حسن و جمال تو کسی در فتنه افتد. سخنم نمی‌شنوی و نصیحتم قبول نمی‌کنی. روزبهان چون این سخن بشنید، خواست تا آن زن را بگوید که اگر چه نصیحتش می‌کنی و مانع می‌شوی که خود را منماید، این سخن از تو نشنود و این نصیحت قبول نکند که حسن دارد و بر حسن قرار نگیرد تا عشق را قرین خود نگرداند». روزبهان نامه، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، ۱۳۴۷، ص ۱۱۰.

به گفته جامی:

علاوه بر آن، مظهر حکمت الهی است، یعنی «تمثیل انسانی» فرشته، یا فرشته‌ای به صورت انسان. پس زن که «حکمت عرفانی» در حکم صورت نوعی یا رب النوع اوست، در نظر ابن عربی، مظهر الهی به کامل‌ترین وجه ممکن است. اما البته این رؤیت و ادراک، چنانکه گذشت، فقط به برکت «همدمی» آسمان و زمین و لاهوت و ناسوت امکان‌پذیر می‌گردد، و همین تلاقی جمال و معرفت، خمیرمایه آفرینش است، و اگر «همدمی»، راز آفرینش است، تحقیقاً بدین جهت است که ذات الهی، خواستار متجلی ساختن جمال خویشتن است و اگر جمال، چنانکه گفتیم، منجی و رهایی‌بخش است، محققاً ازینروست که جمال، مظهر رحمت الهی است که رحمت خالقه است، یعنی رحمتی است که می‌خواهد خلق کند و بیافریند تا خود را عیان ببیند. بنابراین موجودی که مظهر و مجلای زیبایی است، کامل‌ترین نمودگار و نقش‌پرداز الوهیت است و ازین جاست اندیشه زن خالقه یا نفیس خالقیت زن (Féminin-Créateur) همچون مریم که مظهر حکمت عیسویه و سر الربوبیه است و گفتنی است که نظام یا صورت مثالی زن، چنانکه دیدیم، بر ابن عربی، به سیمای شاهدختی یونانی (رومی) جلوه می‌کند، زیرا دختری که برای ابن عربی، مظهر فرشته و تجسم حکمت الهی است، در واقع «صاحب تجلی» است و بنابراین شبیه مسیح است، بدانگونه که ابن عربی و عرفای اسلامی در مسیح می‌نگرند. شایان ذکر است که مسلمین و صوفیه، مسیح را به نحوی «درونی» کرده از ولادت و زندگی و مرگ او، رمزی عمیق و پرمعنی ساخته و خود جای جای به تفسیر و تأویل معنای باطنی آن پرداخته‌اند. بهاء‌الدین نقشبند می‌گفته «گفته‌اند اولیاء الله در وقت ظهور مثل این صفت (یعنی تشبّه به حق و یا «پرورش به هر دو صفت جلال و جمال سالک را») عیسوی المشهد باشند؛ یعنی آن مرتبه زنده گردانیدن ایشان را به واسطه روحانیت عیسی باشد علیه‌السلام».^{۴۵} بنابراین دم عیسوی، معنایی باطنی و رمزی دارد، به گفته مولانا:

جانها در اصل خود عیسی دمست یک دمش زخمست و دیگر مرهمست
گر حجاب از جانها برخاستی گفتم هر جانی مسیح آساستی

«مشهور است که عیسی، بیماریهای دشوار را چاره می‌کرد و مرده از گور برمی‌انگیخت و کور و کر مادرزاد را شفا می‌داد و متقدمان تأثیر نفس را کنایه از تأثیر دعا

و همت آورده‌اند و بدینجهت، دم عیسوی و نفس مسیحانی مثل شده و معنی بیت اینست که همه جانها بر حسب اصل خود، پیش از آنکه آلوده طبع و نفس شوند و به حجاب ماده و صورت مقید گردند، دم عیسوی دارند و مرده زنده توانند کرد و همه کس دارای همان استعداد است که عیسی داشت، ولی عیسی جان خود را به کمال رسانید و حجاب نفس و غبار تن از چهره جان برگرفت و آن استعداد را به فعلیت آورد و هر کس این حجاب از جمال جان برگیرد و خویش را تربیت کند، به سخن کار عیسی تواند کرد و دم و نفس او را همان خاصیت باشد که نفس و دم مسیحا را حاصل بود و خلاصه، این مضمون همانست که خواجه حافظ فرماید:

فیض روح القدس از باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد»^{۴۶}

پس به قول مولانا که پیشتر نیز آنرا به مناسبتی دیگر نقل کرده‌ایم:

هر یکی از ما مسیح عالمیست هر الم را در کف ما مرهمیست

زیرا «تن همچون مریمست و هر یکی عیسی داریم، اگر ما را درد پیدا شود، عیسی ما بزاید و اگر درد نباشد، عیسی هم از آن راه نهانی که آمد باز به اصل خود پیوندد، الا ما محروم مانیم و ازو بی بهره».^{۴۷} همچنین در مثنوی فرماید:

جان کل با جان جزو آسیب کرد	جان ازو دُزی ستد در جیب کرد
همچو مریم جان از آن آسیب جیب	حامله شد از مسیح دلفریب
آن مسیحی نه که بر خشک و ترست	آن مسیحی کز مساحت برتر است
پس ز جان جان چو حامل گشت جان	از چنین جانی شود حامل جهان
پس جهان زاید جهان دیگری	این خشر را وانماید محشری

همانگونه که در قرآن آمده است «والتی احصنت فرجها فنفعنا فیها من روحنا و جعلناها و ابنها آیه للعالمین»^{۴۸} و آن زن را یاد کن که شرمگاه خود را نگاه داشت و ما از روح خود در او دیدیم و او و فرزندان او را برای جهانیان عبرتی گردانیدیم. پس

۴۶- خلاصه مثنوی، به انتخاب و انضمام تعلیقات و حواشی، نگارش بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، ۱۳۵۵، ص ۱۱۳-۱۱۴.

۴۷- فیه مافیه، ص ۲۱.

۴۸- سوره الانبیاء، آیه ۹۱.

هنگامیکه کلام حق، در قلب کسی نشست و وحی و الهام الهی، روح و دلش را پر بار و سرشار کرد، طبیعت وی چنان می‌گردد که ولدی معنوی که مسیحا دم است و مردگان را زنده می‌کند، از وزاده می‌شود:

بانگِ حق اندر حجاب و بی‌حجیب آن دهد کوداد مریم را زجیب

روانشناس بزرگ سوئیسی کارل گوستاو یونگ نیز از «فرزند آسمانی» تعبیری دارد که به این نظریه لطیف عرفانی مولانا و صوفیه، نزدیک است. جایی ضمن اشاره به ولادت معجزآسای مسیح از بطن مریم باکره و گوشتمند شدن کلمه، می‌نویسد: «نظر به آنکه (این) نوزاد مولد (یا والد) خود است، داستان تولدش به نحو شگفت‌انگیزی در پوشش و لفاف حوادث رمزی که در عین استتار معنی، روشنگر آن به طریق کنایه نیز هست، مخفی مانده و در پرده اسرار پیچیده است. نظریه خارق‌العاده آبتنی و زایمان باکره را باید از جمله این وقایع رمزی محسوب داشت. این واقعه غیرعادی، امری ماوراءالطبیعی شمرده شده است، اما معنای روان‌شناختیش اینست که یکی از محتویات و معانی ناخودآگاهی («کودک») بدون مشارکت و مباشرت طبیعی پدری انسانی (یعنی آبتنی و بارگرفتن مادر) تولد یافته است. پس برعکس (ولادت طبیعی)، در این مورد، خدایی، پسری به وجود می‌آورد که عین پدر خود است، و این امر از لحاظ روان‌شناسی، بدین معنی است که رب‌النوعی مرکزی، یعنی تصویر پدر، تازه و نوگشته (تولد مجدد و ولادت ثانیه) و در خود آگاهی و وجدان آگاه، به صورت مشهود، مجسم و مصور شده است. «مادر» برابر است با مادینه جان باکره که متوجه و ناظر دنیای خارج نیست و بنابراین به دست آن فاسد و تباه نشده است؛ بلکه رو به سوی «خورشید درونی»، «صورت خدا»، یا به بیانی دیگر، رب‌النوع کلیت متعالی و لاهوتی یعنی ذات مطلق دارد».^{۴۹}

49- C. G. Jung, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genève, 1967, p. 534.

همچنین ر. ک. به:

C. G. Jung, Ch. Kerényi, *Contribution à la psychologie de l'archétype de l'enfant*, in *Introduction à l'essence de la mythologie* Payot, 1968.

ایضا به همین معنی است سخن مولانا که:

در صفت اصل جهان این را بدان

پس به صورت آدمی فرع جهان

نیکلسون در: *Studies in Islamic Mysticism* (ص ۱۱۳) شعر بدرالدین شهید (؟) را آورده که مضمونش

همینگونه، نظام، دختر زیبای ایرانی، صورت تمثیلی فرشته است و برای ابن‌عربی همین یک دلیل کافیست که آن دختر از «گوهر و نژاد مسیح» باشد و از نیرو او را «حکمت عیسویه» می‌نامد و می‌گوید که وی متعلق است به ارض روم یعنی به مسیحیت یونانی بوزنطه.^{۵۰}

اما عمده مقصود و غرض روزبهان و ابن‌عربی، از نظریه تجلی، مشاهده قدیم از طریق یا به واسطه حادث و مخلوق نیست، بلکه مشاهده قدیم در خود مخلوق و محدث است، زیرا جمال مخلوق آینه است. البته این خود آینه نیست که آدمی می‌نگرد، بلکه وی تصویری را که در آن افتاده می‌بیند، لکن این تصویر در جایی دیگر جز در همین آینه، قابل رؤیت نیست. پس نباید آینه را رها کرد و وانهاد. و این مهمترین اختلاف نظریه تجلی با احکام و تعالیم خداشناسی مدرسی یعنی قشری است. این اختلاف از مقوله عقلی و علم قالت و مربوط به قلمرو عقل بحثی استدلالی نیست، بلکه فرقی است از مقوله وجدانی و باطنی و عالم حالت و مربوط به حکمت ذوقی و خیال منفصل. عارف مستقیماً به دیده قلب در این آینه، جمال قدم را می‌بیند. عشق انسانی بسان حجابی است که عشق الهی را می‌پوشاند، و سیر و سلوک عبارت است از کشف المحجوب؛ اما این نه بدین معناست که باید چشمان را بر شکل ظاهری و صورت مرئی و آشکار معشوق بست، بلکه هدف اصلی اینست که عاشق به کشف عشق در درون و باطن خود و یا به شناخت جان و روح عشق، نایل آید و بر او معلوم شود که این ذات الهی است که در زیبایی معشوق، ظاهر و متجلی می‌گردد، زیرا محجوب چون معدوم بود، در خیال (حضرت

→ اینست:

«مادرم پدرم را حامله بود، این شگفت نیست؟ و پدرم کودک خردسالی است در آغوش کسانی که از پستان وی شیر می‌خورند» و در شرح این شعر غریب می‌نویسد: آدم پسر طبیعت، از جهتی؛ پدر طبیعت، از جهتی دیگر است؛ زیرا به عنوان عالم صغیر، اصل همه چیزهای خلق شده است، مانند هسته خرما که در عین حال دانه و میوه نخل است». اوا دو ویترای میروویچ، یاد شده، ص ۲۷۲.

مولانا در همین معنی می‌فرماید:

پس به معنی عالم اکبر توی
باطناً بهر ثمر شد شاخ هست
کی نشاندی بلغبان بیخ شجر
گر به صورت از شجر بودش ولاد
من به معنی جدّ جدّ افتاده‌ام
پس زمیوه زاد در معنی شجر

پس به صورت عالم اصغر توی
ظاهر آن شاخ اصل میوه است
گر نبودی میل و اومید ثمر
پس به معنی آن شجر از میوه زاد
گر به صورت من ز آدم زاده‌ام
پس زمن زایید در معنی پدر

خیالیه) ممثل می‌شود. این چنین رؤیت مستقیم، از راه حکمت بحثی و استدلال عقلی و نظری به دست نمی‌آید، بلکه از طریق مشاهده بی‌واسطه اسماء الهی در مخلوق حاصل می‌شود. و غرض از دیدن به چشم قلب، چشم آسمانی و ملکوتی، بی‌بستن چشم سر، انتقال عشق از موضوعی به موضوع دیگر نیست (چون خدا موضوع و برون ذات Objekt نیست)، بلکه جانِ معنی اینست که عاشق تبدل مزاج و استحاله یابد، همچون مجنون که عاقبت خود آینه حق، یعنی همان چشمی شد که خدا با آن خود را می‌بیند، و بدینگونه در بحر هویت فرورفت، از خود وارheid و او شد.^{۵۱} چه استحاله و تبدل ذات و صفات، بر اثر نیست شدن تعینات بشری در هستی ربوبی (بعث از موت و رستاخیز معنوی) به دست می‌آید. اینست معنی «دیدار بی‌نگریستن، که بیننده در دیدار علت است».^{۵۲} در واقع تنها به دستگذاری عشق انسانی می‌توان هم از خطر تشبیه جست و هم از خطر تعطیل. عشق انسانی همچون پلی است بر فراز این دو پرتگاه که از آن به سلامت می‌توان گذشت. بیهوده نیست که عرفا و صوفیه اینهمه تمثیلات راه و منهاج و طریق و پل و قنطره و پرواز به کار برده‌اند. از این لحاظ زبان شعر ابن عربی، همانند زبان مستعار و پر راز و رمز (langage clus) تروبادورهای اروپاست و شعرش، همانند اشعار بعضی از آنان، در تجلیل و تکریم حکمت عرفانی است.^{۵۳}

۵۱- تاریخ سلسله‌های طریقه نعمه اللہیہ در ایران، از سال ۱۱۹۰ تا سال ۱۳۹۶ هجری قمری، مسعود همایونی تهران، ۱۳۵۳، از سخنان صفی‌علیشاه (۱۲۵۱-۱۳۱۶ ه. ق.)، ص ۱۶۳.
۵۲- حسنات العارفین، ص ۱۵.

۵۳- «زبان و لغت ابن عربی (مانند متصوفه دیگر)... اصولاً زبانی رمزی است و وی از اقسام گوناگون رمز، از شاعرانه تا هندسی و ریاضی استفاده کرده است. اصلی که در استعمال رموز به کار رفته... تاویل (نام دارد) (یعنی) بازگرداندن چیزی به اصل و منشأ آن... عمل تاویل یا تفسیر معنوی به معنای رفتن از ظاهر به باطن و از واقعیت خارجی به واقعیت داخلی است... (چه) در مورد همه نمودهای طبیعت و همه آنچه که حیات ارضی آدمی را احاطه کرده است (و چه در مورد) معتقدات دینی و حوادثی که در داخل روح آدمی می‌گذرد...»

«در زبان ابن عربی، نمودهای طبیعی و جمله‌های قرآن کریم که وحی الهی را شامل است و نیز حالات درونی نفس، همه به نام «آیت» خوانده می‌شود که به معنی علامت و نشانه است، از آن جهت که معنی درونی آنها که از طریق تاویل به دست می‌آید، به هم ارتباط دارد... از نوشته‌های ابن عربی آشکارا مکشوف می‌شود که وی روش تعبیر رمزی را درباره متن وحی شده، یعنی قرآن کریم، و نیز درباره جهان که آفرینش آن بر شالوده «نسخه اصلی» از «قرآن تکوینی» صورت گرفته و همچنین درباره نفس خویش که همچون جهان صغیری، همه حقایق جهان کبیر را در خود دارد، به کار برده است». سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، ۱۳۵۲، ص ۱۲۳-۱۲۴.

دیالکتیک عشق

گفتیم که ابن عربی و روزبهان بقلی شیرازی از جمله عرفایی هستند که دقیق‌تر و کامل‌تر از دیگر مشایخ صوفیه، به تجزیه و تحلیل پدیده‌های عشق پرداخته‌اند. به زعم آنان عشق الهی چیست و چگونه ممکن است خداوند را دوست داشت؟ در دو فصل پیش، از این مقوله اندکی به تفصیل سخن رفت و اینک در این فصل می‌کوشیم تا اصول عقاید آنانرا در این باب، خلاصه کنیم.^۱

به اعتقاد شیخ شطاح و شیخ اکبر، آدمی چیزی را که نمی‌شناسد، دوست نمی‌تواند داشت و بدون عشق و دوست داشتن نیز نمی‌توان شناخت، یعنی به معرفت دست یافت. پس خداوندی که از طریق احساس و حواس، برای ما مدرک و دریافتنی است، همانست که در هر معشوق با نگاه عاشق، ظاهر می‌شود، چون فقط حق، معشوق حقیقی است و بنابراین ممکن نیست بتوان کسی را بی‌تصور و تجسم ذات حق در او، دوست داشت. ازینرو در عشق انسانی، هر عاشق، جز عاشقِ خالقِ خود نیست. البته میان معشوقِ حقیقی و مظهرش، رابطه «همدمی» هست و باید این پیوند «همدمی» وجود داشته باشد، تا یکی بتواند مظهرِ آندیگر گردد. بدینجهت در حقیقت، حبّ الهی دو وجه دارد: از یک سو عشقِ خالق به مخلوق است یا شوق خدا به تجلی در مخلوق، برای مشاهده خود در آینه جمال مخلوق؛ و از سوی دیگر عشقِ خلق است به حق که در واقع بازتاب و انعکاس عشق خدا به مخلوق یا شوقِ خدا به تجلی و شناخت خود در مخلوق است.

بر این اساس می‌توان گفت عشق که انگیزه و مهیج آن، جمال است، تنها یک محبوب و معشوق حقیقی دارد و آن خداست، زیرا خدا ذات مطلق زیبایی است که دوستدار زیبایی است، و برای تجلی کردن بر خود و مشاهده خود، دنیا را آفریده تا در آینه‌اش

خود و زیبایی خویش را نظاره کند و معنای باطنی «یحییکم الله» (سوره آل عمران، آیه ۳۱) اینست که او خود را در شما دوست می‌دارد.

ناگفته پیداست که در نظر این طایفه، جمال از خدا نشأت می‌گیرد و یکی از صفات الهی است که خدا خود آنرا به ما می‌شناساند. جمال، راهبر به سوی خدا، شاهراه خداشناسی و خدادانی است، صفت اصلی صورت ذات حق و بهترین گونه و مظهر تجلی حق است. حق را فقط از طریق جمال می‌توان دید و شناخت. به قول روزبهان «خداوند جل جلاله، دل عاشقانرا تجلی کند از هر ذره‌ئی از عرش تا به ثری، به نعت ظهور نه به وصف حلول، لیکن تجلی کند خاص از صورت نیکو، اهل محبت و عشق را تا روح ایشان به جمال بر باید و عقول ایشان از جلال، قوی حال گرداند. این حقیقتست نه مجاز. فعل اوست، و فعل از صفت اوست. صفت از ذات مفارق نیست». ^۲ پس موجودات زیبا و خوبروی، شاهدان خدایند، و دوست داشتن شان اشتباه و گناه نیست، چون تنها به وساطت و دستگیری آنان به خدا می‌توان رسید و محال است که پیوند ولایت ایشان به خدا راهبر نباشد، البته مشروط بر آنکه آنان را به خاطر زیبایی و جمالیکه خود مظهر و صورت تجلی آنند، دوست بداریم و آینه را که مادی و شکستنی است، با تصویر منعکس و نقش بسته در آن، یکی نپنداریم و ازین تصویر، به اصل و مبدأ آن راه بریم. بی‌تردید این خطر هست که خود آینه را دوست بداریم، اما خطرناکتر از آن، خودداری از دوست داشتن حسن و جمال و کوز بودن در برابر زیبایی است. ازینرو گفته‌اند «هر جا که باشی و در هر حال که باشی، جهد کن تا محب باشی و عاشق باشی و چون محبت ملک تو شد، همیشه محب باشی در گور و در حشرو در بهشت الی مالانهایه». ^۳ صوفیه در توضیح این معنی، آدم را شاهد مثال می‌آورند و می‌گویند آدم، یعنی جمال انسانی، شاهد است، یعنی اگر «خلق آدم علی صورته»، پس آدم به صورتی است که خدا بر ما ظاهر شده، یعنی خود را همانگونه به ما نشان داده است و آن وجه، مظهر یا صورت جمال و زیبایی است:

خلق ما بر صورت خود کرد خلق وصف ما از وصف او گیرد سبق

بنابراین انسان وقتی زیباست که شبیه خدا باشد، زیرا «همه ظلّ حقند و سایه به

۲- شرح شطحیات، ص ۴۳۴.

۳- فیه مافیة، ص ۱۶۹.

شخص ماند» یعنی شبیه صورتی الهی که در قلب او نقش بسته است و به بیانی دیگر شبیه نفسِ خودش، زیرا انسان ذاتاً الهی و آسمانی است و سِرّ خداست و خلیفه‌اش در روی زمین و چون این نفخه ایزدی از عالم امر یا لاهوت در قلب یعنی مرکز وجود آدمی دمیده شده است، پس می‌توان گفت که: خدای هر کس در درون اوست. «آدمی اسطرلاب حقست، اما منجمی باید که اسطرلاب را بداند، تره فروش یا بقال اگر چه اسطرلاب دارد، اما از آن چه فایده گیرد و به آن اسطرلاب چه داند احوال افلاک را و دوران و برجها و تأثیرات و انقلاب را الی غیر ذالک؛ پس اسطرلاب در حق منجم سودمند است که من عرف نفسه فقد عرف ربه، همچنانک این اسطرلاب مسین آینه افلاکست، وجود آدمی که ولقد کرّمنا بنی آدم^۴ اسطرلاب حقست، چون او را حق تعالی به خود عالم و دانا و آشنا کرده باشد، از اسطرلاب وجود خود تجلی حق را و جمال بی چون را دم به دم و لمحّه به لمحّه می‌بیند و هرگز آن جمال ازین آینه خالی نباشد؛ حق را عزوجل بندگانشانند که ایشان خود را به حکمت و معرفت و کرامت می‌پوشانند اگر چه خلق را آن نظر نیست که ایشان را بینند، اما از غایت غیرت خود را می‌پوشانند»^۵. پس انسان وقتی زیباست که نفس یا ذات حقیقی خود را متحقق گردانیده باشد و آن وقتی است که از تقوی و صفا «آینه دل او جلا یافته است و جمال الله در آن آینه تافته است»^۶. بنابراین هر که چنین شاهد و آیتی را دیده باشد، می‌تواند گفت رأیت ربّی فی احسن صورته. ازینرو نخستین مرحله خدانشناسی، گام نهادن در راه عشق و دوست داشتن است، دوست داشتنِ زیبایی، هر جا که هست و بیابی اش، خاصه در زن. باید پله پله ازین نردبام عشق بالا رفت. میان بُر زدن برای هر چه زودتر رسیدن به کعبه عشق الهی، دعوی و خبط محض و دیوانگی است و راهی به دهی نمی‌برد. بی مشاهده اشکال و صور مجازی (ثانوی) که همه واسطه و وسیله‌اند، نمی‌توان به مشاهده صورت اصلی نایل آمد. ازینرو شیخ راهبر، خام ره نرفته را که مدعی است بی شناخت دنیا و گذشتن از قنطره عشق انسانی، به عشق الهی خواهد رسید، به دنیا باز می‌گرداند.

پس چنین به نظر می‌رسد که هر عشق، فی ذاته عشقی الهی باشد. البته این حکم بالقوه درست است، ولی بالفعل، در جامعه مطلوب و آرمانی‌ای درست است که همه

۴- سوره ۱۷، آیه ۷۰.

۵- فیه مافیّه، ص ۱۰.

۶- دقایق الحقایق، ص ۱۰.

اعضایش، عاشقانِ خدا یعنی صوفی و عارف باشند. اما در واقع همانگونه که گذشت، سه گونه عشق وجود دارد که فی الحقیقه سه گونه وجود یا نمودار سه مرتبه وجودی است:

۱- حبّ الهی که از طرفی عشق خالق است به مخلوق که در او (مخلوق) بر خود تجلی می‌کند و از طرف دیگر، عشق مخلوق به خداست که در واقع چیزی نیست جز همان شوق خداوند که نخست در مخلوق جلوه‌گر شده است و سپس می‌خواهد به اصل و مبدأ خود (به خدا) بازگردد.

۲- حبّ روحانی یا عشق به مظهر و در این عشق، همه خواستِ عاشق، ایثار نفس و جان خویش در راه معشوق است.

۳- حبّ طبیعی که عشق شهوانی است و در این عشق، عاشق هدفی جز برآوردن مراد خود ندارد، بی‌اعتنا به خواستِ معشوق.

نخست باید دید چگونه میان حب روحانی و حب طبیعی، پیوند آشتی برقرار می‌تواند شد، چون در واقع پس از تألیف و تلفیق و ترکیب این دو گونه عشق خاص مخلوق است که ارتباط بین عشق انسانی که دو وجه آن هماهنگ و سازوار شده‌اند و حبّ الهی که عشق حقیقی است به وجود می‌تواند آمد. به بیانی دیگر باید دانست که آیا ممکن است خدا را به دو گونه: روحاً و جسماً دوست داشت؟ چون حقیقت اینست که خداوند فقط در تعینات و صور انضمامی (تخیلی یا واقعی) که مظاهر اویند، قابل رؤیت است. در اینجا نیز باید روح و جسم (طبیعت) در حالت «همدمی» باشند، تا عشق به عنوان مظهر تجلی ذات حق در خلق (که در اصل ناشی از شوق الهی به تجلی و شناخت خلق او راست)، شکفته شود و اتحاد میان رب و مربوب صورت پذیرد.

کامل‌ترین عشاق عارف، خدا را در عین حال به خاطر او و برای خود دوست می‌دارند، زیرا این قوه و استعداد، موجب وحدتِ طبیعتِ دوگانه آنان می‌شود و در ضمن نمایشگرِ وحدت و هماهنگی و موزونی طبیعت نیز هست. در واقع چون نفس سرشتی دوگانه دارد، عشق‌اش به خدا یا به هر موجودی، هم جسمانی است و هم روحانی، و معشوق الهی به علت این دوگانگی طبیعت و نیز برای هماهنگ و سازگار کردن آندو و تلفیق دو گونه عشق، با تأکید بر اینکه جان باید او را فقط به خاطر خود او دوست بدارد، به صورت مظهر تجلی در قالبی جسمانی، بر جان ظاهر می‌شود («فتجلی له فی صوره طبیعیة») و با علائمی که به نفس می‌فرستد و نفس با «علم ضروری» آنها را درمی‌یابد، به وی می‌فهماند که این ذات الهی است که در صورت جسمانی، جلوه‌گر

شده است و نفس روحاً و جسماً (یعنی با هر دو طبیعت جسمانی و روحانی خود) به درک این حقیقت نائل می‌آید.

پس این عشق، هم جسمانی است و هم روحانی؛ جسمانی است زیرا جان یا روح، رب خود را در کسوت صورت و جسم می‌بیند، و روحانی نیز هست، زیرا منظور و غایتِ نفس، تملک این صورت نیست، بلکه عبادت و پرستش اوست. این تلاقی و پیوند میان عشق روحانی و عشق طبیعی که در واقع دگرگونی و استحاله و تبدل مزاج عشق طبیعی به قدرت عشق روحانی است، پدیدآورندهٔ عشق عرفانی است. در عشق عرفانی، جان درمی‌یابد که فی الحقیقه او خداوند را نه به نفس خود بلکه به وساطت و از طریق خداوند می‌بیند، و این بدین معنی است که او خداوند را نه به نفس خود بلکه به مدد و از طریق خدا دوست می‌دارد، چون او خداوند را نه با دیدگان خویش، بلکه با نگاهی که خداوند به چشمان وی می‌نگرد، می‌بیند. بدینگونه دید جان از ربّ اش، همان دید ربّ از جان است و این «همدمی» حق با خلق، زادهٔ نیاز تجلی است که حق در ذات خود دارد. پس عاشق و معشوق یکی است، و این وحدت، روشنگر همان شوق «کنز مخفی» به شناخته شدن است که خمیرمایه و راز آفرینش است.

اما اتحاد حق و خلق و آشتی میان روحانیت (یا معنویت) و طبیعت که زایندهٔ عشق کامل یعنی عشق عرفانی است، در واقعیت مادی، صورت نمی‌پذیرد. نیروی پیونددهندهٔ این دو، همان تخیلِ خالقه یا فاعله است که ابن عربی آنرا «حضرت خیالیه» می‌نامد و این «حضرت خیالیه» است که جمال یا روح را مظهر تجلی حق می‌شناسد، یعنی معشوق حقیقی غیبی را در صورت جسمانی یا طبیعی، «ممثل» می‌بیند.

البته این معشوق حقیقی که در جامهٔ بشری و صورت طبیعی جسمانی ظاهر می‌گردد، بالفعل موجود نیست، اما معدوم محض هم نیست، چون در این صورت دیگر منشاء اثری نمی‌تواند بود و شوق به تجلی نمی‌تواند داشت. پس چیزی است که هنوز در صورت طبیعی معشوق، وجود و یا حضور ندارد، لکن عاشق با همه نیرو و همت خویش می‌خواهد آنرا موجود و حاضر سازد (اجساد المتخیله و نه اجساد المحسوسه). اصل و ریشهٔ برترین فضیلت (یا کار ویژه) آن گونه عشق انسانی که عشق خاکساری (Courtois) عشق ظرفا، حبّ عذری) و یا عشق عرفانی نام گرفته، در همین جاست. زیرا عشق متمایل است به استحالهٔ صورتِ معشوقِ خاکی، بدین طریق که عشق آن صورت را در هاله‌ای از نور جای می‌دهد تا همهٔ امکانات و قوای فوق انسانی‌اش، شکفته و متحقق شود و به فرجام آن چهره، مظهر فرشته گردد. بانوانی که اصحاب دانته ستوده‌اند و مغنیه

محبوب روزبهان و یا دختری که ابن عربی در مکه مظهر حکمت الهیست دانست، چنین بودند.

بنابراین عشق یا عاشق، هر دم چیزی را در معشوق، موجود و حاضر می‌سازد (جسد متخیل) که تا آن لحظه، حاضر و موجود نبوده است. مطلوب و مقصود اصلی نه آن چیزی است که عاشق به دست آورده است، یعنی «حال الرصل»، بلکه «دوام و استمرار» آنست، و دوام و استمرار و تکرار و تجدید، یعنی شوق طلب و آرزوی بقای چیزی که هنوز به وجود نگراییده است. چنانکه پیشتر گفتیم واژه عشق و فعل عشق‌ورزی همیشه، چیزی را که هم‌اینک غائب است و موجود نیست، پیشاپیش می‌طلبد.

پس تخیل فعال یا خلاق جزء ذات عشق عرفانی است که خود تلاقی عشق طبیعی و عشق روحانی است. این تخیل که موجب استحاله و مسخ عالم حسی می‌شود، به همین اعتبار، دارای قدرت آشکار ساختن «فضیلت (= کار ویژه) ملکی یا کربوبی موجودات» است، یعنی فرشته هر وجودی را از غیب، عین کرده به عالم شهود می‌کشاند، و بدین منظور، دو گونه حرکت دارد: از طرفی، حقایق روحانی غیبی را به عالم صورت و حقیقت صورت، تنزیل می‌دهد (یعنی نوعی تشبیه خالق به مخلوق و مخلوق به خالق) که این کار، مشکل دوست گرفتن خداوند را حل می‌کند (زیرا در حقیقت چگونه ممکن است خدایی را دوست داشت که نمی‌توان دیدش؟) و از طرف دیگر، این صورت «محسوس» هرچند متمایز از عالم مادی حسی و حواس است، اما با آن عالم بیگانه و ناآشنا هم نیست، چون خیال گرچه موجب استحاله و اعتلای صورت حسی می‌شود، اما فقط آنرا تا حدی متعالی می‌سازد که مجلا و مظهر الوهیت باشد و بس.

این دو حرکت که عبارت است از تنزیل الوهیت و تصعید و استعلای محسوس، در اصطلاح ابن عربی «منزله» نام دارد و تخیل خلاق، محل اتصال الوهیت غیبی و عالم حسی است (= اتصال فی الخیال). پس این تخیل فاعله است که همدمی عالم غیب و عالم شهود، عالم طبیعی و عالم روحانی را موجب می‌شود یا عیان می‌سازد. حتی «مشاهده الخیالیه» ممکن است چنان شدت و قوت و صراحت یابد که هرگونه حضور حسی و مادی مزاحم و مخل آن مشاهده گردد و چنین است حال و مقام مجنون که به گفته ابن عربی، مظهر و شاهد عالی‌ترین نمونه عشق است.

در این حال، عاشق یقین می‌یابد که صورت معشوق، خارجی و از عالم خارج نیست، بلکه در درون اوست و درستتر بگوئیم جزء ذات و هستی اوست، صورت اسم الهی ایست که مادرآورد است و وی به هنگام ولادت، آنرا با خود به جهان آورده است.

بدینسان حلقه یا دایره دیاالکتیک عشق، با ادراک این حقیقت اساسی که دوست نزدیکتر از من به من است، حتی نزدیکتر از حبل ورید، بسته می شود. و طرفه آنکه این نزدیکی و قرب به حدی است که گاه از فرط نزدیکی، به چشم نمی آید (و یا دوری و بُعد می نماید) و به منزله حجاب است، و از همین رو سالک مبتدی صورتی را که در درون وی است، نخست نومیدانه و از راه فرافکنی، در برون و در عالم عین و حس می جوید، تا آنکه سرانجام به سرمنزل روح خویش بازگردد و دریابد که معشوق حقیقی، چنان در درون اوست که گویی خود اوست و در واقع هم، عاشق و معشوق یکی است. ازینرو این دو قول که معشوق در قلب عاشق جای دارد و عاشق در قلب معشوق، به یک اندازه درست است. عبارتی از ابن عربی این بحث را به بیانی شیوا خلاصه می کند آنجا که می گوید: «عاشق الهی، روحی فاقد جسم است. و عاشق طبیعی جسمی بی روح، اما عاشق روحانی (عرفانی) هم دارنده روح است و هم صاحب جسم». به راست «سخن محال که عاشقان گویند، عین حال است».

خالقیت زن^۱

چنانکه گفتیم آستی و تلفیق دو عشق طبیعی و روحانی که پیدایی عشق عرفانی ثمره آنست، امکان رؤیت خداوند را فراهم می‌آورد. البته این رؤیت، رؤیت ذات مطلق حق نیست چون آن امری محال است و محتملاً کشونده، زیرا فوقِ طاقت بشری، بلکه رؤیتِ ربِّ خاص هر نفس است که در کسوتِ اسمی الهی، به فراخور استعداد روحانی هر کس، در آینه نفس وی متجلی می‌گردد («نفسِ رحمانی»، اسماء الهی را فعلیت می‌بخشد و حاضر می‌گرداند).

ابن عربی این نظریه را چنین توجیه می‌کند که خدا را فقط در اشیاء یعنی متجلی در کائنات می‌توان شناخت، زیرا علاوه بر آنکه هر چیزی، مظهر و مجلای حق است و بنابراین با مشاهده مجلا و مظهر حق می‌توان به شناختِ حق نائل آمد، باز این شناخت، شناخت ذاتِ حق نیست، چون شناخت تجلی حق است. بنابراین خدا فقط به صورت ربِّ (مالک و صاحب چیزی) شناخته می‌شود، چه ذات الهی، مطلقاً غیر قابل شناخت است.

به بیانی دیگر رب اسم حق به اعتبار نسبت ذات به سوی موجودات عینی، خواه ارواح و خواه اجساد، است، چه نسبت ذات به سوی اعیان ثابته که شرحش خواهد آمد، منشاء اسماء الهی است مانند قادر و مرید و نسبت ذات به سوی اکوانِ خارجی، منشأ اسماء ربوبیت مانند رزاق و حفیظ. پس رب اسم خاصی است که وجوب مربوب و تحقق آن را اقتضا دارد. در نتیجه هر چه از اکوان ظاهر گردد، صورت اسم ربّانی است که حق بدان مشاهده می‌شود.^۲

۱- ر.ک. به: هنری کرین، ابن عربی، همان، ص ۱۱۹-۱۲۲.

۲- محمد تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، همان، جلد ۱، ص ۵۲۶.

مفهوم ربّ، مضمونی است که در نظریات ابن عربی به کرات می آید^۳، چه همانگونه که گفتیم و باز به شرح بیشتر خواهیم گفت، به اعتقاد وی، هر وجود و به طور کلی هر چیز - چون هر چیز در نظرش جاندار است - تحت حکم نامی الهی است که ربّ خاص آن وجود یا چیز است. از اینرو هر کس از خدا، فقط ربّ خاص خویش را می شناسد و نه ذات حق را و ابن عربی حدیث معروف من عرف نفسه فقد عرف ربه را اینگونه تعبیر می کند. پس ضرورتاً شناخت اشیاء یا دنیا، مقدّم است بر شناخت خدا یا ربّ اشیاء و دنیا، و نیز حکماً این رؤیت ربّ مستلزم «تعلق» و وابستگی رب و مربوب به یکدیگر است، زیرا اسم الهی، در کلیت و تمامی اش، شامل اسم و موسوم و نام و نامور است و این همان همدلی و محرمی و همدمی، به اصطلاح مولانا است.

اما ذات الهی و نیز اسماء الهی که مظاهر اویند، دو ساحت و دو جنبه فاعل و منفعل دارند. آخرین فصل کتاب فصوص الحکم (فصّ حکمة فردیه فی کلمة توحیدیه) در باب همین مطلب است و ابن عربی پس از ذکر مقدمات مفصل مشروح، چنین نتیجه می گیرد که صورت زن برای عارف، کامل ترین مظهر تجلی و نمودگار خلاقیت الهی است: فشهد الحق فی النساء اعظم الشهود و اکمله، «و صورت و صلب نکاح مانند توجه الهیست به خلقت انسانی و نفخ روح در قالب بعد تسویه، مانند دمیدن نطفه است در رحم تا مانند او فرزندی حاصل شود که خود را در وی مشاهده کند» و اعظم الوصلة النکاح و هو نظیر التوجه الالهی علی من خلقه علی صورته لیخلقه فیری فی نفسه. فسواء و عدله و نفخ فی من روحه الذی هو نفسه.^۴ و این نکته بسیار مهمی است که پیشتر فقط بدان اشارت رفت

۳- ر. ک. به فتوحات، بولاق، ۲، فصل ۲۱۶، ص ۵۰۶-۵۰۸.

۴- در توضیح این معنی حدیث نبوی معروف را که حبیب الی من دنیا کم ثلاث النساء و الطیب و الصلاة، چنین تفسیر می کند که «چون مرد، کلّ بود و زن جزو (المرأة جزء من الرجل فی اصل ظهور عینها) البته کلّ به جزو مایل باشد» و «حنین محمدی به جانب نساء، حنین کلّ است به جانب جزو» و از سوی دیگر، «جزو به کلّ مایل بود چنان که اصل به فرع مشتاق و متعطش باشد». آنگاه می گوید: پس از خلق انسان، ثم اشتفق له منه شخصاً علی صورته سمّاه امرأة فظهرت بصورته... فحببت الیه النساء، فان الله احبّ من خلقه علی صورته... فحبّ الرجل الی ربه الذی هو اصله حنین المرأة الیه. فحببت الیه ربه النساء كما احبّ الله من هو علی صورته... فلماذا قال «حبیب» و لم یقل احببت، من نفسه لتعلق حبّه بربه الذی هو علی صورته حتی فی محبته لامراته؛ فانه احبها بحب الله اياه تخلقاً لیهما... سپس توضیح می دهد که فاذا شاهد الرجل الحق فی المرأة کان شهوده فی المنفعل، و اذا شاهده فی نفسه - من حیث ظهور المرأة عنه - شاهده فی فاعل، و اذا شاهده فی نفسه من غیر استحضار صورة مانکون عنه کان شهوده فی منفعل عن الحق بلا واسطة. فشهوده الحق فی المرأة ام و اکمل، لانه یشاهد الحق من حیث هو فاعل منفعل، و من نفسه من حیث هو منفعل

و اینک جا دارد که دقیق‌تر بررسی شود.

ذکر این نکته ضروری است که برای ابن عربی و همفکرانش، مادینه (ضد نرینه نیست بلکه) به تنهایی هر دو جنبه فاعلی و منفعلی را در خود جمع دارد، حال آنکه

خاصه، یعنی «در مظهري که جامع فاعلیت و منفعلیت باشد، مشاهده کردن اتم و اکمل باشد و آن مرأة است. اما وجه فاعلیت آنکه در وی متصرف می‌گردد، و وجه منفعلیت آنکه او محل تصرف مرد است. پس در این حال، شاهد حق منفعل است در عین فاعلیت». خواجه محمد پارسا، شرح فصوص الحکم، به تصحیح جلیل مسگرزاد، ۱۳۶۶، ص ۵۰۶-۵۱۶.

شایان ذکر است که بنا به شرح ابن عربی، به موجب این حدیث، مرد حد وسطی است میان دو مؤنث: یکی، ذات حق که مرد از او نشأت گرفته و دیگری زن که از مرد ولادت یافته است؛ همچنین طیب که در لغت عرب، واژه مذکر است، میان دو لفظ مؤنث: نساء و صلاة جای دارد. بنابراین به قول شارح، جای مرد همواره میان دو ذات یا دو وجود مؤنث است.

درباره این محبت سه گانه نماز و طیب و نساء که بند قالب پیامبر شده‌اند، ایضاً ر. ک. به: تاج‌الدین حسین بن حسن خوارزمی، شرح فصوص الحکم محیی‌الدین بن عربی، به اهتمام نجیب مایل هروی، ۱۳۴۴، جلد اول و دوم، ص ۷۷۶-۷۹۷.

ایگناس گلدزیهر (۲۲ ژوئن ۱۸۵۰-۲۳ نوامبر ۱۹۲۱) در این باره توضیحاتی می‌دهد که قابل ذکرند. می‌نویسد:

«صوفیان در زندگی زناشویی حتی مفاهیم سنبلیک مذهبی نیز یافته‌اند. محیی‌الدین عربی می‌گوید: آنکه بینش دارد می‌فهمد که خدمت به خدا در امر ازدواج آشکار می‌گردد (فتوحات مکیه، چ قاهره ۱۳۲۹ هـ . 1:210477:4,2,146). عبدالوهاب شعرانی میان نماز و همبستری مقایسه می‌کند و درباره امور جنسی گفتگو می‌کند (لطائف المنان، قاهره ۱۳۲۱ هـ 1:205). خود قطب که پیشوای پارسای صوفیان است ارزش بسیار بدان می‌نهد (همان کتاب 1:205,2:4,226,171,164). شعرانی خود طرفدار زندگی چند همسری است و در آن باره سفارشها می‌کند (همان کتاب 1:12,134 و 2:159,7).

«ن. ک. بابا لامنس. معاویه، ص ۱۶۵، نیز نمونه‌هایی از داستان‌های اولیا در *L'Algérie légendaire* از C. Trumelet، ج. الجزائر 1892، ص 436، 442. در مجله آفریقا 1913 الجزائر کهن، دعای جالبی از زاهدی در کعبه نقل شده که قابل ترجمه نیست. خواست آن پارسا در طبقات سبکی 3:289 نیز آمده است: او در کعبه از خدا می‌خواست که به وی توانایی دهد تا خوب قرآن بخواند و خوب با زنان هم‌بستر شود! مقایسه کن با رخ داده‌های شیرینی که در کتاب *Les Marabouts* از E. Duotté، ج. پاریس 1909، ص 84 به بعد، مثاله تقدیس اولیای مسلمان در آفریقای شمالی به ویژه در مراکش، از E. Montet، ژنو، 1909 در یادنامه دانشگاه ژنو، ص ۳۹، ۶۶ آمده.»

مترجم کتاب می‌افزاید:

«ولی مفهوم سنبلیک زناشویی نزد عرفای ایران با نمونه‌های عربی گلدزیهر فرق دارد. نمونه ایرانی آن در داستان زید و زینب که در دفتر اول مثنوی و نامه‌های عین‌الفضات آمده است، به صورت گذشت از عشق مجازی در راه عشق حقیقی دیده می‌شود. شاید منظومه «زید و زینب» خضرشاه نیز مانند آنها باشد.»

درسهائی درباره اسلام، ۱، ترجمه علینقی منزوی، چاپ دوم، ۱۳۵۷، ص ۳۸۰.

برای تفصیل مطلب نک: جلال سناری، سیمای زن در فرهنگ ایران، نشر مرکز، ۱۳۷۳.

نرینه، فقط صاحب یک جنبه فاعلی است. و این بیت مولانا که قبلاً نیز ذکر شد، مؤید همین معنی است که زن:

پرتو حقست، آن معشوق نیست خالقست آن گوئیا مخلوق نیست^۵

این بیت و ابیات مشابه دیگر، بهترین نمونه تلاقی و تعاطی افکار مولانا با بعضی نظریات ابن عربی است.

البته این مزیت زن که «مظهر جمال و لطف خداست و آن دلربایی و حسن از آثار ظهور جمال لم یزلی است که در آن مظهر لطف، جلوه‌گری می‌کند»،^۶ ناشی از خصایص روحانی (و نه جسمانی) اوست؛ به بیانی دیگر زن، خالق است، چون در مرد، عشق و محبت می‌آفریند و شوق دیدار لقای خداوند برمی‌انگیزد و او را عاشق و اله پروردگار و طالب وصال معشوق الهی می‌کند. این زن خالق یا خالقیت زن است که موجب زایش «ولد معنوی» یا فرزند لاهوتی در مرد روحانی می‌شود و فرشته شخصی یعنی جبرئیل وجود وی را درو می‌آفریند و می‌پرورد. این زن خالق که مظهر اسماء الحسنی و مصداق بارز محبت آثاری است، برابر با حکمت خالده یا جاویدان خرد، جبرئیل یا عقل فاعله سهروردی، و «باکره نورانی» مانویت است و مثل اعلائی وی فاطمه فاطر (فاطر، صفت مذکر به معنی آفریننده، خالق) است که سیده نساء العالمین و مادر همه امامان معصوم، ام‌الائمه، است.

پس هستی زن، مظهر خلاقیت خداوند است و حدیث معروف من عرف نفسه فقد عرف ربه، شناخت نفس خود (نفس، هم ذات آدمی است و هم مادینه جان وی) وسیله شناخت رب است، مؤید این معنی است،^۷ و باید دانست که به‌زعم ابن عربی، چنانکه

۵- مثنوی چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۲۴۳۷.

چنانکه پیشتر گفتیم رنالدالن نیکلسون در تفسیر این بیت و ابیات متعاقب آن می‌نویسد: «شاعر، پرده ظاهر را به کنار می‌زند و در پیکر زن، جمال جاودانه‌ای مشاهده کرده، او را ملهم و مراد عشق می‌داند، و طبیعت اساسی زن را واسطه‌ای تلقی می‌کند که جمال از طریق آن، خود را متجلی می‌سازد و به خلاقیت می‌پردازد. ابن العربی حتی پای فراتر نهاده، می‌گوید کامل‌ترین تصور وجود خداوند را کسانی درک می‌کنند و لذت می‌برند، که حق را در پیکر زن مورد تفکر قرار دهند». مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی ترجمه و تعلیق اوانس اواندیان، ۱۳۵۰، ص ۵۸.

۶- شرح مثنوی شریف، همان، ص ۳۵-۱.

۷- زیرا «خلاصه نفس انسان دل است و دل آینه است و هر دو جهان غلاف آن آینه و ظهور جملگی

بیشتر نیز اشارت رفت، ربّ، ذاتِ الوهیت نیست، بلکه خداوند ظاهر شده یا جلوه‌گر در آینه نفس است، یعنی اسم الهی ایست که ربّ خاص هر نفس است. پس شناختِ نفس، شناختِ تجربی ربّ است، یعنی شناخت اسم الهی ایست که ربّ آن نفس است و تا زمانِ شناخت، مخفی مانده بود، اما خواست و عزم خداوند بر این قرار گرفت که آن گنج مخفی (اسماء) ظاهر و شناخته شود.

این حدیث قدسی گنج پنهان که پیشتر از آن یاد کردیم، مبین «احدیث کثرت» است. بدین معنی که گنج طبعاً مشتمل بر ذخائر است که به اعتقاد ابن عربی، اسماء الهی اند که البته با ذات حق، یکی نیستند، اما جز آن ذات نیز نیستند. اسماء به حکم مظاهر (réceptacles) از هم متمایز می‌شوند و مظاهر، همان اعیان ثابت (prototypes) (immuables) اند. بدیهی است که خداوند «اعیان» را می‌شناسد، اما «اعیان» خود را نمی‌شناسند. بنابراین شوق و دلتنگی (nostalgie) اسماء و تمایل آنها به تجلی، باعث می‌شود که اعیان ثابت، جامه وجود بپوشند: العالم، هو عین الحق انما هو ما ظهر فی الوجود الحق. این شوق اسماء الهی که مبدأ آفرینش کائنات است، چیزی جز شوق الهی، شوق خدای ناشناخته مانده، به تجلی، برای آنکه خود را در آینه مخلوقات مشاهده کند، نیست. و این نکته ایست که در بخش دوم آن حدیث که قبلاً ذکر شد، آمده است.

بنابه اصطلاح ابن عربی، خداوند از راه «فیض الاقدس»، کثرت ممکنات را از خود و در خود، به منصه ظهور می‌رساند و سپس از طریق «فیض المقدّس»، که به آن ممکنات وجود می‌بخشد، خود را در تجلیات خویش مشاهده می‌کند. اینست که خداوند «فیاض علی الاستمرار» است.

ملخص کلام اینکه هر عین ثابت، مظهر اسمی الهی است که حکمش بر آن عین، جاری است، و هر وجود یا موجود، عبد اسمی الهی است که ربّ آن موجود یا وجود است، و این وجود، بر حسب استعدادش، از خداوند فقط همان اسمی را خواهد

→ صفات جمال و جلال حضرت الوهیت به واسطه این آینه که «سزیهیم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم (زودا که آیات قدرت خود را در آفاق و در وجود خودشان به آنها نشان خواهیم داد)... چون نفس انسان که مستعد آیینگی است تربیت باید و به کمال خود رسد، ظهور جملگی صفات حق در خود مشاهده کند، نفس خود را بشناسد که او را از بهر چه آفریده‌اند. آنکه حقیقت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» محقق او گردد، باز داند که او کیست و از برای کدام سر، کرامت و فضیلت یافته است» (مرصاد العباد، همان، ص ۳ که پیشتر نیز نقل شد) به قول مولانا: «تن مانند کندویست و در آنجا موم و عسل عشق حق است» (فیه مافیه، ص ۲۲۱).

شناخت که بر وی حاکم است.^۸

ابن عربی از این مقدمه نتیجه می‌گیرد که چون معرفتِ نفسِ خویش، شناخت تجربی ربِّ خود است، پس معرفتِ نفس، موجب می‌شود که حقیقت خالقیت زن (Féminin-Créateur) بر نفس مکشوف گردد. به گفتهٔ وی در واقع عارفی که طالب وصل با ربِّ خود، یعنی خواستار شناختِ نفسِ خود است، همان وضع و موقع حضرت آدم را دارد که شوقمندانه طالب معرفتِ نفس، یعنی شناختِ ربِّ خویش بود. از نیرو به قول ابن عربی، می‌توان گفت که محبت خداوند به آدم، شبیه محبت آدم به حوّا است. یعنی حق، حضرت آدم را همان‌گونه دوست می‌داشت که حضرت آدم حوّا را؛ و بنابراین آدم در عشق به حوّا، از خداوند سرمشق می‌گرفت و پیروی می‌کرد (ابن عربی این تبعیت آدم را «تخلق الهی» نامیده است) و به همین جهت، عشق روحانی مرد به زن، در واقع عشق وی به ربِّ خود است. آدم آینه‌ایست که خداوند در آن، صورت خود را می‌بیند، یعنی آینه‌ایست که همهٔ اسماء الهی را که چون گنجی در ذات مطلق مخفی و پنهان بوده است، ظاهر و متجلی می‌سازد. همین‌گونه زن آینه یا مظهریست که مرد در آن، صورت الهی خود را می‌بیند، یعنی تصویر و صورتی که در حکم وجود مخفی (عین ثابتۀ) مرد است، و به بیانی دیگر، ذاتی غیبی که مرد باید آنرا بشناسد تا به معرفتِ ربِّ خود برسد. حوّا آدم را به شناختِ نفسِ خود و از آن رهگذر، به معرفتِ ربِّش راهبر است، آینه‌ایست نمایشگر این ربِّ، واسطه و میانجی‌ایست بین آدمی و ربِّش، و همین‌گونه است هر زن. پس مرد، «آدم»، می‌تواند ربِّش را در نفس و ضمیر خویش مشاهده کند، و در اینصورت، خود را شبیه کسی می‌بیند و می‌یابد که حوّا از وی به وجود آمده است. در چنین حال و هوایی که وی به معرفتِ ربِّ و نفسِ خود، همزمان، نایل می‌آید، طبعاً خویشتن را در وجه فاعلی می‌بیند. همچنین ممکن است دربارهٔ خود اندیشه کند بی‌آنکه بدین نکته بیندیشد که حوّا از هستی او خلق شده است و در این حالت خود را به وجه انفعالی و مخلوقی محض می‌بیند. اما معرفتِ کلی به نفسِ وقتی حاصل می‌آید که وی خود را در آینهٔ موجودی مشاهده کند که هم مخلوق است و هم خالق می‌نماید (جامع بین فعل و انفعال) و چنین است حالت حوّا که خالقِ موجودی است که خود از او به وجود آمده است و از اینرو بهترین وجودی که عشق عرفانی تجلی حق را در آینهٔ طلعت وی می‌تواند دید، زن است.

ناگفته نگذریم که در هر مکتب و مشرب فلسفی، هنگامی که به جستجوی اصل و مبدأ برآئیم، به گفته ابن عربی در فصوص، به تقدّم نرینه می‌رسیم ولی مؤنث را سبب‌ساز می‌یابیم. بدین معنی که مذکر میان دو مؤنث قرار دارد: آدم بین ذات الحق که آدم از او نشأت گرفته و حوا که از آدم خلق شده، واقع است.^۹ البته منظور آدم روحانی و حقیقی، یعنی عقل اول یا نخستین مرتبه وجود است؛ دومین مرتبه وجود، نفس کلی است که همان حوای روحانی است. بنابراین عقل اول مذکر، میان دو مؤنث جای دارد: ذات حق و نفس کلی.

از سوی دیگر این عقل اول، روح محمدی (= حقیقه محمدیه) که روح القدس و جبرئیل نیز نامیده شده، به عنوان اولین مخلوق (صادر اول)، نخست در حالت انفعالی (منفعلیت) بوده، سپس حالت فاعلی (فاعلیت) یافته و بدین علت اسم الهی «رحمان» به او تعلق گرفته، نفس رحمانی خوانده شده است. ازینرو به گفته مولانا جامی، «حقیقت محمدی» همواره «با آدم و آدمیان، زبان مرتبه‌اش به این کلمه در تکلم است:

آدم که به صورت پدر و من پسر	آدم که به دیده حقیقت نگر
صدگونه گواه آید ازو در نظرم	کواز ره معنی پسر و من پدرم. ^{۱۰}

بر این اساس، معنای شعری که به حلاج منسوب است، بدین مضمون که مادرم پدرش را زائیده است و این چیز شگفتی است:

وَلَدْتُ أُمَّيْ أَبَاهَا أَنْ ذَا مَنْ عَجْبَاتِي

روشن می‌شود.^{۱۱}

۹- حق (حقیقه) به قول عبدالرزاق کاشانی مفسر ابن عربی، به عنوان فاعل مطلق، أَب (الکَلِّ) است، اما بهتر آنست که بگوئیم اُم است، زیرا جامع بین فعل و انفعال، فاعلیت و منفعلیت و ظاهر و باطن است.

۱۰- اشعة اللمعات فی شرح اللمعات، به تصحیح و مقابله حامد ربانی، تهران، ۱۳۵۲، ص ۱ و ۲.

عبدالکریه جینی در انسان الکامل نقل می‌کند که در حالت خلسه و وجد و حال، شنیده است که حقیقت محمدی (و یا فرشته روح) گفت ذات حق به وی خطاب کرده فرمود، تو همان حقیقتی هستی که هند و سلمی و عزه و اسماء (یعنی زنان نامدار در تغزلات و عشق خاکساران عرب)، مظاهر رمزی آنند.

۱۱- لویی ماسینیون در تفسیر این بیت می‌گوید که مضمون آن مربوط به اعتقاد حلاج در باب ابوت روح القدس است و این عقیده ایست که خاصه پس از ابن فسی (متولد ۵۳۴)، و ابن العریف (۴۸۱-۵۳۶) تا نیازی مصری بسط و گسترش یافته است.

«مادرم»، یعنی هستی جاودانی و ازلیم که در ذات مطلق حق به حال کمون وجود دارد و به بیانی دیگر یعنی فروریتم (فرورهرم). اما ظهور فردیت یا تعین من، از طریق تجلی حق بر خود، ممکن می‌شود، و ازین لحاظ ذات حق، «والد» تعین و فردانیت است. حال اگر ذات الهی را از این لحاظ در نظر آوریم که تجلی او بر خود، موجب ظهور تعین من در ذات وی شده (و بنابراین ذاتش از هستی و تعین من رنگی گرفته) در این صوت ذات حق، چون ولدِ شخص ابدی و ازلی من، یعنی ولدِ مادرم خواهد نمود، پس گوینده به زبان شطح می‌گوید: ویژگی ذات مؤنث (زن، حوا) اینست که خالق وجودی است که خود از او زاده شده، همچنانکه این ذات از وجودی به وجود آمده که خود خالق اوست. ازینرو به زعم هنری کربن، حضرت فاطمه زهرا را شیعه «ام ابیها» می‌خوانند. به اعتقاد عرفایی که چنین می‌اندیشند، جفت مکمل و معکوس آدم و حوا، جفت

→ این بیت شهرت غربی یافت چون ابن عربی بر آن شرحی نوشت و مضمونش الهامبخش سه تن از پیروانش شد یعنی صدرالدین قونبوی (متوفی ۶۳۰) و مؤیدالدین جندی و امیر عبدالقادر الجزایری. صدرالدین قونبوی می‌گوید:

ولدت ابي من قبل امي و امها	نکحتها ايساه حين توالد
و ابي ابوالاباء قبل بنونتي	لهم و هم في نشا قبل ولائري
و قد حال عمي انتي ابن اخ له	الم يندر اني جد ام الموالد

و جندی:

ابوك نور و نور الحق والده	و امك الطبع فاعلم و الهوا خال
---------------------------	-------------------------------

و عبدالقادر (در مواقف):

ولدت جدتي وجدتي و بعدهما	ابسي تولد عن امي و ابي اب
و بعد ذاولدوني بعد كوني انا	و والدي البتر توامان في صلب
و كنت من قبل في الحجور ترضعني	بطين ابانها الامات لاترب
و ليس يدري الذي اقول غيرفتي	قدجاوز الكون من عين و من رتب

ايضا نک به حديث نصيري در باب حضرت فاطمه زهرا: مرحبا في ام ابیها.

Le Diwân d' Al-Hallâj, édité, traduit et annoté par Louis Massignon, 1955, p. 32-34.

در بیتی عطار در همین معنی است:

از آن مادر که من زادم، دگرباره شدم جفتش	از آنم گبر می‌خوانند که با مادر زنا کردم
به بگری زادم از مادر از آن عیسیم می‌خوانند	که من این شیر مادر را دگرباره غذا کردم

شایان ذکر است که مهاتما گاندی می‌گفت: «احساسم اینست که با هند زناشویی کرده‌ام. هند، دین و عقلت وجودی منست و در عین حال، زنم»، و همسر گاندی درباره شوهرش چنین اظهار نظر می‌کرد که: «گاندی، پدر و مادر هند است. هم زن است و هم مرد».

Pierre Bourtembourg, La vie passionnée de Gandhi, 1961, p. 188 et 282.

به بیانی دیگر گاندی «زاینده» هند مستقل و آزاد است و در عین حال «زائیده» هند مستقل و آزاد.

مریم و عیسی است. توضیح آنکه چون مادینه‌ای از نرینه خلق شد بی واسطهٔ مادر،^{۱۲} یعنی حوا از آدم وجود یافت و بر این اساس حوا نسبت به آدم وجه انفعالی دارد، لازم آمد که نرینه‌ای از مادینه زاده شود بی واسطهٔ پدر، و بدینگونه عیسی از مریم به وجود آمد. بنابراین زن در وجود مریم، به مثابهٔ حکمت الهی، وجه فاعلی و خلاق دارد، و نسبت مریم با عیسی، عکس رابطهٔ حوا با آدم است. و بدین اعتبار می‌توان گفت که عیسی و حوا «برادر و خواهر» اند، و مریم و آدم، والدینشان.

این مقارنهٔ حوا با مریم، از جهتی، ثمرهٔ علم شهودی به خلاقیت زن و اعتقاد باطنی به وجود زن خالق است، و از جهتی دیگر، نشانهٔ این کشف و دل آگاهی که جمال حق با صورت انسانی مظهر آن جمال (جمال زن) ملازمه دارد. به بیانی دیگر جمال (زن) به مثابهٔ رحمت الهی، خالق وجودی است که خود از او زاده شده است. یا ساده‌تر بگوئیم، جمال انسانی که مظهر جمال الهی است، قدرتی روحانی و خلاقه دارد، چون آفرینندهٔ عشق عرفانی (ابن عربی) و یا عشق آسمانی (Célestial) به قول تروبا دورها، در آدمی است و او را به شناخت نفس یعنی ربّش رهنمون و راهبر است. ازینرو زن، خالق کامل‌ترین چیز ممکن است، چون به وساطت آن چیز، منظومهٔ آفرینش کامل می‌شود و به انجام می‌رسد یعنی تحقق اسمی الهی در وجود انسانی که حامل و قابل و عاشق سرسپردهٔ (Fidèle d'amour) آن اسم شده است. بدینعلت است که برای ابن عربی و پیروانش، زن یا حوا باید به مقام و مرتبت مریم برسد که می‌رسد یعنی مظهر و نقش پرداز حکمت خلاق الهی گردد که می‌گردد، تا از عهدهٔ ایفای نقش و رسالت خویش که متجلی ساختن جمال الهی است، برآید، که برمی‌آید.

دوبیتی جامی را از لحاظ دیگری نیز می‌توان تفسیر کرد و به همان نتیجهٔ پیشین رسید. توضیح اینکه شعر جامی تلمیح و اشاره‌ایست به ولادت ثانیه یا رستاخیز و تجدید حیات روحانی که همانا امکان استحاله و تبدل ارواح و راه وصل به اصل است، و در انجیل یوحنا (سورهٔ ۳، آیهٔ ۳) نیز از آن سخن رفته است^{۱۳} و متفکران اسلام در آن باره

-۱۲-

ز راه آستین آستنی داد ز روح محض طفلی بی منی داد
 ز مریم بی پدر عیسی برآورد ز شاخ خشک خرمایی تر آورد

عطار، خسرونامه، به تصحیح احمد سهیلی خوانساری، ۱۳۵۵، ص ۳.

۱۳- عیسی به نبیودیموس می‌گوید: «یقین بدان تا شخص از نو توئند نباید، نمی‌تواند پادشاهی خدا را

شرح‌ها نوشته‌اند و تفسیر معنای نهایی همه سخنانشان به تقریب اینست که نفس مرد روحانی به نوبه خود، آفریدگار خالق خود است (به نوبه خود، خالق خود را می‌زاید)،^{۱۴} یعنی درجه و میزان روحانیت این نفس، به قدر قابلیت و استعداد او است در پذیرش الوهیت ربّش، و به تعبیری دیگر، تعیین‌کننده میزان تجلی (= زایش) خداوند است بر خود در نفس وی، و قبلاً گفتیم که ذات حق خواهان آنست که همین نفس او را بشناسد. و باز در همین معنی است که سهروردی به طباع التام یعنی جوهر روحانی و یا فرشته شخص هرکس خطاب کرده، می‌گوید: تو ابّ روحانی و ولد معنوی منی. یعنی تو همانی که مرا به عنوان روح زایید و نیز تو همانی که ترا در ذهن و ضمیرم، از راه تفکر و مراقبه، خلق می‌کنم. و به همین علت است که مریم عذرا که مظهر رمزی و مثل اعلای این زن خالق است، در مثنوی شریف، جانشین رمزی و مظهر نمادی عارف واصل می‌شود: داستان پیام جبرئیل به مریم برای اخبار از حمل،^{۱۵} در واقع شرح حدیث من عرف نفسه،

→ ببیند». از کلمات منسوب به عیسی است که گفت: لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرین، کسی به ملکوت آسمانها راه نمی‌یابد مگر آنکه دوباره زاده شده باشد.

۱۴- تذکار این نکته بی‌فایده نیست که مولانا در شرح ولادت روحانی، اسارت مرغ روح در قفس دنیا را به تنگ زیستی جنین در رحم مادر که «چار میخ تنگناست» تشبیه می‌کند:

چون جنین بود آدمی بد خون غذا
از نجس پاکی برد مومن کدی

الخ



کرد ویران تا کند قصر ملوک
نه مهه گشتم شد این نُقلان مههم
من در این زندان میان اذرم
می‌کند ره تا رهد بزه زمیش
هین رحم بگشا که گشت این بزه گبز
بر جنین اشکستن زندان بود
و آن جنین خندان که پیش آمد خلاص

ناخوش و تاریک و پر خون و وجه
در رحم هر دم فزاید تنت بیس

الخ

خانه تنگ و درون جان چنگ لوک
چنگ لوکم چون جنین اندر رحم
گر نباشد درد زه بر مادرم
مادر طبعم ز درد مرگ خویش
تا چرد آن بزه در صحرای سبز
درد زه گر رنج آبستان بود
حامله گریبان زره کاین المناص

نیست زندانی وجش تر از رحم
چون گشادت حق دریچه سوی خویش

مرگ درد زادنست و زلزله

تن چو مادر طفل جانرا حامله

۱۵- «فضله پیدا شدن روح القدس به صورت آدمی بر مریم به وقت برهنگی و غسل کردن و پناه گرفتن به

فقد عرف ربه، به زبان رمز و تمثیل است. مولانا می‌گوید «سوفیایی» بودن وجود (رمزش، مریم) سبب و شرط اصلی دیدن فرشته (دیدن عارف فرشته را)، یعنی شرط رؤیت باطنی خداوند، شرط تجلی ذات حق، شرط مشاهده وجودی است که جامع عین و غیب و نیز رمز این جامعیت است.

پس از عارف کامل و واصل، چنانکه گفتیم، ولدی معنوی پا به عرصه وجود می‌نهد که مسیحا نفس است و مردگان را زنده می‌کند، چون نفس عارف، همچون مریم عذرا و فاطمه زهرا، مادر پدر خود (ام ابیها) می‌شود. مولانا در فیه مافیه همین نکته را چنین تقریر کرده است: «تن همچون مریمست و هر یکی عیسی داریم»،^{۱۶} و استاد اکهارت (Maitre Eckhart) کمتر از یک قرن پس از مولوی، همان معنی را در غرب تکرار می‌کند: «پدر، کلمه را در نفس می‌دمد (تکلم می‌کند) و چون پسر زاده شد، هر نفسی، مریم می‌شود. خداوند، یگانه پسرش را در برترین موضع نفس (= روح) می‌آفریند و در عین حال که ذات حق، پسرش را در من خلق می‌کند، من پسر را در پدر می‌آفرینم. زیرا برای خدا، هیچ فرقی میان امر آفریدن فرشته و امر زاده شدن از باکره نیست و شگفت اینکه ما باید در عین حال، مادر (یعنی مریم بتول) و برادران خدا (یعنی عیسی مسیح) باشیم». معنای کلام اکهارت در حقیقت اینست که با این ولادت ثانیه یا رستاخیز روحانی (موتوا قبل ان تموتوا،^{۱۷} بمیر و هست شو: گوته)^{۱۸} به حکم عشق متقابل میان اب و ابن، پدر و

→ حق تعالی. و گفتن روح القدس مریم را که من رسول حقم به تو، آشفته شو و پنهان شو از من که فرمان اینست».

۱۶- فیه مافیه، با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، ۱۳۴۸، ص ۲۱.

۱۷- یعنی «پیش از مرگ طبیعی به موت اختیاری جان را از قفس قالب آزاد کردن»، چون «بزرگان صوفیه معتقدند که ترویض نفس... سبب قلب ماهیت انسان و دیگر گونه شدن درون است و گفته‌اند معنای واقعی عبارت بسیار معروف در بین عرفا که موتوا قبل ان تموتوا همین است. البته مقصود از این عبارت «مردن پیش از مرگ» که سنایی می‌گوید:

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی / که ادبیس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما، «مرگ به اراده» (و نتیجه) «زندگی در حق» است که «مت بالاراده نجی بالطبیعه» (دکتر قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، همان، ص ۳۰۶-۳۰۷). ازین جان ناتمام باید مرد تا جانی جاوید یافت که عاشق کشته، زنده جاوید است، و به تیغ عشق شو کشته که تا عمر ابد یابی، چه «هر که به عشق حق زنده شد، ذکر موت بر ایشان روا نباشد، هر که به عشق حق زنده شد، ذکر موت بروی راه نیابد» (عیبر العاشقین، ص ۱۴۱).

به حق زنده شد و زخویش مرده / نه از پس ماندگان کز پیش مرده (عطار)

«مردن در عالم بطون، زادنی است در عالم ظهور، و مردن در عالم ظهور، زادن در عالم بطون». اما مردن اختیاری «آنگاه حاصل شود که نوای ظاهر و باطن محکوم شوند و هرگاه که خواهد، ایشان از کار معزول

پسر (چون رب به مربوب نیازمند است)، خدا در منزل انسان فرود می‌آید و انسان تا عرشِ خدا عروج می‌کند یا به قول یوحنا قَدیس، انسان فرزندِ خدا می‌شود: «نه مانند تولدهای معمولی و نه در اثر تمایلاتِ نفسانیِ پدری جسمانی، بلکه از خدا تولد می‌یابد» (انجیل یوحنا، فصل اول، آیه ۱۳).

ناگفته پیداست که استمداد از مظهر و آیت تجلی و آینه حق‌نمای الهی تنها مختص به عرفان شرق نیست، بلکه در عرفان غرب نیز امری بس شناخته است. به عنوان مثال، در مغرب‌زمین داستان معروفی هست به نام پرسوال (Perceval) یا طلب‌گرا (Conte del Graal)، آخرین اثر کرترین دوتروا (تروایی) Chrétien de Troyes نویسنده فرانسوی قرن ۱۲

→ شوند و وقفه کنند» (شهاب‌الدین یحیی سهروردی، بستان القلوب یا روضة القلوب، ص ۳۹۴).
این مرگی است که در بعث «چنگ اندرزده است».

ظاهرش مرگ و به باطن زندگی
ظاهرش ابتر، نهان پابندگی
همین معنی نیز در خطاب علی (ع) به رکابدارش آمده وقتی می‌گوید: «مرگ من شد بزم و نرگستان من» و یا چنانکه اشارت رفت، در این کلام فاخر و بلند حلاج: «بکشید مرا ای معتمدان، که چون کشته شوم زنده خواهم ماند»:

اقتلونی یا ثقاتی
و حیاتی فی مماتی
ان فی قتلی حیاتی
و مماتی فی حیاتی
و وقتی چون مسیح به دارش آویختند: «و کیف انت یا ابراهیم (بن فاتک) حین ترانی و قد صُلبت و قُلت و اُحرقت و ذلک اُسعد یوم من ایام عمری جمیعاً». اخبار الحلاج. لونی ماسینیون و پل کراوس (P. Kraus)، پاریس ۱۹۳۶، ص ۱۵. به قول اوحدی کرمانی صاحب جام‌جم:

آنکه بر دار شد مسیح گل است
مولوی همین معنی را چنین نظم کرده است:
و آنکه بر آسمان مسیح دل است
آزمودم مرگ من در زندگی است
اقتلونی اقتلونی یا ثقات
هستی حیوان شد از مرگ نبات
چون چنین بُردیست، ما را بعد مات
ای حیات عاشقان در مردگی
که مضمون مصرع اول مقبَس است از گفته حلاج.
خلاصه آنکه بقا موقوف فناست:

تا تو هستی، هست در تو کی رسد؟
کی رسد اثبات از عز بقا؟
نیست شو تا هستت در پی (از وی) رسد
تا نگردی محو خواری فنا

(عطار در منطق‌الطیر)

۱۸- که باگشوده شدن «چشم دل» (غزالی در مشکوة الانوار و پولس رسول در نامه به کلیسای شهر افسس، فصل اول، آیه ۱۸) تمثیل شده است.

میلادی که به قول صاحب نظران، حکایتی عرفانی است و قهرمان آن داستان، پرسوال، در جستجوی گرال اسرارآمیز به شیخی راه دان (شاه گرال یا «شاهد تجلی» به قول روزبهان) نیازمند است، و حدیث وی از این بابت، یاد آورد سرگذشت سالکانی است که در راه وصل، محتاج پیوند ولایت پیری دستگیرند، و وجود زنی به نام بلانش فلور (Blancheflor) همتای سوفیا یا جاویدان خرد و نظام ابن عربی و بناتریس داتنه در کنار پرسوال، رساننده این معنی است که پرسوال در راه نیل به حقیقت، باید از پل عشق انسانی بگذرد، زیرا به نظر کترین تروایی، عشق مجازی، قنطره عشق حقیقی است و ملک وجود آدمی به یمن عشق، ممکن است و می باید روحانی و معنوی شود.^{۱۹} بنابراین زن واسطه و میانجی بین انسان و خداست.

اما اگر زن به وظیفه اصلی خود که میانه گیری و وساطت است، عمل نکند و در تعهد رسالت خویش قصور ورزد، بار به سرمنزل مقصود نمی رسد. و برعکس اگر آنقدر آرمانی و کبریایی شود که دیگر دستیاب نباشد (مقام الهی یابد)، هیچ فایده ای به عاشق دردمند نمی رساند. و نیز اگر چون شیئی آسان به تملک عاشق درآید، هیچگونه ارتباط دوسری (دیالکتیکی) میان وی و عاشقش برقرار نمی ماند. برای خروج ازین بن بست، دو کار می توان کرد: یا آینه را شکست و یا آن را در جهت مناسب و مطلوب چرخاند. یعنی به جای سرکوبی عشق انسانی در سایه ریاضتی غیرانسانی، جذبش کرد. چون یار، آینه دار طلعت پروردگار است و زیبایی معشوق، وسیله رؤیت است، بسان دیدگان یا همچون آینه زیرا مشکل بتوان خدا را بدون مشاهده و دوست داشتن تصویر جمالش در آینه (انسان)، شناخت و دوست داشت، منتهی عشق ورزیدن بر آینه خطاست.

اما جمال معشوق نه فقط آینه ایست که عاشق، تجلی جمال الهی را در آن مشاهده می کند، بلکه در عین حال خداوند نیز جمال خویش را در همان طلعت می بیند. پس نگاهی که عاشق به آینه می دوزد، و نگاهی که خداوند به همان آینه می اندازد، یکی و یگانه است و خداوند با همان دیده ای که انسان جلوه حق را می بیند و دوست می دارد، وی را می بیند و به دوستی می گیرد. بنابراین چشم عاشق، همان چشم خداست و خداوند دایم خود را به خود می بیند، یعنی چون «خواست که در آینه جمال معشوقی خود مطالعه کند، نظر در آینه عین عاشق کرد، صورت خودش در نظر آمد... عاشق

19- Pierre Gallais, *Perceval et l'initiation, Essai sur l dernier roman de chrétien de Troyes et ses correspondances "orientales" et sa signification anthropologique*. Paris, 1972.

صورت خود گشت»^{۲۰} «چه او را (که «عاشق است به عشقِ خویش بر عشقِ خویش») جز بدو نتوان دید»^{۲۱}.

اما چنانکه پیشتر خاطر نشان ساختیم، گذار از عشق انسانی به عشق الهی، بر اثر استحاله و تبدل مزاج عاشق صورت می‌پذیرد، و نه با جایگزینی محبوبی تازه (حق) با محبوب پیشین (زن).

حاصل این سخن اینکه همه صوفیان، شاه‌دباز و برنادوست نبودند و به قول شیخ ابوسعید در امرد به چشم بد نمی‌نگریستند،^{۲۲} بلکه حُسن زن را از معدنِ قدس می‌دانستند و به دست‌گذاری گرفتن از زن، مجازشان به حقیقت تبدیل می‌یافت. چنانکه عشقِ ابن عربی، در سی و نه سالگی به دختر زیبای ایرانی نظام عین‌الشمس، به سال ۵۹۸ در مکه، به گفته خود وی، عشق روح به رمز (در عالم المثال) و مظهر حکمت و جمال الهی بوده است. اما پایه و خمیرمایه این عشق روحانی، همان حرارت غریزی است، چنانکه همو در *فصوص الحکم* می‌نویسد: وقتی مرد زنی را دوست می‌دارد، خواستار جماع کردن با او که کامل‌ترین نوع ممکن جمع آمدن و آمیزش در عشق است می‌شود، و در صورت ترکیبی عناصر، تألیف و اجتماعی به شدت و حدت عمل مجامعت و مباشرت جنسی نیست. از طریق آمیزش جنسی، شهوت همه اجزاء بدن را فرا می‌گیرد و به همین دلیل شرع مقدس اسلام، غسل کامل بدن را پس از مصاحبت حکم فرموده است. طهارت باید کامل و تمام باشد، همچنانکه فنای مرد در زن به هنگام انزال و تمتع جنسی، کامل و تمام بوده است و چون خداوند غیور و نسبت به بنده خود حسود است و بر نمی‌تابد که بنده‌اش مرتکب این خطا و قصور شود که از کسی جز خالق خویش لذت برد و کام گیرد، ازینرو امر فرموده است که مرد با انجام دادن آدابِ غسل، طاهر گردد تا در رؤیت باطنی به سوی کسی روی آورد و باز گردد که فی الواقع در او فانی شده بود، چه در حقیقت جز این چیزی نیست.^{۲۳} و به استناد این نوشته، بعضی فنا و

۲۰- عراقی، کلیات عراقی، به تصحیح سعید نفیسی، ص ۳۷۹.

۲۱- همان، ص ۳۷۸.

۲۲- اسرار التوحید فی مقامات الشیخ امی سعید، تألیف محمد بن منور بن ابی طاهر بن ابی سعد مبهنی، به اهتمام ذبیح‌الله صفا، تهران ۱۳۳۲، ص ۳۷.

۲۳- فصوص الحکم، چاپ بورکهارت، ۱۹۵۵ (۱۹۷۴)، ص ۲۰۱. و لما احب الرجل المرأة طلب الوصلة ای

بقای صوفیه را چنین تعبیر کرده‌اند: گداختن و ذوب شدن در زن، قابل تحویل و تأویل به فنای فی الله است که دنباله و ثمره‌اش، بقای بالله است. البته در این تجربه عرفانی و لاهوتی، تمتع جسمی فرد که به ظاهر حسی می‌نماید (اما در باطن، تمتع و التذاذ از جمال خداوندی است)، محو و مضمحل می‌شود. پس می‌توان و حتی باید عملی تمتع جسمی فرد را به فنای فی الله تحویل و تأویل کرد.^{۲۴} چون در نهایت، حُسن، آئینه‌دار صورت غیبی است و نشأه حسن در آب و گل نیست، بلکه «حقیقت است که در روی خوب جلوه‌گر است،^{۲۵} و بنابراین عشق و حسن زن (یا مرد)، واسطه و میانجی است بین حق و خلق و راهبر سالک به منزلگه مقصود.

اما این تجلی لاهوت در ناسوت را نباید به معنای سقوط لاهوت و تنزل حکمت الهی گرفت، بلکه این جلوه حق در کسوت بشری، زاده ضرورت شناخت حق است که طالب شناساندن ذات خود است. به اعتقاد ابن عربی، با بعثت رسول خدا محمد (ص)، این ظهور لاهوت در ناسوت، و این عشق عرفانی یا عشق ناب که تلفیق و ترکیب عشق جسمانی و عشق روحانی موجب تبدل مزاج آن هر دو عشق است، تحقق یافت. صوفیه، اسلام را همین گونه دریافته‌اند، یعنی چون همدمی عناصر روحانی با عناصر جسمانی انسان، که موجب تحقق عشق ناب معنوی می‌شود و مثل اعلا و مظهر کامل آن نیز به زعم ایشان پیامبر خداست.

→ غایب الوصند التي تكون في المحبة فلم يكن في صورة النشأة العنصرية اعظم وصلة من النكاح، و لهذا نعم الشهوة اجزاء كلها و لذلك امر بالاعتسال منه، فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة. فان الحق غبور على عبده ان يعتقد انه يلتذ بغيره، فطهره بالفسل ليرجع بالنظر اليه فيمن فنى فيه، اذ لا يكون الا ذلك.

24- J. Evola. *Metaphysique du sexe*, Payot, 1976. p. 394.

۲۵- به قول شیخ ابوالحسن خرقانی: «خواستم که بدین خلق وانمایم عشق جوانمردان، تا خلق بدانستندی که هر عشق، عشق نبود تا هر که معشوق خود را بدیدی، شرم داشتی که گفتی من تو را دوست دارم». تذکرة الاولیاء، ص ۶۸۵.

عشق عذری

صوفیه با وضع نظریه تجلی یا ظهور که تعبیری خاص از عاشقی و معشوقی است، مفهوم حُب عذری یعنی مرگ از عشق پاک و پنهان را از بن بستگی که در آن گیر کرده بود، رها کردند. حُب عذری، صورت غایی و نهایی آرمان افلاطونی در عشق و عاشقی است و یادآور می شویم که افلاطون در نضج و تکوین آراء و افکار فلاسفه و حکما و عرفای اسلام در باب عشق و عاشقی، سخت موثر افتاده است و تعریف افلاطونی عشق، از آغاز بین مسلمین رواج داشته، شناخته فلاسفه و عرفای اسلامی بوده است^۱ و «ظن قوی آنست که فلاسفه متکلمین اسلامی، مطالب رساله مهمانی افلاطون را شنیده بودند» و یا به بیانی دیگر «آنچه در آن تردیدی نیست این است که رساله مهمانی در دسترس فلاسفه و متکلمین عصر عباسی (و پس از آن) بود و شعرا از آن، در مفاهیم عشق و غزل خود یاری گرفته اند». به هر حال «آنچه قطعی است اینست که عباسیان (اگر هم) مهمانی را نمی شناختند، اما آراء مختلف یونانی درباره محبت و عشق به آنان رسیده بود».^۲ مسعودی نقل می کند که یحیی بن خالد برمکی اهل بحث و نظر بود و انجمنی داشت که اهل کلام از مسلمان و غیر مسلمان از پیروان عقاید و آراء در آن فراهم می شدند. یک روز که فراهم آمده بودند، یحیی به آنها گفت: اکنون بدون بحث و منازعه درباره عشق، سخن

۱- ر. ک. به جلال ستاری، پیوند عشق میان شرق و غرب، وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴:

ایضاً جلال ستاری، حالات عشق مجنون، توس، ۱۳۶۶.

جلال ستاری، جانهای آشنا، توس، ۱۳۷۰.

جلال ستاری، درد عشق زلیخا، توس، ۱۳۷۳.

جلال ستاری، سیمای زن در فرهنگ ایران، نشر مرکز، ۱۳۷۳.

۲- شوقی ضیف، تاریخ الادب العربی، ۳، مصر ۱۹۶۶، ص ۴۶۳-۴۶۴، به نقل از ارژنگ مدی، عشق در ادب فارسی، از آغاز تا قرن ششم، ۱۳۷۱، ص ۱۶۰-۱۶۱.

کنید و هرکس هر چه در این باب به خاطرش می‌رسد، بگوید.

«علی بن هیثم که مذهب امامیه داشت و از متکلمان مشهور شیعه بود گفت: «عشق، نتیجه هم‌آهنگی و دلیل ارتباط دو روح است و مایه آن لطافت و رقت طبع و صفای نیت است و زیادت عشق، مایه کاستن توانست.

«ابو مالک حضرمی خارجی که طرفدار مذهب شراة بود گفت: «عشق دم جادوست... از امتزاج دو طبع و هم‌آهنگی دو صورت می‌زاید و در دل چنان نفوذ می‌کند که آب باران در ریگزار. عقلها مطیع آن می‌شود و افکار از آن تبعیت می‌کند.

«سومی که محمد بن هذیل علاف بود و مذهب اعتزال داشت و شیخ معتزله بصره بود گفت: «عشق دیدگان را بیند و دلها را مجذوب کند،... عاشق دستخوش گمان و پیرو اوهام است، هیچ چیز را روشن نبیند و به هیچ وعده، دل خوش نکند و در معرض حادثه باشد. عشق جرعه‌ای از جوی مرگ و باقیمانده آنگاه بلیه است، اما از نشاط طبع و ظرافت صورت می‌زاید. عاشق، سرکش است و به ناصح گوش ندهد و به ملامتگر اعتنا نکند.

«نظام ابراهیم بن یسار معتزلی که به روزگار خود، از صاحب‌نظران بصره بود گفت: «سرشت عشق از مایه معطری است که در ظرف جلالت سرشته شده است، اگر به اعتدال باشد بر شیرین دارد، اما افراط آن جنون‌کشنده و فساد مزاحم است که به اصلاح آن امید نتوان داشت. عاشق دایم در رنج است، به زحمت تنفس کند و زمان بر او کند گذرد و دستخوش اندیشه‌های دراز باشد، به شب بیدار و به روز آشفته باشد، روزه اوبلیه است و افکارش شکایت است».^۳

در این سخنان، انعکاس محاورات رساله مهمانی^۴ که حاضران در آن مجلس، از عشق سخن می‌گویند، پیدا است و نیز بازتاب تعریف افلاطون از عشق که مسعودی خود آنرا بدین وجه نقل کرده: «افلاطون می‌گوید: «من ندانم عشق چیست جز آنکه جنون الهی است، عشق نه پسندیده است نه ناپسند»، «من معنی عشق را در نمی‌یابم اما می‌دانم که عشق جنونی است الهی که نه شایسته تمجید است، نه در خور توبیخ». آراء دیگری که مسعودی می‌آورد نیز همه حاکی از علم صاحب‌نظران بر عقاید حکمای یونان خاصه

۳- مروج الذهب، جلد دوم، ص ۳۷۵-۳۷۶.

۴- ز. ک. به پنج رساله افلاطون، ترجمه محمود صناعتی، چاپ سوم ۱۳۶۲، موضوع رساله مهمانی، عشق است» و مهمترین اثر استاد در این موضوع است. از این لحاظ با رساله فدروس که انهم از عشق بحث می‌کند، ارتباط دارد». از مقدمه مترجم.

افلاطون و مقبولی آن آراء نزد مسلمین و حتی اعراب جاهلی است. مثلاً آنجا که می نویسد: «یکی از اهل نظر گوید: «خدا هر جانی را مدوّر و به شکل کره آفرید و دو نیمه کرد و در هر تنی، یک نیمه از آن نهاد و هر پیکری که پیکر دیگری را بیابد که نیمه جان او در آن باشد، به حکم مناسبت قدیم، به ضرورت میان آنها عشق پدید می آید و اختلاف کسان در این باب مربوط به قوت و ضعف آنهاست»، و چنانکه می دانیم واضح این نظریه مشهور، افلاطون است.

مسعودی در دنباله سخن می گوید: «صاحب نظران این مقاله را در این زمینه سخن بسیار است که جانها، جواهر بسیط نورانی است که از عالم بالا به این دنیا آمده و در آن سکونت گرفته است و مناسبات جانها، شرط قرب و بعد آنها در عالم جان است. جمعی از آنها که ظاهراً پیرو مسلمانیند، بر این سخن رفته اند و از قرآن و سنت و عقل، دلایلی آورده اند. از جمله گفتار خدا عزوجل است که فرماید: «ای جان مطمئن راضی و مورد رضایت، پیش پروردگارت برگرد و میان بندگان من درآ و به بهشت من درآ». گویند بازگشتن به جایی مستلزم آنست که از پیش نیز چنان بوده است و هم حدیث پیمبر که سعید بن ابی مریم روایت کرده گوید: «یحیی بن سعید به نقل از عمره از عایشه از پیمبر آورده که فرموده: «جانها سپاههای آراسته است، جانهای آشنا مؤتلف است و جانهای نا آشنا مختلف».

«جمعی از اعراب نیز بر این رفته اند. جمیل بن عبدالله بن معمر عذری درباره بینه، شعری بدین مضمون گوید: «جان من پیش از آفرید نمان و از آن پیش که نطفه بودیم یا در گهواره بودیم، به جان او علاقه داشت و چندان که بیفزودیم، علاقه جانهای ما بیفزود و اگر بمیریم، سستی نخواهد گرفت؛ به هر حال علاقه ما باقی است و در ظلمت قبر و لحد، به سر وقت ما می آید». «همچنین یکی از نویسندگان به دوست خود نوشت: «من جوهر جان خویش را در تو یافته ام و در کار اطاعت تو قابل ملامت نیستم که پاره های جان پیرو یکدیگرند».^۵

نکته جالب توجه اینکه شیخ الاسلام ابونصر احمد جام نامقی معروف به ژنده پیل (۴۴۰-۵۳۶ ه. ق) قول افلاطون را که «من ندانم عشق چیست جز آنکه جنون الهی است، عشق نه پسندیده است و نه ناپسند»، به حضرت امام جعفر صادق، امام ششم شیعیان (۷۷-۱۴۳ ق.) نسبت داده است: «بیاید دانست که عشق چیست، و مقدور بنده

هست یا نه؟ چیزی که مقدور تو نباشد، ترا بدان مدح و ذمّ نباشد. از آن جا بود که آن سید و سیدزاده امام جعفر بن محمد صادق رضی الله عنه را پرسیدند که: ما معنی العشق؟ قال: العشق جنون الهی، لیس بمذموم و لاممدوح. چون چیزی که مقدور تو نباشد ترا بدان مدح و ذم نیاید. اما هر کجا که چیزی باشد، آن چیز نیز هم چنین باشد.^۶ و همو در کتاب دیگر خود می نویسد: «روایت است که از جعفر بن محمد الصادق رضی پر سیدند که ما معنی العشق؟ بنگر که چه جواب داده است؛ احسنت! ای مردی که از کاوک نبوت، هیچ مرغی نپرید راسخ قدم تر از وی، گفت: العشق جنون الهی لیس بمذموم و لاممدوح، احسنت.»^۷

شیخ فریدالدین عطار (متوفی در ۶۱۸ ق) نیز آورده است که امام ابو محمد جعفر صادق «عارف عاشق» گفت: «عشق، جنون الهی است، نه مذموم است و نه محمود».^۸ اما از این نمونه های شگرف اخذ و اقتباس پر معنی که بگذریم، تأثیر افلاطون و نوافلاطونیان و افسانه افلاطونی عشق که شرحش در رساله ضیافت آمده است و چنانکه می دانیم در این رساله که در موضوع عشق است، «نظریه جمال جسمانی به جمال نفسانی منجر می شود و به جمال کمال جاوید می رسد و در حقیقت توضیحی است بر «المجاز فنطرة الحقیقة»، در نظریات بسیار کسان آشکار است از جمله: ابوبکر محمد بن داود اصفهانی (در گذشته ۲۹۷ هـ). صاحب کتاب الزهره، نقش پرداز آرمان عشق افلاطونی در قالب حب عذری، دشمن جان حسین بن منصور حلاج (مقتول در ۳۰۹) (که موعظه می کرد: «پایان و نهایت همه موجودات (و نه فقط صوفی) اتحاد با خداوند است، اتحادی که با عشق محقق می گردد، عشقی که مقتضی فعل الهی است که موجود را دگرگون می سازد و به مقام اعلاّی وجود عروج می دهد»)^۹ و احمد غزالی (متوفی به سال ۵۲۰ هـ) و عین القضاة همدانی (کشته شده در ۵۲۵ هـ) و مجدود بن آدم سنایی (متوفی در حدود ۵۴۵ هـ) که در سیر العباد الی المعاد «از زبان کسی، مسافرتی را از گذرگاه عالم اکبر نوافلاطونیان شرح می دهد و این مسافرت مرموز صوفیانه، به هدایت خود

۶- روضة المذنبین و جنة المشتاقین، تصنیف احمد جام در سال ۵۲۰ هجری قمری، به تصحیح علی فاضل، تهران ۱۳۵۵، ص ۱۲۴-۱۲۵.

۷- انس الثانیین، تصنیف احمد جام نامفی مشهور به زنده پیل (در اوایل قرن ششم هجری)، به تصحیح علی فاضل، نوس، تهران، ۱۳۶۸، ص ۲۱۱.

۸- تذکرة الاولیاء، ص ۱۸.

۹- هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، بخش نخستین، ترجمه اسدالله مبشری، تهران ۱۳۵۲، ص ۲۴۸.

عقل (عقل مجسم که بعدها «عشاق» Les Fedeli d'amore پیرامون دانه آن را Modonna Intelligenza نامیدند) انجام یافته است»،^{۱۰} و روزبهان بقلی شیرازی (متوفی به سال ۶۰۶)، و فلاسفه اشراقی یا «افلاطونیان ایران».

شگفت اینکه حلاج (یا روزبهان) و ابن داود اصفهانی، قاضی بزرگ بغداد که فتوای قتل حلاج را صادر کرد، هر دو نوافلاطونی بوده‌اند، اما به دو گونه مختلف و بنابراین، وضع و موقع آندو، معرّف دوگونگی یا دوسویه بودن (ambivalence) حکمت افلاطونی در اسلام است، زیرا همانگونه که هانری کربن به روشنی باز نموده، دو گونه فلسفه افلاطونی در اسلام نضج و قوام یافته است که نمایندگان برجسته و ممتازشان، ابن داود و حلاج (یا روزبهان) اند و بدین نکته در پایان همین فصل به عنوان نتیجه باز خواهیم گشت. ابن داود اصفهانی قاضی و فقیه مشهور ظاهری، صاحب کتاب الزهره (گل) یا الزهره (ونوس) (متوفی به سال ۲۹۷ هـ . ۹۰۹ م. در چهل و دو سالگی) حاوی مجموعه نظریه‌های افلاطونی درباره عشق، «اولین تدوین‌کننده آداب «عشق پاک» (یا «عشق محض») به زبان عربی» و «پیشرو اشعار مغلقی است که در اروپا به نام کلی تر و بار کلوس trobar clus معروف است».^{۱۱} «اصالت مهم این کتاب در کوشش آن است در راه تعریف رمز رفتار عاشقانه‌ای که از مذهب و عرفان هر دو مستقل باشد. این رمز عشق ظاهراً کاملاً بر این اصل استوار است که «هر کس عشق بورزد و عقیف بماند و عشق خود را

۱۰- «و موضوع داستان حَی بن یفطان ابن سینا، و داستانهای صوفیانه سهروردی و کلیه آثار فارسی که مسأله معراج را شرح و بسط داده‌اند نیز از این قبیل است و اساسی که در حماسه‌های منظوم صوفیانه به وسیله فریدالدین عطار و عصار تبریزی و جامی و بسیاری دیگر از نامداران عالم عرفان و بعضی دیگر که کمتر شهره‌اند، شرح و بسط داده شده است در همین معنی است» هانری کربن، همان کتاب، ص ۲۵۳.

۱۱- ژان - کلود واده (J. Cl. Vadet) *دانشنامه ایران و اسلام*، تهران ۱۳۵۶، ص ۵۵۸-۵۵۹. «کتاب مرکب است از قطعاتی از شعر و نثر که اندیشه افلاطونی را که در عشق عذرای ممتل است، ستایش و تنذیس می‌کند. در حقیقت سرنوشت مؤلف آن با سرانجامی منطبق شد که به وسیله شاعران یک قبیله خیالی واقع در عربستان جنوبی در حدود یمن، مورد ستایش قرار گرفته بود. این قبیله، ملت افسانه‌ای بنوعذرا بود. ملت نخبه‌ای که پاکدامنی را به کمال داشتند و «وقتی عاشق می‌شدند، جان می‌سپردند». مؤلف، در ضمن قطعات مفصل و طولانی، افسانه افلاطونی را از رساله ضیافت او خلاصه کرده است».

«ابن داود از طرف دانشمندانی مانند ماسینیون، و نایکل A. R. Nykel و ریتز H. Ritter به عنوان مبتکر نظریه عشق پاک، هم به صورت غربی و هم در جنبه شرقی آن شناخته شده است». هنری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی بخش نخستین، ترجمه اسدالله مبشری، ص ۲۴۹. برای کسب اطلاع بیشتر ر. ک. به: پیوند عشق میان شرق و غرب نوشته نگارنده این سطور و سه کتاب دیگر وی که قبلاً ذکر شدند.

پنهان دارد و بمیرد (و یا از عشق جان بسپارد) همچون شهیدان مرده است.^{۱۲} این حدیث که از پدر ابن داود نقل شده است، دو مسأله به وجود می آورد که مدت‌ها موجب زحمت و نگرانی علمای اخلاقی اسلام بوده است: النظر المباح (اباحه نگاه کردن به جوانان و زنان نامحرم) و کتمان، یعنی الزام خودداری از اظهار عشق حتی به خود معشوق. مخصوصاً در میان حنبلیان عکس‌العمل این موضوع بسیار قوی و مخالفت با عقاید ابن داود، از همه خصمانه‌تر بود. کتاب ذمّ الهویّ ابن جوزی، فهرستی از تغییر و تبدیل‌های متأخر و مختلفی را که برای این حدیث مشهور پیشنهاد شده، ذکر کرده است. ابن قیم جوزیه نیز به ابن داود سخت حمله کرده و حداکثر کوشش خود را در ردّ وی به کار برده است. این خود حقیقتی است که ابن داود در وصف خود از «عشق پاک»، متذکر نشده است که «عشق پاک» خاصیت الهی شفا بخشیدن نیز دارد و نیز نه عشق را نظم خارج از اندازه داده و نه به آن معنوی خارج از موضوع بخشیده است (ابن داود همواره از مخلوط کردن عشق بشری با عشق ربّانی خودداری می نمود، وی به عشق و حتی به خاطره عشق موضوعی را نسبت می دهد که از مضامین گرانمایه «نسیب» است و آن عللی است که اصولاً جسمانی است (یعنی فعل و انفعال اخلاط طبیعی بر روی فکر و برعکس). ممکن است که وی این موضع‌گیری کلی را انتخاب نموده تا با ناچیز گرفتن عرفان و عشق بشری، بتواند خصوصیت بی‌عیب عشق پاک را همچنان نیالوده حفظ نماید.^{۱۳}

نکته‌ای که در این مقوله مورد نظر ماست و ذکر آن ضرورت دارد اینست که استنتاج صوفیه از این حدیث شریف، درست خلاف درک و استنباط ابن داود است. عشق از دیدگاه ابن داود، مطابق نظر افلاطون، جنون الهی است که مرگبار است: عاشق درد می‌کشد و رنج می‌برد و به فرجام می‌میرد. همانگونه که جمیل و خود ابن داود، از درد عشق جان سپردند؛ بنابراین عشق عذری در نظر ابن داود، عشقی است جسمانی و ناسوتی و زمینی و نه روحانی و لاهوتی و آسمانی که طالب تصرف نیست و دایره‌وار به

۱۲- ابن حدیث قدسی: من عشق، فعف، ثم مات، مات شهیداً و یا بر لفظی دیگر: من عشق، فعف فکته فمات. فهو شهیداً که مفاد آن به پارسی چنین نقل شده است: «هر آن کس که عاشق شود، و عشق خویش آشکار نکند و دست به کارهای ناروا نیازد، و در چنین حالتی بمیرد، در زمره شهیدان راه حق به شمار آید»، روایتی است (از عبدالله بن عباس و عایشه به دو صورت مختلف) که صوفیه غالباً هر جا سخن از عشق رانده‌اند، بدان استشهاد کرده‌اند.

۱۳- دانشنامه ایران و اسلام، همان.

دور خود می چرخد، به خود می پیچد و بر خود می تند و راه به ماوراء، به عالم الوهیت و ربوبیت نمی برد. عشقی است بی هیچ چشم داشت و امید پاداش، تلخ و بی امید، و درآکنده به لذت بیمارگونه خودآزاری، و بنابراین پوچ و عبث. از این صبری که در عشق به عفت، موجب حصول سعادت شهادت و نیل به درجه کرامت می شود، چه حاصل؟ فایده این کتمان و پاکدامنی و نظربازی که نتیجه ای جز مرگ و فنای جسمانی در ببحوحه درد و رنج ندارد، چیست؟ ابن داود یا شاهد بازی است که بیم دارد «انگشت در نمکدان پسری امرد کند»،^{۱۴} و بنابراین عشق حرام و ناروای خود را می پوشد و ناگزیر عفت پیشه می کند و یا آشفته روانی است که چون اخلاف فرنگیش تر و بادوران، دوست دارد ضربه دردناک تازیانه آرزو و هوس را همواره بر تن رنجور خویش مستانه حس کند تا میل جنسی بیاید و با وصال فرو نشیند و ازینرو برای تأمین دوام و بقای میل و تمنای جنسی، موعده همخوابگی و مباشرت جنسی را مدام به عهده تعویق و تأخیر می افکند و خود ازین شکنجه روحی و جسمانی، لذت وافر می برد.

صاحب انیس الناس که قولش را در عشق و عاشقی پیشتر به مناسبتی دیگر نقل کردیم، گویی در شرح و تفسیر نظریه ابن داود یعنی «عشق بی زوال نظربازی و پاک دامنی» نوشته است:

«میان محب و محبوب شهوت در میان نیاید، مگر زمانی که خواهد که از زحمت عشق و ملال عاشقی خلاص یابد...»

«پس عشق آن بود که از شایبه غرض، میرا و از احتمال شهوت، سالم باشد، و لذت عاشق منحصر در نظر بود. پس هر کس که دوام لذت و استدامت عشرت خواهد، نظرباز و پاک دامن باشد.»^{۱۵}

. این نظر، فاقد معنای باطنی عشق و مشاهده جمال و مضمون تجلی است و باور ندارد که «لغت جمال، نتیجه غلبات روحانیت است و عکس و علامت انوار جمال ازلی است».

۱۴- قره العین (بین اوایل قرن ششم و اوایل قرن هشتم)، به اهتمام امین پاشا اجلالی، تبریز ۱۳۵۴، ص ۱۲۶.

احمد جام نامقی معروف به ژنده پیل، چنانکه پیشتر گذشت، پس از ذکر حدیث، در تفسیر آن نوشته است: «پس چون کسی بر زنی، یا بر غلامی که شهوت او خواهد عاشق شود و نهفته دارد، اگر در آن عشق بمیرد، شهید میرد او. ای بی عقل حاسد کم دانش، عشق بر مخلوقی که سر همه فسادهاست، چون اسم عشق بر آن دوستی افتاد، مرورا اسم شهیدی داد...» روضة المذنبین، همان، ص ۱۲۵-۱۲۶.

۱۵- انیس الناس، تألیف سال ۸۳۰ هجری، اثر شجاع به کوشش ایرج افشار، ۱۳۵۰، ص ۱۷۹-۱۸۲ و ۱۸۷.

ازینرو در مکتب ابن داود، عشق یا Eros واجد کنش و یا فضیلت تعالی بخش و رازآموزی (initiation) که روزبهان بدان نسبت می‌کند، نیست. در واقع مشاهدهٔ چهرهٔ زیبا برای ابن داود و روزبهان دو تاثیر متضاد دارد: ابن داود از عشق روی خوب می‌میرد، اما روزبهان بدان زنده می‌شود.

فی الواقع آنچه در این نظریه تجلی مایهٔ بیم و هراس ابن داود ظاهری و نیز ابن قیم الجوزیه حنبلی متوفی در ۷۵۱ هـ. (مخالف سرسخت امکان عشق الهی در کتاب روضة المحبین و نزهة المشتاقین) و به طور کلی فقها و متکلمین است، خطر تشبیه خدا به انسانست که با اصل توحید یا ادراک ظاهری توحید، سازگار نیست. آنان به درستی احساس می‌کنند که اسناد و اتساب و اطلاق مذهب عشق به وجودی مجرد و بی‌شکل، محال و ممتنع است؛ یا موجودی بی‌جسم و صورت، موضوع عشق الهی نمی‌تواند بود؛ پس ناگزیر باید تشابهی میان شکل تجلی الهی و شکل شاهد تجلی وجود داشته باشد و این تشبیه، تیشه به ریشهٔ توحید شرعی می‌زند. مخالفت ابن داود با حلاج و رد امکان عشق الهی و یا اسناد «اروس» به خداوند و تشویش مؤمن متشرع از اندیشهٔ خلق مخلوق انسانی «علی مثال صورته» (یا خلق الله آدم علی صورته)، همه نمایشگر بیم و هراس از خطر تشبیه و حلول است.

اما روزبهان (چنانکه ابن عربی) در فرق نهادن میان تجلی و حلول اصرار می‌ورزد: «یا اولوالالباب! دانید که سرّ ظهور تجلی نه عین حلول است، اگر نه، ظهور جلال ذات در آینهٔ افعال بودی و این قبله‌های مختلف از آن حدیث که شهود عین در عین فعل است، بیگانه بودی».^{۱۶} به سخنی دیگر، هر فعل الهی نوعی تجلی است و همهٔ تجلیات بی‌آنکه حلول لازم افتد، مظاهر خداوندند.

ازینرو روزبهان چنانکه پیشتر گفتیم جای جای در *عبر العاشقین*، خطاب به معشوق که روی سخن وی همیشه با اوست، از دو خطر تشبیه و تعطیل یاد می‌کند، و هشدار می‌دهد که به مشاهدهٔ جمال صورت و حسن ظاهر بسنده کردن، تشبیه است و از آن دل‌کندن، تعطیل که «نفی متشابهات جز تعطیل نیست».^{۱۷} تنها عشق مجازی، بدین اعتبار که عشق صوری یا جذبۀ معشوق، جز مظهر و پرتو تجلی حق نیست، از میان این دو پرتگاه، به سلامت می‌گذرد. ازینرو روزبهان چنانکه قبلاً دیدیم، می‌گوید بی‌پل عشق نگار، از

۱۶- *عبر العاشقین*، ص ۲۸.

۱۷- *عبر العاشقین*، ص ۳۳.

جیهون توحید نمی‌توان گذشت،^{۱۸} و بنابراین پُلی میان عشق انسانی و الهی می‌افکنند، ولی ابن داود، از بیم تشبیه، این نظر را نمی‌پذیرد و با حلاج می‌ستیزد گرچه هر دو: روزبهان و ابن داود، افلاطونی‌اند.^{۱۹} در نظر ابن داود، عشق انسانی به عشق الهی نمی‌انجامد و به اعتقاد روزبهان، از یکی به دیگری می‌رسیم: «در عشق انسانی، احکام عشق ربّانی پیدا می‌شود»،^{۲۰} «جز به تربیت عشق حدثانی، به عشق رحمانی نتوان رسید»،^{۲۱} «منهاج عشق ربّانی، عشق انسانیست».^{۲۲} و پیشتر یادآور شدیم که این، فرقی عمده میان تصوف روزبهان و تصوف کسانیست که پیش از او معتقد به عشق الهی بوده‌اند و جواز این عشق را داده‌اند و نامشان در آغاز *عبر العاشقین* آمده است.^{۲۳}

در واقع به نظر غالب صوفیان مقدّم بر روزبهان، عذرای دلباخته، برای صوفی عاشق حق، سرمشق و الگو و اسوه حسنه است و حبّ عذری، نمونه کامل عشق الهی است و حکم ابن داود نیز اگر عشق الهی را باور داشت، همین می‌بود. از دیدگاه این صوفیان، عاشق عذری در اطاعت بی‌چون و چرا از معشوق و ایثار نفس و خود فراموشی و معشوق‌پرستی، نمونه و مثل‌اعلای عاشق الهی است که فقط بر خدا عاشق است و البته اگر میزان عشق و طاعتش به پای محبت و عبودیت عاشق عذری نرسد، مستوجب ملامت است. پس می‌توان گفت که ظاهراً در این مشرب، رسیدن از عشق انسانی به عشق ربّانی، تنها انتقال عشق از موضوعی (انسان) به موضوع دیگر (خدا) است. اما در نظر روزبهان، عشق متحول و منقلب یا زیرورو می‌شود و منظور بشری به منظور الهی تغییر می‌یابد و عشق الهی، حاصل کوششی ظریفتر و میوه درونی کردن عشق انسانیست یا به بیانی دیگر، عشق الهی، تغییر و تبدیل ساده عشق (eros) به عشق ذهنی یا روحانی و معنوی نیست، بلکه ثمره استحاله و دگردیسی عامل عشق (یعنی انسان عاشق) است و به همین جهت، نظریه تجلّی روزبهان، به زیبایی و حسن، ساحت و معنایی باطنی یعنی الهی می‌بخشد که تنها از راه تأویل به آن می‌توان رسید. می‌گوید: «حُسن اصلی... معدن

۱۸- مقدمه کربن، ص ۱۲-۱۳.

۱۹- مقدمه کربن، ص ۱۱.

۲۰- *عبر العاشقین*، ص ۷۰.

۲۱- همان، ص ۶۸.

۲۲- همان، ص ۹۱.

۲۳- *عبر العاشقین*، ص ۹ و ۱۰.

عشقست»^{۲۴} «عشق تخم فعل قدیمست»^{۲۵} و در سراسر کتاب، از «عروس وحدت قدم»،^{۲۶} «عروس قدم»، «جمال قدم در شاهد حسن»^{۲۷}، «شهود جمال قدم»^{۲۸}، «جذبات عشق قدم»،^{۲۹} «نور حسن ازل»^{۳۰}، یاد می‌کند. این معنای باطنی در نظریه ابن داود ظاهری وجود ندارد. اما به اعتقاد روزبهان، همچنانکه کتاب آسمانی نیازمند تأویل است، حسن نیز محتاج تأویل است،^{۳۱} و در هر دو مورد، تنها به مدد تأویل می‌توان از ظاهر به باطن رسید، یعنی «جمال ملکوت به چشم ملکوتی»^{۳۲} یا «به چشم جان نقش جانان دید».^{۳۳} چون «چشم نهادی که دریچه جانست، روح از آن دریچه عالم ملکوت می‌بیند».^{۳۴}

ملخص کلام آنکه صوفیه برای این عشق عقیف عذری، معنایی متعالی قائل شدند و بدان جهتی راهیاب مقصد فنا فی الله و بقاء بالله دادند. در این بینش معنوی یا باطنی، عشق جسمانی مجازی چه کام و چه کامیاب، فنطره عشق حقیقی است و گذشتن از آن برای رسیدن به حق ناگزیران است، بسان عشق لیلی و مجنون و همین هدف و مقصد عرفانی و الهی است که بدان عشق قدر و اعتبار می‌بخشد، نه آنکه مرگ از عشق عقیف مکتوم خود به خود، پسندیده و ارزشمند باشد. اما ازین شور و اشتیاق صوفیانه، در نظریه ابن داود هیچ نشانی نیست و فرضیه وی فاقد جنبه و صبغه باطنی و عرفانی است و جز این نیز نمی‌توانست بود، چون در واقع عفت و ورزیدن یعنی نفس خود را پاک و پاکیز داشتن، برای ابن داود، نه به علت لزوم انقطاع از ما سوی و انصراف از خلق و اشتغال به حق است، بل محملی اخلاقی و نفسانی دارد. و از اینرو حاصل غیر مترقب و خلاف انتظار تعلیم و موعظه نظر بازی و کتمان عشق، مطابق گفته و فلسفه ابن داود، به خدایی

۲۴- همان، ص ۴۵.

۲۵- همان، ص ۶۳.

۲۶- همان، ص ۹۲.

۲۷- همان، ص ۳۲.

۲۸- همان، ص ۳۶.

۲۹- همان، ص ۴۰.

۳۰- همان، ص ۴۵.

۳۱- مقدمه کربن، ص ۸.

۳۲- عبر العاشقین، ص ۴.

۳۳- همان، ص ۳۳.

۳۴- همان، ص ۳۴.

گرفتن هواست، نه نفس کشی. قدما گفته‌اند «نفس را دو صفت ذاتی است که مادر آورد است»: ^{۳۵} یکی هوا و دیگری غضب و «هوا میل و قصد باشد به سوی سفلی» ^{۳۵} و شگفت آنکه عاشق صادق دست‌پرورده و نظر کرده ابن داود، چون از عالم صورت ره به عالم معنی نبرده است، ندانسته و ناخواسته، هوای نفس را به خدایی گرفته شهوت را معبود خود شناخته است. حال ببینید شمس تبریزی در قلع و قمع شهوات و مشتبهات نفس و دفع هر چه که نفس را در آن حظی باشد، و شرح «هوا» به معنای جذبۀ عشق الهی و نه به مفهوم هوای نفس، چه می‌گوید:

«مستی به چهار قسم است و به چهار مرتبه است: اول مستی هواست و خلاص ازین، دشوار عظیم. رونده تیز رو باید تا ازین مستی هوا درگذرد. بعد از آن مستی عالم روح، روح را هنوز ندیده، ولیکن مستی عظیم، چنانکه مشایخ در نظر نیابند از غایت مستی و انبیا نیز. و در سخن که آغاز کند، هیچ پیش او نه آید از آیت و حدیث، و عار آیدش از سخن نقل مگر جهت تفهیم. از مرتبه دوم گذشتن سخت صعب و مشکل است. مگر بنده نازنین حق یگانه خدا برو فرستند تا حقیقت روح ببیند، و به راه خدا برسد. مستی راه خدا هم مرتبه سیم است، مستی عظیم، اما مقرون با سکون، زیرا چیزی که می‌پنداشت که آنست، خدا او را از آن بیرون آورد. بعد از آن مرتبه چهارم: مستی از خدا، این کمالست. بعد ازین هشیاری است.

«اما شرح هوا، بدان که ازین هوا، زروتن و دنیا نمی‌خواهیم، بلکه گرد دنیا نیارد گشتن، از بیم آنکه آن مستی هوا کم شود. اغلب رهابین را این مستی هوا باشد و ازین ضمایر گویند. عماد و امثال او در مستی هوا کامل بودند، به مستی روح، بوی بردند و راه یافتندی. اوحد ^{۳۶} نزدیک‌تر بود به تمامی هوا. سحره فرعون در هوا تمام بودند. لاجرم بوی روح به ایشان رسید. فرعون تمام نبود، منطقی بود، و اهل؛ ^{۳۷} ولیکن در سحره هنری بود که در ایشان نبود. سید ^{۳۸} را بوی روح و مستی روح بیش که مولانا را، او را علمهای زیادتی بود، آن به هیچ تعلقی ندارد. آن شیخ ابوبکر، ^{۳۹} را مستی از خدا هست، ولیکن آن هشیاری که بعد از آنست، نیست. این از روی علم معلوم شد این بنده را که

۳۵- مرصاد العباد، ص ۱۷۸.

۳۶- مقصود شیخ اوحدی کرمانی است.

۳۷- و اهل بر وزن فاعل، یعنی اشتباه کار و خطا کار.

۳۸- شاید مقصود برهان‌الدین ترمذی باشد که بهاء‌الدین ولد پدر مولانا او را تربیت کرده است.

۳۹- شاید مقصود شیخ ابوبکر سنه‌باف تبریزی باشد.

سعادت خود معلوم بود، الا یقین نبود، بنده خاص را برو فرستادند، تا او را از سعادت خود یقین گردانند، و بر دست لطف تربیت می دهد...

«این کس که طالب است، و دعوی طلب می کند که از هوا بیرون آید و به بوی روح برسد، هم صادق است و بعضی مدعی. بنگریم اگر میل به کارهای دنیا بیشتر است، کاذب است و مدعی...»^{۴۰} یعنی «گرفتاری عاشقان دگر است و گفتار شاعران دگر»^{۴۱} و همچنانکه گفتیم «حلاج نیز گرچه اصول عشق را موعظه می کرد و می آموخت، با این همه، ابن داود او را محکوم به مرگ ساخت. برای فهم این فاجعه باید به وضع کلی که نزد صوفیان بعد از حلاج محقق گردید، منجمله نزد احمد غزالی و روزبهان بقلی شیرازی (متوفی به سال ۶۰۶ هجری / ۱۲۰۹ میلادی) که از طرفداران افلاطون و در عین حال مفسر و بخصوص شارح سخنان حلاج بود، توجه داشت. در این صورت، به گونه ای که پیش از این اشارت رفت، معلوم می شود که مذهب افلاطونی در اسلام، دارای دو روی متفاوت و دو جنبه متغایر است و نسبت به آیین نبوی از دو وضع ممکن بیرون نیست، زیرا آن را به دو طریق می توان فهمید. امری که روزبهان آن را «جلوه الهی» می نامد، عبارتست از تفسیر معنوی جمال مطلق و «تأویل»ی حاکی از اقتران ظاهر و باطن. ابن داود را (که عالمی قشری و دانشمندی ظاهری محسوب می شد)، به این معنی راهی نبود، یعنی برای او راه وصول به باطن مسدود می نمود. اما از نظر روزبهان، معنی مکتوم صورت انسانی، عبارتست از جلوه نخستین: وقتی خدا به صورت آدم بر خویش جلوه کرد، آدم آسمانی در ازل پدید آمد که تصویر خاص خداست.

«روزبهان رابطه عشق بشری و عشق الهی را بر همین راز مبتنی می داند. سلسله «عشاق»، چون احمد غزالی و فریدالدین عطار و دیگران می دانستند که عاشق، مقبول نظر معشوق می افتد، اما برعکس، معشوق جز در نگاه و دیده عاشق که محو معشوق است، نمی تواند در خویشتن و جمال خود نظر کند. در نتیجه تثلیث عشق و عاشق و معشوق، راز باطنی توحید گردید. اما ابن داود این لطیفه را در نمی یافت و به حلاج می تاخت، و ریشه فاجعه ای که به بار آورد، در عجز وی از دریافت این معنی لطیف یعنی راز اتحاد سه گانه عشق و عاشق و معشوق و گداختن عاشق و معشوق در وحدت عنصر

۴۰- مقالات شمس تبریزی، همان، ص ۱۳۳ - ۱۳۴. مقالات شمس تبریزی، به تصحیح و تعلیق

محمدعنی موحد، خوارزمی، ۱۳۶۹، دفتر دوم، ص ۱۰۲ - ۱۰۳.

۴۱- شیخ حسین ناگوری متوفای ۹۰۱ ه. شروح سوانح، به اهتمام احمد مجاهد، سروش ۱۳۷۲، ص ۷۰.

عشق محض است» که به قول روزبهان «تا در عشق هم‌رنگِ معشوق نشوی، در عذب‌خانه وصال، با معشوق متحد نگردی»، یعنی به قول عطار، شرط هر معشوقی خود نادیدن است و این معنی در حبّ عذری وجود ندارد. (معهدا) هم سخنان ابن داود و هم نوشته‌های روزبهان، وضع و سرنوشت این دو «افلاطونی» اسلام را در قلمرو قلب آیین نبوی ممثل ساخته است.^{۴۲}

حاصل سخن اینکه در نظر روزبهان، عشق انسانی و عشق ربّانی، برخلاف حکم نظریه پرداز عذری، ابن داود ظاهری، متضاد یا ناسازگار نیستند، بلکه عشق انسانی، تنها وسیله تشریف به عشق ربّانی است و اگر سالک در مکتب عشق انسانی آموزش و پرورش نیابد، به عشق الهی نتواند رسید. چون به اعتقاد روزبهان، عشق انسانی و عشق ربّانی، دو عشق متفاوت متنافر، واجد دو موضوع مختلف مانعة‌الجمع (مخلوق و خالق) نیستند، بلکه دو شکل عشقی واحدند (زیرا خالق در مخلوق تجلی می‌کند) و عشق نخستین، سرانجام باید به عشق دوم بدل شود و این تبدیل و تحویل نیز از طریق شعور به تجلی، صورت می‌پذیرد و تجلی بدین معنا نیست که میان جمال مخلوق و جمال خالق، رابطه‌ای علی‌هست و از جمال مخلوق، جمال خالق را استخراج یا استنتاج باید کرد؛ بلکه تجلی، مشاهده مستقیم و بی‌واسطه صفات الهی است که تنها در مخلوق، تجلی و تظاهر می‌تواند کرد.^{۴۳}

پس آندو عشق، یک عشق بیش نیستند، اما باید با تأویل عشق، آشنا و بدان توانا بود. چون عشق مانند کلام آسمانی یا نبوی، معنایی دوگانه دارد: ریشه و سرچشمه عشق، حُسن الهی است که کلّ جمیل من جمال الله و کشف این منبع کاری پیامبرانه است. چنانکه در *عبر‌العاشقین*، عاشق، شریک و هم‌پیمان (partenaire) نبی است، بدین معنی که روح هر دو، چون آینه‌ایست که خداوند در آن تجلی می‌کند: این روح، چشم خداوندیست یعنی چشمی که خداوند با آن خود را مشاهده می‌کند. اینست فرق میان حبّ عذری و حبّ از دیدگاه روزبهان که «آموزه» (doctrine) تشریف به عشق الهی از رهگذر عشق انسانیست و به همین سبب در مشرب روزبهان، عشق انسانی کُنشی

۴۲- هنری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، بخش نخستین، ص ۲۵۰ - ۲۵۱.

۴۳- مقدمه کربن، ص ۹۵ - ۹۶.

پیامبرانه و نبوی دارد،^{۴۴} و به فرجام چنانکه پیشتر گفتیم، در پایان این سیر و سلوک، عاشقِ عارف، به دریافت اتحاد عشق و عاشق و معشوق نایل می‌آید و حتی وقتی عشق به غایت کمال رسیده و اتحاد شد، عاشق انا الحق و سبحانی ما أعظم شأنی و لیس فی جبتی سوی الله می‌گوید. نتیجه آنکه، به زعم روزبهان و ابن عربی، از ادراک و تجربه عشق انسانی برای حصول و تحقیق توحید باطنی (یا توحید واقعی که همرنگی عاشق و معشوق است) گزیر و گریزی نیست و متقابلاً زیبایی معشوق، حسن به معنای حقیقی می‌گردد و آن زیبایی، تجلی و ظهور غیب و عالم نور است نه صفتی متعلق به جسم ریزنده فانی.^{۴۵}

۴۴- مقدمه کربن، ص ۱۰۸.

۴۵- مقدمه کربن، ص ۱۱۱.

فرشته زن ایرانی

این نظریه میانجی بودن زن بین حق و خلق و نقش وی همچون پلی میان عشق انسانی و عشق ربّانی، منحصر به صوفیه جمال پرست نیست، بلکه به شکلی دیگر که اساسی تر است، در فرهنگ ایران باستان سابقه دارد، بدین معنی که در آن فرهنگ، نقش الهه به دو صورت فرورتی - دثنا و فرشته مادینه، در کار آفرینش، مشهود و پیداست.

فروهر، فروشی یا فرورتی، مثال جاودانی موجودات در جهان مینو، به معنی جوهر و نگهدار و پناه بخش، صورت معنوی هر یک از مخلوقات اهورامزدا^۱ و فرشته ایست که اهورامزدا برای محافظت صورت جسمانی مخلوقات و نگهداری آفریدگان نیک ایزدی از آسمان فرو فرستاده است و موظف است که از هنگام بسته شدن نطفه انسان تا دم مرگ، نگاهبان او باشد و بنابراین پیش از پیدایش انسان در جهان بوده است و پس از مرگ وی نیز دگر باره، به آسمان، یعنی از همان جایی که فرود آمده، بر خواهد شد،^۲ اما با صورت جسمانی، ترک علاقه نمی کند و از ساحت اهورامزدا، خوشی و خرمی بازماندگان درگذشتگان را خواستار است.

پس نقش فروهر بنا به تعریف یاری کردن هر مزد در نگهداری جهان مادی و پیروزی

۱- «فروشیان، روان های محافظ و مثل (prototype) یا قالب مثالی (archétypal) نوع بشرند که به جامه اشکال ارضی ملبّس گردند و از نمونه آنها افراد بشر در روی کره زمین، آفریده شده است»، و «بعید نیست که هبل قرنیم بهودبان، نمثالی دیگر از اندیشه فروشی اوستا (فروهر) باشد. جهان فروشی ها همان عالم هورقلیائی (هبل قرنیم) است و کالبد فروشی، همان جسد هورقلیائی». محمد معین، مجموعه مقالات، به کوشش مهدخت معین، ۱۳۶۷، ص ۵۲۳-۵۲۴ و ۵۲۸.

۲- «عملیات فروهرها منحصر به عالم مادی و جهان خاکی نیست. عالم بالا و مینوی نیز از یاری فروهرها بی نیاز نیست (حتی خود اهورامزدا و امشاسپندان و ایزدان را فروهری است)، چون هر یک از آفریدگان خرد و بزرگ اهورامزدا را خواه معنوی و خواه مادی فروهری است، ناگزیر قوه محرکه، در دست این روح ایزدی سپرده شده است». یشت ها گزارش پورداد، ج ۱، ص ۵۸۲-۵۸۳، ۵۹۰-۵۹۱ و ۵۹۹.

بر اهریمن و کمک به وی در امر زایش و فراآوردن فراخی و نعمت است و در واقع هر مزد به یاری فروهرهای توانای پرهیزگاران است که آسمان را در بالا نگاه می‌دارد؛ از فرّ و فروغ فروهر پرهیزگاران است که زمین را فراخ نگاه می‌دارد؛ از برکت فروهر پرهیزگاران است که خورشید و ماه و ستارگان راه خود می‌پیمایند.

بنابراین فروهرها به مانند شاکتی هندوان، نمودگار نیروی الهی و قدرت خلق و ایجاد خداوند و مظهر تحقق اراده پروردگاران و بی‌واسطه آنان، کار خلقت بدانگونه که خداوند اندیشیده و خواسته است، تحقق نمی‌یابد و سامان نمی‌گیرد.

گفتیم که هر آدم میرنده، فروهر خاص خود را دارد که به مانند همزاد آسمانش و یا فرشته و ذات حقیقی اوست. این فرشته پس از مرگ انسان، به صورت دثنای زیبای درخشان و یا در پیکر دثوای پیر زشت‌روی، بروی ظاهر می‌شود. زیرا هر کس روان خویش را بدانگونه که سزاوار است، می‌بیند. «روان مرد پرهیزگار با فروشی یا فروهر او می‌پیوندد و در بهشت بسر می‌برد؛ ولی روان دوزخی مرد، به تنهایی در دوزخ، رنج و ستم می‌بیند»^۳. دیو به منزله فروهر گناهکاران است. اما دثنا، حس روحانی و ایزدی و تشخص معنوی یا وجدان آدمی است. فرشته‌ایست تسلی‌بخش و یاری‌رس خواهرش که پیکر پذیرفته (متجسد و استومند شده) و در واقع فروشی‌ایست که رضا داده از آسمان به جهان ماده فرود آید تا یار و پشتیبان اهورامزدا در نبرد با نیروهای ظلمت باشد.

در واقع این اسطوره، اتحاد ازلی و ابدی هر جان و نفس انسانی (یعنی فرورتنی استومند و گوشتمند شده و قالب جسم پذیرفته برای یاری و پشتیبانی هر مزد در پیکار و ستیز با اهرمن) را با دثنایش (یعنی همزاد آسمانش یا دختر جوان زیبایی که گاه در خواب برای تسلی و تقویت روان آدمی پدیدار می‌شود و در سپیده دم چهارمین روز پس از مرگ در پُل چینوات به دیدار روان تازه درگذشته می‌آید و می‌گوید من زیبا بودم و تو زیباترم کردی)، به زبان رمز باز می‌گوید. پس آدمی نقش جان و سیمای روح خویش را در آینه جمال آن یار روحانی می‌بیند؛ چون دثنا، فرشته مادینه مظهر روح و یا نفس قدسی علوی انسان و صورت نوعی یا مثالی روان است.

در اینجا نیز صورت مثالی زن (دثنا) به مثابه مجلا و مظهر جمال و لطف مینوی (یا جلوه حق در هیکل بشری) است و بنابراین باید او را آینه گردان حق دید، نه به چشم عنصر خاکی و ازینرو همچون انسان کامل (سوفیا جاویدان خرد و نظام و بناتریس و

بلانش فلور)، نایب و خلیفه حق است در بسیط زمین و آدمی به رهنمونی و دستگیری وی در خود می‌میرد و به حق (جهان روح) زنده و هست می‌شود، یا به اعتباری ولادت ثانیه می‌یابد. چون سالک مبتدی و رهرو عشق، به ارشاد و هدایت و پیوند ولایت و سایه عنایت مظاهر جمال و جلال الهی، احتیاج مبرم دارد و به هر حال واسطه و میانجی‌ای لازم است تا انسان خاکی از نردبان عبودیت به بام ربوبیت پای گذارد و مطالعه نقد باطن کند و در حسن معنوی، مستغرق مشاهده اصل حسن گردد. این میانجی که از جنبه حصه وجودی و شخصیت روحانی، در برزخی میان مجردات و مادیات، جای دارد؛ غالباً زن است، زیرا جمال انسانی و خاصه حسن زن، عالیترین مجلا و مظهر حق است و عشق وسیله و آلت ادراک جمال و جایی که عشق نیست، جمال رخ نمی‌نماید و در پرده می‌ماند که «بدایت عشق، آویزش نظر است به دامن حسن تا حسن قدم برنجانند و به زمین دل رسد و تخم محبت را در دل اندازد تا به حسب انداختن و پرورش آن چه روید»^۴.

حقیقت آنکه آدمی خواستار بازگشت به موطن و مقر اصلیش در معیت خواهر یا مادر روحانی خویش است. مهم این نیست که این مادر روحانی را چه بنامیم: دنیای مزدایی، عقل فعال، عقل کلی (Noûs)، روان (Psyché) مادینه جان جهان و جز اینها. مهم اینست که بدانیم عشق انسانی، پلی است که باید از آن گذشت تا به حق پیوست. دنیای زیبای رخشان در این سیر و سلوک و یا بازگشت و معراج، دستگیر و راهنمای زائر خواهان وصل و جویای اصل است و همانگونه که فرّ کیانی، خورنه، خره (به گفته شیخ اشراق)، تابشی ایزدی بر روان آدمی و پرتو نور ازلی یا نور ساطع از نورالانوار، و به بیانی دیگر، همان جان جاودانه انسان و جهان و یا صورت مثالی روان و آینه‌دار طلعت روح است،^۵ زیبایی انسان یا روی خوب زن یعنی حسن مقید نیز راهبر «قبیله ارباب محبت و

۴- شرحی از قرن هفتم هجری بر سوانح غزالی، شروح سوانح، همان، ص ۸۷.

۵- فره، خره، خوارنه یا فرّ کیانی «فروغی است ایزدی که به دل هر که بتابد از همگان برتری یابد. از پرتو این فروغ است که شخص به پادشاهی رسد، برازنده تاج و تخت گردد، آسایش گستر و دادگر شود و همواره کامیاب و پیروزمند باشد؛ همچنین از نیروی این نور است که کسی در کمالات نفسانی و روحانی آراسته شود و از سوی خداوند از برای رهنمایی مردمان برانگیخته گردد و به مقام پیغمبری رسد و شایسته الهام ایزدی شود. به عبارت دیگر آنکه مؤید به تأیید ازلی است، خواه پادشاه و خواه پارسا و خواه نیرومند و هنرپیشه، دارای فرّ ایزدی است» (یشت‌ها، ج ۲، ص ۳۱۴-۳۱۵). پس خورنه ممکن است بر سر مردم عادی (و نه فقط شاهان) هم بتابد و در دل ایشان، عشق و جاذبه تجانس و ذوق زیبایی و حکمت و

خانواده اصحاب عشق و مودت» به عشق الهی یا معدن جمال مطلق است. چون «هر جمال و کمالی که در جمیع مراتب ظاهرست، پرتو جمال و کمال اوست... تا تو از جزو به کل راه بری.. نه آنکه جزو را از کل ممتاز دانی»^۶.

بنابراین عشق انسانی یا دل بستگی به زن - معشوق «مثالی»، آنچنان که بارها تذکار داده‌ایم، به جای آنکه بار خاطر و سد راه باشد، بالعکس یار شاطر و قنطرة عشق الهی یا نخستین شکل و صورت دستیاب عشق الهی و گونه ناتمام اما کمال پذیر عشق است. حتی می‌توان گفت که عشق انسانی، نخستین اشراق است و جفت زن و مرد، غرقه در نیمه روشنائی «گتیک»، سایه و تصویر جفت کاملی است ساخته و پرداخته نیروهای مینوی و مرکب از انسان مادی و خاکی و همزاد نورانی، طباع تام، معشوق ازلی و یا دثنایش. بنابراین اعتقاد، جمال عاشق و معشوق، پرتو و انعکاس عالم نور است و هر که نتواند در این جهان، تجلی عالم نور را رؤیت کند، امیدی نیست که در عالم ماوراء به مشاهده آن نایل آید. در واقع به حسب استنباط سهروردی از حکمای فرس و خسروانیان، هر موجود، از عالم ناسوت، معشوقی در عالم لاهوت یا ملکوت دارد و موجود ارضی از

→ فرزاندگی بیافریند، چنانکه به اعتقاد سهروردی که همه چیز را بر دو پایه عشق و نور بنیان می‌نهد، خورنه یا نور ایزدی و فرّ کیانی، پرتو نور ازلی یا نور ساطع از نورالانوار است در جهان آلوده ناسره ما که آمیخته‌ایست از نور و ظلمت: «اول چیز که ازو (حق) در وجود آید بی‌واسطه، یک چیز بود که در وی بسیاری منصور نبود» و آن چیز نه جسم است و نه هیئت و نه نفس، بلکه «جوهری باشد قائم به ذات خویش، مدرک ذات خویش و ذات باری خویش. و اول نور است ابداعی که سرحد شرف ممکنات است اعنی در ممکنات از وی شریفتر نبود» (مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، همان، هیاکل النور، ص ۹۵)؛ و «این بروق و انوار نه علم است یا صورتی عقلی، بلکه شعاعیست قدسی و از عالم قدس نورها آید مجرّد از مادّت و روان پاکان از آن، روشنائی نصیب یابند» (همان، پرتونامه، ص ۸۱)؛ و «هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نماید... او را «خره کیانی» بدهند و «فرّ نورانی» ببخشند و بارق الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشند و رئیس طبیعی شود عالم را و او را از عالم اصلی نصرت رسد و سخن او در عالم علوی مسموع باشد و خواب و الهام او به کمال رسد» (پرتونامه، ص ۸۱). همچنین در حکمة الاشراق از قول حکمای فرس و خسروانیان گوید: «چون نور و پرتوی که از عوالم نوری و جهانهای نوری بر نفوس و روانهای پاک و فاضله، افاضه و تابیده می‌شود، آنان را استواری و خرد می‌بخشد و به یاری آن تابش و درخشش و به وسیله آن نور، روانها روشن می‌شوند و آن نور مانند آفتاب می‌درخشد و آنرا در پهلوی خره گویند. چنانکه زرادشت گفته است: خره نوری است که از ذات باری تعالی درخشیدن می‌گیرد و به وسیله نیروی این نور است که یکی از مردمان، مهتری و سروری یافته بر دیگر مردمان، سرور و مهر می‌شود (سید محمد کاظم امام، فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمة الاشراق و افکار و آثار و تاریخچه زندگانی سهروردی، ۱۳۵۳، ص ۱۲۰-۱۲۱).

۶- جامی، لویح، سه رساله در تصوف، به کوشش ایرج افشار، کتابخانه منوچهری، بی‌تا، ص ۸-۹.

نمونه اصلی سماوی خویش نشات گرفته، اطاعت می‌کند و مشتاق وصل با اوست. چیرگی و سلطه معشوق بر عاشق، جلوه و انعکاس این نظام وجود است و این همان چیزیست که تروبادورها به فراست دریافته بودند. در هر حال، عشق انسانی، نخستین جهش عاطفی است که انسان را از نظام عقل و معرفت عقلی و بحثی بیرون برده، به نظام عشق و حکمت ذوقی می‌رساند.

و اما فرشته‌های مادینه، سه تن از امشاسپندان‌اند. امشاسپندان یعنی پاکان بی‌مرگ و جاودانی که ایزدان یا مهین فرشتگان دین مزدایی‌اند، میانجی‌اند میان دادار و آفریدگان و همانند ملائکه مقررین، واسطه فیض میان اهورامزدا و بندگان‌اند و مظهر صفات اهورا مزدا. به قولی «از برای آنان دو جنبه قائل شده‌اند: یک وجه لاهوتی و یک صورت ناسوتی. آنچه در عالم کون و وجود می‌گذرد، کلیه به دستگیری این گماشتگان صورت می‌پذیرد. آنانند اجراکنندگان مشیت و اراده خداوندی و وزیران پادشاه حقیقی»^۷. اما این واسطه‌های میان انسان و آفریدگار، برتر از فروهر و در حکم ابر فروهرند، چون خمیرمایه‌شان منحصرأ روحانی و معنوی است و آنان هرگز جسم و مادیت پذیرفته‌اند و به قالب جسمانی در نیامده‌اند.

شمار امشاسپندان که آفرینش اهورامزدا را پاسبانی و نگهبانی می‌کنند، هفت‌تاست و سه تن از این گروه هفتگانه، چنانکه گفتیم، مادینه دانسته شده‌اند: خرداد و مرداد و مهمتر از همه سپندارمذ یا سپنتاآرمیتی. سپندارمذ آرمیتی (آرمیتی، آرمیتی)، ایزد یا فرشته مادینه نگهبان زمین، پرورش‌دهنده آفریدگان و مادر زمین است. «سپندارمذ، نمودار سازش و نرم‌خویی و بردباری آفریدگار است و در گیتی، نگاهداری زمین با اوست». وی «در عالم معنوی، مظهر محبت و بردباری و تواضع اهورا مزداست (و) در جهان جسمانی، فرشته‌ایست موکل زمین.. و موظف است که همواره زمین را خرم و آباد و بارور نگهدارد»^۸. این فرشته، دختر هر مزد و به زعم بعضی نیز همسر و نه دختر اوست. به هر حال، سپندارمذ، مادر همه آدمیان است، زیرا طلا (نطفه) کیومرث را که نخستین بشر است و در روایات کهن ایرانی، مشیا و مشیانه از صلب وی به وجود آمده‌اند، در مشیمه خود جای داد. بنا به مندرجات بندهش «کیومرث نخستین بشر را، اهورامزدا بیافرید و او به مدت سی سال تنها در کوهساران بسر برد. به هنگام مرگ از صلب او

۷- پشت‌ها، ج ۱، ص ۷۳.

۸- پشت‌ها، ج ۱، ص ۹۴.

نطفه‌ای خارج شد، به واسطه اشعه خورشید، تصفیه گردید و در جوف خاک محفوظ ماند. پس از چهل سال از آن نطفه گیاهی به شکل دو ساقه ریاس بهم پیچیده در مهرماه و مهرروز (هنگام جشن مهرگان) از زمین بروییدند؛ پس از آن از شکل نباتی، به صورت دو انسان تبدیل یافتند که در قامت و چهره شبیه به همدیگر بودند، یکی نر موسوم به مشیه و دیگری ماده موسوم به مشیانه. پس از پنجاه سال آن دو با همدیگر ازدواج کردند. بعد از انقضای مدت نه ماه، از آنان یک جفت نر و ماده پا به عرصه ظهور نهادند. از این یک جفت، هفت جفت پسر و دختر متولد شدند. یکی از آن هفت جفت موسوم بوده به سیامک و زنش موسوم بوده به نساک (وساک). از سیامک و نساک یک جفت متولد شدند موسوم به فرواک و زنش موسوم به فراواکین. از آنان ۱۵ جفت به وجود آمدند که کلیه ترادهای مختلف هفت کشور از پشت آنهاست. یکی از آن ۱۵ جفت، هوشنگ و زنش گوزک نام داشتند. ایرانیان از پشت آنان می‌باشند»^۹.

پس آرمیتی مادر دئناهای همه انسان‌هاست. دئنا (دین)، چنانکه گفتیم، به معنی وجدان و دریافت روحانی انسان، قوه ایزدی مستقلی است از جسم فناپذیر و «اهورامزدا آن را در تن انسان می‌نهد تا او را از نیکویی و زشتی کردار خویش آگاه سازد و نیکی را بستاید و بدی را نکوهش کند»^{۱۰}. این وجدان و حس روحانی و ایزدی انسان و یا آواز و

۹- بشت‌ها، ج ۲، ص ۴۴-۴۵.

«به هنگام درگذشتن، تخمه (اش) به زمین رفت. همانگونه (که) اکنون نیز به هنگام درگذشت، همه مردم تخم بریزند. از آنجا که تن کیومرث از فلز ساخته شده بود، از تن کیومرث هفت گونه فلز به پیدائی آمد. و (از) آن تخم که در زمین رفت به چهل سال مشی و مشیانه بر رُستند که از ایشان رونق جهان و نابودی دیوان و از کارافتادگی اهریمن بود... «چون کیومرث به هنگام درگذشت تخمه بداد، آن تخمه‌ها به روشنی خورشید پالوده شد و دو بهر آن را نربوسنگ نگاه داشت و بهری را سپندارمذ پذیرفت. چهل سال (آن تخمه) در زمین بود. با بسر رسیدن چهل سال، ریاس تنی یک ستون، پانزده برگ، مهلی و مهلبانه (از) زمین برستند... هر مزد به مشی و مشیانه گفت که «مردم‌اید، پدر (و مادر) جهانیان‌اید. شما را با برترین عقل سلیم آفریدم، جریان کارها را به عقل سلیم به انجام رسانید...». تا پنجاه سال کامه هم‌آمیزی‌شان نبود... با بسر رسیدن پنجاه سال (به) فرزندخواهی فراز اندیشیدند... شش جفت نر و ماده از ایشان پدید آمد... همه با مشی و مشیانه (که جفت) نخستین (بودند)، هفت جفت شدند... از آن شش جفت، یکی سیامک نام، مرد و زن (و شاگ بود). از ایشان جفتی زاد که مرد فرواگ و زن فرواگین بود...». فرنیخ دادگی، بندهش، گزارنده مهرداد بهار، توس، ۱۳۶۹، ص ۶۶ و ۸۳-۸۰.

۱۰- «پس از درگذشت انسان، در جهان دیگر (در سر چینود پل)، دین چون دختری زیبا و درخشان، بر روان مرد پرهیزگار ظاهر خواهد شد و او را راه نمودار خواهد بود. بر مرد بدکردار نیز چون زنی پتیاره در خواهد آمد و کردار بد او را بر وی خواهد نمود».

ندای باطنی او، که در ضمن، آسودگی زنان را نیز می‌پاید^{۱۱}، دختر هر مزد است و زمین، مادر اوست. رابطه آرمیتی با دثنا، همان رابطه اندیشه با کردار است و واسطه میان آن دو، فرشته مادینه اشی و نگوهی^{۱۲} است که از جمله ایزدان دین زرتشتی و فرشته ثروت و نعمت و موکلِ گفتار و وحی و الهام و سرنوشت و خوره (فره)، موهبت ایزدی که به شاهان و پیامبران و مهتران اعطا می‌شود) است. «به هر خاندانی که ارت به صورت دختر زیبایی روی کند، برکت و وسعت لازمه نزول اوست»^{۱۳}، «این ارد (اشی) است که پاداش می‌بخشد و سروش به اتفاق او پاداش و پادافراه می‌دهد»^{۱۴}، یعنی «در جهان مادی، ثروت و نعمت و جلال و خوشی دینداران از پرتو اوست و در جهان معنوی، در روز واپسین، پاداش اعمال نیک و سزای کردار زشت، به دستگیری او بخشیده خواهد شد»^{۱۵}.

این فرشته نیک زیبای درخشان که در خان‌ومان هر کس، در پیکر دوشیزه زیبای بسیار نیرومند خوش اندام راست بالای آراسته‌ای درآید، خیر و برکت و خوشی ارزانی می‌دارد، دختر اهورامزدا و خواهر امشاسپندان است؛ مادرش سپندارمذ آرمی است و دین، خواهر اوست. پس هر چه می‌بخشد، به خواست و اراده سپنتا آرمی است. بنابراین چنین پیداست که سپنتا آرمیتی، در مزدیسنا، همه یا غالب خصایص و صفات الهه بزرگ، مهین زن ایزد را داراست و از اردوسور ناهید (آناهیتا)، فرشته موکل آب و باروری که با ایشتار (عشتار) و سیبل و آرتیمیس و آفرودیت - ونوس (زهرة) برابرش دانسته‌اند و خود یکی از فرشتگان یار و مددکار سپندارمذ است، پیش افتاده است.

در واقع سپنتا آرمیتی، مظهر جاویدان خرد (سوفیای جاودانی) است، اما سوفیایی که با زمین قطع رابطه نکرده است و این وحدت یا اتحاد و هماهنگی ماده و روح، از اندیشه‌های اصیل ایرانی است، چنانکه در مزدیسنا، به شرحی که گذشت، زمین فرشته است و جهان مادی در دستگاه آفرینش، کمتر از جهان مینوی نیست؛ ماده به روح راهبر و رهنمون است و حامی و پشتدار روح است، همانگونه که سپنتا آرمیتی و فروهرها یار و

→ اساطیر ایران، مهرداد بهار، ص ۷۴. درباره دثنا ر. ک. به مقاله دین در یشت‌ها، ج ۲، ص ۱۵۹-۱۶۶ و درباره چبنود پل با چنوت پل (صراط). ر. ک. به مقاله چبنود پل در گاتها، گزارش پورداد، بخش نخست. ۱۱- اساطیر ایران، مهرداد بهار، ص ۷۴.

۱۲- اشی (ارت، ارد) به معنای سهم و بخشش و پاداش است.

۱۳- یشت‌ها، ج ۲، درباره ارت یا ارد. ر. ک. به مقاله ارت (ارشی) در یشت‌ها، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۸۵.

۱۴- اساطیر ایران، مهرداد بهار، ص ۷۴.

۱۵- یشت‌ها، ج ۲، ص ۱۷۹.

یاور خداوند در نبرد با اهریمن و قوای شرّ و نگهبان آسمان و زمین اند؛ و در واقع سپنتا آرمیتی و دیگر فرشتگان مادینه، فرمانروایان سرزمین آسمانی اند و این سرزمین آسمانی، هنگامی که اهرمن را شکست داده برانیم، در جانمان متحقق می‌شود و یا هنگامی که آنرا درونی کرده، در قلب و ضمیر خویش جای دهیم، تحقق می‌یابد. پیروزی بر اهرمن که خواست و آرزوی هر انسان پارسا و نیکوکاری است، تنها به یاری فرشتگان مادینه میسر و مقدور است و این فرشتگان، قوای باطنی ما محسوبند و در درونمان جای دارند؛ تنها باید چشم دل را گشود تا آنان بیدار شوند و به کار پردازند.

پس زن، میانجی و پلی است میان طبیعت و ماوراء طبیعت و گویی ساکن عالم المثال و جهان ملکوت و عالم روح یا جان است که مابین ناسوت و جبروت واقع است و به بیانی دیگر از سوی ریشه در عالم مُلک دارد که مادونِ عالم ملکوت است و از سوی دیگر، روزنی گشاده بر عالم مثال یعنی عالم ملکوت، چنانکه سپنتا آرمیتی در هر مرتبه از مراتب وجود، از پست‌ترین مرتبه تا برترین پایه‌اش، حضور دارد؛ و بنابراین تنها او (زن) می‌تواند طالب را به عالم جبروت (مرتبه صفات) و لاهوت (مرتبه ذات) رهنمون و راهبر باشد که در آن عالم، به سیمای فاطمه زهرا مادر همه امامان معصوم، ظاهر و متجلی می‌شود.

اما چرا معشوقی که بهتر از هر کس و هر چیز، تغییر و تبدل و استحاله و استعلای عشق انسانی و مشاهده تجلی حق در پیکر آدمی‌زاد را ممکن می‌سازد، زن است؟ و اگر چنانکه گفته‌اند، خداوند در کسوت بشر به کامل‌ترین وجه ظاهر می‌شود و تجلی حق در وجود انسان، کامل‌تر از ظهور و تجلی او در هر قالب و پیکر دیگر است، چرا تجلیش در زن کاملتر از تجلی وی در مرد است؟ چون همانگونه که پیشتر نیز توضیح داده‌ایم و باز تکرار می‌کنیم، به اعتقاد کسانی که این امر را باور دارند، زن با دو جنبه فاعلی و منفعلیش بهترین واسطه و میانجی میان عالم غیب و عالم عین است زیرا از سوی ذاتاً زاینده و خلاق است و از سوی دیگر با برانگیختن عشق، مرد را به کشف وجود حقیقی و جنبه ربوبی و ساحت الهی رهنمون و راهبر می‌شود، یعنی آینه‌ایست که مرد در او، صورت حقیقی خویش را که همان جنبه غیبی و پنهان اوست یا به بیانی دیگر «نفس» اش را که مرد تنها با شناخت وی، به معرفت حق نایل می‌آید، می‌بیند. این زن است که عشق مرد را برمی‌انگیزد و شوقی در مرد پدید می‌آورد که وی را از هستی محسوس و قالب مادی جسمانش بیرون می‌برد و به جستجو و طلب جهانی دیگر می‌کشاند و به تعبیر دیگر، با فعال کردن تخیل خلاق مرد و به یارمندی آن، عشقی را که تروبادورها، عشق آسمانی و

ابن عربی عشق روحانی می نامند، می آفریند و ازین طریق، مرد عاشق را به عالم ماوراء می برد یا به معرفت حق می رساند. از اینرو، چنانکه پیشتر نیز گفتیم، وجود عزیز زن، موجد کامل ترین چیزی است که وجود می تواند داشت، چون با تحقق آن چیز یعنی تحقیقاً تخلق اسمی الهی در وجود انسان، کار خلقت پایان می گیرد.

گفتنی است که این دثنای زرتشتی، جای جای در روایات اسلامی نیز به صورتی مسخ شده اما موافق و مطابق شرع، رخ می نماید و گاه شفیع انسان گنهکار می شود، چنانکه در حکایت زیر:

«سفین الثوری گوید: در طواف گاه، جوانی دیدم هیچ دعا نمی کردی جز به رسول صلی الله علیه، صلوات می داد. گفتم: چرا دعای دیگر نکنی؟ گفت: من هیچ دعا از این نیکوتر ندیدم. گفتم: چه دیدی؟ گفت: مادر، زنی بود این جهانی، چون وقت مرگ آمد، به شب فرمان یافت. رویش بر خاک بود. ساعتی بود، نگاه کردم، رویش سیاه دیدم، پوشیدم و بگرستم و بخروشیدم و زاری کردم. سر بر زانو نهادم. خوابم ببرد، کس دیدم که چادر از روی وی برداشت و دست بر وی فرومالید، روی مادرم سپید گشت و خود برخاست برفت. درجستم و دامن وی گرفتم که چه کسی؟ گفت: من فریشته ام که مرا بر صلوات موکل کرده است، خدای تعالی هر کسی را که بر وی صلوات دهد، به وقت مرگ اگرچه رویش از معصیت سیاه بود، من دست بر وی مالم تا سپید باشد به حق آن صلوات که داده باشد. چون از خواب بیدار گشتم، به مادرم نگاه کردم، رویش سپید گشته بود به امر خدای تعالی. پس هیچ دعا از این بزرگ تر نباشد که صلوات بدهیم»^{۱۶}.

در واقعه ای که ابوبکر کتانی شیخ مکه و یک تن از کبار مشایخ حجاز که درک صحبت جنید کرد و تا گاه مرگ مجاورت حرم داشت و او را چراغ حرم می گفتند، نقل می کند نیز دثنا به صورتی مسخ شده در جامه مبدل اما باز شناختنی، رخ می نماید. نقل است که گفت: «جوانی به خواب دیدم به غایت صاحب جمال. گفتم تو کیستی؟ گفت: تقوی. گفتم کجا باشی؟ گفت: در دل اندوهگنان. پس نگه کردم، زنی سیاه را دیدم به غایت زشت. گفتم: کیستی؟ گفت: خنده و نشاط و خوشدلی. گفتم: کجا باشی؟ گفت: در دل غافلان»^{۱۷}.

۱۶- منتخب رونق المجالس و بستان العارفين و تحفة المریدین، بر اساس نسخه مورخ ۵۲۳ هجری، به تصحیح احمد علی رجائی، تهران ۱۳۵۴، ص ۲۳۸-۲۳۹.

۱۷- تذکرة الاولیاء، ص ۵۶۷.

شاید هم عقیده تناسخ ملکوتی یا تجسم اعمال و صفات بشر در محشر یعنی ظهور باطن و ملکوت اشخاص و کشف سرایر و ضمائر ایشان و تجسم و تجسد اعمال و صفات و اندیشه‌ها و افکار درونی نفسانی در معاد آخرت و عالم برزخ مثالی، به صورت و اشکال حیوانی یا انسانی و ملکی، با این اندیشه چندان بی ارتباط نباشد. به موجب این اعتقاد «کسانی که دارای روح پاک و خوی مهذب آراسته باشند، و نور و صفای ایمان و عرفان و نیروی دانش و بینش بر روحانیت ایشان غالب باشد، به صورت زیبای نورانی خود انسان و یا به کسوت فرشتگان، محشور می‌گردند»^{۱۸}، چنانکه مولوی در تجسد برزخی اعمال و اقوال بشر فرماید:

پیش دشمن دشمن و بر دوست دوست	مرگ هر یک ای پسر هم‌رنگ اوست
پیش زنگی آینه هم زنگیست	پیش ترک آینه را خوش رنگیست
آن ز خود ترسانی ای جان هوش‌دار	آنک می‌ترسی ز مرگ اندر فرار
جان تو همچون درخت و مرگ، برگ	روی زشت تست، نه رخسار مرگ
ناخوش و خوش هر ضمیرت از خود است	از تو زسته است، از نکویست ار بد است
ور حریر و قزدری، خود رشته‌یی	گر به خاری خسته‌ای، خود کشته بی

و بهاء ولد موعظه می‌کند: «در هر خیال که نظر کردی تو آن چیز شدی، مثلاً سگ دیدی تو سگ شدی»^{۱۹}، «در فرشته نگر تا الله فرشته گردانت و در پری نظر کن تا الله ترا پری گردانت»^{۲۰}. ازینرو به قول فصیح عین‌القضاة: «هر چه دل‌بند تست، خداوند تست، و هر چه هوای تو است، خدای تو است». پس آدمی همان چیزی را می‌بیند که «می‌تواند دید». به قول معروف افلوطین: «هرگز چشم، خورشید را نخواهد دید مگر آنکه خود همانند خورشید شده باشد و هرگز نفس (روح) زیبایی را نخواهد دید مگر آنکه خود زیبا شده باشد»^{۲۱}. پس هیچ چیز را مشاهده نمی‌توانیم کرد مگر آنکه مستعد مشاهده آن

۱۸- استاد جلال‌الدین همایی.

۱۹- معارف، همان، جلد ۲، ص ۱۷۴.

۲۰- همان، ص ۱۷۵.

«این اصل که «انسان عبارت از چیزی است که دوست می‌دارد»، بسیار شبیه است به گفته اغوستینوس که گفته است: «انسان عبارت از آن چیزی است که دوست دارد، اگر سنگی را دوست باشد...»، نیکلسون، عرفای اسلام، ص ۱۱۸، به نقل از دکتر قاسم غنی، بحثی در تصوف، ۱۳۳۱، ص ۵۰.

شویم. چنانکه باید به چشمِ مجنون در لیلی نگر است تا زیباییش را دریافت. ازینرو مولانا در تفسیر این بیت سنایی که:

نور اگر صد هزار می بیند جز که بر اصل نور ننشیند

می گوید: «اگر همه عالم نور گیرد تا در چشم تو نوری نباشد، هرگز آن نور را نبینند»^{۲۲}. این اصل منطقاً ایجاب می کند که خدای صوفی عاشق، الزاماً خدایی شخصی باشد، چنانکه بهاء ولد در پی سخنانی که از وی نقل کردیم می گوید: «به نظر محسوس نظر کن تا محسوس گرداند ترا الله پیش تو این چیزها را و اگر در الله نظر کنی، محسوس گرداند پیش تو الله، چنانک یکی را پرسیدند که خدای تو چگونه مردی است. گفت خدای من ربّ العالمین است، مرد نباشد. گفت من ترا از خدای آسمان و زمین نمی پرسم، از خدای تو می پرسم که تو او را می پرستی و بندگی می کنی»^{۲۳}.

۲۲- فیه مافیہ، ص ۵۶.

۲۳- معارف، ج ۲، ص ۱۷۵-۱۷۶.

دانش روانشناسی صوفیه

این نظریه که عشق مجازی پایه و مایه اصلی عشق حقیقی یا عشق خدایی است و مبتدیان و میانه‌حالان و سالکان نوکار، به پیوند ولایت و سایه عنایت میانجیان و دستگیرانی که مظهر و آیت تجلی و آئینه حق نمای الهی باشند و روح آنانرا آبستن ولادت ثانیه کنند، نیازمندند چه به قول پیر میهنه «به خویشتن به هیچ جای نتوان رسید»، موجب شد که از یک سو مناسبات میان حق و خلق، همچون ارتباط و مرادفه عاشق با معشوق، تصور و بیان شود و بدینگونه زبان عشق انسانی در توصیف عشق ربّانی به کار آید، و از سوی دیگر، تفاسیر آیات قرآنی در باب محبت الهی و آنچه احادیث و روایات در این باره می‌گویند، بر واقعیات عشق انسانی منطبق گردد و یا الگوی رفتار و کردار عشاقِ خاکی به شمار آید. در نتیجه عشق انسانی هم از اسوه محبت الهی تأثیر و رنگ پذیرفت، و هم تنها معیار و میزانی بود که صوفیه و عرفا برای توصیف محبت الهی، در اختیار داشتند و بدینجهت حبّ الهی، رنگ انسانی به خود گرفت.^۱ این دو حرکت که یکی از زیر به بالا می‌رود و آندیگر از بالا به زیر می‌آید، بر دو قوس نزولی و صعودی که در وجود انسان کامل به هم می‌رسند و بعداً از آن سخن خواهیم گفت، قابل انطباق است با این تفاوت که در مقوله عشق، خاصه وجود زن، محل تلاقی آن دو فرایند درون‌فکنی (introjection) و

۱- «اینکه حبّ الهی در طلعت شاهد بازاری مجال انعکاس یافته است، اگر هم تا آن حد که مخالفان صوفیه گفته‌اند در اکثر خانقاه‌ها رایج نبوده است، باری به غزل صوفیانه فارسی صبغه‌یی از آنچه ادبا «تغزل مذکر» خوانده‌اند داده است، و هر چند متشرعه از اینکه و غاظ و قصاص صوفیه عشق حق را بر حدیث سعدی و لُبّنی حمل می‌نمایند که گاه ناخرسندی اظهار کرده‌اند، انواع تغزل صوفیانه، از تائیه ابن فارض تا غزلیات دیوان شمس، ازین قنطره‌یی که از مجاز تا حقیقت و از عشق انسانی تا حبّ الهی را به هم می‌پیوندد، عبور می‌کند و به آنچه صوفیه از آن به حبّ الهی تعبیر می‌نمایند، رنگ انسانی می‌بخشد.» عبدالحسین زرین‌کوب، سترنی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، جلد اول، ۱۳۶۴، ص ۵۰۷.

فرافکنی (projection) است، یا همچون پرده نازکِ لطیفی است که از دو سوی بدان نور می‌تابد. در تأیید این مدعی، نمونه‌هایی چند، زباندار و گویا می‌آوریم.

مهمترین خصلت محبت الهی، چنانکه گذشت، اینست که ازلی است «و هر چه ازلی است، ابدی باشد»^۲؛ بنابراین «یحبهم» بر «یحبونه» مقدم است و «به اقتضای محبت او، ما را محبت او حاصل آمده است» و به قول عین‌القضات، «یحبهم» جوهر است و جان، آدمی، عرض. هم بدین جهت گفته‌اند «محبت از مواهب است نه از مکاسب»^۳. صوفیه نیز طبعاً معتقدند که به دنبال اظهار محبت خدا به بنده‌اش، عشق‌ورزی آفریده با آفریدگار آغاز شده است و در نتیجه، رابطه دو سری عشق و عاشقی الزاماً میان آندو پدید آمده است:

صفتی کان «یحبهم» را بود در «یحبونه» به عکس نمود^۴

و ناگفته پیداست که این نایره آتش عشقِ لامکان، جهانگیر است:

«جنین جن و انیس انس را از خالی آباد عدم به عالم ایجاد و احداث از برای آن آورده‌اند تا بار وجود عشق «یحبهم» و «یحبونه» را بشکنند، از سر صدق و سر عشق به بندگی بارگاه کبریا مشغول باشند.. کیست کی دست تصرف سلطنت محبت، زنجیر قهر عبودیت در گردن جان او نینداختست، اما تا عشق بر چیست و عشق با کیست؟ یکی از کمال نصاب «والجنون فنون»، دل بر عنای عذرای آفتاب داده، دیگری از ساده‌دلی، در روی ماه آسمان، سر بر زمین نهاده، ترسایان روم از سمّ خرکاری بر ساخته، خر طبعان هند با گاو در ساخته، بت پرستان چین در پیش چوب و نی رنگین، جبین بر زمین نهاده و از کمال جهل و نقصان خرد، با چندان بت، با جان و دل، جان بدان بت بی جان داده، و ازین عجبت آنکه طایفه‌ای مقصود خود را معبود خود دانسته و هوای خود را خدای خود گرفته... تا بدانی که هیچ صحرای سینه از خارخار محبت خالی نیست، هیچ روضه دلی بی گل عشق جانان نیست، اما معشوقه به قدر همّت عاشق باشد...»^۵.

این سبق محبت الهی بر محبت بشری که برانگیزنده محبت خلق به حق است، منطقی

۲- شیخ حسین ناگوری.

۳- کشف‌المحجوب، ص ۴۰۰.

۴- کنوزالاسرار و رموزالاحرار، عزالدین محمود کاشانی (متوفای ۷۳۵ ه. ق).

۵- سیف‌الدین باخرزی، رساله عشق. به کوشش ایرج افشار، مجله دانشکده ادبیات، سال چهارم، شماره هشتم، ص ۲۱.

موجب می شود که این عشق، اضطراری باشد نه اختیاری و اینکه گفته اند «عشق، سلطان سرکش است و بی رحم و ناباک»^۶ اشاره به همین معنی است که هیچ کس را اختیار در ولایت عشق نیست و جان عاشق، بساط مهره عشق است و میان عاشق و معشوق، رابطه تعلقی اجتناب ناپذیر هست و «حریت از جانبین متعذر می نماید». حسین ناگوری در شرحش بر سوانح العشاق احمد غزالی، این نکته را چنین توصیف می کند: «قال الله یحبهم و یحبونه. چون اشارت بدین کرد، عشق به اختیار عاشق نیست، به اختیار معشوق است. محب او بود و تو محبوب او؛ تو محب، او محبوب؛ پس تو را به کلام دیگری شفا کی باشد؟»^۷. به بیانی دیگر «عشق و عاشقی موقوف عنایت و جذبه الهی است، اختیار بشر در آن تأثیر ندارد».

آیا اصل تقدّم محبت حق بر محبت خلق و اثرات مترتب بر آن، موجب این اعتقاد عشاق دنیایی نبوده که «عشق قضائی است که از وی نتوان گریخت و بلائی است که با وی نتوان آویخت؟

شیوه عشق اختیار اهل خرد نیست بل چو قضا آمد اختیار نماند»^۸

و اصولاً آیا اسوه آسمانی محبت، دست کم در این مورد، الگوی سلوک عاشقان زمینی نشده است و دل باختگان عالم خاک، مناسبات عاشقانه را در زندگانی هر روزینه همانگونه نسنجیده اند و اگر ناروا کام بوده اند، به جای آنکه دل به نو میدی سپارند، در پناه آن مثل اعلا، قرار دل نیافته اند؟ و مهمتر از این، عاشقان گویی بر وفق مثال الهی، مرتبه معشوق را برتر از مقام عاشق خاکسار، شمرده اند، بلکه لطف و عنایت معشوق را نشانه اذن و رخصت اظهار عشق به وی دانسته اند و خلاف آن را از فرط افتادگی و خوارخویشی، روا ندیده گستاخی و بی ادبی پنداشته اند.

در واقع اگر هم مسأله ارتباط عشق جسمانی با عشق حق را در رسالات صوفیه بپذیریم، این نکته که برای تفهیم عشق حق، از قیاس و تمثیل یعنی مشابهت آن با عشق جسمانی، بهره می گیرند، پر معنی است.^۹

۶- انس الثابین. همان، ص ۲۱۷. و با «عیاری ناباک»، منتخب سراج السائرين، همان، ص ۸۳.

۷- شروح سوانح. یاد شده، ص ۳۴.

۸- محمد بن محمود بن محمد زنگی بخاری (فرون هفتم و هشتم هجری). زنگی نامه، نزهة العاشقین، با رسالة العشق. به کوشش ابرج افشار، ۱۳۷۲، ص ۱۳۰.

۹- عبدالحسین زرین کوب.

نکته‌ای که اینک می‌خواهم با ذکر این مثال یحبههم و یحبونه به مناسبت خاطر نشان کنم اینست که مشایخ صوفیه در شرح و تفسیر این معنی و غالب معانی عرفان ذوقی، گویی به روانشناسی نوع بشر نظر داشته‌اند و البته در این که روانشناسانی تیزبین و موشکاف بوده‌اند، تردیدی نیست و شرح این نکته خواهد آمد. مثلاً بهاء ولد در وصف محبت الله و «تصرفات الله» در محب و «معاشقه الله» با وی می‌گوید: «محبت الله چون زلیخاست که یوسف را بخرد تا هر چه خواهد بکند، گاهی در زندانش کند و گاهی خوشتن را پیش او قربان کند. الله نیز محبوب خود را آفریند تا گاهیش در زندان دنیا کند و گاهیش ویران کند...»^{۱۰}. به همین جهت «صوفیه (بسان قدیس یوحنا صلیبی به شرحی که گذشت) اتحاد عرفانی را به واژه‌های عشق و ازدواج تعبیر می‌کنند»، چنانکه گویی «خداوند در حجله وحدت وجود، همبستگی عرفانی خود را با روح جشن می‌گیرد»^{۱۱}.

نمونه‌گویای دیگر از دانش ژرف صوفیه در معرفت‌الذات این سخن مولانا است:

«هرک محبوبست خوبست، و لاینعکس لازم نیست که هرک خوب باشد، محبوب باشد. خوبی جزو محبوبیت و محبوبی اصل است. چون محبوبی باشد، البته خوبی باشد. جزو چیزی از گلش جدا نباشد و ملازم کل باشد. در زمان مجنون خوبان بودند از لیلی خوبتر، اما محبوب مجنون نبودند. مجنون را می‌گفتند که از لیلی خوبترانند بر تو بیاریم. او می‌گفت که آخر من لیلی را به صورت دوست نمی‌دارم و لیلی صورت نیست، لیلی به دست من همچون جامیست، من از آن جام شراب می‌نوشم. پس من عاشق شرابم که از وی می‌نوشم و شما را نظر بر قدحست، از شراب آگاه نیستید؛ اگر مرا قدح زرین بود، مرصع بود به جوهر و درو سرکه باشد یا غیر شراب چیزی دیگر باشد، مرا آن به چه کار آید. کدوی کهنه شکسته که درو شراب باشد نزد من به از آن قدح و از صد چنان قدح، این را عشقی و شوقی باید تا شراب را از قدح بشناسد»^{۱۲}.

منظور اینکه «مپندار که معشوق به چشم همه کس چنان نماید که به چشم تو»^{۱۳}. این حُسن دلاویز ترا عشقی من آراست؛ و برعکس، دیده بدبین کند دیدار بد. ازینرو «مثل گویند نه هر که نیکوتر دوست‌تر، لیکن هر که دوست‌تر، نیکوتر. پس علت محبت، جمال

۱۰- معارف، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۲.

۱۱- ر. آ. نیکسون، عرفای اسلام، ترجمه ماهدخت بانو همایی، ص ۱۵۰.

۱۲- فیه مافیه، ص ۷۲.

۱۳- انیس الناس، ص ۱۷۷.

نیست و لیکن علت جمال، محبت است. چون محبت آمد، پُر عیب بی عیب گردد و چون محبت رفت، بی عیب پُر عیب گردد»^{۱۴}.

ایضاً صوفیه در شرح غیرت عشق و معشوق تا عشق قوت هم از عشق خورد و بسته طمع نگردد و معشوق به اغیار بازنگردد (که این معنی خود مقتضی وحدت محب و محبوب و محبت است، مانند اتحاد عاقل و معقول و عقل)، از پدیده «غیرت معشوقی» و «صمصام غیرت در قطع نظر از اغیار» که برای همه عاشقان احساسی سخت آشناست، چنان سخت گفته‌اند که شاهدی صادق بر ژرف‌اندیشی شان در حالات عشق و عاشقی است.

می‌دانیم که از جمله صفات عاشق، غیرت اوست، تا آنجا که بر دیده خود نیز که معشوق را می‌بیند، غیرت می‌برد و اگر روزی معشوق با جمال‌تر باشد، رنجور می‌شود و به خشم می‌آید و به قول صاحب سوانح «این معنی تا کسی را ذوق نبود دشوار تواند فهم کردن»^{۱۵}. همچنین «اگر چه در ابتدا، دوست او را دوست بود و دشمن او را دشمن؛ چون کار به کمال رسد به عکس گردد؛ از غیرت، دوست او را دشمن گیرد، باز دشمن او را دوست گیرد. بر نامش غیرت برد فضلامنه: نخواهد که کس در نظرگاه او شرکت دارد»^{۱۶}. اما این غیرت، تنها صفت مشخصه عاشق نیست. بلکه خصلت معشوق نیز هست، و قهر معشوق با عاشق و کرشمه معشوق که عاشق را «در تاب آفتاب بيمرادی»^{۱۷} نگاه می‌دارد، به علت غیرت اوست که غیور است و قهار. چون حقیقت اینست که «محبت در قهر است، هر ساعت محب را بر دست جام زهر است... محبت با غیرت هم عنانست. آنجا که آتش محبت آمد، سموم باد غیرت بخاست»^{۱۸}.

شیخ احمد رومی این معنی را به بیانی روشن و طبیعی بازگفته است، می‌نویسد:
«خدای تعالی غیور است بر دوستان خود، دوستان خدا را با خدای تعالی، دعوی

۱۴- خلاصه شرح تعرف، به تصحیح احمد علی رجائی، ۱۳۴۹.

۱۵- سوانح. به تصحیح دکتر جواد نوربخش، ص ۲۰.

۱۶- سوانح. همان، ص ۲۶.

۱۷- لوائح، منسوب به عین‌الفضاء، به کوشش رحیم فرمنش، ۱۳۳۷، ص ۱۱. در واقع این کتاب، تألیف عبدالملک ورکانی متوفی ۵۷۳ ه. ق است (رسائل عشقی، محمد تقی دانش‌پژوه، سخنرانیهای دومین کنفرانس تحقیقات ایرانی در مشهد، ج ۲، ۱۳۵۲، ص ۵۳۱). اما آقای نصرالله پورجوادی آنرا نوشته قاضی حمیدالدین ناگوری (متوفی ۶۴۳) یکی از مریدان معین‌الدین چشتی می‌داند (سلطان طریقت، سوانح زندگی و شرح آثار احمد غزالی، آگاه، ۱۳۵۸، ص ۷۸).

۱۸- مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری، به اهتمام محمد شیروانی، تهران ۱۳۵۲، ص ۱۲۹.

عاشقی و معشوقی است، و معشوقان را سوز و ترک مراد نفس عاشق را خوش آید... در مثل اگر معشوقی را گویند که فلان عاشق تو تنعم‌ها می‌کند، معشوق از آن سخن خوش نگردد و اگر گویند که فلان عاشق تو از خوردن و خفتن بریده است و چندین روز است که افطار نمی‌کند، معشوق را خوش آید و قدر عاشق نزد معشوق بیفزاید، از آن سبب که معشوق را مجاهده کشیدن عاشق خوش می‌آید»^{۱۹}. چنانکه خداوند به موسی که از وی می‌پرسد چرا با کسانی که در نگارستان دنیا نظر می‌کنند، غیرت‌ها و عتاب‌ها می‌کنی، وحی کرده می‌گوید: «ای موسی، معشوق عاشق خود را دوست می‌دارد، همچنان که عاشق، معشوق را دوست می‌دارد. اگر کسی بر معشوق نظر اندازد، عاشق از آن غیرت، جان خود را در بازو و نخواهد که بر معشوق او کسی نظر اندازد، و همچنان معشوق بر عاشق خود عاشق است که اگر عاشق به حُسنی نظر اندازد، معشوق را دشوار آید و غیرت‌ها کند و نخواهد که عاشق خود به حُسنی دیگر مشغول شود و عشقبازی آغازد. و بدان که این قدر میل که عاشق را با معشوق است، معشوق را هزار چندان میل با عاشق است؛ اما فرق آنست که میل عاشق، آشکار است و میل معشوق، پنهان است و تمامت دلبران، طالب بی‌دلان‌اند و جمله معشوقان، شکار عاشقان‌اند، چنان که خداوندگار مولانا می‌فرماید:

بی‌دلان را دلبران خسته به جان جمله معشوقان، شکار عاشقان

«هر که عاشق است، او خوی معشوقان را داند و به خوی معشوق زندگانی بکند و به رضای معشوق رود تا مستوجب عتاب و غیرت نشود و معشوق از وی آزار نیابد و بیزار نگردد. انبیاء و اولیاء از خوف غیرت و عتاب خدا، از نگارستان دنیا و حلاوت‌های دنیا بریده‌اند»^{۲۰}.

نتیجه آنکه خداوند بسان هر معشوقی با عاشقان و دوستان خود، خرده‌جو و خرده‌گیر است، زیرا «غیرت معشوقی آن اقتضا کرد که عاشق غیر او را دوست ندارد و به غیر او محتاج نشود.. لاجرم خود را عین همه اشیاء کرد تا هر چه را دوست دارد و به هر چه محتاج شود، او بود و هیچ کس هیچ چیز را چنان دوست ندارد که خود را»^{۲۱}.

۱۹- دقایق الحقائق، شیخ احمد رومی، از مشایخ سلسله مولویه سده هشتم هجری، به اهتمام سید محمد رضا جلالی نالینی - محمد شیروانی، تهران ۱۳۵۴، ص ۶۱-۶۲.

۲۰- دقایق الحقائق، ص ۲۴۹-۲۵۰.

۲۱- فخرالدین ابراهیم عراقی، رساله‌لمعات و رساله‌اصطلاحات، به‌سمی دکتر جواد نوربخش، ۱۳۵۳، ص ۱۱.

عرفا، به دنبال چنین استدلالی که روانشناختی است، و پس ازین ملاحظه که «هر که را دوست داری، او را دوست داشته باشی... غیر او را نشاید که دوست دارند، بلکه محال است»، منطقاً چنین نتیجه می‌گیرند که ناگزیر «هر چه هست آینه جمال اوست، پس همه جمیل باشد. لاجرم همه را دوست دارد، و چون درنگری خود را دوست داشته باشد. خود هر عاشقی که بینی جز خود را دوست ندارد، زیرا که در آینه روی معشوق جز خود را نبیند، لاجرم جز خود را دوست نگیرد»^{۲۲} و خود با خود عشق بازد:

بر صورتِ خویش گشته عاشق بر غیر نهاده صد بهانه

بی‌گمان آدمی تا خود را دوست نداشته باشد، دیگری را دوست نمی‌تواند داشت. ازینرو روانشناسان اعتقاد کرده‌اند که هیچ عاطفه‌ای به اندازه عشق، در اصل، برخلاف آنچه می‌نماید، خودخواهانه نیست، گرچه ممکن است متدرجاً تحول و تکامل یابد و پخته شود تا آنجا که سرانجام عاشق به سائقه ایثار نفس، معشوق را بر خود فضیلت می‌دهد و جان خویش را «جاروب در معشوق» می‌کند^{۲۳}، چنانکه در باب عشق به حق نیز گفته‌اند که «عاقلان حق را برای خود دوست دارند و عاشقان حق را برای حق و عارفان خود را برای حق»^{۲۴}.

ایضاً «کمال عشق آدم هنگامی است که صفاتی که متعلق به معشوق است و از روی نادانی به خود بسته و خود را در چاه علت و زلت افکنده است، به معشوق واگذارد و خود از روی صفا، آینه سراپا نمای معشوق گردد»^{۲۵} و به قول جنید: محبت آنست که «صفات محبوب بدل صفات محب نشیند»^{۲۶}، و این میسر نمی‌شود مگر آنکه هر چه خواهی برای معشوق خواهی و او را از خود دوستر داری که به گفته شبلی «هر که اختیار خود بر اختیار دوست نگزیند، نشان محبت باشد»^{۲۷} و به گفته علی رودباری: «محبت آن بود که خویش را جمله به محبوب خویش بخشی و تو را هیچ باز نماند از تو»^{۲۸}. و این در

۲۲- لمعات، همان، ص ۱۶-۱۷.

۲۳- ابوعلی دقاق، تذکرة الاولیاء، ص ۶۵۳.

۲۴- شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، شرح لمعات، به سعی دکتر جواد نوربخش، ۱۳۵۴، ص ۳۶.

۲۵- معنی حسن و عشق در ادبیات عرفانی.

۲۶- تذکرة الاولیاء، ص ۴۴۷.

۲۷- تذکرة الاولیاء، ص ۴۲۴.

۲۸- تذکرة الاولیاء، ص ۷۵۶.

هرگونه عشقی، البته کاری خرد و آسان نیست که «نامردان را عشق حرام است»^{۲۹}، چه در عشق مجازی و چه در عشق حقیقی.

غایت این کارِ سترگ نیز جان دادن عاشق است: «هر چه در تلوین عشق از عاشق بشود، در تمکین عشق بدل آن بیابد از معشوق. ولیکن نه هر کس بدین مقام رسد که این بس عالی مقامی است در عشق. و کمال تمکین آن بود که از هستی او چیزی نمانده بود... و وصال و فراق او را یکی بود و از علل و عوارض برخاسته بود. اینجا بود که او اهلّیت خلعت عشق یابد و این حقایق که بر بدل از معشوق به عاشق می‌رسد، خلعت عشق بود»^{۳۰}. این مقام، مقام اتحاد کامل است یا وصال دایم عاشق و معشوق که پس از مرگ و فنای عاشق دست می‌دهد و صوفی طبعاً مشتاق فناء فی الله و بقاء بالله است، یعنی نیست شدن در هستی مطلق و پیوستن به وجود منبسط حق که در نظرش، بازپسین مرتبه کمال انسانی است، چون در این مقام، فانی از خود و باقی به مشاهده حق است، از خود مرده و بدو زنده، بدینجهت در وصف معشوق ازلی گفته‌اند: «ای آنکه به اول با عاشق به عشق‌بازی عاشق‌نوازی می‌کند و به آخر، عاشق مسکین در عشق او جان‌گذاری می‌کند»^{۳۱}.

این سخنان البته در باب عشق ربّانی است، اما چنین پیداست که کار عاشق حق را از حال عاشق خلق قیاس گرفته‌اند، یعنی به قیاس آنکه «آدمی هیچ چیز را چنان دوست ندارد که خود را»، گفته‌اند خداوند چون «خود از همه عزیزتر است، پس خود را از همه چیز عزیزتر دارد»^{۳۲}؛ وی را صد هزار محبوب زبید که او به همه می‌رسد؛ اما عاشق، بس تنگ‌ظرفست، و نهاد تنگش، شرکت در خبّ را بر نمی‌تابد؛ بنابراین گویی صوفیه از روانشناسی عشق انسانی، در شرح و تبیین عشق خدایی کمک می‌گیرند (و یا برعکس عمل می‌کنند) و به عنوان مثال واقعیت روانشناختی محرزی را که از دقت در حال و روز عشاق خاکی، مکشوف‌شان شده، بر آسمان می‌تاباند و آن اینکه عاشق اینجهانی، دست‌کم در ابتدای کار، معشوق را هم‌رنگ و هم‌تای خود می‌خواهد، و یا در آینه صورت وی جز نقش خویش نمی‌بیند، گرچه با کمال‌یابی عشق، بعضی عاشقان کار دیده، بفرجام از خود می‌گذرند و با تقلیب عاطفه ابتدایی، عاقبت جز معشوق هیچ

۲۹- نامه‌های عین‌القضات، بخش نخستین، ص ۲۲.

۳۰- سوانح، به تصحیح دکتر جواد نوربخش، ص ۵۸.

۳۱- نورالدین عبدالرحمن اسفراینی، کاشف‌الاسرار، به اهتمام هرمان لندلت، ۱۳۵۸، ص ۲۷.

۳۲- حسنات‌العارفین، ص ۲۴.

نمی‌بینند (یا در مرتبه برتر که عرفانی است، چنان در عاطفه عشق کلی یا ذات عشق، مستغرق می‌شوند که معشوق را نیز نمی‌بینند). همینگونه سالک منتهی نیز به فنای فی‌الله و بقای بالله می‌رسد، از خود می‌میرد و به حق زنده می‌گردد و آنگاه به گفته مولوی (در داستان پرسیدن معشوقی عاشق را که تو خود را دوست‌تر داری یا مرا) اگر خود را دوست دارد، او را دوست داشته باشد و اگر او را دوست داشته باشد، خود را دوست داشته است که:

اندرین دو دوستی خود فرق نیست هر دو جانب جز ضیای شوق نیست

به سخنی دیگر «در مرتبه اول که هوایی عاشق را از اثر عشق پیدا شود، خرج ذات معشوق خواهد از جهت هوای خود، و این از آن است که عاشق خود است به سبب انگیزش حُسن معشوق. چون کار به کمال رسد، ذات و صفای خود را برای معشوق خواهد»^{۳۳}.

ناگفته پیداست که این معنی در حق عشق عرفانی و عشق انسانی یکسان صدق می‌کند. در هر دو حال عاشق، قوت معشوق است، چنانکه قوت و حظ پروانه از آتش است. عاشقی که معشوق را از بهر خود بخواهد، به راستی، عاشق خود و خودپرست است. عاشق حقیقی خوشتن را فدای معشوق می‌کند و سخن بایزید بسطامی که «محبّت اندک شمردن بسیار خود و بسیار شمردن اندک محبوب است»، زمینه‌ساز همین سلوک یعنی نیست شدن از خود و هست شدن به معشوق است. در این مرحله، عاشق عین معشوق است و معشوق عین عشق، یعنی «ذاکر مذکور گردد و عاشق معشوق شود دلّاله صفت، عشق بر در ماند»، «زیرا قوت کمال عشق از اتحاد است و در او تفصیل عشق و معشوق نمی‌گنجد»، چنانکه «چون عشق لیلی و مجنون به کمال رسید، مجنون خود را عین لیلی تصور کند. هر که بر مجنون در این مقام گفت که لیلی آمد، او را دشوار نمود، گفت: لیلی همین منم، آمدن چه معنی دارد؟ اگر لیلی در آن محل بیاید، مجنون به انکار پیش آید، با او ملاقات کند و خود را لیلی تصور و این انکار و عداوت از کمال دوستی باشد و نهایت اتحاد»^{۳۴}. «اینجا که عاشق معشوق را از او تر بود، عجایب علایق پیوند تمهید افتد به شرط بی‌پیوندی عاشق تا خود به جایی رسد که اعتقاد کند عاشق که

۳۳- شروح سوانح، شرحی از قرن نهم، همان، ص ۹۵.

۳۴- حسین ناگوری، همان، ص ۴۸.

معشوق خود اوست که «اناالحق» و «سبحانی ما أعظم شأنی» نکته آن است. و اگر در عین راندگی و فراق و ناخواست بود، پندارد که ناگزیران است که معشوق خود اوست»^{۳۵}.

از تکرار این معنی ابا نداریم که این حال در حق عشقهای صورتی و عشقهای «حقیقی» یکسان صدق می‌کند، چنانکه «مرگ از عشق در عشق جسمانی، و دوست داشتن مرگ در عشق الهی، هم از نشانه‌های عشق است. با وجود بر این، برتر از همه، شهادت یا کشته شدن به خاطر عشق و معشوق است»^{۳۶}. منتهی همین شهادت نیز، چنانکه گذشت از دیدگاه عذرایبی یا عرفانی، دو گونه تعبیر می‌شود:

به عنوان مثال عراقی می‌گوید: «نظر مجنون هر چند بر جمال لیلی است، اما لیلی آینه‌ای بیش نیست و لهذا قال النبی من عشق و عَف و کتم و مات، مات شهیداً»^{۳۷}. یعنی هر که را دوست داری، او را دوست داشته باشی و غیر از او را نشاید که دوست دارند، الا آنست که «پس پرده اسباب و چهره احباب، محتجب است». و یا ژنده پیل آن حدیث را چنین تفسیر می‌کند که: «مثل دوستان خدای عزوجل چون مثل قربان است و مثل عشق چون آتش است، اگرچه قربان نیکو باشد، تا به آتش بریان نکنی، پیش ملوک نتوان برد. هم چنین همه دل عزیزان، عزیز است و به کار مجاهدت قربان کرده‌اند، ولیکن هر چه به آتش بریان نکرده‌اند خوان ملوک را نشاید. دل را باید که به بند لطف ببندند و به کار مجاهدت بکشند و به نور محبت برافروزند و به آتش عشق بسوزند، آنکه آن خبر که صاحب شریعت گفته است او را راست آید: قال النبی: من عشق و عَف و کتم ثم مات مات شهیداً»^{۳۸}.

و اما نویسندگانی که معتقد است:

اکرام اهل الهوی من الکرم و امة العشق اظرف الامم

در شرح شرایط و آداب عاشق، از جمله می‌نویسد:

«و شرایط عاشق آن است که تا تواند این راز مستور دارد و در کتمان این اسرار مبالغت واجب داند. چون زبان این رسالت در بیان این شرح ناطق است که من عشق و عَف و کتم و مات فقد مات شهیداً، زیرا که این سر با هر کس گفتن روا نیست و این در در

۳۵- شروح، شرحی از قرن نهم، ص ۸۱.

۳۶- ارزشنگ مدی، عشق در ادب فارسی از آغاز تا قرن ششم، ۱۳۷۱، ص ۱۰۲.

۳۷- لمعات، همان، ص ۱۶.

۳۸- احمد جام، انس‌التائیین، یاد شده، ص ۲۱۸.

حضور هر کس سفتن جایز نه، به جهت آنکه اغلب مردم از این احوال بیخبرند و این ضعیف را بر نقصان عقل حمل کنند و از سر نادانی سنگ ملامت بر شیشه سلامت عاشق زنند... مگر از یاری همدم و دوستی محرم که به واسطه همت یاران یکدل و دوستان همپشت، کارها کفایت شود و مرادات محصل گردد»^{۳۹}. و این تفسیر، یادآور استنباط ابن داود از آن حدیث نبوی است و با شرح عرفانی حدیث شهادت از عشق پاک، تفاوت ماهوی دارد.

عمده مقصود اینست که صوفیه روانشناسانی درد آشنا بوده‌اند و به همین جهت، همه مراتب عشق و عاشقی را با امعان نظر و ژرف‌اندیشی در حال و روز عشاق زمینی و آسمانی، شرح و تفسیر کرده‌اند. در واقع می‌توان گفت که صوفیه عموماً و مولانا جلال‌الدین محمد خصوصاً در روان‌شناسی ژرف‌انگر، پیشقدم محسوب می‌شوند و حتی در پاره‌ای موارد، از پژوهشگران معاصر پیش افتاده‌اند. آنان «غم غربت روح» و شوق رجوع به اصل و طلب وصل را به تفصیل بازگفته‌اند (چنانکه اوپانیشادها و افلوپین و اکهارت و روانکاوان امروزمین نیز بعضاً به شرح و توصیف همین معانی پرداخته‌اند) و حاصل این روانشناسی ژرف‌انگر، روانشناسی‌ای بالاطلب و تعالی جوی است بدین سبب که در ناخودآگاه (subconscious) متوقف نمی‌ماند، بلکه پس از کشف آن به جستجوی فوق خودآگاهی (surconscious) برمی‌خیزد و از یکی به دیگری می‌رسد. اما مرشد و پیر به همان وسایل و اسباب روانکاوی توسل می‌جوید^{۴۰}، یعنی با برانگیختن تداعی معانی

۳۹- محمدبن محمود بن محمد زنگی بخاری، زنگی‌نامه، به کوشش ابرج افشار، ۱۳۷۲، ص ۱۵۰.

۴۰- رجوع کنید به: حکایت عاشق شدن پادشاهی بر کنیزکی و خریدن پادشاه کنیزک را و رنجور شدن کنیزک. در دفتر اول مثنوی که معادل داستان معالجه بوعلی سینا مذکور در چهارمقاله نظامی عروضی است. بنا به تحقیق استاد سید صادق گوهربین:

«موضوع این حکایت و انتساب آن به بوعلی سینا حقیقت دارد، چه شیخ در فن اول از کتاب سوم قانون، زیر لغت عشق آورده است که: «عشق مرضی است سوداوی شبیه به مالیکولیا که انسان آنرا به علت مسلط کردن فکر خود به بعضی از صور (تلقین به نفس)، به نفس خویش جلب کند و شهوت نفسانی نیز به آن مدد رساند و علامت آن گودی و خشکیدن و بی‌آبی چشم و حرکت دائمی پلک است و حالت عمومی چشم در این هنگام، به چشم کسی می‌ماند که خبر جالبی یا موضوع خوشی را شنیده باشد. دم مریض در این هنگام، زیاد و کثیرالانقطاع است و به همین جهت آه بسیار می‌کشد و حالت او به اندک فرحی یا اندوهی، دگرگونه می‌شود خاصه در هنگام شنودن شعری از نوع غزل و به خصوص که مضمون آن غزل درباره هجر و فراق باشد. اعضای او فروریخته و لاغر می‌شود جز چشمش که با وجود آنکه به گودی

و همخوانی اندیشه‌ها و تصورات (جرّ جزار کلام) و خاصه خوابگزاری^{۴۱} و تعبیر منامات و تفسیر واقعات مریدان خویش و نظارت مستقیم در احوال آنان و الزام شیخ بر رعایت چله‌ها و واداشتن پیروان به «ماجرا گفتن»^{۴۲}، به بررسی واکنش‌های روانی سالک می‌پردازد و می‌کوشد تا «حال» خویش را به مرید، «منتقل» کند (transfert). ضمناً شعور پیر به ساحت غیر شخصی یا آسمانی و کیهانی نفسش، موجب می‌شود که وی بر خواطر و سرّ ضمیر دیگران اشراف و قوت یابد.^{۴۳} نمونه‌های روان‌درمانی در آثار صوفیه کم

→ می‌افتد، بلکه‌ایش به علت بیدار خوابی و کثرت گریه، درشت‌تر و کلفت‌تر می‌شود. هیکل او انتظامی ندارد و نبض او هم بدون نظم است و مانند نبض مردمان اندوهگین، تغییرپذیر است. نبض وی بخصوص در هنگام ذکر نام معشوق و با دیدن نابهنگام او بغتاً تغییر می‌پذیرد و از اینراه ممکن است طبیب پی برد که معشوق او کیست و این شناسائی معشوق یکی از راههای علاج اوست.

«راه این شناسائی آنست که طبیب نبض مریض را در دست گیرد و اسامی چندی را مکرّر پیش او اسم ببرد، هرگاه در حرکت نبض او اختلاف شدیدی دید، آن اسامی را به حدی تکرار کند تا به نام واقعی معشوق برسد و همچنین نام کویها و سراپها و پیشه‌ها و هنرها و شهرها را نیز ببرد تا آنها هم معلوم شود و هر یک از آنها را با نام معشوقه اضافه کند و دست بر نبض مریض داشته باشد تا آنکه تغییر آن را در هنگام ذکر این اسامی حس نماید تا آنجا که مشخصات معشوق از اسم و حلیه و پیشه و غیره بر او معلوم شود. و ما این طریقه را تجربه کرده‌ایم و آنچه آشنائی به آن در این مورد لازم بود، استخراج نمودیم و از اینراه به معالجه مریض و بازگشت صحت او پرداختیم». *حجة الحق ابوعلی سینا، توس، ۱۳۵۶، ص ۵۸۴-۵۸۵.*

۴۱- نمونه‌ای لطیف از باریک‌بینی و ژرف‌نگری صوفیه در «عالمهای درون» عاشق، این سخن احمد غزالی در فصل ۳۱ سوانح است که «اگر در خواب ببند، سبب آن است که او روی در خود دارد. همه تن دیده گشته و همه دیده روی گشته است و در معشوق آورده، یا در صورت او که بر هستی او نقش افتاده است».

حسین ناگوری در شرح این ملاحظه روانشناسانه خواجه احمد، به ظرافت تمام می‌نویسد:

«در خواب دیدن عبارت از واقعه است که منبع خواب و واقعه به یکی است. پس آنچه عاشق و معشوق را به واقعه خویش می‌بیند، سبب آن است که آن عاشق، روی در معشوق خود دارد. یعنی آن معشوق ظاهر است در تقیید عاشق؛ باطن عاشق، ذات معشوق است؛ پس هر چه می‌بیند خود را با خود می‌بیند. خارجی در حال واقعه در واقعه نمی‌آید، بلکه مکمونی مودعی آن باطن اوست». *شروح سوانح، یاد شده، ص ۶۳.*

۴۲- شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی، *مجمع البحرین*، به اهتمام نجیب مایل هروی، ۱۳۶۴، ص ۲۹۵-۲۹۷. «ماجرا گفتن» درد دل کردن اهل خانقاه بوده است «تا ماده مکدره در اندرون متمکن نشود و قاعده مخالفت و مغایرت استقرار نپذیرد»، همان، ص ۲۹۶.

۴۳- بوعلی سینا در *نمط دهم اشارات*، «اسباب و موجبات خوارق عادات را شرح می‌دهد از جمله سبب اشراف بر خواطر و علم به مغیبات و علت تصرف در عناصر (اخبار از مغیبات به خوابهای راست و استدلال از طریق تصرف نفس در بدن بر تصرف نفوس قویه در مواد خارجی)». *بدیع الزمان فروزانفر، ابوعلی سینا و تصوف، یاد شده.*

نیست و از آن جمله است داستان معالجه کینزک پادشاه در دفتر اول مثنوی^{۴۴}. در مناقب العارفین افلاکی نیز مثالهای عدیده از خوابگزاری مشایخ صوفیه هست. از دیگر «کرامات» پیران واصل، پیش‌بینی آینده یا آینده‌نگری و آگاهی از وقایعی که در جاهای بس دور دست روی داده‌اند و اندیشه‌خوانی و دورآگاهی و ادراک فراحسی است. این قبیل پدیده‌ها که توجیهی جز فراست و شَمّ شهودی و روانشناختی پیران دستگیر ندارد، در غالب آثار صوفیه، جزو معجزات و خوارق عادات مشایخ به شمار آمده‌اند. اما اشتراک در حالت روانی واحد یا همسان، موجب می‌شود که یکی فکر دیگری را «بخواند»، و مراد نیز می‌کوشد تا «حال» خویش را از راه «همدمی» به مرید منتقل کند که اگر این «همدمی» و «همجویشی» نباشد، هیچ درس و تعلیمی سود نمی‌دهد و اثر ندارد.^{۴۵}

این اندازه بصیرت و قدرت درون‌بینی که صوفیه را در خودشناسی و معرفت‌النفس به مقام استادی و اجتهاد رسانیده است، موجب شد که آنان آیات قرآنی در باب محبت حق و احادیث مربوط را که پیشتر به اجمال از آنها یاد کردیم، با ظرافت و نازک‌بینی بسیار شرح کنند، یعنی از سویی به تحلیل و تفسیر عشق طرفینی میان حق و خلق و تقدّم عشق الهی بر عشق انسانی با نظر و گوشه‌چشمی که به مرادوات عاشقانه نوع بشر دارند، بپردازند و از سوی دیگر، عشق مجازی را بر الگوی عشق الهی منطبق سازند و از دیدگاه

۴۴- در واقع «طرز تشخیص طبیب غیبی (در این حکایت رمزی پادشاه و کینزک مثنوی)، نوعی روانکاری است که قرن‌ها قبل از زیگموند فروید، نظیر آن را در شرق از ابوعلی سینا و اطباء بغداد نقل کرده‌اند، و بر طرز معالجات رسمی عصر که متکی بر توجه به اسباب و علامات ظاهری است مبتنی نیست، بلکه از نوع معالجات روحانی است که مشایخ صوفیه در تعبیر منامات و تفسیر واقعات مریدان خویش به کار می‌برده‌اند.

«نظریه تربیتی صوفیه که مبنی بر ضرورت نظارت مستقیم شیخ در احوال مرید و الزام او بر رعایت چنّه‌ها و عرضه کردن واقعات و رویاها بر شیخ و پیروی از ارشاد و هدایت اوست نیز مبنی بر همین طرز معالجه است. اینکه شیخ هر یک از مریدان را برحسب استعداد وی به خلوت می‌نشانند یا وی را به ریاضت‌های مناسب وامی‌دارد، و به واقعات و منامات آنها در خلوت توجه و اشراف نشان می‌دهد نیز حاکی از نوع خاصی «روانکاری» است که شیخ به وسیله آن، عقده‌های روانی مرید را «حلّ» می‌کند و آنچه را درباره هر یک از مریدان مایه بیماری روانی یا اخلاقی او و مانع نیل او به کمال از خود رهایی می‌شود، تشخیص می‌دهد و برای معالجه بیماری خاص او درمان مناسب در نظر می‌گیرد». عبدالحسین زرین‌کوب، سرنی، ص ۵۱۷-۵۱۸.

۴۵- اوا دووینترای میروویچ، همان، ص ۱۵۴-۱۵۷.

حق به مناسبات میان خلق بنگرند^{۴۶}، و بدینگونه رابطه‌ای دیالکتیکی بین خالق و مخلوق برقرار نمایند. در بندهای آینده می‌کوشیم تا گوشه‌هایی از این «دانش عشق‌شناسی» صوفیه را باز نمایم.

۴۶- «وصیت خواجه احمد به خواننده‌اش (این) است که او می‌خواهد تا پای از دایره توحید بیرون نهد و عشق را چیزی عشق خدا با خود نداند. اما علی‌رغم این سفارش چه‌بسا که خوانندگان سوانح فراموش کنند که نویسنده از ایشان چه خواسته است. علت این فراموشی هم تماماً از ناحیه خوانندگان نیست. در آهنگ عبارات سوانح، طنین عشق مخلوق به گوش می‌رسد نه عشق خدا با خود». نصرالله پورجوادی، سلطان طریقت، یاد شده، ص ۱۳۲.

دانش عشق‌شناسی صوفیه (۱)

ثمره این پیوند میان «یحبهم» و «یحبونه»^۱، عشق طرفینی یا دو سری بودن عشق است، چون ناظرِ خلق، خورایِ منظوری حق است و مرتبه معشوقی را با عاشقی تعلق‌گونه‌ای هست؛ «ابدأ محب و محبوب و طالب و مطلوب... مقتضی همدیگرند، همیشه معشوق عاشق را جوید و عاشق معشوق را طلبد... ربی باید تا مربوبی ظاهر شود و مربوبی باید تا ربوبیت تحقق یابد»^۲؛ چنانکه «مراقبه (هم) طرفین اقتضا می‌کند. پس حبیب، رقیب محب بود در هر چه او می‌کند و محب نیز رقیب محبوب بود در هر چه از او وارد می‌شود از بلا و ولا»^۳.

صوفی معتقد است که عشق انسان را به خدا می‌رساند و انسان سرِ خداست، چونکه میان حق و خلق، عشقی دوسری هست، زیرا همواره عاشق به معشوق مایل است و معشوق به عاشق ناظر است و این رابطه دو سری، خدا و انسان را با رشته‌ای استوار و ناگسستنی به هم می‌پیوندد، همچنانکه فرموده است: «بنده من، به حق تو بر من که ترا دوست دارم، به حق من بر تو که تو نیز مرا دوست داری»^۴ و یا به قول امام محمد غزالی: «در بعضی از کتب انبیاست که بنده من ترا دوست دارم، به حق من که تو مرا دوست داری»^۵. یعنی به قول بهاء ولد «هرگز دوستی از یک جانب نباشد» و «عشق از یک طرف

۱- در قضیه «یحبهم»، معشوق ظرفِ عینِ عشقست و عاشق، ظرفِ غیب؛ و در قضیه «یحبونه»، معشوق ظرفِ غیبت و عاشق، ظرفِ عین»، شروح سوانح، یاد شده، ص ۸۷.

۲- شاه نعمت‌الله ولی، شرح لمعات، ص ۱۴۸-۱۴۹.

۳- کمال‌الدین حسین خوارزمی، جواهرالاسرار، یاد شده، ص ۱۷۷ که این سخن را از قول «شیخ کبیر در فوائع الجمال و فوائع الجلال» آورده است.

۴- ترجمه رساله قشیریه، ص ۵۶۶-۵۶۷.

۵- کیمیای سعادت، چاپ احمد آرام، ۱۳۳۳، ص ۸۳.

محال باشد که هرگز یک‌دست بانگ نکند». حال اگر خداوند خود در بند آن بوده است که دوستی خلق وی را حاصل شود، پس کوشش عاشقان در محبت حق، همه مرضی الله است و رغبت خلق به حق، در واقع تقاضای حق است از خلق و محبت خلق به حق، دلیل محبت حق است به خلق^۶ و کرشمه معشوقی نیازمند نظاره عاشقی است، چون «عشق رابطه پیوند است، تعلق به هر دو جانب دارد. اگر نسبت او در سمت عاشق درست شود، پیوند ضرورت بود از هر دو جانب که او خود مقدمه یکی است»^۷.

مولوی درباره این «عشق این سری و آن سری و جذبه و انجذاب بین خالق و مخلوق یا بهتر بگوئیم عاشق و معشوق»^۸ که از جمله مواضعی است که در مثنوی و معارف مشترکاً ملاحظه می‌شود، می‌گوید:

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو	که نه معشوقش بود جویای او
چون درین دل، برق مهر دوست جُست	اندر آن دل، دوستی می‌دان که هست
در دل تو، مهر حق چون شد دوتو	هست حق را بی‌گمانی، مهر تو
هیچ بانگ کف زدن نباید بدر	از یکی دست تو، بی‌دستی دگر
تشنه می‌نالد که ای آب گوار	آب هم نالد که کو آن آب‌خوار
جذبِ آبست این عطش در جانِ ما	ما از آن او و او هم آن ما
حکمت حق در قضا و در قدر	کرد ما را عاشقان هم‌دگر
جمله اجزای جهان زان حکم پیش	جفت‌جفت و عاشقان جفت خویش
هست هر جزوی ز عالم جفت‌خواه	راست همچون کهربا و برگ کاه
آسمان گوید زمین را مرحبا	با توم چون آهن و آهن‌ربا
آسمان مرد و زمین زن در خرد	چرخ آن انداخت این می‌پرورد. ^۹

۶- معارف، جلد اول، ص ۲۴-۲۵، ۵۸-۵۹، ۱۳۰، ۱۴۸.

«حلاج نیک می‌دید که از آغاز مهرورزی او به معشوق، کشش از دو جانب است: دلدار و دل‌داده در سودای عشق همواره سرگرم داد و ستد و مبادله هستند. از یک سو، حقی از آن خدا است که باید او را بپرستیم، و این از جهت لاهوت یعنی خدایی خداست و از دیگر سو، بنده را حقی بر خداست که خداوند از راه قبول شفاعت این حق را ادا می‌کند. حقی که از روز الست و هنگام میثاق فرشتگان به انسان عطا فرموده و آن حق ناسوت است».

ل. ماسیبون، قوس زندگی منصور حلاج، ترجمه عبدالغفور روان‌فرهادی ۱۳۴۸، ص ۹۴.

۷- سوانح، به تصحیح دکتر جواد نوربخش، ۱۳۵۲، ص ۱۸.

۸- ذبیح‌الله صفا، مقدمه‌یی بر تصوف، ص ۳۸.

۹- «و چنان واجب کند در قضیه عقل و دلیل که البته محبت و التفات دوستی از هر دو جانب باشد و

حاصل سخن اینکه این عشق، دو جانبه است: هم محبت الهی است یعنی محبت حق به خلق و هم عشق انسانی یا دوست داشتن بنده پروردگار را؛ اما حال و مقام آنکه خدا را دوست دارد با وضع و موقع آنکه خدای دوستش دارد، یکی نیست:

«این حال از دو بیرون نیست: یا تو خدای را دوست داری یا خدای تو را دوست دارد. اگر تو وی را دوست داری، به پایت برانگیزانند و اگر او ترا دوست دارد، بر تخت عرش بنشانند که چون وی ترا دوست دارد، توی تو از تو جمله ببرند تا تو، بی تو در میدان توحید عیش کنی. و اگر تو او را دوست داری، توی تو بر تو مسلط بکند تا ترا از هر سومی درد»^{۱۰}.

هر چه هست این عشق با آنکه درآکنده به درد جدایی و بیم و تشویش هجران و نیز شوق و شور وصال است، چون دو سری است، عاشق را از اضطراب و قلقِ تنهایی و نارواکامی در عشق «آثاری» که همواره در کمین عشاق این جهانی نشسته است، می‌رهاند، چون این عشق، خواه از جانب عاشق برخیزد و مبداء آن کوششهای عاشقانه باشد و معشوقیت به سبب عاشقیّت پدید آید، و خواه از جانب معشوق و معشوقیت معشوق و زاده‌کشش معشوق باشد، «به همه حال ما را به مطلوب خواهد رسانید»^{۱۱}:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان سر رهبر است

*

لیک داند هر که او را منظر است که فغانِ این سری هم زان سر است

و چه آرام‌بخش است این امید تابناک که اگر در عشق زمینی، بیم شکست و فراق هست، چون جامعه بشری، سنگدل است و دلشکن؛ در عشق عرفانی، عاشق پاکباخته، در حریم حرم و به وصالِ حق می‌رسد.

اما عشقی که اینچنین با محبت حق آغاز می‌شود و محبت خلق را به دنبال دارد یعنی دو سری است^{۱۲}، ولی در واقع محبت خلق، بازتاب محبت حق است^{۱۳}، چون اوست که

→ محرکِ شوق و داعیه‌توقان از هر دو طرف بود، زیرا دوستی با حق و با خلق هرگز از یک جانب نباشد و نبوده است و تصور ندارد آواز از یک دست بالا نکند، دو رقاصی به یک پای راست نیاید، یحکم بی یحیونه نباشد، رضی الله عنهم بی رضوا عنه نباشد...». مکتوبات مولانا جلال‌الدین، نهران ۱۳۶۳، از روی چاپ فریدون نافذ، آنقره، ۱۹۳۷، ص ۱۰۲.

۱۰- منتخب رونق‌المجالس، ص ۲۸۵.

۱۱- بدیع الزمان فروزانفر، خلاصه‌مثنوی، ص ۷۸.

۱۲- معتقدات نوافلاطونیان اسلام (پیروان ابن سینا و حکمت اشراق سهروردی) با نظریات اصحاب ابن

هر لحظه به هر دیده، حسن خود بر نظر خویش جلوه می‌دهد و صاحب جمالی است که جلالش عاشق جمال وی است و محبوبی است که محب جمال خویش است و علی‌الدوام خود با خود عشق می‌بازد و هرگز یک لحظه به غیر خود نمی‌پردازد، اما تجلیاتش هر زمان به تمثلی دیگر است، چنانکه پیشتر اشارت رفت، لاجرم اختیاری و ارادی نیست، بلکه جبری و اضطراری است. ازینرو عرفا بارها گفته‌اند که حقیقت محبت اضطرار است^{۱۴} و «عشق جبری است که در او هیچ کسب را راه نیست، به هیچ سبیل. لاجرم احکام او نیز همه جبر است. اختیار از او و از ولایت او معزول است. مرغ اختیار در ولایت او نپرد»^{۱۵}، چون اگر جاذبه تجانس و سنخیت مابین طالب و مطلوب و مرید و مراد، از امور تکوینی است که تحت اختیار بشر نیست،^{۱۶} پس باید تصدیق کرد که میان حق و خلق نیز نوعی اُلفت و آشنایی هست و همان اُلفت و آشنایی است که سبب جذب و کشش عاشقانه است، چنانکه عشق انسانی یا «اجسادی» نیز بی‌تصور جاذبه تجانس ذاتی و نوعی سنخیت و جنسیت، تصورپذیر نیست و در واقع آشنایی جان، چراغ راه است و تا جنسیت و آشنایی جان‌های عاشق نباشد، عشق و دوستی پدید نمی‌آید. همینگونه است عشق روح که به عقیده حکما از عالم امر است به خداوند و طبیعتاً روح که از عالم علوی فیضان کرده است، شوق بازگشت به موطن اصلی خود را دارد و این چیزی جز پرواز مرغ روح عشاق به سوی خانه معشوق نیست. بنابراین ازین لحاظ نیز نوعی توازی میان آن دو گونه محبت به چشم می‌خورد، هر چند که به قول منکران، حادث طاقت مقابله قدیم ندارد و محبت «الهی است و آدمی لاهی و لاهی الهی را ادراک نتواند کرد»^{۱۷}، پس چه نسبت خاک را با عالم پاک؟ اما به گفته عین‌القضاة: «هیچ جوهر

→ عربی و جلال‌الدین رومی مشابه و مطابق است و هر دو گروه تعلیم می‌دهند که اگر عشق و محبت خدا به مخلوق واقعی است بی‌چون و چرا و انکارناپذیر. پس باید حالت و گرایش مشابهی در مخلوق نسبت به خالق که مکمل تمایل پیشین است، وجود داشته باشد. هنری کرین، این عربی، همان، ص ۸۵.

۱۳- «عشق از اصل مقرّ با تقدیس «بجئونه» آمده است. اگر بر اصالت پرورند و عودش از راه موهبه «بجئونه» بود. و اگر در آلیشهای کونی افتد، آن نه از عین عشق اصلی است، بلکه از هواهای عارضی است. از آنکه اسمش به غلط عشق نهاده آمد». شروح سوانح، همان، ص ۱۰۹.

۱۴- «کار عاشقان اضطراری است نه اختیاری»، تذکرة الاولیاء، ص ۳۶۴.

۱۵- سوانح، چاپ دکتر جواد نوربخش، ص ۵۹.

۱۶- «مریدی و مرادی هم مانند عاشق و معشوقی در تحت اختیار و فرمان انسان نیست، بل که تابع عواطف و احساسات غریزی و جذب و کشش درونی است، با کفر و ایمان و حق و باطل کار ندارد». جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، ص ۶۳۸، ۷۸۸.

۱۷- کشف‌المحجوب، ص ۴۰۰.

نیست که از عَرَضِ خالی باشد و بی عَرَضِ تواند بودن. جوهر عزت را عَرَضِ، عشق است... عشقِ خدای تعالی، جوهرِ جان آمد و عشقِ ما، جوهرِ وجود او را عَرَضِ آمد. عشق ما او را عَرَضِ و عشق او جان ما را جوهر»^{۱۸}.

حال اگر بتوان میان عشقِ «حقیقی» یعنی عشقِ دو سَرِ حق و خلق از یکسو و عشقِ «وضعی»^{۱۹} از سوی دیگر، نوعی مقارنه برقرار کرد و از همترازی آندو سخن گفت، چنین می نماید که در اینمورد، الگوی الهی، سلوکِ عشاقِ خاکزاد را شکل بخشیده است (یا برعکس)، بدین معنی که عشق در ادبِ جوامعِ اسلامی، غالباً «فاجیه» است و به رؤیتِ اولِ حاصل می آید و چون آذرخش بر جانِ مهرجوی عشاق می افتد و برق سیر است و ندرتاً به صورت عاطفه‌ای که اندک اندک می بالد و نضج می گیرد و قوام می یابد (عشق انسی) و به همین دلیل متعذّرالزوال است، تصویر شده است، بلکه چنان بیخبر می آید که گویی «قسمت» جز این نبوده است، و بنابراین از ازل، قلم تقدیر بر آن رفته که دو تن بر هم شیفته شوند و پیدا است که عقدشان را در آسمانها بسته اند!

چنانکه پیشتر اشارت رفت، صوفیه نوافلاطونی نیز معتقدند که «هم قرابتی» جانهای عشاق، پیش از آب و گل بوده است^{۲۰}، زیرا بنا به حدیث مشهوری که قبلاً نقل شد الارواح جنود مجنّده فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف، یعنی «جانها لشکرهایی است از لشکر خدا. هر چه با یکدیگر آشنایی دارد با یکدیگر آرام گیرد، و هر چه با یک دیگر آشنایی ندارد، نفور گیرد و قصد یکدیگر کنند»^{۲۱}:

۱۸- تمهیدات، ص ۱۱۲-۱۱۳.

۱۹- «چون در عشق حقیقی امکانِ مکان و اثبات تعیین ممکن نیست، عشق وضعی خلافِ عشق حقیقی را ورای کون اثبات کردند تا رابطه اصل و فرع گردد، اشتیاق ارواح به عشق وضعی، وسیلتِ وصول به عشق حقیقی شود...»

«مراد او (احمد غزالی) از عشق، عشقِ وضعی است، از آنکه عظم عشق حقیقی را گنجایی نیست در عالم ارواح که عین عشق را جز مقرّ عین عشق حامل دیگر نتواند بود». شرحی از قرن نهم، شروح سوانح، ص ۶۸ و ۶۹.

۲۰- مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری، به اهتمام محمد شیروانی، تهران ۱۳۵۲، ص ۲۰۸.

۲۱- شرح فارسی شهاب الاخبار، همان، ص ۳۵.

خواجه یوسف همدانی در تفسیر این حدیث نبوی به روشنی سخن گفته است. ازینرو خلاصه آنرا در اینجا می آوریم:

«ارواح، حزب حزینند، و جُند جُنندند و گروه گروه اند. و اگر مقام و منزلت ارواح یکی بودی، تجنّد و تحزّب صورت نسنی. آنگاه این ارواح مجنّده را دو صفت کرد: تعارف و تناکر و ائتلاف و اختلاف. تعارف

چون شناسد جانِ من جانِ ترا یاد آرند اتحادِ ماجرا
موسی و هارون شوند اندر زمین مختلط خوش همچو شیر و انگبین

زیرا:

روح او با روحِ شه در اصلِ خویش پیش از این تن بود هم پیوند و خویش

این ابیات از مثنوی معنوی مولوی است و همو در دیوان کبیر گوید:

جان من و جان ترا پیش از این سابقه‌ای بود که هست آشنا
الفت امروز از آن سابقه است گرچه فراموش شد آنها ترا

مولانا از این یادآوری‌ها که در روح آدمی بسان خواب، زاده یا برانگیخته می‌شوند، چون افلاطون سخن می‌گوید و نیز این کشف مجدد را با بازیابی اثر و جای پاقیاس می‌کند:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست
زاد دانشمند آثارِ قلم زاد صوی چیست آثارِ قدم
همچو صیادی سوی اشکار شد گام آهو دید بر آثار شد
چند گاهش گام آهو در خورست بعد از آن خود ناف آهو رهبرست

حال اگر «ارواح را با یکدیگر آشنایی باشد و بیگانگی باشد، چون در اصل آشنایی افتاده باشد با یکدیگر انس گیرند و این آشنایی عبارت از مناسبت است»^{۲۲}، پس زادگاه عشق حقیقی، عالم جان است (نه تخته‌بند تن) و بنابراین آشنایی جان‌ها، سبب عشق و دوستی است:

→ و تناکر، پیش از آفرینش تنها و قالبها، و اختلاف و ائتلاف از پس آفرینش تنها و قالبها...
«به بوی، هر جانی جنس خویش بشناخت...»

«گروه گروه و حزب حزب از بهر این معنی گشتند که هر کس به بوی، به جنس خویش افتاد و از خلاف جنس نفرت گرفت. لاجرم مقرر شد تناکر و تعارف پیش از آفرینش قالب و تن...»
«و چون نوبت آفرینش قالبها آمد و روح در قالب آمد، آن تعارف، توافق و آن تناکر، تخالف شد. دل‌های جانهای متعارف، متوافق شدند، دل‌های جانهای متناکر، مخالف شدند... اصل اول، ائتلاف و اختلاف جانها آمد، از وی موافقت و مخالفت دلها پدید آمد...»

پس «بیان کردیم که جانها جوق جوق است، و صفتش پیش از آفرینش قالب، تعارف و تناکر است، و از پس آفرینش قالب، صفتش به واسطه دل، اختلاف و اتفاق است و به واسطه تن، صفتش اجتماع و افتراق است». رتبه‌الحیات، به تصحیح محمد امین ریاحی. ۱۳۶۲، ص ۶۵-۶۶.

۲۲- محمد غزالی، کیمیای سعادت، ج ۲، یاد شده، ص ۵۷۵.

اصلِ گهر عشق زکانی دگر است منزلگه عاشقان جهانی دگر است
وان مرغ که دانه غم عشق تو خورد بیرون ز دو کون و آشنایی دگر است.^{۲۳}

اینچنین «هر جانی را که آنجا با جانی آشنایی افتاد، اینجا دوستی است و آن را که آنجا دوری افتاد، اینجا بیگانگی است»^{۲۴}. نجم‌الدین رازی حتی می‌گوید کسانی که در عالم ارواح یکدیگر را شناخته یا در مقابله یا در جوار افتاده‌اند و بدان نسبت باید اینجا میان‌شان معرفت و الفت و مودت پدید آید، اگر نتواند همدیگر را به صورت دریابند، شاید که در خواب یا در واقعه، یکدیگر را ببینند و از هم مدد یابند^{۲۵}، و یا «به یکدیگر بوی برند چنانکه اسبان بوی برند»^{۲۶}.

وحشی بافقی، عشق یوسف و زلیخا را مثل اعلاهی این آشنایی جانها می‌داند:

زلیخا خفته و یوسف نهفته نه نام و نه نشان هم شنفته
ز بیرون آگهی نی وز درون سوی به هم ناز و نیاز اندر تک و پوی

۲۳- نجم‌الدین رازی (مرصادالعباد).

۲۴- ترک‌الاطناب فی شرح الشهاب، همان، ص ۱۳۹-۱۴۰.

۲۵- مرصادالعباد، ص ۳۶۷.

۲۶- محمد بن منور بن ابی‌سعد بن ابی‌ظاهر بن ابی‌سعید میهنی، در قرار و انس جانها با یکدیگر پیش از خلق قالبها، می‌نویسد کسانی که در این جا یکدیگر را دوست دارند، در آنجا با یکدیگرشان نزدیکی بوده است، آنچنانکه اینجا «به یکدیگر بوی برند کما تشام الخیل، گفت آن جانها یکدیگر را به بوی شناسند چون اسبان. اگر یکی به مغرب و یکی به مشرق، انس و تسلی به حدیث یکدیگر یابند و اگر یکی در قرن اول افتد و دیگر در قرن پنجم، این آخر را فایده و تسلی جز به سخن اول نباشد...». اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابو سعید، به اهتمام ذبیح‌الله صفا، چاپ سوم، ص ۳۱۷.
به روایتی دیگر:

«جانهای خلق سپاهانند گروه گروه گرد آیند هر کدام را که آشنایی افتاده باشد، بسازند، و هر که آشنایی نیفتاده باشد، مختلف گردند.

«و در روایتی دیگر چنان است که: الارواح تشام کما تشام الخیل، جانها به یکدیگر بوی برند چنانکه اسبان بوی برند...».

«(تأویل) روز میثاق چون حق تعالی خلق را خطاب کرد که: الست بریکم، خطاب یکسان بود، لکن در زیر خطاب، معانی بسیار بود. کافران را خطاب از مقام عدل بود، لاجرم بیزاری نصیب ایشان آمد و مؤمنان را خطاب از مقام فضل بود، لاجرم وصال نصیب ایشان آمد... آن ارواح که ایشان را به یک صفت خطاب آمد آن روز، تعارف افتاد. امروز چون یکدیگر را ببینند، ائتلاف ایشان را از آنجا افتد». خواجه امام ابو‌ابراهیم اسماعیل بن محمد مستملی بخاری، شرح‌التعرف لمذهب التصوف، ربع اول، به تصحیح محمد روشن، ۱۳۶۳، ص ۱۵۳.

نیاز و نیاز را رایت به عیوق
 نه عاشق زان هنوز آگه نه معشوق
 ز راه نسبت هر روح با روح
 دری از آشنایی هست مفتوح
 از آن در کان به روی هر دو باز است
 ره آمد شد راز و نیاز است
 پس آنکه «به یاد می آورد»، در درون تو پنهان است:

طوطی من مرغ زیرکسار من
 ترجمان فکرت و اسرار من
 هرچه روزی داد و ناداد آیدم
 او ز اول گفته تا یاد آیدم
 طوطی کاید ز وحی آواز او
 پیش از آغاز وجود آغاز او
 اندرون تست آن طوطی نهان
 عکس او را دیده تو بر این و آن

این همدمی دلدار و دلداده در میدان حق، البته، در دنیا و عقبی نیز پایدار می ماند:

عشق را روز قیامت آتش و دودی بود
 نور آن آتش تو باشی دود آن آتش منم

پس اگر انسان بر جمالی که در آینه‌ای معین، متجلی است عشق می ورزد، از این روست که این آینه تصویری را که درست مطابق با میل و شوق و تمنای اوست، به وی می نمایاند. عاشق به اقتضای حال و مقام و روح و جان خویش، صورتی مشخص و معلوم را چون معشوق بر می‌گزیند و به دوستی می‌گیرد، یعنی از آغاز و در بدایت امر، بر مخلوقی عاشق می‌شود که نمایشگر همان نقش و صورت مطلوب و آرمانی اوست. احتیاج به اعاده ذکر ندارد که این عقیده ناشی از قبول قاعده جاذبه تجانس و تناسب ارواح و عشق ازلی جانها جفت جفت به یکدیگر است که چون از عالم ارواح به عالم ابدان درآمدند، به سائقه همان عشق و کشش روحانی دیرین، جویای هم می‌شوند و تا جفت و معشوق خویش را باز نیابند، آرام نمی‌گیرند. جاذب هر جنس را هم جنس دان. گفتنی است که این اندیشه افلاطونی در ایران باستان سابقه و مانند دارد و ایرانیان پیش از اسکندر، داستان‌هایی عاشقانه حاکی از پیدایی عشق و شیفتگی میان دو تن، بی آنکه آنان یکدیگر را دیده و شناخته باشند (به قول تروبادورها *amor de lonh*) نوشته‌اند، چنانکه عشق‌نامه زاریادرس و اوداتیس که آتنه (Athénée) آنرا نقل کرده، مؤید این مدعاست.

به هر حال نتایجی که از این اصل جاذبه تجانس و سنخیت و ائتلاف روحانی حاصل می‌شود بدین‌قرار است: عشق انسانی تأثیری متقابل و دو طرفه دارد، بدین معنی که اگر عاشق از راه عشق و محبت، جفت خود را می‌یابد و می‌بیند، عین همین معنی در مورد معشوق نیز صادق است. گذشته از این، پیدایی عشق و انتخاب معشوق، زائیده جاذبه

تجانس و ائتلاف و تناسب ارواح است و این جاذبه تجانس که بر همه موجودات عالم گسترده است، نه تنها شناخت غیر بلکه خودشناسی را نیز ممکن و آسان می‌سازد، زیرا عاشق و معشوق در حکم آینه برای همدیگرند که دوست آینه باشد چون اندرونگری. به علاوه، این تجانس روحی یا انس روحانی موجب می‌شود که عشق فقط موقوف به حُسن صورت نباشد و هدف آن تنها در حدّ کام و لذّت جسمانی منحصر و متوقف نماند، چنانکه در اختلاط زن و مرد، باز جان به جان می‌پیوندد. بدینجهت «صوفیه عشق انسانی را حتی آنجا که از مرحله صورت تجاوز نمی‌کند، بر «مناسبت قدیم» بین ارواح مبتنی می‌دانند»^{۲۷}. به فرجام این سابقه پیشین معرفت مابین ارواح، چنانکه دیدیم، به ناچار عشق را اضطراری می‌کند.

نکته‌ای که در اینجا باید خاطر نشان شود اینست که این تعارف ارواح و الفت دیرینه که علت موجبه عاشقی و معشوقی است و نیز اثرات مترتب بر آن، هم مربوط عالم الست است، و هم در عشق «آثاری» مصداق پیدا می‌کند، خاصه که موجب می‌شود عشق واقعی ناشی از مجرد صورت ظاهر نباشد. آیا صوفیه مشاهدات خود در عالم خاک را بر صفحه افلاک تابانده‌اند یا تأملات در باب عالم ماوراء را بر واقعیات محسوس، منطبق ساخته‌اند؟ هر چه هست این اصل، میان دو عشق خدایی و انسانی، نوعی توازی و همترازی برقرار می‌نماید، به نحوی که نتایج حاصله از آن اصل، در هر دو مورد یکسان است. توضیح بیشتر این معنی برای روشنتر شدن نکته‌ای که موضوع اصلی این رساله است، بیفایده نیست.

اگر عاشق و معشوق به بوی جانهای آشنا، جویای هم‌اند، پس آدمی را با الهیت جنسیت و موانستی است، بدین معنی که خاک به خاک می‌رود و روح به روح می‌پیوندد. روح انسان از عالم علوی است و آدمی مرغ باغ ملکوت است. و طبیعتاً این لطیفه جان و دل و روح ملکوتی آدمی که در قفس تن محبوس است، پس از ولادت ثانی و رستاخیز روحانی و یا مرگ جسمانی، آزاد شده به اصل خویش می‌پیوندد و در صورت کمال یعنی با حذف و خلع آنچه تعلق دارد به نفوس از شواغل هیولانی و علائق ظلمانی، در ابدیت، عمر جاودان می‌یابد. چون هر جزء در جستجوی کلّ خود است، و بارقه جان با بال و پر عشق به نور کلّ که بارقه جان از آن جدا شده، می‌پیوندد. و قضا را همین نظریه که «آدمی طالب کمال است و نقص او سبب جستجوی کمال مطلق است و اگر عشق و عطش آدمی

به کمال نبود، کمال مطلق ظهور نمی‌یافت»^{۲۸} و انسان نبی است که از نیستان بریده شده از درد اشتیاق می‌نالد و طلب وصلش، جز طلب اصل نیست که «فردانیت جز در وحدانیت آرام نیابد»^{۲۹}، خود تأییدی است بر «ضرورت» انس گرفتن و مصاحبت حق با خلق و خلق با خلق و غیراختیاری یا اضطراری بودن این عشق و عاشقی.

می‌دانیم به زعم حکما و فلاسفه افلاطونی، عشق به معنای عام آن، ساری در همه موجودات عالم و ناگزیر همه اشیاء است. و مبدأ تمام حرکات و ارتباطات و اتصالات و ترکیبات و تألیفات موجودات، همان عشق و شوقی است که به کمال دارند، «زیرا هیچ موجودی نیست که تمامیت و کمال وجود خود را طالب نباشد و محرک اشیاء در عالم وجود همین عشق به کمال است»^{۳۰}. بنابراین هیچ جنبشی در جهان نیست مگر اینکه مایه از عشق دارد.

کسی کز عشق خالی شد فسرده است گرش صد جان بود بی‌عشق مرده است

✱

اگر این آسمان عاشق نبودی	نبودی سینه او را صفایی
وگر خورشید هم عاشق نبودی	نبودی در جمال او ضیایی
زمین و کوه اگر نه عاشقندی	نرستی از دل هر دو گیایی
اگر دریا ز عشق آگه نبودی	قراری داشتی آخر به جایی

نتیجه آنکه چون اشتیاق هر چیز به کمال و نفرتش از نقص، محرز است، پس در هریک از هوئیات (اجسام بسیط و بی‌حس، نفوس نباتی و حیوانی، نفوس انسانی، نفوس ملکی و عقول) که تحت تدبیر ما سوی الله است، عشقی غریزی و شوقی طبیعی به کمال هست که این کمال، خیر اوست. حتی همه حرکات افلاک، حرکتی شوقی است به سوی محرک اول و مبدع اول افلاک. «پس از این جهت شاید گفتن که عقول و نفوس (نیز)، معشوقات اند واجب‌الوجود را چنانکه او معشوق است ایشانرا، و لکن معنی عشق عقول و نفوس مراو را آن باشد که همه کمال و خیریت ازو دارند و از تجلی او، و معنی عشق او مرعقول و نفوس را... آن باشد که خواهد که همه ازو کمال یابند نه بدان معنی که او را از

۲۸- شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، بدیع الزمان فروزانفر، تهران ۱۳۳۹-۱۳۴۰.

۲۹- لمعات، ص ۳۷.

۳۰- بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف جزو نخستین از دفتر اول، ۱۳۶۶، ص ۱۵.

ایشان کمالی حاصلست تعالی عن ذلک و معنی آنچه در بعضی اخبار آورده‌اند که چون بنده چنین باشد: عشقی و عشقته، او عاشق من باشد و من عاشق او باشم، این می‌خواهد خبر که ما گفتیم»^{۳۱}.

بنابراین، نظام عالم و حرکت افلاک یا سلسله مراتب وجود به زعم حکمای افلاطونی و اشراقی، قائم به دو اصل قهر و لطف است و مبنای این نظریه نیز با ورداشت اروسی کیهان‌آفرین (Eros cosmogonique) است که اصل و ریشه‌اش در نسبت نخستین عاشق با نخستین معشوق یعنی نورالانوار یا اول قیوم و نور ملکی (archangélique) یا جوهر قائم منبعث از آن است. همین نسبت میان اثیر و عنصر، روز و شب، راست و چپ، شرق و غرب، نرینه و مادینه نیز تکرار می‌شود^{۳۲}:

عشق مستسقی است، مستسقی طلب	در پی هم، این و آن، چون روز و شب
روز بر شب عاشق است و مضطر است	چون ببینی، شب بر آن عاشق‌تر است. ^{۳۳}

چون اگر «مدار کاینات و مناط مکونات» بر عشق است و همه حرکت‌های دوری هستی یا افلاک و فلکیات از نیروی عشق سرچشمه می‌گیرد و حرکت شوقی، عشقی است کمالی است و سراسر عالم، نقش کمال عشق است که: دور گردون‌ها از موج عشق دان و فلک جز عشق محرابی ندارد، پس تنها خاک آدم از شبنم عشق، گل نشده است، بلکه حق همه موجودات را عاشق و مرید آفریده است «و این شبنم عشق به خاک آدم تنها منسوب نیست، بلکه همه مخلوقات ازین شبنم عشق سرشته گشته‌اند. آنان که از خاک‌اند و آنان که از خاک نیستند، سرشتن هر یک به نوعی دیگر و از چیزی دیگر است، ولکن هیچ کدام بی شبنم عشق نباشند. چه همه به ارادت حق تعالی آفریده شده و در تمامت، صفت ارادت مرکوز باشد.

طبیاع جز کشش میلی ندارند	حکیمان این کشش را میل خوانند
که مغناطیس اگر عاشق نبودی	بدان‌سان آهنی را چون ربودی

۳۱- رساله عشق، ابوعلی سینا، به تصحیح سید محمد مشکوة، تهران ۱۳۱۹، ص ۳۵.
«ابن سینا به طور گسترده و اخوان‌الصفا و شیخ اشراق با بسط کمتری از سریان عشق در کائنات یاد کرده‌اند». ارژنگ مدی، همان، ص ۲۳۲.

۳۲- ر. ک. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، هیاکل‌النور، ص ۱۰۳-۱۰۴: پرتونامه، ص ۵۰-۵۱: الواح عمادی، ص ۱۶۴ و ۱۵۲-۱۵۳.

۳۳- دفتر ششم، حکایت موش و چغفر.

وگر عاشق نبودى بر گذرگاه نبودى کهر با جوینده کاه^{۳۴}

صوفیه این نظریه را که حیات جمیع موجودات قائم به عشق است آن خود کرده، بسط داده‌اند. بدین معنی که پدیده عشق انسانی را جزئی از «عشق کلّ که در وراء فردیت و عالم صغیر ما به نیروی عشق و جاذبه کیهانی می‌پیوندد»، شمرده‌اند و عشق خلق به حق را برترین مرتبه عشق، یعنی در اصل، میل بوده‌ها به خیر مطلق (که همه موجودات عاشق وی‌اند و عشق او در هر یکی، سبب وجود اوست) دانسته‌اند. بدین‌گونه عشق خلق به خلق و یا خلق به حق، جزء همان نیروی محرکه پدیده‌های کائنات محسوب است که «حرکتی شوقی» هستی نامیده شده^{۳۵} و هیچکس از تأثیر قوه جاذبه آن بر کنار نمی‌تواند ماند: چون به قول ابن عربی: فما ثم حركة فى الكون الا و هى حبیبه، پس بدین‌گونه هیچ جنبشی در جهان نیست مگر اینکه مایه از عشق دارد،^{۳۶} و «مرغ هر جزوی به اصل خود پرد»:

کشان آن ذره را تا مقصد خاص	یکی میل است با هر ذره رفاص
شود عشق و در آید در رگ و پی	غرض کاین میل چون گردد قوی پی
که اکسیر وجود اکسیر عشق است.	مراد از کیمیا تأثیر عشق است

در این حرکت استکمالی عشق که کیهانی و عالمگیر و مسلط بر گردونها و جانوران و آدمیان است تا آنجا که حتی افلاک و فلکیات را نیز در دایره همین حرکت ارادی نفسانی و جذب و انجذاب شوقی عشقی می‌چرخاند و می‌گرداند، بیگمان تصور حدّ آزادی و اختیار انسان در کار عشق و عاشقی و پذیرایی عشق، دشوار است (و شاید بتوان در این باره هم به اصل لاجبر و لا تفویض بل امر بین الامرین قائل بود). علاوه بر موجبی که پیشتر در باب جبری و قهری بودن عشق ذکر شد و آن آشنایی جانها در روز ازل است، بدین سبب «حرکت شوقی» ناگزیران نیز عرفا از اضطراری بودن عشق به طور کلی و منجمد عشق الهی سخن بسیار گفته‌اند و قول یحیی بن معاذ رازی که پیشتر نقل کردیم، درین باره سخت روشن است: چنانکه گذشت سایلی از یحیی بن معاذ رازی می‌پرسد:

۳۴- رشیدالدین فضل‌الله همدانی، لطایف‌العقایق، به کوشش غلامرضا طاهر، جلد اول ۱۳۵۳، ص ۳۰۶-۳۰۷.

۳۵- عزیز نسفی، الانسان الكامل، به تصحیح ماریژان موله، ۱۳۴۱، ص ۲۲۳-۲۲۲.

۳۶- فصّ الموسوی.

«اگر عاشق را جرم بسیار بود، او را نسوزی؟» و یحیی پاسخ می‌دهد: «نه، که آن جرم اختیاری نبوده باشد، که کار عاشقان اضطراری است، نه اختیاری»^{۳۷}. و معنای این سخن که محبت امری غیر اختیاریست اینست که «محبّ به وادی محبت، به اختیار خود داخل نمی‌شود، بلکه، جاذبه جمال محبوب، به اضطرار، او را به سوی خود جلب می‌کند»^{۳۸}. به قول احمد غزالی: «احوال او (عشق) همه زهر قهر بود و مکر جبر بود. عاشق را بساط مهره قهر او می‌باید بود تا او چه زند و چه نقش نهد. پس اگر خواهد و اگر نخواهد، آن نقش بر او پیدا می‌شود»^{۳۹}. بنابراین «بلائی عاشق در پندار اختیارست، چون این معنی تمام بدانست و آن پندار نبود، کار برو آسان‌تر شود، زیرا که نکوشد تا کاری به اختیار کند در چیزی که درو هیچ اختیار نیست»^{۴۰}. از اینرو گفته‌اند: «در عشق آنکه بختیار است، بی اختیار است»^{۴۱}. پس ناگزیر «تن در می‌باید دادن و تسلیم تصرفات غیب بودن»، اما این کاری خرد و آسان نیست.

نکته شایان ذکر اینکه صوفیه این اعتقاد به اضطراری بودن عشق علی‌العموم و به ویژه عشق «حقیقی» را غالباً چنان شرح می‌کنند که گویی به عشق «اجسادی» در جامعه بشری نظر دارند و یا یکی را الگوی دیگری قرار داده‌اند و اگر هم چنین نباشد، به هر حال میان آن دو، نوعی «همترازی» به چشم می‌خورد که پُر معنی است. دیدار یار و عشقبازی بی‌پرده با وی در جامعه بسته روزگاران گذشته، کاری دشوار و پرخوف و خطر بوده است، و صاحب‌دلان گاه با شنیدن وصف دلدار، دل و دین می‌باخته‌اند و یا در نخستین دیدار، از خود بیخود گشته آرام و قرار از کف می‌داده‌اند. عقد ازدواج نیز غالباً میان خویشاوندان در آسمان یا به اراده بزرگتران بسته می‌شده است و بدین ترتیب گویی در همه حال، عاشقان در کار عشق و عاشقی از خود چندان آزادی و اختیاری نداشته‌اند و دلِ مهرجوی‌شان به نخستین نگاه از دست می‌شده است و عشق و دلدادگی صورتی

۳۷- تذکرة الاولیاء، ص ۳۶۴. در روزبهان‌نامه هم آمده است، بدینگونه «یحیی معاذ رازی گفت: اگر فردای قیامت عذاب کردن خلق به من حوالت کنند، من عاشقان را عذاب نکنم. گفتند به چه سبب؟ گفت: از برای آنکه گناه عشق اضطراری است نه اختیاری. این سخن به یکی از کبار مشایخ رسید، گفت اگر من یحیی را بدیدم، با او خصومت کردم که چرا عشق را گناه خواند، عشق نه گناه است.» ص ۱۰۸.

۳۸- شرح احوال و آثار و دویستی‌های باباطاهر عربیان به انضمام شرح و ترجمه کلمات قصار وی منسوب به عین‌القضاة همدانی، فی‌المحبّة، ص ۶۱۸-۶۲۵.

۳۹- سوانح، چاپ دکتر جواد نوربخش، ص ۵۹-۶۰.

۴۰- سوانح، همان، ص ۶۰.

۴۱- لوايح، ص ۱۳۶.

قهرآمیز داشته، برق سیر (coup de foudre) بوده است و لاجرم حالتی آرمانی و غیرواقعی می‌یافته است.

مولانا نیز در ابیات زیر هشدار می‌دهد که خداوند، عشق را بر نظر کرده خویش مستولی می‌سازد و بنابراین وی خواه مخواه، مقهور عشق «پرده در که خود در زیر چادر است» می‌شود:

عشق قهار است و من مقهورِ عشق	چون قمر روشن شدم در نورِ عشق
برگِ کاهم پیش تو ای تند باد	من چه دانم تا کجا خواهم فتاد؟!
عاشقان در سیلِ تند افتاده‌اند	بر قضای عشق، دل بنهاده‌اند
همچو سنگِ آسیا اندر مدار	روز و شب نالان و گردان بی‌قرار ^{۴۲}

جمال‌الدین عبدالرزاق اصفهانی نیز از قهاری عشق سخن می‌گوید، اما معلوم نیست که منظورش کدامین عشق است و یا دست‌کم در عمده مقصود وی به حق تردید می‌توان کرد:

عاشقی چیست مبتلا بودن	با غم و محنت آشنا بودن
سپر خنجر قدر گشتن	هدف ناوک قضا بودن
بند معشوق چون بیست به پای	از همه بندها رها بودن
زیر بارِ بلای او همه عمر	چون سر زلف او دو تا بودن
آفتابِ رخسار چو رخ بنمود	پیش او ذره هوا بودن
به همه محنتی رضا دادن	از همه حالتی جدا بودن
گر لگدکوب صد بلا باشی	هم چنان بر سر وفا بودن
عشق اگر استخوانت آب کند	سنگ زیرین آسیا بودن

همچنین سخن عین‌القضاة به هر دو معنی لاهوتی و ناسوتی درست است آنجا که می‌گوید: اگر حرکات و سکناات تو به دست تو باشد، خودپرستی و اگر زمام تو به دست غیر باشد، عاشقی. چون عاشق، مرکبی است که اختیارش تابع اختیارِ راکب است. این از عشقِ انسانی و اما «این غیر اگر جلال ازل بود، کار دشوار بود به غایت و عاقبت بر با

خطر بود و اغلب آن به مرگ کشد پیش از وقت یا به جنون»^{۴۳}.
 پس در هر دو عشق خاکی و مینوی، عاشق خاکسار مختار و مخیر نیست، بلکه مضطر و مجبور است، و نیز دور نیست که از سطوت جلال و جمال معشوق، شوریده شود؛ و اگر ناچار و بی اختیار است بیگمان از نروست که عشق، جبری و قهر است. این جبر عشق، قانون عالم هستی و ناموس نظام کائنات است و سلطان عشق، قهار و جبار است، به قهر و غلبه، قلب و روح عاشق را یکپارچه تصرف می کند و جایی برای اغیار و اختیار و شک و دودلی باقی نمی گذارد. و یا به بیانی دیگر «معشوق، سلطان ولایت وجود عاشقست، به قهر و غلبه فرو گرفته است و در وی به تعلق و کبریا و نفور متصرف شده»^{۴۴}، چه در عشق مجازی و چه در عشق حقیقی. در عشق حقیقی، «چون سلطان عشق و قهرمان حب حق، در قریه باطن ارباب ذوق و اصحاب شوق، نزول ارزانی فرماید، هستی آن قریه را زیر و زبر سازد و نفس و شهوت و غضب را که عزیزان قریه اند، ذلیل و خوار گرداند»^{۴۵}. و در عشق مجازی نیز همچنین. اما این جبر او نه از سر قهر و کین است، اقتضای طبیعتش اینست. اصلی است برتر از اخلاق منظور نظر خاکیان فانی.

اندر او هفتاد و دو دیوانگی

با دو عالم عشق را بیگانگی

چنانکه مفهوم عاشق از کفر و دین نیز غیر از معانی متداول آنها نزد عامه مردم است، به سهغنی دیگر، عشق برتر از چنین مقولاتی است:
 حلاج می گفت: انّ الکفر و الایمان مقامان من وراء العرش حجابان بین الله و بین العبد. کفر و ایمان بالای عرش دو حجاب شده اند میان خدا و بنده «زیرا که مرد باید که نه کافر باشد و نه مسلمان. آنکه هنوز با کفر باشد و با ایمان، هنوز در این دو حجاب باشد، و سالک منتهی جز در حجاب «کبریا الله و ذاته» نباشد»^{۴۶}.

۴۳- نامه ها، بخش دوم، ص ۸۶.

۴۴- لوائح، ص ۸۰-۸۱.

۴۵- حسنات العارفين، ص ۲۰. ازینرو «عشق دویی بر نتابد. قبله گاه او ذات معشوق است و بس. صفات و افعال و آثار را گنجایی نیست. اگر احیاناً عاشق را به حکم طبع با یکی از آنها پیوند افتد و با ذات در صفت معشوقی انباز گرداند، غیرت معشوقی زبان سیاست گشاده، آوازه شرک وی در گوش جهان و جهانیان اندازد».

رساله در بیان طریقت شطار، الاصول العشره، نجم الدین کبری، ترجمه و شرح عبدالغفور لاری، به اهتمام نجیب مایل هروی، ۱۳۶۳، ص ۷۰.

۴۶- عین القضاة، تمهیدات، ص ۱۲۲-۱۲۳.

زانک عاشق در دم نقد است مست لاجرم از کفر و ایمان برتر است
کفر و ایمان هر دو خود دربان اوست کوست مغز و کفر و دین او را دو پوست

منظور اینست که کفر و ایمان (چون قهر و لطف) به قالب و بشریت تعلق دارند و بنابراین سدّ راهند و تنها عشق که حکم جان و دل است، عاشق را به وصال حق می‌رساند، اما ایمان وی را به بهشتِ مؤمنان و کفر به دوزخ گناهکاران می‌برد: «العشق هو الطريق و رؤية العشوق هو الجنة و الفراق هو النار و العذاب: عشق خدا، دین و مذهب عاشق است و معشوق را دیدن، بهشت اوست و از معشوق دور بودن، دوزخ او»^{۴۷}. اما «جهانی طالبِ بهشت شده‌اند و یکی طالبِ عشق نیامده از بهر آنکه بهشت نصیب نفس و دل باشد و عشق نصیب جان و حقیقت»^{۴۸}.

پس دینِ عاشقِ حق، عشق است که برتر از کفر و ایمان است:

خود طواف آنک او شه بین بود فوق قهر و لطف و کفر و دین بود

*

هر که را در عشق محکم شد قدم پس گذشت از کفر و از اسلام هم

نتیجه آنکه «عاشق بیرون از دین نمی‌شود، زیرا عشق، خود دین است. کسب دین عشق است و جذبِ اندرون»^{۴۹}.

۴۷- تمهیدات، ص ۲۹۲.

۴۸- تمهیدات، ص ۱۱۱.

«چون نیت از شویب دنیوی پاک باشد، آنرا اخلاص زاهدان خوانند، ثواب آن بهشت است... و چون از شویب اخروی پاک باشد، آنرا اخلاص عارفان خوانند، و ثواب آن لقاءالله بود... و اگر ترا معرفتی هست به جلال و جمال ازلی، این عشق در درون تو نه حبّ دنیا بگذارد و نه حبّ آخرت... ان الله لیحبّ العبد حتی ینبغ من محبته أن یقول له: افعل ما شئت فقد غفرتُ لک... اگر در درون تو ارادت حق غالبست که «بریدون وجهه»، ترا با عاشقان حشر کنند و ثواب عاشقان آنست که یتجلی لنا ربنا ضاحکاً و اگر در درون تو ارادت بهشت غالب است... ترا در زمره اهل صلاح حشر کنند...»

«اکنون می‌بین که درون تو حب دنیا غالبست یا عشق بهشت یا عشق خدای تعالی... میدان که ترا با کدام قوم حشر کنند که من أحب قوماً حشر معهم. اگر بر راه عاشقان و محب عاشقانی، ترا با ایشان حشر کنند، و اگر بر راه صالحانی و محب صادقانی، ترا با ایشان در بهشت برند، و اگر بر راه دنیا و اهل عادتی، ترا با ایشان حشر کنند..»

«بهشت مایده‌ایست نهاده تا خود عاشقان بهشت کدام‌اند و عاشقان خدا کدام». نامه‌های عین‌القضاة،

بخش نخستین، ص ۲۶، ۶۲، ۶۵-۶۶، ۷۶.

۴۹- عبدالغفور فرهادی، معنی عشق، یاد شده، ص ۷۴۶.

همچنین عشق برتر از حلال و حرام شرعی است:

نمی‌خورم به حلال و حرام می‌سوگند به جان عشق که بالاست از حلال و حرام^{۵۰}

※

از حل و حرام گذشته است کام عشق

هستی و نیستی است حلال و حرام عشق^{۵۱}

حلال و حرام، زائیده دو بینی و تضاد جهان مادی است و عشق شاهراه نیل به وحدت یا حقیقت که خلاف «شریعت عادت» است. به قول فصیح عین‌القضات که می‌گوید: «عالم عادت پرستی، شریعت است و شریعت ورزی، عادت پرستی باشد. تا از عادت پرستی بدر نیایی و دست بنداری، حقیقت ورز نشوی»^{۵۲}.

عشق که عالم وحدت یا اتحاد و یگانگی است، لاجرم تضاد میان خیر و شر و جبر و اختیار را نیز از بین می‌برد. از سوی، به زعم رینولد. ا. نیکلسون، «عرفا با نظریه عشق الهی، بر حل مشکل شر و قدر فائق می‌آیند. عشق، شر را خیر می‌نماید یا آنرا شرط اساسی ظهور خیر قرار می‌دهد»؛ و از سوی دیگر «کمال عشق، اتحاد اراده محب و محبوب است و در این حال، فرقی میان جبر و اختیار باقی نمی‌ماند». زیرا به اعتقاد مولانا «آزادی به معنی دقیق کلمه از آن انسانی است که به خداوند محبت می‌ورزد و چندان در این راه از کمال برخوردار است که اراده او با اراده الهی وحدت دارد: در آن احساس وحدت، فرق میان جبر و اختیار از میان برمی‌خیزد:

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد	و آنکه عاشق نیست حبس جبر کرد ^{۵۳} .
این معیت با حقست و جبر نیست	این تجلی مه است این ابر نیست
ور بود این جبر، جبر عامه نیست	جبر آن اماره خودکامه نیست

۵۰- مولوی.

۵۱- سنایی.

۵۲- تمهیدات، ص ۳۲۰.

۵۳- ر. ا. نیکلسون، پیدایش و سیر تصوف، ترجمه محمد باقر معین، یاد شده؛ تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، ص ۱۱۸. وی جای دیگر توضیح می‌دهد که جبر را کسانی احساس می‌کنند که عاشق نیستند. اما مسأله شر را عشق به این سادگی حل نمی‌کند. ر. ک. عرفای اسلام، ترجمه ماهدخت بانو همائی، ۱۳۶۶، ص ۱۲۴-۱۲۵.

«عشق حقیقی، ترک اختیار است و کار و بار خود را چنان به عشق سپردن که برای جبر و اختیار آن معنی که ناعاشقان را دربند افکنده است، باقی نمی‌ماند»^{۵۴}.

عشق «آثاری» نیز آنچنان که در ادب غنایی و حکایات و قصه‌های عامیانه توصیف شده، غالباً همین‌گونه است، یعنی گویی با قدرت تقدیری کور همدستی دارد و تقریباً همواره رابطه‌ایست دوسری اما نابرابر بدین معنی که عاشق افتاده و خاکسار بی‌اختیار است و معشوق، صاحب اختیار او و دست‌نیافتنی و کبریایی تا آنجا که گاه سیمایی آسمانی دارد بسان الهگان و زن ایزدان.

طرفه اینکه صوفیه از قیاس این عشق انسانی با عشق الهی، برای تفهیم قدرت و سطوت عشق ربانی و تقریب آن به افق اذهان، از راه تمثیل، غافل نمانده‌اند و همواره تکرار کرده‌اند که چون ناظری محب، خورای منظوری دوست است، «حریت از جانبین متعذر می‌نماید»^{۵۵} و بنابراین عشق، «آورد بُردی است که بنده را خبر نیست در آن»^{۵۶} و در شرح اثرات چیرگی و سورت عشق آرام‌سوز و «ساحرناک» بر روح و قلب عاشق، چنان سخن گفته‌اند که هم هر دو گونه عشق را شامل می‌شود و هم تفاوت میان آن‌دو را روشن می‌سازد: گویاترین مثال، «ریشه‌شناسی» عشق به اعتقاد صوفیه است که پیشتر به مناسبتی دیگر از آن یاد کردیم:

«آنچه عشقه بر شجره می‌پیچد تا او را از بیخ بر می‌آرد و ندادت او را در خود می‌آرد، نه از عداوتست و نه از محبت، خود خاصیت او آنست که با هر شجره‌ای که دست در مکر آرد، او را از بیخ برآورد. هم چنین عشقه عشق بر شجره نهاد روح عاشق از آن می‌پیچد تا او را از بیخ هستی برآرد و لطافت او را در خود آرد، زیرا که خاصیت او آنست که با هر که درآمیزد، خون او بریزد، او را با کس عداوت نیست و محبت هم نه. هر اثر که ظاهر کند به خاصیت وجود کند نه به اختیار و آنکه عاشق را در عشق اختیار نمی‌ماند سرّ این معنی است»^{۵۷}.

روشن‌ترین شرح این معنی، نوشته شیخ اشراق است که آنجا که می‌گوید: «عشق را از عشقه گرفته‌اند و عشقه آن گیاهیست که در باغ پدید آید در بُنِ درخت؛ اول بیخ در زمین سخت کند، پس سر بر آرد و خود را در درخت می‌پیچد و همچنان می‌رود تا جمله

۵۴- عبدالغفور روان فرهادی، همان، ص ۷۴۸-۷۴۹.

۵۵- لمعات، ص ۴۶.

۵۶- شیخ ابوالحسن خرقانی، تذکرة الاولیاء، ص ۷۰۸.

۵۷- لوائح، ص ۱۳-۱۴.

درخت را فراگیرد، و چنانش در شکنجه کشد که نم در میان رگِ درخت نماند، و هر غذا که به واسطه آب و هوا به درخت می‌رسد، به تاراج می‌برد تا آنگاه که درخت خشک شود. همچنان در عالم انسانیت که خلاصه موجودات است، درختیست منتصب‌القامه که آن به حبه‌القلب پیوسته است و حبه‌القلب در زمین ملکوت روید، هر چه دروست جان دارد... آن حبه‌القلب دانه‌ایست که باغبان ازل و ابد از انبار خانه «الارواح جنود مجنده» در باغ ملکوت «قل الروح من امر ربی» نشانده است و به خودی خود آنرا تربیت فرماید... و چون مدد آب علم «من الماء کل شیء حی» با نسیم «ان الله فی ایام دهر کم نفحات» از یمن یمین‌الله بدین حبه‌القلب می‌رسد، صد هزار شاخ و بال روحانی از او سر بر می‌زند... پس حبه‌القلب که آنرا کلمه طیبه خوانند و شجره طیبه شود.. ازین شجره عکسی در عالم کون و فساد است که آنرا ظل خوانند و بدن خوانند و درخت منتصب‌القامه خوانند. و چون این شجره طیبه بالیدن آغاز کند و نزدیک کمال رسد، عشق از گوشه‌ای سر بر آرد و خود را درو پیچد تا به جایی رسد که هیچ نم بشریت درو نگذارد. و چندانکه پیچ عشق بر این شجره زیادت می‌شود، عکسش که آن شجره منتصب‌القامه است ضعیفتر و زردتر می‌شود تا به یکبارگی علاقه منقطع گردد. پس آن شجره روان مطلق گردد و شایسته آن شود که در باغ الهی جای گیرد: و چون این شایستگی از عشق خواهد یافتن، عشق عمل صالح است که او را بدین مرتبت می‌رساند.. و صلاحیت، استعداد این مقامست، و آنچه گویند که فلان، صالح است یعنی مستعد است. پس عشق اگرچه جانرا به عالم بقا می‌رساند، تن را به عالم فنا باز آرد، زیرا که در عالم کون و فساد هیچ چیز نیست که طاقت بار عشق تواند داشت»^{۵۸}.

احمد جام نامقی معروف به ژنده‌پیل (اوایل قرن ششم هجری) نیز به همین سیاق درباره عشقه که به گفته صاحب انیس‌الناس «به فارسی آن (= درخت عشقه) را مهرگیا خوانند»^{۵۹}، می‌نویسد:

«بدان که عشق را از «عشقه» گرفته‌اند و عشقه گیاهی است که آن را سِن گویند، و ما او را اسس گوئیم، و در نیشابور سِرند گویند، و در جام اَوْغی گویند، و در زوزن آن را اَزغی گویند. آن گیاهی است که کس نبیند از کجا برآید، و کی برآید؛ آن وقت بینند که بر سرِ درخت رسیده باشد، و درخت را به صفتِ خویش گردانیده. هر چند کوشی تا از درخت،

۵۸- رساله فی حقیقة‌العشق یا مونس‌العشاق، مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ص ۲۸۷-۲۸۹.

۵۹- انیس‌الناس، تألیف سال ۸۳۰ هجری، اثر شجاع، به کوشش ایرج افشار، تهران ۱۳۵۰، ص ۱۴۳.

آن را باز کنی و بسیار رنج برگیری آخر بازو بر نیایی؛ اگر یک ذره از آن بر درخت بماند، همه درخت را فراگیرد، سرمای زمستان آن را خشک تواند کرد و بس. اما چندان باشد که گرمای تابستان باز پیدا آید، او هم باز آن سر پی خویش شود، چون بنگری باز بر سر درخت رسیده باشد و باز آن درخت از دو کار یکی بکند: یا درخت را خشک کند و از بن ببرد و یا داغ خویش بر وی نهد که هرگز از داغ وی خالی نباشد. عشق را از این عشقه گرفته‌اند و عشقه این گیاه است که بر هر چه آویزد او را از صفت خویش بگرداند»^{۶۰}.

اما تنها عشق حقیقی، موجب تبدل مزاج روحانی نیست، بلکه عشق مجازی نیز چون عشقه کیمیاکار است و همواره مایه درد و رنج و دگرگونی احوال.

به همین علت که هرگز محبت بی محنت نیست و هر دو با هم می‌روند و ندیمان یکدیگرند، عرفا عشق به حق را که «حتی ابلیس هم از آن در شور و هیجان است و (در اصل) انجذاب روح و قلب عارف است به حق و هیچ ذره‌بی نیست که از آن خالی باشد و بی بهره»^{۶۱}، بلا و عنا گفته‌اند و با رنج و محنت قرین دیده‌اند و خونریز و کشنده، دانسته‌اند که نکند عشق، نفس زنده قبول: «در عرف عشق بلایی است که عاشق و معشوق ازو بر حذرند، با هر که پیوندد، او را از مقام تاجداری بر خاک خواری اندازد»^{۶۲}، «عشق آتشست.. کانون او دل عاشق و هیزم او وجود عاشق.. آتش افروز او، دلال و ناز و غنج معشوق»^{۶۳}. پس رنج است که ریشه در عشق دارد نه آسایش و انس و همه مشکلات نیز بر سر وجود عاشق است که باید بساط مهره قهر عشق باشد.^{۶۴} زیرا بلا، منجیق معشوق است که قلعه وجود عاشق را پست می‌کند. به گفته حلاج: «رکعتان فی العشق، لایضح وضوء هما الا بالدم»، در عشق دو رکعت است که وضوء آن درست نیاید الا به خون»^{۶۵}. ابوبکر واسطی نیز در همین معنی گفته است: «در جمله صفت‌ها رحمت است، مگر در محبت که در او هیچ رحمت نیست، بکشند و از کشته دیت خواهند»^{۶۶}. ایضاً احمد غزالی در همین معنی می‌نویسد: «عشق مردم خوار است، او مردمی بخورد و هیچ

۶۰- انس الثائبین و صراط‌الله المبین، با مقابله و تصحیح علی فاضل، تهران، ۱۳۶۸، ص ۲۱۱-۲۱۲.

۶۱- عبدالحسین زرین کوب، نه شرقی، نه غربی - انسانی، ۱۳۵۳، ص ۲۵۷.

۶۲- لوائح، ص ۳۶-۳۷.

۶۳- لوائح، ص ۳۷-۳۸.

۶۴- نصرالله پورجوادی، سلطان طریقت، ص ۱۷۰، ۱۷۵.

۶۵- تذکرة الاولیاء، ص ۵۹۳.

۶۶- تذکرة الاولیاء، ص ۷۴۴.

باقی نگذارد. و چون مردمی بخورد، او صاحب ولایت بود. حکم او را بود»^{۶۷}. «پس بدانستی که در عشق، رنج اصلی است و راحت عارضی. البته هیچ راحت اصلی ممکن نیست در وی»^{۶۸}. و شگفت اینکه «هر چیزی که هست به بلا بکاهد، به نعمایفزاید، مگر عشق که به بلا بیفزاید و به نعمایکاهد. عشق، آتش است و هیزم او تن و جان و دل و دیده عاشق، تا آن در وی نیفتد، شعله بر نیارد و حرارت او نیفزاید».

هیچیک از این صفات نیست که در حق عشق و عاشقی انسانی راست نیاید، همچنانکه «بدنامی» عاشق و ملامت کشیدن و وفا کردن و جفا دیدن وی در مورد عاشق صورت و عاشق حقیقت، یکسان صادق است و در باب هر دو می توان گفت:

افکنده عشق را ملامت چه کنی؟ کاین کار به خواجگی و درویشی نیست

و نیاید عشق با نام نکو راست. البته یک جا معشوق کسی است که مکان و لامکان در حکم اوست و جایی دیگر، معشوق، صورتی است «فهرست دیباچه کمال و رخساره ای در غایت جمال».

اما علت آنکه محبت بی محنت نیست و به قول احمد جام «هر که دعوی محبت کند و محنت، او را عین نعمت نباشد، وی در دعوی خویش صادق نیست و او مخنث راه است»^{۶۹}، اینست که «برای قبول عشق، صفای جان لازم است و در دنیا نیز هیچ چیز به اندازه درد و رنج و فقر و دلسوختگی، جان آدمی را مصفا نمی سازد، و صیقل نمی بخشد؛ تا دلی آتش نگیرد حرف دلسوزی نگوید.

نازپرورد تنعم راه به دوست عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد»^{۷۰}.

به قول شیخ اشراق، تا گاو نفس را قربان نکنی، سلطان عشق که در شهرستان ازل پرورده شده است، قدم در شهر بدن انسان نمی نهد. مخالف نفس و نفس کشی و بلا خریدن و بلا کشیدن و ترک خواب گفتن و به بیداری انس گرفتن، به همین دلیل، لازم و مفید است. باید نفس اماره را در نهاد خود کشت تا بتوان شیرینی عشق به دوست را درک

۶۷- سوانح، ص ۳۴.

۶۸- سوانح، ص ۴۹.

۶۹- انس الثائین، ص ۱۸۵. «در حقیقت، محبت و محنت و مخنث هر سه در صورت یکی هستند: اگر در محبت از محنت بترسی در راه، به جز مخنث نباشی».

۷۰- دیباچه ای بر عرفان مولانا، علی مقدم، تهران ۱۳۵۴، ص ۹۹.

کرد. هر که دل داد، به دلدار رسید، آنکه جان داد، جانان را دید. ازینرو بعضی صوفیه بدن را در زیان می‌نهادند تا جان را بی‌فروزند و در کوشیدن با دیوِ نفس و رام کردن و تهذیب و تزکیه و خوار داشتن هوای آن، مبالغه می‌کردند، چنانکه بایزید می‌گفت: «اندر دنیا از نفس بسیار پیچیده‌ام و رنجیده‌ام و بسیاری مقاسات دیده‌ام» و می‌خواست «این نفس را به آتش یکی غوطه دهد»^{۷۱}. بهاء ولد در همین معنی گوید عزتِ تن در خوار تنی یافتیم: «هر که خوار تن باشد، عزیز دل و عزیز تن باشد، و هر که عزیز تن باشد، خوار دین و خوار دل باشد. چون عزیز تن باشی، هر آینه خوار دل و غمگین باشی که دو عمارت جمع نشود؛ عمارتِ تن و عمارتِ جان و دل. اگر مراقب دل و جان باشی، حال حواس و تن بر تو فراموش شود؛ راحت، نصیب روحست و مذلت، نصیب خاکِ تن. تو نامتناسب کاری کرده، مذلت به روح بُرده و راحت نصیب تن کرده، البته هر دو راحت جمع نشود. اگر عمارتِ گور تن کنی و چتر چون گنبد بر سر وی برافرازی در لحد، سینهات پر از عقوبت باشد»^{۷۲}.

به همین جهت ریاضت و گرسنگی و بی‌خوابی و دامن در چیدن از خوشی‌ها و بیزنی، برای «شکسته گردانیدن نفس»، دستاویز بعضی صوفیان گرانجان بوده است، چنانکه یک تن از آنان می‌گوید: «محبت چنان باید که بی‌غرض بود از آن که هر محبت که به غرض بود، معلق باشد به علت؛ چون آن علت برسد، آن محبت نیز برسد و آن هوی باشد نه محبت بود»^{۷۳} و ازینرو به رغم برخی از مشایخ «تزویج، بزرگترین حجابی است ارباب سلوک را، از بهر آنکه زن خواستن، مایه تفرقه و اصل تشویش و ماده شرّها و فتنه‌هاست... و از دقایق علم صوفیان آنست که ایشان که زن خواهند از بهر مخالفتِ نفس خواهند و چندان مخالفت نفس کرده باشند که ایشان را هیچ مخالفتی نمانده باشد الا تزویج»^{۷۴}.

اما این قبیل اعمال صوفیه، عذاب کردن خویش و خودآزاری است نه تحمل بلا. عین‌القضاة که در باب ارجمندی بلا و تفاوتش با عذاب سخنان نغز دارد می‌گوید: «باش

۷۱- خواجه امام ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد مستملی نجاری، شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف، ربع اول، به تصحیح محمد روشن، ۱۳۶۳، ص ۴۷.

۷۲- معارف، ج ۱، ص ۱۵۰ و ج ۲، ص ۱۰۴.

۷۳- قطب‌الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر العبادی مروزی، مناقب‌الصوفیه، به تصحیح نجیب مایل هروی، ۱۳۶۲، ص ۹۷.

۷۴- شیخ شهاب‌الدین سهروردی، عوارف‌المعارف، یاد شده، ص ۸۶، ۸۷.

تا جذبهُ من جذبات الحق با تو کیمیاگری بکند، آنگاه بدانی که بلا چه باشد»^{۷۵}. این بلا «نشانِ ولا دارد و قربت با وی سرایت دارد، ولی عذاب، بُعد است». پس تحمل بلا و قهر و ملامت و ذلت، از نشانه‌های عشق است.

ازینرو بزرگان مشایخ، طبعاً همه متفوق‌القولند که درد و رنج و بلا و مصائب، عطیه‌ایست که خداوند برای تصفیه و تزکیه جان انسان به وی اعطاء کرده است، زیرا «امتحان، تمیز صادق است از کاذب؛ حقیقتش، تزکیه حق است اسرار عارف را به نیران بلیات تا صافی کند به انوار ازلیات. بلا، ظهور امتحان است از حق عارف را، تا در عبودیت و ربوبیت، مقصر معرفت در عشق نشود» و «راه روان عشق، چون از امتحان مقامات بگذرند، عالم عبودیت به دروازه ربوبیت بگذارند»^{۷۶}. به قول اوحدی مراغه‌ای در جام‌جم:

زمره‌یی از بلا هلاک شوند	چون بلا از گناه پاک شوند
تو هم ار عاشقی بلاکش باش	چون بلا زواست با بلا خوش باش
هر که را آشنای خود سازد	به بلای خودش در اندازد
این بلا سنگ آزمایش تست	محنت آینه نمایش تست

به همین جهت وقتی با سمنون محب گفتند «چرا محبت را به بلا مقرون کردند؟ گفت تا هر سفله‌یی دعوی محبت نکند. چون بلا بیند، به هزیمت شود»^{۷۷}.

این مضمون که عشق به حقیقت بلاست و انس و راحت در او غریب و عاریت است، در بینش بدیعی که صوفیه از فراق و وصال دارند، به طور عینی، انعکاس می‌یابد. می‌گویند «عشق، ورای وصال و فراق است، چون مافوق ثنویت عاشق و معشوق است». یا به بیانی دیگر وصال و فراق صفات عاشق و معشوق است، نه صفت عشق؛ هر چند فراق در عشق، دویی است و وصال یکی است، اما خیال وصال دیگر است و حقیقت وصال دیگر. خیال وصال، یعنی دیدن صورت معشوق به دیده علم در عالم وهم، نشانه بدایت عشق است، و حقیقت وصال، اتحاد است، و وقتی دست می‌دهد که عاشق در صحرای عدم خیمه زند و صورت معشوقی که در درون ثبت شده بود، محو شود. در این مقام است که عاشق می‌گوید:

۷۵- نهیدات، ص ۲۴۳-۲۴۵.

۷۶- شرح شطحیات، ص ۵۷۳ و ص ۲۹۹.

۷۷- تذکرة الاولیاء، ص ۵۱۳.

چون از تو بجز عشق نجویم به جهان هجران و وصال تو مرا شد یکسان
بی‌عشق تو بودنم ندارد سامان خواهی تو وصال جوی و خواهی هجران

لاجرم‌گریز معشوق از عاشق برای آنست که وصال نه اندک‌کاری است و تا عاشق از خودی خود نرهد و معشوق یا نهنگِ عشق که در نهادِ عاشق است «در درون او او را تمام نخورد و از خودش نشمارد، و به کلی قبولش نکند» و عاشق «تمام رامِ عشق نشود»، وصال دست نمی‌دهد و معشوق از عاشق می‌گریزد؛ و پس از آن است که اتحاد یا وصال دائم میسر و محقق می‌شود، چنانکه «گاه او شمشیر آید، این نیام و گاه به عکس»^{۷۸}. بیگمان اگر کار به اختیارِ عاشق باشد، وی اتحاد و جمع را از تفرقه و دوی خوشتر دارد، اما «فراق به اختیارِ معشوق، وصال‌تر بود از وصال به اختیارِ عاشق»^{۷۹}، و «وصال، به تحقیق فراقِ خود است، چنانکه فراق به تحقیق وصالِ خود است»^{۸۰} یا «وصال، فراق است از خود و فراق از خود، وصالست با او»^{۸۱} و به سخنی دیگر «انفصالِ از خود، عین اتصال است» و «پیوستن با او، بریدن است از خود، و بریدن از خود پیوستن است با او»^{۸۲}، «الا در عشقِ معلول که هنوز عاشق، تمام پخته نگشته باشد»^{۸۳}. پس «فراق بالای وصال است»، و اینکه عاشق، طلبِ فراق از خود می‌کند، و در هلاک کردن خویش می‌کوشد، برای آنست که در خود استعدادِ وصال نمی‌بیند و خویشتن را مستحقِ اتصال نمی‌شناسد و می‌داند که وصال به تحقیق فراق خود است، همچون پروانه که عاشق آتش است، و معشوق نیز این بُعد و فراق را برای آن می‌خواهد که عاشق پخته شود و بیگمان

۷۸- سوانح، ص ۲۹-۳۰.

«طمع داشتن عاشق به ناز کردن معشوق از تردامنی بود، نزدیک مردان... و هان و هان! تا نپنداری که این مقام متهمیان بود در عشق. این هنوز در خامیِ بدایتِ عشق بود. اما بدایتِ نهایتِ عشق آن بود که عاشق معشوق را فراموش کند. عاشق را با معشوق چه حساب؟ عاشق را کار و عاشق است، و درد و وا حسرت... در فراق ظاهر بوی، از آنچه به تو رسد چندین فریاد کنی که نتوان گفت. اگر در وصال ظاهر، فراق درون را بینی کی طاقت داری؟ فراق درون دانی که چه بود؟ آنکه تو از معشوق روی بگردانی، او خود تو را با تو نماید چه جای اینست هنوز. می‌باید که مرد چنان پرورده وصال و فراق گردد که از وصالش شادمانی نیفزاید و از فراق رنج. این را نهایتِ عشق مبتدیان خوانند». عین‌الفضات، نامه‌ها، ص ۲۹۹-۳۰۱.

۷۹- سوانح، ص ۴۱.

۸۰- سوانح، ص ۳۰.

۸۱- لوايح، ص ۶۵-۶۶.

۸۲- لوايح، ص ۶۵.

۸۳- سوانح، ص ۳۰.

شرط عاشق آنست که هر چه دوست، دوست دارد، او نیز دوست بدارد و اگر خود همه بُعد و فراق باشد. از اینرو شمس تبریزی می‌گوید: «فراق پزنده است... فراق پخته می‌کند، و مهذب می‌کند. اکنون مهذب و پخته وصال اولیتر یا پخته فراق؟ اینکه در وصال پخته شود و چشم باز کند کجا و آن کجا که بیرون ایستاده بود، تا کی در پرده راه یابد؟»^{۸۴}. نتیجه آنکه «وصال، مرتبه معشوق است و حق اوست. فراق است که مرتبه عاشق است و حق اوست. لاجرم وجود عاشق، ساز فراق است و وجود معشوق، ساز وصال»^{۸۵}. ازینرو «هستی و توانایی معشوق را زبید، زیرا که این جمله ساز است و ساز وصال، معشوق را باید و نیستی و ناتوانی عاشق را باید، زیرا که این جمله ساز فراق است و ساز فراق عاشق را باید»^{۸۶}. پس «وصال مرتبه تعزز و کبریای معشوق است و فراق، مرتبه تذلل و افتقار عاشق است»^{۸۷}.

در حکایات و قصه‌های عاشقانه‌ای که عاشق، دلسوخته‌ای خاکسار و لطیف طبع و ظریف است و معشوق، بانویی کبریایی و آسمان‌جای، آنچنان که گویی هاله‌ای قدسی ویرا در برگرفته و عاشق خاکی با عارف شیفته، دست در یک کاسه کرده است، مراتب و مقامات عاشق و معشوق، همینگونه توصیف شده است. بدین معنی که عاشق سوخته عشق، پیوسته بر خاک خواری است و معشوق وی همواره در ناز، و تعزز معشوق، بسته به تذلل عاشق است و عشق نیز به شهادت حکمای افلاطونی، جنون الهی است و بحر بلا و بنابراین گویی در مذهب این عشاق هم که همانا مذهب «عشقهای صورتی» است، وصال، نعمت معشوق است و فراق، نعمت عاشق و یا اصلاً امید وصل نیست گرچه بیم فصل نیز نیست و شاید هم هرگز وصال دست ندهد و معشوق به عللی که اینبار از مقوله اجتماعی و اخلاقی است، به ناچار، فراق را از وصال بیشتر دوست داشته باشد، و قرب ویرا از بُعد خوشتر آید، و عاشق نیز ناگزیر است که به فراق تن در دهد، نه از آنرو که فراق را بعینه دوست دارد، بلکه بدانجهت که محبوب محبوب است و در این صورت، بُعد و هجرش، مقرب‌تر از قرب و وصل است، چون عاشق افتاده می‌داند که با دوست

۸۴- مقالات شمس تبریزی، ص ۷۸.

۸۵- سوانح، ص ۲۷-۳۸.

«ساز وصال وجود معشوق است و ساز فراق، وجود عاشق است و عشق از هر دو بی‌نیاز. اگر سعادت وقت مساعدت کند، این وجود فدای آن وجود آید. این است وصال به کمال». شروح سوانح، ص ۹۹.

۸۶- لواعب، ص ۸۴.

۸۷- سوانح، ص ۲۵.

داشتن آنچه محبوب دوست دارد، در واقع محبوب را دوست داشته است و خطاب به وی همچون عاشقِ معشوقِ ازلی، می‌تواند گفت: «ترا به سبب خود دوست نمی‌دارم، ترا از جهت تو دوست می‌دارم؛ اگر ترا از جهت خود دوست بدارم، از خود غیرت نبرم»^{۸۸}، و این غایتِ وصل است در عین بُعد، و در حقیقت، بدین معنی است که عاشق، چون دیگر به وصل و فصل مقید و پابند نیست، پناه به عشق می‌برد، و به زبان عرفا می‌گوید:

خواهی به فراق کوش و خواهی به وصال من فارغم از هر دو، مرا عشق تو بس
خاصه که به قول عرفا، محنت قرب ز بُعد افزون است، زیرا
هست در قرب همه بیم زوال نیست در بُعد جز امید وصال^{۸۹}

و این همان چیزی است که اصطلاحاً به جفای معشوق با عاشق چه «در پای بالای عشق» (یعنی در زیادتِ عشق) و چه «در پای نشیبِ عشق» (وقتی عشق روی در نقصان می‌نهد)، تعبیر شده است:

«عشق چنانست که جفا از معشوق در وصال، در عشق فزاید و هیزم آتش عشق آید، که قوت عشق از جفا است، لاجرم زیادت شود. تا در وصال بود بر این صفت بود؛ اما در فراق، جفای معشوق دستگیر و سبب تسلی بود»^{۹۰}. پس در حقیقت «بلا و جفا قلعه گشادن منجنیق اوست در بستن تویی تا تو او باشی»^{۹۱}.

البته این زیادت و نقصان، مادام که سلطنت عشق، ولایت وجود را به تمام و کمال فرو نگرفته، بر جای است، اما گفتنی است که تا آن زمان، عاشق از این جفا و بی‌اعتنایی

۸۸- شروح بر سوانح، یاد شده، ص ۴۲.

۸۹- چنانکه ادیبی در شرایط و آدابِ عاشق می‌نویسد:

«اگر معشوق، بر عاشق نبخشاید و در جفاکاری مبالغت کند، شرط عاشق آن بود که صبر پیش گیرد و دل به بلا و محنت نهد و در طلبِ وصال سعی نکند، زیرا که عاشق در جمیع احوال در زحمت و مشقت است به جهت آنکه اگر در حالتِ وصال باشد، از بیم فراق و خوف جدایی، قرین اضطراب و محنت شود و اگر در فراق بود، از سوزش آتش اشتیاق و محنت درد فراق، در مجاهده باشد». محمدبن محمودبن محمد زنگی بخاری. زنگی‌نامه، به کوشش ایرج افشار، ۱۳۷۲، ص ۱۵۴.

۹۰- سوانح، ص ۴۷.

زیرا «عاشقانِ واقعی خداوند از رنجی که محبوب به آنها می‌رساند، لذت می‌برند». مقدمه رومی و تفسیر مشنوی، ص ۲۵۳.

۹۱- سوانح، ص ۲۴. «جفای معشوق بر عاشق، دلیل قلعه گشادن است، روا بود که معشوق وجود عاشق را در منجنیق بلا نهد... زخم بر وجودت می‌اندازد برای آنست تا تویی ترا در تو نیست کند و به خدای خودت هست کند». لواعب، ص ۲۵.

معشوق و ثبات و پایمردی خود در مذهب عشق، احساس حظ و سروری شگرف می‌کند: «هیچ لذت در آن نرسد که عاشق معشوق را ببند به حکم وقت و معشوق از عشقِ عاشق غافل و نداند که او ناگزیران اوست. آنکه در او خواهش می‌کند و سؤال و تضرع و زاری و ابتهال، اگر دیرتر جواب دهد یا دیرتر اجابت کند، می‌دان که از آن حدیث قوت می‌خورد که لذت عظیم دارد و تو ندانی»^{۹۰}.

اما از جهتی دیگر «گاه‌گاه فرمان معشوق محکی بود که عیار نهاد عاشق از آن خواهند که بداند، اگر فرمان برد ناپخته بود، و اگر نبرد نشان کمال است»^{۹۲} و این ممکن است به ظاهر جفا و خیره‌سری و خلاف کردن نماید، حال آنکه در اصل موافقت است و وفاداری. چون «کسی که بر ارادتِ دوست و معشوق خود مطلع بود، خلاف فرمان او کند، در موافقت ارادت او... ابلیس بر ارادتِ خدا مطلع بود که او نمی‌خواهد که ابلیس سجود کند. چون گفت: «اسجدوا لآدم». آن محکی بود تا خود کیست که به فرمان او سجود غیری کند! همه سجود کردند الا معلم فریشتگان. لابد چنین بود، استاد از شاگرد پخته‌تر باید که بود. او گفت:

گر بر سر من خار و خسک بارانی
باران ترا دوخته‌ام بارانی

فراق معشوق اختیار کرده بر سجود غیری. زهی کمالِ عشق»^{۹۳}. در این محک زدن معشوق عاشق را اگر عاشق فرمان می‌برد، اعتقادش ناقص بود که «بر فرمان معشوق مطلع بودن دیگر است و بر ارادت معشوق مطلع بودن دیگر. جوانمردا: فرمان بیرونست و ارادت، درون...»^{۹۴}.

۹۲- عین‌القضات همدانی، نامه‌ها، بخش نخستین، ص ۹۵.

۹۳- عین‌القضات، نامه‌ها، بخش نخستین، ص ۹۵-۹۶.

عین‌القضات جای دیگر در باب صداقت عشق ابلیس به خدا می‌نویسد:

«ابلیس را به درباری حضرت داشتند و گفتند که تو عاشقِ مائی، غیرت از درگاه ما و بیگانگی از حضرت ما بازدار... ای دریغ! ذنب ابلیس، عشق او آمد با خدا و ذنب مصطفی، دانی که چه آمد؟ عشق خدا آمد با او، یعنی عشق ابلیس گناه او آمد و عاشق شدن خدا بر پیغامبر گناه او آمد...» به نقل از احوال و آثار عین‌القضاة، رحیم فرمنش ۱۳۶۰، ص ۹۱.

ایضاً نگاه کنید به ارژنگ مدنی، عشق در ادب فارسی، یاد شده، ص ۱۵۶ (رابطه عشق ابلیس با فراق)، ص ۹۹ (نحمل بلا و ملامت، نشان عشق صدق ابلیس)، ص ۲۴۱.

و نیز ر. ک. به: علی خادم علما، دفاع صوفیه از ابلیس، کیهان اندیشه، مهر و آبان ۱۳۶۷.

۹۴- نامه‌ها، جلد ۱، ص ۷۵.

به هر حال این جفای معشوق برای طلب وفا و اتحاد است:

«اگر عشق بلاست و در وی بسی عناست اما قوت او از جفاست، آن جفا که معشوق بر عاشق کند، چون به حقیقت بنگری، آن جفا از معشوق برای طلب وفاست زیرا که در مقام فراق مقام کردن و در پی خودی آرام کردن، کثرت و دویی است،^{۹۵} او می‌خواهد تا کثرت و دویی عاشق به وحدت و یکی باز آید و در پی آن پیوندی پدید شود. ای عزیز، جنگِ معشوق، صلح‌آمیز بود و صلح او، جنگ‌آمیز، تا طلب مؤید شود و عشق مؤکد گردد»^{۹۶}.

پس «جفای معشوق بر عاشق، دلیل قلعہ‌گشادنست، روا بود که معشوق عاشق را در منجنیق بلا نهد و در آتش ولا اندازد تا لوٹ انحرافی که از بت‌رویان عالم حشر کرده است، از وی زایل شود و دولت تسلیمش حاصل شود»^{۹۷}. چنانکه در عشق زمینی نیز، بلا و جفای معشوق برای گشادنِ قلعۀ عاشق است تا ملک وجود عاشق همه معشوق را باشد، و در این راه گاه کار به جایی می‌رسد که عشقِ معشوق همه اغراض و هواهای نفسانی عاشق را مانند گرد سفر از دامانش می‌تکاند و در آن حال گویی عاشق با عشق، عشق می‌بازد. در این مقام، تمیز میان عشق ربانی و عشق انسانی دشوار است، چه به قول سنائی:

گر اوباش طبیعت را برون آری ز دل ز آن پس

همه رمز الهی را ز خاطر ترجمان بینی

ملخص کلام اینکه این عشق ربّانی گرچه دو سری است، اما: تا که از جانب معشوق نباشد کشتی - کوشش عاشق بیچاره به جایی نرسد. اینست که در ادبیات عرفانی ایران، همیشه معشوق دارای نقش برتر و مقام و منزلتی بس والاست، و در حقیقت اگر عاشق و معشوق با یکدیگر مناسبات متقابل دارند، ولی برابر نیستند، گرچه «معشوق نیز طالب عاشق است و عشق از دوسومی خیزد»، اما «سایه، تابع شخص است و موجد تابع موجد».

۹۵- «این مرتبه را در ادبیات فارسی «گری» می‌خوانند. عاشق در این مرتبه در بند دوری است. هم اهوزا مزدای معشوق را می‌پرستد و هم اهریمن خود را. عاشق روی در معشوق آورده اما قیام او هنوز به خود است نه به معشوق و از این رو غزالی او را در عشق خام می‌داند» (فصل ۱۸ سوانح). نصرالله پورجوادی سلطان طریقت، ص ۱۴۴.

۹۶- لوائح، ص ۴۳-۴۴.

۹۷- لوائح، ص ۵۰.

طرفه اینکه در ادب غنایی و داستانها و حکایات عاشقانه ما نیز حال به همین منوال است و غالباً معشوق است که پیشقدم می‌شود و عاشق را طالب است و می‌نوازد و بر می‌کشد و تا عاشق خاکسار را نخواهد و به خود نخواند، وی یارا و پروای آن ندارد که گامی پیش نهد، مگر از سرگستاخی و خامی و تنگ‌ظرفی.

دیگر اینکه این عشق، اختیاری نیست، «چیزیست که از غیب بر جان سالک وارد می‌شود، مثل برقی گذران دل او را نوعی روشنی می‌بخشد»^{۹۸}. همچنانکه در قصه‌های عاشقانه ما نیز عشق غالباً چون آذرخش از آسمان فرو می‌افتد و از همان آغاز، عاطفه‌ای کامل و تمام است و بنابراین به تدریج نمی‌بالد تا اندک‌اندک پخته شود، قطعاً بدینجهت که اجتماع زمانه، امکانات و مقتضیات مجالست و آشنایی را چنانکه باید فراهم نمی‌آورده است.

و سرانجام عشقی است پر از درد و محنت، چنانکه در غالب داستانها نیز، عشق، خفت و خیز و مباشرت پیش‌پا افتاده جنسی نیست، بلکه کاری است مشکل‌گرچه نخست آسان می‌نماید، زیرا نوعی رازآموزی و محل امتحان و آئین استکمال معنوی و روحانی است و بنابراین با درد و رنج همراه است و بدینجهت گاه همانند بوته زرگران، غش را از صافی جدا می‌کند که در نتیجه مس وجود آدمی به زر ناب یا به اکسیر اعظم مبدل می‌شود.

البته منظور این نیست که عشق زمینی بی‌گفتگو، الگوی عشق آسمانی بوده است، زیرا مفهوم محبت الهی از کتاب آسمانی اخذ شده است. اما بیگمان صوفیه جمال‌پرست که مجاز را قنطره حقیقت می‌دانسته‌اند، در توصیف عشق حق به خلق و عشق خلق به حق، از علم و معرفت کامل خویش به ظرایف و دقایق عشق خلق به خلق بهره گرفته‌اند، به نحوی که میان ساختارهای آن دو گونه عشق، نوعی هم‌ارزی مشاهده می‌توان کرد، بی‌آنکه محتوایشان، یکی باشد.

دانش عشق‌شناسی صوفیه (۲)

این دانش صوفیه در روانشناسی عشق، کار آنان را در شرح کیفیات عشق ربّانی تسهیل کرده است و چنانکه گفتیم صوفیه، مناسبات دو جانبه میان حق و خلق را با نازک‌بینی و موشکافی ستایش‌انگیزی که حاکی از معرفت روانشناختی والای‌شان است، شرح کرده‌اند. این شرح در واقع وصفِ مراوداتِ دیالکتیکی آفریدگار و آفریده به بیانی شیواست، از کار دیده و دل در عشق و عاشقی و بی‌نیازی و کرشمه معشوق و نیازمندی و عجز عاشق و نازش آوردن یکی و ناز برداری دیگری، تا شیرینی وصال. و سخن‌شان در این باره چنان استوار است که بعضی به مبالغه گفته‌اند «کشفیات بهت‌انگیز» صوفیه و خاصه مولوی در «دیالکتیک عرفانی ایده‌آلیستی»، بر دیالکتیک هگل تقدّم دارد!^۱ اما

۱- میخائیل. ای. زند. نور و ظلمت در تاریخ ادبیات ایران، ترجمه ح. اسدپور پیرانفر، تهران ۱۳۵۱، ص ۱۴۸-۱۴۹.

ایضاً ر. ک. به مولانا جلال‌الدین هگل شرق است. بی‌تاریخ، که از جمله می‌گوید: «مولانا جلال‌الدین عارف و ایده‌لوگ دوره فتودالسم آسیای صغیر محسوب می‌گردد. بنابر اوضاع و احوال ابتدای قرن سیزده میلادی آسیای صغیر، فلسفه عرفانی مولانا جلال‌الدین و مندش و توسعه و تکامل آن، اساس‌گذاری گردیده و به زودی در سرتاسر ممالک شرق انتشار یافته است»! ص ۵.

برای نقد این نظر ر. ک. به آن ماری شیمیل، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، ۱۳۶۷، ص ۴۵۷ و بعد و دکتر تقی ارانی، عرفان و اصول مادی (بهمن ماه ۱۳۱۲):

«البته اشعار سابق‌الذکر مولوی را (از جمادی مردم و نامی شدم.. الخ) بیان تکامل موجودات زنده فرض کردن خبط است؛ زیرا داروین و همقطاران‌ش به واسطه ترقی زیاد علوم طبیعی و پیدا شدن عده زیادی از فیل‌ها (آثار سنگ‌شده موجودات زنده) و مقایسه دقیق زمان آنها با یکدیگر، موفق شدند که نشان دهند در تحت تأثیر شرایط محیط، موجودات تغییر شکل می‌دهند و از یک دسته، طبقه دیگر به وجود می‌آید. این مطلب چه مناسبت دارد به عقاید یک عارف که تکامل عالم روحانی و درجات آن و نبل موجود را به سبب مجهول (آنچه اندر وهم ناید) بیان می‌نماید، مگر آنکه ما کلمات را به هر معنی که خودمان خواسته باشیم به کار بریم و هر وقت هم خواستیم نفی و اثبات را به یکدیگر بدل کنیم». ص ۳۵.

ازین گونه مبالغات لفظی و نظریه پردازهای بیوجه که بگذریم، حقیقت اینست که صوفیه این مناسبات دو سری را چنان واقع بینانه و ژرف تحلیل کرده اند که خواننده بی اختیار به یاد مراودات عشاق در این جهان می افتد. به علاوه این «دیالکتیک عرفانی» یعنی رابطه دو سری که خدا و انسان را با رشته ای دو جانبه به هم می پیوندد، مبتنی است بر تقابل و گاه نبرد و ستیز مدام «ضدان» یعنی عاشق و معشوق که بدین سبب «لاجرم فراهم نیابند الا به شرط فدا و فنا»^۱.

هیچ ضدی نه ضد خود را خویش هر کجا عشق بیش دوری بیش

زیرا ذات معشوق منزّه از احتیاج است و عاشق به همه اشیا محتاج. «عشق سلطنت و استغنا به معشوق داد و مدلت و افتقار به عاشق. عاشق مدلت از عشق کشید نه از عزت معشوق. چه بسیار بود که معشوق بنده بود و علی کل حال، غنی، صفت معشوق آمد و فقر صفت عاشق...»^۲.

بنابراین «نیاز، مقام خاص عاشق است و ناز، مقام خاص معشوق»^۳ یا به تعبیری دیگر: «چون عاشق نوازده، ناز در ناز است؛ چون عشق بازده، جمله نیاز است»^۴. اما «ناز او را نیاز این به کار است» و «از روی معشوقی چنان که نیاز و عجز عاشق را ناز و کرشمه معشوق در باید، هم چنین کرشمه و ناز او را نیز طلب و نیاز عاشق به کار آید. این کار بی یکدیگر راست نمی آید. اینجا ناز و کرشمه و دلال معشوق با نیاز و تذلل و انکسار عاشق همه این گوید:

مرا مکش که نیاز منت به کار آید چون من نباشم حسن تو با که ناز کند؟^۵

خلاصه آنکه «صورت عاشقی همه در ذوبان و همه سوختن است بی خویش و صورت معشوقی همه کشیدن است بی کوشش»^۶.
همه این صفات یعنی ناز و بی نیازی و توانگری معشوق و نیازمندی و ناز برداری و

۲- شروح سوانح، ص ۱۰۱.

۳- لمعات، ص ۳۷.

۴- مرصاد العباد، ص ۲۶۰.

۵- نورالدین عبدالرحمن اسفراینی، کاشف الاسرار، به اهتمام هرمان لندلت، ۱۳۵۸، ص ۶۲.

۶- لمعات، ص ۴۶.

۷- شروح سوانح، ص ۱۱۸.

درویشی عاشق، در غالب قصه‌های عاشقانه‌ای که «عشق ظرفا» را وصف می‌کنند نیز به عاشق و معشوق، منسوب شده است. عاشق در این قصه‌ها، سایه معشوق است، هر جا که معشوق می‌رود، عاشق در پی او می‌رود، چون با حرکت شخص، سایه متحرک می‌شود. و سایه از نور کی جدا باشد؟ همچنین در مرتبه ربوبیت، «اگر خود آفتاب احدیت از مطلع عزت بتابد، از سایه خود اثر نماند، چه هر سایه که همسایه آفتاب شود، آفتابش... دربرگیرد... عجب کاری است؟ هر جا که آفتاب بتابد، سایه نماند و سایه را بی آفتاب خود وجود نیست. (چه) هر چیز را ذاتی است و ذات سایه، شخص است. حرکت سایه به حرکت شخص تواند بود»^۸.

البته چنانکه پیشتر گفتیم، عشق به ذات خود، از علایق و علل و عوارض دور است و از نصیب، پاک؛ و اگر جایی از علت و عرض (مثلاً درد فراق و سودای وصال) نشان می‌بینیم، آن نشان، عارضی و عاریتی است و بنابراین «مرتبه تعزز و کبریای معشوق» و «مرتبه تذلل و افتقار عاشق»^۹ صفات عاشق و معشوق‌اند، نه صفات عشق؛ اما باز همانگونه که پیش از این نیز اشارت رفت، سخن ما در باب عاشق و معشوق (یعنی عشق محدث، عشق در صدف جان) است، نه پیرامون ذات عشق که در پرده غیب است و متعالی و «در حجاب تعزز خود متعزز است» و منزّه از هرگونه نسبت و اعتبار است و فاقد تعین است.

واضح است که شناخت این ذات متعالیه عشق، قبل از ظهور، بیرون از حد علم رسمی است و اما همه سعی ما به یاری صوفیه، شناخت عشق پس از ورود به عالم وجود و حدوث و در مشتقات آن یعنی در وجود عاشق و معشوق است و در این مرتبه (عالم صورت) است که «عشق عاشق بر معشوق دگر است و عشق معشوق بر عاشق دیگر. عشق عاشق حقیقت است و عشق معشوق، عکس تابش عشق عاشق در آینه او»^{۱۰}، یعنی به عبارت دیگر، صفات عاشق و معشوق، ضد هم‌اند، چنانکه استغنا و کبریا و عز و جباری و قهاری و ناز به شرحی که گذشت، صفات وجود معشوق است و ادبار و نیاز و انکسار و تذلل و نیاز و بیچارگی و افتقار، صفات وجود عاشق. حتی می‌توان گفت که: «طلب و جست‌وجوی عاشق، نمونه طلب معشوق است. خود هر صفت که محب بدان

۸- لمعات، ص ۲۹-۳۰.

۹- سوانح، ص ۳۸.

۱۰- شروح سوانح، ص ۸۷.

متصف شود، چون حیا و شوق و فرح و ذوق و ضحک، بل هر صفت که محب بدان مجبور است، به اصالت، صفتِ محبوب تواند بود که پیش محب امانت است، او را در آن هیچ شرکتی نیست، چه مشارکت در صفات دلیل کند بر مابینت ذوات، و در چشم شهود، در همه وجود، به حقیقت جز یک ذات موجود نتواند بود... پس صفات، جمله محبوب را باشد. محب را از خود هیچ صفت وجودی نتواند بود. عدم را صفت وجودی چگونه بود؟ اما اگر محبوب از راه کرم، در خانه محب قدم نهد و خانه را به جمال خود منور کند و صاحب خانه را به کسوت صورت خود مشرف گرداند و خود را در لباس محب بر خود جلوه دهد، محب را در خود به غلط نباید افتاد که: همه هیچ اند هیچ، اوست که اوست»^{۱۱}. پس هر چه عاشق دارد، همه امانتِ معشوق است، چون همانگونه که بارها یاد آور شدیم، معشوق است که به عینِ خود، خود را می بیند و البته هیچ معشوق «کمالِ حُسن خود را نتواند یافت، الا در آینه عشق عاشق».

از همین مقوله است بیگانگی معشوق با عاشق به گفته صوفیانِ پیرو مذهب عشق که معتقدند اگر عاشق با عشق آشناست، با معشوق هیچ آشنایی ندارد و هرگز معشوق با عاشق آشنا نشود و آشنایی آندو محالست و «هر زمان معشوق با عاشق از یکدیگر بیگانه تر باشند، هر چند عشق به کمال تر بود، بیگانگی بیشتر بود». چون حقیقتِ آشنایی در هم مرتبتی است و این، میان عاشق و معشوق محال است، زیرا چنانکه گفتیم، سلطنت و عزتِ خداوندی با معشوق است و ذلتِ بندگی با عاشق، «عاشق همه زمین مذلت است و معشوق همه آسمان تعزز»، عاشقی همه اسیری است و معشوقی همه امیری، و اسیر از ذلت خود یارگی ندارد که گرد عزت امیر به گستاخی گردد، و عزت امیری نیز با ذلت اسیری مجانس نیست، «عاشقی کسوتِ نظر است و معشوقی کسوتِ حُسن.. نظر همه خواهش است و حسن همه استغناء و نازِ مطلوبی را نیاز طالبی در خور نیفتد»^{۱۲}. پس آشنایی ممکن نیست و اگر باشد، «در حکم وقت و نفس» است، یعنی عاریتی است. چون «جباری معشوق با مذلتِ عاشق کی فراهم آید؟ نازِ مطلوب با نیاز طالب کی با هم افتد؟ او چاره این و این بیچاره او. بیمار را دارو ضرورت است، اما دارو را بیمار هیچ ضرورت نیست. چه بیمار از نایافتنِ دارو ناقص آید و باز دارو را از بیمار

۱۱- لمعات، ص ۴۳-۴۴.

۱۲- شروح سوانح، ص ۹۶.

فراغت حاصل هست»^{۱۳}. این حجاب میان معشوق و عاشق، وقتی برداشته می‌شود که عاشق با خود نباشد و در آن هنگام است که به معشوق می‌رسد، یا به تعبیری دیگر از جفای معشوق در پناه عشق می‌گریزد و از دوگانگی در یگانگی می‌آیزد.

همینگونه است حال عاشق خاکسار در عشق انسانی که هر چه عشقش کامل‌تر و وی به معشوق نزدیکتر می‌شود، گویی از وی بیگانه‌تر می‌گردد، زیرا معشوق هر لحظه صفتی تازه از صفات و کمالات خویش بر عاشق جلوه می‌دهد و عاشق هر نفس، پرتوی دیگر از جمال خوب معشوق می‌بیند، بسان تشنه‌ای که هر چه بیشتر از آب دریا می‌نوشد، تشنه‌تر می‌شود.

دیگر صفات و متعلقات عاشق و معشوق نیز از همین قماشند که به پاره‌ای از آنها بیشتر اشارت رفت.

بنابراین می‌توان گفت که عشقِ عاشق به معشوق با عشقِ معشوق به عاشق، تفاوت دارد: «عشقِ عاشق بر معشوق دیگر است و عشقِ معشوق بر عاشق دیگر»^{۱۴}. صفاتِ عشقِ عاشق، ناگزیرانی و ذلت و عجز و ضعف و احتمال و خواری و افتقار و نیاز و بیچارگی و تسلیم در همه کارهاست و نصیبِ عشقِ معشوق، قدرت و سلطنت و عظمت و بزرگواری و جباری و کبریا و تعزز و استغنا و مجد و افتخار.^{۱۵}

اینچنین صفاتِ معشوق در ظهور نمی‌آید مگر به ظهورِ اضدادش در عاشق و بنابراین عاشق و معشوق، ناگزیر ضدین‌اند و لاجرم عاشق تنها به شرط فدا و فنا کردن یا سوختن صفاتش به آتش انوارِ معشوق، با وی فراهم می‌آید^{۱۶} و به بقای اوصافِ معشوق، باقی می‌گردد. به بیانی دیگر کمالِ عاشق، فنا در معشوق است تا به مقامِ بقا برسد. پس در حقیقت، معشوق مالک است و عاشق، بنده.^{۱۷} «عاشق در حوصله معشوق تواند گنجید، اما معشوق در حوصله عاشق نگنجد. عاشق یک موی تواند آمد در زلفِ معشوق، اما همگی عاشق یک موی معشوق را بر نتابد و مأوی نتواند داد»^{۱۸}.

حاصل سخن اینکه شرح عشق ربّانی از بدایت تا نهایت به زبان عرفا، با مدارج کمال‌یابی

۱۳- سوانح، ص ۳۵، ۵۱-۵۳.

۱۴- سوانح، ص ۲۵.

۱۵- همان، ص ۲۵ و ۴۱.

۱۶- همان، ص ۴۱.

۱۷- همان، ص ۴۲.

۱۸- سوانح، ص ۳۷.

عشق انسانی در همین خاکدان مطابقت دارد.

در هر دو عشق انسانی و ربانی، عشق کارِ دل است، چنانچه کارِ دیده دیدن است و کارِ گوش شنیدن. البته دیده باید ببیند تا دل بخواهد تا دیده نبیند، دل نمی‌خواهد و از آنچه دیده دیده یاد نمی‌کند: اصل همه عاشقی ز دیدار افتد - چون دیده بدید آنگهی کار افتد. اما چون نیک بنگری عاشقی کارِ دیده نیست، بلکه دل را برای عشق و عاشقی آفریده‌اند و «آن اشکها که به روی دیده فرستد، طلایه طلب است تا از معشوق چه خبر است که بدایت از دیده است، متقاضی به او فرستد که این بلا از راه تو آمد و قوتم از راه تست»^{۱۹}. و اینکه گفته‌اند «بارگاه جمال، دیده عاشق است»، بدین معنی است.

بیگمان دیدنِ عاشق در عشق انسانی با دیدنِ عاشق در عشق الهی، یکی نیست. چنانکه پیشتر گفتیم، در عشق ربّانی، عاشق پیشتر معشوق را دیده است و این دیدار در روزِ میثاق، نصیب روح گشته است؛ اما انسان را پس از آنکه در ازل از پیمانۀ عشق سرمست کردند، از وصال محروم ساختند و بدینجهت، روحش دچار غربت و هجران شد. به بیانی دیگر پس از سماع کلام الله: الست بریکم، حق «حجابها برگماشت تا به واسطه آن حجابها بعضی را فراموش شد و بعضی را به خود راه ندهند تا مقام اول و کار بعضی موقوف آمد بر قیامت»^{۲۰}. اما این حجابها که از نور و ظلمت‌اند، آزمونهائی است تا آدمی برای لقاء الله پخته شود. در واقع عاشق مبتدی، چون در این جهان، محجوب آمده یعنی دنیا حجاب وی است، پخته و کارافتاده نیست؛ عشق ازلی در میان جان و دلش پنهان است، اما وی هنوز به سرّ عشق راه نمی‌برد، بلکه عشق او را شیفته و مدهوش می‌دارد و بدینجهت پیوسته با حزن و اندوه است. مثالی که عین القضاة برای توضیح این معنی می‌آورد، و پیشتر نیز چنان قولی به مناسبتی دیگر نقل شد، به غایت فصیح و گویاست. می‌گوید: «کودک ده ساله زنان را دوست دارد. اما هنوز اهلیت فراش ندارد تا وقت بلوغ: چون بالغ شود، قصدِ مراد خود کند. اگر مرادش حاصل شود، فهو المراد و اگر نشود، آن حبّ و اقتضای شهوت بلوغ، سر از درون او بر کند و در طلب قوت و مقصود خود آید. و بعضی باشند که از این مقام جز اضطراب و بی‌شکیبایی حاصل ایشان نباشد و نداند که او را چیست.

«اول مقام از مقام مرد رونده این باشد که در مانده و متحیر باشد. داند که او را حالت

۱۹- سوانح، ص ۴۳.

۲۰- تمهیدات، ص ۱۰۶.

«الست بر بکم» بوده است، اما جز خیالی از آن با وی نباشد و در آن خیال، متحیر و شیفته مانده باشد... گوید: کاشکی یکبار دیگر با سر آن حالت افتادمی تا نشان راه خود با دست آوردمی که راه خیال چنان نباشد که راه عیان و آن راه که از سر فراغت به خود کنند، چنان نباشد که به معشوق و عشق کنند. اگر چه فترتی از راه صورت و حجابی از راه بشریت دامن‌گیر شود، این خود بلای راه همه بود. با خود گوید: اگر این بار با سر حقیقت خود اتم، عهدی بکنم که دیگر بجز عشق و معشوق پروای دیگر کس نکنم و جان را بعد از این فدا کنم»^{۲۱}. پس به قول روزبهان «طوطی عشقش بوتیمار پُر تیمار هجران ذات ازل است» و تنها خیالی از «ازل چون عشق با جان خوی کرد»، با وی است.

عرفا در شرح این صورت «خیال» که به نظیره آن در عشق «آثاری» نیز باز می‌خوریم گفته‌اند که تجلی صفات الهی در آئینه دل یا جمالی است یا جلالی و جمالی در صورت است و جلالی در معنی. به بیانی دیگر محبوب یا در آئینه صورت رخ می‌نماید به مصداق رأیت ربی فی احسن صورته و رأیت ربی فی صورة شاب امرد یا در آئینه معنی و روح (و یا حتی به قول بعضی، و رای صورت و معنی). اما عارف آن است که این تجلی محبوب را در زیور صور به عین حق رؤیت کند نه به عین خود، یعنی حق را به حق ببیند، نه به عین خویش^{۲۲} و شرح این نکته پیشتر آمد و حاجت به تکرار نیست. برعکس آنچه در اینجا خاطر نشان باید ساخت اینست که از تجلی جمال، رحمت و لطف و عاطفه می‌بارد و از تجلی جلال، هیبت و عظمت و قهر می‌آید و بنابراین جلال، به قول عرفا، «مفنی و ساتر» جمال یا صورت و خیال صورت است، یعنی تجلی جلال الهی در سرابردۀ روح عاشق، هرگونه نقش و تصور و خیال صورت و جمال را در ذهن و ضمیر عاشق پاک کرده می‌شوید و در واقع هم خوش دل بودن و یا دلمشغولی به این صورت

۲۱- تمهیدات، ص ۱۰۹-۱۱۰.

۲۲- لمعات عراقی، لمعة هشتم، شرح لمعات، ص ۶۴-۶۶.

به اعتقاد شیخ احمد علوی «صفا و مروه (در طواف کعبه) به ترتیب نشانه‌های جمال و جلال الهی است»: «حالات عارف بین این دو مقام مانند تکان خوردن طفل در گهواره است، و این دست عنایت حق است که عارفان را گاه در جلال و گاه در جمال نگاه می‌دارد و ایشان را در هر دو حال حفظ می‌کند و در این حالات دچار فتنه‌ای نمی‌شوند زیرا قبلاً از پرتو طوفانی که کرده‌اند در حضرت و احدیت غرق شده و جزئی از آن گشته‌اند. بدین ترتیب جلال و جمال تأثیری در باطن ایشان نمی‌کند، زیرا با آنها همجنس شده‌اند و از آن دو بیگانه نیستند، در حالیکه این دو صفت برای دیگران فتنه است «و نبلوکم بالشر و الخیر فتنه» (الانبیاء، ۳۵) (ما شما را با خیر و شر می‌آزمائیم). برای عارف جلال عین جمال است و لذا از هر دو لذت می‌برد». عارفی از العزایر، یاد شده، ص ۱۷۵.

«خیال» که در درون ثبت شده است تا آنجا «که اگر معشوق به هزار فرسنگ دور بود، عاشق او را حاضر داند»^{۲۳} از نشانه‌های بدایت عشق یعنی کار دیده علم است. بدین نکته در مبحث فراق و وصال اشارتی رفت و اینک به مناسبت، شرح آن از قول خواجه احمد غزالی که می‌گوید:

چون «حقیقت عشق جز بر مرکب جان سوار نیاید» و عشق خود به «حجب عزّ خود متعزّز» است، از ذات و صفات آن کس خبر ندارد؛ اما نظر به آنکه «دل محل صفات اوست»، ممکن است روی خود را در آینه دل به دیده علم بنماید و دیده علم بتواند از روی لوح دل، صورتی یا گوشه‌هایی از آن را ببیند، «بیش از این ممکن نیست که از وی بیانی و نشانی تواند داد. اما در عالم خیال تا روی خود را فرانماید، گاه بود که نشانی دارد علی‌التعیّن و گاه بود که ندارد». این نشان‌ها، معرّف مدارج مختلف عشق و مراحل پختگی عاشق است:

«گاه نشان به زلف و گاه به خدّ بود و گاه به خال و گاه به قد و گاه به دیده و گاه به روی و گاه به غمزه و گاه به خنده معشوق و گاه به عتاب. و این معانی هر یک از طلب جان عاشق نشانی دارد: آنرا که نشان عشق بر دیده معشوق بود، قوتش از نظر معشوق بود و از علت‌ها دورتر بود که دیده، دُرّ ثمین دل و جان است. عشق که نشان به دیده معشوق کند، در عالم خیال، دلیل طلب جان و دل او بود و از علل جسمانی دور بود؛ و اگر به ابرو بود، طلب بود از جان او؛ اما طلایه هیبت استاده بود در کمین آن طلب، زیرا که ابرو نصیب دیده آمد. و همچنین هر یک از این نشان‌ها در راه فراست عشق از عاشق، طلب روحانی یا جسمانی یا علتی یا عیبی بیان کند، زیرا که عشق را در هر پرده‌ای از پرده‌های درون، نشانی است و این معانی، نشان اوست در پرده خیال. پس نشان او مرتبه عشق بیان کند»^{۲۴}.

بدین وجه که «تا بدایت عشق بود، در فراق قوت از خیال بود و آن مطالعه دیده علم است صورتی را که در درون ثبت شده است»، اما چون کار به کمال رسید و آن صورت در درون پرده دل (یا سراپرده سر) رفت، دیگر علم «از او قوت نتواند خورد زیرا که مدرک خیال همان محلّ خیال است؛ تا او تمام جای نگرفته است، از او چیزی فارغ است که از او خبری باز دهد با علم ظاهری تا خبری یابد. اما چون ولایت تمام فروگرفت، از او

۲۳- سوانح، ص ۵۴.

۲۴- سوانح، ۳۵ و ۳۶.

چیزی بر سر نیست تا از او خبر یابد یا قوت خورد»^{۲۵}، زیرا چنانکه پیشتر در مبحث فراق و وصال اشارت رفت، خیالِ وصالِ دیگر است و حقیقتِ وصالِ دیگر، حقیقتِ وصالِ خود اتحاد است.

این اشتغالِ ذهن عاشق به صورت و خیالِ درونی شده معشوق، به قوت و ضعف، تا آنجا که گاه صورت معشوق را در خواب می‌بیند (و «سبب آن است که او روی در خود دارد. همه دیده، روی گشته است و همه تن، دیده گشته و در معشوق آورد یا در صورت او که بر هستی او نقش افتاده است»)، از او آدمی می‌سازد درون‌نگر و دیده‌ور که «عاشق نه وجود بیرونی است تا بر دوام از خود خبر دارد. این وجود بیرونی نظارگی است»^{۲۶}.

در نیابد همیشه نقد درون	هست نظارگی وجود برون
گنج اسرار و نور انوار است	در درون نقدهای بسیارست
در نیابد نقود روحانی	چشم نظارگی به آسانی
هست در پیش او بسی استار ^{۲۷}	از پی رفع دیده اغیار

عین همین معنی در حق عاشق خاکی نیز صادق است و چه بسا که نقدِ درون وی، بدو روی می‌نماید و وی معشوق را (بعینه یا به صورتی تمثیلی و یا رمزی) در خواب می‌بیند چنانکه گویی روی در خود دارد، ولی سببش آنست که همیشه رویِ دل به معشوق دارد و از رویِ دل خبر می‌یابد نه به وساطتِ علم.

حتی «قدمی هست در عشق، بلعجب که در آن قدم، مرد عاشق مشاهده نفس خود گردد، زیرا که نفسِ آینده و شونده مرکبِ معشوق می‌آید، از آن روی که دل مسکن اوست، و نفس بود که از دل، بوی و رنگ او گیرد. اینجا بود که مرد را روی در خود بود و از بیرون کاری ندارد تا به حدی که بود که اگر معشوق بیاید او را از نفس پروای آن نبود، اگر معشوق او را از نفس خویش مشغول کند بارِ آن نتواند کشید، زیرا که این مشاهده در نفس مسامحتی دارد، بار برگردد و دیدارِ معشوق بار بر نهد و سیاست او سایه افکند، از درِ درون چون قوت پیدا شود مسامحتی دارد؛ اما بار نازِ معشوق کشیدن دشوارتر است»^{۲۸} و مراد از نفس در اینجا همان روح و دل و یا مجموعه روح و دل و نفس است که

۲۵- سوانح، ص ۳۱.

۲۶- سوانح، ص ۳۱ و ۳۲.

۲۷- عزالدین محمود کاشانی، کنوزالاسرار و رموزالاحرار.

۲۸- سوانح، ص ۴۴.

ذات انسانی باشد.^{۲۹}

طرفه اینکه در عشق انسانی و ربّانی (هر دو)، عاشق نخست به دوام حضور و خیالی معشوق خوش است و به خود و مراد خود می‌اندیشد و خویشتن‌بین است و قرب وصال را در عالم خیال می‌بیند و به اعتباری ریاکار و دروغزن است؛ ولی اندک‌اندک چون کار به کمال رسید، معنی بر صورت می‌چربد و عاطفه فداکاری و جان‌نثاری و فصیلت دادن معشوق بر خویشتن خویش، جایگزین صورت ابتدائی عشق که مشحون به خودخواهی و تمایلات غریزی است می‌شود. به بیانی دیگر در عرفان، محب کارافتاده و راه دیده از عالم صورت فراتر می‌رود و هم‌تش محبوبی متعالی صفت می‌طلبد و به محبوبی که مقید به شکل و صورت است سر فرود نمی‌آورد و محبوب را بی‌واسطه صورت و نه در آینه صورت، می‌بیند که در تنگنای صورت، معنی نمی‌گنجد و عالم معنی، و رای عالم صورت است و توقف در آن نشانه خامی عاشق است (و ازین‌روی هر معشوق را که در دام وصال تواند افتاد، به معشوقی نمی‌پسندد). در این مقام که محب، جمال محبوب را در آینه صورت نمی‌بیند، عشق دیگر در جنبه دوتا‌نگری و منی و مائی و تویی و اویی اسیر نیست و عاشق را عواطف انسانی از قبیل خوشی و ناخوشی و اندوه و شادی و امیدواری و نومی‌دی و جز آن، الهام نمی‌بخشد و نمی‌شوراند و وی که اینک در بحر احدیّت، غوطه می‌خورد، «نه از عذاب خیر دارد نه از نعیم، نه امید داند نه بیم، نه خوف شناسد نه رجا، چون تعلق خوف و رجا به ماضی و مستقبل بود، و او در بحری غرق است که آنجا نه ماضی است و نه مستقبل، بل همه حال در حال است»^{۳۰}، «نه متنعم بود به صبح وصال و نه متألم به شام فراق»^{۳۱}. پس کمالِ عشق، استغراق تام و فنای کامل عاشق است در وجود معشوق، و آن وقتی است که عاشق در می‌یابد که تا محو نشود، در منزل جان به وصال جانان نمی‌رسد. عرفا این سیر استکمالی عشق و عاشقی را چنین شرح کرده‌اند:

«ابتدای عشق چنان بود که عاشق معشوق را از بهر خود خواهد و این کس، عاشقِ خود است به واسطه معشوق، ولیکن نداند که می‌خواهد که او (معشوق) را در راه ارادت خود به کار برد... کمالِ عشق چون بتابد، کمترینش آن بود که خود را برای او خواهد و در

۲۹- ر.ک. به: مرصادالعباد، ص ۳۴۳-۳۴۴.

۳۰- لمعات، ص ۲۱-۲۲.

۳۱- شرح لمعات، ص ۵۹.

راه رضای او، جان دادن، بازی داند. عشق این بود، باقی هذیان بود و علت^{۳۲}، چه «راه عاشقی همه اوی است، معشوقی همه تویی بود، زیرا که تو نمی‌شاید که خود را باشی که شاید که معشوق را باشی. عاشقی، می‌باید تا هیچ خود را نباشی و به حکم خود نباشی»^{۳۳}.

بنابراین «عاشق باید که بی‌غرض با دوست صحبت دارد و خواست از میان بردارد، و کار به مراد او گذارد و ترک طلب گیرد، چه طلب او سدّ راه اوست، زیرا که هر مطلوب که پس از طلب یافت شود، به قدرت حوصله طالب باشد. فی‌الجمله ترک طلب و مراد خود گیرد و هر چه در عالم واقع شود، مراد خود انگارد تا آسوده و شادمان بماند... و اگر واقع، نامرضی باشد، در دفع و تغییر آن چندان که تواند جهد کند، شاید که واقع به غیر آن بود و محبوب آن خواسته باشد. و اگر محبّ مکاشف بود، چنان که در هر صورتی روی دوست عیان بیند، باید که در هر صورت نامرضی، اگر چه وجه او ببیند، رضا ندهد؛ چه وجه او در نامرضی آن است که راضی نیست»^{۳۴}.

پس «خود را به خود بودن دیگر است و خود را به معشوق خود بودن دیگر، خود را به خود خود بودن، خامی بدایت عشق است. چون در راه پختگی خود را نبود و از خود برسد، آنگاه او را فرارسد، آنگاه خود را با او از او فرارسد»^{۳۵}. در این مرحله کمال و پختگی است که مجنون دیگر لیلی را به چشم سر نمی‌بیند و از اینرو ملامت ظاهرینان را که همیشه از پیش خود چیزی می‌بافند و نمی‌دانند که از برکت عنایت و توجه باطنی، دم به دم فتوحات غیبی بدو می‌رسد، به جان می‌خرد و به گن و مکن آنان اعتنا ندارد «که چون عشق به کمال رسد، روی در غیب نهد و ظاهر علم را وداع کند. او پندارد که رفت و وداع کرد و او خود در درون خانه متمکن نشسته بود و این از عجایب احوال است. وداع در رفتن بود نه وداع بر رفتن، و این از مشکلات این حدیث است و کمال کمال است. هر کسی را بدو راه نبود»^{۳۶}.

در عشق خاکی نیز مادام که عاشق به گفته عرفا «به خود خود» و «اسیر وقت» است، احکام فراق و وصال و قبول و ردّ و قبض و بسط و اندوه و شادی بر او روان است، یعنی

۳۲- سوانح، ص ۳۴.

۳۳- سوانح، ص ۵۶.

۳۴- لمعات، ص ۳۹-۴۰.

۳۵- سوانح، ص ۲۲.

۳۶- سوانح، ص ۱۳.

چون عشقش، بی طمع و علت نیست، بندی این اضداد است، اما چون از خودی خود بدر آمد، و حالی یافت که عرفا آنرا «موی شدن در زلف معشوق» می خوانند، فقط رضای دوست می طلبد و هر چه می خواهد برای معشوق می خواهد و او را از خود دوستر می دارد و اختیار خویش بر اختیار دوست نمی گزیند. در مرتبه ای برتر، پای به وادی عرفان می نهد و از اسارتِ نقش رنگ و صورت رسته، به بیرنگی می رسد و دوگانگی عاشقی و معشوقی از میان برمی خیزد و عاشق در صورت و سیرتِ معشوق محو می شود، چون معشوق را خیر و کمال محض می داند، پس اتحاد طلب می کند که «قوت کمال عشق از اتحاد بود و در او تفصیل عاشق و معشوق ننگجد»^{۳۷}. در اینجا فنا، قبله بقاست و عاشق از سرحدِ فنا به آستانِ بقا می رسد. اینست که گفته اند: «حدّ عاشق جان دادن است» و کمال وقتی دست می دهد که عاشق در صحرای عدم خیمه زند.

ایضاً در هر دو گونه عشق «عاشق را ریایی هست با خلق و با خود و با معشوق». در عشق ربّانی «ریای او با خلق و با خود، بدان روی است که به دروغی که خود بگوید شاد شود، اگرچه داند که دروغ می گوید و سبب آنست که ذهن چون آن حدیث وصال قبول کند، در وی حضورِ معشوق درست شود در خیال، و ذهن او از وصال نصیب بیند، لاجرم در وقت از او قوت خورد.

«و تا مادام که خود را خود بود، از ریا خالی نبود و هنوز از ملامت ترسان بود. چون رام شود، باک ندارد و از انواع ریا برهد.

«و ریا با معشوق آن بود که نورِ عشق در درونش تابد و ظاهر پنهان دارد، تا به حدّی که بود که مدتی از معشوق، عشق را پنهان دارد و پنهان از او عشق می ورزد. اما چون علت برخیزد و تسلیم افتد، نیز در رویش بتابد که همگی خود را در او باخته است. و در این حالت جلالتِ یکی بود چه جای روی باز بستن بود»^{۳۸}.

در عشق خاکی نیز مادام که این حالت تسلیم و تمکین پیش نیامده است و عاشق، محرمِ عشقِ دوست نشده است و از دست معشوق شراب وصل ننوشیده است و همگی خود را در او نباخته است، بلکه خوابهای سوداناک می بیند؛ کارش همه انکار است و ریا زاری و خروش و خود، پریشان و بشولیده روزگار و عشق در افزایش و نقصان.

مشابهت دیگر مربوط به بدایت عشق است که خواجه احمد غزالی در آن باره

۳۷- مشروح سوانح، ص ۷۳.

۳۸- سوانح، ص ۳۲-۳۳.

می‌گوید عاشق چون معشوق را ببیند، اضطرابی در وی پدیدار می‌گردد، زیرا هستی‌اش عاریت است و روی در قبله نیستی دارد و هنوز تمام پخته نیست. اما چون با حقیقت کار، سر و کار یافت و در عشق تمام پخته شد، به قدر پختگی‌اش، از خود غایب می‌شود.^{۳۹} اگر منظور خواجه عشق ربانی است، مگر در عشق انسانی نیز، با پیدایی طلایه وصال، وجود عاشق خاکسار، رخت بر نمی‌بندد؟

همو باز می‌نویسد در ابتدای کار که عشق هنوز تمام ولایت را فرونگرفته است، بانگ و خروش و زاری است. اما چون کار به کمال رسید «زاری به نظاره و نزاری بدل گردد که آلودگی به پالودگی بدل افتاده است»^{۴۰}. آنگاه، صبر و اطمینان و سکینه قلب و سلوت و سکون نفس، جایگزین اضطراب و قلق روح می‌شود. زیرا کمال عشق (چه ربانی و چه انسانی) با همه دردناکی‌اش، آرام‌بخش و مورث قرار دل و آرام جان است و از رنج و عذاب ایمن می‌کند و سالک گرم‌سیر، چون به وصال محبوب رسید، به منزل امن و آسایش روح می‌رسد، و دیگر او را هیچ ناآرامی و دغدغه ضمیر نیست، و «همچون قطره‌یی است که به دریا ریخته، یا ذره‌یی است که به خورشید جهانتاب پیوسته و جزوی است که در کل فانی شده باشد، اکنون آرامش او آرامش ابدی و گرمی و نشاطش همیشگی، و حیاتش حیات جاویدان الهی است»^{۴۱}: من سایه شدم، تو آفتابی - یک راه برآی تا نمانم.

بی‌گمان اگر عشق خوش سودا و طیب جمله علتها و دواى نخوت و ناموس ما نبود، این امید شگرف بیخودانه به رستگاری نیز زاده نمی‌شد. آخر مگر ممکن است بی‌سائقه عشق، طوق شوق در گردن افکند و طاق اشتیاق در میان بست و نعلین طلب درپای کرد و از هستی خود به کلی غایب شد؟ در اینجا باید به مسأله‌ای پرداخت که از آغاز بحث عشق صوفیانه تاکنون بارها مطرح شده است و پیشتر نیز بدان اشاره کرده گذشتیم. منظور پیوند درد و محنت با عشق و رنجی است که عاشق خلق یا حق بر خود می‌نهد تا لایق معشوق گردد و این شکنجه و عذاب در هرگونه عشقی چه عرفانی و چه دنیایی و در هر عرفانی خواه اسلامی و خواه مسیحی به چشم می‌آید و به همین جهت، قیاس اسلام با مسیحیت از این لحاظ، خالی از فایده نیست.

۳۹- سوانح، ص ۲۸.

۴۰- سوانح، ص ۲۸.

۴۱- جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، بخش دوم، ۱۳۵۵، ص ۸۱۳-۸۱۵.

مقدمه باید دانست که از دیدگاه مسیحی، دوزخ، شکنجه و عذاب آتش است، لکن در وهله نخست، درد محروم ماندن از راحت و تسلی عشق الهی است. «تعهد رسالت قهرمان» یعنی قبول عذاب دوزخ اگر بتوان در آن همچنان به عبادت و دوست داشتن حق اشتغال داشت تا دیگران نجات یابند و رستگار و آمرزیده شوند، در اصل به معنی اینار نفس خویش از سر عشق به برادران دینی (متحابین فی الله) است، چون دوزخی که در آن بتوان حق را دوست داشت و پرستید، دیگر دوزخ نیست.

برای مسلمان پایبند شرع، برعکس، تنها ایمان و عبادت، عروة الوثقی یا حبل متین است و نجات بخش آدمی است و ایمان نیز همانا ادای کلمه شهادت است و بنابراین جای مؤمن، در بهشت برین است و جای عاشق بی ایمان که گویی تکلیف یعنی احکام شریعت و آداب طریقت ازو برخاسته است، در جهنم لعین. اما برای عرفا «حبل متین عبارت از پیوند عشق هم باشد، ای اعتصموا بالعشق»^{۴۲} و رابعه چنانکه دیدیم، می خواست بهشت را بسوزاند و دوزخ را در آب غرقه کند، زیرا صوفی عاشق حق، خدا را در ورای بهشت و دوزخ می جوید، بی چشم داشت مزد و پای رنج. «در عشق ناب رابعه، هیچ چیز نمی گنجد، حتی عشق به پیامبر و یا نفرت از ابلیس»^{۴۳} و حلاج بانگ بر می داد که: لو القی مما فی قلبی ذرّة علی الجبال الارض لذابت، و انی لو کنت یوم القیامه فی النار لا حرقت النار و لو دخلت الجنة لانهدم بنیانها. اگر ذره ای از آنچه در قلب من است بر کوهها ریزد، آب می شوند و اگر روز قیامت درون آتش روم، آتش می سوزد و اگر وارد بهشت شوم، بنیانهایش ویران می گردند.

بنابراین فرق است میان آنکه در درونش عشق بهشت غالبست و محب عاشق که از عشق خدای می سوزد. نخستین، زاهد است که اندرز می دهد: از پی عقبی ز دنیا بگذرید و دوّمین، صوفی عاشق که می گوید: دوست ما را و همه نعمت فردوس شما را. «زاهد پیوسته در بیم و امید است و لذات دنیوی را از بیم عقاب ترک می گوید و همواره از خوف سطوت الهی لرزانست. اما صوفی پیوسته غرق امید و رحمت است؛ از این رو خوشحال و فارغ البال زیست می کند و در عین حال بهشت را نصیب خویش می داند»^{۴۴}. نکته ای که در این بحث شایان اعتناست و غرض اصلی خاطر نشان ساختن همان

۴۲- شروح سوانح، ص ۶۰.

۴۳- ارژنگ مدی، عشق در ادب فارسی، ص ۲۰۵. برای اصل خبر ر. ک. به تذکرة الاولیاء، ص ۸۰.

۴۴- جلال الدین همایی، تصوف در اسلام، نگاهی به عرفان شیخ ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰)، ۱۳۶۲، ص ۶۴.

معنی است، اینست که نظرِ محبانِ خدا یا صوفیانِ پیرو مذهب عشقِ نظیرِ رابعه و حلاج، چنانکه پیشتر اشارت رفت، با آموزهٔ مسیحِ خالی از مشابهتی نیست. حلاج در غلباتِ شور و عشقی که او را از خود بیخود می‌کند، به درگاه خدا چنین می‌نالد: «همگان را بیامرز و مرا میامرز، بر همگان مهربان شو و بر من مشو، زیرا که من نه برای جانِ خویش با تو در پیکارم و نه حق آنِ خویش را از تو طلبکارم»^{۴۵}. و عین‌القضات در توضیح این نکته که «محبوب لذاته یکی باید که بود لابد، اما چیزهای دیگر اگر محبوب بوند للمحبوب‌الاصلی هیچ زیان ندارد»، می‌نویسد: «اگر آدمی خدا دوست دارد، لابد بود که رسول او را دوست دارد و پیر را دوست دارد، عمر خود را دوست دارد و صحبِ تن خود را دوست دارد و نان و آب را دوست دارد که سبب بقای او بود و زر و سیم را دوست دارد که بدان متوصل تواند بود به تحصیل آب و نان، لابل سرما و گرما و برف و باران و آسمان و زمین را لابد بود که دوست دارد، از آنجا که اگر زمین نبود، گندم از سنگ نرود و برزیگر را همچنین دوست دارد. و این در نظرِ عقلا بود. یا نه عاشق سرایِ معشوق دوست دارد و همهٔ عالم سرایِ اوست؛ و خط و صنعت و تصنیفِ معشوق دوست دارد، و همهٔ عالم خطِ اوست و تصنیفِ اوست، لابل همه خود اوست»^{۴۶}. پس «ای دوست اگر آنچه نصاری در عیسی دیدند تو نیز ببینی، ترسا شوی؛ و اگر آنچه جهودان در موسی دیدند، تو نیز ببینی جهود شوی؛ بلکه آنچه بت‌پرستان دیدند در بت‌پرستی، تو نیز ببینی، بت‌پرست شوی و هفتاد و دو مذهب، جمله منازل راه آمد»^{۴۷}. یعنی عالمِ عشق، عالم یگانگی و برابری و همرنگی است و فرقی میان مجوس و مسیحی و جهود و مسلمان نیست، تا چه رسد به شیفتگان و شوریدگانی چون ترز آویلائی و رابعهٔ عدویه یا عیسی مسیح و حسین بن منصور حلاج!

پس از ذکر این مقدمه، اینک به مناسباتِ عشق با درد و رنج، می‌رسیم که پیشتر از آن سخن گفتیم و در اینجا باز می‌گوئیم که برای عارف مسیحی، درد و رنج، زایندهٔ عشق و احسان و ایثار است و در این خاکدان، راهیاب مقصد حبّ الهی است و به اعتباری، نجات‌بخش و وسیلهٔ صلاح و فلاح است، خلاصی و رستگاری‌ای که در ملکوت الهی، به صورت سعادت لم‌یزلی و بهجت و فرحناکی کامل گم‌نشدنی و جاوید، تحقق خواهد یافت.

۴۵- لویی ماسینیون، قوس زندگی منصور حلاج، ترجمهٔ عبدالغفور روان‌فرهادی، ۱۳۴۸، ص ۳۴.

۴۶- نامه‌ها، جلد دوم، ص ۳۳.

۴۷- تمهیدات، ص ۲۸۵.

در اسلام برعکس، اعتقاد به خطا و گناه اولین وجود ندارد و فطرت انسان بدانگونه که هست، برای آنکه شایسته و در خور دریافت اجر و مزدی شایسته باشد که خداوند ارزانی می‌دارد، ابدأً محتاج تصفیه و تطهیر از طریق تحمل درد و رنج و عذاب و شکنجه نیست. البته بلا چنانکه گفتیم، وقتی از جانب حق صادر و نازل گردد در حکم امتحان بنده و نشان رحمت خداوندی و عنایت الهی است، و باید پذیرفته شود که این فضیلت، همانا مقام صبر و شکیبایی است. اما درد و رنج، دارای موهبتی ویژه از جهت رستگار کردن انسان و زمینه‌ساز وحدت و اتحاد خلق با حق نیست و تنها شاید طریقت‌های شیعی ازین قاعده کلی مستثنی باشند و نیز به تحقیق برخی عاشقان خدا. ازینرو غالب مجذوبان و صوفیه شیفته معشوق ازلی، یعنی کسانی که خواستند با تمام وجود، دعوت حق را لیبیک گویند، درد و رنج را تنها جلوه و مظهر راستین رابطه عاشقانه میان خالق و مخلوق دیدند. نزد حلاج مثلاً، درد و رنج شاهراهیست که به عشق سعادت بخش حقیقی می‌انجامد و نیز تنها صورت قابل رؤیت تظاهر و تجلی عشقی است که در عین حال دور است و نزدیک و دسترس و دست‌نیافتنی و طرفه آنکه از نظر حلاج و بیشتر سالکان طریقت عشق صرف کلاً، تنها پاسخ به دعوت و ندای عشق ناب، خریدن درد و رنج و بلا و محنت به جان و تن است، و حتی گویی صلاهی عشق محض و لیبیک اجابت گفتن، به صورت بانگ و فریادی دوسری در می‌آید و در نهایت این عشق سوزان و آتشین، تنها با طلب و پذیرش شکنجه و مرگ می‌تواند از حد و مرز انسانی گذشته به عالم علوی واصل گردد و به تحقیق، هر قدر عارفان و صوفیان عاشق حق، پس از حلاج و اقران وی که به زعم بعضی، تحت تأثیر مسیحیت و یا عوامل همانند دیگر بوده‌اند، تصور و مفهوم خویش از رنج و درد را جلا و صیقلی داده، نرم‌تر کرده و از لحاظ روانی، غنی ساخته باشند، باز ایثار جان و خون خود ریختن که لازمه اتحاد شمرده شده و در تعریف محبت الهی از قول صوفیه به کرات آمده، تنها جواب ممکن به ندای عشق ناب باقی می‌ماند. اما مگر نه اینست که این درد و رنج تصفیه‌کننده و پالاینده و خداساز که چیزی جز نفس عشق بی‌غش نیست، باید عین صلح و صفا و آرامش و سکون دل و اطمینان و سکینه قلب باشد، چیزی که گویی بعضی مشایخ و اکابر صوفیه طالب ذات حق به معنی معشوق، فاقد آن بوده‌اند؟ مگر نه اینست که تجربه سیر و سلوک عرفانی باید از راه گدازش در کوره بلا و محنت و تحمل دردی که به فداکاری و ایثار نفس بدل شده، در عمق روح، همچون فیض و برکت آسمانی، پُر حلاوت و آرام‌بخش باشد به گونه‌ای که رابعه، شاهد و نمودگار آنست؟ اگر سیر در عالم تصوف و عرفان تا این پایگاه سلوت و

تسلّی ارتقاء نیابد و پاسخ عارفان به ندای عشق، فقط مرگ و طلب مرگ باشد و مدام رنج از دل ایشان موج زند، شکی نیست که سیرشان، سیری ناتمام در بیابان خوفناک بی فریاد و تجربه‌شان تجربه‌ای ناقص و خام است. این پاسخ مرگبار سرانجام باید به صلح و آرامشی که نشانه تجلی خداوند بر لوح ضمیر و صفحه قلب است، بدل شود. ورنه بیرون ازین حصار امن، خطر سقوط و نابودی و مرگ هست و هیجانها و دلهره‌های بی نام روح نستوه عاشق و پیکار درونی و روحی او با خدایی که همواره خود را می‌رباید و طالب را به ناله و فغان می‌آورد تا به زبان حال بگوید: «از دست کسی که نه مرا به من می‌گذارد تا خوش باشم، نه مرا از من باز می‌ستاند تا آرامش بیابم چه کنم» و سرانجام نیز ممکن است به خودکشی و تباهی عاشق بیانجامد. مگر نه اینست که «هر دلی را که از خار خار شک و استدلال آسوده است، با حق راه هست»؛ پس «پاسخ مرگ» به ندای عشق حق، شاید که نقاب ظلمت و حجاب نیستی و خلاء باشد، ظلمتی که روح سرگشته و راه‌گم کرده، در آن، می‌پندارد که پوینده صراط نیل و اتصال به حق است؛ اما در اصل، تنها با خویشتن خویش سر و کار دارد و از نفی خود سرمست می‌شود و به شور و شوق می‌آید. وحدت وجود، از این گونه خطرات احتمالی مصون و در امان نیست. اما آیا همیشه این امید نبوده است که فیض و رحمت الهی، بعضی ارواح عاشق را به آستانه صلح و صفا برساند، حتی اگر در عشق جان نبرند و نیم‌جانی که دارند به جانان سپرند؟ بی‌گمان این امید، به دل بسیار کسان، گرمی و روشنی می‌بخشیده است و روح این چنین مردم، همه وقت و همه جا، عارف بوده است و خندان. حتی حلاج، چنانکه گذشت، به روایت احمد بن فاتک گفته روزی که به دارم آویزند، نوروز منست.^{۴۸} اما اینهم هست که اتحاد و اتصال با حق از طریق عشقی دو سری میان خالق و مخلوق که آرام‌بخش باشد، بسیار نادر و کمیاب بوده است.^{۴۹}

*

در پایان این بخش بار دیگر یادآور می‌شوم که در مناسبات دو سری پیچیده میان عاشق و معشوق که روابطی متضاد و در عین حال مکمل هم و لازم و ملزوم یکدیگر و به بیان فلاسفه امروز «دیالکتیکی» است و البته در همه حال، سروری و برتری با معشوق بی‌نیاز است و خاکساری و تذلل با عاشق نیازمند، چون «اقبال عشق در ادبار عاشقست»

۴۸- اخبارالعلاج، لویی ماسینیون و پل کراوس (P. Kraus)، پاریس ۱۹۳۶، ص ۴۴.

49- G. C. Anawati et Louis Gardet, *Mystique musulmane*, p. 166-174.

و «معشوق مالک ولایت وجود عاشق است» و «او بی نیاز است و من بدو نیازمند، من در مقام ذلتم و او به خود ارجمند»^{۵۰}، نکته‌های ظریف باریک‌تر از مو هست که عرفای عاشق، با ریزبینی و لطافتی شگفت‌انگیز که سراسر حکایت از عمق نظر آنان در معرفت نفس دارد، آن دقیقه‌ها را تجزیه و تحلیل کرده‌اند. این شرح و وصف‌ها از لحاظ دقت و عمق بررسی، جزء زیباترین و ژرف‌ترین تحقیقات روان‌شناختی در ادبیات جهانی محسوب است و بی‌مبالغه با بهترین و معتبرترین غوررسی‌های روان‌شناسان صاحب نام امروزی برابر دارد و پهلوی می‌زند و در پاره‌ای موارد نیز از بعضی پژوهش‌های کنونی برتر است. عرفا شرح این مناسبات را در قالب صفات متضاد، زوج‌زوج، آورده‌اند که پیش از این به شرح مختصر پاره‌ای از آنها پرداختیم و اینک به عنوان نمونه، مجمل نظریات روان‌شناسی صاحب‌نظر و صاحب‌دل را در این زمینه با سیر استکمالی عشق از لحاظ عرفای عاشق‌پیشه، قیاس می‌کنیم.

سخن روانکاوی در آشنا

آندره موروا جانی نوشته است: مادام دولا فایت (Mme de La Fayette) ^۱ عشق را از دیدگاه عالم و حکیم الهی بررسی و مطالعه کرده است و روسو از نظر معلم اخلاق و استاندال از چشم عاشق و فلوبر از نظر ملحد بی دین. اما پروست به عنوان شاعر و طیب، هر دو، در عشق دقیق شده است. ^۲ می دانیم که مارسل پروست در تجزیه و تحلیل حالات عشق و عاشقی و شرح و وصف ظرایف و دقایق عشق و دلدادگی اعجاز کرده است. و آندره موروا می خواهد بداند سرّ توفیق این نویسنده چیره دست در چیست؟ و بر مبنای این باور که تنها وسیله شناخت حقیقت عشق، عرفان است نه علم سعی دارد که بداند چگونه هنرمند قادر به شناخت عرفانی جهان می شود و چگونه با خروج ازین زمان آفاقی، به شناخت عرفانی جهان می رسد؟ و خاطر نشان می سازد که اینها همه موضوع آثار مارسل پروست است. و به فرجام به عنوان نتیجه می گوید که: به اعتقاد وی می توان آنچه را که پروست درباره هنر گفته است، در مورد عشق نیز صادق دانست و اذعان داشت که ماورای عشق - بیماری، عشقی عرفانی هست، برتر از آن ^۳. و این نکته ایست که فرانسوا تروفو (François Truffaux) نیز به شیوه خود آن را در یکی از آخرین فیلم هایش: «سرگذشت آدل هوگو»، دختر شیفته جان و سودازده ویکتور هوگو که قربانی و کشته راه عشق شد، نشان داده است: آدل در پایان فیلم، مست شور و قرب، به یار جفاکار خویش در خیابان می رسد، اما دیگر او را نمی شناسد و نمی بیند و می گذرد، چون در آن لحظه، محبوب در برابر تابش خورشید عشق، رنگ باخته و محو شده است

۱- نویسنده رمان معروف *La Princesse de Clèves* (۱۶۷۸)، متولد در ۱۶۳۴، متوفی در ۱۶۹۳.

2- André Maurois, *Cinq Visages de l'amour*, Neuchatel, 1942, p. 167.

۳- همان کتاب، ص ۱۹۳.

و این صحنه یادآور قصه رسیدن مجنون به لیلی و نشناختن مجنون، لیلی راست. پروست عالم روانشناس حرفه‌ای نبود، اما «برخلاف اهل برهان، در کشف حقیقت، بر ذوق و اشراق بیشتر تکیه و اعتماد داشت تا بر عقل و استدلال»، و به همین علت، ساز سخنش اینهمه حدیث سینه‌سوز دارد. لکن این طریقه معرفت، تنها خاص دیده‌ورانی چون پروست نیست، بلکه راه و رسم بعضی روانشناسان نامدار معاصر غربی نیز هست که گویی به معرفت اهل سرّ (mysticism) ایمان دارند و ذات عشق را نه به برهان، بلکه به ذوق و وجدان درک می‌کنند و ازین جمله است روانکاو فقید ارجمند دکتر رنه آلدی. اما برای سنجش سخنش و احساس چاشنی عارفانه‌ای که در آن هست، نخست نوشته‌ای از شادروان بدیع‌الزمان فروزانفر می‌آوریم و سپس خلاصه‌ای از نظریات عالم غربی صاحب‌دل و صاحب‌نظر در معرفت نفس را.

استاد فقید بدیع‌الزمان فروزانفر در شرح مثنوی شریف می‌نویسد:

«عاشق آنست که مراد خود را فرو می‌گذارد و خواهان رضای معشوق است، این معنی نتیجه فناست، فنا از اراده خود که سرانجام به نیستی ذات می‌کشد و اولین نشانه عشق راستین است... و چون عاشق از سر مراد خود برخیزد و بی‌غرضی و بی‌طمعی خود را ثابت کند، آنگاه کار برعکس می‌شود و نسبت تعلق، انقلاب می‌پذیرد و معشوق در صدد بازجست و افتقاد عاشق برمی‌آید و هر مرادی که می‌خواست بلکه آنچه در خاطرش نمی‌گذشت، بدو می‌بخشد و خوبهای او را نیز می‌دهد. پس زندگانی عاشق در مرگ است و هستیش موقوف نیستی و فنا است.

«دوستان در دوستی به جانی می‌رسند که مراد محبوب را بر مراد و خواست خود ترجیح می‌دهند، این حالت را به عربی رضا می‌گویند... این چنین حالتی در بدایات محبت و عشق به ظهور می‌رسد... ولی این حالت، نسبت به مراتب والاتر که در عشق و طلب روی می‌نماید، چندان ارزشی ندارد و می‌توان گفت که از مراتب فرودین عشق است از آن جهت که عاشق هنوز از بند مراد و خواهش خود نرسته است و جور و جفا در چشم وی برابر نشده و ارادت او باقی است، هر چند که مراد معشوق را بر مراد خود ترجیح می‌دهد.

«از این مرحله برتر آنست که از خلاف مراد و دلخواه خود لذت می‌برد و جور و جفای معشوق را چنان خوش دارد که مهر و وفار، و در این صفت چنان قوت می‌گیرد که به سوی مراد خود نمی‌نگرد و از خواست معشوق پیش از آن خوشی بدو می‌رسد که از رسیدن به خواست خویش..

«و چون سلطنت عشق، بر دل عاشق مستولی گردد و کام و آرزوی او، مغلوب اراده و خواهش معشوق شود و از غلبه اراده و کامروایی وی لذت به جان عاشق رسد، در آن هنگام، از ناخوشی و ناکامی که معشوق بر وی راند و رنج و آزاری که بدو رساند، بیشتر لذت می برد که از رسیدن به کام و آرزوی خود... دلیلش اینست که آزار و رنج و نامرادی، دلخواه معشوق است و کامروایی و آرامش، مطلوب عاشق و چون عاشق در عروض حالتی چنین که بازگفتیم، از سر اراده و خواهش خود برخاسته است و میل او در خواهش معشوق، فنا پذیرفته است، بدین سبب هرچه معشوق را کامروا تر بیند چنانست که به مراد خود بیشتر رسیده است...»

«وزین پس، عاشق را حالتی شریف تر و والاتر است و آن، استغراق اوست در وجود معشوق، چنانکه وی به تمامت از معشوق پُر و لبریز می گردد و او را به هیچ روی ارادت و خواهشی باقی نمی ماند و منتظر است تا معشوق بر سر وی چه حکم راند و چه بر هستی او گمارد؛ او به خود برای خود هیچ نمی خواهد، آن می جوید که معشوق فرماید، پس اگر لطف باشد و یا قهر، به جان می پذیرد و فرمان دوست را بر سر و چشم می نهد و هیچ یک از صفات قهر و نُعوت لطف پیش او تفاوت ندارد، برای آنکه ترجیح و گزینش، از آثار بقای وصف و خواهش و آرزوست و آن، با تسلیم و انقیاد و فنا که حاصل استغراق است، مابینت دارد و بنابراین، عاشق بر قهر و لطف به نحو مساوی، عشق می ورزد و هر یک را به جای خود، به جان و دل می پذیرد.»

زیرا چنانکه گذشت «عاشق در عشق، بدان پایه می رسد که از سر خواهش و مراد خود بر می خیزد و چشم بر فرمان معشوق می گمارد، پس هرگاه اراده جانان آن باشد که داغ هجر و فراق بر جان وی نهد، او در آن سوزش، همه سازش می بیند و از آن درد، همه لذت می یابد، زیرا در مراد جانان فانی شده است و آن چیز بر جان وی خوشتر است که معشوق خوش دارد، علاوه بر آنکه جفا با دوست کنند و کسی که پیوند محبت ندارد، نسبت بدو هرگز جفا روا ندارند؛ پس جفا نشانه اختصاص و مزید تعلق است و عاشق، همواره جویای آنست که به چشم عنایت و اختصاص در وی نگرند. بنابراین از قطع جفا که علامت عدم امتیاز است، اندوهگین و رنجور می شود...»

«و چون عاشق در نظر به معشوق، مغلوب و مستهلک گردد، نه به قهر نگیرد و نه به لطف، زیرا خواهش هر یک از آنها، چنانکه گذشت، علامت بقاء وصف خودی است و کسی که ناظر لطف و قهر باشد، او عاشق خود است (که امتیاز می طلبد) نه دلدادۀ راستین و عاشق معشوق...»

«و می‌توانیم بگوئیم که چون عاشق از اوصاف خود پاک و فانی شود، آنگاه از تنگنا و مضیقۀ اراده و خواست رها می‌گردد و وجودش، فراخی و وسعتی مناسب هستی معشوق حقیقی که حق تعالی است پیدا می‌کند، چنانکه همه چیز را در خود و از خود می‌نگرد و یا در بهجت وجود معشوق، چنان غرق می‌شود که قهر و لطف در دریای خوشی و بهجت وی ناپدید می‌گردد و تفاوت، آنها از میان برمی‌خیزد و هم توان گفت که چون سالک به کمال حق تعالی تحقق یابد، خود را در همه چیز و همه را در خود می‌بیند و بدین جهت بر همه مظاهر خواه محسوس و یا معقول، عشق می‌ورزد، برای آنکه دوستی خود و حبّ ذات، امری است طبیعی و سنتی است الهی، و دوست داشتن و عاشق خود بودن از حق آغاز شده که عاشق و معشوق با لذات است و بنابراین مرد کامل همه را دوست دارد به جهت آنکه همه را در خود و خود را در همه می‌بیند و عاشق کلّ است از آن نظر که خود همه و کلّ جهان است»^۴.

این بود شرح موجز عشق از دیدگاه عرفا که در فصول مختلف این کتاب به تفصیل آمد و اینک چکیده نظریات رنه آلدی^۵ را می‌آوریم که سخنش در مبحث عشق و مراحل استکمال آن با توصیفات عرفا خالی از مشابهتی نیست:

رنه آلدی سه گونه سلوک عاشقانه تمیز می‌دهد که در هر کدام، عشق نسبت به مرتبۀ پیشین، کامل تر است: ۱- جذب سبعمانه معشوق و به تحلیل بردن او در خود ۲- هم‌پیمان شدن با معشوق از راه مهر و دوستی ۳- خویش را فدای معشوق کردن به طریق مذهبی یا عرفانی.

آلدی روانکاو این آخرین گونه عشق را که عالی‌ترین و نادرترین نوع آن است و سراسر ایثارِ نفس و فداکاریست، عشق ایثاری (Oblatif) می‌نامد و ما در اینجا به مقتضای کلام، فقط مجمل نظریات او را در باب همین عشق می‌آوریم.

در عشقِ ایثاری، به زعم آلدی، نفس یا حوزه نفوذلی بیدوی عاشق، آنچنان گسترش و اعتلا می‌یابد که آرزوی عاشق همه شکفتگی جان و خرسندی و خوشنودی خاطر معشوق می‌شود و از اینرو همه خواستهای ناسازگار با چنین هدفی را رها و فدا می‌کند تا با دل و جان کمر به خدمت معشوق بندد و گردن به فرمان وی نهد و خود از یاد برود و

۴- شرح مثنوی شریف، ص ۶۰۲، ۶۱۹، ۶۲۲ و ص ۶۲۴-۶۲۶.

5- Docteur René Allendy, *L'Amour, essai*, Paris 1942.

رنه آلدی، عشق، ترجمۀ جلال ستّاری، توس، ۱۳۷۳. برای آگاهی از احوال و افکار نویسنده، ر. ک. به یادداشت مترجم در ترجمۀ کتاب.

همه او باشد. چونکه در این عشق، کانون عاطفی عاشق از تنگنای جسم بیرون افتاده و نفس یا جان وی چنان گسترش یافته که دیگران و همه جهان را در خود جای داده است. پیوند عاشق با عالم در این عشق ایثاری، از راه جذب و بلع و هضم عالم و یا هماهنگی و همجوشی با آن (عشق‌های نوع اول و دوم بنا به نظریه آلدی) نیست بلکه به واسطه گستردگی و انبساط نفس و انتشار و جریان و سرپاناش در عالم و یا از دولت وحدت و اتحاد با عالم است. بدینگونه ترکیب منسجم فرد در ترکیب و هیئت وسیع‌تری که عالم است، ذوب و مستحیل می‌شود و به فرجام عشق ایثاری زمینه فناء غایی وجود را که روزی با مرگ و در مرگ تحقق خواهد یافت، به مرور فراهم می‌آورد. از اینرو عشق ایثاری، نشانه گام برداشتن، به سوی فنا و تلاشی محتوم نهایی است و با این وجود، از غریزه جذب و هضم که نگاهدار و مایه قوام آدمی رویاروی جهان است، کمتر حیاتی نیست.

بدینگونه عشق غذای روح است، یعنی نخست موجب نضح و قوام یافتن فردیت روحی و جسمی آدمی است و سپس وسیله گریز ازین فردیت یا انزوا و تنهایی و جدامانندگی روح و جسم در پهنه عالم و به فرجام راه بازگشت به عرصه کیهان چون مرگ فرجام دور طبیعی هر وجودیست. پس عشق مقام نیست، جنبش است و پویایی یا کنشی وحدت‌بخش، چون نخست موجب انسجام و وحدت درونی عاشق است، سپس فراهم آورنده امکان برقراری پیوند میان عاشق و محیط زیست و به فرجام گدازنده وجود در کوره عالم یا وسیله ترکیب عالم صغیر با عالم کبیر. در نتیجه عشق، کنش (فونکسیون) روانی وحدت‌بخشی است که دامنه‌اش با تغییر محمل و مطلوب، گسترش می‌یابد.^۶

بر این اساس، «شگی نیست که عشق آدمی را برای پذیرش مرگ، آماده می‌کند».^۷ بدین معنی که رویاروی اضطراب مرگ، انسان مشتاقانه آرزو دارد که جزیی از کل یعنی عالم باشد که جاودانه است و در جستجوی واسطه‌ای برای حصول مقصود، اصل جاودانه‌ای در برابر مرگ می‌یابد که همانا روح است و بنابراین می‌کوشد تا از راه اتصال و اتحاد با روح به آن کل ابدی پیوندد و عارفان نیز می‌آموزند که عشق بهترین راه رسیدن به آن هدف یعنی اتصال با کل است و باز می‌دانیم که هدف غایی عرفان، وحدت با خدا

۶- کتاب یاد شده، ص ۲۶-۳۱.

۷- کتاب یاد شده، ص ۶۸.

یعنی یکی شدن با عالم و از یاد بردن فردیت خودی است. با این شرح خود پیداست که عشق واسطه پیوند است.

در واقع انسان رویاروی مرگ دو احساس دارد: از سویی بر این گمانست که به هستی‌ای وسیع‌تر از هستی محدود خویش وابسته و پیوسته است یا در هستی گسترده‌تری انباز است و از سوی دیگر می‌پندارد که فردیت فناپذیرش میان وی و آن کلیت یا هستی پهناور، جدایی افکنده است. این تضاد را چگونه می‌توان گشود؟ به گفته آلدی طرفه اینکه میان این «شکنجه ماوراء طبیعی» (متافیزیکی) بشریت به عنوان پدیده‌ای روانی و عشق، رابطه شایان توجهی هست.

توضیح اینکه انسان، چنانکه گذشت، این دل‌آگاهی را دارد که جزیی است از هستی‌ای بس گسترده و فراخ. این احساس تعلق به کلیتی بی‌کران (به همه کسانی که مرده‌اند، به همه کسانی که خواهند آمد، به تمام عالم)، این انبساط و گستردگی ذهن و شعور در زمان و مکان، محصول ساز و کار فرافکنی عاطفی، همانند فرافکنی عاطفی در عشق است. فرافکنی آرمان و کمال مطلوب خویش بر همسر (که رابطه‌ایست دوسری)، ساز و کار (مکانیسم) عاشقی و معشوقی است و کوشش در تحقق و پرورش صفات و خصایل مطلوب معشوق در خود یا متخلق شدن به سجایای محبوب، مایه دوام و بقای عشق و انبساط و انشراح وجود عاشق است. در اراده فراگذشتن از خود و پیوستن به کلیت عالم نیز چنین فرافکنی عاطفی عاشقانه‌ای مسبب اصلی است، منتهی این بار آدمی، مطلوب خویش (فناناپذیری) را نه بر معشوق خاکی بلکه بر عالم یا کیهان جاودان، فرا می‌افکند و روا شدن حاجت خود را از این معشوق لایزال می‌خواهد. بنابراین عشق که نیروی سازنده و وحدت‌بخش است، دروازه آسمان و راه اتصال به ابدیت است. چون آدمی مرگ را که تلاشی و گسستگی ترکیب زنده - یعنی سرانجام هر موجود خرد و جزیی - است با تجزیه و تفکیک و تکسّر (division) ملازم و برابر می‌داند و به همین جهت، برعکس، خواستار اتصال به ابدیت از راه عشق وحدت‌بخش است. به سخنی دیگر انسان می‌کوشد تا شکنجه دردناکی را که بهره حیات اوست (یعنی دل‌آگاهی از شراکت و انباز بودن در کل نامحدود و در عین حال احساس تنهایی و جدایی و دورافتادگی از آن کل بسان نی بریده از نیستان) و در واقع تضادی رنج‌آور است، از میان بردارد و تنها وسیله‌ای که برای این کار در اختیار دارد، نوع عالی عشق (دارای خصیصه و فضیلت وحدت‌بخشی) است. همه امید و آرزوی آدمی اینست که حصه‌ای گرانها از

ذاتش را که به گمانش غیبی و نامریی است، از مرگ و نیستی برهاند و آن حصّه ناپیدا و دست نیافتنی، روح است. بدینجهت انسان به گوهری جاودانه یعنی روح خویش پناه می برد و توسل می جوید تا جاودان بماند؛ اما بی مرگی روح، خود مستلزم آنست که روح از ذات و ماهیت کل بهره مند باشد که به تصور انسان هست؛ از اینرو انسان خواستار رهایی از تنگنای شخصیت و فردیت خویش، می کوشد تا روحش را از رهگذر عشق، به چیزی پیوند زند که فناپذیر نیست. دین حبّ یا مذهب عشق، عهده دار چنین نقش سترگی است. در واقع دین که درآکنده به اساطیر و فراهم آمده از اساطیر است، وسیله رهایی انسان از تنگنای فردیت و شخصیت خویش و پیوستن به کلّ، به مطلق، به ذات لایزال است و چنانکه می دانیم در همه مذاهب و ادیان، عشق تنها راز و رمز یا عمل مکتوم و سرّی (arcane) یعنی راه اتصال و اتحاد است. اما به گفته رنه آلدی، مهم اینست که عشق به خدا، پایه و اساس حیات سرمدی در همه ادیان و مذاهب، احساسی ناآشنا، فوق انسانی و گسسته از زندگانی معمول و عادی نیست، بلکه از قماش عشق به همنوع است. از اینرو شگفت نیست که فرقه‌ای هندو در نوعی یوگا، عشق جسمانی را طریق اتحاد و اتصال و راه رسیدن به مبدأ کل دانسته است و نیز بسیار طبیعی است که مصطلحات عرفان مذهب، دارای رنگ و بو و صبغه و مایه «اروتیسم» یعنی زبان عشق انسانی باشد^۸ و این گواهی صادق است بر یگانگی عشق جسمانی و عشق ربّانی. در واقع هدف عرفان و یوگا و وجد و حال و مراقبه و مکاشفه، بیخودی از خود^۹، تهی شدن از فردیت و احساس وحدت و اتصال با عالم یا خداست، چنانکه به گفته عرفا، سالک منتهی «خالی از خود بود و پُر از عشق دوست». این عدم تمرکز بر خود یا افناء نفس خویش، نتیجه غایی خودفراموشی، خویشتن در میان نبینی و حالت بیخودی و سکری است که با کیمیاکاری عشق به دست می آید. پس ساز و کار (مکانیسم) فرافکنی خاص عشق، بهترین راه پیوندیابی با کلّ یا عالم است.

گذشته از این آدمی با فرافکندن هسته برگزیده و مطلوب خویش (کاری که ناخودآگاهانه صورت می گیرد) بر معشوق، آنرا به روشنی چون تصویری در آینه می تواند دید. و می دانیم که در عرفان جمالی، کمال مطلوب و آرمانی که بدینگونه در

۸- در اینباره خواننده علاقه مند را به مطالعه فصلی از کتاب زیر هربرت مارکوزه دعوت می کنم:
Herbert Marcuse, *Eros et Civilisation*, Contribution à Freud, 1963, ch. 10: La transformation de la sexualité en Eros.

۹- «نسبت غیبت و کیفیت بیخودی» و «خود را به بیخودی دادن»، به قول جامی.

عشق و از راه عشق فرافکننده می‌شود، نمایانگر تصویر روح جاودانی یا خدای درونی و وجدانی هر شخص است، یعنی این نقش روح جاودانی یا خدای درونی، از برکت فرافکنی در عشق یا فرافکنی عاشقانه، پدیدار می‌گردد. پس عشق آسان‌ترین و طبیعی‌ترین وسیله رؤیت باطنی حق یعنی مشاهده الوهیت در سرّ ضمیر است و انسان تا به فیض آن مشاهده عاشقانه نرسد، از دغدغه و قلق وجدان و تشنگی خاطر رهایی نمی‌یابد.

اما غالب مکاتب فلسفی و فرق و ملل و نحل، از این دست آویز غافل مانده‌اند، چون عشق جسمانی را سخت دور و مهجور از وجد و حال عرفانی پنداشته‌اند. بی‌گمان ارتقاء به مرتبه کشف و وحی و الهام ربانی از راه عشق جسمانی، مزیت و فضیلت نادر عاشقانیست که به برترین پایگاه در مراتب عاطفه محبت و عشق رسیده‌اند، اما به هر حال این سابقه ذهنی و پیش‌داوری که عشق جسمانی، ناسازگار با عرفان و خداجویی است، حاکی از طرد و نهی عشق بنا به مقتضیات و مصلحت‌بینی‌های اجتماعی است. از اینرو عرفا مسأله را از منظری دیگر نگریسته و به نحوی دیگر مطرح ساخته‌اند، یعنی به جای آنکه وحدت خویش را در وجودی نقش‌پرداز آن وحدت، جست‌وجو کنند و بیابند، از راه یکی شدن با عالم به وساطت عشق، در وحدت عالم، پرتوی از ذات خویش می‌جویند و می‌یابند، یعنی وحدت عالم را روشنگر ذات خود می‌بینند و می‌پندارند که ذاتشان در وحدت عالم پرتوافکن و جلوه‌گر است و وحدت عالم نیز نمودار و بازتاب ذات و ماهیت نفس ایشانست؛ اما در هر حال به چنین نتیجه‌ای تنها از راه فرافکنی و یکی شدن و یگانگی که ساز و کار (مکانیسم)‌های اصلی و اساسی عشق است می‌توان رسید. به بیانی دیگر وقتی انسان بخواهد شخصیت جزئی و فردیت فناپذیرش را به طاق نسیان بسپارد و فقط با احساس شراکت در حیات عالم بسر برد، تنها کاری که برای حصول این مقصود می‌تواند کرد، نوعی فرافکنی همانند فرافکنی ثمره عشق و عاشقی است؛ اما این فرافکنی عرفانی یا دینی، برخلاف ساز و کار (مکانیسم) همانند در عشق، فرافکنی بر موضوعی کلی‌تر و همراه با ایثاری (oblativité) کامل‌تر است. همانگونه که عاشق با ایثار نفس و حتی فنای خویش، جزء لاینفکی از حیات زوج می‌گردد، انسان دین‌ورز نیز از خود تهی می‌شود یا بدر می‌آید تا جزئی از عالم، پاره‌ای از ذات حق گردد و در هر مورد، عشق به مثابه نیروی روانی وحدت‌بخشی است که از دو ذات، کلی هماهنگ و موزون می‌سازد. عشق، فرآیند روانی از خود بدر آمدن و فراموشی شخصیت جزئی و فردیت تک‌افتاده خویش است. عشق ندا در می‌دهد که تنها به نفس و جسم

خود نیندیشیم، بلکه در اندیشه نفس و جسم همسر خویش و پس از آن، در غم نفس و جسم فرزندان نسل آتی باشیم. و در مرتبه‌ای برتر، عاشق خود را یار و غمگسار و هم‌کاسه همه مردم و هر چه جاندار است می‌بیند^{۱۰}. چون عشق موجب می‌شود که عاشق ما به‌الاشتراک میان خود و معشوق را قوت و تحکیم بخشد و از مشخصات عَرَضی که وجه تفریق و اختلاف است، بگذرد. این بدر آمدن از خود و فراموش کردن و کسر نفس خویش که برترین مرحله عشق است، سخت شبیه از خودبیخودی عرفاست، و همین بدر آمدن از خود است که سرشت و نهاد انسانی را برای آمیزش با روح جمعی یا کلی، پرورش می‌دهد و مستعد و آماده می‌سازد.

عرفا می‌آموزند که راه رسیدن به برترین مرتبه روحانیت و معنویت، درآمیختن با اصل جاودانگی کیهان یا کیهان جاودان (روح دنیا، خدا) است و این آمیزش، نخست میل و اشتیاقی همانند تمنای جنسی و سپس آمیزشی واقعی بسان آمیزش جنسی است. باز به موجب تعلیم آنان، روح کلّ نخست در موجوداتی که آدمی دوستشان دارد و ناگزیر از دوست داشتن آنهاست، جلوه‌گر می‌شود. نتیجه آنکه عشق، رهنمون روح به سوی بی‌مرگی و جاودانگی است، حال آنکه فقدان عشق، موجب هبوط و سقوط روح در محدودیت و فقر و انزوا و انفراد و مرگ یعنی دوزخ است.^{۱۱}

۱۰- چنانکه مشایخ صوفیه غالباً احسان و شفقتی عالمگیر داشتند و بدیهنوعان منجمله کسانی را که به ایشان ظلم و ستم کرده بودند، نمی‌خواستند و در آن تعدی و جور، دست تأدیب حق را معاینه می‌دیدند. تراحم احوال اولیا پُر است از حکایات و روایات در باب رحم و مروت آنان در حق جانوران (حتی سگ) و پرندگان و حشرات.

۱۱- همان، ص ۱۹۱-۲۰۸.

عشق واسطه پیوند است

در «ارزیابی میراث صوفیه» آنچه به اعتقاد من مهمترین دستاورد این طایفه محسوب می‌شود، پیوستن زمین و آسمان با رشته عشق و الفت است و واسطه‌العقد و دره‌التاج این نسبت، انسان کامل یا به بیانی دقیق‌تر زن - معشوق است. چون سالک از راه عشق، جان خود را به جان الهی پیوند می‌دهد و «گرمی و حرارت عشق که از کانون نور توفیق و عنایت الهی به شخص طالب کمال و اهل سیر و سلوک روحانی رسیده باشد، زودتر و بی‌خطرتر از ریاضتها و عبادتها معمولی او را به سر منزل مقصود می‌رساند، و بدین سبب عارفان برگزیده و واصلان راه حق گفته‌اند که یک ساعت گرمی عشق و خلوص ضمیر از صد سال عبادت خشک سرد، برتر و بالاتر است»^۱ و این همان سخن دیوتیما (Diotima) است که سقراط در رساله مهمانی افلاطون بدین وجه نقل کرده است: عشق «میانجی بین خدا و مردم است. به هنر اوست که جدایی میان خدا و آدمی از میان می‌رود و از برکت اوست که جهان به هم پیوسته است. از راه عشق است که کار پیغمبران و کاهنان و قربانها و فدیها به مقصود می‌رسد، زیرا خداوند با مردمان، آمیزش ندارد و از راه عشق است که بین خدایان و آدمیان در خواب یا بیداری ایجاد رابطه می‌شود»^۲. البته ممکن است که از راه عقل نیز با جان جانان ارتباط و اتصال یافت؛ اما عشق، همچون زن، مانند درخت تناور قوی بنیادی است که ریشه در عالم غرایز دارد و شاخهایش آسمان‌پوی‌اند؛ به همین جهت زن، پیکر هیولانی ظلمانی نیست، بلکه صورتش بر خاک است و جانش در لامکان، «هم آسمانیست و هم زمینی، هم جسمانیست و هم روحانی»؛ همینگونه دل آدمی را که بارگاه عشق و «محل ظهور استوای روحانیت است

۱- جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه.

۲- افلاطون، پنج رساله، ترجمه محمود صناعتی، چاپ سوم ۱۳۶۲، ص ۳۲۴.

در عالم صغری... یک روی در عالم روحانیت است و یک روی در عالم قالب، و دل را از این وجه قلب خوانند که در قلب دو عالم جسمانی و روحانی است تا هر مدد فیض که از روح می‌ستانند، دل مقسم آن فیض بود» که «خورشید روح از آسمان دل بر زمین قالب می‌تابد و آن را به نور حیات منور می‌دارد»؛ و نیز این «دل را استعداد آن هست که چون تصفیه یابد بر قانون طریقت، چنانکه محل استوای صفت روحانیت بود، محل استوای صفت رحمانیت گردد و چون در پرورش و تصفیه و توجه به کمال رسد، محل ظهور تجلی جملگی صفات الوهیت گردد»^۳.

در وجود زن نیز چنانکه در منزل دل آدمی، آسمان و زمین به هم می‌رسند، همچنین در انسان کامل و آنان همه بسان آینه و جام جهان‌نمای پادشاهی، عکس رخ یار را می‌نمایانند و سرّ این تجلی در سیر نزولی و قوس صعودی عشق و تلاقی آندو قوس در وجود آدمی، زن یا انسان کامل است که جلوه‌گاه لاهوت و ناسوت‌اند و «سجده‌گاه لامکان در مکان». حرکت در قوس نزول، تنزل از عالم ملکوت یا مجردات به عالم ناسوت یا مادیات است و حرکت در قوس صعود، خلاف پیمایش قوس نزول، همانا سیر استکمالی عاشق است که در نهایت به فناء فی الله و بقاء بالله و اتصال بی‌واسطه با ذات و صفات حق می‌انجامد، چه این طلب وصل جز طلب اصل نیست:

اول ما چو آخر ما شد قطره دریاست چون به دریا شد

صوفیه وحدت وجودی، در تعبیر این دو قوس نزولی و صعودی، به زبان شطح گفته‌اند «آدم خالق است به حقیقت عروج و مخلوق است به وهم نزول» و «نیست خالق در ظاهر و باطن مگر به صورت خلق و خلق عین خالق است و خالق عین خلق» و «ظاهر خلق، باطن خالق است و ظاهر خالق، باطن خلق»^۴. بنابراین آدمی باید پُلی باشد میان جان و جانان و ازینرو لازم می‌آید که لاهوت و ناسوت در نوعی انسان به هم رسند، تا وی بتواند از عهده انجام این مهم برآید و این آدم، زن است یا انسان کامل که مظهر تام جمیع اسماء و صفات الهی و رمز کامل حق است و جلال عشق الهی در او جلوه‌گر شده است^۵؛ و لاجرم، اتصال به حق و اتحاد با او از طریق انسان کامل صورت می‌پذیرد، چون

۳- مرصادالعباد، فصل هفتم، «در بیان تصفیه دل بر قانون طریقت»، ص ۱۸۷-۲۰۹.

۴- حسنات العارفین، ص ۵۸ و ۷۴.

5- De l'Homme Universel, Abd Al-Karim Al-Jili, Extrait du livre Al Insan Al-Kamil, traduits de l'arabe et commentés par Tinus Burchardt, Paris, 1975, p. 8, 10, 20, 29 (Introduction).

در نهایت وی از دو نشأه و نسبت برخوردار است و مرآتیی است ذوجهین «در یک رویش خصائص ربوبیت پیدا و در دیگر رویش، نقائص عبودیت هویدا».

مثلاً به اعتقاد مولوی «چون ارتباط و عشق‌بازی مادی صرف با مجرد صرف محال است، پس بشر جسمانی طبیعی، با عالم ماورای طبیعت نمی‌تواند مربوط شود مگر به این صورت که در میانه، واسطه و میانجی دارای دو جنبه باشد که یکی را در اصطلاح «جنبه یلی الرب» و یکی را «جنبه یلی الخلق» می‌گویند، تا از جنبه اول با مقام ربوبی و از جنبه دوم با مخلوق مرتبط باشد، و از مقام مجرد ربوبی فیض بگیرد، و به مرتبه خلق مادی جسمانی فیض برساند...

«پس برای ارتباط بشر با خدای مجرد احتیاج به واسطه‌یی است هم از نوع بشر، با اختصاص این مزیت که از جنبه روحانیت به عالم قدس ربوبی پیوسته از آنجا فیض معنوی دریافت کند، و از جنبه جسمانیت با اشخاص انسانی مرتبط گشته، فیض الهی را به ایشان برساند و سبب هدایت و تربیت و تکمیل و اصلاح نفوس بشری گردد».^۶ این برگزیدگان، چنانکه پیشتر گفتیم، انسانهای کامل‌اند از قبیل امام و خضر و سلیمان و عیسی که از افق روح‌شان «دریچه‌ای نامرئی به عالم غیب و مخزن اسرار الهی گشوده است که از آنجا، پیوسته روشنی و پرتو فیض، بر ایشان می‌تابد» از اینرو گفته‌اند: «مولوی را در کیش تصوف و عرفان و مذهب عاشقی، «آئین بشرپرستی» است، یعنی آنجا که جلوه حق را در مظهر بشری و نور خدا را در مشکات آدم خاکی بیند، او را می‌پرستد، و پرستش او عین خداپرستی است».

زن هم چون انسان کامل، می‌تواند «نردبان پایه عشق ذوالجلالی»، و واسطه و میانجی مابین مجرد و مادی باشد و به قول روزبهان «آینه حق شود که هر که در او نگرَد به حق عاشق شود» و اگر چنین است، پس لطافت روحانی و کثافت جسمانی، هر دو، در وی مجتمع است، یعنی علاوه بر غرایز خاص عموم بشر، جانی جان‌شناس دارد که موجب

۶- جلال‌الدین همایی، مولوی چه می‌گوید، ص ۸۰۰-۸۰۲.

«مولوی با اشاره به تعریف قرآن از مسیح به عنوان روح خداوند، به عقاید یوهان اکهارت Johann Eckhart (۱۲۶۰-۱۳۲۷) که معتقد بود تولد مسیح، نمودی مکرر و ابدی از تولد نفس عالی در انسان است، بسیار نزدیک می‌شود.

یک دمش زخم است و دیگر مرهمست

گفت هر جانی مسیح‌آسایی.

جانها در اصل خود عیسی دمست

گر حجاب از جانها برخاستی

خلیفه عبدالحکیم، عرفان مولوی، ص ۱۲۸.

امتیاز وی از سایر افراد ناس است و به همین جهت، آینه گردان صفات و آیات حق و جلوه گاه لاهوت در ناسوت و مظهر ربوبیت در لباس بشریت می شود^۷ و یا به بیانی دیگر، خداوند در آینه وجود وی خود را می بیند و عاشق حق در طلعت زن از حق به حق می نگردد و به نور او بدو می نگردد. بنابراین «دوستی وی، دوستی حق و سرسپردن پیش وی، سرسپردن پیش خداست» و طی این مرحله هم جز با بال و پر عشق، میسر نیست. البته چنانکه پیشتر نیز اشارت رفت، در پایکوبی و دست افشانی یا سماع نیز می توان عبور از اضطراب به سکون از طریق حرکت موزون یا گذار از عالم صغیر به عالم قدس از طریق عالم کبیر را مشاهده کرد و بنابراین آنچه در سماع نصیب روح می شود، نوعی معراج است و به گمانم هیچ کس بهتر از خواجه احمد غزالی (که تازه در مذهب وی عشق همان حقیقت مطلق و ذات بحت است) این نکته را باز ننموده است.^۸ اما برای برانگیختن ارواح به سوی عالم قدس و به یاد آوردن مقام انس یا رفتن از مقام انسانیت به مقام احدیت و گسستن از ماسوی الله و پیوستن به الله، دستگذاری کارافزاده تر از انسان کامل و زن شاهد نیست. و اما این میانجی هر کس یا هر چه باشد، به هر حال «عشق انسان و خدا در دایره ای جریان دارد که یک سویش به خدا و سوی دیگرش به انسان مربوط است. به عبارت دیگر این عشق، یک عشق است که دو سوی دارد: سوی الهی و سوی انسانی»^۹.

بنابراین رابطه میان ربوبیت و عبودیت، چنانکه گذشت، دو سری است: «حق با کمال استغنائی ربوبیت در لباس عبودیت ظاهر می شود، ولی همین بنده و آدمی، به صفات ربوبیت متلبس و متحقق می گردد. و چون آدمی را به صورت خویش آفریده، بی گمان به صفات خویش متجلی خواهد کرد، همچنان که حق گاهی به صفات انسانی، خویش را وصف کرده است»^{۱۰}. لهذا چنین پیدا است که حق و خلق چنان عاشقانه به هم بسته و

۷- به قول روسبروک (Ruysbroek ۱۲۹۳-۱۳۸۱) انسان کامل یا مرد حق «با محبت باطنی و کوشش جاودانی، به طرف خدا می رود؛ با گرایش لذت بخش و آسودگی جاودان داخل حق می شود و در آن ساکن می گردد و باز با جانی مملو از عشق و محبت نسبت به همه مخلوقات، در قالب اعمال فاضل و پارسامشانه، به جانب همه اشیاء برمی گردد و این بلندترین و عالی ترین نقطه روح حیات درونی است». به نقل از ر. آ. نیکلسون، عرفانی اسلام، ترجمه ماهدخت بانو همایی، ۱۳۶۶، ص ۱۹۷.

۸- ر. ک. به رساله بوارق الالماع فی الرد علی من یحرم السماع بالاجماع، متن عربی و انگلیسی به قلم جیمز رابسون J. Robson، لندن، ۱۹۳۸ به نقل از نصرالله پورجوادی، سلطان طریقت از ص ۲۴۱ به بعد.

۹- ارژنگ مدی، عشق در ادب پارسی، ص ۲۰۱.

۱۰- این نظر خاصه در عرفان مسیحی که گاه به چشم منشرعین و اصحاب کلیسا، الحادی نموده است،

پیوسته‌اند که به راستی جدایی ناپذیرند و حتی شاید بتوان گفت که به یکدیگر نیازمندند. مگر نه اینست که حق برای شناساندن خویش و عشق‌بازی با خود، آدم و عالم را آفریده است؟^{۱۱} در عرفان یاکوب بوهم (Jakob Böhme) عارف آلمانی (۱۵۷۵-۱۶۲۴) نیز انگیزه خلق کائنات از لحاظ روانی، نیازمندی خداوند به مشاهده «جلوه خویش» (Selbstabbildung) و داشتن آینه‌ایست (Spiegel) که در آن خود را بتواند دید.^{۱۲} اما از این لحاظ فرق است میان عالم و آدم؛ گرچه «عالم جمله اثر حق است»، ولی آدم موقعیتی ممتاز دارد: «او تعالی و تقدس، خواست جمال خود را خود نظاره کند - و هیچ کس خود را چنانچه در آینه تواند دید در محل دیگر نتواند دید - انسان را مرآتِ جمیع اسماء و

→ شکفته شده است.

۱۱- علی دشتی در پژوهشی به نام «نگاهی به صائب» در نقد عقل‌گرایانه این نظر می‌نویسد:
 «نظریه یا فرضیه‌ای که درباره پیدایش جهان هستی در ذهن صوفیان نقش بست، آتش وجد و هیجانی را برافروخت. به موجب این فرضیه، ذات باری تعالی در ازل برای مشاهده ذات خویش جلوه‌ای کرد و جهان هستی پدید آمد. پس جهان هستی، سایه یا شبیحی بیش نیست، انعکاسی است از جمال ازلی؛ هر چه هست اوست و عالم امکان و جهان کثرت، جز مظهر صفات ذات یگانه چیزی نیست. آدمی که بیش از سایر موجودات از این فیض بهره گرفته است، اگر از تعلقات مادی برهد و از خودی خود بیرون شود، یعنی از چسبندگی ماهیت تاریک نجات یابد، به مصدر خود می‌پیوندد و باز به قول مولوی «آنچه اندر وهم ناید آن شود».

«این فرضیه که به هیچ دلیل عقلی متکی نیست - زیرا عقل از درک حقیقی که فقط از راه اشراق ممکن است کشف شود، ناتوانست - این فرضیه التهابی در ذهن صوفیان برافروخته و حماسه‌های روحانی آنان بر این محور می‌چرخد.

«حال وارد این بحث نمی‌شویم که این نظریه غامض و مبهم و دریافت آن بر عقل دشوار است، زیرا اگر ازل را به معنی حقیقی آن بگیریم و بدون آغاز فرض کنیم، مستلزم اینست که جهان هستی چون ذات واجب‌الوجود قدیم باشد، پس آفرینشی صورت نگرفته است و اگر «ازل» را نقطه آغازی بگیریم، اشکال دیگری پدید می‌شود که ذات فیاض باری تعالی بمیلاردها قرن بدون فیض مانده باشد؛ به علاوه فکر دچار این حیرت تاریک می‌شود که چه موجبی ذات باری تعالی را به تجلی و پدید آوردن جهان هستی کشانید... کاری به این بحث و اشکالات نداریم، زیرا بزرگان صوفیه از اینکه قابل به قدیم بودن جهان هستی شوند، باکی ندارند؛ نهایت، قدمت آنرا، عَرْضی و قدیم بودن آفریدگار را ذاتی گفته و خویشتن را آسوده می‌کنند، ولی امر مسلم اینکه این فرضیه و نظریه در آنها، وجد و هیجانی برانگیخته و سراینندگان آنها را به رجزخوانی و حماسه‌ای روحانی می‌کشاند.

«این حماسه‌های روحانی که گاهی شکل غنایی به خود گرفته و صوفی با شاهد ازلی نرد عشق می‌بازد، در اشعار سراینندگان صوفیه فراوانست». اطلاعات، ۱۲ اسفندماه ۱۳۵۵ (۲۵۳۵)، ص ۱۱. ایضاً ر. ک. به تکرار همین نقد در: علی دشتی، در دیار صوفیان (دنباله پرده پندار)، بی‌تا، ص ۳۷-۳۸.

۱۲- بنا بر این اصل، نیازمندی به غیر، ضرورتی بس عمیق، به مفهوم خودشیفتگی در روانکاوی فروید است.

صفات خود ظاهر کرد و از مخلوقات دیگر هیچ چیزی قابلیت آن نداشته که مظهر جمیع اسماء و صفات او تواند بود، پس انسان را مرآتیی اوست»^{۱۳}، اما «عالم موقع تجلی افعال است»^{۱۴}.

شاید هیچکس به فصاحت ابن عربی این نیازمندی متقابل حق و خلق را بیان نکرده باشد. جایی می‌گوید: فما وصفناه بوصف الاكنا نحن ذلك الوصف. فوجودنا وجوده و نحن مفتقر الیه من حیث وجودنا و همومفتقر الینا من حیث ظهوره لنفسه. هر چه از او گوئیم در حقیقت از خود گفته‌ایم، زیرا هستی ما هستی اوست، برای هست شدن، ما نیازمند اوئیم، و برای ظهور بر نفس خویش، او نیازمند ماست: گر آینه محبّی من نبود - ظاهر نشود جمال محبّوبی تو، و به قول خواجه حافظ:

پرتو معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما بدو محتاج بودیم او به مشتاق بود

«زیرا که مقید بدون مطلق نیست: پس مقید را با مطلق پیوند باشد و ظهور مطلق بدون آن نیست»^{۱۵}. این سخن، تفسیر حکمی است که پیشتر بدان اشارت رفت و آن اینکه: «عشق واسطه پیوند است». «یعنی عشق را تعلقی به ذات عاشق است و تعلقی به ذات معشوق. اگر اتصال عشق با عاشق حقیقی افتد، مغلوب جذبۀ قهر او شود. و اگر به خلاف آن بود، عاشق مغلوب جذبۀ معشوق شود. و اگر قیام هر دو از عین عشق شود، یکی این خود حاصل است»^{۱۶}.

عبدالرحمن جامی در شرح این معنی با رعایت همه مراتب موجود میان مطلق و مقید، می‌نویسد: «مطلق بی مقید نباشد و مقید بی مطلق صورت نیندد. اما مقید محتاج است به مطلق و مطلق مستغنی از مقید. پس استلزام از طرفین است و احتیاج از یک طرف، چنانکه میان حرکت بد و حرکت مفتاح که دریدست... (اما) استغنائی مطلق از مقید، به اعتبار ذاتست و الا ظهور اسماء الوهیت و تحقق نسب ربوبیت بی مقید، از محالاتست»^{۱۷}. هر چه هست این کشف صوفیه که: عشق پیوند راست رابطه‌ای - در میان ایستاده واسطه‌ای، از مهمترین مواجید ذوقی ایشانست و بنابر همین اصل است که

۱۳- شروح سوانح، ص ۵۵.

۱۴- روزبهان، شرح شطحیات، ص ۳۷۷-۳۷۸.

۱۵- شروح سوانح، ص ۴۰.

۱۶- شروح سوانح، ص ۸۰.

۱۷- لواعب، یاد شده، ص ۲۲.

می‌گویند: «هر چیزی دو روی دارد: وجه منه الی الحق و وجه منه الیه»^{۱۸}، چنانکه «حنین الجزء الی الكل کحنین الكل الی الجزء»^{۱۹}. و به قول صوفیه وحدت وجودی، اگر حق در کسوت و مظهر بشری، تجلی یا حلول می‌کند، برای اینست که روح پاک عشقناک، به پیوند ولایت انسان کامل، با وی متصل و متحد شود، و اینکه اتحاد بشر با حق تعالی، در مقام اسماء و صفات باشد نه در مرتبه ذات و اتصال و یگانگی در مقام ربوبیت است نه در مرتبه الوهیت، در مقام احدیت است، نه در مرتبه احدیت؛ اصل و اساس آن حکم را ویران نمی‌کند.

منتهی این خدا، خدایی شخصی است، نه خدای متشرعه و فقها. چنانکه به اعتقاد ابن عربی و پیروانش، گفتیم که هر کس به نحوی خاص یعنی مطابق «عین ثابتة» (individualité éternelle) خود یا بر حسب آنچه در حکمت نظری ابن عربی، «اسم الهی» نام گرفته - اسم الهی ای که در آدمی متجسد و ممثل شده و آدمی به حکم روابط متقابل موجود میان رب و مربوب، خدا را به همان نام می‌شناسد و خدا نیز با همان نام به حال وی معرفت می‌یابد یا بر وی ظاهر می‌شود - شاهد تجلی الهی یا مجلای حق است. چون به گفته عین القضاة همدانی، «اسامی حق تعالی از حصر بیرون است. تو در جیب خود نگر تا خود از او چه نصیب داری، و می‌دان که ابدالاباد از آن خواهی خوردن. از پرده اسم، بر تو تجلی خواهد کردن که ان الله یتجلی للناس عامة و لا بی بکر خاصة. مصطفی صلعم - می‌گوید: اسألک بکل اسم هو لک، سمیت به نفسک، اونزلته فی کتابک، او علمته احداً من خلقک، او استأثرت به فی علم الغیب عندک اسماً مکنوناً مخزوناً»^{۲۰}

پس اعیان ثابتة، صور حقایق اسمای الهی است و دیدن صورت عینی ثابتة، عین مشاهده حق است، از آنروی که اعیان، شئون و اسماء و صفات حق‌اند،^{۲۱} و معنای این سخن این است که هر یک از اولیاء، خدا را به همان شکل و صورتی می‌شناسند که خدا نیز به همان صورت وی را «می‌شناسد»، چون خداوند، بدان‌گونه (به همان صورت) در او بر خود تجلی می‌کند یا در آینه او خود را می‌بیند. برای ابن عربی، این همبستگی ذاتی میان صورت تجلی حق (théophanie) و صورت کسی که شاهد تجلی حق است، مبنی بر

۱۸- شروح سوانح، ص ۴۰.

۱۹- همان، ص ۴۱.

۲۰- نامه‌های عین القضاة همدانی، بخش دوم، ص ۲۰۹.

۲۱- خواجه محمد پارسا (قرن نهم ه. ش) شرح فصوص الحکم، به تصحیح جلیل مسگرزاد، ۱۳۶۶، ص چهل و شش و چهل و هفت.

عین ثابتۀ آدمی، یا اسم الهی ایست که چون بذری درو کاشته شده است.^{۲۲} چنانکه پیشتر گفتیم، ابن عربی، این اسماء الهیه را «ارباب» و نیز «حضرات الهی» می نامد، چون ذات حق هر بار در کسوتِ یکی از اسمائش، خود را به بنده یا به خود در وجود بنده خود، می نمایاند. بنابراین اسماء فقط از طریق و در کسوت و قالب مخلوقات و برای مخلوقات که مظاهر آن اسماء اند، یعنی صوری که آن اسماء در آینه آن صور تجلی و ظهور کرده اند، واقعیت و معنا می یابند.

بدینجهت ابن عربی، میان الله (خالق کل) و ربّ (خدای خاص) که در رابطه شخصی و خصوصی و انفرادی با عبد عاشق خویش است، فرق می نهد. اخلاق جوانمردانه و مبتنی بر سرسپردگی (chevaleresque) عارف عاشق (fidèle d'amour)، بر پایه این رابطه دوسری مبتنی است، یا این رابطه دوجانبه و طرفینی است که پایه عرفان عاشقانه و فتوحات عرفانی عاشقان خداست.^{۲۳}

اما این صور که محمل و قابل یا ظرف اسماء الهیه اند و در واقع هستی بالقوه و اعیان ثابتۀ ما محسوب می شوند، از ازل در ذات الهی وجود داشته اند و از روز الست، طالب آن بوده اند که فعلیت یابند و از قدم به حدوث گرایند، و این گرایش آنها نیز، چنانکه پیشتر اشارت رفت، چیزی جز شوق اسماء الهی به ظهور و تجلی نیست، و این شوق، خود معرف حزن ذات حق از تنها و ناشناخته ماندن است که «آفرینش عالم و عالمیان و آدم و آدمیان از برای ظهور صفات الوهیت و معرفت ذات ربوبیت بود چنانکه فرمود: «کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف»^{۲۴}. خداوند می خواهد برای اسماء ناشناخته مانده خویش، مظاهری بیابد و حزن وی ناشی از شوق یافتن طالب مستعد است. و عارف که خود مجلای اسمی الهی است، رسم وفاداری و سرسپردگی به ربّ خاص خویش یعنی آئین بندگی و عبودیت در آستان اسم الهی ابرا که خود مظهر آنست، آموخته است و می داند که «شخص انسانی، مظهر ذات الوهیت و مظهر صفات ربوبیت آمد»^{۲۵}.

حاصل سخن اینکه به حکم «مرآتیت و مظهریت موجودات مر وجود حق را» هر

۲۲- هنری کرین، ابن عربی، یاد شده، ص ۴۹-۵۰.

۲۳- هنری کرین، ابن عربی، ص ۷۵.

۲۴- مرموزات اسدی در مرموزات داودی، نجم الدین ابوبکر عبدالله بن محمد رازی، معروف به دایه، به اهتمام محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۲، ص ۱۲۵.

۲۵- مرموزات اسدی، ص ۳.

موجود، مظهر و مجلای ذات الهی است که در قالب یک یا چند اسم خویش در او به ظهور پیوسته است و هر اسم الهی ظاهر گشته، ربّ موجودیست که مظهر و جلوه گاه آن اسم الهی شده است و هر موجود، مظهر و مجلای «ربّ الخاص» خویش است، یعنی ذات الهی را فقط در آینه همان اسم (ظاهر و بی نقاب) و بنابراین به صورتی شخصی و خصوصی، متجلی می سازد. پس هیچکس، مظهر کلیت و تمامیت ذات الوهیت یعنی مجلای همه اسماء یا «اریاب» (جمع ربّ) نیست، بلکه خدای هر کس، ربّ خاص اوست.^{۲۶}

ازینرو ابن عربی به «خلق الحق فی الاعتقاد» و «الله المخلوق فی المعتقدات» باور دارد، یعنی خداوند در هر نفس، به صورتی رمزی که فراخور استعداد و درجه معرفت آن نفس است، ظاهر می شود: من خداوند را به قدر اسماء الهی ای که در من و به واسطه من جلوه گر می شود، می شناسم. چون خداوند در هر یک از ما به صورت و شکلی که دوست داریم، ظهور و تجلی می کند. بنابراین، صورت آرمانی و «مطلوب» من، شکل عشق من، همان جلوه ایمان منست و این است معنای خلق الله فی الاعتقاد و نیز معنای سخن پیامبر که «شناخت حق تعالی موقوف است بر شناخت نفس خود» (شیخ شهاب الدین سهروردی): «من عرف نفسه فقد عرف ربه». این رب، ذات الوهیت نیست، بلکه خداوند ظاهر شده در نفس هر موجودی است، یعنی اسم الهی ایست که ربّ خاص هر نفسی است. پس شناخت نفس، چنانکه پیشتر نیز گفتیم، معرفت تجربی ربّ است: خداوند در مطلوب و محبوب بنده اش، متجلی می شود تا بنده او را بشناسد، چون در صورت تجلی به صورت ناموافق (با مطلوب و محبوب خلق)، ناشناخته خواهد ماند. موسی که طالب آتش بود (و در اینجا آتش رمز قهر و غلبه معشوق و سوزش و گذارش عشق است)، خدا را به صورت آتش دید.^{۲۷} عکس این قضیه نیز درست است: به گفته شیخ حاج محمد کریم خان کرمانی (۱۲۸۸/۱۸۷۰-۱۲۲۵/۱۸۰۹): «بدان به هر اندازه (بهائیم و وحوش) را دوست می داری، به همان اندازه مثل آنها هستی، زیرا انسان بر همان شکل محبت خودش است، مثل آنها و شبیه به آنها محشور می شوی، زیرا که هر کس دوست بدارد سنگی را، خداوند او را بر شکل همان سنگ محشور می نماید»^{۲۸}. «اکنون

۲۶- هنری کرین، ابن عربی، ص ۸۸-۹۳.

۲۷- هنری کرین، ابن عربی، ص ۹۵.

۲۸- هنری کرین، مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی (۱۹۶۰-۱۹۶۱)، ترجمه فریدون بهمنیار، تهران ۱۳۴۶، ص ۵۵.

تا هر کسی را پروانه او کدام شمع است، چون از پای درافتد، همان شمع به سر وی برسد، اگر زشتی باشد، زشتی رسد و اگر خوبی باشد، خوبی رسد»^{۲۹}. در اینجا که عکس صورت یار یعنی دئنا را می بینیم، باز به نیازمندی متقابل خالق و مخلوق می رسیم. این نسبت میانه مقید و مطلق تنها در عرفان اسلامی مورد تأیید قرار نگرفته است، بلکه چنانکه اشارت رفت در عرفان مسیحی نیز اصلی شناخته و مقبول است. در اسلام به شرحی که گذشت، جهان مخلوق و کائنات، تجلی گاه اسماء و صفات الهی است، حال اگر مخلوقی نبود، آن اسماء و صفات نیز به ظهور نمی رسیدند. درست است که خداوند از ذات هستی بخش خویش به من حیات و وجود بخشیده است، اما من هم با شناخت قلبی او به وی «حیات می بخشم». ما با همان هستی و وجودی که ذات حق به ما ارزانی داشته است، به وی «امکان» می دهیم که در ما و از طریق ما تجلی کند.^{۳۰}

و اما از میان عرفای مسیحی، به عنوان مثال آنژلوس سیلیزیوس (Angelus Silesius) می گوید «خداوند بی من حیات ندارد؛ می دانم که اگر نباشم، طرفه العینی زنده نخواهد ماند. پس اگر نیست شوم، او نیز نخواهد بود»^{۳۱}. یعنی «بدون سریان حق در موجودات، جهان هستی، هستی نمی یافت و بدون پیدایش جهان، ذات باری تعالی شناخته نمی شد»^{۳۲}. اما این حق که من می شناسم همان ربّ است. ازینرو خداوند می فرماید: یا ایها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه (سوره ۸۹، آیه ۲۷ و ۲۸)، یعنی ای روح آرامش یافته، خشنود و پسندیده به سوی ربّ (پروردگارت) بازگرد نه به سوی الله، چون از راه ربّ توست که به ربّ الارباب که در هر ربّ متجلی است، می توانی رسید؛ با ستایش و پرستش این ربّ الخاص و به یمن عبادت اسم الهی اوست که کلیه اسماء الهی بر تو کشف و ظاهر می شوند.

پس آنچه شخص و شخصیت خود می دانیم، همه وجودمان نیست؛ کلیت وجود شامل پاره ای دیگر نیز هست که غیبی است نه عینی و آن پاره غیبی را که ابن عربی عین ثابته یا اسم الهی خوانده است، در ایران باستان، چنانکه پیشتر در فصلی جداگانه گفتیم، فروهر می نامیدند. به همین دلیل هانری کربن معتقد است که اسم الهی نزد عارف، متعهد رسالت و کنش «فرشته» نگاهبانی است که نگهدار آدمی از گناه و لغزش

۲۹- معارف بهاء ولد، جلد اول، ص ۱۸۳.

۳۰- هنری کربن، ابن عربی، ص ۹۹.

31- *Pélerin chérubinique*, trad. Henri Plard, 1946. I. 83 (به نقل از هنری کربن).

۳۲- ترجمه از علی دشتری، در دیار صوفیان (دنباله پرده پندار)، بی تا، ص ۵۰-۵۱.

صنم پرستی است.^{۳۳}

اینهمه دلیل است. بر امکان برقراری رابطه با «خدای شخصی» در تصوف و عرفان عاشقانه که پیشتر در آن باره سخن گفتیم. این خدای «شخصی» گاه عاشق است و گاه معشوق: به قول شیخ ابوالحسن خرقانی: «خدا را بندگان اند که ایشان معشوقند و محبوبند، حق تعالی طالب ایشانست و هرچ وظیفه عاشقانست، او را برای ایشان می کند و می نماید»^{۳۴}. و به گفته شیخ ابوالعباس قصاب «چون خدای را، جل جلاله، در حق بنده اثر لطف باشد، خواهد که وی را به مقام بندگان نیک رساند، هر چه جز خدای باشد از دل او بیرون کند، بنده چون متحیری شود، چه سرمایه وی از وی باز گرفت. روزی چند در آن حیرت باشد، آنگاه در اندرون وی تقاضا پدید آید که «ای خدای، مرا تو می بانی». آن گفت که «ای خدای، مرا تو می بانی» دلیلست بر آنکه خدای، جل جلاله می گوید که «ای بنده، تو آن منی». چون خدای، جل جلاله، گوید «تو آن منی»، بنده را در اندرون تقاضا پدید آید، گوید «مرا تو می بانی». دوستی خدای، جل جلاله، وی را بدان آورده بود که وی خدای را، جل و جلاله، دوست گیرد»^{۳۵}.

این رابطه دوسری عاشقانه و شخصی، بدون رؤیت حق، میسر و تصویرپذیر نیست: «به روایت عبدالله عمر از پیامبر روایت شده است که می گفت: «عبدالله کانک تراه، فان لم یکن تراه فانه یراک، خدا را چنان پرستش کن که گویا او را می بینی، زیرا اگر تو او را نمی بینی، او ترا می بیند»^{۳۶}.

۳۳- هنری کرین، همان، ص ۱۰۲.

۳۴- فیه مافیه، ص ۱۰۰.

۳۵- احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، اقوال اهل تصوف درباره او، به ضمیمه نورالعلوم، به اهتمام مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۵۴، ص ۱۳۲-۱۳۳.

۳۶- همبستگی میان تصوف و تشیع، کامل مصطفی شبیبی، ص ۸۴، به نقل از نهج البلاغه و اللمع سراج.

پایان سخن با اشاراتی به کارل گوستاو یونگ

این سعی بلیغ صوفیه برای پیوستن زمین به آسمان و بستن پلی میان آندو که یا عشق مجازی و جمال‌پرستی است و یا انسان کامل و یا سماع، در فرهنگ مسیحی و شرقی بیسابقه نیست و به علاوه پاره‌ای نظریات کارل گوستاو یونگ در زمینه خداشناسی و اساطیر نیز با آن مشابهت دارد و این خود شگفت نیست، زیرا یونگ با غور و خوض در عرفان مسیحی و دیانات شرقی و نیز کیمیاگری، بعضی نظریات خود را پرداخته است. عمده مقصود و مرام عرفان مسیحی و صوفیه اینست که انسان را به خدا نزدیک کنند و بالعکس و وسیله‌ای که برای این تقرّب می‌یابند، رشته عشق و محبت است. من در سرتاسر رساله از این مقوله به قدر کفایت سخن گفته‌ام و اینک در پایان این بحث که به درازا کشیده است، می‌کوشم تا حاصل مباحث پیشین را خلاصه کنم و تا آنجا که می‌توانم مشابهت‌های دو عرفان شرقی و غربی را از لحاظ عشق و واسطه پیوند، باز نمایم. دیدیم که می‌توان تصوف را «به یک جمله کوتاه، مختصر کرد و گفت تصوف یعنی خداپرستی از روی عشق که چون درست بنگریم، تصوف در تمام ادوار خود در این تعبیر خلاصه می‌شود»^۱ و تقریر مسائلی که از مبانی مسلک تصوف است «مثل اثبات عشق حق تعالی به ذات خود و عاشقیّت و معشوقیت خداوند، نقطه اصلی انبعاث تصوف و جزو مطالبی است که صوفیه در نظم و نثر خود، مضامین دلاویز بسیار درباره آن گفته اند و می‌توان آن را چاشنی تصوف نامید، از قبیل اینکه حجاب آدمی، خود اوست، و تا حجاب بر جاست، وصول ممکن نمی‌گردد که این مطلب هم از مبانی مهم تصوف و بنای وجوب ریاضات و مجاهدات و قهر نفس و طرح مسأله حضور و غیبت و جمع و

۱- بدیع الزمان فروزانفر، مجموعه مقالات و اشعار، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، همان، ص ۲۸۸.

فرق و فنا و بقا محسوب می‌شود»^۲. بدینجهت، بزرگان صوفیه چون بایزید بسطامی و حسین بن منصور حلاج و ابن عربی و روزبهان بقلی و احمد غزالی و فخرالدین عراقی و عین‌القضات همدانی و حضرت مولانا و نظائر ایشان، خاصه در «دقائق احوال قلب و نفس و عوالم عشق و محبت، اشاراتی لطیف و مطالبی بسیار دلکش و عمیق گفته‌اند که با ذوق دینی آمیخته و از اقوال حکما در دل مسلمین، فوق‌العاده موثرتر بوده است»^۳، از قبیل «استغنائی معشوق و نیاز عاشق و عزت محبوب و ذلت طالب و پاکبازی و خاکساری و عجز و انکسار و ناله‌های جانسوز فراق و نعره‌های مستانه وصال و سرگردانی در بادیه طلب و صلح کل»^۴ و جز آن که با تعبیرات گوناگون رنگارنگ در غزل صوفی و رسالات عرفانی بیان شده است، تا آنجا که در غزلیات و بیشتر آثار صوفیه، «همه جا صحبت از احتیاج عاشق و استغنائی معشوق و ناز و کرشمه دلبر و نیاز و عجز دلباخته و شکایت از فراق و آرزوی وصال و مشکلات راه عشق، گله از بخت نامساعد، رضا به جور حبیب، ناله و شکوه از رقیب، به ننگ و نام پشت پازدن، عقل و دل باختن، و از دین و دنیاگذشتن و خال و خط و آب رنگ و لب لعل و دهان نوشین و چاه زنج و سیب زرخدان و کمان ابرو و چشم مست و زنجیر زلف و شکنج طره و اندام سیمین و قد چون سرو و بالای چون صنوبر و غیره است، ولی معشوق فرق دارد و عشق کلی‌تر و پُر معنی‌تر می‌شود»^۵. «همین‌طور است سایر الفاظ از قبیل می و میکده و ساغر و خرابات و زلف و رخ و قد و قامت و امثال آنها که به واسطه وسعت نظر شاعر و وسعت دایره معلومات و معارف او، دلالت بر معانی وسیع‌تری می‌کنند»^۶. و در واقع هم «الفاظ می و میخانه و خرابات و دیر مغان و مغ و مغ‌بچه و پیر مغان و اثر شراب و مستی و بیخودی و امثال آن، در مقام اشاره به مسائل عارفانه به نحوی به کاربرده شده که هیچ شباهتی با خمربه‌های شعرای غیر صوفی ندارد»^۷ مگر به لحاظ ظاهر و صورت. چون صوفیه «نه از شراب حرام بل از شراب ظهور»^۸ مست و بیخود افتاده‌اند، «از بس شراب محبت که ایشان نوش کرده

۲- همان، ص ۲۹۲.

۳- همان، ص ۲۸۹.

۴- قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ۱۳۳۰، ص ۵۶۲.

۵- دکتر قاسم غنی، همان، ص ۱۳۵.

۶- همان، ص ۱۴۴.

۷- همان، ص ۵۵۸.

۸- نامه‌های عین‌القضات همدانی، بخش دوم، ص ۸.

باشند گویی که سر عیارانِ عالم ایشان‌اند»^۹.

با اینهمه، اگر عشق، شاهباز است که سالکِ طالب را در قوس صعود، به معشوقِ ازلی می‌رساند، و عشق مجازی قنطرهٔ عشق حقیقی است، پس ذات و گوهر عشق باید یکی باشد، منتهی عشق مجازی بر اثر تصعید و الایش استحاله یافته، در خورِ خالقی می‌شود که خارج از خلق و هستی‌ایست غیر مماغ با اشیاء.^{۱۰} حتی «مشایخ طریقت و پیران حقیقت مریدی را که به عشق مجازی گرفتار نشود، اعتبار نکنند و دردِ مردی از باطن او نطلبند»^{۱۱}. ادیبی که این سخن را گفته در شرح آن نوشته است: قال رسول‌الله... «عشق المجاز قنطرة الحقیقه».. می‌فرماید که عشق مجازی سبب عشق حقیقی است. (زیرا) فایدهٔ عشق مجازی آن است که قطع علایق کند.. و نظر دل عاشق به همّت معشوق، مصروف می‌گرداند.. پس حضرت الوهیت و عشق حقیقی، عاشق مجازی را که یک حجاب دارد، واصل شدن آسان‌تر از آن باشد که طایفه‌ای را که محبوب شوند به چندین هزار حجاب... پس فائدهٔ عشق آن است که تعلق خاطر از همه چیزها گسسته کند و به یک چیز بازگردد»^{۱۲}. منظور قطع علایق نفس از تنگنای زندان‌سرای دنیا است (به یمنِ عشق مجازی) تا آمادهٔ بازگشت به مبدأ خود یعنی عالم ارواح شود. ازینرو می‌توان گفت که عشقِ مجازی (پاک و بی‌الایش) «عشق با واسطه به خداست»^{۱۳}.

در واقع عرفای صوفی بر این معنی سخت تأکید ورزیده‌اند که این متعلق عشق و معشوق نیست که تغییر می‌کند، چون معشوق و محبوب همواره یکی است، بلکه مرتبه و پایگاه عشق و نگاه عاشق و بنابراین ذات عاشق است که تغییر می‌پذیرد. پس این نفس

۹- شیخ‌الاسلام ابونصر احمد جام نامی، روضة‌المذنبین و جنة‌المشتاقین، به تصحیح علی فاضل، ۱۳۵۵، ص ۴۰ و ۴۱.

۱۰- «کیمیای عشق هم طبع و طعم آتش دارد: سوزنده است، و نیست‌کننده است، و خورنده، و فروزنده است، تا نخورد نیفروزد، و هر چه باز و باز کوشد تا نیست نکند و پاک بنسوزد، آرام نگیرد. مرد باید که چندان رنج و مجاهدت آن بکشد که آن برق ازل در سوختهٔ «بلی» و «الست بر بکم» افتد، تا نور آن بر روزگار او افتد؛ روزن فضل او به انکار دست عمل خود خراب و محکم نکنند تا بادِ جود و لطف و کرم و فضل او فرا آن برق ازل وزد، و او از میان غوغای اوباش آدمی‌گری بیرون آید، آنگاه اگر همه عالم خاشاک و هوس و چوب‌تر و خشک و سنگ و روی و آهن و آب و آتش و برف و یخ بر وی افگنی، پاک نیست که هر چند هیمه زیادت، فروغ و روشنایی آن زیادت، و آن آتش عشق، بالاگیرنده‌تر و سوزان‌تر». احمد جام، روضة‌المذنبین، ص ۱۲۹.

۱۱- زنگی‌نامه، یاد شده، ص ۱۴۰.

۱۲- همان، ص ۱۶۳-۱۶۵.

۱۳- ارزنگ مدی، عشق در ادبیات فارسی، همان، ص ۳۹ و ۱۹۰.

است که باید با تغییر دیدگاه و معکوس کردن نگاه و نحوه دید و به نحوی دیگر نگریستن،^{۱۴} استحاله و تبدل یابد. برداشتن گام دوم در این راه، ادراک این حقیقت است که این نه شخص انسان، بلکه ذات حق است که خود را در آینه تجلی می بیند و «چون معشوق ازل و ابد در معشوقی به غایت کمال و تمامی است، عاشقی مناسب خود، تام و کمال می خواهد و با لذات، خود بر خود عاشق می شود»^{۱۵}. این مقام قرب، برتر از مقام مشاهده جلوه حق در آینه خلق است، زیرا به سبب اتحاد عاشق با معشوق، نگاه یا دیده عاشق، سراسر ناظر حق بل که همان دیده و نگاه حق است. به عبارت دیگر درین مقام، آدمی خود را در خدا می بیند و با چشم و نگاه خدا، همه چیز را، چون «کار سالکی تمام است که به سر منزل عشق الهی و نیست شدن در هستی مطلق، یعنی مقام اتصال به حق رسیده باشد»^{۱۶}، آنگاه می تواند گفت: «دیدم رب خود را هم به چشم خودش. بعد از آن پرسیدم از او که کیستی تو؟ گفت تو... چنانچه فحوای حدیث «كنت سمعه الذی یسمع به» مشعر بدان است... و فحوای فرموده «اجره حتی یسمع کلام الله»، هم از مقام این قرب مذکور است چه به سمع او کلام او توان شنود»^{۱۷}. چنانکه مجنون در نهایت و غایت کمال عشق، با لیلی یکی و متحد می شود و خود را با چشمان او می بیند. لیلی نیز متقابلاً خود را با دیدگان مجنون مشاهده می کند. نگاه آندو یکی است و هر یک با همان نگاه، خود و دیگری را می بیند. اما اگر مجنون باور دارد که لیلی است، از اینروست که خود آینه حق و «عین» حق شده است. همچنین لیلی، عشق حقیقی به زعم عرفا چنین است. در این مقام، عاشق و معشوق با یکدیگر خلط و مشتبه و یا جابجا می شوند، آنچنان که هر یک جایگزین دیگری می گردد، زیرا حقیقت عشق یکی است^{۱۸}. به قول حلاج: «حقیقت مهر

۱۴- «در دیده با دیده است بی دیده و بی دیدن دیده و بی دیده دیدن، بل در دید دیدن است، در دیدن دید است، و در دیده دید دیدن است». خواجه یوسف همدانی، *رتبه الحیات*، به تصحیح محمد امین ریاحی، ۱۳۶۲، ص ۵۹.

۱۵- استاد بدیع الزمان فروزانفر.

۱۶- جلال الدین همایی، *مولوی نامه*، ص ۵۹۳.

۱۷- چهارده رساله فارسی از صابن الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی، به تصحیح سید علی موسوی بهبهانی و سید ابراهیم دیباجی، ۱۳۵۱، ص ۲۰، (رساله ضوالمعات).

۱۸- «معشوق چون خواهد که عاشق را برکشد، نخست هر لباسی که از هر عالمی با او همراه شده باشد از او برکشد و بدل آن خلعت، صفات خودش درپوشاند. پس به همه نامهای خودش بخواند و به جای خودش بنشاند. اینجا یا در موقف الموافقتش بدارد، یا به عالمش بهر تکمیل نافسان باز گرداند. و چون به عالمش مراجعت فرماید، آن رنگهای عالم که از او برکشیده بود، اکنون به رنگ خود در وی پوشاند... عاشق چون در

ورزیدن آن است که در کنار دلدارت بایستی، از صفات خود بگذری و به صفات او متصف گردی»^{۱۹}. ازینرو گفته‌اند: «اندرون محمود همه ایازست، اندرون ایاز همه محمود، نامیست که دو افتاده است، سخن آنست که نظر در اندرون ایشان کنی»^{۲۰}. و در حقیقت، هر یک خود را فراموش کرده و بی خود شده، از خود وارهیده و او شده و با خود می‌گوید این منم که بر من بی من عاشقم، چون عاشق و معشوق یک تن بیش نیستند، زیرا عشقی واحد میان آندو واسطه است و آن دو روح را به هم می‌پیوندد.

البته اگر جوهر الهی انسان نبود، وی هرگز به کمال لایقِ حالش نمی‌رسید، اما «جوهر ذاتی انسان همیشه الهی است زیرا جوهر روح او همان روح خداست»^{۲۱}.

بنابراین ناگفته پیداست که عذاب و شکنجه مرغِ محبوسِ جان در قفسِ تن و هوای بازگشت به موطن اصلی، از مشتاقی و مهجوری سرچشمه می‌گیرد و عشق رهنمای نفسی است که خواهان اتصال به مبدأ خویش است. گرچه این وصل، به معنای امتزاج با وجود باری نیست، زیرا امکان ندارد که طبیعت آدمی به طبیعت الهی مبدل شود، بلکه «روح در این حال فقط صفاتِ خویش را از دست می‌دهد، یعنی وجود تجربی را فاقد می‌گردد، ولی جوهر خود را حفظ می‌کند و شخصیت‌اش از دست نمی‌رود». هر چه هست، لطیفه روح انسانی که از عالم امر به جهان ظلمانی خاک فرود آمده و به پیکر انسان تعلق گرفته است، باز با پیمودن قوس صعود، به مرجع اصلی باز می‌گردد، و بقاء بالله یعنی به پایان رسیدن قوس صعود، منتهی الیه و نهایت سیر رجوع به مبدأ سلسله وجود است و در اینجا، دو سر حلقه یا دایره آغاز و انجام به هم می‌پیوندد. پس روح که

→ کسوت خود نگرد، خود را به رنگی دیگر یابد... («پیش از این عاشق، حادث بود و معشوق قدیم. این زمان عاشق به خلعت معشوقی، حادث ازلی است»، شرح لمعات، ص ۱۵۷)... از خود بویی دیگر یابد... در خود نگرد، همگی خود او را یابد، گوید:

انسان من اهوی و من اهوی انا نحن روحان حللنا بدنا

در هر چه نگاه کند، روی دوست ببند... معلوم کند که کل شینی هالک الاوجهه (سوره ۲۸، آیه ۸۸) چه وجه دارد («وجه هر شینی حقیقت او است». شرح لمعات، ص ۱۵۹). چرا نشاید که هاء و ججه عاید به شیء باشد، به هر چه هر شینی از روی صورت هالک است و از روی معنی باقی. و به چه وجه معنی آن وجه ظهور حق است که: و بیفی وجه ربک» (سوره ۵۵ آیه ۲۷). لمعات، ص ۴۸-۴۹.

۱۹- لونی ماسینیون، قوس زندگی منصور حلاج، ترجمه عبدالغفور روان‌فرهادی، تهران ۱۳۴۸، ص ۱۹.

۲۰- مقالات شمس تبریزی، ص ۳۲۸.

۲۱- عرفان مولوی، ص ۱۲۶.

«ارواح بر مثال شیشه‌هاست، پُر از نور جمال‌الله و هر که مشاهده ارواح کند، مشاهده جمال‌الله کند».

دقائق الحقائق، ص ۳۴.

مرغ باغ ملکوت است، طبیعتاً در قفس تن یا خرگاه بدن، رنج و شکنجه مرغ محبوس را احساس می‌کند و از پرده دل می‌خروشد و می‌نالد و هوای بازگشت به موطن اصلی خویش و جولان در آسمان را دارد. بدینجهت مرگ یا موت طبیعی، نفس‌الامر معراج است، نه فناء و زوال مطلق و بدین سبب، عارفان مرگ را به جان و دل استقبال می‌کنند، اما ناگفته نماند که به اعتقاد آنان، در همین دیر خراب آباد نیز، اگر جان ملکوتی از شواعل حسی مادی و تخته‌بند تن منقطع گردد و روحانیت بر جسمانیت غلبه یابد، انسان یک‌پارچه روح می‌شود. عرفا این نشأه روحانی را به حق ولادت ثانی و «قیامت صغری» و «حشر قبل از نشر» می‌نامند و منظور مرگ تبدیلی و مرگ پیش از مرگ و موت ارادی و فنای عرفانی است که در عین حیات طبیعی دست می‌دهد و البته غرض، از خود مردن و به حیات الهی زنده شدن است و موتوا قبل ان تموتوا بیانگر همین معنی است، یعنی هر که از خود بمیرد، در خدا خواهد زیست. پس فناء، سرحد بقاست (که عارف کامل، فانی است از حال خود و باقی است به مشاهده حق، زندگانی درون مرگ است و آب حیوانی نهان در ظلمت است). «از این جا به بعد، صوفی به حیات ابدی که حیات خداست، اتصال می‌یابد و همه کوشش صوفی همین است که به خدا اتصال یابد، در او محو شود و از راه محو شدن، خدا گردد»^{۲۲}.

گر همی خواهی که بفروزی چو روز
هستی همچون شب خود را بسوز
هستیت در هستی آن هستی نواز
همچو مس در کیمیا اندر گداز

و «بعد از این اگر سفری بود، در او بود و در صفات او»^{۲۳}، اما البته «رؤیت حق، خاصه حضرت انسان کامل است»^{۲۴} که «رؤیت صدق چون روایت نیست».

این رستاخیز یا تجدید حیات روحانی، همان امکان استحاله ارواح است، و ولادت ثانیه یا حیات دوم با رجعت روحانی یکی است، چنانکه عیسی مسیح به شرحی که

۲۲- دکتر قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ص ۳۸۳.

۲۳- لمعات، ص ۲۴.

۲۴- شرح لمعات، ص ۱۵۲.

«هر کس را مرگ زنده کند، زندگی او جاوید است و لو اینکه او مرده باشد، و هر کس را حیات بکشد، مرگ او جاودانی است، اگرچه در صورت زنده است»، شرح احوال و آثار دویینی‌های باباطاهر عریان، به انضمام شرح و ترجمه کلمات قصار منسوب به عین‌القضاة همدانی، با اصل و ترجمه کتاب الفتوحات الرباطیه فی مزج الاشارات الهمدانیه، به شرح و تفسیر محمد بن ابراهیم مشهور به خطیب وزیر (قرن نهم ه. ق) به کوشش جواد مقصود، ۱۳۵۴، ص ۶۷۵.

بیشتر نیز گذشت، گفته است: لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین، کسی به ملکوت آسمانها راه نمی‌یابد مگر اینکه دوباره زاده شده باشد

چون دوم بار آدمی زاده بزاد پای خود بر فرق علتها نهاد

واضح است که این رجوع به مبدأ سلسله وجود، بی‌کشش و جاذبه عشق میسر نیست و در تبدیل مزاج روحانی، گره مشکلات بشر، تنها به دست عشق ساحرناک گشوده می‌شود، چنانکه سلسله جنبان هستی ما نیز عشق بوده است و میثاقی که خداوند در قرآن از آن یاد می‌کند، به زعم عرفا، اظهار عشق حق به خلق است، پیش از تعشق خلق به حق. ازینرو در پایان راه نیز، بشر، مبداء حیات یا زندگانی آغازین درآکنده به عشق را باز می‌یابد.

بدینگونه در پهنه مذهب و مسلک صوفیه، به هر رو که نظر می‌کنیم، عشق می‌بینیم و بیهوده نیست که می‌گویند:

ملک دنیا تن پرستان را حلال ما غلام ملک عشق بی‌زوال

عشق ترجیع‌بند کلام و مرام صوفیه است و در آن، برترین نقش را داراست، زیرا پله‌ایست که سالک اگر بر آن استوار بایستد، پای بر بام ازل می‌نهد.

نردبانهایست پنهان در جهان پایه پایه تا عنان آسمان
و عشق بیگمان برترین پله این نردبانست، چون عشق موجد حرکت است، و حتی ماهیت حرکت شمرده می‌شود:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد

*

عشق است در آسمان پریدن صد پرده به هر نفس دریدن
اول نفس از نفس گسستن آخر قدم از قدم بریدن

صوفیه سریان این عشق شورانگیز را که وسیله عروج و استعلاست، به صورت ارادی یا طبیعی، در زندگانی هر روزینه آدمی زادان، نعمت خداوندی محسوب داشته‌اند و حتی عشق مجازی را به حکم المجاز قنطرة الحقیقة، مقبول و محمود شمرده‌اند، یعنی هر نوع عشقی را از باب اینکه مایه تلطیف روح است، مستحسن دانسته‌اند (به همین جهت جمال‌پرستی از اصول تربیت عواطف نزد بسیاری از عرفا است) و گفته‌اند حتی در

عشقهای مجازی و صوری نیز، معشوق معنوی است. زیرا هر که عاشق می‌شود، در حقیقت بر جمال ازلی عشق می‌ورزد، گرچه خود نداند:

عشقی او پیدا و معشوقش نهان یار بیرون فتنه او در جهان
آنچ معشوقست صورت نیست آن خواه عشق این جهان خواه آن جهان

و نیز آموخته‌اند که شناخت این لطیفه روح علوی نورانی، نهفته در کالبد ما و جویای وصل، یعنی خویشتن‌شناسی، عینِ خداشناسی است، کانکه خود بشناخت یزدان را شناخت. پس شناخت نفس خود که شناخت حق موقوف بدان است، در حکم معراج است، چنانکه سبحانی می‌گوید: «معراج، نه چون دود به بالا دویدن است، بلکه معراج به حقیقت خود رسیدن است. یعنی هر که خود را شناخت به معراج رسید. یعنی هر نبی و ولی را معراجی است که هرگاه خود را شناخت، معراج او همان دم است»^{۲۵}.

عارف به دلیل این اعتقاد به عشق کیمیاکار که آن را «امانت خدا» می‌داند و اگر چون خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: «عشق دردِ الست را درمانیست»، منظورش اینست که «جدایی انسان از خدا، از عهدِ الست آغاز شده است و همین جدایی، سبب دردمندی عاشق است، ولی عشق که وسیله رسیدن مجدد به خداست، درمان این درد جدایی است»^{۲۶}، لاجرم، «گشاده چهره و خنده‌روی است»^{۲۷} و از جهت آنکه ناظر سرِ قدر است، بر مردم شفقت می‌ورزد و خشم بر او چیره نمی‌گردد و شجاع و دلیر و بلندنظر است و حقد و کینه ندارد» و حاصل سخن اینکه هم در این جهان، به لذات عالی روحانی متنعم می‌شود و معنای سخن صوفیه که گویند بهشت ما نقد است، همین است.^{۲۸}

اما تنها عشق به جمال و حسن زن یا مرد، واسطه و میانجی مابین خلق و حق و راهبر

۲۵- شاهزاده محمد دارا شکوه (۱۰۲۴-۱۰۹۶)، *حسنات العارفين*، به تصحیح سید مخدوم رهبن، ۱۳۵۲، ص ۵۲.

۲۶- ارزنگ مدی، *عشق در ادب فارسی*، ص ۴۴.

۲۷- درباره خوش‌دلی و خوش‌رویی و گشاده‌رویی و مزاح و طبیت کردن صوفیه که خلاف ننگ‌دلی و گرفته‌رویی زهاد است، ر.ک. به قطب‌الدین ابوالمظفر منصورین اردشیر العبادی المروزی، *مناقب الصوفیه*، یاد شده، ص ۵۷-۵۹.

۲۸- بدیع‌الزمان فروزانفر، *ابوعلی سینا و تصوف*، مجموعه مقالات و اشعار، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، دهخدا، ۱۳۵۱، ص ۳۰۹-۳۱۱ «جلال‌الدین فقط چند سال پس از تولد دانه فوت کرده، اما شاعر مسیحی در سطح بسیار پائین‌تری از مدارا و گذشتی که مسلمانان معاصرش به آن دست یافته بودند، قرار دارد». ر.آ. نیکلسون، *عرفای اسلام*، یاد شده ص ۱۲۸.

سالک به منزلگه مقصود نیست، گرچه وسیله‌ای بس ارزمند برای ظهور حال فناست و می‌توان گفت که از این جهت مهمترین رهنمون و دستگذار است، چه هیچ مذهبی برتر از مذهب عشق به حق نیست و در حقیقت عشق، جوهر ایمان است؛ معهداً بعضی صوفیه، چنانکه پیشتر گفتیم، پاره‌ای وسایل عملی در اختیار و اراده سالک را، چون قول و سماع و از خرمی دستک زدن و پای کوفتن یا «بزم عشق» به قول روزبهان، وسیله انقلاب و تهذیب نفس و تلطیف سرّ و دگرگونی احوال روحانی یعنی قنطره عشق الهی و راهبر آدمی از منزل عشق مجازی به کعبه مقصود یعنی عشق حقیقی می‌دانند؛ و معتقدند که «آواز خوش و ترانه موزون، نشانه‌ایست از عالم ارواح و پیکمی است که از عالم قدس، مزده آسمانی می‌رساند»^{۲۹}. خاصه در طریقه مولوی، سماع و رقص از راههای مهم وصول به حالت وجد و فناست؛ ساز و آواز موزون، نغمه توحید عاشقانه^{۳۰} و سماع خوش، به قول مولوی، غذای روح عاشقان است.

این نظر که ریشه در حکمت یونان دارد، آنچنان که پیشتر دیدیم، محتاج توضیحی است تا سبب میانه‌گیری موسیقی و آواز خواندن و رقص که همه آنها تحت عنوان سماع در می‌آید، روشن‌تر شود:

«فیثاغورث و افلاطون می‌گفته‌اند که تأثیر موسیقی و نغمات موزون در انسان، از آن جهت است که یادگارهای خوش موزون حرکات آسمان را که در عالم ذرّ و عالم قبل از تولد می‌شنیده و به آن معتاد بوده‌ایم، در روح ما برمی‌انگیزاند، به این معنی که قبل از آنکه روح ما از خداوند جدا شود، نغمات آسمانی می‌شنیده و به آن مأنوس بوده‌ایم و موسیقی به واسطه آنکه آن یادگارهای گذشته را بیدار می‌کند، ما را به وجد می‌آورد و همین عقیده است که در گفته‌های عرفا و مخصوصاً اشعار آنها (و استدالات بعضی فلاسفه عارف و یا متمایل به عرفان) دیده می‌شود»^{۳۱}.

۲۹- دکتر قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ص ۳۹۲، خاصه نک به: فی بیان السماع در رساله القدس روزبهان بقلی شیرازی، به سعی دکتر جواد نوربخش، ۱۳۵۱.

۳۰- «نغمه دلکش، کمند کنگره کبریاست و تحریر آوازهای خوش، نردبان عالم بالاست، روح را از مبدأ حال خبر می‌رساند و از قید تعلقات جسمانی می‌رهاند». محمد سلیمان اوغلی فضولی، رند و زاهد، به کوشش کمال ادیب کورکچواوغلو، ۱۳۵۴، ص ۷۵.

۳۱- قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ص ۳۹۰.

ایضاً نک: پیتر گورمن، سرگذشت فیثاغورث، ترجمه پرویز حکیم هاشمی، نشر مرکز ۱۳۶۶، فصل «موسیقی کیهانی».

به عنوان مثال امام محمد غزالی گوید: «بدان که ایزد - تعالی - را سرّی است در دل آدمی، که آن در وی همچنان پوشیده است که آتش در آهن. و چنان که به زخم سنگ بر آهن، آن سرّ آتش آشکارا گردد و به صحرا افتد، همچنین سماع خوش و آواز موزون آن گوهر دل را بجنباند، و در وی چیزی پیدا آورد، بی آنکه آدمی را اندر آن اختیاری باشد. «و سبب آن مناسبتی است که گوهر آدمی را با عالم علوی - که آن را عالم ارواح گویند - هست. و عالم علوی عالم حسن و جمال است، و اصل حسن و جمال تناسب است، و هر چه متناسب است، نمودگاری است از جمال آن عالم. چه، هر جمال و حسن و تناسب که در این عالم محسوس است، همه ثمره حسن و جمال و تناسب آن عالم است. «پس آواز خوش موزون متناسب هم شبهتی دارد از عجایب آن عالم، بدان سبب که آگاهی در دل پیدا آورد، و حرکتی و شوقی پدید آورد که باشد که آدمی خود نداند که آن چیست. و این دردلی بود که ساده بود، و از عشقی و شوقی که راه بدان برد، خالی بود. اما چون خالی نبود، و به چیزی مشغول باشد، آنچه بدان مشغول بود، در حرکت آید و چون آتشی که دم در وی دهند، فروخته تر گردد»^{۳۲}. «سماع آن سرّ مناسبت را که روح آدمی را هست با عالم ارواح، فراجنباند تا بود که وی را به کلیت از این عالم بستاند، تا از هر چه در این عالم هست و رود، بی خبر گرداند»^{۳۳}.

بعضی گفته‌اند «طنین آهنگ افلاطون... درین ستایش موسیقی که در کلام غزالی هست، انعکاس دارد و عجب آنست که این هماهنگی غزالی و افلاطون را نمی‌توان از روی آثار ابوحامد به عنوان تأثیر افلاطون توجیه کرد و شاید جز توارد نباشد... اما جالب

→ خاصه ر. ک. به رسائل اخوان الصفا، قاهره ۱۹۲۸ که از جمله می‌گویند مقامات دوازده گانه و اصوات هفتگانه و ۲۴ شعب و ۴۸ تراکیب، به ترتیب مطابقت دارند با تعداد علامات بروج و شماره سیارات و ساعات شبانروز و هفته‌های ماه قمری در سال.

۳۲- کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوجم، جلد اول، تهران ۱۳۵۴، ص ۴۷۳-۴۷۴.

۳۳- همان، ص ۴۸۰.

از دوار چرخ بگرفتیم ما
می‌سرایندش به طنبور و به حلق
در بهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم
یادمان آید از آنها چیزکی
کی دهند این زیر و این بم آن طرب
که در او باشد خیال اجتماع
بلک صورت گردد از بانگ صغیر

پس حکیمان گفته‌اند این لحنها
بانگ گردشهای چرخ است اینکه خلق
ما همه اجزای آدم بوده‌ایم
گرچه بر ما ریخت آب و جل شکی
لیک چون آمیخت با خاک گزب
پس غذای عاشقان آمد سماع
قوتی گیرد خیالات ضمیر

مثنوی دفتر چهارم.

اینجاست که غزالی نیز مثل افلاطون و افلاطونیان، ذوقی را که انسان در سماع موسیقی دارد، همچون تذکر لذتهایی می‌شمارد که روح قبل از ارتباط با بدن دریافته است. به علاوه این نکته را نیز که طفل نوزاد از آهنگ موسیقی آرامش و سکون می‌گیرد، غزالی مربوط به یادآوری نغمه‌هایی می‌کند که روح قبل از ارتباط با جسم بدان آشنایی یافته است»^{۳۴}.

البته بعید است که حکمت یونان در ساخت و پرداخت نظریه سماع که به قول صوفیه زمزمه مرکبی است که روح را برداشته به عالم یار می‌برد، مؤثر نیفتاده باشد.^{۳۵} منتهی صوفیه نظریه «استذکار» (anamnesis) را بر حسب کتاب و حدیث نقل کرده با میثاق ازلی یعنی تعلقی که آدمی در ازل با خدا داشته، مربوط ساخته و گفته‌اند «حق تعالی ذریت آدم را در میثاق خطاب کرد که الست بر بکم قالوا بلی»^{۳۶}. همه ارواح مستغرق لذت آن خطاب شدند. چون در این عالم سماع شنوند، در حرکت و اضطراب آیند». از اینرو این حرکت و رقص را، رقص وحدت گفته‌اند.

Jill Purce محقق انگلیسی از خاصیت عرفانی چرخش به دور خود و حرکت مارپیچ بحث کرده می‌گوید در اویش سلسله مولویه در غلبه وجد و حال و سکر رقص، با حرکت مارپیچ و چرخ «دولاب‌وار» معنأ به سوی مدار کرات آسمانی که رقصشان نمایشگر حرکت آنهاست، صعود می‌کنند و در نهایت «فشانند سر دست بر کائناات» و با حق متحد می‌شوند. درویش شوریده حال همچون سیاره‌ای به دور محور خود می‌چرخد (حرکت

۳۴- عبدالحسین زرین‌کوب، فرار از مدرسه، ص ۱۹۸. در رسالات اخوان‌الصفاء، نظریه فیثاغورث راجع به موسیقی کرات و سیارات چرخنده آسمانی که تسبیح‌گوی خداوندند، آمده است.

۳۵- ر.ک. به فدون Phédon افلاطون.

درباره تأثیر نوافلاطونیان و نقش بزرگی که در توسعه فلسفه اسلامی داشته‌اند، ر.ک. به:

و مآخذ آن مباحث Louis Gardet. *La Pensée religieuse d'Avicene*, 1951, p. 23sq.

۳۶- قرآن، سوره ۷، آیه ۱۷۲.

ایضاً ر.ک. تذکرة الاولیاء، ص ۴۴۶. و فیه مافیة، ص ۶۹-۷۰.

«جنید را پرسیدند که چون است که مردم آرمیده بود، چون سماع بشنود حرکت اندرو پدیدار آید. گفت آنکه که خداوند تعالی فرزند آدم را از پشت آدم علیه‌السلام بیرون آورد بر مثال ذره و به ایشان خطاب کرد گفت الست بر بکم، خوشی سماع کلام خداوند تعالی بر ارواح ایشان ریخت، چون سماع شنوند از آن یاد کنند، روح به حرکت اندر آید». ترجمه رساله قشیریه، به اهتمام و تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران ۱۳۴۵، ص ۶۰۰.

صوفیه آن بانگ وحی‌پذیری را که در یوم‌المیثاق به خطاب الهی بلی می‌گوید، شاهد قدم می‌نامند و در اشعار عرفانی، شراب ازل، سؤال الست بر بکم (آیا من پروردگارتان نیستم) را تمثیل می‌کند.

وضعی) و در عین حال همراه دیگر رقصندگان، پیرامون خورشید (یعنی پیر و مرشد) به گردش درمی آید (حرکت انتقالی)، و درجه به درجه با رقص و چرخش خود، زمین و آسمان را به هم می پیوندد، یعنی روح کلی را در جان و تن خویش جذب می کند و بدینگونه آنرا به زمین می آورد و در عین حال روحش به سوی زادگاه و سرمنشاء الهیش، پر می کشد.^{۳۷}

انگیزه این شوق وصل، طلب اصل است و در واقع یادِ مقام قرب است که روح را می شوراند و به جنبش وا می دارد. صوفیه چنانکه گفتیم، همین نظریه استذکار (anamnesis) افلاطون را با کلام و زبان قرآنی میثاق، بیان کرده اند و مقصود در هر دو حال اینست که معرفت، یادآوری است و قلب باطن «موضع نظر حق» است و تصوّر نفس و جانی جدا و مجزا و پندار دورماندگی و دورافتادگی از خدا، سرآب فریبی بیش نیست. چون تعینات همه از ذات مطلق یگانه سرچشمه می گیرند:

طالب گنجش مبین خود گنج اوست دوست کی باشد به معنی غیر دوست

انسان کامل که در حق فانی شده به این جمله وقوف دارد. ازینرو او نیز چون زن یا شاهد، مجلای حق است؛ به صورت، عالم اصغر و به معنی، عالم اکبر است. پس واسطه است و میانجی میان حق و خلق، «نایب است او، دست او دست خداست» و حق در آینه وی بر خود و خلق، تجلی می کند. بنابراین انسان کامل، نقشی دوگانه دارد: یعنی هم از

37- *La Spirale mystique, Le Voyage itinérant de l'âme*, 1974, p. 29-30.

«شانزده درویش (که قبای سفید عاجی بلند به تن دارند و روح آن، خرقه سیاه و گشاد و کوناھی افکنده اند)... به رهبری شیخ خود سه بار لنگان لنگان به دور میدان می چرخند. پس از چرخ سوم، خرقه سیاه را به دور می افکنند (و چنانکه گفتیم) زیر خرقه، پیراهن سفید بلندی پوشیده اند که به نزدیک زمین می رسد. (آنگاه سماع آغاز می شود بدینگونه که) یکی از درویشان که بازوانش را روی سینه نهاده و با دست، شانه هایش را می فشارد... در خلاف جهت عقربه ساعت، به دور خود می چرخد و از پی او درویشان دیگر هم به دور خود می چرخند. هنگام چرخیدن بازوان آنها از هم گشاده است... کف دست راستشان رو به بالا و کف دست چپشان رو به پائین است. شیخ مولوی درباره معنای تمثیلی حرکات و جامه درویشان به من چنین گفت: خرقه سیاه علامت گور، کلاه بلند (بوقی) نشان سنگ گور و پیراهن سفید، اشاره ای به کفن است. در آغاز، درویشان از قدرت آفریدگار بی بهره اند، و چون دیگر انسانها، لنگان لنگان راه می روند. به دور افکنند خرقه سیاه، هنگام رقص، به معنای از گور برخاستن است. فشردن شانه ها، نشانه سرسپردگی کامل به خواست آفریدگار است. حرکات دورانی، به عقیده مولویان، وسیله ایست که آنان را به خدا می پیوندد. دست راست که رو به بالاست، برکت الهی را گرفته، توسط دست چپ که رو به پائین است، به انسان خاکی می رساند». ابوالفتح حکیمیان، بررسی های درباره مولوی، ۱۳۵۲، ص ۲۸۴-۲۸۶.

عالم امر است و هم از عالم خلق، و چون مظهر اسماء و صفات و عشق الهی است، دستگیر و نجات بخش است؛ بسان مسیح و همانند وی و بر مردمان، جوهر الهی ای را که در ذاتشان نهفته و پنهان است، آشکار می گرداند: «نقش تو در پیش تو بنهاده است»، زیرا آنچه مرید در آینه مراد می بیند، صورت باطن و سرشت روحانی و غیبی خود اوست:

گر کنی تف سوې روی خود کنی
ور زنی بر آینه بر خود زنی
ور ببینی روی زشت آن هم توی
ور ببینی عیسی و مریم توی

از این بحث مختصر که تفصیلش پیشتر آمد، نتیجه عمده ای که حاصل می شود اینست که محور و مدار اصلی در تصوف عاشقانه، گفتگو میان انسان و خدای شخصی اوست و همین معنی، مذهب تصوف عاشقانه را مذهبی زنده به مقیاس بشری کرده است که خدا جوست، ولی در همین خاکدان می تواند امیدوار باشد که به دیدار حق نائل آید. و این ممکن نمی بود مگر آنکه مذهب تصوف عاشقانه به امکانات واقعی آدمی عنایت کند و بداند که خصیصه استغنائی از واسطه، شامل عامه مردم نمی شود و بنابراین وسیله ها برانگیزد تا انسان به رهنمونی عشق، پله پله بر شود که:

گر از برج معنی پرد طیر او
فرشته فروماند از سیر او

به همین جهت می گویم که مشایخ صوفیه روانشناسانی تیزبین بوده اند که گاه از جامع ترین روانشناسان امروزی، چون کارل گوستاو یونگ، هیچ کم ندارند. قصد من البته در اینجا ذکر همه آن موارد تشابه یا توارد نیست، بلکه خاطر نشان ساختن نکات مشترکی است که حاکی از مناسبات دیالکتیکی میان خالق و مخلوق است و نمودار محبت بیکران حق و جامعیت انسان عاشق حق.

پیشتر در باب گوهر روح علوی نهفته در نهاد آدمی سخن گفتم و اینک باید یادآور شوم که به گفته افلوطین^{۳۸} جان^{۳۹} یا نفس دو صورت دارد: «صورتی تحتانی ناظر به جسم و صورتی فوقانی ناظر به عقل». لویی گارده معتقد است که ابونصر فارابی و امام محمد غزالی و حکمای مسیحی در قرون وسطی، این مفهوم دوسوگرایی نفس یا جان را از افلوطین اخذ کرده اند.^{۴۰} و در واقع به زعم آنان، عمل نفس از سویی مربوط به همه

۳۸- نه گانه اول (Ennéades) رسالات ۳ و ۴.

۳۹- «جان عبارت از روح انسانیت». شیخ محمد لاهیجی، شرح گلشن راز، بی تاریخ، ص ۳.

40- L. Gardet, *La pensée religieuse d' Avicenne*.

مناسباتش با تن است (صورت زیرین) و از سوی دیگر، نفس قدرت مشاهده عقل فعال را دارد (صورت زبرین). به نظر عارف متأله اکهارت (Eckhart) نیز نفس انسانی ذووجهین است: وجهی به دنیا می‌نگرد و وجهی به خدا.^{۴۱}

ملاحظات روانشناختی صوفیه در این زمینه بس پیچیده‌تر است. به نظر آنان «طبع و نفس و دل و روح (محل عشق) و سرّ (خفی) محلّ شهود و سرّ سرّ (اخفی)، مراحل ترقی و تکامل حقیقت واحدی به نام روان‌اند» و طبعاً در این سیر تعالی، نفس و دل و روح که شناخت آنها اینک مورد نظر است، هر یک دو سو دارند،^{۴۲} چنانکه یک تن از آنان می‌نویسد:

نفس در انسان به جملگی اجزاء قالب، محیط است و از جمله صفات آن بقاست^{۴۳} و این چاشنی از عالم بقا (حق) در وقت تخمیر طینت آدم یعنی به هنگام ازدواج روح و قالب، به حکم «و نفخت فیه من روحی»^{۴۴}، وی را حاصل شده است «و این مثال آن است که مردی و زنی با هم جفت گیرند، از ایشان دو فرزند به یک شکم بیاید، یکی نر که با پدر ماند، و یکی ماده که با مادر ماند. هم چنین از ازدواج روح و قالب، دو فرزند دل و نفس پدید آمد. اما دل پسری بود که با پدر روح می‌ماند، و نفس دختری بود که با مادر قالب خاکی می‌ماند. در دل همه صفات حمیده روحانی بود، و در نفس همه صفات ذمیه سفلی؛ ولیکن چون نفس زاده روح و قالب بود، در وی از صفات بقا و بعضی از صفات حمیده که تعلق به روحانیت دارد، بود»^{۴۵}. البته نفس قابل تربیت و تزکیت است و در این صورت «از مقام امارگی به مقام مطمئنگی رسد و مطیبه روح پاک گردد، و در قطع منازل و مراحل سفلی و علوی، بُراق صفت روح را به معارج اعلیٰ علیین و مدارج قاب قوسین رسانند... روح را در مراجعت با عالم خویش بُراق نفس می‌بایست، زیرا که او پیاده نتواند رفت. آن وقت که بدین عالم می‌پیوست، بر بُراق نفخه سوار بود... و این ساعت که می‌رود بدان عالم به بُراق نفس حاجت دارد تا آنجا که حد میدان نفس است»^{۴۶}.

۴۱- به نقل از: Bizet, *Mystiques allemands du XI^e siècle*, 1957, p. 55

۴۲- برای تفصیل ر. ک. به: دکتر جواد نوربخش، *دل و نفس*، بیان مراحل ترقی و تعالی روان صوفی در سیر و سلوک، چاپ دوم ۱۳۷۲.

۴۳- نک به ابراهیم بیومی مدکور، *درباره فلسفه اسلامی، روش و تطبیق آن*، ترجمه عبدالمحمد آبتی، ۱۳۶۰، فصل چهارم: نظریه این سینا درباره نفس و بقای آن.

۴۴- سوره ۱۵ آیه ۲۹ و سوره ۳۸ آیه ۷۲.

۴۵- *مرصادالعباد*، همان، ص ۱۷۵-۱۷۶.

۴۶- همان، ص ۱۸۲-۱۸۳.

بنابراین توضیحات می‌توان گفت که نفس یا جان، از جهتی، واسطه است میان قالب جسمانی ظلمانی و روح که «لطیفه‌ایست ربّانی» و محبت یا عشق که صفت روح است، بر بُراق نفس صافی و جان پاک، به دل می‌رسد.^{۴۷}

نفس یا جان، بدین معنا با مفهوم psyché (روان) مصطلح در معارف و روانشناسی غرب تطبیق می‌کند، زیرا «پسیشه» میان جسم و روح جای دارد و به مثابه آینه‌ایست که هم عالم برتر را منعکس می‌تواند کرد و هم عالم فروتر از خود را و به قول قدما (هراکلیت - هراقلیطوس - و دیگران) چون آب روان است که گاه جاری است (مایع است) و گاه جامد (منجمد و فسرده چون یخ) و گاه نیز بخار می‌شود.^{۴۸}

دل یا نفس مطمئنه و یا نفس ناطقه نیز ذوجهین و دوپهلوی است، رویی در عالم لطافت دارد و رویی در عالم کثافت، چون «شهری است میان ولایت وحدت (روح) و امارت کثرت (نفس)» و میدان تاخت و تاز دو لشکر: عشق که لشکر سلطان روح است و هوی که لشکر سلطان نفس است. در واقع «به سبب دوام تقلب دل در اطوار احوال و ترقی در مدارج کمال» او را قلب می‌خوانند و به همین جهت «برزخ میان غیب و شهادت

۴۷- برای اطلاع کامل از بحث نفس در فلسفه و حکمت اسلامی ر.ک. به:

مقدمه موسی عمید بر رساله نفس ابوعلی سینا، ۱۳۳۱ شمسی:

Moussa Amid. *Essai sur la psychologie d'Avicenne*, Genève, 1940;

علی اکبر سیاسی، علم النفس ابن سینا و تطبیق آن با روان‌شناسی جدید ۱۳۳۳؛ مقدمه محمود شهابی بر رساله روانشناسی بوعلی سینا بی تاریخ؛ مقدمه علیمراد داودی بر رساله درباره نفس تصنیف ارسطو، ۱۳۴۹؛ روزبهان بقلی شیرازی، رساله القدس و رساله غلطات السالکین، به سعی دکتر جواد نوربخش، ۱۳۵۱، ص ۶۳-۷۹؛ سید محمد نوربخش (۷۹۵-۸۶۹ ه. ش) رساله نفس‌شناسی، به اهتمام سید اسدالله مصطفوی، ۱۳۵۱؛ فضل‌الله بن حامد الحسینی (۹۲۱ ه. ش) رساله النفسیه، به تصحیح اسماعیل واعظ جوادی، اصفهان ۱۳۵۵؛ حسن احمدی و شکوه السادات بنی‌جمالی، علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روانشناسی جدید، ۱۳۶۶؛ سید محمد باقر حجتی، روان‌شناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی، دفتر اول، مفهوم نفس و روان انسان، ۱۳۶۰.

۴۸- بنابراین psyché معنایی گسترده‌تر از مفهوم جان (âme) دارد. پسیشه (روان) از لحاظ معنی، شامل و حاوی همه چیزهای درونی یا عالم باطن است در مقابل چیزهای برونی یا عالم خارج. و عالم درونی انسان، مشتمل بر خودآگاهی و ناخودآگاهی است و این بدین معنی است که بسی چیزها در درون ما هست که «من» (moi) بر آنها وقوف و شعور ندارد. به همین جهت یونگ از «سرنوشت عینی» جان (âme) سخن می‌گوید. (یونگ همان‌سنی شگفت صمیمی‌ترین فرایندهای روانی نزد اشخاص و اقوام مختلف را عبیت باطنی objectivité intérieure خوانده است). پس ما همه چیزها را به واسطه «پسیشه» درک می‌کنیم، به قسمی که هرگز نمی‌توانیم به قطع و یقین بدانیم که تأثرات مان از اشخاص و اشیاء با واقعیت خارجی مطابقت دارند یا نه؟ بلکه فقط می‌توانیم گفت که به نظر چنین می‌نماید که آنها چنین و چنانند.

و روح و نفس و مجمع البحرین ملک و ملکوت» از جمله اوصاف اوست و «مراد از ازدواج روح و نفس، نتیجه وجود او»^{۴۹}. در یک کلام می‌توان گفت که «وجود دل رابطه است از میان اتصال فیض عالم غیب به عالم کون»^{۵۰} و «منقلب است میان وجهی که به جانب حقست، وجهی که به طرف خلق است، از حق مستفیض و به خلق مفیض است»؛^{۵۱} پس «در قلب دو عالم جسمانی و روحانی است»، یک روی در عالم روحانیت دارد و یک روی در عالم قالب.^{۵۲}

طرفه اینکه رنه گنون حتی به جهات دوگانه و نقیض برزخی روح نیز اشاره کرده می‌گوید:

«با توجه به شکل عمودی حرف الف (وحدت، حق) و شکل افقی حرف ب (ثنویت، خلق) معلوم می‌شود که نسبت میان آندو، رابطه اصلی فاعلی با اصل انفعالی است... الروح (نیز به معنای روح کلی، روح کلی عالم خلق که بدین لحاظ با حرف ب مطابقت دارد) در لغت عرب واژه‌ای مؤنث است، اما از یاد نباید برد که بر حسب قاعده تمثیل (analogie) چیزی که نسبت به حق، منفعل و منفی است، نسبت به خلق، فاعل و مثبت است. بنابراین باید این هر دو وجه متخالف را در مد نظر داشت، زیرا آنچه مطرح است، «حد» میان الحق و الخلق است، «حد»ی که بنا به نظرگاه اختیار شده، عالم خلق را از مبدأ الهی‌اش جدا می‌کند و (یا) نیز بدان می‌پیوندد؛ پس به عبارتی دیگر، برزخ^{۵۳} علی‌الاطلاق است؛ و بدین لحاظ همانگونه که الله، به معنای مطلق کلمه، الاول والآخر است؛ الروح نیز نسبت به عالم خلق، اول است و آخر».

به اعتقاد رنه گنون این معنی در مورد روح جزئی نیز صدق می‌کند و مثل اعلاى آن هم روح المحمّديه است یعنی روح کسی که سیدالاولین و آخرین است و به پیروان می‌گفت من رأی فقد رأی الحق: چون مرا دیدی خدا را دیده‌ی/گرد کعبه صدق برگردیده‌ی.^{۵۴}

۴۹- فخرالدین محمود بن علی کاشانی، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، به تصحیح جلال همایی، فصل ششم، در معرفت دل، ص ۹۷-۱۰۱.

۵۰- شروح سوانح، ص ۱۰۳.

۵۱- شرح گلشن راز، ص ۴.

۵۲- مرصادالعباد، فصل هفتم در بیان تصفیة دل بر قانون طریقت، ص ۱۸۷-۲۰۹.

۵۳- ر. ک. به مقاله تینوس بورکهارت (T. Burckhardt) به نام برزخ، در شماره دسامبر ۱۹۳۷، مجله Etudes traditionnelles و ترجمه فارسی آن به قلم جلال سناری در: تینوس بورکهارت، رمزپردازی، سروش، ۱۳۷۰. 54- Etudes traditionnelles, VIII-IX, 1938, p. 287-291.

حالی از این مقوله بگذریم، و به مبحث خواص و کیفیاتِ نفس باز گردیم. نکته‌ای که ذکر آن به گمانم خالی از فائده نیست و غرض از طرح این مقدمه، خاطر نشان ساختن آنست، اینست که این دوگانگی یا دوسویی و برزخیتِ نفس (یا دل) که اگر وحدت یابد و یکپارچه شود، یعنی متعادل و متوازن گردد، جامعیتِ آدمی حاصل می‌آید، در روان‌شناسی یونگ بدینگونه عبارت شده که من یا نفس خودآگاه، دارای «سایه» یعنی وجهی مخفی است. سایه، غالباً، همجنس آدمی، در خوابها و توهمات وی پدیدار می‌گردد و همواره خلقیات و اعمالش ضدِ شخصیت و منش و رفتار خودآگاه کسی است که سایه، قرین و مصاحب و همراه اوست، و هر چه خودآگاهی یکرویه‌تر باشد، ضدیتِ سایه نیز بیشتر است. با اینهمه، سایه، بر خلاف آنچه معمولاً می‌پندارند، مکمل و یا همزاد آدمی خودشیفته نیست، بلکه هم سائقه‌های واپس‌زده آدمی را تجسم می‌بخشد و هم ارزشهایی را که خودآگاهی وی دفع و طرد می‌کند. مثلاً اگر الگوی مورد تقلید و اقتدای جماعت، فردی مهاجم و پرخاشگر و زن‌باره بود، سایه به صورت نمونه انسانی ضعیف و احساساتی پدیدار می‌گردد؛ سایه زنی سالخورده و مبادی آداب و محجوب و متین، رقاصه‌ای بی شرم و حیا است و سایه شخصیتی قدرتمند، کودکی کودن و گول. اما از این معنی با ساده‌اندیشی، چنین نتیجه نباید گرفت که سایه چیزی جز ضدِ شخصیت خودآگاه نیست. بلکه در قاموس یونگ، سایه، بویژه نمودگار چیز است که هر شخصیت، کم دارد و یا ندارد، یعنی چیزی که هر کس می‌بایست آنرا تجربه می‌کرد ولی نکرده است، و بدین لحاظ ظهورِ سایه به منزله پرس وجود در باب هویتِ آدمی است: نسبت به آنکه می‌توانستی بود، کیستی؟ با برادرِ همزادت چه کرده‌ای؟ بنابراین سایه، از حد و رسم مقوله «واپس‌زدگی فروید» فراتر می‌رود و توجه ما را به این امر معطوف می‌دارد که هر انتخابی، متضمن رد و طردی است و هر وضع و موقعی، ضد خود را می‌زاید، و نیروهایی که موجب تحکیم خودآگاهی آدمی می‌شوند، خودشیفتگی سترون وی را نیز تقویت می‌کنند و در مرتبه جماعت، فنونی که باعث راحت و آسایش زندگی شده‌اند، بی خوف و خطر نیستند، چون ممکن است کاری کنند که زندگی غیر قابل زیست گردد. بنابراین سایه، همراه و مصاحب و قرین آدمی است و نمودار نتیجه و عاقبت گزینشهای وی. پس غرض، واپس‌زدن بعضی خواست‌ها و تمایلات نیست آنچنان که فروید پنداشته

→ به نقل از:

است، بلکه مهم شعور یافتن به آنها و به اعتباری، پذیرفتن و جذب و هضم آنهاست. اما معمولاً آنچه پیش می‌آید جز اینست، بدین معنی که بخش کلانی از روان هر آدمی، بر محیط و اطرافیان وی «فراکنده» (به آنها منسوب) می‌شود به نحوی که وی به هیچ وجه نمی‌تواند آن را منتسب به خود بداند. اما با استشعار نفس، آن تعداد از مؤلفه‌های روان که به دیگران منسوب شده‌اند، به اشکال «سایه» در روان متجلی می‌گردند، و ابتدایی‌ترین لایه‌های روان نیز، به صورت جانوران سرد خون و یا ملاحم و مصایب و بلایای ارضی و سماوی ظهور می‌کنند؛ ولی به طور کلی همه مؤلفه‌ها و اجزاء سازنده روان با ظهور به شکل سایه، سیمای شرکاء و هم‌پیمانان محتمل آدمی را در سرنوشت و سرگذشت وی دارند، منتهی به مرور، با گسترش استشعار نفس، تغییر می‌یابند و با چهره‌هایی نو متناسب با دگرگونی رفتار و سلوک آدمی، در خوابهای وی رخ می‌نمایند. بدینگونه سایه همواره مخالف خوان (antagoniste) جاودانه آدمی باقی می‌ماند، زیرا با رشد وی، مدام به اشکال و صور گوناگون، ظاهر می‌شود و همیشه، نمایشگر «مجموع چیزهاییست که آدمی طرد و دفع‌شان کرده ولی بی‌وقفه و پرا دنبال می‌کنند»^{۵۵}.

در این مناسبات دیالکتیکی، گاه سایه این «سایه»، بر سر همجنس آدمی می‌افتد و دل‌بستگی‌ای پدید می‌آورد که یکی از اشکال همجنس دوستی است. همچنین ممکن است سایه با زیر و رو کردن نظم مستقر روان، خودآگاهی را به طور موقت و یا دائم به تصرف خود درآورد. در اینصورت، یا رفتارهای آدمی ضد و نقیض می‌شود و یا شخصیت وی به کلی بازگونه می‌گردد. اما به طور کلی، شعور و وقوف یافتن به سایه، کشاکشهایی برمی‌انگیزد که در عادات و معتقدات و مناسبات عاطفی و خاصه تصورات آدمی از هویت خویش، تأثیر می‌گذارند، بدین معنی که آدمی بر اثر این بیدارشدگی وجدان، در صحت و سلامت آن عادات و معتقدات و عواطف به شک می‌افتد و دچار عذاب و شکنجه روحی می‌شود و گاه گمراه می‌گردد. با اینهمه چنین تجربه‌ای، به اعتقاد یونگ، در حکم دروازه‌گشوده بر واقعیات است و کشاکشی که زاده شعور یافتن به سایه است، شناسایی‌هایی را که خیالی‌اند و واقعیت ندارند، بی‌نقاب می‌کنند. تأکید بر این نکته، خاصه امروزه روز در میهن ما که تفسیر و تعبیر ظاهراً «یونگی» باب روز شده است، کمال اهمیت را دارد که یونگ در برابر انواع و اقسام مرام‌ها و مسلک‌ها و فرقه‌های

55- C. G. Jung, *La Guérison Psychologique*, préface et adaptation du Dr. R. Cahen, 1953.

نقل از: Elie G. Humbert, *Jung*, 1983. اقوال دیگر یونگ از همین منبع نقل شده‌اند.

مذهبی و مکاتب عرفانی رایج، فقط از خود می‌پرسد سایه کدامست و کجاست؟ و خاطر نشان می‌سازد که «غرض روی برگرداندن از آن چه منفی است، نیست؛ بلکه تجربه کردن و ادراک آن به کاملترین نحو ممکن است»^{۵۶}. زیرا خودشناسی «فرایندی است که به ساخت و ساز با بیگانه یا غیری که در وجود ماست، رهنمون است»^{۵۷}.

حاصل سخن اینکه رستگاری در طرد و دفع سایه و نادیده گرفتنش نیست، بلکه در ضبط و ربط آنست تا بتوان به ذات کامل خود دست یافت. شیخ محمود شبستری در گلشن راز این نکته را چنین بیان کرده است:

چه پشتِ آینه باشد مکدر	نماید روی شخص از روی دیگر
شعاع آفتاب از چارم افلاک	نگردد منعکس جز بر سرِ خاک

و شیخ محمد لاهیجی در شرح این ابیات می‌گوید: «یک طرفِ انسان اگر ظلمانی عدمی نبود... حامل حقیقت ظهور وجود توانستی بود و همه اسماء و صفات در او منعکس نبودی... (و نیز) بدانکه هوا اگر چه عالی تر از خاکست و شعاع آفتاب اول بدو می‌رسد، فاما از جهت آنکه ظلمت و کدورت ندارد، انعکاس شعاع از او متصور نیست و خاک به واسطه کثافت و کدورت که دارد، شعاع آفتاب چون به او می‌رسد، منعکس می‌شود...»^{۵۸}.

عشق مجازی صوفیه نیز سایه عشق حقیقی است و «شاهد» خوب روی خاکی، ظلّ شاهد ازلی و آینه دار طلعت حق و جمال و جلال خداوندی. به همین جهت صوفیان، عشق نخست را قنطره عشق دوم دانسته‌اند. بنابراین طرد و دفع این سایه - آینه، نشانه نقص و ناتمامی و خامی است، چه تا پشت تیره چون سایه آینه نباشد، رویش جلوه‌گر سیمای یار نمی‌تواند بود. این عشق یا این سایه و پشت آینه، همان خاک «مکدر»ی است که شعاع آفتاب را منعکس می‌کند.

در اینجا باید به مناسبت از کشف دیگر یونگ یعنی نقاب یاد کنیم. هدف روان‌درمانی بنا به روانشناسی یونگ، زایل ساختن نقاب (یا Persona) است، یعنی نقاب ناخودآگاه و ناهشیاری که ذات حقیقی را مستور می‌دارد. یونگ در کتاب: *Dialectique du Moi et de l'Inconscient* (1933)، صورت ظاهری را که شخصیت آدمی به تبع محیط، به خود

56- C. G. Jung, *Psychologie de l'inconscient*, préface et traduction du Dr. R. Cahen, 1952.

57- G. W. (آثار کامل یا مجموعه آثار) 14/2. §365.

۵۸- شیخ محمد لاهیجی، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، برنا، ص ۲۰۰-۲۰۲.

می‌گیرد و چون نقابی بر چهره می‌افکند، «پرسونا» می‌نامد: «پرسونا، نظام انطباق یا شیوه برقراری ارتباط با جهان است» و مادام که شکست‌های آدمی در عالم خارج، و یا فشار سایه در درون وی، موجب نشده که نقابدار در ارزش و فایده نقاب تردید کند، نقاب دوام می‌آورد، ولی تا آن زمان، خودآگاهی نمی‌داند چه اندازه با نقش یا تصویری ظاهری، یکی و یگانه شده است و نیز آگاهی ندارد که این صورت ظاهر، به حال وی مفید و مناسب است یا نه.

«بی‌مبالغه می‌توان گفت که پرسونا، همان چیز است که آدمی در واقع نیست، و اما خود و دیگران می‌پندارند که وی همانست»^{۵۹}. منتهی در قاموس یونگ، پرسونا فقط نقش منفی ندارد. در گذشته، «پرسونا» نقابی بود که بازیگران تئاتر یونان و روم باستان، به چهره می‌بستند تا صدایشان طنین‌انداز شود و تماشاگران نیز با مشاهده نقاب، نقش هر بازیگر را به درستی تمیز می‌دادند. بنابراین واژه پرسونا در قاموس یونگ، بدین معناست که بررسی ظاهر فریبنده دروغین، یعنی تجزیه و تحلیل دغلی و تقلب و ریاورزی با خود و عیارگیری فرایند همذات‌پنداشتن خویش با نقش اجتماعی خود، باید در چشم‌انداز قصد و اراده برقراری ارتباط و پیوند با دیگران صورت گیرد. برقراری ارتباط نیز محتاج واسطه و میانجی است و بی‌آن، متصور و ممکن نیست. بنابراین آدمی، بدون نقاب، یا به مرتبه بهره‌برداری از کار و بار دیگران تنزل می‌کند و یا به ناچار منزوی و پنهان می‌شود (به اصطلاح «خود را از چشم دیگران می‌دزد»). از اینرو کار روان‌درمانی با توجه یافتن نفس و ذهن به پرسونا و افشاء دروغ و فریب منش مصلحت‌بین و بی‌نقاب کردن شخصیت نقاب‌پوش، خاتمه نمی‌یابد، بلکه هدف دیگر، اندراج فرد آدمی در شبکه ارتباطات اجتماعی است. غرض، حذف نقاب نیست، بلکه احتراز از یگانگی با آن و یکی‌پنداشتن نقش اجتماعی و درون ذات یا نفس است. پرسونا به آدمی امکان می‌دهد که هم در جمع حضور داشته باشد و هم با دیگران فاصله بگیرد یعنی ارتباط برقرار کند. و بدین لحاظ دوسوگر است و این بعینه شبیه شیوه و شیمه صوفیه ملامتی است.

حال اگر به عالم عرفان بازگردیم، ملاحظه می‌کنیم که فی‌المثل مولانا چندین بار به این دوگانگی (سایه و نفس خودآگاه، نقاب و شخصیت اجتماعی) و وجوب یا اجتناب‌ناپذیری آن، به شیوه خود، اشاره کرده می‌گوید خوبی و بدی جدائی‌ناپذیرند، زیرا خوبی انصراف از بدی است و انصراف از بدی بدون وجود بدی، محال است:

«لاینفک است بدی از نیکی، زیرا که نیکی ترک بدیست و ترک بدی بی بدی، محالست»^{۶۰}. و جای دیگر پس از اشاره به پشت و روی آینه می گوید: «حق تعالی حیوانیت و انسانیت را مرکب کرد تا هر دو ظاهر گردند که و بضدّها تتبّین الاشیاء، تعریف چیزی بی ضدّ او ممکن نیست و حق تعالی ضدّ نداشت، می فرماید که کنت کنزاً مخفياً فاحببت بان اعرف، پس این عالم آفرید که از ظلمت است تا نور او پیدا شود»^{۶۱}.

در واقع مولانا چون پاسکال عقیده دارد که آدمی در ستیز و آویز با خود است، زیرا «آدمی مسکین... مرکبست از عقل و شهوت، نیمش فرشته است و نیمش حیوان، نیمش مار است و نیمش ماهی، ماهیش سوی آب می کشاند و مارش سوی خاک، در کشاکش و جنگ است»^{۶۲}. تحقیقاً بدینجهت که «سایه» و «نقاب» دارد که گرچه مورث دوگانگی و دوسوگرایی اند، اما غفلت از آنها، موجب گمراهی و پریشانحالی است. منتهی این دوگانگی فقط در عالم صورت واقعیت دارد، نه در عالم معنی که آن عالم «ورای کفر و ایمان و دوستی و دشمنیست»، «آنجا دوی نیست و دوی نمی گنجد»، بلکه عالم «یگانگی محض» است، و «موجب فراخیست و وحدت مطلق»^{۶۳}، که المقام الالهی هو مقام اجتماع الضدین^{۶۴}.

و در اینجا مولانا و یونگ به تحقیق از هم جدا می شوند و هر یک به راه خود می رود. معهداً هر دو در این معنی اتفاق نظر دارند که آدمی طرفه معجون نیست سرشته از آب و گِل و جان و دل، و بدینجهت موجودی است دوگانه و سلامت و سعادت وی در موزونی و هماهنگی دو قطب متضاد هستی اوست و برزخیت که صفت ممتاز مرتبه و مقام انسانی است به همین اصل تأویل می تواند شد.

صوفیه برای تحقیق معنی این دویی و شرح ظلمت و تیرگی، یکسان هم از واژگان روانشناسی بهره می گیرند (مثلاً از تقابل نفس اماره با نفس مطمئنه) و هم واژگان خاص معرفت الوجود و مابعدالطبیعه را به کار می برند. و این امر شدنی است به حکم آنکه آدمی از ذات الهی نشأت کرده است و بدو باز می گردد و این دو قوس نزول و صعود که یکی عکس دیگری است، هم ارزند و معنای واسطه بودن و میانجی گری که پیشتر بدان

۶۰- فیه مافیة، ص ۱۲۶.

۶۱- همان، ص ۸۰.

۶۲- همان، ص ۷۷-۷۸.

۶۳- همان، ص ۱۹۳-۱۹۵.

اشارت رفت، همین است. در واقع آدمی برزخی است میان نور و ظلمت، «مرتبه انسان را مطلع الفجر می‌گویند ازین سبب که انسان، نهایتِ ظلمت شب کثرت و بدایتِ روز وحدت واقع است:

هست انسان برزخ نور و ظلم مطلع الفجرش ازین گفتند هم»^{۶۵}
فرشته رست به علم و بهیمة رست به جهل میانِ دو به تنازع بماند مردم زاد

انسان، عالم صغیر است آینه‌دار عالم کبیر. کون، انسان کبیر است و انسان، کون صغیر. به گفته ابن عربی که قبلاً نیز نقل شد، «عالم، صورتِ هویتِ حق است»، پس «خلق را بی حق مبین و حق را بی خلق، یعنی همین نمودِ خلق، خالق است و نمودِ خالق، خلق»^{۶۶} و سخن مولانا به گمانم شرح همین معنی است آنجا که می‌فرماید: «آدمی عظیم چیزست»^{۶۷}، در وی همه چیز مکتوب است. حجب و ظلمات نمی‌گذارد که او آن علم را در خود بخواند. حجب و ظلمات این مشغولیهای گوناگونست و تدبیرهای گوناگون دنیا و آرزوهای گوناگون، با این همه که در ظلماتست و محجوب پرده‌هاست، هم چیزی می‌خواند و از آن واقفست. بنگر که چون این ظلمات و حجب برخیزد، چه سان واقف گردد و از خود چه علمها پیدا کند»^{۶۸}.

بنابراین شناختِ حقیقتِ مطلق، به حکم این مشابهت و سنخیتِ اساسی میان عالم صغیر و عالم کبیر، یعنی به طفیلِ شناختِ نفس خویش، ممکن می‌شود، زیرا به گفته شیخ محمد لاهیجی، شارح گلشن راز «انسان کامل، برزخ و جوب و امکانست و به حسب برزخیت که دارد، جامع احکام طرفین گشته است» و اما به طور کلی، هر انسان «مظهر اضداد و مقابلات و مجلای نقایص و کمالات (است) و جمیع اسماء و صفات متقابله درو به حدّ ظهور پیوسته است»^{۶۹}، چونکه انسان، «مظهر کُل و مجلای جمیع تجلیات جمالی و جلالی» است «به اعتبار صفات متضاده متقابله مثل لطف و قهر و رضا و سخط منحصر در جمالیه و جلالیه»^{۷۰}.

۶۵- شرح گلشن راز، همان، ص ۱۰.

۶۶- حسنات و العارفین، ص ۳۷.

۶۷- در حاشیه دستنویسی به خط متن افزوده شده آدمی دفتر عظیم است.

۶۸- فیه مافیة، ص ۵۰.

۶۹- شرح گلشن راز، ص ۲۰۶.

۷۰- همان، ص ۲۰۶-۲۱۱.

این «کدورت» و «حجب و ظلمات» و «پشت آینه»، چنانکه گفتیم، معادل «سایه» یا به قول مولانا «سایه عقل جزویست (و) از سایه شخص را قیاس توان کردن. اکنون ازینجا قیاس کن که چه عقل و فرهنگ می باید که از آن، این آسمانها و ماه و آفتاب و هفت طبقه زمین پیدا شود و آنچ در مابین ارض و سماست، این جمله موجودات، سایه عقل کلیست. سایه عقل جزوی مناسب سایه شخص، و سایه عقل کلی که موجودات است، مناسب اوست. و اولیای حق غیر این آسمانها، آسمانهای دیگر مشاهده کرده اند که این آسمانها در چشمشان نمی آید و این حقیر می نماید پیش ایشان، و پای برینها نهاده اند و گذشته اند.

آسمانهاست در ولایت جان کارفرمای آسمان جهان^{۷۱}

ایضاً مولانا در تفسیر حدیث معروف خلق آدم علی صورته، به شرحی که پیشتر آمد، می نویسد: «خلق آدم علی صورته ای علی صورة احکامه. احکام او در همه خلق پیدا شود، زیرا همه ظلّ حقند و سایه به شخص ماند. اگر پنج انگشت باز شود، سایه نیز باز شود و اگر در رکوع رود، سایه هم در رکوع رود و اگر دراز شود، هم دراز شود». پس همه احکام و صفات حق در ظلّ می نماید، «غایه ما فی الباب این ظلّ ما از ما بی خبر است، اما ما باخبریم، ولیکن نسبت به علم خدا، این خبر ما حکم بی خبری دارد. هر چه در شخص باشد، همه در ظلّ نماید، جز بعضی چیزها. پس جمله صفات حق درین ظلّ ما نماید، بعضی نماید»^{۷۲}.

ما این نظر مولانا را قبلاً به مناسبتی دیگر آوردیم و غرض از تکرار آن در اینجا، قیاس دو مفهوم «سایه» به حسب دیدگاههای مولانا و یونگ است که اگر از لحاظی متشابه اند (و این تشابه ظاهری و ناشی از اشتراک در لفظ نیست) از جهتی دیگر، متباین اند. چون در واقع «سایه» یونگ با «سایه» مولانا، البته یکی نیست. «سایه» یونگ منحصرأً، سایه شخص است نه «سایه حق»، اما مولانا هم به سایه شخص اشارت دارد و هم به ظلّ حق و انسان خود، سایه خداست.

بنابراین مقصود از ذکر نظریات یونگ و مولانا در اینمورد و پهلوی هم گذاشتن آنها، تنها خاطر نشان ساختن این معنی است که اگر جذب سایه در عرف یونگ، موجب کمال

۷۱- فیه مافیہ، ص ۲۲۳.

۷۲- همان، ص ۲۳۱.

و جامعیت آدمی است، و بنابراین چنانکه دیدیم نقشی مثبت نیز دارد؛ سایه در مذهب مولانا، دلیل راه و قنطره خدادانی است و معرفت را از مرتبه روانشناسی (معرفت نفس)، به پایگاه معرفت الهی (معرفت رب) ارتقاء می بخشد. جذب و به تحلیل بردن سایه، در نظر یونگ موجب می شود که آدمی به تحقق هماهنگی و وحدت وجود خویش نایل آید. و در مذهب مولانا، آدمی به رهنمونی سایه، از خود گسسته به حق می پیوندد که ذات حقیقی است. اما نکته در اینجا است که صوفیه «انسان کامل» شدن را در همین خاکدان نیز میسر می دیده‌اند و انسان کامل که مرتبه اش عبارت است از «جمع مراتب الهیه و کونیه از عقول و نفوس کلیه و جزئیه و مراتب طبیعت تا آخر تنزلات وجود»^{۷۳}، کسی است که اضداد در وجودش، به وحدت رسیده‌اند، همچنانکه مقام الهی، از جهتی، مقام اجتماع ضدین است، هر چند در حقیقت، ذات خداوندی منزّه از هر گونه دویی است.

این یکپارچگی و جامعیت وجود است که انسان را انسان کامل می کند، یعنی کسی که واسطه میان حق و خلق است و انسانیت و الهیت در وی به هم می رسند^{۷۴}، «گویا عالم کتابی است مفصل مبوب و انسان کامل، انتخاب آن یا فهرست فصول و ابواب آن»^{۷۵}. یونگ بر اهمیت این اجتماع هماهنگ و متوازن ضدین که در واقع مهمترین پیام یا آموزه مکتب اوست، و هدف نهایی یا کمال مطلوب در همه مکاتب عرفانی (شرقی و غربی) نیز همین است، تأکید بسیار ورزیده است. برای روشنتر شدن مطلب بهتر آنست که نخست از «توهم» وی در نوجوانی یاد کنیم.

یونگ در دوازده سالگی، در حالتی توهم‌زا، صحنه‌ای دید که به مدت چندین روز نتوانست آنرا حتی به روی خود بیاورد، چون از آنچه در حالت توهم دیده بود: پیخال افکندن خداوند از اوج آسمان بر کلیسای جامع شهر بال، به شدت مضطرب و پریشان شده بود^{۷۶}. تجربه‌ای که یونگ از این توهم آموخت، به وی این دل‌آگاهی را بخشید که با

۷۳- عبدالرحمن بن احمد جامی، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، با مقدمه و تصحیح و بلیام چینیک و پیشگفتار سید جلال‌الدین آشتیانی، ۱۳۵۶، ص ۶۲.

۷۴- «حق سبحانه در مراتب انسان کامل، بر خودش، از حقیقت شأن کلی جامع به کلیه واحده جمع، ظاهر باشد». جامی، *سه رساله*، یاد شده، ص ۶۶-۶۷.

۷۵- جامی، همانجا، ص ۱۳۵ و پیش از آن می‌گوید: «هر جزوی از اجزای عالم، مظهر اسمی است از اسماء الهی و مجموع عالم، مظهر جمیع اسماء، اما بر سبیل تفرقه و تفصیل و حقیقت انسانیه کمالیه احدیت، جمع جمیع مظاهرست. هیچ جزوی از اجزای عالم نیست که مر او را در انسان کامل نموداری نیست، لیکن بر سبیل جمعیت و اجمال...».

۷۶- برای تفصیل مطلب ر. ک. به:

ساختی مجهول و منبع پوشی ناشناخته‌ای روبرو شده است که به مقیاس بشر نیست و برتر از قوت و طاقت اوست.

یونگ مدت زمانی دراز کوشید تا ذات و ماهیت آن توهم را دریابد و در این جستجو و کنگاش، به وجود «سایه» و «اجتماع ضدین» (Conjonction des Opposés) یعنی سازمانهای ناخودآگاهی که در وجود هر کس فعال‌اند، پی برد و بدینسان کشف کرد که «خدای شهر بال» در طول تاریخ باطنی مسیحیت، همواره حضور داشته در کار بوده است، و مشاهده آن توهم کفرآمیز به سال ۱۸۸۷، از بحران تمدن مسیحی حکایت دارد. کتاب «پاسخ به ایوب» که توصیف طبیعت متناقض (paradoxal) خداوند است، نقل و شرح همین کشف است.

یونگ در این کتاب توضیح می‌دهد که شر، جزء ذات خداوندی (یهوه عهد عتیق) است و بنابراین با وی بیگانه نیست، آنچنان که فقط انسان در اختیار میان خیر و شر و ترجیح شر بر خیر، مسئول باشد. به عبارت دیگر، یونگ می‌کوشد در کتاب «پاسخ به ایوب» ثابت کند که خداوند به انسان نیاز دارد تا خودآگاه شود و معنای سرّی و مکتوم ایمان مسیحی مشعر بر اینکه خدا به صورت انسان ظهور کرد، همینست. و در توضیح این معنی می‌گوید که خداوند در عهد عتیق، از ناخودآگاهی طی قرون و اعصار رنج برد و بیخبری از این ناخودآگاهی موجب شد که انسان را زجر و شکنجه کند. به گفته وی آیا دلیل دیگری جز ناخودآگاهی خداوند (یهوه)، برای توجیه و تبیین و فهم نوع رفتارش با ایوب می‌توان یافت؟ خداوند دروغ‌های فرزند ظلمانش ابلیس یا شیطان را باور می‌کند که بر ایوب ناروا تهمت‌ها می‌نهد و آنگاه ایوب را برای آنکه عقوبت شود به دست شیطان نابکار می‌سپارد و شیطان به اذن خداوند، او را زجر و عذاب می‌دهد، و فقط مجاز نیست که بکشدش!

اما همین خداوند (یهوه عهد عتیق) با تجسّد، از قطب ظلمانی ذاتش دور می‌شود و در نتیجه تقلیبی (énantiolromie) صورت می‌گیرد، بدین معنی که یوحنا «نامه‌ها»، همان یوحنا «مکاشفات» است که خبر از وقوع ملاحم و مصائب می‌دهد، با این تفاوت که «نامه‌ها» یوحنا، آکنده از عشق و عطوفت پدری مهربان است که چشم و گوش بسته می‌توان به وی توکل کرد. اما اگر فقط عشق مصرّانه مورد تأکید قرار گیرد، از دیدگاه

روانشناسی، یقیناً ضدِ عشق یعنی کینه و نفرت، متبلور می‌گردد، همچنانکه یقین داشتن از رستگاری و نجات خویش به ولای پدری لبریز از عشق و عطوفت، موجب صورت بستن ضد آن معنی یعنی تباهی و گمراهی است. پس برای آنکه پیش‌گویی‌های مکاشفات واقعیت نیابد، به قول یونگ، باید به خدا کمک کرد تا «انسان» شده، خودآگاه گردد، و این معنی به دستگذاری زن، یعنی مریم که شفیع آدمی است، متحقق می‌شود. مریم، همان الهه مادر است که پرستش وی با پرستش خدایی که به مرگی زودرس می‌میرد، تلازم و تقارن دارد. شفاعت و دستگیری مریم خاصه به زبان رمز و اشارت بیان شده است. منظور، قابِ بادام‌شکلی (mandrole) است که مسیح و چهار زنده‌جان (tétramorphe) جایگزین در چهار سویش را، در سینه ستوری بالای درگاه کلیساهای مسیحی با معماری رومی، در برگرفته است.^{۷۷} طرح و ترکیب این نقش به گونه‌ایست که گویی مسیح از آن بیضی بادامی بسان نوزاد از زهدان مادرش، خارج می‌شود. چون این هاله بادامی، همشکل اندام تناسلی زن است و بادام، تصویرِ بطنِ مریم و بدین اعتبار، نقش‌پردازِ حمل در عین دوشیزگی است. بنابراین مسیح در آن نقش برجسته، چنان تصویر شده که مادرش مریم وی را زائیده و به جهان گسیل داشته است. پس مریم به مثابه «در» است و نقش برجسته به زبان رمز، گویای این معنی است که چون مسیح، از آن «در» به سوی انسان فرود آمده، انسان نیز ناگزیر باید از آن «در» بگذرد تا به سوی مسیح برشود.

این نقش رمزی و نیز تفاسیر یونگ در کتاب «پاسخ به ایوب»، معنای باطنی توهم وی را روشن می‌کنند: حق و خلق متقابلاً به هم «نیازمندند» و رشته پیوند میان آنان، دوسری است؛ حق به خلق عشق می‌ورزد و انسان به معراج می‌رود و هر دو در انسان کامل به هم می‌رسند؛ مقام الهی، مقام اجتماع ضدین است و اضداد در انسان کامل وحدت می‌یابند؛ بنابراین نه خدا منحصرأ مظهر عشق و یا قهر است و نه انسان.

بیگمان فهم معنای توهم یونگ منوط به درک زبان رمزی آنست، نه در گرو پیوند و ارتباط احتمالی با مناسبات شخصی و خصوصی میان یونگ نوجوان و پدرش، بنا به حکم فروید. اما پیام رمزی آن توهم دقیقاً چه بود؟

یونگ در توضیحاتی که سالها پس از مشاهده آن وهم داد، خاطر نشان ساخت که زوال قدرتِ تأثیر و نفوذ کلیسا، همواره با موج زدن تصوراتی غیر شخصی (که بعداً «صور مثالی» نام گرفتند) در حال و هوای زمانه، مناسبت و ملازمه داشته و دارد، بدینعلت که

«جهان‌نگری» وقت (Weltanschauung)، پذیرای آن تصاویر و تصوّرات نیست، و بنابراین نیروهای روانی بندگسل چون در قالب «جهان‌نگری» مقبول و رایج زمانه، جانمی‌افتند، به سراجه ناخودآگاهی می‌ریزند و سپس به اشکالِ غریبی که بسیار کهن و نامطبوع‌اند، ظهور می‌کنند. به عنوان مثال، به حکومت رسیدن نازی‌ها در آلمان، به قول یونگ، همانا ظهور و خروج خدا وتان (Wotan) است که رهروی جاودانی است. پس اگر مفاهیم و معانی جمعی، در مذاهب و دیانات جایی برای خود نیابند، به اشکال عجیب و غریب پدیدار می‌گردند، یا به عبارت دیگر در ناخودآگاهی منزل می‌کنند، و این همان چیز است که به چهار علت عمده در مسیحیت به ظهور رسید:

نخست بدین جهت که کلیسا (خاصه کلیسای قرن سیزدهم و کلیسای رنسانس) بیش از پیش، طبیعت و سرشت را سرکوب می‌کند و میان جسم و روح تا حدّ شقّه کردن آنها، جدایی می‌افکند، و از اینرو، تعلیمات مسیح با طرز عمل و شیوه کلیسا در کار بست آنها، مغایرت دارد. کلیسا برخلاف تعالیم مسیح، دیرزمانی است که طبیعت را مهمّل گذاشته است و این خوار داشت چون خون در رگهای مسیحی جاری است و طبیعت ثانوی وی شده است.

دوم بدین سبب که رفته‌رفته از عنایت و عطف کلیسا به جانوران کاسته شده است، برخلاف رفتار مسیح و اولیاء مسیحی که در حق حیوانات شفقت فوق‌العاده داشتند. سوم از آنرو که کلیسا بخشی از بشریت را گنهکار نامیده از خود رانده است. گناه در قاموس کلیسا، آمیزش جنسی است که از لحاظ کلیسا فقط به قصد تولید مثل مجاز است و یا مکروه نیست. این جدایی میان انسان و «سایه» اش، موجب افسردگی انسان شده است.

چهارمین علت اینست که کلیسا مؤمن را از تخیل خلاق بر حذر داشته است، حال آنکه انسان به یاری و دستگذاری عالم خیال و رمز، متحماًلاً اخگر الهی خود را کشف و مشاهده می‌تواند کرد. اما اگر آدمی به کشف و مشاهده رمزهای اخگر الهی در سرّ ضمیر خویش، نایل آید، اقتدار کلیسا کاهش می‌یابد. بر اثر این منع و نهی، رابطه انسان با دنیایی غیرشخصی که مافوق اوست، در جهان مسیحیت، قطع شده است.

این موانع و محظورات در عالم عرفان عاشقانه، به شرحی که در فصول مختلف این رساله گذشت و نیازی به تکرار مباحث پیشین نیست، وجود ندارند تا راه به کمال رسیدن سالک را سدّ کنند. به عنوان مثال یادآور می‌شویم که وسیله ادراک صور عالم مثالی (برابر با archetypes یونگ)، تخیل خلاق است (به معنایی که ابن عربی اراده می‌کند) و

عالم‌المثال، عالمی است میان عالم ارواح و عالم اجسام، یا فروتر از عالم ارواح و برتر از عالم شهادت، که حقایق اشیاء و اشخاص را چون آینه منعکس می‌سازد و در حقیقت عالم شهادت، «سایه» عالم مثال است. وانگهی در این عرفان، زن، شاهد معشوقِ ازلی و بسان انسانِ کامل، مجلا و مظهر و آینه‌دار طلعتِ حق است و عشق انسانی، منهاج عشق ربّانی است و عشق‌ورزی نه تنها گناه و موجب خسران نیست و شقاوتِ اولین آدم محسوب نمی‌شود، بلکه در همه حال محمود است، چنانکه عاشق مشتاق حق نیز چون عاشق زن، به «استماع ذکر معشوق در طرب می‌آید و او را از آن طرب آتش محبت می‌افزاید». و هم بدین سبب عشقی که اکثر صوفیه از آن سخن می‌گویند، «نقاب انسانی دارد و به آسانی نمی‌توان آن را چیزی و رایِ عشق مجازی یافت»^{۷۸}. بیگمان این راه و رسم، مقبول فقها و متشرعه نیست، زیرا «صوفیان می‌کوشند به حالت نشئه‌ای رسند که نمودار جذبۀ خدایی و مستیِ عشق به اوست و راه آن را درون‌نگری و انواع ذکر و حرکات آن می‌دانند و این راه با روش سنتی مسلمانان برای جلبِ مرحمت خدا، طوری که کتاب و سنت بدان می‌خوانند، از بُن ناسازگار است»^{۷۹}. با اینهمه صوفیه به زبان شطح، سخن خاص با عام می‌گفتند و اسرار بر صحرا می‌نهادند و حاکمان نیز به دستوری شریعتمداران، گوش از سر آنان باز می‌کردند!

همه این نکات و مضامین و معانی مربوط دیگر که موجب تقرّب انسان به خدا و نزدیک شدن خدا به انسان و تحقق جامعیت انسان‌اند، پیشتر توضیح شدند و نیازی به تکرار و تجدید آنها نیست. اما گفتنی است که در عرفانِ مسیحی نیز که کلیسا مؤمنان را از آن برحذر می‌داشته است، نظریاتی رواج و مقبولی یافتند که بوی کفر و الحاد می‌داد و یونگ برای نشان دادن یکرویه بودن مسیحیت کلیسایی که زیانهای روانی بسیار به بار آورد و از انسان موجودی سطحی و تک‌بعدی ساخت، بدانها استناد می‌کند و رجوع می‌دهد.

مثلاً فرقه‌ای از این «نهان‌بینان» می‌گویند خدا خود می‌خواست که آدم و حوا گناه کنند تا بخشوده شوند و لطف و عنایت الهی شامل حالشان گردد. این اندیشه و نیز مفهوم *elix* ^{۸۰} *culpa* یعنی گناه نیک‌فرجامی که عاقبت به نجات و رهایی نوع بشر می‌انجامد، نخست

۷۸- عبدالحسین زرین‌کوب، جستجو در تصوف ایران، ۱۳۵۷، ص ۱۹۱.

۷۹- ایگناس گلدزیهر، درسهایی دربارهٔ اسلام، ۱، ترجمۀ علینقی منزوی، چاپ دوم، ۱۳۵۷، ص ۳۲۶.

۸۰- این اصطلاح از اگوستن قدیس است و منظور مبطو آدم و حواست که حاصلش، ظهور ناجی یعنی مسیح برای کفارت گناهان آدم بود؛ پس اگر آن معصیت آغازین به وقوع نمی‌پیوست، مسیح ظهور نمی‌کرد.

در تعلیمات و مواظبت و آثار نخستین گنوسیان ظاهر شد و سپس طی قرون، بارها به زبان آمد. اما مسیحیت هرگز آن را نپذیرفت، و برعکس بر معصیت آغازین یعنی نافرمانی از امر و مشیت الهی که مستوجب لعنت و ملامت است، اصرار ورزید. این خواست خدا که آدم و حوا معصیت کنند تا بخشوده شوند، نمودگار صورت پنهان و ظلمانی خداست (خدای وجدانی و نه خدای شرع) که اگر قهار و جبار است، رحمن و رحیم نیز می تواند بود و بنابراین آن خواست، مبین یا مؤید معجزه لطف و عنایت و فضل الهی است. خدا، عیسی مسیح و نیز هر کس، این وجه پنهان ظلمانی را دارد، ولی این اضداد در وی موزون و هماهنگ می شوند، نه آنکه همواره در جنگ و ستیز باشند. ترتولین (Tertullien، ۱۵۰-۲۲۲ میلادی) این «معضله» (paradoxe) را چنین بیان می کند: «پسر خداوند، مُرد. این امر باور کردنی است، گرچه پوچ و بی معنی است. و چون به خاک سپرده شد، رستاخیز کرد. این امری قطعی است، گرچه ناممکن است». قدیس ایرنه (Saint Irénée، قرن دوم میلادی) می گفت: «خدا، انسان شد تا انسان خدا شود»^{۸۱}. و قدیس سیریل اسکندرانی (Saint Cyrille d'Alexandrie)، همین معنی را چنین بیان می کند: «اگر خدا انسان شد، پس انسان هم خدا می شود». در واقع پژوهاک سخن قدیس ایرنه را در بیانات بسیاری از آباء کلیسای شرق (بوزنطه) باز می یابیم. فی المثل قدیس آتاناز (Saint Athanase ۲۹۵-۳۷۳ م.) معتقد بود: «خداوند گوشتمند شد برای آنکه انسان روحمند گردد» و قدیس بازیل کبیر، اسقف شهر قیساریه (قیصریه)، ۳۲۹-۳۷۹ م. می پنداشت «انسان حیوانی است که مقدر است خدا شود». و قدیس ماکسیم اقرار نیوش (Saint Maxime le Confesseur قرن هفتم میلادی) باور داشت که «انسان به لطف حق می تواند از طریق عشق، طبیعت محدث را با طبیعت قدیم متحد سازد»، «مخلوقات به لطف حق، طبیعت خدا را کسب می کنند» و این لطف به دست روح القدس فایض می شود. و عالم متاله سوئدی امانوئل سویدنبرگ (Emmanuel Swedenborg، ۱۶۸۸-۱۷۷۲) حتی تا آنجا رفت که منصوروار بانگ برداشت: «خدا، خود انسان است»^{۸۲}.

اینها همه تصویری است از خدایی زنده و وجدانی و نه خدای شریعت. و گفتنی است که شرق، برخلاف مسیحیت، از هزاران سال باز، ساحت اسرارآمیز آمیزش جنسی

81- Deus homo factus est ut homo fieret Deus.

۸۲- برای آگاهی از نمونه های خدای جامع اضداد، در فرهنگها و ادیان مختلف، نگ به میرچالیا، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، سروش، ۱۳۷۲، خاصه بندهای ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱.

(یعنی «وجه ظلمانی و ناپیدای عالم مینو») را پذیرفته و در مذاهب و دیانات خود، گنجانده است؛ مثلاً در هند (و نشانه‌هایی از آن در کلیساهای ابتدایی از صدر مسیحیت تا قرون وسطی هست) و البته تلقی زن همچون واسطه و میانجی و برزخ میان زمین و آسمان و آینه‌دار طلعت حق نیز با این تصور خالی از مشابهت نیست.

اما یونگ نشان روشن آن بینش یعنی غنای رمزهای جنسی و مهمتر از همه رمز زنا (inceste) یعنی نقش زنا را خاصه در کیمیاگری باز یافت. باید دانست که از لحاظ یونگ، زنا با محارم (inceste)، رمز حالتی آغازین یعنی مرتبه‌ایست که تفاوت میان مرد و زن هنوز مبهم است ولی به مرور آن تمایز ممکن است مقهور و مغلوب جاذبه‌ای گردد که زن و مرد برای هم دارند و هر یک را به سوی دیگری می‌کشاند. بنابراین سد کردن راه این رجعت به سوی حالت نامتمایز آغازین، امری حیاتی است و بالیدگی آدمی بسته به توانایی جلوگیری از این بازگشت و سیر قهقرایی است. اما از سوی دیگر، قدرت زنا با محارم، ریشه در نیت زنا با محارم دارد و آن، خواست بازگرداندن خودآگاهی به سرچشمه‌های ناخودآگاه خودآگاهی است. بدینگونه زنا با محارم، معضله‌ای (paradoxe) روانی است. یونگ نیک می‌داند که پوشهای ناخودآگاه، فقط کفه مقابل شکل‌گیری روان خودآگاه نیست، بلکه در واقع ناخودآگاه، فقط کفه مقابل شکل‌گیری روان خودآگاه نیست، بلکه در واقع سرچشمه و زهدان آنست و زنا با محارم، رمز اتصال ذات به اصل و منشأ دیرین و کنونی اش محسوب می‌شود. پس چگونه می‌توان به آن پوشها دست یافت ولی در دام چاله ناخودآگاهی نیفتاد، یعنی مقهور و مغلوب ناخودآگاهی نشد؟ وقتی از تحقق زنا عملاً ممانعت به عمل می‌آید، و معهداً واقعیت و اعتبار رمزی زنا با محارم محرز است و مورد قبول، چه می‌شود و چه پیش می‌آید؟

یونگ در نوشته‌ای کیمیاگری به نام: «سبحة فلاسفه» (Rosaire des Philosophes) سلسله نقوشی یافت که سرگذشت مرد زانی و زن زانیه‌ای را تصویر می‌کنند، و وی آن تصاویر را تمثیلی و حتی بازتاب مناسبات روانی میان روانکاو و بیمارش دانست و در کتاب *Psychologie du Transfert* (۱۹۷۱، ترجمه فرانسه در ۱۹۸۰) به شرح و تفسیر آن نقوش پرداخت. بنابه تفسیر یونگ، آن تصاویر، نمودار وصلت رمزی «من» و «هویت» (Soi) است که در حکم ولادت ثانیه آدمی است، و نکته مهم اینکه با پیوند «من» و «هویت»، ذهن، کار ویژه رمزی نوینی کسب می‌کند که قادر است «موضوع» (یا مطلوب) را از پایگاه خودآگاهی و یا ناخودآگاهی، یکسان درک کند، و این همان اجتماع ضدین است که به زعم یونگ، اصل و مبدأ آدمیت و گوهر شرف آدمی محسوب می‌شود. بنابراین سر

تحوّل آدمی، نوعی تعشق است و مناسبات با ناخودآگاهی و رابطه من با غیر من و اجتماع ضدین، درست بسان پیوند میان مرد و زن بسط و توسعه می یابد، و بنابراین، آدم منزوی و تنها و تک افتاده، انسان کاملی نیست، زیرا رویارویی با ناخودآگاهی از ارتباط و مراوده با انسانی دیگر، جدایی ناپذیر است: «تحقق وحدت درونی و وقوف بدان، از مناسبات میان انسانها که شرط لازم آن وقوف است، غیرقابل تفکیک است، زیرا بدون ارتباط با همسایه و همنوع، وقتی که (آن پیوند) به مرتبه خودآگاهی رسیده و پذیرفته شده باشد، وضع جامع شخصیت حاصل نمی آید»^{۸۳}. «انسانی که با دیگری مربوط نباشد، کامل نیست... کلیت یا جامعیت عبارتست از ترکیب من با هویت»^{۸۴}.

اما، به گفته یونگ، کلیسا بر خلاف کیمیاگری، این کلیت و جامعیت را به مرور فراموش کرد و حتی نکوهید و در واقع، رمزهای کیمیاگری که تمامیت آدمی را به زبان مناسبات جنسی باز می گویند، با ناپدید شدن کیمیاگری، از یاد رفت تا آنکه در پایان قرن نوزدهم، به همت فروید، دوباره سر برآورد. ناگفته پیداست که منظور، آمیزش و خفت و خیز جنسی نیست، بلکه غرض، جاذبه و کشش روانی و «ساحت معنوی و روحانی» و «معنای مینوی» (numineux) و قدسی آمیزش جنسی است که به اعتقاد یونگ، از جنبه های شخصی و زیست شناختی آن، بسی غنی تر است و از ماعدای خود، ممتاز می شود.

بی تردید مسیحیت بنا به ضرورت و جبر زمانه، فقط بر قطب نورانی و روحانی نفس تأکید می ورزید تا آن قطب را از ظلمات حاکم بر عصر برهاند و حفاظت کند. بنابراین تقسیم به دو لازم بود مگر دنیای بالقوه واحد، دنیای بالفعل واحد گردد و به همین جهت کلیسا، قطب ظلمانی نفس و ماده را بیش از پیش طرد و انکار کرد. اما کیمیاگری که از لحاظ یونگ، به طور کلی سعی بر آن دارد تا با اجتماع ضدین، فرایند «تفرّد» (individuation) یعنی اجتماع «من» و «هویت» را تحقق بخشد و بدینجهت مضمون اتحاد ضدین، دلمشغولی اصلی کیمیاگری است (که برای حصول این مقصود، نخست اضداد را از هم سوا می کند تا بعداً آنها را به هم متصل سازد)، همواره به قصد تلافی و جبران باطنی تعالیم ظاهری، عمل کرده است و در نتیجه الزاماً وظیفه حفظ و حراست جنبه ظلمانی آدمی و اتصال آن به جنبه نورانی وی را بر عهده داشته است. این اتصال که

83- C. G. Jung, *Réponse à Job*, p. 95. (E. G. Humbert, Jung).

84- C. G. Jung, *Psychologie du Transfert*, trad. E. Perrot, 1980, p. 107. (E. G. Humbert).

«زناشویی کیمیاکار» (mariage chymique) نام دارد، در کیمیا با تصاویر رمزی ازدواج یا زنا و ازدهایی که به پیکر زنی در گور پیچیده است و دو حیوانی که با هم می ستیزند و شاهی که (چون قند یا نمک) در آب حل می شود و غیره، تمثیل شده است. معنای رمزی این وصلت یا زنا (روایتی از جفت شدن دو اصل نرینه و مادینه کیهانی: hieros gamos)، اتصال اضداد است. ایضاً برای حصول این مقصود، کیمیاگران سعی داشتند با تقطیرهای متوالی ماده، مایعی بس لطیف به رنگ آبی آسمانی (موسوم به nostrum caelum، آسمان ما) بیابند و منظور از این کار، ارتقاء به مقامی در تکامل بود که در آن مرتبت، برترین و پست ترین چیزها در ذات آدمی به هم می پیوندند. مسیحیت چنین اقدامی را از یاد برد و به طاقِ نسیان سپرد، ولی کیمیاگری کوشید تا آن غفلت را تلافی کند. در واقع ناخودآگاهی جمعی همواره می کوشد تا میان روح و ماده، بهترین تعادل ممکن را به وجود آورد. ازینرو در قرون وسطی، هنگامیکه مسیحیت بیش از پیش روحانی شد و از ماده و جسم گسست، کیمیاگری حفظ تعادل میان آندو را بر عهده گرفت. البته مواعظ قشری آباء کلیسا، غیر از تعالیم خود مسیح است، و شایان ذکر است که در تصاویر بوزنطی و رومی مسیحی مآب و گوتیک، خورشید و ماه، آلفا و امگا یا الف و یا، به نحوی متقارن در دو سوی مسیح که در میان آنها جای دارد، نقش شده اند و بدینگونه مسیح آشکارا نمودار وحدت کامل و هماهنگی دو قطب متضاد است (coincidentia oppositorum)، چنانکه در مکاشفات می گوید: «من الف و یا هستم، خداوند متعال که بود و هست و خواهد آمد» (فصل اول، آیه ۸)، و با این کلام، خود را آغاز و انجام هرگونه حیات می شناساند، و باز تصریح می کند: «من اولین و آخرینم. من زنده بودم و مردم و اکنون تا ابد زنده ام و کلیدهای مرگ و جهان مردگان در دست منست» (مکاشفات، فصل اول، آیه های ۱۷-۱۸). پس مسیح، جمع مذکر و مؤنث (الف و یا) و خالق و خلق است که در کلمه گوشتمند شده، گرد آمده اند.

این حقیقت، چنانکه اشارت رفت، از دیده شرق پنهان نمانده است. در شرق، به زعم یونگ، آسانتر می توان جمع اضداد را مشاهده کرد، زیرا خدایان همواره مثبت اند و منفی هم و ماندالا بیانگر کوشش شرقیان برای زیست با چنین تنشی است. اما این کوشش در سراسر شرق به انجام نمی رسد، و هند فی المثل، سعی دارد تا از این تنش که زاده اضداد است بگریزد، چنانکه سرانجام در نیروانا پناه می گیرد. واضح است که از لحاظ یونگ، این راه بیرونشو، کلیت حیات را مثله می کند. ازینرو یونگ آنرا نمی پذیرد و در عدم و خلاء و تهی وارگی، جوای امن نیست، بلکه برای زندگی در این دنیا، اهمیت و

اعتبار قائل است. چنانکه به قول بعضی صوفیان نیز «مردی آنست که در میان چندین شغل، دل با خدای تعالی نگه توان داشتن»^{۸۵}.

با اینهمه هندو قادر به جذب و هضم شرّ است، بی آنکه خود را بیازد، حال آنکه در غرب ابدأ چنین نیست، منتهی در دیدگاه شرق (یعنی هند در قاموس یونگ) نیز ابهام و ابهامی هست، بدین معنی که خیر و شرّ، حدود مشخصی ندارند و هرگز به صورت واقعیات محرز و محقق، مشاهده نمی شوند. تا آنجا که می توانیم بگوئیم معنویت هند، فاقد خیر و شرّ است و یا برعکس چنان از فشار اضداد در رنج است که وجود نیروانا، یعنی رهیدگی از اضداد، ضروری می شود. به همین جهت اگر مسأله اخلاق، مشغله ذهنی غرب در مرتبه اول اهمیت است، برای هندو ابدأ چنین نیست، زیرا هندو، خیر و شرّ را درجات مختلف پدیده‌ای واحد می داند. مسیحی طالب خیر است و معهداً تسلیم شرّ می شود، اما هندو باور دارد که جهان پرده پندار و سرآب فریبی بیش نیست و خواهان رهیدگی از نزاع اضداد است، و برای حصول این مقصود، اهل تأمل و مراقبه و مشتاق تمرین یوگا است. و لکن یونگ، چنانکه گفتیم، خواستار حیات واقعی است با همه فراز و نشیب‌هایش، نه حذف و انکار و نفی قطبی از دو قطب حیات. به زعم وی هویت باید در عرصه زندگی واقعی متحقق شود نه در قلّه هیمالایا. و غرب باید نفعه هویت را با غوغای زندگانی واقعی در همین خاکدان، سازگار کند، نه در خلوت صومعه و خانقاه و گوشه انزوا.

اما اگر هند کمتر از غرب، حدود اضداد را با مرزبندی دقیق و روشن، مشخص کرده است، برعکس، بر اتحاد آندو بیش از غرب اصرار می ورزد. بدین جهت است که جنسیت در هند، نوعی مذهب شده است، حال آنکه در غرب خفت و خیز جنسی، خوشباشی محض و لذت جویی صرف است. هند، آمیزش جنسی را تنها رابطه‌ای شخصی میان دو فرد: زن و مرد نمی داند، بلکه رمز گویای آشتی همه اضداد که در غرب از هم جدا مانده و دور افتاده‌اند، نیز می بیند. به بیانی دیگر، هند (چون ابن عربی) جنبه معنوی و معنای مینوی (numineux) آمیزش جنسی را باور دارد و یونگ نیز بر این باور است و همین اعتقاد سرانجام موجب جدایی او از فروید شد. چون فروید در مباشرت جنسی به چشم امری منحصرأ زیست‌شناختی می نگریست، گرچه وی نیز ساحت مینوی جنسیت یعنی افسون‌گری آن را عمیقاً اما به طرزی ناخودآگاه حس می کرد، به

نحوی که سرانجام همین قدرت سحرآمیز یا «آسمانی» جنسیت، مذهب مختار وی گردید، اما این باور هرگز صریحاً به زبان نیامد و فاش نشد و فروید هیچگاه بی‌پرده، بدان اعتراف نکرد.

بنابر آنچه گذشت، به اعتقاد یونگ، اگر غرب باید از شرق درسی بیاموزد، همانا پذیرش تام و تمام اضداد با ارزش‌های مساوی دو ضد است. مسیحیت، از لحاظ یونگ، بیش از هر دیانتی، اضداد را از هم گسسته است تا آنجا که هر ضد به علت این گسیختگی اضداد از هم، به روشنی قابل تشخیص و مشهود شده است. نتیجه مسیحیت در سازش دادن میان آن دو، شکست خورده ناکام مانده است، زیرا همواره کوشیده تا از منفی روی بر تافته، مثبت را برای غلبه بر منفی یاری دهد و در منفی به چشم شیطان و ابلیس نگریسته که مسیح باید وی را در هم بشکند. اما پیروزی احتمالی یکی از اضداد بر دیگری، به اعتقاد یونگ، خیال خام و پندار باطلی بیش نیست. چنین سرکوبی، دیر یا زود تنشی برمی‌انگیزد که اگر ناخودآگاه بماند، وضع، منقلب و باژگون شده، منفی یا ساحت سرکوفته سربرآورده بر مثبت چیره می‌گردد (énantiodynamie). ازینرو آنچه در نظر یونگ اهمیت حیاتی دارد، ایجاد تعادل و توازن میان اضداد است و رسالت رمز به اعتقاد وی، حفظ این هماهنگی یا به هم پیوستن متعادل دو ضد است و بروز جنگ و ظهور نازیسم فی‌المثل، چنانکه اشارت رفت، معلول شکست این تلاش. یادآور می‌شویم که در نظر یونگ، راز ظهور رایش سوم این بود که صورت مثالی‌ای که در کهنه بازار دیانت خرج نشد و به مصرف نرسید، در ناخودآگاهی به فعالیت افتاد و همین باور او را بر آن داشت تا مقاله معروفش را درباره خدا و تان (Wotan) بنویسد که هشدار می‌دهد به بشریت در باب وقایع خطرناکی است که او را آماج گرفته تهدید می‌کنند. زیرا به زعم وی، تصاویر مثالی ناخودآگاهی جمعی امروزه دیگر نمی‌توانند در بستر کنونی دیانت مسیح چون آب در جویبار، جریان یابند و بدین جهت بی‌وقفه انسان عصر جدید را که از آن منبع فیاض محروم مانده است (زیرا کلیسا دو هزار سالی است که آن سرچشمه را گل‌آلود و کور کرده است)، وسوسه می‌کنند؛ گرچه بخشی از آن نیرو یا کارمایه، در علوم به مصرف رسیده است، ولی این اندازه مصرف، برای آنکه مازاد نیرو به طرز خطرناکی ذخیره نشود، کافی نیست. به اعتقاد یونگ، اینست علت پیدایی فرقه‌ها و دسته‌های (isme) رنگارنگی که آدمی ناگزیر باید یکی از آنها را برگزیند.

در واقع یونگ از اینکه مسیحیت مایل است تا مسیحیان را همواره در حالت کودک‌و‌شی یا کودک‌ماندگی (infantilisme) نگاه دارد و بی‌وقفه اصرار می‌ورزد که انسان،

موجود ضعیف ناتوانی است و تنها به یاری و دستگذاری مسیح و مریم عذرا قادر به انجام دادن کاری است، تأسف می خورد و معتقد بود که حکومت‌های یگانه‌تاز (totalitaire) هرگز به قدرت نمی‌رسیدند اگر اکثر مردم از زیر بارِ مسئولیت شانه خالی نمی‌کردند و طفره نمی‌رفتند و حل و عقد و ضبط و ربط مسائل عمده حیات را به دست کسانی که می‌پنداشتند از آنان با کفایت‌ترند، نمی‌سپردند. این حال و روز به گفته وی، «کودک‌ماندگی» است.

عمده مقصود من از ذکر این توضیحات در پرتو روشنگری یونگ اینست که هر انسان یا هر نهاد یکرویه و یکسویه، قشری و تنگ‌نظر و بیرحم و بی‌اندام می‌شود، چنانکه کلیسای «تک‌بعدی» که آن روی سکه را نمی‌بیند، هیمة‌های آدم‌سوزی می‌افروزد و به مرور قدرت نفوذ و تأثیر معنوی خود را از دست می‌دهد، و بالعکس کیمیاگری - حلقه پیوند میان گنوز و فرایندهای ناخودآگاهی جمعی به زعم یونگ - مفهوم انسان کامل یا انسان کلی و جامع الاطراف را، حفظ کرده بسط داده است و اهمیت رمزپردازی کیمیا در همین است. هدفِ تفرّد (individuation) یعنی فرایندی که اگر تحقق یابد، جامعیت یا کلیت و تمامیت روانی آدمی حاصل می‌آید و در مرکز آن کُل، به جای «من» (moi) هویت (Soi) می‌نشیند، و ماندالا، رمز همین هویت، یعنی رمز کلیت «پس‌پیش» است، نیز جز این نیست.

این نظریات با بعضی تعالیم صوفیه و معتقدات آنان در باب شاهد تجلی و مرآتیت و برزخیت و جامعیت انسان کامل، به شرحی که گذشت، و شطحاتی چون «انا اقول و انا اسمع و هل فی الدارین غیری» و «انا الحق» و «لوائی اعظم من لواء محمد» و «سبحانی ما أعظم شأنی» که همه از آثار مکتب وجود است به حکم «الحق باطن الخلق و الخلق صورة الحق» و «عالم، ظاهر حق است و حق، باطن عالم. عالم پیش از ظهور، عین حق بود و حق بعد از ظهور، عین عالم»^{۸۶}، «همه بوقلمون این تلوین» و «از گردشهای این اصل اند»^{۸۷}، خالی از مشابهتی نیست و اما برای فهم بهتر مقصود و احتراز از خلط مباحث و یکی کردن یا یگانه پنداشتن سرسری نیات و ندیدن تفاوت‌های عمده میان آن دو گونه نگرش و جهان‌بینی، با سهل‌انگاری و ساده‌اندیشی، ذکر توضیحاتی مختصر درباره اجتماع ضدین و تفرّد ضرور است.

۸۶- جامی، سه رساله در تصوف، لوائج، ص ۲۷.

۸۷- شروح سوانح، ص ۸۴ و ۸۵.

مقصود یونگ از اجتماع ضدین (La conjonction des opposés) غالباً بدفهم شده است. به گمان بعضی، اجتماع ضدین عبارت است از هم کناری رفتارهای کمابیش متضاد؛ و به تصور بعضی دیگر، پرهیز از کشاکش و یا تبدیل یکی از دو روایت متقارن معنایی واحد به روایت دیگر است. اما مراد یونگ از اجتماع ضدین اینست که نیروهای حیاتی مادام که ناخودآگاه اند، درهم اند و آشفته، مگر آنکه آدمی بتواند از چسبندگی به آنها پرهیزد، یعنی از چشم خودآگاهی در آنها نظر کند. مثلاً در ناخودآگاهی، نیروی رشد و بالندگی که مقتضی ایثار یعنی قطع رابطه با مادر و به قولی فدا کردن اوست، با آرزوی پیوستگی زناآمیز با وی، در ستیز است و به طور کلی هر خواست و طلبی را خواست و طلبی متضاد، تعدیل یا جبران می‌کند. بنابراین مادام که درون ذات یا عامل شناسایی یعنی نفس به مرتبه خودآگاهی نرسیده است، این پویشها در کشاکش اند و اگر به مصالحه و سازش تن در دهند، در بستر دیانات و مرامها و مسلک‌هاست یعنی توافق آنها در قالب مذاهب و مکاتب عقیدتی، جلوه‌گر و یا ممکن می‌شود. برعکس به محض آنکه نفس، آن تمایلات را از پستوی تاریک ناخودآگاهی به پهنه روشن خودآگاهی بیاورد و دریابد، پویشهایی که تا آن هنگام گویی در زمانی سرمدی سیر می‌کردند، جزء سرگذشت فرد می‌شوند و آنگاه کسی که توانسته آن مطالبات متضاد را در خود جمع آورده فهم کند، بی‌تردید انسانی جامع‌الاطراف است. ازینرو یونگ می‌گوید: «اجتماع ضدین، در عین حال نیروی برانگیزندهٔ تفرد و آرمان تفرد است»^{۸۸}، یعنی هم وسیله است و هم هدف.

بنابراین آدمی متعارفاً از حالتی که اجتماع ضدین در آن ناخودآگاهست و قطب‌های متضاد با هم در کشاکش اند، فراتر می‌رود و در کمال یابی به مرتبه‌ای می‌رسد که روان وی قادر است هم برون‌گرا باشد و هم درون‌گرا؛ البته نه به تناوب، چه در آن صورت، ضدین هم پهلویند، بلکه در وحدت ذات. یونگ این دوگانگی در یگانگی را در متون و تصاویر کیمیاگری «باطنی» متجلی می‌بیند و به همین جهت، سالها صرف تحقیق و پژوهش در آن «صنعت همایونی» و کشف رمزها و رازهای آن کرده است، و در مجلد دوم کتاب *Mysterium Conjunctionis*^{۸۹} که از مهمترین تألیفات اوست، سه اجتماع پیاپی ضدین را که به اعتقاد وی حائز اهمیت بسیارند، بررسی می‌کند: اجتماع نفس با روح؛ اجتماع نفس و

88- C. G. Jung, *Les Racines de la Conscience*, Trad. Y. Le Lai et E. Perrot, 1970, p. 331. (E. G. Humbert).

89- trad. E. Perrot, 1982.

روح با جسم، در قالب جسم (یا پیکر)؛ و اجتماع روان و پیکر (یا روح و قالب) در وحدت عالم.

طبیعة اجتماع ضدین با فرآیندی که یونگ تفرّد (individuation) نامیده، مربوط است، و برخلاف آنچه از ظاهر لفظ تفرّد استنباط می‌توان کرد، فرد مرکز یا محور اصلی این فرایند نیست، بلکه فرایند تفرّد به مناسبات فرد با جمع (صور مثالی) و محیطش و مناسبات «من» با هویت (Soi) مربوط می‌شود و این پیوند از رابطه درون ذات با برون ذات، ژرف‌تر و گسترده‌تر است. بنابراین تفرّد، ضد انفراد (individualisme) است، چون فرایند تفرّد معلوم می‌دارد که چگونه فرد انسان، «واحدی مستقل و تجزیه‌ناپذیر، یعنی کلیتی (یکپارچه)»^{۹۰} می‌شود. این تحول یا تکامل چنانکه گفتیم، از طریق اتصال «من» به «هویت» (Soi) تحقق می‌پذیرد:

«هویت، نمودار آرمان انسان کامل و تمام است، یعنی نمودار تحقق کلیت و فردیت انسان است، به حسب اراده‌اش و یا (حتی) علیه آن. قوه محرکه این فرایند نیز غریزه است که مراقب است تا همه چیزهایی که جزء حیات فرد است، در آن حضور و نقش داشته باشند چه فرد بخواهد، و چه نخواهد، چه بدین امر هشیار باشد و چه نباشد»^{۹۱}.

«مادام که این فرایند کلاً به صورتی ناخودآگاه تحقق یابد، چنانکه همواره چنین بوده است، معنای فرایند تفرّد چیزی جز تبدیل بلوط، به بلوط بن و تبدیل گوساله به گاو و کودک به بزرگسال نیست.

«اما اگر فرایند تفرّد خودآگاه شد، در آن صورت خودآگاهی باید با ناخودآگاهی روبرو شود تا میان اضداد، تعادلی پدید آید.

«ولی منطقاً چنین چیزی (خودآگاه شدن تفرّد یا تفرّد خودآگاه) شدنی نیست به قسمی که آدمی (معمولاً) در قید رمزهایی است که اجتماع و هماهنگی ضدین را (ناهشیارانه) امکان‌پذیر می‌سازند. این رمزها را ناخودآگاهی می‌آفریند ولی به دست خودآگاهی و در پی تغییر و دگرگونی خودآگاهی، بسط و پرورش می‌یابند»^{۹۲}.

حال اگر فرایند تفرّد ناخودآگاهانه صورت گیرد، همواره در قالب رمزهای جمعی و اساطیر و ادیان و فلسفه‌ها تحقق می‌پذیرد (فرافکنی تفرّد بر آن مقولات) و در نتیجه

90- C. G. Jung, *La Guérison Psychologique*, 1953, p. 255. (به نقل از هومبر)

91- C. G. Jung, *Réponse à Job*, 1964, p. 219. (به نقل از هومبر)

معتقدان به آن رمزها و اساطیر و ادیان و فلسفه‌ها، از طریق همان مقولات به شور می‌آیند و جانی تازه می‌یابند. اما در اینصورت «پایان تحول همانقدر مبهم و تاریک است که هدف و آرمانش»^{۹۳}.

برعکس وقتی تحقق فرآیند هشیارانه است، «بخش عظیمی از تاریکی‌ها زایل می‌شوند تا آنجا که از سویی سراسر شخصیت روشن می‌گردد و از سوی دیگر، خودآگاهی لامحاله وسعت و عمق می‌یابد»^{۹۴}.

بنابراین می‌توان گفت که تفرّد، فرایند ناخودآگاهیست که پایه و اساس زندگی در سراسر عمر آدمی است، ولی وقتی خودآگاه شد، یعنی هنگامی که بنا به تعبیر یونگ نفس (من) آدمی، ناخودآگاهی جمعی را تجربه کرد، صورت دیگری دارد. حالت اخیر غالباً بر اثر دیدار با سایه، پیش می‌آید و بدین جهت همواره به صورت کشاکشی بروز می‌کند که طبیعتاً موجب تغییر و تبدیل مزاج یا نفس می‌شود.

پس تفرّد حقیقه‌ی وقتی تحقق می‌یابد که فرد آدمی به وجود مرکز ناخودآگاه شخصیت (ماندالا) - یعنی هویت - پی برد و با آن همساز شود. «کامل و تمام بودن» در نظر یونگ، بدین معنی است، چه به اعتقاد وی، هماهنگی «من» با «هویت»، موجب می‌شود که آدمی به تمامیت خود دست یابد، ولو به طور ناقص و نسبی با زخم‌ها و کمبودهایی چند. زیرا نه می‌توان همه چیز را یکجا داشت و نه همه چیز بود. هدف، حصول ساختاری در هستی است که در آن، مبادی متضاد، با هم داد و ستد داشته باشند. و یونگ پس از کاوشهای بسیار در تاریخ و فرهنگ، اعتقاد یافت که الگوی چهارگان، به عنوان مثال صلیب، نمودگار آن ساختار است.

حاصل سخن اینکه «تفرّد دارای دو جنبه‌ی اساسی است: از سویی فرایندی درونی و ذهنی یعنی فرایند یکپارچه شدن (intégration) است؛ و از سوی دیگر فرایند عینی برقراری رابطه و مناسبات با دیگری است که به اندازه‌ی فرایند نخست ضروری است. این هر دو فرایند، لازم‌اند، گرچه گاه این و گاه آن، برجستگی می‌یابد»^{۹۵}.

نکته‌ی دیگری که در اینجا به مقتضای بحث، توضیح باید داد، مفهوم «هویت» (Soi) است.

۹۳- همان، ص ۲۳۶.

۹۴- همان، ص ۲۳۶.

95- C. G. Jung, *Psychologie du Transfert*, trad. E. Perrot, 1980, p. 96.

(نقل از هومبر)

در نظریه یونگ، «من» (Moi) قطب مرکزی خودآگاهی است و «نظر به آنکه مرکز میدان خودآگاهی است، با کل روان، یکی نیست و مشتبه نمی‌شود (و نباید خلط شود)»^{۹۶}، بلکه مرکب از مجموع تصاویر و تصورات و خاطرات و انفعالاتی است که بر اثر وراثت و فراگیری و اکتساب، جفت و جور و ترکیب شده‌اند^{۹۷} و دو پایه و مبنای به ظاهر متضاد دارد: جسمانی و روانی. اما «من»، تماماً، خودآگاه نیست، بلکه جزئاً ناخودآگاهست و معنای حکم اخیر اینست که «من» بر صورت بندی‌های (formation) خیالی از قبیل «پرسونا» یا «من آرمانی» بنابه تعبیر فروید، فرافکنده می‌شود. هویت (Soi)، برعکس، مرکز ناخودآگاه شخصیت و منش آدمی است که ریشه در ناخودآگاهی جمعی دارد و از «من» والاتر است. به زعم یونگ، پیوند میان «من» و این مرکز جدید یعنی هویت (Soi)، ضامن جامعیت و تمامیت و کلیت آدمی است و «چهارگان»، بویژه ماندالا، بنا به تجارب وی، نمودگار «هویت» است: ماندالا «هویت را همچون ساختاری هم‌مرکز، و غالباً به صورت تریب دایره، تصویر می‌کند... این ساختار همواره تصویر حالت و مقامی مرکزی یا مرکز شخصیت، اما مرکزی اساساً متفاوت با «من» تلقی می‌شود. هویت، دارای سرشتی مینوی (numineux) است»^{۹۸}.

ایضاً گفتنی است که به اعتقاد یونگ، تصاویر چهارگان، حرکتی مستدیر یا حلزونی شکل دارند، بدین معنی که با گردش و چرخش، دور مرکزی ثابت، اوج می‌گیرند. بنابراین ماندالا معلوم می‌دارد که این پویش ناخودآگاه (Soi) دارای خصائل مرکزیت و تمامیت و وحدت، اجتماع ضدین و چهارگانی از لحاظ ساختار است.

شایان ذکر است که یونگ تا زمانی که رساله تائوئیستی چینی: راز گل زرین را که رساله‌ای در کیمیاست و به سال ۱۹۲۸، ریشار ویلم (Richard Wilhelm) برایش فرستاد، نخوانده بود، در باب هویت به نظریه پردازی پرداخته بود. رساله مزبور گرچه از هویت سخن نمی‌گوید، اما مراحل فقد یا نبود همذاتی و یگانگی با اشیاء و تصاویر و تصورات (عالم، کون) یعنی عدم هماهنگی و توافق با کیهان یا کلیت حیات را شرح می‌دهد و خاطر نشان می‌سازد که در پی این فقد و نبود، آتشی در «مفاک خلاء» شعله‌ور می‌شود.

96- C. G. Jung, *Types psychologiques*, Préface et traduction d'Y. Le Lai, 1951, p. 478-479.

(نقل از هومبر)

97- C. G. Jung, *L'Homme à la Découverte de son âme*, trad. Dr. R. Cahen, 1943, p. 347.

(نقل از هومبر)

98- G. W. 9/2, § 194-195.

(نقل از هومبر)

یونگ با مطالعه این رساله دریافت که شرح تجربه‌ای همانند تجربه خود وی در آن آمده است و در پی این کشف، مفهوم «هویت» را ساخت و پرداخت و واژه را نیز از ریگ ودا به عاریت گرفت. از آن هنگام به بعد، قسمت اعظم تحقیقات یونگ، به «هویت» و فرایند «تفرد» اختصاص یافت.

برای شناخت بهتر نظریه یونگ در باب «هویت»، باید خاطر نشان ساخت که یونگ در آغاز خاصه بر این نکته تأکید می‌ورزید که «هویت» (پیش از آنکه نفس به تمیز و شناسائی کنش آن فرایند توفیق یابد) بر تصاویر اساطیری و کلامی (خدانشناسی) فرافکنده می‌شود، چنانکه مثلاً، تصور خدای یگانه، مرکز عالم، اسناد و انتساب محتوای روان به کیهان است، و اقدام فرد برای رهیدگی از قید و بند عالم خیال و فرزند خصال خویش بودن، در بسیاری از فرهنگها به تصاویر حضرت آدم، منسوب شده است، و رخنه تکانشی ناخودآگاه در منش خودآگاه، که به حیات معنا می‌بخشد، گویای همان واقعیتی است که تجدد کلمه در مسیح، اعلام می‌دارد. اما تحت تأثیر کیمیاگری، توجه یونگ از اینگونه تصاویر مثالی یا اساطیری برگشت و به فرایندهای روانی مربوط به تفرد و هویت معطوف شد و وی به این کشف مهم نائل آمد که اجتماع ضدین که متضمن جدایی و تمایز و هماهنگی ضدین است، شاکله یا انگاره‌ایست که به موجب آن می‌توان نوع عمل هویت را شناخت و دریافت. یونگ نوع عمل این اجتماع ضدین را (که همانا به معنی موضوعیت یافتن هویت است) در سه حکم خلاصه می‌کند: صیوروت، حرکتی جبرانی است (جبران نه به معنای رفع نقص و کمبودی، بلکه به معنای تنظیم و میزان کردن و اصلاح یا تصحیح عمل و کنشی. بنابراین واژه جبران در قاموس یونگ، معنای تمیم یا تکمیل چیزی ناقص را افاده نمی‌کند، بلکه منظور، مداخله «جبرانی» ناخودآگاهی برای ایجاد تغییرات مطلوب است، یعنی دیدن روی پنهان روان)؛ کلیت یا تمامیت (die Ganzheit) از پیوستن خودآگاهی به ناخودآگاهی حاصل می‌آید؛ قانون تکامل سازمان روانی، قانون تمایز (differentiation) است.

وقوف یونگ به هویت، به منزله اشراقی بود که هم معنای زندگی وی را روشن ساخت و هم هدف درمان به طریق روانکاوی را. ازینرو یونگ نخست هویت را مرکز حقیقی شخصیت قلمداد کرد، به گونه‌ای که «من» ناگزیر باشد ارزشها و آرمانهایش را فدا کند تا بتواند تابع فرامین و رهنمودهای هویت باشد. این فداکاری و ایثار که مولود دیدار با «سایه» است، بعدها، به مبالغه، «اختگی رمزی» نام گرفت، گرچه با آن تفاوت اساسی دارد، زیرا به پذیرش حدود و ثغور و مرگ و فنا منتهی نمی‌شود، بلکه به ایجاد رابطه‌ای

زنده با ذات ناخودآگاه می‌انجامد. در این مرحله از نظریه‌پردازی و تجربه روان‌درمانی یونگ، فداکاری‌ها و گذشت‌هایی که «من» باید به مرور در راه کسب خودآگاهی بپذیرد، نظیر کسر و قهر نفس یا فنای نفس بنا به سنن شرقی است. اما یونگ پس از تردیدهایی چند، میان تجربه روان‌درمانی خویش و آن سنن شرقی تمیز داد:

«منظور قهر کامل «من» نمی‌تواند بود، زیرا آنگاه کانون خودآگاهی ویران می‌شود و نتیجه این ویرانی، ناخودآگاهی تام و تمام است»^{۹۹}.

پس غرض، مرگ یا میراندن نفس نیست، بلکه مقصود فداکردن یا ایثار Ichhaftigkeit (دل بستگی به من، خودشیفتگی بنا به تعبیر فروید) است. بنابراین نه تنها نفس (من) نمی‌میرد، بلکه کشاکشهای نفس، وی را از بند اوهام و حالات خیالی‌اش می‌رهاند و موجب زیاناندن واقعیت خاص نفس و یا نفس واقعی می‌شود.

بدینگونه یونگ پس از کشف هویت، نخست در اهمیت آن سخت مبالغه کرد و آنگاه به تدریج متوجه نقش «من» شد و برکنش بی‌بدیش در همبستگی با هویت، تأکید ورزید. چنانکه در «پاسخ به ایوب» معلوم می‌دارد که من خودآگاه، تنها مصدری است که از حل و فصل تضادهای درونی قوای ناخودآگاه، برمی‌آید و همین امر شرط وحدت‌یابی آن تضادها و جا افتادنشان در قالب سرگذشتی شخصی، یعنی به حدوث گرائیدن و تنزل از مرتبه اساطیری به عالم خاک و تاریخ و زمان آفاقی است: چنانکه جایی می‌گوید: «من واجد قدرت و نیروی خلاق است که بشریت در زمانی متأخر کسب کرده است و اراده نام دارد»^{۱۰۰}. و در *Mysterium Coniunctionis* اعلام می‌دارد که «من»، شرط لازم وجود عینی جهان است، زیرا عامل انتخاب و تعهد اخلاقی و یگانه مسئول تصمیم‌گیری آدمی است. بنابراین یونگ پس از آنکه «من»، و «هویت» را چون «پندار» و «حقیقت»، متضاد و متعارض فرا می‌نمود، به همبستگی آنها اذعان کرد و نادیده گرفتن هر یک از آن دو را زیانبخش دانست و اظهار داشت که عدم تشخیص «هویت»، خطر بیم‌دهنده خردگرایی است و منجذب یا مستهلک شدن «من» در «هویت»، تهدید خطر عرفان:

«کنش «هویت» وقتی معنا می‌یابد که جبران‌کننده وجدان «من» باشد. اگر «من» با «هویت» یگانه گردد یا در آن منحل و مضمحل شود، نوعی ابرمرد بی‌سر و بُن که

99- G. W. 9/2, § 79.

(به نقل از هومبر)

100- C. G. Jung, *L'Homme à la Découverte de son âme*, p. 90.

(نقل از هومبر)

«من» اش به زبان «هویت»، پف کرده و آماسیده است، پدید می آید»^{۱۰۱}. پس آدمی در میان دو قطب درونی یعنی با هماهنگی تعارض آمیز و باطل نمای (paradoxal) دو مرکز که یکی خودآگاه و دیگری ناخودآگاه است، به تحقق ذات خویش نائل می آید. این دو مرکز از یک قماش نیستند و «هویت»، «من» ژرفانگر یا نفس عمیق و شکافنده آدمی نیست، و بنابراین حذف هر یک یا منجذب و مستهلک شدن یکی در دیگری، جز زیان و خسران برای آدمی، ثمری ندارد^{۱۰۲}.

مشکل کلیسای مسیحی خاصه در عصر حاضر که موجب توهم یونگ در جوانسالی شد، همین تک قطبی شدن ایمان است. بیگمان حضرت مسیح، هنوز در غرب، رمز بزرگ «هویت» (Soi) است،^{۱۰۳} اما جنبه نورانی وی آنقدر برجستگی و سیطره و استیلا یافته که عهد جدید نیز به تقلیب و بازگونی وضع (غلبه منفی بر مثبت *énantiodynamie*) اعتراف دارد. و این یک رویه و یکسویه بودن، ناقص جامعیت و تمامیت و یکپارچگی دو قطبی است که جزء سرشت و فطرت آدم و عالم است، چنانکه بسیاری رمزها، میان مسیح و شیطان مشترک اند از قبیل شیر و مار و کلاغ و عقاب و ستاره سحری و گفتنی است که ظهور مسیحیت از لحاظ احکام نجومی با «برج ماهی» مقارن می شود و ماهی هم رمز مسیح است و هم رمز شیطان!

این بود شرح مختصر بعضی نظریات یونگ که با برخی از آراء عرفا خالی از مشابهت نمی نماید. اما این مشابهت از جهتی، بیشتر ظاهری و صوری است و یا درست تر بگوییم، تا حدی واقعیت دارد و از مرزی مشخص فراتر نمی رود و این معنی به عنوان مثال از توضیحی که در باب دو مفهوم «من» و «هویت» آمد، به روشنی مستفاد می شود. در واقع اگر «من» با «نفس» در روانشناسی عرفانی قابل قیاس باشد و از «هویت»، آنچنان که برخی معتقد شده اند، می توان مفهومی نظیر حق مراد کرد، در نظریه یونگ، شرط جامعیت و تمامیت آدمی، حفظ آن دو قوه نابرابر در کمال توازن و هماهنگی است و نه استهلاک یکی در دیگری؛ اما این اعجاز حتی به معنایی که یونگ از آن اراده می کند، به نظر عرفا، تنها از عهده برگزیدگان: انسان های کامل و اولیاء و انبیا ساخته است و دیگران

(نقل از هومبر) 101- C. G. Jung, *Les Racines de la Conscience*, 1970, p. 553.

۱۰۲- در شرح بعضی نظریات یونگ، چنانکه اشارت رفت، از کتاب زیر بهره شایان برده ام:

Élie G. Humbert, *Jung*, 1983.

103- C. G. Jung, *Psychologie et Alchimie*, 1970; *Aion* (1951), trad. française, 1983.

باید به پیوند ولایت و عنایت آنان، ره کمال بپویند. بزرگترین دستاورد صوفیه، چنانکه گذشت، به گمان من، نزدیک کردن انسان به خدا و خدا به انسان، و افکندن پلی میان زمین و آسمان است و اولیاء خدا نیز واسطه و میانجی بین حق و خلق‌اند. بنابراین صوفیه، اجتماع ضدین یعنی بشریت و الهیت را که در وجود برگزیدگان حق به وحدت رسیده است (زیرا آنان مظاهر و مجالی حق‌اند)، همچون یونگ و پیش از وی، به دقت و ظرافت تمام وصف کرده‌اند. زن - معشوق، شاهد، یا انسان کامل، که همه آینه‌دار طلعت حق‌اند، چنین مظاهری محسوب می‌شوند و بنا به تشبیه زیبای یونگ، همچون آبشارند که همزمان نمایشگر بالا و پائین است و میانجی است بین فراز و فرود؛ منتهی تفاوت عمده این اجتماع با اتصال صوفیانه اینست که آبشار در نظر یونگ، رمز یا تصویر اتصال خودآگاهی به ناخودآگاهی (فردی یا جمعی) است و در چشم صوفی، نمودار اتحاد خلق با حق. بنابراین شباهت در نفس اجتماع است، و تفاوت در این که اجتماع هماهنگ ضدین از لحاظ یونگ، اجتماع «من» یا مرکز خودآگاهی با «هویت»، مرکز شخصیت ناخودآگاهست، و به معنای صوفیانه یا عارفانه اصطلاح، اتصال مخلوق به خالق، مگر آنکه «هویت» را به مسامحه مترادف حق بدانیم.

به علاوه در روانشناسی یونگ، «من» نباید فدای «هویت» شود و همبود و همخانگی هماهنگ یا وحدت آندو، شرط سلامت و حصول جامعیت و تمامیت وجود یعنی تحقق فرایند تفرد است؛ و اما در عرفان، میراندن نفس یا فنا، شرط بقاست. ریشه آدمی به اعتقاد یونگ، در نفس مشترک یا ناخودآگاهی جمعی است و لنگر عارف، در حق. ازینرو به گمان صوفیه و عرفا، اضداد وقتی در آدمی وحدت می‌یابند که انسان خلیفه حق باشد که در آن صورت انسان کامل است، یعنی به راستی تصویر خداست؛ ولی در نظر یونگ، سلامت و جامعیت و تمامیت هر کس، در گرو وحدت «من» و هویت است، و «هویت»، «هو» نیست، گرچه از لحاظ یونگ، همان خدا یا مفید معنای روانشناختی خدا باشد.^{۱۰۴} بنابراین می‌توان گفت که «عرفان» یونگ، دنیوی است، یعنی ظاهر و باطن همه چیز را در همین عالم خاک می‌جوید و آنچه در نظر وی حائز کمال اهمیت است، واقعیت

۱۰۴- در نظر بسیاری مردم که عرفان هند آنانرا به خود می‌کشد، این عرفان، فن روحانی ثمربخشی است که به خدا شدن (divinisation) انسان می‌انجامد یعنی به بگانگی «من» با «هویت» (Soi) یا خدا. کلام معروف ودانتا و اوپانیشادها (Chândogya Up.) : Aham Brahma asmi (که در ترجمه به لغت فرانسه: Toi, tu es Cela شده است)، اگر به زبان ادیان توحیدی گزارش شود، اتصال به حق معنی می‌دهد، همان اناالحق حسین بن منصور حلاج.

نفس و تصاویر است که در آینه جان منعکس است و حکیم زوربخ کاری به ریشه و اصل (لاهوته) آن تصاویر ندارد و ناگفته پیداست که این، غیر از طریقتی است که از شریعت به «حقیقت» می‌رسد،^{۱۰۵} اما مفاهیمی چون «سایه» و اجتماع ضدین و تبدیل دانی به عالی که عشق مجازی قنطره عشق حقیقی، نمونه بارز آنست، در هر دو مشترک است، گرچه در روانشناسی یونگ، منبع یا قوه محرکه آن مقولات، ناخودآگاهی و نفس مشترک است، و در عرفان، عالم لاهوت؛ با اینهمه حاصل هر دو روش، اگر به چشم روان‌درمانی در عرفان بنگریم، یکی است و آن تأمین سلامت و کمال وجود آدمی است. گفته‌اند که «عاشق عارف از حوادث نمی‌ترسد و به نشیب و فراز زندگی نمی‌اندیشد، از مرگ نمی‌هراسد و از کسی شکوه ندارد، پستی و تنگ‌نظری و بدخواهی در اندیشه وی راه ندارد، هر چیزی را به جای خویش نیکو می‌بیند، وقتی هم به سر منزل مقصود و وصال معشوق رسید، همچون قطره‌ایست که به دریا ریخته، یا ذره‌ایست که به خورشید جهان تاب پیوسته و جزوی که به کل منتهی شده، لذا آرامش و گرمی و نشاطش همیشگی

۱۰۵- لویی گارده می‌گوید «بیهوده است که سخن را با «عرفانی» گسسته از ریشه‌های دینی اش آغاز کنیم. هر دین و آئین، رشته اتصال انسان با مطلق است، پس بدیهی است که هر دین و آئین، سنت عرفانی خاص خود را داشته باشد».

Louis Gardet, *Thèmes et textes mystiques. Recherche de critères en mystique comparée*, 1958, p. 17.

اما د. ت. استیس (W. T. Stace) با نظری انتقادی می‌نویسد:

«یکی از مفروضاتی که قبول عام یافته این است که همه عرفانها، دینی است. این سخن به یک معنا درست است: یعنی از آنجا که با والاترین اشتیاق و معنویت آدمی سر و کار دارد - لازم نیست به تحریفات اهریمنی و دروغینی که از عرفان درآورده‌اند، عطف توجه کنیم. ولی به این معنا درست نیست که بگوییم هر عارفی لزوماً پیرو یکی از ادیان رسمی جهان است. یعنی لازم نیست که عارف سرسپرده معتقدات دینی - به معنای متعارفی که از این عبارت می‌فهمیم - باشد. فلوطین نمونه بارزی از این گونه عارفان در میان قدماست. او پیرو فلسفه افلاطون بود، ولی تابع اعمال و معتقدات دینی خاصی نبود». عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ۱۳۵۸، ص ۲۹.

پس «پاسخ به این سؤال که آیا عرفان ذاتاً پدیده‌ای دینی است، منفی است. یعنی ممکن است با یکی از ادیان پیوند داشته باشد ولی نه الزاماً»، همان، ص ۳۵۵.

«ولی می‌توان گفت که احوال عرفانی غالباً آغشته به احساس دینی، یعنی احساس قدسی و مقدس و ملکوتی است»، همان ص ۳۵۶.

«نتیجه کلی در باب پیوندهای عرفان از یک سو و ادیان رسمی (مسیحیت، آئین بودا و غیره) از سوی دیگر، این است که عرفان مستقل از همه آنهاست. به این معنا که می‌تواند بدون هیچیک از آنها، وجود داشته باشد. ولی عرفان و ادیان رسمی در یک نقطه به یکدیگر نزدیک و پیوسته می‌شوند، چه هر دو، نظر به فراسوی افقهای دنیوی، به «نامتناهی» و «ابدی» دوخته‌اند و در هر دو شور و حالی هست در خور عوالم مقدس و مینوی»، همان، ص ۳۵۷.

است. و حیاتش چنان می نماید که حیات جاویدان است؛ پس برخلاف عبّاد و زهّاد که پیوسته در بیم و خوف اند و به جهان و جهانیان با تلخی و ترشروی می نگرند، بر این جهان و جهانیان می خندد^{۱۰۶}. انسان جامع الاطرافی که فرایند تفرّد در وی تحقق یافته نیز باید چنین کسی باشد، با این تفاوت عمده که «من» او به «هویّت» پیوسته است، حال آنکه هستی خرد سالک در حیات سرمدی و بیکرانّه حق، مستغرق و مستهلک است. مشابهت عمده دیگر میان این دو روش اینست که قید جزمیّات را از دست و پای آدمی برمی دارند، بدین علت که به تفسیر و تعبیر رمزی قائل اند و حاصل چنین نگرشی، آزادمنشی و آزاداندیشی و حرّیت ضمیر است. یونگ به سبب گسستن از فروید و انکار لی بیدوی منحصرأ جنسی، به تاریخ اندیشی و عرفان‌گرایی متهم شد و بعضی علما و حکمای مسلمان در مزاحمت اهل حال و اصحاب ذوق و حتی تفسیق و تکفیر صوفیه که از رعایت ظواهر شرع انحراف می جستند، بر هر محتسب و فقیهی پیشی می گرفتند.

L'Amour mystique

Jaläl Sattäri



Nashr-e Markaz
Iran, Tehran, P.O.Box 14155-5541

