

جریان‌شناسی نظریه عشق الهی در متون عرفانی فارسی (از آغاز تا قرن نهم هجری)^۱

محمد رحمانی^۲
سید محسن حسینی^۳
محمد رضا حسنی جلیلیان^۴

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۲۷

تاریخ تصویب: ۹۷/۰۴/۱۲

چکیده

نظریه عشق الهی در عرفان ایرانی-اسلامی، تحول و تطوری خاص را پشت سر گذاشته و پس از تشکیل شدن در بستر جریان‌هایی خاص، تکامل یافته است. جوانب این نظریه در موضوعاتی مانند انواع و مراتب عشق، جواز یا عدم جواز انتساب آن به حضرت حق، رابطه عشق حقیقی با معشوق مجازی و رابطه عشق با هستی‌شناسی عرفانی، به اشکال مختلف و گاه متناقض در متون عرفانی مطرح شده است. مسئله این پژوهش که به

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2018.19765.1490

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی (ادبیات عرفانی) دانشگاه لرستان، لرستان، ایران.
rahmanimohamad98@yahoo.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان، لرستان، ایران (نویسنده مسئول).
hoseyna_sm@yahoo.com

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان، لرستان، ایران. hasanijalilian@yahoo.com

روش تحلیلی-توصیفی صورت گرفته است، بررسی سیر شکل‌گیری و تطور این نگرش‌ها و معرفی جریان‌های اصلی، مرتبط با نظریه عشق الهی در نثرهای عرفانی فارسی است. صوفیه در دوره‌های آغازین، درخصوص اطلاق لفظ «عشق» در مورد خداوند احتیاط کرده‌اند و عمدتاً با تکیه بر آموزه‌های قرآنی، لفظ «محبت» را به کار گرفته‌اند، اما از قرن پنجم به بعد، به‌رغم مخالفت‌های متکلمان و فقها با این موضوع، از مفهوم قرآنی محبت، به لفظ «عشق» گرایش پیدا کرده‌اند. انکار ابتدایی، پذیرش نسبی در قرن چهارم و پنجم و پذیرش مطلق از قرن پنجم به بعد، سیر تطور این نظریه را در بین صوفیه نشان می‌دهد. همچنین به نظر می‌رسد این نظریه با شاخه‌ها و جلوه‌های گوناگون، در بستر جریان‌ها و مکاتبی چون مکتب خراسان، مکتب شیراز و در بستر اندیشه‌های سهروردی و ابن‌عربی جلوه گر شده است. البته جریان‌ها، گفتمان‌ها و نحله‌های کوچک و بزرگ عرفانی، فلسفی و کلامی دیگری نیز در پیدایش و تحول این نظریه دخیل بوده‌اند.

واژه‌های کلیدی: عرفان اسلامی، نظریه عشق الهی، نثر عرفانی.

مقدمه

بیان مسئله

می‌توان تصوف را در یک جمله تعریف کرد و آن را خداپرستی از روی عشق دانست (فروزانفر، ۱۳۶۸: ۲۸۸). بیشتر عارفان، عرفان را معادل عشق می‌دانند^۱، آن را وسیله‌ای برای رسیدن به معرفت قلبی قلمداد می‌کنند و نسبت انسان و خداوند را رابطه متقابل عاشقی و معشوقی می‌دانند. این نظریه در متون عرفانی از زمان پیدایش تا مرحله تأیید و پذیرش نهایی، سیر تطور خاصی را از سر گذرانده و در قالب جریان‌ها و گفتمان‌های مختلف فکری و فرهنگی نمودار شده است.

صوفیان نخستین در کنار اطلاق لفظ محبت و مشتقاتش در مورد خداوند، به‌شدت از کاربرد لفظ عشق در تبیین رابطه خالق و مخلوق پرهیز کرده‌اند. برخی نیز از قرن سوم به بعد به‌رغم پذیرش لفظ عشق، از اطلاق آن خودداری کرده و لفظ محبت را ترجیح

داده‌اند. به تدریج، از اوایل قرن ششم پذیرش کلی در خصوص کاربرد لفظ عشق حاصل شده و این لفظ در متون رسمی صوفیانه به کار رفته است. با این همه، شواهد نشان می‌دهد که اختلاف نظر دربارهٔ اطلاق یا عدم اطلاق آن در نسبت انسان و خداوند تا مدت‌ها ادامه داشته است.^۲

نکته مهم در این بررسی، تفاوت ماهوی بین دو لفظ «محبت» و «عشق» و دشواری‌ها و رد و انکارهای اطلاق یکی و سهل‌گیری دربارهٔ کاربرد دیگری در مورد ذات اقدس الله است. به تعبیر دیگر، مسئله از آنجا شروع شده که عده‌ای از عرفا خواسته‌اند ساختار شکنانه لفظ عشق را در تفسیر رابطهٔ خدا و انسان به کار گیرند. حال آنکه لفظ محبت به پشتوانهٔ قرآن و حدیث، در گفتار و نوشتار صوفیانه از همان آغاز به کار رفته و با تأیید همراه شده است. نکتهٔ مهم این است که تحول در شعر و نثر فارسی پس از اطلاق لفظ عشق شکل گرفته و موجب تأویل‌ها و استنباط‌های خاصی شده است. از این رو در بررسی سیر تحول نظریهٔ عشق الهی همواره باید به منابعی توجه داشت که این اصطلاح در آن‌ها با همین بار معنایی به کار رفته است.

از سوی دیگر، رویکرد جریان‌ها و مکاتب عرفانی نیز به این مسئله یکسان نیست. مکتب عرفانی بغداد که با دیدگاهی زاهدانه همواره بر حفظ اصول و سنت‌ها تکیه دارد، نسبت انسان و خداوند را رابطهٔ عابدی و معبودی یا حداقل محبی و محبوبی دانسته و اطلاق عشق را در این خصوص نپذیرفته است. در حالی که مکتب خراسان که گسترهٔ وسیعی از عرفان ما را دربر گرفته، با تکیه بر احوال باطنی و مکاشفات و تجربیات عرفانی، به پذیرش مطلق نظریهٔ عشق الهی رسیده است. مکتب شیراز نیز بر مبنای ذوقیات عرفانی، بر سلوک عاشقانه و پیوند عشق با زیبایی و نسبت عشق انسانی با عشق الهی تأکید دارد. مکتب سهروردی هم که مسائل فلسفی-عرفانی را در قالب نظریهٔ اشراق جمع کرده، تجلی انوار را تجلی عشق دانسته است. مکتب وحدت وجودی ابن عربی نیز با طرح موضوعاتی چون مراتب تجلی وجود و تحلیل حدیث کنز، عشق را انگیزهٔ آفرینش معرفی کرده و در نهایت به اتحاد عشق و عاشق و معشوق رسیده است.

مسئلهٔ به کارگیری یا عدم به کارگیری عشق در مورد خداوند، در بیشتر متون عرفانی موضوعیت دارد. داوری‌های نویسندگان این متون به این مسئله، سیر تحول و تکامل را در

عرفان اسلامی در مورد نظریه عشق الهی نشان می‌دهد. بررسی این سیر تطور و معرفی و تبیین جریان‌های گفتمانی در خصوص نظریه عشق الهی در متون نثر عرفانی تا قرن نهم هجری مهم‌ترین مسئله این پژوهش است.

پیشینه پژوهش

اگرچه در باب عشق عرفانی به طور عام یا عشق به طور خاص، پژوهش‌های زیادی انجام شده، تاکنون در خصوص جریان‌شناسی و بررسی سیر تحول و تطور این مفهوم در متون نثر عرفانی فارسی کار خاصی صورت نگرفته است.

پورجوادی (۱۳۵۸) در کتاب *سلطان طریقت* به ریشه‌های تصوف عاشقانه احمد غزالی پرداخته و مقاله «نظریه عشق و تحول شعر فارسی» (۱۳۶۸) را نیز با هدف بررسی تأثیر این نظریه در تطور و تحول شعر فارسی نوشته است. البته مجموع پژوهش‌های وی عمدتاً بر سنت اول عرفانی ناظر است.

ستاری (۱۳۷۴) در کتاب *عشق صوفیانه*، جایگاه این مفهوم را در ادبیات عرفانی به صورت کلی - چه در آثار منظوم و چه در آثار منثور - تجزیه و تحلیل کرده، اما به صورت خاص درباره جریان‌شناسی و تطور این نظریه بحثی نکرده است.

پورنامداریان (۱۳۷۴) در مقاله «شهود زیبایی و عشق الهی» ضمن اشاره به سه گروه زاهدان، تصوف گرایان شریعت‌مدار و صوفیان اهل شوق و اشراق، نشان می‌دهد که انگیزه پدید آمدن حالت عاطفی شدید عشق، رؤیت حسن در صورت زیبای انسانی در ضمن رؤیاها و واقعه‌های روحانی است.

ماساتا کاتا کشیتا (۱۳۷۸) در مقاله «تداوم و تحول در تصوف عاشقانه شیراز» به تأثیرپذیری فراوان روزبهان از ابوالحسن دیلمی اشاره کرده است.

هانری کربن (۱۳۸۴) در کتاب «تخیل خلاق در عرفان ابن عربی» صرفاً به تحلیل رابطه خیال با قدرت خلاقه و آفرینشگر عشق از منظر ابن عربی پرداخته است.

ارژنگ مدی (۱۳۸۴) در کتاب *عشق در ادب فارسی از سنایی تا حافظ*، مفهوم عشق را به صورت کلی با تکیه بر آثار منظوم بررسی کرده، اما جایگاه این نظریه را در مکتب‌های مختلف عرفانی نشان نداده است.

کارل ارنست (۱۳۸۴) در مقاله «مراحل عشق در تصوف ایران از رابعه تا روزبهان» بیشتر بر مبانی شکل‌گیری تصوف عاشقانه مکتب شیراز تکیه دارد.

آبراهاموف (۱۳۸۸) در کتاب *عشق الهی در عرفان اسلامی* به تحلیل و مقایسه تعالیم محمد غزالی با ابن‌دباغ در زمینه عشق پرداخته و دیگر عرفای صاحب‌نظر در این زمینه را نادیده گرفته است.

میرباقری‌فرد (۱۳۹۲) در مقاله «جایگاه عشق در سنت‌های اول و دوم عرفانی» به مقایسه عشق در عهده‌العاشقین روزبهان با فصوص‌الحکم ابن‌عربی پرداخته و نتایج این مقایسه را به کل سنت عرفانی قبل و بعد از ابن‌عربی تعمیم داده است.

ویلیام چیتیک (۱۳۹۴) در کتاب *عشق الهی*، صرفاً بر دو کتاب *روح‌الارواح* سمعانی و *کشف‌الاسرار* میبیدی تکیه دارد و ضمن تحلیل موضوعاتی چون جهان‌بینی اسلامی، آفرینش آدم، علم‌النفس روحانی، طلب، معرفت و... بیشتر به تعریف و تحلیل ماهیت عشق عرفانی پرداخته، اما تحولات تاریخی این نظریه را تبیین نکرده است. گذشته از این، مقالات متعددی در خصوص دیدگاه برخی عرفا نیز درباره عشق نوشته شده است که اگرچه در تبیین دیدگاه این عرفا راهگشاست، ارتباط خاصی با موضوع این مقاله ندارد. در مجموع از آنجا که تاکنون جریان‌شناسی و سیر تطور نظریه عشق الهی در متون نثر عرفانی به صورت مستقل بررسی نشده است، نگارش این مقاله ضروری می‌نماید.

سیر تطور نظریه عشق الهی در متون عرفانی فارسی

نخستین عارفان مسلمان نه تنها به این مفهوم نپرداخته‌اند، بلکه گاهی آن را نیز انکار کرده‌اند. عرفایی چون حسن بصری (م ۱۱۰)، ابراهیم ادهم (م ۱۶۰)، سفیان ثوری (م ۱۶۱)، فضیل عیاض (م ۱۸۷) و معروف کرخی (م ۲۰۱) از این دسته‌اند که عرفان آنان بیشتر جنبه زاهدانه و متعبدانه دارد. برای آنان مسئله عشق الهی موضوعیت نداشته یا حداقل در گفتار و تعالیم آنان کم‌رنگ بوده است. اینان به واسطه نگرش زاهدانه و تمسکشان به ظاهر شریعت، پیوند روحی عاشقانه عبد و حق را انکار، و کاربرد کلمه عشق را به کلی رد کرده‌اند. آن‌ها منظور از محبت و حب را در قرآن کریم، از یک سو ارادت خیر و نعمت خاص از جانب خدا به بنده و از سوی دیگر دوستی اوامر خدا و شریعت و اطاعت محض انسان از خدا

شمرده‌اند (نک: پورنامداریان، ۱۳۷۴: ۱۴۶). چنانکه «سهل بن عبدالله (م ۲۷۳) گوید: حب، دست به گردن طاعت فراکردن بود و از مخالفت جدا بودن» (قشیری، ۱۳۷۹: ۵۶۰). ذوالنون (م ۲۴۵) نیز منظور از محبت را متابعت اوامر خدا و رسول (ص) دانسته و گفته است: «علامت محبت خدای - عزوجل - آن است که متابعت حبیب خدای بود در اخلاق و افعال و اوامر و سنن» (عطار نیشابوری، ۱۳۳۶: ۱۲۵).

در پایان قرن دوم، رابعه عدویه (م ۱۸۵) که «ظهور تعالیمش نقطه انعطاف تدریجی تصوف از زهد خشک مبتنی بر خوف و خشیت به معرفت دردآلود مبتنی بر عشق و محبت» (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۵۱) بود، آغازگر این نظریه به صورت عملی در بین صوفیه محسوب می‌شود. البته رابعه نیز به اقتضای روزگار خود، لفظ «محبت» را ترجیح داده است؛ هرچند در نزد عطار، «سوخته عشق و اشتیاق و شیفته قرب و احتراق» است (نیشابوری، ۱۳۷۹: ۷۳).

از قرن سوم به بعد که به تدریج تمسک و تعبد جای خود را به شور و وجد و حال صوفیانه می‌دهد، زمینه‌های نظریه پردازی درباره عشق و عرفان نیز به تدریج فراهم می‌شود؛ بنابراین، با اسامی عارفان و مشایخی مواجه می‌شویم که به طور مستقیم از لفظ عشق استفاده نمی‌کردند، اما از ملحقات و متعلقات این مفهوم در بیان رابطه انسان و خداوند بهره گرفته‌اند و در قالب الفاظی چون محبت، دوستی، شوق و انس، تاحدی این موضوع را پذیرفته‌اند. البته اظهار این نظریه در این دوره که ابوالحسن نوری (م ۲۹۵)، رابعه عدویه (م ۱۸۵)، سمنون محب (م ۲۸۷) و به صورت برجسته حلاج در کلام و تعالیم (مقتول ۳۰۹) خود مطرح کرده‌اند، از نظر فقها و متشرعه زمانه، همواره اتهام، الحاد و زندیق و ناروا به شمار می‌آید.

یکی از دلایل پرهیز کردن متصوفه از کاربرد لفظ عشق، نبود این لفظ در قرآن و سنت بود. از سوی دیگر این کلمه تا پیش از استعلائی معنایی‌اش در متون عرفانی - چه در فارسی و چه در عربی - معمولاً برای رابطه شهوانی و نفسانی بین زن و مرد به کار می‌رفت. چنانکه ابوهلال عسکری در کتاب *التلخیص* می‌نویسد: «العشق لایکون الا النساء خاصه». عنوان یکی از رسائل جاحظ نیز «رسالة فی العشق والنساء» بوده (پورجوادی، ۱۳۶۸: ۱۰۶) که بیان‌کننده همین معنی است.

باید توجه داشت که اهل کلام نیز با قبول مباینت کلی میان خالق و مخلوق، نسبت عشق میان انسان و خدا را انکار کرده و به دلایل عقلی و نقلی، این موضوع را رد کرده‌اند. مهم‌ترین دلیل آن‌ها نبود سنخیت میان خالق و مخلوق است. همچنین آنان معتقد بودند که طرح این موضوع در مورد خداوند، به گرفتاری مردم در دام تشبیه و تجسیم می‌انجامد؛ در حالی که از نظر متکلمان هرچه خداوند را به تنزیه و تعالی بیشتری وصف کنیم، بهتر شناخته می‌شود؛ بنابراین، هر جا در قرآن لفظ حب و مشتقاتش را دیده‌اند، آن را به تعظیم و طاعت تأویل کرده‌اند. مسعودی در *مروج الذهب* به نقل عقاید متکلمان در این زمینه پرداخته است (نک: مسعودی، ۱۴۰۹: ۳۷۱-۳۷۲). ابن جوزی نیز بر این باورها تأکید دارد. وی ضمن نقل سخن ابوالحسن نوری: «انا أعشق الله عزوجل و هو يعشقني» سه اشکال را بر آن وارد دانسته: «یکی اینکه اهل لغت کلمه عشق را در جایی به کار می‌برند که طرف موضوع نکاح واقع شود. دوم اینکه صفات خدا نقلی و توقیفی است؛ چنانکه یحب می‌گویند و يعشق نمی‌توان گفت، یعلم می‌گویند و یعرف نمی‌شود گفت. سوم اینکه از کجا دانست خدا هم با او عشق می‌ورزد؟ این دعوی بی‌دلیل است و از رسول‌الله روایت داریم که هر کس مدعی شود که بهشتی‌ام، جهنمی است» (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۱۴۱).

بنابراین در عرفان زاهدانه اولیه، تلقی عمده این بود که واژه عشق، وجهه‌ای بشری و زمینی دارد و برای اطلاق بر ذات باری تعالی شایسته نیست. از این رو اطلاق آن در مورد خداوند یا به کلی نهی می‌شد یا با احتیاط‌های بسیار همراه بود. شاید به همین دلیل بود که «ذوالنون مصری عقیده داشت محبت الهی رازی است که نباید بر عامه گشاده شود» (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۳۴).

در نیمه دوم قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، هنوز استعمال لفظ عشق در آثار صوفیه کاملاً موجه نشده است؛ «اینکه ابوالحسن دیلمی (م ۳۹۱) اولین بخش کتاب خود را با توضیحی درباره دو کلمه محبت و عشق آغاز می‌کند، نشان می‌دهد که بحث و اختلاف نظر درباره این دو کلمه و کاربرد آن‌ها در بیان رابطه عاشقانه میان انسان و خدا، هم از قبل سابقه دارد و هم هنوز در نیمه دوم قرن چهارم، مسئله‌ای حل نشده و قابل تأمل است» (پورنامداریان، ۱۳۷۴: ۱۴۴). قشیری که خود شافعی و اشعری است از استعمال آن پرهیز کرده و سراج و کلابادی هم آن را به کار نبرده‌اند. در این بین، عبدالرحمن سلمی در *رساله*

درجات المعاملات محبت و عشق را با هم ذکر کرده و در تعریف عشق گفته است: «شاخه‌ای است از محبت» (پورجوادی، ۱۳۶۶: ۱۲۱). البته از معاصران سلمی، ابوالحسن دیلمی در کتاب *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف عشق* را به شکلی گسترده در مورد خداوند به کار برده و جریان تصوف عاشقانه شیراز را مدون کرده است. براساس گزارش او علاوه بر اینکه قاطبه مشایخ دمشق، استعمال لفظ عشق را در تصوف جایز می‌دانسته‌اند، بایزید بسطامی در خراسان و جنید در بغداد نیز آن را جایز دانسته‌اند و حلاج نیز آن را به کار برده است. ابن خفیف هم پس از تأیید جنید دست از انکار برداشته و آن را پذیرفته است (نک: دیلمی، ۱۳۹۰: ۲۶). دیلمی که یکی از نخستین کتاب‌ها در عشق الهی را به عربی تألیف کرده، در تأیید این اطلاق می‌نویسد: «داوود (ع) عشیق‌الله نامیده می‌شد؛ چون امر چنین باشد منع عشق را وجهی نمی‌بینم؛ چون عشق و محبت دو اسم‌اند برای معنی واحد مگر اینکه اسم محبت مشهورتر و [رایج‌تر] است» (دیلمی، ۱۳۹۰: ۶).

همین قضاوت‌ها بود که سبب شد این موضوع به‌رغم مخالفت‌های فقها و قشریون، در بستر گفتمانی تصوف عاشقانه تداوم پیدا کند و در سخنان و آثار عرفایی چون ابوسعید ابوالخیر، احمد غزالی، عین‌القضات و روزبهان بقلی، ظهور و بروزی تام و تمام بیابد. البته این تغییر و تحول تدریجی بود و از انکار ابتدایی در آغاز تا پذیرش نسبی در دوره‌های میانی و تأکید در سده‌های بعد را شامل می‌شد. گروهی مطلقاً منکر این مسئله بودند و گروهی دیگر اگرچه به‌نوعی رابطه محبت‌آمیز بین خدا و انسان را پذیرفتند، از اطلاق نام عشق پرهیز کردند و عبارت‌هایی چون شوق و محبت را ترجیح دادند، اما گروه سوم اطلاق لفظ عشق را نیز پذیرفتند. طی همین سیر تدریجی حتی صوفی متشرع و محتاطی چون محمد غزالی نیز این‌گونه از عشق الهی دم می‌زند: «پس هر که دوستی حق تعالی بر وی غالب شود تا به حد عشق رسد، همه بندگان وی را دوست دارد خاصه دوستان وی را، و همه آفریده‌ها را دوست دارد» (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۹۵).

در این تحول و تطور، نباید دیدگاه‌های کلامی را نادیده انگاشت. پورجوادی ضمن اشاره به دو جریان مذهبی عمده در سده‌های میانی، دو دیدگاه را در این خصوص برمی‌شمرد. وی معتقد است صوفیان حنبلی، اغلب استعمال لفظ عشق را برای بیان نسبت انسان با خدا و خدا با انسان جایز نمی‌دانستند (مثلاً ابن جوزی در تلبیس ابلیس)؛ در حالی

که صوفیان شافعی-اشعری از این معنی استفاده زیادی می کردند. او معتقد است استعمال لفظ عشق، حادثه‌ای است که به‌رغم مخالفت‌های حنبله و امثال ایشان، در تصوف رایج شده و تدوین *سوانح* در اوایل قرن ششم، نتیجه پیروزی مکتب صوفیان شافعی-اشعری خراسان بر مخالفان ایشان از جمله صوفیان حنبلی بوده است (نک: پورجوادی، ۱۳۶۶: ۱۱۰).

قرن ششم را می‌توان دوران انسجام و پذیرش مطلق این نظریه در عرفان ایرانی-اسلامی به حساب آورد. در آغاز این قرن، احمد غزالی (م ۵۲۰) *سوانح‌العشاق* را به‌عنوان نخستین اثر مستقل فارسی در بیان عشق، در ادبیات منثور عرفانی به رشته تحریر درآورد و موجبات پذیرش نظریه عشق الهی را فراهم کرد. عین‌القضات همدانی (مقتول ۵۲۵) نیز در نیمه اول قرن ششم با رویکردی هستی‌شناسانه، عشق الهی را در آثارش به کار گرفت و صریح‌تر از استادش، احمد غزالی، لفظ عشق را برای باری تعالی استفاده کرد. بعد از او نیز سهروردی از مفهوم عشق الهی سخن گفت و در حکمت اشراقی خود با رویکردی فلسفی-عرفانی به تبیین جایگاه آن پرداخت. روزبهان بقلی نیز اندیشه خودش را در این خصوص در کتاب *عبر‌العاشقین* به شکلی منسجم در قالب زبانی شاعرانه مطرح کرد و در واقع، نظریه عشق الهی را که با کتاب عطف دیلمی نضج گرفته بود به نهالی بارور مبدل کرد^۳. نجم‌الدین رازی نیز در همین دوران، ضمن پذیرش کامل نظریه عشق الهی، دیدگاهش را در این زمینه در *مرصادالعباد و رساله عقل و عشق* تحریر کرد.

از قرن هفتم به بعد، نظریه عشق الهی از منظر گفتمانی ابن عربی و شارحانی چون عراقی و جامی عمدتاً از جنبه معرفت‌شناسانه تبیین و تفسیر شد. ابن عربی در آثار خود به تحلیل‌های فراوانی از عشق دست زد و آن را اصل هستی دانست. پیروان ابن عربی نیز مفهوم عشق را با مفاهیم هستی‌شناسی و مراتب وجود پیوند داده و قرائت‌های جدیدی از این مفهوم و ابعاد آن ارائه کرده‌اند. در آثاری مثل *لمعات فخرالدین عراقی و لوائح و اشعة اللمعات جامی*، مفهوم عشق با مفهوم وجود یکی دانسته شده و از آنجا که وجود حقیقی یکی بیش نیست، عشق و عاشق و معشوق نیز به اتحاد رسیده‌اند. رسالات دیگری هم که بعد از قرن هفتم نوشته شد، عمدتاً در جریان گفتمانی ابن عربی قرار دارد، جز رسالاتی که در شرح آثار احمد غزالی و عین‌القضات همدانی نوشته شده است؛ همانند *رساله لوائح*

حمیدالدین ناگوری (م ۶۷۸) که در حوزه هندوستان به پیروی از سوانح احمد غزالی تألیف شده است.^۴

جریان‌شناسی نظریه عشق الهی در متون عرفانی فارسی

نظریه عشق الهی، برآمده از آموزه‌های قرآن و سنت اسلامی و تحت تأثیر دیگر نحله‌های فکری شرق و غرب، در بسترهای گفتمانی و فکری و فرهنگی مختلفی تداوم یافت. در یک طبقه‌بندی کلی می‌توان این جریان‌ها را در چهار دسته کلی قرار داد و تحلیل کرد.

الف) مکتب عرفانی خراسان

مکتب خراسان بزرگ‌ترین مکتب عرفانی است که بیشترین و مهم‌ترین متون صوفیانه در زمینه عرفان عاشقانه از آن به یادگار مانده است. با توجه به وسعت مشرب و آزادمنشی عرفای مکتب خراسان، در این مکتب توجه به جنبه‌های جمال‌شناسیک و تکیه به جنبه‌های ذوقی و باطنی عرفان و به تبع آن، نظریه عشق عرفانی کاملاً نمایان است. به نظر می‌رسد نظریه عشق الهی در این مکتب سه مرحله نفی کلی، پذیرش نسبی و تأیید قطعی را پشت سر گذاشته است.

۱. نفی کلی

نخستین صوفیان خراسانی مانند بیشتر صوفیان بغداد، از به‌کارگیری لفظ عشق برای پروردگار پرهیز کرده‌اند. البته در این مکتب، صوفیانی که رابطه‌ای نزدیک‌تر بین انسان و خدا می‌جستند، نسبت محبی و محبوبی در این بین قائل شدند. رساله *المحبة حارث‌ابن‌اسد* محاسبی (م ۲۴۴) و *آداب‌العبادات شقیق بلخی* (م ۲۹۴) از نخستین رسالات مستقل تألیف شده در باب محبت است. همچنین در *التعرف* و *بالتبع* در شرح *تعرف مستعملی بخاری* (م ۴۳۴) ابوابی به محبت و انس و شوق اختصاص یافته و مثلاً در باب «قولهم فی‌المحبه» اگرچه اقوال مشایخ پیشین در این موضوع نقل شده، نویسنده خود اطلاق عشق به این محبت را جایز ندانسته است. در *التعرف* اگر هم لفظ عشق آمده، کاملاً جنبه زمینی و بشری دارد و مفهوم عشق الهی از آن مستفاد نمی‌شود. بخاری، عشق را هفتمین درجه محبت

دانسته است. این درجات که خود سیر تعالی را نشان می‌دهند، از نظر او عبارت‌اند از: موافقت طبع، میل، وُد، محبت، وله، هوی و عشق (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۳۸۸).

هجویری (م ۴۴۵) در کشف‌المحجوب در باب «المحبة و ما يتعلق بها» لفظ محبت را ترجیح داده و بسیاری از آیات و احادیث را در تأیید محبت الهی ذکر کرده است. همچنین محبت را صفت قدیم خداوند خوانده و آن را در طریق سلوک اصل و قاعده دانسته است. در ادامه، ضمن ایراد دلایلی در رد به کارگیری لفظ عشق برای حق تعالی^۵، عشق را «تجاوز از حد» خوانده که اطلاق آن در مورد خداوند جایز نیست (هجویری، ۱۳۸۶: ۴۵۴-۴۵۵). او می‌نویسد: «اما مشایخ را اندر عشق سخن بسیار است: گروهی از آن طایفه آن را بر حق روا داشتند، اما از حق تعالی روا نباشد... و عشق صفت منع باشد از محبوب خود، و بنده ممنوع است از حق و حق تعالی ممنوع نیست، پس عشق بنده را بر وی جایز بود و از وی روا نباشد» (همان: ۴۵۴).

در طبقات‌الصوفیة خواجه‌عبدالله انصاری (م ۴۸۱) با آنکه کلمه محبت بارها در نقل اقوال مشایخ پیشین آمده است، به اقتضای موقعیت اجتماعی و گرایش‌های حنبلی و تعصبی که خواجه عبدالله در شریعت داشته، از به کارگیری لفظ عشق در مورد خداوند اجتناب کرده است. ابوالقاسم قشیری (م ۴۶۵) نیز در رساله قشیریة، همانند کشف‌المحجوب اطلاق مستقیم عشق را جایز ندانسته است. او می‌گوید: «از استاد ابوعلی دقاق شنیدم که گفت محبت، لذتی است که حقیقت آن حیرت است و سرگشتگی و هم از وی شنیدم که گفت عشق آن بود که در محبت از حق در گذرد و حق تعالی را وصف نکنند بدان که از حق در گذرد. پس او را به عشق وصف نکنند... پس شاید وصف کردن حق به عشق بنده را و نه بنده را به عشق حق، به هیچ وجه روا نباشد» (قشیری، ۱۳۷۹: ۵۶۱).

آنچه از عباراتی این چنین برمی‌آید این است که در مکتب خراسان، لااقل تا اواخر قرن پنجم در تصوف رسمی و نیز امهات کتاب‌های فارسی صوفیانه، علی‌رغم کاربرد لفظ محبت، رویکرد منفی به نظریه عشق الهی وجود داشته است.

۲. پذیرش نسبی

در مکتب خراسان، از قرن سوم به بعد به کارگیری لفظ «عشق» در مورد خداوند هنوز در

ادبیات رسمی متصوفه راه پیدا نکرده، اما زمینه‌های پذیرش این نظریه در قالب لفظ «محبت» به تدریج فراهم شده است. صوفیه این دوره، معمولاً لفظ عشق را مترادف با محبت به کار برده‌اند و آن را «افراط در محبت» خوانده‌اند. برخی از گفتارهای عارفان این دوره را می‌توان در *تذکره‌الاولیا* یافت. البته هرچند عطار مبانی این نظریه را پذیرفته، همانند صوفیان سده سوم و چهارم، لفظ عشق را کمتر استفاده کرده است. او می‌گوید: «اولیا مختلف‌اند: بعضی اهل معرفت‌اند و بعضی اهل معاملات، بعضی اهل محبت» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۹: ۶) و در ذکر امام صادق (ع) می‌نویسد «گفت عشق جنون الهی است. نه مذموم است و نه محمود» (همان: ۱۸). عطار همچنین بایزید (م ۲۶۱) را «غرقه آتش محبت» می‌خواند (همان: ۸۱).

می‌توان گفت که گرایش بایزید (م ۲۶۱) به موضوع «سکر» (در مقابل توجه جنید به مسئله صحو)، سرآغاز شکل‌گیری جریانی مداوم و مستمر با محوریت نظریه عشق الهی است. پیروان مکتب خراسان که بیشتر اهل سکر بوده‌اند، به مراتب بیشتر از عشق الهی سخن گفته و پیوند معناداری بین محبت الهی و سکر برقرار کرده‌اند. در این بین، هجویری سکر را «غلبه محبت حق تعالی» دانسته است (هجویری، ۱۳۸۶: ۲۳۰). در واقع، «اختلاف دو مکتب اصلی تصوف، در تأکیدی است که به عشق و مسائل مختلف عرفانی دارند. صوفیان خراسان در درجه اول عاشق بودند و اهل سکر و ملامت. حال آنکه صوفیان بغداد که ارباب التوحید خوانده می‌شدند، به تصوف جنبه نظری بخشیدند و آن را به‌عنوان یک علم تلقی کردند. به استثنای بعضی از ایشان مانند حلاج، بقیه اهل صحو و سلامت بودند» (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۴۹)؛ بنابراین، مکتب خراسان به پیشگامی بایزید، بستری را برای شکل‌گیری جریان تصوف عاشقانه مهیا کرد که بعدها با احمد غزالی رسمیت یافت و با پیروی اخلاف او همچون عین‌القضات تداوم و تکامل پیدا کرد.

در این مکتب، در قرن پنجم نیز هرچند ابوسعید ابوالخیر (م ۴۴۰) و ابوالحسن خرقانی (م ۴۵۲) تألیف مستقیمی نداشته‌اند، در اقوال و تعلیمات خود بیشتر به رابطه عاشقانه انسان و خداوند دامن زده‌اند و در سیر تکامل این نظریه و در جریان پذیرش کلی آن در عرفان اسلامی نقش مؤثری ایفا کرده‌اند. خرقانی می‌گوید: «هر که عاشق شد خدای را یافت و هر که خدای را یافت خود را فراموش کرد» (مینوی، ۱۳۶۳: ۹۰). البته او با افسوس از عشق

ازلی یاد می‌کند که آمده است و کسی را محرم نیافته و بازگشته است: «یک ذره عشق از عالم غیب بیامد و همه سینه‌های محبان بپوید. هیچ کس را محرم نیافت. هم با غیب شد» (همان: ۵۱)، اما گویا خود وی شایستگی آن را یافته که چیزی از این عشق دریابد. با وجود این کسی را شایسته گفتن راز عشق ندیده است: «چیزی بر دلم نشان شد از عشق که در همه عالم کسی را محرم آن نیافتم که با وی گویم» (همان: ۵۹).

ابوسعید نیز که از نظر فقهی شافعی و از نظر کلامی اشعری است، در *اسرارالتوحید* ضمن تأیید عقاید خرقانی، کسب علم تصوف را تنها از راه عشق میسر می‌داند: «این علم جز از راه عشق حاصل نشود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ۴۷). در این کتاب، فصل مستقلی به عشق تعلق ندارد، اما در گفتارها و اشعار زیادی شرح عشق صوفیانه و عشق راستین آمده است. ابوسعید که عشق را «شبكة الحق» خوانده (همان: ۲۶۲) عشق انسانی و طبیعی را نیز با دیده احترام نگریسته و در مجموع نقش بارزی در تکامل نظریه عشق الهی در عرفان اسلامی داشته است.

در جریان پذیرش نسبی این نظریه در پایان قرن پنجم، به نام امام محمد غزالی (م ۵۰۵) می‌رسیم که به دفاع از نظریه عشق الهی پرداخته است. وی با طرح آرای خود در مقابل متکلمان و فلاسفه این نظریه را در سیر تکاملی خود پیش رانده و راه را برای خلق آثار برجسته در این زمینه هموار کرده است. البته او نیز همچون برادرش احمد، به صراحت لفظ عشق را به کار نبرده و در این زمینه در لفافه سخن رانده است. غزالی در *احیا و کیمیای سعادت*، فصول مستقل و مفصلی را برای بیان محبت در نظر گرفته و ابراز حب و محبت را به خداوند جایز دانسته است: «مستحق دوستی به حقیقت جز خدای تعالی نیست. هر که دیگری را دوست دارد از جهل بود و بدین سبب سلیم‌دلی آن متکلم بشناس 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، 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» (غزالی، ۱۳۸۳: ۵۸۱). غزالی عشق را «محبت مفرط» می‌خواند (همان: ۲۵۴) و تأکید دارد که محبت ثمره معرفت است (همان، ج ۲: ۵۹۸). وی همچنین محبت را از مقامات می‌داند و

می‌نویسد: «بدان که دوستی خدای تعالی عالی‌ترین مقامات است، بلکه مقصود همهٔ مقامات این است» (همان: ۵۶۹). او در نهایت محبت را نسبتی دوجانبه میان حق و خلق معرفی می‌کند (همان، ج ۱: ۴۷۴). به هر حال، بحث مفصل غزالی در این زمینه و اعراض او از فلسفه به‌عنوان یکی از علمای بزرگ اهل سنت، مهر تأییدی است بر نظریهٔ عشق الهی و این تأیید، سند و اجازهٔ محکمی برای صوفیه بعد از او به‌شمار می‌آید تا با اطمینان و فراغ بال بیشتری به ترویج و تکامل این نظریه در تعالیم و آثار خود پردازند.

در آغاز قرن ششم، احمد غزالی (م ۵۲۰) نخستین اثر مستقل در زمینهٔ عشق را به زبان فارسی تألیف کرد. از این رو سرآمد عارفان و شاعران بسیاری در این عرصه شد و جریانی را که پیشینیان او آغاز کرده بودند، تا حد زیادی به نقطهٔ انسجام و پذیرش کلی نزدیک کرد. *سوانح‌العشاق* نخستین اثر فارسی است که به‌صراحت در بیان معانی و اسرار و احوال عشق در ادبیات عرفانی تألیف شده است. احمد غزالی در این اثر به بیان احوال عشق و عاشق و معشوق پرداخته و حالات درونی و روانی‌شان را تبیین کرده است؛ به‌گونه‌ای که «مشکل بتوان کتابی یافت که روان‌شناسی عشق را تا چنین مرتبهٔ بلندی تجزیه و تحلیل کرده باشد» (کرین، ۱۳۷۷: ۲۶۹). برخی معتقدند احمد غزالی به‌ویژه متأثر از حلاج است و حتی تصوف عاشقانهٔ او را می‌توان به‌نوعی تصوف نوحلاجی تلقی کرد (نک: پورجوادی، ۱۳۷۸: ۱۶).^۶ به هر حال، باید او را سرآمد جریانی دانست که بعدها بسیاری از آثار عرفانی در وسعت دایرهٔ آن تحریر شدند.

البته غزالی نیز به اقتضای تفکر حاکم بر روزگار خویش، همچنان به‌صراحت، عشق را در مورد ذات حق به‌کار نبرده و از جایز بودن اطلاق آن در مورد خداوند بحثی نکرده است، بلکه معتقد است عشقی که او از آن سخن می‌گوید «تعلق به هیچ جانب ندارد. در حقایق عشق و احوال و اعراض عشق. به شرط آنکه در او هیچ حواله نبود، نه به خالق نه به مخلوق» (غزالی، ۱۳۷۰: ۱۱۴). با این همه، به‌رغم تأکید غزالی بر بی‌تعلقی عشق، کفهٔ عشق الهی و موضوعات مربوط به آن در سوانح، از عشق بشری و عشق مخلوق سنگین‌تر است. این مطلب به‌خوبی از این فقرات سوانح آشکار می‌شود: عشق از عدم به‌وجود آمده، ازلی و ابدی است و با خلقت روح پیوند دارد (همان: ۱۱۶)، عشق صفت حق بوده و مقدس و قدیم است (همان: ۱۷۴). نهایت عشق، اتحاد و یگانگی است و راه رسیدن به آن نفی

«خود» است (همان: ۱۱۸)، عشق با اختیار میانه‌ای ندارد (همان: ۱۸۸) و نتیجه نظر و مشاهده جمال است (همان: ۱۴۳). در نهایت اینکه غزالی با استناد به آیه «یحبههم و یحبونه» اولین عاشق را خداوند و اولین معشوق را نیز انسان می‌داند و سخن معروف بایزید را در تأیید کلام خود می‌آورد: «چندین وقت پنداشتم که من او را می‌خواهم، خود اول او مرا خواسته بود» (همان: ۱۴۴) (روشن است که آموزه‌های احمد غزالی در امتداد جریانی است که با گرایش‌های بایزید به مسئله سکر شکل گرفته است). در مجموع، سوانح اثری ابتکاری در جریان عرفان عاشقانه مکتب خراسان به حساب می‌آید که تأثیر آن بر آثاری چون تمهیدات، لمعات، لویح و حتی گلستان سعدی انکارناپذیر است.^۷

۳. تأیید قطعی و پذیرش مطلق

در ادامه آموزه‌های احمد غزالی، تمهیدات عین‌القضات همدانی (مقتول ۵۲۵) نخستین اثر برجسته‌ای است که آزادانه به اطلاق عشق در مورد خداوند پرداخته و به پذیرش مطلق این نظریه رسیده است. عین‌القضات که کلیات مکتب عرفانی اش برخاسته از مکتب عرفانی خراسان است (نک: مایل هروی، ۱۳۷۴: ۴۵-۷)، با توجه به نحله‌ها و جریان‌های دیگری که از تعالیم آن‌ها برخوردار بوده (عرفان گنوسی پیش از اسلام و عرفان رمزآلود منطقه جبال) و به واسطه افکار و آثارش، تحولاتی چشم‌گیر را در نظریه عشق الهی ایجاد کرده است «عین‌القضات نقش مهمی را در تدوین متافیزیک برای عشق داشت» (چیتیک، ۱۳۸۸: ۱۳۳). او ساختاری به نام «پیر عشق» را به دستگاه خانقاهی وارد کرده و بر این اعتقاد است که در طریق سلوک، نخستین سرمایه لازم برای سالک عشق است: «لا شیخ ابلغ من العشق» (مایل هروی، ۱۳۷۴: ۲۲). در عرفان عاشقانه او حتی می‌توان حکم برائتی برای ابلیس نیز پیدا کرد. بحث ثنویت و دوگانگی که عین‌القضات در رابطه با حقیقت عشق و هستی (وجود عالم) مطرح می‌کند بسیار مهم است؛ او از یک سو اصل و حقیقت آسمان و زمین را نور محمد (ص) و نور ابلیس دانسته و از سوی دیگر می‌نویسد که از عشق ذره‌ایی بیش به عالم داده نشده که آن ذره نیز به دو نیمه تقسیم شده است؛ نیمی از آن را به پیامبر داده‌اند و نیمی را به ابلیس. با این تفاوت که «احمد ذره‌ای عشق بر موحدان بخش کرد، مؤمن آمدند. ابلیس ذره‌ای بر مغان بخش کرد، کافر و بت‌پرست آمدند» (همان: ۲۸۴). به

عبارت دیگر، قاضی عشق را با خلقت وجودی پیامبر، به عنوان جلوه جمال الهی و وجود ابلیس، به عنوان جلوه جلال الهی مرتبط می‌داند. در نظر عین‌القضات، عشق اساس و بنیاد هستی (همدانی، ۱۳۸۹: ۹۸)، فرض راه، از واجبات سلوک (همان: ۹۷) و مبتنی بر تمثیل است^۱ (همان: ۹۹). به باور او، عشق در سراسر هستی و در وجود همه موجودات جاری است (همان: ۲۳۴) و در کمالش به اتحاد می‌انجامد (همان: ۱۱۵). همچنین عین‌القضات به طبقه‌بندی انواع عشق می‌پردازد: «ای عزیز، ندانم که عشق خالق گویم 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 به خدای تعالی و عشق کبیر عشق خداست به بندگان خود. عشق میانه دریغاً نمی‌یازم گفتن که بس مختصر فهم آمده‌ایم. ان‌شاءالله که شمه‌ای به رمز گفته شود» (همان: ۱۰۲).

در جریان وابسته به تصوف عاشقانه مکتب خراسان، باید از چند اثر ارزشمند دیگر در قرن ششم نام برد که موضوع اصلی آن‌ها نظریه عشق الهی نبوده است، اما مؤلفان آن‌ها این نظریه را پذیرفته‌اند و بر آن صحنه گذاشته‌اند: کشف‌الاسرار رشیدالدین میبیدی (م ۵۳۰) و روح‌الارواح احمد سمعانی (م ۵۳۴). میبیدی که پیرو کلام اشعری است، در اثر خود بارها و بارها لفظ عشق را در بیان نسبت انسان و خدا آورده است. وی دلیل خروج آدم از بهشت را عشق خواهی و عشق‌طلبی او دانسته؛ زیرا آدم، عشق به جمال حق را بر زیبایی‌های بهشتی ترجیح داده است (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۶۲). او در واقع، از نخستین کسانی است که میان محبت و عشق فرق می‌گذارد و می‌گوید: «دوستی سه منزل است: هوی صفت تن، محبت صفت دل، عشق صفت جان. هوی به نفس قائم، محبت به دل قائم و عشق به جان قائم است» (همان، ج ۲: ۹۴).

روح‌الارواح احمد سمعانی نیز از شاهکارهای نثر عرفانی است که با تشریح شاعرانه به تفسیر و تحلیل برخی از اسامی خداوند پرداخته است. از جمله اسم «ودود» که معنای عشق و محبت از آن مستفاد می‌شود. سمعانی اطلاق عشق را در مورد خداوند جایز دانسته و مدام به این نسبت عاشقانه اشاره می‌کند. او حتی بر این باور است که عشق، میان بنده و حق دائمی است و بعد از مرگ انسان نیز ادامه دارد و منسوخ نمی‌شود: «نماز و روزه و حج و جهاد شاید به پایان رسد، اما طلب نشاید که به پایان رسد، نماز و روزه روا باشد که منسوخ

شود، اما عقد محبت و عقد عشق هرگز نشاید که منسوخ شود» (سمعانی، ۱۳۸۴: ۸۷). او همانند میبیدی، عشق را انگیزه هبوط آدم دانسته (همان: ۱۲۰) و در بیان مبارزه با نفس پرستی، اصطلاح «بادیه مردم خوار عشق» را به کار برده است (همان: ۱۳۳). در مجموع، استعلای مفهوم عشق از عشق جسمانی به عشق الهی و روحانی، از جنبه‌های کلیدی روح‌الارواح و مورد تأکید سماعی است.

شیخ احمد جام (م ۵۳۶) عارف دیگری وابسته به این جریان است که مقوله عشق الهی را در آثارش مطرح کرده است. او در کتاب *انس‌التائیین* فصلی را برای این موضوع در نظر گرفته و آن را با این پرسش شروع می‌کند که «می‌پرسند که عشق چیست و عاشق کیست؟ و شاید که کسی گوید بر حق عاشقم یا نی؟» (احمد جام، ۱۳۶۸: ۲۰۹-۲۲۰) وی سپس به بیان اختلاف نظرها بر سر این موضوع پرداخته است. همچنین به کارگیری لفظ عشق را برای خداوند جایز دانسته و روایات زیادی را در تأیید این موضوع نقل کرده است (همان: ۲۱۰-۲۱۱). در قرن هفتم نیز چندین اثر مهم دیگر وجود دارد که همچنان بر سبک و سیاق آثار پیشین و در ادامه جریان پذیرش مطلق این نظریه، مقوله عشق الهی را به شکل‌های مختلف مطرح کرده‌اند؛ از جمله رساله *عقل و عشق* نجم‌الدین رازی (م ۶۵۴) که مؤلف ضمن پذیرش کامل نظریه عشق الهی، به پرسش یکی از دوستانش در مورد نزاع عقل و عشق پاسخ گفته است. نجم رازی به مقایسه این دو پرداخته و سیر عقل را در عالم بقا و سیر عشق را در عالم فنا می‌داند: «عقل و عشق ضدان لایجتماعانند؛ هر کجا شعله آتش عشق پرتو اندازد، عقل فسرده طبع خانه پردازد» (نجم رازی، ۱۳۴۵: ۶۱-۶۲). او که پیرو اشعریان است، عشق را پایه طریقت خود معرفی کرده و آن را غایت معرفت و سلوک دانسته است. رازی در *مرصادالعباد* نیز مستقیم لفظ عشق را در مورد خداوند به کار گرفته و بر رابطه عاشقانه انسان و خدا تأکید کرده است: «[خداوند گفت]... ما عاشق و معشوقیم، آنچه ما را با آدمی و آدمی را با ماست، نه ما را با دیگری و نه دیگری را با ماست» (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۴۹). او ضمن اشاره مکرر به آیه کریمه «یحیهم و یحبون» معتقد است که در داستان آفرینش آدم، عشق همواره در کار بوده و با ذات آدم سرشته شده است (همان: ۷۰).

آثار منشور مولوی (م ۶۷۲) نیز در کنار شاهکارهایی چون *غزلیات شمس و مثنوی*، بیانگر سرآمدی این عارف بزرگ در عرصه نظریه عشق الهی است. مولوی که تصوفش

مبتنی بر مکتبی است که بذر آن را صوفیان خراسان از جمله بایزید، خرقانی، ابوسعید و در نهایت احمد غزالی آبیاری کرده‌اند (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۸۰)، علاوه بر اینکه در سرتاسر مثنوی از عشق متقابل حق و خلق سخن رانده، در *مکتوبات*، عشق را رابطه‌ای دوسویه خوانده است: «دوستی با حق و با خلق هرگز از یک جانب نباشد و نبوده است و تصور ندارد. آواز از یک دست بالا نگیرد و رقاصی به یک پای راست نیاید؛ یحبهام بی یحونه نباشد» (مولوی، ۱۳۷۱: ۱۸۵). او در *فیه ما فیه* نیز بر این رابطه عاشقانه تأکید کرده و می‌توان گفت که مولوی در تمامی آثار خود به ترویج و تحلیل این نسبت پرداخته است. بدون تردید مولانا را باید در نقطه اوج این جریان، عصاره همه مباحث عمیقی دانست که طی سده‌های متمادی پیرامون عشق شکل گرفته است.^۹

ب) مکتب عرفانی شیراز

در جریان‌شناسی نظریه عشق الهی در عرفان ایرانی-اسلامی، مکتب عرفانی شیراز اهمیت زیادی دارد. البته در این مکتب تقریباً از همان آغاز پیدایش، درباره اطلاق عشق در مورد باری تعالی دیدگاه مثبتی وجود داشته است. در این مکتب جنبه‌هایی از این موضوع به مراتب برجسته‌تر از سایر مکاتب است از جمله تکیه بر رابطه مستقیم حسن و جمال با عشق، اهمیت عشق مجازی و عشق انسانی در درک عشق الهی، زیبایی‌پرستی و نظر بازی. پذیرش نظریه عشق الهی در این مکتب، از منصور حلاج (مقتول ۳۰۹) شروع و از طریق ابو عبدالله خفیف شیرازی (م ۳۳۱) به ابوالحسن دیلمی (م ۳۲۹) منتقل شده است. دیلمی نیز به آن انسجام بخشیده و در نهایت روزبهان بقلی (م ۶۰۶) ضمن بازخوانی تعالیم این مکتب، آن را به نقطه تکامل رسانده است.

باید توجه داشت که مشایخ این مکتب از قرن سوم و چهارم قائل به انتساب عشق الهی بوده و پیروان این مکتب همواره با برشمردن فهرست مشایخی که به پذیرش این نظریه رسیده‌اند، سعی داشته‌اند آن را ترویج و تبلیغ کنند. چنانکه دیلمی در کتاب *عطف*، فهرستی را در این زمینه نام می‌برد که بعدها روزبهان نیز با اضافه کردن نام‌های دیگر به آن فهرست، از رواج مستمر عشق در این مکتب خبر می‌دهد (روزبهان، ۱۳۸۳: ۱۰).

حلاج که برآمده از بیضای فارس، و از طلایه‌داران این مکتب بود، جانش را نیز بر سر این

دیدگاه گذاشت. عطار که خود شیفته حلاج است، او را «در غایت سوز و اشتیاق و عاشق صادق پاکباز» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۹: ۵۸۳) دانسته و اندر احوالات غریبش نوشته است «[حلاج] در تعریف عشق و در پاسخ درویشی که از معنی عشق پرسیده، گفته بود: «امروز بینی و فردا و پس فردا. آن روزش بکشتند، دیگر روز بسوختند سوم روزش به باد بردادند یعنی عشق این است» (همان: ۵۹۱). همچنین وقتی دست و پایش را می بریدند، با خون خویش صورتش را آغشته کرد و گفت: «رکعتان فی العشق لا یصحّ وضوهما الا بالدم» (همان: ۵۹۳).

کتاب عطف ابوالحسن دیلمی نخستین و کهن ترین تصنیف تصوف به زبان عربی در زمینه عشق الهی است که در بستر تصوف عاشقانه شیراز تألیف شده است. دیلمی اندیشه و آرای مختلفی را که تا آن روزگار در مورد عشق وجود داشته، اعم از اندیشه‌های عرفانی، فلسفی، پزشکی و... تحلیل و تقریر کرده است. وی در سایه تعالیم استاد خود ابو عبدالله خفیف شیرازی، مبانی نظریه عشق الهی را پذیرفته و به ترویج و تطور آن همت گماشته است، اما به اقتضای فضای تاریخی روزگار خود لفظ حب و مشتقات آن را ترجیح داده است. او می نویسد: «شیوخ خود را درباره جواز یا عدم جواز کاربرد لفظ عشق بر دو گروه دیدم؛ بعضی کاربرد آن را جایز می دانند و بعضی انکار می کنند.» سپس به بیان اختلاف نظرها در مورد این مسئله می پردازد^۱. دیلمی همچنین در این کتاب از ده مرحله برای عشق نام می برد: الفت، انس، وُد، محبت، خله، شغف، شغف، استهتار (تهور)، وله و هیمان که در نهایت این ده مرحله را مرحله یازدهم یعنی عشق کامل می کند (دیلمی، ۱۳۹۰: ۵۰-۴۶). در پایان دیلمی در تقسیم بندی خود به پنج نوع عشق می رسد که این تقسیم بندی در آثار صوفیه بعد از او به ویژه روزبهان بقلی شیرازی نیز قابل پیگیری است: الهی، عقلی، روحانی، طبیعی و بهیمی.

جریان تصوف عاشقانه مکتب شیراز در قرن ششم و در آثار روزبهان بقلی شیرازی به نقطه تکامل و انسجام و پذیرش مطلق این نظریه دست یافت. عبهرالعاشقین او را می توان مرام نامه تصوف عاشقانه محسوب کرد. در واقع می توان پذیرفت که تلاش عارفان پیشین در زمینه توجیه اطلاق عشق بر باری تعالی و تصوف جمال پرستانه در این اثر به تکامل رسیده است. روزبهان که «آفاق را در اشراق عشق محترق دیده» (بقلی، ۱۳۸۳: ۱۴۴) نه تنها اطلاق

عشق را در مورد خداوند جایز دانسته، بلکه آزادانه از نسبت عشق انسانی با عشق الهی سخن رانده است. مبنای فکری و طریقتی او بر عشق و زیباپرستی است: «از نظر روزبهان، عشق نردبانی برای عروج به قلمرو ملکوت و نائل آمدن به قرب خالق زیبای زیبایی‌هاست. موضوع کتاب نیز همین عروج و رسیدن است؛ یعنی بیان حسن و زیبایی که مقدمه عشق است، جایز بودن عشق و امکان اطلاق عشق به پروردگار، انواع عشق، عشق انسانی و کیفیات آن، پاسخ به خرده‌گیران، عشق الهی، ذکر احوال و مقامات عشق الهی و درنهایت کمال عشق» (بزرگ بیگدلی، ۱۳۸۵: ۲۲).

کربن بنای این اثر را بر سطح عشق می‌داند (۱۳۷۷: ۸۴) که در تبیین ماهیت عشق و انواع آن، همچنین بیان مقامات و مراتب آن تألیف شده است. روزبهان کتاب خود را در پاسخ به معشوقی درونی که در باب عشق الهی از او پرسیده، نوشته است و در سراسر کتاب روی سخن با همین معشوق ازلی-ابدی است که با تعبیری چون «جنی لعبتی» و «ترک» از او یاد می‌شود. وی کتابش را با همان پرسشی آغاز کرده که گشایشگر کتاب عطف‌الالف دیلمی است؛ یعنی جواز یا عدم جواز اطلاق عشق بر محبت به خداوند. او اسامی عرفایی که جواز اطلاق عشق را در مورد خداوند داده‌اند، برمی‌شمارد و می‌گوید: «روی ان داوود کان یسمى عشیق الله و قال قریشان محمداً قد عشق ربه» (بقلی، ۱۳۸۳: ۱۰).

روزبهان علاوه بر *عبر‌العاشقین* در شرح شطحیات و تفسیر *عرائس‌البیان* نیز به دنبال ترویج مفهوم عشق الهی بوده و با تکیه بر کشف و رؤیت، به ارتباط مستقیم حسن و جمال با مفهوم عشق تأکید کرده است. در مجموع، اهمیت روزبهان در سیر تطور عشق در متون عرفانی از آنجاست که «وی نه تنها از به کاربردن اصطلاح رایج عشق مجازی، تعمداً امتناع و به جای آن از تعبیر عشق انسانی استفاده می‌کند، بلکه تجربه عشق انسانی را برای تحقق عشق ربانی اجتناب‌ناپذیر می‌داند» (علمی، ۱۳۸۷: ۱۰۱). همین نکته سبب شده که بسیاری از شعرا و عرفا بتوانند عشق‌های زمینی و انسانی خود را توجیه و حتی به عشق الهی تأویل کنند.

پ) مکتب سهروردی و حکمت خسروانی (عشق از منظر حکمی - فلسفی)

در جریان‌شناسی نظریه عشق الهی نمی‌توان دیدگاه‌های فلسفی، به‌ویژه اندیشه‌های سهروردی را نادیده گرفت. در واقع، تعالیم و دیدگاه‌های اخوان‌الصفاء، ابن‌سینا و سهروردی

در این خصوص که در رسالاتی با عناوین *عقل و عشق* یا *عشق و عقل* فراهم شده است، در تکامل این نظریه مهم هستند. از جمله فلاسفه‌ای که با گرایش‌های عرفانی خود در تطور این نظریه ایفای نقش کرده‌اند، می‌توان از شیخ اشراق و شهاب‌الدین سهروردی (م ۵۸۱) نام برد. مکتب سهروردی در واقع، محل تلاقی سه سنت بزرگ ایرانی، اسلامی و یونانی است. البته قبل از او ابن‌سینا در آثار خود از جمله در *رساله فی‌العشق* متأثر از تعالیم افلاطونی به طرح موضوع عشق پرداخته و اطلاق آن را در مورد خداوند بلامانع دانسته است. وی در واقع، علت اولی و واجب‌الوجود را همان خیر محض دانسته که خداوند متعال است؛ بنابراین، معشوق حقیقی هم اوست. ابن‌سینا که اشتیاق موجودات به کمالات برتر خود را عشق خوانده، در مباحث خود به موضوعاتی چون عشق کیهانی و سریان عشق در کائنات، عشق فتیان و زیبارویان و نسبت عشق حقیقی و عشق مجازی پرداخته است (نک: شریفیان، ۱۳۹۳: ۲-۷).

سهروردی نیز در سلسله انوار و فلسفه اشراقی خود با رویکردی فلسفی - نظری جایگاه مهمی برای عشق الهی قائل شده است. وی «نور» و «عشق» را مترادف به کار برده و جملاتی چون «عالم‌النور و العشق» را آورده است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۴۲). او در *رساله مونس‌العشاق* که مفاد آن تأویل سوره یوسف است، سفرنامه نمادینی را مطرح کرده که عشق و حسن و حزن به‌عنوان فرزندان عقل، مسافران اصلی این سفرند. او در این رساله در اغلب موارد تلاش کرده است تا با زبان رمزی، تجربه روحانی و باطنی را در زمینه عشق عرفانی تبیین کند. سهروردی عشق را فراتر از محبت و معرفت می‌داند که این دو نقش مقدمه‌ای برای ورود به عالم عشق را دارند: «اول پایه معرفت است دوم پایه محبت و سوم پایه عشق و به عالم عشق که بالاتر همه است نتوان رسید تا از محبت و معرفت دو پای نردبان نسازد و معنای خطوطین و قد وصلت این است» (همان ۳۴۶). او عشق را ازلی و ابدی دانسته: «عشق بنده‌ای است خانه‌زاد که در شهرستان ازل پرورده شده است» (همان: ۲۱۲). همچنین ضمن توجه به بحث تجلی عالم به نور عشق و توجه به مظاهر زیبایی، بحث حرکت حیّه را مطرح کرده و معتقد است همه موجودات به حکم عشق فطری در جریان و حرکت‌اند و اساس جهان آفرینش بر عشق بنا نهاده شده است.

در مجموع، می‌توان دیدگاه سهروردی را در زمینه عشق الهی، جریانی مستقل در عرفان

اسلامی محسوب کرد که با الهام از تعالیم حکمت خسروانی و اشراقی، تأثیر خاصی در تطور نظریه عشق الهی در متون عرفانی داشته است.^{۱۱} مونس‌العشاق سهروردی علاوه بر تأثیر بر ملاصدرا در موضوع عشق الهی (نک: کریمیان، ۱۳۸۹: ۱۴۸-۱۶۰) الگوی آثاری چون *سفرنامه روح (صحت و مرض)* یا *رساله حسن و عشق* ملا محمد فضولی در قرن دهم شده است. در این اثر که به سفر روح در قالب جسم پرداخته شده، همانند مونس‌العشاق عشق و حسن، شخصیت یافته و با زبان رمزی مناظراتی بین آن‌ها و طبایع بدن صورت گرفته است.^{۱۲}

ت) مکتب وحدت وجود ابن عربی

جریان برجسته و چشم‌گیر دیگر در باب نظریه عشق الهی، مکتب ابن عربی است که در آن مفهوم عشق، رنگ و صبغه وحدت وجودی به خود گرفته و به شکل نظریات وجودشناسانه و فلسفی درآمده است. ابن عربی در آثار خود به تحلیل‌های فراوانی از عشق دست زده و آن را اصل هستی دانسته که از تجلی خداوند در اسم جمیل پدید آمده است (خراسانی، ۱۳۶۷: ۲۷۶). پیروان ابن عربی نیز مفهوم عشق را با مفاهیم هستی‌شناسی و مراتب وجود پیوند داده‌اند و براساس اندیشه‌های وحدت وجودی، مفهوم عشق را در ارتباط با وجود مطلق و مراتب تجلی آن به کار گرفته‌اند.

در این مکتب، قرائت‌های جدیدی از عشق و ابعاد آن مطرح شده است؛ موضوعاتی چون وحدت و همسانی عشق با مفهوم وجود، خلاقیت عشق و ارتباط آن با نیروی خیال، رابطه انواع عشق با تجلی‌های گوناگون مراتب وجودی حق، بحث دیالکتیک عشق و رابطه عشق انسانی با عشق ربانی، مقوله تجدد اکوان و آفرینش مدام و ارتباط آن با سریان و جریان مداوم عشق در تمام هستی، از جمله موضوعات کلیدی در این نظام فکری در مورد نظریه عشق الهی است. ابن عربی در مهم‌ترین آثار خود به مفهوم عشق اشاره کرده است؛ از جمله در *فصوص‌الحکم*، *فتوحات‌المکیه* و *دیوان ترجمان‌الاشواق*. عشق در نگاه او وظیفه-ای عمده در کل نظام جهان و نیز هستی انسان برعهده دارد.

فخرالدین عراقی (م ۶۸۸) از پیروان این مکتب است که *لمعات* را با محوریت عشق الهی نوشته است. در این اثر، عشق در راستای بیان تجلیات گوناگون مراتب وجود تحلیل

شده است. هر چند عراقی به ادعای خود این اثر را به پیروی از سوانح احمد غزالی نوشته، بیشتر از نظام فکری ابن عربی متأثر بوده است و در تقریر ابعاد عشق در بیشتر موارد با ابن عربی اتفاق نظر دارد و مفهوم عشق را با مفهوم وجود یکی دانسته است. چنانکه در تک تک هر ۲۸ لمعه لمعات، مفهوم وحدت وجود و اتحاد عاشق و معشوق دیده می شود. از نظر عراقی، عشق همان وجود واحد است که آینه ها و تجلیات گوناگون دارد؛ برای مثال در لمعه سوم نمادهای ماه و آفتاب، موج و دریا و... نمایانگر این وحدت است: «کثرت و اختلاف صور امواج، بحر را متکثر نگرداند، مسمی را من کل الوجوه متعدد نکند، دریا نفس زند بخار گویند، متراکم شود ابر خوانند، فروچکیدن گیرد باران نام نهند، جمع شود و به دریا پیوندد، همان دریا خوانند که بود» (عراقی، ۱۳۸۴: ۵۲). عراقی معتقد است منشأ عشق، ذات پاک خداوند است: «عشق در مقرر خود از تعین منزّه است و در حریم عین خود از بطون و ظهور مقدس، ولیکن بهر اظهار کمال از آن روی که عین ذات خود است و صفات خود، خود را در آینه عاشق و معشوق بر خود عرضه کرد و حسن خود را در نظر خود جلوه داد» (همان: ۴۵). مراتب تجلی و تعینات وجودی حق در نظام فکری ابن عربی و در لمعات، به صورت مراتب تجلی عشق تعبیر شده است. از آنجا که در همه وجود جز یک ذات حقیقی مشهود نیست که زیبایی و جمال واقعی نیز مخصوص اوست، زیبایی این وجود حقیقی با متجلی شدن در آینه های گوناگون رنگ های متنوع می یابد؛ بنابراین، تنوع جمال معشوق های مجازی، نمودی است از حسن معشوق حقیقی. عراقی در باب مظهر بودن معشوق های مجازی و زیبایی های ظاهری، تمثیل سایه و صاحب سایه را می آورد: «همچنان که سایه بدون آفتاب وجود ندارد و هر چیزی ذاتی دارد و ذات سایه شخص است، عالم و تمام مخلوقات و عشق ها و زیبایی های آن، سایه جمال و حسن الهی است و به آن قائم است؛ زیرا تمام عالم، قائم به ذات خداوند است» (همان: ۸۳). از آنجا که اساس خلقت بر شوق و اشتیاق و عشق و محبت بنا شده است (توجه به حدیث کنز) این عشق، مظاهر و جلوه های گوناگون یافته است، حتی در باب اسمای الهی نیز بحث تجلی و ظهور و اعیان شدن که ناشی از اشتیاق اسماست، بر مبنای عشق صورت گرفته است.

در لمعات، سریان و جریان مداوم و پیوسته وجود (تجلی مدام یا تجدد اکوان) همان بی نهایت بودن عشق و سریان آن در کل هستی و کل موجودات است، عراقی تعبیر «کُل

یوم هوَ فی شأن» را اشاره به همین مطلب می‌داند. در واقع، راز جلوه‌های گوناگون معشوق و جریان عشق در تمام مظاهر عالم، ناشی از همین بی‌نهایتی و مداومت آن است: «عشق در همه ساریست. ناگزیر جمله اشیاست و کیف تنکرُ العشق و ما فی الوجود الا هو، ولو لا الحب ما ظَهَرَ ما ظَهَرَ... ذات محب و عشق او محال است که مرتفع شود، بلکه تعلق او نقل شود از محبوبی به محبوبی» (همان: ۶۲).

در نهایت اینکه عراقی در سایه وحدت وجود، به وحدت و یگانگی عشق و عاشق و معشوق رسیده و بر این باور است که حقیقت عشق، یکی است که در صورت‌های مختلف متجلی می‌شود: «و ما الوجود الا واحد غیر انه اذا انت اعددت المرایا تعددا» (همان: ۴۵). اشاره کردیم که در لمعات منظور از واژه عشق، مطلق وجود یا حق است؛ بنابراین، با اینکه در همه جاری است، اصل آن یکی است. عراقی به واسطه وحدتی که بین عشق و وجود دیده و آن را در کل هستی جاری و ساری دانسته، برخلاف بیشتر صوفیه، حتی به تقسیم‌بندی انواع عشق و درجه‌بندی آن پرداخته؛ زیرا او یک عشق و مساوق با آن، یک وجود بیش ندیده است.

در قرن نهم و در ادامه این جریان، عبدالرحمن جامی (م ۸۹۸) نیز در آثار خود ابایی از اطلاق عشق به حب خداوند نداشته و به تبیین نظریه عشق الهی از منظر مکتب وحدت وجود پرداخته است. در رساله *لوايح واشعة اللمعات*، بحث تجلی خداوند در مظاهر عالم به واسطه و با انگیزه عشق مطرح شده و جامی عشق را جز لا ینفک آدمی دانسته که البته ادراک آن با عقل ناممکن است. او ضمن تقسیم‌بندی انواع عشق «عشق حق به ذات خویش» را مهم‌ترین نوع عشق می‌داند و می‌نویسد: «هدف خداوند از خلقت، خارج از او نیست و آن هدف عشق است و در عشق به غیر نیازی نیست؛ زیرا اصلاً غیر وجود ندارد:

دامان غنای عشق پاک آمد پاک ز آلودگی نیاز با مشتی خاک
چون جلوه گر و نظاره گر جمله خود اوست گر ما و تویی در میان نباشیم چه باک»
(جامی، ۱۳۷۳: ۷۴)

همچنین در *اشعة اللمعات*، عشق را «حقیقت مطلقه» خوانده (جامی، ۱۳۸۳: ۳۹) و معتقد است: «در عالم وجود جز عشق چیزی نیست، یعنی هستی عشق است و بس؛ و کیف ینکر العشق و ما فی الوجود الا هو:

در کون و مکان هیچ نینم جز عشق پیدا و نهان هیچ نینم جز عشق
حاشا که ز سر عشق غافل مانم چون در دو جهان هیچ نینم جز عشق»
(همان: ۶۲)

در مجموع، «در تفسیر جامی از هستی، عشق کلیدی‌ترین و محوری‌ترین مفهوم است که هم انگیزه آفرینش محسوب می‌شود و هم وسیله‌ای برای تبیین ارتباط متقابل پدیده‌های هستی است» (اسکندری، ۱۳۹۰: ۱۲۵). به هر حال، نظریه عشق الهی در متون عرفانی فارسی بعد از جامی دیگر تبلور خاصی نداشته و آثار جامی را در این زمینه می‌توان ختم این تطور و تحول در دوره مورد بررسی ما به حساب آورد.

نتیجه‌گیری

نظریه عشق الهی برآمده از آموزه‌های اسلام و تحت تأثیر دیگر نحله‌های فکری شرق و غرب، در عرفان اسلامی در بستر جریان‌های خاص و گاهی همسو شکل گرفته و در متون عرفانی فارسی جایگاه ویژه‌ای یافته است؛ به گونه‌ای که برخی از متون عرفانی گاهی با محوریت موضوع عشق تألیف شده‌اند و در برخی نیز حداقل گفتاری به این موضوع اختصاص یافته است.

به نظر می‌رسد تأکید بر اطلاق لفظ عشق درباره محبت خداوند - و نه محبت و همانندان آن - آغازگر جریان فرخنده‌ای بوده که زمینه‌ساز تحولی شگرف در نظم و نثر فارسی شده و گفتمان گسترده عرفان عاشقانه را پدید آورده است.

در شکل‌گیری و گسترش نظریه عشق الهی در عرفان اسلامی، گفتمان‌ها و جریان‌های موافق و مخالفی تأثیرگذار بوده‌اند. از یک سو جریان‌های مخالفی چون فقه حنبلی، تصوف زاهدانه، مکتب عرفانی بغداد و شیوه عرفانی مبتنی بر صحو، مانع از شکل‌گیری این نظریه به‌ویژه در سده‌های چهارم و پنجم هجری شده و از سویی مکاتب عرفانی خراسان و شیراز، فقه شافعی، برخی جریان‌های کلامی و نیز نحله‌های عرفانی مسیحی و ایرانی و فلسفه نوافلاطونی در ایجاد و گسترش این نظریه تأثیرگذار بوده‌اند.

همچنین به نظر می‌رسد تکامل این نظریه در عرفان اسلامی سیر تحول مشخصی داشته است. عرفای سده‌های نخستین در پذیرش این نظریه، دیدگاه منفی داشته‌اند و زهدورزانه با

این موضوع برخورد کرده‌اند. نبودن لفظ عشق در قرآن و پیشینه منفی معنای آن در میان اعراب و مخالفت‌های متکلمان، به کارگیری آن را در مورد خداوند دشوار کرده بود. در قرن چهارم و پنجم، هم‌زمان با ثبت تجربه‌ها و یافته‌های عرفانی کسانی چون بایزید، رابعه، حلاج و ابوسعید ابوالخیر و چیرگی تدریجی جریان‌ها و گفتمان‌های موافق با نظریه عشق الهی، همچنین دفاع محمد غزالی از این دیدگاه، پذیرش نسبی نظریه عشق الهی حاصل شد و در نهایت در قرن ششم، هم‌زمان با نگارش آثاری چون *تمهیدات* و *عبر‌العاشقین*، پذیرش کلی این نظریه فراهم آمد.

در بررسی مهم‌ترین جریان‌ها و گفتمان‌ها در این خصوص نیز باید گفت هرچند در مکتب عرفانی بغداد به دلیل نگاه عالمانه و سخت‌گیرانه به عناصر عرفانی، نظریه عشق الهی فروغ چندانی نداشته، در دیگر مکاتب و جریان‌های عرفانی، این نظریه ظهور و بروزی خاص داشته است. در مکتب خراسان که دامنه گسترده‌ای از عرفان اسلامی، از اندیشه‌های عالمانه محمد غزالی گرفته تا نگرش‌های متناقض‌گونه عین‌القضات همدانی و اندیشه‌های جهان‌شمول مولانا، پیوند محکمی بین مسئله سکر و ذوقیات با موضوع عشق و محبت وجود دارد؛ چنانکه کمتر صوفی را در این مکتب می‌توان یافت که عشق را بنای سلوک عارفانه خود قرار نداده باشد. جریان مکتب عرفانی شیراز هم با تکیه بر همین نظریه و با آموزه‌های پرشور حلاج، راه خود را از مکتب بغداد جدا کرد و به پیوند حسن و جمال با عشق و محبت و پرستش مظاهر زیبایی رسید. مکتب فلسفی-عرفانی سهروردی نیز در قرن ششم، با تأثیرپذیری از سه سنت بزرگ ایرانی، اسلامی و یونانی، عشق و اشراق را به‌عنوان اصل عرفانی خود برگزیده و رسیدن به معرفت را بدون عشق ناممکن دانسته است. مکتب ابن عربی نیز از قرن هفتم و بعد از آن بر این نظریه تکیه داشته و جوانب اندیشه وحدت وجود را با محوریت عشق الهی تشریح کرده است.

پی‌نوشت

۱. به قول نیکلسون «مولوی فرقی میان عرفان و عشق قائل نبوده است». نک: ترجمه انگلیسی مثنوی جلد هفتم، ص ۲۱۴.

۲. چنانکه در قرن ششم شیخ احمد جام (م ۵۳۶) می‌نویسد: «می‌پرسند که عشق چیست و عاشق کیست و شاید که کسی گوید که بر حق عاشقم یا نی؟... اما بدان که هیچ مسئله‌ای نیست که مشایخ را و علما را در

آن خلاف نیست، چرا باید در مسئله عشق خلاف نباشد؟ بسم الله الرحمن الرحيم که هیچ کار بی آن راست نیاید، می‌نگرد که مشایخ و امامان در آنچه خلاف می‌کنند و بر نماز که بر جمله مؤمنان فرض است می‌نگرد که چه خلاف کرده‌اند و می‌کنند. در این مسئله عشق که جمله ابدالان و صدیقان در آرزوی آن‌اند که بویی از آن به مشام ایشان رسد، همه در حسرت این جان بدادند و ندیدندی الا اندکی که این نسیم عشق بر ایشان وزیده است» (نک: احمد جام، ۱۳۶۸: ۲۱۰-۲۱۱).

۳. حضور نظریه عشق الهی در نثر فارسی زمینه پیدایش نثر شاعرانه عرفانی را فراهم آورد؛ پدیده‌ای که از سوانح آغاز شد و در نثرهایی چون تمهیدات، معارف، روح الارواح، کشف الاسرار، مرصادالعباد، لمعات و لوايح تداوم یافت. به عبارت دیگر، یکی از نتایج غلبه این اندیشه در نثر فارسی، شکل‌گیری نثرهای شاعرانه است؛ بنابراین، پذیرش این نظریه همان‌طور که در تحول شعر فارسی مؤثر بوده، در تحول نثر عرفانی و سوق دادن آن به سمت وسوی شاعرانگی نیز تأثیر داشته است.

۴. برای فهرستی از آثار درباره عشق بنگرید به: «مسائل عشقی»، محمد تقی دانش‌پژوه در مجموعه سخنرانی‌های دومین کنگره تحقیقات ایرانی، ج ۲، به کوشش حمید زرین کوب، مشهد، ۱۳۵۲، ص ۶۲۶-۶۴۷.

۵. برای دریافت این دلایل نک: صص ۴۵۴ و ۴۵۵.

۶. پورجوادی به حق احمد غزالی را سلطان طریقت می‌خواند و این لقبی است که عین‌القضات به استاد خود داده است. نک: پورجوادی، ۱۳۵۸.

۷. مقاله سعدی و احمد غزالی، پورجوادی، ۱۳۹۳: ۱۶۳-۲۰۷.

۸. بنیادی‌ترین پایه نظریه هستی‌شناسی عین‌القضات، همین «تمثل» است که نوعی آگاهی و کشف باطنی و «دیدن ورای محسوسات» است، عین‌القضات آن را حاصل عشق می‌داند. نک: تمهیدات، ۱۳۸۹: ۱۲۴.

۹. برای اطلاع بیشتر از جایگاه عشق الهی در عرفان مولوی نک: مولانا و مدرسه عشق، مهدی کمپانی زارع، ۱۳۹۲.

۱۰. نک: صص ۲۶-۵۰ کتاب عطف.

۱۱. بنگرید به مقاله مونس‌العشاق سهروردی و تأثیر آن در ادبیات فارسی، پورجوادی، ۱۳۸۰. پورجوادی در این مقاله معتقد است که نظریه سهروردی در این رساله کاملاً نوافلاطونی است.

۱۲. این اثر سفرنامه‌ای خیالی است که نظریه عشق در آن موضوعیت دارد. البته خارج از محدوده مورد بررسی این مقاله است. نک: سفرنامه روح، ملامحمد فضولی، ۱۳۸۹.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۳). ترجمه حسین انصاری. نشر اسوه. قم.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن. (۱۴۰۳ ق). تلبیس ابلیس. دارالقلم. بیروت.

- احمد جام (ژنده‌پیل). (۱۳۶۸). *انس‌التائین*. تصحیح علی فاضل. چ اول. شرکت سهامی. چاپ افست.
- اسکندری، بهاء‌الدین و محمدرضا موحدی. (۱۳۹۰). «جامی و حدیث مکرر عشق». *ادب فارسی*. دوره ۱. ش ۳-۵. صص ۱۲۵-۱۴۵.
- بزرگ بیگدلی، سعید. نیکوبخت، ناصر و سید محسن حسینی مؤخر. (۱۳۸۵). «بررسی سبک نثر شاعرانه در عبهرالعاشقین». *پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی*. تهران. ش ۶. صص ۲۱-۴۹.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۸۳). *عبهرالعاشقین*. با اهتمام هنری کرین و محمد معین. چ چهارم. انتشارات منوچهری. تهران.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۵۸). *سلطان طریقت*. چ اول. انتشارات آگاه. تهران.
- _____. (۱۳۶۸). «رساله‌ای درباره عشق». *معارف*. ش ۱۸. صص ۱۰۵-۱۱۱.
- _____. (۱۳۶۶). «نهج‌الخاص». *ادیان، مذاهب و عرفان: تحقیقات اسلامی*. ش ۵ و ۶. صص ۹۴-۱۳۱.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۴). *دیدار با سیمرخ: شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار*. چ اول. انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. تهران.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۳). *اشعة‌اللمعات*. تصحیح هادی رستگاری مقدم. چ اول. انتشارات بوستان کتاب. قم.
- _____. (۱۳۷۳). *لویح*. تصحیح یان ریشار. چاپ اول. انتشارات اساطیر. تهران.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۸). *درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی*. ترجمه جلیل پروین. چ اول. انتشارات حکمت. تهران.
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۶۷). *ابن عربی. دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی*. ج اول. مرکز دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی. تهران.
- دیلمی، ابوالحسن. (۱۳۹۰). *الف‌الفت و لام‌معطوف*. ترجمه قاسم انصاری. چ اول. انتشارات سایه گستر. قزوین.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۴۵). *رساله عشق و عقل*. تصحیح: تقی تفضلی. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. بی‌جا.
- _____. (۱۳۷۱). *مرصاد‌العباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. چ چهارم. شرکت انتشارات علمی- فرهنگی. تهران.

- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۳). ارزش میراث صوفیه. چ هفتم. انتشارات امیرکبیر. تهران.
- ستاری، جلال. (۱۳۷۴). عشق صوفیانه. چاپ اول. نشر مرکز. تهران.
- سمعانی، احمد. (۱۳۸۴). روح‌الارواح. تصحیح نجیب مایل هروی. چ دوم. انتشارات علمی-فرهنگی. تهران.
- سهروردی. شهاب‌الدین. (۱۳۷۵). رسائل شیخ اشراق. تصحیح هانری کربن. چاپ دوم. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.
- شریفیان، مهدی. (۱۳۹۳). «عشق افلاطونی و بازجست آن در آثار ابن سینا». مجموعه مقالات همایش بین‌المللی ابن سینا. صص ۱-۱۴.
- شقیق بلخی، ابراهیم. (۱۳۶۶). «رسالة آداب العبادات». تصحیح پل نوپا. ترجمه نصرالله پورجوادی. معارف. ش ۱۰۵. صص ۱۰۶-۱۲۰.
- عراقی، فخرالدین. (۱۳۸۴). لمعات. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی. چ سوم. انتشارات مولوی. تهران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۳۶). تذکرة‌الاولیا، تصحیح نیکلسون، مقدمه محمد قزوینی. چاپ لیدن.
- علمی، قربان و سید ماجد غروی. (۱۳۸۷). «نسبت میان عشق انسانی و عشق ربانی در اندیشه روزبهان» مقالات و بررسی‌ها. ش ۸۷. صص ۱۰۱-۱۲۰.
- غزالی، احمد. (۱۳۷۰). مجموعه آثار. به اهتمام احمد مجاهد. چ اول. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- غزالی، محمد. (۱۳۸۳). کیمیای سعادت. تصحیح حسین خدیو جم. چ یازدهم. نشر علمی و فرهنگی. تهران.
- غنی، قاسم. (۱۳۴۰). تاریخ تصوف در اسلام. چ دوم. انتشارات کتاب‌فروشی زوار. تهران.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۹). رساله قشیریه. ترجمه ابوعلی عثمانی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ششم. انتشارات علمی-فرهنگی. تهران.
- کاتاکشیتا، ماساتا. (۱۳۷۸). «تداوم و تحول در تصوف عاشقانه». ترجمه شهرزاد نیک‌نام. معارف. ش ۴۶. صص ۳۱-۴۹.
- کربن، هنری. (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه اسلام. ترجمه جواد طباطبایی. چ اول. انتشارات کویر. تهران.

- کریمیان صیقلانی، علی. (۱۳۸۹). *عشق در سه مکتب: مشاء، اشراق و حکمت متعالیه*. چ دوم. دفتر انتشارات اسلامی. قم.
- مایل هروی، نجیب. (۱۳۷۴). *خاصیت آیینگی*. چ اول. نشر نی. تهران.
- محمدبن منور. (۱۳۸۹). *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ نهم. انتشارات آگاه. تهران.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. تصحیح محمد روشن. چ اول. انتشارات اساطیر. تهران.
- میدی، رشیدالدین. (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدة الابرار*. تصحیح علی اصغر حکمت. چ پنجم. انتشارات امیرکبیر. تهران.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر. (۱۳۹۲). «جایگاه عشق در مبانی سنت‌های اول و دوم عرفانی». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. سال نهم. ش ۳۰. صص ۱۲۸-۱۴۳.
- مینوی، مجتبی. (۱۳۶۳). *احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی*. چ سوم. انتشارات طهوری. تهران.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۶). *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمد عابدی. چ یازدهم. انتشارات سروش. تهران.
- همدانی، عین‌القضات. (۱۳۸۹). *تمهیدات*. تصحیح و تعلیق دکتر عقیف عسیران. چ هشتم. انتشارات منوچهری. تهران.
- نیکلسون، رینولد. (۱۳۸۲). *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چ سوم. انتشارات سخن. تهران.

Refrences

- Araqi, F. (2005). *Lama't* (3rd ed.) (M. Khajavi, Ed). Tehran: Mowlavi Publications.
- Attar, F. (1957). *Tazkarat-ol-owlia* [Memoirs of the saints] (R. A. Nicholson, Ed.). London: LUZAC & Co.
- Balkhi, Sh. (1987). *Resal ei adab ol ebada* [A treatise on rituals of worship] (P. Noya, Ed.) (N. Poorjavavdi, Trans.). *Maaref*, 105, 106-120.
- Baqli Shirazi, R. (2004). *Abhar ol asheqin* (4th ed.) (H. Corbin & M. Moein, Eds). Tehran: Manuchehri Publications.
- Bozorg Bigdeli, S. Nikoobakht, N. Hosseini Moakher, S.M. (2006). Exploring the poetic prose style in *Abhar ol Asheqin*. *Research Journal of Persian Language and Literature*, 6, 21-49.

- Chitic, W. (2009). *An introduction to Sufism and Islamic mysticism* (J. Parvin, Trans.). Tehran: Hekmat Publications.
- Corbin, H. (1998). *History of Islamic philosophy* (J. Tabatabai, Trans.). Tehran: Kavir Publications.
- Deylami, A. (2011). *Alef e olfat va lam e ma'toof* (Q. Ansari, Trans.) Qazvin: Saye Gostar Publications.
- Elmi, G. & Gharavi, S. M. (2008). The relation between human love and divine love in Ruzbehan's thoughts. *The journal of Articles and Reviews*, 87, 101 -120.
- Eskandri, B., & Movahedi, M.R. (2011). Jami and the frequent words of love. *Journal of Persian Literature*, 1 (3-5), 125-145.
- Ghazzali, A. (1991). *Majmoo'e asar* [Collection of works] (A. Mojahed, Ed.). Tehran: Tehran University Press.
- Ghazzali, M. (2004). *Kimia y-e sa'adat* [Elixir of happiness] (11th ed.) (H. Khadivjam, Ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Ghosheyri, A. (2000). *Resale Qashiriyeh* [Qashiriyeh treatise] (6th ed.) (A. Othmani, Trans.) (B. Foruzanfar, Ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Hamedâni, E. (2010). *Tamhidat* [Preludes](8th ed.) (A. Oseiran, Ed.). Tehran: Manouchehri Publications.
- Hojviri, A. (2007). *Kashfol mahjoob* [Revelation of the veiled] (11th ed.) (M. Abedi, Ed.). Tehran: Soroush Publications.
- Ibn Jawzi, A.A. (1983). *Talbis e eblis* [The devil's delusion]. Beirut: Dar al-Qalam Publications.
- Ibn Monavar, M. (2010). *Asrârol tohid fi maghâmat-e Sheykh Abi Saiid* (9th ed.) (M.R. Shafii Kadkani, Ed.) Tehran: Agah Publications.
- Jam, A. (Zhande Pil). (1989). *Ons ol ta'ebin* (A. Fazel, Ed.). Tehran: Offset Press Inc.
- Jami, A. (1994). *Lavayeh* (Y. Rishar, Ed.). Tehran: Asatir Publications.
- Jami, A. (2004). *Ashat ol lama'at* (H. Rastegari Moqaddam, Ed.). Qom: Boostan-e Ketab Publications.
- Karimian Seyghalani, A. (2011). *Eshgh dar se maktab: Masha, Ishraq va Hekmat e motaliyhe* [Love in three schools: Peripatetic, illuminationism and transcendent theosophy] (2nd ed.). Qom: Islamic Publications Office.
- Katakeshita, M. (1999). Continuity and transformation in romantic Sufism (Sh. Niknam, Trans.) *Maaref*, 46, 31-49.
- Khorasani, Sh. (1988). *Ibn Arabi, Great Islamic encyclopedia* (Vol. I). Tehran: Great Islamic Encyclopedia.
- Mayel heravi, N. (1995). *Khasiyat e ayyinegi* [The mirror property]. Tehran: Ney Publications.
- Meibodi, A. (1991). *Kashf al-asrar va addat al-abrar* (5th ed.). (A. Asghar Hekmat, Ed.) Tehran: Amir Kabir Publications.
- Minovi, M. (1984). *Ahvâl va aghval e Sheykh Abolhasan Kharaghani* (3rd ed.). Tehran: Tahoori Publications.
- Mirbaqeri Fard, S.A. (2013). The place of love in the mystical first and second traditions. *Quarterly Journal of Mystical Literature and Mythology*, 9(30), 128-143.

- Mostamli Bokhari, E. (1984). *Sharh-e tarrof le mazhab altasavvof* (M. Roshan, Ed.). Tehran: Asatir Publications.
- Nikelson, R. (2003). *Islamic Sufism, relationship of man and God* (3rd ed.). (M.R. Shafii Kadkani, Trans.). Tehran: Sohkan Publications.
- Poorjavadi, N. (1979). *Soltan-e tariqat* [The king of mystical journey]. Tehran: Agah Publications.
- Poorjavadi, N. (1987). Nahj ol khas. *Journal of Islamic Research*, 5-6, 94-131.
- Poorjavadi, N. (1989). A treatise on love. *Ma'aref*, 18, 105-111.
- Poornamdarian, T. (1995). *Didar ba simorq* [The visit with Simorgh]. Tehran: Humanities and Cultural Studies Institute.
- Qani, Q. (1961). *Tarikh-e tasavvof dar Islam* [History of Sufism in Islam] (2nd ed.) Tehran: Zavvar Publications.
- Razi, N. (1966). *Resâle-e eshq o aql* [Treatise on wisdom and love] (T. Tafazzolli, Ed.) Tehran: Translation and Publishing Inc.
- Razi, N. (1992). *Mersad ol ebad* (4th ed.) (M. A. Riahi, Ed.). Tehran: Elmi-Farhangi Publications.
- Samani, A. (2005). *Rawh ol arvah* (2nd ed.) (N. Mayel Heravi, Ed.). Tehran: Elmi-Farhangi Publications.
- Sattari, J. (1995). *Eshq-e soufiane* [Sufi love]. Tehran: Markaz Publications.
- Shrifian, M. (2014). Platonic love in the works of Avicenna. *Proceedings of the International Conference of Ibn Sina*, 1 -14.
- Sohrevardi, S. (1996). *Rasael Shaikh al-Ishraq* [Shaikh al-Ishraq treatises] (2nd ed.) (H. Corbin, Ed.). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
- Zarrinkoub, A. (1994). *Arzesh-e Miras-e Soufi-ya* [The value of Sufi heritage] (7th ed.). Tehran: Amir Kabir Publications.