

متافیزیک عشق

در ساحت اندیشه ابن عربی، عطار و احمدغزالی

ابراهیم مهربانی*

عبدالمجید محققى**

فرزانه محمدی***

چکیده

اصطلاح عشق در علوم مختلف به کار آمده است. ابن عربی، عشق را اساس عالم و اولین صادر از حق معرفی کرده که تعریف [حدی] را نپذیرفته، هر چند به "رسم" و یا ذکر اخص صفات، تعریف پذیر است. عطار و غزالی، عشق را به قدرت فاهمه دست نیافتنی دانسته بلکه به "چشیدن و تذوق" ممکن می دانند. عشق برای عبرت، عبادت و برای شهوت، گناه محسوب می‌گردد. انواع مختلفی از قبیل طبیعی [شهوانی]، روحانی [معنوی، خیالی] و الهی [مجرد] را داشته که عشق الهی سرآمد است؛ هر سه، تبار واحدی را دارند به نحوی که عاشق در سیر سلوک معرفتی یا وجودی خویش از مادون شروع کرده و در انتها هر سه را در می‌نوردد و خود نیز با معشوق، یکی گشته و در این سیر، هر نوع تمایز بین انواع عشق و دوئیت بین عاشق و معشوق فرو می‌ریزد. از پیامدهای این رفع تمایز و دوئیت، انتقال صفت "فداست" از معشوق و عشق الهی به عاشق و عشق طبیعی است. ظاهراً، عشق، ظهور و بروز یک نوع معرفت یا هستی است که هستی‌دار، طی یک فرایند خود و انهادگی، هستی خویش را - در - و - به - معشوق، قوام می‌بخشد. این قوام‌یابی، برآمده از رجوع عاشق به مُنطَلَق (محل جریان یافتن) خود، یعنی معشوق، می‌باشد. اوج این سیر، همان "احسان" است که عاشق، صدور فعل، حتی همین عشق، را از خود ندانسته، بلکه عامل و فاعل حقیقی را، معشوق و اراده‌ی او می‌پندارد. خطا در درک این نکته لطیف، مزله اقدام و مضله افهام خواهد بود. وقوع عشق به رؤیت، سمع و احسان بوده که معطوف علیه هر سه، حُسن و زیبایی معشوق است.

واژه های کلیدی: عشق، عاشق، معشوق، تذوق، ابن عربی، عطار، احمدغزالی

Gerash5124@yahoo.com

*استادیار دانشگاه دولتی یاسوج

**استادیار دانشگاه دولتی یاسوج mohagheghiabdolmajid@yahoo.com

*** دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی mohammadi.farnaz@yahoo.com

الف - پیشینه بحث:

موضوع عشق، بسی جذاب بوده، اندیشمندان در ادوار مختلف و در کتبی متنوع به آن پرداخته- اند. عشق از نظر ابن عربی در کتبی مانند، عشق و عرفان از دیدگاه شیخ اکبر تالیف محمود محمود الغراب؛ عشق صوفیانه، اثر جلال ستاری؛ التصوف الاسلامی از نادر البیری نصری و... به بحث کشیده شده است. کتب عطار نیز از جمله الهی نامه و مصیبت نامه و کتاب و مقالاتی که در شرح آن دو نوشته شده، مملو از گفتگو در باب عشق است. در مجموعه آثار فارسی غزالی نیز میتوان مطالب فراوانی در باب عشق رصد کرد. هر یک از آثار مذکور از ویژگی‌هایی برخوردارند که جای تحلیل و نقض و ابرام آنها در این مقاله نیست.

ب - ضرورت تحقیق

امروزه بعضی طیف‌های اجتماعی، اقبال شدیدی نسبت به عرفان‌های نوظهور دارند. هرچند در برخی از آنها، معنویتی خام و مبتنی بر عقلانیت ابزاری و نه منبعی، در قالب اقتراحی ظاهراً موجّه نیز پیشنهاد شده است، اما به نظر نویسندگان این مقاله، بازتولید مضامین عرفانی اسلامی و ارائه‌ی آنها در قالب ادبیاتی ساده و قابل فهم برای تشنگان اینگونه مباحث، می‌تواند آنان را به طرف عرفان بومی متمایل کرده، از دل بستگی به مجاز گونه‌های عرفانی، رهائی دهد. یکی از عناوین مشترک بین عرفان سنتی و عرفان بدعتی، عشق است. اصطلاح مشترکی که بعضاً معنایی کاملاً ناموافق را دارند. در عشق سنتی خروج از خویش و پیشکش کردن هستی خود به محبوب طلب می‌شود، اما در عشق شهوانی مجازی "خود- در میان- نهادن" و تلذذ انفسی یکسویه محقق می‌گردد. در اولی "خود از میان برداشتن" و در دومی "خود را در میان نهادن" طلب می‌شود. بدیهی است فرق بین آنها کاملاً واضح و تردید ناپذیر است.

نگارندگان این نوشتار بر آنند تا با نگاهی جدید، در باب متافیزیک و بالمآل، هویت عشق در ساحت اندیشه ابن عربی، عطار و احمد غزالی تحقیق کنند. باشد که رهگشای مناسبی باشد در جهت تدارک پاسخی درخور برای بعضی سوالات موجود.

عشق چیست:

الف - معنی لغوی - برخی براین باورند که عشق، برآمده از نام گیاهی است که در حوزه ایران و عراق به "عَشَقَه" مشهور بوده است. این گیاه دارای پنجه‌های چسبنده‌ای است که به گرد درختان بزرگ می‌پیچد و بواسطه اتصال به بدنه‌ی درخت اصلی، شیره‌های پرورده‌ی خود را نثار آن می‌نماید، تا حدی که ظاهراً خود را برای او محو و نابود می‌کند، هر چند سر انجام این فداسازی، برای او قوام حاصل می‌گردد. (دهخدا: ۱۳۷۷، ذیل عشق)

گروهی دیگر معتقدند، ریشه واژه عشق، "آشا یا آشه" می‌باشد که یک کلمه اوستائی است. "ه" به "ک" و سپس در دوره اسلامی به "قاف" تطور یافته است؛ "الف" نیز به "عین" مبدل شده است (مثل تبدیل معکوس ایلام و عیلام). تبدیل "ه" به "ک" در ادبیات دوره اشکانی به وفور یافت می‌شده است. مثل، خجسته - خجستک؛ مرده - مردک و.... در این نظریه نماینده‌ی این جهانی اشه، آتش (عشق) می‌باشد. علاوه بر این، مفاهیمی همچون: بهترین راستی، زیبایی (عشق)، درستی، نظم، تقدس، قانون و آئین ایزدی نیز برای آن ذکر کرده‌اند. اردیبهشت نیز از دو کلمه "اشه" و "وهیشته" گرفته شده که دومین امشاسپند - نامیرندگان مقدس = ملائک - بوده و مظهر زیبایی و زیباترین امشاسپند نیز می‌باشد. (هینلز: ۱۳۸۴، ۷۲ / آموزگار: ۱۳۸۶، ۶۳ و ۹۸ / پورداوود: ۱۳۷۷، ۱، ۹۱) این امشاسپند، در تصاویر باستانی، تنها فرشته‌ای است که هاله‌ای در اطراف سر او دیده می‌شود و حکایتگر عشق، سیطره و تشعشع آن است. (هینلز: ۱۳۸۴، ۷۳)

ب - معنی اصطلاحی - ظاهراً تا کنون کسی مدعی تعریف جامع و مانع وحدی منطقی از عشق نشده است؛ زیرا بسان وجود، جنس و فصلی برای آن متصور نیست. شاید این تعریف ناپذیری عشق از آن روی است که عشق خود اساس عالم است؛ بنابراین، عشق را به لوازم، صفات، یا نتایج و غایات آن تعریف رسمی کرده‌اند. نیک پیدا است که تعریف عشق با توجه به مؤلفه‌های چهارگانه فوق، فقط نوعی "توصیف" است و نه تعریف.

ابن عربی، عطار و غزالی در اکثر مواقع، عشق را شناختاری نمی‌دانند، بلکه جنس آن را ذوقی می‌پندارند. "الحبّ ذوقی ولاتدری حقیقتَهُ" (ابن عربی: ۲، ۱۹۹۸، ۳۱۵)؛ بنابراین در نظر شیخ اکبر عشق ذوقی

بوده، حقیقت آن شناخته نمی‌شود. او جای دیگر بیان می‌دارد که: "من ذاق عرف" (همان). درسخنی دیگر، او معنی [ونه تعریف و هویت] عشق را معقول دانسته، می‌گوید: "الحب معقول المعنی و ان كان لا یحد، مدرک بالذوق، غیر مجهول ولكن عزیز التصور". (همو: ۲، ۱۴۲۷، ۳۳۰) عشق، هرچند تعریف‌پذیر نیست، اما معنی آن معقول بوده، به تجربه، درک می‌گردد. برای آدمی، مجهول نیست؛ اما تصور آن بسی صعب و سترگ است، لذا درک آن برای هر کسی، میسر نیست. فلاسفه، این ویژگی را معمولاً برای وجود بیان داشته‌اند. بنابراین، مساوق و عین وجود دانستن عشق، چندان غریب نمی‌نماید. او، عشق و محبت را معمولاً یکی دانسته، اما گاهی، عشق را افراط در محبت و یا محبت افراطی معرفی کرده است؛ محبتی که سراسر وجود و اعضاء محب را پر می‌کند.

ما قَدْ لِي عَضُوٌّ وَلَا مَفْصَلٌ اَلَا وَفِيهِ لَكُمْ ذِكْرٌ (همان، ۳۳۲)

ترجمه: هیچ عضو و مفصلی از من جدا نشد مگر اینکه در آن، یاد از تو بود (۱).

دیگر عرفا و اندیشمندان نیز، همچون این سه شخصیت، به تعریف ناپذیری حدی عشق و محبت معترف هستند، (۲). چنانکه مهمترین مفهومی که در غزلیات عطار حضور دارد، عشق تعریف ناپذیر است؛ چرا که در حقیقت، تنها قاتلی که تهدید جان عاشق می‌کند، اوست:

عشق آمد و گفت: "خون تو بخوام ریختن دل که این بشنود حالی از پی شکرانه شد

ششمین همایش ملی پژوهش‌های ادبی (عطار، ۱۳۶۲: ۲۰۹)

و جای دیگر می‌گوید:

۵ و ۶ دی ماه ۱۳۹۱

دوش عشقت در آمد از در دل من ز غیرت زیبای نشستم

گفت: بنشین و جام جم در ده تا ز جام جمت کنی پستم

گفتمش: جام جم به دستم بود طفل بودم ز جهل بشکستم

گفت: اگر جام جم شکست ترا دیگری به از آنت بفرستم

(همان: ۳۹۰)

مولوی نیز در این باره می‌سراید:

چون به عشق آیم خجل باشم از

هرچه گویم عشق را شرح و بیان

آن (مولوی، ۱۳۷۲: ۹۲)

این عشق به تلاش و تکاپو، تحصیل نمی‌گردد، بلکه یا به صورت لطیفه و بارقه‌ای الهی در بدو آفرینش هر موجودی بصورت بالقوه، در آن به ودیعه گذاشته شده و یا در مراحل هستی به وی ارزانی داشته شده است. گوئی که بلا با سرزلف تو قرین بود گوئی که قضا با غم عشق تو قران بود (عطارد، ۱۳۹۱: غ: ۲۰۶)

وقتی چنین عشقی در ساحت حقیقت ظهور یابد، متعلقش، محبوب حقیقی - خداوند است و هر گاه در ساحت مجاز بروز یابد، معطوف علیه آن، یکی از موجودات عالم است که حامل حُسن و جمال آن محبوب جمیل است. در نظر ابن عربی و پیروانش، هر دو نوع عشق، ممکن، روا و از قداست مطابق شان خود، برخوردار است. (لوئیزون: ۱۳۸۵، ۲۵۶، ۲۵۵ و ۲۳۹) هر دو از حیث هویت، از یک جنس و تباراند؛ ولی از رتبه و درجه‌ی اعتبار مشابه برخوردار نیستند. به دیگر سخن رابطه آن دو از نوع رابطه‌ی حقیقت و رقیقت بوده، هر دو ممدوح است؛ اما اگر عشق مجازی را حقیقی تلقی کنیم البته این تلقی مذموم است؛ چرا که جای متعلق عشق، تعویض شده و این مغالطه‌ای مهلک و از جمله لغزشگاه‌های بسیار فریبنده خواهد بود.

ششمین همایش ملی پژوهش‌های ادبی ارکان عشق:

ارکان عشق، عبارتند از: عاشق، معشوق و عشق. در نگاه اولیه سه عنصر، به ذهن متبادر می‌گردد که عشق به عنوان رابطه عاشق و معشوق به عنوان دوطرف آن رابطه است. در مراحل اولیه‌ی سیر، تمایز و دوگانگی مشاهده می‌گردد؛ از یک سو، دهنده‌ی مطلق عشق و از دیگر سو، گیرنده‌ی آن، اعتبار می‌گردد، آنچه که در فرهنگ غربی به آگاپه - عشقی که فراتر از توضیح باشد و همه‌اش بخشایش و دهندگی است؛ و اروس - مثل عشق زن به مرد یا برعکس، که رابطه دوسویه‌ی اخذ و اعطاء در آن وجود دارد - مشهور است؛ (فعالی: ۱۳۸۷، ۲۸۷) در مراحل پایانی، این تثلیث به هم می‌ریزد و فقط حقیقت عشق می‌ماند. عاشق، عین معشوق و آن دو نیز، عین عشق می‌گردند. با این تفسیر، جرقه‌ی هستی، عشق بوده و اصل و عین عالم نیز همان است. داشتن چنین نگاهی باعث می‌شود تا عاشق، سخت‌ترین شرایط را "جمیل" پنداشته و اگر

در آتش جهنم نیز گرفتار آید، با زبان حال و تمام وجود، فریاد زند که: "انی احبک" فقط تو را دوست دارم. چنانکه ملاحظه می کنیم، تعریف ناپذیری عشق و عدم توانایی برآن، محرّز گردید. ظاهراً تعریف حدی عاشق و معشوق نیز، ممکن نبوده و لذا پردازندگان به این مهّم، به توصیف آن دو پرداخته اند. به نظر، ابهام موجود در عشق به عنوان رابطه، به دو طرف رابطه نیز، سرایت کرده است.

تعریف (توصیف) محبوب (معشوق):

آنان تعریف ناپذیری عشق را به معشوق تسرّی داده و لذا با ذکر صفات و ویژگی های او، سعی دارند تا تصویری خیالی از او ارائه کنند. اگر این تصویرسازی ها نبود باز از طریق بازنمائی صفات عشق، می توانستیم نقیبی به چپستی معشوق بزیم. این فرض بر عینیت عشق و معشوق استوار است. اینک پاره ای از بیانات ایشان: - معشوق، موجودی پاک، بکر و دست نخورده است، "شکر بر معشوق واجب است؛ چرا که معشوق من همیشه بکر است...". (ابن عربی: ۳۲۸، ۲، ۱۹۹۸) - معشوق امری عدمی است که ذهن عاشق آن را برای خود می سازد. بنابراین، از نظر ابن عربی عشق از متعلقات اراده است و لذا جز به معدوم - درجهت موجود شدن - تعلق نمی گیرد. "حب، تعلق خاصّ از متعلقات اراده است که جز به معدوم غیر موجود، تعلق نمی گیرد (همان: ۳۳۲)". (۳) عطار نیز معتقد است عشق جز با اشارت تحصیل نگردد و لفظ قادر به بازنمائی هویت آن نیست.

ششمین همایش ملی پژوهش های ادبی سخن عشق جز اشارت نیست عشق در بند استعارت نیست

در عبارت همی ننگند عشق عشق از عالم عبارت نیست

۵ و ۶ دی ماه ۱۳۹۱
(عطار، ۱۳۹۱: ۱۰۵)

او در بیان عشق به شرح آثار آن بسنده می کند و معتقد است که عشق قادر است بیش از هر نیروئی، تمرکز جان را در ذات دیگری به کار گیرد، حجاب ها و حصارها را در هم کوبد و سالک را وادار کند تا راه یک روزه را در دمی طی کند. شاهباز همت را چنان بال و پر دهد که مجاهدات دیگر را منکوب کند، به یاری سالک بشتابد تا به مقصد و مقصود خود که قرب حضور الهی است نایل گردد. (مجاهد، ۱۳۷۲: ۱۱) جانمایه عشق در پارادایم پیشنهادی عطار، درد قدسی است. دردی که سالک را به چشیدن ساحت توحید مفتخر میکند. این نیز میسر نیست مگر با فرارفتن از سطوح شک و یقین و اشکوب ایمان و کفر.

عاشق آن باشد که چون آتش بود گرم رو سوزنده و سرکش بود

لحظه ای نه کافری داند نه دین ذره ای نه شک شناسد نه یقین

(عطار، ۱۳۶۲: ۲۳۱)

احمد غزالی نیز، عشق را تعریف حدی نکرده بلکه به ذکر صفات و پیامدهای آن پرداخته است؛ از جمله معتقد است که در عشق دوئیت محو می گردد و رابطه عاشق و معشوق از جنس رابطه مالک و مملوکی نیست. او می گوید: «واگر تو را این غلط افتد که بُود که عاشق، مالک بُود و معشوق بنده، تا در وصال او در کنار عاشق بود، آن غلطی بزرگ است، که حقیقت عشق، طوقی بر گردن معشوق نهد و حلقه ی بندگی بردارد، که هرگز معشوق مُلک نتواند بُود». (مجاهد، ۱۳۷۲: ۹)

راز تداوم عشق:

شیخ اکبر، تمام معشوق های متخیل را شأن و مظهری از معشوق حقیقی می داند و معتقد است که معشوق حقیقی، نایاب و معشوق مجازی نیز امری عدمی است که با سریان توجه عاشقانه ی عاشق، خلق می شود. در باور او چون قرآن با آیه "یحبهم و یحبونه" (مائده/۵۴) به این مسأله اشاره کرده است، به همین سبب عاشق، طی فرایند آفرینش خیالی خود، معشوق را با ترمیم (جباریت) به سطحی بالاتر از وضع موجود و مشاهده، پیش می برد، اما هیچگاه به او دست نمی یازد. همین جریان لبس بعد از لبس، در فربه سازی تصویر خیالی معشوق، خود عامل تداوم عشق عاشق به معشوق بوده، شوق دیدار جانان را از رؤیت و احساس وصل، در دل او تازه می دارد تا در هر مرحله باز تمنای رؤیتی برتر و وصلی فراتر داشته باشد. عاشق تا احساس می کند معشوق را یافته، می یابد که دل بسندگی به این باور، عامل باخت در صحنه تصویرگری است؛ باختی که معشوق را از کفش می رهند، لذا در صیوررتی مستمر و بی توقف، بدنبال تجربه سطوح مافوق آن است (همان: ۳۳۲) و نیک می داند که: تا که می گردم نجویم تا بجویم گم شوم^۱

۱- این شبه بیت بر سنگی بر گوری در محوطه ی صحن شاهچراغ نوشته شده بود و با رؤیت آن، شب قدر شیفتگی حقیر به فلسفه وساحت پرسش و تحیر، شکل گرفت و بعداً، مرا از ورود به رشته پزشکی باز داشت. آن زمان چهارده ساله بودم! اصل آن: تا که می گشتم نجستم / تا که جستم گم شدم

معشوق عاشق را به شادی، نشاط، معاشقه و فنا فرامی‌خواند (همان: ۳۱۵ و ۳۱۷). حاصل این فراخوانی، یکی و یگانه شدن آن دو در غیب و حضور است (همان). این توحید تا بدانجا پیش می‌رود که عاشق خود را نمی‌بیند و مصداق شعر حافظ می‌شود که سرود: چنان پر شد فضای سینه از دوست که فکر خویش گم شد از ضمیرم (حافظ: غزل ۳۳۲، ۳۶۰)

در این بیت نیز با ذکر کلمه فکر به انفسی بودن فرایند خویش و انهادگی و فنا اشاره شده است. گویا توحید و تکثیر، هر دو از جنس امور انفسی هستند. لذا متافیزیک آن، انفسی و درونی است.

در نظر آنان، مطلوبات و متعلقات عاشق، می‌تواند متنوع و متکثر گردد، اما در باور ابن عربی معشوق همچنان در وحدت حقیقی خود مستغرق است و نسبت معشوق با عاشق و همه متعلقاتش، یکسان است چنانکه می‌گوید: «فالمحبوب واحد والعین متنوع» (ابن عربی: ۳۳۰، ۲، ۲۰۰۷) و نیز: «ان الحب لا يقبل الا شراک» (همان: ۳۲۵) - معشوق، عاشق را به صحو بعد از سکر مبتلی می‌کند. او عاشق را به سویی می‌کشد که دوگانگی را نبیند، در این حالت، سخن عاشق غیر از گفتار معشوق نیست و می‌گوید: اگر از یگانگی سخن بگویم، منظورم تمام هستی اوست و اگر از خودم سخن بگویم، پس دوگانگی است. اما این ثنویت چنان ظریف و پیراسته است که جز به یگانگی نمی‌انجامد. در هر حال علم، به دوگانگی حکم می‌کند، هر چند در عالم عین جز واحد چیزی وجود ندارد. (ابن عربی: ۳۱۷، ۲، ۱۴۲۷) این توحید نگری، حاصل صحو است که معشوق به عاشق عطا می‌کند. ثنویت نگری، صرفاً در حوزه‌ی درون، قابل توجیه است و به نظر می‌رسد ابن عربی با ذکر اینکه، علم به دوگانگی حکم می‌کند، به این نکته‌ی شریف، اشاره کرده است. اینکه گفته در عالم عین جز واحد چیزی نیست، اشاره‌ای است صریح به بنیاد نظرگاه ابن عربی یعنی، وحدت شخصی وجود؛ نظریه‌ای که عالم ماسوی الله، صورت اوست و از او ممتاز نیست. در واقع عاشق نیز، صورتی از معشوق حق است.

عطار نیز بر این رای استوار است، آنجا که گفته:

راه عشق او که اکسیر بلاست محدودرمحو و فنا اندر فناست

گربقاخواهی فنا شوکز فنا کمترین چیزی که می‌زاید بقاست

(عطار، ۱۳۹۱: غ ۳۴)

یا:

برقی برون جَست از قَدَم برکند گیتی را زهم پس نور وحدت زد عَلم تا ما و من
افتاده شد (همان: غ ۲۶۰)

عطار مرا حجاب راه است با او به سفر نخواهم آمد (همان: غ ۲۷۳)

تعریف [توصیف] عاشق:

آن سه، عاشق را نیز تعریف ناپذیر دانسته، صرفاً به ذکر بعضی از ویژگی های ممتاز او، بسنده می-
کنند از جمله: - عاشق از همه به معشوق نزدیکتر است. (ابن عربی، همان: ۳۴۵) اگر منظور وی، معشوق
خیالی باشد، بی تردید سخنی است واضح و صائب؛ چراکه عاشق، خالق معشوق خود است و نزدیکترین
علقه را با آن دارد (۴)؛ ولی اگر منظور وی، معشوق حقیقی باشد، باید گفت، عاشق صرفاً از طریق متخیل
خود (معلوم بالذات)، بیشترین قرب را با حقیقت آن صورت های خیالی (معلوم بالعرض) دارد. لذا او
ضرورتاً نزدیکترین فرد به معشوق حقیقی نیست؛ با وجود این، وی از هر آنچه میان خود و معشوق فاصله
اندازد، متنفر بوده و لذا در خروج از عالم و رسیدن به قرب او بسی حریص است. او در این عطف توجه،
عمل کثیر خود را، اندک و لطف اندک معشوق را بسیار می شمارد، بر اطاعت او امر و پای می فشارد و در
انجام آنها شکبیا است. دلی بی قرارداد و همنشینی با معشوق را بر هر همدمی مقدم می دارد. هرچه از
ناحیه او برسد، چه برسبیل انعطاف (روی کردن) و چه در طریق استنکاف (روی برگرفتن)، همه را زیبا و حسن
می بیند. (همان: ۳۴۱) - قوام عالم به وجود عاشق [حجّت] است، چون عشق، اساس ایجاد و بقاء عالم است و
آن نیز بی حضور عاشق، ظهوری ندارد. (همان) عاشق، کلمه الهی است که در قالب انسان کامل ظهور می یابد
و جامع صفات متضاده و متخلف به اخلاق معشوق است. (همو: ۳۴۰) هر چند در دلهره گرفتار است، اما سرشار
از لذت و شادی است. با همه پایبندی اش به آداب، به جایگاهی می رسد که به فراسوی حدود سیر می-
کند. او می گوید: "جاوز الحدود بعد حفظها". (همان) البته پرواضح است که منظور از گذر، رهاکردن نبوده
بلکه، عدم دلبستگی، دلدادگی و توقف است. او حقیقت معشوق حقیقی را می طلبد و هر نوع رفتاری از ناحیه
او ولو متضاد، مثل ادبار و اقبال، مهر و کین، لطف و قهر، قبض و بسط و... را به جان می خرد و در پذیرش آنها
تردید بی خود راه نمی دهد. او سوداگرانه عمل نکرده و در صدد غرض و عوض نیست. (همان: ۳۴۰) وی
فقط او را طلب می کند و بس! عاشق در سیر دل سپردگی، آن قدر در معشوق غرق می گردد که حتی ابزارهای

شناختی را نیز وا می‌نهد در پایان، نمی‌داند که به چه کسی دل بسته است. او فقط می‌داند که عشقش را به پای موجودی گمنام می‌ریزد. در این مرحله است که عاشق اگر موفق به رؤیت وجه حقیقی معشوق گردد، متوجه می‌گردد که او چقدر با معشوق متخیل خود، فاصله دارد. (همان)عاشق، حامل وحی الهی بوده و از آن روی که با زبان معشوق سخن می‌گوید و در مقام جمعی بار یافته، عین قرآن و جمعیت می‌گردد. (همان) در این حالت، عاشق، جسمی ندارد بلکه ذوب شده و به آب حیات بخش، استحاله یافته و از مصادیق «من الماء کل شیء حی» (انبیاء/۳۰) می‌باشد. «فالمحب... من یحیایه کل شیء» (همان)

نسبت حبّ و عشق:

بعضی از اندیشمندان بین آن دو، رابطه‌های متفاوتی قائل شده اند. ملاصدرا به دو نسبتِ ترادف و یاعموم و خصوص مطلق قائل است. (ملاصدرا: ۱۹۸۱، ۷، ۱۴۹) برخی دیگر، صرفاً به نسبت عموم و خصوص مطلق اعتقاد دارند. (دیلمی: بی تا، ۸۸ و ۴۲ و نیز: آشتیانی: ۱۳۵۵، ۷۶۵ و نیز: کاشانی: ۱۳۲۷، ۴۰۴) ابن عربی با نظر دوم موافق بوده، برای حبّ، چهار سطح رایش نهاد می‌کند:

الف: حبّ: ب: وُدّ؛ ج: عشق؛ د: هوی (ابن عربی: ۱۴۲۷، ۲، ۳۱۸):

حبّ علاقه‌ای سطحی و ابتدائی است که در دل محبّ، نسبت به محبوب ایجاد می‌شود. هوای خالص و مصفاً را نیز در بیان عام، حبّ می‌داند؛ هر گاه این حبّ در قلب فرد، مستقر گردد و بصورت عادتواره درآید وُدّ؛ و اگر این مودّت، تمام اعضای جوارحی و جوانحی فرد را فرا گیرد و حکم جوهر به خود بگیرد، عشق نام دارد؛ وی در یک تقسیم‌بندی دیگر، حبّ را، دارای سه ساحت می‌داند که عبارتند از: حبّ الهی، روحانی و طبیعی (همان: ۳۴۱). همچنین در اثر دیگر خود از سه اصطلاح، حبّ، وُدّ و عشق نام می‌برد (همو: ۱۹۹۸، ب، ۱۴).

در نظر او، هویت انسانی می‌تواند جامع مراتب و ساحت‌های حبّ باشد و فرد آنقدر در مراتب حبّ پیش می‌رود تا جامع ضدین می‌گردد؛ مثل وقتی محبّ حقیقی، وصل و فصل را، هر دو می‌پذیرد. در این مقام، امکان اجتماع آن دو بعید نیست چنانکه در مقام قرآنی، آب، که در مقام حس، آتش را فرو می‌نشاند، خود، آتش می‌شود (واذا البحار سجرت). وی گرچه خود، سودای وصل را داشته باشد، اما اگر محبوب،

فصل را اراده کند، به آن تن می سپارد: «الانسان یجمعها وحده والبهائم تحب ولا تجمع الضدین بخلاف الانسان» (همو: ۱۹۹۸ الف، ۲، ۳۱۸) حافظ نیز متعرض این مطلب شده و سروده است:

میل من سوی وصال و میل او سوی فراق ترک کام خود گرفتم تا بر آید کام دوست (حافظ):
غزل (۶۲، ۴۸)

از گفته‌های فوق بر می‌آید که در نظر شیخ اکبر و عطار، عشق، بالاترین مرتبه‌ی محبت و وجه افراطی آن است، در نظر عطار شدت حب به دردی قدسی مبدل می‌شود و بی‌تابی مهلکی را بر عاشق تحمیل کرده که جز به وصل حق و عزل اختیار، آرام نمی‌گیرد!

ندانم تاچه کارم اوفتاده است که جانی بیقرارم اوفتاده است

همان آتش که در حلاج اوفتاد همان در روزگارم اوفتاده است

دلم را اختیاری می‌بینم خلل در اختیارم اوفتاده است (عطار، ۱۳۹۱: غ ۵۰)

در اینجا عشق، رنگی کاملاً وجودی به خود می‌گیرد؛ چراکه همه‌ی اعضای فرد را فرا گرفته است به نحوی که همه‌ی هستی عاشق، به معشوق معطوف می‌گردد. به نظر می‌رسد هویت همه موارد فوق یکسان بوده، تفاوت‌ها در مراتب آنها باشد، درست مثل آنچه در فلسفه، هویت و مراتب تشکیکی نامیده می‌شود.

ششمین همایش ملی پژوهش‌های ادبی

نسبت وجود با (محبت و) عشق:

۵ و ۶ دی ماه ۱۳۹۱

ابن عربی در بعضی از نوشته‌های خود به مساوت وجود و عشق معتقد است. وی اصل و اساس نظام عالم هستی را عشق می‌داند و می‌گوید: «مقامها شریفه و انها اصل الوجود». (ابن عربی: ۱۹۹۸ الف، ۲، ۳۱۸) نه تنها وجود و عشق به هم در آمیخته است (همان: ۳۱۶) بلکه حیات حقیقی آدمی نیز در گرو عشق و ورزی است. گرچه عشق سراسر عالم را فرا گرفته است، اما نوع برتر آن، وجه امتیاز انسان از سایر موجودات است. (۵)

گونه‌های عشق:

اگر مساوت وجود و عشق را بپذیریم، در پذیرفتن اینکه عشق، حقیقت واحده مشککه است ناگزیریم. این حقیقت، سریان عام داشته و لذا همچون وجود، قابل تقسیم و تنوع بوده و دارای مصادیق متنوعی خواهد بود. ابن عربی در یک تقسیم‌بندی کلی، "عشق" و حب را سه گونه دانسته است: «فاعلم ان الحب منه الهی و روحانی و طبیعی و ماثم حب غیر هذا» (همان: ۳۱۵). (۶)

متافیزیک عشق الهی:

ابن عربی، عشق الهی را بر تمام هستی محیط می‌داند. (همان: ۳۱۶) لذا این عشق، متافیزیکی است از این رو که می‌توان این عشق را، عشق مجرد نامید تا با عشق شهوانی، متفاوت باشد؛ هر چند تبار هر دو یکی بوده ولی به نظر برخی، برای عاشق، در انتهای سیر انفسی و تعاشقش با معشوق، دوگانگی و اختلاف، فرو می‌ریزد و عشق جنسی زمینی نیز رنگ آسمانی و قدسی را به خود می‌گیرد. (لویزون: ۱۳۸۵، ۳۲ و ۲۵۵ و ۲۵۶) تمام گیتی، زائیده محبت مستمر و ثابت الهی است. نسبت این محبت و عشق از ناحیه خداوند، با اجزای عالم، نسبت تساوی است، ماورای زمان و مکان بوده و مانند علم الهی - که در سه مرحله - ی: قبل از هستی، حین هستی و بعد از هستی اشیاء، ظهور و جریان دارد - می‌باشد. این عشق، مبری از آغاز و انجام است؛ بنابراین، سرمدی است. (ابن عربی: ۲، ۱۴۲۷، ۳۲۴) به نظر شیخ، این عشق و محبت بی آغاز و انجام، همان وُد است که در زمره صفات ذات الهی می‌باشد. خداوند، خود را به وُدود (ثابت الحب) نیز معرفی کرده است: «والوَدُّ من نعوته، و هو الثابت فیه و به یسمى الوَدُّ و دأً لثبوته فی الارض». (همان: ۳۱۸) این عشق الهی برترین نوع عشق بوده و در چهره‌های مختلفی ظهور می‌یابد، از جمله:

الف: عشق حق نسبت به خلق: ۶ و ۷ دی ماه ۱۳۹۱

به نظر ابن عربی، خداوند، گاهی خلق را برای خود دوست می‌دارد. این عشق، لئفسه است و گاهی خلق را برای خلق دوست می‌دارد. وی اولی را «حُبُّ ايانا لئفسه» و دومی را «حُبُّ ايانا لنا» معرفی می‌کند. همین عطف توجه عاشقانه الهی، موجب تداوم هستی انسان می‌شود؛ پس عشق الهی، بنیاد هستی و معرفت انسان بوده، اگر انسان لحظه‌ای به خود و انهاده شود و در زیر بارش آن عشق مشعشع نباشد، در دمی از هستی و معرفت تهی گشته، در کتم عدم محض فرو خواهد رفت (همان: ۳۲۳ و ۳۲۸). (۷)

ب: عشق خلق نسبت به حق:

حق، به خطاب تکوینی «کن» (بقره/۱۱۷)، خلق را آفرید. اولین تلذذ، از منظر ابن عربی، در این مرحله ظهور می یابد؛ چراکه در مرحله عماء، انسان شنونده ی سخن حق بوده، از طریق سماع، به خداوند عشق پیدا کرده است. این عشق در دو قالب طبیعی و روحانی، جلوه دارد. (همان: ۳۲۶) در تداوم تعاشق، هرگاه حُسن و جمال جدیدی از حق بر عاشق جلوه کند، بر شدت عشقش افزوده و هر لحظه واله تر و شیداتر می گردد. همین عشق است که هستی و معرفت عاشق را تداوم بخشیده، نقش علت مُبقیه را برای او ایفاء می نماید. (۸)

متافیزیک عشق روحانی :

عشق روحانی، میانه ی عشق الهی و طبیعی قرار دارد. عاشق در این ساحت، صاحب دانش و خرد بوده، از عشق، تعبیری خردمندانه دارد. (همان: ۳۲۷) به تعبیری دیگر عاشق، عشق را نیک در می یابد، سطوح و جایگاه آن را می شناسد و به حقیقت عاشق و معشوق، التفات می یابد؛ هر چند این دریافت و التفات، کامل و مطلق نیست. (همان) او در این مقام می گوید: فَعَلِمَ ما هوالحُبُّ وما معنی المحبِّ وما حقیقهُ المحبوب. عاشق در این ساحت، معشوق را به تصویر می کشد. اگر چنین نکند، به نظر شیخ، فرد عاشق نمی داند که جانش اسیر کیست؟ این صورت پردازی، البته در ساحت طبیعت رخ نمی دهد بلکه ویژه عالم خیال (برزخ) است. چنانکه او می گوید:

«ان لم أُصَوِّرْهُ، لم تعلم بمن کُلِّفْتَ نفسی و تصویره ردُّ لبرهان» (همان: ۲، ۳۱۵)

اگر معشوقم رابه تصویر نکشم، نمی دانم که جانم اسیر چه کسی است و همین تصویر سازی است که هر برهانی را بی رنگ و بی اثر می کند. به نظراو، وقوع صورت طبیعی در اجساد تخیلی، فقط در روح ممکن است. (۹)

در نظر ابن عربی، عشق روحانی قابل تصویر است و تبار و گونه ی تصویربایی آن نیز، عبارت خواهد بود از تمثیل یافتن معشوق در خیال عاشق! عاشق با این صورت ذهنی متناسب با خود، آشنا است و در یک مواجهه دوسویه (دیالکتیکی=دوئی چَم گوئیکی) و فرایند انفسی، با آن متحد شده و یکی می گردد. این اتحاد، مصداق همان سخنی است که گفته می شود: «انا من أهوی و من أهوی انا» پایان کار عاشقی، حذف دوگانگی است (همان: ۳۲۹) «و هو ان تصیر ذات المحبوب عین ذات المحب وذات المحب عین ذات المحبوب و...» (۱۰)

متافیزیک عشق طبیعی:

عشق طبیعی بین انسان و حیوان مشترک است، عاشق، معشوق را فقط به خاطر خودش و برآوردن امیال و آرزوهایش می‌طلبد. بنابراین، ابن عربی این نوع عشق را لنفسه می‌خواند: «اعلم ان الحب الطبيعي من ذاته اذا قام بالمحب ان لا يحب المحبوب الا لما له فيه من النعيم به واللذه فيحبه لنفسه لا لعين المحبوب» (همان: ۳۲۹/ونیز، الغراب: ۱۳۸۹، ۱۴۳). این عشق جنبه زمینی داشته، در هر حیوانی ساری و جاری است، لذا سطوح اولیه آن، برآمده از یک سائقه غریزی است. (همان: ۳۳۰) پس، عطش، طلب و تمنای اصلی عاشق، اولاً جنبه تبعی و ثانوی دارد و ثانیاً با اتصال روان به روان یا جسم به جسم، از غلیان افتاده و موقتاً فروکش می‌کند. (همان)

این عشق در همان معشوق یگانه، تنوع و مراتب را می‌پذیرد، از تلذذ بصری شروع، به سمعی وارد و به تماس و اتصال منتهی می‌گردد؛ یعنی قرب عاشق و معشوق از جنس قرب محسوس و ملموس است. از یک سو عاشق در فرایند تعاشق، صولت و شوکت می‌یابد و معشوق را در سیطره گرفته، جذب می‌نماید. گویا در دل قوه‌ی شهویه، غضب نیز بروز کرده، تعاطی جمال و جلال رخ می‌نماید و لذا میل تسلط در وجود عاشق شعله‌ور می‌شود. از طرف دیگر معشوق نیز در صورت دارا بودن این نوع عشق، صولت یافته و عاشق را که این بار در کسوت معشوق جلوه کرده، جذب می‌کند. این جذب و انجذاب، آن دو را به آستانه زوجیت و ترک انفراد و تفرد، پیش می‌راند؛ زوجیتی که به صورت طبیعی، در نهایت به خود براندازی طرفین و تولید اتحاد ثانوی می‌انجامد؛ یعنی عاشق و معشوق یکتا و یگانه می‌شوند. عمر این اتحاد کوتاه بوده، طرفین پس از تلذذ، به نقطه‌ی آغاز برمی‌گردند و باز فرایند همگرایی و واگرایی تکرار می‌گردد. این عشق چون جنبه مادی دارد، مستمر، جاودان و یکنواخت نیست و همچون امواج سینوسی، فراز و فرودی مدام رابه نمایش می‌گذارد، تا آرام آرام وبا فروکاستن ابزارهای آن، خود نیز محو گردد؛ اصولاً تقاضای جاودانگی، حتی برای عشق، در این جهان (به معنی فاعلی، جهنده) تناقض‌نما است.

ابن عربی این عشق را به دو صورت، عمومی و بنیادی قابل بروز می‌داند:

الف- عشق عمومی به هیچ صورت خاصی، تقید ندارد، بلکه همچون کهربائی است که همه اشياء

سبک را جذب می‌نماید. این عشق نسبت به معطوف خود حکم لابلشراط را دارد.

ب- عشق بنیادی و عنصری به یک صورت خاص و متعین معطوف می‌گردد و همچون آهن‌ربائی است که فقط آهن را جذب می‌کند. (همان: ۳۳۰) این انحصار بخاطر وجود مناسبت، سنخیت و هارمونی بین عاشق و معشوق است. عشق‌های مشهور تاریخی از این قبیل‌اند، مثل: عشق مجنون به لیلی، کثیر به عزه (همان: ۳۳۵) و همو: (۱۳۸۶، ۱۴۴) و.... مبتلایان به این عشق، در پذیرش خطر و ترک رفتار خردمندانه، ترس و تردیدی ندارند؛ بدنامی، استیصال و مشقت، حداقل تکلیفی است که در مسیر وصل و کام‌یابی، بر خود هموار می‌کنند.

در نظر شیخ اکبر، عشق طبیعی عمومی، همانا عشق عوام است و هدف آن اتحاد در روح حیوانی است به نحوی که هریک، موجب آرامش موقت روح طرف مقابل می‌گردد و معمولاً در قالب کام‌جوئی، تحریک شهوت و بالمآل در قالب ازدواج و تمتع ظهور می‌یابد. این عشق در تمام اعضاء و مفاصل عاشق و معشوق، همچون جریان و سریان آب در پشم، جریان می‌یابد؛ لذا رویت، گفتگو و لمس هر عضوی از طرف مقابل، می‌تواند نقطه سریان و جریان عشق دوسویه آنها باشد. (الغراب: ۱۴۵، ۱۳۸۶/وابن عربی: ۲، ۱۱۶) فعال شدن هریک از این سه عامل باعث می‌شود تا قوه خیال آدمی فعال گشته و عشق دهنده را به گیرنده منتقل نماید، تلذذ طبیعی را به فرا- رفتی خیالی و متعالی فرا بخواند تا سمت و جهت ظهور عشق، از درون به بیرون منعطف گردد و رنگ انفسی و شبه قدسی را به خود گیرد. این، برخلاف عشق صرفاً طبیعی است که سمت آن از بیرون به درون می‌باشد. در ساحت حیوانی، فقط فرایند و برنهاد دوم رخ می‌دهد و به دلیل نداشتن سائقه خیالی، چیزی را بر رابطه عاشقانه نمی‌افزاید، لذا در آنها بسیار خام، گذرا و پایان‌پذیر است. در انسان اما، چون به حوزه خیال ترفع یافته، پایان‌پذیر نمی‌باشد. علت این فرازمندی، همانا انفسی شدن، انتساب به خیال منفصل و قدرت تصویرگری اعجاب‌انگیز خیال و باز تولید لحظات تعاشق توسط ساحت خیال می‌باشد.

نتیجه‌گیری

از گفته‌های سه شخصیت مطرح شده بر می‌آید که آنان معطوف به سه حوزه‌ی معرفتی (حس / خیال / عقل و «شهود») و سه حوزه‌ی وجودی (دنیا / برزخ / آخرت)، سه سطح عشق را تفکیک و پیشنهاد کرده‌اند؛

بوجهی که عشق طبیعی در (حس و دنیا)، عشق روحانی در (خیال و برزخ) و عشق مجرد الهی در حوزه‌ی (عقل، شهود و آخرت)، قابل تعبیر و تحقق‌اند. اعتبار هر نوع عشق به ارزش و اعتبار سطوح ششگانه‌ی فوق بستگی تام دارد. هر سه، روا و صادق‌اند، اما تعویض معطوف علیه هر یک، ناروا و نادرست است.

نکته دیگر این که، رؤیت، جنبه‌ی ملموس، حسی و مادی عشق، **سمع**، جنبه‌ی مبهم، خیالی و برزخی عشق و احسان جنبه‌ی شهودی و آخرتی عشق است. شق سوم، محمل ظهور حقیقت عشق و عشق حقیقی می‌باشد (همان). معشوق در مواجهه رؤیتی، دیده می‌شود و لذا عاشق، بی‌نیاز از تصویرگری خیالی است. معشوق در **سمع** دیده نمی‌شود و لذا عاشق، تصویری مبهم و چه بسا غیر مطابق با حقیقت معشوق را در خیال خود می‌سازد؛ و چون نمی‌داند که آیا این تصویر همان معشوق مطلوب است، در اشتیاقی تمام در انتظار وصل می‌ماند و لذا عشقی فرارونده (متعالی) در درونش تولید می‌گردد که هر لحظه بر بهجت یا خوف آن می‌افزاید؛ بهجت از احتمال وقوع وصل و تطابق این با آن و خوف، به دلیل احتمال عدم تطابق و فروریزی کاخ مصنوع خیالی خویش! عاشق در مقام احسان، اراده را وا می‌نهد و خویش را درهستی و اراده‌ی معشوق رها کرده، تعلیق می‌پذیرد؛ هر وقوعی را به او نسبت داده و مصداق «ارمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال/ ۱۷) می‌گردد.

انجمن علمی زبان ادبی فارسی

علل انگیزش عشق:

گرچه در نظر آن سه، عشق منشأ و بهانه تمام هستی بلکه عین آن است، اما تحقق گونه‌های آن، به عواملی چند از جمله، رؤیت، **سمع** و احسان وابسته هستند و آن سه، به افراد یا اجتماع، نقش آفرینی می‌کنند (همان، ۳۳۱). برترین و ملموس‌ترین عامل همانا رؤیت است؛ چرا که عاشق پس از رؤیت، کسب و چشیدن لذت دیدار، تصویر واضحی از معشوق یا یکی از متعلقات او را به قوه خیال خود منتقل می‌کند. حُسن او به جان و دلش کارگر می‌افتد و لذا سخت او را می‌پسندد، آن گاه انصراف و نسیان یا رخ نمی‌دهد یا به ندرت اتفاق می‌افتد. این جریان در مورد **سمع**، کمتر رخ می‌دهد؛ چرا که عاشق پس از تلذذ سمعی، تصویری مبهم در ساحت خیال خود از معشوق می‌سازد و چه بسا این تصویر به محض رؤیت معشوق، از فرط عدم تطابق فرو بریزد؛ عاشق در این حادثه، معشوق گریز و نه معشوق پذیر می‌گردد. لذا مصرانه تقاضای هجر کرده و از وصل گریزان می‌گردد. این تمنا تا ترمیم تصویر معشوق ادامه داشته، سپس در سودای وصل می‌ماند. راز برتری تلذذ رؤیت نیز همین است. آنچه گفته شد در مورد معشوق غیر حق

رواست؛ در معشوق حق، خبر بر نظر غلبه دارد. گویا عظمت و سترگی عشق در این حوزه به آن است که عاشق خطر کرده، عشق خود را به معشوقی که هرگز ندیده است، معطوف نماید. ارزش این عشق به خطرپذیری آن است. شیخ، ضریب بالای جذب و انجذاب را دلیل دیگر برتری عشق نظر بر خبر می‌داند.

گوش و چشم عاشق‌اند، اما بین عشق رؤیت و سمع فرق و فاصله‌ی بسیار است. گوش، عاشق آن صورتی است که خیال من آن را به تصویر کشیده است؛ ولی چشم به تصویر محسوس عشق می‌ورزد. (۱۲) در عشق خبری و سمعی امکان انصراف و یا عطف توجه به معشوقی دیگر وجود دارد، ولی در عشق بصری، عاشق محو تماشای زیبایی‌های معشوق می‌گردد و عزل و انصراف توجه به ندرت صورت می‌پذیرد. (همان: ۳۱۹) ابن عربی نکته شریف دیگری نیز در انگیزش عشق مطرح می‌کند و آن این است که انسان بواسطه سنخیت صفاتش با خداوند (در بصیر، سمیع و محسن بودن) قدرت عشق‌ورزی را دارد. (همان: ۳۳۸) در نظر او عامل احسان، چنان موثر است که نه تنها برانگیزاننده عشق بوده، بلکه موجب توحید و اتحاد عاشق و معشوق نیز می‌گردد؛ عاشق در مقام احسان، فعل خود را از آن خود نمی‌داند، بلکه برآمده از اراده و تمنای معشوق می‌پندارد. در کهکشان رؤیت، توجه محاذی؛ در کهکشان سمع، توجه خیالی؛ و در کهکشان احسان، توجه عنایت‌حقیق می‌یابد.

تداوم تلذذ رؤیت به بقاء توجه وابسته است. استمرار تلذذ سمعی به تداوم تصویرگری خیال وابسته است و تلذذ احسانی به خود براندازی و نفی خویش متکی است. معاشقه رؤیت و سمع در قوس نزول و معاشقه احسان در قوس صعود رخ می‌دهد. عاشق در قوس صعود در برابر سوالات معشوق، سکوت کرده، حتی اگر پاسخی در خور نیز داشته باشد، پاسخ نمی‌دهد. این کرشمه استنکاف آن قدر ادامه می‌یابد تا خود معشوق پاسخ را بیان کند. این امر مصداق آیه کریمه «لمن الملك اليوم؟» (مومن/ ۱۶) است که خداوند خود پاسخ را می‌دهد که: «الله الواحد القهار» (همان). ملک و حاکمیت مطلق برای آن معشوق واحدی است که غیر را بر نمی‌تابد.

گونه‌ها و زمینه‌های عشق خداوند به غیر:

عشق خداوند به بنده به دو صورت ظهور می‌یابد که عبارتند از :

الف: عشق امتنانی یا ابتدائی (همان: ۳۳۶)؛ عشق امتنانی، همان توجه و التفات اولیه خداوند به بنده است تا توفیق بودن، تبعیت از نوامیس و قوانین الهی، اطاعت از فرامین نبوی و... را داشته باشد. تعلق این عشق به بنده مشروط به فعل او نبوده، بلکه از سر لطف و امتنان الهی است.

ب: عشق استحقاقی یا ثانوی (همان)؛ این عشق همچنان که از نامش پیدا است حاصل تلاش انسان در طاعت و تبعیت از نبی است. این تلاش‌ها در قالب عمل به مستحبات و واجبات جلوه می‌کند. اولی قرب نوافل و دومی قرب فرائض را فراهم می‌آورد. (۱۳)

این گفته نباید شبهه انفعال از جانب حق را به ذهن متبادر نماید. در حقیقت، حق به همه موجودات نسبت واحدی را دارد و لذا عشق او سراسر عالم را فراگرفته است، این عین ثابت و تمنای عبد است که تا چه اندازه از این حقیقت ساری و جاری بهره‌مند گردد. طلب از بنده‌ی معشوق و عطا از جانب حق، به قدر تمنای او دائماً برقرار است؛ طلب، عین انفعال و تأثر و عطاء، عین فعل و تاثیر است.

به نظر شیخ زیبائی و جمالی که در زمهری صفات عاشق برشمردیم، به نوع صوری آن منحصر نمی‌شود. قول به انحصار در زیبائی ظاهری، با عشق خداوند به موجودات و بندگان با ظاهری ناخوشایند و زشت در تضاد بوده، توجیه‌پذیر نخواهد بود؛ لذا باید قائل به تعمیم شده، به زیبائی در معاشرت، مجالست و زیبائی معنوی نیز تسری داد (ابن عربی: ۲۰۰۷، ۲۰۳۴). با این توسعه و تعمیم است که عشق خداوند به عالم و آدم - از هرگونه که باشد - قابل دفاع می‌گردد. بنابراین هرکس و هر چیز مظهر ظهور یک یا چند صفات جمیله الهی می‌گردد به گونه‌ای که بقیه صفات زیر حاکمیت باهره آن صفت یا صفات، مخفی می‌گردند. از این منظر است که مثلاً حلاوت، حرارت و طلاق لسان فردی ظاهراً نازیبا، چنان دنواز جلوه می‌کند که نازیبائی صوری او، بر شنونده و بیننده مخفی می‌ماند، چون این صفت تحت سیطره ظهور جمال بیانی و لسانی قرار گرفته و فرصت بروز، ظهور و غلبه و درانتها مانعیت در استحقاق عطف توجه عاشق را ندارد (همان).

فواید عشق:

عشق آثار گوناگونی دارد و آن قدر اهمیت می‌یابد که انسانیت انسان در گرو دو مؤلفه‌ی مربوط به آن دانسته شده است. اول، برخورداری از عشق؛ و دوم، ادراک و چشیدن حقیقت آن. در واقع فرد بی‌بهره از

عشق و تهی از ادراک آن، زنده‌ای است که زندگی ندارد و بشری است که به سطح انسانیت، تعالی نیافته است. از جمله آثار و فواید عشق عبارتند از:

الف: عینیت یافتن مقام خلیفه الهی عاشق: به نظر شیوخ ثلاثه، هرگاه انسان مظهر اسم محب قرار گیرد، مقام خلیفه الهی او عینیت می‌یابد. تحقق این مقام، عامل اتصاف عاشق به دو صفت می‌گردد: اولاً او به همه مخلوقات گیتی عشق می‌ورزد- رویکردی وجودی-؛ و نیز نگاهی عاشقانه به آنها خواهد داشت- رویکردی معرفتی-. ثانیاً آدمی خلیفه خدا گشته، امر او همچون اوامر حق، محقق شدنی می‌گردد. این خلافت در دو ساحت تکوین و تشریح ظهور می‌یابد و لذا جنبه اعتباری و مجازی را نیز ندارد. (ابن عربی: ۱۳۸۶، ۵۲۳) وی، علت این توانمندی را آن می‌داند که محب حقیقی، حامل وحی الهی و جامع اسماء و صفات او است. آنجا که می‌گوید: «...هم المسمون بحمله القرآن لما كان المحبون جامعین جميع الصفات» (همان: ۳۴۰)

ب: توسعه و ترفع وجودی عاشق تا "کلمه الله" شدن:

در این مرحله عاشق حقیقی "کلمه الله" گشته، (همان: ۳۵۴) همه حقایق کلی را در بر می‌گیرد (همان: ۳۴۰). وجود او چنان وسعت می‌یابد که دار تکوین و تشریح در او مجتمع و هماهنگ شده است. (همان: ۳۴۱) عاشق در این مرحله، صاحب مقام جامع و قرآنی می‌گردد. او علت این توسعه و ترفع را آن می‌داند که عشق، همچون بستر همواری می‌باشد و عاشق در آن بستر، ابتداء به مقام فناء و سپس به مقام بقاء بعد از فناء نائل می‌گردد. استیلاي معشوق بر کرانه‌های هستی عاشق عامل فنای وی و اتصافش به صفات معشوق می‌گردد. در این سیروانحلال، دوگانگی رخت بر بسته، جز معشوق چیز دیگری ظهور ندارد. لذا تمام حجب ظلمانی و نورانی زایل شده، خورشید حقیقت معشوق، بر هستی عاشق، پرتوافشانی می‌کند. این خود راز ارجمندی و سعیه وجودی عاشق است.

ج: عشق، انسان را جامع متضادین می‌گرداند: در نظر شیخ انسان بر صورت الهی سرشته شده است؛ از طرف دیگر خداوند خود را در داشتن صفات متضاد ستوده و معرفی کرده است. آنجا که فرموده: «هو الاول والآخر و الظاهر والباطن» (حدید/۳). پس انسان عاشق نیز، جامع صفات متضاده خواهد بود. او می‌گوید: «فمن اوصاف المحبة ان يجمع المحب في حبه الضدين ليصح كونه على الصورة». (همان: ۳۲۳) او در توجیه جامع ضدین بودن عاشق مثالی می‌آورد و می‌گوید: هرگاه عاشق وصل را و معشوق هجر را بخواهد، وصل و هجر در عاشق جمع گشته و بر سبیل «مایرید المحبوب محبوب»، هجر را ترجیح می‌دهد، هر چند در

تمنای وصل باقی می‌ماند. در تعبیری رساتر عاشق بر قضای معشوق خود راضی است، هرچند بر مقضی رضایت نداشته باشد. (همان) به این معنی که عاشق بر اراده معشوق راضی، ولی چه بسا از مراد او ناراضی است، اما عدم رضایت، عامل عدم پذیرش نیست؛ چراکه خواست معشوق را برخواست خود ترجیح می‌دهد. شیخ این را مختص آدمی دانسته، می‌گوید که حیوانات از آن بی‌بهره‌اند؛ چرا که آنان همیشه خواهان وصل بوده، توجهی به خواست محبوب ندارند. در حقیقت توان تصمیم‌سازی علیه خود را ندارند. در فرهنگ شعری نیز ذات عشق جامع ضدین دانسته می‌شود و بالتبع، دارنده آن نیز، از این صفت برخوردار می‌باشد. اینک یک نمونه از بسیار: «تورا من زهر شیرین خوانم ای عشق/ شراب جام خورشیدی که جان را/ نشاط از تو غم از تو، مستی از توست» مشیری: (۱۳۷۹، ۱۰۲)

د: کشف حقیقت انسان: ابن عربی معتقد است که عاشق وقتی از آئیت خود رها شد، در هستی معشوق ذوب می‌گردد. در این ساحت تمام حجاب‌ها اعم از ظلمانی و نورانی فرو افکنده می‌شوند، لذا عاشق همه‌ی حقایق را از جمله هویت حقیقی خویش را که عین افتقار و مظهریت است در معشوق مشاهده می‌کند. او می‌گوید، مظهریت و مشاهده آن، برآمده از عشق است و در این رخ‌نمایی است که ما خود رامی‌یابیم (ابن عربی: ۱۴۲۷، ۲، ۳۱۶). این تظاهر، موجب حصول یک خویش‌بینی دوسویه می‌گردد، به نحوی که از یک سو، خداوند، خود را در آئینه انسان کامل محمدی به تماشا می‌نشیند و از سوی دیگر عکس آن رخ می‌دهد (همان). چنین انسانی توفیق حضور در میان خلق و ارشاد و هدایت آنان را دارد؛ چراکه او، حبل الله المتینی هست که به خلق خدا، بهره‌رسانی می‌کند (همان). این فرد جز با تذوق و تعاطی عاشقانه و وجودی، به این مقام نمی‌رسد.

ه: فزونی بخشی شجاعت و دلیری: در نظر ابن عربی، عشق باعث می‌شود تا عاشق بخاطر معشوق، خود را در مهلکه انداخته، بی‌محاسبه و ملاحظه‌ی پیامد اقدام خود، خطر را بپذیرد و نتیجه هر اقدامی را بر دوش گیرد. او در این ریسک، عقل را وا می‌نهد؛ چراکه در عشق قرین تدبیر و تعقل، هیچ خیری نمی‌بیند. (الغراب: ۱۳۸۶، ۱۷۴) گرچه جنس عشق لطیف و لین است، اما وقتی به منصه ظهور می‌رسد، عاشق را مملو از عزم و تصمیم کرده وی را برای اقدامات هول‌انگیز مهیا می‌کند.

يُطْفِنِي لَطْفًا وَظَرْفًا وَرَقَةً وَيُورِثُنِي الْأَقْدَامَ عِنْدَ النَّوَالِ

چشیدن عشق لطف، ظرافت و رقتی وصف ناپذیر را برای من به ارمغان می‌آورد و در هنگام واقع شدن در بلاها، شجاعت اقدام‌های سترگ را به من ارزانی می‌دارد. عشق، هم رقت‌آفرین است و هم قدرت زا! و این همان جامع صفات متضاده بودن عشق است. (همان: ۱۷۴)

و: سهولت در درک وجوب و غنای حق: (بالحب صح وجوب الحق حیث یری فیناوفیه ولسناعین اشباه)؛ با عشق، وجوب حق از آن روی که او خود را در ما و ما نیز، خود را در او به نظاره می‌نشینیم، درست می‌آید و در این دریافت، وجود ما شبّه و مجازی نیست (همان: ۳۱۵). عاشق از طریق عشق، افتقار خویش را یافته و در نتیجه به غنای مطلق معشوق حق پی می‌برد؛ از طرف دیگر، انسان عاشق، وجودی مجازی، تبعی و شبّه‌ی را نیز ندارد، بلکه واقعی بوده، مظهر حق تعالی است، لذا از درکِ بالغیر بودنِ وجوبِ وجودِ خویش با سهولت به درکِ وجوبِ بالذاتِ الهی، پی می‌برد. این امر حاصل نمی‌شود مگر به واسطه تعاشق (عشق دو سویه) از جانب انسان (عاشق) و حق (معشوق).

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

انجمن علمی زبان ادبی فارسی

یادداشتها

نشست همایش ملی پژوهش‌های ادبی

۱- ابن عربی اختلاف اهل علم در تعریف عشق را ناشی از حداقل سه چیز می‌داند از جمله :

الف) عشق تعریف ناپذیر- و نه توصیف ناپذیر- است؛ (ب) ذات و ذاتیات عشق- اگر فرض شود- مجهول است؛ (ج) خداوند، خود را به عشق توصیف کرده است چنانکه ابن عربی در این خصوص می‌گوید: «واختلف الناسُ فی حدّه فما رایتُ احداً حدّه بالحدّ الذاتی بل لا یُتصورُ ذلک. فما حدّه الا بتأججه و آثاره و لوازمه و لا سیما و قد اُتُصف به الجنابُ العزیز و هو الله " (ابن عربی: ۱۳۷۰، ۳۲۰). ترجمه: مردم در تعریف عشق اختلاف دارند. من کسی را ندیده‌ام که آن را به تعریف حدّی ذاتی، تعریف نماید، بلکه [اصولاً] قابل تعریف نمی‌باشد. پس عشق تعریف نمی‌گردد مگر به نتیجه‌ها، آثار و لوازمش؛ [از سوی دیگر] چون خداوند عزیز، خود را به عشق و محبت متصف کرده است [بلکه عین آن است]؛ بنابراین تعریف نمی‌پذیرد. شیخ اکبر، این را نظر اختصاصی خود قلمداد نکرده بلکه مدّعی است، مجموعه دانشمندانی که در این باره داد سخن داده‌اند

برتعریف ناپذیری آن، پای فشرده‌اند. وی می‌گوید: "و اعلم ان الامور علی قسمین، منها ما یحدُّ و منها ما لا یحدُّ... و المحبَّة عند العلماء بها، المتکلمین فیها، من الامور التی لا تُحدُّ". (همان: ۳۲۱) ترجمه: آگاه باش که امور بر دو قسم است؛ برخی تعریف پذیر و بعضی تعریف ناپذیرند. ... و محبت [عشق] به نزد دانشمندان آگاه به عشق و کسانی که در باب آن داد سخن می‌دهند، در زمره‌ی اموری است که تعریف حدی را نمی‌پذیرد. او دلیل دیگری نیز (به عنوان چهارمین دلیل تعریف ناپذیری) ارائه می‌دهد که به نظر، محکم‌ترین آنها است؛ وی مقام عشق و محبت را عین و اصل وجود می‌داند، آنجا که می‌گوید: "مقامها شریف و انها اصل الوجود" (همان: ۳۱۸). وجود، اعم و بسیط بوده و جنس و فصل را ندارد تا در تعریف حدی آن بکار آید، محبت نیز که اصل وجود معرفی شده است، به طریق اولی، فاقد جنس و فصل بوده و بنابراین تعریف حدی را بر نمی‌تابد. در اینجا، واژه‌ی اصل به هر یک از معانی اش از جمله، ذات، ریشه، بنیاد، عین و... اخذ کنیم، تفاوتی ندارد. گرچه در نظر ابن عربی، عشق تعریف پذیر نبوده اما توصیف و تجربه پذیر می‌باشد. "فیعرفها من قامت به و من کانت صفتها" (همان: ۳۲۱). ترجمه: کسی عشق را می‌شناسد که به آن قیام و قوام داشته و جزء صفت او گشته باشد. این سخن بیان دیگری از "من ذاق عرف" می‌باشد، البته این شناخت از نوع شناخت های مرسوم نبوده بلکه یک نوع وجدان و دریافت درونی است که رنگ شهودی و حضوری را دارد. از مجموع بیان ابن عربی می‌توان نتیجه گرفت که وی عشق را به ترتیب از حوزه‌ی چهارگانه‌ی، جمعیت، فهم، شناخت و ساحت اثبات به حوزه‌ی فردیت، وصل، وجود و ساحت ثبوت، منتقل کرده است. در واقع او در اینجا نگاهی انتولوژیک به ماهیت عشق دارد، در حالی که وی متمایل است، امور را انفسی و سوژکتیو ببیند؛ این رویه در کتاب فصوص الحکم او به وفور یافت می‌شود. (مهرابی: ۱۳۸۹، ۱۹۵) به عنوان نمونه، وی در فصوص هارونیه از کتاب فصوص خود، برترین معبود را عشق [محبت، هوی] معرفی کرده است، که امری قلبی می‌باشد. "و حق الهوی ان الهوی سبب الهوی و لولا الهوی فی القلب ما عبد الهوی" (ابن عربی: ۱۳۸۵، ۱۹۴) ترجمه: سوگند به عشق، که عشق، علت عشق است و اگر عشق در قلب نبود، هر آینه مورد پرستش واقع نمی‌شد. ظاهرآدر اینجا، از عشق و خدا با یک واژه، اسم برده است. عشق به نزد او، خود بنیاد بوده و از امور قلبی پنداشته شده است. قلبی بودن، نشان‌هآن است که از نوع فعل جوارحی و شناختاری نیست.

۲- اما این باور، آنان را از ارائه یک تعریف رسمی باز نداشته است و لذا، عشق را به صفات برتر،

لوازم و... تعریف کرده اند از جمله :

- حقیقت عشق یعنی، هستی و قوام تو به محبوب با درآمدن از اوصاف خودت. (قشیری: ۱۳۶۱، ۵۶۲) -
 محبت تشویشی است که از طرف محبوب معشوق در دل محب افتاده می شود. (همان: ۳۲۳) -
 عشق، سربازی از سپاهیان خداوند است که غایت آن درک ناشدنی است. (دیلمی: بی تا، ۷) - عشق، غلیان و
 ظهور حب و غایت مقامات آنست و آنها، دو لفظ برای حقیقت معنای واحدی هستند. (همان: ۶) - عشق،
 حقیقتی نورانی، زینت محب و صفت محبوب است؛ اصل محبت، الفت و اصل عشق [محبت شدید]،
 معرفت است (همان: ۳۲ و ۳۵). - حب، مغز و لب حیات است (همان: ۱۷/ و ابن عربی: ۱۳۸۵، ۳۴۰). - عشق،
 آن چیزی است که دل به آن قوام دارد (همان: ۱۴/ و قشیری: ۱۳۶۱، ۵۵۸). - محبت، لطیفه ای غیر تعلیمی
 است که از موهبت حق و فضل او است (عطارد: ۳۲۸، ۱۳۷۴). - عشق، بردردن پرده ها و عیان سازی سرها
 است (البیری: ۱۹۷۶، ۸۳). - عشق، آن چیزی است که به علت لطافت به قلب وارد می شود و موهبتی است
 از جانب محبوب که شادمانی به هنگام یاد او، استمرار ذکر محبوب، عطش و آرزوی ملاقات با او، و سوسه،
 دلشوره و دردمندی را در پی دارد و اگر تداوم یابد، دل به بیماری مرکبی که عشق نام دارد مبتلی می
 شود (دیلمی: بی تا، ۳۴). - عشق، علت وجود همه ی موجودات عالم از جمله انسان است (ابن سینا: ۱۳۵۴،
 ۳۷۴). - عشق آن است که به انسان رقت قلب می بخشد (پورنامداریان: ۱۳۸۲، ۱۳). - عشق، نخستین
 شعله ی نور هستی است که از داشتن ماهیت مبری است، ازلی و ابدی بوده و به هر صفتی ظهور می یابد و
 منشاء آن ذات حق است (دیلمی: بی تا، ۴۶). - عشق، آن چیزی است که عاشق با داشتن آن، افعال، صفات و
 ذات خود را به محبوب واگذار می کند (کاشانی: ۱۳۷۲، ۴۰۶). - المحبته دخول صفات المحبوب علی البدل
 من المحب (همان). - عشق، موهبتی الهی و میلی باطنی به ساحت جمال مطلق است (همان). - عشق،
 نوعی دیوانگی است که بر همه ی عقلها سروری دارد. (همدانی: ۱۳۷۷، ۱۱۱) - عشق، آن چیزی است که
 انسان را از خود فانی می سازد (سهروردی: ۱۳۷۴، ۱۵). - عشق، عامل زنده بودن و دردمند بودن است
 (قبلی: ۹۹). - عشق، بزرگترین معبود بشر است (ابن عربی: ۱۳۸۵، ۱۹۴). - عشق، حقیقتی ساری در
 سراسر عالم است که عامل عطف توجه موجود شعورمند به خدای جمیل، از آن روکه جمیل است، می
 باشد (ملاصدرا: ۱۹۸۱، ۷، ۱۴۹).

چنانکه ملاحظه می شود، تمامی تعاریف فوق از نوع تعریف غیر حدی بوده و وجه مشترک اکثریت آنها،
 سریان عام، شمول، قلبی بودن، رازگونگی و غیرکسبی بودن عشق است.

۳- نکاتی در این بیان وجود دارد که نیازمند بازشکافی است از جمله: الف: معشوقی که طرفِ عشقِ یک عاشقِ خاص، قرار می‌گیرد در حقیقت، همان تصویری است که عاشق در ذهن خویش از معشوق حقیقی برای خود می‌سازد. اما از آنجائی که هر معشوقِ متصور، وجهی از معشوق حقیقی را به همراه دارد، پس، حکایتگر آن نیز خواهد بود. انفسی بودن عشق نیز چیزی غیر از این نیست؛ عشق نیز عین معشوق است، پس معشوق هم امری انفسی است. معشوق در جریان صدور عشق، نقش می‌بندد، و هر چند بر آمده از نفسِ عاشق است، اما، در ادامه‌ی سیر انفسی، خود سکان‌دار و ربّ آن عاشق خاص می‌گردد. گویا ابن عربی بر آن است که طالب، مطلوب را نمی‌یابد بلکه آن را می‌سازد و این یعنی تعلق اراده به امری عدمی ولی قابلٌ للوجود.

ب: بانگ‌های عامیانه، در ابتدا، معدوم بودن معشوق حقیقی به ذهن متبادر می‌گردد، اما با کمی دقت، معلوم می‌شود که منظور ابن عربی، این نیست؛ بلکه معشوق ویژه‌ی هر عاشق، دقیقاً براساس خواست، اراده و تصویرسازی او از معشوق حقیقی، ساخته و پرداخته می‌شود و لذا عاشق به معشوق خیالی خود دلباخته می‌گردد. این ساخت، آنی بوده و هر دم بت عیارش به شکلی نو، خودنمائی می‌کند، لذا در نگاه ابن عربی، معشوق، بکر و تازه می‌نماید، چون ایشان نیز بر عدم تکرار در تجلی سخت معتقد است. در اینجا، معدوم بودن، مساوی عدم تحقق معشوق حقیقی در عین واقع نیست، بلکه منظور وی، فضائی است که هنوز هیچ تصویری از او در ذهن و وجود عاشق نقش نبسته است. نباید تصور کرد که حقیقت معشوق حقیقی، موجود خیالی فرا فکنده شده توسط عاشق می‌باشد؛ درست شبیه به آنچه بعضی از اندیشمندان غربی، همچون فویر باخ، در باب خدا بیان کرده اند. (آرمسترانگ: ۱۳۸۵، ۵۳۵)

عاشق به دلیل شدت حب، همان تصویر خیالی خود از معشوق را معشوق حقیقی می‌پندارد؛ او در پندار خویش، تا بدانجا پیش می‌رود که به یک "این همانی" بین متخیل و واقع، تن می‌دهد. البته پر واضح است که این "اینهمانی" صرفاً انفسی و سوبژکتیو بوده و در عالم عین، هیچگاه رخ نمی‌دهد. او می‌گوید: "عاشق با همه دلبستگی به معشوق حقیقی، گاه به موجودی که می‌پندارد مظهر حقیقت مطلوب و معشوق است، دل می‌سپارد و این موجود خیالی آنچنان با مطلوب و معشوق حقیقی یگانه می‌شود که عاشق خیال‌پرداز می‌پندارد که "این همان است." (ابن عربی: ۱۹۹۸، ۳۲۸)

۴- حتی قید نزدیک‌ترین نیز سخنی است برسبیل مسامحه، چراکه مخلوقِ خیالی، هیچ‌گاه از صاحب خیال، جدا نیست.

۵- واژه اصل در جمله بالا می‌تواند معانی مختلفی را افاده کند، از جمله:

الف: اصل به معنی حقیقت یک چیز، در این صورت منظور از اصل الوجود، حقیقت وجود است که لابشرط بوده و با هر قسم، نوع و صفتی می‌سازد. با قبول این تعبیر، وجود و عشق، بصورت لابشرط، مساوق‌اند. اصل به این مفهوم مورد توجه حلاج بوده است آنجا که گفته است: «حقیقت عشق یعنی هستی» (قشیری: ۱۴۱۸، ۵۶۲).

ب: اصل به معنی علت و ریشه یک چیز، در این صورت عشق و وجود هم سنخ‌اند؛ در هم سخنی، مساوقت، بدون توجه به اماره‌ها و نشانه‌ها به دست نمی‌آید. اصل در این مفهوم مورد اعتنای ابوعلی سینا بوده است (ابن سینا: ۱۳۵۴، ۳۷۵).

ج: اصل در مقابل فرع، در اینصورت وجود، یک حقیقت اصلی را دارد که عشق نام گرفته است، مولفه‌های دیگر وجود در مقابل عشق، فرع قلمداد می‌شوند. ملاصدرا به این مفهوم توجه داشته است (ملاصدرا: ۱۹۸۱، ۷، ۱۴۹).

د: اصل به معنی آنچه که اجزاء حدهی را نداشته، بسط البسائط و معادل «آرخه» یونانی است. این البته تعریف‌پذیر نیست. در این صورت عشق نیز قابل تعریف نمی‌باشد. براساس این تعبیر، آندو در تعریف ناپذیری ملازم یا مساوق‌اند. کلام آخر این که در تدقیق نظر، عشق اساس هستی عالم و آدم است.

وعن الحب صدرنا وعلی الحب جبلنا

ترجمه: وازعشق برآمدیم و بر آن سرشته شدیم. (ابن عربی: ۲۰۰۷، ۲، ۳۱۸)

۶- در جای دیگر نیز عشق را سه نوع می‌داند: الف: عشق الهی (مجرد)؛ ب: عشق روحانی (خیالی، معنوی)؛ ج: عشق طبیعی (شهوانی)

«أحببت ذاتی حب الواحدِ الثانی والحبُّ منه طبیعیٌ و روحانی

والحبُّ منه الهی اتتک به الفاظُ نورِ هدی فی نصِّ قرآن» (همان: ۲، ۳۱۵ و ۳۲۳)

۷- الف نمونه‌های عشق‌ورزی حق به خلق بخاطر خویش:

۱- آفریدن خلق برای شناخت خداوند. (فخلقتُ الخلقَ لکی أعرَفَ) (همان) ۲- آفریدن خلق برای عبادت خداوند. (وما خلقتُ الجنَّ والانسَ الا ليعبدون - ذاریات/ ۵۶) (همان) ۳- خداوند توحید خود را دوست دارد، پس هر موجودی را که به زبان قال یا حال، به توحید حق مشغول باشد، دوست دارد. از این رو او را بر فطرت توحید آفرید تا در مدار مطلوب حق گردش کند (همان: ۳۳۱). ۴- خداوند خالق فطرت آدمی است، فطرت مقتضی تسبیح حق است؛ لذا، هر گاه فردی مطابق نظام فطری و الهی عمل کرده و از در مخالفت بر نیاید، بر سبیل اراده‌ی حق گام برداشته و معشوق حق می‌گردد (همان: ۳۳۳). ۵- گواهی اعضاء آدمی در قیامت؛ زیرا این گواهی از مصادیق اطاعت و سجده بر خداوند است. (همان: ۳۲۴) و لذا خداوند آن را دوست دارد.

ب- نمونه‌های عشق حق به خلق به خاطر خلق:

۱- فرستادن رسولان و فرو فرستادن کتاب‌های آسمانی ۲- اعطای قدرت تشخیص منافع و مضار دنیوی و اخروی اعمال و افکار ۳- پیشنهاد راه‌های نیل به سعادت از طرف حق و تعبیه‌ی اراده‌های معطوف به طی این راه‌ها در سائقه‌ی فطری و آموزه‌های نبوی. ۴- امر به اطاعت فرامین نبوی و نهی از ارتکاب معصیت و معطوف بودن فواید این اطاعت یا استنکاف، به عامل یا تارک آن فرامین. ۵- ارائه‌ی نمونه‌های عینی و طبیعی جهت آگاهی بخشی و متنبه ساختن انسان‌ها، مثل تواضع آب و سایه، انقیاد موجود شکوهمندی مثل خورشید، ماه و... (همان)

۸- از تلفیق گونه‌های مختلف عشق، چهار نوع عشق قابل تصور است: الف: عشق انسان به خدا و بخاطر او (عشق بشرط شیء - دگرپردازانه) (ابن عربی: ۲۰۰۷، ۲، ۳۲۵)، ب: عشق انسان به خدا ولی بخاطر خود (عشق بشرط شیء - خودپردازانه)؛ ج: عشق انسان به خدا ولی بخاطر خود و خدا (عشق جامع)؛ ه: عشق انسان به خدا بدون قیود فوق (عشق لابشرط) (همان: و: الغراب: ۱۲۹). عشق نوع چهارم با همه‌ی انواع دیگر سازگاری دارد ولی نوع سوم، در نظر ابن عربی، برترین مقام را دارد و می‌گوید: «و منا من یحبه للمجموع و هو اتم فی المحبه لانه اتم فی المعرفه بالله و الشهود». (همان: ۳۲۵)

ابن عربی خود را دارای این عشق دانسته (همان: ۳۲۵)، می‌گوید: راه تحصیل این عشق، معرفت شهودی است (همان). معرفتی که از یکسو به کوشش انسان و از دیگر سوی، به کشش و جذب الهی وابسته است. براین اساس است که حب و بغض آدمی به هر چیزی، بخاطر خود و خدا می‌باشد. همین حب و بغض است که ماهیت عبادت خالص و ناب (له) و عبادت مبتنی بر ترس یا طمع را شکل می‌دهد. در خالصانه‌ترین وجه عبادت، ادب به اوج رسیده، فراسوی ترس و طمع، بروز یافته و توجه عاشق،

فارغ و تهی از رنگ رهبت یا رغبت می‌گردد (همان: ۳۲۶).

۹- این درست به همان شیوه‌ای است که جبرئیل به صورت دحیه کلبی بر پیامبر (ص) ظاهر می‌شد. پیامبر (ص) چون علم به تجسد، یعنی صورت تخیلی (و نه تجسم که صورت حسی است) را داشت، فرشته را می‌شناخت، اما دیگران به دلیل ضعف در فهم تجسد، او را نمی‌دیدند (همان: ۳۲۸).

۱۰- در عشق روحانی، عشق از نوع جامع ظهور می‌یابد به نحوی که عاشق، معشوق را برای خود و برای محبوب خود می‌خواهد؛ همین جامعیت است که منجر به اتحاد و یگانگی می‌گردد. «وهوای الحبّ الروحانی، الحبّ الجامع فی المحبّ ان یحبّ محبوبه لمحبوبه و لنفسه» (همان: ۳۲۷). این محبت و عشق، آگاهانه بوده و مختص انسان می‌باشد. انسان محبوب خود را به تصویر می‌کشد و از رؤیت مستمر آن، لذت می‌برد. از طرف دیگر، آن تصویر خیالی، فرا آمده از ذهن عاشق بوده فلذا برای او حسن و زیبا جلوه می‌کند و به او عشق می‌ورزد. این عشق از درون شروع شده و در درون و نفس عاشق نیز تداوم می‌یابد؛ درست است که نقطه‌ی شروع را دارد، اما، بر خلاف عشق طبیعی، پایانی ندارد. گرچه در درون، شکل می‌گیرد ولی حکایتگر برون است. این تعاطی و دیالکتیک درون و برون، همان هویت عاشقانه عاشق است که در زایشی پویایی، بصورت مدام می‌آفریند تا خود نیز بماند و باشد (همان: ۳۱۵ و ۳۳۲).

۱۱- فغایه الحب فی الانسان وصلته روحاً بروح، جثماناً بجثمان

۱۲- الأذن عاشقه و العین عاشقه شتان ما بین عشق العین و الخبر

فالأذن تعشيق ما وهمی یصوره والعین تعشيق محسوسا من الصور

۱۳- افعال و صفاتی که زمینه تعلق این عشق را به معشوق مهیا می‌کند، عبارتند از: ۱- اتباع الرسول ۲ - طهارت روح و جسم ۳- انجام نوافل ۴- توبه ۵- صبر ۶- شکر ۷- دعوت به پاکی ۸- احسان و شهود

دائمی حق ۹- جهاد بیرونی و درونی ۱۰- حُسن و جمال (همان: ۳۲۲ و ۳۴۰). این عوامل باعث می‌شود تا خداوند در مقام عاشق، بنده و معشوق خود را یاری رساند. بدیهی است هر چه افعال فوق از جنبه کیفی و کمی برتر باشد، عشق الهی به حامل آنها نیز شدت می‌یابد.



ششمین همایش ملی پژوهش‌های ادبی

۵ و ۶ دی ماه ۱۳۹۱

منابع

قرآن کریم، ترجمه معزی

آرمسترانگ، کارن، ۱۳۸۵ تاریخ خداپاوری، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی و بهزاد سالکی، تهران، نشر بهمن،

آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۵۵، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، مشهد، به همت انجمن فلسفه

آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد، ۱۳۸۶، اسطوره زندگی زرتشت، تهران، نشر چشمه، چ هشتم،

ابن عربی، محی الدین محمد (۵۶۰-۶۳۸ق)، ۱۹۹۸.م الفتوحات المکیه، بیروت، داراحیاء التراث العربی

// ، // ، ۱۴۲۷.ق/۲۰۰۷.م، قدم له الدكتور محمدالمطرجی، بیروت، دارالفکر، دوره هشت

جلدی

// ، ۱۹۹۸.م، ترجمان الاشواق، بیروت، دار صادر

// ، ۱۳۷۰.ش فصوص الحکم، تهران، الزهراء، چ دوم،

// ، // ۱۳۸۵.ش، برگردان، محمد علی موحد، تهران، کارنامه،

// ، ۱۳۸۶.ش عشق و عرفان، تحقیق، محمود محمود الغراب، ترجمه محمد رادمنش، تهران، جامی

ابن سینا، شیخ الرئيس، ۱۳۵۴.ش الرسائل، تهران، ؟،

بقلی شیرازی، روزبهان، ۱۳۶۶.ش مشرب الارواح، تهران، منوچهری، چ سوم

پور داوود، ابراهیم، ۱۳۷۷.ش، یشت ها، تهران، اساطیر، چ اول

پورنامداریان، تقی، ۱۳۸۲، دیدار با سیمرغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ سوم،

حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، ۱۳۷۵.ش، دیوان حافظ، تهران، یاسن، چاپ سوم

حلاج، حسین بن منصور، ۱۳۷۸.ش دیوان حلاج، تهران، قصیده

دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷.ش، لغتنامه دهخدا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ دوازدهم، دوره جدید

دیلمی، ابوالحسن، عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف، بی جا، بی تا،

رضی، سید شریف محمد بن حسین، ۱۳۷۸.ش، نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام، تهران

سهروردی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۷۴.ش مونس العشاق، تهران، مولی، چ اول

، ۱۳۷۴ ه. ش ، صفیر سیمرخ، تهران، مولی، چ اول //

سجادی سید جعفر ۱۳۷۳ ه. ش، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، طهوری، چ دوم،

ستاری، جلال ۱۳۷۴ ه. ش، عشق صوفیانه، تهران، نشر مرکز،

شبستری ، محمود، ۱۳۷۷ ه. ش گلشن راز، تصحیح حسین الهی قمشه ای، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی،

صدرالمتلهین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، ۱۹۸۱ م. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ سوم،

عطار نیشابوری، شیخ فرید الدین ۱۳۷۴ ه. ش، دیوان عطار، تهران، علمی و فرهنگی، چ هشتم

// // ، ۱۳۵۲، مصیبت نامه تصحیح: نورانی ، وصال، تهران، زوار

// // ، ۱۳۵۱، الهی نامه ، تصحیح: فؤاد روحانی، تهران ، زوار

// // ، ۱۳۶۲، منطق الطیر، تصحیح: فؤاد روحانی، تهران ، زوار

غزالی احمد، ۱۳۵۸، مجموعه آثار فارسی، به اهتمام احمد مجاهد، انتشارات دانشگاه تهران

فعالی، محمد تقی ۱۳۸۷ ه. ش، آفتاب و سایه ها، (نگرشی بر جریان های نوظهور) تهران، نجم الهدی

قشیری ابوالقاسم، ۱۳۶۱ ه. ش رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح، بدیع الزمان

فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی،

سیسمین همایش ملی پژوهش های ادبی

// ، ۱۴۱۸ ه. ق، بیروت ، دارالخیر، الطبعة الثالثة،

کاشانی عزالدین محمود، ۱۳۷۶ ه. ش، شرح سوانح، تهران ، سروش، چ دوم،

// ، ۱۳۷۲ ه. ش ، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تهرانف هما، چ چهارم،

لئونارد لویزون ۱۳۸۵ ه. ش ، فراسوی ایمان و کفر (شیخ محمود شبستری)، ترجمه دکتر مجد الدین کیوانی،

تهران ، نشر مرکز، چ دوم،

مشیری، فریدون، ۱۳۷۹ ه. ش ، زیبای جاودانه، (منتخب دوازده دفتر شعر)، تهران، سخن، چ سوم،

مهرابی، ابراهیم، ۱۳۸۹ ه. ش، نظریه کفر در اندیشه ابن عربی و صدرالمتلهین، رساله دکتری،

نادر البیری، نصری ۱۹۷۶م، التصوف الاسلامی، بیروت، دار صادر،

همدانی، عین القضاة، ۱۳۷۷ه.ش تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران، منوچهری، چ پنجم،

هینلز، جان ۱۳۸۴ه.ش، شناخت اساطیر ایران، ترجمه، آموزگار، ژاله و تفضلی احمد، تهران، نشر چشمه، چ

نهم،



انجمن علمی زبان ادب فارسی



ششمین همایش ملی پژوهش های ادبی

۵ و ۶ دی ماه ۱۳۹۱