

سیر و تطور نظریه «عشق» در آرا و اندیشه‌های عرفانی - فلسفی روزبهان و ابن دباغ

بهمن نزهت*

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه، آذربایجان غربی، ایران

علیرضا مظفری**

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه، آذربایجان غربی، ایران

سمیه جبارپور***

دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی دانشگاه ارومیه، آذربایجان غربی، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۷/۰۱)

چکیده

«عشق» مهم‌ترین مقوله ادبیات عرفانی است که گستره مفهومی آن از چهارچوب پدیدارهای هستی تا فراسوی عالم حس فراتر رفته است و بیشتر اندیشه‌های متعالی حکما و عرفای اسلامی در این مقوله متجلی شده است. در این میان، سه رویکرد مهم فلسفی، عرفانی و رویکردی که حد فاصل این دو است، طیف‌هایی از خیال و اندیشه خود را برای تبیین و تشریح مقوله عشق به کار بسته‌اند. دو کتاب *عبرالعاشقین* روزبهان بقلی شیرازی و *مشارق أنوار القلوب فی مفاتیح أسرار الغیوب* ابن دباغ قیروانی از نمونه‌های شاخص طیف‌های عرفانی و فلسفی هستند که در دو حوزه متفاوت فکری و جغرافیایی نگارش یافته‌اند. در پژوهش حاضر، به روش تاریخی و رویکرد تحلیلی (تحلیل محتوایی) و با بهره‌گیری از اندیشه‌های حکمای عرفان اسلامی به تحلیل مضمون نگرش‌ها و طبقه‌بندی‌های دو طیف مذکور از مقوله عشق پرداخته شده است. با تشریح و بررسی مقوله عشق در این دو اثر مشاهده خواهد شد که حکما و عرفای اسلامی با وضع اصطلاحات خاصی به تعریف سرشت عشق پرداخته‌اند و با کاربرد گسترده اصطلاحات خاص و فنی مقوله عشق بر غنای زبان و مفاهیم عرفانی افزوده‌اند.

واژگان کلیدی: ابن دباغ، روزبهان بقلی، عشق، عرفان اسلامی، محبت.

* E-mail: b.nozhat@urmia.ac.ir (نویسنده مسئول)

** E mail: a.mozaffari38@yahoo.com

*** E mail: somaye.jabarpour@gmail.com

مقدمه

عشق یکی از مفاهیم مهم و کلیدی عرفان اسلامی است و از «برترین مقصد مقامات و قلّه عالی مراحل» عرفان به شمار می آید (ر.ک؛ غزالی، ۱۳۸۳: ۵۶۹). در سنت عرفان اسلامی و از دید عرفا، تعریف و طبقه‌بندی مقوله عشق دشوار است، ولی این امر متفکران این حوزه را از کوشش در توصیف سرشت و ماهیت عشق باز نداشته است. از آنجا که عشق مبین برترین شکل رابطه انسان و خدا، و هدف غایی آن، تهذیب و اکمال نفس انسانی است، اغلب متفکران عرفان اسلامی از منظر نحله‌های گوناگون فکری در توصیف ماهیت آن کوشیده‌اند و تحلیل‌های متنوع ادبی، فلسفی، کلامی، عرفانی و روانشناختی از سرشت عشق به دست داده‌اند. از سوی دیگر، با توجه به اینکه عشق از حیث طبقه‌بندی به مراتب گوناگون، رابطه تنگاتنگی با «حالات و مقامات» عرفانی دارد، این امر به نوبه خود بر تنوع مقولات آن افزوده است.

اغلب اصطلاحات در ادبیات عرفانی جنبه دینی دارند و از کتاب خدا و اقوال معصومان^(ع) اخذ و با اتکا به تجربه عرفانی عرفا تعریف و تبیین شده‌اند. اما واژه «عشق» واژه غیردینی است که استعمال آن را نخستین بار به عبدالواحد بن زید و بایزید بسطامی نسبت می‌دهند (ر.ک؛ بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۰ و پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۲۲). پس از آن، مشایخ بزرگ عرفان نیز در باب سرشت عشق به تأمل پرداخته‌اند و توصیف‌هایی از آن ارائه نموده‌اند که ماهیت روان‌شناختی و منطبق با مقامات سلوک داشته است. شقیق بلخی، سمون محب، منصور حلاج از نمایندگان نخستین تأملات در باب سرشت عشق عرفانی هستند (ر.ک؛ بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۴) و تعریف‌هایی که بعدها از سرشت عشق در کتب درسی عرفانی ارائه شده، کاملاً منطبق با تعریف‌های آنان است و از لحاظ مفهومی، هیچ تفاوت اساسی با هم ندارند (ر.ک؛ سراج، ۱۳۸۸: ۱۰۹-۱۱۱؛ کلابادی، ۱۹۳۳م.؛ ۷۹-۸۱؛ قشیری، ۱۳۸۷: ۵۸۵-۵۷۵؛ مستملی بخاری، ۱۳۸۷، ج ۴: ۱۳۸۷-۱۳۹۲ و هجویری، ۱۳۸۶: ۴۴۵-۴۵۸).

طی تطور تدریجی مفهوم عشق در ادوار مختلف، برخی از عرفای اندیشمند برای تبیین ظرایف و دقایق سرشت عشق و رفع غموض آن، ناگزیر از تألیف درسنامه‌ها و رسائل مستقل و مجزا شده‌اند. مؤلفان این رسائل از منظرهای متفاوت به موضوع نگرسته‌اند و هر فردی بر اساس مشرب فکری خود بر وجهی از وجوه عشق تأکید نموده است. در این میان،

سه رویکرد مهم فلسفی، عرفانی و رویکردی که حد فاصل این دو است، طیف‌هایی از خیال و اندیشه خود را برای تبیین و تشریح مقوله عشق به کار بسته‌اند. تحول تاریخی و سیر تدریجی رو به کمال مقوله عشق را از طریق سه طیف زیر می‌توان پیگیری کرد.

طیف نخست: در این طیف، حقیقت سرشت عشق در آمیزه‌ای از مواضع مختلف فکری عرضه شده‌است. بر اساس مستندات مکتوب به‌جا مانده از متون کهن عرفانی، کتاب *عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف ابوالحسن دیلمی* (د. ۳۹۰ ق.) نماینده برجسته این طیف می‌تواند باشد. *عطف الألف* بر ساختاری مرکب از چندین نوع فکر مبتنی است و آمیزه‌ای از آرا و اندیشه‌های فلسفی، کلامی، عرفانی و ادبی در آن‌ها به چشم می‌خورد. این کتاب نخستین اثر در ادبیات عرفانی است که در آن به شیوه علمی و گاه ذوقی، پیرامون سرشت عشق و ماهیت الهی و انسانی آن مباحثی آمده‌است و موضوع عشق از زوایای گوناگون فقهی، فلسفی، ادبی، عرفانی و ادب درباری عرب بررسی شده‌است. این اثر به زبان عربی تألیف یافته و شامل بیست و چهار باب است.

طیف دوم: رویکرد این طیف به موضوع عشق و مقولات آن، رویکرد فلسفی است. به نظر می‌رسد بعد از *رساله فی العشق ابوعلی سینا* (۳۵۹-۴۱۶ ق.) و *رساله فی حقیقه العشق* شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷) و نمونه شاخص این طیف، کتاب *مشارق انوار القلوب فی مفاتیح اسرار الغیوب* از ابن دُبَّاغ قیروانی (۶۰۵-۶۹۹ ق.) است. شیخ ابوزید عبدالرحمن بن محمد بن عبدالله الأنصاری مشهور به ابن دُبَّاغ، مورخ، محدث، راوی و فقیه عارف اهل قیروان است (ر.ک؛ زرکلی، ۲۰۰۵ م، ج ۴: ۱۰۵). *مشارق انوار* در ده فصل و در پاسخ به سؤال سائلی نگارش یافته‌است که از محبت و حقیقت سلوک و وصول به انوار جمال الهی سؤال کرده بود. ابن دُبَّاغ این کتاب را به عربی تألیف نموده‌است و در نگارش آن به رساله شیخ اشراق نظر داشته‌است.

طیف سوم: مؤلفان این طیف، بیشتر از منظر عرفانی به مقوله عشق نگرسته‌اند و آثاری که در این زمینه تألیف نموده‌اند، بیشتر بر پایه ادراکات ذوقی و کشفی است. این آثار اسلوب بیان خاص دارند و ماهیت عشق در آن‌ها با زبان رمزی و نمادین تحلیل و تشریح شده‌است. نخستین و معروف‌ترین این نوع آثار، کتاب *سوانح العشاق* احمد غزالی (د. ۵۲۰ ق.) است. اما مهم‌ترین و جذاب‌ترین اثری که به تبع سوانح در چهارچوبی خاص و با مقوله‌بندی‌های منظم و سامان‌مند به تشریح رابطه عاشقانه خالق و مخلوق پرداخته، کتاب

عبرالعاشقین روزبهان بقلی شیرازی (د. ۶۰۶ق.) است و می‌توان آن را نمونه برجسته این طیف قلمداد نمود. کتاب *عبرالعاشقین* در حقیقت، شعر منثوری است که سرشت عشق در آن با تمثیل و زبان نمادین تبیین، و محتوای آن در سی‌ودو فصل تنظیم شده‌است.

بر پایه این تقسیم‌بندی سه‌گانه که برحسب ویژگی‌های خاص فکری هر طیف صورت گرفت، از این میان، طیف نخست را بر اساس آرای متنوع فکری مندرج در آن، می‌توان حد فاصل بین طیف‌های دوم و سوم قلمداد کرد.

۱. پیشینه و روش پژوهش

پیرامون بررسی اصول و مبانی عشق و سیر تحولات و تطورات آن، پژوهش‌های معدودی به ثمر رسیده‌است که عبارتند از:

۱- مقاله «تداوم و تحول در تصوف عاشقانه شیراز» از ماساتا کا تاکشیتا که به مقایسه دو کتاب *عطف الألف* و *عبرالعاشقین* پرداخته‌است.

۲- مقاله «مراحل عشق در ادوار آغازین تصوف از رابعه تا روزبهان» اثر کارل ارنست که در آن مقامات عشق عرفانی از دیدگاه نخستین صوفیان تا زمان روزبهان بقلی بررسی شده‌است.

۳- مقاله «نظریه عشق در متون کهن عرفانی» از بهمن نزهت که به بررسی محتوای کتاب *عطف الألف* دیلمی و ابعاد روانشناختی عشق در این کتاب و سوانح پرداخته‌است.

۴- مقاله «بازتاب اندیشه‌های ابوالحسن دیلمی در آثار برخی از بزرگان تصوف اسلامی» از تورج زینی‌وند و عیسی نجفی که در آن به انعکاس نظریات دیلمی در آثار پس از وی پرداخته شده‌است.

با عنایت به اینکه در پژوهش‌های یادشده به مقوله‌بندی عشق و تبیین سرشت آن از منظر طیف‌های متفاوت فکری توجه نشده‌است، این امر ضرورت پژوهش را بیشتر می‌کند.

چنان‌که گفته شد، مباحث مربوط به مقوله عشق در ادبیات عرفانی، طیف وسیعی از مواضع مختلف فکری را در بر می‌گیرد. به نظر می‌رسد در این میان جانب‌داری از یک طیف و بی‌توجهی نسبت به طیف‌های دیگر، الگوی مناسب راهبردی در فهم آن‌ها ارائه

نمی‌دهد، اما با تحلیل و بررسی تفاوت‌های نگرشی و روش‌شناختی آن‌ها، ضمن روشن شدن استنباط‌های عمیق و ظریف هر طیف از مفهوم عشق، فواید فکری و ادبی آن‌ها نیز مشخص می‌شود. با این شیوه، هم تصاویر صحیح و مشخص عشق را که به حالات گوناگون روحی و عاطفی تعمیم داده شده می‌توان ترسیم کرد و هم تعریف‌های متعدد و کلی آن را در چهارچوب مشخصی می‌توان محدود نمود. بر اساس چنین رویکردی، در این نوشته به تحلیل و بررسی دو کتاب *عبرالعاشقین* روزبهان بقلی شیرازی و *مشارق انوارالقلوب فی مفاتیح اسرارالغیوب* ابن دُبَّاع قیروانی خواهیم پرداخت که از نمونه‌های شاخص طیف‌های عرفانی و فلسفی هستند و در دو حوزه متفاوت فکری و جغرافیایی نگارش یافته‌اند.

۲. معنی‌شناسی مفهومی واژه «عشق»

از دید معنی‌شناسان، واژه «عشق» از واژه‌های غیرارجاعی است؛ یعنی با اینکه معنی‌دار است و معنی خود را در همنشینی با واژه‌های دیگر در جمله نشان می‌دهد، ولی به مصداقی در جهان خارج از زبان ارجاع نمی‌دهد؛ به عبارت دیگر، این واژه اغلب در شرایطی به کار می‌رود که نمی‌توان فهمید گوینده به مصداق مشخصی ارجاع داده است یا نه (ر.ک؛ صفوی، ۱۳۹۲: ۶۳-۶۵)؛ زیرا مصداق‌هایی هم که برای این واژه ارائه می‌شود، بیشتر انتزاعی هستند؛ برای نمونه، در این تعریف از محبت: «كَانَ مَعْنَى نُوْرَانِيَا ظَهَرَ مِنَ الْأَزْلِ إِلَى الْخَلْدِ» (دیلمی، ۱۹۶۲م: ۳۷). شاید گوینده به مصداق‌های مشخصی ارجاع داده باشد، ولی مصداق‌های «معنی نورانی و جایگاه ازلی محبت» برای مخاطب معلوم نیست و این واژه‌ها به مصداقی در جهان خارج ارجاع نمی‌دهند و به همان اندازه انتزاعی هستند که خود واژه محبت. به دلیل انتزاعی بودن مصداق‌های «معنی نورانی» و «جایگاه ازلی محبت» برای تبیین مفهوم آن‌ها، باز به مصداق‌های دیگری نیاز است که برای تبیین مفهوم آن‌ها هم به مشخصه‌های دیگری نیاز خواهد بود و این امر به دور تسلسل می‌انجامد. از این رو، دشوار می‌توان برای مفهوم عشق یک مشخصه ویژه در نظر گرفت که «شرایط دور تسلسل در آن پدید نیاید» (صفوی، ۱۳۹۲: ۷۶). با توجه به این نکته است که بیشتر عرفا، علی‌رغم تعریف‌های متعددی که از عشق ارائه می‌دهند، آن‌ها را وافی به مقصود ندانسته، از تعریف مفهوم حقیقی آن سر باز می‌زنند.

با توجه به اینکه عشق قبل از ورود به حیطة عرفان، به عنوان نوع جسمانی و انسانی شناخته می‌شد، از همان ابتدا که به عنوان مهم‌ترین مقوله عرفانی در عرفان اسلامی مطرح شد، این بحث نزد عرفا پیش آمد که آیا با توجه به تعریف عشق، یعنی محبت مفرط یا میل شدید به چیزی، می‌توان در تبیین رابطه انسان با خداوند این اصطلاح را به کار برد! به نظر می‌رسد دیلمی نخستین بار در کتاب *عطف الألف*، به این مسئله از منظر معناشناختی توجه داده است و به نوعی بر اهمیت کاربرد واژه‌های عشق و محبت به عنوان یکی از مسائل پرمناقشه روزگار خود تأکید کرده است (ر.ک؛ دیلمی، ۱۹۶۲م: ۱۶). به زعم وی، با اینکه مشایخ و پیران طریقت، لفظ عشق را به ندرت استعمال می‌کنند، ولی این مطلب، نشان از قبح استعمال آن در موضوع محبت نیست. دیلمی دو واژه «محبت» و «عشق» را دو اسم برای یک مسمی می‌داند و آن دو را با ارجاع به هم تعریف می‌کند، اما چون محبت مشهورتر است، او نیز ترجیح می‌دهد لفظ «محبت» را به کار ببرد (ر.ک؛ همان: ۶).

علی‌رغم دو قرن فاصله زمانی بین روزبهان و دیلمی، روزبهان از تعریف‌هایی که قبل از وی در باب سرشت عشق ارائه شده، فراتر نرفته است. وی با اینکه تحت تأثیر دیلمی به اختلاف مشایخ بزرگ عرفان در باب جواز عشق به خداوند اشاره کرده، اما برخلاف دیلمی که در محدوده مفهومی واژه «محبت» باقی مانده است، از این محدوده فراتر رفته، به واژه عشق عطف توجه خاصی نموده است. روزبهان با تفسیری جانب‌دارانه از واژه «عشق» با رفع سوء تعبیرهایی که درباره آن شده، عشق را در یک مفهوم متعالی از صفات حق معرفی می‌کند. از این رو، واژه عشق در کتاب روزبهان بسامد بالایی دارد و وی سعی دارد که آن را با ارجاع به مفهوم محبت تعریف کند: «بدایت عشق، ارادت است. حقیقتش، محبت است. چون حقیقت نور عشق زیادت شود، آن را محبت گویند» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۵ و ۴۱). بدین گونه، روزبهان عشق را در جانب خدا قرار داده، خود را به ساحت انتزاعی که «عشق» صفت خداست، می‌برد و عشق را مفهومی می‌داند که آن را به گونه انتزاعی می‌توان تعریف کرد. از دید وی، عشق سرشتی ازلی و نورانی دارد و عشق و محبت دو لفظ برای یک معنا هستند که البته این تعریف نیز از مصادیق بارز شرایط دور تسلسل تواند بود:

«عشق کمال محبت و محبت صفت حق است. در اسم غلط مشو که عشق و محبت یکی است. صفت اوست و قایم به ذات اوست، در آن تغیر

نیست. سرشت گوهر عشق در ازل بوده‌است در آن عقل و جان را راه نبوده‌است» (همان: ۱۳۸ و ۱۴۴).

اما طرح کلی ابن دَبَّاح در باب عشق و محبت، همان طرحی است که دیلمی بیان داشته‌است. با اینکه ابن دَبَّاح در مقدمه کتاب خود از دیلمی نامی نمی‌برد، لیکن در کتاب مورد بررسی خود توجه خاصی به لفظ محبت دارد و ترجیح می‌دهد که از استعمال واژه عشق پرهیز کند. این در حالی است که در عصر و روزگار وی، یعنی قرن هفتم، استفاده از واژه‌های عشق در تبیین رابطه انسان با خدا امری پذیرفته شده بود. ابن دَبَّاح در این کتاب با اشاره به ازلی بودن سرشت محبت، بر آن است که محبت لطیف‌ترین پدیده‌هاست و تعریف آن با الفاظ مادی و این جهانی، آن را از لطافت ذاتی اش دور می‌کند: «فالمحبة أَلطَفُ الْأَشْيَاءِ فَإِذَا كَسَتْ الْأَلْفَاظَ وَالْحُرُوفَ وَ هَمَّا مِنْ عَالَمِ الْحَسِّ وَالْكَثِيفِ فَقَدْ كَثُفَتْ لِذَلِكَ...» (ابن دَبَّاح، بی تا: ۲۱).

ابن دَبَّاح از میان تعاریف گوناگونی که از قول افراد مختلف برای محبت ذکر می‌کند، هیچ یک را همسو با دیدگاه خود نمی‌یابد و در پایان، محبت را به «سرور قلب به هنگام مطالعه جمال محبوب» تعریف می‌کند و در این میان به ابتهاج و سرور توجه خاصی دارد. وی می‌گوید اگر برای لذتی که از تصور وجود محبوب برای محب حاصل می‌شود، عبارتی بزرگ‌تر از کلمه «ابتهاج» می‌یافتیم، معنی محبت را با آن شرح می‌دادیم، ولی چنین کلمه‌ای را نیافتیم:

«فَأَنَّ الْمَحَبَّةَ لَا يَعْبرُ عَنْهَا حَقِيقَةُ الْأَمْنِ ذَاقَهَا... وَلَوْ أَنَا وَجَدْنَا عِبَارَةَ عَنِ اللَّذَّةِ الْحَاصِلَةِ لِلْمَحَبِّ عِنْدَ تَصَوُّرِ حَضْرَةِ مَحْبُوبِهِ بَلْفِظٍ هُوَ أَعْظَمُ مِنْ لَفْظِ الْإِبْتِهَاجِ كَشَرَحْنَا بِهِ مَعْنَى الْمَحَبَّةِ، لَكِنْ لَا يُمْكِنُ أَنْ نَوْفِيَ بِذَلِكَ عِبَارَةَ» (همان: ۲۱ و ۲۳).

همچنین، وی می‌گوید: «حدّ حقیقی برای آنچه مرکب است، جنس و فصل می‌باشد، اما برای محبت نه جنس است و نه فصل. از این روی، فهم و تعریف آن دشوار است» (همان: ۲۱ و ۲۳).

۳. مبانی نظری عشق الهی

برخی بر آنند که موضوع عشق با همه گستردگی خود در عرفانی اسلامی، از حیث مبانی نظری از تأثیرهای حکمت یونانی و خصوصاً رساله ضیافت افلاطون برکنار نبوده است. مطالبی که درباره عشق و زیبایی در دو رساله ضیافت و فدروس افلاطون آمده است، شباهت زیادی با آرای عرفای اسلامی در موضوع عشق دارد، به ویژه اینکه قرن دوم هجری دوره آغاز تماس مسلمین با مسیحیان و آشنایی آنها با اندیشه‌های نوافلاطونی و افلاطونی بود (ر.ک؛ پورجوادی، ۱۳۷۵: ۱۲۰). برخی نیز مثل هانری کربن بر این باورند که تأثیر رساله ضیافت بر آثار و اندیشه مسلمانان، از طریق ترجمه مستقیم آن کتاب از یونانی به عربی نبوده، بلکه به صورت غیرمستقیم وارد آثار اسلامی شده است. کتاب الزهره ابن داوود را می‌توان یکی از نخستین آثاری قلمداد کرد که نظریه افلاطون در آن انعکاس یافته است. ابن داوود نظریه افلاطونی عشق را که در رساله ضیافت (= مهمانی) به تفصیل بیان شده، در این کتاب به طور خلاصه ذکر کرده است (ر.ک؛ کربن، ۱۳۸۷: ۲۸۱).

با اینکه نظریه عشق افلاطونی از طریق متفکران اسلامی به جهان اسلام راه یافته، اما نمی‌توان اندیشه‌ها و نظریات متفکران، فلاسفه و عرفای اسلامی را اندیشه یونانی اسلامی شده تلقی کرد و از دیدگاه‌ها و تفکرات خاص اندیشمندان مسلمان که متأثر از فرهنگ اسلامی بود، غافل ماند. عرفان اسلامی با وجود اثرپذیری از حکمت یونان، در بستر فرهنگی و فکری جاری و ساری در جغرافیای اسلام پرورده و بالیده است و آنچه عرفای اسلامی ارائه می‌دهند، البته بسیار فراتر از تفکر التقاطی و ساده‌شده یونانی است.

به طور کلی، در حکمت یونان باستان، برای نشان دادن ماهیت عشق، سه بن مایه اصلی وجود دارد: آگاپه، نوموس و اروس. آگاپه بیان کننده عشق خداوند به انسان است که بدون هیچ غرضی است. خداوند به حکم ذات خود عشق می‌ورزد و نسبت به متعلق عشق بی تفاوت است؛ یعنی به نیکان و بدان یکسان عشق می‌ورزد (ر.ک؛ آبراهاموف، ۱۳۸۸: ۲۲). نوموس، یعنی عشق و محبت خداوند نسبت به انسان در گرو اطاعت از او و عمل به احکام وی است. اروس هم بیانگر عشق انسان به خداوند است (ر.ک؛ همان: ۲۶). در هر یک از ادیان الهی، یکی از این بن مایه‌ها متناسب با روح تعالیم آن دین نمود بیشتری می‌یابد؛ مثلاً در آیین یهودیت، درون مایه نوموس پررنگ تر است یا در مسیحیت، آگاپه

بیشتر خودنمایی می‌کند، ولی در عرفان اسلامی، این بن‌مایه‌ها توسعاً با دقت و ظرافت خاص و منطبق با تعالیم اسلامی مورد تأمل واقع شده‌است.

در عرفان اسلامی، «محبت آخرین انگیزه چیزهایی است که خدا از خود در جهان متجلی می‌سازد» (نویا، ۱۳۷۳: ۱۲۸). عرفای اسلامی وقتی در باب محبت انسان و خداوند سخن می‌گویند، با تمسک به آیه **﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾** (المائده/ ۵۴) به سبقت محبت خداوند بر بندگانش تأکید می‌کنند. عرفا در مباحث عرفانی به طور اعم، و در مبحث عشق بالأخص، سخن خود را با استناد به کلام خداوند و احادیث نبوی آغاز می‌کنند و این امر به عنوان نوعی سنت در ساختار نوشته‌های عرفا و صوفیه قلمداد می‌شود. آیاتی که در قرآن درباره این موضوع وجود دارد، اغلب بیانگر محبت خدا نسبت به انسان است. دیلمی از نخستین مؤلفان اسلامی است که آغاز محبت را بر اساس آیه ۵۴ سوره مائده از جانب خداوند می‌داند و می‌گوید که از فضایل محبت آن است که آن، دلیل محبت خداوند بر تو است (ر.ک؛ الدیلمی، ۱۹۶۲م: ۱۱).

روزبهان در *عرائس البیان* با یک دید کلی نسبت به محبت، آن را خالص‌ترین صورت طاعت بنده معرفی می‌کند: «خدا در برابر آفریدگان خود، محبت خود به مؤمنان را ستوده است و محبت را خالص‌ترین صورت طاعتی دانسته که ما می‌توانیم با عبادت خود به پیشگاه او عرضه کنیم» (بقلی شیرازی، به نقل از: نویا، ۱۳۷۳: ۱۵۶). وی این نظر کلی را در کتاب *عبر العاشقین* بر حسب ذوق عرفانی بسط داده، به تشریح جزئیات آن پرداخته است. روزبهان برای تبیین موضوع به آیه ۳۹ سوره طه **(وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي)** استناد کرده‌است. از دید وی، عشق از تجلی جمال صفات الهی در کائنات ساری می‌شود. وی بر آن است که چون خداوند جان مقدس دوستداران خود را شایسته محبت دید، محبت خاص خود را در جان آنان نهاد. روزبهان این امر را بدون اینکه وارد مباحث کلامی و فلسفی شود، بر اساس مکاشفات ذوقی و با بیان نمادین و در قالب جملات ادبی چنین تبیین می‌کند:

«باز قهر عشق امر ربّانی به چنگل جذب، محبت به جهان مشاهده برد، حق
دوستان را به دوستان نمود و ایشان را به شایستگی محبت بستود و جان مقدس
ایشان را به فضیلت محبت منت نهاد و گفت: **وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي**» (بقلی
شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۸).

از دید روزبهان، عشق به پنج نوع « الهی، عقلی، روحانی، بهیمی و طبیعی » (ر.ک؛ همان: ۱۵) تقسیم می‌شود و عشق الهی از برترین مقامات عرفان است. در تجربه عرفانی روزبهان، خداوند به جمال عشق و با صفات خاص بر عارفان تجلی نموده‌است و عارفان صفت عشق را چون لباسی بر تن کرده‌اند:

«خداوند به جمال عشق بر ایشان تجلی کرد و به صفات خاص بر ایشان ظاهر شد. ایشان از هر صفت لباسی یافتند: از علم، علم و از قدرت قدرت و از جمال جمال، و از بقا بقا، و از محبت محبت، و از عشق عشق» (همان: ۱۳۸).

روزبهان با این رویکرد نسبتاً ذوقی به مقوله محبت، به کیفیت عشق انسان نسبت به خدا نیز توجه داده‌است. عاشق با متخلق شدن به صفت عشق و با سوزاندن حجاب‌ها و هواهای نفسانی، استعداد پذیرش عشق الهی را یافته، در یک دگردیسی روحانی به عاشق ربانی بدل می‌شود. روزبهان از این عشاق با عنوان روحانیان و طاووسان عالم ملکوت یاد می‌کند که با فرشتگان در آن عالم به پرواز درمی‌آیند و جهان با همه وسعت خود گنجایی این عشاق ربانی را در خود ندارد:

«چون عاشق هم نعت عشق شد، چون عشق به معدن اصلی بازشود، عاشق را هم‌رنگ خود کند، به قرب معشوق بازرساند تا چون روحانیان ملکوت در اعلی‌علیین با طاووسان ملائکه بپرد. نشانشان چنین عجیب است و احوالشان چنین غریب. عالم طبیعت، قفص مرغ نیست، عاشق در جهان ننگجد» (همان: ۱۳۸-۱۴۳).

چنان‌که مشاهده می‌شود، روزبهان مبانی نظری عشق را در قالب جملات ادبی بدون توجه به قاعده‌ای خاص توصیف می‌کند، ولی ابن دباغ در تحلیل‌های خود می‌کوشد تا طبق قاعده‌ای توصیف‌های متعدد روزبهان را به یک معنی واحد و منظم بازگرداند و آنگاه نشان دهد که همه آن توصیف‌های ذوقی، از یک اصل واحد ناشی می‌شود. از این رو، وی با شناخت عمیقی که از موضوع دارد، برای تبیین و تشریح آن به فلسفه اشراق متوسل می‌شود. در فلسفه اشراق، خداوند همان نورالانوار است و همه پدیده‌ها نور وجودی خود را از این نور دریافت می‌کنند. هر یک از این انوار حقیقتی هستند که مراتب تشکیک دارند و هر نور ضعیف، شوق و عشق پیوستن به نور قوی و سرانجام، فنا در نورالانوار را دارد (ر.ک؛ سهروردی، ۱۳۳۱، ج ۲: ۱۳۳).

ابن دباغ پس از اشاره به اطلاعاتی که از منابع فلسفه اشراق می‌گیرد، موضوع عشق و محبت را در چهارچوبی خاص و طی سلسله مراتبی تبیین می‌کند. وی می‌گوید: «چون خداوند با نور قدسی خود نخست بر فرشتگان تجلی نمود، ذات آنان از ادراک حقیقت این نور عاجز آمد و آنان در برابر قهر و عزت کبریایی خداوند و کمال آن نور به نقص خود آگاه شدند و به اعتبار این صفات، «محبت» که همان «ابتهاج» همراه با قهر است، برای آنان حاصل شد. سپس آنان در پرتو این نور از ذات خود فانی شده، به عشق‌ورزی با ذات خود و خالق خود پرداختند. سپس این امر از آنان به عالم نفس انسانی سریان یافت. نفس انسانی نیز به قدر استعداد و صفای خود از آن نور قدسی تأثیر پذیرفت و با ادراک آن نور، عشقش نسبت به آن، برای پیوستن و اتحاد با آن افزون گشت. بنابراین، نور الهی با اینکه واحد است، اما آثار آن در پدیده‌های مختلف هست. از این رو، جهان از محبت خالی نیست و هر کس به قدر بهره‌اش از نور محبت به خدا نزدیک و به قدر ضعف آن نور در وجودش، به عالم بهایم و عالم اسفل نزول می‌کند. محبت، شریف‌ترین وسیله عروج به عالم نور است و هر عارف با اتصاف به آن کامل می‌گردد (ر.ک؛ ابن دباغ، بی‌تا: ۲۴-۲۶).

ابن دباغ بعد از تشریح همه مراحل و مراتب علی و مناسبات باطنی و ظاهری عشق و محبت، درصدد اثبات این نکته است که همه مراتب و مقولات عشق به طور کامل در ذات خداوند جمع است و محبت جمال باطنی، برترین و آخرین مقامی است که نخست از جانب خداوند به مقربان، بندگان مخلص و مردان عارف کامل داده شده است. وی نیز در پایان این مقولات، با استناد به آیه ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ بر سبقت محبت حق تعالی بر بندگان تأکید می‌کند و مقصود از محبت خداوند را به بنده، یاری بندگان در طریق محبت و طلب معرفت می‌داند:

«وَإِذَا لَمْ تَجْتَمِعْ هَذِهِ الْأَسْبَابَ كُلَّهَا عَلَى الْحَقِيقَةِ إِلَّا فِي الْحَقِّ تَعَالَى، فَلَا مَحْبُوبٌ عَلَى الْحَقِيقَةِ إِلَّا هُوَ وَلَا مَطْلُوبٌ سِوَاهُ وَ كُلُّ مَحَبَّةٍ لَغَيْرِهِ بَاطِلَةٌ... فَدَلَّ بِهَا عَلَى أَنَّ مَحَبَّةَ تَعَالَى لَهُمْ هِيَ السَّابِقَةُ لِمَحَبَّتِهِمْ بَلْ هِيَ شَرْطُ فِيهَا» (ابن دباغ، بی‌تا: ۵۷ و ۶۴).

ابن دباغ با چنین رویکردی به کیفیت عشق انسان نسبت به خداوند نیز متمرکز شده، آن را بر پایه محبت جمالی تشریح می‌کند. از دید وی، محبت سلسله مراتبی دارد که اصل و منشاء آن، محبت جمال است. محبت جمال به دو قسم مطلق و مقید، و مقید خود به دو نوع

کلی و جزئی، و جمال جزئی نیز به دو نوع ظاهر و باطن تقسیم می‌شود (ر.ک؛ همان: ۳۹-۴۴). جمال باطنی بر اثر تابش انوار قدسی الهی بر عقول طاهر و طیب که مزین به علوم دینی و معارف ربانی هستند، مستفاد می‌شود و انسان از این طریق به عشق یا محبت حقیقی نایل می‌گردد (ر.ک؛ همان: ۴۷).

۴. اسباب و وسایط عشق

یکی از مباحث بنیادین عشق که در میان حکما و عرفای اسلامی رایج است، مقولهٔ علل و اسباب پیدایش آن است. عرفای مسلمان برای تشریح مسئله، به این حدیث پیامبر اکرم (ص) استناد کرده‌اند و در تبیین آن کوشیده‌اند: «الأرواحُ جنودٌ مجنّدة، فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف». برخی دیگر نیز در تفسیر این حدیث به نظریهٔ کروی بودن ارواح که در حکمت یونان منسوب به افلاطون است، توجه نموده و موضوع را طبق این نظریه شرح و بسط داده‌اند. طبق نظریهٔ افلاطون، انسان نخستین در بدو خلقت به دو نیم شد و نیمهٔ دیگر خود را گم کرد. او برای یافتن نیمهٔ دیگر خود پیوسته در جستجوی آن است و حقیقت عشق، «رسیدن آدمی به این نیمهٔ اصلی خود» است (ر.ک؛ افلاطون، ۱۳۸۲: ۲۲۵).

متفکران اسلامی بعدها این نظریه را منطبق با اعتقادات اسلامی تفسیر کرده‌اند. گویا مسعودی مورخ قرن چهارم هجری از نخستین کسانی است که در کتاب *مروج الذهب* به این نظریه توجه داده، آن را چنین مطرح کرده‌است:

«یکی از اهل نظر گوید: خدا هر جانی را مدور و به شکل گره آفرید و دو نیمه کرد و در هر تنی یک نیمه از آن نهاد و هر پیکری که پیکر دیگری را بیابد که نیمهٔ جان او در آن باشد، به حکم مناسبت قدیم به ضرورت میان آن‌ها عشق پدید می‌آید و اختلاف کسان در این باب مربوط به قوت و ضعف طبایع آن‌هاست» (مسعودی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۳۷۵؛ برای تفصیل بیشتر، ر.ک؛ نزهت، ۱۳۸۶: ۲۱۸-۲۱۹).

ولی به نظر می‌رسد نظریهٔ کروی بودن ارواح از طریق شرح حدیث پیامبر اکرم (ص) و به واسطهٔ آثار عرفانی چون *عطف الألف دیلمی* (ر.ک؛ الدیلمی، ۱۹۶۲م: ۴۰) و *مشارق انوار القلوب ابن دباغ* وارد عرفان و آثار مسلمانان شده‌است (ر.ک؛ گوتاس، ۱۳۶۹: ۶۵-۶۳).

روزبهان بقلی در *عبر العاشقین* اسباب عشق و آشنایی ارواح را، بدون توجه به نظریه افلاطون، بر اساس امور اخروی و با استناد به حدیث پیامبر^(ص) تشریح کرده است. وی بر آن است که علت اصلی انس و الفت، آشنایی ارواح قدسی در عالم بالا و رؤیت زیبایی‌های آن است. ارواح قدسی در حضرت باری تعالی یکدیگر را دیده بودند، خداوند برای برخی از آن‌ها اسبابی فراهم نمود تا از رؤیت آثار حق و تأثیر حُسن آن، با هم الفت بگیرند:

«ارواح قدسی در بلاد بدایت در شهرستان عزت نزد سراق حضرت یکدیگر را دیده بودند و از رؤیت آثار حق با همدیگر از تأثیر آن حُسن و مقارنه، و به مشابَهت صفات با هم الفت گرفته بودند. چنان که فرمود- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ- الأرواح جنودٌ مجتدة، فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف. (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۴).

روزبهان در ادامه مباحث خود سعی دارد که اسباب عشق را در بطن عبارات کلی «محبت انسانی و وجدان محبت روحانی» که وسیلت خاص‌اند، تبیین کند: «در حقایق اسباب، هیچ شیء عزیزتر از محبت انسانی و وجدان محبت روحانی نیست؛ زیرا که وسیلت خاص است» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۹). ولی وی بدون اینکه این عبارات کلی و مبهم را توضیح دهد، سرانجام بر اساس دریافته‌های ذوقی و با توسل به قوه خیال در بیانی نمادین، عشق دوستان حق را از اسباب عشق قلمداد می‌کند: «بنگر که اهل معرفت را چه دلالتی است در عشق حق، عشق دوستانش و محبت بندگانش. قاعده عشق چنین است که عاشق بانگ سگان کوچه معشوق نیم‌شبان به جان شنود و آن را در وسیلت عشق اسباب عشق داند» (همان: ۲۱).

هر چند روزبهان در تحلیل‌هایی که از اسباب عشق ارائه داده، از حد تخیل فراتر نرفته، اما نظر ابن دباغ چیز دیگری است. ابن دباغ با تشریح ادراکات خود می‌خواهد روش تعلیمی و شیوه ادراک یا عدم ادراک اسباب عشق را طی مراتبی استخراج نماید. وی برای اینکه این نکته ظریف را در چهارچوبی منسجم آموزش دهد، نخست محبت را بر حسب جنس آن به دو نوع «ذاتی» و «عرضی» تقسیم کرده، سپس «محبت ذاتی» را به لحاظ ادراک یا عدم ادراک اسباب آن به دو مقوله «محبت جمال و کمال» و «محبت روحانی» تقسیم می‌کند. از دید ابن دباغ، اسباب محبت جمال و کمال، ادراک‌شدنی است، اما اسباب محبت روحانی (= محبت معنوی خفی) ادراک نمی‌شود.

یکی از اسباب محبت جمال و کمال، نیکی و احسانی است که محبوب در حقّ محب (عاشق) می‌کند و دیگری کمالِ محبوب از حیث جمالِ باطن و ظاهر است. چون محبوب همهٔ زیبایی‌های ظاهری و باطنی را به طور کامل در خود دارد، نفسِ محب (عاشق) خواهان اتصاف به آن صفات است و این صفات اسباب محبت‌اند. اما محبت روحانی (= محبت معنوی خفی) را سببی نیست و عقول بشری هر قدر در این زمینه غور کنند، نمی‌توانند به حقیقت اسباب آن پی ببرند. منجمان گمان بردند که این نوع سبب و مناسبت را در بین ستارگان و نحوهٔ تشکیل افلاک می‌توان مشاهده کرد، لیکن این سخن آنان ادعایی بیش نیست؛ زیرا هیچ برهانی در این باب ارائه نکرده‌اند. با این همه، درک اسباب این نوع محبت دشوار و مشکل است، همچنان که درک سبب و مناسبت تعاشق و تجاذب بین آهن ربا و آهن (ر.ک؛ ابن دُبَّاع، بی تا: ۵۲). چنان که می‌بینیم، تشریح اسباب عشق نزد ابن دُبَّاع خیال پردازی نیست، بلکه کوششی است برای تعلیم این نکته که برخی از آن اسباب با تهذیب نفس و با اتصاف به صفات محبوب ادراک‌شدنی است.

ابن دُبَّاع با اینکه شناخت اسباب عشق روحانی را به مراتب دشوار می‌داند، لیکن بر آن است که اصل الفت و محبت بر اساس «تعارف» یا آشنایی ازلی ارواح در عالم غیب رخ داده است و خدا آن را در ازل، در میان دل‌ها نهاده است و هیچ کس غیر از او بر آن آگاه نیست؛ چنان که حدیث حضرت رسول (ص) نیز مؤید این نکته است:

«فهم حقایق هذه المناسبة الروحانية متعذر جداً، والذي يُثبت أن هذه المحبة لا يتوصل إليها بسبب، ولا توجد عن طلب، وإنما هي تعارف جعله الله تعالى بين القلوب لا يعلمه سواه و إلى هذه الإشارة بقوله - عليه السلام: الأرواح جنودٌ مجنّدة، فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف» (همان: ۵۲-۵۳).

در حدیث فوق، وی «جنودٌ مجنّدة» را به انواع ارواح و «تعارف» را به مناسبت بین ارواح تفسیر کرده، می‌گوید اگر ارواح از نوع واحدی باشند، به هم می‌پیوندند و اگر از نوع مختلف باشند، جدایی می‌گزینند. «تعارف» یا اسباب محبت، لطیفه‌ای است نهانی که ادراک‌شدنی نیست و بسان «معنی» ظریف در محبوب است که ارواح را به خود جذب می‌کند. (همان: ۵۳).

با این رویکرد، ابن دُبَّاح ضمن انتقاد از نظریه کروی بودن ارواح، دیدگاهی متفاوت با آن ارائه داده‌است. وی می‌گوید:

«برای قول کروی بودن ارواح که بعضی دانشمندان آن را نقل می‌کنند - و مقصود او، افلاطون است - معنایی غیر از معنای ظاهری آن است. نفوس انسانی محال است که تجزیه و انقسام پذیرند؛ زیرا نفوس، جرم و جسم نیستند و انقسام از عوارض اجسام است، و جز این نیست که مراد از این سخن، تناسب محل و جایگاه نفوس برای پذیرش دیگری است. وی در انجام سخن خود می‌گوید: هر چند این سخن افلاطون درخور تأمل است، اما تعبیر صحیح همان است که ما مقرر داشتیم؛ یعنی دو شخص آن قدر به هم نزدیک شوند که گمان کند که استعداد هر دو (در پذیرش محبت) یکی است و این امر یا فطری است و یا از طریق ریاضت حاصل می‌شود و کیفیت این نوع مناسبت از طریق ذهن ادراک‌شدنی نیست، مگر به واسطه ذوق» (ابن دُبَّاح، بی تا: ۵۵-۵۴).

با اینکه اسباب حقیقی عشق و محبت از دید عرفا بسیار ظریف و گاهی چندان روشن نیست، لیکن گاهی آنان از وسائلی سخن می‌گویند که می‌تواند روشنگر مسئله باشد. اهمّ این وسائط عبارتند از: حُسن و معرفت.

۱-۴. حُسن

نظریه نسبت حُسن و عشق در حکمت یونان باستان، به ویژه در رساله ضیافت افلاطون به تفصیل ذکر شده‌است (ر.ک؛ افلاطون، ۱۳۸۹: ۱۰۸-۱۱۱). این نظریه در تاسوعات فلوطین به فلسفه عرفانی تبدیل می‌شود. فلوطین نظریه پیوند حُسن و محبت افلاطون را در اینتاد سوم از رساله پنجم می‌آورد و آرای افلاطون را در باب عشق و ارتباط آن با حُسن، با نظام فلسفی مورد نظر خود تطبیق می‌دهد. از دیدگاه فلوطین، عشق عاطفه‌ای است که در روحی که طالب زیبایی است، پدید می‌آید. اگر مقصود روح از این زیبایی، زیبایی مطلق باشد، یعنی کسی که منشاء عشق را اشتیاقی برای رسیدن به خود زیبایی می‌داند، به علت حقیقی عشق پی برده‌است (ر.ک؛ فلوطین، ۱۳۸۹: ۳۶۱).

در عرفان اسلامی، مفهوم حُسن در یک اصل کلی زیبایی‌شناسی اخلاقی تشریح می‌شود؛ بدین صورت که حُسن، صفتی از صفات خداست: «از آن صفت که به شناخت

حق تعالی تعلق داشت، حُسن پدید آمد که آن را نیکویی خوانند» (سهروردی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۲۶۹). چون خداوند با این صفت بر هستی تجلی کرد، همه را در حُسن یا نیکویی مطلق خود آفرید. بنابراین، هر موجود یا هر پدیده‌ای، چون با ریاضت در حالت رفع حجاب باشد، با متخلُّق شدن به آن صفت، شوق رسیدن به حُسن مطلق را دارد. روزبهان بر اساس چنین رویکردی می‌کوشد تا با استناد به آیاتی از قرآن کریم و احادیثی از پیامبر (ص) منشاء دینی و اسلامی پیوند حُسن و عشق را اثبات کند (ر.ک؛ بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۸). وی بر آن است که انوار حُسن ازلی حق بر عالم عقل اشراق نمود و سبب پیدایش عشق در دیگر کائنات شد. از این روی بقای عشق نیز به حُسن وابسته است و هر قدر حُسن اصلی در معشوق بیشتر، عشق پایدارتر و بیشتر خواهد بود. وی این موضوع را با تفسیر استعاره‌ی عرفانی آیه ۳۵ سوره نور (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ) تبیین نموده، عشق را چون چراغی می‌داند که روغن آن، حُسنِ قَدَم است:

«نور حُسن ازل در مشکات عقل آمد. حُسن اصلی که معدن عشق است...
چندان که نظر عاشق در صفات معشوق حُسن اصلی بیش بیند، عشقش بیش باشد؛
زیرا که مصباح عشق را روغن از حُسنِ قَدَم است، برای آنکه در اصل، عشق با
حُسن متحد است. بقای عشق به بقای حُسن است» (همان: ۴۵-۴۷).

در جهان بینی عرفانی روزبهان، «حُسن، احسن و ساطع» عشق الهی است و «اصل محبت از رؤیت حُسن و جمال است» (ر.ک؛ همان: ۲۰ و ۱۳۳). گاهی در گفتارهای وی از پیوند حُسن و عشق به واسطه روح سخن به میان آمده که قابل تطبیق با آرای فلوطین است. به زعم وی، عشق در تلاقی روح با حُسن حاصل می‌شود و مقصود روح از این حُسن، رسیدن به حُسن مطلق یا انوار جمال الهی است که جان آدمی را مست و عاشق می‌کند. از این رو، روح عامل اصلی پیوند حُسن و عشق است و جان عاشق با این پیوند به آئینه تمام‌نمای جمال مطلق تبدیل می‌شود تا صفات او را با افعالی که از آن صادر می‌شود، نشان دهد: «چون انوار جمال از عین الله به آئینه روی آدم داخل شد، جان آدم در آئینه آدم نگرده و صفات خاص در فعل خاص بیند. لاجرم سر استعداد یافته، به صفای نظر خاص در مشاهده آن شاهد، مست و عاشق شود» (همان: ۷۹). بنا بر این دیدگاه، هر که وجودش به تبع روح لطیف تر و جسمش رقیق تر باشد، در جسم او جواهر نورانی معدن حُسن و جمال، ظاهر تر و

آشکارتر است: «هر که را وجود لطیف‌تر و جسم رقیق‌تر و جان شریف‌تر، هیکل او از جواهر نورانی معدن حُسن، ظاهرتر» (همان: ۳۴).

اما تأمل ابن دَبَّاح در باب واژه «حُسن» بسیار مختصر و به گونه‌ای دیگر است. وی برخلاف دیلمی و روزبهان که به واژه «حُسن» توجه نموده‌اند و به تبیین مفهوم آن پرداخته‌اند، از استعمال آن - جز در موارد بسیار نادر - امتناع نموده‌است. از نظر ابن دَبَّاح، حُسن آن «نیکویی یا زیبایی» ظاهری و حسی است که با حواس ظاهری و مادی ادراک‌شدنی است. به همین دلیل، وی برای تبیین مفهوم متعالی نیکویی یا زیبایی معنوی، ترجیح می‌دهد که به جای واژه «حُسن»، از واژه «جمال» استفاده کند.

ابن دَبَّاح در تحلیل مفهوم ذاتی حُسن از روزبهان فراتر رفته‌است و روش وی در اثبات مسئله، بر سلسله‌مراتب خاصی متمرکز است. وی حُسن را از نظر گاه معرفت‌شهودی و با تأکید بر «جمال باطن» که از مقولات اصلی محبت ذاتی است، تشریح می‌کند. از دید ابن دَبَّاح، محبت جمال که از محبت ذاتی نشأت می‌گیرد، در مرتبه نخست به «جمال مطلق و جمال مقید» تقسیم می‌شود. جمال مقید به دو قسم «جمال کلی و جمال جزئی» و جمال جزئی خود به دو قسم «جمال ظاهر و جمال باطن» تقسیم می‌شود (ر.ک؛ ابن دَبَّاح، بی‌تا: ۴۲-۴۳). «جمال ظاهر» متعلق به اجسام است که با حواس ظاهری درک می‌شود، اما «جمال باطن»، جمال مجرد عقلانی است و آن از تابش انوار قدسی الهی بر عقول مطهری مستفاد می‌شود که به انواع علوم دینی و اسرار معارف الهی متصف‌اند و سرانجام به محبت حقیقی و دیگر کمالات و فضایل رهنمون می‌شود. این جمال را عقول ادراک می‌کنند که در غایت صفا و پاکیزگی هستند و برای حصول محبت خدا از نور او منورند. برای اثبات این موضوع، وی نیز به آیه ۳۵ سوره نور استناد کرده‌است (ر.ک؛ همان: ۴۷).

ابن دَبَّاح بر آن است که مراتب جمال باطن، اطوار شریفی هستند که تنها از طریق ذوق (مکاشفه یا شهود) ادراک می‌شوند: «و هذه أطوار جلیلة و منازل شریفة لا یتوصل إلی تفصیل حقائقها إلا بالذوق فمن ذاق عرف» (همان: ۱۲۴). اصل زیبایی از سوی خداوند بر هستی عارض می‌شود و عارف حقیقی با تشخیص و شناخت این زیبایی به محبت حقیقی نائل می‌گردد و هر کس ذوق و توان ادراک آن را نداشته باشد، در حقیقت مغبون و زیانکار است (همان: ۱۲۴).

۲-۴. معرفت

معرفت، جایگاهی والا در تفکر عرفانی دارد. در این تفکر، معرفت «شناخت مجرد نیست، بلکه خردمندی عملی است و نحوه التفات به خدا و جهان برحسب حقیقت عمیق آن‌هاست» (نویا، ۱۳۷۳: ۲۳۳). این نوع معرفت از ظواهر امور در گذشته است و روی سوی حقیقت دارد؛ یعنی شناختی که به نفی همه پدیده‌ها غیر از خدا منتهی می‌شود و در پایان، به عشق او می‌انجامد. این نگرش که عشق به خداوند مبتنی بر معرفت است، در فلسفه یونانی نیز مشاهده می‌شود. بر این اساس، کسانی می‌توانند به مرتبه عشق برسند که تربیت فلسفی یافته‌اند (ر.ک؛ آبراهاموف، ۱۳۸۸: ۱۷۵).

با اینکه عرفا معرفت را از مهم‌ترین وسائط عشق الهی می‌دانند، اما دیدگاه‌های آنان درباره تقدم و تأخر آن بر محبت به دو نوع است: گروهی که معتقد به تقدم محبت بر معرفت‌اند؛ نظیر دیلمی (ر.ک؛ الدیلمی، ۱۹۶۲م: ۳۲)، مستملی بخاری (ر.ک؛ مستملی بخاری، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۴۵۱)، رشیدالدین میبدی (ر.ک؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۴۷۷) و عطار نیشابوری (ر.ک؛ عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ۴۱۳-۴۸۱)^۲. گروه دیگر معتقد به تقدم معرفت بر محبت هستند؛ نظیر عین‌القضات همدانی (ر.ک؛ عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۹۸) و شهاب‌الدین یحیی سهروردی (ر.ک؛ سهروردی، ۱۳۹۲: ۸۷).

از دید روزبهان، انسان با پذیرش محبت، متعهد معرفت به خدا و ربوبیت او می‌شود. از این رو، در جهان‌بینی عرفانی وی، محبت بر معرفت مقدم است. روزبهان این موضوع را هنگام گزارش تجربه عرفانی خویش از عالم ملکوت با بیان رمزی و تمثیلی تبیین می‌کند. بنا بر گزارش روزبهان در آغاز کتاب، او در عالم ربوبیت، پس از مشاهده جمال صرف، شیرینی محبت ذوالجلالی به مذاق جانش می‌رسد و با تجربه عشق الهی، معارف و مکاشفات معنوی در دل او پدید می‌آید. او از دریای معرفت با کشتی حکمت به سواحل صفات الهی می‌رسد و با پله‌های معارف توحید، تفرید و تجرید، به سوی عالم ازل رفته، حدیث قرب نوافل شامل حال او می‌شود:

«حلاوت عشقِ قِدَمِ دلم را کسوت معارف و کواشف اصلی درپوشید. در بحر معرفت به حق توانگر گشتم و از لجه آن به سفینه حکمت، امواج قهریات و لطفیات ببریدم و به سواحل صفات فعل رسیدم، به مدارج و معارف توحید و

تفرید و تجرید سوی عالم ازل رفتم و لباسِ قَدَمِ یافتم، خطاب عظمت و کبریا و انبساط و حُسن و قرب بشنیدم» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۴).

روزبهان معرفت را از وسائط اصلی محبت می‌شمرد و وجود آن را بعد از محبت ضروری می‌داند. وی با اینکه از معرفت هیچ تعریفی ارائه نمی‌دهد، اما در بیانی نمادین بر مفهوم متعالی آن اشاره دارد. از نظر او، محبت چون زمینی است که درختان عشق در آن رویده‌اند و از دریای قدم آب می‌خورند. محبتی که بدون آگاهی عرفانی حاصل شود، محبت اهل مکاشفه است که در درون انسان نهادینه نشده‌است، اما محبتی که با آگاهی عرفانی حاصل شود، محبت اهل معارف است. سرانجام، محبت همراه با معرفت، انسان را به توحید رهنمون می‌کند (همان: ۱۳۴).

ابن دُبَّاغ نیز در مباحث خود به همان معنای فراکیهانی معرفت توجه دارد و آن را در گفتارهای خود می‌پرورد. اما نظر وی در باب تقدم و تأخر آن بر محبت، با نظر روزبهان متفاوت است و معرفت را بر محبت مقدم می‌داند. اولین موضوعی که ابن دُبَّاغ در آغاز کتاب مشارق انوار مطرح می‌کند، این است که بدون شناخت کمال و جمال محبوب، محبت ممکن نیست. این امر از طریق مطالعه در مصنوعات الهی و تورق کتاب عالم وجود ممکن است و بزرگترین اثر صنع خداوند و برترین آن، عالم انسانی است. ابن دُبَّاغ برای تبیین مسئله به حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ» استناد می‌کند (ر.ک؛ ابن دُبَّاغ، بی‌تا: ۱۱-۱۲) و دیدار خداوند را در آخرت مشروط به کسب معرفت و آنگاه محبت می‌داند. اما ابن دُبَّاغ محبت را از حیث شَرَف، مقدم بر معرفت می‌داند و بر آن است که مقصود اصلی از معرفت، محبت است: «فالمحبة إذا ثمره المعرفة و المعرفة علة المحبة و سببها فهي متقدمة على المحبة بالسبب و المحبة متقدمة عليها بالشرف من حيث أنها مقصودها» (همان: ۱۱). این نوع معرفت انسان را از حضيض مادیات به افق اعلائی عالم معنی رهنمون می‌کند. در این مقام، انسان نشانه‌های محبوب را در همه پدیده‌ها به عیان دیده، چون حضرت موسی^(ع) از عظمت هستی شگفت‌زده شده، به حیرت فرو می‌رود:

«تبدی لنا فی کل شیء حیینا فتهنا كما تاه الکلیمُ به عجبا»
(همان: ۱۳).

۵. عشق و مقامات عرفانی

در ادبیات عرفانی بین مقامات و عشق رابطه ذاتی و پیوند ناگسستنی وجود دارد. بدین گونه که عشق یک حس فطری و درونی است و از واکنش به این حس درونی مقامات به وجود می آید. از این رو، قلمرو عشق فراتر از مقامات است و مقامات در بطن آن جای دارد و نام هر یک از مقامات برگرفته از حالات و اطوار عشق است که در رفتار عارف ظاهر می شود.

به نظر می رسد کتاب *عطف الألف* دیلمی نخستین اثر در ادبیات عرفانی است که در آن مقوله بندی تشریحی مقامات عشق با رویکرد فلسفی، عرفانی و روانشناختی صورت گرفته است. دیلمی با توجه به حالات روانی عارف در مرحله سلوک، مقامات عشق را در ساختاری منسجم به ده مقام تقسیم کرده است که عبارتند از: «الفت، انس، وُدّ، محبت، خلت، شغف، استهتار و لغ، وله، هیمان». از دید دیلمی، عشق در آخرین مرتبه به سکر و غلبه ختم می شود و عارف در این مرحله، حالت فنا را تجربه می کند (ر.ک؛ الدیلمی، ۱۹۶۲م: ۱۱۱). این نوع مقوله بندی در سنت عرفان ذوقی و عاشقانه شیراز از دیلمی تا روزبهان، با تغییراتی که ناشی از تفاوت در تجربه و آموزه های عرفانی آنان است، به طرز مشابهی حفظ می شود.

مسیری که روزبهان در پیوند مقامات و عشق ادامه داده، بسیار پویاتر از دیلمی است. هر چند وی در مقامات عشق از حیث ترتیب و نامگذاری به *عطف الألف* دیلمی توجه خاصی داشته، اما در طبقه بندی مقولات آن از حیث انواع، طرح تازه ای بنا نهاده است. مقوله بندی های روزبهان از عشق نشانگر پیشرفت تدریجی آن به سمت کمال است. وی نخست عشق را از حیث سرشت و ارزش ماهوی آن به دو نوع «عشق انسانی» و «عشق الهی» تقسیم نموده، سپس هر یک از آن ها را در سیزده مقوله یا مقام برای سالک طبقه بندی کرده است: «الفت، انس، وُدّ، محبت، خلت، شغف، استشهاد، وله، هیمان، هیجان، عطش، شوق، عشق». در تجربه عرفانی وی، این مقامات چون جویبارهایی هستند که به دریای عشق می ریزند. در این دریای عشق، جان انسان از علل نفسانی پاک می شود و حجاب از پیش چشم انسان برمی دارند و عشق او، عشق خاص گشته، مستعد پذیرش عشق الهی می شود:

«چون این مقام‌ها در مرد پدید آمد، سواقی اسباب عشق در جان عاشق قلمز عشق شد. چون صانع قدیم حجاب عشق انسانی از پیش عشق ربانی بردارد، صَارَ عِشْقُهُ عِشْقُ الْخَاصِّ. اگر مرید از علل نفسانی در عشق انسانی مطهر شود، در عشق الهی راسخ باشد. انتقال عشق الهی جز با این مرکب نتوان کشید» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۲).

بعد از این مراتب، ذوق آثار جمال حق به جان انسان می‌رسد و سفر به کمال عشق آغاز می‌شود. این سفر، سفر عشق ربّانی است که روزبهان از آن با عنوان «عشق الهی» یاد کرده، آن را در سیزده مقام مقوله‌بندی می‌کند و آخرین و برترین آن، مقام عشق کَلّی است: «از بدایت تا نهایت، اعنی عشق الهی، دوازده مقامات است: عبودیت، ولایت، مراقبت، خوف، رجا، وجد، یقین، قربت، مکاشفه، مشاهده، محبت و شوق و مرتبه اعلی، عشق کَلّی است که مقصد روح است» (همان: ۱۰۰). روزبهان می‌گوید با درونی‌تر شدن این مقامات، جان آدمی در سرّ مقامات عشق استوار، و نفس اماره او مطمئن می‌شود و حقیقت عشق برای روح روی می‌نماید (ر.ک؛ همان: ۹۹ و ۱۱۴).

هرچند ابن دَبَّاح در مقوله‌بندی عشق چندان از روزبهان و دیلمی فراتر نرفته‌است، اما آنچه در مقوله‌بندی او تازگی دارد، طبقه‌بندی آن به دو بخش متمایز با عنوان مقامات مَحَبَّان سالک و مقامات عاشقان است. مقامات مَحَبَّان سالک عبارتند از: «الفت، هوی، خَلّت، شغف، وجد». مقامات عاشقان نیز عبارتند از: «غرایم، افتتان، وله، دهشت، فنا» (ابن دَبَّاح، بی تا: ۳۱). نکته دیگری که در مقوله‌بندی ابن دَبَّاح جلب توجه می‌کند، استعمال اصطلاحاتی است که - جز دو مورد - در مقوله‌بندی‌های دیلمی و روزبهان نیامده‌است. در مباحث ابن دَبَّاح، واژه «عشق» جز در موارد معدود، آن هم با حفظ چارچوب مفهومی خاص آن به کار نمی‌رود. از دید وی، بین «محبت» و «عشق» تفاوت بارزی وجود دارد و عشق آخرین منزل از منازل محبت و فراتر از آن است. محبّ در منزل عشق با نوشیدن شراب قرب، اختیار و اراده خود را در برابر شهود حق، فانی می‌بیند و از این روی هر عاشقی، محبّ تواند بود؛ اما هر مُحَبِّبی عاشق نیست (ر.ک؛ همان: ۳۷).

ابن دَبَّاح عشق را عظیم‌تر از آن می‌داند که در قالب عبارت آید و از این رو، فهم بشر از ادراک کیفیت و حقیقت آن عاجز است. وی معنی عشق را همان اتحاد محبوب با محبّ می‌داند و از آن با عنوان «اتحاد عقلی» یاد می‌کند. در این نوع، اتحاد محب همه وجود و

آگاهی خود را در ذات محبوب فانی می‌بیند: «و لا شكك أن معناه اتحاد ذات المحبوب بذات المحب اتحاداً عقلياً يوجب غفلة المحب عن الشعور بجملة شغلا عنها بشهود محبوبه في ذاته بذاته» (همان: ۹۶). این همان مقام فناست که محب با آن به بقای سرمدی و جاوید می‌رسد. او نیز بر آن است که در این مرحله، نفس اماره به حالت مطمئنه درآمده، شایسته این خطاب الهی می‌گردد: يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً. (الفجر/ ۲۸-۲۷). این همان صفت عاشقان و بندگان مقرب خداست که هیچ چیز آنان را از مشاهده انوار جمال الهی مشغول نمی‌کند.

مقوله‌بندی‌های مقامات عشق بر اساس سه طیف یادشده در جدول زیر آمده تا اصطلاحات متفاوت و متناظر مربوط به هر طیف مورد تدقیق قرار گیرد:

مشارق انوار القلوب و مفاتيح اسرار القيوب		عبيد العاشقين	عطف الألف المألوف على اللام المعطوف
الفت	مقامات محبان و سالکان	الفت	الفت
هوى		انس	انس
خلت		وُدّ	وُدّ
شغف		محبت	محبت
وجد	مقامات عاشقان	خلت	خلت
گرام		شغف	شغف
افتتان		استشهاد [؟ استهتار]	شغف
وله		وله	استهتار = ولع

دهشت		هیمن	وله
فنا		هیجان	هیمن
		عطش	
		شوق	
		عشق	

طبق این جدول، همانندی و نزدیکی بسیار زیادی در هر سه طیف از حیث طبقه‌بندی مقولات عشق وجود دارد. وجوه مشترک در سه کتاب *عطف الألف*، *عبر العاشقین* و *مشارق انوار القلوب*، نخست نحوه تقسیم مقامات به طور کلی، به ده یا سیزده مقوله محدود و مشخص است. همچنین، همانندی بسیار زیادی در مقوله‌بندی روزبهان و دیلمی وجود دارد که این خود از اقتباس آشکار روزبهان از دیلمی حکایت می‌کند، با این تفاوت که روزبهان سه مقوله دیگر بر آن افزوده است. اما به نظر می‌رسد که روش و نوع طبقه‌بندی ابن دَبَّاح در باب نامگذاری مقولات عشق با روزبهان متفاوت است و این امر حاکی از نحوه ادراک هر یک از آنان در مقوله عشق می‌تواند باشد. چنان‌که از جدول فوق استنباط می‌شود، ابن دَبَّاح نخست مقامات عشق را به صورت منظم به دو قسم کلی «محبیت» و «عشق» تقسیم کرده، سپس هر یک از آن‌ها را در پنج مقوله مجزا طبقه‌بندی و تشریح نموده است. در حقیقت، تجربه و روش تعبیر ابن دَبَّاح از مقوله عشق و حالات روحی سالک موجب شده تا مقامات مورد نظری به لحاظ اصطلاح‌شناسی با مقوله‌بندی‌های روزبهان و یا حتی دیلمی - غیر از دو مقوله «الفت و شغف» - متفاوت باشد (ر.ک؛ همان: ۱۰۰-۱۰۱).

نتیجه‌گیری

ادبیات عرفانی ما همانند همه علوم، مشحون از اصطلاحات ویژه خود است تا مفاهیم و معانی مورد نظر خود را در قالب آن اصطلاحات به دیگران القا کند. از این میان، اصطلاح «عشق» و «محبیت» جایگاهی مهم در میان اصطلاحات عرفانی دارد و نوع رویکرد به مقوله

عشق در شکل گیری نظریات پیرامون آن شایسته توجه است. در آثاری که در سه طیف تقریباً متفاوت به نگارش درآمده، واژه‌شناسی عشق و محبت، تفکیک آن دو از هم و نیز تعیین و تحدید مفهوم هر یک از این دو واژه در کانون توجه عرفا واقع شده‌است.

در این رساله‌ها، عامل اصلی در تعریف و مقوله‌بندی عشق و محبت، گاهی جنبه فلسفی و غیرعاطفی داشت؛ چنان که در تبیین و تشریح ابن دباغ نمایان بود. اما گاهی نیز در مقابل تبیین‌های منطقی و فلسفی ابن دباغ، عارفی چون روزبهان بقلی شیرازی مقوله‌بندی و تعریف عشق را متناسب با تجارب عرفانی و برداشت‌های ذوقی خود به صورت تمثیلی عرضه کرده‌است. با اینکه تفاوت‌های روش‌شناختی و اصطلاح‌شناختی در هر یک از این رساله‌ها مشهود است، ولی با وجود این تمایزها، مؤلفان این آثار ضمن اینکه در تعاریف خود پایبند چهارچوب مشخص و محدودی هستند، آبخور و بنیان فکری آنان مشترک است و خط فاصل میان آن‌ها در عمل چندان مشخص نیست و مقصد نهایی مقوله عشق از دید آنان «کمال و استعلای نفس برای رسیدن به خدا» است. هر چند مباحث و نظریه‌های ظریف و دقیقی که در این آثار پیرامون عشق مطرح شده، بیشتر در صدد گنجاندن مفهوم آن در چهارچوب خاص و مشخص است، ولی چنان که از فحوای کلام عرفا استنباط می‌شود و با وجود اینکه اصطلاح‌پردازی‌ها و استعاره‌سازی آنان بر غنای زبان، مفاهیم و مضامین عرفانی افزوده است، لیکن بنا بر اذعان بیشتر آنان، همه آن اصطلاحات در حکم الفاظ مختلف برای معنایی واحدند و از سرشت تناقض‌آمیز عشق حکایت دارند.

منابع و مأخذ

- آبراهاموف، بنیامین. (۱۳۸۸). *عشق الهی در عرفان اسلامی (تعالیم غزالی و ابن دباغ)*. ترجمه حمیرا ارسنجانی. چ ۱. تهران: نگاه معاصر.
- ابن دباغ، عبدالرحمن بن محمد. (بی تا). *مشارق انوارالقلوب و مفاتیح اسرارالغیوب*. تحقیق هلموت ریتر. بیروت: دار صادر.
- ارنست، کارل. (۱۳۹۸). «مراحل عشق در ادوار آغازین تصوف ایران از رابعه تا روزبهان». *میراث تصوف*. ج ۱. ویراسته لئونارد لویزن. ترجمه مجدالدین کیوانی. چ ۲. تهران: بی نا.
- افلاطون. (۱۳۹۲). «رساله فدروس». *چهار رساله*. ترجمه محمد صناعتی. چ ۸. تهران: نشر هرمس.

- _____ . (۱۳۸۹). *رساله ضیافت*. ترجمه محمد ابراهیم امینی فرد. چ ۴. تهران: نشر جامی.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۶۶). *عبهر العاشقین*. هانری کربن و محمد معین. چ ۳. تهران: انتشارات منوچهری.
- _____ . (۱۴۲۶ق.). *مشرب الأرواح*. تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۵). *رؤیت ماه در آسمان (بررسی تاریخی مسئله لقاء الله در کلام و تصوف)*. چ ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۰). *دیدار با سیمرغ*. چ ۵. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- تاکشیتا، ماساتا کا. (۱۳۷۸). «تداوم و تحول در تصوف عاشقانه شیراز (مقایسه عطف الألف دیلمی و عبهر العاشقین روزبهان بقلی)». ترجمه شهرزاد نیک نام. *معارف*. ش ۱. د ۱۶. صص ۴۹-۳۱.
- الدیلمی، ابوالحسن علی. (۱۹۶۲م.). *عطف الألف المؤلف علی اللام المعطوف*. تحقیق و تقدیم ج. ک. واده. القاهره: مطبعة المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیة.
- زرکلی، خیرالدین. (۲۰۰۵م.). *الأعلام*. ج ۴. چ ۱۶. بیروت - لبنان: دار العلم للملایین.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۸). *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد آلن نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. چ ۲. تهران: اساطیر.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۹۲). *عقل سرخ (شرح و تأویل داستان های رمزی سهروردی)*. تقی پورنامداریان. چ ۳. تهران: سخن.
- _____ . (۱۳۸۹). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. ج ۳. تصحیح، تحشیه و مقدمه سید حسین نصر. چ ۳. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ . (۱۳۳۱). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. ج ۲. تصحیح و مقدمه هنری کربن. چ ۱. تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صفوی، کورش. (۱۳۷۹). *درآمدی بر معنی شناسی*. چ ۱. تهران: انتشارات سوره مهر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۸). *تذکرة الأولیاء*. به تصحیح رینولد آلن نیکلسون. مقدمه انتقادی محمد قزوینی و شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار از بدیع الزمان فروزانفر. چ ۱. تهران: انتشارات هرمس.

- _____ . (۱۳۸۵). *منطق الطیر*. تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۳. تهران: سخن.
- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۷). *نامه های عین القضاة همدانی*. چ ۳. به اهتمام علی نقی منزوی. چ ۲. تهران: اساطیر.
- غزالی، محمد. (۱۳۸۳). *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیوچم. چ ۱۱. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فلوطين. (۱۳۸۹). *دوره آثار فلوطين*. ج ۱. ترجمه محمدحسن لطفی. چ ۲. تهران: نشر خوارزمی.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۷). *رسالة قشیریه*. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چ ۱. تهران: انتشارات زوار.
- کلاباذی، محمدبن ابراهیم. (۱۹۳۳ م.). *التعرف لمذهب التصوف*. چ ۱. مصر: مطبعة السعادة.
- کربن، هانری. (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه سید جواد طباطبائی. چ ۶. تهران: نشر کویر و انجمن ایران شناسی فرانسه.
- گوتاس، دیمتره. (۱۳۶۹). «*کتاب میهمانی افلاطون در آثار عربی*». ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. معارف. د ۷. ش ۱۹. صص ۵۱-۸۲.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۸۷). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. چ ۴. تصحیح محمد روشن. چ ۲. تهران: اساطیر.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۷۰). *مروج الذهب*. چ ۲. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چ ۴. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- میبدی، رشیدالدین. (۱۳۷۱). *کشف الأسرار و عدّة الأیوار*. چ ۶. به اهتمام علی اصغر حکمت. چ ۵. تهران: امیرکبیر.
- نزهت، بهمن. (۱۳۸۶). «*شرح آرزومندی*». *فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه ارومیه*. س ۱. ش ۳. صص ۲۱۵-۲۴۶.
- نصر، حسین. (۱۳۸۲). *سه حکیم مسلمان*. ترجمه احمد آرام. چ ۵. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- نویا، پُل. (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمه اسماعیل سعادت. چ ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۶). *کشف المحجوب*. تصحیح، تعلیقات و مقدمه محمود عابدی. چ ۳. تهران: نشر سروش.