

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۲۰

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۰

سال نوزدهم، شماره ۷۴، زمستان ۱۴۰۱

DOR: [20.1001.1.20080514.1401.19.74.10.2](https://doi.org/10.20080514.1401.19.74.10.2)

مقاله پژوهشی

تحلیل و بررسی دیدگاه روزبهان بقلی در عشق عقیف

سارا قاسمی^۱

انشاءالله رحمتی^۲

چکیده:

در اندیشه صوفیان، عشق یکی از مهمترین مباحث عرفانی محسوب می‌شود. عرفا بر مبنای حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لکی أعرّف» اساس آفرینش را عشق و محبت حق می‌دانند. با توجه به معنای عشق، این اصطلاح در طول تاریخ تصوف مناقشه‌برانگیز بوده است. در قرون اولیه ابتدا عشق را در مورد امور جسمانی و مادی به کار می‌بردند ولی با گسترش اندیشه‌های عرفان و ظهور عرفای بزرگی چون رابعه عدویه و غزالی و روزبهان بقلی این عشق جنبه لاهوتی می‌یابد. این جنبه لاهوتی عشق، سبب ظهور عشق عقیف در عرفان شده است. عشق عقیف به فرایند تحقق این عشق لاهوتی در دو محور عشق عذری و عشق روزبهان بقلی می‌پردازد. هرچند عشق عذری و عشق روزبهان تحقق عشق الهی را ترسیم می‌کنند اما اندیشه خاصی که روزبهان بقلی درباره عشق عقیف بیان می‌کند جلوه‌ی ویژه‌ای به آن می‌بخشد. روزبهان بقلی برخلاف قائلین عشق عذری، که عشق عقیف را انتقال عشق انسانی به الهی می‌دانند از تحول عشق سخن می‌گوید. در این نوشتار سعی بر آنست تا عشق عقیف در دو دیدگاه عشق عذری و روزبهان بقلی بررسی و به تفاوت‌های چشمگیر آن‌ها پرداخته شود.

واژگان کلیدی:

عشق عقیف، عشق عذری، روزبهان بقلی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱- دانشجوی دکتری عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، قم، ایران.

۲- استاد گروه فلسفه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

n.sophia1388@gmail.com

پیشگفتار

از دیرباز صوفیان در صدد بودند تا بر مبنای وجود و حدانی حق، عالم را به مثابه سایه و تجلی در برابر او نشان دهند. در این زمینه آنها برای اینکه بتوانند علت وجودی آفرینش عالم و در عین حال بی-نیازی خداوند را اثبات کنند، به تعبیر مختلفی هدف خداوند را شرح کرده‌اند. در ابتدای امر با روش زاهدانه سعی داشتند تا خضوع خود به حق را ابراز کنند و انسان را در مقام تنزیه حق از سؤال و جواب در این مورد دور نگاه دارند و با استناد به فقر محض و لاشئ بودن انسان‌ها با خوف در مقابل پروردگار تنها از مقام جلال به خدا پناه ببرند. ولی از آنجایی که ذهن بشر همیشه به دنبال ندای فطرتش حرکت می‌کند و حق را در نهادینه‌ترین لایه‌های خود می‌جوید، خدایی را می‌طلبد که قلب ناآرامش را آرام کند و به او تقرب جوید لذا به زهد و عبادت بسنده نکرد و از واژه‌ای سخن گفت که در اوان ظهور اهل ظاهر و متکلمان را برآشف و قائلان را کافر خواندند. عشق حقیقتی بود که عارفان مکتب جمال را در قرن سوم هجری از عابدان و زاهدان صوفی جدا کرد و در مقام تشبیه و قربت، بندگان را به حق متصل ساخت. صوفیان این مکتب، اساس جهان‌شناسی و حتی انسان‌شناسی را در راستای تجلی عاشقانه حق در عالم بیان کردند. ایشان برخلاف متقدمان از عشق خدا سخن گفتند و از درد فراق او سوختند. قبل از این، عشق واژه‌ای نبود که بتوان به راحتی از آن دم زد. حدیث قدسی «کنت کنزاً مخفیاً فأحبت أن أعرف فخلقت الخلق لکی أعرف» که مؤید آفرینش عالم در نتیجه عشق نخستین حق به تجلی خویش است، از ابتدا مورد توجه صوفیان بوده است اما آن‌ها از کاربرد آن به دلایلی خودداری می‌کردند و کم‌کم با جسارت صوفیان مکتب جمال این واژه توانست جای خود را در عرفان بیابد.

یکی از دلایلی که عرفا از واژه عشق استفاده نمی‌کردند، اطلاق آن در مورد خداوند است و اینکه در قرآن این واژه به کار نرفته است. این مسأله سبب مناقشات بسیاری در میان صوفیه و همچنین متکلمان بوده است. متکلمان عشق و محبت به خداوند را جایز نمی‌دانستند. (فروزانفر، ۱۳۷۵: ۱/۱۱۵؛ هجویری، ۱۳۸۳: ۴۴۹) برخی از صوفیان نیز به این امر اذعان داشتند و معتقد بودند که تنها واژه محبت بر خداوند جایز است و روا نیست که واژه عشق را به‌کار ببریم. علت این امر، به تعبیر برخی صوفیان معنای عشق است. عشق به معنای افراط در محبت است و این افراط در مورد خداوند ناشایست است. «عشق صفت منع باشد از محبوب خود، و بنده ممنوع

است از حق، و حق - تعالی - ممنوع نیست. پس عشق بنده را بر وی جایز بود و از وی روا نباشد» (هجویری، ۱۳۸۳: ۴۵۴؛ همدانی، ۱۳۸۴: ۴۶) این دسته از صوفیان اطلاق عشق را به ذات حضرت حق جایز نمی دانستند و با استناد به آیات قرآن، تنها از واژه محبت در مورد خداوند استفاده می کردند. ابوالقاسم قشیری یکی از مخالفین سرسخت مکتب جمال پرستی بوده است و صحبت احداث را نظیر شرک و قرین کفر می دانست. (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۴۹)

به همین دلیل صوفیان برمبنای تعریف عشق اطلاق عشق بر خداوند را جایز نمی دانستند و خداوند را مبری از آن تلقی می کردند. عبادی نیز در کتاب "التصفیه فی الاحوال المتصوفه" اطلاق عشق بر خداوند را جایز نمی داند و می گوید: «و عشق در حق باری تعالی اطلاق نشاید کردن و هیچ کس را روا نیست که از دوستی به خداوند به عشق عبارت کند که در قرآن و اخبار محبت و خلّت آمده است و محبت نهایت خلّت است و از خلّت شریف تر است.» (عبادی، ۱۳۴۷: ۱۷۱) همین عوامل سبب می شد تا صوفیان قرون اولیه در به کارگیری واژه عشق احتیاط می کردند و حدوداً از قرن سوم هجری با جسارت از عشق و عشق ورزی سخن می گفتند. صوفیان مکتب جمال پرستی از جمله این افراد بودند که به راحتی از عشق حرف می زدند. در این مکتب عشق به طریق اولی بر خداوند قابل اطلاق است چرا که «سرشت گوهر عشق در ازل بوده است» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۴۴)

عرفا برای این عشق تقسیمات مختلفی آورده اند. در یک تقسیم بندی عشق به سه قسم حسی، خیالی و عقلی تقسیم می شود. در تقسیم بندی دیگری عشق به دو نوع مجازی و حقیقی تقسیم می شود. (ستاری، ۱۳۷۵: ۱۳۸) عشق مجازی در سه صورت عشق جسمانی (مجازی)، عشق جسمانی پاک (عقیف) و عشق انسان به خدا است. که از این سه صورت عشق با عنوان حب طبیعی - حب روحانی و حب الهی نام می برند. براساس این تقسیم بندی اخیر که مورد نظر ماست، عشق جسمانی به دو شکل خود را نشان می دهد. عشق جسمانی مجازی که مبتنی بر تمایلات و التذاذات جسمانی شکل می گیرد. عاشق در اینجا با درک زیبایی معشوق به آن دل می بندد و در پی وصال معشوق است که گاه با تمتع جسمانی عشقش پایان می پذیرد و گاه باعث توالد نسل و... خواهد بود. در این صورت این نحوه از عشق، همان عشق زمینی و طبیعی است که بیشتر انسان ها آن را درک می کنند. شاید وصال در این عشق جنبه منطقی و درستی به نظر آید اما باید در نظر داشته باشیم که عشق زمینی به تناسب زیبایی معشوق شکل می گیرد و در نهایت با افول زیبایی او عقلانی می شود و چه بسا تنها عقل حکمرانی کند و جایی برای عشق باقی نگذارد. نوع دوم عشق جسمانی پاک و عقیف است که جلوه ای از عشق عرفانی نزد عرفا محسوب می شود. در عشق عرفانی عاشق به خداوند عشق می ورزد و هیچ موجود جسمانی را در کنار خداوند قرار نمی دهد اما در عشق جسمانی پاک، عاشق مانند عشق جسمانی مجازی، به صورت و زیبایی معشوق زمینی دل می بندد با این تفاوت که در عشق جسمانی پاک عاشق به دنبال بهره جسمانی از معشوق نیست بلکه تنها نظاره و تصور معشوق و درک عشق او برایش لذت می آفریند.

این عشق که همراه با عفت عاشق استمرار دارد بر مبنای حدیث مشهور «من عشق و عفت و کتم و مات مات شهیداً» که به نام حدیث عشق خوانده می‌شود، در اندیشه صوفیان حائز اهمیت ویژه‌ای است. براساس این حدیث عاشق عذری باید عشق خود را از همه حتی معشوقه پنهان کند و تنها به سوز و فراق معشوقه بپردازد چون در اندیشه وصال نیست و درک درد عشق باعث لذت او می‌شود و چنانچه از این درد بمیرد به مقام شهادت نائل می‌شود. به تعبیر برخی از متفکران حدیث عشق ابتدا از ابن داوود اصفهانی پسر بنیانگذار فقه مذهب ظاهریه نقل شده است. (ستاری، ۱۳۵۴: ۴۹؛ واده، ۱۳۷۲: ۴۱۴) همین حدیث سبب شهرت عشق عذری در قرن سوم هجری بوده است. (ستاری، ۱۳۵۴: ۷۳)

بر طبق بررسی‌های به عمل آمده؛ در اندیشه عرفانی، این عشق عقیف به دو نحوه ظهور پیدا کرده- است. عشق عذری و عشق عقیف روزبهان. البته این قسم دوم به صراحت در جایی ذکر نشده است. اما با توجه به تحلیل و تفسیری که روزبهان از عشق عقیف می‌کند، این قسم دوم نیز قابل ذکر است.

عشق عذری

عشق عذری، منسوب به قبیله «بنی‌العذره» از قبایل جنوب عربستان است که عشق را با هوس‌های مادی آلوده نمی‌کردند. قبیله «بنی‌العذره» در این عشق شهرت جاودانه‌ای یافته‌اند و معتقد بودند در این نوع عشق، حتی وقتی هم که عاشق و معشوق با یکدیگر روبرو می‌شوند، عاشق ترجیح می‌دهد که بمیرد «ولی معشوق را لمس نکند» و هر دو از عشق ناکام و یا از غصه مرگ معشوق می‌میرند. سه زوج از مشهورترین دلدادگان؛ عروه و عفراء، قیس و لُبْنی، جمیل و بثینه به این قبیله تعلق دارند. (کراچکوفسکی؛ ۱۳۶۸: ۱۶۷-۱۲۰) کربن وجود این قبیله را قبول ندارد و آن را قبیله‌ای خیالی می‌داند. حتی در کتاب اسلام ایرانی در تعریف این عشق اشاره دارد که در سنت شعری وجود یافته- است. (کربن؛ ۱۳۹۴: ۲۳۴)

قابل توجه است که جدای از وجود این قبیله یا خیالی بودن آن، استناد عشق عذری تنها به قبیله بنی‌عذره نیز صحیح نیست. بر طبق اسنادی نه تنها این نحوه از عشق در جنوب عربستان یعنی حدود یمن وجود داشته است بلکه بارقه‌هایی از آن در شمال عربستان نیز مشاهده می‌شود. از جمله قیس بن ملوح عامری از قبیله بنی‌عامر بن صعصعه معروف به مجنون. (کراچکوفسکی، ۱۳۷۶: ۱۰۰) خلیف دربار استناد این نام معتقد است اقوال مختلفی وجود دارد. برخی آن را عنوان قبیله‌ای قحطانی می‌دانند و برخی قبیله عدناتی را صاحب حب عذری تلقی می‌کنند. (خلیف، بی‌تا، ۱۱) براساس این دیدگاه چون این قبیله به جهت کثرت عاشقانی شهرت داشت که در عفت و صباحت و فصاحت سرآمد بودند و هنگامی که عاشق می‌شدند می‌مردند، از این رو به هر قبیله‌ای که چنین ویژگی داشت، حب عذری نام می‌نهادند.

بنابر آثار موجود؛ ابن داوود اصفهانی در کتاب *الزهره اولین کسی است که در مورد این نوع عشق (عشق عقیف) سخن گفته است*. (اصفهانی، ۱۴۰۶: ۹۹؛ واده، ۱۳۷۲: ۴۰۰) ابن داوود کتاب خود را براساس رساله میهمانی افلاطون نگاشته است و در آخر نیز مطابق نتیجه افلاطون، عشق را جنونی الهی می‌داند که نه پسندیده است و نه ناپسند. (کربن، ۱۳۸۵: ۲۸۱) وی عاشقی را مبتنی بر اطاعت و رازداری حتی در برابر معشوق می‌داند. به اعتقاد او، معشوق نباید از سر عاشق آگاه شود و بهمین دلیل از اعتراف روی گردان است و همواره در خفا و پنهانی به معشوقه عشق می‌ورزد و این رازداری تا پایان عمر باید ادامه داشته باشد. حتی خود نیز نهایتاً از درد عشق می‌میرد.

لازم به ذکر است عشق عذری در نظر ابن داوود با عشق عذری قبایل عربستان از جهاتی مشابه و از جهات دیگری متفاوت است. در هر دو نوع، عشق پیک مرگ است و عاشق را از درد عشق می‌کشد و از طرفی عاشق همیشه از وصال معشوق ابا دارد و عفت می‌ورزد اما تفاوت این دو نوع عشق عذری در اینجاست که در عشق عذری ابن داوود عشق صرفاً افلاطونی است و همان‌طور که افلاطون عشق به زن را کار زناکاران و هرزگان می‌داند ابن داوود نیز به یک مرد عشق می‌ورزد و عشق به زن را شایسته نمی‌داند. از این رو عشق عذری نزد ابن داوود به نحوی صورت متعالی عشق افلاطونی است و وجود مضامینی همچون اندیشه ترجیح مرگ بر وصال معشوق، کاملاً مؤید این شباهت است. اما عشق عذری قبایل عربستان، عشقی پاک و منزه است و بر پایه ارزش نهادن به جایگاه زن شکل گرفته است، در اینجا هرچند مانند دیدگاه ابن داوود وصالی در این جهان رخ نمی‌دهد اما عاشق چنان معشوق را آرمانی و متعالی می‌ستاید که معشوقه به انسانی فوق طبیعی و حتی ملکوتی تبدیل می‌شود. ولی در دیدگاه ابن داوود حرفی از وصال در جهان پس از مرگ نیست. به اعتقاد ابن داوود انسان شایسته عشق‌ورزی به خداوند نیست و تنها می‌تواند نه به زن بلکه به یک مرد^۱ دل ببندد. (اصفهانی، ۱۴۰۶: ۵۶-۵۷)

سخن ابن داوود در مورد عشق چنین است: «نمی‌گویم که عشق گریزناپذیر است زیرا در آن صورت اعتراف کرده‌ام که خود آن را برنگزیده‌ام، نیز نمی‌گویم که از راه اکتساب در خود ایجادش کرده‌ام، زیرا اگر آن را از طبع خویش نفی کنم، دروغ گفته‌ام. از آن چشم پوشیدن نمی‌توانم تا به چیزی دیگر روی توانم آوردن. از من دور نمی‌شود تا آرزویش کنم. در روح چنان ریشه دوانیده که جان در تن، تن نمی‌داند جان چیست تا از این ظرف جان شده شادمان شود. یا از این چیزی جز جان در آن تعبیه نیست اندوهگین گردد. چنین اندیشه‌ای در آگاهی تن راه نمی‌یابد، چه رسد که به توصیف آن تواند پرداخت. زیرا حادثات را جز به یاری چیزهای برتر یا همانند نتوان شناخت.» (اصفهانی، ۱۴۰۶: ۱؛ واده، ۱۳۷۲: ۴۰۲) بر همین اساس ابن داوود عشق در مورد خداوند را جایز نمی‌داند. واده در تبیین و

۱-عاشق فردی به نام محمدبن جامع بود (ستاری، ۱۳۵۴: ۳۴۹) و به روایتی دیگر ابراهیم بن محمدبن عرفه (دبلمی، ۱۴۲۸: ۵۶)

توجیه این ادعای ابن داوود و عدم جواز عشق بر خداوند معتقد است این عشق ابن داوود با اطاعت از معشوق به اوج خود می‌رسد و به واسطه این اطاعت عشق از طبیعت فرد و از اراده او که در نظر ابن داوود دو عنصر اصلی شخصیت هستند، فراتر خواهد رفت و به تعالی و کمال می‌رسد بنابراین این شخصیت باید فروبیرزد بدون آنکه وصال معشوق را آرزو کند مخصوصاً وقتی معشوق خدا باشد و بهتر است فرد عشق انسانی داشته باشد تا در صورت اشتباه خطر کمتری را متحمل شده باشد. (واده؛ ۱۳۷۲: ۴۰۵-۴۰۷) جدای از این توجیه واده دلیل دیگری که می‌تواند ابن داوود را از عشق الهی مبری کند بحث احساسات انسانی است که در انتساب به حق مستلزم تشبیه است و به همین دلیل نادرست است. همین عامل باعث می‌شود تا ابن داوود به قتل حلاج فتوی دهد. حلاج در تاریخ عرفان اولین کسی بود که با صراحت از عشق خداوند سخن گفت. هر چند سخن «انالحق» حلاج به معنای خدا بودن او نبود بلکه فنای سالک در حق را نشان می‌داد با اینحال این با ظاهرگرایانی چون ابن داوود که مدعی بود هر آنچه از ظاهر قرآن استنباط شود درست است، منافات داشت. ابن داوود از افشای عشق تبری می‌جست و آن را خلاف کار عاشقان می‌دانست و به همین دلیل در نهایت حکم به قتل اعدام او را صادر کرد. چون در مسلک ابن داوود اولاً انسان شایسته عشق ورزیدن به خداوند نیست و نمی‌تواند او را دوست بدارد چون «خدای یکتای غیرممازج با کاینات، منزّه از عاطفه خاکیان فانی است.» (ستاری، ۱۳۶۶: ۴۲۰) و از طرفی جدای از عشق حلاج به خداوند، وی داعیه‌ی این عشق را بر سر زبان می‌راند و این نیز مخالف حدیث کتمان عشق ابن داوود بود. ابن داوود هر چند خود یکی از بزرگان متکلم در عصر خویش بود ولی با این حال عشق را برخلاف سایر متکلمان قبول داشت. اما تنها در محدوده عشق مرد به مرد دیگر و نه برای بهره جسمانی بلکه صرفاً سوزوگداز و نظاره معشوق برایش کفایت می‌کرد و افشای راز را نمی‌پسندید.

بنابراین عشق عذری در دو محور مطرح شده است: محور اول دیدگاه ابن داوود است که بر طبق آن عشق را تنها به مردان، مطابق دیدگاه افلاطون باور دارد و هر چند بهره جسمانی را مدنظر نداشت ولی بهر حال مرگ را پایان این عشق می‌دانست. و همین امر سبب زحمت و نگرانی علما شده بود. نوع دیگری از عشق عذری که نمونه آن امثال عروه و عفراء، جمیل و بثنیه و لیلی و مجنون هستند؛ عشق را در ارزش نهادن به زن معرفی می‌کنند و هر چند کتمان و عفت را سرلوحه خود قرار می‌دهند، ولی پاکی و قداست عشق را تا سرحد مرگ حفظ می‌کنند. به تعبیر ایشان «حسن بی‌نهایت است جلوه بی‌نهایت و چون جلوه بی‌نهایت است اشتیاق و اضطراب بی‌نهایت است و وصل تمام هرگز دست نمی‌دهد چون هرگاه وصل تمام دست داد عشق از بین می‌رود زیرا عشق ناشی از احتیاج است و از بین رفتن احتیاج با از بین رفتن عشق توأم می‌باشد.» (مرتضوی، ۱۳۸۴: ۳۷۱) تفاوت این دو محور همانطور که اشاره شد اول در تعلق این عشق است و دوم در نتیجه آن. هر چند هر دو به مرگ ختم می‌شود ولی در

نگاه ابن داوود مرگ پایان عشق است در حالی که در عشق عذری نوع دوم با مرگ دو دلداده، جهان ابدی جایگاه وصال آن‌ها خواهد بود.

ما در نوشتار حاضر با مطلق عشق عذری سروکار داریم و به جنبه‌های سخیف اندیشه‌های ابن-داوود نمی‌پردازیم بلکه صرفاً منظور از عشق عذری در اینجا عشقی پاک و عفیف است که با عفت و کتمان تا مرگ همراه می‌شود.

براین اساس «حب عذری یا عشق عذرابی، کمال مطلوب عالی‌ه عشق غیرروحانی؛ یعنی عشق صفایافته انسانی است که بعدها بعضی در توجیه صورت روحانی متعالی آن، به حدیث معروف عشق «من عشق و عفو و کتم و مات مات شهیداً»؛ یعنی هر که در جاذبه عشق آویزد و با لطایف عشق آمیزد و در آن طریق عفت و کتمان پیش‌گیرد؛ چون بمیرد، شهید می‌میرد»، استشهد کرده و استناد جسته‌اند و منسوب است به قبیله بنی‌عذره (ستاری، ۱۳۶۶: ۱۰۷) از این عشق عذری با نام‌های مختلفی ذکر شده است از جمله: عشق خاکساری، عشق محض، عشق شیفتگی، عشق ظرفا، عشق بسیار منزله زمینی... (ابن‌سینا، بی‌تا، ۳۸۳؛ ماسینیون، ۱۳۹۰: ۱۸۰)

بعد لذت و شهوت در چنین عشقی ممنوع است. هر چند عاشق طالب جسم معشوق بود و به زیبایی او عشق می‌ورزید ولی با این حال نسبت به آن عفت می‌ورزید و از تمتع جسمانی خود را دور نگاه می‌داشت. به همین دلیل در عشق عذری توجهی به امیال نفسانی وجود ندارد و حتی وقتی وصال مانعی ندارد، یکی از طرفین عاشق و معشوق از آن امتناع می‌ورزد مانند داستان عروه و عفراء؛ عروه با اینکه همسر عفراء تصمیم می‌گیرد او را طلاق دهد تا به همسری عروه درآید، نمی‌پذیرد. چون در نظر ایشان وصال بین دو تن رخ می‌دهد و حکایت از دوی دارد و چنانچه وصال رخ دهد دیگر عطش عشق باقی نیست و اصلاً عشق و عاشقی مطرح نمی‌شود. در واقع قبیله «بنی‌عذره به شدت عشق و عفاف موصوف بودند و معتقد بودن مُردن از درد عشق و درباختن نقد هستی در طلب وصال، مرگی شیرین و مایه فخر و مباهات است. بنابراین خصلت نمایان حب عذری، برنی‌آوردن بیمارگون میل جنسی است. (ستاری، ۱۳۶۶: ۴۰۹)

عاشقان این طریق براساس حدیث «من عشق و عفو و کتم و مات مات شهیداً» عشق را در تجلی سه عنصر می‌دانستند. یعنی اول عفت‌ورزی نسبت به عشق - دوم کتمان سرّ عشق و سوم از درد عشق بمیرد.

علت شهرت این عشاق به خاطر لطافت و قداستی بود که در عشق قائل بودند و حدود عفت خود تا سرحد مرگ قائل بودند که بر طبق حدیث عشق این نوع مرگ را برابر با شهادت می‌دانند. در عشق عذری شهادت یکی از اصول اساسی عاشقی است. در واقع «عشق عذری، عشقی جسمانی است که چون به وصال نمی‌کشد، می‌کشد و حدیث عشق مربوط به عشق پاکی است که عاشق را به مرتبه شهادت می‌رساند.» (ستاری، ۱۳۶۶: ۴۳۵) در چنین عشقی، هر چند وصال در این دنیا اتفاق نمی‌افتد و

هر دو از درد عشق می‌میرند ولی برخلاف عشق ابن‌داوود به جهان ابدی اعتقاد دارند و برآنند که پس از مرگ این وصال رخ می‌دهد. در چنین عشقی، عاشق در این عالم اصلاً به وصال نمی‌اندیشد و آن را نوعی گناه تلقی می‌کند. عاشق عذری تنها خود را همچون غلامی در خدمت معشوق می‌داند که باید در اطاعت و ایثار تام نفس خود در برابر معشوق بکوشد. بنابراین خودِ عشق مهم است نه وصال با معشوق. به‌همین دلیل عاشق عذری موانع وصال خود را از بین نمی‌برد هرچند برای رسیدن به معشوق تلاش می‌کند اما این تلاش فقط به رؤیت و هم‌صحبتی با معشوقه است نه اینکه بخواهد وصال را تجربه‌کند. و «برای تأمین دوام و بقای مل و تمنای جنسی، موعده همخوابگی و مباشرت جنسی را مدام به عهده تعویق و تأخیر می‌افکند و خود را از این شکنجه روحی و جسمانی لذت وافر می‌برد.» (ستاری، ۱۳۷۵: ۴۰۰) عاشق عذری از معشوق خود یک الهه می‌سازد که تمتع جسمانی از آن ممنوع است و تنها باید به عشق او خو کند و نباید برای رسیدن به وجود معشوق خود را به گناه آلوده‌کند. چنانچه ابولفرج اصفهانی می‌نویسد: «عاشق عذری در درد عشق خود مدام رنج می‌کشد و می‌سوزد اما هیچگاه به معشوق خود نزدیک نمی‌شود و حتی زمانی که تنها بماند عفت می‌ورزد. این خصیصه هر دو جنبه وصال و فراق را با خود دارد. یعنی گاهی عاشقان عذری می‌توانند مانند عفره به وصال برسند اما امتناع‌ورزیده و گاهی تا دم مرگ در سوز فراق می‌سوزند. در عشق عذری کتمان سرّ عشق و عفت در آن برابر با شهادت است.» (اصفهانی؛ ۱۴۰۶: ۹۹-۱۱۷-۴۲۱)

از اینرو این نحوه از عشق همیشه توأم با زهد و پارسایی است و چنین عاشقانی در پاک‌ی و عفت می‌کوشند. همین ویژگی سبب نزدیکی این عشق با عشق عرفانی می‌شود. در عشق عقیف عذری، هرچند وصال ممکن است ولی عاشقان به سبب عفت از درخواست جسمانی معشوق پرهیز می‌کنند و مدام در سوز او می‌نالند در عشق عرفانی معشوقی فرازمینی متعلق عشق قرار می‌گیرد و هرچه عاشق در جهت وصال او بکوشد باز هم نمی‌تواند به معشوق دست‌یابد چون محبوبی بی‌حد است و تنها باید در سوز معشوق بسوزد و از خود فانی شود تا بتواند به رؤیت جمال محبوب دست‌یابد. بنابراین هم عشق عذری و هم عرفانی از تمتع جسمانی به زهد و پارسایی پناه می‌برند اما متعلق عشق هر دو متفاوت است.

عشق عقیف از دید روزبهان بقلی

روزبهان بقلی از عرفای نامدار مکتب جمال‌پرستی در قرن ششم هجری است. وی به عنوان یکی از بزرگترین نظریه‌پردازان عشق مجازی، عشق عقیف را به عنوان امری مهم و غیرقابل‌تردید در عرفان می‌داند. تفسیری که او از عشق عقیف می‌کند برخلاف اندیشه ابن‌داوود و افلاطون، تعالی و روحانیت این عشق را یادآور می‌شود. روزبهان همانند عاشقان عذری اساس این عشق عقیف را بر مبنای جمال محسوس انسانی قراردادده است. اما تفاوت چشمگیری با آن‌ها دارد. این نگرش به طریقه روزبهان در

عرفان بازمی‌گردد. اندیشه روزبهان در عرفان براساس سیر و سلوک آفاقی صورت‌می‌گیرد. او با نظاره در مخلوقات حق را می‌طلبد. از آنجا که هر جمال و کمالی منتهی به حق است و منشأ تمام زیبایی و حسن عالم اوست و نهایتاً عاشق و معشوق و عشق تنها خداست؛ پس هر عشقی باید منتج به عشقی الهی گردد. از نظر وی رسیدن به این عشق الهی در گرو عبور از این جهان مادی است. با این اوصاف، توجه به زیبایی و معشوقه‌های مجازی در اندیشه این عارف شایسته و البته لازم است. در واقع در نظام فکری روزبهان «عشق مجازی، سنگ محکمی است برای خلوص نیت کسی که می‌خواهد عاشق صادق باشد. خداوند صوفی را دچار عشق مجازی می‌کند تا او "رسوم عشق‌بازی" را فراگرفته و با شداید و مکاید آن آشناگردد، آن وقت است که او قادر خواهد بود بلا و عنای عشق حقیقی را تحمل کند.» (ریتر، ۱۳۸۸: ۶/۲)

در عشق عذری، جسم محسوس انسان مدنظر عاشقان بود ولی در عشق عفیف روزبهان وجود محسوس معشوق باید بمثابة آینه وجود معشوق نامحسوس قرار بگیرد یعنی معشوق محسوس، خدایی است که در قالب معشوق زمینی خود را به نمایش گذاشته است بنابراین هرچه در عالم وجود دارد خداوند است که هم عاشق و هم معشوق و هم عشق است. در این راستا تفسیر خاصی از عشق عفیف ارائه می‌دهد.

همانطور که گفتیم داستان‌های عاشقانه زیادی منسوب به قبیله بنی‌عذره از قبایل جنوب عربستان وجود دارد اما ناگفته نماند در این میان به نظر ابوالفرج اصفهانی داستان عاشقانه لیلی و مجنون مربوط به شمال عربستان است و این نشان می‌دهد که نه تنها عشق عذری در انحصار قبایل جنوبی نبوده، بلکه همچنین روایت عاشقانه لیلی و مجنون خارج از حیطه این عشق عذری است. هرچند بسیاری از عرفا و شاعران لیلی و مجنون را در ذیل عشق عذری بیان می‌کنند ولی شیوه روایت روزبهان از این داستان از تمام روایت‌های دیگر مجزا و متفاوت است. براساس اندیشه عرفانی روزبهان عشقی که مجنون بر لیلی داشته است امری فراتر از عشق عذری است. ابوالفرج در این زمینه نقل می‌کند: «ابراهیم بن سعد می‌گوید: مردی از اهل بنی‌عذره برای حاجتی نزد من آمد، حدیث عشاق به میان کشیده شد. پرسیدم: شما نازکدل تر هستید یا بنی‌عامر؟ او پاسخ داد: بنی‌عامر به سبب داشتن مجنون بر ما رجحان دارد.» (اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۲/۲) یا نظامی در سروده‌های خود در این باره می‌گوید:

از شهوت عذره‌های خاکی معصوم شده به غسل پاکی

(نظامی، ۱۳۷۶: ۲۲۴)

شایان ذکر است این نظریه مختص روزبهان نیست و عرفای دیگری نیز به وجود معشوق زمینی اذعان دارند و هرچند به تفریر روبهان در این زمینه نزدیک می‌شوند ولی نهایتاً نتیجه روزبهان را حاصل نمی‌آورند. چنانچه ابن‌دباغ معتقد است: «نوشته‌هایی که صوفیان در باب عشق تألیف کرده‌اند،

عشق به زیبایی مخلوق را نخستین مرحله از مراحل سلوک سالک دانسته آنگاه پیشرفت او را در عشق به آفریننده زیبایی و جمال شمرده‌اند و آن را محبت یا عشق حقیقی و آن دیگری را عشق مجازی نامیده‌اند. چون مدعی هستند که آفریده زیبا مظهر و نمودی از جمال مطلق الهی و زیبایی صفتی از صفات خداوند است. برخی از دارندگان این نظر برآنند که هرکس به زیبایی آفریده عاشق است، به جمال الهی جلوه‌گر در آن عشق می‌ورزد.» (ابن دباغ؛ ۱۳۷۸: ۸) و میباید نیز در این زمینه می‌گوید: «مشاهده یوسف یعقوب را به واسطه مشاهده حق بود جلّ جلاله، هرگه که یعقوب، یوسف را به چشم سر بدیدی به چشم سر در مشاهده حق نگرستی، پس چون مشاهده یوسف از وی در حجاب شد، مشاهده حق نیز از دل وی در حجاب شد، آن همه جزع نمودن یعقوب و اندوه کشیدن وی بر فوت مشاهده حق بود نه بر فوت مصاحبت یوسف و آن تحسر و تلّهف وی بر فراق یوسف از آن بود که آینه خود گم کرده‌بود نه ذات آینه را می‌گریست... لاجرم آن روز که وی را بدید به سجود درافتاد که دلش مشاهده حق دید، آن سجود فرا مشاهده حق می‌برد که سزای سجود جز الله تعالی نیست.» (میبدی، ۱۳۸۲: ۱۳۹)

بنابراین در نظام فکری این عارف مکتب جمال، عشق انسانی در درجه بالایی از اهمیت قرار دارد و البته شروع سلوک به حق از انسان آغاز می‌شود. اما روایتی که روزبهان از عشق انسانی دارد با اندیشه عاشقان عذری کاملاً متفاوت است. همان‌طور که در بالا هم خلاصه اشاره شد عشق عذری منسوب به قبیله بنی‌عذره است و گروهی لیلی و مجنون را هم در این نوع عشق قرا می‌دهند. در حالی که داستان لیلی و مجنون از سایر عشاق عذری متفاوت است و البته بر طبق اما شیوه تفسیری که روزبهان از این داستان می‌کند آن را به نحو خاصی، از سایر روایت‌های عاشقانه متمایز می‌کند.

شیوه کار روزبهان بدین صورت است که او این روایت عاشقانه را در مسیری عرفانی و الهی قرار می‌دهد و آن را با آسمان پیوند می‌دهد. و اینکه مرگ بهترین فرجام عشق شورانگیز باشد در نظام فکری او جایی ندارد.

به اعتقاد روزبهان، جهان نمونه تجلی خداوند است و هرچه در عالم وجود دارد اثر زیبایی حضرت حق است. اما باید دانست که منظور روزبهان از زیبایی در عشق عفیف، زیبایی طبیعت نیست. روزبهان به‌طور کلی زیبایی را می‌ستاید اما هدف او از زیبایی رسیدن به توحید باطنی و تحقق وحدت عشق و عاشق و معشوق است و در این میان آنچه که می‌تواند به این مهم رهنمون‌سازد جمال طبیعی نیست بلکه منظور از این جمال، جمال انسانی است. از نظر او حق در لباس مخلوقات پنهان شده‌است (بقلی شیرازی؛ ۱۳۸۳: ۵) و از میان تمام مخلوقات انسان شایسته بار امانت عشق الهی را دارد. همان‌طور که می‌گوید: «خداوند انسان را بر خلقش برگزید چون انسان استعداد تحمل سنگینی امانت الهی و تعمق در دریاهاى ازلیت و سیران در میدان‌های وحدانیت و پرواز در هوای فوقانیت را برای کشف احدیتش داراست.» (عرائس البیان، ج ۱، ص ۱۴۳) و این تفکر از آنجا نشأت می‌گیرد که به تعبیر روزبهان

مخلوقات تجلی افعال خداوند هستند و تنها انسان مظهر تجلی ذات خداوندی است. (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴:۳۷۷)

روزبهان با توجه به حدیث «خلق الله آدم علی صورته» انسان مجلای تام این تجلی و مخلوق به صورت حق است بنابراین این زیبایی حضرت حق، در تجلی بر انسان به نهایت کمال خود رسیده است. از طرفی انسان در نظام خلقت محجور از حق و سرگشته اوست و چون جلوه حق در عالم است و بی او هیچ نیست لذا به هر نشانه‌ای از حق متوسل می‌شود تا بتواند خداوند را دریابد و از اینجاست که زیبایی حق را در رخسار انسان می‌جوید و بر او دل می‌بندد. به بیانی دیگر «هر صفت را دیده‌ای است که آن دیده از آن صفت است که عارف به دیده صفت، صفت را ببندد.» (روزبهان، ۱۳۸۱:۱۶۷)

از این رو روزبهان راه وصول به این زیبایی مطلق را در عشق انسانی دانسته که با طی طریق به سرمنزل توحید و فنای در حسن حق نائل می‌شود و این امر سبب تحقق توحید باطنی مورد نظر روزبهان است. توحید باطنی بیانگر نوعی وحدت است: زیرا حضرت حق هم عشق است و هم عاشق و هم معشوق. «وصول به وحدت تعریف دقیق عشق است.» (چیتیک، ۱۳۹۴:۱۳۳) بر همین اساس، عشق عقیف در نظر روزبهان مؤید نظام خداشناسی اوست. روزبهان سعی دارد اندیشه صوفیانه را از توحید انتزاعی به توحید باطنی متحول سازد و در پی آنست تا اثبات کند که توحید باطنی در جستجوی تجلی حق در صورت مخلوق است و نه حلول و تجسد حق. در توحید باطنی انسان به وحدت سه عنصر عشق و عاشق و معشوق می‌رسد و هرچند که حق دور از دسترس و درک افهام است اما از آنجا که جمال اتم است و این جمال ذاتاً میل به جلوه‌گری دارد بر این اساس در آینه‌ای خود را نمایان می‌سازد و نمی‌توان در پرتو توحید انتزاعی حق، این ویژگی را پذیرفت. چنانچه روزبهان می‌گوید: «او در قدم به جمال خود عاشق گشت. لاجرم عشق و عاشق و معشوق یکی آمد. چون صفت شد، علت حدوث درو نگشت. چون خود عاشق خود شد، خواست که خلقی بیافریند، تا موقع عشق و نظر او شود...» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴:۱۶۶) روزبهان معتقد است که «رؤیت کون قبله زهاد است، و رؤیت آدم قبله عشاقست... در روی آدم بروز آفتاب تجلی ذات و صفاتست، زیرا عشق از حسن آدم درآمد، و نور ایمان از کالبد کون درآمد. کس عاشقی بر کون ندید، و جز بر روی خوب یوسف تغییری در کون ندید.» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳:۳۵) و به همین خاطر «در حقایق اسباب هیچ شیء عزیزتر از محبت انسانی و وجدان محبت روحانی نیست، زیرا که وسیلت خاص است. بدان پایه پیام ساری ازل توان رفت.» (همان، ۱۹) او در فصل مجزایی از کتاب *عبر العاشقین* در وصف و جواز این عشق انسانی سخنی گوید و ابتدای امر به ذکر شواهد عقلی و شرعی در این زمینه می‌پردازد. از نظر روزبهان خداوند دوستداران خود را به این صفت عشق مزین ساخته است و این محبت را در فطرت ایشان قرار داده است، از این رو میل انسان به عشق انسانی از باب تمایل فطرت است. چنانکه می‌گوید:

«چون محبت خاص از جلال ذات و جمال صفات و تجلی افعال در ممکنات عقول روحانیان عباد صبیغ عشق در جان جان زد، و بلابل حقایق معرفت منقار شوق به دل راسخان عقل فروکرد، و باز قهر عشق امر ربانی بچنگل جذب محبت به جهان مشاهده‌برد، حق دوستان را با دوستان نمود، و ایشان را به شایستگی محبت بستود؛ و در فضیلت آن بر محبان خویش بعد از اصطفاثیت جان مقدس ایشان را بعشق و محبت منت نهاد و گفت «القیث علیک محبه منی. قال مجاهد «موده فی قلوب المؤمنین». (بقلی شیرازی، ۱۸:۱۳۸۳) به همین دلیل روزبهان در بحث زیبایی و جمال حق، زیبایی محسوس انسان را در اولویت قرار می‌دهد و معتقد است تنها نردبان وصول به جمال حق، زیبایی آدمی است. از اینرو متقدمان خود از جمله بایزید و حلاج را می‌ستایند.

به تعبیر روزبهان، «چون درآمد بدین عالم، خاک آنجا در اصلااب نیکوان پاشید، تا از ارحام امهات یوسفان مشارق و مغارب از پرگار خانه قدرت درین جهان درآمد، و افاضت این دو بدایع فطری در این جهان نور مستحسنان آمد.» (بقلی شیرازی، ۳۱:۱۳۸۳)

لازم به ذکر است هرچند در عرفان روزبهان زیبایی انسان ستودنی است و شاهراه وصول به درگاه حق است، اما این انتهای راه نیست و به قول روزبهان این «غلطی عظیم باشد اگر بماند» (بقلی شیرازی، ۱۷:۱۳۸۳) بلکه در پی یافتن جمال معنوی حضرت حق در انسان‌ها و به دنبال آن هستند که «غزل را از عشق شهبانی به غرام روحانی رسانند.» (زرین کوب، ۱۵۸:۱۳۵۳) در کتاب *عبرالعاشقین* مخاطب روزبهان عاشقی است که صور زیبا را نه محل ماندن بلکه تنها گذرگاه می‌داند. «در آئینه لطافت جوهر صورتش نگه‌کن، تا نور کوکب جانش در بشره صفات به جهان خلقتش چون متشرق می‌شود، در دفتر حروف افعالی در ورق حسن و جمالش نقش صفاتی چون مرقوم می‌گردد.» (بقلی شیرازی، ۲۶:۱۳۸۳) چنانکه می‌گویند: «ما مظاهر ظاهری را می‌پرستیم، زیرا جمال معنوی جمال حق را در آن جلوه‌گر می‌بینیم و لطیفترین عشق ظاهری که رهبر عاشق حقیقت‌بین به عشق معنوی و جمال مستور جانان است عشق به جمال صورت می‌باشد.» (مرتضوی، ۳۷۱:۱۳۸۴)

روزبهان با تأکید بر مسئله تجلی زیبایی، به عشق و جمال معنای باطنی می‌بخشد که تنها از طریق تأویل قابل دستیابی است. وی در بحث جمال و عشق، به دنبال ذات خداوند در جمال انسانی است. هر چند سایر عرفا نیز انسان را مجلای تجلی حق دانسته و معتقدند جان و قلب انسان جایگاه حق است. اما باید توجه داشت که روزبهان برخلاف سنت عرفانی که انسان کامل و البته بدون لحاظ جسمانیت را، مظهر حق می‌داند، وی انسان محسوس و مادی را مظهر حق معرفی می‌کند و به جای آنکه زیبایی خداوند را در اصل قرار دهد به زیبایی محسوس انسانی توجه کرده و آن را لایق عشق می‌داند. روزبهان از عشق انسانی نه به عنوان شهوت بلکه به عنوان عشقی عقیف یاد می‌کند که «شرع احمد صلوات الله علیه گواه است.» (بقلی شیرازی، ۹:۱۳۸۳) و البته گواه حق.

او با استناد به حدیث پیامبر اکرم (ص) که می‌فرماید: «من عشق و عفو و کتم و مات مات شهیداً» چنین عشقی را، عشق پاک و عقیف می‌داند که خداوند با بیان داستان حضرت یوسف (ع) به عنوان "احسن القصص" آن را جایز شمرده است که به تعبیر روزبهان احسن القصص بودن قصه یوسف و زلیخا و یوسف و یعقوب (ع) به خاطر این است که قصه عشق، نزد اصحاب محبت و عشق، احسن القصص است. (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳: ۹) تحلیل روزبهان از عشق انسانی بدین صورت است که او معتقد است زیبایی انسان پرده حجاب زیبایی حضرت حق است و به همین دلیل برای ارتقا به عشق الهی نیازی نیست که از عشق انسانی مانند قائلان عشق عقیف و عشق عرفانی گذر کنیم بلکه باید به همین صورت محسوس دل‌بست و خدا را در دیده این معشوق زمینی یافت. انسان صورت مقابل حق نیست بلکه خود حق است و اینجاست که روزبهان امثال بایزید و حلاج را می‌ستاید. این مسئله همان توحید باطنی اوست. اینجاست که در ابتدای کتاب *عبر العاشقین* در جواب زن زیبایی که او را به جهت عشق انسانی تویخ می‌کند پاسخ می‌دهد که «عشق تو در بدایت آن عشق و شرط التباس مبتدی و منتهی را در سکر عشق الهی ناچار است.» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳: ۸) بنابراین در نظر روزبهان برخلاف ابن داوود و قائلان عشق عذری، عشق انسانی در تقابل با عشق ربانی نیست بلکه تنها راه رسیدن به عشق ربانی تحول همین عشق انسانی است و حقیقت متعالی خداوند از طریق جسم انسان و محسوس او نمایان می‌شود.

این اندیشه توحید باطنی روزبهان در تقریر در روایت داستان عاشقانه لیلی و مجنون نیز نمود می‌یابد. در این نگرش لیلی و مجنون نمونه‌های اعلائی عشقی الهی هستند و جنبه ناسوتی این‌گونه عشق در اتحاد با عشق الهی نه تبدیل بلکه استحاله می‌یابد. بدین تقریر؛ عشق مجنون به لیلی نمونه عشق الهی نیست بلکه خود عشق الهی است. در واقع در اینجا خود خداوند است که با دیده مجنون به لیلی (خودش) عشق می‌ورزد و مجنون به عنوان دیده الهی به خود خداوند (لیلی) عشق می‌ورزد. لیلی آینه حق است و در پروسه این عشق تحولی رخ می‌دهد که در آن مجنون آینه‌ای می‌شود که حق خود را به آن می‌بیند. بنابراین در داستان عشق لیلی و مجنون، عشق ورزیدن به انسان عین عشق ورزیدن به خداست و مجنون نه به لیلی بلکه به خود عشق می‌ورزد. و به سخن مجنون به مدعیانش که می‌گفت «آخر من لیلی را به صورت دوست نمی‌دارم.

و لیلی صورت نیست. لیلی به دست من همچون جامی است، من از آن جام شراب می‌نوشم، پس من عاشق شرابم که از او می‌نوشم و شما را نظر بر قدحست، از شراب آگاه نیستید.» (مولانا، ۱۳۸۰: ۷۲) بلکه خداوند به خودش، در قالب مجنون عاشق و در قالب لیلی معشوق، عشق می‌ورزد. این همان وحدت عشق و عاشق و معشوق در نظام عرفانی روزبهان و یا به تعبیر دیگر تحقق توحید باطنی نزد اوست. اینجاست که این عشق را عشق عقیف و در عین حال در تحول می‌داند. عشق مجنون او را «چشم خدا» می‌کند. کسی که به این آینه نگرَد، خودش آینه‌ای می‌شود که حق در آن نگرسته می‌شود،

زیرا مشاهده‌اش از زیبایی، مشاهده حق در حال مشاهده حضرت خویش است. (کربن، ۱۳۹۴: ۱۹۹) در اینجا ما با دو وجه انسان و خدا به‌طور مجزا روبرو نیستیم و به تعبیری دو وجه صورت انسانی و الهی مطرح نیست بلکه انسان به مثابه دیده و چشمی است که حق خود را به آن می‌بیند مانند نگاه انسان به آینه که خود آینه را نمی‌بیند بلکه صورت منعکس شده در آن را مشاهده می‌کند. بنابراین بین تصویر در آینه و اصل تصویر دوئیت و جدایی مطرح نمی‌شود تا بحث انتقال به میان آید.

بنابراین ما در مورد عشق عقیف با سه نوع نگرش روبرو هستیم: اول اندیشه ابن‌داوود است که اصلاً جنبه الهی عشق را قبول ندارد و پاکی و قداست عشق را در عالم مادی تبیین می‌کند. دوم اندیشه صوفیانی که معتقدند تصوف عبارتست از تحقق انتقال انسان از جنبه انسانی محض به جنبه الهی محض و از ظلمت به نور و روشنایی، به‌واسطه دگرگونی نفس از حالت نفس اماره به محله‌ی سر است. (ایزوتسو؛ ۱۳۸۷: ۶۴) به همین روی، نهایتاً عشق انسانی تبدیل به عشق الهی می‌شود و مجاز قنطره حقیقت است و جایی که عشق الهی گردد مجال عشق انسانی نیست. در این عشق عاشقانی نظیر لیلی و مجنون، عشقی الهی ندارند بلکه صاحب عشقی پاک هستند که در نهایت با تحقق مرگ به عشق الهی تبدیل می‌شود. در واقع عاشق عذری در کمال عشق خود باید از عشق انسانی به عشق الهی منتقل شود. زیرا عشق به خدا، نافی عشق به آفریدگان است؛ زیبایی دام شیطانی است و زهد سنتی معمولاً هرگونه تردید و تذبذب در این خصوص را زمینه‌ساز «شرک» می‌داند و تقبیح می‌کند. (کربن، ۱۳۹۴: ۴۸) و نگرش سوم دیدگاه روزبهان است که عشق عقیف را برای وصول به توحید باطنی تقریر می‌کند. در این دیدگاه روزبهان از دیگر عرفای مکتب جمال‌پرستی متمایز می‌شود. زیرا او ارکان اصلی جمال-پرستی خود را، بر محور استحاله عشق انسانی به عشق ربانی قرار می‌دهد.

علی‌رغم اینکه در عشق عقیف چه عذری و عرفانی، عشق عاشق از جنبه ناسوتی به جنبه الهی مبدل می‌گردد اما در اندیشه روزبهان اصلاً ثنوتی وجود ندارد و عاشق و معشوق دو حالت یک وجود هستند و به تعبیری دو روی یک سکه. به تعبیر روزبهان عشق و عاشق و معشوق گر نه مائیم، پس کیست؟ هرچه نه این دم است، عالم دوئیست. این نادره نگر که من بر من بی من عاشقم، و من بی من دایم در آینه وجود معشوق می‌نگرم، - تا من کدامم؟ (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۹) بنابراین گذر عاشق از معشوق زمینی به معنای گذر از یک موجود به موجود دیگر نیست.

این اندیشه ناظر به بحث غیرت الهی است که مانع از آن است تا غیر او معشوق واقع شود و به همین دلیل خود را بر عاشق در قالب یک صورت انسانی عیان می‌کند. این تحول چنان است که حق خودش را به عشق بشری چنان نشان می‌دهد که خود خداست که این معشوق را می‌نگرد و خودش از طریق او می‌بیند. «به جایی رسید که آینه حق شود، که هر که در او نگردهد بحق عاشق شود.» (بقلی- شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۳۴) در این نگرش هیچ چیزی غیر از خداوند معشوق نیست و حتی عاشق نیز خود اوست که به خود در قالب معشوق عشق می‌ورزد. به تعبیر عراقی نظر مجنون هر چند بر لیلیست، اما

لیلی آینه‌ای بیش نیست و لهذا قال النبی، علیه‌السلام: "من عشق و عف و کتم و مات مات شهیداً". نظر مجنون بر حسن لیلی بر جمالیست که جز آن جمال همه قبیحست، اگرچه مجنون نداند. (عراقی ۱۳۶۱:۳۲۹)

به تحلیل کربن، در این نظرگاه عارف هرگز شهود مستقیمی از وجود حق ندارد. چیزی که او در شاهد، در زیبارویی که معشوق اوست، می‌نگرد، همان صورتی است که حضرت حق خویش را در آن می‌بیند، همان شاهد موجود در آینه است. این مشاهده، دقیقاً مبتنی بر همان تحولی است که موضوع بحث روزبهان است. (کربن، ۱۳۹۴:۱۹۷) بنابراین عارف چشمی شود که خداوند، خویش را به آن می‌بیند، در آن صورت شاهد انسانی، رخسار زیبای بشری، دقیقاً رخسار حضرت اوست، زیرا شاهد او اینگونه است. این خداست که در عشق مجنون به لیلیا به خویش عشق می‌ورزد. (کربن، ۱۳۹۴:۲۰۰؛ بقلی شیرازی، ۱۳۸۳:۱۳۴) اینجا خداوند در کنار موجود دیگری قرار نمی‌گیرد بلکه عشق و عاشق و معشوق در اینجا حق است و شخص ثانی وجود ندارد. «من کیم لیلی و لیلی کیست من».

روزبهان با این اندیشه به مخاطب خود نشان می‌دهد جمالی که انسان در انسان دیگری می‌بیند و به آن دل می‌بندد همان تجلی جمال الهی است و به بیان دیگر هم جمال بشری و هم جمال الهی از آن خداوند است. او هم شاهد این زیبایی است و هم مشهود آن. در این صورت اولاً عشق انسان به دیگری تنها در قالب ظاهر است و این چنین نیست که متعلق عشق، با گذر از عشق انسانی به عشق الهی مبدل شود بلکه به اعتقاد روزبهان عاشق ابتدا با نظاره صورت معشوق به جمال حق در آن می‌رسد و سپس درمی‌یابد که در واقع در چشم معشوق به خود عشق می‌ورزد و در مرحله بعد می‌بیند که اصلاً اویی وجود ندارد تا عشق بورزد بلکه خود حق به خود عاشق گشته است چنانچه روزبهان از زبان خداوند می‌گوید: «خودم شما را آفریدم و از روح خودم در شما دمیدم، در شما زیبایی جسمتان از زیبایی و از عکس جمال من است، پس آن آینه نور تجلی من است.» (بقلی شیرازی، ۱۴۲۹:۳/۲۳۹) و ثانیاً این عشق ورزی منتهی به وصال بعد از مرگ نیست بلکه در همین عالم نیز متحقق می‌شود. زیرا کسی که عاشق و مجنون باشد در همین دنیا نیز شاهد قدم را می‌یابد و نیازی به مرگ نیست. همانطور که روزبهان در کتاب کشف الاسرار خود بارها از مکاشفات و رؤیاهایی سخن می‌گوید که در آن‌ها خداوند را به صورت انسان مشاهده کرده است. به اعتقاد او، خداوند در همین عالم در صورت جسمانی انسان متمثل می‌شود. به همین دلیل انسان‌شناسی روزبهان با سایر عرفا کاملاً متفاوت است. تلقی او از نسبت بین خداوند و انسان چیز دیگری است. سایر عرفا انسان کامل را تجلی خداوند و در غیر انسان کامل، جان و قلب آدمی را محل تجلی حق می‌دانند اما روزبهان انسان را به تمام گوشت و پوست و استخوان‌اش مظهر و تجلی خداوند می‌داند و به همین روی در همه جا خداوند را رؤیت می‌کند گاه در کوی و برزن و گاه در بیابان. «خود را چنان دیدم که گوئی بر بام رباط خود در شیرازم.

سر برآوردم و خدای را به صورت جمال و جلال در بازار دیدم. به خدا سوگند، اگر عرش او را در آن صورت می‌دید، از لذت دیدار حُسن او ذوب می‌شد.» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۳: ۱۷۵)

«در نظر روزبهان، مشاهده تجلی حق در جمال معشوق، تنها وسیله پرهیز از دام تشبیه و تعطیل است و فقط عشق انسانی از میان این دو ورطه به سلامت می‌گذرد، زیرا عاشق راستین به این معنی توجه دارد که جمال افسونگر، نسخه نامه الهی آینه جمال شاهی است. بی‌گمان عشق انسانی و عشق ربانی در وجود این مجذوبان جمع شده، اما تعالی و ارتقاء عشق انسانی به مرتبه عشق ربانی، همچون انتقال از موضوعی به موضوع دیگر نیست، بلکه به معنی دگردیسی عامل عشق و ذات عشق است. مجنون نه تنها الگویی است که باید از او سرمشق گرفت، بلکه در نهایت خود آینه تجلی حق می‌شود، یا چشمی که خدا با آن خود را می‌بیند. از این رو عشق مجنون، عشق حقیقی شده است و تجلی حق در عشق وی به آخرین حد ممکن خود رسیده است و همین نکته به ما می‌فهماند که چگونه عشق به صورت تجلی، قالب تنگ عشق عذری را که طالب مرگ است در هم می‌شکند.» (شایگان، ۱۳۷۳: ۳۶۳)

بنابراین شهادت در حدیث عشق، در نظام فکری روزبهان تعبیر دیگری دارد و منظور از مرگ عشق، فروخواباندن تمامی امیال نفس اماره است که رسول خدا (ص) از آن دقیقاً به نام عفت عشق یاد می‌کند. (کربن، ۱۳۹۴: ۱۷۸) چنانچه انبیا و اولیا در این راه از تهمت عشق شهوانی مقدس‌اند. (بقلی- شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۱)



نتیجه گیری

بنابر آنچه آمد به این نتیجه می‌رسیم که عشق عقیف یک نمونه از عشق مجازی است که ابتدا در قبيله بنی‌عذره در جنوب عربستان نمود یافته است. در این عشق عاشق صرفاً در پی دیدار محبوب خود است و تمایلی به جسم او ندارد و حتی زمانی که وصال رخ می‌دهد از آن تبری می‌جوید چنین عشقی گاهی در نظر افرادی چون ابن‌داوود عشقی جسمانی و زمینی است نه لاهوتی و الهی و تنها در جهت عشق انسان به کار برده می‌شود و برای عاشق تعالی روحی مطرح نیست. از نظر او انسان شایسته عشق‌ورزی به خداوند نیست و نتیجه وصال در عاشقان عذری مرگ است. ابن‌داوود مرگ را پایان عشق دو دل‌داده و آخر عذاب آن‌ها می‌داند؛ و حرفی از وصال آن‌ها در جهان ابدی نیز به میان نمی‌آورد. گروه دیگر از قائلان عشق عذری، عشق مجازی را شاهراه رسیدن به عشق الهی دانسته و معتقدند این عشق باید به عشقی حقانی مبدل شود و البته در تبیین مبانی خود مانند ابن‌داوود مرگ را باوردارند و معتقدند باید سرانجام این عشق به مرگ ختم شود اما ایشان برخلاف ابن‌داوود به جهان پس از مرگ استناد می‌کنند و منظور از حدیث عشق را در دوری و بی‌توجهی از خلق و نفی غیرمعشوق می‌دانند. اینان عشق را در نهایت خلوص و پاکی حفظ می‌کنند و تنها شوق دیدار معشوق را دارند و وصال در نظرشان گناه است.

در این میان روزبهان صاحب دیدگاه خاصی است که نگاه او را از تمام عرفای دیگر مجزا کرده است. بدین صورت که «عاشق عذری در تسلیم و سرسپردگی به معشوق ایثار نفس و جانفشانی، از یاد بردن همه چیز جز معشوق، سرمشق والای عشق حق است. آنان در (مکتب جمال) حتی به عارفی که در سیر و سلوک عشق همچون عذری نبوده، خرده می‌گرفتند. چنانکه گویی گذر از عشق انسانی به عشق الهی، نقل عشق از برون ذات به برون ذات دیگری است. حال آنکه دیالکتیک عشق یا زیارت درونی امثال حلاج و روزبهان، کوشش بس ظریف‌تری را اقتضا دارد که همان درونی‌کردن هر چه بیشتر عشق انسانی است.» (ستاری، ۱۳۶۶: ۶۱۷) در نظر روزبهان عشق عقیف تحقق توحید باطنی حق است که از راه تأویل و تحول عشق انسانی به عشق الهی واقع می‌گردد.

به تعبیر روزبهان در مدار عشق سه حقیقت عشق و عاشق و معشوق را داریم که همه نموده‌های یک وجودند و به همین دلیل عشقی که انسان به انسان دیگری دارد در واقع عشق حق به خود در قالب انسان است. انسان عاشق به مثابه چشم خداوند به خداوند می‌نگرد و اینجاست که توحید متحقق می‌-

شود. روزبهاں برخلاف عاشقان عذری عاشق و معشوق را خداوند می‌داند و به همین دلیل دیگر انتقال معنا پیدانمی‌کند بلکه اطوار یک وجود متحول می‌شود. به قول روزبهاں «تا در عشق هم‌رنگ معشوق نشوی، در عذب‌خانه وصال، با معشوق متحد نگردی» در حالی که این معنی در عشق عذری وجود ندارد. در عشق عذری عاشق از درد عشق می‌میرد ولی در عشق عقیف روزبهاں، عشق به عاشق جانی تازه می‌بخشد و او را به حق متصل می‌گرداند.

نکته دیگر اینکه روزبهاں هر چند قائل به شهادت در عشق است اما این را در بی‌توجهی به خلق و یا مرگ تبیین نمی‌کند. در دیدگاه او عاشق باید نفس‌کشی کند چنانچه انبیا و اولیا چنین بوده‌اند. به دیگر سخن این عشق مستلزم مرگ و رجعت نیست بلکه در همین دنیا نیز این وصال تحقق می‌یابد. چنانچه می‌نویسد: «چون آینه طبیعت از زنگار معصیت مصفا شد، جمال حسن ازل بنعت تجلی در آن آینه پیدا شود. پس آنکه صورت و معنی ایشان هر زمان به نور حق مصفا تر، زیرا که ایشان پرندگان شمع قدم‌اند، نور از معدن حسن گیرند و جمال از جمال حق پذیرند.» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۸) بنابراین شرط توفیق در عشق نفس‌کشی است نه مرگ.

در نتیجه؛ عشق عقیف روزبهاں مؤید عبور از عشق انسانی به عشق الهی و مجاز قنطره حقیقت نیست. چون در نظر او پروسه عشق در یک موجود رخ می‌دهد که آن هم عشق است هم عاشق و هم معشوق. بنابراین دیگر عبور از یک امر به امر دیگر مطرح نیست. در عشق روزبهاں نهایتاً چیزی جز حق نمی‌ماند. به مجنون گفتند: لیلی آمد گفت من خود لیلیم سر بگریبان فراغت فرورد.



منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ رسائل ابن سینا، انتشارات بیدار، قم، بی تا.
۲. ابن عربی، محی الدین؛ الفتوحات المکیه، چاپ اول، دارالتراث العربی، بیروت، لبنان، بی تا.
۳. اصفهانی، ابن داوود؛ الزهره، تحقیق و مقدمه و تعلیق ابراهیم السامرای، مکتبه المنار، الاردن، ۱۹۸۵/۱۴۰۶م
۴. اصفهانی، ابوالفرج؛ الاغانی، شرح و حواشی استاد عبدعلی مهنا، چاپ دوم، دارالکتب العلمیه، بیروت، لبنان، ۱۴۱۲هـ.
۵. الانصاری (ابن دباغ)، عبدالرحمن بن محمد؛ عشق اصطرلاب اسرار خداست، تحقیق پروفیسور هلموت ریتر، ترجمه دکتر قاسم انصاری، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۷۸.
۶. ایزوتسو، توشیهیکو؛ خود تجلی گر در تصوف، ماهنامه پژوهشی اطلاعات حکمت و معرفت (اندیشه و نظر)، اردیبهشت، شماره ۱۳۸۷، ۲۶.
۷. بقلی شیرازی، روزبهران؛ شرح شطحیات، چاپ سوم، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۴.
۸. رساله القدس و رساله غلطات السالکین، به سعی جواد نوربخش، چاپ دوم، انتشارات یلداقلم، ۱۳۸۱.
۹. عیبه العاشقین، تحقیق و مقدمه هانری کربن و محمد معین، انتشارات منوچهری، تهران، ۱۳۸۳.
۱۰. عرائس البیان فی حقائق القرآن، محقق احمد فرید مزیدی، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، لبنان، ۲۰۰۸/۱۴۲۹م.
۱۱. کشف الاسرار و مکاشفات الانوار، ترجمه محمد خواجهوی، چاپ اول، انتشارات مولی، ۱۳۹۳.
۱۲. جام، احمد؛ انس الثائبین، تصحیح و توضیح دکتر علی فاضل، چاپخانه حیدری، چاپ اول، ۱۳۶۸.
۱۳. چیتیک، ویلیام؛ عشق الهی، ترجمه امیرحسین اصغری، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۹۴.
۱۴. خلیف، یوسف؛ الحب المثالی عند العرب، انتشارات دارالهلال، بی تا.

۱۵. دیلمی، ابی الحسن علی بن محمد؛ **عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف**، تحقیق حسن محمود عبدالطیف الشافعی، جوزیف نورمنت بل، چاپ اول، دارالکتاب المصری، قاهره، ۱۴۲۸.
۱۶. ریتز، هلموت؛ **دریای جان**، ترجمه عباس زریاب خوبی و مهرآفاق بایوردی، چاپ دوم، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۸۸.
۱۷. زرین کوب، عبدالحسین؛ **ارزش میراث صوفیه**، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۳.
۱۸. ستاری، جلال؛ **حالات عشق مجنون**، چاپ اول، انتشارات توسف، ۱۳۶۶.
۱۹. شایگان، داریوش؛ **هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی**، انتشارات فرزانه، تهران، ۱۳۷۳.
۲۰. العبادی، قطب الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر؛ **التصفيه فی احوال المتصوفه (صوفی نامه)**، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷.
۲۱. عراقی، فخرالدین؛ **کلیات دیوان**، مقدمه نعمت احمدی، چاپ اول، انتشارات گلشائی، ۱۳۶۱.
۲۲. فروزانفر، بدیع الزمان؛ **شرح مثنوی شریف**، چاپ هشتم، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۵.
۲۳. القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن؛ **الرساله القشیریة**، تحقیق الدكتور عبدالحلیم محمود و الکتور محمود بن الشریف، انتشارات بیدار، ۱۳۷۴.
۲۴. کراچکوفسکی، آآ؛ **تاریخ اولیه داستان لیلی و مجنون در ادبیات عرب**، ترجمه احمد شفیعی-ها، معارف، دوره ششم، فروردین و آبان، شماره ۱ و ۲، ۱۳۶۸.
۲۵. کربن، هانری؛ **چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی (خاصان عشق، تشیع و تصوف)**، تحقیق و ترجمه انشالله رحمتی، نشر سوفیا، ۱۳۹۴.
۲۶. ماسینیون، لویی؛ **مصایب حلاج**، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، چاپ دوم، انتشارات جامی، ۱۳۹۰.
۲۷. مؤلف ناشناخته؛ **مناقب اوحدالدین کرمانی**، تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ اول، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۷.
۲۸. مرتضوی، منوچهر؛ **مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ شناسی**، چاپ چهارم، انتشارات ستوده، ۱۳۸۴.
۲۹. مولانا جلال الدین محمد؛ **فیه ما فیه**، تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ هشتم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۰.
۳۰. نظامی گنجوی؛ **لیلی و مجنون**، تصحیح و حواشی وحید دستگردی، کوشش سعید حمیدیان، چاپ دوم، نشر قطره، تهران، ۱۳۷۶.
۳۱. واده، کلود؛ **حدیث عشق در شرق**، ترجمه جواد حدیدی، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۲.

۳۲. هجویری، علی بن عثمان؛ **کشف المحجوب**، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چاپ اول، انتشارات سروش، ۱۳۸۳.
۳۳. همدانی، امیرسیدعلی؛ **مشارب الاذواق**، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، چاپ دوم، انتشارات مولی، ۱۳۸۴.



"An Analysis of Ruzbihan Baqli's Viewpoint Regarding to the "Chaste Love
Sara Ghasemi, Insha-Allah Rahmati*
PhD Student, Islamic Mysticism and Imam Khomeini's Thought, Research Institute of
Imam Khomeini and Islamic Revolution, Qom, Iran
Professor, Department Of Philosophy, Central Tehran Branch, Islamic Azad University,
Tehran, Iran. * Corresponding Author, n.sophia1388@gmail.com

Abstract

"Love" is one of the most significant concepts in Islamic Mysticism and sufism. Some Muslim mystics believe that "Love" is the fundamental cause of the creation, based on one Divine Narration (hadith-e qodsi) that says: "I (Allah) was an unknown treasure. Thus, I liked to be known, so I have created the creatures to know me". This term, by regarding to its meaning, was one of the controversial terms among sufis. Through the early centuries of sufism in Islam, they used this word in terrestrial love but after progressing the knowledge of sufism and mysticism, new generation of sufi scholars such as Rabe'ah Adawiyah, Ghazali and Ruzbihan Baqli used this word only in divine Love. This meaning of Love in its divine aspect developed to the concept of "Chaste Love" which developed, in its turn, into two concept of Love: Apologetic Love and Baqli's definition of Love. Although both of them are describing the divine Love, Baqli's Love has a specific characteristic. In contrary to Apologetic Love, which is about transmitting human love to the divine love, Baqli's definition of Love is about the progress of love. This article tries to consider the aspects of Chaste Love in its two divisions, Apologetic Love and Baqli's Love, and to show their main differences.

Key words: Chaste Love (EshgeAfif), Apologetic Love (EshgeOzri), Ruzbihan Baqli.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی