

مفهوم عشق در سوانح‌العشاق و عبهرالعاشقین

دکتر محمد کاظم کهدویی*

لاله آشنا**

چکیده

سوانح‌العشاق، تألیف احمد غزالی و عبهرالعاشقین، تألیف روزبهان بقلی آثاری در خصوص عشق است که در دامان عرفان و تصوف اسلامی شکل گرفته است؛ این دو اثر برگزیده از میان آثار مربوط به جریان فکری حکمت ذوقی عرفا، که عشق رکن اصلی آن است، مورد توجه قرار می‌گیرد تا مفهوم عشق در آنها بررسی شود. عشق، در این دو اثر مفهوم گسترده‌ای می‌یابد که جنبه‌های مختلف آن در این مقاله تحلیل و بررسی می‌شود.

حاصل این کاوش، دست‌یافتن به اعتبارات دوگانه عشق؛ یعنی عشق مطلق و عشق مقید، نیز بررسی ویژگی‌ها و صفات هر یک از این دو اعتبار در نظرگاه احمد غزالی و روزبهان بقلی است.

کلیدواژه‌ها: عشق عرفانی، احمد غزالی، روزبهان بقلی، سوانح‌العشاق، عبهرالعاشقین.

* دانشیار دانشگاه یزد

** دانشجوی کارشناسی‌ارشد دانشگاه یزد

بنیان و زمینه اصلی نظریات عرفا عشق است. عرفان اشراقی سراسر از عشق سخن می‌گوید و پیوسته آن را جلوه‌گر می‌سازد.^۱ از این رو عشق را باید از عناصر عمده و اساسی بینش عرفانی دانست.^۲ سرآغاز دست‌یافتن به چنین بینشی، از آنجا سرچشمه می‌گیرد که عرفا رابطه عابد را با پروردگار خویش عاشقانه دیدند و به استناد کلام قرآن مجید^۳ این رابطه عاشقانه را از سوی خداوند نیز صادق دانستند. این سرآغاز سبب طرح مباحث متنوع و گسترده‌ای شد، که عرفا در آثار پرشماری به تبیین و تشریح آن پرداختند و این‌گونه نظام‌فکری‌ای برمبنای عشق شکل گرفت، که در بعد نظری آفرینش به بررسی هستی و رابطه انسان با پروردگار پرداخت و در بعد عملی دستورات و رموزی برای سیر انسان به سوی مبداء هستی ارائه می‌کرد و از حالات بنده در کشاکش عشق پروردگار سخن می‌گفت.

با این حال، در دوران آغازین شکل‌گیری عرفان اسلامی، بیان مسئله عشق درباره پروردگار و ذکر ارتباط عاشقانه میان او و انسان بدین صراحت نبود و طرح این مطلب بحث و گفت‌وگوی فراوانی را برانگیخت. موافقان و مخالفان این عقیده در سه گروه بررسی می‌شوند: گروه اول کسانی بودند که به‌طور کلی عشق و محبت را درباره پروردگار انکار می‌کردند و آن را کفر می‌دانستند؛ حتی در مواجهه با آیات حب در قرآن به تأویل آن می‌پرداختند.

گروه دوم و سوم، هر دو رابطه دوست‌دارانه میان بنده و پروردگار را می‌پذیرفتند؛ اما در اطلاق نام آن اختلاف داشتند که این نیز از اندیشه خاص دینی هر کدام نسبت به خداوند، آیات قرآن، محبت و عشق سرچشمه می‌گرفت. گروه دوم تنها لفظ محبت و مفهوم آن را درباره خداوند و رابطه او با انسان صحیح می‌شمردند.

گروه سوم علاوه بر محبت، لفظ عشق را نیز در این خصوص به کار می‌بردند و حتی گاه تفاوتی میان این دو قائل نمی‌شدند.

در مجموع، هر گروهی از این مخالفان و موافقان استدلال‌های خاصی برای اثبات نظر خود داشتند. در کتاب‌هایی چون *اللمع*، *کشف‌المحجوب*، شرح *تعرف* و ترجمه *رساله قشیریه*، که به‌طور عموم در فاصله نیمه دوم قرن چهارم تا پایان قرن پنجم تألیف گردید، فصلی به عشق و محبت اختصاص داده شد که در آن، نظریات مخالف و موافق در این زمینه مطرح شده است.^۴

با ظهور ابو حامد غزالی و استدلال‌های قوی‌ای که وی در اثبات عقاید صوفیه بیان کرد، نظریه حب و عشق در عرفان اسلامی تثبیت و به دنبال آن آثاری در زمینه عشق و محبت تألیف شد.^۵ که در آن عارفان بدون پرداختن به مباحث نظری، چون دلایل پذیرش یا عدم پذیرش عشق الهی و استدلال و علت آوردن در این زمینه از تجربیات درونی خود، درباره عشق الهی سخن گفتند و این چنین مجموعه آثاری شکل گرفت که نتیجه غور، کشف و تجربه مؤلفان در مفاهیم قرآنی و دریافت قلبی آنان از وحی محمدی بود. حاصل این دریافت‌ها که در نثر و سپس در شعر ظهور یافت، ارائه‌دهنده نظام فکری خاصی بود که در ابتدا از آن سخن گفتیم. این نظام فکری را می‌توان نوعی حکمت به‌شمار آورد، اما نه حکمتی فلسفی و مشایی بلکه حکمتی ذوقی که مدار آن بر عشق است.^۶

اندیشه و آراء بزرگانی چون ابوسعید ابی‌الخیر، احمد غزالی، سنایی، عطار و روزبهان بقلی سهم عمده‌ای در تکوین این حکمت ذوقی داشت.^۷

همین حکمت ذوقی است که با عنوان عرفان ذوقی و اشراقی در قرن هفتم توسط ابن عربی شکل علمی و استدلالی می‌یابد،^۸ و توسط شارحان و شاگردان مکتب وی راه تکامل را طی می‌کند.

آنچه در بخش اخیر مطرح شد بیش از پیش اهمیت آثاری چون *سوانح العشاق* و *عبر العاشقین* را آشکار می‌کند و ضرورت تحقیق و بررسی اندیشه‌های مطرح شده در این کتب را به‌عنوان نمونه‌هایی از حکمت ذوقی و تجربه اشراقی یادآور می‌شود. *سوانح العشاق*، که با عشق آغاز می‌شود و در عشق پایان می‌یابد شرح سفری است از عشق در عشق و به‌سوی عشق. احمد غزالی از خداوند، انسان، آفرینش او و سلوک وی به‌سوی حق و سیرش در تمام مراتب و مراحل سخن می‌گوید؛ اما جز عشق چیزی بر زبان نمی‌آورد و جز عشق و اشتقاقات آن؛ یعنی عاشق و معشوق چیزی موضوع کلامش نیست.

او چگونه به این دیدگاه دست می‌یابد که این همه بگوید و تنها از عشق بگوید، تا دستاورد تعالیمش به آنجا برسد که پس از او شاگرد معنوی‌اش با صدایی نه به اشارت‌واری گفتار او، دربارهٔ عشق بیان کند: «ما فی الوجود الا هو و لولاه ما ظهر ما ظهر و ما ظهر فمن الحب ظهر و بالمحب ظهر و الحب سار فیه بل هو الحب کله»^۹ دیدگاه خاص او در بیان عشق‌مداری وجود از آنجا نشأت می‌گیرد که او ذات احدیت را در مرتبهٔ اطلاق آن، عشق می‌نامد.

حکما حقیقت مطلق را در مقام تنزیه و رای عقل و مافوق مرتبهٔ اسماء وجود می‌دانند؛ او را خیر مطلق، احد یا واحد یا اسماء دیگر نیز نام می‌نهند، اما معتقدند که این نام‌ها یا هر نام دیگری حقاً شایسته او نیست.

عرفا نیز هنگامی که مقام تنزیه حقیقت مطلق را در نظر گرفتند، او را برتر از آن دانسته‌اند که در نام بگنجد. خواجه احمد غزالی نیز سخت به این اندیشه معتقد است و اگرچه آشکارا این مطلب را بیان نمی‌کند عملاً به رعایت آن می‌پردازد؛ چنان‌که غالباً وقتی می‌خواهد به حقیقت مطلق اشاره کند ضمیر غایب به‌کار می‌برد.^{۱۰} «او مرغ خود است و آشیان خود است...»^{۱۱}

با این حال که او (حقیقت مطلق) ورای اسم است، ما به حکم زیستن در دنیای تقیدات و نام‌ها باید او را نامی نهیم. شیخ احمد او را عشق می‌نامد،^{۱۲} و این گونه عشق یا محبت را که صفات ذاتی الله است بر عین ذات او اطلاق می‌کند.

از همین روست که عرفان نظری او، سراسر به بیان عشق، حالات، عوارض و اغراض آن می‌پردازد.^{۱۳} پیروان مکتب شیخ احمد این اطلاق نام را چنین توجیه کرده‌اند که اطلاق هر لفظی بر هر معنی به دو شیوه صورت می‌گیرد:

۱- برسبیل ارتجال، که در این صورت دو حالت وجود دارد: الف) لفظ قبلاً معنایی نداشته باشد، ب) لفظ قبلاً معنایی داشته باشد، که در این حالت بین دو معنا می‌تواند مناسبت المعنیین باشد یا نباشد.

۲- برسبیل نقل و تجوز، در این حالت باید میان معنی اول و دوم مناسبتی ملحوظ باشد. اطلاق لفظ عشق بر حقیقت مطلقه از این قبیل است و این مناسبت از دو وجه برقرار است: الف) عشق و حقیقت مطلقه در همه موجودات چه واجب و چه ممکنات سریان دارد. پس سریان حقیقت مطلقه را در عموم به عشق و محبت تشبیه کرده‌اند و اطلاق عشق بر حقیقت مطلقه مانند کاربرد مشبه به به جای مشبه در استعاره است، نیز عشق ملازم حقیقت مطلقه است؛ بنابراین کاربرد عشق به جای حقیقت مطلقه از قبیل کاربرد لازم و ملزوم به جای یک‌دیگر است؛ چنان‌که در مجاز مرسل باشد.^{۱۴}

شیخ اشارت‌پرداز نه به صراحت عراقی، بلکه اشاره‌وار وجود را عشق قلم‌داد می‌کند. او چنین به بیان این مطلب می‌پردازد که:

«او، مرغ خود است و آشیان خود است. ذات خود است و صفات خود است. پر خود است و بال خود است. هوای خود است و پرواز خود است. طالب خود است و مطلوب خود است. اول خود است، آخر خود است. سلطان خود است و رعیت خود است. صمصام خود است و نیام خود است. او هم باغ است و هم درخت، هم شاخ است و هم ثمره، هم آشیان است و هم مرغ»^{۱۵}

باتوجه به آنچه گفته شد هیچ در وجود نیست، الا عشق که حقیقت مطلقه جهان است. این حقیقت مطلقه روی در چیزی یا جهتی ندارد.^{۱۶} او را پیوسته روی در خود است. هر زمان به هر زبان راز خود با سمع خود گوید و هر دم به هر گوش از زبان خود شنود؛ هر لحظه به هر دیده حسن خود را بر نظر خود جلوه دهد و هر لمعه به هر روی وجود خود را به شهود خود عرضه دهد.^{۱۷} از این رو او خود هم شاهد است و هم مشهود و به دلیل ادراک خویش هم عارف است و هم معروف. عشق در هوای خود پرد و از عالم خود شکار کند، پس هم شکار است و هم صیاد. آنچه بایدش در عالم خود یابد. پس همو طالب است و همو مطلوب. به این سبب پیوسته خود را می‌نگرد و دیده بر کس نگمارد؛ بنابراین محبت میل جمیل حقیقی است به جمال خویش،^{۱۸} که علی‌الدوام با خود عشق می‌بازد و به غیر نمی‌پردازد؛ زیرا خود عاشق است و خود معشوق.^{۱۹}

عشق پیوسته روی در خود دارد و روی همگان به سوی اوست، مانند آفتاب که متوجه کسی نیست، اما همگان دیده به وی دارند.^{۲۰} از این رو عشق همواره مستغنی، در نهایت پاکی و طهارت و از علت و نصیب به دور است.^{۲۱}

عشق هر چند پیوسته خویش را مشاهده می‌کرد در پی آن آمد، تا در آینه‌ای جمال معشوقی خویش را مقابل دیده نهاد؛ پس از روی عاشقی آینه معشوقی آمد، تا در او اسماء و صفات خویش بیند. این گونه عاشق و معشوق اشتقاق یافت و آوازه یحیهم و یحیونه در جهان افتاد.^{۲۲}

شیخ احمد در ادراک معشوق از حسن خویش، معتقد به لزوم وجود عاشق است. او می‌گوید دیده حسن از ادراک جمال خویش بردوخته است؛ او کمال خویش را در نتواند یافت، الا در آینه عشق عاشق، که چون آینه‌ای در برابر معشوق، حسنش را به او منعکس می‌کند، تا آن را بنگرد و این چنین، عاشق به ادراک معشوق نزدیک‌تر از اوست؛ چراکه معشوق به واسطه او جمال خویش را مشاهده می‌کند.^{۲۳} این گونه است که وجود عاشق برای قوت خوردن معشوق از جمال خویش بایسته است.^{۲۴}

لازم به یادآوری است که عاشق و معشوق هردو از اشتقاقات عشق و دو اعتبار از اویند؛^{۲۵} بنابراین بیان این مطلب، استغنا و بی‌نیازی عشق و وحدانیت آن را با مشکل مواجه نمی‌سازد؛ این چنین از اصل عشق که قدیم است نقطه «ب» یحیهم صفت حق در زمین یحبونه افکنده شد؛^{۲۶} بلکه آن نقطه درهم افکنده شد، تا یحبونه برآمد؛ چون از این تخم عبهر عشق برآمد، تخم هم‌رنگ ثمره بود و ثمره هم‌رنگ تخم.^{۲۷} به این معنا که هردو عشق یک صفت داشت و آن صفت عشق حق تعالی بود، به عشق‌بازی با خویشتن مشغول.

بنابراین عشق از حجاب تنق عزت خویش بیرون می‌آید؛ نزول می‌کند و تجلی می‌یابد؛ عشق که در مرتبه اطلاق حقیقت مطلق بود، در این مرتبه واسطه پیوند عاشق و معشوق قرار می‌گیرد. او در حسن و ملاحظت می‌گریزد و از آن دام‌ودانه‌ای درراه عاشق فرامی‌نهد. در کمان ابروی معشوق غمزه می‌شود و جان عاشق را هدف می‌گیرد،^{۲۸} تا او را در عشق تندپوی کند. عاشق را که چون موری توان سفر از سرزمینی به سرزمین دیگر نیست، شاه‌بازی می‌شود تا با قرارگرفتن بر پای او و به مدد پروازش به کوی معشوق سفر کند.^{۲۹} در رابطه میان عاشق و معشوق چون رفری، عاشق را از دیار خودپرستی به وادی فنا پیش می‌برد و این چنین جذبه‌وار، محب را از سرحد وجود می‌گذراند و در مقام *اودنی بر بساط قرب* می‌نشانند.^{۳۰} نیز، در معشوق همه ناز و دلبری می‌آفریند و عاشق را به کوشش برای دست‌یافتن به وصال محبوب می‌کشانند. عشق این همه کشش و پویش را در عاشق می‌آفریند، تا او را به معشوق برساند؛ زیرا معشوق را از عشق نه سود است و نه زیان؛ اما عشق به سنت کرمش و نیروی پیوند آفرینش، عاشق را به معشوق می‌بندد تا عاشق به همه‌حال نظرگاه معشوق آید؛^{۳۱} اما باید دانست که او در این کار از یافتن هر نصیب و بهره به دور و در مقام عزّ خویش از عاشق و معشوق بی‌نیاز است؛^{۳۲} که با هیچ‌کس و هیچ‌چیز نیامیزد و در هیچ نیاویزد. اگرچه او در مرتبه اطلاق، خود هم عاشق است و هم معشوق و هم عشق، در مرتبه

ظهور نه عاشق است و نه معشوق.^{۳۳} از نیاز این یکی فارغ و به ناز آن دیگری بی التفات است؛ که عاشق و معشوق در حوصله او نگنجد و کنش او در ایجاد پیوند میان این دو از آن روست که در این کنش و کوشش نهنگ‌وار سر برآورد و هردو را در کام خود کشد.^{۳۴} چراکه در عشق، کار عاشق و معشوق به جایی می‌رسد که هردو غیر به‌شمار می‌آیند. از آن رو که دویی و افتراق در عشق نگنجد. او همه آن خواهد که به یگانگی روز نخستین بازگردد؛ پس عاشق را از سیر نیازآلودش و معشوق را از جایگاه استغنائیش می‌رباید و می‌بلعد تا عوارض و اشتقاقات برخیزد.^{۳۵} و خویشتن عشق و عاشق و معشوق باشد. آن‌گاه تنها وجود مطلق و یگانه عشق برجای می‌ماند. شیخ احمد این مطلب را چنین تعبیر می‌کند:

«هم او آفتاب، هم او فلک، هم او آسمان، هم او زمین، هم او عاشق و هم او معشوق و هم او عشق؛ که اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است. چون عوارض و اشتقاقات برخاست، کار باز با یگانگی حقیقت خود افتاد.»^{۳۶}

این حالت نهایت عشق است که در آن عاشق به جایی می‌رسد که معشوق را فراموش می‌کند؛ زیرا او را با معشوق کاری نیست.^{۳۷} مقصود وی عشق است، حیات او از عشق باشد و بی آن مرگ او را فراگیرد.^{۳۸}

احمد غزالی گفتار خویش را از بیان حقیقت مطلق عشق، که در حجاب تعزز خود متعزز است، آغاز می‌کند و در ادامه، به بیان ظهور این عشق یا قوس نزول می‌پردازد،^{۳۹} و سپس از سیر عاشق و معشوق یا قوس صعود سخن می‌گوید، که در آن هستی عاشق به‌رویت تجلی صفات محبوب از او ستده و او به عالم فنا ره‌سپار می‌شود، تا در عشق نیست شده و به‌نظر بی‌صبری بینای جمال ربوبیت شود.^{۴۰} در *عبر‌العاشقین* نیز حسن و عشق از واژگان پربسامد است. روزبهان این دو را صفت حق می‌داند و می‌گوید که عشق کمال محبت است و این دو که دراصل یکی

هستند صفت حق‌اند؛^{۴۱} نیز حسن داعیه عشق است؛ بنابراین برای آشکارشدن نظر روزبهران در این باره باید ویژگی صفات حق را دانست.

صفات حق قدیم است؛ زیرا ذات قدیم او ازلاً و ابداً موصوف است به صفات قدیمش.^{۴۲} این صفات چون ذات حق از هر تغییر و دگرگونی منزه است.^{۴۳} در واقع باید گفت صفات قدیم حق با ذات قدیم او یگانه است.^{۴۴} و نمی‌توان اجتماع و افتراقی برای آن متصور شد.^{۴۵}

بنابراین درخور توجیه است که روزبهران حسن را گاه صفت حق می‌شمارد، گاه آن را با تعابیر حسن اصلی،^{۴۶} حقیقت حسن،^{۴۷} معدن حسن،^{۴۸} یا حسن قدم^{۴۹} اشاره به ذات حق در مرتبه اطلاق می‌داند و از این دیدگاه است که عشق را چون چراغی روشن از روغن حسن قدم می‌داند و می‌گوید دراصل حسن و عشق باهم متحداند.^{۵۰} این اتحاد در واقع اتحاد صفات و اتحاد ذات حق با صفاتش است. خداوند در یحبهم خود صفت محبت را به خویش نسبت داد؛ بنابراین محبت و عشق که دراصل باهم یکی هستند،^{۵۱} ازلاً و ابداً صفت اویند و حق به آنها موصوف است. موصوف بودن به عشق در مقام یگانگی حق و پیش از وجود اکوان و حدثان ایجاب می‌کند عشق و عاشق و معشوق در او باشد؛ بنابراین او در این مقام خود، عشق است و عاشق و معشوق^{۵۲} چون به جمالش در جلال خویش تجلی کرد و به صفت عشق در جمیع صفات متجلی شد ذات خود را به ظهور رسانید.^{۵۳} آن‌گاه که از نگارخانه امر اشکال فعلی آفرید، خلاصه کون صورت آدم آمد؛ زیرا لطف جواهر ملکوتی و حق لباس هستی پوشیده بود.^{۵۴} جمال قدم در شاهد حسن به جان آدمی تجلی کرد و از غلبه آن حسن محبت صرف در جان پدید آمد.^{۵۵} این چنین خداوند به نور حسن در دل محبان تجلی کرد تا آنان او را دوست بدارند^{۵۶} و خویشان به یحبونه گواهی به عشق آنان بر خود داد،^{۵۷} منبع یحبونه صفت حق قرار گرفت؛ زیرا آن به تأثیر عشق اصلی ایجاد شد. در واقع این محبت حق بود،^{۵۸} از این رو یحبهم

تخم فعل قدیم^{۶۹} هم‌رنگ یحبونه برآمد، پس مانند او از تغییر، نقصان و علل مبرا بود^۶ و چون محبت محبوب که لازمه وجودی اوست، محبت عاشق نیز لازمه وجودی اش قرار گرفت؛ نیز حب عاشق چون حب معشوق ازلی آمد و این چنین رقم عشق از ازل بر جان عاشق افتاد.^{۶۱}

روزبهان از محبت عاشق که به تأثیر صفت حق ایجاد شده است، چنین تعبیری دارد که نور جان از نور اصل حسن است؛ بنابراین با آن هم‌رنگی دارد.^{۶۲} او محبت عاشق را نور جان او می‌داند، که از تأثیر صفت حق یا به تعبیر او از نور اصل حسن گرفته شده است و از این رو این دو را باهم هم‌رنگ می‌داند. عارفی دیگر با بیانی نزدیک‌به این، وجود انسان را دارای نور الله می‌داند و این نور را وسیله‌ای برای کمال‌یافتن و حوض‌نمودن در علم الهی ذکر می‌کند.^{۶۳} انسان که چون در مکنونی بود به عنایت بی‌علت حق شایسته عهد «و نفخت فیه من روحی»^{۶۴} شده، کرامت «خمر طینه آدم بیده اربعین صباحاً» یافت و به نظر تجلی پرورده شد تا چنین درّی شد که از هزار عالم به سر غربال امتحان بازآمد.^{۶۵} در این سرای امتحان نور جانش به تیرگی حدوث آلوده شد، اما عشق که همه یک‌رنگی و هم‌رنگی است،^{۶۶} این دویی و دورنگی را برنمی‌تابد. چون آتش در وجود انسان عاشق شعله می‌کشد و هرچه در خانه وجود او هیضم صفات جسمانی و نقش حدوث است می‌سوزاند.^{۶۷} و این چنین به خانه‌پردازی وجود عاشق از صفات بشری می‌پردازد،^{۶۸} تا عاشق روی در نیستی آورد^{۶۹} و آن‌گاه عشق به قدم نیستی عاشق را به معشوق رساند.^{۷۰} عشق در این مردم‌خواری^{۷۱} حدوث‌زدا که به تزکیه جان عاشق می‌پردازد،^{۷۲} میان عاشق و معشوق پیوندگری می‌کند. عاشق را از حدوثیت و صفات بشری نیست می‌کند و با این کار، رقعۀ حدوث بر دامن سراق قدم می‌دوزد.^{۷۳} آن‌گاه ربوبیت از مقابل دیده عاشق برخیزد و او روی به سوی معدن اصلی آرد.^{۷۴} عاشق در عشق هم‌رنگ عشق و

هم‌نعمت وی شود تا عاشق و معشوق و عشق یک‌رنگ شوند.^{۷۵} آن‌گاه کار عشق برآمده‌است؛ زیرا که او همه یگانگی و هم‌رنگی خواهد.

نتیجه‌گیری

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان مطالب مطرح‌شده را چنین بیان کرد: احمد غزالی و روزبهان بقلی دو اعتبار برای عشق قائلند: ۱. آنان عشق را صفت ذاتی حق می‌دانند که باتوجه‌به اتحاد صفات حق با ذات وی ذات احدیت را نیز عشق می‌نامند؛ این اطلاق را احمد غزالی صریح‌تر مطرح می‌کند. در گفتار روزبهان نیز چنان‌که بیان شد، نشانه‌هایی از پنداشت این مطلب را می‌توان یافت.

۲- مفهوم دیگری که احمد غزالی و روزبهان بقلی برای عشق قائلند، عشق متعین یا عشق مقید است. عشق مطلق چون روی در ظهور نهاد، تعینات از وی پدید آمد و این چنین عشق مقید که ظهور عشق مطلق است، در وجود آمد. عشق مقید، برخلاف عشق مطلق که همه روی در خود دارد، در عاشق و معشوق می‌گریزد تا از ره‌گذر بازی عشق، این دو را هم‌رنگ و هم‌ذات خویش کند و این چنین کار عشق‌باز با یگانگی افتد.

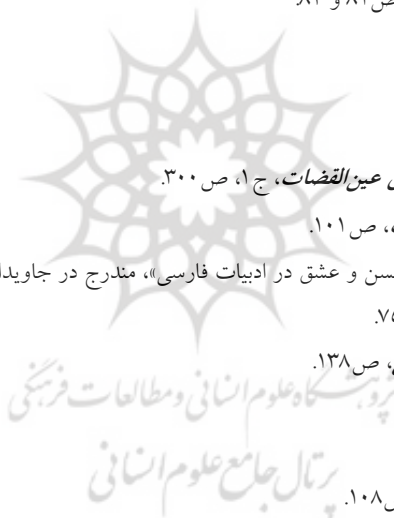
نکته دیگر آنکه، در نظرگاه این دو عارف، عشق مقید چیزی غیر از عشق مطلق نیست، بلکه نمود و ظهور آن است؛ نیز مراتب مختلف عشق مقید چون عشق عاشق، عشق معشوق، عشق خلق به حق، عشق خلق به حق و عشق میان انسان‌ها همه نمودهای مختلف یک حقیقت است که در مرتبه متفاوتند، در واقع روزبهان و احمد غزالی عشق را مشترک معنوی مشکک می‌دانند.^{۷۶}



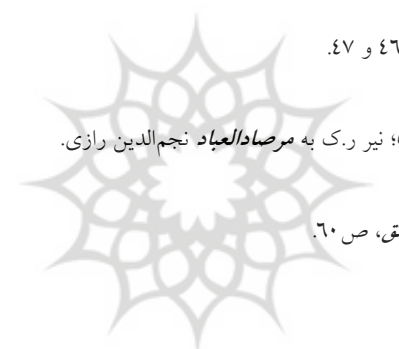
پی نوشت‌ها

- ۱- سجادی، سید ضیاء‌الدین: *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*، ص ۲۸۴.
- ۲- یثربی، سید یحیی: *عرفان نظری*، ص ۴۶.
- ۳- اشاره به آیه ۵۴ سوره مائده: «فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه»
- ۴- برای مشاهده ادله مخالف و موافق در این زمینه، مراجعه کنید به *ترجمه رساله تشریحیه*، ص ۵۵۶، *کشف‌المحجوب*، ص ۵۵۴ و ۵۵، ۵۴-۵۹: *کیمیای سعادت*، ج ۱، ص ۹۴۳؛ *شرح تعرف*، ربع چهارم، ص ۱۳۹۰ و ۹۱: *اللمع*، ص ۱۰۹.
- ۵- ستاری، جلال: *عشق صوفیانه*، ص ۷۷ و ۷۸؛ نیز ر.ک به *فرار از مدرسه*، ص ۲۰۵.
- ۶- پورجوادی، نصرالله: «حکمت دینی و تقدس زبان فارسی»، مندرج در بوی جان، ص ۱۱ و ۱۲.
- ۷- همان، ص ۱۸۱.
- ۸- ابن عربی، محی‌الدین: *ترجمان‌الاشواق*، مقدمه گل بابا سعیدی، ص ۱۱.
- ۹- عراقی، فخرالدین ابراهیم: *دیوان عراقی*، ص ۳۹۹.
- ۱۰- پورجوادی، نصرالله: *سلطان طریقت*، ص ۸۸.
- ۱۱- غزالی، احمد: *سوانح‌العشاق*، ص ۱۳.
- ۱۲- ستاری، جلال: همان، ص ۹۰.
- ۱۳- پورجوادی، نصرالله: همان، ص ۹۰.
- ۱۴- جامی، عبدالرحمن: *سه رساله در تصوف، لوامع و لوایح در شرح قصیده خمزیه ابن فارض*، ص ۶۹ و ۷۰؛ از این رو جامی را پیرو مکتب احمدغزالی خطاب کردیم که او در *اشعة اللمعات* به شرح لمعات عراقی می‌پردازد. لمعات طبق قول خود عراقی کتابی است که بر سنن سوانح تألیف یافته‌است، در واقع لمعات به نوعی دنباله‌رو سوانح به‌شمار می‌رود؛ به این اعتبار می‌توان جامی را پیرو احمد غزالی دانست.
- ۱۵- غزالی، احمد: همان، ص ۱۳.
- ۱۶- همان، ص ۳.
- ۱۷- عراقی، فخرالدین ابراهیم: همان، ص ۳۹۱ و ۹۲.
- ۱۸- جامی، عبدالرحمن: همان، ص ۱۰۹.
- ۱۹- عراقی، فخرالدین ابراهیم: همان، ص ۳۹۰.
- ۲۰- عین‌القضات همدانی: *لوایح*، ص ۳۹.
- ۲۱- غزالی، احمد: همان، ص ۴۴.
- ۲۲- عراقی، فخرالدین ابراهیم: همان، ص ۳۹۱-۹۴.

- ۲۳- غزالی، احمد: همان، ص ۱۵ و ۱۶.
- ۲۴- همان.
- ۲۵- عراقی، فخرالدین ابراهیم: همان، ص ۳۹۱.
- ۲۶- رازی، نجم‌الدین: *مرصاد العباد*، ص ۴۴.
- ۲۷- غزالی، احمد: همان، ص ۴۴.
- ۲۸- عین‌القضات همدانی: همان، ص ۳۶.
- ۲۹- همان، ص ۲۵.
- ۳۰- رازی، نجم‌الدین: *عقل و عشق*، ص ۶۴.
- ۳۱- غزالی، احمد: همان، ص ۳۵.
- ۳۲- همان، ص ۴۴.
- ۳۳- عین‌القضات همدانی: همان، ص ۸۱ و ۸۲.
- ۳۴- همان، ص ۳۷.
- ۳۵- غزالی، احمد: همان، ص ۱۰.
- ۳۶- همان.
- ۳۷- عین‌القضات همدانی: *نامه‌های عین‌القضات*، ج ۱، ص ۳۰۰.
- ۳۸- _____: *تمهیدات*، ص ۱۰۱.
- ۳۹- پورجوادی، نصرالله: «معنی حسن و عشق در ادبیات فارسی»، مندرج در جاویدان خرد، ص ۴۳-۵۱.
- ۴۰- رازی، نجم‌الدین: همان، ص ۷۵.
- ۴۱- بقلی، روزبهان: *عبر‌العاشقین*، ص ۱۳۸.
- ۴۲- همان.
- ۴۳- همان، ص ۴۴ و ۱۳۸.
- ۴۴- جامی، عبدالرحمن، همان، ص ۱۰۸.
- ۴۵- بقلی، روزبهان: همان، به‌سعی جواد نوربخش، ص ۳۳۵.
- ۴۶- همان، ترجمه هانری کرین و محمد معین.
- ۴۷- همان.
- ۴۸- همان، ص ۴۸.
- ۴۹- همان، ص ۴۵ و ۴۷.
- ۵۰- همان، ص ۴۷.
- ۵۱- همان، ص ۱۳۸.



- ۵۲- همان، ص ۴۴.
- ۵۳- همان، به سعی جواد نوربخش، ص ۳۳۵.
- ۵۴- همان، هانری کربین و محمد معین، ص ۴۴.
- ۵۵- همان، ص ۳۱-۳۵.
- ۵۶- همان، به سعی جواد نوربخش، ص ۳۳۳-۳۵.
- ۵۷- عین القضاة همدانی: *لوايح*، ص ۱۱۱.
- ۵۸- بقلی، روزبهان: همان، ص ۳۳۳، ۳۴.
- ۵۹- همان، ترجمه هانری کربین و محمد معین، ص ۶۳.
- ۶۰- عین القضاة همدانی: *نامه های عین القضاة*، ص ۱۱۰.
- ۶۱- بقلی، روزبهان: همان، ص ۶۶.
- ۶۲- همان، ص ۳۸.
- ۶۳- رازی، نجم الدین: همان، ص ۴۶ و ۴۷.
- ۶۴- سوره حجر، آیه ۲۹.
- ۶۵- بقلی، روزبهان: همان، ص ۵۸؛ نیز رک به *مرصاد العباد* نجم الدین رازی.
- ۶۶- همان، ص ۱۳۸.
- ۶۷- رازی، نجم الدین: *عقل و عشق*، ص ۶۰.
- ۶۸- همان، ص ۶۱.
- ۶۹- همان، ص ۶۲.
- ۷۰- همان، ص ۶۳.
- ۷۱- انصاری، خواجه عبدالله: *رسالة جامع عبدالله انصاری*، ص ۲۱.
- ۷۲- بقلی، روزبهان: همان، ص ۷۵.
- ۷۳- عین القضاة همدانی: همان، ص ۱۰۵.
- ۷۴- بقلی، روزبهان: همان، ص ۱۴۱ و ۴۲.
- ۷۵- همان، ص ۱۳۹ و ۱۴۲.
- ۷۶- پورجوادی، نصرالله: «سعدی و احمد غزالی»، مندرج در نشر دانش، ص ۵.



پیشگام انانزی و نهالغات فریبنجی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین: *ترجمان الاشواق*، ترجمه و شرح از رینولد نیکلسون، پیش‌گفتار از مارتین لینگز، ترجمه و مقدمه از گل‌بابا سعیدی، تهران: روزنه، ۱۳۷۷.
- انصاری، خواجه عبدالله: *رسائل جامع خواجه عبدالله انصاری*، تصحیح و مقابله از وحید دستگردی، مقدمه و شرح‌حال کامل به‌قلم سلطان‌حسین تابنده گنابادی، تهران: کتاب‌فروشی فروغی، ۱۳۴۹.
- بقلی، روزبهان: *عبهر العاشقین*، بحث در تصوف به فارسی و فرانسوی، ترجمه فصل اول به زبان فرانسوی: هانری کرین و محمد معین، چ ۴، تهران: منوچهری، ۱۳۸۳.
- _____: *عبهر العاشقین*، به‌سعی جواد نوربخش، چ ۲، تهران: یلدا قلم، ۱۳۸۲.
- _____: *شرح شطحیات*، با مقدمه و تصحیح هانری کرین، ترجمه مقدمه از محمدعلی امیرمعزی، چ ۵، تهران: طهوری، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران، ۱۳۸۵.
- _____: *سلطان طریقت*، تهران: آگاه، ۱۳۵۸.
- پورجوادی، نصرالله: «سعدی و احمد غزالی»، مندرج در نشر دانش، دوره ۶، ش ۱، بهار ۷۸.
- _____: «حکمت دینی و تقدس زبان فارسی»، مندرج در بوی جان، برگزیده مقاله‌های نشر دانش (۵)، ۱۳۷۲.
- _____: «کرشمه حسن و کرشمه معشوقی»، مندرج در بوی جان، برگزیده مقاله‌های نشر دانش (۵)، ۱۳۷۲.
- _____: «معنی حسن و عشق در ادبیات فارسی»، مندرج در جاویدان خرد، س ۲، ش ۱، ۱۳۵۵.

- جامی، عبدالرحمن: *سه رساله در تصوف، لوامع و لوايح در شرح قصيده خمريه ابن فارض*، مقدمه ایرج افشار، تهران: منوچهری، بی تا.
- _____: *اشعة اللمعات*، تصحیح هادی رستگار مقدم گوهری، قم: بوستان کتاب قم، دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان، ۱۳۸۳.
- رازی، نجم الدین: *عقل و عشق*: به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چ ۴، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۸۱.
- _____: *مرصاد العباد*، به اهتمام محمدمین ریاحی، تهران: نگاه، ۱۳۸۳.
- ستاری، جلال: *عشق صوفیانه*، چ ۴، تهران: مرکز، ۱۳۸۵.
- سجادی، سید ضیاءالدین: *مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف*، چ ۹، تهران: سمت، ۱۳۸۰.
- عراقی، فخرالدین ابراهیم: *دیوان عراقی*، چ ۴، تهران: نگاه، ۱۳۸۰.
- عین القضاة همدانی: *لوايح*، تصحیح و تحشیه رحیم فرمنش، چ ۳، تهران: منوچهری، ۱۳۷۹.
- _____: *نامه های عین القضاة*، به اهتمام علی نقی منزوی و عقیف عسیران، چ ۱، تهران: اساطیر، ۱۳۷۷.
- _____: *تمهیدات*، مقدمه و تصحیحات و تحشیه عقیف عسیران، چ ۲، تهران: منوچهری، بی تا.
- غزالی، احمد: *سوانح العشاق*، براساس تصحیح هلموت ریتر با تصحیحات جدید، مقدمه و توضیحات نصرالله پورجوادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۹.
- یثربی، سید یحیی: *عرفان نظری*، چ ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم مرکز انتشارات، ۱۳۷۷.