

بادهٔ عشق (۳)

سیر تحولات معنای عشق

(عشق حقیقی، عشق مجازی)

نصرالله پورجوادی

عشق یا محبت الهی معنای اصلی^۱ لفظ باده و مترادفهای آن در زبان شعر عاشقانه- صوفیانه فارسی است. این معنی، همان طور که شرح دادیم، یکباره پیدا نشد. ارتباط «شراب» با «محبت» ابتدا آزره تشبیه برقرار شد. صوفیه به واسطهٔ مفهوم سُکر، ابتدا محبت را به شراب تشبیه کردند و ترکیب «شراب محبت» را ساختند و بعداً ترکیبات دیگری چون «می محبت» و «بادهٔ عشق» را به کار بردند. در این تشبیهات شراب معنای حقیقی داشت. با تبدیل این نوع تشبیه به استعاره بود که معنای عرفانی شراب و باده و می و غیره در زبان شاعرانه صوفیه پدید آمد. بدین ترتیب، تکون معنای عرفانی باده و مترادفات آن بر اثر تحولاتی در طول تاریخ تحقق پذیرفت.

تحولاتی که تاکنون شرح داده‌ایم یک جنبه از تاریخ معنوی الفاظ باده و شراب و می را نشان می‌دهد و این جنبه ناظر به مسألهٔ صنایع معنوی در شعر است. علاوه بر این تحول، تحول دیگری نیز در خود معنای مجازی این الفاظ یعنی محبت یا عشق پدید آمده است. مفهومی که مشایخ صوفیه و شعرای صوفی در دوره‌های مختلف تاریخ تصوف از محبت یا عشق داشته‌اند یکسان نبوده است. این معنی در میان صوفیه، بخصوص مشایخ خراسان، ابعادی پیدا کرده و به موجب آن، معنای مجازی و عرفانی باده نیز در شعر عاشقانه- صوفیانه فارسی ابعاد و جنبه‌های تازه‌ای به خود گرفته است.

عشق یا محبت الهی معنای اصلی^۱ لفظ باده و مترادفهای آن در زبان شعر عاشقانه- صوفیانه فارسی است. این معنی، همان طور که شرح دادیم، یکباره پیدا نشد. ارتباط «شراب» با «محبت» ابتدا آزره تشبیه برقرار شد. صوفیه به واسطهٔ مفهوم سُکر، ابتدا محبت را به شراب تشبیه کردند و ترکیب «شراب محبت» را ساختند و بعداً ترکیبات دیگری چون «می محبت» و «بادهٔ عشق» را به کار بردند. در این تشبیهات شراب معنای حقیقی داشت. با تبدیل این نوع تشبیه به استعاره بود که معنای عرفانی شراب و باده و می و غیره در زبان شاعرانه صوفیه پدید آمد. بدین ترتیب، تکون معنای عرفانی باده و مترادفات آن بر اثر تحولاتی در طول تاریخ تحقق پذیرفت.

تحولاتی که تاکنون شرح داده‌ایم یک جنبه از تاریخ معنوی الفاظ باده و شراب و می را نشان می‌دهد و این جنبه ناظر به مسألهٔ صنایع معنوی در شعر است. علاوه بر این تحول، تحول دیگری نیز در خود معنای مجازی این الفاظ یعنی محبت یا عشق پدید آمده است. مفهومی که مشایخ صوفیه و شعرای صوفی در دوره‌های مختلف تاریخ تصوف از محبت یا عشق داشته‌اند یکسان نبوده است. این معنی در میان صوفیه، بخصوص مشایخ خراسان، ابعادی پیدا کرده و به موجب آن، معنای مجازی و عرفانی باده نیز در شعر عاشقانه- صوفیانه فارسی ابعاد و جنبه‌های تازه‌ای به خود گرفته است.

بعضی از ابعاد معنای محبت یا عشق در تصوف به صورت قرینه‌هایی در اشعار فارسی ظاهر گشته است. همان طور که گفتیم، در نخستین مرحله از مراحل شکل‌گیری و تکوین معنای

عشق: طبیعی و الهی، مجازی و حقیقی

● عشق طبیعی و عشق الهی. محبت یا عشق مفهومی کلی است که هم در نسبت میان مخلوقات با یکدیگر به کار برده می‌شود و هم در نسبت خلق با حق تعالی. محب و محبوب می‌توانند موجودات مختلف باشند، مثلاً هر دو می‌توانند حیوان باشند، مانند محبتی که ناقه به بچهٔ خود احساس می‌کند، یا می‌توانند هر دو انسان باشند، مانند محبتی که مادر نسبت به طفل خود دارد یا محبتی که یک مرد یا زن نسبت به زن یا مرد دیگر احساس می‌کند یا محبتی که مؤمنان نسبت به یکدیگر دارند. در قرآن، خداوند از محبت خود نسبت به بندگانش یا محبت خواص

بندگان به خود نیز یاد کرده است، چنانکه می‌فرماید: «یحبههم و یحبونه» (مائدة: ۵۴). در «یحبههم» محبّ خداوند است و محبوب بندگان، و در «یحبونه» محب بندگانند و محبوب خداوند. از همین جاست که محبت را، به اعتبار ماهیت و یا هویت طرفین نسبت، یعنی محبّ و محبوب، به انواع مختلف تقسیم می‌توان کرد.

صوفیه نیز خود محبت را از قدیم به انواع و اقسام مختلف تقسیم کرده‌اند. یکی از آنها تقسیم محبت به طبیعی و الهی است. محبت طبیعی محبتی است میان خلق، بخصوص محبتی که مردی یا زنی نسبت به زن یا مرد دیگر احساس می‌کند، مانند محبت مجنون به لیلی، یا خسرو به شیرین. این نوع محبت را محبت یا عشق مخلوق نیز نامیده‌اند. محبت الهی محبتی است میان انسان و پروردگار، در جایی که محبّ انسان باشد و محبوب پروردگار. این نوع محبت را گاهی محبت یا عشق خالق نیز نامیده‌اند. البته، صوفیه به انواع دیگری نیز قایل بوده‌اند و درباره آنها سخن گفته‌اند.^۲ مثلاً در مورد محبت میان خلق با یکدیگر، ایشان بخصوص به محبت میان مؤمنان و نیز به محبت مؤمنان به اولیا و انبیا و در رأس انبیا به خاتم الانبیا(ص) عنایت داشته‌اند. در مورد محبت میان خلق و حق نیز، به محبت پروردگار نسبت به بندگان توجه خاصی مبذول داشته‌اند و حتی آن را اصل محبت بندگان به خداوند دانسته‌اند. اما مسأله‌ای که در اینجا به بحث معنای عرفانی باده و گسترش آن مربوط می‌شود مسأله محبت طبیعی و ارتباط آن با محبت الهی است.

محبت طبیعی، از نوع عشق مجنون به لیلی، و ارتباط آن با محبت الهی خود یکی از مسائل پیچیده و در عین حال مهم در تصوف است. این مسأله در شعر عاشقانه- صوفیانه نیز تأثیر عظیمی داشته است و در شکل‌گیری معنای استعاره‌ی بسیاری از الفاظ ذی‌نقش بوده است. این نوع محبت یا عشق، هر چند کاملاً طبیعی است و گاهی بعضی از صوفیه نیز در بدایت احوال خود بدان مبتلا بوده‌اند، اصالتاً مورد توجه ایشان نبوده است و حتی آن را مذمت کرده‌اند. تصوف طریقه‌ای دینی و معنوی است و صوفی اساساً با نسبت میان خود و پروردگار سروکار دارد. همت صوفی همه از بهر آن است که به خداوند نزدیک شود و او را بشناسد. بنابراین، محبتی که اصالتاً مورد توجه ایشان بوده است یا محبت خداوند با بندگان بوده یا محبت بندگان با خداوند. با این حال، همان‌طور که می‌دانیم، صوفیه، بخصوص شعرای صوفی مشرب، از عشق میان خلق با یکدیگر، مثلاً عشق مجنون به لیلی یا وامق به عذرا، غافل نبوده‌اند، و سوآلی که در اینجا پیش می‌آید این است که چرا صوفیه و شعرای صوفی به این نوع عشق عنایت کرده‌اند. توجه صوفیه به عشق طبیعی و استفاده از داستانهای عاشقانه به منظور بیان عشق الهی ناشی از عوامل مختلف است. در اینجا

ما سه عامل اصلی را شرح خواهیم کرد. این سه عامل در واقع برداشتهایی است که صوفیه در زمانهای مختلف از مفهوم عشق طبیعی و نسبت آن با عشق الهی کرده‌اند، و لذا شرح این عوامل ما را با گوشه‌ای از تحولات معنای عشق آشنا می‌سازد.

اولین عاملی که موجب شد صوفیه به عشق طبیعی توجه کنند این بود که این نوع عشق را نردبانی دانستند برای رسیدن به عشق الهی. این عقیده مبتنی بر وقایعی بود که در میان عشاق گاهی پیش می‌آمد. عاشقانی بودند که ابتدا سخت شیفته زن یا مردی شده بودند و پس از چندی عشق ایشان تبدیل به محبت الهی گشته بود. داستانهای متعددی در قرن چهارم و پس از آن درباره این عاشقان بر سر زبانها بود. یکی از این داستانها، که عطار آن را در *منطق الطیر* نقل کرده است^۳، داستان معروف شیخ صنعان است. در واقع، بعضی از صوفیه نیز خود از زمره قهرمانان این نوع داستانها بودند^۴. این صوفیان عملاً طعم عشق را چشیده بودند، و خود دیده بودند که چگونه آتش محبتی که در دل ایشان روشن گشته بوده است سرانجام باعث هدایت ایشان به محبت الهی شده است. بنابراین، عشق انسانی و طبیعی نزد این دسته از صوفیان شرط رسیدن به محبت یا عشق الهی بود. این عشق را ما عشق طبیعی شرطی یا بطور خلاصه عشق شرطی می‌نامیم.

عامل دیگری که موجب شد صوفیه به عشق طبیعی توجه کنند و این مضمون را در آثار خود مطرح نمایند برداشت دیگری بود که بعضی از صوفیه از این نوع عشق کردند. عشق طبیعی همیشه منجر به عشق الهی نمی‌شد. در واقع مواردی که عشق طبیعی به عشق الهی منتهی می‌شد زیاد نبود؛ با این حال نویسندگان و شعرای صوفی از قرن پنجم به بعد بیش از پیش در آثار خود به موضوع عشق طبیعی علاقه نشان دادند. این آثار در واقع نوع جدیدی از آثار صوفیانه بود. آثاری بود که جنبه ادبی داشت و زبان آن زبان شاعرانه بود. در این آثار عشق طبیعی در نقش تمثیل ظاهر می‌شد. بدین ترتیب عشق طبیعی مثال و نمودگاری بود از حاشیه:

(۱) محبت یا عشق معنای اصلی الفاظ باده و شراب می‌و مترادفهای دیگر آنها در زبان شعر عاشقانه - صوفیانه است، نه تنها معنای آن. این الفاظ گاهی نیز به معنای بیخودی و نیستی به کار رفته است. ولی اصل این معنی نیز همان محبت و عشق است، و به همین دلیل ما قید کردیم که عشق یا محبت معنای اصلی این الفاظ است. درباره معنای باده در فصول بعد به تفصیل توضیح خواهیم داد.

(۲) یکی از قدیمترین منابع صوفیانه در این باره کتاب *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف از ابوالحسن دیلمی* است که، علاوه بر نظر صوفیه، نظر فلاسفه و حکما و اطبا و متکلمان را شرح داده است.

(۳) *منطق الطیر*، به تصحیح صادق گوهرین، تهران، ۱۳۵۶، ص ۶۷ به بعد.

(۴) روزبهان بقلی عشق انسانی را منتهای عشق ربانی دانسته است و می‌نویسد: «از سلاطین معرفت در زمان بدایت بعضی را مرغ جان مقدس در قفس عشق انسانی در افتاده است، مثل ابوالحسن النوری و ابوالغریب اصفهانی» (عبرالمعاشقین، روزبهان بقلی، تهران، ۱۳۴۹، ص ۱۰).

عشق الهی، و نویسندگان و شعرای صوفی وقتی حکایتی از عشق طبیعی را نقل می کردند، قصد ایشان بیان عشق الهی بود نه عشق طبیعی.

همین امر موجب می شد که داستانهای عشق طبیعی در تمثیلهای با داستانهای عشق طبیعی که به منزله مقدمه و وسیله عشق الهی بود فرق داشته باشد. داستانهایی که درباره عشق طبیعی به منزله مقدمه عشق الهی نقل می شد داستانهایی بود درباره اشخاص. در واقع، این نوع عشق مختص انسان بود، چه عشق الهی خاصیت انسان است. ولی در تمثیلهای عاشق و معشوق فقط افراد انسان نبودند. محبت حیوانات هم می توانست نمودگار محبت الهی باشد، مانند محبت بلبل به گل یا پروانه به شمع. از نظر اخلاقی نیز، قهرمانان داستانهای تمثیلی اشخاص قابل ستایشی نبودند. مثلاً در داستان عشق سلطان محمود به ایاز، عشق طبیعی محمود نه تنها هیچ گاه به عشق الهی منتهی نمی شود، بلکه خود از لحاظ اخلاقی آلوده ترین عشقهاست.

استفاده از داستانهای عشق طبیعی به عنوان تمثیل عمدتاً در آثاری انجام گرفته است که پس از پیدایش مذهب تصوف عاشقانه تألیف گشته است. نمونه این قبیل آثار، در مراحل اولیه شکل گیری این مذهب، سوانح احمد غزالی است که در اوایل قرن ششم تألیف شده است. در این کتاب، نویسنده داستان عشق محمود و ایاز^۶ و مجنون و لیلی^۷ را از راه تمثیل بیان کرده است. این عشقها انسانی است، و هیچ یک منجر به عشق الهی نمی شود. احمد غزالی از تمثیل پروانه و شمع نیز که مثال بارز عشق طبیعی است استفاده کرده است.^۸ شاگرد احمد غزالی، عین القضاة همدانی، نیز در آثار فارسی خود از این نوع داستانها به صورت تمثیل استفاده کرده است.^۹

سومین عاملی که موجب شد نویسندگان و شعرای صوفی به عشق طبیعی و داستانهایی که مربوط به این نوع عشق بود روی آورند نظریه عشق کیهانی بود. درباره این نظریه ما بعداً به تفصیل سخن خواهیم گفت. در اینجا همین قدر متذکر می شویم که بنا بر این نظریه، عشق حقیقت واحدی است که عشقهای طبیعی، چه در میان جانوران و چه در میان افراد انسان، همه از مظاهر آن است. در واقع عشق الهی، یعنی عشق انسان به خداوند، نیز یکی دیگر از مظاهر همین عشق است، منتهی مظهر تام و تمام آن در میان مخلوقات. بنا بر این نظریه بود که بسیاری از شعرا و نویسندگان صوفی توانستند برای بیان عشق الهی از داستانهای عاشقانه، از نوع عشق طبیعی، استفاده کنند.^{۱۰}

توضیحاتی که درباره برداشتهای صوفیه از عشق طبیعی دادیم گوشه‌ای از تحولات مفهوم عشق را تا قرن هفتم نشان می دهد. این تحولات را در برداشتهای صوفیه از اصطلاح «عشق مجازی»

نیز می توان ملاحظه کرد.

● عشق مجازی و عشق حقیقی. اصطلاح «عشق مجازی» از اصطلاحات معروف صوفیه است. معنایی که معمولاً از این لفظ اراده می شود عشق انسان به هم نوع است، مانند عشق مجنون به لیلی و فرهاد به شیرین. بنابراین، عشق مجازی همان عشق طبیعی است. البته، مفهوم عشق طبیعی وسیعتر از عشق مجازی است. عشق مجازی معمولاً در مورد انسان به کار برده می شود، در حالی که عشق طبیعی بطور کلی به عشق یا محبت همه جانوران اطلاق می شود.

در مقابل عشق مجازی عشق حقیقی است و معنای این عشق نیز عشقی است که انسان به خداوند دارد. بنابراین، عشق حقیقی همان عشق الهی است.

معنایی که از برای عشق حقیقی و مجازی ذکر کردیم معنایی است که صوفیه معمولاً از برای آنها قایل شده اند، و امروزه نیز ما اغلب همین معانی را از این دو اصطلاح اراده می کنیم. اما همان طور که مفهوم عشق طبیعی در دوره‌های مختلف و در میان مشایخ مختلف تحولاتی را پشت سر گذاشته است، مفهوم عشق مجازی نیز در میان مشایخ و شعرای مختلف دست خوش تحولاتی گشته است. این تحولات تقریباً شبیه به تحولاتی است که در مفهوم عشق طبیعی پدید آمده است، اما ترتیب مراحل تاریخی آنها با ترتیب مراحل تاریخی تحولات مفهوم عشق طبیعی فرق داشته است.

دو اصطلاح «عشق حقیقی» و «عشق مجازی» در مقایسه با تعابیری چون «عشق الهی» و «عشق طبیعی» و «عشق انسانی» از اصطلاحات متأخر صوفیه است و در واقع متعلق به مذهب تصوف عاشقانه است و در زبان صوفیه در دوره کلاسیک به کار نرفته است.^{۱۱} در آثار صوفیان قرن پنجم هم دیده نشده است. حتی در سوانح احمد غزالی و تمهیدات عین القضاة همدانی که از نخستین آثاری است که درباره مذهب عشق و به زبان تصوف عاشقانه نوشته شده، نویسندگان وقتی می خواهند به اقسام عشق (الهی و انسانی) اشاره کنند از این دو اصطلاح استفاده نمی کنند، بلکه به جای آنها تعابیر «عشق (به) خالق» و «عشق (به) مخلوق» را به کار می برند.^{۱۲} علت این امر این است که اصطلاح عشق حقیقی و عشق مجازی در عصر ایشان هنوز رایج نشده بوده است. در واقع، زمان شکل گیری این دو اصطلاح در تصوف ظاهراً در همین عصر است (یعنی در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم)، و کسانی که راه را برای پیدایش این دو اصطلاح در زبان صوفیه باز کرده اند ابو حامد غزالی و عین القضاة همدانی بوده اند. الفاظ حقیقت و مجاز و حقیقی و مجازی، چنانکه می دانیم، در اصل از اصطلاحات بلاغی است و ناظر به بحث زبانشناسی و

معانی الفاظ است. معانی که صوفیه به این الفاظ بخشیدند، هر چند که با معانی اصلی آنها بی ارتباط نبود، جنبه‌ای مابعدالطبیعی و وجود شناختی (انتولوژیک) داشت. این معانی را ظاهراً ابو حامد غزالی نخستین بار معرفی کرده است. در تأویلی که غزالی در مشکوٰۃ الانوار از آیه نور (الله نور السموات والارض...) کرده است، نور را به دو قسم تقسیم کرده و یکی را مجازی خوانده و دیگری را حقیقی. نور مجازی و نور حقیقی هر دو نور است، و معنای آنها نیز یکی است. نور چیزی است که اشیاء به آن ظاهر و پدیدار گردند.^{۱۲} بنابراین، تفاوت نور مجازی و نور حقیقی در معنای لفظ نور نیست. چنین نیست که معنای نور در تعبیر نور حقیقی باشد و در تعبیر نور مجازی مجازی. در واقع، معنای نور در هر دو مورد حقیقی است. تفاوت آنها در ماهیت و مرتبه وجودی آنهاست. نور مجازی نوری است در عالم شهادت و محسوس و چیزهایی که با آن پدیدار می گردند اشیاء محسوس است. اما نور حقیقی نوری است در عالم یا عوالم بالا، و چیزهایی که با آن پدیدار می گردند حقایق عالم روحانی است. نور حقیقی، بنا بر آیه قرآن، الله است.

همین بحث را عین القضاة همدانی در مورد نور و چیزهای دیگر، از جمله عشق، دنبال کرده و موضوع حقیقت و مجاز را، از دیدگاه مابعدالطبیعی، پیش کشیده است. در واقع، عین القضاة مسأله حقیقت و مجاز را تقریباً از نقطه‌ای آغاز کرده که ابو حامد بدان ختم کرده است. بحث غزالی در مشکوٰۃ الانوار عمدتاً ناظر به قرآن و حدیث است، اما عین القضاة این مسأله را گسترش داده بطوری که سخنان صوفیه و الفاظ زبان تصوف را نیز مشمول آن نموده است.

همان طور که غزالی در تأویل آیه نور در قرآن نور را به مجازی و حقیقی تقسیم کرده و برای هر یک عالم دیگری در نظر گرفته است، عین القضاة نیز در خصوص بعضی از الفاظ در زبان صوفیه به همین تقسیم قایل شده. در بحث معانی این الفاظ به دو عالم مختلف، یکی عالم ظاهر و دیگر عالم باطن، اشاره کرده، و یکی را جایگاه امور مجازی و دیگری را جایگاه حقایق دانسته است.

بحث حقیقت و مجاز و امور حقیقی و مجازی هر چند که ناظر به زبان صوفیه است، عین القضاة برای روشن کردن بحث، مسأله را ابتدا از لحاظ زیان‌شناسی مطرح می کند و معانی حقیقت و مجاز را در مورد زبان معمولی توضیح می دهد. البته، وی با معانی مجازی و حقیقی الفاظ کاری ندارد. بحث حقیقت و مجاز، همان طور که گفتیم، بحث اختلاف معانی لفظ نیست، بلکه حیثیت وجودی معنای لفظ است. و چون ما در زبان معمولی با یک ساخت وجودی (عالم ظاهر) و یک مرتبه معنایی سروکار داریم، لذا بحث حقیقت و مجاز مسأله کاربرد الفاظ و مدلولهای آن را پیش

می کشد. به عبارت دیگر، ما الفاظ را در زبان معمولی می توانیم یا از راه حقیقت به کار بریم یا از راه مجاز. در توضیح این مطلب، عین القضاة مثالی می آورد.

اگر سواری آید روا بود که گویند اسبی می آید، و روا بود که گویند مردی می آید، (هر دو) بمجاز، و روا بود که گویند سواری می آید، اما این حقیقت بود نه مجاز.^{۱۳}

مثالی که عین القضاة در اینجا آورده است مربوط به زبان معمولی و یکی از الفاظ آن است. چنانکه ملاحظه می شود، مسأله بر سر معنای مجازی و حقیقی لفظ سوار نیست، بلکه بر سر کاربرد الفاظ اسب و مرد و سوار و مدلول آنهاست. ما در اینجا یک مدلول را با سه لفظ بیان کرده ایم که فقط یکی از آنها با این مدلول مطابقت دارد و کاربرد آن حقیقی خوانده می شود. بنابراین، اگر لفظی با کل معنای خود مطابقت داشته باشد کاربرد آن حقیقی است، و اگر نه مجازی.

مثال فوق، همان طور که گفتیم، ناظر به زبان معمولی است که کل معنای هر لفظ در این زبان متعلق به یک ساخت معنایی است. اما اگر ما زبان صوفیانه را در کنار زبان معمولی در نظر بگیریم،

حاشیه:

(۵) سوانح، ص ۴۶.

(۶) همان، ص ۲۳ و ۲۵.

(۷) همان، ص ۳۲.

(۸) مثلاً بنگرید به تمهیدات، ص ۲۴۲.

(۹) استفاده از داستانهای عشقی، بر طبق نظریه عشق کیهانی، بیشتر مرهون شاعر بزرگ قرن ششم، نظامی، است. البته نظامی صوفی نبوده است و از داستانهای خسرو شیرین و لیلی و مجنون عمدتاً برای بیان حقیقت عشق استفاده کرده است. ولی بعد از نظامی، شعرای صوفی، مانند خواجه و امیر خسرو و جامی، این داستانها را به منظور بیان حقایق عشق الهی و حالات صوفیانه شرح دادند. درباره نظریه عشق کیهانی در داستانهای عاشقانه نظامی در بخش دیگر همین مقاله توضیح خواهیم داد.

(۱۰) مثلاً ابوالحسن دبلمی در کتاب خود، که آن را در نیمه دوم قرن چهارم تألیف کرده است، در ضمن بیان انواع محبت و عشق از نظر صوفیه و حکما و فلاسفه و متکلمان و اطبا، اصطلاح محبت مجازی و حقیقی را به کار نبرده است ولیکن به این معنی اشاره کرده است. وی از قول مشایخ خود در تصوف، محبت را به طبیعیه و الهیه (و سپس به طبیعیه و روحانیه و الهیه) تقسیم کرده و نظر ایشان را درباره محبت طبیعی و نسبت آن با محبت الهی چنین بیان کرده است:

فتبتدی بذکر آقاویلهم فی المحبة الطبیعیة... و ذلك (أنها) من الطبیعیة ترتقی إلى الالهیة لأن النفس المحب اذالم تنهیا لقبول المحبة الطبیعیة لم تصلح للالهیة. فاذا اراد الحق أن یبلغ عبدا من عبیده إلى مقام المحبین و إلى نعمت الروحانیین، هیهأ لها بأن یلطف ترکیبه و یرفق طبعه و یمازج روحه أن تحبه» (عطف، ص ۶۸)

(۱۱) مثلاً بنگرید به سوانح، ص ۲؛ تمهیدات، ص ۱۰۱.

(۱۲) مشکوٰۃ الانوار، ابو حامد غزالی، به تصحیح ابوالعلاء عقیفی، بیروت، ۱۹۶۴، ص ۴۱ به بعد.

(۱۳) تمهیدات، ص ۱۶۳. همچنین بنگرید به نامه‌ها، ج ۲، ص ۲۶.

مسأله کاربرد حقیقی و مجازی کلاً به صورت دیگری ظاهر می‌شود. این دو زبان هر يك دارای يك ساحت معنایی است، و لفظی که در هر دو مشترك است هم می‌تواند بر معنای خود در ساحتِ زبان معمولی دلالت داشته باشد و هم بر معنای خود در ساحتِ زبان صوفیانه. عین القضاة و صوفیان دیگر، ساحتِ معنایی زبان صوفیانه را، که زبانی است دینی و مقدس، حقیقت می‌دانند، و ساحت معنایی زبان غیر صوفیانه و معمولی را مجاز. بنابراین، اگر لفظ طوری به کار برده شود که معنای صوفیانه از آن فهمیده شود کاربرد آن حقیقی است، و اگر معنای معتاد و معمولی از آن فهمیده شود کاربرد آن مجازی است.

نظریه‌ای که عین القضاة در مورد الفاظ در زبان صوفیانه مطرح کرده است همان نظریه‌ای است که ابو حامد غزالی دربارهٔ زبان قرآن و حدیث و در ضمن تأویل آیه نور پیش کشیده است. در واقع عین القضاة خود به این حقیقت اذعان کرده است، و مثالی هم که برای توضیح این نظریه آورده است لفظ نور است. در اینجا عین القضاة با توجه به سخنان ابو حامد در مشکوة الانوار می‌نویسد:

نور آن باشد که چیزها بجز از نور نتوان دید، و ظلمت بنور ظاهر شود. اگر نور این معنی دارد، اطلاق نور حقیقی خود بر خدا آید و بر دیگر نورها با اسم مجاز افتد.^{۱۴}

بنابراین، نور دارای معنای واحدی است، چه در زبان معمولی و چه در زبان مقدس، از جمله زبان صوفیانه. اما در زبان معمولی نور به روشنایی چیزهایی اطلاق می‌شود که در عالم محسوس وجود دارند، مانند آفتاب و ماه و شمع و غیره، در حالی که در زبان قرآن و در آیه نور به خود خداوند اطلاق می‌گردد. و حال اگر ما لفظ نور را در مورد آفتاب و ماه به کار بریم اطلاق آن مجازی است و اگر در مورد خداوند به کار بریم اطلاق آن حقیقی است. در مثالی که عین القضاة آورده است نکتهٔ دقیقی نهفته است. لفظی که او اختیار کرده است یکی از الفاظ قرآن است. اما این لفظ مختص زبان قرآن نیست. همان طور که می‌دانیم، لفظ نور در زبان معتاد نیز با همان معنی به کار برده می‌شود. دقیقاً به همین دلیل است که می‌توان از نور حقیقی و مجازی سخن گفت. اگر لفظ نور در زبان معتاد به کار نمی‌رفت، ما نمی‌توانستیم از اطلاق مجازی آن سخن گوئیم. بنابراین، ما بحث حقیقت و مجاز را در مورد الفاظی می‌توانیم مطرح کنیم که هم در زبان مقدس به کار می‌رود و هم در زبان معتاد و معمولی. به عبارت دیگر، در مورد الفاظ مشترك است که می‌توان از کاربرد حقیقی و مجازی سخن گفت. این الفاظ مشترك هر يك معانی خاصی دارند که در ساحت زبان معمولی به ازای اشیاء و امور محسوس به کار می‌رود و در

ساحت زبان مقدس و صوفیانه به ازای حقایق باطنی و روحانی. اگر لفظ دال بر اشیاء عالم محسوس باشد کاربرد آن به مجاز است و اگر دال بر حقایق عالم روحانی باشد کاربرد آن به حقیقت است.

عین القضاة، همان طور که گفتیم، در نظر دارد که همین نظریه را در مورد زبان صوفیانه و الفاظ آن به کار برد. اما همهٔ الفاظ و اصطلاحات زبان تصوف در بحث حقیقت و مجاز وارد نمی‌شوند، بلکه فقط يك دسته از الفاظ است که می‌توان آنها را از حیث معنی به حقیقی و مجازی تقسیم کرد، و آن الفاظی است که در زبان معتاد و معمولی هم به کار برده می‌شود.

الفاظی که هم در زبان معمولی و معتاد به کار می‌رود و هم صوفیه از آنها استفاده می‌کنند عمدتاً الفاظ زبان شعر است^{۱۵}، شعر عاشقانه. همان طور که قبلاً گفتیم، يك دسته از این الفاظ اسامی اعضای بدن معشوق است، و يك دستهٔ دیگر الفاظ خمیری است، مانند باده و جام و میخانه و خرابات و ساقی. اسامی موجودات طبیعی، مانند آفتاب و ماه و زمین و آسمان و باد و باران نیز دستهٔ دیگری است از الفاظی که هم در زبان معتاد به کار می‌رود و هم در زبان شعر صوفیانه. معانی همهٔ این الفاظ را می‌توان به حقیقی و مجازی تقسیم کرد. علاوه بر این، بعضی از الفاظی که دال بر حالات و افعال انسانی است، می‌تواند در زبان شعر صوفیانه از راه حقیقت به کار برده شود، و لذا آنها را نیز می‌توان به مجازی و حقیقی تقسیم کرد. مثلاً یکی از این الفاظ «نظر» است که معنای آن در زبان معتاد «نظر مجازی» خوانده شده است^{۱۶} و در زبان شعر عاشقانه - صوفیانه «نظر حقیقی».

لفظ عشق نیز یکی از همین الفاظ مشترك است. عشق هم در زبان معتاد و شعر غیر صوفیانه به کار می‌رود و هم در زبان و شعر صوفیانه. معنای آن نیز در هر دو زبان يك چیز است، همان طور که نور در زبان معمولی و در زبان قرآن تعریف واحدی داشت. اما این لفظ اگر در مورد عشق انسان به خداوند به کار رود عشق حقیقی است و اگر در مورد عشق انسان یا بطور کلی هر مخلوقی نسبت به مخلوق دیگر به کار برده شود عشق مجازی است.

بحثی که ابو حامد غزالی و عین القضاة همدانی دربارهٔ حقیقت و مجاز مطرح کرده‌اند، چنانکه ملاحظه کردیم، يك بحث کلی است در زبان‌شناسی صوفیه. به عبارت دیگر، این دو متفکر موضوع حقیقت و مجاز را ابتدا در خصوص عشق یا محبت مطرح نکرده‌اند، بلکه بطور کلی برای همهٔ الفاظ رمزی و مشترك در زبان مقدس، از جمله زبان شعر صوفیانه، پیش کشیده‌اند. یکی از این الفاظ مشترك نیز لفظ عشق یا محبت بوده است، که بالطبع مشمول نظریهٔ عام ایشان واقع می‌شده است. در واقع، ابو حامد حتی به مجازی و حقیقی بودن عشق توجهی نکرده و تعبیر عشق

حقیقی و عشق مجازی را به کار نبرده است. اما عین القضاة به مفهوم عشق و حقیقی بودن و مجازی بودن آن توجه داشته است. تا جایی که نگارنده اطلاع دارد، وی یک بار از تعبیر «عشق حقیقی» استفاده کرده است^{۱۷}، ولی تعبیر «عشق مجازی» را به کار نبرده است. البته مفهوم «عشق مجازی» در یکی از عبارتهای او دیده می شود، در جایی که می گوید «آنکس که بمجاز در عشق قدم نهد...»^{۱۸}

بحث عین القضاة درباره حقیقت و مجاز اگرچه اساساً جنبه مابعدالطبیعی و وجود شناختی دارد، در عین حال جنبه اخلاقی هم دارد. امور مجازی از نظر او امور دنیوی است، و حالات و صفات و افعال انسان اگر صرفاً جنبه دنیوی داشته باشد، از دیدگاه دینی و صوفیانه، نکوهیده است. مثلاً نظر انسان به خو برویان اگر جنبه دنیوی داشته باشد، یعنی از روی هوا و هوس باشد، مسلماً حرام و نکوهیده است. همین نظر است که مجازی خوانده می شود. پس ارزش اخلاقی نظر مجازی منفی است. اما اگر نظر انسان جنبه الهی داشته باشد، و از روی محبت و شوق به حسن مطلق الهی باشد، در آن صورت نظر او حقیقی است و از لحاظ اخلاقی پسندیده. عشق انسان نیز مشمول همین حکم ارزشی است. عشق انسان به مخلوقات که عشق مجازی است ارزش منفی دارد، و عشق انسان به خداوند که عشق حقیقی است دارای ارزش مثبت است.

ارزش منفی عشق مجازی و ارزش مثبت عشق حقیقی دقیقاً از ذات معنای مجاز و حقیقت، معنایی که غزالی و عین القضاة به آنها می دهند، سرچشمه می گیرد. به همین دلیل، وقتی صوفیه از حقیقت و مجاز، یا «راه حقیقت» و «راه مجاز» سخن می گویند، یکی را ستایش می کنند و دیگری را نکوهش. از آنجا که راه مجاز مربوط به دنیا و امور نفسانی است، گاهی نیز معنای باطل بودن از آن اراده می شود. لذا عشق مجازی در اصل راهی است باطل، مگر اینکه در نهایت به راه حق بپیوندد.

عشق مجازی، همان طور که اشاره کردیم، همان عشق انسانی و طبیعی است، و عشق حقیقی همان عشق الهی. و همان طور که عشق انسانی در شرایطی مردود بود، عشق مجازی نیز مردود به شمار می آمد. اما عشق انسانی همیشه مردود و باطل نیست. اگر این عشق نردبان عشق الهی شود، در آن صورت ارزش مثبت پیدا می کند. همان طور که گفتیم این نوع عشق، که ما آنرا عشق شرطی خواندیم، از قرن سوم هجری مورد توجه صوفیه واقع شده است. اما مفهوم عشق مجازی در ابتدا این معنی را نداشته است. راه مجاز در مقابل راه حقیقت بود و لذا باطل انگاشته می شد. شعرای صوفی نیز در ابتدا همین برداشت را از عشق مجازی داشتند.

اولین کسی که تعبیر عشق حقیقی و عشق مجازی را وارد زبان شعر عاشقانه صوفیانه فارسی کرده است حکیم سنایی است. البته، این تعابیر در عصر سنایی هنوز رایج نشده بود، و نویسندگان همعصر او نیز به ندرت آنرا به کار برده اند^{۱۹}. سنایی نیز یک بار تعبیر «عشق حقیقی» را در بیت زیر به کار برده است:

مستی و عشق حقیقی را بهشیاری شمر

نزد نادان مست و نزد زیرکان هشیار باش^{۲۰}

یکبار نیز صفت مجازی را در مورد عشق به کار برده است.

آن ناز تکلف بُد و آن مهر فسون بود

و آن عشق مجازی بُد و آن سود زیان بود^{۲۱}

چنانکه ملاحظه می شود، مجازی بودن عشق صفتی است منفی. عشقی که مجازی خوانده شده است عشق انسانی است، و سنایی آن را نه به منزله نردبان عشق الهی در نظر گرفته است و نه به منزله جلوه ای از عشق کیهانی. بطور کلی، در عصر سنایی عشق مجازی به عنوان راه مجاز و در مقابل راه حقیقت در نظر گرفته می شده است. به همین جهت است که سنایی در یکی از ابیات دیگرش خواننده را از یکی بر حذر و به دیگری دعوت کرده است.

تا بمعنی بگذری از منزل جان و خرد

گام در راه حقیقت نه نه در راه مجاز^{۲۲}

ارزش منفی راه مجاز و عشق مجازی در اشعار شعرای بعدی

حاشیه:

(۱۴) تمهیدات، ص ۶-۲۵۵.

(۱۵) عین القضاة الفاظ دیگری را نیز در بحث حقیقت و مجاز، به عنوان مثال، بررسی می کند. یکی از آنها لفظ قرآن است.

قرآن مشترك الدلالة واللفظ است. وقت باشد که لفظ قرآن اطلاق کنند و منظور از آن حروف و کلمات قرآن باشد و این اطلاق مجازی بود... اما حقیقت آن باشد که چون قرآن را اطلاق کنند جز بر حقیقت قرآن اطلاق نکنند و این اطلاق حقیقی است. (تمهیدات، ص ۱۷۰).

مثال دیگری که می آورد لفظ «انسان» است که هم به جسم و قالب و تن اطلاق می شود بمجاز و هم به جان اطلاق می شود بحقیقت. (همان، ص ۹-۱۵۸؛ نامه ها، ج ۲، ص ۳۵ به بعد).

(۱۶) بنگرید به تمهیدات، ص ۱۶۳.

(۱۷) همان، ص ۲۸۴.

(۱۸) همان، ص ۱۱۱.

(۱۹) ابوالمظفر عبادی، تا جایی که نگارنده اطلاع دارد، تنها نویسنده ای است که در عصر سنایی شوق و محبت و عشق و بطور کلی دوستی انسان به مخلوقات را مجازی خوانده است (التصفيه فی احوال المتصوفه، تهران، ۱۳۴۷، ص ۱۷۱). (۲۰) دیوان سنایی. به تصحیح مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۴، ص ۳۱۱. مصرع اول به همین صورت در نسخه چاپی ضبط شده است، و اگر این ضبط درست باشد، در آن صورت سنایی نه تنها عشق بلکه مستی را نیز به حقیقی و مجازی تقسیم کرده است. ولی به نظر من «واو» زائد است و مصرع در اصل چنین بوده است: «مستی عشق حقیقی را بهشیاری شمر».

(۲۱) همان، ص ۸۶۹.

(۲۲) همان، ص ۳۰۲.

نیز دیده می شود. مثلاً مولانا جلال الدین در مثنوی می گوید:

عشق ز اوصاف خدای بی نیاز
عاشقی بر غیر او باشد مجاز
زانکه آن حسن زراندود آمدست
ظاهرش نور اندرون دود آمدست
چون رود نور و شود پیدا دخان
بفسرد عشق مجازی آن زمان^{۲۳}

مولانا در این ابیات معنای عشق مجازی را توضیح داده است. عشق مجازی عشقی است که انسان به ماسوی الله دارد. از دیدگاه صوفیانه چنین عشقی بی ارزش و زیان بار است. مولانا در اینجا همان برداشتی را از عشق مجازی دارد که سنایی داشته است. اما مولانا خود از جمله صوفیانی است که عشق انسانی را در شرایطی نردبان عشق الهی می دانسته است. وی به عشق کیهانی نیز معتقد بوده است^{۲۴}. اگر عشق مجازی را نیز به عنوان نردبان عشق حقیقی یا به عنوان جلوه ای از عشق کلی و کیهانی در نظر گرفته بود، در آن صورت ارزش مثبتی برای آن قایل می شد. تلقی صوفیه از عشق مجازی به عنوان نردبان عشق حقیقی مطلبی است که ظاهراً از نیمه دوم قرن هفتم به بعد در ادبیات صوفیانه متداول شده است. البته، سابقه عشق انسانی شرطی، همان طور که ملاحظه کردیم، به قرنهای پیش برمی گردد؛ ولیکن این عقیده صوفیانه تا اواسط قرن هفتم در خصوص عشق مجازی مطرح نشده بوده است. مثلاً فریدالدین عطار که عشق شیخ صنعان (یا سماعان) را به دختر ترسا نردبان عشق الهی معرفی کرده است تعبیر عشق مجازی را در مورد آن به کار نبرده است^{۲۵}. پس از عطار است که تعبیر «عشق مجازی» در اشعار صوفیانه تشخیصی پیدا می کند، و سپس همان خصوصیات و ارزشی را که صوفیه به عشق طبیعی و انسانی می دادند به «عشق مجازی» می دهند.

یکی از این خصوصیات شرطی بودن عشق انسانی بود. همان طور که عشق انسانی می توانست نردبان و منهاج عشق الهی باشد، عشق مجازی نیز می توانست به منزله مقدمه یا وسیله ای برای رسیدن به عشق حقیقی باشد.

از جمله نخستین شاعرانی که نظریه عشق شرطی را با مفهوم عشق مجازی جمع کرده و این عشق را نردبان عشق حقیقی خوانده است فخرالدین عراقی است. فخرالدین در واقع یکی از مشایخی است که خود از راه مجاز به حقیقت رسیده است. او در ابتدای سلوک مدتی به عشق مجازی گرفتار بوده و پس از اینکه این عشق به اوج خود رسیده، عاشق را از معشوق مجازی به معشوق حقیقی هدایت کرده است. فخرالدین تجربه عاشقانه خود را در این بیت بیان کرده است.

عشق روزی که درد من بفزود
شد حقیقی اگر مجازی بود^{۲۶}

عقیده به عشق مجازی به عنوان نردبان عشق حقیقی پس از عراقی کاملاً رواج پیدا می کند، و به صورت بخشی از نظریه عشق در تصوف درمی آید. عبدالرحمن جامی، در قرن نهم، این عقیده را هم به صورت فلسفی و عرفانی، و هم به زبان شاعرانه بیان کرده است. بیان فلسفی و عرفانی این عقیده را در لوامع او که شرحی است بر تائیه این فرض ملاحظه می کنیم.

پاکبازانی که نفسشان... از احکام کثرت و انحراف و ظلمت و کدورت طبیعت فی الجمله صافی شده باشد... بواسطه حسن صوری از حیثیت مظهر انسانی که اتم مظاهر است... دری از درهای مشاهده به روی ایشان گشاده گردد و عشق مجازی عارضی رنگ محبت اصلی حقیقی گیرد.^{۲۷}

رفتن از عشق مجازی به عشق حقیقی کار هر کس نیست. چنانکه ملاحظه می شود، جامی این انتقال را مختص کسانی می داند که «از احکام کثرت و انحراف و ظلمت و کدورت طبیعت» پاک شده باشند. درباره همین پاکبازان است که وی در سلسله الذهب به زبان شاعرانه می گوید:

واندگر گرچه بود عشق مجاز
رهزن عقل و دین او ز آغاز
عاقبت حرف عاریت بسترد
ره به سر منزل حقیقت برد
میوه ای ز آن درخت چنید و گذشت
جرعه ای ز آن قدح چشید و گذشت
سخنی خوب و نکته ای سره گفت
عاقلی کالمجاز قنطره گفت
به ره تو مجاز قنطره ایست
نکند کس فراز قنطره ایست
زود بگذر که ساکنان سبیل
کم اقامت کنند بر سر پُل
گرچه آن پُل بود برای گذر
به حقارت به سوی او منگر^{۲۸}

عشقی که جامی عشق مجازی خوانده است عشق انسانی است، عشقی است که از راه مشاهده حسن صوری در انسان که اتم مظاهر حسن مطلق الهی است پدید آمده است. این عشق در واقع همان عشق طبیعی شرطی یا عشق به مخلوق است که در اینجا نام دیگری بدان داده شده است. اما اطلاق عنوان «عشق مجازی» به این عشق صرفاً یک نام گذاری نیست. با اطلاق این

می‌خواستند در نهایت اغراض عشق الهی و حالات عاشق خداوند را بیان کنند. عشق الهی یا عشق حقیقی عین عشق کیهانی نبود. همان‌طور که عشق مجازی، از نظر ایشان، جلوه‌ای بود از عشق کیهانی، عشق حقیقی نیز جلوه دیگری بود از آن عشق. در واقع، عشق حقیقی مظهر کامل عشق کیهانی بود. اما برای بیان این عشق، می‌بایست از عشق مجازی که مظهر دیگری از عشق کیهانی بود استفاده کنند، چه عشق مجازی در جهان محسوس واقع می‌شد و انسان می‌توانست خصوصیات آن را و حالات عاشق و صفات معشوق را براحتی مطالعه کند.^{۲۹}

بدین ترتیب، نظریه عشق کیهانی موجب شد که عشق مجازی ارزش دیگری پیدا کند و وارد ادبیات صوفیانه شود. شعرای صوفی نه تنها از داستانهای شناخته شده و معروف، مانند داستان لیلی و مجنون و خسرو و شیرین، استفاده کردند، بلکه خود داستانهای جدیدی را ساختند، مانند گل و نوروز خواجو. این داستانها همه درباره عشق مجازی است، اما نه مجازی که به حقیقت می‌پیوندد. مجنون و فرهاد هیچ‌گاه به عشق حقیقی نمی‌رسند. با این حال، هر دو از قهرمانان ادبیات صوفیانه به شمار می‌آیند. علت این امر این است که عشق ایشان شدید است و لذا بهتر می‌تواند حقیقت عشق را نشان دهد. در واقع، شدت این عشق موجب می‌شود که فاصله آن با حقیقت عشق، یعنی عشق حاشیه:

(۲۳) مثنوی، تصحیح نیکلسون، ج ۶، بیت ۲-۱۷۱.

(۲۴) درباره عقیده مولانا به عشق کیهانی در بخش دیگر همین مقاله توضیح خواهیم داد.

(۲۵) در داستان شیخ صنعان، دختر ترسا نیز سرانجام به عشق الهی می‌رسد، و عطار در مورد او می‌گوید:

قطره‌ای بود او درین بحر مجاز
سوی دریای حقیقت رفت باز

(منطق‌الطیر، ص ۸۸، بیت ۱۵۸۷).

حقیقت و مجاز در اینجا به همان معنای عرفانی و مابعدالطبیعی است، و هر دو در مورد عشق و عاشقی به کار رفته است. عطار تعبیر «عشق حقیقی» را نیز به کار برده است. (همان، ص ۱۲۷، بیت ۲۲۸۳). ولی تعبیر «عشق مجازی» را در آثار او ندیده‌ام. بطور کلی، موضوع عشق مجازی و عشق حقیقی در آثار عطار هنوز کمرنگ است.

(۲۶) دیوان عراقی، به تصحیح سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۸، ص ۳۶۱.

(۲۷) لوامع ولوایح، از عبدالرحمن جامی (چاپ افست از روی چاپ استانبول، ۱۳۰۹ق). انتشارات منوچهری، تهران، ۱۳۶۰، ص ۷-۱۱۶.

(۲۸) «سلسله‌الذهب»، در هفت اورنگی جامی، به تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، تهران، ۱۳۳۷، ص ۲۰۵.

(۲۹) جامی در لوامع عشق مجازی را ظل و فرع عشق حقیقی خوانده، و به همین دلیل یکی را پلی برای وصول به دیگری دانسته است. در واقع، وی از این طریق دو برداشت فوق را از عشق مجازی با هم ربط داده است: «همچنانکه جمال آثاری که متعلق عشق مجازی است ظل و فرع جمال ذاتی است که متعلق محبت حقیقی است، همچنین عشق مجازی ظل و فرع محبت حقیقی است و بحکم‌المجاز قنطرة الحقیقة طریق حصول آن و وسیله وصول بدان». (لوامع، ص ۴۰-۱۳۹)

عنوان، جامی از طریق تفسیر صوفیانه‌ای که از معنای «مجاز» می‌کند، معنی و ارزش خاصی به عشق انسانی می‌بخشد. این معنی دقیقاً در تفسیر «مجاز» به عنوان نردبان یا پل است. صوفیه در این مورد به جمله‌ای استناد کرده‌اند که اصل آن از علمای بلاغت است که گفته‌اند: «المجاز قنطرة الحقیقة - مجاز پلی است برای رسیدن به حقیقت». این مطلب اصلاً در مورد معنای مجازی و حقیقی الفاظ است، و صوفیه آن را در مورد مراتب عشق هم صادق دانسته‌اند. تلقی عشق مجازی به عنوان قنطرة عشق حقیقی ارزش جدیدی به این عشق می‌بخشد. عشق مجازی بخودی خود مطلوب نیست، و لذا عاشق نباید بدان وابستگی پیدا کند و در آن توقف کند، چه عشق مجازی ذاتاً «رهزن عقل و دین است». ولی اگر عاشق پاکباز باشد و بی‌درنگ از عشق مجازی عبور کند، در آن صورت این عشق وسیله با ارزشی برای او خواهد بود. به همین دلیل، به عشق مجازی نباید به دیده حقارت نگاه کرد و آن را مطلقاً بی‌ارزش دانست.

برداشت دیگری که صوفیه از مفهوم عشق مجازی کرده‌اند مبتنی بر نظریه عشق کیهانی است. پس از اینکه نظریه عشق مجازی در قرن ششم و هفتم در تصوف رواج پیدا کرد، همان‌طور که اشاره کردیم، صوفیه عشق انسانی و بطور کلی عشق طبیعی را جلوه‌ای از این عشق کلی دانستند و لذا ارزش خاصی برای عشق انسانی قایل شدند. همین ارزش را نیز صوفیه بعداً برای عشق مجازی در نظر گرفتند. بنابراین، عشق مجازی که جلوه‌ای از عشق کیهانی بود به خودی خود ارزشمند بود و شعرا می‌توانستند در آثار صوفیانه خود از آن استفاده کنند. عشق مجازی در برداشت قبلی وقتی ارزش داشت که به منزله نردبان و پلی برای رسیدن به سرمنزل حقیقت در نظر گرفته می‌شد. ولی در نظریه عشق کیهانی، عشق مجازی از این حیث که جلوه‌ای از حقیقت عشق بود ارزشمند بود. به همین دلیل شعرای صوفی، برای وصف عشق الهی، از داستانهای عاشقانه‌ای چون مجنون و لیلی، خسرو و شیرین، فرهاد و شیرین، وامق و عذرا، و یوسف و زلیخا استفاده کردند.

استفاده از این قبیل داستانها در مثنویهای صوفیانه پس از مثنویهای عاشقانه نظامی رواج یافت. مثنویهای صوفیانه هر چند که شبیه به مثنویهای نظامی بود، و اساساً مبتنی بر نظریه عشق کیهانی بود، در عین حال با هم فرق داشتند. نظامی، هر چند که از عقاید صوفیانه بیگانه نبود، صوفی نبود، بلکه حکیم بود و اشعار و داستانهای او جنبه فلسفی داشت. او می‌خواست از راه داستانهای عاشقانه خود، که همه مربوط به عشق انسانی بود، اغراض عشق را به عنوان يك حقیقت کیهانی بیان کند. اما صوفیه اساساً با عشق الهی سروکار داشتند و از راه عشق انسانی

عاشق زنی شده بود و هر شب برای دیدن این زن از دجله عبور می کرده است. دربارهٔ عشق همین مرد است که شاعر می گوید:

بادهٔ عشق کرده وی را مست

وز وقاحت سباحه کرده به دست^{۳۱}

عشق این مرد يك عشق كاملا طبیعی است و شرطی هم نیست.^{۳۲} همین عشق را سنایی به باده تشبیه کرده است. ماهیت این عشق را از روی قرینه و بطور کلی معنای داستان می توان شناخت. در سایر مواردی هم که عشق طبیعی به باده و می تشبیه شده است باید از روی قراین نسبت به ماهیت این عشق حکم کرد. این نوع تشبیه نیست که بعداً به استعاره بدل می شود. عشق وقتی به باده تشبیه می شود و این تشبیه خود به استعاره نزدیک می شود و مشبه در آن حذف می شود و لفظ باده معنی استعاری پیدا می کند، عشق الهی است، یعنی عشق انسان به پروردگار.

پس از سنایی، و پس از اینکه لفظ باده و مترادفهای آن در زبان شعر عاشقانه - صوفیانه معنای رمزی پیدا می کند، این الفاظ در ازاء عشق انسانی نیز به کار برده می شود. این کاربرد بیشتر مربوط به دوره ای است که اصطلاحات عشق حقیقی و عشق مجازی رایج می شود. همان طور که صوفیه عشق را به حقیقی و مجازی تقسیم می کردند، الفاظ باده و می و شراب و غیره را نیز که مجازاً به معنای عشق بود گاه از برای عشق الهی یا حقیقی به کار می بردند و گاه از برای عشق انسانی یا مجازی. البته، باده در زبان شعر صوفیانه، به تنهایی، به معنای عشق الهی بود. برای این که این لفظ و مترادفهای آن معنای عشق مجازی پیدا کند، شاعر می بایست قرینه یا قرآینی به کار برد.

یکی از این قراین لفظ مجاز و مجازی بود. عشق (الهی) خود معنای مجازی باده بود. ولی در ساحت معنوی زبان شعر صوفیانه این معنی حقیقت بود، و از همین دیدگاه، عشق مجازی، بادهٔ مجازی به شمار می آمد.

تاکنون من موفق نشده ام که تعبیر «بادهٔ مجازی» یا «شراب مجازی» یا «می مجازی» را در اشعار شعرای صوفی بیابم. ولی شعرا برای اشاره به عشق مجازی، در قالب الفاظ استعاری خود، گاهی عباراتی به کار برده اند که در آنها لفظ مجاز و حقیقت (به معنای صوفیانه) به یکی از الفاظ خمیری نسبت داده شده است. یکی از این موارد رباعی زیر است که جامی آن را در لوامع نقل کرده است.

بس کس که بدید روی خوبان طراز

و افتاد ز داغ عشق در سوز و گداز

در مجلس اهل ذوق شد محرم راز

نوشید می حقیقت از جام مجاز^{۳۳}

مراد از «می حقیقت» در اینجا عشق حقیقی است. البته لفظ

کلی و کیهانی، کمتر شود. عشق مجازی، هرچقدر هم شدید باشد، با عشق حقیقی فرق دارد و از آن دور است. شدت آن باعث نزدیکی آن به حقیقت عشق می گردد و لذا مظهریت آن کامل می شود. ولی حتی اگر عشق مجازی ضعیف هم باشد، باز به هر حال جلوه ای از عشق کیهانی است و لذا از دیدگاه عشق کیهانی حقیقت است. به همین دلیل بعضی از صوفیه، مانند خواجو، اظهار کرده اند که عشق اصلا مجازی نیست.

بحقیقت بدان که قصهٔ عشق

پیش صاحب دلان مجازی نیست^{۳۰}

تحولاتی که در معنای عشق انسانی و مجازی در تصوف پدید آمده است همگی در ادبیات و شعر صوفیانه و بطور کلی در زبان شعر عاشقانه - صوفیانه بازتابهایی یافته است. بررسی این بازتابها در معنای عرفانی و مجازی باده و مترادفهای آن موضوعی است که در اینجا باید بدان بپردازیم.

● باده. ارتباطی که میان شراب و محبت در تصوف ایجاد شد، همان طور که قبلاً شرح دادیم، از راه تشبیه بود. این نوع تشبیهات نیز در اصل متعلق به دوره ای است که شعر عرفانی فارسی هنوز سروده نشده بود. محبتی که در این دوره به شراب یا خمر تشبیه می شد محبت الهی بود، یعنی محبتی که خواص مؤمنان و اولیاء الله نسبت به خداوند داشتند. مسألهٔ محبت انسانی و ارتباط آن با محبت الهی نیز در قرن چهارم در تصوف مطرح شد. ولی در تشبیه محبت به شراب منظور فقط محبت الهی بود. علت این امر این است که این نوع تشبیهات به واسطهٔ مفهوم سکر پیدا شد و سکر نیز به معنای غلبهٔ محبت الهی بود.

پس از اینکه تشبیه محبت الهی به شراب یا خمر در زبان صوفیه متداول گردید و شعرا از این نوع تشبیهات در اشعار خود استفاده کردند، با اهمیت یافتن مفهوم عشق انسانی و بطور کلی عشق طبیعی در تصوف و راه یافتن این مضمون به شعر، وصف این نوع عشق نیز از راه تشبیه میسر گردید. تشبیه محبت الهی به شراب، هرچند که به واسطهٔ مفهوم سکر بود، ولی تشبیه محبت طبیعی به باده و خمر و می به واسطهٔ تشبیه اصلی، یعنی تشبیه محبت الهی به شراب، بود. به عبارت دیگر، تشبیه عشق طبیعی به شراب و باده از شعر غیر صوفیانه وارد شعر صوفیانه نشد. من تاکنون به موردی بر نخورده ام که شعرای فارسی زبان تا اوایل قرن پنجم، عشق طبیعی یا انسانی را به شراب و باده تشبیه کرده باشند.

یکی از قدیمترین مواردی که در شعر فارسی عشق طبیعی به شراب تشبیه شده است از سنایی است. سنایی در حدیقه، در بحث عشق، مثالی می آورد و داستان مردی را نقل می کند که در بغداد

می به تنهایی نیز همین معنی را افاده می‌کرد. اضافه کردن صفت حقیقت یا حقیقی بودن به منظور بیان نکته‌ای است که با نوشیدن این می از جام مجاز اظهار شده است. عشق حقیقی (می حقیقت) حاصل نظری است که شخص به‌روی خوبان افکنده است. این نظر به چشم سر است، و به اصطلاح «نظر مجازی» است. اما عشقی که از این نظر پدید می‌آید مجازی نیست، بلکه حقیقی است. روی خوبان که مظهر حسن است جامی است که عاشق از آن باده نوشیده است. و از آنجا که این نظر در عالم محسوس واقع شده است، روی خوبان «جام مجاز» نامیده شده است. همان طور که جام (روی خوبان) می‌تواند مجازی باشد، باده آن نیز می‌تواند عشق مجازی باشد. ولی شاعر در اینجا از کسانی سخن می‌گوید که «می حقیقت» از «جام مجاز» نوش می‌کنند، نه «می مجاز». اطلاق «مجاز» به می را در یکی از ابیات حافظ ملاحظه می‌کنیم.

خمها همه در جوش و خروشدن ز مستی

وان می که در آنجاست حقیقت نه مجاز است

زبان حافظ زبان شعر عاشقانه - صوفیانه است و می و مستی در این بیت معانی مجازی دارند. مراد شاعر از می عشق است. همان طور که عشق به حقیقی و مجازی تقسیم می‌شود، می نیز می‌تواند هم حقیقت باشد و هم مجاز. تصور این که می مجاز در اینجا (که ضمناً باطل و بی ارزش انگاشته شده) ^{۳۴} به معنای شراب صوری باشد ما را از ساحت معنایی زبان شعر عاشقانه دور می‌سازد. ابیاتی که نقل کردیم از موارد نادری است که وصف مجاز در مورد الفاظ باده و می و الفاظ هم‌خانواده آن در زبان شعر عاشقانه - صوفیانه به کار رفته است. ^{۳۵} علت این امر این است که «می مجازی» (یا ترکیبات مشابه آن)، به معنای عشق مجازی، ذاتاً به زبان شعر عاشقانه - صوفیانه تعلق ندارد. بطور کلی عشق طبیعی (خواه شرطی باشد و خواه غیر شرطی) یا عشق مجازی جزء مفهوم عشق الهی نیست، و بالتبینه، تحولات عشق طبیعی موجب گسترش مفهوم عشق صوفیانه (که همان عشق الهی یا حقیقی است) نشده، و لذا معنای رمزی و مجازی باده نیز همراه با تحولات عشق طبیعی و مجازی توسعه نیافته و ترکیبات و تعابیر قابل ملاحظه‌ای بر اثر عقایدی که صوفیه در مورد عشق انسانی پیدا کردند ساخته نشده است. توسعه معنای رمزی الفاظ باده و مترادفهای آن را در جای دیگری باید جستجو کرد.

*

گسترش مفهوم عشق صوفیانه، یعنی عشق الهی یا حقیقی، از دو طریق صورت گرفته که به مسامحه می‌توان گفت یکی به زمان پیدایش عشق و تداوم آن مربوط می‌شود و دیگری به گنجایش و

شمول آن. صوفیه از يك سو سعی کردند سابقه عشق الهی را از محدوده زمانی این عالم خارج کنند و آن را حقیقتی ازلی و ابدی معرفی کنند و از سوی دیگر کوشیدند تا دایره عشق را آنچنان وسعت بخشند که همه موجودات عالم در آن جای بگیرند. این کوششها هر چند که به موازات هم صورت گرفته است، ولیکن هر يك از آنها را می‌توان از لحاظ تاریخی مستقلاً مورد بحث قرار داد. سابقه مسأله ازلیت عشق در تصوف بیش از مسأله دیگر است، لذا ما در بخش بعد ابتدا این مسأله را بررسی خواهیم کرد.

حاشیه:

۳۰ دیوان خواجو، به تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۳۶، ص ۶۴۶. خواجو در جای دیگر (همان، ص ۲۱۲) می‌گوید:

عشق مجاز در ره معنی حقیقتست

عشق ار چه پیش اهل حقیقت مجاز نیست

۳۱ حدیقه الحقیقه، حکیم سنائی، به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۹، ص ۳۳۱. این داستان در شرح تعرف (ج ۱، ص ۱۸۲) و سوانح (ص ۴۲، فصل ۵۲) نیز به عنوان تمثیل نقل شده است.

۳۲ بعضی از نویسندگان عشق مجازی را به مسامحه به معنای عشق طبیعی انسان به همنوع می‌انگارند، در حالیکه معنای دقیق عشق مجازی این نیست. عشق طبیعی لزوماً مجازی نیست. عشق زمانی مجازی می‌شود که منجر به عشق حقیقی گردد.

۳۳ کوامع، ص ۱۱۷.

۳۴ گفتیم که لفظ مجاز در شعر صوفیه گاهی ضمناً به معنای امر باطل است. در مورد «می مجازی» نیز که به معنای عشق مجازی است این مطلب صادق است. در بیت زیر، عراقی نیز (دیوان، ص ۱۵۴) هر چه جز مستی و عشق است، از دیدگاه عشق حقیقی، باطل و بی ارزش انگاشته است.

تا مستی رندان خرابات بدیدم

دیدم بحقیقت که جزین کار مجازست

۳۵ قدیم ترین جایی که صفت مجازی در مورد یکی از الفاظ خمیری به کار رفته است تمهیدات عین القضاة همدانی است (ص ۳۴۱). عین القضاة تعبیر «مست مجازی» را در جایی که به خرابات و خراباتیان و احوال ایشان اشاره کرده به کار برده است. معنای «مست مجازی» را از فحوای کلام او («خراباتی شو ای مست مجازی») می‌توان فهمید. مراد او از خرابات عالم روح است و خراباتی کسی است که از وجود نفسانی خود و «عالم جسمانی و قالب دنیوی» (ص ۳۴۰) فانی شده و به مرتبه عاشقی رسیده است. بنا بر این، منظور از «مست مجازی» حالت و وضع کسی نیست که با نوشیدن شراب صوری مست شده باشد، بلکه منظور حال کسی است که هنوز در بند عالم جسمانی و قالب دنیوی، و گرفتار لذایذ و هواهای نفسانی است.