

عشق مجازی: چیستی و چرایی عشق مجازی در عرفان اسلامی (از ابتدا تا پیش از ابن عربی)

زهرا کلهر^۱، رضا الهی‌منش^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۵/۲۹ - تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۳۰)

چکیده

در متون عرفانی، عشق مجازی محبت شدیدی است که متعلق آن فردی از نوع انسان است. این عشق، تمام توجه عاشق را به معشوق معطوف می‌دارد؛ به گونه‌ای که عاشق جز معشوق نمی‌بیند و خواسته و اراده‌ای جز وصال و رضای او ندارد. پژوهش کتابخانه‌ای پیش رو که با توصیف، تحلیل و نقد تدوین شده است، به چیستی عشق مجازی و چرایی ظهور و تأثیر آن در آثار عارفان مسلمان از ابتدای ظهور تصوف تا پیش از ابن عربی می‌پردازد؛ آنگاه با بررسی تأثیر ابن عربی در مراحل مختلف سلوک عرفانی به این نتیجه می‌رسد که بر اساس دیدگاه کارکردگرایانه، عشق مجازی سبب لطافت درون و آن نیز عامل ورود به سلوک عرفانی است؛ در اوایل سلوک، عشق مجازی آزمونی برای سنجش میزان پایبندی سالک به شریعت است؛ شریعتی که شاهراه طریقت است. در اواسط سلوک، عشق مجازی سبب گذر سالک از کثرات به وحدت است. برای عارف اصلی که به مقام جمع‌الجمعی رسیده، عشق مجازی سبب تعدیل عشق ربانی و آنگاه راه یابی او از مقام فنا به مقام بقاست. در نهایت سالک می‌تواند در هر مرحله از مراحل سلوک عرفانی عشق مجازی را تجربه کند که به لحاظ ماهوی و دلیل ظهور متمایز از مقامات مافوق و مادون است.

کلید واژه‌ها: چرایی و چیستی عشق، سلوک عرفانی، عرفان اسلامی، عشق مجازی.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول)؛

Email: zkalhor93@gmail.com

Email: elahimanesh@chmail.ir

۲. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم؛

۱. مقدمه

عشق مجازی از آن‌رو دارای اهمیت بررسی است که ممکن است در مراحل مختلف سلوک عرفانی و در راه رسیدن به وحدت حقانی بر سالک عارض شود. عشقی که در ظاهر مصداق کثرت است، با ماهیت سلوک عرفانی که اقتضای وحدت دارد، در تضاد است. سالک با یک پارادوکس عینی مواجه می‌شود. ممکن است سطح معرفتی او چنان نباشد که یاریگر وی در حل این تضاد باشد؛ از این رو ممکن است از سیر باز بماند. بنابراین عشق مجازی (انسانی) نیاز به تبیین معرفتی دارد. پیشینه بحث از عشق مجازی به آثار افلاطون حکیم برمی‌گردد. وی در «ضیافت» از زبان فایدروس به کارکردهای عشق مجازی اشاره می‌کند؛ نشانه‌های آن را برمی‌شمرد و اسباب آن را جست‌وجو می‌کند. در منابع اسلامی اولین کتاب مستقل در باب حب انسانی کتاب «الزهره» اثر ابن داوود اصفهانی فقیه ظاهری مسلک قرن دوم است. در همین قرن دیلمی در «عطف/الالف» نیز حب را به شکل مطلق مورد بررسی قرار داده است. در قرن پنجم احمد غزالی اولین اثر مستقل در باب عشق را به نگارش درمی‌آورد. «سوانح العشاق» او رساله مختصری است که به عشق به صورت مطلق می‌پردازد که قابل حمل بر دو صورت عشق انسانی و ربانی است. در طول حیات عرفان اسلامی «عیبه‌العاشقین» روزبهان بقلی شیرازی اولین کتاب مستقل در زمینه عشق انسانی است. در میان آثار معاصران، عشق مجازی موضوع صدها کتاب، رساله و مقاله علمی است. در برخی از آثار، نسبت عشق انسانی با عشق ربانی نیز مورد مطالعه قرار گرفته است؛ اما وجه بداعت و امتیاز مجموعه حاضر این است که اثری توصیفی - تحلیلی و در برخی موارد انتقادی است که به دنبال یافتن پاسخی برای فلسفه ابتلا به عشق مجازی در مراحل مختلف سلوک عرفانی و نیز فلسفه ظهور آن در آثار عرفای مسلمان از ابتدا تا پیش از ابن عربی است. این پژوهش که بر اساس شیوه هرمنوتیک اصولیون شیعی است، بر این فرضیه استوار است که عشق مجازی به سبب کارکردهای ایجابی آن در عرفان عملی همواره مورد توصیه عرفای مسلمان بوده است.

۲. تعریف لغوی و اصطلاحی عشق مجازی

عشق مصدر فعل «عَشِقَهُ يَعْشِقُهُ عِشْقًا وَ عَشْقًا وَ تَعْشِقُهُ» به معنای «بسیار دوست داشتن چیزی» است [۳۰، ص ۶۰۱]. ابن منظور در «لسان العرب» می‌نویسد: «الْعِشْقُ قَرُطُ الْحُبِّ» [۱۲، ص ۲۶۳۵]؛ یعنی عشق در گذشتن از حد دوستی است. همین معنا

در «منتهی الارب» نیز آمده است با این تفاوت که صاحب منتهی الارب عشق را «مرض و سواسی می‌داند که محبوب را به سوی خود می‌کشد (و این کشش به سبب خلط و تسلط فکر بر نیک پنداشتن بعض (از) صورت هست)» [۴۴، ص ۸۳۷].

«مجاز» اسم مکان از ریشه «جوز» گرفته شده است. «جوز» به معنای پیمودن است که اسم مکان آن به معنای محل عبور و راه گذر است [۱۱، ص ۱۹۹]. در تاج العروس «مجاز» به معنای راه و طریقی است که از یک سوی آن به سوی دیگر پیموده شود. معنای دیگر واژه مجاز عبارت است آنچه «غیرحقیقی» است [۲۹، ص ۳۴].

بدین ترتیب با ترکیب معنای لغوی عشق و مجازی معنای زیر حاصل می‌آید: ۱. دوست داشتنی که محل گذر است؛ یعنی فی‌النفسه مطمح نظر نیست باید در آن متوقف نشد و از آن گذشت؛ ۲. عشق پل است و به چیز دیگری می‌رساند. ۳. دوست داشتنی که غیرحقیقی است.

عشق در اصطلاح فلسفی «عرض» و «کیف نفسانی» است. یعنی حالتی است که عارض بر نفس می‌شود. در عرفان نیز عشق عرض و در نتیجه از احوالات است [۴۹، ص ۱۸]. در تعریف حال در «عوارف المعارف» چنین آمده است: «فَالْحَالُ سُمِّيَ حَالًا لِتَحَوُّلِهِ» [۳۵، ص ۵۲۳]. یعنی: حال را به سبب تغییر و تحولش حال نامیده‌اند.

۳. سیر تطور عشق مجازی در عرفان اسلامی

عشق، در عصر نزول وحی برجسته‌ترین لفظی بود که در انتقال مفاهیم شهوانی به کار می‌رفت [۵۹، ص ۵۴]. با آنکه به اذعان لغت‌دانان این واژه برای انعکاس این معنا وضع نشده است [۲۳، ص ۲۱]، اما در آن عصر، کثرت استعمال این واژه در این معنا، حجت موجه عارفان صدر اسلام برای پرهیز از استعمال آن در توصیف حب الهی بود. دلیل دیگر عرفا برای این نوع پرهیز، تهی بودن کلام الهی از این کلمه بود. بدین ترتیب واژه عشق در اقوال و احوال عرفا مهجور شد. اما دیگر معانی آن به‌ویژه واژه حب و مشتقات آن به وفور در کلام خدا، احادیث نبوی، کلام معصومین و اقوال عرفا پیدا بود. از سوی دیگر به‌سختی می‌توان در این دو قرن ردپایی از توجه به عشق مجازی در اقوال عرفا پیدا کرد تا بتوان بدان وسیله از فلسفه آن جست‌وجو کرد. از بدو ظهور واژه حب در عرفان اسلامی به‌ویژه در کلام «رابعه عدویه» [۶۲، ص ۵] یا به قولی «ابوالمهاجر عمرو قیسی» [۳۳، ص ۹۴] همواره متعلق آن معشوق آسمانی خداوند یکتا بود؛ این در حالی است که در کتاب خدا که منبع

اصلی ارزیابی عارفان در تشخیص درستی یا نادرستی الهامات و مکاشفاتشان است، عشق مجازی به زیباترین صورت در زیباترین سوره آن - یوسف(ع) - به تصویر درآمده بود. هرچه از عمر عرفان اسلامی می‌گذرد و هرچه این مکتب به دوران شکوفایی خود نزدیک می‌شود، رد پای عشق مجازی هم پررنگ‌تر می‌شود.

۴. فلسفه عدم ظهور عشق مجازی در سده‌های اولیه عرفان اسلامی

۴-۱. ظهور خوف زاهدانه

عرفان‌پژوهان اساس تصوف را در ابتدای پیدایشش، خوف و ورع می‌دانند [۶۲، ص ۵؛ ۳۰، صص ۵۱-۵۲]. عطار نیشابوری در تذکره‌الاولیا «حسن بصری» را اهل خوف شدید و ورع می‌داند [۶۴، ص ۳۶] که به تأیید واقع‌نگاران و تاریخ‌پژوهان نیز رسیده است [۲۶، صص ۱۰۶-۱۱۳]. این حالت نفسانی را می‌توان نقطه مقابل عشق به‌ویژه عشق انسانی دانست؛ عشقی که ذات و قوامش سرور و ابتهاج است [۳، صص ۳۵۰-۳۵۱]. البته عشق را لذت الیم و الم لذیذ دانسته‌اند [۱۷، ص ۱۴۶]، اما درد عشق با خوف عرفانی کاملاً متمایز است. دردی که درون خود لذت و سرور دارد با خوف زاهدانه تضادی کامل دارد. خوف با قبض عرفانی و عشق با بسط آن رابطه دارد. بنابراین اگر نقش حسن بصری در شکل‌گیری عرفان اسلامی نادیده گرفته نشود، به دلیل خوف شدید او که جایی برای عشق ربانی باقی نگذاشته است، به طریق اولی جایی برای عشق انسانی باقی نخواهد ماند. هر چند برخی در تذکره‌های خود می‌کوشند عشق انسانی، حتی در مرتبه ضعیفش را به سرمنشأ تصوف - حسن بصری - نسبت دهند. نسبتی که البته واقعیت تاریخی ندارد. به عنوان نمونه، عطار در تذکره‌الاولیای خویش نقل می‌کند که حسن بصری بدون حضور رابعه خطبه آغاز نمی‌کرد و بالای منبر نمی‌رفت. معاشرت‌های بسیار و گاه شبانه‌روزی حسن بصری با این پیرزن، مجادله‌های عرفانی‌شان، نشان دادن کرامت‌هایشان به یکدیگر، کار را به جایی کشانده بود که این صوفی بی‌غش به فکر خواستگاری از رابعه می‌افتد که با عدم قبول وی مواجه می‌شود [۶۴، صص ۷۸-۷۹].

همان‌گونه که بیان شد، مطالب فوق از عطار با واقعیت‌های تاریخی منافات دارد، اما ممکن است این خود نشان‌دهنده آن باشد که بعد از قرون اولیه، عرفا بسیار دوست داشتند برای نشان دادن تأثیر عشق مجازی در پیدایش عرفان اسلامی ردپایی پیدا کنند. تفکری که عشق مجازی را با نگاهی کارکردگرایانه طریقی برای عشق ربانی

می‌دانست، در این جا، همین عشق را - مجازی - طریقی برای عرفان اسلامی می‌شمارد تا به آسانی بتوان حکم کرد که منشأ عشق ربانی و عرفان یکی است و یا این‌گونه گفت که عرفان همان عشق است و یا به صورت معتدل‌تری بتوان مانند شیمل و نیکلسون گفت که عشق رکن رکن عرفان است [۶۳، ص ۱۳۵؛ ۴۲، ص ۳۷].

نتیجه تحلیلی که گذشت نشان می‌دهد که چون اساس شکل‌گیری عرفان اسلامی با خوف زاهدانه بود، به همین دلیل مجالی برای ظهور عشق مجازی در آثار عرفانی متقدم نبوده است. در بدو نظر این نتیجه بهترین دلیل تاریخی بر فلسفه عدم ظهور عشق مجازی است. اما با کمی تحلیل عقلی نتیجه دیگری به وجود می‌آید. به لحاظ منطقی نسبت بین خوف و عشق رابطه تضاد است نه تناقض. یعنی اجتماع این دو حالت در آن واحد در محلی به نام نفس سالک محال است و این محال نیست که عارفی در زمانی حالت خوف داشته باشد و در زمانی دیگر حال عشق. بلکه از رحمت الهی بسیار بعید است که سالکان راهش را تنها مبتلا به خوف گرداند و از عشق خود چیزی هرچند ضعیف به آنان نچشانند. و از سوی دیگر به لحاظ روان‌شناختی زندگی توأم با خوف سلامت روانی انسان را به مخاطره می‌اندازد. شاید از همین رو باشد که خداوند سبحان امر می‌کند که او را با خوف و رجا بخوانند [الاعراف، ۵]. نکته دیگر آن است که در بیشتر موارد عارف را با حالت غالبش توصیف می‌کنند از این رو او را اهل خوف یا اهل عشق می‌شمرند، اما باید دانست که «اثبات شیء نفی ماعدا» نمی‌کند؛ از این رو نفس عارف به اعتبار زمان‌های مختلف می‌تواند خوف و عشق را تجربه کند. بنابراین در فلسفه عدم ظهور عشق مجازی دیگر نمی‌توان به دلیلی چون تضاد خوف و عشق تمسک جست. این تحلیل ممکن است این‌گونه اشکال شود که اگر عارفی افزون بر خوف توانسته باشد عشق را نیز تجربه کند، پس به‌ناچار این تجربه می‌بایست در اقوال و احوال او منعکس می‌شد و چون چنین نشده است پس علت عدم ظهور عشق می‌تواند تضاد آن با خوف باشد.

در پاسخ به اشکال فوق باید گفت که این دلیل، اعم از مدعاست. علل مهم دیگری نیز در این عدم ظهور، نقش داشته‌اند. نوع نگاه به عشق و تفسیری که از آن دارند، در این عدم ظهور تأثیرگذار بوده است. در عصر شکل‌گیری عرفان، تفسیری که از عشق به‌ویژه نوع مجازی آن می‌شد، بسیار متفاوت‌تر از تفسیر آن در دوره‌های بعدی، به‌ویژه عصر شکوفایی بود. بنابراین کسانی که بر اساس تضاد خوف و عشق، عرفان را به دو بخش عاشقانه و عابدانه تقسیم کرده‌اند، گویا از این عوامل غفلت ورزیده‌اند. به همین دلیل در مباحث بعدی علت‌های دیگر بررسی می‌شود.

۲-۴. باور به تضاد عشق حقیقی با عشق مجازی

در اندیشه عرفای سده‌های اولیه به‌ویژه مشایخ طبقه اول، تضاد و شکافی عمیق بین عشق حقیقی و مجازی با تمام اشکال آن دیده می‌شود. این اندیشه عرفانی که هر که حق را دوست داشته باشد، دل به محبت غیر او نمی‌دهد و گاه برای آن، این آیه قرآن را گواه می‌گیرند که «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ» [الأحزاب، ۴] بی‌کم و کاست در تمام آثار عرفانی مشاهده می‌شود.

صوفیه نخستین گمان می‌کردند که عشق مجازی در تضادی کامل با عشق حقیقی است؛ زیرا غیرت از صفات عشق است و معشوق حقیقی غیور است و بر نمی‌تابد که عاشقش دل به محبت دیگری دهد [۶۵، صص ۱۰-۱۱]. چنین عشق‌بازی، محکوم و عین شرک و کفر است. در ولایت عشق ربانی هرگز مرغ عشق انسانی نمی‌پرد. این حکم را می‌توان به راحتی از سیره عرفا کشف کرد. در داستان ابراهیم ادهم، عشق وی به پسرش که پس از سال‌ها بدو رسیده است، سبب مرگ این پسر می‌شود. چنین داستان‌هایی در ادبیات عرفانی و در سیره عرفای اسلامی کم نیست. برداشت‌های عرفانی از داستان‌های قرآنی که در بیان زندگانی انبیاست، تنها دلیل نقلی این حکم ظاهری است که عشق انسانی با عشق ربانی در تضاد است و مادام که که یکی باشد، به ضرورت دیگری نیست. به عنوان نمونه جدایی جان‌گداز یعقوب از یوسف (علیهما السلام) یک حکمت بزرگ الهی بود تا در طول این هجران، آتش عشق غریزی و محبت انسانی یوسف در دل یعقوب (علیهما السلام) به سردی گراید تا این پدر در عشق ربانی به توحید ناب عرفانی برسد [۴۶، ص ۶۴۷]. داستان حضرت ابراهیم (علیه السلام) نیز ماجرای با همین حکمت دارد. در «شرح تعرف» داستان ذیح اسماعیل (علیه السلام) نیز بر اساس همین حکمت است [۶۰، ص ۵۳].

۵- فلسفه ظهور عشق مجازی در عرفان اسلامی در آثار قرون میانی (قرن ۴- تا ۷)

۱-۵. تجربه عملی امکان جمع عشق حقیقی و مجازی

در برخی از آثار عرفانی عشق به گونه‌ای تفسیر شده است که قابل انطباق با هر دو صورت انسانی و ربانی است [۴۹، ص ۱۷]. پرسش اساسی آن است که چرا در این آثار بین عشق انسانی و ربانی این‌همانی برقرار شده است؟ تنها پاسخی که می‌توان بر اساس احوال و اقوال عرفا داد، این است که آنان توانسته‌اند افزون بر عشق ربانی عشق انسانی را

نیز تجربه کند و آن‌گاه با دقت در احوالات خود، حقیقت عشق انسانی را عین واقعیت عشق ربانی بیابد. آن‌گاه از عشق به طور مطلق سخن گفته‌اند تا قابل انطباق با هر دو صورت انسانی و ربانی آن باشد. اما فرض دیگری که می‌گوید عارفان با دقت در احوالات عاشقان مجازی و تطبیق آن با نشانه‌های عشق ربانی به عینیت این دو عشق حکم کرده‌اند، دور از ذهن است. زیرا عارف بر اساس مواجید خود سخن می‌گوید نه براساس تحلیل یافته‌های دیگران، آن‌گونه که کار اهل نظر است. پس عارف زمانی می‌تواند به یکی بودن احکام عشق ربانی و انسانی گواهی دهد که خود توانسته باشد هر دو صورتش را تجربه کند. با این توصیف یکی از کلیدهای فهم علل ظهور عشق مجازی در آثار عرفانی پیدا می‌شود. بدین ترتیب اگر عارف بتواند تجربه عشق مجازی داشته باشد، پرسش اصلی آن است که این تجربه در چه مقطعی از سلوک عرفانی او رخ می‌هد و در هر مرتبه چه تأثیری بر احوالات سالک می‌گذارد؟

۱-۱-۵. بررسی تأثیر عشق مجازی در مقاطع مختلف سلوک عرفانی

تجربه عشق مجازی ممکن است در این سه مقطع رخ بدهد: ۱. پیش از سلوک عرفانی ۲. اوایل سلوک عرفانی ۳. اواسط سلوک عرفانی ۴. اواخر سلوک عرفانی. در هر یک از این مقاطع تأثیر خاص خود را دارد که در مباحث آتی بررسی می‌شود.

۱-۱-۱-۵. عشق مجازی پیش از سلوک عرفانی و بررسی کیفیت تأثیر آن

عشق مجازی در هر مقطعی از زندگانی عرفانی روی دهد، تأثیر ویژه‌ای دارد. تجربه این عشق به ادعان بزرگان تصوف تأثیر شگرفی بر ورود به ساحت قدسی عرفان دارد. پیشینه این تأثیر در عرفان اسلامی به قرآن مجید برمی‌گردد. انعکاس داستان عشق الهی زیبایی مصر به حضرت یوسف در دوازدهمین سوره قرآن مجید، مفسران و عشق‌پژوهان را واداشت تا با جست‌وجو در احادیث و روایات، فرجام این عشق نافرجام در قرآن را به گونه‌ای به تصویر کشند که حاصلش این باشد: عشق مجازی سبب عشق ربانی است [۵۲، ص ۱۵۹؛ ۶۰، صص ۸۹-۹۰] و یا حداقل عشق انسانی سبب ورود به ساحت قدس عرفانی است. آن ماری شیمل نیز داستان سلیمان و بلیقس را هم از داستان‌های عاشقانه قرآن به شمار آورده است و از این تعجب می‌کند که چرا این قصه قرآنی هیچ داستان شاعران‌های را مانند بسیاری از افسانه‌های ایرانی در ذهن و اندیشه لطیف

شاعران ایرانی پدید نیآورده است [۴۲، صص ۷۲-۷۳]. در پاسخ به خانم شیمیل باید گفت برخلاف عهدین، هیچ جنبه عاشقان‌های در داستان بلقیس و سلیمان در قرآن دیده نمی‌شود؛ به‌ویژه آنجایی که بلقیس هدایایی به سوی سلیمان گسیل می‌دارد و او بدون هیچ عاطفه‌ای هدایای ملکه سبا را پس می‌دهد و قاصدانش را انذار و هشدار می‌دهد. در قرآن، سخنان حکیمانه و عاقلانه او به تصویر کشیده شده است، نه جنبه عاشقانه او (النمل / ۳۲ و ۳۴ و ۴۴). این ملکه بدون مشورت با بزرگان هیچ کاری را انجام نمی‌دهد و بسیار بافراست و تدبیرگرس است و از این روست که مسلمان می‌شود، نه از آن جهت که عاشق سلیمان شده، در اثر عشق او هدایت شود؛ برخلاف داستان یوسف و زلیخا که در آنجا عشق مایه هدایت است و در داستان بلقیس عقل هدایت‌گراست.

در احوالات عرفای سده‌های اولیه، «فضیل عیاض» بیش از همه مشهور است به این که عشق عقیف انسانی را توانسته است تجربه کند [۴۷، ص ۲۹۴؛ ۶۴، ص ۹۰؛ ۲۵، ص ۳۸۰؛ ۶۱، ص ۵۰۵]. اما کسی این عشق را سبب توبه نصح وی ندانسته است. حق آن است که عشق، به معنای عام و خاص کلمه، یکی از اسباب انقلاب روحی وی دانسته شود. در احوالات فضیل، وی راهزنی است که به زنان و کودکان و سال‌خوردگان رحم می‌کند و از کم‌بضاعتان چیزی به زور نمی‌گیرد. این عشق به معنای عام کلمه است که در زندگانی وی موج می‌زند. اما عشق به معنای خاص کلمه نیز در زندگی او وجود دارد؛ دختری که او می‌خواهد به وصالش برسد. اینک فضیل قصد می‌کند که شبانه به دیدار محبوبش بشتابد و هنگامی که از دیوار منزل معشوق بالا می‌رود تا مخفیانه خود را به او رساند، نوای روحانی کلام الهی چنان در دلش تأثیر می‌گذارد که برق عشق معشوق زمینی را به شعله‌های سوزان عشق آسمانی تبدیل می‌کند. بی‌عدالتی است اگر حکم کنیم که عشق در ورود این عارف ربانی به سلوک عرفانی بی‌تأثیر بوده است. شفقت و رحمت او به مردم و عشق او به این دختر چنان زنگارهای غفلت را از دل این مرد آسمانی زدوده بود که تنها با شنیدن یک آیه قرآنی منقلب شده و به جرگه اولیای الهی می‌پیوندد.

در سیره‌شناسی عرفای متأخر رد پای عشق مجازی پررنگ‌تر است. طبق گزارش «مجالس العشاق» - اثر گازرگاهی عارف قرن نهم - عارفی نبوده است که عشق مجازی را تجربه نکرده باشد. در بسیاری از داستان‌های این کتاب عامل ورود به سلوک عرفانی عشق مجازی است [۵۷، صص ۷۲-۲۵۳]. هرچند برخی از مستندات این کتاب مخدوش و گزارش‌های آن غیرتاریخی است، اما این خود نشان می‌دهد که عرفا به تأثیر عشق

مجازی اذعان داشتند و دوست داشتند برای این تأثیر، داستان‌سرایی کنند. برخی از عرفا بی‌پروا پرده از راز عشق انسانی خود برداشته‌اند. چنانچه نجم‌الدین کبری - از اقطاب صوفیه و سرسلسله طریقه کبرویه - در کتاب «فوائج الجمال» عشق ربانی خود را مدیون عشق مجازی خود می‌داند [۵۵، صص ۹-۱۱]. از تحلیل سخنان شیخ ولی‌تراش - نجم کبری - این‌گونه برمی‌آید که وی پس از تجربه عشق انسانی و ظاهر شدن آثار این تجربه بر او، از خواب و خوراک باز می‌ماند و از سویی کم خوردن و کم خوابیدن یکی از اسباب مکاشفه وی می‌شود. با انضمام این دو مقدمه می‌توان نتیجه گرفت که سبب اصلی مکاشفه‌ای که برای او رخ داده و او را از محبوب حقیقیش آگاه ساخته است، چیزی جز عشق انسانی نیست. به بیانی دیگر، عشق انسانی سبب ریاضات نفسانی می‌شود و این ریاضات سبب مکاشفات و الهامات ربانی می‌گردد. بدین ترتیب عشق انسانی سبب ورود به سلوک عرفانی می‌گردد.

از اندیشه‌های روزبهان بقلی شیرازی در «عبر العاشقین» می‌توان این‌گونه برداشت کرد که طهارت نفسانی و تهذیب باطن سبب عشق انسانی می‌شود و آخرین درجات عشق انسانی منتهی به اولین درجات عشق ربانی می‌گردد. بنابراین از نظر روزبهان، عشق مجازی علت قریب ورود به ساحت عرفانی و طهارت نفس علت بعید آن است [۲۰، ص ۳۸].

۲-۱-۱-۵. بررسی تأثیر عشق مجازی در اوایل و اواسط سلوک عرفانی

گفته شد که روزبهان بقلی شیرازی طهارت نفسانی را از اسباب عشق انسانی می‌داند. با این توصیف علت عشق انسانی در اوایل سلوک عرفانی فهمیده می‌شود. به این صورت که سالک در اوایل سلوک عرفانی به تهذیب نفس و طهارت باطنی مشغول می‌شود و این طهارت، علت اصلی عشق انسانی وی می‌شود. این تحلیل ظاهراً برخلاف برداشتی است که پیش از این گفته شد. در آنجا عشق انسانی سبب سیر و سلوک عرفانی بود و در این جا سیر و سلوک عرفانی سبب عشق انسانی می‌شود. با کمی دقت این تناقض قابل رفع است، زیرا در هر دو صورت، علت اصلی، طهارت نفس است. اما در اولی جهت این طهارت در مسیر سیر عرفانی نیست و در دومی مسیر این طهارت در جهت سیر عرفانی است. بنابراین تناقضی در کار نیست.

در آثار عرفانی پس از سلوک عرفانی عشق انسانی دیده می‌شود، اما به شکل دقیق، آشکار نیست که این تجربه برای چه هنگام از سلوک عرفانی است. آیا برای اوایل یا

اواسط آن است؟ اما از آنجایی که برخی از عرفا این عشق را در آخرین مرحله سیر عرفانی هم تجربه نموده‌اند، می‌توان این عشق را برای مرتبه‌های پایین‌تر یعنی اواسط و اوایل نیز ثابت کرد. این خود فرضیه‌ای پیش روی عشق‌پژوهان می‌گذارد. فرضیه‌ای که می‌گوید به تعداد درجات عرفانی عشق انسانی وجود دارد. سالک در هر مرتبه از سلوک عرفانی، نوعی از عشق انسانی را تجربه می‌کند که متمایز از مقامات بالاتر و ما دون خود است. عشق انسانی عارف واصل با عشق انسانی سالکی که در اوایل یا اواسط سلوک عرفانی قرار دارد یکی نیست. به ظاهر، همه عشق انسانی را تجربه می‌کنند، اما این عشق در هر مرحله‌ای از مراحل سلوک عرفانی از نظر ماهوی و شدت و حدت با مرحله پیشین متفاوت است.

به نظر می‌رسد از بعد عملی، عشق مجازی، در اوایل سلوک عرفانی آزمونی است که در آن سالک میزان پایبندی خود را به شریعت می‌سنجد. شریعتی که شاهراه طریقت است. بدین ترتیب که اگر در مسیر عشق انسانی توانست طهارت نفسانی خود را آنگونه که شریعت خواسته است، نگه دارد و خود را آلوده نسازد، به مرحله بالاتر راه پیدا می‌کند و اگر در این آزمون با شکست مواجه شد، باید توبه کند تا سیر عرفانی را از نو آغاز کند.

به هر تقدیر عشق انسانی در اوایل سلوک بسیار سخت‌تر از عشق ربانی است. سالک با یک پارادوکس عینی مواجه می‌شود. سطح معرفتی او چنان نیست که یاریگر وی در حل این تضاد باشد. وی عشق را گناه می‌داند و گناه را با سلوک عرفانی در تضادی کامل می‌بیند. از سوی دیگر از دام این گناه نیز نمی‌تواند خلاصی پیدا کند. ناامید و سرگردان می‌شود و ممکن است در اثر همین ناامیدی و سرگردانی از سلوک عرفانی بازماند. با این تفسیر، عشق انسانی می‌تواند از بعد نظری نیز رهن عشق ربانی باشد. بنابراین فلسفه این که عرفا گفته‌اند عشق انسانی منهج عشق ربانی است، این است که سالک عاشق را مجهز به معرفتی کنند که از بعد نظری، عشق انسانی را در تضاد با عشق ربانی نبیند و از این طریق از سلوک بازماند و گرنه این نکته عرفانی به طور مطلق و لایشرط صادق نیست. در اواسط سلوک عرفانی این عشق می‌تواند عاملی باشد که سالک را از عالم کثرات به سوی عالم وحدت می‌کشاند.

۳-۱-۵. تحلیل عشق مجازی عارف واصل

نسبت به فلسفه عشق مجازی در مسیر سلوک عرفانی به طور عمده دو دیدگاه وجود

دارد: (۱) دیدگاه وحدت وجودی (۲) دیدگاه کارکردگرایانه. اولی تفاوتی بین عشق حقیقی و مجازی نمی‌بیند و حتی اطلاق واژه مجاز را هم بر چنین عشق‌هایی ناروا می‌داند و در حقیقت دعوی این‌همانی دارد و دومی علت ظهور چنین عشقی را در کارکرد عمده آن یعنی طریقت آن برای عشق الهی جست‌وجو می‌کند. اگر دیدگاه کارکردگرایانه را بپذیریم، ظاهراً دیگر هیچ تفسیری برای فلسفه عشق مجازی عارف واصل نخواهیم یافت، زیرا در عارفی که واصل است طریقت چنین عشقی بی‌معناست و اصلاً جای ظهور ندارد. بنابراین بهترین مبنایی که می‌توان با آن عشق انسانی عارف واصل را توجیه کرد، دیدگاه وحدت وجودی است. دیدگاهی که تلاش می‌کند بگوید عشقی جز عشق رحمانی وجود ندارد.

از میان عرفای دوره میانه، روزبهان بقلی شیرازی بیش از همه بدین معروف است که عشق مجازی را در حالی تجربه کرده است که عارفی واصل است [۲۰، ص ۶]. نکته قابل تأمل آن است که شیخ شطاح در تفسیر فلسفه عشق انسانی خود به بیان کارکردهای عشق انسانی می‌پردازد و این که عشق انسانی طریق و منهجی برای عشق ربانی است. اما پیش از این گفته شد که عشق عارف واصل را نمی‌توان با دیدگاه کارکردگرایانه توجیه کرد. پس ناگزیر باید گفت که شیخ شطاح اساساً دیدگاه وحدت وجودی ندارد یا اگر چنین دیدگاهی دارد، نمی‌تواند عشق انسانی را با آن تفسیر کند و یا آنکه چون عامه مردم درک درستی نمی‌توانند از مسئله غامضی چون وحدت وجود داشته باشند و از سویی باید به اندازه ادراک مردم با آن‌ها صحبت کرد ایشان به ناچار از دیدگاه کارکردگرایانه سود جسته است.

آنچه سبب تشکیک در صحت مطالب بالا می‌شود، شرح عبهر العاشقین از عارفی گمنام است که در آن به بهترین شکل با دیدگاه کارکردگرایانه به تبیین فلسفه عشق مجازی عارف واصل پرداخته است. این عارف گمنام تلاش می‌کند که بگوید اگر عارف واصلی که به مقام جمع‌الجمعی رسیده است، عشق انسانی را تجربه نکند، هرگز به مقام ارشاد نخواهد رسید؛ زیرا شراب حب الهی چنان مست‌کننده است که اذن ارشاد و دستگیری دیگران را به عارف نخواهد داد. در این میان، تجربه عشق انسانی سبب فروکش شدن شعله‌های سوزان عشق ربانی می‌شود تا مستان می‌رب سردی را هوشیاری بخشد تا آن‌ها را در ارشاد زیر دستان توانا سازد [همان، ص ۱۹۸].

با آنکه شرح این عارف گمنام بهترین تفسیری است که می‌توان بر اساس دیدگاه

کارکردگرایانه به فلسفه عشق انسانی عارف واصل داد و خود بهترین پاسخ عرفانی به فلسفه تعدد زوجات نبی اکرم است، اما این تبیین تنها برای یک قسم از اقسام عشق مجازی صحیح است؛ یعنی عشق زن و مرد به یکدیگر که در آن زمینه ازدواج شرعی و عرفی وجود دارد. اما از تفسیر سایر عشق‌هایی که چنین وصالی در آن متصور نیست، ناتوان است. به عنوان نمونه نمی‌توان با آن عشق احمد غزالی و امثال او را که عشق به مذکر است، توجیه کرد. بنابراین بهترین مبنا در تفسیر عشق مجازی عارف واصل دیدگاه وحدت وجودی است.

۲-۱-۵. پیوند عرفان عملی به فلسفه

در ارتباط با دومین سبب ظهور عشق مجازی در آثار عرفان اسلامی از قرون میانه به بعد باید گفت عرفان اسلامی را در عصر ظهورش می‌توان از دو بعد محتوایی و روش‌شناسی بررسی کرد. واکاوی احوال و اقوال عرفای این عصر نشان می‌دهد که محتوای عرفان اسلامی در این دوره، گزاره‌های ارزشی بودند. یعنی عرفان اسلامی مجموعه‌ای از دستورالعمل‌هایی بود که سالک با انجام دادن آن‌ها می‌توانست به مقامات بالاتر و در نهایت به حق نایل گردد. ماهیتی که می‌توان آن را عرفان عملی نامید. همین دستورها به ضمیمه دستوره‌های دیگر در مشایخ طبقات بعدی با یک تغییر ظاهری ارائه می‌شد. در این دوره عرفا سعی می‌کردند اقوال خود را مستند سازند، از آن رو دستوره‌های خود را به مشایخ دوره قبل می‌رساندند؛ همانگونه که محدثان قول خود را به این صورت به پیامبر یا معصومین می‌رساندند. «طبقات صوفیه» سلمی نمونه‌ای از آثار این دوره است که بدین شکل تدوین یافته است. به بیان دیگر می‌توان گفت که عرفای طبقه اول اقوال و الزامات خود را به کتاب خدا و سنت نبی اکرم مستند می‌کردند و عرفای طبقه بعد اقوال خود را افزون بر این دو منبع به مشایخ پیشین نیز ارجاع می‌دادند. یعنی روش آن‌ها در بیان حقایق سلوکی بیشتر نقلی بود. شاید این امر به اقتضا و یا تحت تأثیر عصری بود که مردمش عطش فراوانی برای استماع حدیث داشتند و برای آن اهمیت ویژه‌ای قائل بودند. این روش که حقایق سلوکی از زبان بزرگان نقل شود، در طول حیات عرفان اسلامی محدود به قرن دوم و سوم نمی‌شود. عرفای قرون بعدی نیز این روش را همچنان ادامه دادند [۱۳]، اما به طور نامحسوس تغییری در این روش ایجاد شد. مشایخ دوره‌های بعدی دوست داشتند که به تحلیل و چرایی دستورها و الزامات سلوکی

بپردازند. آن‌ها فرهیختگانی بودند که علم ظاهری را با علم باطنی پیوند می‌دادند و در کنار علوم نقلی دل به علوم عقلی نیز می‌دادند. هرچند هیچ یک از این دو را برای سلوک عرفانی کافی نمی‌دانستند. از قرن چهارم و پنجم به بعد یعنی عصر شروع شکوفایی فلسفه اسلامی، دوره تغییر در روش‌شناسی عرفای آشنا با این علوم نیز بود. دوره‌ای که عرفا سعی می‌کردند برای مشهودات خویش دلیل نیز بیاورند [۵۳]. بی‌تردید اگر نتوانیم بین این دو واقعه رابطه علی برقرار کنیم هرگز نخواهیم توانست به فلسفه تغییر در روش‌شناسی عرفا پی ببریم.

نزدیکی فلسفه به عرفان اسلامی با آثار ابن سینا آغاز می‌شود. حی بن یقظان، رساله الطیر و سلامان و ابسال سه رساله عرفانی اوست که با داستان‌های کاملاً تمثیلی به بیان حقایق عرفانی می‌پردازد [۷، صص ۷-۱۳]. شیخ الرئیس در «سلامان و ابسال» نمونه‌ای از عشق مجازی غیرعقیف را با زبانی کاملاً نمادین به تصویر می‌کشد [۵۶، ص ۳۶۷]. این رساله که نسخه اصلی آن در دست نیست، به صورت بسیار مختصر در عبارات خواجه طوسی در شرح اشارات انعکاس یافته است [۴۵، صص ۳۶۵-۳۶۶]. در رساله العشق، عشق را برای ذات باری تعالی، جواهر عقلی، جواهر بسیط غیرزنده و به طور کلی برای تمام موجودات اثبات می‌کند؛ به ماهیت‌شناسی عشق مجازی (انسانی) می‌پردازد؛ انواع آن را بررسی می‌کند و پرده از فلسفه آن برمی‌دارد [۸، ص ۷۴]. وی در نمط نهم اشارات در بیان مقام عارفان چنان بحث می‌کند که گویی خود حقیقتاً در زمره عارفان است [۹، صص ۳۵۵-۳۶۷].

تأثیر فلسفه بر عرفان با شیخ شهاب‌الدین سهروردی به کمال می‌رسد. این حکیم اشراقی عقل و برهان را در راه وصول به حقیقت نیازمند عرفان می‌داند. رساله‌های عرفانی او نظیر «عقل سرخ»، «آواز پر جبرئیل»، «لغت موران»، و ... با زبانی کاملاً نمادین مخاطب خود را برای یک سفر عرفانی آماده می‌کند؛ از موانع و مشکلات آن طریق سخن می‌گوید و در نهایت چون پیری واصل، ارشاد سالک الی الله را به عهده می‌گیرد [۴۰، صص ۱-۱۷؛ ۳۷، ص ۲۳-۷]. در «مونس العشاق» یا «فی حقیقه العشق»، حسن، حزن و عشق را بردارانی از یک پدر می‌داند [۳۸، صص ۷-۸]. وی مانند افلاطون جایگاه حسن را برتر از عشق نشان می‌دهد [۱۵، ص ۳۱۹]. شیخ اشراق عشق را به مرشدی تشبیه می‌کند که می‌کوشد معشوقان مجازی را که در این داستان نماینده آنان زلیخاست، در راه رسیدن به زیبایی و حسن حقیقی راهنمایی کند. بدین جهت کیفیت وصول به عشق حقیقی را برای آنان توصیف می‌کند.

با ادغام فلسفه و عرفان در آثار سهروردی، عرفان نیز به فلسفه نزدیک می‌شود. مشایخ صوفیه در آثار خود از اصطلاحات فلسفی استفاده می‌کنند. به عنوان نمونه، ربط حادث با قدیم از مسائل غامض فلسفی است که روزبهان بقلی شیرازی در عبهرالعاشقین تلاش می‌کند که برای آن راه حل عرفانی یابد. وی عشق مجازی (انسانی) را تنها ربط حادث به قدیم می‌داند. این خود نشان می‌دهد که وی اولاً با مسائلی فلسفی آشنا است و ثانیاً این آشنایی تا حدی بوده که وی دغدغه‌های فیلسوفان را نیز با خود داشته است. احمد غزالی نیز در آثار خود از اصطلاحات فلسفی استفاده می‌کند. جوهر و عرض نمونه‌هایی از این اصطلاحات است که در تبیین ماهیت عشق از آن کمک می‌گیرد؛ دو بیت زیر گواه این مطلب است [۴۹، ص ۲۰]:

چون آب و گل مرا مصور کردند جانم عرض و عشق تو جوهر کردند
تقدیر و قضا قلم چو تر می‌کردند عشق من و حسن تو برابر کردند

اوج نزدیکی عرفان به فلسفه در آثار محی‌الدین ابن عربی تبلور یافته است. هستی‌شناسی که پیشتر کار فیلسوف بود، اینک در آثار او مطمح نظر عارف نیز گشت. پیش از او عشق آخرین درجه قوس صعود (عرفان عملی) بود و اینک در آثار او اولین مرتبه قوس نزول است [۵۱، ص ۳۲]. با آنکه به اتفاق کثیری از عرفان‌پژوهان محی‌الدین در زمره اصحاب فلسفه نیست [۵۴، ص ۱۸۶]، اما برخی با توجه به کاربرد اصطلاحات فلسفی در آثارش و نیز با توسعه دادن در معنای فلسفه، شیخ اکبر را از جمله فیلسوفان قرار داده‌اند [۴۸، ص ۱۴۶]. عارفی که به ظاهر از فیلسوفان (= شکاکان) تبری جسته است [۱۰، ص ۳۲]، برای فهم آثارش مخاطبانش را مجبور به فراگیری فلسفه می‌کند. هر آنچه پیشتر گفته شد، تمهیدی برای بیان این مطلب است که با نزدیکی فلسفه به عرفان و عرفان به فلسفه، ردپای عشق مجازی پررنگ‌تر می‌شود. گویی با ماهیت‌شناسی عشق مجازی و بررسی آثار، نشانه‌ها، کارکردها در فلسفه و تجربه آن در عرفان، راه برای ورود چنین عنصری به ساحت قدسی عرفان باز می‌شود. عرفا دیگر تضادی بین مجاز و حقیقت نمی‌دیدند و اگر در مسیر سیر عرفانی خود نتوانسته بودند به چنین تجربه‌ای نایل آیند تا در اثر آن به انکار چنین عنصری بپردازند، اینک به مدد آشنایی با آثار فیلسوفان حداقل آن را دیگر انکار نمی‌کنند. حال دیگر عارفانی که خود به چنین تجربه‌ای دست یافتند، با مدد اصطلاحات فلسفی به سهولت از طریق ماهیت‌شناسی، بیان علل، نشانه‌ها، و آثار آن، دیگران را در فهم چنین تجربه‌ای یاری می‌رساندند.

۳-۱-۵. تمثیلی و نمادین بودن عشق مجازی از عشق حقیقی

انعکاس واژه‌هایی که در غیر معانی حقیقیشان به کار رفته‌اند، از ویژگی‌های بارز متون عرفان اسلامی است. اهل کشف و شهود با به‌کارگیری زبان سمبلیک و نمادین افزون بر اینکه حقایق عوالم بالا را بر حس‌گرایان پنهان می‌کردند، تلاش می‌نمودند تا این چنین دست شرور اهل ظاهر را از دامان خود کوتاه کنند. با این توصیف کتمان اسرار عالم بالا از الزمات سلوکی بود که اگر پای سالکی در این مورد می‌لغزید، مطرود شیخ خود می‌گشت و چند صباحی از سیر و سلوک بازمی‌ماند [۳۹، صص ۸-۹].

بدین ترتیب لزوم کتمان اسرار طریقت از یک سو و لزوم راهنمایی مبتدیان از سوی دیگر، اهل سلوک را بر آن داشته که با تکیه بر قرآینی که بین خود معهود و بر غیر نامفهوم است در بیان مکاشفات به شکل نمادین و رمزگونه سخن بگویند. بدین ترتیب مجموعه‌ای از اصطلاحات نمادین و رمزی در بستر عرفان اسلامی شکل گرفت که برخی را واداشت تا به رمزگشایی چنین اصطلاحاتی بپردازند. با تکیه بر این سیره عرفا، برخی فلسفه ظهور عشق مجازی در عرفان اسلامی را در نمادین و تمثیلی بودن زبان عارفان اسلامی جست‌وجو می‌کنند و این‌گونه حکم می‌کنند که عباراتی که مضمون اصلی آن‌ها عشق عارف به معشوق زمینی است، کاملاً نمادین بوده و برگشت همه آن‌ها به عشق ربانی است. با این توصیف ظهور عباراتی که نشان‌دهنده عشق مجازی عارفان بود، در آیین رمزگردانی، تبدیل به عشق ربانی می‌شود. خال و ابروی معشوقان مجازی جای خود را به جمال جمیل محبوب ازلی می‌دهند و لب و لعل یار زمینی کنایه‌ای از اوصاف فعلی معشوق آسمانی می‌شوند. به عنوان نمونه شیخ محمود شبستری در رمزگشایی خود از عشق مجازی در معنای رخ و خط و خال معشوق مجازی می‌نویسد: [۴۱، ص ۹۹]:

رخ اینجا مظهر حسن خدایی است مراد از خط جناب کبریایی است

...بر آن رخ نقطه‌ی خال بسیط است که اصل مرکز و دور محیط است

در شرح دو بیت اخیر صائِن‌الدین علی‌ترکه می‌نویسد: «مراد به رخ مظهر است و مراد به خال ذات مطلق است» [۲، صص ۲۰۳-۲۰۴]. ملای رومی نیز در دفتر اول مثنوی خود دست به آفرینش یک داستان تمثیلی می‌زند؛ حکایت عشق پادشاه به کنیزک زیبا [۲۲، ص ۴۰] نیز تفسیرها و تأویلات مختلفی در بین شارحان مثنوی داشته است [۳۲، صص ۴۷-۴۸]. به هر تقدیر آنچه سرسلسله قصص مثنوی است، داستانی از عشق مجازی است که شارحان بالاتفاق آن را داستان رمزین و نمادین می‌دانند که مولانا از طریق آن

خواسته سری از اسرار سلوک عرفانی را بگشاید. مولانا در این داستان‌سرایی تنها نبوده است. عطار نیز به‌وفور در آثارش از عشق مجازی به شکل تمثیلی و نمادین بهره برده است. حکایت شیخ صنعانش در «منطق الطیر» نمونه‌ای از یک داستان عشقی است که مضامین عالی عرفانی را در خود منعکس می‌کند. عطار کوشش می‌کند تا با زبانی رمزی با پرده‌برداری از داستان یک عشق مجازی، موانع و قواطع سلوک عرفانی را به تصویر کشد؛ آنجا که عشق پیر پارسایی را به دختر ترسایی به نمایش می‌گذارد. داستانی که شباهتی هر چند اندک به اسطوره فاست اثر گوته دارد [۵۸، ص ۱۷۹]. داستانی که خیال و واقعیت، عشق و عرفان را چنان به هم تنیده است که مرزی بین اسطوره و عقل باقی نمی‌ماند. با این توصیف باید گفت به‌ناچار بین عشق مجازی و عشق ربانی مناسبت‌هایی باید باشد که بتوان از لفظ یکی به معنای دیگری پی برد. افزون بر اینکه در برخی از آثار عرفانی عشق به گونه‌ای تفسیر شده است که قابل انطباق با هر دو صورت انسانی و ربانی است. بنابراین اگر عارفی نتوانسته باشد عشق مجازی را تجربه کند، پرسش اساسی آن است که از کجا توانسته است به مشابهت عشق انسانی و ربانی حکم کند تا از الفاظ عشق مجازی اراده عشق ربانی کند. به نظر می‌رسد این حکم که می‌گوید در هر متن عرفانی که سخن از عشق مجازی است، مراد از آن عشق ربانی است به شکل موجبه جزئیة صحیح است نه به صورت مطلق، زیرا اگر قرینه‌ای در کار نباشد تا الفاظ عشق مجازی با آن به عشق حقیقی حمل شود، تنها به صورت ظنی می‌توان حکم کرد که مراد از آن، عشق ربانی است و اگر گفته شود که قرینه همان صاحب سخن است و چون این الفاظ از زبان عارفان ربانی است، پس نمی‌تواند در بیان عشق مجازی باشد؛ پاسخ آن است که پیشتر ثابت شد که عارفان ربانی نیز می‌توانند عشق مجازی را تجربه کنند. همین امکان تجربه، سبب می‌شود که تنها احتمال این داده شود که مراد متکلم، عشق ربانی است. در نتیجه نمی‌توان حکم قطعی صادر کرد.

حکم اخیر نیز قابل مناقشه است؛ زیرا می‌توان گفت اگر عباراتی که درباره عشق مجازی است، قابل تأویل به عشق ربانی نباشد، لازم می‌آید عارفی که باید مرشد باشد، خود رهنمی‌کند؛ زیرا الفاظ عشق مجازی برانگیزاننده شهوت حیوانی‌اند و این میل بزرگترین مانع در سلوک عرفانی است و از سوی دیگر با توجه به اینکه ادبیات عرفانی متأخر مشحون از عشق مجازی است؛ اگر مقصود عارف از بیان چنین الفاظی عشق ربانی نباشد، لازم می‌آید ماهیت عرفان اسلامی منقلب شده باشد.

اشکال مذکور، زمانی به وجود می‌آید که به شکل سالبه کلیه گفته شود که مراد از عشق مجازی در عرفان اسلامی عشق ربانی نیست. به نظر می‌رسد این حکم به صورت سالبه جزئیه صحیح باشد؛ یعنی این‌گونه نیست که مقصود عارف هر جا که از عشق مجازی سخن می‌گوید، عشق ربانی باشد و از سوی دیگر، زمانی انقلاب در ماهیت عرفان اسلامی به وجود می‌آید که ماهیت عشق مجازی را نشناخته باشیم. قطعاً با شناخت ماهیت عشق انسانی، دیگر تضادی بین عشق انسانی و ربانی نخواهد بود تا ما را وا دارد که برای رفع آن به تمثیلی یا نمادین بودن چنین عشق‌هایی حکم دهیم.

نتیجه

براساس تتبع تاریخی، سالک در هر مرحله از سلوک عرفانی می‌تواند تجربه‌ای از عشق مجازی داشته باشد. البته ماهیت و فلسفه آن در هر مرحله از سلوک عرفانی متفاوت و متغایر از مراحل پیشین و پسین است. افزون بر آن، اینکه تا پیش از ابن عربی دیدگاه غالب به فلسفه عشق مجازی کارکردگرایانه است، یعنی عشق مجازی به سبب کارکردهای ایجابی که در عرفان عملی دارد می‌تواند پلی برای رسیدن به عشق حقیقی باشد. بر این اساس، عشق مجازی سبب ریاضات نفسانی می‌شود و این ریاضات سبب لطافت درون، مکاشفات و الهامات ربانی می‌گردد؛ بدین ترتیب عشق انسانی سبب ورود به سلوک عرفانی می‌گردد. در اوایل سلوک عرفانی، عشق مجازی آزمونی است که در آن سالک میزان پایبندی خود را به شریعت می‌سنجد؛ شریعتی که شاهراه طریقت است. در اواسط سلوک عرفانی این عشق می‌تواند عاملی باشد که سالک را از عالم کثرات به سوی عالم وحدت می‌کشاند. در این میان تجربه عشق انسانی برای عارف واصل که به مقام جمع‌الجمعی رسیده است سبب فروکش شدن شعله‌های سوزان عشق ربانی و سکر حاصل از آن است؛ این‌گونه عشق مجازی سبب می‌شود عارف از مقام فنا به بقا راه یابد. با اغماض از مورد اخیر، دیدگاه کارکردگرایانه نمی‌تواند عشق مجازی عارف واصل را تبیین کند؛ چرا که طریقت چنین عشقی برای عارف واصل بی‌معناست و اصلاً جای ظهور ندارد. بنابراین بهترین مبنایی که می‌توان با آن عشق انسانی عارف واصل را توجیه کرد دیدگاه وحدت وجودی است. از منظر کارکردگرایانه، عشق مجازی ماهیتی ابزارگونه دارد و طریقت این عشق برای عشق ربانی به صورت امکانی است؛ از این نظر چه بسا عشق‌های مجازی که به عشق ربانی منتهی نمی‌شوند. اما از دیدگاه وحدت وجودی که

عشق مجازی در آن فی نفسه لحاظ می‌شود، سالک به محض تجربه عشق انسانی به عشق ربانی رسیده است و تنها باید نقص معرفتی خود را کامل کند.

منابع

- [۱] ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶). *الأمالی*. چاپ ششم، تهران، ناشر کتابچی.
- [۲] ابن ترکه، صائن الدین (۱۳۷۵). *شرح گلشن راز*. تهران، آفرینش.
- [۳] ابن سینا. (۱۳۹۲). *الاشارات و التنبيهات*. چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.
- [۴] ——— (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبيهات*. قم، بوستان کتاب.
- [۵] ——— (۱۳۷۰). *رسالة الطير*. تهران، الزهراء.
- [۶] ——— (۱۳۷۰). *قانون در طب*. چاپ چهارم، تهران، سروش.
- [۷] ——— (۲۰۰۵). *رسالة فی العشق*. دمشق، دارالفکر.
- [۸] ——— (۱۳۶۰). *رسالة عشق*. تهران، مرکزی.
- [۹] ——— (۱۳۳۱). *حی بن یقظان*. تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۱۰] ابن عربی، محمد (؟). *الفتوحات المکیه*. بیروت، دار صادر.
- [۱۱] ابن فارس، ابوالحسین (۱۳۹۰). *ترتیب مقایس اللغه*. چاپ دوم، قم، مرکز دراسات الحوزه و الجامعه.
- [۱۲] ابن منظور، محمد (۱۴۲۶). *لسان العرب*. بیروت، مؤسسه اعلمی للمطبوعات.
- [۱۳] اصفهانی، ابونعیم (۱۴۰۷). *حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیا*. چاپ پنجم، بیروت، دارالکتب العربی.
- [۱۴] ——— (۱۳۸۱). *ضیافت*. تهران، فرهنگ.
- [۱۵] افلاطون. (۱۳۶۷). *چهار رساله*. چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- [۱۶] ——— (۱۳۵۱). *پنج رساله*. تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- [۱۷] الهی قمشه‌ای، مهدی (۱۳۶۳). *حکمت الهی عام و خاص*. چاپ سوم، جلد اول، تهران، اسلامی.
- [۱۸] بهایی، محمد بن حسین (۱۳۸۴). *منهاج النجاح فی ترجمة مفتاح الفلاح*. چاپ ششم، تهران، حکمت.
- [۱۹] بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳). *المعتبر فی الحکمه*. چاپ دوم، اصفهان، دانشگاه اصفهان،
- [۲۰] بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۶). *عبهرالعاشقین*. با تصحیح هانری کربن و محمد معین، تهران، منوچهری.
- [۲۱] بلخی، مولانا جلال الدین (۱۳۷۹). *مثنوی معنوی*. چاپ چهارم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- [۲۲] ——— (۱۳۹۵). *مثنوی معنوی*. تهران، نوید صح.

- [۲۳] الجوزی، ابن قیم (۱۴۱۸). *روضة المحبین و نزهة المشتاقین*. چاپ دوم، بیروت، انتشارات دار الخیر.
- [۲۴] _____ (۱۴۰۵). *تلبیس ابلیس*. چاپ دوم، بیروت، دارالکتاب العربی.
- [۲۵] الجرجانی، ابوالمحاسن (؟). *تفسیر گارز، بی نا، بی جا*.
- [۲۶] الجمال، روضة (۱۴۲۲). *حیة الحسن البصری و مسیرة العلمیه*. بیروت، دار الکتب الطیب.
- [۲۷] جامی، عبدالرحمن (؟). *لواع و لوایح، تهران، کتابخانه‌ی منوچهری*.
- [۲۸] حقی برسوی، اسماعیل (؟). *تفسیر روح البیان*. بیروت، انتشارات دار الفکر.
- [۲۹] حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت، دارالفکر.
- [۳۰] رامپوری، محمد (۱۳۷۵). *غیاث اللغات*. با تصحیح منصور ثروت، تهران، امیر کبیر.
- [۳۱] زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹). *ارزش میراث صوفیه*. چاپ ششم، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- [۳۲] زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۲). *نردبان شکسته*. تهران، سخن.
- [۳۳] ستاری، جلال (۱۳۸۴). *عشق صوفیانه*. تهران، مرکز.
- [۳۴] ستاری، جلال (۱۳۷۸). *پژوهشی در قصه‌ی شیخ صنعان و دختر ترسا*. تهران، مرکز.
- [۳۵] سهروردی، شهاب الدین ابوحنیف (۱۴۲۷). *عوارف المعارف*. جلد دوم، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة.
- [۳۶] سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۸). *لغت موران، تهران: انتشارات مولی، چاپ سوم*.
- [۳۷] _____ (۱۳۸۷). *مونس العشاق*. چاپ سوم، تهران، مولی.
- [۳۸] _____ (۱۳۵۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. چاپ دوم، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- [۳۹] _____ (۱۳۸۸). *فی الحالة الطفولیة*. چاپ سوم، تهران، انتشارات مولی.
- [۴۰] _____ (۱۳۳۲). *عقل سرخ*. تهران، مولی.
- [۴۱] شبستری، شیخ محمود (۱۳۷۱). *مجموعه آثار شیخ محمود شبستری*. چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- [۴۲] شیمیل، آن ماری (۱۳۸۱). *زن در عرفان و تصوف اسلامی*. چاپ دوم، تهران، موسسه‌ی نشر تیر.
- [۴۳] _____ (۱۳۷۴). *ابعاد عرفانی اسلام*. تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- [۴۴] صفی پور، عبدالرحیم (؟). *منتهی الارب فی لغت العرب*، جلد سوم و چهارم، تهران، انتشارات کتابخانه سنایی.
- [۴۵] طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح اشارات و التنبیها*. قم، البلاغه.
- [۴۶] طوسی، محمد بن زید (۱۳۸۲). *قصه یوسف؛ السستین الجامع للطائف البساتین*. چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- [۴۷] عسقلانی، ابن حجر (۱۳۲۶). *تهذیب التهذیب*. چاپ سنگی، حیدرآباد، دائرة المعارف النظامیه.

- [۴۸] عفیفی، ابوالعلاء (۱۴۰۰). *تعلیقات بر فصوص الحکم*. چاپ دوم، بیروت، دارالکتاب العربی.
- [۴۹] غزالی، احمد (۱۳۵۹)، *دو رساله عرفانی در عشق؛ سوانح العشاق*. تهران، کتابخانه منوچهری.
- [۵۰] _____ (۱۳۵۸). *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*. تهران، دانشگاه تهران.
- [۵۱] _____ (؟). *السوانح فی العشق*. تهران، کتابخانه‌ی طهوری.
- [۵۲] غزالی، امام محمد (؟). *بحر المحبة فی اسرار المودة فی سورة یوسف*. نجف، مکتب الاسلام.
- [۵۳] غزالی، امام محمد (؟). *احیاء علوم الدین*. بیروت، نشر دارالکتاب العربی.
- [۵۴] کاکایی، قاسم. (۱۳۸۲). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*. چاپ دوم، تهران، هرمس.
- [۵۵] کبری، نجم‌الدین (۱۳۸۸). *فوائج الجمال و فوائج الجلال*. تهران، طهوری.
- [۵۶] کرین، هانری (۱۳۷۸). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. تهران، جامی.
- [۵۷] گازرگاهی، امیرکمال‌الدین (۱۳۷۵). *مجالس العشاق*. تهران، زرین.
- [۵۸] گوته، یوهان ولفگانگ فون (۱۳۶۰). *فاوست*. تهران، آگاه.
- [۵۹] لاهیجی، محمد (۱۳۷۴). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن*. تهران، سمیعی.
- [۶۰] مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. تهران، اساطیر.
- [۶۱] میبیدی، رشیدالدین (۱۳۵۷). *کشف الأسرار و عدة الأبرار*. چاپ دوم، تهران، امیر کبیر.
- [۶۲] نیکلسون، رینولد آلن (۱۳۴۱). *اسلام و تصوف*. تهران، کتابفروشی زوار.
- [۶۳] نیکلسون، رینولد آلن (۱۳۶۶). *عرفای اسلام*. تهران، هما.
- [۶۴] نیشابوری، فریدالدین عطار (۱۳۶۶). *تذکرة الاولیاء*. چاپ پنجم، تهران، زوار.
- [۶۵] همدانی، عین‌القضات (۱۳۷۰). *التمهیدات*. چاپ سوم، تهران، کتابخانه منوچهری.
- [۶۶] _____ (؟). *لویح*. چاپ دوم، تهران، کتابخانه منوچهری.
- [۶۷] هلال، محمد غنیمی (۱۳۹۲). «عشق عذری و عشق صوفیانه». *مجله‌ی کتاب ماه ادبیات*، تهران، شماره ۷۸.
- [۶۸] الهندی، حسام‌الدین. (۱۴۱۳). *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*. بیروت، مؤسسه الرساله.