

عشق صوفیانه

جلال ستاری

۷	بیشگفتار
۱۱	مقدمه
۳۴	عشق، فرض راه
۴۲	عشق، سبب آفرینش کائنات است
۵۸	عشق مجنون و عقل عاقل
۶۷	محبت در عقل تصرف می‌کند، عشق گردد
۹۴	رابعه شهید عشق الهی
۱۰۴	گونه‌گونه محبت و عشق
۱۴۱	جدال فقیه زاهد با صوفی عاشق
۱۵۹	نظریه وسایط، مرتبه انسان کامل
۱۶۸	مجاز قنطره حقیقت
۱۸۵	جمال پرستی و شاهدباری
۲۱۹	روزیهان بقلی شیرازی، شیخ شطاح
۲۲۶	محیی الدین بن العربی، شیخ اکبر
۲۴۹	دیالکتیک عشق
۲۵۶	خالقیت زن
۲۷۱	عشق عذری
۲۸۵	فرشته زن ایرانی
۲۹۶	دانش روانشناسی صوفیه
۳۱۰	دانش عشق‌شناسی صوفیه (۱)
۳۳۹	دانش عشق‌شناسی صوفیه (۲)
۳۵۷	سخن روانکاوی درد آشنا
۳۶۶	عشق واسطه پیوند است
۳۷۷	پایان سخن با اشاراتی به کارل گوستاو یونگ

پیشگفتار

این کتاب شرح ارجمندترین سخن صوفیه یعنی حدیث عشق است که به گفته شیخ ابوسعید ابیالخیر «شبکة الحق» است و به قول دیگری، کوه قاف که «هر که بر آن ننشست، سیمرغ را ندانست» و بنابراین نردبانی است که پایه پایه تا عنان آسمان می‌رود و به سخنی دیگر، استوارترین رشته پیوند یا «وصلت روحانی» میان حق و خلق، بسان عاشق و معشوق است. به عنوان مثال محمد شیرین مغربی (از عرفای نیمه دوم قرن هشتم هجری و اوائل قرن نهم هجری که مبلغ و مفسر ابن عربی است) در توصیف این عشق می‌گوید: عشق «مسافرانه» آمد و میان حدوث و قدام نشست:

همچو خطی میان نور و ظلم
شد یکی ظاهر و یکی مبهم
به جهان داشت باردار شکم
به دمی همچو عیسی از مریم
نسبتی دارد او به مادر هم
بلکه عشقست سر به سر عالم
دید خود را به صورت آدم

برزخی گشت جامع و فاضل
شد یکی فاعل و یکی قابل
بود امکان ز هستی آبستن
گشت زاینده عالم از امکان
نیست تنها جهان شبیه پدر
بلکه از عشق شد جهان زاده
یافت خود را به کسوت حوا

و جای دیگر خطاب به عشق می‌گوید:
وامقی گاه و گاه عذرائی
گاه یوسف گهی زلیخائی
تا ز مشرق چو مهر برنائی^۱

لیلی ای گاه و گاه مجنونی
گه عزیزی و گاه مصر عزیز
مغربی کی رهی ز مغرب خود

۱- دیوان محمد شیرین مغربی به تصحیح دکتر لئونارد لوئیزان، تهران - لندن ۱۹۹۳/۱۳۷۲، ص ۴۲۴-۴۲۳ و ۴۴۵.

می‌بینیم که شمس مغربی (چون دیگر صوفیان جمالی^۲) در توصیف این عشق، ناگزیر از کاربرد «صورتهای تمثیلی» است و اصولاً غالب عرف و حکمای صوفی مشرب که در شرح عشق زمینی و آسمانی داد سخن داده‌اند، بیگمان در معرفت نفس و شناخت لطایف و ظرایف عشق و عاشقی، استادانی کارافتاده بوده‌اند و بنابراین طبیعی است که از تجربه عشق انسانی در تحقیق عشق الهی سود برد. حتی پاره‌ای پا را از این فراتر نهاده عشق انسانی را منهاج عشق ریانی دانسته‌اند که شرح نظریاتشان خواهد آمد. اما حتی آنان که چنین اعتقادی نداشته‌اند، همواره بی اختیار یا خواسته و دانسته، در وصف شیرینی عشق الهی، قیاس از حلاوت عشق انسانی گرفته‌اند. به عنوان مثال امام محمد غزالی در تفاوت لذت دیدار بالذت معرفت می‌گوید: «گرچه لذت معرفت عظیم است لکن بالذت دیدار آخرت هیچ نزدیکی ندارد، و این جز به مثالی روشن فهم نتوان کرد؛ در وقتی که عشق وی ضعیف بود و شهوت ناقص و در جامه وی کژدم و زنبور بود و اوی را می‌گزند و باز آن نیز دل وی به کارهای دیگر مشغول بود و از هر چیزی می‌هراسد؛ شک نیست که لذت وی ضعیف بود؛ پس اگر ناگاه آفتاب برآید و به غایت روشن شود و شهوت و عشق او به غایت قوت شود و مشغله کژدم و زنبور از وی دور شود و هراس از دل وی برخیزد، لذتی عظیم یابد از دیدار معشوق که با آنکه از پیش بود هیچ نزدیکی ندارد. و حال عارف در دنیا چنین است و تاریکی، مثال ضعف معرفت است در این جهان.... و ضعیفی عشق به سبب نقصان آدمی است.. و کژدم و زنبور مثل شهوت دنیا و غم و اندوه و انواع رنج بود.. که این همه مشوش لذت معرفت است.. و شهوت و عشق | دیدار تمام نشود الا آن وقت که غم و اندوه و مشغله دنیا منقطع شود و بدین سبب آن لذت به غایت کمال برسد...»^۳ و جای دیگر در تعریف شوق می‌نویسد: «شوق چیزی بود که از وجهی حاضر بود و از وجهی غایب، چون معشوق که در خیال حاضر بود و از چشم غایب» و پس از این تمثیل که برای تفہیم معنی آورده است، در وصف شوق دیدار حق به همان شیوه تمثیلی مثال می‌زند: «کسی معشوقی دارد که روی او دیده بود لکن موی و اندامهای او ندیده باشد و داند که آن همه نیکوست، در شوق دیدار آن باشد.

۲- آنکه به ساحت جمالی تصوف گرایش دارند نه به وجه جلالیش.

۳- کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوجم، ۱۳۷۱، ص ۵۸۹.

همچنین جمالِ حضرت الهیت را نهایت نیست»^۴ و باز در توجیه رضا دادن به بلایی که از دوست می‌رسد، چنین استدلال می‌کند که چون «دوستی غالب شد، رضا به خلافِ هوا ممکن است»، چنانکه عاشق «چنان مستغرق و مدهوش شود به عشق که از دردِ خود، آگاهی نیابد»، و چون این «در عشقِ مخلوق و حرص دنیا ممکن است، چرا در عشقِ حق تعالیٰ و دوستی آخرت ممکن نیست؟»^۵

این پیوند عاشقانه میان حق و خلق، آندو را چون عاشق و معشوق همبسته و به یکدیگر مشتاق و نیازمند می‌کند: «در بعضی کتب پیغمبران است که خدای تعالیٰ گوید: «بنده من تو را دوست دارم، به حق من بر تو که تو نیز مرا دوست داری»^۶، «و به بعضی انبیا وحی آمد که «مرا بندگان اند که مرا دوست دارند و من ایشان را دوست دارم و ایشان آرزومند من اند و من آرزومند ایشانم و مرا یاد کنند و من ایشان را یاد کنم، نظر ایشان به من است و نظر من به ایشان است»^۷. در نتیجه مناسبات میان حق و خلق، در رسالات عشقی صوفیه، بسان روابط متعاشقان توصیف شده است، آنچنانکه فی المثل «عشقِ معشوق اقتضای ناز و سرکشی می‌کند و عشق عاشق، تمنای نیاز و فروتنی» و بر همین قیاس.

حاصل این جهانبینی صوفیه، خدادانی‌ایست به مقیاسِ بشریت، دور از هرگونه تعصب و خامی و تنگ‌نظری و جزمیگری و خشک‌اندیشی و البته این بینش یا نگرش حاصل نمی‌آمد اگر صوفیه باور نداشتند که «آن خاصیّت که انسان بدان ممتاز شد از دیگر حیوانات، جوهر محبت و نایرهٔ آتش عشق است که هیچ نوع از موجودات جزوی مستعد قبول فیض این سعادت نبود»^۸ و یقین نمی‌کردند که عشق، مخلوق را به خالق می‌رساند و به تأثیر کیمیا کار عشق در تبدل نفس و مزاج آدمی آنچنان که حتی دیورا هم می‌تواند به فرشته تبدیل کند و یزیدی را به مرتبهٔ بایزید برساند، پی نمی‌بردند. عطار در همین معنی می‌گوید:

۴- همان، ص ۶۰۴.

۵- همان، ص ۶۰۸.

۶- همان، ص ۵۷۱، یا «در کتب آسمانی آمده است که بنده من، به حق تو بر من که من ترا دوست می‌دارم، به حق من بر تو که مرا دوست دار». روزبهان نامه، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، ۱۳۴۷، ص ۱۱۱.

۷- کیمیای سعادت، همان، ص ۶۰۵.

۸- محمد ریاض، احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی (۷۱۴-۷۸۶ ه.)، لاهور، ۱۹۸۵، ص ۵۳۲.

ذره‌ای بر هر ک تابد درِ عشق
ور زنیست ای بس که مرد آید از او
مرد نشنیدی که از مریم بزاد^۹

باکسی عباسه گفت ای مرد عشق
گر بود مردی، زنی زاید ازو
زن ندیدی تو که از آدم بزاد

ارزشمندترین دستاورد صوفیه به گمان من همین است و کتابی که از نظر خوانندگان
ارجمند می‌گذرد، سراسر در شرح همین کشف و شهود صوفیه است که در تاریخ تفکر
ما مقامی شامخ و نقشی اثربخش و ماندگار داشته است.

^۹- منطق الطیر، به تصحیح سید صادق گوهرین، ۱۳۴۲، ص ۱۹۸-۱۹۹.

مقدمه

شناختِ خاستگاه یا منابع احتمالی تصوف که «مقصد اعلای آن معرفت حقایق است به طریق افاضت و اشراق» و خواست صوفی، پرواز با شهبال عشق به سوی ذات یگانه، موضوع سخن ما نیست و صاحب نظران درین باره پژوهش‌های دقیق و عمیق کرده‌اند تا آنجا که می‌توان گفت مطلب از جهات مختلف مورد بررسی قرار گرفته کما بیش روشن شده است و بنابراین تکرار استدلالات آن محققان در اینجا ضرورت ندارد و کاری عیث است؛ اما در میان نظریات گوناگونی که تصوف را ثمرة اخذ و استقراض از افکار دینی و فلسفی بیگانگان و در حکم رسوبی از اندیشه‌های آنان قلمداد کرده‌اند، نظریه‌ای هست که با موضوع بحث‌مان ارتباط دارد و ازین‌رو به اختصار تمام یادآور می‌شویم که بعضی محققان غربی (گلدزیهر، آسین پالاسیوس، آ. مرکس، نیکلسون...) منشاء تصوف را زهد و عرفان مسیحی و فلسفه نوافلاطونی اسکندریه و حکمت اشراقی فلوطین می‌دانند^۱ (یعنی آمیخته‌ای از افکار افلاطون و ارسطو و روایان که مهر حکمت فیثاغوری بر آن خورده و با تعلیمات افلوطین «شیخ یونانی» و شاگردانش قوام آمده است) و برخی (ر. دوزی و کارادو و ادگار بلوشه) سرچشمehای آن را در دین زرتشت و مذهب مانی (شیوه تفکر «خسروانی» که شهاب‌الدین سهروردی در حکمة‌الاشراق خویش بدان اشاره می‌کند) می‌جویند و تصوف را واکنش آریایی (ایرانی) در قبال عربیت و اسلام سامی به

۱- به عنوان مثال ر. ک. به: ایگناس گلدزیهر، درسهایی درباره اسلام، ترجمه علینقی منزوی، چاپ دوم، اسفند ۱۳۵۷، از ص ۳۲۲ به بعد و نقد آن، از ص ۳۹۷ به بعد؛ آ. ج. آریری، عقل و وحی در اسلام، ترجمه حسن جوادی، ۱۳۵۸، از ص ۱۱۱ به بعد.

Eva de Vitray Meyerovitch, *Mystique et poésie En Islam, Djalal-uol-Din Rumi et l'ordre des Derviches tourneurs*, 1972.

Louis Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, 1951, p. 23 sq. et les références.

شمار می‌آورند و معتقدند که مبنای حکمت اشراق صوفیه، همان فلسفهٔ نوافلاطونی است که به دست حکمای ایرانی دستکاری شده است؛ و پاره‌ای نیز (ر. هارتمن، ماکس هورتن و...) تصوف را از منابع هندو (فلسفهٔ ودانتا یا بودایی، یوگاسوترا) مأخذ می‌پندازند. بدینگونه سه نظریه در باب پیدایی تصوف رواج یافت که هر یک قایل به منشایی خاص برای آن است: مسیحی (یا مسیحی نوافلاطونی و اعمال رهبانان)، ایرانی و هندی (بودایی).

به علاوه بعضی محققان (آ. فون کرامر، گلدزیهر...) مطلب را پیچیده‌تر کرده گفته‌اند تصوف به مرور از چند منبع آب‌خورده و در سیر تکاملی اش، عناصر متفاوتی را به تحلیلی برده است: زهد و رهبانیت مسیحی در آغاز و عقاید افلاطونی و بودیسم پس از آن.^۲

افزون بر این عقیده بعضی از پژوهندگان ثابت نمانده است، چنانکه به عنوان مثال ابوالعلاء عفیفی شاگرد رینولد. ا. نیکلسون و از بهترین شناسایان مکتب او، تحول چشمگیر نظریه استادش را دربارهٔ پیدایش تصوف روشن ساخته خاطرنشان می‌سازد که نیکلسون نخست تصوف را از جنبهٔ نظری، تحت تأثیر نوافلاطونی یا نتیجهٔ امتزاج و اتحاد نوافلاطونی و دین مسیحیت و آئین گنوسی می‌دانست و بعداً به ارزش عامل اسلامی تصوف در میان دیگر عوامل، اعتراف کرد.^۳

نکته‌ای که از لحاظ ما در این نظریه‌پردازی‌ها مهم است اینست که قائلان به تأثیر شگرف حکمت نوافلاطونی در پیدایی تصوف، معتقدند که صوفیه، اصل وحدت وجود^۴ و حدیث عشق الهی را از حکمت نوافلاطونی که می‌توان آنرا پدر عرفان مسیحیت شمرد، به عاریت گرفته‌اند^۵ و می‌دانیم که این فلسفهٔ اشراقی و «گنوسی» که

۲- ر. ک. ایلیا پاولویچ پتروفسکی، اسلام در ایران (از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)، ترجمهٔ کریم کشاورز، ۱۳۵۱.

۳- رینولد. ا. نیکلسون، پیدایش و سیر تصوف، ترجمهٔ محمد باقر معین، توس، ۱۳۵۷، ص ۲۷-۲۹.
۴- بنا به قول معروف ابن عربی در مقدمهٔ فتوحات: سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها. ايضاً این تعریف از اوست: بسيط الحققه كل الاشياء وليس بشيء (لا شيء) منها.

۵- بنا به توضیح روشن محمد اقبال لاهوری، اصحاب نحلة جمال (حلّاج، بازیزید، مولوی، میرسید شریف علی جرجانی) «از نظر نوافلاطونیان دربارهٔ آفرینش سود جستند... در نظر اصحاب جمال، حقيقة نهائی چیزی جز «جمال سرمدی» نیست. «جمال سرمدی» به اقتضای ذات خود، در پی آن است که روی خود را در آیینهٔ جهان بنگرد. از این رو جهان، نگار یا عکس «جمال سرمدی» است: تجلی زیبایی، علت

منبع حقیقت را وحی والهام و واردات قلبی می‌پنداشت، از مزج و ترکیب اشراق هندی و روح یونانی و حکمت یهود در اسکندریه مصر پدید آمد، و از راه صوامع مسیحیان شامات و مدرسه جندی شاپور خوزستان و صابئین حرّان در بین النهرین، به دست مسلمین رسید و خمیرمایه تفکر عرفای اسلام شد.

در اینجا مجال بحث در باب حکمت نوافلاطونی نیست و ورود بدان مطلب نه منظور نظر ماست و نه موضوع سخنمان و این اشاره نیز فقط برای تذکار این نکته است که به اعتقاد بسیاری، اصل مهمی که صوفیه از حکمت نوافلاطونی اقتباس کرده بسط داده پرورانده‌اند، عشق به خداست، چون نیاز به گفتن ندارد که طریق عشق، اساس تصوّف ایران است و در نوعی تصوّف، تصوّف عاشقانه، صوفی می‌خواهد با بال و پر عشق به خدا برسد؛ همانگونه که در حکمت نوافلاطونی نیز محبت از مراحل سیر و سلوک است، و حالی است که از مشاهده جهان حقیقت، به طالب و سالک دست می‌دهد. به اعتقاد این صاحبنظران، معتقدات نوافلاطونی از قبیل عشق به خدا و وحدت وجود و اتحاد عاقل و معقول و فیضان هستی و کائنات از مبداء اول و زندانی بودن مرغ روح در قفس تن و شوق بازگشت وی به موطن و مقر اصلی خویش و راهی که برای بازگشت و اتصال به مبداء اول باید پیمود، و جز آن، کلّاً در تصوّف نظری تأثیر عمیقی داشته است و عشق و محبت صوفیانه نیز براساس همین نظریه وحدت وجود فلوطین استوار است که می‌گوید جمیع موجودات، فیضان و تراوشی است از مبداء احادیث و عالم کائنات به طریق تجلی و فیضان و انباع ازو صادر شده است و بدو باز خواهد گشت که: جمله مشوّق است و عاشق مرده‌یی - زنده مشوّق است و عاشق مرده‌یی، و هر کسی کو دور ماند از اصل خویش - بازجوید روزگار وصل خویش، و ماوراء وجود مطلق و ماسوی الله، هر چه هست، نیست «هست نما» یعنی عدم محض است و بنابراین سالک طالب باید خویشتن را از قید و بند هستی که نمودی فریبنده بیش نیست برهاند و با بال و پر عشق به سوی وجود حقیقی پرواز کند^۶، چون تنها به یارمندی و دستگزاری عشق که سلسله

→ خلقت است و عشق، نخستین مخلوق است و عشق است که «جمال سرمدی» را تحقق می‌بخشد. صوفیان ایرانی به اقتضای اصل زردشتی خود، این عشق جهان‌گیر را آتش مقدسی نامیدند که جز خدا، همه‌چیز را می‌سوزاند». سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا.ح. اریانپور، ۱۳۴۷، ص ۷۳.

ایضاً ر.ک. به دکتر قاسم غنی، تاریخ تصوّف در اسلام، تهران، ۱۳۳۰، از ص ۸۷ تا ۱۳۱.

۶- ر.ک. فرفوریوس، زندگی افلوطین و ترتیب و توالی رساله‌هایش، ترجمه اسماعیل سعادت، معارف، مرداد - آبان ۱۳۶۳.

شوق را می‌جنیاند، می‌توانند در دریای وصال مستغرق شود. علاوه بر این عارف که خدا را حقیقت ساری و جاری در همه اشیاء می‌داند و جز خدا هیچ نمی‌بیند، طبعاً «به هر چیزی عشق می‌ورزد و مسلک و مذهبش، صلح کل و محبت به همه موجودات می‌شود»^۷. بنابراین عشق که در نهایت با خیر و حقیقت یکی دانسته شده، نیروی محركة فرآیند کمال‌یابی یا حرکت به سوی جمال است و در واقع اگر عشق نمی‌بود، هیچ حرکتی در عالم نبود: دور گردنها ز موج عشق دان – گر نبودی عشق بفسردي جهان.^۸

در عالم بسیاری، بر اثر انتشار این گونه عقاید و آراء، تصوف که تا آن زمان زهد عملی به زعم بسیاری، اعتقاد آنان، خاصه به افلاطون و نوافلاطونیان جدید، بویژه افلوطین، و امدادار است. اعتقاد آنان، خاصه به افلاطون و نوافلاطونیان جدید، دست‌کم، منشاء قسمتی از عقاید و نظریات چنانکه فی‌المثل به گفتة خلیفه عبدالحکیم^۹، دست‌کم، مولوی را تا آنجا که به فرضیه‌هایی درباره عشق مربوط می‌شود، می‌توان در آثار افلاطون (فرد، ضیافت) جستجو کرد، همان‌گونه که بخش اعظم رساله عشق بوعی سینا، بازسازی مکالمات رساله ضیافت است.^{۱۰}.

اما آیا به راستی این نظریه وحدت وجود که در شعر عرفانی پارسی، با تعابیر تمثیلی

۷- دکتر قاسم غنی، همان، ص ۳۲۵.

۸- «بدانکه از جمله نامهای حُسن یکی جمالست و یکی کمال که... «اَنَّ اللَّهُ تَعَالَى جَمِيلٌ يَحْبُبُ الْجَمَالَ». و هر چه موجوداند از روحانی و جسمانی طالب کمالند، و هیچ کس نبینی که او را به جمال می‌باشد. پس چون نیک اندیشه کنی همه طالب حسن‌اند و در آن می‌کوشند که خود را به حسن رسانند و به حسن که مطلوب همه است، دشوار می‌توان رسیدن زیرا که وصول به حسن ممکن نشود الا به واسطه عشق.... و چون معلوم شد که عشق است که طالب را به مطلوب می‌رساند، جهد باید کردن که خود را مستعد آن گرداند که عشق را بداند و منازل و مراتب عاشقان بشناسد و خود را به عشق تسليم کند و بعد از آن عجائب ببینند».

مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷)، سید حسین نصر - هنری گُربن، تهران ۱۳۴۸، ص ۲۸۵-۲۸۴.

۹- خلیفه عبدالحکیم، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، ۱۳۵۲، ص ۶۲-۶۱ و نیز ر. ک. به کتاب یاد شده اوا میرورویچ.

۱۰- «ابن سینا در رساله فی العشق نظریه‌ای کامل در باب عشق به دست می‌دهد که بی‌شک ملهم از مکالمات افلاطون است. این رساله در مجموعه آثار ابن سینا در کتابخانه موزه بریتانیا محفوظ است و N.A.F Mehren آنرا چاپ کرده است (لیدن ۱۸۹۴). خلاصه‌ای از این رساله را شیخ محمد اقبال در کتاب سیر فلسفه در ایران Persia The Developement of Metaphysics in اورده است. رجوع کنید به همان کتاب چاپ لاهور (بزم اقبال) صفحات ۳۶ تا ۳۲». خلیفه عبدالحکیم، همان، ص ۵۶، پانویس.