

عشق نزد روزبهان بقلی و ابن عربی؛ با تأکید بر جایگاه زن

زهرا کوشکی^۱

انشاءالله رحمتی^۲

چکیده

«عشق» به عنوان مقوله ای پرچالش، دغدغه بسیاری از عرفای مسلمان از جمله روزبهان و ابن عربی بوده است. به علاوه این واژه همواره با جنس زن در مقام معشوقه هم نشینی داشته است. این پیوند در آراء دو عارف یادشده، محکم تر از سایرین به نظر می رسد. اهمیت موضوع عشق از دیدگاه روزبهان و ابن عربی با تأکید بر نقش زن از آن روست که هر دو عارف نظرات بدیع و تاحدود زیادی متفاوت از سایر بزرگان صوفیه در خصوص عشق و زن داشته‌اند. همین نکته است که این موضوع را «بحث‌انگیز» و قابل مطالعه می‌کند. در همین راستا نگارندگان طی مطالعه‌ای پدیدارشناسانه، احوال و دیدگاه‌های این دو شخصیت درباره زن و عشق عقیف انسانی، را مورد کنکاش قرار داده‌اند. چگونگی تعبیر این دو عارف از عشق و انواع آن و نیز مقام و جایگاه زن در اندیشه آن‌ها پرسش‌هایی هستند که تلاش شده به آن‌ها پاسخ داده شود. پس از مطالعه آراء شیخ شطاح و شیخ اکبر این نتیجه حاصل شده که نزد هرایشان، عشق مجازی صرفاً به مثابه میدان تمرین و یا نردبان و معبری به سوی عشق حقیقی نبوده بلکه عشق عقیف انسانی شعاعی از بارقه عشق الهی و در امتداد و هم جنس با آن برشمرده می‌شود. به علاوه هر دو عارف معتقدند که درک زیبایی ازلی خداوند و چشیدن طعم عشق الهی، تنها از طریق توجّه به «تجلیات» آن حقیقت سرمدی در صور مخلوقات مخصوصاً عالی‌ترین آن‌ها یعنی انسان به‌ویژه زن، آن هم با تمام ابعاد وجودی‌اش اعم از جسمانیّت و روحانیّت، میسر می‌گردد. در همین راستا است که زن و عشق عقیف انسانی در زندگانی و اندیشه این دو در مقایسه با آراء دیگر بزرگان صوفیه جایگاه ممتازی می‌یابد.

کلید واژگان: عشق مجازی، عشق حقیقی، زن، تصوف، روزبهان بقلی، ابن عربی

^۱ دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، تهران، ایران zhrakoushki@yahoo.com

^۲ استاد گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران n.sophia1388@gmail.com

مقدمه

یکی از واژه‌هایی که هر انسانی در طول زندگانی‌اش، به‌کرات با آن برخورد می‌کند، «عشق» است. عشق به زندگی، خانواده، هم‌نوعان، وطن، دین و آیین، انسان‌های بزرگ هم‌چون پیامبران و یا رهبران سیاسی، و بالاخره عشق به خدایان مصادیق کاربرد این واژه هستند. بنابراین می‌توان گفت واژه «عشق» یکی از گسترده‌ترین «فضاهای مفهومی» را داراست و فرهنگی نیست که با آن آشنا نبوده و از چپستی آن سخن به میان نیاورده باشد.

عارفان مسلمان نیز تأملات بسیاری در خصوص ماهیت عشق و محبت داشته‌اند. نظر به تأثیر عمیق معارف و آموزه‌های عرفان اسلامی در تاریخ و فرهنگ ایران زمین و نیز جایگاه سترگ عشق و محبت در سنت عرفان اسلامی، مطالعه درباره این مفهوم بسیار حائز اهمیت است. به‌علاوه به واسطه تشبث آراء موجود در خصوص جایگاه عشق در تعالیم دین اسلام، موضوع عشق به‌ویژه عشق انسانی می‌تواند به عنوان یک مسأله «بحث برانگیز» مطرح باشد.

در همین راستا مطالعه دیدگاه‌های روزبهران‌بقلی و ابن‌عربی که دو تن از سرآمدان عالم تصوف هستند، به‌خاطر اهمیتی که در آثار خود برای آموزه عشق قائل شده‌اند، مهم تلقی می‌گردد. لذا در نوشته حاضر پاسخ به سوال از چگونگی تعبیر این دو عارف از عشق مدنظر قرار دارد. به‌علاوه این سؤال که آیا ایشان عشق را حقیقتی یگانه ولی ذومراتب می‌دانند؟ یا ساحت انواع عشق را جدای از یکدیگر مفروض داشته‌اند؟ دست آخر این‌که زن چه جایگاهی در زندگانی و اندیشه روزبهران و ابن‌عربی داشته است؟

روزبهران و ابن‌عربی دو تن از چهره‌های مطرح عالم تصوف محسوب می‌شوند که به موضوع عشق پرداخته‌اند. هر دو این شخصیت‌ها دل در گروی عشقی زمینی داشته و در جای جای آثار خود، هر چند با تعابیری متفاوت از معشوقه‌ای بی‌مانند، سخن به میان آورده‌اند. نکته جالب توجه این است که هر دو نفر تقریباً در یک عصر اما در دو فرهنگ و دو جغرافیای متفاوت می‌زیسته و به تبع آن شیوه زندگی و سلوک معنوی متفاوتی داشته‌اند، به نظر می‌رسد هرچند این دو با هم ملاقاتی نداشته و حتی تا مدت‌ها از وجود یکدیگر مطلع نبوده‌اند، دست کم در اهمیت دادن به مقوله عشق تشابهاتی داشته باشند. این فرضیه ایست که در ادامه در خصوص آن بیشتر بحث خواهد شد.

از سوی دیگر صاحب‌نظران مسلمان دیدگاه‌های مختلفی در خصوص انواع عشق خصوصاً عشق مجازی و عشق حقیقی و ارتباط میان آن دو داشته‌اند. دو دیدگاه عمده در این خصوص وجود دارد، در دیدگاه اول عشق مجازی همان‌گونه که از نام آن پیداست غیر اصیل و یا در بهترین حالت، تمرینی برای میدان حقیقی عشق‌ورزی یعنی عشق الهی برشمرده می‌شود. در دیدگاه دوم اما عشق به مجازی و حقیقی تفکیک نشده و حقیقتی یگانه عنوان می‌شود. تلقی نگارندگان این است که روزبهران و ابن‌عربی قائل به دیدگاه دوم هستند.

در این نوشتار تلاش شده بر مبنای روش مطالعه پدیدارشناسانه، برداشت قابل قبولی از دیدگاه روزبهان و ابن عربی در باب عشق و جایگاه زن در زندگانی و اندیشه آن‌ها به دست داده شود. البته درباره زندگی و آراء روزبهان و ابن عربی هریک به تنهایی پژوهش‌های زیادی انجام شده است. این کثرت به خصوص درباره ابن عربی که در جهان اسلام چهره شناخته شده‌تری است، ابعاد گستره‌تری می‌یابد. با این حال در میان پژوهش‌گران فارسی‌زبان کمتر کسی نسبت به مطالعه دیدگاه‌های روزبهان و ابن عربی به صورت توأمان همت گماشته است.

مفهوم عشق و چیستی آن

در کلام افلاطون عشق به معنای هماهنگی و میل ترکیب در نیروهای جاذبه، اشتیاق فطری در جان‌های وابسته به هم و هماهنگی بین روح‌هاست. ارسطو نیز عشق را با استدلال «جناننده‌ی بی‌جنبش» به گونه‌ای کیهان‌شناختی توضیح داده است.^۱ یونانیان برای اشاره به مفهوم عشق عمدتاً از کلماتی نظیر «اروس» (Eros) و «آگاپه» (Agape) استفاده می‌نمودند.^۲ واژه‌هایی که دیرتر مفاهیم غربی را بسیار تحت تأثیر قرار داد. در اسطوره‌شناسی یونانی اروس یکی از نخستین ایزدان چهارگانه و بانی آفرینش حیات بر روی کره زمین است.^۳ همچنین در زبان‌های جدید مشتقات کلمه‌ی «اروتیک» (Erotic) به معنای «عشق جنسی» است.^۴ چنین فهمی از اروس در گفتگوی افلاطون در کتاب ضیافت نیز تایید شده است.^۵ درسویه دیگر، آگاپه واژه‌ای برای وصف حالات عشق متعالی است. این واژه که در انجیل آمده، بیانگر عشقی است که در شخص و آثار عیسی مسیح (ع) متجلی گشته. آگاپه یک‌سره از خودخواهی به دور بوده، یک بخشش‌ایثارگرانه است.^۶ لذا برای اشاره به عشق خداوند به ما به کار می‌رود و گویای آن است که ذات خداوندی عشق است.^۷

اما در جهان اسلام واژه عشق را به واژه عَشَقَه، در زبان عرب به معنای «چسبیدن» و «التصاق به چیزی» مربوط کرده‌اند و آن گیاهی است دارای ساقه نازک و برگ درشت که از درخت بالا می‌رود.^۸ البته در عرفان اسلامی به کار بردن واژه «حب» و «محبّت» بیشتر متداول است؛ «محبّت مأخوذ است از حبّه ... پس حَبّ را حُبّ نام کردند از آنک اصل حیات اندر است. چنانک اصل نبات اندر حَبّ بود. چنانک آن تخم اندر صحرا بریزد ... چون وقت وی فراز رسد بروید و ثمره دهد هم‌چنین حب اندر دلی چون مسکن

^۱ Carter Lindberg, 2008, "Love: a brief history through western Christianity, Oxford, blak well, 13

^۲ Ibid: 2

^۳ May Rollo, 1969, Love and will, New york, w.w.norton and company, Inc, 12

^۴ Lindberg, Ibid: 2

^۵ بنت هلم، ۱۳۹۶، عشق، ترجمه زهره همت، مجله اطلاعات حکمت و معرفت، تهران: موسسه اطلاعات، سال ۱۲، شماره ۳، خرداد

ماه، ۸

^۶ Lindberg, Ibid: 15

^۷ بنت هلم، ۱۳۹۶، همان، ۹

^۸ فواد فرام البستانی، ۱۳۷۷، فرهنگ جدید عربی- فارسی، ترجمه محمد بندریگی، تهران: انتشارات اسلامی، ۳۶۳

گیرد... متغیر نگردد.^۱ در عین حال تعبیر مختلفی از چیستی عشق در سنت عرفان اسلامی یافت می‌شود؛ «دریغاً عشق فرض راه است همه کس را. عشق آتش است هر جا که باشد جز او رخت دیگری نهد، هر جا که رسد سوزد، و به رنگ خود گرداند.»^۲ و یا؛ «حقیقت عشق چون پیدا شود عاشق قوت معشوق آید، نه معشوق قوت عاشق! زیرا که عاشق در حوصله معشوق تواند گنجید، اما معشوق در حوصله عاشق نگنجد.»^۳ اما هر چند کلمه «عشق» در قرآن دیده نمی‌شود، می‌توان اذعان نمود دین اسلام توجه فراوانی به عشق و محبت داشته است. کم نیستند آیات و روایاتی که در آن‌ها به جای کلمه «عشق»، از کلماتی چون «حب، ود و رحمت» به معنای دوست داشتن، استفاده شده است؛ آیه «یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه و اذله علی المؤمنین اعزّه علی الکافرین یجاهدون فی سبیل الله و لا یخافون لومه لائم»^۴ و هم‌چنین حدیث معروف: «كنت کنزاً مخفیاً فاحببت بان اعرف فخلقت الناس لکی اعرف»،^۵ از جمله این مواردند.

نزد عرفا عشق در ازل از ذات حق نشأت گرفته و بنابراین حقیقتی مطلق است. برخی از جمله احمد غزالی و به تبع آن روزبهان بقلی عشق را عین ذات احدیت می‌دانند؛ «او مرغ خود است و آشیان خود است، ذات خود است و صفات خود است...»^۶.

از منظری دیگر موضوع «عشق» قرن‌هاست که محل مناقشه بین اهالی عرفان، زهاد و حکما است. پژوهش‌گران بسیاری تلاش نموده‌اند با دسته‌بندی و شرح انواع عشق، در خصوص عشق روشنگری کنند. در این میان غالب نظرات صوفیه عشق را به دو گونه مجازی و حقیقی تقسیم نموده و نگرشی «مرکب گونه» و یا به عنوان مصداقی از عبارت؛ «المجاز قنطره الحقیقه» به عشق انسانی داشته‌اند. کسانی هم‌چون عین القضات و مولوی طرفدار این دیدگاه هستند. در همین راستا عین القضات بیان می‌دارد که هدف از وجود حجاب‌ها و پرده‌ها در این دنیا که سبب می‌شوند، عشق الهی ظهور و بروز یکباره نکند، به این ترتیب سالک رفته‌رفته در عشق‌های مجازی پخته گشته، وجودش صیقل یافته و پاک می‌شود تا با برداشته شدن

۱ ابوالحسن الهجویری، ۱۳۵۸، کشف المحجوب، تصحیح د- ژوکوفسکی، تهران، طهوری: ۳۹۵

۲ عین القضاة همدانی، ۱۳۴۱، «تمهیدات»، تصحیح عقیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران، صص ۹۶-۹۷

۳ احمد غزالی، ۱۳۶۸، سوانح العشاق، مصحح هلموت ریتز، تهران: نشر دانشگاهی، ۵۴

۴ قرآن کریم: ۵، ۵۴

۵ عین القضاة همدانی، همان: ۹۰

۶ احمد غزالی، همان: صص ۱۳۱-۱۳۰

حجاب‌های نورانی، دل وی آماده پذیرش عشق الهی گردد.^۱ در همین راستا مولانا، عشق مجازی را بسان بازی با شمشیر چوبین برای ورود به عرصه حقیقی مبارزه، یعنی میدان عشق الهی، توصیف نموده است.^۲ اما گروه دیگری از عرفا هستند که عشق انسانی را امتداد و عین عشق ربانی می‌دانند. هرچند این دیدگاه پیش‌تر نیز کمابیش وجود داشته است. نقطه اوج آن را در آثار روزبهان و ابن عربی می‌توان یافت. ایندو صوفی صاحب نام آن‌چنان برای عشق مجازی ارزش قائل هستند که ترجیح داده‌اند به جای به کاربردن پسوند مجازی برای عشق، از عبارت «عشق انسانی» استفاده کنند.^۳ در نگاه آن‌ها عشق انسانی چیزی جدای از عشق الهی نبوده بلکه از جنس همان ولی شعاعی کم فروغ‌تر از آن نور است. عشق برای آن‌ها همواره حقیقی بوده و از نور الهی و زیبایی ازلی نشأت می‌گیرد. برای این گروه از عرفا حتی اگر عشق به کسی یا چیزی باشد، لاجرم پرتویی از عشق الهی است.^۴ در ادامه آراء روزبهان و ابن عربی در رابطه با مدعای فوق مورد بحث قرار می‌گیرد:

خاستگاه عرفانی روزبهان^۵ و ابن عربی^۶:

ابن عربی در محضر استادان علوم دینی از جمله ابوالعباس ابن العریف در عرفان^۷، عبدالله الحجری در حدیث^۸، ابن العاص الباجی در فقه^۹ و ابن الفارس الخزرجی در فلسفه و فقه^۱ و بسیاری دیگر تلمذ نموده

^۱ عین القضاء همدانی، همان: صص ۱۰۵-۱۰۴

^۲ جلال الدین مولوی، ۱۳۹۶، کلیات شمس، توفیق سبحانی بر اساس تصحیح بدیع الزمان فروزان فر، تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۹۶، غزل ۲۷.

^۳ روزبهان، ۱۳۸۳، عبهرالعاشقین، ۴۲ و ابن عربی، ۱۴۲۰، الفتوحات مکیه، ج ۲، ۱۱۱ و ۳۳۴

^۴ روزبهان بقلی، ۱۳۸۳، عبهرالعاشقین، ۲۳ و ۹۸ و ابن عربی، بی تا، الفتوحات مکیه، بیروت، دارصادر، ج ۳، ۴۸۴ و ۵۰۴ و ابن عربی، ۱۳۹۲، ترجمان الاشواق، همان، مقدمه.

^۵ روزبهان ابومحمد بن ابی نصر بن روزبهان بقلی فسایی شیرازی، معروف به «شیخ شطاح» عارف دیلمی الاصل اهل فارس بود. او در سال ۵۲۲ هجری قمری در فسا به دنیا آمد. چون به بقالی اشتغال داشت، ملقب به «بقالی» گشت. وی از همان اوان کودکی تمایلات عرفانی داشت تا این که در ۲۵ سالگی از خلق بریده، به عبادت و ریاضت پرداخت و حافظ قرآن شد. او پس از حج به مصر و شام رفت و سرانجام به شیراز بازگشت به تدریس و تحقیق اشتغال یافت. وی سرانجام به سال ۶۰۶ ه.ق در سن ۸۴ سالگی دیده از جهان فرو بست. (به نقل از؛ غلامعلی آریا، ۱۳۶۳، شیخ شطاح روزبهان فسایی، تهران، فاروس، ۸)

^۶ محمد بن علی معروف به «محبی الدین ابن عربی» و «شیخ اکبر» عارف مسلمان عرب ساکن سوریه بود که در سال ۵۶۰ ه.ق در شهر مرکنه در جنوب شرقی اندلس به دنیا آمد. پدرش از عالمان زمانه بود. ابن عربی در سال ۶۳۸ ه.ق پس از سفرهای بسیار و نگارش کتاب‌های متعددی در باب عرفان در دمشق در سن ۷۸ سالگی درگذشت. (به نقل از محسن جهانگیری، ۱۳۷۵، محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران، بخش اول)

^۷ نصر حامد ابویزید، ۱۳۸۵، چنین گفت ابن عربی، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: نیلوفر، ۱۳۸۵، ۵۱

^۸ ابن عربی، ۱۴۲۰، فتوحات مکیه، بیروت دارالکتب العلمیه، ج ۱، ۳۲

^۹ همان، ۴۰

به علاوه به تعدادی از مکاتب عرفانی از جمله مکتب المریه توجه داشته است. در این میان آراء ابن العریف بیشترین نفوذ را بر آراء و عقاید ابن عربی داشته است چنانکه در فتوحات مکیه محی الدین ارجاعات زیادی به کتاب محاسن المجالس که شرح منازل طریقت به قلم ابن العریف است، وجود دارد.^۱

هنری کربن معتقد است که طریقت ابن العریف همان امتداد آراء و عقاید ابن مسره بوده است.^۲ مطلبی که آسین پالاسیوس نیز بر آن صحنه می گذارد.^۳ دیگر مکتبی که ابن عربی به آن توجه داشت، مکتب مغربی بوده است که شیوخ اصلی آن ابویعزی و ابن حرزهم بوده اند.^۴

با وجود این بیشتر از آن که بتوان ابن عربی را پیرو مکتب خاصی دانست، باید او را مؤسس برخی مکاتب و نحله های مهم صوفیه برشمرد در این راستا ابن عربی انشعابی در تصوف ایجاد می کند که به طریقت حاتمیه، عربیه و یا اکبریّه معروف است.^۵

روزبهان بقلی نیز نزد اساتید متعددی تلمذ نمود از آن جمله اند؛ شیخ جمال الدین بن خلیل فسایی، شیخ ابوالصفاء، امام فخر الدین مریم و...^۶ میراث روزبهان نیز که می توان از آن با نام طریقه روزبهان یاد کرد، پس از او توسط خاندان به خصوص دو فرزند ذکورش تدام یافت.^۷ هرچند از نظر گستردگی نفوذ با مکتبی که پس از ابن عربی ظهور پیدا کرده است، قابل قیاس نیست. نکته مهم در خصوص خاستگاه اندیشه روزبهان تأثیرپذیری آشکار او از دو چهره سرشناس متصوفه یعنی ابوالحسن دیلمی و احمد غزالی است. چنانکه شباهت های بسیاری می توان میان کتاب دیلمی با عنوان عطف الالف المألوف، نیز سوانح العشاق احمد غزالی و کتاب عبهرالعاشقین روزبهان مشاهده کرد. ژان کلودواده در مقدمه ای که بر ترجمه کتاب عطف الالف المألوف دیلمی نگاشته، آن را با عبهرالعاشقین روزبهان مقایسه کرده و تأثیر دیلمی بر روزبهان را مورد تأکید قرار داده است.^۸ نامور مطلق نیز بر وجود رابطه بینامتنیت در سه اثر یاد شده هم در صورت و هم در محتوا و نیز تفکر حاکم بر این آثار، صحنه می گذارد.^۹ در همین راستا نصرالله پورجوادی تعالیم و عقاید روزبهان

۱ همان، ج ۲، ۵۶

۲ همان، ج ۲، ۳۱۸

۳ کربن، هانری، ۱۳۵۹، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه ی اسدالله مبشری، تهران: امیرکبیر، ۲۹۲

۴ آسین پالاسیوس، میگل، ۱۳۸۶، فلسفه ی عرفانی ابن مسره و پیروانش و نقش او در انتقال فلسفه ی یونانی و اسلامی به غرب، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: مرکز، ۱۴۴

۵ جهانگیری، ۱۳۷۵، محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۸۸

۶ جهانگیری، همان، صص ۶۰۹-۶۰۵

۷ روزبهان بقلی، عبهرالعاشقین، مقدمه ه قلم معین، صص ۲۱-۲۰

۸ همان، ۴۸

۹ ژان کلودواده، ۱۳۷۲، حدیث عشق در شرق، جواد حدیدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، صص ۱۲-۱۷

۱۰ بهمن نامور مطلق، ۱۳۹۰، درآمدی بر بینامتنیت، نظریه ها و کاربردها، چاپ اول، تهران: سخن، ۱۲۵

در باب عشق را در امتداد و هم سو با نظریه حب و عشقی می‌داند که در سنت عرفان اسلامی توسط دیلمی و سپس غزالی در دفاع از مرام و مسلک تصوف عنوان نموده‌اند، برشمرده است.^۱ کهدویی نیز پیروی روزبهان در عبهرالعاشقین از آراء احمد غزالی را مورد تأکید قرار داده است و معتقد است تداوم همین حکمت ذوقی در قرن هفتم توسط ابن عربی به اوج رسیده و شکل استدلالی، نظری و منطقی به خود می‌گیرد.^۲ به این ترتیب باید اذعان نمود روزبهان پرورش‌یافته همان سنت عرفانی اسلاف صوفیه‌اش به‌ویژه احمدغزالی بوده است. الا این که در بحث عشق مجازی درحالی که تعبیرهای متقدمین تصوف عمدتاً معطوف به نگرش به آن به عنوان پل و گذرگاه و یا نردبانی به سوی عشق حقیقی بوده، روزبهان بر یکی بودن جوهره عشق اعم از انسانی و ربّانی تأکید نموده و زن را نیز برترین تجلی‌گاه این نورالهی در مقام معشوقه زمینی سالک در عشق عقیف انسانی عنوان نموده است. در این باره روزبهان به برخی آیات قرآن از جمله: «نحن نقص عليك احسن القصص»^۳ و قول برخی از بزرگان صوفیه از جمله ذوانون مصری که گفته؛ «من استانس بالله استانس بكل شیء ملیح و وجه صبیح»^۴ استناد نموده است. در ادامه به این موضوع بیشتر پرداخته خواهد شد.

دیدگاه روزبهان بقلی و ابن عربی درباره عشق

روزبهان و ابن عربی دو چهره شناخته شده تاریخی هستند که تقریباً در یک عصر می‌زیسته و هر دو از گرایشات صوفیانه برخوردار بوده‌اند.^۵ این دو در آثار عرفانی که به رشته تحریر در آورده‌اند، توجه ویژه‌ای به مقوله‌ی عشق داشته‌اند.

روزبهان در تعریف عشق آورده است: «... حقیقت عشق، جنبش اجزاء به تحرک کل است.»^۶ این تعریف با تعبیر ارسطو درباره ماهیت عشق که پیش‌تر مورد اشاره قرار گرفت، بسیار نزدیک است؛ از نظر روزبهان اساس محبت بر آشنایی ازلی و معرفت دیرینه است. او عشق را صفتی از معدن قدس می‌داند؛ «از جمله صفات حقّ یکی عشق است، نفس خود را بنفس خود عاشق بود. پس عشق و عاشق و معشوق خود بود. و او از تغیر حدثان منزّه است. پس عشق و عاشق و معشوق پیش از اکوان و حدثان موجود بوده‌اند.»^۷ وی

۱ نصرالله پورجوادی، ۱۳۷۵، **حکمت دینی و تقدس زبان فارسی**، بوی جان، برگزیده مقاله‌های نشر دانش، شماره ۵، صص ۱۱-۱۲

۲ کهدویی، کهدویی، محمدکاظم، آشنا، لاله، ۱۳۸۸، **مفهوم عشق در سوانح العشاق و عبهرالعاشقین**، فصلنامه پارسی، شماره ۵۱ و ۵۲، ۲۱

۳ قرآن کریم، ۱۲، ۳

۴ روزبهان بقلی، عبهرالعاشقین، مقدمه ه قلم معین، ۷۰

۵ محسن جهانگیری، همان، بخش اول

۶ روزبهان بقلی، ۱۳۸۰، عبهرالعاشقین، به سعی جواد نوربخش، تهران: انتشارات یلدا قلم، ۳۲

۷ روزبهان بقلی، ۱۳۸۳، عبهرالعاشقین، هانری کربن و محمد معین، تهران: منوچهری، ۱۳۸

محرک اصلی عاشق را عشق ازلی می‌داند،^۱ زیرا عشق منشأ الهی دارد و «خاک زمین عشق از چهار راه ازل و ابد آورده‌اند».^۲ و از ازل در دل آدمی به ودیعه گذاشته شده است.

شیخ شطاح کتاب **عبرالعاشقین** را درباب ماهیت عشق نوشت. او این کتاب خود، که عمدتاً بر پایه آیات و روایات و نیز سلوک عرفانی شخصی‌اش استوار است، را به بهانه پاسخ دادن به پرسش زن آوازه-خوان مورد علاقه‌اش درباره عشق الهی و رابطه آن با عشق انسانی نگاشته است.

در آثار ابن عربی نیز به کرات به واژگانی همچون حب و محبت ارجاع شده است. او عشق را بزرگ‌ترین سرهستی و خاستگاه، گوهر و مقصد آن دانسته و وی در شرح معنای عشق، آن را «محبّت مفرط» معنا می‌کند.^۳ ابن عربی کتاب **ترجمان‌الاشواق** را که دیوان اشعار عاشقانه و عارفانه به زبان عربی مشتمل بر یک مقدمه و ۶۱ قصیده است، حول محور عشق نگاشته است که به‌رغم برخورداری از ادبیات غامض در نوع خود گنجینه‌ی اسرار غیب به‌شمار می‌رود.^۴ شیخ اکبر تعریف دیگری نیز از حبّ دارد؛ ذات و ماهیت عشق در همه جا حقیقت یگانه‌ای است، عشق برای انسان‌ها است و در این نگاه هر چند عشق عاشق‌ها بر اساس انگیزه‌ها و معشوق‌ها متفاوت است، ماهیتاً یکی است.^۵

از سوی دیگر روزبهان بر آن است که؛ «عشق را تنها عشق می‌تواند تعریف و توصیف کند؛ یعنی احتیاج به عشق هم از عشق است».^۶ وی عشق را از جمله صفات حق برمی‌شمارد^۷ از آن جا که ذات و صفات حق از هم جدا نیستند، پس ماهیت و چیستی عشق نیز قابل توصیف نبوده و تنها عشق قادر به وصف خود است. عشق حد و نهایی ندارد. لذا عشق سفری است بی‌پایان. عشق نمی‌تواند کامل باشد زیرا کمال عشق پایان آن است.^۸

شیخ شطاح در بیان انواع عشق گاه آن را به سه گونه انسانی، روحانی و ربانی و گاه به پنج قسم بهیمی، طبیعی، عقلانی، روحانی و ربانی تفکیک می‌کند.^۹ وی اولین نوع را «عشق بهیمی» می‌نامد که در حیوانات نیز قابل مشاهده است که اگر در چارچوب احکام شریعت محدود نشود، سبب سقوط از جایگاه انسانی می-

^۱ همان: ۲۳

^۲ همان: ۹۸

^۳ ابن عربی، بی تا، الفتوحات مکیه، بیروت: دارصادر، ج ۳، ۴۸۴ و ۵۰۴

^۴ ابن عربی، ۱۳۹۲، ترجمان‌الاشواق، همان، صص ۸۶-۸۵

^۵ ابن عربی، ۱۳۹۲، ترجمان‌الاشواق، شرح از رینولد نیکلسون؛ مارتین لینگر، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران: جامی، مقدمه .

^۶ روزبهان بقلی، ۱۳۵۱، **رساله القدس و غلطات السالکین**، محمّد جواد نوربخش، چ ۱، تهران: فردوسی، ۷

^۷ روزبهان بقلی، ۱۳۸۳، **عبرالعاشقین**، ۱۳۸

^۸ کارل ارنست، ۱۳۸۴، مراحل عشق در ادوار آغازین تصوّف ایران از رابعه تا روزبهان، میراث تصوّف، به کوشش لئونارد لویزن،

ترجمه کیوانی، تهران: مرکز، ۳۳۰-۳۲۹

^۹ روزبهان بقلی، همان، صص ۱۷-۱۵

گردد. نوع دوم، «عشق طبیعی» است که از طبایع عناصر اربعه (باد و آب و خاک و آتش) است. زمینه عشق طبیعی در تمامی انسان‌ها وجود دارد و هر فرد سالک می‌کوشد که با عقل و روح خود آن را به زیر فرمان گیرد و با تربیت این عشق به روحانیت باطن دست پیدا کند.

در نهایت، «عشق الهی» آخرین مرحله و کمال واقعی است؛ «اما عشق الهی، ذروه‌ی علیاست، درجه‌ی قصوی است، و آن را بدایاتست. انبساط و نهایت جز مشاهده جلالی و جمالی برنخیزد».^۱ روزبهان عشق نوع اول را پسندیده نمی‌داند. عشق طبیعی را نیز مخصوص عامه تلقی می‌کند که صوفی باید در ادامه آن در مسیر عشق روحانی قدم بگذارد؛^۲

«چون صانع قدیم حجاب عشق انسانی از پیش عشق ربّانی بردارد، صار عشقه عشق الخاص. اگر مرید از علل نفسانی در عشق انسانی مطهر شود، در عشق الهی راسخ باشد و اگر بر جامه جان از لذت شهوت چیزی بماند، در جهان عشق الهی از مرکب حقیقت پیاده رو باشد...»^۳ در خلال این مسیر روزبهان از دو نوع عشق دیگر نیز یاد می‌کند؛ عشق روحانی و عشق عقلانی. «عشق روحانی»، مرحله بالاتر است، که در آن با مجاهده و ریاضت همه صفات جسمانی و طبع انسانی کنار زده می‌شود. سپس و در مرحله بعدی با غرق شدن در «عشق عقلی»، عارف از عالم جسمانی عبور کرده و در عالم ملکوت سیر می‌نماید و این اول منزل عشق الهی است.^۴

ابن عربی نیز تقسیم بندی مشابهی با روزبهان ارائه داده، عشق را در سه قسم چنین می‌آورد؛ عشق طبیعی، عشق روحانی و عشق الهی: «عشق طبیعی» از نظر او مرتبه اولیه و ابتدایی عشق است که «عاشق معشوق را برای خود می‌خواهد و نهایت آن اتحاد عاشق و معشوق در روح حیوانی است و اکثر مردم آن را به شکل ازدواج، چه شاد شوند و یا غمگین، تجربه می‌نمایند».^۵ عاشق محبوب خود را دوست دارد، زیرا نعمت و منفعتی از او می‌برد.

عشق طبیعی در اصل عشقی حیوانی است که در حیوانات از جمله انسان مشاهده می‌شود. زیرا این نوع از عشق از دیدن یا شنیدن، نشأت می‌گیرد. از نظر ابن عربی این مرتبه از عشق می‌تواند به دو صورت باشد؛ عشق انسان به انسان و عشق انسان به خدا، نوع اول توضیح داده شد، در این نوع از عشق، عشق انسان به خدا نیز از سر خودخواهی انسان است. زمانی که خداوند متعال در حق بندگانش نیکی می‌کند و انسان در

^۱ روزبهان بقلی، همان، صص ۱۷-۱۶

^۲ همان

^۳ همان: ۴۲

^۴ همان: صص ۱۷-۱۶

^۵ محمودالغراب، ۱۴۱۲، الحب والمحبه الالهيه من كلام الشيخ الاكبر، دمشق: نضر، ۶۲

مواجهه با مهربانی خداوند، به او عشق می‌ورزد. در این‌جا عشق او به خداوند در مرتبه عشق طبیعی قرار دارد.^۱

در نظر محی‌الدین غایت «عشق روحانی»، همانندی و شباهت یافتن به ذات محبوب است؛ «چنان‌که ذات او، عین ذات محب (دوست دارنده) و ذات محب، عین ذات محبوب می‌شود.^۲» در این عشق که به خواص الناس اختصاص دارد، عاشق تا آن‌جا پیش می‌رود که حتی حاضر است در راه معشوق جان بدهد. این عشق مانند عشق مادی نبوده و به معنای واقعی کلمه دیگر خواهانه است. اگر چنین محبتی بین عاشق و معشوق پدید آید، دیگر محب از هجران محبوبش ناله سر نمی‌دهد. زیرا این محبت از عالم اجسام نبوده بلکه عشقی عارفانه است.^۳

از نظر ابن عربی محبت خداوند نسبت به ما دو گونه است: «حبه ایانا لنفسه» و «حبه ایانا لنا». محمود الغراب در شرح دیدگاه ابن عربی ضمن اشاره به حدیث قدسی؛ «احببت أن أعرف فخلقت الخلق فتعرفت اليهم فعرفوني» دلیل آفرینش توسط حضرت حق را خواست ذات حق برای شناخته شدن عنوان می‌کند. از سوی دیگر خداوند انسان‌ها را به خاطر خودشان نیز دوست دارد، یعنی «حبه ایانا لنا». محمود الغراب بر مدعای اخیر این‌گونه استدلال می‌کند؛ خداوند انسان را دوست دارد زیرا اعمالی را به بشر معرفی کرده که برای هدایت و سعادتش مفید هستند.^۴

ابن عربی نیز در قصیده هشتم کتاب ترجمان الاشواق بر این که سرچشمه عشق انسان به پروردگار هم از حضرت حق است، صحنه می‌گذارد؛

«نَادَيْتُ خَلْفَ رِكَابِهِمْ مِنْ حُبِّهِمْ يَا مَنْ عِنَاهُ الْحُسْنُهَا أَنَا مُفْلِسٌ
مَرَّغْتُ خَدَيَّ رِقَّةً وَصَبَابَةً فَبَحَقَّ حَقَّ هَوَاكُمُ لَأَتُوسُوا»

«از عشق آنان در پشت ستوران‌شان ندا در دادم، ای کسی که در زیبایی بی‌نیازی، من در این‌جا نیازمندم. گونه‌هایم را با نرم دلی و شور و احساس، به خاک مالیدم، اما به عشق راستینی که به تو مدیونم، مرا ناامید مگردان.»^۵ در حالی که بیت اول از استیصال و فقر عاشق سخن می‌گوید، بیت دوم در ضمن خاکساری و تواضع، نکته ظریفی را مورد اشاره قرار می‌دهد؛ آن‌ام‌دار بودن صوفی عاشق بابت این عشق پردرد به معشوق است.^۶ به بیان دیگر ابن عربی سعی دارد بگوید، آن کسی که خداوند را از طریق نعمت‌هایش بشناسد، او را به خاطر خود دوست دارد، کسی که از راه خبر و شنیدن، پروردگار را بشناسد، او را به خاطر

^۱ ابن عربی: فتوحات، بی تا، همان: ج ۲، صص ۱۱۱ و ۳۳۴

^۲ ابن عربی، همان، ج ۲، ۶۰۶

^۳ همان

^۴ محمود الغراب، همان: صص ۱۶-۱۵

^۵ ابن عربی، ترجمان الاشواق، همان، ۸۸،

^۶ همان، ۸۹

خود پروردگار دوست دارد و هر کس که از طریق شهود، خدا را بشناسد، او را به هر دو شکل قبل دوست دارد.

زیبائی و متعلق عشق از نظر روزبهان و ابن عربی

از نظر روزبهان متعلق عشق، زیبائی انسان است و نه جهان. زیرا تجلی ذات خداوند در انسان و تجلی صفات خداوند در جهان است؛ «حسن انسان خاصیت انوار تجلی ذاتی دارد و دیگر چیزها، حسن از طراوت فعل دارد»^۱. انسان به عنوان جاندار راست قامت که زیباترین تراش را خورده، گویی تمام وجودش صورت است. شاید به همین دلیل باشد که در برخی آیین‌ها از انسان به عنوان هیكل خداوند و یا معبد خداوند یاد کرده‌اند. این درحالی است که بسیاری از کاهنان و ذهاد در ادیان و مسلک‌های مختلف نظر خویش را از انسان گردانده و صرفاً متوجه جلوه‌های حق در طبیعت گشته‌اند که روزبهان ایشان را تخطئه می‌کند؛

«فرق میان نیکویی آدمی و نیکویی غیرآدمی از الوان و اشیاء در این جهان آن است که حسن انسان، خاصیت انوار تجلی ذاتی دارد و دیگر چیزها، حسن از طراوت فعل دارد. رؤیت کون قبله زهاد است. رؤیت آدم، قبله عشاق است. نارسیدگان شریعت بر ما خرده گیرند و گویند آیات خلق سموات عظیم‌تر، چرا در آن ننگرید؟»^۲. به این ترتیب در نظر عارفان مکتب «خاصان عشق» یعنی امثال خود روزبهان برخلاف باور ذهاد، این فقط روح انسان نیست که قداست دارد بلکه جسم او نیز دارای تقدس است:

«به روز واقعه تابوت ما ز سرو کنید که می‌روییم به نزد بلند بالائی»^۳

حافظ - دیوان غزلیات

ابن عربی نیز در این خصوص با روزبهان هم رأی بوده و ارزش والایی برای انسان به عنوان کامل‌ترین تجلی الهی و متعلق عشق قائل است. او در فص آدم از کتاب فصوص الحکم همین معنا را این‌گونه تشریح کرده است؛ خداوند خود را در آینه دید. زیرا «در این حال بیننده به صورتی پدیدار می‌گردد که خصلت محل نگرسته شدن در آن، بدو می‌دهد. دیداری چنین صورت نمی‌بندد، مگر آن‌که محلی در میان باشد و بیننده در آن تجلی کند»^۴. جهان هستی توسط خداوند رحمان به صورت «شبحی هموار و بی‌روح، چون آینه‌ای بی‌صیقل» به وجود آمد. این آینه بی‌صیقل بود آن‌گاه حکمت خداوند منجر شد تا این آینه صیقل یابد، آدم، عین صیقل آن آینه و روح آن صورت است پس آدم همان جهان در مقیاس خرد و کوچک (عالم

^۱ روزبهان بقلی، ۱۳۸۰، همان، ۴۲

^۲ روزبهان بقلی، ۱۳۸۳، همان، ۳۵

^۳ حافظ، شیرازی، ۱۳۲۰، دیوان اشعار، محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: نشر زوار، غزل ۴۹۱

^۴ ابن عربی، ۱۹۴۶، فصوص الحکم، قاهره، داراحیاء الکتب العربیه، صص ۴۸-۴۹ و حسین خوارزمی، ۱۳۷۹، شرح فصوص الحکم، مصحح حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب، صص ۱۹۶-۱۹۳

صغیر) است. او آینه جهان شد و همه جهان را که حضور و تجلی حق است، را با شفافیت بسیار نمایان ساخت.^۱

به علاوه ابن عربی می نویسد؛ «انسان برای حق به منزله مردمک چشم است برای چشم که نگرستن بدان صورت می گیرد و از آن تعبیر به بصر می شود و از این روی، نام وی را انسان نهاده است حق به واسطه آن بر خلق نظر می کند و بر آنان رحمت می آورد.^۲» بنابراین محی الدین نیز صورت نهایی معشوق واقعی را همان نقش و تصویر حق یعنی صورت آدمی می داند و او را مظهر و مجلای زیبایی ازلی حق و متعلق عشق می پندارد. اما در نظر شیخ اکبر آنچه صوفی را مستعد برای این عشق ورزی می کند، «خیال خالقه» است که عوالم غیب و شهود را به هم می پیوندد. به برکت این قوه است که به قول ابن عربی، می توان موجودی از جهان حسی مادی را دوست داشته، تجلی معشوق الهی را در او ستایش و پرستش کرد.^۳

در همین راستا ابن عربی از قلب انسان به عنوان جام عشق یاد می کند، وی در کتاب فتوحات مکیه چنین آورده است؛ «ظرف آن «جام عشق» (قلب) و مظروف اش «شراب عشق» نام دارد.^۴ بنابراین در نظر او عشق چشیدنی است و حقیقت آن دیدنی نبوده و نمی توان به وسیله قوای عقلی آن را فهم کرد. ابن عربی در قصیده چهارم کتاب ترجمان الاشواق در همین رابطه می سراید:

«وَقَالَتْ أَمَا يَكْفِيهِ أُنِّي بِقَلْبِهِ
يُشَاهِدُنِي فِي كُلِّ وَقْتٍ أَمَا أَمَا»

و گفت: آیا او را بسنده نیست که من در قلب او جای دارم و او هر زمان که بخواهد مرا مشاهده می کند؟» زیرا محبوب در قلب عاشق است نه در خارج، بنابراین عاشق می بایست عشق را در وجود خود و در قلبش جستجو کند.^۵

بنابراین ابن عربی نیز هم چون روزبهان تأکید دارد که متعلق عشق در واقع انسان به عنوان عالی ترین تجلی خداوند و به ویژه قلب اوست. حال این پرسش مطرح می شود که اساساً چگونه انسانی یا کدام ساحت از وجود انسان است که چنین قابلیت دارد؟ سه حالت قابل فرض است: انسان مذکر، انسان مؤنث و انسان دوجنسیتی.^۶ درحالی که روزبهان به این بحث ورود پیدا نمی کند، ابن عربی به آن پرداخته است؛ از دیدگاه شیخ اکبر، انسانی آینه تمام نمای حق است که هر دو ساحت حق یعنی مقام انفعالی و فاعلیت را

^۱ ابن عربی، همان: صص ۴۹-۵۰

^۲ همان: ۵۱

^۳ هانری کربن، ۱۳۹۵، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، تهران: جامی، ۲۷۶ و ۲۸۱

^۴ ابن عربی، ۱۴۲۰، الفتوحات المکیه، همان: ج ۲، ۳۲۰

^۵ ابن عربی، ۱۳۹۲، ترجمان الاشواق، همان: ۷۹

^۶ دوجنسیتی Androgyne: بر طبق روایتی اسطوره ای که انسان اولیه چونان نمونه کامل را ترکیبی از زن و مرد (دو جنس مذکر و مؤنث) می دانند. به نقل از؛ انشاء الله رحمتی، ۱۳۹۸، تألیف خلاق، دانشنامه زیبایی شناسی و فلسفه هنر ویراسته پل ادواردز، دونالد بورچرت، مقدمه ترجمه و تدوین انشاء الله رحمتی، تهران، سوفیا: ۴۶۱

در خود داشته باشد. با توجه به ذهنیتی که در خصوص موجودات دو جنسیتی در اساطیر مغرب زمین وجود دارد، در نظر اول انسان دو جنسیتی به ذهن متبادر می‌گردد اما واقعیت این است که ابن عربی تعلق خاطری به این اسطوره‌ها نداشته و در هیچ یک از آثارش از آنها سخن نگفته است. در حقیقت او انسان مؤنث را درخور چنین شأنی می‌داند.^۱ در نظر ابن عربی زن در کنار صفت انفعالیّت، ویژگی فاعلیّت را هم داراست زیرا در آفرینش انسان نقشی اساسی ایفا می‌کند. در این خصوص در بخش بعدی مقاله توضیحات بیشتری داده شده است.

از سوی دیگر نکته حائز اهمیت در بحث از زیبایی بشری به عنوان متعلق عشق در نزد ابن عربی این است که به‌رغم جوازی که وی برای عشق‌ورزی به خوب‌رویان صادر نموده است، تعدادی از قصاید ترجمان الاشواق از جمله در قصیده هفتم از رهن بودن این زیبایی و غارتگری آن نسبت به ایمان و عفاف سالک سخن گفته است؛

«حسرنَ عَن اَنوَارِ الشُّمُوسِ وَ قُلُنَ لِي
تَوَرَّعَ فَمَوْتُ النَّفْسِ فِي اللَّخَطَاتِ»

«آنها از پرتو خورشید پرده برداشتند و به من گفتند به هوش باش که مرگ جان، در نگاه‌هاست.»^۲

به‌علاوه در بیت ۵ همین قصیده می‌سراید؛

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْحُسْنَ يَسْلُبُ مَنْ لَهُ
عَفَافٌ فَيُدْعَى سَالِبَ الْحَسَنَاتِ»

«آیا نمی‌بینی که زیبایی، رهن و قاتل عقیقان و پاکان است. از این رو آن را نابود کننده خوبی‌ها دانند.» نیکلسون در شرح خود از بیت اخیر درباره مراد ابن عربی این گونه می‌نویسد؛ هر که به زیبارویی نظر افکند به وجد و شور می‌افتد و بیم آن می‌رود که از مسیر صحیح خارج شود لذا می‌توان گفت که زیبایی رهن تقواست.^۳

زن و عشق عقیف انسانی در زندگانی و آراء روزبهان و ابن عربی

هرچند هر دو عارف طبق روال عادی جامعه و طریق معروف در دین اسلام، ازدواج نموده و فرزندانی داشته‌اند، به‌طور حتم می‌توان گفت زن برای روزبهان و ابن عربی بیش از یک موجود اناث به عنوان جفتی برای مرد در فرآیند زاد و ولد و زندگی روزمره بوده است. به‌علاوه هم روزبهان و هم ابن عربی خاطره دل سپردن به زنی زیباروی را در برهه‌ای از زندگی خود در کارنامه خویش داشته‌اند. همچنین با توجه به تألیفاتی که هر دو در این رابطه داشته‌اند، می‌توان اذعان نمود این دلدادگی حادثه‌ای پیش پا افتاده نبوده و نقطه عطفی در زندگانی هر یک از این دو عارف به شمار می‌رود؛ نخستین نکته‌ای که شایان توجه است این که اتهام هوس‌رانی به دور از این دو شخصیت است، زیرا اولاً هر دو نفر عشق‌های صرفاً مادی و هوس‌آلود

^۱ همان

^۲ ابن عربی، همان: صص ۸۶-۸۵

^۳ همان: ۸۷

را تقبیح نموده‌اند. ثانیاً شیوه زندگی و طریق حیات معنوی آن‌ها وجود تناسب میان کردار ایشان و گفتاری که در ب تقدیس عشق بیان کرده‌اند، را نشان می‌دهد. لذا نامی جز «عشق عفیف انسانی» بر تجربه عاشقانه آن دو نمی‌توان نهاد. مضافاً این‌که، کتاب‌های که ایشان در باب عشق نگاشته‌اند یعنی ترجمان الاشواق و عبهرالعاشقین مشحون از معانی بلند عرفانی و لطایف روحانی سرچشمه گرفته از احساسات پاک انسانی است. این را هانری کربن در خصوص عبهرالعاشقین روزبهان اذعان می‌نماید.^۱ ابن عربی نیز در مقدمه ترجمان الاشواق تأکید نموده است که قصدش از سرودن اشعار موصوف لذت‌جویی نبوده و صرفاً بیان حقایق روحانی را مدنظر داشته است.^۲

اما این تأکیدات نباید موجب شود که اهمیت سویه مادی و این جهانی زن در نزد این دو عارف به حاشیه رانده شده و کتمان گردد. زیرا در نزد آن دو حتی جسمانیت آدمی پیام‌آور زیبایی ازلی ذات حق است. به دیگر سخن، پروردگار سبحان و صورتگر یگانه هستی به چیره دستی تمام گل انسان را سرشته و هم‌چنان که خود پرده نشینی اختیار نموده، این مصنوع خواستنی دست خود را به معرض تماشای گنگان خواب دیده و یا همان «سالکان طریق حقیقت جویی» نهاده است.

روزبهان عشق را از جمله صفات حق می‌شمارد.^۳ نزد او خداوند معشوقی است که در صورت بشری نمودار گردیده. همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد در حکایت عشق انسانی روزبهان در واقع متعلق این عشق، زیبایی ازلی پروردگار است که در صورت انسان به ویژه زن تجلی پیدا کرده است. از نظر وی داستان زندگی حضرت یوسف(ع) در «قرآن کریم» برای تأیید عشق انسانی آورده شده است. شیخ شطاح عشق یعقوب به یوسف را به منزله عشق انسانی و شاهی بر مدعای خویش می‌انگارد؛ «عشق او جز عشق حق نبود و جمالش جمال حق را در عشق وسیلت بود».^۴ او حتی داستان عشق یوسف و زلیخا را روایتی از روز «الست» می‌داند که مرغ جان در عالم عشق الهی با بال‌های عشق بشری پرواز کرده است.^۵ در همین راستا به دلیل همین عاشقانه بودن داستان یوسف و زلیخا، روزبهان سوره یوسف را به عنوان «احسن القصص» تصدیق می‌کند.^۶ از سوی دیگر روزبهان ثانی، نواده روزبهان بقلی، گزارش می‌کند که برخی شیخ شطاح را عارف مکتب جمال خوانده‌اند زیرا که در اندیشه وی دو مفهوم عشق و زیبایی با یکدیگر هم نشینی دائمی

^۱ هانری کربن: ۱۳۹۴، چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلامی ایرانی - خاصان عشق، تشیع و تصوف، ترجمه انشاءالله رحمتی،

تهران: سوفیا: ۳، ۱۴۴

^۲ ابن عربی، همان: ۶۲

^۳ روزبهان بقلی، ۱۳۸۳، همان: ۱۳۸

^۴ همان: ۲۸

^۵ . آنه ماری شیمیل، ۱۳۸۴، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: فرهنگ اسلامی، ۴۸۱

^۶ شهرام پازوکی: ۱۳۷۸، تصوف عاشقانه روزبهان بقلی، عرفان ایران، به کوشش مصطفی آزمایش، تهران: حقیقت، جلد ۲، ۸۰

دارند.^۱ برای این عرفا عشق ورزیدن به زیبارویان عالم شمه‌ای از عشق ورزیدن به آن زیبایی نادیدنی است که تنها موجودی است که سزاوار عشق است.^۲

درواقع سراسر نوشته‌های شیخ شطاح مشحون از این معنا است که عشق به جمال الهی راه را به سوی همه زیبایی‌های دیگر باز می‌نماید لذا همه خلقت الهی که تجلی از جمال خداست، شایسته عشق‌ورزی است. این حب جمال در شکل انسانی آن در کلام روزبهان به صراحت پیداست، آن‌جا که می‌گوید: «از سید نیکوان ملکوت بشنو، که اگر نه حسن از معدن قدس بودی، سر یوسف از معدن عشق به معدن حسن حدیث و لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا^۳ نکردی. عشق و حسن در عین جمع اصلی فرد در فرد است، از آن به هم دیگر انجامد.^۴»

ابن عربی نیز از همان عنفوان جوانی احترام خاصی برای زنان قائل بوده است. شاهد بر این مدعا برگزیدن دو استاد زن یعنی فاطمه قرطبی و یاسمن مرشانه‌ای در مسیر سیر و سلوک معنوی‌اش است.^۵ از سوی دیگر توصیفات که ابن عربی از این بانو نظام می‌کند، جای تأمل دارد؛ زاده ایران، ساکن در عربستان و شهر مقدس مکه، شاهدخت یونانی که خود را در کعبه قلب جهان اسلام به او نمایانده است. در یک معنا ابن عربی دختر زیباروی ایرانی را صورت تمثیلی فرشته تصور می‌کند و او را رومی می‌شناساند.^۶ در همین راستا در نزد برخی دین‌پژوهان مغرب‌زمین از جمله پالاسیوس و کربن تجربه ابن عربی از عشق و ملاقات با بانو نظام بی‌شبهت به عشق دانته به بناتریس و برقراری اتحاد جاودانه عشق با او نیست. نظام در حقیقت صورت حکمت جاودان بود که برخی از پیروان دانته آن را با عنوان «عقل بانو»^۷ تعبیر می‌کنند.^۸ بنابراین نظام را هم‌زمان باید هم تمثال عشق و هم گنجینه معرفت برای محی الدین فرض نمود.

درعین حال از زاویه دید دیگری نیز می‌توان به موضوع زن و تأنیث در آراء روزبهان و ابن عربی پرداخت؛ آن نادیده انگاشتن کلیشه‌های جنسیتی است که زنانگی را صرفاً مترادف با انفعال تلقی می‌کنند. دراین رابطه مفهوم «تأنیث خلاق» که هانری کربن بر آن تأکید دارد، می‌تواند راه‌گشا باشد. این مفهوم به قوه خلاقه زنانه و نقش آن در خلقت اشاره دارد. همان‌که به بیان دیگر «سوفیا» یا «حکمت» خوانده می‌شود.

^۱ عبداللطیف روزبهان ثانی، ۱۳۴۷، روح الجنان، در روزبهان نامه، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران: انجمن آثار ملی، شماره ۱۷۹، ۶۰

^۲ هلموت ریتز، ۱۳۷۷، "دریای جان"، عباس زریاب‌خویی و مهر آفاق بایوردی، ج اول، تهران: الهدی، ۵۶۹

^۳ قرآن کریم: ۱۲، ۲۴

^۴ روزبهان بقلی، ۱۳۷۴، شرح شطحیات، مصحح هانری کربن، تهران: طهوری، ۱۹۸

^۵ ابن عربی، ۱۳۹۵، صوفیان اندلسی، ترجمه بخشی از روح القدس، ترجمه و تحقیق سیدرضا فیض، تهران: هرمس، ۴۹

^۶ ابن عربی، ترجمان الاشواق، همان: ۶۶

^۷ Madonna Intelligenza

^۸ هانری کربن، ۱۳۸۴، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی، ۱۷۰

سوفیا در اصل به معنای حقیقت حکمت است. بنابراین اگر حکمت تجلی و ظهوری داشته باشد در هیئت یک زن خواهد بود. بر همین اساس است که حقیقت حکمت را حقیقتی زنانه می‌دانند.^۱

از سوی دیگر در تأویل نوشته‌های کتاب *عبرالعاشقین* می‌توان گفت برای روزبهان عشق مفهومی زمان‌مند و یا وابسته به مکان نبوده بلکه واقعیتی ازلی و وابسته به «حُسن قدم» است لذا شیخ شطاح می‌گوید: «محبت در حق صفتی مبدع است.»^۲ برای ابن عربی نیز دو مفهوم «جنس» و «جنسیت» صرفاً اشاره به اعراضی برای تفکیک جانداران ذکور از اناث نیست. در نظر او همان‌گونه که هر دو خاصیت فعال بودن و انفعال در حضرت حق موجود است، در انسان به عنوان اشرف مخلوقات هم باید وجود داشته باشد. به بیان دیگر ابن عربی بشر را محل جمع ضدین یعنی همین مردانگی و زنانگی دانسته و مسأله تبعیض جنسیتی را منتفی می‌سازد. او امکان رسیدن به کمالات را برای زن هم‌پای مرد متصور می‌گردد.^۳ شاهد بر این مدعا منزلتی است که برای مریم(س) هم‌تراز با آدم ابوالبشر(ع) قایل می‌شود.^۴

بنابراین برخلاف تصور اولیه، در اندیشه محی الدین تأیید در مقابل تذکیر نیست، به این معنا که فقط جنبه انفعالی محض داشته باشد، بلکه تأیید شامل و جامع دو ساحت منفعلانه و فعالانه است.^۵ از همین روست که در جایی می‌گوید: «من از وجهی شوهرم و از وجهی همسر(زن)».^۶

همان‌گونه که بیان شد ابن عربی زنانگی را نیز به مانند مردانگی و حتی فراتر از آن در نظام آفرینش دخیل می‌داند. در همین رابطه کتاب *فصوص الحکم* دارای واژگانی است که از نظر ابن عربی نقشی کلیدی در خلقت داشته، ولی از نظر لغوی جنسیت زنانه دارند. اولین و مهم‌ترین آن‌ها کلمه «ذات» است. که این ذات به نوبه خود هفت صفت دارد.^۷ دو صفت کلیدی از این هفت مورد یعنی «اراده» و «قدرت» در نظر ابن عربی از دو صفت کلیدی دیگر یعنی «حیات» و «علم» متأثر گشته، لاجرم عملکردی انفعالی داشته و ویژگی زنانه محسوب می‌گردند.^۸ شیخ اکبر معتقد است که زن تجلی قدرت الهی در بین ماسوا است. زیرا در پدیده شکوهمند ازدواج طلب و نیاز از سمت مرد است و جلوه و ناز از سمت زن و در واقع نیازمند

^۱ همان:صص ۲۵۳-۲۵۲

^۲ روزبهان، شرح شطحیات، همان: ۴۴۴

^۳ ابن عربی، ۲۰۱۰، فتوحات مکیه، قاهره: المكتبة العربی، ج ۸، ۱۱۹

^۴ همان: ۱، ۲۱۶

^۵ ابن عربی، ۱۹۴۶، *فصوص الحکم*، همان: ۲۱۷ و داود قیصری، ۱۴۱۷، شرح *فصوص الحکم*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی، ۱۱۶۹

^۶ ابن عربی، ۲۰۱۰، فتوحات، همان: ج ۹، ۱

^۷ ابن عربی، ۲۰۱۰، همان: ج ۵، ۱۰۶ و حسین خوارزمی، همان: ۳۲، و داود قیصری، ۱۴۱۶، *مطلع الخصوص الحکم فی معانی*

فصوص الحکم، ج ۱ و ۲، بی‌تا، انوارالهدی، ۲، ۱۷۴

^۸ ابن عربی، همان: ج ۲، ۴۰

ضعیف‌تر است. به‌همین ترتیب صفت «اراده» نیز ویژگی «مؤنث» دارد. زیرا آفرینش به واسطه «ذات» از طریق این حقیقت انجام می‌گیرد. زیرا ذات در حالت بسیط خود امکان خلق غیر را ندارد. باین‌حال باید اذعان نمود که در اندیشه ابن‌عربی مهم‌ترین نقش و صفت زن اثرپذیری و انفعال بوده، زیرا این صفت یادآور استعداد باروری زن است.^۲ او همچنین معتقد است اصل هر کس از مادرش است.^۳ مفهوم اموت (مادری) از نظر شارح فصوص الحکم، قیصری (م ۶۳۸هـ)، به معنای احاطه داشتن و جامعیت است؛ زیرا این صفت و یا دیگر صفات چون حی، عالم، قادر و یا اسمائی چون اول، آخر، ظاهر، باطن و... احاطه کلی بر تمام اشیا دارند و به همین دلیل امهات اسماء خوانده می‌شوند.^۴ به عبارت بهتر مادر دارنده کمالات فرزند و دربرگیرنده است.

از نظر شیخ اکبر درواقع این عنصر زنانگی است که نقش اصلی را در مراحل آفرینش بازی می‌کند.^۵ این نگاه با توجه به تعریف او از تأنیث - منفعل، پذیرنده، زایا و مادر- زنانه چیزی از جایگاه زن نمی‌کاهد. درهمین راستا با دقت در طرح واره‌های تثلیث بیان شده توسط ابن‌عربی، مشخص می‌شود حداقل دو عنصر مؤنث در هر یک از تثلیث‌ها وجود دارد. از جمله آن‌جا که می‌گوید آدم که مذکر است بین دو مؤنث یعنی ذات و حوا خلق شده است.^۶ این تلقی غلبه وجه زنانگی در آفرینش را در اندیشه ابن‌عربی نشان می‌دهد. همچنین ابن‌عربی نقش زنان در ازدواج را بسیار حیاتی می‌پندارد. توجه او به این موضوع تا جایی است که در فص آخر کتاب فصوص الحکم، دوست داشته شدن زنان از سوی پیامبر(ص) را نه صرفاً امری ظاهری بلکه به واسطه مرتبه معنوی ایشان می‌داند که همان طبیعت کلی است.^۷ دراین نگاه زنان بهترین واسطه‌های خداوند و ابزار کمکی او برای پیدایش اشرف مخلوقات هستند. این امر از آن‌جایی که او بر این سنت تأکید می‌کند که از روش‌های مورد پسند پیامبر(ص)، ازدواج بوده، آشکار می‌گردد.^۸ لذا ملاحظه می‌گردد که روزبهان و ابن‌عربی نگرش مشابهی به نقش‌آفرینی زن به عنوان آینه بازتاب دهنده زیبایی ازلی و موضع شکوفایی عشق در مقام معشوقه زمینی البته در قالب عشقی عقیف و به دور از تمتع مادی داشته‌اند.

^۱ همان: ج ۵، ۱۱۵

^۲ همان: ج ۲، ۳۷۱ - همان: ج ۹، ۲۶۱

^۳ همان: ج ۲، ۱۷

^۴ قیصری، همان: ج ۱، صص ۳۷-۳۴ و حسن حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۵۵۰

^۵ ابن‌عربی، همان: ج ۱، ۲۶۳

^۶ ابن‌عربی، فصوص الحکم، همان: ۲۱۹

^۷ ابن‌عربی، فصوص الحکم، همان: ۱، ۲۱۹

^۸ ابن‌عربی، فتوحات مکیه، ۲۰۱۰، همان: ۱، ۲۲۸

جمع بندی و نتیجه گیری

در اینجا و در مقام پاسخ به پرسش های مطروحه در بخش مقدمه می توان گفت؛ برای روزبهان و ابن-عربی عشق حقیقتی یگانه و بی پایان بوده، لذا قائل شدن به وجود انتها برای عشق به معنای مرگ آن است. در این نگاه هر چند وجود مراتبی برای عشق تصور شده است، ولی نگاه ابزاری به آن مورد تایید نبوده است. این درحالی است که بسیاری از متقدمین عالم تصوف، عشق خصوصاً عشق انسانی را به عنوان عشقی غیر اصیل و اصطلاحاً مجازی تلقی نموده اند که در بهترین حالت «نردبان» صعود یا «مرکب» رهوار رسیدن به ساحت عشق راستین می تواند باشد.^۱ عشق مجازی در این نگرش لاجرم باید از مرحله ای به بعد وانهاده شود. به این ترتیب می توان گفت که پیش کسوتان تصوف، دست کم به اندازه ی روزبهان و ابن عربی، نگاه «قدسی» به عشق انسانی نداشته اند. این در حالی است که شیخ شطاح و شیخ اکبر هردو به سریان داشتن عشق در کلیه مراتب هستی قائل هستند. آن ها در تحلیلی که از ماهیت عاشق می دهند نیز تفاوت بارزی با دیگر صوفیان دارند. در نظر این دو برخلاف غالب نظرات که قائل به رهاکردن معشوقه مجازی برای یافتن معشوق حقیقی هستند، این معشوق نیست که تبدل و تغییر می یابد بلکه دگردیسی اصلی در جان عاشق رخ داده، به این ترتیب در حالی که جوهره حسی و ادراکی اش متحول می گردد، در همان معشوقه زمینی تجلی حق را مشاهده می کند. اما با توجه به مطالب ارائه شده در ذیل تیتیر «زن و عشق عقیف...» در خصوص جایگاه زن در اندیشه و زندگانی ابن عربی، به تعبیر امروزی می توان گفت؛ جایگاه زن در عشق اصطلاحاً مجازی نه صرفاً در حد آئینه ای برای نگاه خیره و آلوده به هوس مردان، بلکه هاتفی از عالم غیب برای الهام بخش سالکان ره نجات و تندیس تمام نمای حقیقت سرمدی الهی است.

در عین حال ویژگی منحصر به فرد دیگر که بیش تر در مورد ابن عربی و کمتر در خصوص روزبهان صدق می کند، شکستن قواعد و برداشت های متداول در موضوعات مورد بحث است. از این رو می توان گفت ترتیب معنای حقیقی و مجازی، عقل، خیال و وهم در سنت عرفان نظری ابن عربی با معانی رایج این لغات در علوم دینی و حتی در آراء اسلاف صوفیه فاصله دارد. این جا دیگر عالم محسوسات، آن چنان که در ساحت علوم تجربی و برخی گرایشات پرنفوذ فلسفه حقیقی تر از هر چیز دیگری شمرده می شود، معنا نگشته بلکه پایین ترین سطح وجود تلقی می گردد. به این ترتیب عالم طبیعت ماحصل زنگار بستن وجودهای اعلی مرتبه، به واسطه درآمیختن با ماده که ذاتاً فسادپذیر و عدمی است، برشمرده می گردد.

بنابراین روزبهان و ابن عربی برآنند که انسان تخته بند تن، گریزی ندارد جز آن که برای بردن بر بام جهان کون و فساد، شناخت خود از تجلیات حق را متناسب با شرایط روحی و تجربه زیسته خویش به رسمیت شناخته و به آن تکیه کند. به عبارت دیگر ابن عربی و روزبهان می خواهند بگویند که اساساً برای انسان، به ویژه تا زمانی که در کره خاکی زندگی می کند، امکانی برای درک بی واسطه حقیقت که همانا ذات

^۱ عین القضاة همدانی، همان، صص ۱۰۴-۱۰۵

حضرت حق است، وجود ندارد. لاجرم انسان باید به شناخت تجلیات آن حقیقت ازلی مطلق بسنده نماید. این تجلیات که عالی‌ترین آن در صورت انسان به ویژه زن مجسم گشته به مثابه شعاع‌های نورانی صادر شده از همان منبع اصلی، یعنی ذات حق، هستند. کم و کیف این تجلیات برای هر انسان می‌تواند برمبنای جوهره وجودی، درک و مسیر زندگی او متفاوت باشد.

در همین راستا تعدادی از قصاید ابن‌عربی در کتاب ترجمان الاشواق بردارنده‌ی این پیام هستند که سوزوگداز صوفی در ره عشق موجب صافی شدن او و به تعبیری فانی شدن از منیت‌های بشری و خداگونه شدنش می‌گردد. از آن جمله است بیتی در قصیده چهل و چهارم ترجمان الاشواق؛

«روحه کل من اشب بها
نقلت عن مراتب البشر»

«سروری است که هر که از عشق او می‌سوزد، از مراتب انسانیت به در می‌کند.»^۱

با عنایت به شرح نیکلسون این بیت به تأثیر پذیری عشق الهی در فراز بردن انسان پس از مرگش از مرتبه وجودی خاکدانی به مقام و جایگاهی که در آن‌جا در صور تحول و تبدل رخ می‌دهد یعنی همان عالم مثال، اشاره دارد.^۲

در کتاب عبهرالعاشقین نیز ابیاتی در خصوص لزوم دگردیسی جان صوفی در اثر ریاضت و سوز و گداز عشق برای یافتن چشم حقیقت بین وجود دارد؛

«هیچ منمای روی شهر افروز
چون نمودی، بر آن سپند بسوز
آن جمال تو چیست؟ مستی تو
وان سپند تو چیست؟ هستی تو»^۳

اما همان گونه که پیش‌تر آمد، در ادامه هم روزبهان و هم ابن‌عربی با شدتی بیشتر دغدغه‌ای را مطرح می‌کنند مبنی بر این که شرط این تحول درونی برای صوفی عاشق آن است که در مسیر صعودش و در مراحل مواجهه با تجلیات صفات الهی که عمدتاً و در کامل‌ترین شکل در هیئت زن به مثابه معشوقه‌های زمینی یا اثری رخ می‌نماید، متوقف نماندن در ظاهر آن عشق‌ها است چنان‌که روزبهان می‌نویسد؛ «سخت چابک غواصی است در بحر مهر تو، تا از شوراب دریای امتحان اصداف لآلی مشاهده جلالی بیرون می‌آورد، که در قعر آن بحر عمیق صدهزار نهنگ شهوتست...»^۴ ابن‌عربی نیز در قصیده سی و یکم ترجمان الاشواق از غفلت صوفی از منبع نور به واسطه تصرف قلبش توسط معشوق زمینی ابراز نگرانی می‌کند؛

«باشام من بازل رحلو
لیحمل من حسنه فایق
و یترک صبا بذات الأضا
قتیلا و فی جبهم صادق»

^۱ ابن‌عربی، ترجمان الاشواق، همان، ۲۱۷

^۲ همان، ۲۱۹

^۳ روزبهان، عبهرالعاشقین، ۱۳۸۰، همان: ۵۹

^۴ همان: ۵۷

«شوم تر از شتری است که دندان پیش برآورده و کاملاً تربیت شده و آن‌ها زین کردند تا کسی را حمل کنند که از زیبایی بر او برتری دارد. و باید کشته آن عاشق شیفته که در عشق ایشان راستگو است در ذات الأضارها شود.»^۱

طبق برداشت نیکلسون این ابیات اشاره به خطری دارد که ابن عربی برای سالک از آن نگران بوده و آن را شوم‌ترین چیز می‌خواند. این که شوق صوفی به معشوق زمینی چنان قلب وی را تصرف کند که نسیان بر او عارض گشته، رمز ذات پروردگار را که در این تجلی ظاهر شده است را فراموش نماید و لذا در مسیر کمال عشق به هلاکت افتد.^۲

در مجموع در مقام پاسخ‌گویی به سوالات مطرح شده در بخش مقدمه می‌توان اندیشه و تجربه روزبهان و ابن عربی درباره عشق را در چارچوبی واحد و در عین حال با دو سلیقه متفاوت تحلیل کرد؛ هر دو عارف مورد بحث ضمن معرفی عشق به عنوان اساس آفرینش جهان هستی و انسان توسط خداوند و در عین حال شاه‌راه ارتباطی انسان با پروردگار خود، بر این دیدگاه که عشق انسانی و عشق الهی هم‌جنس بوده و از نوری واحد هستند، اتفاق نظر دارند.

در این میان نوشته‌های ابن عربی بیش‌تر رنگ و بوی نظری داشته در حالی که روزبهان بی‌پروا و پرشور، از عشق سخن گفته است، به گونه‌ای که گویی تجربیات عینی خود را بیان می‌نماید. شیخ شطاح مخاطبانش را هم تشویق به اتخاذ چنین نگرشی به عشق انسانی می‌کند. لذا شاید با اندکی اغماض در خصوص برخی تفاوت‌ها و همپوشانی‌ها بتوان آراء این دو را در یک چارچوب و به نوعی مکمل یکدیگر تصور کرد؛ به این ترتیب زمانی که روزبهان از مکاشفات عجیب و شطح آمیزش که هضم آن برای افراد دشوار است، سخن می‌گوید، کلامش با توضیحی که ابن عربی در خصوص ساحت خیال خلاق و نقش آفرینی آن در مسیر صوفی ارائه می‌دهد، قابل فهم‌تر می‌گردد. از طرف دیگر روایت‌گری روزبهان از تجربه بی‌واسطه برخی صحنه‌های روحانی نیز به نوبه خود، امکان درک ملموس‌تر نظریه و البته مکاشفاتی را که شیخ اکبر نقل نموده است را فراهم می‌آورد. به این ترتیب ابن عربی مذهب عشق را معرفی کرده و چگونگی آن را تبیین می‌نماید و روزبهان در عمل همین باور را به نمایش می‌گذارد. لذا در یک نتیجه‌گیری کلی می‌توان گفت هر دو تن عشق را به عنوان روح حیات دینی، بنیان هر عبادت حقیقی و سرمنشاء و هسته اصلی سلوک عرفانی باز تعریف نموده‌اند.

کوتاه سخن این که در تفسیر پدیدار عشق در نزد روزبهان و ابن عربی شاید بتوان این‌گونه تصور کرد که زمینه‌های طبیعی و جسمانی موجود در انسان از جمله علاقه به زیبایی‌های ظاهری، او را به سمت سوی دگرخواهی سوق می‌دهد. این در واقع تمهیدی است که معشوق حقیقی نشسته در پس حجاب‌ها یعنی

^۱ ابن عربی، ترجمان الاشواق، همان: ۱۸۴

^۲ همان: ۱۸۷

پروردگار عالمیان در پیش پای بندگان می‌نهد، تا آن‌ها را رفته رفته متحول نموده و نهایتاً در بارگاه کبریایی به مجاورت خویش فراخواند.

منابع:

۱. **قرآن کریم**، ۱۳۷۴، ترجمه و توضیحات و واژه نامه از بهاء الدین خرمشاهی، تهران: نیلوفر و جامی.
۲. آریا، غلامعلی، ۱۳۶۳، **شیخ شطاح روزبهان فسایی**، تهران: فاروس.
۳. ابن عربی، محی الدین، بی تا، **الفتوحات مکیه**، بیروت: دارصادر.
۴. -----، ۱۴۲۰، **الفتوحات المکیه**، ج ۹، بیروت دارالکتب العلمیه.
۵. -----، ۲۰۱۰م، **الفتوحات المکیه**، ج ۱-۹، قاهره، المکتبه العربی.
۶. -----، ۱۹۴۶، **فصوص الحکم**، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
۷. -----، ۱۳۹۲، **ترجمان الاشواق**، شرح از رینولد نیکلسون، پیشگفتار: مارتین لینگز- ترجمه گل بابا سعیدی، تهران: جامی
۸. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۵، **چنین گفت ابن عربی**، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: نیلوفر، ۱۳۸۵
۹. ارنست، کارل، ۱۳۸۴، **مراحل عشق در ادوار آغازین تصوف ایران از رابعه تا روزبهان**، میراث تصوف، به کوشش لئونارد لویزن، ترجمه مجدد الدین کیوانی، تهران: مرکز.
۱۰. پازوکی، شهرام، ۱۳۷۸، **تصوف عاشقانه روزبهان بقلی**، عرفان ایران، به کوشش مصطفی آزمایش، تهران، حقیقت، جلد ۲
۱۱. آسین پالاسیوس، میگل، ۱۳۸۶، **فلسفه عرفانی ابن مسره و پیروانش و نقش او در انتقال فلسفه یونانی و اسلامی به غرب**، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: مرکز
۱۲. الجلابی الهجویری الغزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان، ۱۳۵۸، **کشف المحجوب**، تصحیح د- ژوکوفسکی، تهران، طهوری.
۱۳. جهانگیری، محسن، ۱۳۷۵، **محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی**، تهران، دانشگاه تهران.
۱۴. حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، ۱۳۲۰، **دیوان اشعار**، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، نشر زوار.
۱۵. خوارزمی، تاج الدین حسین، ۱۳۷۹، **شرح فصوص الحکم**، مصحح حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
۱۶. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، **ممدالهمم در شرح فصوص الحکم**، تهران، وزارت ارشاد اسلامی
۱۷. رحمتی، انشاء الله، ۱۳۹۸، **تأیث خلاق**، دانشنامه زیبایی شناسی و فلسفه هنر ویراسته پل ادواردز، دونالد بورچرت، مقدمه ترجمه و تدوین انشاء الله رحمتی، تهران، سوفیا.
۱۸. روزبهان بقلی، ۱۳۵۱، **رساله القدس و غلطات السالکین**، محمد جواد نوربخش، ج ۱، تهران: فردوسی.
۱۹. -----، ۱۳۷۴، **شرح شطحیات**، محقق و مصحح هانری کرین، تهران، طهوری.
۲۰. -----، ۱۳۸۰، **عبهرالعاشقین**، به سعی جواد نوربخش، تهران: انتشارات یلدا قلم.
۲۱. -----، ۱۳۸۳، **عبهرالعاشقین**، هانری کرین و محمد معین، تهران: منوچهری.
۲۲. روزبهان ثانی، عبداللطیف (صدرالدین)، ۱۳۴۷، **روح الجنان، در روزبهان نامه**، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران: انجمن آثار ملی، شماره ۶۰.
۲۳. ریتز، هلموت، ۱۳۷۷، **"دریای جان"**، عباس زر یاب خویی و مهر آفاق بایبوردی، ج اول، تهران، الهدی.
۲۴. شیمل، آنه ماری، ۱۳۸۴، **ابعاد عرفانی اسلام**، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: فرهنگ اسلامی.
۲۵. عین القضاة همدانی، ۱۳۴۱، **"تمهیدات"**، با مقدمه و تصحیح و تعلیق عقیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.
۲۶. غزالی، احمد، ۱۳۶۸، **سوانح العشاق**، مصحح هلموت ریتز، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۲۷. فرام البستانی، فواد، ۱۳۷۷، **فرهنگ جدید عربی - فارسی**، ترجمه محمد بندریگی، تهران: انتشارات اسلامی
۲۸. قیصری، داود بن محمود، ۱۴۱۶، **مطلع الخصوص الحکم فی معانی فصوص الحکم**، ج ۱ و ۲، بی جا، انوارالهدی.
۲۹. -----، ۱۴۱۷، **شرح فصوص الحکم**، تصحیح و تعلیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی
۳۰. کرین، هانری، ۱۳۸۴، **تخیل خلاق در عرفان ابن عربی**، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
۳۱. -----، ۱۳۹۴، **چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلامی ایرانی - خاصان عشق، تشیع و تصوف**، ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی، جلد سوم، تهران: سوفیا.
۳۲. -----، ۱۳۵۹، **تاریخ فلسفه اسلامی**، ترجمه ی اسدالله مبشری، تهران: امیرکبیر.
۳۳. -----، ۱۳۹۵، **تخیل خلاق در عرفان ابن عربی**، تهران: جامی.
۳۴. کلود واده، ژان، ۱۳۷۲، **حدیث عشق در شرق**، جواد حدیدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۳۵. محمود الغراب، محمود، ۱۴۱۲، **الحب والمحبه الالهيه من كلام الشيخ الاکبر**، دمشق، نصر
۳۶. مولوی بلخی، کلیات شمس تبریزی، به کوشش توفیق سبحانی بر اساس تصحیح بدیع الزمان فروزان فر، تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۹۶، غزل ۲۷.
۳۷. نامور مطلق، بهمن، ۱۳۹۰، **درآمدی بر بینامتنیت، نظریه‌ها و کاربردها**، چاپ اول، تهران: سخن.
۳۸. هلم، بنت، ۱۳۹۶، **عشق**، ترجمه زهره همت، مجله علمی - تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت، تهران: موسسه اطلاعات، سال ۱۲، شماره ۳، خرداد ماه.

39. Rollo, May, 1969, **Love and will**, New York, W.W. Norton and Company, Inc.

40. Lindberg, Carter, 2008, "**Love: a brief history through western Christianity**", Oxford, Blackwell.