

تحلیل بینامتنیت مؤلفه عشق در عبر‌العاشقین و صفات‌العاشقین

دکتر ابراهیم ابراهیم‌تبار* - جمشید نجفی**

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد واحد بابل - دانش‌آموخته کارشناسی ارشد
زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد واحد بابل

چکیده

عبر‌العاشقین مجموعه‌ای از آرا و اندیشه‌های روزبهران بقلی شیرازی درباره عشق است. به دلیل اهمیت فراوانی که این رساله عرفانی در ادبیات فارسی دارد، بر آثار بعد از خود از جمله مثنوی صفات‌العاشقین اثر هلالی جغتایی تأثیر بسزایی گذاشته است. از آن جایی که این دو اثر از لحاظ موضوع و درون‌مایه اشتراکات زیادی با هم دارند، می‌توان برای درک بیشتر قابلیت‌های شان، آن‌ها را بر اساس نظریه بینامتنی ژنت که به سه گونه آشکارا - تعمدی، پنهان - تعمدی و ضمنی تقسیم شده است، مورد مطالعه قرار داد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که بسیاری از مضامین مربوط به عشق در عبر‌العاشقین و صفات‌العاشقین چون ازلی بودن، دوسویه بودن عشق، دشواری و موانع راه عشق و ... (از نوع ضمنی ژنتی) تکرار شده است. البته این رابطه بینامتنیت به گونه‌ای نیست که صفات‌العاشقین را به عنوان یک اثر تقلیدی صرف و بدون خلاقیت نشان دهد. این مقاله در صدد است تا مضامین مشابه و مشترک مؤلفه عشق را در این آثار با روش توصیفی - تحلیلی مورد بررسی قرار دهد.

کلیدواژه‌ها: بینامتنیت، عشق، روزبهران بقلی، صفات‌العاشقین، عبر‌العاشقین.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۰۱/۰۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۰۴/۱۷

*Email: ebrahimitabar@baboliau.ac.ir (نویسنده مسئول)

**Email: firouzib@gmail.com

مقدمه

بینامتنیت یکی از موضوعات مهم ساختارگرایی و پس‌اساختارگرایی است که از سوی پژوهشگران بزرگ نیمه دوم قرن بیستم از جمله ژولیا کریستوا،^۱ رولان بارت،^۲ میکائیل ریفاتر،^۳ لوران ژنی^۴ و ژرار ژنت^۵ مورد توجه قرار گرفت. این گروه از منتقدان اگرچه با مطالعه در آثار میخائیل باختین^۶ و فردینان دوسوسور^۷ با نظریه‌های مهم ادبی (منطق مکالمه) و زبان‌شناسی آشنا شده بودند، اما هریک برداشت‌های مشابهی نسبت به بینش باختین داشتند. در این میان ژولیا کریستوا برخلاف این گروه برداشت تازه‌تری از نظریه باختین ارائه کرد، در نتیجه «ابداع اصطلاح بینامتنیت نصیب او گردید.» (ر.ک. آلن ۱۳۸۰: ۲۴-۱۹) این نظریه در آثار بارت از جمله «از اثر به متن»، «نظریه متن» و *لذت متن* معنای تازه‌تری یافت. (رضایی دشت‌ارزنده ۱۳۸۸: ۳۲) سپس ژنت آن را به شکل نظام‌مند با عنوان «ترامتنیت» با مباحثی از قبیل «بینامتنیت، سرمتنیت، پیرامتنیت، فرامتنیت، بیش متنیت» گسترش داد. (آلن ۱۳۸۰: ۱۴۰-۱۵۵)^(۱) با توجه به اینکه نویسندگان و گویندگان در سایه فضای مشترک فرهنگی کشور حضور دارند، طبیعتاً استفاده از متون پیشین در گونه‌های مختلف اتفاق خواهد افتاد که گاهی خواسته و گاهی ناخواسته تحت تأثیر این فضا قرار می‌گیرند، در نتیجه به حضور بخشی از یک متن در متن دیگر ختم می‌گردد. به این نوع ارتباط که میان دو متن برقرار می‌شود «بینامتنیت» می‌گویند. بر اساس نظریه بینامتنیت هیچ متن مستقل وجود ندارد که به تنهایی خوانده شود، بلکه با یک متن پیش از خود وابستگی دارد و «خواندن آن نیز به یاری متون دیگر امکان پذیر خواهد بود.» (احمدی ۱۳۸۶: ۱۰۳)

1. Julia Kristeva
3. Michel Riffaterre
5. Gérard Genette
7. Ferdinand de Saussure

2. Roland Barthes
4. Laurent Jenny
6. Mikhail Bakhtin

در ادبیات فارسی نیز متون بسیار زیادی وجود دارد که از لحاظ ساختاری و موضوع و درون‌مایه، شباهت‌های فراوانی در بین آن‌ها دیده می‌شود و می‌توان آن‌ها را بر اساس رابطه بینامتنیت مورد مطالعه و بررسی قرار داد؛ از جمله این آثار مثنوی *صفاتالعاشقین* هلالی جغتایی (وفات: ۹۳۶ ق.) است که به تأثیر از *مخزن‌الاسرار* نظامی و بر وزن خسرو و شیرین در بیست باب و ۱۲۳۷ بیت با عنوانین: عشق و عاشق و صفات یک عاشق صادق، و ... سروده شد؛ در این اثر عرفانی نیز مثل سایر آثار، مناسبت‌ها و روابط بینامتنی در شکل‌گیری ساختار لفظی و معنوی نقش برجسته‌ای داشته است. در میان آثاری که این اثر از لحاظ درون‌مایه با آن رابطه بینامتنی برقرار کرده، *عبرالعاشقین* اثر روزبهان بقلی شیرازی (۶۰۶-۵۲۲ ق.) است که در یک مقدمه و سی دو فصل با موضوع عشق و جمال‌پرستی نوشته شده است که نویسنده متناسب با عنوانین هر فصل، داستان‌های شیرین و حکایت‌های متنوعی را از انبیا و مشایخ صوفیه نقل می‌کند. وجود تشابهات محتوایی در این آثار، از قبیل ذکر اوصاف عشق و عاشق و معشوق، زمینه را برای مطالعه و پژوهش بینامتنیت فراهم آورده تا بتوان میزان بهره‌وری و نحوه اقتباس *صفاتالعاشقین* (پیش‌متن) را از *عبرالعاشقین* (پس‌متن) مشخص کرد.

با مطالعه و بررسی‌های انجام شده در مثنوی *صفاتالعاشقین* و در پاسخ به این پرسش که تأثیرپذیری *صفاتالعاشقین* از *عبرالعاشقین* در چه مقوله‌ای و در کدام گونه بینامتنیت قرار می‌گیرد؟ با توجه به شواهد و قرائن موجود در متن باید گفت که هلالی به تبع از *عبرالعاشقین*، موضوع عشق (عرفانی) را در *صفاتالعاشقین* به طور ضمنی انعکاس داده؛ بنابراین دو اثر از نظر موضوعی در زمره عرفان جای می‌گیرند و با الگوی بینامتنیت همخوانی دارند، این تشابه از مهم‌ترین عوامل پیوند خواننده *صفاتالعاشقین* با *عبرالعاشقین* و یکی از حوزه‌های بسیار مهم بینامتنی به

شمار می‌رود که زمینه را برای دریافت فهم بهتر فراهم می‌کند. پژوهش حاضر سعی دارد مواردی از این گونه بینامتنیت را در متن نشان دهد.

پیشینه تحقیق

تا کنون پژوهش‌های بسیاری با رویکرد بینامتنیت در قالب کتاب و مقالات انجام شده که از میان آن‌ها آثار ذیل را می‌توان نام برد: کتاب *بینامتنیت* (۱۳۸۰) اثر گراهام آلن، *ساختار و تأویل متن* (۱۳۸۶) از بابک احمدی و مقاله «ترامتنیت، مطالعه روابط یک متن با دیگر متن‌ها» (۱۳۸۶) از بهمن نامور مطلق. همه این آثار به مناسبات بینامتنیت و ارتباط آن با ترامتنیت از دیدگاه ساختارگرایان می‌پردازد که در کلیات پژوهش حاضر، از مبحث بینامتنیت استفاده شده است؛ اما در پیوند با «مقوله عشق» می‌توان به مقالات ذیل اشاره کرد: مقاله «مفهوم عشق از دیدگاه روزبهان بقلی» (۱۳۸۹) نوشته محمود رضا اسفندیار و فاطمه سلیمانی که مفاهیم عشق و انواع آن را در آثار روزبهان مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند؛ مقاله «رابطه بینامتنیت میان *سوانح العشاق* و *عبرالعاشقین*» (۱۳۹۳) از مسروره مختاری و همکاران که به رابطه بینامتنیت در میان دو اثر مشهور پرداختند و به این نتیجه دست یافتند که *عبرالعاشقین* طبق نظریه ژنت در سه شکل مختلف از جمله صریح، غیر صریح و ضمنی از *سوانح* متأثر بوده است؛ همچنین مقاله «تداوم و تحول در تصوف عاشقانه شیراز» (۱۳۷۸) نوشته ماساتاکا تاکشیتا به مقایسه و تأثرات رساله *عبرالعاشقین* از کتاب *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف* نوشته حسن دیلمی اختصاص یافته، در این اثر وجوه تشابه و تفاوت باب‌های دو کتاب مورد بررسی قرار گرفته است؛ اما در باب هلالی به جز مقاله «تحلیل آثار هلالی جغتایی» (۱۳۹۴) از مریم ایرانمنش و همکاران که به گزارش تحلیلی از زندگی و آثار هلالی اکتفا کردند، آثار خاصی که با این مقاله در ارتباط باشد، کم‌تر مشاهده شده است.

آنچه که اهمیت این پژوهش را با سایر آثار مشابه دیگر نشان می‌دهد، این است که *صفاتالعاشقین* به دلیل تأثیرپذیری محتوایی از دو اثر معروف یعنی *عبرالعاشقین* و *مخزن‌الاسرار* نظامی، معانی بلند عرفانی عشقی، و مفاهیم اخلاقی و دینی را در جای‌جای ابیاتش گنجانده، به تعبیر دیگر نوعی حکمت عاشقانه را در ادبیات تعلیمی قرار داده است، طوری که خواننده نه با تقیدات خشک و تعصب آلود زاهدانه روبه‌رو می‌شود و نه با تجردات محض صوفیانه از حلقه عشق ناسوتی دور؛ بلکه به یک عشق پاک انسانی و مقدس دست می‌یابد. در این پژوهش، شریعت‌گرایی *مخزن‌الاسرار* با طریقت‌طلبی *عبرالعاشقین* تلفیق شده است. از سویی در هیچ یک از آثار فوق‌الذکر به خوانش بینامتنی *صفاتالعاشقین* و *عبرالعاشقین* اشاره‌ای نشده است؛ علاوه بر آن نویسندگان مقالات مذکور، عشق را فقط در بُعد عارفانه و تصوف عاشقانه مورد بررسی قرار دادند یعنی صرفاً به جنبه الهی آن توجه شده، در حالی که این مقاله در صدد است تا مقوله عشق را در پیوند با دو بعد طریقت و شریعت، چنان‌که در سطور بالا اشاره گردید، از دیدگاه یک نویسنده عارف و یک شاعر مورد بررسی قرار دهد. بنابراین، پژوهش حاضر به دلیل تلاش برای کشف زیرساخت اصلی پیوند بینامتنی یعنی عنصر عشق که به عنوان گره‌گاه‌های اندیشه هلالی و روزبهان محسوب می‌شود، مدعی تازگی و نو یافتگی بینامتنیت است که می‌تواند در تبیین سیر بازتاب عشق عرفانی در ابیات منظوم عاشقانه با نگاه تعلیمی و چاشنی غنایی مفید باشد. از این رو، محور تحقیق این پژوهش با تکیه بر زاویه نگاه و قدرت تحلیل یک شاعر و نویسنده، در موضوعی مشترک (مقوله عشق) و با رویکرد بینامتنیت گذاشته شده است. پیش از ورود به این مباحث، لازم است که در باب مبانی نظری بینامتنیت به اختصار مطالبی بیان شود.

بینامتنیت

بینامتنیت از متداول‌ترین اصطلاحات مورد استفاده در دایره واژگانی نقادانه معاصر است که دریافت و فهم آزادانه خوانندگان را با گفتمان‌های جدید از هر متنی محترم می‌شمارد و این عقیده را که «متن، تنها تکثری از معناها را به جریان نمی‌اندازد، بلکه گفتمان‌های متعدد و به هم بافته شده و در هم تنشی از معنای از پیش موجود را» مورد توجه قرار می‌دهد. (آلن ۱۳۸۰: ۹۷) در باب بینامتنیت آرا و نظریه‌های مختلفی از سوی محققان بیان شده است از جمله فرمالیست‌ها مسئله «مناسبات میان متون ادبی» و به تعبیر باخترین «مناسبات بینامتنی» را مطرح کرده‌اند «که شاعران انگاره‌ها و تصاویری (که به گمان ما ابداع است) به کار برده‌اند تقریباً بی‌هیچ دگرگونی از اشعار شاعران دیگر وام گرفته‌اند، در حالی که نوآوری آن‌ها در تصویر نیست، بلکه در کاربرد زبان است.» (احمدی ۱۳۸۶: ۵۸) ژولیا کریستوا هرگونه روابط میان‌متنی را در یک گونه بزرگ «بینامتنی» می‌داند و البته تأکیدش بر روی روابط هم عرض در متون است. (نامورمطلق ۱۳۸۶: ۸۶) اما ژنت مسئله بینامتنیت را مسئله به هم آوردن چندین متن در قالب یک متن می‌داند به گونه‌ای که این متون یکدیگر را از بین نبرند و به عنوان یک کل ساختاری دچار شکاف نشوند. (به نقل از آلن ۱۳۸۰: ۱۶۴) به تعبیر دیگر بینامتنیت کاربرد آگاهانه متنی در متن دیگر است و نقل قول‌ها و نقل معناها را می‌توان جزء انواع بینامتنیت شمرد. (صباغی ۱۳۹۱: ۹) لوران ژنی نیز شاخصه بینامتنیت را شیوه خوانش نوینی می‌داند که خطیت متن را از بین می‌برد و از نظر او هر ارجاع بینامتنی، مجالی برای حضور یک بدیل است که خواننده در مواجهه با آن یا به خوانش خود ادامه داده و آن ارجاع را تنها به عنوان جزئی نظیر دیگر اجزاء در نظر می‌گیرد، و یا به متن مأخذ مراجعه می‌کند و درگیر گونه‌ای از یادکرد فکری می‌شود که در آن ارجاع بینامتنی همچون عنصری جان‌نشینانه نمود می‌یابد که از ساختاری فراموش شده اخذ و جایگزین شده است.

س ۱۴ - ش ۵۲ - پاییز ۹۷ — تحلیل بینامتنیت مؤلفه عشق در *عبرالعاشقین* و *صفات العاشقین* / ۱۹

(صباغی ۱۳۹۱: ۱۶۳) ریفاتر معتقد است «بیشتر ساختارهای نشانه‌شناختی، که ما را به متون دیگر ارجاع می‌دهند، می‌تواند از نوع واژگان، عبارات، جملات، ایماژهای کلیدی و حتی مضامین باشد که متن‌ها از رهگذر آن‌ها به یکدیگر اتصال می‌یابند» (به نقل از اسماعیلی ۱۳۹۴: ۸) و سازوکار ویژه‌ای را برای خواندن متون ادبی فراهم می‌سازند و تنها بینامتنی «آفریننده دلالت معنایی است، حال آنکه خواندن سطر به سطر متن {بی‌دقت به مفهوم بینامتنی} در متون ادبی و غیر ادبی، چیزی جز معنا نمی‌آفریند.» (احمدی ۱۳۸۶: ۳۲۰)

بنابراین، از مجموع دیدگاه‌ها می‌توان دریافت که بینامتنیت پذیرش و کاربرد تفکر دیگران در آثار خود و برداشتی از ارتباط متون و هنر در دوره معاصر است و کارآیی آن ارتباط بینابین و وابستگی متقابل در حیات فرهنگی مدرن را برجسته می‌کند طوری که «موجب پویایی و چند صدایی در متن می‌شود چراکه هیچ متنی عاری از بینامتن نیست» (نامورمطلق ۱۳۸۶: ۸۵) و حتی می‌توان گفت که گاهی مشترکات از نوع لفظ هم در نوع خود بینامتنی است. (مکاریک ۱۳۸۵: ۷۳)

قلمرو بینامتنیت

میخایل باختین، نظریه‌پرداز روسی، تحقیقات گسترده‌ای را در باب «پرسش‌های نظریه ادبی داستایفسکی» پرداخت و آن را در سه بخش تنظیم کرد؛ وی در بخش دوم این اثر به منطک مکالمه و چند صدایی اشاره کرد و گفت: «منطق مکالمه ساحت بینامتنی دارد.» (احمدی ۱۳۸۶: ۹۳) از این رو، رمان و نثر ادبی، دارای منش بینامتنیت است و در مقابل شعر زمزمه‌ای درونی و اشراقی ناب و «دارای معنی چندگانه است.» (باختین ۱۳۸۷: ۴۲۴) از آنجایی که شعر حادثه‌ای یکه و تکرار نشدنی به شمار می‌رود، فاقد این منش است. (احمدی ۱۳۸۶: ۱۱۳) شاید این نظر غالب

ساختارگرایان از جمله تودوروف باشد که اعتقاد داشت نثر، طبیعتی بینامتنی دارد. (مختاری و همکاران ۱۳۹۳: ۲۸۶) اما باید دانست که بینامتنیت تنها منحصر به نثر نیست؛ هارولد بلوم و ژولیا کریستوا بینامتنیت را بر خلاف نظر باختین و تودوروف، به رمان محدود نکردند و عقیده داشتند که بینامتنیت در شعر هم جاری است و می‌توان گفت که: «بینامتنیت، متن را می‌گشاید و در حقیقت بازی بی‌پایان نشانه‌پردازی است که به انقلاب در زبان شاعر می‌انجامد.» (مکاریک ۱۳۸۵: ۷۴) بر اساس این نظریه چندصدایی و تأثیرپذیری نه تنها در متون مثنوی، بلکه در متون منظوم ادب فارسی فراوان یافت می‌شود؛ بنابراین در سنت دیرینه ادبیات فارسی تأثیر شاعران و نویسندگان متقدم بزرگ بر مقلدان متأخر امری انکارناپذیر است و می‌توان گفت: «که بر اساس رویکرد بینامتنیت آثار شاعران و نویسندگان، اغلب در ساحت بینامتنی قرار می‌گیرند» (خلیلی جهان‌تیغ ۱۳۸۶: ۶) و حتی شاهکارهای ادب فارسی هم از این امر مستثنی نبودند؛ مثنوی صفات العاشقین هلالی به عنوان متن پسین از عبهر العاشقین روزبهان به عنوان متن پیشین در حقیقت دو روی یک سکه بینامتنیت شعر و نثر ادبی محسوب می‌شوند که می‌توان گونه‌های مختلف بینامتنیت ژنتی را از جمله صریح - تعمدی (تضمین، نقل و قول) و پنهان - تعمدی (انواع سرقات ادبی) و ضمنی (کنایه و تلمیح) در این آثار بررسی کرد. (نامور مطلق ۱۳۸۶: ۸۸)

صریح - تعمدی

در این نوع بینامتنی، حضور یک متن در متن دیگر آشکار است یعنی تأثیرپذیری در متن متأخر از متن متقدم با آگاهی کامل نویسنده و یا شاعر به طور مستقیم و یا غیر مستقیم انجام می‌پذیرد. ژنت این نوع را به دو قسم تقسیم کرد: «۱- نقل و قول مستقیم و ۲- نقل و قول غیر مستقیم.» (مختاری و همکاران ۱۳۹۳: ۲۸۹) از گونه‌های

س ۱۴ - ش ۵۲ - پاییز ۹۷ — تحلیل بینامتنیت مؤلفه عشق در *عبرالعاشقین* و *صفاتالعاشقین* / ۲۱

فرعی بینامتنی صریح - تعمدی می‌توان تضمین، حل، درج، عقد و اقتباس را نام برد. (صباغی ۱۳۹۱: ۶۵) با توجه به تقسیماتی که ذکر شد (ر.ک. مختاری و همکاران ۱۳۹۳: ۳۰۱) بخشی از متن *صفاتالعاشقین* را می‌توان در گونه دوم آن یعنی نقل و قول غیرمستقیم بررسی کرد. وجود پاره‌ای از اصطلاحات از قبیل عشق و عاشق، عزلت، طلب، توکل، قناعت، صبر، ادب، تواضع و همت و ... را که در *صفاتالعاشقین* آمده با توصیفاتی که روزبهان از عاشق و معشوق کرده و همچنین کاربرد اسامی از قبیل یعقوب و یوسف (هلالی ۱۳۳۷: ۳۲۳) و یا مجنون و لیلی (همان: ۲۹۸) و در *عبرالعاشقین*، لیلی و مجنون و یوسف (بقلی شیرازی ۱۳۶۶: ۶۱) و ... را می‌توان در این گونه جای داد.

پنهان - تعمدی

در این گونه بینامتنی ارتباط میان دو متن از سوی شاعر یا نویسنده به عمد پنهان می‌ماند. به تعبیر دیگر قصدی برای آشکارسازی وجود ندارد؛ از این رو، آن را «جزء سرقات ادبی دانستند»^(۲) البته گاهی ممکن است که یک متن در قالب تلمیح از آیات و یا احادیث مشهور بهره ببرد که در این صورت استفاده از عنوان سرقت ادبی در چنین امری جای تأمل دارد، و یا ممکن است نویسنده و یا گوینده، بخشی از متن را در اثرش استفاده کند، به عنوان نمونه می‌توان به *رساله قشیریه* و *کشف‌المحجوب* هجویری، و یا *عبرالعاشقین* (در سه فصل آخر) یا کتاب *عطف‌الالف* اثر حسن دیلمی اشاره کرد. این نوع دریافت را نمی‌توان جزء انتحال و یا سرقات ادبی دانست، بلکه در قالب اقتباس و در مبحث بینامتنیت می‌توان بررسی کرد. با این وصف این گونه بینامتنی در *صفاتالعاشقین* مشاهده نشده است.

بینامتنی ضمنی

در این نوع از بینامتنیت، قصد عمدی برای پنهان‌کاری و یا حتی آشکارسازی دیده نمی‌شود؛ در حقیقت میزان برخورداری نویسنده و گوینده را از مطالعات در متون و تحلیل آن با توجه به مقتضیات متن حاضر با استفاده از ابزارهای بلاغی امکان‌پذیر می‌سازد. می‌توان «تلمیح، ارسال‌المثل، تصویرآفرینی، وام‌گیری، اقتباس و بازآفرینی را از ابزار بلاغی مورد استفاده در متن به شمار آورد.» (صباغی ۱۳۹۱: ۶۶) (۳) در صفات‌العاشقین این گونه سوم بینامتنی بیشتر دیده شد.

مدخل بحث

مقوله عشق از آن دسته مفاهیمی است که در بند زمان و مکان نمی‌گنجد و همواره مورد عنایت تمام اندیشه‌ورزان در هر زمان و زبانی بوده است. در باب عشق تعاریف زیادی نوشته شده که به ذکر چند مورد بسنده می‌شود. «عشق از جمله صفات حق است.» (بقلی شیرازی ۱۳۶۶: ۱۳۸) طبیعتاً صفات، جدایی‌ناپذیر از حق‌آند و هیچ کدام به ذات قابل شناختن نیست، پس عشق هم به ذات قابل شناختن نیست. (اسفندیار و سلیمانی ۱۳۸۹: ۳۴) به قولی: «عشق پوشیده است و کز ندیدستش عیان.» (غزالی ۱۳۷۰: ۱۲۰) عشق همچون «آتش است هر جا که باشد جز او رخت دیگری نهد، هر جا که رسد سوزد و به رنگ خود گرداند.» (۴) (عین‌القضات ۱۳۷۳: ۹۷) می‌توان گفت که عشق به معنی «شوق مفرط و میل شدید به چیزی است؛ دریای بلا، جنون الهی و قیام قلب است با معشوق بلاواسطه.» (سجادی ۱۳۷۸: ۵۸۰)

عبرالعاشقین و صفات‌العاشقین از جمله آثار عرفانی به شمار می‌روند که به موضوع عشق پرداختند، تنها با این فرق که روزبهان به عشق الهی و معشوق ازلی می‌اندیشد؛ در حالی که هلالی به عشق پاک انسانی و معشوق زمینی توجه دارد.

عبرالعاشقین با یک مقدمه طولانی، حکایت از ظهور نگاری رعنا دارد که شیخ را سخت مجذوب کرده، اما طولی نمی کشد که آن نگار زیبا به ملامت شیخ می پردازد و او را از مأموریتی که داشته، هشدار می دهد: «لعبتی دیدم که به حسن و جمال، جهانیان را در عشق می داد، از این کافری، رعنایی و ... در طرف چشمش صد هزار هاروت و ماروت بود ... زاهدان را از در صومعه ملکوت بیزار کردی ... به شوخی گفت این چه نظرست که در تصوف در غیر حق نگاه کردن کفرست...» (بقلی شیرازی ۱۳۶۶: ۷-۵) شیخ متنبه می گردد و در حسن عشق تفکر می کند؛ اینکه چرا روزبهان و صوفیان متقدم به علت عشق صرف به خدا، عشق زمینی را رد می کردند و سعی داشتند تا بخش هایی از آثارشان را به آیات و احادیث نبوی بیاریند، شاید دلیلش این بوده که «عارفان و طبقات صوفیه به سبب جو حاکم بر جامعه و به خاطر اجتناب از تکفیرشدن توسط متشرعان، خطابه آثار خود را با استناد به آیات و احادیث تبیین می کردند تا از این طریق مقبولیت خود و سخنان خود را افزایش دهند» تا از بند تهمت و ترهات رهایی یابند. (مختاری و همکاران ۱۳۹۳: ۷-۶)

هر سخن کان نیست قرآن با حدیث مصطفی با مقامات حمیدالدین شد اکنون ترهات (انوری ۱۳۶۴: ۷۴/۱)

اما این فضای تعصب آلود ادامه نیافت؛ ظهور صوفیان جدید از قرن ششم سبب شد تا دریچه ای تازه به روی متون ادب فارسی گشوده شود، این دسته از صوفیان از جمله «احمد غزالی، عین القضاة و عراقی که از نمایندگان این نوع جدید عشق صوفیانه اند عشق به مخلوق را مقدمه عشق به خالق می دانستند و این عقیده را در ایران گسترش دادند.» (تاکشیتا ۱۳۷۸: ۳۲) *صفاتالعاشقین* محصول این اندیشه نوین صوفیانه است که هلالی در آن، عشق پاک انسانی را مقدمه عشق الهی دانسته و در بیان این اندیشه، حکایت های اخلاقی و دینی را با چاشنی غنایی آمیخته است. این

اثر برخلاف دو منظومه «شاه و درویش» و «لیلی و مجنون» به عشق زمینی و اشخاص خاصی اختصاص نیافته است.

در مقابل، تصویری که روزبهان از عنصر عشق در *عبرالعاشقین* ارائه می‌دهد از *عطف‌الالف* اقتباس شده است. اگرچه این دو اثر به توصیف عشق عرفانی پرداختند، اما ساختار کلی هر دوی آن‌ها کاملاً متفاوت است. روزبهان عشق را در مفهوم خاص و از نظرگاه تصوف به‌ویژه تصوف حلاج می‌نگرد، یعنی تصوف عاشقانه صرف را بیشتر از تصوف عابدانه می‌پسندد. «وی از جمله عارفانی نیست که به تعادل میان شریعت و طریقت اصرار فراوان داشته باشد و معتقد است که عبودیت مقدمه عشق است.» (تاکشیتا ۱۳۷۸: ۳۵) اما توصیفی که دیلمی از عشق کرده به مفهوم عام کلمه و در ماهیت و هویت، و ذکری چند از آرا و اقوال گذشتگان در این باب است که «با آثار حکما و فلاسفه و ادبا درباره عشق زمینی مشابهت بسیار دارد.» (همان: ۴۲) یعنی تأکید دیلمی بر تصوف عابدانه است؛ در این بعد اخلاقی و دینی، رنگ و بوی شریعت در *صفات‌العاشقین* بیشتر از *عبرالعاشقین* حس می‌شود و می‌توان گفت دیدگاه هلالی در *صفات‌العاشقین* به دیدگاه حسن دیلمی^(۵) در کتاب *عطف‌الالف* نزدیک‌تر است، اما در ابعاد دیگر از جمله توصیف عشق، عاشق و معشوق و ذکر صفات هر یک به تاسی از *عبرالعاشقین* پرداخته است. با وجود اینکه هلالی در قرنی می‌زیسته که مکتب وقوع در حال نضج بوده، هرگز از تصاویر کوچک و بازاری در اشعارش به ویژه در مثنوی *صفات‌العاشقین* استفاده نکرده، حتی این شیوه را در مثنوی «شاه و درویش» هم به کار گرفته است؛ اگرچه منظومه «شاه و درویش» به عشق زمینی اشاره دارد، اما بن‌مایه درونی آن «سرشت عرفانی و گرایش تند آموزشی دارد و گویا شاعر در این منظومه مرزهای اجتماعی را از میان برداشته.» (ایرانمنش و همکاران ۱۳۹۴: ۴۱) با توجه به تفکر عرفانی و اخلاقی، تصویری که هلالی از عشق ترسیم می‌کند تصویر یک عشق پاک انسانی است. او سعی داشته تا عشق را که به عنوان یک ودیعه و عنایت الهی است در قالب اندیشه عابدانه و آموزه‌های عرفانی و دینی با تأکید بر سیرت باطنی بیان کند

و انسان را برای ترک دنیای فانی و عیش‌های زودگذر و رسیدن به عشق پاک ترغیب نماید؛ از این رو، می‌توان گفت یکی از وجوه مشترک دو اثر *صفاتالعاشقین* و *عبرالعاشقین* این است که عشق انسانی، معیاری برای عشق ربّانی توصیف شده است. درحقیقت *صفاتالعاشقین* به منزله پلّی است ارتباطی میان منظومه‌های عاشقانه که شاعر به توصیف عشق پاک زمینی پرداخته و سایر منظومه‌های عارفانه که در آن به یک عشق متعالی می‌اندیشد. همین فرق اساسی (توصیف عشق پاک انسانی) *صفاتالعاشقین* را با سایر منظومه‌های عاشقانه اعصار قبل و بعد متمایز می‌سازد و با *عبرالعاشقین* که به توصیف عشق الهی و معشوق ازلی پرداخته، بسیار نزدیک می‌کند. این مباحث از این زاویه که دیدگاه این شاعر و عارف را به هم نزدیک کرده، قابل مقایسه است. علاوه بر این، باید به ساختار کلی و شیوه نگارش این دو اثر توجه کرد؛ *عبرالعاشقین* با نثری شاعرانه و بیان ادیبانه به رشته تحریر درآمده، طوری که «هر خواننده را تحت تأثیر قرار می‌دهد و با خوانش متن، اشعار شعرای قرون پنجم و ششم در اذهانش تداعی می‌شود.» (شیمل ۱۳۸۴: ۲۲۴) در حالی که *صفاتالعاشقین* در قالب شعر است.

با توجه به ویژگی‌های مشترک در مضامین دو متن یاد شده که بیشتر از نوع سوم بینامتنیت «ضمنی» محسوب می‌شود، نگارندگان سعی کردند با عنایت به دستگاه فکری و حوزه اندیشگانی بقلی شیرازی و هلالی جغتایی، مؤلفه‌های مشابه و تأثیرگذار حوزه عشق را بر اساس اهمیت موضوع، دسته‌بندی و در ذیل هر مؤلفه به مقایسه آن‌ها پردازند.

سلوک (کوشش) و جذبه (کشش)

یکی از مفاهیم و کلید واژگان مهم با توجه به مسئله عشق در دیدگاه روزبهان و هلالی، مرز میان کوشش سالک و کشش معشوق است. همواره این دو اصل در طی طریقت برای عرفا اهمیت فراوانی داشته است، لذا برای آن‌ها این پرسش مطرح

بوده که کدام یک از این دو اصل بر دیگری رجحان دارد، سالک مجذوب یا مجذوب سالک؟ روزبهان در *عبر‌العاشقین* در باب سیر و سلوک، مسئله کوشش و کشش را مطرح می‌کند و برای سالک شرایطی را قائل است. به اعتقاد او «نهایت عشق، بدایت معرفت است و در معرفت، عشق کامل می‌شود.» (تاکشیتا ۱۳۷۸: ۳۵)

برای رسیدن به معرفت، سیر و سلوک لازم است پس سلوک انسان عاشق باید در راه خدا باشد، وگرنه راه به جایی نخواهد برد. انسان (سالک) بدون روش (سلوک اختیاری) مسلماً به غایت سلوک و هدف طریقت که فنا فی‌الله است، نخواهد رسید. او در این زمینه چنین می‌گوید: «هر چند جذبه و کشش انسان مهم است، اما خلق در آنچه می‌باید راه نمی‌برند، راه به خدای تعالی می‌باید رفت و تا نیروی نرسی؛ و اگر نرسی الی‌الابد حسرت بر حسرت بود.» (بقلی شیرازی ۱۳۶۶: ۹۴) این گونه سخنان «شیخ فارس» ریشه قرآنی دارد و هم‌سوی با آیاتی چون «فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» است. (مزمّل / ۱۹) او بر سالک مجذوب تأکید دارد؛ بدین معنا که سالک با نیروی همت و جهد خویش در طلب حق طی طریق می‌کند و از پا نمی‌نشیند با آنکه می‌داند در راه طریقت مسلماً جذبه عنایت حق، او را در می‌رباید باز از کوشش خود دست بر نمی‌دارد، تا به غایت سلوک و نهایت طریقت خود نایل گردد. نکته قابل تأمل این است که در وادی عرفان همواره در مقابل هر کوششی (سلوک) کششی (جذبه) قرار دارد.» (اسماعیل پور ۱۳۹۰: ۳۱) هلالی نیز به این امر توجه کرده و در *صفات‌العاشقین* برای سالک الی‌الله شرایطی را مطرح می‌کند:

بیای پست همت، این چه سستی است	طریق رهروان گرمی و چستی است
ز همت کهربا را جذبه‌ای هست	که کوه را می‌کشد بی جنبش دست
بزن دست و ز همت بال بگشا	به روی خود در اقبال بگشا...

(۱۳۳۷: ۲۷۵-۲۷۴)

در تحلیل سخن هلالی می‌توان گفت که سالک باید سلوک، جهد و ریاضت خود را انجام دهد و از خلق و تعینات مادی رها شود؛ زیرا طی مراحل سلوک در «روش» است و پس از آن، «کشش» صورت می‌گیرد تا سالک با جذبۀ حق منازل را طی کند و به وصول حق نایل گردد. هلالی جغتایی نیز همانند بقلی شیرازی در مسیر سلوک، بر سالک مجذوب و همچنین به تقابل بین کوشش و کشش ملتزم است که این خود دلیلی روشن بر ارتباط بینامتنی از نوع «ضمنی» میان این دو اثر است.

دو سویه بودن عشق

یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم در محتوای این دو اثر، مسئله تعامل عاشق و معشوق از نظر نوع و کیفیت ابتدای عشق است؛ یعنی دو سویه بودن عشق عاشق به معشوق، و عشق معشوق به عاشق که در قرآن کریم آمده است: «یا ایها الذّین آمنوا من یرتد منکم عن دینہ فسوف یأتی اللہ بقوم یحبّهم و یحبّونہ...» (مانده / ۵۴) عرفا با بهره‌گیری از این آیه شریفه، خداپرستی را بر اساس عشق بنا نهاده و اصطلاح «عشق خدایی» را مطرح کرده‌اند. به باور آنان، عشق از ذات حق و از جانب او به سراسر هستی سرایت می‌کند. به تعبیر بهتر «عشق میان موجودات از همین صفت الهی نشأت می‌گیرد.» (تاکشیتا ۱۳۷۸: ۴۶) از این رو، به اعتقاد روزبهان «خداوند علت تامه ایجاد عشق در مخلوق و ایجاد این رابطه دوسویه و عاشقانه بین خود و بندگان خود است.» (اسفندیار و سلیمانی ۱۳۸۹: ۳۷) به تعبیر شیخ در *عبرالعاشقین*: «اصل عشق از قدم رود. از نقط یاء «یحبّهم» تخمی در زمین افکند، لابل در «هم» افکندند یاء «یحبّونہ» برآمد.» (بقلی شیرازی ۱۳۶۶: ۱۵۹) در تحلیل سخن روزبهان باید گفت که سر منشأ عشق از سوی خداوند است؛ به گونه‌ای که خداوند قبل از آن که

محبوب انسان باشد، محبّ اوست؛ و انسان نیز پیش از آن که محبّ خداوند باشد، محبوب اوست، یعنی «عشق و عاشق و معشوق همه اوست.» (تاکشیتا ۱۳۷۸: ۴۶) هلالی جغتایی نیز به تاسی از اندیشه روزبهان، عشق حقّ به خلق را سرچشمه و برآمده از عشق خلق به حقّ، و قوام «یحبّونه» به «یحبّهم» دانسته است. او در داستان «عاشق شدن معشوق بر غلام» به دو سویه بودن عشق به طور ضمنی با وام‌گیری از مفهوم آیه ۵۴ سوره مائده اشاره می‌کند:

ز عشق آن پری دیوانه گردید	حدیث عشق او افسانه گردید
که: ای شاخ گل زینده من	تو سلطان منی، نی بنده من
اگر بودی غلام من از این پیش	کنون بخشیدمت با آن وفا کیش
	(۱۳۳۷: ۲۹۳)

ازلی بودن عشق و ارتباط با روح

واقعه «روز الست» از جمله مسائل و مفاهیمی است که در اندیشه روزبهان و هلالی پیرامون عشق و نحوه ارتباط آن با روح مورد بحث قرار می‌گیرد. آن‌ها بر این باورند که ارواح قبل از اجسام آفریده شده‌اند و چون ارواح متعلق به عالم امر هستند، در همان عالم ملکوت و پیش از فرود آمدن ارواح به عالم هستی، خداوند با آن‌ها طرح میثاق بسته است: «حلاوت عشق قدم و ازلی است به داغ «الست»؛ حقّ روح را در کنف خود برد و جامه عبودیت از آن برکشید و لباس حرّیت در او پوشانید.» (بقلی شیرازی ۱۳۸۸، ج ۱: ۴) هلالی جغتایی نیز در مقدمه صفات‌العاشقین عشق را ازلی می‌خواند:

چو اول دست قدرت بر قلم زد	سه حرف عشق را یکجا رقم زد
کف کافی او از عین الطاف	ز کاف آورد بیرون قاف تا قاف
اگر ماهست پیشش در سجود است	و گر ماهیست غرق بحر جودست
زهی! صنع که از مه تا به ماهی	دهد بر وحدت ذاتش گواهی
	(۱۳۳۷: ۲۲۷)

از دیدگاه هلالی این عهد و میثاق از سوی خداوند در ازل بر انسان مقدر شده است. به سخن دیگر، خداوند در ازل تقدیر کرده تا با انسان این میثاق و عهد بسته شود و او نیز سمعاً و طاعةً آن را پذیرفت. عبارت قرآنی «الست بریکم» در بیان پیوند ازلی عشق و روح است که به طور ضمنی تلمیح به آیه «الست بریکم قالوا بلی» دارد. (اعراف/ ۱۷۳-۱۷۲)

حُسن، سرمنشأ عشق

در نزد گروهی از عارفان از جمله حلاج و عین‌القضات که مشرب آن‌ها مبتنی بر عشق است، حُسن و زیبایی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. عارفان این گروه را «مکتب جمال» نیز خوانده‌اند. آنان عشق به زیبارویانی را که در نظر می‌آیند، شمه‌ای از عشق به آن زیبای نادیدنی می‌دانند که سزاوار عشق ورزیدن است. (اسفندیار و سلیمانی ۱۳۸۹: ۳۹) به تعبیر دیگر «در تصوف عاشقانه روزبهان، انسان آینه‌دار جمال حق است، پس بدون تردید در این بینش، عشق به حسن و زیبایی از لوازم اصلی شناخت و محبت حق به شمار می‌رود.» (همانجا) از این رو، یکی از اصول طریقت روزبهان همانند اوحدالدین کرمانی و احمد غزالی، اصرار به صحبت خوب‌رویان و تعظیم حسن و زیبایی است. (زرین‌کوب ۱۳۸۵: ۲۲۴) در *عبرالعاشقین* احادیثی از پیامبر اکرم (ص) درباره حسن و زیبایی نقل شده است که حاکی از اهمیت حسن و جمال در نزد پیامبر و تأثیر آن در ایجاد عشق در انسان است. (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۳۲-۲۹) به عقیده او پیوند عشق و حسن، یک پیوند ازلی است و ابدی خواهد ماند، پس «توجه به زیبایی و جمال‌پرستی موجب شده است که روزبهان حضرت یوسف (ع) را یکی از مظاهر زیبایی و حسن بداند و به سوره یوسف که

شرح داستان عاشقانه یوسف و زلیخاست، بسیار توجه کند و دلیل «أحسن القصص» بودن این سوره را عاشقانه بودن می‌داند.» (پازوکی ۱۳۷۸، ج ۲: ۸۰)

شیخ شطاح شرط درک حقیقت حسن را اهلّیت می‌داند که نصیب هر کسی نمی‌شود چراکه «همگان قادر به درک حسن و جمال حق نیستند، او حسن را صفتی از صفات حق می‌داند که خداوند می‌خواهد قلب بنده‌اش را به سوی خود جلب می‌کند.» (اسفندیار و سلیمانی ۱۳۸۹: ۴۰) وی روند عاشق شدن به روی زیبا را چنین توصیف می‌کند: «وقتی نور جمال قدم در حُسنِ حَسَن طلوع می‌کند، حُسن اصلی مقابل دیده‌عاشق قرار گرفته و بدین صورت الفت طبیعی با حسن صوری پیوند می‌گیرد، طبع دل‌عاشق، هم طبع دل‌معشوق می‌شود.» (بقلی شیرازی ۱۳۶۶: ۳۹-۴۰) «اصلاً بقای عشق به بقای حسن است، دل عاشق وقتی که حسن نیاید به دنبال حسن دیگری می‌رود.» (اسفندیار و سلیمانی ۱۳۸۹: ۴۱) از سخنان روزبهان درباره‌ی حسن و عشق چنین بر می‌آید که «او با توجه به سوابقی که در علوم دینی داشته، به خوبی توانسته است اندیشه‌های جمال‌پرستانه را با عقاید شرعی تطبیق دهد. به زعم او مشاهده تجلّی حق در جمال معشوق تنها وسیله‌ی پرهیز از دام تشبیه و تعطیل است.» (ستاری ۱۳۶۶: ۴۲۲) اما هلالی در صفات‌العاشقین بر خلاف روزبهان در عبهرالعاشقین عقیده دارد که حسن صورت و ظاهری کافی نیست و آن به تنهایی منشأ عشق نمی‌تواند باشد؛ از این رو، در باب چهارم اثرش حکایت دو معشوقی را که هر دو در حسن و زیبایی مثل هم هستند، آورده که یکی از آنها به سبب حسن سیرت، عاشقان بسیاری را جذب کرده و به دلیل همین حسن سیرت همچون شمعی در میان پروانگان عاشق می‌درخشد؛ و دیگری حسن صورت داشته و به دلیل نداشتن حسن سیرت محروم شده است:

دو سرو لاله رخ بودند همزاد	که از مادر به شکل آن دو، کم زاد...
بت دلجوی را از حسن صورت	به جان می‌خواستند اهل بصیرت
نگار تندخو هر جا نشست	ز دست خوی بد تنها نشستی

شنیدم گفت روزی از خجالت
که در حسن و جمال تو شکی نیست
چو این حرف آن حریف تندخو گفت
چه سود از حُسن؟ چون احسانی نداری
که یارب این چه حالست و چه حالت؟
ترا صد عاشق و ما را یکی نیست
نکوخو در جواب او نکو گفت
تو این داری و لیکن آن نداری
(۱۳۳۷: ۲۹۱-۲۹۰)

چنین نگاهی به حسن در *صفاتالعاشقین* به دلیل ابعاد تعلیمی و تربیتی این اثر است که بر جنبه غنایی آن غلبه دارد؛ به همین دلیل در *صفاتالعاشقین* با توجه به تصویرآفرینی شاعر، این نکته تأکید شده که حسن صورت سر منشأ عشق نیست، بلکه مهم حسن سیرت است.

بلا و درد عشق

از دیگر مسائلی که در اندیشهٔ بقلی شیرازی و هلالی جغتایی در باب عشق مورد بحث قرار می‌گیرد، مسئلهٔ بلاست. بلا یعنی مصیبت و رنج و در اصطلاح عرفا «ابتلا و امتحان دوستان است به انواع بلاها؛ به طوری که هر اندازه بلا بر بنده قوت پیدا کند، قربت نیز فزونی می‌یابد.» (سجادی ۱۳۷۸: ۱۹۹)

در طریق عشق بازی امن و آسایش خطاست ریش باد آن دل، که با درد تو خواهد مرهمی
(حافظ ۱۳۸۹: ۵۰۱)

بقلی شیرازی در *عبرالعاشقین* بلا را از دشواری‌های مسیر عشق می‌داند که عاشق فرض است تا مصائب آن را تحمل کند؛ به گونه‌ای که اراده و اختیار از او سلب و به تسلیم او منجر گردد: «نصیب عاشقان در عشق جز غم نیست. غمشان وصول است و در این وصول جز آتش و غم نیست.» (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۵۲) اول عشق هموم است، حضور در حضور، سوزش در سازش، نغمات در نغمات، و طنات در وطنات ... چون عشق محکم شد جان و دل را عقرب عشق نیش پرورد:
(همان: ۶۱)

معشوق بلاجوی ستمگر دارم وز آب دیده آستین تر دارم
جانم برَد این هوس که در سر دارم من عاقبت کار خود از بر دارم
(بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۸۲)

هلالی نیز همانند بقلی شیرازی بر این باور است که سراسر مسیر عشق، بلا و قهر است؛ به گونه‌ای که برای عاشق اراده و اختیاری باقی نمی‌گذارد و او را کاملاً مقهور خود می‌سازد و به تسلیم مطلق او منجر می‌گردد. شاعر در *صفات العاشقین* در صفت عشق در زمینه بلای عشق این گونه بیان می‌کند:

محبت گرچه شورانگیز باشد غم و دردش نشاط‌آمیز باشد
دلا، پروانه‌ای، شمعی بر افروز به داغ عشق او می‌ساز و می‌سوز
(۱۳۳۷: ۲۸۴)

همان‌گونه که ملاحظه شد، هر دو عارف درد و مصیبت را از ملزومات دائمی عشق می‌دانند و معتقدند که دلیل جفای معشوق بر عاشق این است که معشوق می‌خواهد کاملاً او را مقهور و مستخر خود گرداند؛ به گونه‌ای که در او محو و فانی شود و از مرتبه کثرت به مرتبه وحدت نایل گردد. البته این نوع جفا توأم با رضا است.

امتحان عشقِ عاشق

به نظر عارفان، جهان، جهان ابتلاست و دائم گرفتار کسر و انکسار و ترمیم و تعمیر است. بشر نیز از این قاعده کلی مستثنی نیست و چون گویی در خم چوگان تقدیر به راست و چپ روان است: «در دیدگاه عارفان نیز بلا، وسیله آزمودن خاص خداوند است برای بندگانش.» (زمانی ۱۳۸۶: ۵۱۸) در واقع، ابتلا و امتحان مختص به آدمی است، به جهت آنکه دارای اختیار است و آزمایش و امتحان برای کمال آدمی، امری است لازم. خداوند در قرآن می‌فرماید: «أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا

س ۱۴ - ش ۵۲ - پاییز ۹۷ — تحلیل بینامتنیت مؤلفه عشق در *عبرالعاشقین* و *صفاتالعاشقین* / ۳۳

أَمَّا وَ هُمْ لَا يُفْتَنُونَ» (آیا مردم گمان کردند همین که بگویند: «ایمان آوردیم» به حال خود رها می‌شوند و آزمایش نخواهند شد؟) (عنکبوت/ ۲) مولانا در مثنوی می‌گوید: بی‌محک پیدا نگردد وهم و عقل هر دو را سوی محک کن نقل (۲۳۰۳/۴/۱۳۶۳)

بقلی شیرازی در *عبرالعاشقین* زمانی عشق را واقعی می‌داند که مورد امتحان واقع شود، وگرنه نمی‌توان عاشق را با ادعای عشق، یک عاشق واقعی دانست، او به زبان نمادین می‌گوید:

«این چنین عندلیبی با چندین هزار نوای، ناگهان در دام دامیار امتحان افتاد و به امید دانه دیدار در خارستان گلستان رخسار آن نگار ماه روی ملازم بزم درد او ماند. (۱۳۶۶: ۶۰) و ای شمع طراز، این صوفی مستور را در عشق رعنا کردی، و او را در شور شوق جمال خود در کوچه‌های غلط کم زنان کج باز محبت امتحان کردی.» (همان: ۷۸)

روزبهان امتحان را برای عاشق از سوی معشوق از ضروریات دانسته تا عبودیت بنده در بندگی ثابت شود. همین موضوع یعنی امتحان، مضمون حکایت باب دوم *صفاتالعاشقین* است. در این حکایت چند معشوق که عاشقان زیادی دارند در صدد بر آمدن تا عاشقان‌شان را امتحان کنند و میزان «صداقت» آنان را در عشق مشخص کنند:

به هم گفتند معشوقان که: عشاق شدند از عشق ما مشهور آفاق
ولیکن صدق ایشان نیست معلوم بود بی‌صدق کار عشق معدوم
طریق آزمون را ساز کردند صف عشاق را آواز کردند
(هلالی جغتایی ۱۳۳۷: ۲۸۷)

تقابل عقل و عشق

عقل و خرد در ادبیات فارسی، به‌ویژه در آثار شاعرانی که با علم کلام و فلسفه آشنایی داشته‌اند، از جایگاه مهمی برخوردار است. هنگامی که بحث عشق و شیوه

عاشقی پیش آمده، موضوع تقابل عقل و عشق مطرح شده و شاعران به موضوع عقل نیز، البته به شکل نکوهیده آن پرداخته‌اند.

«همین موضوع سبب شده که عقل را دارای مراتبی بدانند که در مراتب پایین آن که عقل جزوی و مصلحت‌اندیشی است با عشق که با مصلحت‌اندیشی کاری ندارد در تقابل افتد و شاعرانی مانند حافظ و ... که اهل ملامت هستند با مراتبی از عقل مخالفت ورزند، زیرا برای ملامتیانی مانند اینان، سلامتی که مورد نظر عقل است، نه تنها مطرح نیست، بلکه نکوهیده و ناپسند هم هست؛ دست‌گیر که نیست، بلکه دست و پاگیر است و مانع حرکت و پرواز؛ عارف را در بن‌بست و محدودیت گرفتار می‌کند و پر پرواز و عروج را از او می‌ستاند.» (فولادی ۱۳۸۳: ۸۱)

خرقه زهد مرا آب خرابات ببرد خانه عقل مرا آتش خمخانه بسوخت
(حافظ ۱۳۸۹: ۳۴)

عقل گوید شش جهت است و بیرون راه نیست عشق گوید هست من خود رفته‌ام بارها
(مولوی ۱۳۶۵/۳/۳۲۳)

بقلی شیرازی به هر دو عقل اعم از جزئی و کلی البته به شکلی گذرا اشاره می‌کند: «هر زمان از دریچه‌های جان، عقل کل به عالم غیب در نگرَد، و در کارخانه جمال به رقام انوار نقوش اسرار ببیند، طراوت سرّ عشق را بر مزید کند.» (۱۳۸۳: ۱۰۷) «بی‌اختیار چشم جانم در آن آینه بماند و شور عشق بر من غالب شده بود، دیده‌ی جان در صانع بماند، و چشم عقل از کافری در صنیعت؛ به چشم جان، جمال قدم دیدم، و به چشم عقل صورت آدم فهم تصرف کرد.» (همان: ۵) و این همان درجه تغلیب عقل است «یعنی عشق بر عقل غلبه یافته و در جان عاشق می‌نشیند و محبت حقیقی از مجازی پیدا می‌شود.» (اسفندیار و سلیمانی ۱۳۸۹: ۴۴) اما هلالی جغتایی در *صفات‌العاشقین* فقط به عقل جزوی اشاره می‌کند و بر این نکته تأکید دارد که عقل جزوی ناقص است و حتی بسیاری از مطالبی را که در حد فهم او نیست، انکار می‌کند. در حالی که انسان باید برای هر چیزی که می‌خواهد بپذیرد یا انکار کند، دلیل قانع‌کننده‌ای داشته باشد و در برابر آنچه در حد فهم او نیست،

سکوت اختیار کند، اما صاحبان عقول جزوی که عقل آنها توان دریافت حقیقت کلی تر را ندارد، به راحتی اثبات و انکار می کنند. در حکایت اول *صفاتالعاشقین* آمده است که پادشاهی سه نفر را (عالم، حکیم و عاشق) به جرم شراب خواری و مستی اسیر می کند در این میان، او فقط عاشق را به خاطر عشق آزاد می کند. این حکایت گفت و گوی شخصیت ها و نتیجه داستان، تقابل عقل و عشق را نشان می دهد:

به خاک درگه آن شاه ناگاه	سه کس را مست آوردند از راه...
یکی گفتا: دلم بیمار عشقست	تن آزردهام افگار عشقست
اگر عاشق می گلگون ننوشد	به زاری جان دهد، پس چون ننوشد؟
به قتل آن دو تن فرمود اشارت	همین عاشق شد از اهل بشارت

(۱۳۳۷: ۲۸۵)

در حکایت فوق عالم و حکیم در برابر عاشق قرار گرفتند که نوعی تداعی کننده عقل و حکمت در برابر عشق است، ادامه داستان این تقابل را بهتر نشان می دهد:

بلی مستان حیات از عشق یابند	گرفتاران نجات از عشق یابند
فنون علم و حکمت پیچ پیچست	به غیر از عشق باقی جمله هیچست

(همان: ۲۸۵)

شوق و اشتیاق در عشق

شوق یکی از احوال عرفانی است که کنده شدن و کشمکش دل است به دیدار محبوب. در *عبرالعاشقین* به شوق بسیار توجه شده و در تشبیهی آن را مثل بال پرنده ای برای سالک دانسته که او را به سوی «قرب» به پرواز در می آورد: «چون جان به جناح شوق در قرب پرواز کند، در قرب قرب به قوت شوق، قرب بر مزید می آید.» (بقلی شیرازی ۱۳۶۶: ۱۳۵) شوق مرکب عشق است. راکب عشق بر مرکوب

شوق تا دریای توحید بیش نرود، اگر رود نه شوق ماند و نه عشق؛ عشق از شوق مزید گیرد. (بقلی شیرازی ۱۳۶۶: ۲۷۵)

این مضمون در ضمن حکایتی در *صفات‌العاشقین* آن هم در فضایی سوررئالیستی نمود می‌یابد. باب سیم (سوم) *صفات‌العاشقین* حکایت عاشقی است که در فضایی فرا واقعی آن‌قدر به وصال معشوق «اشتیاق» دارد که با وجود بریدن سرش، به سمت معشوق می‌رود!

گدایی را به شاهی بود میلی
چنان میلی که مجنون را به لیلی...
ز عشقت دم زند در شهر و بازار
معاذالله! زهی ننگ و زهی عارا!
به نوعی در غضب کردند شه را
که گفتا: سر بُرند آن بی‌گنه را
سرش را بی‌دریغ از تن جدا کرد
دریغ آن سر که تیغ از تن جدا کرد!
(هلالی جغتایی ۱۳۳۷: ۲۸۸)

از اینجا داستان وارد فضایی سوررئال می‌شود و شاعر به توصیف مضمون «شوق» می‌پردازد:

سرش چون گوی هر جانب دوان شد
در آخر سوی قصر شه روان شد...
اگر رفتم دگر می‌آیم اینک
ز پا رفتم به سر می‌آیم اینک
(همان: ۲۸۹)

نتیجه

در بررسی متون ادب فارسی نشان داده شد که آثار با یکدیگر به نحوی از انحا در حال گفت‌وگو بوده و از هم تأثیر می‌پذیرند. این مسئله تأثیر و تأثر در مبحث بینامتنیت مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. دو اثر *صفات‌العاشقین* و *عبر‌العاشقین* از نظر الگوهای معنایی تقلیدی بوده و می‌توان گفت که یک متن مستقل نیستند و هرگونه ابهام و تردید در زمینه تأثیرات گسترده و انکارناپذیر اندیشه بقلی شیرازی بر دستگاه فکری متون بعد از خود از جمله *صفات‌العاشقین* را مرتفع می‌سازد. از نظر محتوا، هر دو متن در یک سیر تحول معنایی در حرکت‌اند. تعلق هلالی و

روزبهران به یک مشرب فکری عشق و جمال و در نتیجه ایجاد معنایی مشترک میان آن‌ها و اطلاع هلالی بر آثار متقدم باعث گفت‌وگو میان این دو اثر شده است. این گفت‌وگو به شیوه‌هایی نظیر افزودن‌ها و کاستن‌ها و تفصیل مباحث عشق در *صفاتالعاشقین* منعکس شده است. بنابراین، سخن از عشق، جمال، وحدت عشق و عاشق و معشوق، کمال عشق، غربت روح از بدن و ... از جمله مصادیق رابطه بینامتنی در محتواست.

نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت، این است که استعداد و نبوغ ذاتی هلالی و حالات اخلاقی - عرفانی و بُعد تربیتی اثر، وی را از حد مقلد صرف بودن مصون نگه داشته است و رابطه بینامتنی میان این دو اثر به ویژه از نوع بینامتنیت ضمنی، خود زمینه را فراتر از قیاس و تطبیق و برداشت مستقیم از متون پیشین نشان داده است. به عبارت دیگر، هلالی جغتایی تصوف عاشقانه را با مضامین مشترک موجود میان این دو اثر، بیشتر با دید عرفانی و اخلاقی نگاه می‌کند تا دینی. بر اساس رویکرد بینامتنیت، *صفاتالعاشقین* از جمله متونی است که می‌تواند در فهم‌بخشی مفاهیم *عبرالعاشقین* کمک کند تا واقعیات عنصر عشق به زبان شعر بهتر کشف و دریافت گردد. بررسی محتوایی این دو اثر حاکی از این است که موضوع مرتبط با عشق و معشوق در *عبرالعاشقین* و *صفاتالعاشقین* استفاده شده است. این امر بر وجود رابطه بینامتنی این دو اثر تردیدی باقی نمی‌گذارد.

پی‌نوشت

(۱) برای اطلاع بیشتر ر.ک. به مقاله «ترامتنیت» (نامورمطلق ۱۳۸۶: ۱۰۷) و کتاب *ساختار و*

تأویل متن. (احمدی ۱۳۸۶: ۳۵۰-۳۱۹)

(۲) بارت به دو نوع متن اشاره می‌کند: متن عیش و متن لذت. متن عیش به خاطر اشباع شدن از رمزگان‌های فرهنگی مسلط ملال آور و متن لذت به خاطر تکرر اساسی و ایفای نقش خود به

عنوان مجرای نیروی بالقوه و بر هم زنده بینامتنیت. برای اطلاع بیشتر، به کتاب بینامتنیت رجوع کنید. (آلن: ۱۳۸۰: ۱۳۲-۱۳۰)

(۳) برای اطلاع بیشتر در این زمینه بنگرید به مقاله صباغی. (۱۳۹۱: ۶۴)

(۴) برای اطلاع بیشتر بنگرید به مقاله اسماعیل پور. (۱۳۹۰: ۲۷-۳۵)

(۵) حسن دیلمی شاگرد ابن خفیف است و ارتباط ابن خفیف با حلاج بر کسی پوشیده نیست. خفیف کسی است که شرح و حال استادش (حلاج) را نگاشته است. برای دریافت اطلاعات بیشتر به مقاله تاکشیتا (۱۳۷۸: ۴۵-۳۲) نگاه کنید.

کتابنامه

قرآن کریم.

آلن، گراهام. ۱۳۸۰. بینامتنیت. ترجمه پیام یزدان‌جو. تهران: مرکز.

احمدی، بابک. ۱۳۸۶. ساختار و تأویل متن. چ ۹. تهران: مرکز.

اسفندیار، محمودرضا و فاطمه سلیمانی. ۱۳۸۹. «مفهوم عشق از دیدگاه روزبهان». پژوهشنامه ادیان. س ۴. ش ۷. ۴۶-۳۲.

اسماعیل پور، ولی‌الله. ۱۳۹۰. «مفهوم عشق و مقایسه آن در دستگاه فکری احمد غزالی و عین‌القضات همدانی با تأکید بر سوانح‌العشاق، تمهیدات، نامه‌ها و لوايح». فصلنامه زبان و ادبیات فارسی. دانشکده زبان‌های خارجی سنندج. ش ۹. صص ۴۵-۲۵.

اسماعیلی، اصغر. ۱۳۹۴. «تأثیر اسرارنامه عطار بر گلشن راز شبستری بر اساس نظریه بینامتنیت». مجله مطالعات عرفانی کاشان. ش ۲۱. صص ۳۴-۵.

انوری، اوحدالدین. ۱۳۶۴. دیوان. به کوشش محمدتقی مدرس رضوی. ج ۱. چ ۳. تهران: علمی و فرهنگی.

ایرانمنش، مریم و دیگران. ۱۳۹۴. «زندگی و آثار بدرالدین هلالی». نشریه ادب و زبان دانشگاه شهید باهنر کرمان. س ۱۸. ش ۳۷. صص ۴۷-۳۰.

باختین، میخائیل. ۱۳۸۷. تخیل مکالمه‌ای. ترجمه رؤیا پورآذر. تهران: نی.

بقلی شیرازی، روزبهان. ۱۳۶۶. عبر‌العاشقین. به کوشش هانری کرین و محمد معین. تهران: منوچهری.

- س ۱۴ - ش ۵۲ - پاییز ۹۷ — تحلیل بینامتنیت مؤلفه عشق در *عبرالعاشقین* و *صفات العاشقین* / ۳۹
- _____ . ۱۳۸۸. *عرائس البیان فی حقایق القرآن*. ترجمه علی بابایی. تهران: مولی.
- _____ . ۱۳۸۳. *شرح شطحیات*. تصحیح هانری کربن. تهران: طهوری.
- پازوکی، شهرام. ۱۳۷۸. «تصوف عاشقانه روزبهان بقلی». *مجموعه مقالات عرفان ایران*. ج ۲. به کوشش مصطفی آزمایش. تهران: حقیقت.
- تاکشیتا، ماساتاکا. ۱۳۷۸. «تداوم و تحول تصوف عاشقانه شیراز مقایسه عطف‌الالف با *عبرالعاشقین* روزبهان بقلی شیرازی». نشریه معارف. دوره ۱۶. ش ۱. صص ۳۱-۴.
- حافظ، خواجه شمس‌الدین. ۱۳۸۹. *دیوان*. شرح کاظم برگ نیسی. تهران: فکر روز.
- خلیلی جهان‌تیغ، مریم. ۱۳۸۶. «خلاصیت بینامتنی در دیوان حافظ و ولای حیدرآبادی». *مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان*. دوره ۵. ش ۹. صص ۱۴-۵.
- رضایی دشت‌ارژنه، محمود. ۱۳۸۸. «نقد و تحلیل قصه‌ای از مرزبان‌نامه بر اساس رویکرد بینامتنیت». *مجله نقد ادبی*. س ۱. ش ۴. صص ۵۱-۳۱.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۵. *جست‌وجو در تصوف ایران*. چ ۵. تهران: امیرکبیر.
- زمانی، کریم. ۱۳۸۶. *میناگر عشق*. چ ۹. تهران: نی.
- ستاری، جلال. ۱۳۶۶. *حالات عشق مجنون*. تهران: توس.
- سجادی، سید جعفر. ۱۳۷۸. *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: طهوری.
- شیمل، آنه ماری. ۱۳۸۴. *ابعاد عرفانی اسلام*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- صباغی، علی. ۱۳۹۱. «بررسی تطبیقی محورهای سه‌گانه بینامتنیت ژنت و بخش‌هایی از نظریه بلاغت اسلامی». *مجله پژوهش‌های ادبی*. س ۹. ش ۳۸. صص ۷۱-۵۹.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله. ۱۳۷۳. *تمهیدات*. تصحیح عقیف عسیران. تهران: منوچهری.
- غزالی، احمد. ۱۳۷۰. *سوانح*. به کوشش احمد مجاهد. تهران: نشر دانشگاه تهران.
- فولادی، علیرضا. ۱۳۸۳. *زبان عرفان*. چ ۳. تهران: سخن.
- مختاری، مسروره و دیگران. ۱۳۹۳. «رابطه بینامتنیت بین *عبرالعاشقین* و *سوانح العشاق*». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب*. س ۱۰. ش ۳۶. صص ۳۱۶-۲۸۵.
- مکاریک، ایرناریما. ۱۳۸۵. *دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی. تهران: آگه.

۱۴۰ فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— ابراهیم ابراهیم تبار - جمشید نجفی

مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۶۳. *مثنوی معنوی*. به تصحیح رینولد نیکلسن. تهران: امیرکبیر.
—————. ۱۳۶۵. *کلیات شمس*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. ج ۳. تهران:
امیرکبیر.

نامورمطلق، بهمن. ۱۳۸۶. «ترامنتیت مطالعه روابط یک متن با دیگر متن‌ها». *مجله پژوهشگاه
علوم انسانی*. ش ۵۶. صص ۹۸-۸۳.

هلالی جغتایی، بدرالدین. ۱۳۳۷. *دیوان*. به تصحیح و مقدمه سعید نفیسی. تهران: سنایی.

References

Holy Qor'ān.

Ahmadī. Bābak. (2007/1386SH). *Sāxtār va ta'vīl-e matn*. 9th ed. Tehrān: Markaz.

Allen, Graham. (2000/1380SH). *Beynāmatnīyat (Intertextuality)*. Tr. by Payām yazdānjū. Tehrān: Markaz.

Anvarī, Ohad al-dīn. (1984/1364SH). *Dīvān*. With the effort of Mohammad Taqī Modarres Razavī. 3rd ed. Vol. 1. Tehrān: Elmī va Farhangī.

Bakhtin. Mikhail. (2007/1387SH). *Taxayol-e mokāleme'ī (the dialogic imagination)*. Tr. by Royā Pūr āzar. Tehrān: Ney.

Baqlī Šīrāzī, Rūzbehān. (2009/1388SH). *Arāyes al-bayān fī haqāyeq al-qor'ān*. Tr. by Alī Bābāeī. Tehrān: Molā.

_____. (1986/1366SH). *Abhar al-'āseqīn*. Ed. by Henry Corbin & Mohammad Mo'in. Tehrān: Manūchehrī.

_____. (2003/1383SH). *Šarh-e šathiyāt*. Ed. by Henry Corbin. Tehrān: Tahūrī.

Esfandiyār. Mahmūd Rezā & Fāteme Soleymānī. (2009/1389SH). "Mafhūm-e ešq az dīdgāh-e rūzbehān". *Pažūheš-nāme-ye Adiyān*. Year 4. No. 7. Spring & summer. Pp. 46-32

Esmā'ilpūr, Valīollāh. (2010/1390SH). "Mafhūm-e ešq va moqāyese-ye ān dar dastgāh-e fekrī-ye ahmad qazālī va eynolqozāt hamedānī bā ta'kīd bar savānehol ošāq, tamhīdāt, name-hā va lavāyeh". *Fasl-nāme-ye Zabān va Adabiyāt-e Fārsī*. Foreign language faculty of Sanandaj. No. 9. Pp. 45-25

Esmā'ilī, Asqar. (2014/1394SH). "Ta'sīr-e asrār-nāme-ye attār bar golšan-e rāz-e šabestarī bar asās-e nazariye-ye beynāmatnīyat". *Motāle'āt-e Erfānī Kāšān*. No. 21. Pp. 5-34.

Eynolqozāt hamedānī, Abdollāh. (1994/1373SH). *Tamhīdāt*. ed. by afīf oseyrān. tehrān. Manūchehrī.

Fülādī, Alī Rezā. (2003/1383SH). *Zabān-e erfān*. 3rd ed. Tehrān: Soxan.

Qazzālī, Ahmad. (1990/1370SH). *Savāneh*. Ed. by Ahmad Mojāhed. Tehrān: Tehran university publication.

Hāfez, Šams-od-dīn (2009/1389SH). *Dīvān*. Explanation by Kāzem Barg nīsī. Tehrān: Fekr-e Rūz.

Helālī joqtāeī, Badr al-dīn. (1958/1337SH). *Dīvan*. Ed. by Sa'id Nafīsī. Tehrān: Sanā'ī.

Īrānmaneš, Maryam et al. (2015/1394SH). "Zendeḡī va āsār-e badr al-dīn helālī". *Nšrīye-ye Adab va Zabān Dānešgāh-e Šahīd Bāhonar-e Kermān*. Year 18. No. 37. Pp.30-47

Makaryk, Irena Rima. (2005/1385SH). *Dāneš-nāme-ye nazariye-hā-ye adabī-ye mo'āser (Encyclopedia of contemporary literary theory)*. Tr. by Mehrān Mohājer & Mohammad Nabavī. Tehrān: Āgāh.

Moxtārī, Masrūre et al. (2014/1393SH). "Rābete-ye beynāmatnīyat beyn-e abhar al-'āseqīn va savāneh al-oššāq". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehran Branch. No.36. P.p. 285-316.

Mowlavī, Jalāl al-dīn Mohammad. (1983/1363SH). *Masnavī* Ed. by R. Nicolson: Tehrān: Amīrkabīr.

_____. (1985/1365 SH). *Kolīyāt-e šams*. Ed. by Badī' al-zamān Forūzānfar. Vol. 3. Tehrān: Amīrkabīr.

Nāmvar Motlaq, Bahman. (2006/1386SH). "Tarāmatnīyat motāle'e-ye ravābet-e yek matn bā dīgar matn-hā". *Majale-ye Pažūhešgāh-e Olūm-e Ensānī*. No. 56. P.p 83-98.

Pāzokī. Šahrām. (199/1378SH). "Tasavof-e āseqāne-ye rūzbahān baqlī". *Majmū'e Maqālāt-e Erfān-e Īrān*. Tr. by Mostafā Āzmāyeš. Tehrān: Haqīqat.

Rezāeī dašt arzane, Mahmūd. (2007/1387SH). "Naqad va tahlīl-e qesseī az marzbān-nāme bar asās-e rūykard-e beynāmatnīyat". *Majalle-ye naqd-e adabī*. Year 1. No.4. P.p. 31-51.

Sabbāqī, Alī. (2011/1391SH). "Barrasī-ye tatbīqī-ye mehvar-hā-ye seḡāne-ye beynāmatnīyat-e genette va baxš-hā-eī az nazariye-ye balāqat-e eslāmī". *Pažūheš-hā-ye Adabī*. No. 38. P.p. 59-71.

Sajjādī, Seyyed Ja'far. (1998/1378SH). *Farhang-e estelāhāt va ta'birāt-e erfānī*. Tehrān: Tahūrī.

Sattārī, Jalāl. (1986/1366SH). *Hālāt-e ešq-e majnūn*. Tehrān: Tūs.

Shimmel, Anne Mari. (2005 /1384 SH). *Ab'ād-e erfānī-ye eslām (The Mystical Dimensions of Islam)*. Tr. by Abdol Rahīm Govāhī. Tehrān: Našr-e Farhang-e Eslāmī.

Takashita, Masataka (1999/1379SH), "Tadāvom va tahavvol-e tasavvof-e āseqāne-e šīrāz Moqāse-ye atf al-elf bā abhar alāseqīn-e rūzbehān Baqlī šīrāzī". *Ma'āref*. Volume 16. No. 1. P.p 31-49.

Xalīlī Jahān tīq. Maryam .(2006/1386SH). "Xallāqīyat-e beynāmatnī dar dīvān-e hāfez va valā-ye heydar ābādī". *Majale-ye Zabān va Adabīyāt-e Fārsī-ye Dānešgāh-e Sīstān va Balūčestān* . Year 5. No. 9. P.p. 5-14.

Zamānī, Karīm. (2011/1386SH). *Mīnāgar-e ešq*. 9th ed. Tehrān: Ney.

س ۱۴ - ش ۵۲ - پاییز ۹۷ — تحلیل بینامتنیت مؤلفه عشق در *عبرالعاشقین و صفات العاشقین* / ۴۳

Zarrīnkūb, Abdol Hossein. (2006 /1385SH). *Jost-o-jū dar tassavof-e īrān*. 5th ed. Tehrān: Amīrkabīr.