

تحول عشق انسانی به عشق ربّانی و نقش آن در تحقق توحید باطنی از دیدگاه

روزبهان بقلی^۱

زهرا کوشکی

دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، تهران، ایران

انشالله رحمتی^۲

استاد گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران

غلامعلی آریا

استاد گروه ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، تهران، ایران

علیرضا ابراهیم

استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، تهران، ایران

چکیده

این مقاله جستاری پدیدارشناسانه درباره معنای عشق و انواع آن در آثار روزبهان بقلی است. تلاش نگارندگان بر آن بوده است تا با مطالعه آراء این صوفی نامدار درباره عشق انسانی و عشق ربّانی و دیگر اصطلاحات مورد تأکید وی نظیر «آغانه»، «التباس» و «تجلی»، ضمن ارائه شناختی اجمالی از این چهره سرشناس به سؤال از چگونگی نسبت میان «عشق انسانی» و «عشق ربّانی» پاسخ داده، مسیر متحقق شدن به مرتبه توحید باطنی در اندیشه روزبهان را مشخص نمایند. در این راستا مشخص می‌گردد که برای روزبهان بقلی نسبت میان عشق انسانی و عشق ربّانی، نه از باب «المجاز قنطرة الحقیقة» بلکه از این منظر که عشق انسانی عقیف همان عشق به خداوند است، معنا می‌یابد. به این ترتیب دیدگاه روزبهان به‌ویژه با برجسته‌سازی مفهوم «توحید باطنی» در مقابل «توحید ظاهری»، تفاوت‌های بارزی با سه گروه هم عصرش یعنی اهل شریعت، صوفیان ظاهرگرا و غالب عارفان آن زمان پیدا می‌کند. وی در نهایت با تشریح مفهوم دو واژه آغانه و التباس، تنها راه درک

۱. تاریخ دریافت: ۹۸/۱۰/۰۸ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۶/۱۸

۲. پست الکترونیک (نویسنده مسئول): n.sophia1388@gmail.com

زیبایی ازلی خداوند و چشیدن طعم عشق ربّانی و نیل به مرتبه توحید باطنی را از طریق توجه به «تجلیات» آن حقیقت سرمدی در صور مخلوقات، به ویژه انسان با تمام ابعاد وجودی‌اش اعم از جسمانیت و روحانیت، معرفی می‌کند.

کلیدواژه‌ها

روزبها بقلی، عشق انسانی، عشق ربّانی، توحید باطنی، عبهر العاشقین.

مقدمه

مشرب صوفیان در تاریخ ایران زمین، همواره مورد توجه جویندگان حقیقت، پویندگان راه دانش و ایران‌شناسان بوده است. این توجه به واسطه وجود آموزه‌های متفاوت از فرهنگ و آیین رسمی، تعلیمات خارق عرف و رازآلودگی در شیوه زیست اهالی تصوف دو چندان گشته است.

یکی از مهم‌ترین موضوعات مناقشه‌برانگیز نزد حکما، محبت و عشق الهی است. حبّ و اژه‌ای قرآنی است که نزد صوفیان به عنوان آموزه‌ای بی‌بدیل مطرح است. مفهومی که اکثر عرفا از رابعه عدویه تا عارفانی چون حلّاج، بایزید، ابوسعید و عین‌القضات به آن پرداخته‌اند. در این میان، آثار عرفایی نظیر دیلمی، احمد غزالی و روزبها بقلی که پر شورتر از سایرین درباره عشق گفته یا نوشته‌اند، شایان توجه ویژه است. در همین راستا نگارندگان مقاله حاضر مطالعه درباره مفهوم عشق در آثار روزبها بقلی با تأکید بر مهم‌ترین اثر وی در این حوزه، یعنی کتاب *عبهر العاشقین*، را مدنظر قرار داده‌اند.

در عشق‌شناسی روزبها، نحوه نگرش به انسان، به عنوان یک کلّ تفکیک‌ناپذیر که در هر دو ساحت جسمانی و روحانی بازتاب دهنده بارقه جمال الهی است، به عنوان موضوعی «بحث‌انگیز» از اهمیت و در عین حال جذابیتی خاص برخوردار است. لذا در متن حاضر تلاش می‌شود نظر این چهره سرشناس تصوف، درباره عشق با رویکرد پدیدارشناسانه مورد کنکاش قرار گیرد. پرسش‌های اصلی که این مقاله در پی پاسخگویی به آن‌هاست، عبارتند از: چگونه تحول عشق انسانی به عشق ربّانی؟ و این‌که صوفی از چه طریقی می‌تواند قدم به ساحت توحید باطنی نهد؟

براساس رویکرد پدیدارشناسانه هیچ‌کس نمی‌تواند یقین حاصل کند که آنچه از سرگذشت، سخنان و نوشته‌های روزبهان در باب عشق می‌یابد، دقیقاً منطبق با ذهنیت، نیات و واردات قلبی این عارف بوده است. ناگزیر تمامی این داده‌ها به مثابه پدیدار به ذهن فرد عرضه شده و به این ترتیب ارائه تفسیری هرمنوتیک^۱ از موضوع عشق برای پژوهشگر بر مبنای فهم و دانش زمینه‌ای خودش میسر می‌گردد.

از منظر روش‌شناختی، «پدیدارشناسی» دیدگاهی است که ادmond هوسرل^۲ آن را بنیان نهاد و در واقع این فیلسوف، سنتی ذهنی نزدیک به هرمنوتیک را پی‌ریزی نمود که امروزه با عنوان پدیدارشناسی شناخته می‌شود.^۳

صاحب‌نظران در تعریف «پدیده» نوشته‌اند: «اصطلاح پدیده به آنچه بی‌شک در ادراک آگاهی فرد آگاه، وجود دارد یا فرض شده که وجود دارد، اطلاق می‌شود. از این رو پدیدارشناسی تلاش برای توصیف پدیده‌های آگاهی و نشان دادن چگونگی واقع شدن آنها است.»^۴

یکی از افرادی که به شکلی مؤثر از روش پدیدارشناسی در مطالعات دینی بهره جسته است، هانری کربن^۵ است. وی از این روش در فهم مفاهیم و تجربیات عارفان مسلمان استفاده کرده است. از جمله او با قراردادن خود به جای روزبهان و شاگردانش تلاش نموده درک ناب‌تری از مفاهیم و تجربیات دینی این شخصیت تاریخی به دست دهد. کربن می‌نویسد: «روش کارم اساساً پدیدارشناسانه است، البته بدون آن که به مکتب خاصی در پدیدارشناسی ملتزم باشم.»^۶

۱. hermeneutic

۲. Edmund Husserl

۳. بلیکی، نورمن، *استراتژی‌های پژوهش اجتماعی*، ترجمه هاشم آقابیگی‌پور، تهران، جامعه‌شناسان، ۱۳۹۲ش، ص ۱۵۸.

۴. Philipson, M., *Phenomenological Philosophy and Sociology*, in p. filmer, M. Philipson, D. silverman and D. Walsh(eds), *New Direction in sociological Theory*, pp.119-163, London, collier macmillan, 1972, p,121.

۵. Henry Corban

۶. کربن، هانری، *چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*، انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا، ج ۳، ۱۳۹۴ش، ص ۱۸.

به همین ترتیب این مقاله نیز با روش پدیدارشناسی نگاشته شده است. برای نگارندگان رویکرد کربن در مطالعه آراء صوفیه نسبت به مطالعات دیگر برتری دارد. زیرا او معتقد است در این پژوهش‌ها می‌باید جهان معنوی ایرانی را در کلیت آن که در بردارنده دوران پیش از اسلام و پس از آن باشد، مدنظر قرار داد.^۱ او در توصیف مختصات نگرش پدیدارشناختی‌اش، آن را مواجه شدن با واقعیت دینی همان‌گونه که پیروان راستین آن مسلک از موهبت دیدار آن برخوردار شده‌اند و مجال دادن به امر دینی برای نمایان ساختن خود برای پژوهشگر، توصیف می‌کند. البته به پدیدارشناسی او این نقد وارد است که از ورود به بحث نحله‌های پدیدارشناسی خودداری نموده و ضرورتی احساس نکرده تا به آن بپردازد.^۲

سرگذشت و خاطرات معنوی روزبهان

روزبهان ابومحمد بن ابی نصر بقلی فسائی شیرازی (۱۲۰۹/۶۰۶ - ۱۱۲۸/۵۲۲) معروف به «شیخ شطّاح»، عارف سرشناس ایرانی قرن ششم هجری قمری است که در ولایت فارس می‌زیست.^۳ او به واسطه تعبیر خاصش در حوزه تصوّف درباره توحید باطنی، تجلّی الهی، اغانه، التباس و...، بیان مکاشفات خارق‌العاده هم‌چنین پرداختن به موضوع «عشق انسانی» شهره است.

ظاهراً روزبهان از همان کودکی از استعداد شهودی خاصی برخوردار بود. از سه سالگی پرسش درباره خالق هستی و جایگاه خداوند در قلبش افتاد.^۴ در هفت سالگی عالم طبیعت پیش چشمش هم‌چون چهره زیبارویان جلوه کرد.^۵ در خصوص دوران نوجوانی او روایتی وجود دارد که وی از شنیدن ندایی از غیب خبر داده است.^۶ وی در نتیجه آن

۱. همان، ص ۱۷.

۲. همان.

۳. آریا، غلامعلی، شیخ شطّاح روزبهان فسایی، تهران، فاروس، ۱۳۶۳، ص ۱۸.

۴. روزبهان بقلی، کشف الاسرار و مکاشفات الانوار، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولوی، ۱۳۹۳، ص ۸.

۵. همان.

۶. همان.

مکاشفه شدیداً مجذوب گشت و بعدها کسب و کار را رها نمود و مدتی سرگردان بیابان‌ها شد.^۱ روزبهان از سن بیست و پنج سالگی به بعد مردم‌گریز شد^۲ و هم‌زمان در محضر استادان بزرگی هم‌چون سراج‌الدین، ابوالصفا، نیریزی و... تلمذ نمود.^۳ هم‌چنین به فیض مریدی حضرت خضر نایل گشت. این مکاشفه را این‌گونه توصیف کرده است: «پس خضر را دیدم و او سیبی به من داد. قطعه‌ای از آن را خوردم، گفتم همه را بخور.»^۴ هانری کرین بر اهمّیت این شهودهای اولیّه تأکید نموده، معتقد است این تجربیات دینی، در ایمان توحیدی و معرفت‌شناسی شیخ در طول عمرش تأثیری عمیق گذاشته است.^۵

مکاشفات روزبهان تا سن پیری تداوم داشت. در مکاشفه‌ای دیگر از دریایی عبور کرد که فرشتگان به وی گفته‌اند به استثنای علی(ع) پیش از او هیچ انسانی از آن نگذشته بود.^۶ او در کهن‌سالی فلج شد و در نهایت در نیمه‌ی محرم سال ۶۰۶ هجری قمری در شیراز از دنیا رفت.^۷ شیخ شطّاح کتاب‌های بسیاری نگاشت که تعدادی از آن‌ها باقی مانده است. یکی از مهم‌ترین آثارش، *عبر‌العاشقین* نام دارد. او این کتاب را در پاسخ به پرسش معشوقه خود در خصوص عشق ربّانی و رابطه آن با عشق انسانی نوشت.^۸ برخی تذکره‌نویسان نیز داستان‌هایی از دل‌باختگی شیخ به زنی آوازه خوان نوشته‌اند.^۹ مبنای اغلب روایت‌ها در این خصوص، نقل قولی از کتاب *فتوحات مکیه* ابن عربی است که نوشته: روزبهان زمانی که در

۱. ارنست، کارل، *روزبهان بقلی*، مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز، ۱۳۷۷ش، ص ۳۱.

۲. روزبهان بقلی، *عبر‌العاشقین*، هانری کرین و محمد معین، تهران، منوچهری، ۱۳۸۳ش، مقدمه، صص ۸-۹.

۳. آریا، همان، ص ۲۲؛ معین‌الدین ابوالقاسم جنید شیرازی، *شاه‌الآزار*، به تصحیح محمد قزوینی، تهران، مجلس،

۱۳۲۸ش، ص ۲۴۴؛ عبدالرحمان جامی، *نفحات الانس*، تصحیح محمود عابدی شاهرودی، تهران، اطلاعات،

۱۳۷۳ش، ص ۲۶۱.

۴. روزبهان بقلی، *کشف الاسرار و مکاشفات الانوار*، ص ۱۶.

۵. کرین، همان، ص ۶۹.

۶. کرین، همان، ص ۱۷.

۷. آریا، همان، صص ۲۷-۲۸.

۸. روزبهان بقلی، *عبر‌العاشقین*، ص ۹.

۹. عبدالرحمان جامی، *نفحات الانس من حضرات القدس*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی

شاهرودی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۳ش، ص ۲۶۳.

سفر حج و مجاور حرم الهی بود، ناگاه به محبت زنی زیباروی دچار شد!^۱ کارل ارنست^۲ نیز به نقل از ابن عربی در این باره نوشته است: اما شیخ با خود اندیشید که مردم کماکان فکر می‌کنند که هنوز سرگشته عشق خدا است. به همین سبب به نزد صوفیان رفت و خرقه خود را تحویل داد و حکایت دل‌باختگی خود را تعریف کرد و اظهار داشت که نمی‌خواهد درباره حالات روحی خودش به مردم دروغ بگوید. بعدها آن زن توبه کرد و مرید شیخ گشت. روزبهران پس از آن بار دیگر خرقه خود را پوشید.^۳ هر چند صحّت نسبت این روایت به روزبهران بقلی قابل تشکیک است ولی با توجه به محتوای کتاب *عبرالعاشقین*، می‌توان اذعان نمود کلیّت آن حقیقی باشد.^۴

روزبهران در نگرش خود از آثار پیشینیان از جمله کتاب *عطف الالف المالوف* دیلمی، تأثیر پذیرفته است. ژان کلود واده^۵ در مقدمه‌ای که بر ترجمه این کتاب نوشته، آن را با *عبرالعاشقین* مقایسه کرده و بر فرضیه تأثیر دیلمی بر روزبهران صحّه گذارده است.^۶ هم‌چنین پژوهش‌ها میان *سوانح العشاق* احمد غزالی و *عبرالعاشقین* روزبهران، که بعد از کتاب دیلمی جزو اولین آثار فاخری هستند که به موضوع عشق پرداخته‌اند، وجود رابطه بینامتنیّت را نشان داده‌اند.^۷ کرین نیز معتقد است میراث عارفانه روزبهران پس از او در فرهنگ ایران زمین به ویژه در اشعار بزرگانی چون سعدی و حافظ پدیدار گشته است.^۸ بنابراین می‌توان اذعان نمود، مطالعه آراء روزبهران برای شناخت سیر تحولات در حوزه تصوف حائز اهمیّت است. در این میان کلیدی‌ترین موضوع درک رابطه عشق انسانی و با

۱. ابن عربی، *فتوحات مکیه*، فصل ۱۷۷، طبع قاهره، ج ۲، ۱۳۲۹ق، صص ۳۱۵-۳۱۶.

۲. Karl Ernst

۳. ارنست، همان، ص ۳۳.

۴. روزبهران بقلی، همان، ص ۶.

۵. Jean Claudevade

۶. ابوالحسن دیلمی، *عطف الالف مالوف علی اللام المعطوف*، تصحیح ژان کلود واده، ترجمه عیسی نجفی و تورج زینی‌وند، کرمانشاه، دانشگاه رازی، مقدمه، ۱۳۹۰ش، صص ۱۲-۱۷.

۷. مختاری، مباحثی، سرامی، «رابطه بینامتنیّت میان سوانح العشاق و *عبرالعاشقین*»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، مسروره، س ۱۰، ش ۳۶، ۱۳۹۳ش، ص ۱۹۹.

۸. کرین، هانری، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، جامی، ۱۳۸۴ش، ص ۱۷۱.

عشق الهی نزد وی است.

تحول عشق انسانی به عشق ربّانی

عرفا عشق را محبت مفرط می‌دانند. ابن سینا در *اشارات* عنوان می‌کند: «محبتی که از اندازه درگذرد، عشق است».^۱ «علاقه‌ای که گویی همچون گیاه عشقه دورتا دور درخت جان عاشق می‌پیچد و او را از هر منبتی خشک می‌کند».^۲ عین القضاّت می‌گوید: «عشق درخت وجود عاشق را در تجلی حال معشوق محو گرداند تا چون ذلت عاشقی برخیزد همه معشوق ماند».^۳ نجم‌الدین کبری نیز نهایت محبت را آغاز عشق می‌داند زیرا او معتقد است محبت برای دل و عشق برای روح است.^۴

بزرگان تصوف عشق را به گونه‌های مختلف طبقه‌بندی کرده‌اند. از جمله عین القضاّت سه گونه عشق را برمی‌شمارد؛ صغیر، کبیر و میانه. عشق صغیر عشق بندگان معمولی به پروردگار است، عشق کبیر نیز عشق خداوند به بندگان است.^۵ او عشق میانه را اتحاد و یکی شدن عشق شاهد و مشهود و یگانه شدن آن دو می‌داند.^۶

روزبهان نیز در *مشرب الارواح* اصل عشق را به سه دسته تقسیم می‌کند: اول عشق انسانی که مقدمه‌ای برای عشق دوم به نام عشق روحانی است و عشق روحانی نیز مقدمه‌ای برای مرتبه سوم یعنی عشق ربّانی محسوب می‌شود.^۷ به علاوه شیخ شطّاح در *عبر العاشقین*

۱. ابن سینا، *اشارات و تنبیهات مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح قطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر، الرازی، قم، بلاغت، ۱۳۷۵ ش*، ص ۳۶۰.

۲. سجادی، جعفر، *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران، طهوری، ۱۳۷۰ ش، ص ۳۳۱؛ نصیرالدین طوسی، *اوصاف الاشراف*، ترجمه مهدی شمس الدین، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷ ش، ص ۴۹.

۳. علی بن شهاب الدین همدانی، *مشارب الاذواق*، شرح قصیده خمیریه ابن فارض مصری در بیان شراب محبت از عارف کبیر قرن هشتم هجری، تصحیح محمد خواجه، تهران، مولی، ۱۳۶۲ ش، ص ۴۶.

۴. نجم‌الدین کبری، *فوائح الجمال و فوائح العجالات*، ترجمه محمد مجدی، سقز، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۹.

۵. عین القضاّت همدانی، *تمهیدات، مقدمه و تحشیه؛ عقیف عسیران*، تهران، منوچهری، ۱۳۷۳ ش، صص ۱۰۱-۱۰۲.

۶. همان، ص ۱۱۵.

۷. روزبهان بقلی، *مشرب الارواح*، تصحیح نظیف محرم خواجه، استانبول، مطبوعه الکلیه الاداب، ۱۹۷۳ م، ص ۱۳۴.

عشق را به پنج گونه تقسیم کرده است: عشق بهیمی که از نفس اماره برمی‌خیزد.^۱ عشق الهی که منتهای مقامات بوده و مختص اهل مشاهده و توحید است.^۲ عشق عقلانی که مختص اهل معرفت و دانش بوده و ناشی از بهره‌ای است که نفس ناطقه در عالم ملکوت از عقل کل یا روح برده است.^۳ عشق روحانی که اختصاص به «خواص الناس» دارد. به گونه‌ای که ایشان هرچه از زیبایی‌ها ببینند در عشق آن مستغرق می‌گردند. عشق طبیعی یا مجازی که در «عوام الناس» رخ داده و مرجع آن نفس ناطقه و نفس اماره است.^۴

بنابراین روشن است که روزبهان نیز هم‌چون دیگر حکیمان، عشقی را که برخاسته از تمنای امیال حیوانی بوده و هدف آن صرفاً ارضای شهوات است را فسق شمرده، تخطئه می‌کند.^۵ برای او تنها عشق انسانی عقیف که توأمان نظر به جسمانیّت و روحانیّت دارد، ستودنی است. خود او نیز دستی بر آتش این قسم عشق‌های زمینی دارد.^۶

این همان عشقی است که اوصافش در آثار روزبهان وجود داشته و از آن با عنوان «عشق انسانی» یاد می‌کند. عشقی که با عشق طبیعی یا مجازی قرابت دارد. توصیفی که او از این عشق به دست می‌دهد، معرف و ویژگی‌های منحصر به فرد اندیشه او در این باره است. در تأویل این عشق در واقع به مختصات همان عشق مجازی می‌توان رسید که از کمند شهوات نفسانی رسته، روحانیّت در آن غلبه یافته است. در نگاهی پدیدارشناسانه می‌توان اذعان نمود، روزبهان حتی آنگاه که دل‌باخته زنی زیباروی شد که از او با وصف «جَنّی لعبتی» یاد نموده، مرادش تمتّع جسمانی نبود.^۷

آری، شیخ شطّاح از به‌کار بردن عبارت «عشق مجازی» امتناع نموده و از آن به «عشق انسانی» تعبیر می‌کند زیرا او هر دو عشق انسانی و عشق ربّانی را حقیقی می‌داند. این به

۱. روزبهان بقلی، *عبر العاشقین*، ص ۱۵.

۲. همان.

۳. همان، ص ۱۶.

۴. همان، صص ۱۵-۱۶.

۵. همان.

۶. همان، صص ۶ و ۹.

۷. همان، صص ۹۵ و ۹۶.

معنای اجتناب‌ناپذیر دانستن عشق انسانی به عنوان نمود قابل درک عشق ربّانی بوده،^۱ منظریست که پیش از روزبهان سابقه نداشته است.

این در حالی است که بسیاری از متألهین به ویژه شریعت‌مداران اساساً نگاه چندان مثبتی به عشق و کلاً سنّت عرفان نداشته و اطلاق عشق به هرگونه ارتباط میان بنده و خالق، که شاه بیت آراء صوفیه است، را مجاز نمی‌شمارند.^۲ آن‌ها اگر هم پذیرای این مفهوم باشند دست کم عشق انسانی را مذموم برشمرده و آن را پست و در حد انسان‌های اسیر شهوت می‌دانند.

صرف نظر از مخالفان ارزشمندی عشق مجازی که به طور عمده شریعت‌مداران هستند، عشق همواره در میان اهل عرفان و تصوف با اقبال مواجه بوده است. در نظر ایشان آیات و احادیث بسیاری به رابطه عاشقانه خدا و بندگان خود اشاره دارند. از جمله آن‌جا که خداوند می‌فرماید: «یا ایُّها الذّین آمنوا ... یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ...»^۳ و یا در حدیث قدسی «کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیاً»^۴ محبّت الهی و رابطه عاشقانه انسان و خدا تبیین گردیده است. با این حال گروهی از صوفیان که شیخ شطّاح از آن‌ها با عنوان ظاهرگرا یاد می‌کند، در عصر وی می‌زیسته‌اند که با عقاید وی زاویه داشته‌اند.

روزبهان سرآمد صوفیان مدافع عشق انسانی است تا جایی که کتاب *عبرالعاشقیین* را در دفاع از این نوع عشق و همان‌طور که گفته شد، در پاسخ به معشوقه زمینی اش نوشته و این رخداد را این‌گونه نقل می‌کند: «مرا گفت: در این علم بس چابکی، هل یَجوزُ اطلاقُ العشقِ علی الله تعالی؟ و من پاسخ دادم: اختلف شیوخنا فی ذلک... من اجازَ فَمَن جرّأته فی العشق و الانبساط»^۵.

بر کسی پوشیده نیست که در موضوع عشق مجازی و رابطه آن با عشق حقیقی قرن‌هاست که تشتت آراء وجود دارد. پژوهشگران بسیاری تلاش نموده‌اند با دسته‌بندی و

۱. همان، ص ۸.

۲. رک. آراء ابن بابویه (متوفی ۳۸۱)، علامه حلی (متوفی ۷۲۶)، مقلّس اردبیلی (متوفی ۹۹۳)، شیخ حرّ عاملی

(متوفی ۱۱۰۴)، آقا محمدعلی کرمانشاهی (متوفی ۱۲۱۶)، بهبهانی (متوفی ۱۲۵۹)

۳. سوره مائده، آیه ۵۴.

۴. میرآخوری، قاسم، *مکاشفات صوفیان*، تهران، شفیعی، ۱۳۸۷ش، ص ۲۹۶.

۵. روزبهان بقلی، همان، ص ۹.

شرح انواع عشق، در خصوص عشق مجازی و رابطه آن با عشق حقیقی روشن‌گری کنند. با مطالعه این دیدگاه‌ها، می‌توان چند الگو را تشخیص داد؛ نخستین الگو، مذمت عشق‌های صرفاً مجازی است زیرا منظور از این عشق‌ها لذت جویى مادی بوده و ارتباطی به عالم معنا پیدا نمی‌کند. هم شریعت‌مداران و هم اهالی عرفان غالباً در ردّ این نوع عشق سخن گفته‌اند. الگوی دوم همان عشق طبیعی موردنظر روزبهان است^۱ که در آن زیبارویان زمینی به مثابه معشوق سرمدی تلقی گشته و آرزوی عشاق این نحله، همدمی با این صورت‌های زیباست. این عشق سبب همدمی زوجین است و لازم به یادآوری نیست که این قسم زیادوستی با نگرش فاسقانه گنه‌پیشگان بسیار فاصله دارد. در نحله سوم، عشق مجازی نوعی تمرین برشمرده شده و از پرداختن به معشوق انسانی به عنوان معبر، نردبان و یا میدان ممارست برای عشق حقیقی سخن گفته می‌شود. به قول مولانا، عشق مجازی به سان بازی با شمشیر چوبین برای ورود به عرصه حقیقی مبارزه، یعنی میدان عشق الهی، است. آنه ماری شیمیل^۲ معتقد است که مولانا عشق را مدرسه می‌بیند، مدرسه‌ای که روح در آن کمال می‌یابد.^۳ مولوی در ابیات زیر صراحتاً موضعش را در خصوص نسبت عشق مجازی با عشق ربّانی اعلام کرده است:

این از عنایت‌ها شمرکز کوی عشق آید ضرر عشق مجازی را گذر بر عشق حق است انتها
غازی به دست پور خود شمشیر چوبین می‌دهد تا او در آن استا شود، شمشیر گیرد در غزا
عشقی که برانسان بود، شمشیر چوبین آن بود آن عشق با رحمان شود چون آخر آید ابتلاء^۴
در نهایت گروه دیگری از عرفا هم وجود دارند که عشق انسانی را امتداد و عین
عشق ربّانی می‌دانند. ابن عربی و روزبهان بقلی سرآمدان این نحله هستند و در این میان
صریح‌ترین اظهارنظر را روزبهان داشته است.
روزبهان هم چون مولانا برآن است که عقل در شناخت عشق ناتوان است و عشق را

۱. همان، صص ۱۵-۱۶.

۲. Annemarie Schimmel

۳. شیمیل، آنه ماری، «مولانا و استعاره عشق»، ترجمه حسن لاهوتی، کیهان اندیشه، شماره ۳۰، ۱۳۶۹ش، ۳۰.

۴. مولوی بلخی، کلیات شمس تبریزی، به کوشش توفیق سبحانی بر اساس تصحیح بدیع الزمان فروزان فر، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۹۶ش، غزل ۲۷.

تنها عشق می‌تواند وصف کند! ^۱ کما این که مولانا در این باره سروده:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل مانم از آن
گرچه تفسیر زبان روشنگر است لکن عشق بی‌زبان روشن‌تر است
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خر در گل بخت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت ^۲

روزبهان معتقد است که گوهر عشق در ازل و در عالم بالا سرشته شده است. جهانی که عقل و جان در آن راه ندارند؛ «عشق برتر ز عقل و از جانست» ^۳ او عشق را از جمله صفات حق می‌شمارد. ^۴

از نظر شیخ شطّاح داستان زندگی حضرت یوسف (ع) در قرآن و محبت یعقوب به فرزندش را نمونه‌ای از عشق انسانی و جواز این نوع عشق تلقی می‌کند؛ «عشق او جز عشق حق نبود و جمالش جمال حق را در عشق وسیلت بود». ^۵ به علاوه 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. ^۶ او می‌گوید به خاطر اهمیت داستان یوسف و زلیخا است که سوره یوسف را «احسن القصص» قرآن نامیده‌اند. ^۷ روزبهان زیبایی را موجد و محرک اولیه عشق و سرچشمه لایزال آن دانسته و می‌گوید: «حسن اصلی معدن عشق است.» و «اصل محبت از رویت جمال و حسن است». ^۸

برای روزبهان عشق مفهومی وابسته به زمان و مکانی خاص نبوده بلکه واقعیتهایی ازلی

۱. روزبهان بقلی، رساله القدس و غلطات السالکین، محمد جواد نوربخش، تهران، فردوسی، ۱۳۵۱ش، ص ۷.

۲. مولوی بلخی، مثنوی و معنوی، نیکلسون، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸ش، دفتر اول، ابیات ۱۱۱-۱۱۴.

۳. روزبهان بقلی، عبهرالعاشقین، ص ۱۴۴.

۴. همان، ص ۱۳۸.

۵. همان، ص ۲۸.

۶. شیمیل، آنه ماری، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴ش، ص ۴۸۱.

۷. پازوکی، شهرام، «تصوف عاشقانه روزبهان بقلی»، عرفان ایران، به کوشش مصطفی آزمایش، تهران، حقیقت،

شماره ۲، ۱۳۷۸ش، ص ۸۰.

۸. روزبهان بقلی، همان، ص ۴۵.

و وابسته به «حُسن قدم» است؛ «محبّت در حق صفتی مبدع است».^۱ او مشاهده تجلّی حق در جمال معشوق را تنها راه برای دوری گزیدن حدیث بی‌پایان دوگانه تشبیه و تنزیه می‌داند.^۲ شیخ شطّاح عشق را به وضوح تعریف نمی‌کند ولی در آثارش مختصّات و نشانه‌های مشخصی از آن می‌دهد، از جمله: نشأت گرفتن عشق از حُسن و همنشینی آن با حزن که وی گهگاه آن را گوش‌زد می‌کند.^۳ روزبهان تلاش فراوانی برای تبیین اهمیت عشق به‌عنوان اصلی‌ترین راز هستی بشر می‌کند. همین پایمردی وی، کربن را بر آن می‌دارد تا با یادآوری جهان تهی از عشق انسان معاصر، رسالتی سترگ را به عرفایی هم‌چون روزبهان نسبت دهد: «روزبهان و دیگر عارفان مکتب عشق در صدد هستند تا پدیدار عشق را نجات بدهند». در همین راستا او به منظور تأیید دیدگاه روزبهان، می‌نویسد: «پدیدارشناسی زیبایی، نوعی پدیدارشناسی عشق است، زیرا زیبایی معنای پیامبرانه‌اش را صرفاً بر عشاق کامل که شریک انبیاء شده‌اند، آشکار می‌سازد».^۴ بنابراین اگر بشر بخواهد فردای بهتری برای فرزندان خود رقم بزند، لاجرم می‌باید ظرفیت وجودی خود در زیبایی دوستی و عشق‌ورزی را بیدار نماید. این پیامی است که سراسر نوشته‌ها روزبهان مشحون از آن است.

نکته قابل تامل دیگر در پدیدارشناسی آراء روزبهان درباره عشق، توجه به بحثی است که از آن با عنوان «تأنیث خلاق» یاد می‌شود.^۵ از آن‌جا که یکی از ایرادات متوجه اهالی تصوّف از سوی قشریون بر مبنای پیش‌فرض شهوانی تلقّی نمودن هرگونه توجه به زن است، طرح این بحث حائز اهمیت است. در واقع تأنیث خلاق یا همان که به بیانی دیگر «سوفیا» خوانده می‌شود، اشاره به مقام والای معنوی عنصر زنانگی در مراتب خلقت دارد. سوفیا در اصل، حقیقت حکمت است.^۶ بنابراین اگر حکمت تجلّی و ظهوری داشته باشد هیئت یک زن خواهد بود. بر همین اساس هم هست که عرفا حقیقت حکمت را یک حقیقت زنانه می‌دانند. حقیقتی که همواره در بستر تاریخ در وجود زنان حضور داشته است.

۱. روزبهان بقلی، شرح شطّاحیات، تصحیح هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۴ش، ص ۴۴۴.

۲. ستاری، جلال، حالات عشق مجنون، تهران، توس، ۱۳۶۶ش، ص ۴۲۲.

۳. روزبهان بقلی، همان.

۴. کربن، هانری، چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلامی ایرانی، ج ۳، ص ۱۸۴.

۵. کربن، هانری، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ص ۲۵۲.

۵. همان، صص ۲۵۹-۲۶۰.

از این منظر هر چند حضرت زهرا(س)، حضرت مریم(س) و دیگر بانوان بزرگ یک فرد نیستند ولی حقیقتی واحد در آنها متجلی گشته است. این حقیقت که در این بانوان قابل شناسایی است، را به نام‌هایی نظیر «سوفیای جاودان»^۱، «فاطمه - سوفیا» و یا همان حکمت می‌نامند.^۲ تشریح این نوع نگرش به زن در چارچوب تعالیم اسلامی دست‌کم می‌تواند روزبهران را از اتهام انحراف در دین تبرئه کند.^۳

اغانه و التباس

برای فهم سازوکار عشق انسانی مورد نظر روزبهران درک دو کلیدواژه در نوشته‌های وی یعنی «اغانه» به معنای پرده افکنی و حجاب و «التباس» به معنای دوپهلویی و ابهام، اهمیت زیادی دارد. روزبهران قبل از نگارش *عبیرالعاشقین* در رساله کوتاه «*لاغانه*» به مفهوم حجاب پرداخته بوده است. در آن رساله شیخ با استناد به حدیث پیامبر(ص) «بر دلم حجاب افکنده می‌شود و من هر روز هفتاد بار استغفار می‌کنم»^۴ مقدمات لازم برای تشریح نظر خود را بیان می‌کند.

اغانه و التباس بیانگر آن هستند که در جهان رمزآلود روزبهران، حقیقت خود را در پرده‌های تو درتو پنهان کرده است. برای فهماندن بهتر، او از داستان تمثیلی «کودک و ماه»^۵ استفاده می‌کند؛ کودک به نزدیک شدن به ماه می‌اندیشد ولی به زودی درمی‌یابد که ماه در پشت حجاب کوه قاف (مقام کنز مخفی) قرار دارد. هر قدر جلوتر می‌دود حجاب‌های

۱. کرین، همان، ص ۲۵۳.

۲. کرین، هانری، *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام*، ج ۱، ص ۵۲۷.

۳. رک. کتاب *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، فصل سوفیاشناسی و همدمی عاشقانه.

۴. روزبهران بقلی، *لاغانه*، تفسیر و مقدمه فرانسوی پل بلانفا، انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران، تهران، معین، ۱۳۷۷ش، ص ۶۶.

۵. اشاره به بلند پروازی نفس کمال جوی سالک دارد؛ همان‌سان که انسان خردسال با فهم کودکانه خود ماه را گوی زیبا و درخشانی تصور می‌کند که بر روی تپه قرار گرفته و با اندکی تلاش می‌توان آن را تصاحب کرد، سالک نیز با درک زیبایی ناشی از تجلی نور الهی در معشوق خیال وصل وی در سر می‌پوراند. هردو به زودی درمی‌یابند که پیش رویشان موانع متعددی از پس یکدیگر هست. به قول حافظ شیرازی «که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها».

دیگری سدّ راهش می‌شوند و رسیدن به ماه را غیر ممکن می‌نمایند.^۱

به نظر روزبهران کلام پیامبر(ص) دو دسته حجاب را شامل می‌شود؛ اول حجاب‌های تکوینی که انسان جبرا به آنها تن می‌دهد مانند «ممکن الوجود» بودن. دوم حجاب‌هایی که در حوزه اختیار آدمی هستند و متناسب با وضعیت روحی فرد مدام تیره و شفاف می‌گردند. از آن جمله‌اند حسد که حجابی ظلمانی و علم که حجابی نورانی هستند. هر چند این‌ها مانع رسیدن به خداست، سالک امکان محو کامل حجاب‌ها را نداشته و باید بپذیرد که آنها همیشه وجود دارند. مأموریت صوفی این است که ناامید نگشته و تا جایی که حجاب تبدیل به آینه شود، دست از مجاهده دائمی برندارد. زمانی که پرده‌های تیره حجاب لطیف و شفاف شد، انسان از امتحان حجاب سربلند بیرون آمده است:

آینت دانی چرا غمّاز نیست زانک زنگار از رخس ممتاز نیست^۲

این گفته از آن روست که برای روزبهران سپهر حقیقت، واقعیتی ذومراتب است لذا باید انتظار داشت که در منظومه فکری او با سلسله‌ای از حجاب‌ها مواجه بود؛ حجاب اول، مرتبه وجودی ارواح قدسی است. این ارواح قدسی از ازل وجود نداشته‌اند و هم‌چون هریک از دیگر موجودات «ممکن الوجود» هستی‌شان قائم به ذات سرمدی خداوند است. روزبهران قدیم نبودن این ارواح را ناشی از در حجاب بودنشان می‌داند؛ «زمانی که این لطیفه روحانی نبود و معدوم بود، عدم او، حجاب او بود».^۳ در نگرش سلسله مراتبی روزبهران، این حجاب سرچشمه حجاب‌های دیگر و آغاز امتحان حجاب برای سالک، می‌شود. خداوند که گنج مخفی بود و دوست داشت شناخته شود خویش را از پس این حجاب به ارواح انسانی می‌نمایاند تا آنها بر اساس ظرفیت وجودیشان پروردگار خویش را بازشناخته و هستی یابند. در این روایت هر ذره از طریق نوعی تجلّی از روح ازلی ایجاد شده و این تجلّی علت هستی ماسوا گشته است. به این ترتیب همه ذرات غرق در مشاهده پروردگار شدند. در این لحظه خداوند به خود غیرت ورزید و حجاب دوم را برای منصرف کردن ماسوا از مشاهده حضرتش ایجاد کرد تا به تماشای خود مشغول شوند. این‌گونه حجاب‌های پی‌درپی

۱. روزبهران بقلی، *الاعانه*، ص ۱۳۱.

۲. مولوی بلخی، *مثنوی و معنوی*، دفتر اول، بخش یک، سرآغاز.

۳. روزبهران بقلی، همان، ص ۶۸.

تا ۷۰ حجاب شکل گرفت.^۱

در همین راستا شیخ شطّاح چگونگی تجلّی نور الهی در ماسوا را شرح می‌دهد. اهمیت آموزه «تجلّی الهی» روزبهان در این است که او اعتقاد دارد، خداوند را فقط از طریق تجلّیاتش در ماسوا می‌توان شناخت و تنها راه برای مشاهده‌ی خداوند، رجوع به تجلّیات حضرت حق است. مشاهده‌ی این تجلّیات به دو گونه میسر است؛ یکی با چشمی که خود را غیر از حق می‌داند که می‌تواند به توحید ظاهری و شرک خفی منجر شود. نگرش دوم، نگاه سالک عاشقی است که با دیده حق می‌نگرد. این بینشی است که به توحید باطنی ختم می‌شود زیرا دیگر تعارضی بین واحد و کثیر وجود ندارد؛ «تا واحد در واحد نشود، سالک در عین عیان توحید نرسد»^۲ به این ترتیب عارف چشم خداوند می‌شود و خداوند با چشم عارف تجلیات خود را مشاهده می‌کند.^۳

کلید واژه دیگر روزبهان یعنی «التباس» مفهومی شطح‌آمیز دارد. روزبهان پوشیدگی جمال ازلی در صور مخلوقات را با این واژه تفسیر می‌کند.^۴ وی در تمام مکاشفات خود همزمان از یافت و نیافت سخن می‌گوید و همان دم که می‌گوید خدا را دیدم، شکایت سر می‌دهد که خدا خود را به من نشان نمی‌دهد! این دقیقاً همان ویژگی التباس است. از نظر او تجلّی حق بر ماسوا لحظه‌ای بدون التباس ممکن نیست لاجرم همه موجودات و محسوسات دست‌خوش التباس بوده و معنایی ابهام‌آمیز و دو پهلو دارند؛ هم زمان که نمودی از زیبایی ازلی هستند، داشتن هستی مستقل را نیز تداعی می‌کنند. این دوگانگی جزء لاینفک هستی آن‌ها است. برای روزبهان شأن مظهریت زیبایی آفریده‌ها، همین است.^۵ اگر سالک این حقیقت را دریابد، به آرامش خواهد رسید. «مگر روزی در راه بام کبریا به نعت التباس جانان به جانت برون آید، و از کنگره تارکِ کیوان ازل به آیینه رویت سایه اندازد».^۶ روزبهان در بازار مکاره بودها و نمودها تنها یک گروه را برنده توصیف می‌کند؛

۱. روزبهان بقلی، همان.

۲. روزبهان بقلی، رساله القدس و غلطات السالکین، ص ۷.

۳. روزبهان بقلی، الاغانه، صص ۱۱۶-۱۱۸.

۴. همان، ص ۱۳۱.

۵. کرین، چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ج ۳، ص ۱۲۲.

۶. روزبهان بقلی، عبهرالعاشقین، ص ۶۳.

کسانی که دیده‌هایشان از مشاهده خداوند منحرف نشد و با وجود همه تکرارهای امتحان حجاب و در همه محنت‌ها و محرومیت‌ها و یا زیبایی‌ها و خوش‌بختی‌ها باز هم جز خداوند را ندیدند. در حقیقت ایشان به یکتاپرستی واقعی دست یافته‌اند. شیخ از این گروه به عنوان «خاصّان محبت» یاد می‌کند.^۱

سرّ توفیق خاصان محبت در این است که در مرام ایشان نه سزاوار است دیده را از ماسوا خصوصاً جمال انسانی منحرف ساخت و نه دیده را کاملاً به سوی جمال انسانی معطوف داشت. آن‌چنان که در قرآن درباره رسول خدا(ص) می‌فرماید: «ما زَاغَ الْبَصَرُ وَ مَا طَغَى»، «دیده‌اش منحرف نگشت و از حد در نگذشت». ^۲ روزبهان تأکید دارد که تنها پیامبر اسلام(ص) بود که رمز تجلّی الهی را در جمال نیکو کشف کرد^۳ لذا ایشان را پیامبر مذهب عشق می‌نامند. او برخلاف موسی(ع) «لَنْ تَرَانِي» نشنید، آن‌جا که می‌فرماید: «أَنْتِي رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِّ صُورَةٍ»، «پروردگارم را در زیباترین صورت مشاهده کردم». ^۴ روزبهان که دغدغه مشاهده جمال صورت الهی دارد، با مدد جستن از این حدیث راه حل را در گذر از امتحان حجاب، حلّ مشکل التباس و در نهایت اتّحاد عشق، عاشق و معشوق یافت که حقیقت «توحید باطنی» است. «این‌که آدمی دیده‌ای باشد که حق خویش را بدان بنگرد». ^۵

اما اهل شریعت با تجویز مشاهده تجلّیات حق در نزد صوفیه بیگانه بوده و درصدد برمی‌آیند ایشان را با توسّل بر «تشبیه» و «تنزیه» تخطئه کنند. آن‌ها «تجلّی» را با «حلول»، «تجسّد» و یا «تجافی» مترادف فرض نموده، آن را رد می‌کنند. این در حالی است که در نظر روزبهان تجلّی، ظهور واقعی صفت جمال الهی در صورت بشری است. حضرت حق تجسّد نمی‌یابد بلکه در آیینه روی‌های نیکو بروز می‌یابد. در مرتبه ملکوت، حق در صورت بشری تجلی می‌کند و این تجلّی، با آشکار شدن خداوند بر خویش، شرط خلقت ماسوا می‌شود. از این رو عارف به یکی بودن عشق انسانی و عشق ربّانی گواهی می‌دهد. بدین‌سان، پی‌بردن به این سرّ الهی منجر به واصل گشتن وی به توحید باطنی می‌گردد.

۱. کرین، همان، صص ۵۵-۵۶.

۲. سوره نجم، آیه ۱۷.

۳. روزبهان بقلی، همان، صص ۱۲۰-۱۲۲.

۴. همان، ص ۱۲۹.

۵. کرین، همان، ص ۱۰۳.

همان مقامی که در آن وحدت الهی عشق، عاشق و معشوق رخ می‌دهد.

توحید باطنی (وحدت عشق، عاشق و معشوق)

تلاش روزبهران در برجسته نمودن مفهوم عشق انسانی با هدف یافتن راهی برای وحدت با معشوق و رسیدن به توحید باطنی است. بر اساس اندیشه شیخ شطّاح انتقال از عشق انسانی به عشق ربّانی نوعی تحول شهودی است. این دگر دیسی نه در معشوق بلکه در عاشق رخ می‌دهد.

عشق مورد نظر روزبهران مانند «آگاپه»^۱ سنت مسیحی نیست زیرا در آن مؤمن کاتولیک، کماکان فردیت خود را حفظ نموده است اما شیخ به دنبال آن عشقی است که در آن انسان شأنی خداگونه یافته، به مقام قرب الهی می‌رسد. در نظر روزبهران هرکس عشق را نشناخت، صفات ناشناخته حق را نشناخته است.^۲ این چنین عشقی کلید گشودن دروازه‌های حکمت و بستر شناخت اوصاف الهی و متخلق شدن بنده به آن‌ها است. از این رو، وی معتقد است که راه‌های رسیدن به خدا به راه‌هایی که شریعت‌مداران می‌گویند، منحصر نشده و به تعداد نفوس همه موجودات زنده و ذرات عالم است.^۳

روزبهران به سه نوع توحیدگرایی معتقد است؛ دسته اول را توحید عام می‌نامد که در آن مخلوقات فاصله‌ای بین خویش و خدا قائل هستند، فاصله‌ای که از دوئیت سخن می‌گوید. در این طرف خدای مطلق و در طرف دیگر ماسوا حضور دارند که نتیجه آن درگیری در بحث تشبیه و تنزیه بوده، هدف آن، رفتن بنده از عالم ملک به ملکوت است. از نظر او توحید دسته دوم که رفتن از خود به حق است، همان توحید خاص است که در آن اعتقاد به وحدت وجود موج زده و انتهای آن «فنا» است. در حالی که از نظر صوفیه این مرتبه از توحید که منتهای آن «فنا» است، تنها مقام و منزل‌گاهی است برای نیل به مرتبه عالی‌تر یعنی «توحید خاص‌الخاص»، که مراد از آن رفتن از حق به سوی حق است، یعنی محقق شدن به حق در جایی که عشق و عاشق و معشوق، به وحدت می‌رسند. به این

۱. agape

۲. روزبهران بقلی، *عبر العاشقین*، ص ۱۵۷.

۳. روزبهران بقلی، *المصباح فی مکاشفه بعث الارواح*، به تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالعلمیه،

۱۴۲۸ق، ص ۱۰۸.

ترتیب در همان ذات معشوق، عشق انسانی و عشق ربّانی یکی شده و به واسطه‌ی تحوّل شهودی که در ضمیر عاشق رخ می‌دهد، او پی به این یگانگی می‌برد. این معنای توحید باطنی و نیل به مقام «فنا از فنا» است.^۱

روزبهران به رغم سهل‌گیری‌هایی که نسبت به پیروان ادیان و مذاهب مختلف در بحث سعادت و شقاوت دارد، معتقد است تنها عاشقان راستین به اعلی درجه توحید و مجاورت با ذات خداوندی می‌رسند. ایشان «خاصّان عشق» نام داشته و نزد او قابل احترام‌ترین انسان‌ها هستند. ایشان همواره در حال شهود مظاهر حق به عنوان شاهدان بوده، ارتقاء مرتبه یافته و از حالت «شاهد» به مقام «شهید» رسیده‌اند.^۲

در آثار روزبهران واژه «شاهد» نیز مفهومی چند وجهی و گنگ است. شاهد را حاضر و ناظر و یا گواه معنا کرده‌اند. کرین معتقد است که شاهد در نزد صوفیان به پدیداری نفسانی اشاره دارد و آن عبارت است از صورتی دارای حقیقتی در باطنی؛ یک موجودیت غایب که از طریق این صورت احضار می‌شود. این حقیقت باطنی حتی به عنوان کل محتوای آگاهی که در یک وقت مشخص غلبه دارد نیز می‌تواند معنا شود. هم‌چنین معنای مصطلح‌تر، شاهد به هر زیبارویی اطلاق می‌گردد که آدمی به عشق او مبتلا می‌شود.^۳ می‌توان گفت در نگاه پدیدارشناسانه شاهد همان روی زیبا است که عارف، خواه در ذهن و خواه مواجهه و گفتگوی عینی، او را گواه می‌گیرد.^۴ این «شاهد» موضوع مشاهده عارف و «مشهود» نیز هست. پس معنایی دو پهلو داشته، هم فاعل است هم مفعول؛ «شاهد دل‌های محبان است، حال آن که مشهود آن‌ها لقاء اوست. او شاهد آن‌ها و مشهود آن‌ها است. او شاهد عارف و عارف شاهد اوست».^۵

برای روزبهران عشق عین کمال است. در عشق مقصد مشخصی نیست زیرا که معشوق را نهایتی نیست. عشق سفری است بی‌پایان که نمی‌تواند کامل باشد زیرا کمال عشق پایان

۱. روزبهران بقلی، رساله‌ی القدس، فصل اول.

۲. روزبهران بقلی، همان، صص ۲۷-۲۸.

۳. کرین، همان، ص ۱۶۱.

۴. محی‌الدین ابن عربی، التجلیات الالهیه، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ ش، ص ۸۲.

۵. روزبهران بقلی، عرایس البیان، به اهتمام شیخ احمد فریدالمزیدی، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۲۰۰۸ م، ج ۳، صص ۴۹۷-۴۹۸.

آن است. بدین سان سالک به سر منزل «توحید باطنی» که مرتبه وحدت «عاشق و معشوق» و «شاهد و مشهود» است، پا نهاده و همه ابعاد وجودش ربّانی می‌گردد؛ «از صرف حدوئیت به جلال الهیت ظاهر و باطنش ربّانی شود، معدن اصل طلب کند و از حوادث دهور و صروف زمان و تأثیر مکان متغیّر نشود... هرکه به عشق حقّ زنده شد، ذکر موت بر ایشان روا نباشد». اچنین سرگذشتی زندگی جاودان در مقام پرتو نوری از یگانه حقیقت سرمدی و تجسّم کاملی از توحید باطنی است: «گفت علیه السلام - من أحرقَ بنارِ العشقِ فَهُوَ شهيدٌ وَ مَنْ قتلَ فی سبیلِ الله، فَهُوَ شهيدٌ».^۲

نتیجه

در روزگاری که یا سویه روحانی انسانی به نفع جسمانیّت او به بوتّه فراموشی سپرده شده و یا جنبه جسمانی و حقیقت این جهانی بشر انکار گشته و دست کم به چشم حقارت در آن نگریسته می‌شود، «عشق» با لطافتی که در آراء روزبهان به آن پرداخته شده، می‌تواند اکسیر نجات انسان شود.

اولین نکته‌ای که در نوشته‌های شیخ شطّاح جلب توجه می‌کند، امتناع او از به کار بردن عبارت «عشق مجازی» و تعبیر از آن به «عشق انسانی» است. اما هنر روزبهان که او را متمایز می‌گرداند دو چیز بوده است؛ اول این که او روح و جسم انسان را به عنوان یک «کل تفکیک ناپذیر» در نظر می‌گیرد و دوم این که وی توانسته است رابطه گسسته عشق مجازی و عشق حقیقی در نزد اکثر اهالی تصوف را به رابطه پیوسته عشق انسانی و عشق ربّانی بدل کند. توفیق در ایجاد این پیوند به مدد قرائت خاصی بوده که روزبهان از ماهیّت انسان و در هم تنیدگی بُعد ماورایی او با جسمانیّتش داشته است. برداشت کم نظیری که بشر با همین مختصّات این جهانی‌اش را به عنوان موضوع عشق روحانی مطرح می‌نماید.

گفته شد که شیخ شطّاح بنا ندارد عشق را تعریف کند ولی در آثارش گاه عشق را به سه گونه انسانی، روحانی و ربّانی و گاه به پنج قسم بهیمی، طبیعی، عقلانی، روحانی و ربّانی تفکیک می‌کند. روزبهان با فرض نمودن عشق به عنوان «مشترک معنوی مشکک» به

۱. روزبهان بقلی، عیبرالعاشقین، ص ۱۴۱.

۲. همان، ص ۲۵.

نحوی که هر دو نوع عشق حقیقی و مجازی را دربرگیرد، به تبیینی موفق از ماهیت عشق دست یافته است. البته پیش از روزبهان نیز تفاسیر خلاقانه‌ای از عشق شده؛ مثلاً نجم الدین رازی معتقد است: «عشق به قدم نیستی عاشق را به معشوق می‌رساند»، به بیان خواجه عبدالله انصاری: «عشق مردم‌خوار عاشق را از صفات بشری تهی نموده»^۱ و یا به تعبیر استعارای عین القضاة همدانی: «رقعه^۲ حدوث بر دامن سراق^۳ قدم می‌دوزد»^۴

روزبهان یکی از بارزترین تجلیات زیبایی مطلق الهی را جمال صورت انسانی می‌داند. البته او نیز همسو با شریعت‌مداران و دیگر بزرگان تصوف عشق جسمانی صرف را تقبیح نموده و صرفاً عشق انسانی عقیف را می‌ستاید. وی معتقد است که تجلی زیبایی الهی در انسان را تنها کسانی مشاهده می‌کنند که به فهم کاملی از دو مفهوم آغانه و التباس دست یافته و به باور وحدت عشق و عاشق و معشوق نائل آمده باشند. آن‌ها کسانی هستند که عشق انسانی، در برترین مرتبه کمالش، راز توحید باطنی را برایشان آشکار ساخته است. روزبهان به عنوان سردمدار مکتب «خاصان عشق» تلاش می‌نماید رسالت هدایت سالکان طریقت به سوی توحید باطنی را از نظرگاه عشق، به دوش کشد. او نظر زاهدان را مردود می‌داند: «دریغا! زهاد اگر استعداد عشق داشتند در پیچ زلف یاران ترک، تجلی حق می‌دیدند».

در تفسیر پدیدار عشق در نزد روزبهان می‌توان این گونه تصور کرد که زمینه‌های طبیعی و جسمانی موجود در انسان از جمله زیبایی‌های ظاهری که او را به سمت سوی دگرخواهی سوق می‌دهد، در واقع تمهیدی است که معشوق حقیقی نشسته در پس حجاب‌ها یعنی پروردگار عالمیان در پیش پای بندگان می‌نهد تا ایشان را رفته رفته متحول نموده و در بارگاه کبریایی به مجاورت خویش فراخواند. به این ترتیب 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

۱. خواجه عبدالله انصاری، رساله جامع عبدالله انصاری، تصحیح و مقابله از وحید دستگردی، مقدمه و شرح

حال؛ سلطان حسین تابنده گنابادی، تهران، فروغی، ۱۳۴۹ش، ص ۲۱.

۲. وصله پارچه‌ای، قطعه کاغذ یا مکتوبه

۳. سراپرده، چادری که بالای صحن خانه کشند.

۴. عین القضاة همدانی، همان، ص ۱۰۵.

سالکان «طریق حقیقت جویی» نهاده است.

این هنر عشق است که خام می‌گیرد و پخته تحویل می‌دهد. به تعبیر حافظ شیرازی در ابتدا آسان می‌نماید ولی در ادامه مشکلات و بلاهای بسیاری را پیش روی عاشق می‌گذارد: «که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها»^۱ به بیان دیگر در نظر روزبهان پدیدار عشق انسانی نه در تضاد با عشق ربّانی و نه حتی مسیری مشابه اما مجزاً از آن بلکه شعاعی کم فروغ‌تر از همان نور و در یک راستا با آن برشمرده شده و هر دو ماهیتی یگانه دارند. این یعنی خدا را در صورت بنده می‌تواند دید.

برای روزبهان عشق عقیف انسانی، همان اکسیری است که در نهایت سالک را به مقام توحید باطنی واصل می‌گرداند. از منظری دیگر برای دریافت بهتر پدیدار عشق روزبهان تمثیل «حک شدگی»^۲ راه گشا می‌نماید؛ در لغت‌نامه‌های فارسی عبارت «حک کردن» علاوه بر «تراشیدن و کندن»، معنای «ساییدن و محو کردن» نیز می‌دهد.^۳ این استعاره به سان واژه «عشق» که هم میراننده و هم زنده کننده است، کارکرد دوگانه‌ای را تداعی می‌نماید؛ انسان نقشی است که به مقاش عشق و به اراده حضرت حق بر لوح وجود زده شده و متعاقباً عشق در معنای دوم حکاکی یعنی صیقل دهنده، چیزی از موجودیت سالک جز اثری محو بر لوح صیقل یافته وجود باقی نمی‌گذارد.

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد اوج ذکاوت شیخ شطّاح در نحوه شناختی است که از ماهیت عاشق می‌دهد؛ در پدیدار عشق روزبهان، برخلاف غالب نظرات، این معشوق نیست که تبدل و تغییر می‌یابد بلکه دگردیسی اصلی در جان عاشق رخ داده، جوهره حسی و ادراکی‌اش متحوّل می‌گردد. رسالت چنین سالکی در نظر روزبهان سه وجه دارد؛ اول پذیرش وجود حجاب، دوم دست از طلب نداشتن و ناامید نشدن و سوم مجاهدۀ نفس تا به این ترتیب حجاب‌ها رو به شفّافیت نهاده و تبدیل به آینه گردند.

۱. حافظ شیرازی، دیوان اشعار، قاسم غنی و محمد قزوینی، تهران، سپاس، ۱۳۹۳، ص ۱.

۲. Carve, Engrave

۳. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۶ جلد، ۱۳۷۷ ش. به نقل از vajehyab.com (۹۸/۷/۱۸)؛ حک کردن (۱): محو کردن، سودن، ساییدن. حک کردن (۲): حکاکی کردن، نقش انداختن، کنده‌کاری کردن.

اما پذیرش وجود حجاب مستلزم فهم دو مفهوم «آغانه و التباس» و هم‌چنین پذیرش آموزه «تجلی الهی» است. همان‌گونه که شرح داده شد، آغانه یعنی پرده نشینی خود خواسته‌ی حق از خلق و التباس یعنی اختفاء جمال ازلی در صور مخلوقات. این دو مفهوم را می‌توان یک روی سکه و حقیقت را روی دیگر آن تصور کرد زیرا اگر چیز دیدنی وجود نداشته باشد، حجاب معنا ندارد. حال اگر موجود زیبا، نخواهد به یکباره و به تمامی خود را نمایان کند، حقیقتی است که التباس نموده است. به همین ترتیب آموزه «تجلی الهی» می‌گوید خدا را تنها در تجلیات او می‌توان شناخت. صوفی اگر از این رهگذر «صافی شود» از توحید ظاهری گذر نموده، به قلمرو توحید باطنی وحدت عشق، عاشق و معشوق ره می‌یابد. روزبهان از این افراد با عبارت؛ خاصان اهل مشاهده که لایق محبت خاص هستند،^۱ یا به تعبیری «خاصان عشق»^۲ یاد می‌کند. حضرت محمد(ص) تنها پیامبری است که به این مقام رسیده است. روزبهان خاصان عشق را «اصحاب توحید خاص الخاص» نیز نامیده و در برابر اهالی توحید عام و توحید خاص قرارشان می‌دهد.

اصحاب توحید عام سرگرم کشمکش دوگانه تشبیه و تنزیه هستند و نهایتاً سفر از خلق تا حق را در دستور کار خود دارند. اصحاب توحید خاص در مرتبه رسیدن به فنا و رفتن از خود به سوی حق بوده و تلاش می‌کنند این فرایند را به مدد عقلانیت و اعتقاد سپری کنند. اما خاصان عشق در مرتبه توحید «خاص الخاص» از حق به سوی حق سفر می‌کنند. ایشان بعد از مقام «شاهد» به مقام «شهید» ارتقاء می‌یابند. در نزد روزبهان ذکر موت بر ایشان روا نباشد چرا که همچون خود او زنده شده به عشق حق‌اند.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه و توضیحات و واژه نامه از بهاء الدین خرمشاهی، تهران، جامی، ۱۳۷۴ش.
- آریا، غلامعلی، شیخ نشاط روزبهان فسایی، تهران، فاروس، ۱۳۶۳ش.
- انصاری، خواجه عبدالله، رساله جامع عبدالله انصاری، تصحیح و مقابله از وحید دستگردی، مقدمه و شرح حال کامل به قلم سلطان حسین تابنده گنابادی، تهران، کتاب فروشی فروغی، ۱۳۴۹ش.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و تنبيهات مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح قطب الدین

۱. روزبهان بقلی، عبرالمعاشقین، ص ۱۳۱.

۲. هانری کربن، چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ج ۳، ص ۴۱.

- محمد بن محمد بن ابی جعفر، الرازی، قم، بلاغت، ۱۳۷۵ش.
- ابن عربی، فتوحات مکیه، فصل ۱۷۷، طبع قاهره ۱۳۲۹ هـ، جلد ۲، ۱۳۲۹ق.
- همو، محی الدین، التجلیات الالهیه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ش.
- ارنست، کارل، روزبهان بقلی، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز، ۱۳۷۷ش.
- بلیکی، نورمن، استراتژی‌های پژوهش اجتماعی، ترجمه هاشم آقا بیگی پور، تهران، جامعه شناسان، ۱۳۹۲ش.
- پازوکی، شهرام، «تصوف عاشقانه روزبهان بقلی»، عرفان ایران، به کوشش مصطفی آزمایش، تهران، حقیقت، شماره ۲، ۱۳۷۸ش.
- جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس من حضرات القدس، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی شاهرودی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۳ش.
- جنید شیرازی، معین الدین ابوالقاسم، شدالازار فی حط الازار عن زوار المنزار، بتصحیح و تحشیه محمد قزوینی، تهران، مجلس، ۱۳۲۸ش.
- حافظ شیرازی، دیوان اشعار، قاسم غنی و محمد قزوینی، تهران، سپاس، ۱۳۹۳ش.
- خواجه نصیرالدین طوسی، اوصاف الاشراف، تصحیح و تنظیم و تحقیق از مهدی شمس الدین، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷ش.
- دیلمی، ابوالحسن، عطف الالف مالوف علی اللام المعطوف، تصحیح ژان کلود واده، ترجمه عیسی نجفی و تورج زینی وند، چاپ اول، کرمانشاه، دانشگاه رازی، ۱۳۹۰.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، دوره کامل ۱۶جلدی زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
- روزبهان بقلی، رساله القدس و غلطات السالکین، محمد جواد نوربخش، تهران، فردوسی، ۱۳۵۱ش.
- همو، شرح شطحیات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۴ش.
- همو، الاغانه، متن عربی به همراه تفسیر و مقدمه فرانسوی پل بلانفا، انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران، تهران، معین، ۱۳۷۷ش.
- همو، عبهرالعاشقین، تصحیح و ترجمه هانری کربن و محمد معین، تهران، منوچهری، ۱۳۸۳ش.
- همو، کشف الاسرار و مکاشفات الانوار، ترجمه محمد خواجهی، تهران، مولوی، ۱۳۹۳ش.
- همو، مشرب الارواح، تصحیح نظیف محرم خواجه، استانبول، مطبعه الکلیه الاداب، ۱۹۷۳.
- همو، المصباح فی مکاشفه بعث الارواح، به تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالعلمیه، ۱۴۲۸ق/م. ۲۰۰۷.
- همو، عرایس البیان، به اهتمام شیخ احمد فریدالمزیدی، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۲۰۰۸م.
- ستاری، جلال، حالات عشق مجنون، تهران، توس، ۱۳۶۶ش.
- سجادی، جعفر، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، طهوری، ۱۳۷۰ش.
- شیمل، آنه ماری، «مولانا و استعاره عشق»، ترجمه حسن لاهوتی، کیهان اندیشه، شماره ۳۰، ۱۳۶۹ش.

- همو، *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴ش.
- عبدالرحمان جامی، *نفحات الانس من حضرات القدس*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی شاهرودی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۳ش.
- عین‌القضات همدانی، *تمهیدات*، مقدمه و تحشیه و تعلیق؛ عقیف عسیران، تهران: منوچهری، ۱۳۷۳.
- کرین، هانزی، *چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلامی ایرانی (تشیع دوازده امامی)*، ترجمه انشاءالله رحمتی، ج ۱، تهران، سوفیا، ۱۳۹۳ش.
- همو، *چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلامی ایرانی (خاصان عشق، تشیع و تصوف)*، ترجمه انشاءالله رحمتی، ج ۳، تهران، سوفیا، ۱۳۹۴ش.
- همو، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۴ش.
- مختاری، مسروره، *محبوبه مباشری و قدمعلی سرامی*، «رابطه بینامتنیت میان سوانح العشاق و عبه‌العاشقین»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، س ۱۰، شماره ۳۶، ۱۳۹۳ش.
- میرآخوری، قاسم، *مکاشفات صوفیان*، تهران، شفیعی، ۱۳۸۷ش.
- مولوی بلخی، مثنوی و معنوی، نیکلسون، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸ش.
- همو، *کلیات شمس تبریزی*، به کوشش توفیق سبحانی بر اساس تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۶ش.
- نجم‌الدین کبری، *فوائج الجمال و فوائج الجلال*، ترجمه محمد مجدی، سقر، ۱۳۸۱ش.
- همدانی، علی بن شهاب‌الدین، *مشارب الاذواق*، شرح قصیده خمیریه ابن فارض مصری در بیان شراب محبت از عارف کبیر قرن هشتم هجری، با مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مولی، ۱۳۶۲ش.
- Philipson, M., *Phenomenological Philosophy and Sociology*, in p. filmer, M. Philipson, D. silverman and D. Walsh(eds), *New Direction in sociological Theory*, London, collier macmillan, 1972.