

نقش محبت در آفرینش از دیدگاه عرفان اسلامی

عبدالمجید محقق^{*}

قباد محمدی شیخی^{**}

چکیده

در عرفان اسلامی، اصلی‌ترین عامل خلقت آفرینش، محبت ذاتی حق تعالی به ذات اقدسش است؛ به سبب اینکه همه محبت‌ها از محبت آن محبوب ازلی نشأت می‌گیرد، که خود هم محب است و هم محبوب، و جایگاه این محبت در ماسوی الله، روح است که با محبت حق عجین شده، جلوه‌ای از آن در هر موجودی به میزان سعه وجودی‌اش تجلی یافته است؛ و چون انسان بیشترین ظرفیت برخوردار از محبت را دارد، در این عرفان از او به عنوان اشرف مخلوقات یاد می‌شود. روح و محبت به جهت اتصال به حق تعالی ازلی و ابدی‌اند و نخستین جلوه محبت حق در روح خاتم‌الانبیا - محمد مصطفی (ص) - متجلی شده است که آن را حقیقت محمدیه می‌گویند. بنابراین، هر موجودی هر بهره‌ای از محبت حق داشته باشد به واسطه این ویژگی حضرت ختمی‌مرتبت (ص) است. در پژوهش حاضر، ضمن بیان اجمالی اقسام محبت و مراتب و لوازم آن، به کیفیت سریان و جریان محبت میان خالق و مخلوق و نقش آن در نظام آفرینش از دیدگاه عرفان اسلامی و عارفان مسلمان پرداخته‌ایم و به این نتیجه رسیده‌ایم که اسما و صفات حق تعالی تنها به واسطه حقیقت محمدیه و مظاهر تام و تمام آن در ماسوی‌الله - عوالم غیب و شهود - تجلی می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: محبت، معرفت، قوس نزول، قوس صعود، شریعت، حقیقت

محمدیه.

* استادیار دانشگاه یاسوج.

** استادیار دانشگاه یاسوج.

مقدمه

در عرفان اسلامی، اساس آفرینش، حبّ ذاتی حضرت حق به ذات خویشتن است. پس از آن حق تعالی اراده فرمود تا کمالات خود را در آینه کاملی مشاهده کند. در نگرش عرفانی، این آینه وجود حضرت نبی اکرم (ص) - و به تبع او انبیا و اولیای حق هستند - که محبوب ازلی پرتو محبت خود را به طور مستقیم به روح آنان افاضه فرموده و به وساطت ایشان عالم و آدم را خلق کرده است. پس بقا و دوام خلقت بر محبت و عشق است. فهم و درک مظهریت تمام اسما و صفات الاهی - از جمله محبت - تنها برای انسان عارف ممکن است؛ زیرا او با در اختیار گرفتن زمام نفس اماره، از یک سو، در سیر آفاقی بر جسم و حواس آن مسلط شده و جهان را رام خود کرده است، و از سوی دیگر، در سیر انفسی، حجاب‌های ظلمانی و نفسانی را از چهره دل برداشته، با چشم باطن به رؤیت جمال حق نایل آمده و به ملاقات و وصل او رسیده است. در حقیقت وی به مقامی دسترسی یافت «که در آن نفس از همه تمایلات و آرزوها و رغبت‌های خویش تجرید می‌شود، به طوری که اراده او از میان برمی‌خیزد و موضوع اراده حق می‌شود؛ یعنی محبوب و حبّ و محب یک چیز می‌شود». (نیکلسون، ۱۳۸۲، ص ۵۰)

بنابراین، در عرفان اسلامی، محبت، هم سبب بروز کمالات حق در خلق شده است و هم، بهترین طریق وصل به خداوند است؛ به سبب اینکه کشش (محبت) حقیقی از ناحیه خداست و کوشش‌های عاشقانه انسان پاسخی مثبت به آن کشش است. پس اتحاد خلق به حق باید از طریق محبتی که ثمره معرفت است، صورت پذیرد و چنین معرفتی تنها از عهده نبی و ولی حق برمی‌آید. به این معنا که نبی و ولی هم از یک سو در قوس نزولی و آغاز آفرینش واسطه تجلی حق تعالی در کسوت خلق هستند و هم از سوی دیگر، در قوس صعودی در انجام آفرینش‌اند.

۱. تعریف محبت

محبت مشتق از "حبّ" بوده، در لغت به معنای دوستی و مهرورزی است و به اصطلاح عرفا غلیان دل به حبّ محبوب یا به تعبیری دیگر موهبتی است که از لقای محبوب در محبّ ایجاد

می‌شود؛ به این سبب گفته‌اند: «بنای جمله احوال عالیّه بر محبت است ... از این جهت است که محبت موهبت محض است». (کاشانی، ۱۳۷۶، ص ۴۰۴)

۲. محبت حقیقی

تجلی ذات احدیت را بر خود در صور جمیع ممکناتی که وجود آنها به صورت بالقوه در [ذات یا علم الاهی] ثبوت دارد به تجلی عشق الاهی به جمال و حسن ذاتی خود تعبیر می‌کنند. (نک: ابن عربی، ۱۴۰۰، ص ۹) بنابراین، محبت (عشق) صفتی از صفات حق است، چنان که در حدیث قدسی آمده است: «كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف»^۲. (همدانی، ۱۳۸۶، ص ۹۰) یعنی گنجی پنهان بودم دوست داشتم شناخته شوم. این سخن، بیانگر محبت (عشق) ازلی اوست، که قبل از ظهور در ذات خود، فاقد تعیین و از هر گونه تقید مبرا است.^۳

باید دقت داشت که هیچ تفاوت ماهوی‌ای بین عشق و محبت وجود ندارد؛ زیرا مقصود یکی است و آن حقیقتی منزّه از تعیین بوده، در حقیقت، عشق مطابق حدیثی از امام صادق (ع) جنون الاهی است: «العشق جنون الاهی لیس بمذموم ولا ممدوح». (جام ژنده‌پیل، ۱۳۶۸، ص ۲۱۱) از پیامبر نیز روایت شده است که: «إذا احبّ الله عبداً عشقه و عشق علیه ... او بنده خود را عاشق خود کند، آنگاه بر بنده عاشق شود ...». (همدانی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲)

به همین سبب کسانی همچون رابعه عدویّه، حسین منصور حلاج، ابونصر سراج، ابوالحسن دیلمی و مشایخ دیگر مکتب عاشقانه بر آنند که عشق و محبت فقط شایسته حق است: «عشق و محبت یکی است صفت اوست و قایم به ذات اوست». (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۸)

۳. محبت و محبوب حقیقی

چون اصل محبت، خود خداست، لذا محبت و محبوب اول نیز هموست: «حق تعالی به طور مطلق محب و عاشق ذات خود بود و عشقش به ذاتش بزرگ‌ترین عشق‌ها و محبت‌هاست ... پس وی هم محبوب و معشوق اول است و هم محبت و عاشق اول». (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۹۸-۹۹) بنابراین، وجود حضرت حق، عاشق و معشوق حقیقی و ازلی و زنده ابدی است و محبت حقیقی - «یحییهم

و یحیونَه» (مانده: ۵۴) هم صفت ذاتی اوست و از او سرچشمه می‌گیرد: «اگر نه محبت او بودی، خلق در حقایق محبت کی در رسیدی؟ آن محبت قائم به ذات اوست». (بقلی شیرازی، ۱۳۴۴، ص ۴۴۴)

عرفا معتقدند که حتی عبارت «یحیونَه» پیش از وجود عینی یافتن آفریدگان در عالم اعیان ثابت و علم ربوبی انجام یافته است و در حقیقت خداوند به جای اولیای خود «یحیون» را بیان فرموده است. بنابراین، ضمیر "هم" و "او" در عبارت «یحیونهم» و «یحیونَه» به عین ثابت حقیقت محمدیه و اولیای او در علم ازلی حق تعالی اشاره دارد؛ به همین مناسبت است که عارف صاحب‌دل هروی گفته است:

بی بود شما یحیونهم من گفتم
هم درّ یحیون شما من سفتم
چون من دگری نبه، شنیدم،
من بودم و من شنیدم و من گفتم

(انصاری، ۱۳۵۶، ص ۱۱۱)

۴. مراتب محبت

محبت، به عنوان حلقه اتصال حق به خلق، در دو سیر نزولی و صعودی نظام آفرینش مراتب گوناگونی دارد. این صفت محبوب ازلی در پیوند با خلق خود بر انواعی از جمله محبت حق تعالی به خلق و محبت خلق به حق تقسیم می‌گردد.

۴. ۱. محبت حق تعالی به خلق

عرفا معتقدند که حق برای اظهار کمالات خود، با پرتو محبت ذاتی خویشتن به ایجاد عالم و آدم پرداخت. به دیگر سخن، تجلی وجودی از صفت محبت عام حق تعالی نشئت می‌گیرد، که اگر شامل تمام کائنات شود، به آن محبت یا ارادت گفته می‌شود. در همین زمینه گفته‌اند: «الله مصدر موجودات است [که] به ارادت و محبت در فعل آمد». (همدانی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱) و اگر مختص به انسان باشد محبت یا عشق نام می‌گیرد: «[خداوند] از ابر کرم، باران محبت به خاک آدم بارید و خاک را گل کرد ... [تا] از شبنم عشق، خاک آدم گل شد». (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱، ص ۷۱-۷۲)

نقش محبت در آفرینش از دیدگاه عرفان اسلامی

محبتی را که حق تعالی به حضرت آدم روا داشت، در دنیا به همه انسان‌ها نیز افزوده می‌کند، هرچند تنها ولی خاص حق، سررشته این کشش محبوب لایزالی را، که در حقیقت «جذبه‌ای است از جذبات محبوب که محبت را به خود کشد و به قدر آنکه او را به خود می‌کشد از وجود او چیزی محو می‌کند تا همه صفات او را از او اول قبض کند و آنگاه ذات او را به قبضه قدرت از او برباید و به بدل آن ذاتی که شایستگی ائصاف به خود دارد، بدو بخشد» (سجادی، ۱۳۷۳، ص ۷۰۲) پیش خویشتن نگه می‌دارد و وفادار به چنین میثاق عاشقانه‌ای است.

پس محبت حلقه پیوند حق با خلق است و نه تنها انسان‌ها بلکه «همه اشیا، چه علوی و چه سفلی، از روی شوق و محبت کلیه‌ای که از آن حق تعالی است، [به سوی آن حضرت] در حرکت‌اند». (دیلمی، ۱۳۶۲، ص ۴۰)

۲.۴. محبت حق تعالی به انسان کامل

در نظر برخی عرفا، مانند عین‌القضاة و عطار، ذات حق با محبت خود نخستین بار به روح محمد (ص) تجلی کرده، به واسطه او عالم خلق را به وجود آورده است. «دریغا [محمد] در عالم کنت کنزاً مخفیاً فأحببت ان اعرف مخفی بود؛ او را به عالم لو لاک لما خلقت الکونین آوردند». (همدانی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۵)

آنچه اول شد پدید از غیب غیب
بود نور پاک او (محمد) بی هیچ ریب
یک علم از نور پاکش عالم است
یک علم ذریت است و آدم است

(عطار، ۱۳۷۲، ص ۱۵-۱۶)

بنابراین، محبت پیامبر اسلام، که پرتو محبت حق است، در تمام ذرات کائنات عوالم ملکوت و ملک تعبیه شده است تا هیچ ذره‌ای از محبت خالق خویش به قدر استعداد خالی نباشد. بنابراین، پیامبر اسلام و اولیای او نه تنها واسطه تجلیات حبی حق به خلق هستند، بلکه خود عین محبت الهی و رحمت برای همه جهانیان‌اند و اینان، کسانی هستند که از دیدگاه عرفا با عنوان انسان کامل یاد می‌شوند.

۴.۳. محبت خلق به حق^۴

در عالم آفرینش هیچ آفریده‌ای وجود ندارد که در وی نشانی از محبت حق نباشد، البته این محبت هم انعکاس و پاسخ آن آفریده، به محبت محبوب ازلی است؛ ناگزیر در وجود انسان هم این صفت الهی تعبیه شده است، به سبب اینکه «عشق بنده را به خدا می‌رساند». (همدانی، ۱۳۸۶، ص ۱۳) این محبت که در دل مؤمن مطیع پدیدار می‌شود به معنای تعظیم و تکبیر پروردگار است تا با آن صفت، رضای محبوب را بجوید و در طلب رؤیت و آرزوی تقرب به وی، بی‌صبر و قرار گردد و بدون وی با کسی قرار نیابد و با ذکر وی خو کند و از غیر [او] تبرّأ، تا بدین جهت به حکم او گردن نهاده، به صفت‌های کمال بشناسد. (هجوری، ۱۳۸۶، ص ۴۵۰)

ابوطالب مکی برای این محبت درجات متوسط، کامل و حقیقی را آورده، در تمایز معانی آنها می‌نویسد:

هنگامی که ایمان در ظاهر قلب، یعنی فؤاد باشد، مؤمن خدا را با محبت متوسط دوست دارد؛ و چون ایمان به باطن قلب داخل شود و در سویدای دل باشد، خدا را با محبت کامل دوست دارد ... [و اگر] محبت خدا بر خواست بنده غلبه کند تا جایی که محبت خدا از هر نظر محبت بنده گردد، آنگاه وی محب حقیقی است، همان‌گونه که مؤمن حقیقی است. (مکی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۲-۱۰۳)

ابوالحسن دیلمی نیز این محبت را از صفات انسانی دانسته، قابل به مراتب پنج‌گانه ذیل است: ۱. محبت الهی، متعلق به اهل توحید؛ ۲. محبت عقلی، متعلق به اهل معرفت؛ ۳. محبت روحانی، متعلق به خواص مردم؛ ۴. محبت طبیعی، متعلق به عامه مردم؛ ۵. محبت بهیمی، متعلق به مردمان ردل. (دیلمی، ۱۳۶۲، ص ۴۵-۴۶)

این پنج نوع محبت، را می‌توان در سه نوع کلی خلاصه کرد: محبت الهی، محبت روحانی [یا عقلی] و محبت طبیعی [یا بهیمی] که متعلق به ردال الناس و عامه خلق است.^۵

اکنون این سه نوع محبت را شرح می‌دهیم:

۴.۳.۱. محبت اهل توحید (الاهی)

عرفا با استناد به آیه ۵۴ سوره مائده «يَحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» و آیه ۳۱ سوره آل عمران^۶ و نیز برخی روایات مثل «انّ الله جمیل و یحبّ الجمال» (ابن القضای، ۱۳۴۳، ص ۶۰۸-۶۰۹)، که به اصلی ترین خصیصه دین اسلام، یعنی محبت، اشاره می کنند، رابطه محبوب ازلی صاحب کمال مطلق و صاحب جمال مطلق را با دوستانش رابطه ای محبت آمیز و عاشقانه می دانند؛ زیرا آنها متوجه این حقیقت اند که چون هیچ زیبایی به حد زیبایی محبوب ازلی نمی رسد، پس هیچ چیز مانند او کشش ندارد: «الله هو الجمال السرمدی و فی طبیعة الجمال تکمن الرغبة فی الحب». یعنی خداوند صاحب جمال سرمدی است و در طبیعت جمال، رغبت به دوستی و محبت نهفته است. (نک: ابوعلی سینا، بی تا، فصل پنجم) بنابراین، پیامبران تنها به معشوق حقیقی دل می بندند. از این رو، در باور عرفا، هیچ انسانی به اندازه پیامبر اسلام، عارف به حق و محب او نیست «والذین آمنوا اشد حبا لله»^۷ (بقره: ۱۶۵) عظمت شأن محب حقیقی حق به حدی است که ذات اقدس الاهی به چنین کسی می فرماید: «عبدی، انت عاشقی و محبی و انا عاشق لک و محب لک ان اردت او لم ترد». (همدانی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲) یعنی، بنده ام، تو عاشق و دوستدار منی و من هم عاشق و دوستدار توام، چه بخواهی چه نخواهی.

چنان که یاد کردیم، ابوطالب مکی، ابوالحسن دیلمی، خواجه عبدالله انصاری، عین القضاة همدانی، روزبهان بقلی و ... این محبت (عشق) را متعلق به اهل توحید، یعنی آنانی که خدا آنان را و آنان خدا را دوست دارند، می دانند؛ بر همین اساس، آنها رابطه بنده و حق را دوسویه و مستقیم می دانند؛ یعنی از یک سو مطابق "یحبههم"، انسان در هنگام خلقت، معشوق حق تعالی بود، و حق با اکرام و اعزاز هرچه تمام تر وی را از میان مخلوقات برگزید، و با دست قدرت خویش قالبش را در تخمیر انداخت، از روح خویشتن در او دمید، بر تخت خلافت خود، او را نشانند، تاج یحبههم بر فرقش گذاشت و همه فرشتگان را به سجده در مقابل وی واداشت و ملک و ملکوت را از پرتو عقل و روحش آفرید و در دنیا هم از او حمایت می کند.

از سویی دیگر محب حقیقی در این دنیا مطابق "یحونه" عاشق خداست، برای اینکه به "یحبههم" پاسخ مثبت داده باشد:

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو
چون در این دل برق مهر دوست
که نه معشوقش بود جویای او
ندر آن دل دوستی می‌دان که هست
هست حق را بی‌گمانی، مهر تو
در دل تو مهر حق چون شد دو

(مولوی، ۱۳۶۲، دفتر سوم، ص ۵۹۹)

سرانجام هم «خداوند به جذبہ یحبہم عاشق را از هستی عاشقی بستاند و به ذروه عالم فنا رساند و به تجلی صفات محبوبی او را از عالم فنا به عالم بقا محبوبی رساند [تا] مدرک حقایق اشیاء کما هی به نظر نور الاهی گردد». (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۶، ص ۷۵)

مرغان او هر آنچه از آن آشیان پرند
شهباز حضرت‌اند دو دیده بدوخته
بس بی‌خوندند جمله و بی‌بال و بی‌پرند
تا جز به روی شاه به کونین ننگرند

(همو، ۱۳۷۱، ص ۹۰)

۴.۱.۱.۳. پیوند ازلی و ابدی محبت و روح

اگر برای محبت قایل به دو قوس نزولی و عروجی [صعودی] شویم، منشأ این دو محبت را باید محبت حق تعالی به ذات خویش بدانیم که جلالش عاشق جمالش شده، از غایت حسنش پروای غیر ندارد؛ اما مشیت ازلی‌اش این‌گونه اقتضا کرده است که لطف و کرم شاملش همه جن و انس را دربرگیرد؛ بدین سبب در قوس نزولی پرتوی از محبت خود را به روح انسانی - نخست، روح پیامبر اکرم و امامان معصوم - و به تبع او به تمام اجزای کائنات عالم افاضه فرموده است.

ابوالحسن دیلمی سیر نزولی محبت را از عالم اعلی به عالم اسفل این‌گونه تقسیم‌بندی می‌کند که محبت، نخست در محلّ عقل کلّ پدیدار گشت و عقل آن را به روح رسانید و روح به عالم طبیعت و عالم طبیعت به اجسام مرکب مظلّم تخین و بر اثر همین تنزل تدریجی آن، بیش از پیش مشوب به کدورت و وسخ شده است. (دیلمی، ۱۳۶۲، ص ۴۵-۴۶)

در پاسخ این محبت (نزولی)، محبت خلق به حق (عروجی یا صعودی) است که حیات تمام موجودات - حتی نظام عالم و حرکات افلاک و آمد و شد شب و روز - وابسته به

این محبت است؛ اعلی مراتب این محبت عروجی، پیوند آن به روح انسانی است که خود از عالم امر است: «یستلونک عن الروح قل الروح من امر ربی». (اسرا: ۸۵)

چون روح الاهی افاضه شده به انسان، هیچ تناسبی با عالم مادی ندارد، به ناچار تنها با عالم غیب انس می‌یابد؛ به همین سبب رجوع به جایگاه اصلی را برای خویشتن یک ضرورت می‌داند، لاجرم محبت (عشق) برای روح جبری است که در او هیچ اختیار را راه نیست.

عاشقان در سیل تند افتاده‌اند بر قضای عشق، دل بنهادده‌اند
همچو سنگ آسیا اندر مدار روز و شب نالان و گردان بی‌قرار

(مولوی، ۱۳۶۲، دفتر ششم، ص ۲۷۹)

پس، محبت صفت حق است که او، آن را به روح انسان افاضه فرمود: «روح را محبت نتیجه تشریف یحبه‌هم است و یحبه‌هم صفت قدم است». (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۶، ص ۴۴) به بیان دیگر، چون روح متعلق به ذات حق است، پس در حقیقت، روح ذات است و محبت، صفت اوست: «این حقیقت (محبت)، درّی است در صدف (روح) و صدف در قعر دریا (ذات حق) و علم را راه تا به ساحل بیش نیست؛ اگر بر ساحل بود، از او حدیثی نصیب وی بود، و اگر قدم پیش نهاد، غرقه شود». (احمد غزالی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۳ و ۱۲۱)

حاصل مطلب اینکه چون پیوند محبت و روح ازلی است، لابد معنوی و ابدی و ناگسستنی - مثل رابطه شجر و ثمره آن - نیز خواهد بود، به گونه‌ای که یکی از آنها بی دیگری ناقص است؛ همچنین محبت خلق به حق، نتیجه محبت حق تعالی به ذات الوهیت خود و سپس افاضه پرتوی از آن صفت خویشتن به روح انسان است. این تعلق خاطر روح با حق به اندازه‌ای است که خود روح نیز درمی‌یابد که در حقیقت، حق را نه به نفس خود، بلکه به وساطت محبت حق می‌بیند. چون او حق را نه با چشمان خود، بلکه با نگاه محبت‌آمیزی که حق به چشمان وی می‌نگرد، مشاهده می‌کند. بدین گونه «دید جان از ربّ‌اش، همان دید ربّ از جان است و این همدمی، زاده نیاز تجلی است که حق در ذات خود دارد ... و این وحدت روشنگر همان شوق "کنز مخفی" به شناخته شدن است، که خمیرمایه و راز آفرینش است». (ستاری، ۱۳۸۵، ص ۲۵۳)

۲.۳.۴. محبت اهل معرفت (روحانی)

این محبت که تعلق به خواص مؤمنین دارد از نگریستن دل به غنا و جلال و عظمت و علم و قدرت خدا پدید می‌آید؛ بدین شرح که ایمان و محبت کامل به ذات اقدس الهی چنان در سویدای دل مؤمنان جای می‌گیرد که به نور آن ایمان و محبت، به تقرّب محبوب ازلی نایل می‌گردند. آنان «جواهر صورت و معانی‌شان صفای روح مقدّس یافته و تهذیب از جهان عقل دیده، صورتشان هم‌رنگ دل باشد. هرچه از مستحسّنات ببینند، در عشق آن به غایت استغراق برسند ... چون نردبان پایه ملکوت باشد، لاجرم مستحسن باشد نزد مذهب اهل عشق». (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۵-۱۷) آنان با داشتن اسباب حسن، از یک سو مقبول دل و دیده مردم می‌گردند و از سوی دیگر منظور نظر حق تعالی میان مخلوقاتش در دنیا بوده، آینه اسما و صفات آن ذات اقدس نیز دانسته می‌شوند: «المؤمن مرآت المؤمن». (فروزانفر، ۱۳۷۰، ص ۴۱)

نقش او فانی و او شد آینه
غیر نقش روی غیر آنجای نه
(مولوی، ۱۳۶۲، دفتر چهارم، ص ۲۲۸)

تفسیر حدیث ذکرشده چنین است که کلمه مؤمن، هم یکی از صفات حق تعالی است و هم، امتیاز بنده مخلص حق بر سایر افراد است. پس همچنان که مؤمن صفت مشترک حق و اولیای الهی است، محبت - که مغز ایمان است - هم واسطه پیوند حق و اولیای اوست. بنابراین، سرسپردگی سایر افراد به این اولیا می‌تواند وسیله تقرّب آنها به حق و فانی فی‌الله شود:

چو چشم سر ندارد طاقت تاب
ازو چون روشنی کمتر نماید
توان خورشید تابان دید در آب
در ادراک تو حالی می‌فزاید
(لاهیجی، ۱۴۸۳، ص ۹۰)

پس:

هر که خواهد هم‌نشینی با خدا
گو نشین اندر حضور اولیا
(مولوی، ۱۳۶۲، دفتر دوم، ص ۳۰۱)

این نگاه عرفانی اسلامی با سخن سقراط بسیار مشابهت دارد. وی می‌گفت: «نفس برای شناخت خود باید در نفس دیگری بنگرد و در آن نفس، حصّه‌ای الهی را، که موضع حکمت و معرفت و فکر است، مشاهده کند. این چنین آدمی با مشاهده خود در حصّه الهی، نفس دیگری به کشف ذات حق در نفس خویش نایل می‌آید».^۸

مخلص کلام اینکه محبت اهل معرفت، محبت مخلوق به محبوب ازلی است؛ محبتی که محبت، مشتاقانه طلب رؤیت جمال محبوب جمیلی را دارد که او را آینه خویش و خویشتن را مجالی تجلیات او می‌داند. بنابراین، این نوع محبت مقدمه‌ای برای درک محبت اهل توحید (الاهی) و نردبان عروج بدان است. در حالی که محبت اهل توحید (الاهی)، منتهای مقامات است و تنها اهل مشاهده و حقیقت و توحید بدان سزاوارند. (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۵-۱۶ و ۷۹-۱۰۳)

۱.۲.۳.۴. پیوند محبت و معرفت

در وجود آدمی، دل تنها محلی است که مظهر انوار روح است و جسمانیت دارد. عرفا دل (قلب) را که «منقلب است میان وجهی که به جانب حق است، [و] وجهی که به طرف خلق است؛ [یعنی] از حق مستفیض و به خلق مفیض است» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۴) حلقه ارتباطی دو عالم روحانی و جسمانی می‌دانند؛ زیرا به وساطت او فیوضات روحانی به سایر اعضای بدن افزوده می‌گردد. بنابراین، اگر وی لحظه‌ای از این فیض‌بخشی باز ایستد، جسم خاکی از کار باز مانده، حیات منقطع می‌شود. این وظیفه دل، که میان روح الهی و جسم خاکی را پیوند می‌دهد، بسان کارکرد عرش است که حلقه ارتباطی دو عالم ملکوت و ملک است. به بیان دیگر، «دل در وجود انسان بر مثال عرش رحمان است. عرش قلب اکبر است در عالم کبیر، و قلب عرش اصغر در عالم صغیر». (کاشانی، ۱۳۷۶، ص ۹۸)

نجم‌الدین رازی وجوه جسمانی و روحانی دل را چنین توصیف می‌کند:

بدانک دل را صورتی است ... گوشت‌پاره صنوبری در جانب پهلوی چپ از زیر سینه، و آن گوشت‌پاره را جانی است روحانی که دل حیوانات را نیست، دل آدمی راست. لیکن همان دل را در مقام صفا از نور محبت دلی دیگر

هست که آن دل هر آدمی‌ای را نیست. چنانکه فرمود: "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ" (ق: ۳۷) یعنی آن کس را که دل باشد او را با خدای انس باشد. هر کسی را دل اثبات نفرمود، دل حقیقی می‌خواهد که ما آن را دل جان و دل می‌خوانیم ... (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۱-۱۹۲)

پس با این ملاحظات متوجه می‌شویم که مرتبه دل پایین‌تر از مرتبه روح و برتر از مرتبه جسم است؛ به همین سبب عرفا روح را تجلی‌گاه محبت حق و دل را محل معرفت او می‌دانند. چنان که سهروردی محبت را، که متعلق به روح است، خاص‌تر از معرفت می‌داند: «زیرا که همه محبتی معرفت باشد، اما همه معرفتی محبت نباشد». (سهروردی، ۱۳۴۸، ص ۲۸۶-۲۸۷)

روح بنا به مشیت حق تعالی و برای دست‌یابی به کمال، از ذروه عالم امر به اسفل سافلین جسم ظلمانی نزول کرد و در آنجا محبوس شد. پس اگر دل - که حلقه پیوند روح با نفس و جسم است - مطیع روح شد، محل حضور جنود رحمانی می‌گردد و الا اسیر جسم و تمایلات دنی نفس خواهد بود. بنابراین، برای نجات روح از اسارت جسم و خواسته‌های آن باید ابتدا نفس اماره را مطیع شریعت کرد؛ چون در شریعت، جذبه الهی سرشته است و سپس روی به تصفیه دل آورد و بعد از آن با آراستن روح به صفات ربوبیت، وی را نجات داد و به کمال لایق خود رساند. بنابراین، برای دست‌یابی به محبت باید به دل توجه کامل کرد و معرفت آن را نسبت به حقیقت روح زیاد کرد تا به این طریق به محبت حق که در وجود روح است آگاهی یافت؛ زیرا «معرفت در کمال سعادت کفایت نیست تا محبت با آن نبود». (محمدغزالی، ۱۳۷۱، ص ۵۸۸)

پس محبت و عشقی واسطه حق و خلق است که از طریق معرفت، یعنی کشف و اشراقات قلبی حاصل شده باشد، نه از راه هوی و هوس؛ زیرا «چون آینه طبیعت از زنگار معصیت مصفا شد، جمال حسن ازل به نعت تجلی در آن آینه پیدا شود». (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۸)

این شوق به رؤیت و ملاقات محبوب ازلی به اقتضای حاجت درونی محبت است؛ چون او ذاتاً جمال‌پرست است و روح وی پیش از هبوط به دنیا، حقیقت زیبایی و کمال مطلق

آن معشوق را در روز الست «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى» (اعراف: ۱۷۲) بی‌واسطه دیده و سخن شیرین او را شنیده، و عاشقانه پاسخ بلی به وی داده است، به این سبب او در دنیا نیازمند معرفت حق است و معرفت در این طریق از عشق و محبت سرچشمه می‌گیرد؛ چنان که افلاطون می‌گوید:

عشق حقیقی برای روح مایه ادراک اشراقی و دریافتن زندگانی جاودانی، یعنی نیل به معرفت جمال حقیقت و خیر مطلق و حیات روحانی است و انسان به کمال علم [و معرفت] وقتی می‌رسد که به حق واصل و به مشاهده جمال او نایل شود. (فروغی، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۳۹-۴۰)

۳.۳.۴. محبت عوام الناس (طبیعی)

این محبت، که از احسان و لطف حق تعالی به همه مردم می‌رسد، مشترک بین انسان و حیوان است؛ یعنی اگر نفس اماره بر وجود انسانی سیطره یافت، او به در که حیوانی تنزل می‌یابد و اگر عقل و روح حاکم بر انسان شد، وی به درجه فرشتگان ترقع می‌کند. این نوع محبت در *عبره العاشقین* چنین تبیین می‌شود: «[محبت طبیعی] که از لطافت عناصر اربعه است ... اگر غلبه عقلیات و روحانیات را باشد محمود، و اگر نه، که میلان طبع جسمانی است ... مذموم است». (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۵-۱۷)

۳.۳.۴.۱. محبت مجازی (طبیعی) مقدمه محبت حقیقی (روحانی و الهی)

در پیوند محبت خلق به حق، گویی عشق وضعی (جسمانی، مجازی، طبیعی) در جامعه بشری نردبان عشق الهی بوده، همان اضطراری که در عشق بشری دامن گیر شخص می‌شود - و عاشق زمینی افتاده، خاکسار و بی‌اختیار اسیر معشوقی از جنس خود دست‌نیافتنی صاحب اختیار و کبرپایی می‌گردد - در عشق حقیقی نیز مشهود است: «عشق لیلی را یک چندی از نهاد مجنون مرکبی ساختند تا پخته عشق لیلی شود، آنگاه بار کشیدن عشق الله را قبول توان کردن». (همدانی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۵)

در بین عرفا دو نوع عشق مجازی مطرح می‌شود که یکی به دل و دیگری به نفس تعلق دارد؛ عین‌القضاه در تمایز بین این دو عشق مجازی چنین می‌گوید: «جانم فدای

کسی باد که پرستنده شاهد مجازی باشد که پرستنده شاهد حقیقی خود نادر است؛ اما گمان مبر که محبت نفس را می‌گویم که شهوت باشد، بلکه محبت دل می‌گویم و این محبت دل نادر بود». (همان، ص ۲۹۷)

در تشریح این مبحث باید گفت که در حقیقت بیش از یک عشق مجازی نداریم که آن خود مطابق "المجاز قنطرة الحقیقه" به دل تعلق دارد، بسان عشق مجنون به لیلی که وی را برای تحمل عشق الاهی، می‌پرورد؛ و آن دیگری نام عشق نمی‌گیرد؛ چراکه به نفس و شهوت مربوط می‌شود.

در باور عرفای جمال پرستی همچون روزبهان بقلی شیرازی، احمد غزالی و عین القضاة همدانی، عشق مجازی قنطره عشق حقیقی است؛ یعنی عشق انسانی زمینه‌ساز کسب فیض عشق روحانی است یا عشق حقیقی صورت تکامل یافته عشق مجازی (بشری) است. به بیان دیگر، جمال ظاهری، مظهر و مجلای طلعت غیبی الاهی است. چنان که نجم‌الدین کبری، سرسلسله مکتب کبرویه، در این خصوص معتقد بود که شاهد آسمانی (شاهد فی السماء) خود را به صورت شعله‌ای در آسمان می‌بیند که البته آن شعله با صورت معشوق زمینی وی یکی است. بنابراین، باید بین این دو معشوق (آسمانی و زمینی) او رابطه شباهتی باشد که وی این یکی (معشوق خاکی) را، مظهر و مجلای آن دیگری (معشوق افلاکی) می‌بیند. (نجم‌الدین کبری، ۱۹۵۷، بند ۸۳)

پس اگر از دیدگاه عرفا، زن به عنوان معشوق تلقی می‌شود، در حقیقت به سبب این است که وی مظهری از صفات جمال محبوب ازلی است. بنابراین، در عشق به زن نباید شائبه شهوات پست و نفس اماره در میان باشد، بلکه باید به چشم شاهد دل (مظهر محبوب ازلی) بدان توجه کرد: «چون دل قصد شاهدهی غیبی کند و نفس اماره بدان حقیقت محفوظ نتواند بودن، هم در عالم ظاهر به صورتی متعلق شود و در نقش صنع چهره بسته گردد». (عبادی، ۱۳۴۷، ص ۲۱۲) به قول سعدی:

تو را عشق همچون خودی ز آب و گل ربایند چنین صبر و آرام دل
به بیداری اش فتنه بر خط و خال به خواب اندرش پای بند خیال

به صدقش چنان سر نهی بر قدم
گرت جان بخواهد به لب بر نهی
چو عشقی که بنیاد آن بر هواست
عجب داری از سالکان طریق
به یاد حق از خلق بگریخت
الست از ازل همچنانشان به گوش
چنان فتنه بر حسن صورت نگار
که با حسن صورت ندارند کار

(سعدی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۰-۱۰۱)

۲.۳.۳.۴. ملازمت محبت (مجازی و حقیقی) با محنت

محبت بنده به حق بسان آتشی بر جان محب محبوب ازلی شعله می‌افکند و هیچ‌گاه به خاموشی نمی‌گراید؛ به همین علت است که هرگز محبت بی‌محنت نیست. مشایخ صوفی متفق‌القول‌اند که محنت و بلا نعمتی الهی برای تصفیه جان آدمی است تا او در عبودیت و معرفت ربوبیت تقصیر نکند: «هر که دعوی محبت کند و محنت او را عین نعمت نباشد، وی در دعوی خویش صادق نیست و او محنت راه است». (جام زنده‌پیل، ۱۳۶۸ الف، ص ۱۸۵) پس باید در بوته امتحان حق سوخت و گداخت تا عیار مردانگی خود را در محبت‌ورزی صادقانه به منصف ظهور رسانید؛ چه «هرچه نه محبت باشد، علت پذیرد و هرچه علت پذیرد، نه اصلی باشد». (همان، ۱۳۶۸ ب، ص ۵۴-۶۲)

به بیان دیگر، کسی که این عشق بر وی غمزه زند، تیر وحدانیت از سويدای دلش گذشته، به جانش رخنه کرده است، تا جایی که آنچه در حقیقت وجود بنده را از خویشتن پر کرده، محبوب ازلی است و بس.

چشمی دارم همه پر از صورت دوست
از دیده و دوست فرق کردن نه نکوست
یا دیده مرا خوش است چون دوست در اوست
یا اوست به جای دیده یا دیده هموست
(همدانی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱-۱۰۲ و ۳۸۵)

سقراط هم در این باره می‌گوید: «عشق میانجی بین خدا و مردم است. به هنر اوست که جدایی میان خدا و آدمی از میان می‌رود ... و از راه عشق است که بین خدا و آدمیان در خواب و بیداری ایجاد رابطه می‌شود». (افلاطون، ۱۳۶۲، ص ۲۲۴)

جان کلام اینکه هر دو محبت (مجازی - حقیقی) دوسویه، اجباری و ملازم درد و رنج هستند و در هر دو، تا هنگامی که معشوق به عاشق عنایتی نداشته باشد، کوشش عاشق برای وصال به معشوق بیهوده است و محبت مجازی (طبیعی) برای انسان معمولی، بسان شمشیر چوبی برای کودک است که تا وقتی او به حدّ مردی رسید، قادر به استفاده از شمشیر آهنین در کارزار با دشمنان باشد. پس انسان هم وقتی از محبت طبیعی فراتر رفت و به محبت روحانی و الهی معرفت یافت، در حقیقت هرچه در مقابل محبوب ازلی‌اش قیام کند، در نظر وی طاغوت جلوه می‌نماید؛ زیرا در این مرحله نظر موحد، تنها بر نور وجود حق است:

محقق را که وحدت در شهود است	نخستین نظره بر نور وجود است
دلی‌کز معرفت نور و صفا دید	ز هر چیزی که دید اول خدا دید

(لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۵۲-۵۳)

نتیجه‌گیری

حق تعالی حقیقتی پنهان و مستور از ظهور و وصف و بیان است که با مشاهده ازلی بلکه سرمدی ذات خود، به عنوان اصل و اساس همه کمالات، به صفت عاشقی و معشوقی نمودار گشته و با حبّ ذاتی حاصل از مشاهده جمیع کمالات، مشیت ازلی خویش را بر آن قرار داد تا عالم و آدم را، که تفصیل کمالات و مظهر و مجالی اسما و صفات الهی‌اند، از کتم عدم به عرصه وجود بکشاند و به عبارتی آنچه را در ذات خود پنهان داشته، به منصف ظهور برساند تا کمالات اجمالی خویشتن را که به صورت "شهود المفصل فی المجمال" بود به گونه "شهود المجمال فی المفصل" مشاهده کند و واسطه جریان فیض خویش را در آغاز به گونه قوس نزول و در پایان به صورت قوس صعود، حقیقتی بیان نموده است که در نگاه عرفا از آن با عنوان حقیقت (نور، روح) محمدیه یاد

می‌شود و مظاهر و جلوه‌های اتم و اکمل آن را در عالم امکان حضرت محمد (ص) و خاندانش قرار داده است. بنابراین، هدف خلقت عالم و آدم جز عشق و محبت خداوند به ذات خویش و به تبع آن نمودار شدن اسما و صفاتش – که نمایندگان آن محبت ذاتی در عالم امکان هستند – چیز دیگری نخواهد بود.

پی‌نوشت‌ها:

۱. موارد اشتقاق کلمه محبت از نگاه بعضی از این عرفا عبارت‌اند از:

- الف. مشتق از لغت "حُب" به معنای صفای مودت است؛ چنان که دندان سپید آبدار نیکو را "حُب الاسنان" خوانند. (قشیری، ۱۳۸۱، ص ۵۵۷)
- ب. مشتق از لغت "حُب" به معنای خنب است که وقتی آن را از آب پر می‌کنند، جایی برای آب بیشتر ندارد. همچنین وقتی در دل محبت کسی جای گرفت، هیچ چیز دیگری به غیر از دوستی محبوب در آن نمی‌گنجد. (همان، ص ۵۵۸)
- ج. مشتق از لغت "حُب" به معنای داربست و چارچوبی درهم‌ساخته است که کوزه آب را بر روی آن می‌گذارند. عاشق هم عزت و ذلت و رنج و بلا و جفای معشوق را تحمل می‌کند و این عقوبت‌ها بر وی گران نیاید. (هجویری، ۱۳۸۶، ص ۴۴۷)
- د. مشتق از لغت "جِبَه" به معنای دانه است، که اصل نبات از آن است. محبت نیز ماده و اصل حیات است و با محنت‌های متعدد تغییر نپذیرد. (همان، ص ۴۴۶-۴۴۷)
- ه. مشتق از لغت "حَب جمع حَبَه" است؛ و حَبَةُ الْقَلْب سویدای دل است: «طور پنجم را حَبَةُ الْقَلْب گویند که معدن محبت حضرت الوهیت است، و خاصان راست که محبت هیچ مخلوق را درو گنج نیست». (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۶)
- و. مشتق از "حَبُّ الْمَاء" است و آن هنگامی است که باران شدید حباب‌ها را برانگیزد یا در جام حباب پدید آید. (رجایی بخارایی، ۱۳۷۳، ص ۵۹۶) محبت هم به معنای غلیان دل به حُب محبوب است.
- ز. مشتق از "أَحَبُّ" است، "أَحَبُّ الْعَبِير" برای شتری به کار می‌رود که از جایش برنخیزد. (همان) محبت معشوق هم دل عاشق را در عشق خود محکم نگه می‌دارد.
- ح. گوشواره را "جِب" خوانند، به سبب اینکه ملازم گوش است و همیشه متحرک. (قشیری، ۱۳۸۱، ص ۵۵۸) این دو صفت در محبت عاشق هم دیده می‌شود.
- ط. گروهی گفته‌اند محبت اصلش از "محاویت" [محا- بت] است. (مستملی بخاری، ۱۳۲۸، ص ۲) یعنی فکر غیر دوست از دلش محو و قطع [بت] شد.
۲. "کنت" اشاره به کینونیت ذات الوهیت بی‌سابقه ابتدا و لاحقاً انتها [ست]. "گنج" اشاره به صفات ربوبیت است. "مخفیا" اشاره به صفت باطنی حق است. "فأحببت" اشارت است به صفت محبتی و محبوبی. "أن أعرَف" اشارت

به تصحیح و اثبات معرفت ذات و صفات حق است و شرح محبوبی او که از لازمه معرفت است. (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۶، ص ۳۷-۴۱)

۳. خواجه احمد غزالی این عشق را که متعال و منزّه از هر گونه نسبت و اعتبار و "جامع جمیع کمالات است" حقیقت مطلقه (ذات احدیت) نامیده، منشأ واحد انواع عشق دانسته است. (ستاری، ۱۳۸۵، ص ۵۸-۵۹)

۴. فقیهان و متشرعان و متکلمان لفظ "حُب" و مشتقات آن را برای نوع انسان‌ها به معنای تعظیم و یا اراده طاعت فرض کرده، ادعای محبت صوفی به خدا را کفر و مذموم شمرده‌اند: «چون خدا به تمام ذات با خلق مباین است و مناسبتی میان او و مخلوق وجود ندارد تا محبتی متصور شود». (فروزانفر، ۱۳۴۷، ص ۱۱۵)

به نظر این عده، فناء فی الله، بقاء بالله، قایل به "صدور" وحدت ماهوی خدا و روح آدمی و امتزاج طبیعت وی با ذات حق بودن و همچنین قبول این ایده که خلق، صورت ناسوتی حق و مظهر اسما و صفات وی هستند و ذات اقدس الاهی، حقیقت لاهوتی مخلوق خویش است؛ همه به معنای اشتراک مخلوق در ابدیت خالق بوده، نظریه‌ای کفرآمیز و شرک‌آلود و مذموم است. این نظریه بر افکار کسانی همچون هجویری و قشیری و حتی محمد غزالی تأثیر فوق‌العاده منفی‌ای داشته، به گونه‌ای که آنان در این خصوص - که رابطه خدا با خلق رابطه‌ای محبت‌آمیز است - به شک افتادند، و به همین سبب برای تقریب مفهوم محبت به افق فهم متشرعه به توجیه مطلب پرداخته یا درصدد تلفیق شریعت با طریقت و زهد و جذب برآمده‌اند. (ستاری، ۱۳۸۵، ص ۱۶۰ و ۱۶۳) برای مثال، محمد غزالی نشانه‌هایی را برای محبت انسان به خدا برمی‌شمرد که عبارت‌اند از: ۱. نترسیدن از مرگ؛ ۲. تقدیم خواست خدا بر خواست خود؛ ۳. مولع بودن به ذکر خدا و عدم فراموشی یاد او در دل؛ ۴. دوست داشتن هر آنچه به وی انتساب داشته باشد، مانند قرآن و پیامبر؛ ۵. حریص بودن بر خلوت با او و مناجات با وی؛ ۶. آسان بودن عبادت خدا بر او؛ ۷. دوست داشتن بندگان مطیع خدا و مهربانی با آنها و دشمن داشتن کافران. (محمد غزالی، ۱۳۷۱، ص ۸۵۳-۸۵۵)

چنان‌که می‌بینیم محمد غزالی، محبت الاهی را - برخلاف برادرش احمد که از اولیای مکتب محبت است - به معنای تعظیم شاعر دینی، عبادت حق و دوست داشتن اولیای حق ابراز داشته، و محبت بی‌واسطه با محبوب ازلی را مناسب نمی‌داند. در مقابل گروه یادشده، رابعه، حلاج، و ... - صوفیان و عرفای مکتب محبت و عشق - معتقدند که مطابق آیه «ونفخت فیہ من روحی» (حجر: ۲۹) و حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» (فروزانفر، ۱۳۷۰، ص ۱۱۴)، مباینتی بین خدا و خلق نیست و تفاوت آنها اعتباری است نه حقیقی و محبت از نظر آنها ممدوح بوده، به معنای نفی خواست و ترک اراده بنده و استغراق او در محبوب است و آن «آتشی است که اراده و مرید را در نخست وهلت، می‌سوزاند و نیست می‌گرداند». (همو، ۱۳۴۷، ص ۱۱۶)

رابعه - که نخستین کسی است که در بین جماعت صوفیه بیشتر از عشق و محبت الاهی دم می‌زند (غنی، ۱۳۳۰، ص ۳۰) - از استعمال واژه "حُب" معنای حقیقی آن یعنی عشق ورزیدن به خدا را بدون هیچ چشم‌داشتی، نه به خاطر شوق به بهشت و نه ترس از جهنم، اراده کرده است:

حَبِّک حَبِیبِن: حَبِّ الِهُوٰی وَحَبًّا لِاتِّک اَهِل لِّذَاکَا
فَأَمَّا الَّذِی هُوَ حَبِّ الِهُوٰی فَشَغَلِی بِذِکْرکِ عَمَّن سِوَاکَا
فَأَمَّا الَّذِی اَنْتَ اَهِل لِّهِ فَکَشَفْ لِلْحَجْبِ حَتّٰی اَرَاکَا
فَلَا الْحَمْدَ فِی ذَا وَلا ذَاکَ لِی وَ لٰکِن لِّکَ الْحَمْدَ فِی ذَا وَ ذَاکَا

(بدوی، ۱۳۶۷، ص ۸۰-۸۱)

بعد از او عده‌ای از عرفای قرون سوم تا هفتم هجری قمری جرئت یافته، استعمال این لفظ را برای خدا مناسب دیدند. این گروه معتقدند نشان دوستی بنده با حق آن است که حبّ و بغض حق به چیزی اصل؛ و حبّ و بغض بنده فرع و پرتوی از آن حق است؛ زیرا در حقیقت، تنها خدا شایسته دوست داشتن به حد کمال است و هر کس معرفتش به ذات معروف بیشتر باشد، محبتش کامل‌تر است: «محبت مبنی بر معرفت نیز باشد، چنان‌که عارف را با آنکه لذت و منفعت و خیر، همه از کامل مطلق به او می‌رسد، پس او را محبت کامل مطلق حاصل آید به مبالغت‌تر از دیگر محبت‌ها و معنی آلذین آمنوا أشدّ حبّاً لله^۱ اینجا روشن گردد». (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۱۲۹)

بعضی از صوفیان نیز حدّ تعادل را رعایت کرده راحت، اقبال، قبول، کرم و لطف خداوند را محبت وی، و طلب رضای حق و متابعت شریعت و اعراض از جمله مخلوقات را به معنای محبت مؤمنان می‌دانند: «چون بنده خداوند را به دوست گیرد، خداوند بنده را دوست گیرد و از دوستی حق تعالی مددها به حواس و خواطر و عقل و دل بنده پیوندد تا حکم بنده در عبودیت حکم مولی در ربوبیت گیرد». (عبادی، ۱۳۴۷، ص ۱۷۰ و ۱۷۳)

۵. عین‌القضاة همدانی قائل به سه نوع عشق (شدّت محبت) است: «۱. صغیر، عشق ماست با خدای تعالی؛ ۲. کبیر، عشق خداست با بندگان خود؛ ۳. میانه، دریغاً نمی‌یازم گفتن...» که باید همان عشق خدا با خویشتن باشد. (همدانی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱-۱۰۲)

۶. مطابق این آیه و آیه «و قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله» (آل عمران: ۳۱) صوفیه خود را مصداق قومی می‌دانند که حق فرموده آنها را دوست دارد و آنها هم دوستدار حق‌اند؛ به همین سبب آنها محبت حق و خلق را دوجانبه دانسته، بر این باورند که «هر که خدای را دوست بدارد خدا نیز او را دوست خواهد داشت». (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ص ۵۸)

۷. عبادت سه گونه است: ۱. عبادت به طمع بهشت؛ ۲. عبادت از ترس جهنم؛ ۳. عبادت برای خود خدا؛ چون هدف گروه اول و دوم رسیدن به بهشت و نجات از جهنم است، پس آنها اگر خدا را عبادت می‌کنند از او به عنوان وسیله استفاده می‌کنند نه هدف. بنابراین، غایت آنها تحقق خواهش نفسانی است و حق تعالی را واسطه دستیابی به درخواست‌های نفسانی خود ساخته‌اند و هیچ کدام از اینها عبادت از روی معرفت به حق نیست. تنها قسم سوم عبادت حقیقی است؛ زیرا نهایت خلقت جن و انس پرستش خداست که از آن به معرفت هم تفسیر می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۸۴-۹۳)

8. Cf.: Eva de Vitray Meyerovitch, 1927, p. 285.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید، ۱۳۷۹، ترجمه: محمد مهدی فولادوند، تهران، دارالقرآن کریم، چاپ اول، مرحله دوم.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۴۰۰، فصوص الحکم، التعلیقات ابوالعلاء عقیفی، الطبعة الثانية، بیروت، دار الکتب العربی.

۳. ابن القضاة، ابوالحسن علی، ۱۳۴۳، *ترك الاطناب فی شرح الشهاب*، به كوشش: محمد شیروانی، تهران، دانشگاه تهران.
۴. ابوعلی سینا، بی تا، *رساله عشق*، تصحیح: سید محمّد مشكوة، بی جا، چاپ كلاله خاور.
۵. افلاطون، ۱۳۶۲، *پنج رساله*، ترجمه: محمود صنایعی، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ سوم.
۶. انصاری، عبدالله، ۱۳۵۶، *سخنان پیر هرات*، به كوشش: محمدجواد شریعت، تهران، كتابهای جیبی.
۷. بدوی، عبدالرحمن، ۱۳۶۷، *شهید عشق / الاهی: رابعه عدویه*، ترجمه: محمد تحریرچی، تهران، مولی، چاپ دوم.
۸. بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی نصر، ۱۳۴۴، *شرح شطحیات*، تصحیح و مقدمه: هنری کرین، تهران، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران.
۹. -----، ۱۳۸۳، *عبره العائنین*، به اهتمام: هنری کرین و محمد معین، تهران، منوچهری، چاپ چهارم.
۱۰. جام زنده پیل، احمد، ۱۳۶۸، *الف، انیس التائبین*، تصحیح: علی فاضل، تهران، توس.
۱۱. -----، ۱۳۵۵، *روضه المذنبین و جنة المشتاقین*، تصحیح: علی فاضل، تهران، بنیاد فرهنگ.
۱۲. -----، ۱۳۶۸، *ب، منتخب سراج السائرين*، تصحیح: علی فاضل، تهران، بنیاد فرهنگ.
۱۳. دیلمی، ابوالحسن، ۱۳۶۲، *عطف الألف المألوف*، تصحیح: ح. ک. قادیه، قاهره.
۱۴. رایجی بخارایی، احمد علی، ۱۳۷۳، *فرهنگ اشعار حافظ*، تهران، انتشارات علمی، چاپ هفتم.
۱۵. ستاری، جلال، ۱۳۸۵، *عشق صوفیانه*، تهران، نشر مرکز، چاپ چهارم.
۱۶. سجادی، جعفر، ۱۳۷۳، *فرهنگ لغات، اصطلاحات و تعبیّرات عرفانی*، تهران، طهوری، چاپ دوم.
۱۷. سراج طوسی، ابونصر، ۱۹۱۴، *اللمع فی التصوف*، تصحیح: رینولد الن نیکلسون، بریل لیدن.
۱۸. سعدی، ابومحمد مشرف الدین مصلح، ۱۳۷۲، *بوستان (سعدی نامه)*، تصحیح و توضیح: غلامحسین یوسفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ چهارم.
۱۹. سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۴۸، *مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق*، سید حسین نصر - هنری کرین، تهران.
۲۰. طباطبایی، سید محمّدحسین، ۱۳۸۶، *طریق عرفان*، مترجم: صادق حسن زاده، قم، مطبوعات دینی، چاپ دوم.
۲۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۱، *اوصاف الاشراف*، تصحیح و توضیح: نجیب مایل هروی، مشهد، انتشارات امام.
۲۲. عبادی، قطب الدین، ۱۳۴۷، *التصفيه فی احوال المتصوفه*، تصحیح: غلامحسین یوسفی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۲۳. عطار، فریدالدین محمد، ۱۳۷۲، *منطق الطیر*، به اهتمام و تصحیح: سید صادق گوهرین، بی جا، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
۲۴. غزالی طوسی، ابوحامد محمّد، ۱۳۷۱، *کیمیای سعادت*، به كوشش: حسین خدیوچم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ دوم، ج ۲.

۲۵. غزالی، احمد، ۱۳۷۰، *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*، به اهتمام: احمد مجاهد، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۶. غنی، قاسم، ۱۳۳۰، *تاریخ تصوف در اسلام*، تهران، زوار، چاپ دوم، ج ۱-۲.
۲۷. فارابی، ابونصر، ۱۳۵۸، *سیاست مدینه*، ترجمه: سید جعفر سجادی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۲۸. فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۷۰، *احادیث مثنوی*، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم.
۲۹. -----، ۱۳۴۷، *شرح مثنوی شریف*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۰. فروغی، محمدعلی، ۱۳۶۰، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار.
۳۱. قشیری، عبدالکریم، ۱۳۸۱، *رساله قشیری*، با تصحیحات و استدراکات: بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ دوم.
۳۲. کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تألیف: جلال الدین همایی، تهران، نشر هما، چاپ پنجم.
۳۳. لاهیجی، شمس الدین محمد، ۱۳۸۳، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، انتشارات زوار، چاپ پنجم.
۳۴. مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل، ۱۳۲۸، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، لکهنو، نول کشور.
۳۵. مکی، ابوطالب، ۱۳۸۱، *قوت القلوب*، مصر، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده.
۳۶. مولوی، جلال الدین محمّد، ۱۳۶۲، *مثنوی معنوی*، تصحیح: رینولد الن نیکلسون، انتشارات طلوع، چاپ پنجم.
۳۷. نجم الدین رازی، عبد الله بن محمد، ۱۳۸۶، *مرموزات اسدی در مرموزات داوودی*، تصحیح و تعلیق: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن، چاپ اول، ویرایش دوم.
۳۸. -----، ۱۳۷۱، *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*، به اهتمام: محمد امین رباعی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
۳۹. نجم الدین کبری، ۱۹۵۷، *فواجیح الجمال و فواتح الجلال*، به اهتمام: فریتز مایر، ویسبادن آلمان.
۴۰. نیکلسون، رینولد الن، ۱۳۸۲، *عرفان عارفان مسلمان*، مترجم: اسدالله آزاد، مشهد، دانشگاه فردوسی، چاپ دوم.
۴۱. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، ۱۳۸۶، *کشف المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، تهران، سروش، چاپ سوم.
۴۲. همدانی، عین القضاة، ۱۳۸۶، *تمهیدات*، مقدمه: عقیق عسیران، تهران، انتشارات منوچهری، چاپ هفتم.
43. Eva de vitray Meyerovitch, 1927 = 1331, *Mystique et poesie en Islam: Djatalal -ud-Din Rumi et L'Ordre des Derviches tourneurs*, Paris, Desclée de Brouwer