

عشق کیهانی

نصرالله بورجوادی

محض خارج می‌شود و به صورت فلسفی درمی‌آید. به همین دلیل، اصل این نظریه به احتمال قوی از راه فلسفه وارد تصوف شده است.

نظریهٔ عشق کیهانی نظریه‌ای است که در قرن چهارم در میان فلاسفه و حکما شایع بوده است و صوفیه نیز خود به این موضوع اذعان کرده‌اند. ابوالحسن دینلی، که خود یکی از نویسندگان صوفی است، در هنگام بحث دربارهٔ محبت و ماهیت آن، ابتدا اقوال فلاسفه یونان را در این باره نقل می‌کند و می‌گوید بعضی از این فلاسفه معتقد بودند که «همهٔ اشیاء، چه علوی و چه سفلی، از روی شوق به طرف مبدع و محرک خود و محبت کلیه‌ای که از آن حق تعالی است در حرکت‌اند؛ زیرا حرکت همهٔ افلاک حرکتی است از روی اشتیاق به محرک اول و مبدع اول»^۱ این عقیده در قرن چهارم مورد قبول حکما و فلاسفهٔ اسلامی واقع و با تفصیل بیشتر در آثار ایشان منعکس شده است.

بهترین و جامعترین اثر کلاسیک فلسفی دربارهٔ عشق رسالهٔ العشق شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا (متوفی ۴۲۸) است. در این رساله، هرچند که نسبتاً کوتاه است، نویسنده مسائل عشق را هم از لحاظ فلسفی و هم تا حدودی از لحاظ عرفانی و صوفیانه مطرح کرده است.^۲ تأثیری که این اثر در تاریخ تصوف و عرفان و بالنتیجه در شعر عاشقانه فارسی داشته مطلب بسیار مهمی است که اینجا می‌کند ما در اینجا قدری به تفصیل دربارهٔ آن سخن گوئیم.

● ابن سینا و عشق کیهانی. مسألهٔ عشق کیهانی در رسالهٔ العشق ابن سینا از دیدگاهی فلسفی مطرح و با اصطلاحات

یکی دیگر از اباعادی که در معنای عشق و محبت در تصوف و عرفان پدید آمده است مفهوم عشق کلی است، عشقی که نه تنها انسان بلکه همهٔ مخلوقات نسبت به خالق و صانع عالم دارند. این عشق هم در موجودات زندهٔ زمینی است، از جمله انسان و حیوانات، و هم در عناصر و افلاک و کواکب، و هم در فرشتگان. به همین جهت است که ما آن را «عشق کیهانی» نامیده‌ایم.^۱ این مفهوم نیز مانند مفهوم عشق ازلی باعث شده است که معنای عشق در تصوف و عرفان گسترش یابد و متناسب با آن معنای عرفانی و مجازی باده و شراب بعد دیگری به خود بگیرد.

بعدی که از راه عشق کیهانی در معنای عرفانی باده پیدا شده با بعدی که از راه مفهوم عشق ازلی پدید آمده است از جهاتی فرق دارد. عشقی که سابقهٔ آن به ازل برمی‌گردد عشق الهی است میان خداوند و انسان. محبوب خداوند است و محب یا عاشق انسان. در حقیقت، عشق ازلی، از این حیث که ناظر به نسبت انسان و خداست، همان عشقی است که صوفیه در اصل با آن سروکار داشته‌اند. ازلی بودن این عشق نیز موضوعی است که خود صوفیه، در نتیجهٔ تفسیر قرآن و شاید تا حدودی نفوذآرای نوافلاطونی، پیش کشیده‌اند. اما عشق کیهانی عشقی است کلی که عشق انسان با پروردگار جزئی از آن است. در این عشق نه تنها نسبت انسان بلکه نسبت همهٔ موجودات با خداوند عالم، چه موجودات زمینی و چه موجودات آسمانی، چه موجودات دنیایی و چه موجودات اخروی و بهشتی، در نظر گرفته می‌شود. به عبارت دیگر، عشق کیهانی تا حدود زیادی به مسائل مافی‌الطبیعه، بخصوص حقیقت و ذات موجودات طبیعی و زنده به طور کلی، مربوط می‌شود و لذا موضوع عشق از صورت دینی و عرفانی

فلسفی بیان شده است. این رساله مشتمل بر هفت فصل است: فصل اول دربارهٔ سریان عشق در همهٔ موجودات است. هر موجودی از روی عشق غریزی مشتاق خیر محض است، و لذا همهٔ ممکنات از نظر این سینا عاشق حق اند. در فصل دوم نویسنده در خصوص عشق بسایط سخن می‌گوید، و در فصل سوم دربارهٔ عشق نفوس نباتی، و در فصل چهارم دربارهٔ عشق غریزی حیوانات. از فصل پنجم به بعد بحث بوعلی‌رنگ عرفانی به خود می‌گیرد و دربارهٔ عشق انسان به جمال و به صورتهای زیبا سخن می‌گوید. موضوعی که بخصوص مورد علاقهٔ صوفیه بوده است. عشق به صورتهای زیبا عشقی است که در افرادی که ابن سینا آنان را ظرفا و جوانمردان می‌خواند پدید می‌آید. حسن و جمال در هر چیزی نشانهٔ قرب او به علت اولی است و لذا عاشقانی که شیفتهٔ خو برویاند با نظر به روی ایشان در حقیقت راه قرب را می‌پیمایند. این همان مطلبی است که ما قبلاً تحت عنوان «نظر از روی اعتبار» شرح دادیم.^۴ در فصل ششم، شیخ‌الرئیس دربارهٔ عشق نفوس الهی، انسان و فرشتگان، سخن می‌گوید و اظهار می‌کند که برای نفوس الهی و متالهٔ معشوق حقیقی همان علت اولی است. در آخرین فصل، ابن سینا یکی از مهمترین مفاهیم عرفانی را مطرح می‌کند و آن مفهوم تجلی است. عشق موجودات به خیر محض و علت اولی در حقیقت به واسطهٔ تجلی اوست. «ان الخیر المطلق تجلی لعاشقه»^۵ خیر مطلق به همهٔ موجودات تجلی کرده است و همه از این تجلی بهره‌مند گشته‌اند. در واقع، تجلیات الهی علت وجود موجودات است و همه از پرتو تجلی است که موجود شده‌اند. البته، قبول تجلی و اتصال به آن بر حسب مراتب موجودات تفاوت می‌کند. در سلسله مراتب موجودات، عقل فعال یا عقل کلی است که بیش از هر موجود دیگری از تجلیات الهی بهره‌مند می‌گردد. عقل فعال بی‌واسطه قبول تجلی می‌کند. این مرتبه عالیترین درجهٔ قرب به علت اولی است، و رسیدن به این مرتبه همان چیزی است که صوفیه آن را «اتحاد» خوانده‌اند.^۶

رسالهٔ ابن سینا، با وجود اینکه رساله‌ای است فلسفی، از عقیدهٔ صوفیه دربارهٔ عشق و محبت متأثر شده است. ماسینیون نظر ابن سینا را دربارهٔ عشق کیهانی با نظر حلاج دربارهٔ محبت اصلیه مرتبط دانسته است.^۷ در اینکه ابن سینا و به طور کلی حکمای دیگر قرن چهارم^۸ در بحث عشق از آرای صوفیه متأثر بوده‌اند تردیدی نیست. ولی تأثیر آرای صوفیه بیشتر در جایی است که فیلسوف در صدد برمی‌آید تا از عشق انسان به خو برویان و به حسن مطلق الهی و همچنین مسئلهٔ تجلی سخن گوید. مسئلهٔ حرکت شوقی موجودات و عشق غریزی در همهٔ ممکنات به هر حال بحثی است فلسفی که به مافی الطبیعه مربوط می‌شود و،

همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، صوفیه اصالتاً با این موضوع سروکاری نداشتند. بنابراین، عشق کیهانی، با ابعادی که ابن سینا برای آن در نظر گرفته است، هرچند که با نظر بعضی از صوفیه دربارهٔ محبت اصلیه بخصوص با نظر حلاج احتمالاً بی‌ارتباط نبوده، بحثی است که، با نهضت فلسفی و شکوفایی آن در قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، در تفکر اسلامی پیدا شده است و در گسترش این نظریه نیز آرای حکمای یونانی، از جمله آرای نوافلاطونی و متفکران مسیحی بدون شك تأثیر داشته است.^۹ همان‌طور که ابن سینا از آرای صوفیه متأثر بود، بعداً نیز اندیشهٔ او در تصوف و عرفان تأثیر گذاشت، بخصوص اندیشه‌های

حاشیه:

(۱) «عشق کیهانی» را من در برابر مفهوم «cosmic love» به کار برده‌ام. تعبیر «عشق کیهانی» در زبان فارسی تعبیر جدیدی است. بعضی از مترجمان نیز این تعبیر را در ترجمهٔ cosmic love به کار برده‌اند (مثلاً بنگرید به عرفان مولوی، تألیف خلیفه‌الحکیم، ترجمهٔ احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران، ۱۳۵۶، فصل ۵).

(۲) عطف، ص ۴۰. دیلمی این عشق و محبت را، در جای دیگر (ص ۲۵)، بنا بر قول انبازقلس و هرقل، از تأثیرات محبت اصلیهٔ حق تعالی دانسته است: «... ان المحبة التي هي في هذا العالم كلها من تأثيرات محبة الاصلية التي كانت اول مبدع من الحق تعالی انصدر منها جميع ما في العوالم السفلية منها والعلوية الالهية منها والطبيعية».

(۳) رسالهٔ العشق ابن سینا چندین بار تصحیح و چاپ شده است. متنی که ما در اینجا از آن استفاده کرده‌ایم متنی است که مهرنی تصحیح کرده و همراه با رسائل عرفانی شیخ‌الرئیس (در لیدن، ۱۸۸۹) به چاپ رسانده است:

رسائل الشيخ الرئيس ابی علی الحسين بن عبدالله بن سینا فی اسرار الحكمة المشرقية، تصحیح میکائیل بن یحیی المهرنی، بریل، لیدن، ۱۸۸۹.

(۴) بنگرید به بخش دوم، نشر دانش، سال یازدهم، شمارهٔ ششم، ص ۱۸-۴.

(۵) رسائل ابن سینا، «رسالهٔ العشق»، ص ۲۲.

(۶) «... ان كل واحد من الموجودات يعشق الخیر المطلق عشقاً غریزياً و ان الخیر المطلق يتجلی لعاشقه الا ان قبولها لتجلیه و اتصالها به علی التفاوت و ان غاية القرب منه هو قبول لتجلیه علی الحقیقة أعنی علی أكمل ما فی الامکان و هو المعنی الذی یسمیه الصوفیه بالاتحاد» (رسالهٔ العشق، ص ۲۲).

(۷) نظریهٔ حلاج را دیلمی در کتاب عطف (ص ۲۸-۲۵) ذکر کرده است. ماسینیون اقوالی را که دیلمی از حلاج نقل کرده است ترجمه کرده و شرح داده و دربارهٔ تأثیر عقیدهٔ حلاج در فلاسفه و صوفیه بحث کرده است. بنگرید به:

«Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique hallagienne: notion de 'l'essentiel désir'» dans: L. Massignon, Opera Minora, Tome II, Paris, 1969, p. 226-258.

(۸) بنگرید به قوس زندگی منصور حلاج، لویی ماسینیون، ترجمهٔ روان فرهادی، چاپ دوم، انتشارات منوچهری، تهران، ۱۳۵۸، ص ۸۰.

(۹) در داستانی که عطار در تذکرة الاولیاء (ص ۱۸۸) دربارهٔ با یزید بسطامی و عقیدهٔ او به «شوق السن» آورده است، از عشق یا شور شوق زمین و آسمان نیز یاد شده است. ولی، همان‌طور که قبلاً اشاره کردم (یادداشت ۷ در شمارهٔ قبل)، این داستان یا به احتمال زیاد ساختگی است یا در مفاهیم و تعبیرات آن دستکاری شده است. عقیدهٔ به شوق زمین و آسمان عقیده‌ای است که در زمان عطار مطرح بوده است. وانگهی، مسئلهٔ میثاق مربوط به عشق انسان به پروردگار است نه موجودات دیگر. به هر حال، اگر این داستان از لحاظ تاریخی صحت داشته باشد، در آن صورت می‌توان گفت منظور با یزید از «شورها که در زمین و آسمان است» سوری است که انسان در زمین و آسمان به پا کرده است.

عرفانی او که در سه نمط آخر اشارات و همچنین در رسائل فلسفی- عرفانی او، از جمله رساله عشق، بیان شده است. در واقع رساله عشق ابن سینا از حیث تأثیری که در تصوف و عرفان، از جمله در شعر عاشقانه- صوفیانه فارسی، به جا گذاشته اثری است که باید جزو منابع اصلی تاریخ تصوف در نظر گرفته شود. به عبارت دیگر، رساله عشق فقط یک اثر فلسفی و متعلق به تاریخ فلسفه اسلامی نیست، بلکه اثری است فلسفی- عرفانی که در شکل گرفتن مذهب عاشقانه‌ای که در ایران (ابتدا در خراسان) پدید آمد و سپس در سراسر عالم اسلام و حتی در اروپا نفوذ کرد فوق العاده مؤثر بوده است. نظریه عشق کیهانی، که از قرن پنجم به بعد به تدریج به صورت یک موضوع کاملاً پذیرفته شده در تصوف درمی آید و در شعر عاشقانه فارسی ظاهر می شود، همان نظریه‌ای است که ابن سینا در رساله عشق پرورده است. البته، ورود این نظریه به تصوف و به شعر عاشقانه- صوفیانه یکباره صورت نگرفت. پس از ابن سینا، بیش از یک قرن طول کشید تا نظریه عشق کیهانی کاملاً در تصوف جای خود را باز کرد و در شعر صوفیانه با معنای عرفانی و مجازی باده و می درآمیخت.

نظریه عشق کیهانی، به گونه‌ای که ابن سینا شرح داده است، دارای دورکن اصلی است: یکی همگانی بودن عشق و درجات و مراتب آن در موجودات مختلف، و دیگر تجلی حق تعالی در سراسر عالم و قبول تجلی از طرف موجودات مختلف. این دو موضوع کاملاً با هم ارتباط دارند. موضوع اول ناظر به عاشق و احوال اوست؛ و موضوع دوم ناظر به تجلی خیر یا حسن و جمال معشوق در عالم. همین تجلی است که موجب پدید آمدن عشق در موجودات می گردد. این دو موضوع در آثار نویسندگان و شعرای بعدی نیز در مواردی در کنار هم ذکر می شود، چنانکه مثلاً وقتی شاعری از تجلی حق سخن به میان می آورد بلافاصله به عشق موجودات اشاره می کند. مثال بارز این معنی بیت معروف حافظ است که در مصرع اول از تجلی حسن سخن می گوید و در مصرع دوم از پدید آمدن عشق در سراسر عالم:

در ازل پر تو حسنت ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

هر چند که عشق و تجلی در نظریه عشق کیهانی لازم و ملزوم یکدیگرند، همیشه در کنار هم نمی آیند. گاه شاعر یا نویسنده از عشق موجودات سخن می گوید بدون اشاره به مسأله تجلی، و گاه از تجلی حسن سخن می گوید بدون ذکر عشق. گاهی نیز بر یکی از مضامین تأکید و به مضمون دیگر صرفاً اشاره می شود. به هر تقدیر، در بررسی سیر نظریه عشق کیهانی در آثار نویسندگان و شعرای بعدی لازم است نظر هر نویسنده و شاعر را در خصوص هر یک از این دو مضمون مورد مطالعه قرار داد.

*

بررسی کامل سیر تاریخی نظریه عشق کیهانی از زمان ابن سینا به بعد (تا اواخر قرن نهم) مستلزم این است که ما لااقل آثار نویسندگان و شعرای اصلی را در این فاصله به دقت مطالعه کنیم. چنین کاری یقیناً محتاج به مطالعه و تتبع بیشتری است. کاری که فعلاً می توان کرد این است که ما چند نقطه اصلی را در این مسیر معین کنیم و سپس خط سیر این نظریه را، با وصل این نقاط به هم، در ذهن ترسیم نماییم. یکی از این نقاط عقیده احمد غزالی است.

● احمد غزالی و نشان صنع. عقیده احمد غزالی درباره عشق کیهانی تا حدودی مبهم است. وی اساساً با عشق میان انسان و پروردگار سروکار دارد. نظریه او درباره عشق ازلی و موضوع میثاق و عهد الست نیز ناظر به نسبت انسان با خداوند است. در آغاز سوانح، وقتی غزالی می خواهد از عاشق و معشوق سخن گوید، ابتدا از روح و آمیزش آن با عشق یاد می کند. در مسأله عشق کیهانی ما با موجودات مختلف در عالم سروکار داریم، ولی احمد غزالی با این موجودات و به طور کلی با مسائل مافی الطبیعه و جهان شناسی چندان کاری ندارد. فقط در یک فصل از کتاب سوانح است که به نظر می رسد نویسنده به یکی از دورکن نظریه عشق کیهانی اشاره کرده باشد. در این فصل می نویسد:

سرروی هر چیزی نقطه پیوند اوست. و آیتی در صنع متواری [= پنهان] است و حسن نشان صنع است. و سرروی آن روی است که روی در او دارد. و تا آن سرروی نبیند هرگز آیت صنع و حسن نبیند. آن روی جمال و بقی وجه ربک است.^{۱۱}

اشاره غزالی در اینجا به مسأله تجلی است. البته وی لفظ تجلی و یا الفاظ دیگری را که ابن سینا و فلاسفه به کار می برند استعمال نکرده است. تعبیرات غزالی صوفیانه و شاعرانه است و اصطلاحات او جنبه دینی و قرآنی دارد. عالم ممکنات در اینجا (عالم) صنع خوانده شده و به جای خیر و کمال از الفاظ حسن و جمال استفاده شده است. هر موجود ممکن، به تعبیر ابن سینا، مرکب از وجود و ماهیت است. در حالی که وجود خیر و کمال است و هر موجودی روی به خیر محض دارد، ماهیت شر و نقصان است. همین مطلب را احمد غزالی با الفاظ و تعبیرات غیر فلسفی بیان کرده است. مراد از «سرروی هر چیز» وجود اشیاء است و، همان طور که از نظر ابن سینا موجودات به لحاظ وجود عاشق و مشتاق علت اولی و خیر محض اند، سرروی هر چیزی روی به صانع دارد و نقطه پیوند او با حق است. غزالی قبلاً نقطه پیوند یا «رابطه پیوند» هر چیز را عشق نامیده است.^{۱۲} وجود موجودات، از نظر بوعلی، خیر و کمال است که از منبع خیر یعنی حق تعالی

برایشان تجلی کرده است. این خیر و کمال را احمد غزالی حُسن می خواند و آن را نشان صانع در هر چیزی می داند. پس در همه موجودات عالم جمال و حُسن معشوق الهی تجلی کرده و همه به واسطه سرروی خود (وجود خود) نسبتی با صانع پیدا کرده اند. این نسبت را احمد غزالی در مورد عموم موجودات بیان نکرده است. شاید بتوان آن را شوق نامید. ولی عشق نیست. عشق داغی است که پروردگار، در روز میثاق و در ایوان جان (عالم ارواح) بر دل بنی آدم نهاده است. بنابراین، عشق از نظر احمد غزالی خاص انسان است. حتی فرشتگان نیز عاشق نیستند.^{۱۲} لازمه عاشقی درد ورنج و تحمل بلا و سرانجام فناست، در حالی که فرشتگان فناپذیرند. در میان مخلوقات، غیر از انسان، فقط ابلیس است که از عاشقی نصیبی برده است، و این موضوعی است خارج از بحث ما.^{۱۳}

و اما مسأله باده و مستی در تصوف احمد غزالی. همان طور که ملاحظه کردیم، احمد از الفاظ می و باده و مستی معنای عشق را اراده کرده است؛ ولی، از آنجا که عشق مختص انسان است، لذا فقط بنی آدمند که می توانند از باده عشق بنوشند و مست شوند. احمد غزالی هیچ ذکری از باده نوشی و مستی موجودات دیگر نکرده است و این از آن جهت است که موضوع عشق کیهانی هنوز کاملاً به تصوف او راه نیافته است، هرچند که علایم ظهور این عقیده نزد او تا حدودی دیده می شود.

● عین القضاة همدانی و میخانه عشق. نقطه دیگر در خط سیر تاریخی نظریه عشق کیهانی در میان صوفیه اندیشه عین القضاة همدانی است. عین القضاة مرید احمد غزالی است، ولی در تصوف نظری مقلد او نیست. وی، هرچند که مانند احمد عشق را خاصیت انسان می دانسته و اساساً به عشق انسان نسبت به حق تعالی توجه کرده است، با این حال از عقیده حکما و فلاسفه درباره شوق موجودات به مبدأ استقبال کرده و در پذیرفتن این عقیده يك قدم از احمد غزالی فراتر گذاشته است.

درباره رکن اول نظریه عشق کیهانی، عین القضاة نظر حکما و فلاسفه را می پذیرد و افلاک و طبایع و عناصر، آب و خاک و باد و آتش، را مشتاق خداوند می داند. البته، عین القضاة مسأله را به گونه ای دیگر در نظر می گیرد. نظر وی در این مورد صرفاً به ظاهر موجودات و حرکت طبیعی آنها نیست. توجه او به باطن و حقیقت عناصر و افلاک و کواکب، از جمله خورشید و ماه، است و شوقی که وی در این موجودات می بیند در حقیقت آنهاست. به اصطلاح فلاسفه، این شوق در ذات موجودات است. بنابه تعبیر خود او حقیقت عناصر در عالم اجسام، که عالم کون و فساد است، نیست؛ بلکه در جهان جان است. به همین دلیل، برای پی بردن به این حقیقت و شناخت شوق در موجودات، انسان باید از عالم

محسوس بیرون رود و به عالم جان وارد شود. در آنجاست که می بیند که مثلاً حقیقت آتش شوق به خداوند است.^{۱۴}

عین القضاة در اینجا از لفظ و مفهوم شوق استفاده می کند و افلاک و عناصر را مشتاق خداوند می خواند. لفظ محبت یا عشق برای وی معنای خاصی دارد و این معنایی است که مشایخی چون احمد غزالی برای این الفاظ در نظر می گیرند. همان طور که اشاره کردیم، عشق خاصیت انسان است؛ چه، عشق ملازم درد و رنج و اندوه و حزن است و سرانجام آن فنای عاشق است و این قابلیتها نیز در انسان است. عناصر و افلاک، هرچند که مشتاق خداوندند، از درد کشیدن و رنج بردن محرومند و لذا نمی توان آنها را عاشق به حساب آورد.

چیزی که انسان را آماده قبول عشق و درد و رنج می کند وجود دل است. عشق در دل پیدا می شود، و علت اینکه عاشقی خاصیت انسان است این است که دارای دل است. با وجود اینکه عین القضاة در بحث عشق اساساً به انسان و حالات او توجه دارد و افلاک و عناصر را از این معنی محروم می داند، گاهی نیز از عشق موجودات دیگر سخن می گوید؛ مثلاً از عشق پروانه به شمع^{۱۵} و بلبل به گل^{۱۶}. احمد غزالی نیز از عشق پروانه به شمع سخن گفته است^{۱۷}، ولی معلوم نیست که حکایت عاشقی پروانه در نزد او بر سبیل مجاز است و نوعی تمثیل است یا او حقیقتاً پروانه را عاشق می داند. در مورد کاربرد این تمثیلهای در آثار عین القضاة نیز چنین ابهامی وجود دارد، گرچه گاهی به نظر می رسد که قاضی حقیقتاً به عشق این جانوران اعتقاد دارد. چیزی که این معنی را تأیید می کند انتساب دل به جانوران است. شاهد این مدعا سخنی است که وی از قول یکی از عرفای پیشین نقل می کند که گفته است: «اگر سینه کمترین مورچه (را) بشکافی چندانی حزن عشق خدا از سینه او بدر آید که جهانی را پر گرداند»^{۱۸}. اگر مورچه ای دل داشته باشد و در آن حزن عشق خدا باشد، در آن صورت جانوران حاشیه:

(۱۰) سوانح، ص ۱۵، فصل ۱۲.

(۱۱) «عشق رابطه بیوند است» (سوانح، ص ۱۴، فصل ۲۵).

(۱۲) بنگرید به سوانح، ص ۳۴، فصل ۳۹، ص ۴۹-۵۲.

(۱۳) درباره عقیده احمد غزالی راجع به ابلیس بنگرید به سلطان طریقت، تألیف

نگارنده، تهران، ۱۳۵۸، ص ۴۹-۴۵؛ و درباره عقیده صوفیه به طور کلی بنگرید به

«ابلیس دور»، نوشته نگارنده، معارف، دوره دوم، شماره ۱، فروردین- تیر ۱۳۶۴.

(۱۴) تمهیدات، عین القضاة همدانی، به تصحیح عقیب عسیران، تهران، ۱۳۴۳،

ص ۱۶۶.

(۱۵) همان، ص ۲۴۲.

(۱۶) همان، ص ۳۴۱.

(۱۷) سوانح، فصل ۳۹، ص ۳۲. تمثیل پروانه و شمع در تصوف، به قول

ماسینیون، از ابداعات حلاج است. (بنگرید به: *The Passion of al-Hallāj*.

(Trans. H. Mason. vol. 3, p. 9.

۱۸) تمهیدات، ص ۳۴۲.

دیگر مانند جام و پیمانه جای گرفته است. تجلی جمال و حسن الهی است. با شهود همین حسن توسط انسان صاحب دل است که باده عشق مستی آفرین می شود. در مصرع اول دقیقاً به این معنی اشاره شده است. همه موجودات، چه در دنیا و چه در آخرت چه در زمین و چه در آسمان، مجلای حسن اند، ولیکن فقط عقل (نفس ناطقه) انسان است که بر اثر نوشیدن این شراب مست و دیوانه می گردد. پس ادراك تجلی در صورت خدوخال مختص انسان است و دیوانگی شأن اوست.

رکن دوم نظریه عشق کیهانی، که مربوط به موضوع تجلی است، بدین ترتیب در نزد عین القضاة همدانی به اوج خود می رسد و از این به بعد شعرای صوفی همین معنی را با تعابیر شاعرانه دیگر بیان می کنند. اشعار شعرای ایرانی، مانند عطار و سعدی و مولوی و عراقی و بالأخره حافظ، در واقع گسترش دامنه این موضوع است. به عبارت دیگر، آنچه شعرای صوفی و عارف درباره تجلی حسن و جمال در موجودات می گویند چیزی به اصل مطلب نمی افزاید، چون موضوع در اوایل قرن ششم، حتی از لحاظ تعابیر شاعرانه، قبلاً پخته شده است. تکاملی که بعد از عین القضاة در نظریه عشق کیهانی صورت می گیرد مربوط به رکن اول آن یعنی مسأله شوق و عشق موجودات و مستی آنهاست. تکامل این رکن در اشعار شعرایی که نام بردیم انجام می گیرد، اما در این میان يك شاعر دیگر هست که، هر چند خود مانند عطار و مولوی صوفی نبوده است، افکار و اشعار او خود نقطه ای است برجسته در خط سیر تاریخی نظریه عشق کیهانی. این شاعر حکیم نظامی گنجوی است.

● نظامی و بیان عشق کیهانی. حکیم نظامی (متوفی ۶۱۴)

اولین شاعری است که نظریه عشق کیهانی را از ساحت فلسفه و حکمت به ساحت شعر و ادب وارد کرده است. نظامی، هر چند که جزو شعرای صوفی به معنای دقیق لفظ نبوده است، از آرای عرفا و صوفیه متأثر بوده است. علاوه بر این، اندیشه نظامی سخت تحت تأثیر آراء و نظریات حکما و فلاسفه اسلامی است. البته، نظامی فیلسوف نیست. ولی يك شاعر است و شعر او عمدتاً شعر حکمت^{۲۱} است. حتی زمانی که درباره عشق سخن می گوید کلام او کاملاً تحت تأثیر حکماست^{۲۲}. این معنی را در ابتدای مثنوی خسرو شیرین، در جایی که وی درباره عشق سخن گفته است، می توان ملاحظه کرد. ایاتی که نظامی در ابتدای خسرو و شیرین درباره عشق سروده است، در واقع، بیان نظریه عشق کیهانی است. عشق حقیقی است که در سراسر عالم ساری است. از افلاک گرفته تا عناصر اربعه، با دواتش و آب و خاک، همه از عشق برخوردارند. اگر عالم از عشق بی بهره بود هیچ چیز زنده نمی بود.

دیگر نیز می توانند از این حزن و عشق بهره مند باشند، نه تنها نسبت به خداوند بلکه حتی به مخلوق او. با وجود اینکه در کلام عین القضاة در اینجا هیچ ابهامی نیست، مع هذا نمی توان این حکایت را به منزله بیان يك نظریه عرفانی و فلسفی تلقی کرد. عین القضاة، همان طور که قبلاً اشاره کردیم، گاهی بر اثر غلبه حال سخنانی به زبان می آورد که بیشتر جنبه احساسی و عاطفی دارد و نمی توان از آنها نتیجه کلی گرفت. حکایت عشق مورچه نیز یکی از سخنان احساسی و عاطفی اوست، ولی، در عین حال، بیان همین مطلب حاکی از قدمی است که قاضی برای قبول نظریه عشق کیهانی برداشته است.

در مورد رکن دیگر نظریه عشق کیهانی، یعنی موضوع تجلی، عین القضاة با صراحت بیشتر سخن گفته است. در این مورد نیز وی يك قدم فراتر از احمد غزالی برداشته و این معنی را با استفاده از تعبیرات شاعرانه بیان کرده است. نمونه بارز آن بیتی است که وی در کتاب تمهیدات آورده است^{۲۳}، و می گوید:

از جمال خدوخالش عقل ما دیوانه است

وز شراب عشق او هر دو جهان میخانه است

در این بیت قاضی از «شراب عشق» سخن گفته است، شرابی که هر دو جهان از آن بهره مند گشته است. شعرای بعدی، که به عشق افلاک و عناصر در دنیا و عشق بهشت و موجودات بهشتی قایل بوده اند، شراب عشق را در کام این موجودات ریخته و همه را مست خوانده اند. ولی در اینجا سخن بر سرمستی هر دو جهان نیست. عین القضاة هنوز تا جایی پیش نرفته است که از عشق افلاک و عناصر و بهشت و بهشتیان سخن گوید. همان طور که گفتیم، وی از شوق عناصر و افلاک سخن گفته است. بنابراین، مصرع دوم بیت فوق مربوط به رکن اول نظریه عشق کیهانی نیست. این مصرع ناظر به رکن دوم نظریه مزبور یعنی مسأله تجلی است.

برای درک مقصود عین القضاة از این بیت می توان از عقیده او درباره حقیقت زمین و آسمان کمک خواست. قاضی، همان طور که گفتیم، معتقد است که عناصر و افلاک دارای باطن و حقیقتی هستند. حقیقت زمین و آسمان نور است^{۲۴}، نوری که از ذات باری تعالی تجلی کرده است. پس هر چه در زمین و آسمان است از این تجلی برخوردار گشته است. دقیقاً همین معنی است که در مصرع دوم به زبان شاعرانه بیان شده است. هر دو جهان، زمین و آسمان، مجلای نور حق اند، جایگاه تجلی اند، میخانه اند. شراب عشق در اینجا مستی نمی آفریند، چنانکه میخانه خود مست نمی شود. مستی خاصیت کسانی است که از این شراب نوش می کنند. ولی زمین و آسمان نوش کننده این باده نیستند. آنها ظرف باده اند. و لذا شراب یا باده عشق، به این اعتبار که در میخانه یا در ظرف

فلک جز عشق محرابی ندارد
جهان بی خاکِ عشق آبی ندارد
اگر بی عشق بودی جان عالم
که بودی زنده در دوران عالم
نروید تخم کس بی دانه عشق
کس ایمن نیست جز در خانه عشق
ز سوز عشق بهتر در جهان چیست
که بی او گل نخندید ابر نگر است

...

گر آتش در زمین منفذ نیابد
زمین بشکافد و بالا شتابد
وگر آبی بماند در هوا دیر
به میل طبع هم راجع شود زیر
طبايع جز کشش کاری ندانند
حکیمان این کشش را عشق خوانند^{۲۳}

بیان نظریه عشق کیهانی در ابتدای داستان خسرو شیرین حاکی از نکته مهمی است. علت اینکه شاعر ابتدا این نظریه را مطرح کرده است این است که وی عشق خسرو و شیرین به یکدیگر را جلوه‌هایی از عشق کیهانی می‌داند. عشق از نظر نظامی يك حقیقت واحد است و مانند نور مشترک معنوی است و مقول به تشکیک. همان طور که نور درجات و مراتبی دارد، عشق نیز درجات و مراتبی دارد. این درجات و مراتب بستگی به عاشق دارد. عشقی که در عناصر یا در افلاک است با عشقی که در حیوان و انسان است فرق دارد و عشقی هم که انسان به هم نوع خود دارد، با عشقی که اولیای خدا نسبت به حق تعالی دارند باز فرق دارد. ولی، به هر حال، همه اینها درجات و مراتب يك حقیقت است و لذا چه ما درباره عشق افلاک سخن گوئیم چه درباره عشق بلبل به گل یا پروانه به شمع یا مهر مادر به فرزندش یا عشق لیلی به مجنون یا خسرو به شیرین، در نهایت، درباره همان حقیقت واحد سخن گفته‌ایم. البته مهمترین موجودی که می‌تواند اوصاف عشق را به ما نشان دهد خود انسان است. ظهور عشق در انسان، همان طور که اشاره کردیم، یکسان نیست. عالیترین و بالاترین مرتبه از مراتب عشق عشق اولیاء الله به حق تعالی است. عشقی که نظامی، مانند صوفیه، معتقد است از ازل آغاز گشته است.^{۲۴} ولی از آنجا که در این عشق محبوب و معشوق خداوند است و نسبت عاشق به این معشوق کاملاً جنبه باطنی دارد، نمی‌توان از روی آن به خصوصیات عشق پی برد. بهترین مورد برای مطالعه عشقی است که در انسان نسبت به هم نوع، مثلاً مردی یا زنی نسبت به زن یا مرد دیگر، پیدا می‌شود. این عشق است که در رفتار عاشق و حرکات و سکنات و در گفتار و خلاصه در همه شئون زندگی او

ظاهر می‌شود و از طریق همین مظاهر است که می‌توان به حالات عشق در عاشق پی برد. به همین دلیل و نیز به دلیل اینکه این نوع داستانها برای عامه خوانندگان نیز جاذبه دارد و از طریق آنها شاعر می‌تواند به صحنه‌پردازی و خیال‌انگیزی مبادرت کند، نظامی برای بیان حقیقت عشق به شرح داستان خسرو و شیرین، یا در کتاب دیگر خود به داستان لیلی و مجنون، روی می‌آورد. بنابراین، وقتی می‌گوییم نظامی نظریه عشق کیهانی را از ساحت فلسفه به ساحت شعر و ادب آورده است به این معنی نیست که وی همان کلمات و تعابیر و مفاهیم فلاسفه را به نظم در آورده است، بلکه منظور این است که وی مسائل عشق را از مرتبه مفاهیم انتزاعی، که ساحت عقل است، به مرتبه خیال و صورتهای خیالی آورده است.

نظامی هر چند که از دیدگاه فلسفی به عشق نگاه می‌کند و آن را به عنوان يك حقیقت کیهانی در نظر می‌گیرد، از عشق الهی که مورد توجه خاص صوفیه است غافل نیست. در واقع خود حکما، از جمله ابن سینا، نیز در هنگام طرح نظریه عشق کیهانی به عشق الهی توجه داشته و عشق انسان به پروردگار را عالیترین مرتبه از مراتب عشق دانسته‌اند. تفاوت نظامی با صوفیانی چون احمد غزالی و عین القضاة همدانی این است که، همان طور که قبلاً اشاره کردیم، این مشایخ اساساً با عشق الهی سروکار دارند و اگر اشاراتی به عشق کیهانی می‌کنند این اشارات جنبه فرعی دارد و برای نشان دادن جایگاه و اهمیت عشق انسان به پروردگار است. ولیکن نظامی به طور کلی به عشق کیهانی توجه دارد و هر چند که عالیترین مرتبه از مراتب آن را در عشق انسان به خداوند می‌بیند، برای عشقهای انسانی نیز اهمیت و ارزش قایل می‌شود. عشق انسانی (مثلاً مجنون به لیلی) یا عشق پروانه به شمع برای احمد غزالی تمثیل است، وسیله‌ای است برای بیان يك معنای دیگر،

حاشیه:

(۱۹) همان، ص ۱۱۶.

(۲۰) همان ص ۲۵۸.

(۲۱) درباره «شعر حکمت» بنگرید به مقاله نگارنده با همین عنوان در معارف، دوره پنجم، شماره ۲، مرداد- آبان ۱۳۶۷.

(۲۲) توجه خاص نظامی به تفکر حکمای پیشین را می‌توان کم و بیش در همه آثار او علی‌الخصوص در اقبالنامه مشاهده کرد.

(۲۳) خسرو و شیرین، نظامی، به تصحیح وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۳، ص ۳۳-۳۴.

(۲۴) نظامی در مخزن الاسرار (به تصحیح وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۳، ص ۱۱۸) به این معنی اشاره کرده است:

اول کاین ملک بنامت نبود	وین ده ویرانه مقامت نبود
فر همای حملی داشتی	اوج هوای ازلی داشتی
گرچه پر عشق تو غایت نداشت	راه ابد نیز نهایت نداشت
مانده شده قصد زمین ساختی	سایه بر این آب و گل انداختی

یعنی عشق الهی؛ ولی عشق خسرو و شیرین و فرهاد و یا مجنون برای نظامی تمثیل نیست. اینها همه نمودهایی است از حقیقت عشق، و لذا فی نفسه ارزشمند است.

اصالتی که نظامی برای عشق انسانی قایل می‌شود تأثیر عمیقی در سنت شعر عاشقانه فارسی، بخصوص شعر عرفانی و صوفیانه، به جای گذاشته است تا جایی که می‌توان گفت که نظامی بیش از آنکه خود از صوفیه پیشین متأثر شده باشد در صوفیان بعدی اثر گذاشته است. اکثر شعری که به پیروی از نظامی به داستانسرایی پرداخته و داستانهای عاشقانه سروده‌اند، مانند امیر خسرو و دهلوی و خواجوی کرمانی و جامی^{۲۵}، کاملاً صوفی بوده‌اند. این شعرای صوفی نیز داستانهای عاشقانه خود را بر اساس نظریه کیهانی تنظیم کرده‌اند.^{۲۶} این نظریه باعث شده است که تفاوت عشق انسانی و الهی یا عشق مجازی و حقیقی در ادبیات صوفیانه کم‌رنگ شود. در این داستانها عشق انسانی عشق شرطی نیست. عشق مجنون و خسرو و فرهاد مجازی است، ولی نه مجازی که نردبان و پل حقیقت است. عشق این قهرمانان از ابتدا تا انتها يك عشق انسانی است. ارزش این عشق از اینجاست که این حالات، به هر حال، حالات عشق به عنوان يك حقیقت واحد کیهانی است. به طور کلی، اهمیتی که اهل عرفان تا عصر حاضر برای عشق مجنون قایل شده‌اند به همین دلیل است. عشق مجنون يك عشق انسانی است، عشق پسری بیابانی است به يك دختر عرب باده‌نشین؛ ولی در عین حال، در اذهان ما این عشق جنبه مقدس و عرفانی دارد. این تقدس بدین جهت است که این عشق خود شمه‌ای از حقیقت عشق کلی و کیهانی است.

یکی از دلایلی که نشان می‌دهد نظامی کاملاً تحت تأثیر عقیده صوفیه در مورد عشق نبوده است عدم توجه او به مسأله تجلی است. همان طور که ملاحظه کردیم، موضوع تجلی را ابن سینا در ضمن بحث عشق کیهانی مطرح کرده است؛ ولیکن توجه خاص نظامی به عشق انسانی مجال چندانی برای طرح مسأله تجلی الهی باقی نمی‌گذارد. لذا ما در شعر او با تعبیرات شاعرانه‌ای که در وصف تجلی حسن الهی در عالم صنع و بخصوص خوب رویان است یا باده تجلی، که همه عشاق را از ازل مست کرده است، روبرو نمی‌شویم. معشوق الهی در صورت اعضای بدن، از قبیل خدوخال و چشم و ابرو، نیز تجلی نمی‌کند.

نظامی، گرچه از این دودسته از الفاظ نمادی (الفاظی که به اعضای بدن معشوق و نیز الفاظی که به باده و باده‌نوشی و میخانه و خرابات مربوط است) از دیدگاه صوفیانه استفاده نکرده است^{۲۷}، یکی از نخستین شعری است که از تشبیه به استعاره^{۲۸} رفته و لفظ باده و می را به معنای مجازی و رمزی به کار برده است. این مطلب

راوی در مثنوی شرفنامه تصریح کرده است. شیوه او در بعضی از مثنویهایش این است که قبل از بیان هر موضوع دو یا چند بیتی تحت عنوان «ساقی نامه» می‌سراید و از ساقی می‌خواهد که به او باده یا می دهد. در شرفنامه نیز، پیش از اینکه در یکی از ساقی نامه‌ها از ساقی طلب می‌تاب کند، درباره معنای می توضیح می‌دهد که:

نینداری ای خضر پیروزی
که از می مرا هست مقصود می
از آن می همه بیخودی خواستم
بدان بیخودی مجلس آراستم
مرا ساقی از وعده ایزدبست
صبوح از خرابی می از بیخودبست^{۲۹}

این ابیات از لحاظ تاریخی پر معنی است. علت اینکه نظامی توضیح می‌دهد که می معنای دیگری غیر از معنای حقیقی دارد این است که این معنای مجازی هنوز کاملاً محقق و مسجل نشده بوده است. سایه معنای حقیقی هنوز بر سر الفاظ باده و می و شراب هست و لذا شاعر لازم می‌بیند که به خواننده خود توضیح دهد که در این «ساقی نامه» مرادش باده حقیقی نیست، بلکه باده مجازی است، میبی است که «به هر چار مذهب حلال آمده است»^{۳۰}.

البته معنایی که نظامی برای می در نظر می‌گیرد، چنانکه ملاحظه می‌شود، با آنچه ما تاکنون ذکر کردیم تفاوت دارد. نظامی مقصود از می یا باده را «بیخودی» می‌خواند نه عشق. بعضی از شعرای پیشین نیز به این معنی اشاره کرده‌اند. این معنی، هر چند که ظاهراً با معنایی که ما از آن بحث کرده‌ایم متفاوت است، لیکن در حقیقت با آن بی‌ارتباط نیست. درباره این معنی و ارتباط آن با عشق در بخشهای بعد توضیح خواهیم داد.

● پس از نظامی، نظریه عشق کیهانی در شعر صوفیانه فارسی پس از نظامی وارد مرحله دیگری می‌شود. پیش از نظامی، همان طور که قبلاً گفتیم، رکن دوم این نظریه، یعنی مسأله تجلی، کاملاً وارد ساحت شعر شده بود و شعرا از تجلی حسن و جمال در سراسر عالم و در همه موجودات، چه در این جهان و چه در جهان آخرت، سخن گفته بودند و در ضمن از مفهوم باده و می استفاده کرده و هر دو جهان را میخانه عشق نامیده بودند. اما از نظامی به بعد، رکن اول این نظریه نیز وارد زبان شعرا گردیده و همان طور که نظامی عشق را به همه عناصر و طبایع و افلاک نسبت داده و انسان را مظهر کامل آن دانسته است، شعرای صوفی نیز نه تنها انسان بلکه موجودات دیگر را نیز ذاتاً عاشق دانسته‌اند. اشعار عاشقانه شعرای صوفی پس از نظامی يك فرق عمده با شعر نظامی دارد. نظامی معنای باده و می را «بیخودی» دانسته است و لذا فقط انسان

است که می‌تواند از این باده سرمست شود. ولی شعرایی که باده و می و شراب را همان عشق دانسته‌اند، در واقع همه موجودات را نیز سرخوش از باده عشق انگاشته‌اند.

تعداد اشعاری که درباره رکن اول نظریه عشق کیهانی در این دوره (از قرن هفتم به بعد) سروده شده است بسیار زیاد است. این نوع اشعار بخصوص در آثار شعرایی دیده می‌شود که مستقیماً یا من غیر مستقیم تحت تأثیر آرای عرفانی محیی‌الدین ابن عربی (متوفی ۶۳۷) بوده‌اند. در واقع، به نظر می‌رسد که لا اقل دو عامل اصلی در گسترش این نظریه در شعر فارسی مؤثر بوده است، یکی اشعار نظامی و دیگر آرای ابن عربی.

یکی از مهمترین شعرایی که هم با نظامی آشنا بوده و هم از عرفان ابن عربی متأثر و نظریه عشق کیهانی را به زبان شاعرانه و با استفاده از الفاظ و مفاهیم باده و باده‌نوشی و مستی بیان کرده است فخرالدین عراقی است. همان‌طور که قبلاً توضیح دادیم، فخرالدین لفظ باده را از لحاظ عرفانی به معنای عشق به کار برده، عشقی که با عهد‌الست در روز میثاق آغاز گشته است. وی همچنین ارکان دوگانه نظریه عشق کیهانی را نیز به همین زبان بیان کرده است. مثلاً در مورد رکن دوم، یعنی مسأله تجلی، در بیتی که قبلاً هم نقل کردیم می‌گوید:

نخستین باده کاندر جام کردند
ز چشم مست ساقی وام کردند^{۳۱}
و در مورد رکن دوم نظریه عشق کیهانی می‌گوید:
همه جهان ز می عشق یار سر مستند
ولیک مستی هر مست هست دیگرسان^{۳۲}.

فخرالدین در بیت اخیر همه موجودات را از عشق بهره‌مند دانسته و همه را سرمست از این باده انگاشته است. در مصرع دوم، وی به ظرفیت و قابلیت موجودات مختلف نیز اشاره کرده است. همه موجودات از حیث ذات یا، به تعبیر فلاسفه، از حیث وجود از عشق بهره‌مند گشته‌اند. نه تنها باده، بلکه جام و پیمانه نیز عشق است:

عشقست که هم میست و هم جام
عشقست می حریف آشام^{۳۳}

هر چند که همه موجودات از عشق بهره‌مند گشته‌اند، مستی موجودات با هم فرق دارد و این تفاوت ناشی از تفاوتی است که در ماهیت آنها پیدا شده است. ماهیت هر موجودی ظرف و پیمانه اوست، و از آنجا که گنجایش پیمانه‌ها یکسان نیست، مستی موجودات نیز با هم تفاوت دارد.

اختلاف موجودات از حیث ماهیت و ظرفیت و بالتیجه سرمستی آنها از باده عشق موضوعی است که خود بحث مراتب و درجات موجودات در عالم و جایگاه انسان در میان موجودات را

پیش می‌کشد. موجودی که ظرفیت او برای باده عشق از همه بیشتر است انسان است. این معنی را شعرا به تعبیر گوناگون بیان کرده‌اند. گاهی گنجایش قلب انسان، قلبی را که صفا یافته است، بی‌نهایت دانسته و آن را به دریا یا میخانه تشبیه کرده‌اند. به اعتبار دیگر، پیمانه دل انسان کامل را، به دلیل صفا و پاکی آن، غیر متمایز از باده عشق دانسته‌اند.

از صفای می و لطافت جام
درهم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جامست و نیست گویی می
یا مدامست و نیست گویی جام^{۳۴}

در این ابیات، عراقی در واقع هر دو رکن نظریه عشق کیهانی را با هم جمع و بلکه یکی کرده است. از همین ابیات می‌توان درک کرد که چرا تجلی حسن و جمال در موجودات مختلف موجب سرمستی می‌شود. تأثیر تجلی مستقیماً با لطافت پیمانه نسبت

حاشیه:

(۲۵) مثلاً جامی در داستان لیلی و مجنون مانند نظامی ابتدا نظریه عشق کیهانی را شرح داده است:

هستند افلاک زاده عشق ارکان بر زمین فئاده عشق
(هفت اورنگ، به تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، تهران، [بی تا]، ص ۷۵۷ به بعد).
(۲۶) عقیده خواجه به عشق کیهانی را می‌توان در این بیت (دیوان، ص ۱۸۱) مشاهده کرد:

گر نه در هر جوهری از عشق بودی شمه‌ای
کی کشش بودی به آهن سنگ مغناطیس را

(۲۷) دیدگاه نظامی صوفیانه نیست، ولیکن الفاظ خاصی که در وصف حالات عاشق و صفات معشوق به کار می‌برد خالی از معانی رمزی نیست. از آنجا که عشق قهرمانان او جلوه و مظهری از عشق کیهانی است، لذا حالات و صفات عاشق و معشوق نیز می‌تواند از دیدگاه اهل حقیقت، معانی باطنی داشته باشد. البته، این معانی لزوماً جنبه صوفیانه ندارد، گرچه معنای رمزی باده و می نزد او معنایی است صوفیانه. معانی باطنی الفاظ نمادی را در آثار نظامی باید با توجه به نظریه حکیمانه نظامی، از راه تأویل (هرمنوتیک) کشف کرد. نگارنده سعی کرده است در مقاله «شیرین در چشمه» (نشر دانش، سال یازدهم، شماره چهارم، ص ۱۱-۲) به گوشه‌ای از این معانی در یکی از صحنه‌های پر معنای داستان خسرو و شیرین اشاره کند. (۲۸) در مورد رفتن از تشبیه به استعاره، بنگرید به بخش دوم این سلسله مقالات: نشر دانش، سال دوازدهم، شماره اول، ص ۱۸-۴.

(۲۹) شرفنامه، به تصحیح وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۳، ص ۳۸.

(۳۰) همانجا. (۳۱) دیوان عراقی، ص ۱۹۳.

(۳۲) همان، ص ۹۰. (۳۳) همان، ص ۱۲۸.

(۳۴) لمعات، لمعه دوم. این مضمون را قبلاً شعرا دیگر به معنای غیر عرفانی بیان کرده‌اند. معروفترین آنها ابیات صاحب بن عباد است:

رق الزجاج و رقت الخمر فتشابهها فتشاكل الامر
فكانه خمر ولا قدح و كانها قدح ولا خمر

(برای شواهد بیشتر بنگرید به صور خیال در شعر فارسی، شفیع کدکنی، تهران، ۱۳۴۹، ص ۶-۲۷۵). قبل از عراقی، قمری املی (دیوان، ص ۳۶۱)، غزل (۶۶) آن را به معنای عرفانی بیان کرده بوده است:

در شك افتی ز لطافت که مگر باده ساغر شد و ساغر باده

دارد. در انسان، هر قدر که دل پاکتر باشد تجلی تأثیر بیشتر دارد و مستی ناشی از عشق بیشتر است.

شاعر فارسی زبان دیگری که در قرن هفتم ارکان دوگانه نظریه عشق کیهانی را در غزلیات خود بیان کرده است فرغانی است که تا دهه دوم قرن هشتم زنده بوده است. فرغانی تجلی حسن را در همه موجودات این جهان، بخصوص در گل که مظهر جمال طبیعت است، مشاهده می کند.

ورقهای گل را یکایک بدیدم

ز حسن تو جزو هست در هر شکوفه^{۳۵}

در بیت فوق، فرغانی به رکن دوم نظریه عشق کیهانی، یعنی مسأله تجلی، اشاره کرده است. اما در ابیات زیر، هم به رکن اول اشاره کرده است و هم به رکن دوم:

گردان ز شوق تست به هر جانب آسمان

تابان به مهر تست برین منظر آفتاب

گردون ز بار عشق تو چندان فغان بکرد

کز بانگ او چو ماه رخت شد کر آفتاب

گیتی ز رنگ و بوی تو هر فصل او بهار

عالم ز عکس روی تو سرتاسر آفتاب

نور وجود از تو گرفت و بدید گشت

گر ذره بود در عدم ای جان گر آفتاب^{۳۶}

در بیت نخست، چنانکه ملاحظه می شود، فرغانی ابتدا علت حرکت افلاک را، مانند فلاسفه، شوق خوانده است، اما در بیت دوم، وی یک قدم فراتر رفته، و گردون را متحمل بار عشق خوانده و از فغان عاشقانه او یاد کرده است، و این تعبیری است عرفانی و صوفیانه^{۳۷}. بدین ترتیب، فرغانی هم موجودات را مجلای نور حسن دانسته است و هم بهره مند از عشق. این عشق، همان طور که نظامی اشاره کرده است،^{۳۸} در حقیقت قوام وجود اشیاست:

اثر گر باز گیرد عشقت از خلق

سراسر نیست گردد در جهان هست^{۳۹}

ابیاتی که نقل کردیم نمونه ای است از انبوه اشعاری که شعرائ صوفی از قرن هفتم به بعد درباره عشق کیهانی و سرمستی موجودات از باده عشق سروده اند. این ابیات را ما در ضمن یک مطالعه اجمالی در دیوانهای شعرائ مذکور یافته ایم، و بی شک با مطالعه بیشتر در این دیوانها و دیوانهای شعرائ دیگری چون سعدی و مولوی و خواجو و حافظ، نمونه های بیشتری می توان یافت. همه این شواهد نشان می دهد که نظریه عشق کیهانی در این دوره نظریه شایعی در میان شعرائ صوفی و عارف بوده است. از جمله صریحترین و معروفترین ابیاتی که در این خصوص سروده شده است و ما در اینجا سخن خود را با نقل آن ختم

خواهیم کرد ابیات زیرا از شیخ محمود شبستری در گلشن راز است که می گوید:

همه عالم چو یک خمخانه اوست

دل هر ذره ای پیمانه اوست

خردمست و ملایک مست و جان مست

هوا مست و زمین مست آسمان مست

فلک سرگشته از وی در تکاپوی

هوا در دل به امید یکی بوی

ملایک خورده صاف از کوزه پاک

به جرعه ریخته دُردی در این خاک

عناصر گشته زان یک جرعه سرخوش

فتاده گه در آب و گه در آتش^{۴۰}

در این ابیات، شبستری همه ذرات را پیمانه عشق حق می خواند (رکن دوم)، و در عین حال، همه را دارای دل می انگارد؛ به همین دلیل است که می توانند عاشق باشند و سرمست (رکن اول). تا قبل از اینکه رکن اول نظریه عشق کیهانی کاملاً وارد تصوف و شعر صوفیانه گردد، صوفیه عناصر و افلاک را مشتاق می خواندند و عشق را مختص انسان می دانستند. حتی فرشتگان را نیز از سوز عشق محروم می دانستند؛ ولی با ورود کامل نظریه عشق کیهانی به شعر صوفیانه، عشق به همه موجودات تعلق می گیرد و ملایک و زمین و آسمان نیز از باده عشق سرمست می گردند. باده ای هم که به انسان داده اند از همان کوزه ای است که ملایک از آن نوش کرده اند با این تفاوت که صاف را فرشتگان خورده اند و دُردی را انسان^{۴۱}. با این ابیات و نظایر آنها معنای عرفانی باده و می، از راه تحولی که در معنای عشق پیدا شده است، به کمال خود می رسد.

حاشیه:

(۳۵) دیوان سیف فرغانی، به تصحیح ذبیح الله صفا، تهران، ۱۳۶۴، ص ۹۳.

(۳۶) همان، ص ۷۸.

(۳۷) با وجود اینکه فرغانی در اینجا گردون را هم به زیر بار عشق در آورده است، در جای دیگر (دیوان، ص ۱۳۰) به عقیده صوفیان پیشین (از جمله احمد غزالی) باز گشته می گوید:

مَلَكٌ از سوزِ عشق بهره نداشت کین نمک در خمیر بوالبشرست.

این تعارض بعداً توسط بعضی از شعرا، بخصوص شیخ محمود شبستری، بر طرف شده است بدین معنی که صوفیانی که به عشق کیهانی گرویده اند ملایک را نیز از باده عشق سرمست دانسته اند، چنانکه شبستری در ابیاتی که بعداً نقل خواهیم کرد به این معنی تصریح کرده است.

(۳۸) بنگرید به صفحه ۲۶ در همین شماره.

(۳۹) دیوان سیف فرغانی، ص ۴۱۹.

(۴۰) گلشن راز، محمود شبستری، در ضمن مفتاح الاعجاز، تهران، ۱۳۳۷، ص ۷۶۲.

(۴۱) این «تصویر خیالی» (ایماژی) را که شبستری از شعر غیر صوفیانه گرفته است، عراقی نیز با معنای عرفانی به کار برده است (دیوان، ص ۱۱۲):

ان دم که جام باده نکونسار کرده اند بر خاک تیره جرعه ای اینار کرده اند