

بررسی تطبیقی مفهوم عرفانی عشق در اندیشه عطار و سهروردی

الهام علی جولا

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد تهران شمال

هنگامه آشوری

استادیار دانشگاه آزاد تهران شمال

چکیده

نگاه عطار نیشابوری به مقوله «عشق»، نگاهی عارفانه و عقل گریز است. او عقل را در ساحت عشق ناکارآمد می‌شمارد و راه وصول به عشق را گذر از حصار عقل می‌داند؛ اما در مقابل، سهروردی با نگرش فلسفی و اشراقی خویش عشق را فرزند عقل و ملازم آن می‌خواند و رسیدن به حُسن را جز از طریق علم و آگاهی میسر نمی‌داند. از منظر این دو اندیشمند، عشق در مجموعه هستی سریان دارد و هر موجودی - اعم از مادی و غیرمادی - از آن بهره و نصیبی دارد و در حقیقت، عشق رابط وجودی میان موجودات عالم است. از نگاه این دو متفکر، غایت عشق فنای در معشوق است. مقدمه عشق، به اعتقاد عطار، «طلب» و به عقیده سهروردی، «معرفت» و «محبت» است. در نگاه عرفانی این دو حکیم، بریدن از خویش، مبارزه با نفس و وحدت گرایایی، از مهم‌ترین آثار و نتایج عشق است. این نوشتار درصدد یک بررسی تطبیقی در باب عشق از منظر این دو عارف حکیم است.

کلید واژه‌ها: عشق، عطار، سهروردی، عقل، حُسن، طلب، محبت.

مقدمه

عشق از مسائل اساسی عرفان و تصوف اسلامی است، چنان‌که بدون در نظر گرفتن آن، عرفان و حکمت متعالیه مفهوم نیست. عشق مهمترین رکن طریقت است و این مقام را فقط انسان کامل که مراتب تکامل را پیموده است، ادراک می‌کند. انسان عاشق را در مرتبه کمال عشق، حالتی دست می‌دهد که از خود بیگانه می‌شود و از زمان و مکان فارغ می‌شود. در آن هنگام مست باده عشق میان خود و معشوق فاصله‌ای نمی‌بیند و این همان عشق حقیقی است. عشق والاترین و متعالی‌ترین مرحله تکامل انسان است و بشر، بدون رسیدن به آن، در مرحله خور و خواب و تخته‌بند تن باقی خواهد ماند. اشتیاق شدید به زیبایی، انسان حساس و عاطفی را برمی‌انگیزد که برای رسیدن به نیکی و پاکی و ادراک خیر و جمال باطن، به حرکتی درونی در اعماق قلب و روح خود پردازد. عشق عرفانی که حاصل سیر جان و روان آدمی از تمایلات مادی و عبور از خواست‌های پست حیوانی است، با شناخت و معرفت حق همراه بوده و نقطه اوج و اتصال بشر، به جنبه الهی خود و اتحاد با منبع و مبدأ کمال مطلق است. این کیفیت نفسانی همراه با اشتیاق دردناک وصال، موجب شدیدترین هیجانات روحی در انسان می‌شود و عاشق را با نیاز جان‌سوز وصال و عطش پیوستن به مبدأ آفرینش، دل‌باخته و سر از پای ناشناخته، در کوره راه‌های پر پیچ و خم و ناهموار هفت وادی رنج و بلا، به امید یافتن کم‌ترین نشان از معشوق، سرگردان رها می‌سازد. عاشق حق، سنگلاخ طلب را باوجود سختی‌های فراوان با پای پر آبله می‌پیماید و سرانجام، در بیابان حیرت، در حسرت یافتن قطره‌ای از چشمه ازل حق، به تمامی محو و فنا می‌گردد، که وصال یار هم این است (پرویزی، ۱۳۷۴: ۱۶).

در ادب فارسی از قرن پنجم به بعد، عشق عرفانی والاترین جوهر شعر و بزرگ‌ترین منبع الهام شعرا و ادبا بوده است و بزرگان شعر و ادب ما از این زلال مستی‌بخش، برای غنا بخشیدن به اندیشه و بیان خود، جرعه‌ها نوشیده و بهره‌ها برده‌اند. این غنا و تعالی در محتوا و مضمون کلام ادبی، از قرن ششم به بعد، با ظهور شعرای عارف بزرگی چون سنایی و عطار و مولانا به اوج رسید.

از این میان شیخ فرید الدین عطار که به حق بزرگ‌ترین شاعر عارف قرن ششم هجری است، در آثار متعدد مکتوب خود، از این سرچشمه بی‌کران و پایان‌نا یافتنی، فیض‌ها برده و افاضه‌ها کرده است. عطار در شناخت حق و معرفت رموز عشق ربانی، در مرتبه بسیار بالایی از سیر و سلوک قرار دارد. از این جهت، شاید مناسب‌تر باشد که او را عارف شاعر بنامیم تا شاعر عارف؛ همچنان که با مروری بر دیوان اشعارش در می‌یابیم که قالب کلام و محدوده واژگان، برای بازگو کردن جوششی که در درون دارد، رسایی لازم و کافی را ندارد. در غزلیات، عشق اصلی‌ترین و شاید تنها محور مضامین است و «هر چه رود جز حدیث عشق فسانه است» (همان: ۱۷).

شهاب الدین سهروردی، فیلسوف و حکیم اشراقی نیز اندیشمندی است که سالها در راه حکمت و فلسفه جهد کرده و با زیر و زبر حکمت مشائی به نحو کاملی آشناست؛ اما ضمیر بیدار و روح متعالی وی، فلسفه مشائی را به تنهایی برای طی طریق و وصول به معرفت شهودی کافی نمی‌داند و او را ناگزیر می‌سازد که گام در راه اشراق و عرفان گذارد و عرفان ایرانی و اسلامی، آن‌چنان با فلسفه برهانی او در می‌آمیزد که او را به بنیانگذاری حکمتی نوین در تاریخ حکمت ایران زمین رهنمون می‌شود. او هم فیلسوف است و هم عارف و بر این اساس، عقل و عشق، دو واژه کلیدی در اندیشه او به شمار می‌آید.

در این نوشتار، به تجلی عشق، ویژگی‌ها و آثار آن از دیدگاه عارف و سالک بزرگ، عطار نیشابوری و حکیم اشراقی، شهاب الدین سهروردی می‌پردازیم و جایگاه عشق را در اندیشه این دو متفکر بزرگ بررسی می‌کنیم.

واژه «عشق»، یک واژه عربی است که در آثار شاعران پارسی‌گوی، به فراوانی به چشم می‌خورد. ایرانی‌ها، برای بیان مفهومی که نماینده واژه عشق باشد، می‌توانستند واژه‌های دیگری مانند «مهر» یا «حب» را به کار ببرند. واژه عشق را تازیان، خود بسیار کم به کار می‌بردند. در نظر آنان حب و عشق، دو مفهوم جداگانه داشتند و حب، ستوده‌تر از عشق بود. حتی امروز هم، واژه حب در نزد عرب‌ها، مفهومی گسترده‌تر از عشق دارد. پس ایرانیان چرا از این میان، عشق

را برگزیدند؟ شاید این واژه، خود، شعری بود، برای آنان، با اسراری شگفت که در ترکیب حرف‌های آن می‌دیدند (دهقانی، ۱۳۸۷: ۱۱۹ و ۱۲۰).

غزالی در «سوانح» این مطلب را این‌گونه بیان می‌کند: «اسرار عشق، در رموز عشق، مضمراست؛ عین و شین، عُش بود و قاف، اشارت به قلب است. بدایتش دیده بود و دیدن - عین، اشارت بدوست، در ابتدای حروف عشق؛ پس شراب مالامال شوق خوردن گیرد - شین، اشارت بدوست؛ پس از خود بمیرد و بدو زنده گردد - قاف، اشاره به قیام بدوست و اندر ترکیب این حروف، اسرار بسیار است و این قدر در تنبیه، کفایت است.» (غزالی، ۱۳۸۸: ۱۵۳). ابن سینا می‌گوید: «عشق حقیقی خرمی است به تصور حضور چیزی. و شوق حرکت کردن است به تمام کردن آن ابتهاج و خرمی.» (ابن سینا، ۱۳۳۲: ۲۴۵). عین القضاة، عشق را مقدمه حبّ می‌دانست و می‌گفت: «پس از عشق، عالم محبت پیش خواهد آمد» (عین القضاة، ۱۳۸۹: ۱۲۷). و برخی دیگر نیز، مانند روزبهان، می‌گفتند که «محبت» را «چون از حد درگذرد عشق خوانند.» با این همه، صوفیان ایران، به ویژه از سده پنجم به بعد، غالباً واژه عشق را به کار می‌بردند و آن را بر هرگونه عشقی اطلاق می‌کردند. این واژه، تا اوایل سده سوم، تنها درباره عشق‌های زمینی به کار برده می‌شد. از میانه سده سوم و درازای سده چهارم، برخی از صوفیان که بی‌پروا تر بودند، واژه عشق را برای بیان پیوند میان انسان و خدا به کار بردند؛ اما نخستین کسی که آشکارا و آزادانه این واژه را به تصوف راه داد، احمد غزالی بود. او در سوانح، محبت و عشق را در یک معنی در نظر گرفته است و از یک سو، انسان را عاشق و خدا را معشوق، و از سوی دیگر، خدا را عاشق و انسان را معشوق دانسته است (غزالی، ۱۳۸۸: ۱۳۱ و ۱۳۲). شیوه بیان غزالی در سوانح، نشان می‌دهد که تا روزگار او، عشق یک مفهوم ناب صوفیانه شده و زبان و اصطلاحات ویژه خود را پیدا کرده بود. تفسیر و تأویل شعرهای عاشقانه راه، چنان‌که موافق طبع صوفیان باشد، شیخ ابوسعید ابوالخیر در اوایل سده چهارم، آغاز کرده بود؛ البته، در آن هنگام، بسیار کسان، از خاص و عام، کاربرد مفاهیم عاشقانه را در طریق تصوف، خوش نمی‌داشتند و از این رو، ابوسعید را به سختی نکوهش می‌کردند. ابوسعید، نخستین چهره برجسته در عرفان ایران بود، که شعر عاشقانه پارسی راه، به تمامی، با راه و رسم تصوف درآمیخت. روزی بیتی عاشقانه، از عماره مروزی را پیش

او می‌خواندند، شیخ از شنیدن آن چنان به شور آمد که «برخاست و با جماعت صوفیان به زیارت خاک عماره شد» (محمدبن منور، ۱۳۹۰: ۶۹).

ابوحامد محمد غزالی، برادر مهتر احمد نیز در راه دادن شعر عاشقانه فارسی به محیط تصوف تأثیر بسزایی داشت. محمد غزالی به عنوان بزرگ‌ترین امام و فقیه عصر خود، گفتن و شنیدن اشعار عاشقانه را اگر به اندیشه حرام نباشد، جایز شمرد و فتوا داد که سماع چنین شعرهایی صوفیان را زیان ندارد؛ زیرا «ایشان از هر یکی معنی فهم کنند که در خور حال ایشان باشد.» و خود او برخی از این اشعار را، به طریق صوفیانه، تأویل کرد (غزالی، ۱۳۶۴: ۴۸۴). نکته در خور تأمل این است که شعر عاشقانه پارسی را نخستین بار، کسانی وارد حوزه عرفان کردند که خود شاعر نبودند. در صدر این کسان، ابوسعید بود که در تمام عمر بیش از دو رباعی نسرود. پس صوفیان نخستین الگوهای بیان عاشقانه را از شعرهایی برگرفتند که در میان عوام رایج بود؛ در مقابل، به شعر عاشقانه درباری هیچ توجهی نکردند؛ اما وقتی در اواخر سده پنجم، شاعر توانایی چون سنایی دربار را رها کرد و به جمع صوفیان پیوست، شعر درباری نیز، با همه ویژگی‌ها و توانایی‌هایش، پا به عرصه عرفان نهاد. تا آن هنگام، بر عهده صوفیان بود که با نثرهای شاعرانه خود زمینه را فراهم کنند تا شعر رسمی (درباری) از راه برسد و به پشتوانه همان نثرها و گاه شعرهای ساده صوفیان، قالب‌های رایج شعر آن روز، مثل قصیده، غزل و مثنوی را نیز به فضای عرفان راه دهد و سرانجام، عشق زمینی مطرح در این دوره را با عشق آسمانی عارفان درآمیزد (دهقانی، ۱۳۸۷: ۱۲۳).

در بیان چیستی و حقیقت عشق، دیدگاه عموم عارفان و صوفیان، به هم نزدیک است و گویی همه، شعاع‌های گوناگون یک منبع نورند؛ به عنوان مثال، از منظر شیخ فخرالدین عراقی، حقیقت عشق با حقیقت وجود یکی گرفته می‌شود. عراقی عشق را یک ذات دست‌نیافتنی غیر قابل تصور و بی‌نام می‌داند که رمز مطلق است. وی در لمعات، از آن با ضمیر «او» یاد می‌کند؛ پس عشق، همان حقیقت مطلق وجودی است که در وصف نمی‌گنجد و قابل تعریف نیست. او در لمعه دوم، عشق را در مقرّ خود، از هر تعین منزّه می‌داند و در دار وجود، تنها یک حقیقت و یک وجود و یک عشق را مطلق می‌داند که همان حق مطلق است (صابری، ۱۳۸۹: ۲۷۰ و ۲۷۱).

عین القضاة نیز، در بیان عشق، به این حدیث حضرت رسول (ص) اشاره می کند که فرمود: «هرکه عاشق شود و آنگاه عشق پنهان دارد و بر عشق بمیرد، شهید باشد.»^۱ وی سپس می گوید: اندر این تمهید، عالم عشق را خواهیم گسترانید. هرچند که می کوشم که از عشق در گذرم، عشق مرا شیفته و سرگردان می دارد؛ و با این همه، او غالب می شود و من مغلوب. با عشق، کی توانم کوشید؟! (عین القضاة، ۱۳۸۹: ۹۶). وی در تمهیدات می نویسد: «عشق سه گونه آمد... عشقی صغیر است و عشقی کبیر و عشقی میانه. عشق صغیر، عشق ماست با خدای تعالی و عشق کبیر، عشق خداست با بندگان خود. عشق میانه، دریغا نمی یارم گفتن که بس مختصر فهم آمده ایم» (همان: ۱۰۱ و ۱۰۲).

بنابر آنچه گذشت، آشکار می شود که درباره سرشت و ماهیت عشق و جایگاه آن در هستی، پژوهش ها و تألیفات فراوانی صورت گرفته است. در ارتباط با سمت و سوی آثار «شهاب الدین سهروردی» و منطق الطیر «فریدالدین، عطار نیشابوری» به مقوله عشق - که موضوع این پژوهش است - نیز، تألیفات بسیاری به رشته تحریر درآمده است. با توجه به تفاوت هایی که میان نگرش فیلسوفانه و نگرش عارفانه وجود دارد، بررسی تطبیقی دیدگاه شهاب الدین سهروردی و عطار نیشابوری نتایج جالب توجهی برای استفاده پژوهشگران به دست می دهد. با عنایت به اینکه اهل حکمت و فلسفه، چندان به آثار و افکار اهل ادب و فقهی نمی نهند و اهل ادب نیز کمتر پای در میدان حکمت و فلسفه می نهند و همچنین با اهتمام به بررسی های مقدماتی انجام شده در این باره، به نظر می رسد تاکنون مطالعه تطبیقی بین اندیشه های این دو اندیشمند، انجام نگرفته است. از این منظر، نتایج حاصله از این پژوهش می تواند جدید و تازه باشد.

بیان مسئله

در سیر تاریخ فلسفه و عرفان اسلامی، نگاه عارفان و فیلسوفان به مقوله عشق، با یکدیگر همواره متفاوت بوده است؛ زیرا عارفان یکسره از محبت و عرفان، سخن می گویند و فیلسوفان یکپارچه از عقل و برهان. شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، در آثار متعدد خود، از عشق، به عنوان سرچشمه ای نامنتها و بی پایان یاد کرده است. او در شناخت حق و معرفت و بیان رموز عشق، ربانی، در مرتبه بسیار بالایی از سیر و سلوک قرار دارد. او نیز، مانند سایر عرفا، برای عشق،

شروع و پایانی قائل نیست. او عشق را ازلی و ابدی و منشأ آفرینش می‌داند و به بیان این مسئله می‌پردازد که قبل از آفرینش صورت جسمانی آدمی، عشق وجود داشته و بیان می‌کند که جان، پیش از اینکه در قالب جای گیرد، چگونه به سوی عشق، تمایل نشان داده است. در باور او، سالک با ترک اوصاف مذمومه، و استغراق در عظمت باری تعالی، می‌تواند پای در وادی عشق گذارد.

نگاه شیخ اشراق، شهاب الدین سهروردی به مقوله عشق، نگاهی فیلسوفانه و عارفانه است. بر مبنای تفکرات عرفانی، عقل و عشق، پیوسته در ستیزند و همواره کسب یکی مستلزم ترک دیگری است؛ اما شیخ اشراق، حق عقل و عشق را توأمان ادا می‌کند. او عقل و عشق را از هم منفک تلقی نمی‌کند؛ بلکه عشق را فرزند عقل برمی‌شمارد و بدین طریق، به نزاع میان عقل و عشق، خاتمه می‌دهد. او رسیدن به کمال مطلق و غایت خلقت، یعنی «فناء فی الله» را جز از طریق عشق، میسر نمی‌داند. عشق از شالوده‌های بنیادین در حکمت اشراقی است و سفر عاشقانه نفس از حسیض طبیعت، گذر از مراتب هستی، کشف لطائف و اسرار معنوی انسان و سرانجام، نیل به مقام مجرد و اشراق، در آثار فلسفی و رسائل عرفانی این حکیم، متجلی و مندرج شده است. در ادامه این نوشتار، حاصل مطالعه‌ای تطبیقی در باب عشق شناسی این دو اندیشمند، به اختصار، بیان خواهد شد.

ویژگی های عشق

شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، شاعر عاشق و عارف دل‌سوخته، در مقام توصیف وادی عشق، آن را بی‌پایان می‌خواند و کسی را که در راه عشق گام نهد، سرگردان می‌شمارد. با اندکی تأمل در اشعار وی، می‌توان دریافت که عشق او به ذات حق، چگونه قرار از وی ربوده و عظمت این عشق، چه شوری در وی پدید آورده که او را در خود غرق ساخته و همه چیز را از او بازستانده و درمقابل، وصال معشوق را به وی ارزانی داشته است. او در راه این عشق، از همه چیز گذشته است و در سراسر آثار او، می‌توان این حقیقت را به وضوح مشاهده کرد که او تنها و تنها طالب معشوق است و به وصال محبوب، می‌اندیشد و هر چیزی که نتواند در این راه، یاریگر او باشد، برای او بی‌ارزش و بی‌معنا است؛ چنانچه می‌گوید:

- مرغ دلم همچو باد گرد دو عالم بگشت هر چه نه از عشق بود از همه بیزار شد
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۹۶)
- او به کرات، به این حقیقت اشاره دارد که لازمه عشق، از دست دادن همه چیز در این راه است:
در باز به عشق هرچه داری در صفا مقامران جانباز
(همان: ۳۳۸)
- نیز بر این باور است که تا عشق، به میدان هستی گام می نهد، عاشق هرچه را دارد، یکجا در پای عشق خویش در خواهد باخت:
- دل چو عشق تو درآید به میان هر چه دارد به میان در باز
(همان: ۱۷۷)
- به اعتقاد وی، عاشق حقیقی در بند نام و نشان نیست و هرگز بدین نمی اندیشد که تلاش برای رسیدن به معشوق به خوش نامی وی می انجامد یا بدنامی وی. او عاشق حقیقی را وارسته از بند نام و ننگ و عزت و غیرت، می خواند و می گوید:
- من آن روزی که نام عشق بردم ز بند ننگ و نام خویش رستم
(همان: ۳۹۳)
- به باور و عقیده او عاشق باید در راه عشق خالص و بی پیرایه باشد و عشق را ابزار برخورداری، سودجویی و بهره مندی خویش نکند. عاشق واقعی، عشق را آلت و ابزار سود و سودا نمی کند و دامان خویش، به ریا و تزویر، نمی آلود:
- نیست ره عشق را برگ و نوا ساختن خرقه تزویر را دام ریا ساختن
(همان: ۵۲۴)
- عطار در مسیر سلوک عاشقانه خویش، این معنا را برای سالکان ترسیم می کند که اگر جسم و جان و ماده و معنا با وی از سر جنگ درآیند، ذره ای از عشق عاشق به معشوق، کاسته نخواهد شد؛ چرا که نیرویی در عالم نیست که یارای مقابله با قدرت عشق را داشته باشد:
- اگر هر دو جهان بر من بشورند ز شور عشق کم نکنم زمانی
(همان: ۶۵۳)

شیخ اشراق، در بیان سخن عشق، ذوق اشراقی و بحث برهانی را به هم در می‌آمیزد و جان و دل خویش را به عقل و عشق می‌سپارد و وصول به عشق جاویدان را جز با رسیدن به شهر جاویدان خرد، میسر نمی‌داند. مبحث عشق یکی از مباحث کلیدی در حکمت اشراقی است که فیلسوفان پس از سهروردی، همچون صدرالمتهلین شیرازی، از آن تأثیرهای فراوان پذیرفته‌اند. شیخ اشراق در مجموعه آثار خویش در دو موضع بیش از دیگر آثار به بررسی حقیقت عشق پرداخته‌است: نخست در حکمت الاشراق، جایی که به تبیین رابطه انوار با یکدیگر می‌پردازد و دوم، در «رسالة فی حقیقه العشق» یا «مونس العشاق»، که از لحاظ ادبی و عرفانی و ساختار رمزی، از آثار برجسته این حکیم به حساب می‌آید.

او در «مونس العشاق»، ریشه عشق را چنین بیان می‌کند: عشق را از «عشقه» گرفته‌اند و عشقه گیاهی است که در بن درختی ریشه می‌کند و بر درخت پیچیده و بالا می‌رود تا تمام درخت را فراگیرد و آن را چنان در شکنجه می‌کشد که غذا و رطوبت درخت را تماماً به تاراج می‌برد و آخر الامر، آن را می‌خشکاند. در نگاه عارفانه وی، انسان درختی است منتصب القامه که به حبه‌القلب در عالم ملکوت، پیوسته است و وجود مادی او، تصویری است از حبه‌القلب که در عالم کون و فساد منعکس گردیده است. این درخت منتصب القامه، به مدد آب علم به حبه‌القلب می‌رسد و هزاران شاخ روحانی از او سر می‌زند. هر گاه این شجره، بالیدن آغاز کند و به مرتبه کمال رسد، عشق از گوشه‌ای سر برمی‌آورد و خود را در او می‌پیچد و این شجره منتصب-القامه، زرد و ضعیف می‌گردد تا زمانی که خشک شود و علاقه اش به عالم مادی به یکباره منقطع گردد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۸۹/۳-۲۸۷).

پس عشق، اگر چه جان را به عالم بقا نائل می‌کند، لیکن تن را فانی می‌گرداند؛ زیرا در عالم کون و فساد چیزی نیست که تاب بار طاقت فرسای عشق را داشته باشد؛ بنابراین در وجود عاشق چیزی ویران و چیزی بنا نهاده می‌شود؛ بدین معنا که وجود مادی او فانی می‌گردد و گوهر ملکوتی او تعالی و بقا می‌یابد (همان: ۲۸۹). از همین روست که وی عشق را در آسمان با نام محرک و در زمین با نام مُسکن معرفی می‌کند. آسمان نمادی از وجود ملکوتی انسان است و زمین، نشانه‌ای از وجود مادی اوست. با ورود عشق روح آسمانی گام در راه عروج می‌نهد و جسم

خاکی، خموده و فرسوده می‌شود؛ بر این اساس، به هر اندازه که ارتباط انسان با ماده کم‌رنگ شود، به همان میزان اتصال او با معنا و حقیقت بیشتر خواهد شد.

وی در فصل دهم «مونس العشاق»، از عشق به محبتی مفرط تعبیر می‌کند و می‌گوید: «العِشْقُ مَحَبَّةٌ مُفْرَطَةٌ» (همان: ۲۸۶). او عشق را از بیت المقدس، محله روح آباد و عالمی پاک از کدورت‌های دنیا می‌داند که در عرب، «عشق» نام دارد و در عجم، «مهر». هنگامی که محبت لبریز شود و به غایت رسد، عشق نام می‌گیرد و زمانی که عاشق، در مرتبه محبت، به غایت سرسپردگی و دلبردگی نائل گردید، سراپا طاعت و فرمانبرداری می‌گردد. وی در هستی‌شناسی اشراقی خویش، عشق را سرمنشأ تمام حرکت‌ها و تحولات و رابط وجودی میان تمام موجودات عالم - اعم از انوار و برازخ - می‌داند و بر این باور است که تمام موجودات عالم، بهره‌ای از عشق دارند و جملگی به عشق محیوب خویش، در حال حرکت و دگرگونی هستند (سهروردی، ۱۳۶۳: ۲۷۵).

با توجه به وجوه اشتراک در نگاه عطار و سهروردی در باب ماهیت عشق، می‌توان عشق را پدیده‌ای معرفی کرد که زوائد و ناراستی‌های وجود انسان را محو و نابود می‌سازد و گوهر وجودی او را صیقل می‌بخشد تا بتواند شایسته دریافت حقایق معنوی و عرفانی شود. به بیان دیگر، این دو متفکر بر این باورند که عشق، موجب زوال و فنای وجود مادی و تعالی و بقای وجود ملکوتی انسان، می‌شود.

مقدمات عشق

به نظر می‌رسد، بهترین موضعی که عطار نیشابوری، در آن به مقدمات و گام‌های نخستینی که سالک باید در مسیر عشق بردارد، اشاره کرده است، منطق الطیر اوست. در این منظومه، مرغان که از وصف پادشاه خویش، سیمرغ قاف - بدان گونه که هدهد او را برای آنها تصویر می‌کند - به شوق و هیجان می‌آیند، شوق دیدار پادشاه، در دل هاشان چنگ می‌زند، طی کردن راه دور و درازی را که بین آنها و درگاه سیمرغ قاف است، ناچیز می‌یابند و برای دیدار پادشاه مرغان، خود را شیفته و بی‌قرار نشان می‌دهند.

با این حال، از همان آغاز، دغدغه دوری راه و فکر ناتوانی خویش، همت ها را متزلزل می‌کند و بعضی از آنها را دچار بیم و تردید می‌سازد؛ بنابراین، هر یک عذری می‌آورد و نغمه‌ای دیگر ساز می‌کند. هدهد عذرهایشان را ناموجه نشان می‌دهد و اظهار بیم و تردید را در آنها با عشق که محرک «طلب» در سالک راه است، ناسازگار می‌یابد. در این پاسخ ها لطایف احوال سلوک را چنان که در نزد سالکان طریق مطرح است، باز می‌نماید؛ آنگاه وادی‌هایی را که در پیش راه سالک است و عبور از آنها دشواری دارد برای مرغان برمی‌شمارد که جمله، هفت وادی است با دشواری‌های بسیار (زرین کوب، ۱۳۹۱: ۹۰ و ۹۱).

گفت ما را هفت وادی در ره است	چون گذشتی هفت وادی درگه است
هست وادی طلب آغاز کار	وادی عشق است از آن پس بی کنار

(عطار، ۱۳۸۴: ۱۵۱)

وی در بیان وادی طلب می‌گوید:

چون فرو آیی به وادی طلب	پیشت آید هر زمانی صد تعب
صد بلا در هر نفس اینجا بود	طوطی گردون مگس اینجا بود
جدّ و جهد اینجا باید سالها	زانک اینجا قلب گردد کارها
ملک اینجا بایدت درباختن	ملک اینجا بایدت درباختن
در میان خونت باید آمدن	وز همه بیرونت باید آمدن

(همان: ۱۵۲)

طلب در لغت به معنی جستن است و در اصطلاح صوفیان، «طالب»، سالکی است که از شهوت طبیعی و لذات نفسانی عبور نماید و پرده پندار، از روی حقیقت براندازد و از کثرت به وحدت رود تا انسان کاملی گردد. طالب، آن را گویند که شب و روز به یاد خدای تعالی باشد در هر حالی. در حقیقت، «طلب» اولین قدم در تصوف است و آن حالتی است که در دل سالک پیدا می‌شود تا او را به جستجوی معرفت و تفحص در کار حقیقت وادارد. «طالب»، صاحب این حالت و «مطلوب»، هدف و غایت و مقصود سالک است (گوهرین، ۱۳۸۶: ۳۳۴).

سالک در آغاز، همان طالب است و در عرفان، طلب، نتیجه احساس نقص و تنبه و میل به کمال است و همچنین طلب، شناخت حق تعالی است به دلیل وجدان و به دلیل راهنمایی دل؛ بنابراین، سالک مدام در طلب است. طلب در منطق الطیر با صدها تعب و درد و بلا همراه است. از همه چیز، باید گذشت؛ فارغ از هر چیز در این راه، میان خون باید رفت. در این وادی، تا سالک از تعلقات آزاد نباشد پرتو عنایت حق بر دل او تابیدن نمی‌گیرد؛ اما چون بتابد، درد طلب سالک عاشق چندین برابر می‌شود و رنج راه را بر جان خویش می‌طلبد و زمانی که جرعه ای از جام معشوق به کام خود فروریزد، در شدت سرمستی، تعب نمی‌شناسد و جز او، همه را فراموش می‌کند و برای دیدار جمال حق، از کفر و دین درمی‌گذرد (برزی، ۱۳۸۴: ۴۵۲). و چون حافظ می‌گوید:

دست از طلب ندارم تا کام من برآید یا تن رسد به جانان یا جان ز تن برآید

(حافظ، ۱۳۶۹: ۲۳۴)

اما در نگاه شیخ اشراق، راه سالک با «معرفت» آغاز می‌شود، از «محبت» در می‌گذرد و در نهایت به مرحله «عشق» می‌رسد و واصل به منتهای آن، تنها علمای راسخ و حکمای متألّه اند. به تعبیر دیگر، «سهروردی» در راه عشق، نردبانی را توصیف می‌کند که پله اول آن شناخت و معرفت، پله دوم آن محبت و پله سوم آن عشق است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۸۶ و ۲۸۷/۳). معرفت و عرفان، قدم آغازین در راه سلوک و نخستین پله معراج عشق است. «سهروردی» معرفت را کمال نفسانی و ارتسام حقایق الهی از ذات واجب الوجود، صفات، افعال و نظام صنع او گرفته تا عالم جبروت عقل و ملکوت نفس و عالم ملک و اجرام می‌داند و اگر این معرفت به کمال خویش برسد، به محبت می‌انجامد و محبت از مشاهده انوار، به لذت و ابتهاج می‌رسد و این انوار، معارفی هستند که از مشرق انوار عقلی بر نفوس محبتین می‌تابند (سهروردی، ۱۳۶۳: ۱۲۴ و ۱۲۷).

شیخ اشراق در رساله «صغیر سیمرغ»، در باب اهمیت معرفت، بر این مطلب تأکید می‌کند که در نزد انسان، هیچ چیز با اهمیت تر از سعادت کبری نیست و هر چیزی در قیاس با آن،

مختصر می‌نماید و والاترین وسائل برای وصول به آن، معرفت است؛ بنابراین، معرفت، از جمله علوم، شریف‌تر است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/۳۱۸).

محبت به اعتقاد شیخ اشراق مقامی است که پس از معرفت، قرار دارد. «سهروردی» در «کلمة التصوف» محبت را عبارت از این می‌داند که انسان به هنگام تصور حضور چیزی به نوعی شادمانی برسد^۲ محبت از لوازم معرفت است و این معرفت است که محبت را ایجاد می‌کند. وی هنگام تعریف محبت جایگاهی عالی برای محبت تصور کرده، می‌گوید: محبت کسی است که نفسی زیرک و حدسی نیرومند داشته باشد و به راحتی به چیزهایی برسد که دیگران به آن نمی‌رسند. وی رسیدن به این مقام را بسیار دشوار می‌داند و کسانی را شایسته و درخور این مقام می‌شمارد که اهل معرفت و مکاشفات عظیم باشند (سهروردی، ۱۳۶۳: ۱۲۴ و ۱۲۷). او معتقد است که محبت بنده، نقطهٔ ربانیت او و مرکز اسرار الهی در وجود آدمی است^۲ و معنای محبت همان شاد شدن یک ذات است به تصور ذات دیگر. عشق نیز از محبت برمی‌خیزد؛ به بیان دیگر، هنگامی که محبت لبریز شود و به غایت رسد، عشق نام می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۲۸ و ۳۲۹).

بنابر آنچه گفته شد، عطار نیشابوری وادی «طلب» را مقدم بر عشق می‌شمارد. در اندیشهٔ او «طلب» اولین قدم در مسیر عرفان است و آن حالتی است که در دل سالک پیدا می‌شود تا او را به جستجوی معرفت و تفحص در کار حقیقت وادارد.

هست وادی طلب آغاز کار وادی عشق است از آن کس بی‌کنار

پس سیم وادی است آن معرفت پس چهارم وادی استغنا صفت

(عطار، ۱۳۸۴: ۱۵۱)

حال آنکه که سهروردی دو مقولهٔ «معرفت» و «محبت» را مقدمهٔ عشق می‌داند. در اندیشهٔ او راه سالک با «معرفت» آغاز می‌شود، از «محبت» می‌گذرد و در نهایت به «عشق» می‌رسد (همان: ۲۸۶ و ۲۸۷). اینجاست که تفاوتی مشهود میان نگرش عطار و سهروردی به چشم

می‌خورد. سهروردی فیلسوف است و نمی‌تواند از عقل و معرفت چشم‌پوشی کند و آن را نادیده گیرد. عطار نیز عارف است و طلب و میل قلبی را برای طی طریق عشق، ضروری می‌داند. اما تفاوت به اینجا ختم نمی‌شود. نکته جالب‌تر اینکه عطار در تشریح هفت مرحله سیر و سلوک، وادی «معرفت» را پس از وادی عشق می‌داند؛ به بیان دیگر، از منظر عطار عشق مقدم بر معرفت است:

هست وادی طلب آغاز کار وادی عشق است از آن پس بی‌کنار
پس سیم وادی است آن معرفت پس چهارم وادی استغنا صفت
(عطار، ۱۳۸۴: ۱۵۱)

و این در حالی است که سهروردی معرفت را مقدم بر عشق می‌داند. این نیز، تفاوتی قابل تأمل میان نگرش این دو اندیشمند است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۸۶ و ۲۸۷). اما این نکته را نباید از نظر دور داشت که اگرچه عشق بدون معرفت و شناخت، میسر نمی‌شود؛ اما معرفت تام و کامل نیز، بدون عشق، امکان‌پذیر نیست. تفاوت میان معرفت پیش از عشق و معرفت پس از عشق، به اجمال و تفصیل باز می‌گردد. عاشق تا شناختی هرچند اجمالی از معشوق نداشته باشد به مرتبه عشق نمی‌رسد؛ زیرا موجودی که مجهول مطلق است، به تشرّف معشوقی نائل نمی‌شود. معرفت پس از عشق معرفت تفصیلی است؛ چرا که عاشق آن آتش که سراسر وجود او را به جنبش و غلیان آورده است را با تمام وجود دریافته و می‌شناسد و در جستجوی سرمنزل معشوق به حرکت در می‌آید؛ بنابراین، معرفت قبل از عشق، معرفتی اجمالی و معرفت پس از عشق، معرفتی تفصیلی است و با این نگرش، می‌توان میان سخن عطار و سخن سهروردی آشتی و سنخیت برقرار کرد.

سریان عشق در عالم هستی

عطار در خلال آثار خود، وارد یکی از زیباترین قلمروهای اندیشه‌های عرفانی می‌شود و آن مسئله سریان عشق در همه اجزای کائنات است و این که تکامل نیازمند به عشق است. عطار به شیواترین بیان توضیح می‌دهد که خداوند در زنجیره تکامل هستی عشق را نیروی محرکه

کائنات قرار داده است. حلقه‌های پیچ در پیچ و بی‌نهایت کائنات، با نیروی عشق، در سفر تکاملی خویشند و سر زنجیر در دست خداوند. او می‌گوید:

خداوندی که هر چیزی که او کرد تو را گر نیست نیکو او نکو کرد

همه آفاق در عشقند پویان درین وادی کمال عشق جویان

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۱۳)

عطار در اینجا، از تأمل در سریان عشق در کائنات، نگاهی به آسمان دارد و آسمان را به گونه صوفی پیروزه خرقه ای می‌بیند که در رقص و سماع عاشقانه خویش است و این سماع و رقص و گردش عاشقانه، تا روز قیامت در نهاد آسمان، به ودیعت نهاده شده است:

آلا ای صوفی پیروزه خرقه به گردش خوش همی گردی به حلقه

زهی حالت نگر از عشق، پیوست که تا روز قیامت گردشت هست

کمال عشق را شایسته ای تو شدن زین بند نتوانسته ای تو

(همان: ۱۱۳)

به باور عطار، همه کائنات طالب کمالند و آنچه آنها را کمال می‌بخشد و از رکود و سکون بیرون می‌آورد عشق است (عطار، اسرارنامه، ۱۳۸۸: ۱۱۲).

و اما عشق در حکمت اشراقی، رابط وجودی میان موجودات و انوار است. انوار، در آثار «سهروردی» با هم رابطه‌ای عاشقانه دارند. سهروردی در «حکمت الاشراق»، در تبیین چهارچوب نظام آفرینش، برای عشق اهمیت والایی قائل است و عشق به معنای عام را ساری در تمام موجودات جهان می‌داند و نظام عالم و اساس ارتباط موجودات را بر مبنای عشق و محبت، استوار می‌گرداند (حقیقت، ۱۳۷۸: ۲۶۹).

«شیخ اشراق» بر این اعتقاد است که عشق در تمامی مراتب هستی، سریان دارد. وی عشق را در بطن و گمونی ذات هر موجودی ثابت و راسخ دانسته و همه موجودات - حتی جمادات و نباتات - را دارای این گوهر نفیس و کیمیای ارزنده پنداشته است. همه موجودات متنوع و گوناگون، دارای یک معشوق و محب‌بند که رسیدن به آن مقصود همگان است و همه به سوی

آن رهسپارند و زمانی فرا می‌رسد که به حکم تقدیر ازلی به فوز قرب به محبّوب نائل آیند. دایره شمول و حضور عشق، به قدری گسترده و پهناور است که از خالق و مدبّر عشق گرفته تا ضعیف‌ترین موجودات را در بردارد. از آنجا که همه موجودات به حکم وجود در مرتبه‌ای از حیات و علم و اراده‌اند، وجود عشق در تمام مراتب نیز لازمه حیات و شعور در آنهاست (سجادی، ۱۳۷۶: ۲۴۶ و ۲۷۳).

سهروردی در «مونس العشاق» عشق را بنده خانه زادی می‌شمارد که در شهرستان ازل پرورده شده و شحنگی دو عالم بدو ارزانی شده است. او معتقد است که همه موجودات عالم - از آدم خاکی تا ملکوتیان مجرد - به حکم عشق فطری در حرکت و جریانند و اساس آفرینش بر عشق اکبر و عشق حقیقی استوار است و این شوق به لقای حق است که نیروی جاذبه جهان و مبدأ شور و شرهای آفرینش و ساری در تمام موجودات است که اگر نبود، هستی مضمحل و نابود می‌گشت. همه موجودات جهان در سیر به سوی معشوق، رنج‌ها و دشواری‌های فراوانی متحمل می‌شوند تا به وصال او برسند و از شراب عشق الهی سیراب گردند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۹۰).

در تبیین رابطه انوار با یکدیگر بر طبق اصول حکمت اشراقی، نور عالی، همواره نور سافل را مقهور خود می‌گرداند و نور سافل نور عالی را مشاهده می‌نماید و چون انوار عالم وجود، فراوان و متکثرند، باید برای هر نور سافل نسبت به نور عالی شوق و عشقی باشد. پس نور الانوار، بر غیرخویش قهر و غلبه دارد و تنها به خود عشق می‌ورزد؛ زیرا کمالات او اظهر و اقوی است. او زیباترین، کامل‌ترین و آشکارترین نور در عالم وجود است؛ پس لذت آورتر از او برای خود او و غیر او نخواهد بود و بنابراین، او تنها عاشق ذات خویش و معشوق خود و غیر خود است. از آنجا که ظهور نورالانوار عین ذات اوست، لذت و عشق او نیز امری زائد بر ذاتش نخواهد بود و چون نوریت او را نمی‌توان با دیگر انوار مقایسه نمود، عشق او به ذات خویش نیز با لذت و عشق دیگران به او قابل قیاس نیست و همین‌طور، عشق انوار به یکدیگر با عشق آنها به نورالانوار قابل مقایسه نخواهد بود؛ بنابراین در یک جمله باید گفت: نظم و انتظام جهان وجود، بر پایه عشق و قهر است (سهروردی، ۱۳۶۷: ۲۴۶ و ۲۴۷).

به باور سهروردی، مزاج برزخی^۴، به واسطه استعداد خاص خود، خواهان نور اسفهبديه^۵ است و چون قوای ظلمانی کالبد و جسم شیفته این نور می شوند، بدو عاشقانه درمی آویزند تا وی را از عالم نور محض به جهان خود آورند و به همین دلیل، کالبد انسانی بدین سان تام و تمام آفریده شده است که منزلگاه نور اسفهبديه گردد (همان: ۳۵۷). شیخ اشراق در «پرتو نامه» حرکت افلاک را نیز بر اساس عشق توجیه می کند؛ چنان که می گوید: حرکت افلاک، از بهر معشوق و مطلوبی است که نه جسم و نه نفس است و آن عقل است. پس آن نفس که فلک را می جنباند، از بهر عشق و عقل می جنباند و عشقها و شوقها و لذتها، بی پایان بدو می رسد و از نور عشق بی نهایت منبعث می گردد. تمام افلاک در حرکت دوری مشارکند؛ زیرا همه یک معشوق دارند و آن حضرت نورالانوار است... تا این جمال و نور هست، این عشق و شوق نیز هست و این حرکت و افاضه خیرات نیز، پا برجا خواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۲: ۵۲/۳-۵۰).

بر این اساس، آشکار شد که عطار و سهروردی، هر دو عشق را ساری و جاری در تمام عالم می دانند و بر این باورند که هر موجودی، به حکم وجود از عشق نیز برخوردار است و آنچه عالم هستی را به حرکت و سیر در مسیر تکامل واداشته، چیزی جز عشق، نیست.

آثار و ثمرات عشق

از آنجا که حرکت موجودات و به طور کلی، اساس خلقت بر پایه عشق استوار گردیده است؛ بنابراین، عشق تنها معراج انسان در بازگشت به مبدأ خویش و سیر به سوی کمال بی نهایت و جمال بی پایان احدیت است؛ از این رو، پرداختن به این مطلب شایسته است که آثار مترتب بر عشق چیست و عاشقی که از برکات عشق بهره مند شده است، دارای چه ویژگی هایی است:

الف: ملازمت با حُسن و وصول به کمال

آدمی بر اساس فطرت خویش زیباییها را از زشتیها باز می شناسد و این شناخت انسان از حسن و زیبایی، موجب کشش او بدان سمت می شود. به عقیده عطار، اگر کمال و حُسنی نبود، عشقی نیز در کار نبود. این زیباییها است که انسان را - چه در عشق حقیقی و چه در عشق مجازی - به سمت خویش می کشد و حسن و عشق، دو روی یک سکه اند. او می گوید:

مانده کرده عالمی دل دیده را فتنه آن نرگس رعناى تو
گر چنین زیبا نبودی عارضت دل نبودی این چنین شیدای تو

(عطار، ۱۳۸۶: ۵۶۲)

خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد و بنابراین، آنچه آفریده نیز همه زیباست و نشان از حسن و زیبایی او دارد و همین حسن و زیبایی و کمال است، که انسان را به سوی خویش، جذب می کند. از این روست که عاشق به معجزه عشق رو به سوی کمال حرکت می کند. عطار در این باره چنین می سراید:

هر چه اندر دو کون می بینم از جمال تو یک نظر دارد
در جمالت مدام بی خبرست هر که او ذره ای بصر دارد

(همان: ۱۴۳)

انسان موجودی است که در نهایت حسن و کمال آفریده شده است و غایت خلقت او، مظهریت اسماء و صفات الهی و وصول به مقام خلیفه‌اللهی است. مراد از انسان، جسم و پیکر مادی او نیست. روح متعالی انسان کامل است که آئینه جمال حضرت حق است؛ بنابراین، انسان مظهر جمال و حسن الهی و مُدرک تمامی زیبایی‌ها است و فطرتاً به خوبی همه زیبایی‌ها اذعان و اعتراف دارد. بی جهت نیست که عطار می گوید:

چو آدم را فرستادیم بیرون جمال خویش بر صحرا نهادیم
جمال ما بین کین راز پنهان اگر چشمت بود پیدا نهادیم
وگر چشمت نباشد همچنان دان که گوهر پیش نابینا نهادیم

(همان: ۴۹۳)

عشق برای عاشق، اطاعت و تبعیت از معشوق و کمال جویی و کمال خواهی را به ارمغان می آورد. عاشق در پیشگاه معشوق اختیار خویش را از کف می دهد و دیگر نه اختیاری برای او باقی می ماند و نه توان چون و چرا؛ اطاعت و پیروی از معشوق و قدم نهادن در راه کمال یکی از بارزترین نشانه‌های عاشقی است. به باور عطار، عاشق باید تابع معشوق باشد و قلم در اراده و اختیار خویش زند و جز فرمان معشوق، سر در کار دیگری نگذارد. وصول به کمال و نیل

به خلافت الهی، در گرو تبعیت بی‌چون و چرا از معشوق است و عطار، این مطلب را چنین توصیف می‌کند:

شیفته حلقه به گوش توأم سوخته چشمه نوش توأم

(همان: ۳۷۹)

بنابراین، هدف از خلقت آدمی اتصاف به صفات الهی و اکتساب مقام خلیفه الهی است و این مهم جز به مدد عشق میسر نیست.

شیخ شهید نیز، به نوبه خود به بیان این مطلب می‌پردازد که چگونه دست توانای عشق، آدمی را به حسن و مرتبه خلافت الهی واصل می‌کند؛ آنجا که می‌گوید: عشق، خواستار حسن است. چون عشق و حزن، به مملکت آدم می‌رسند، عشق با دیدن حسن که در قامت آدم متجلی شده، مدهوش می‌شود و از فرط دهشت، تاب آن ندارد که به حسن دسترسی یابد؛ بنابراین محزون می‌گردد و حزن را نایب خویش می‌گرداند. ملائک که گرداگرد عشق را گرفته‌اند، بدو تسلیم می‌شوند؛ زیرا آنان را توان رسیدن به مرتبه آدم نیست. جملگی بر آدم که مظهر حسن و جمال الهی و مقام خلیفه الهی است، سجده می‌کنند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/۲۷۰). بر اساس این گفته‌های رمزگونه آشکار می‌گردد که وصول به مقام انسان کامل و احاطه تام بر ملائک جز از طریق تمسک به عشق امکان‌پذیر نیست. حسن پادشاهی است که اگر در شهر وجود آدم خیمه نمی‌زد، نه عشق و حزن به دیدار او می‌شتافتند و نه ملائک بر او سجده می‌کردند.

شیخ در نهمین فصل «مونس العشاق» بیان می‌کند که از جمله نام‌های حسن، یکی کمال است و دیگری جمال. تمام موجودات - چه روحانی و چه جسمانی - طالب کمالند و میل به جمال دارند؛ پس همه طالب حسنند. عشق، آئینه خداست و در آن، جمال مقصود هویداست. از طرفی کمال مطلق در قامت معشوق، متجلی است. کمال آدمی به عنوان جانشین خداوند بر روی زمین، به واسطه اتصاف به صفات جمالیه و جلالیه الهی و نیل به مقام حسن است؛ ولی وصول به حسن، ممکن نیست، مگر به واسطه عشق. اما هر کسی لایق مقام عشق نیست. عشق

هر که را مستحق سعادت بداند، حزن را می‌فرستد که خانه دل او را پاک گرداند. آنگاه در خانه دل فرود می‌آید و پس از چندی قصد حسن می‌کند و طالب را به مطلوب می‌رساند (همان: ۲۸۴ و ۲۸۵).

ب: رهایی از خویش و مبارزه با نفس

از دیگر آثار عشق این است که هر که با آن قرین و همراه شد، از همه چیز و همه کس فارغ می‌شود و به هیچ چیز و هیچ کس جز معشوق خویش، نمی‌اندیشد. عشق نیرویی است آسمانی که مبدأ و منشأ همه چیز است. برای نیل به عشق، اول باید از حواس ظاهر و باطن و دیگر قوای جسمی گذشت و سالک چون از این موانع بگذرد و بر «من» خود غلبه کند، به دروازه جان می‌رسد. عارفانی چون «حلاج» نشانه و علامت عارف را بریدگی از دنیا و آخرت می‌دانند (سعیدی، ۱۳۸۰: ۱۴۴). عطار نیشابوری نیز در اشعار بسیاری بر این اثر عشق تاکید می‌کند. از جمله می‌گوید:

هر که از ساقی عشق تو چو من باده گرفت بی خود و بی خرد و بی خبر و حیران شد

(عطار، ۱۳۸۶: ۲۰۳)

عطار معتقد است برای رسیدن به معشوق خواست‌های جسمانی را باید رها کرد تا معشوق از پرده به در آید و عاشق را از نور معنی آکنده سازد. عاشق، از آن جهت که ناقص است و می‌خواهد به معشوق خویش - که کمال محض است - واصل شود، باید ترک جان کند و وجود خود را در هست معشوق مستغرق گرداند و با او به اتحاد رسد. بی‌خودی، تا بدانجا پیش می‌رود که عاشق حتی هست خود را نیز فراموش می‌کند:

تا تو تویی عاشقی از تو نیاید درست خویش نباید فروخت عشق نباید خرید

پی نبری ذره ای ز آنچه طلب می‌کنی تا نشوی ذره وار ز آنچه تویی ناپدید

(همان: ۳۰۴)

عطار بر آن است که عشق حقیقی در فنا و نیستی است. هرگاه از هستی تو ذره‌ای به جای باشد، کفر است که در وادی عشق قدم بگذاری. عشق خواهان محو است. در عالم خودی و خودپرستی عشقی وجود ندارد. هرگاه در بارگاه عشق فانی شوی به آب زندگانی دست خواهی

یافت و آنگاه که در راه معشوق بی‌نام و نشان گردی، جاودانه با او خواهی بود (شجیعی، ۱۳۶۳:

۱۲۵). او عشق را با بی‌نشانی و بی‌نامی مصادف می‌داند و می‌گوید:

ای عشق بی‌ نشان ز تو من بی‌ نشان شدم خون دلم بخوردی و در خورد جان شدم

چون کرم پيله عشق تنیدم به خویش بر چون پرده راست گشت من اندر میان شدم

(عطار، ۱۳۸۶: ۴۰۹)

او ثمره فنا و نیستی در راه عشق را وصول به جاودانگی و بقا می‌داند و می‌گوید:

عطار را به کلی از خویشتن فنا کن چون در فنای عشقت ذوق بقا چشیدم

(همان: ۴۱۹)

مفهوم بریدن از خویش و فانی شدن نفس حیوانی، در آثار عطار به روشنی دیده می‌شود؛ از جمله او در مقاله هشتم اسرارنامه پس از شرح جهان باقی به صراحت می‌گوید که اگر در همین جهان از خود بمیری به حیات جاودان دست پیدا خواهی کرد. سپس در همین رابطه داستان حکیم هندی و طوطی و واکنشی که طوطیان هند در مقابل پیغام آن طوطی نشان دادند را نقل می‌کند؛ سپس از این داستان چنین نتیجه می‌گیرد:

چو تو مردی به هم جنسان رسیدی به خلوتگاه علوی آرمیدی

چو مردی زنده جاوید گشتی خدا را بنده جاوید گشتی

چه خواهی کرد گلخن جای تو نیست قبای خاک بر بالای تو نیست

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۵۱)

به باور عطار کسی که در راه عشق محبوب گام می‌نهد، اگر نتواند از سر خویش بگذرد، مرد این

میدان نیست و افرادی که در این میدان گام نهاده اند، همه از خویشتن خویش گذشته اند:

در ره عشقش که سر گوی ره است صد هزاران سرور بی سر ببین

(عطار، ۱۳۸۶: ۵۴۴)

عطار، به کسانی که مایلند همچو او مراتب عشق را طی کنند؛ اما بدون باختن مال و جان و از

خود گذشتگی، قصد دارند، قدم به وادی عشق نهند، هشدار می‌دهد که این کار، کاری عبث،

تلاشی بی توفیق و جهدی بی ثمر است:

دلا در سر عشق از سر میندیش بده جان و ز جان دیگر میندیش

(همان: ۳۶۲)

جانبازی و فدا شدن رسم عاشقی است و کسی که با عشق آشنا شد، برای دیدار معشوق، از جان دریغ نخواهد کرد. او تأکید می کند که دوست داشتن جان و دوست داشتن محبوب، با هم جمع نمی شود پس یا باید به محبوب اندیشید یا از جان اندیشه کرد:

ز جان بیزار شو در عشق جانان اگر خواهی به جای جان گزیدش

(همان: ۳۵۴)

خلاصه کلام عطار این است که تا ذره ای از وجود عاشق باقی است، مدعی عشق بودن لاف و گزافی بیش نیست؛ زیرا عشق چون بیاید، هر چه جز معشوق را خواهد سوخت:

تا عشق تو سوخت همچو عودم یک ذره نماند از وجودم

(همان: ۴۱۵)

در اندیشه سهروردی نیز بریدن از عالم ماده، جز به مدد عشق، میسر نیست. عشق، رطوبت حیوانی را به تاراج می برد و هوای نفس را قربانی می کند و درخت ملکوتی وجود انسان را شایسته می گرداند تا در باغ حسن الهی جای گیرد و این همان عشق حقیقی است. از منظر سهروردی عشق در هر شهری که وارد شود باید از برای او گاو قربانی کرد؛ گاو دوسر که یک سر آن حرص و سر دیگر آن امل است و تا زمانی که گاو نفس، کشته نشود، عشق در شهر وجود آدمی پای نخواهد گذاشت (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/۲۹۰ و ۲۹۱).

وجود انسان دو بخش دارد: یکی وجود مادی و دیگری وجود ملکوتی (حبه القلب)، این بدن مادی باید به فنا رسد تا عشق شکوفا شده و درخت ملکوتی انسان اوج گیرد. بر همین اساس، شیخ اشراق در «رساله الطیر»، سفر روحانی انسان از منزلگاه خود به عالم صورت و اینکه چگونه تعلقات مادی مانع شوق انسان از بازگشت به مبدأ روحانی خود می شود، را ترسیم می کند. این کتاب وصف حال مرغانی است که در دام صیاد گرفتار آمده اند و در حقیقت کنایه ای است از وجود ملکوتی آدمی که در زندان عالم ماده اسیر گردیده است و در پی مفرّ و گریزی برای بازگشت به عالم اصل خویش است. همان گونه که مولانا جلال الدین بلخی می فرماید:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

(مولوی، ۱۳۸۸: ۱۵)

در رابطه با جهاد با نفس و بریدن از تعلقات مادی، اصول کلی زیر را می توان از «رساله الطیر» استخراج کرد: نخست اینکه این خاکدان برای روح انسان در حکم زندان است؛ دوم اینکه روح باید سفری را به سوی نور در پیش گیرد؛ سوم اینکه فضل الهی به سالک یاری می رساند تا واپسین رشته های علایق دنیوی خویش را ببرد و در نهایت، کسی نورالانوار را تجربه می کند که بتواند خود را از زندان عالم ماده رها سازد (حقیقت، ۱۳۷۸: ۲۳۲).

در «مونس العشاق» زلیخا نماد نفس اماره است و عشق، تنها مبارزی است که با او در می آویزد و به مقابله و مبارزه با او می پردازد. عشق، وارد مصر می شود و شور و ولوله می آفریند. به دنبال کسی می گردد که شایستگی همنشینی با او را داشته باشد تا اینکه از حجره زلیخا سر به در می آورد. زلیخا که نفس اماره است، با عشق دست و پنجه نرم می کند و سرانجام تبدیل به عشقی ممدوح و پاک می شود. معجزه عشق، این است که مهار نفس سرکش را به دست می گیرد و آن را رام و فرمانبردار می کند.

ج: وحدت شهود

یکی از هنرهای بزرگ عشق، وحدت آفرینی است. انسان موجودی متکثر و واجد گرایش ها و اقتضائات مختلف است و از جاذبه های گوناگون متأثر می شود. پای او در فرش و سر او در عرش است و او در بین این دو بی نهایت قرار گرفته و بندهای فراوانی در پای جسم و دل و اندیشه اش نهاده شده است. بزرگترین گردنه در مسیر وصل، عبور از کثرات و پراکندگی هایی است که وجود وی را احاطه کرده است و پشت سر نهادن آن بدون کمک گرفتن از راهنمایی توانا امکان پذیر نیست. این مهم جز به مدد استاد عشق میسر نخواهد شد. عشق خواست آدمی را واحد می کند و دیده او را به راه یک دلبر می دوزد. آنکه به مقام عشق واصل گردد، دیگر نمی تواند بیش از یک معشوق داشته باشد و این در عشق مجازی و عشق حقیقی هر دو، صادق است. عاشق راستین همه چیز را یکی می بیند و هر پدیده ای و هر اندیشه ای او را به یاد یک

حقیقت می‌اندازد که حکما از این رخداد به وحدت شهود تعبیر کرده‌اند. شاید این دو بیتی باباطاهر از هر سخن دیگری در این باب گویاتر باشد که می‌گوید:

به صحرا بنگرم صحرا ته بینم به دریا بنگرم دریا ته بینم
به هرجا بنگرم کوه و درودشت نشان از قامت رعنا ته بینم

(باباطاهر، بی تا: ۲۶)

مضامین عرفانی عطار نیشابوری نیز به تعبیر استاد فروزانفر، غالباً بر مسئله تجلی و ظهور حق در اعیان و وحدت وجود و مسئله بطون و ظهور حق و اینکه او در یک حال، هم ظاهر است و هم باطن، دور می‌زند (فروزانفر، ۱۳۷۴: ۸۲). عطار بر اساس نگاه وحدت‌گرایانه خویش می‌گوید:

عاشقانی کز نسیم دوست جان می‌پرورند جمله وقت سوختن چون عود خام مجمرند
فارغند از عالم و از کار عالم روز و شب واله راهی شگرف و غرق بحری منکرند
هرکه در عالم دویی می‌بیند آن از احولیست زانکه ایشان در دو عالم جز یکی را ننگرند

(عطار، دیوان، ۱۳۸۶: ۲۴۰)

عشق از نگاه عطار یک نیروی خارق‌العاده است که شور و هیجان می‌آفریند و آتشی در دل سالک راه حق ایجاد می‌کند که شعله‌های آن هرچه را که غیر حق در دل است، می‌سوزاند و خاکستر می‌کند و آنچه می‌ماند، یک چیز است و آن جلوات و تجلیات حق و محبت اوست (کامیاب تالشی، ۱۳۷۵: ۲۰۶). انسان در مقام عشق، فقط به یک چیز می‌اندیشد و طالب یک چیز است و اگر به چیز دیگری نیز عشق ورزد، از آن جهت است که تالکؤ نور معشوق را در آن می‌نگرد در حقیقت به او عشق ورزیده است. در نهایت، این دوستی به خدا منتهی خواهد شد. عطار کسی را که جز خداوند به چیز دیگری نظر دارد، مرتد می‌داند و چنین می‌گوید:

مرتد بود آن غافل کاند در دو جهان یکدم جز تو دگری بیند جز تو دگری داند
برخاست زجان و دل عطار به صد منزل در راه تو کس هرگز به زین سفری داند

(همان: ۲۳۳)

سهروردی نیز به نقش شاخص عشق در وصول به حسن و متحد‌گردیدن عشق و حزن و حسن به شکل زیبایی اشاره می‌کند؛ آنجا که می‌گوید: سرانجام گذار یوسف به مصر می‌افتد و

خبر به زلیخا می‌رسد. عشق گریبان وی می‌گیرد و او را به سوی یوسف حسن می‌کشاند. او با دیدن یوسف غرق در حیرت می‌شود و صبر از کف می‌دهد. چادر عافیت می‌درد و رسوای ملامتگران می‌گردد و از سرزنش آنان نمی‌هراسد. در نگاه او عشق تمامی قوای آدمی را تنها به جانب معشوق متوجه می‌سازد و او را از التفات به غیر باز می‌دارد.

چون یوسف عزیز مصر می‌شود، خبر به کنعان می‌رسد و یعقوب مشتاق وی گردیده به صلاح‌دید حزن با فرزندان راه مصر در پیش می‌گیرد. مراد از مصر، عالم جان و یعقوب، نفس مطمئنه است که به سبب حزن از فراق و دوری یوسف جان از کنعان تن به حرکت درآمده و با همه فرزندان خویش - که قوای ظاهری و باطنی انسانند - به عالم اصل می‌پیوندد. در سرای عزیز مصر، یوسف را می‌بیند که با زلیخا بر تخت شاهی نشسته است. در این هنگام، با دیدن عشق، در خدمت حسن، به زانو در می‌آید و فرزندان نیز به موافقت وی روی در خاک تسلیم می‌نهند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۸۴/۳). با این بیان آشکار می‌گردد که چگونه عشق قادر است انسان را از غبار عالم کثرت رهانیده و به وحدت متصف گرداند.

نکته دیگر اینکه به اعتقاد سهروردی لذت‌های این جهان از لذت‌های عقلی و نوری ناشی می‌شود و انسان کسی را نمی‌خواهد و جمالی را نمی‌طلبد، مگر اینکه در آن خبری از نورانیت و اثری از روحانیت موجود باشد. چنین محبتی در سلوک عرفانی برای بیرون کشیدن انسان از دریای شهوات حیوانی و یکسو کردن مسیر حرکت سالک بسیار مؤثر است. کسی که از عشق برخوردار است، همواره چیزی را جستجو می‌کند که از حواس ظاهری پنهان باشد و از هر چیزی که او را به غیر معشوق مشغول می‌دارد، بریده گشته و از آنچه غیر اوست، دوری می‌جوید (همان: ۲۸۴ و ۲۸۵).

رابطه عقل و عشق

در طول تاریخ فلسفه و عرفان، درباره مقوله عشق و ارتباط آن با عقل، سخن فراوان به میان آمده است و در این راستا عموماً نگاه عارفان به عشق، با نگاه فیلسوفان متفاوت بوده است؛ زیرا عارفان یکسره از محبت و عرفان سخن می‌گویند و فیلسوفان یکپارچه از خرد و برهان. در

تفکر بسیاری از عارفان عقل و عشق در ستیزند و همواره کسب یکی، مستلزم ترک دیگری است؛ بنابراین، دیدگاه فیلسوفان و عارفان، با توجه به جنبه‌های معرفتی تفاوت‌های آشکاری دارد؛ اگرچه تشابه‌های این دو نگاه نیز، انکارپذیر نیست. عطار نیشابوری، عارف خوش ذوقی است که در جای جای آثار گرانبه‌های خویش، به بیان حقیقت عشق و جایگاه آن در عالم هستی پرداخته است و به نظر می‌رسد جنبه‌های عرفانی اشعار او بر جنبه‌های فلسفی آن فزونی دارد. از این رو، عقل ستیزی و احتراز از فلسفه و عقل‌گرایی را می‌توان در غالب اشعار او مشاهده کرد.

مقاله دوم کتاب «اسرارنامه»، درحقیقت، ستایش عشق است و پرداختن به یکی از شیواترین مسائل بنیادی شعر عارفانه فارسی که تقریباً ستون فقرات پیکره کلان ادب فارسی را می‌سازد؛ یعنی تقابل یا رویارویی عقل و عشق. در اینجا عطار، اگر نه برای نخستین بار، اما به شیواترین اسلوب، مسئله رویارویی عقل و عشق را مطرح می‌کند و ضمن ستایش از خرد جایگاه او را فروتر از عشق تصویر می‌کند. عطار در این مقاله که ویژه ستایش عشق است، از تقابل خرد و عشق سخن می‌گوید و بسیار طبیعی است اگر او پیروزی را از آن عشق بداند (عطار، ۱۳۸۸: ۲۷ و ۲۸). وی می‌گوید:

خرد نقد سرای کائنات است ولیکن عشق اکسیر حیات است

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۱۰)

عطار همچون اکثریت قریب به اتفاق عرفای عشق‌گرا جمع عقل و عشق را ناممکن می‌داند و لازمه عاشق شدن را ترک عقل معرفی می‌کند:

لازم‌ت باشد اگر عاشق شوی ترک کردن عقل و مجنون آمدن

(عطار، ۱۳۸۶: ۵۳۱)

اگر چه یافتن راه کار عقل است، ولی عطار یافتن راه عشق را کار عقل نمی‌داند، بلکه برعکس، قدم نهادن در راه عشق از طریق عقل را بیراهه رفتن می‌شمارد و عشق را موجب از کار افتادن عقل معرفی می‌کند:

تا به عشق تو قدم برداشتیم عقل از سر چون قلم برداشتیم

(همان: ۴۹۰)

به نظر عطار، عقل و عشق با یکدیگر بیگانه‌اند. نه عقل شناختی از عشق دارد و نه عشق از عقل. عقل هیچ بصیرتی در مورد عشق ندارد. تنها دل می‌داند که عشق چیست:

۱۰۱ **بررسی تطبیقی مفهوم عرفانی عشق در اندیشه عطار و سهروردی**

دل شناسد که چیست جوهر عشق عقل را ذره ای بصارت نیست
(همان: ۸۲)

عطار عقل را در برابر عشق مغلوب و بی اراده و سرگشته می بیند و عقلی را که خود فرمانده است با ظهور عشق زبون و زیر دست می شمارد:

چون دل من بوی می عشق یافت عقل زبون گشت و خرد زیر دست
(همان: ۵۳)

از نظر او تقابل عقل و عشق همچون مواجهه مگس و طاووس است:

طاووس رخس چو کرد یک جلوه عقلم چو مگس دو دست بر سر زد
(همان: ۱۷۶)

عشق دریایی بی کران و پهناور است؛ دریایی بی ابتدا و بی انتها که محدوده عقل یارای آن را ندارد که همه این وسعت را ببیند و از گنه آن آگاهی یابد. از این رو باید مانند نظاره‌گری در کنار دریا فقط به تماشای گوشه ای از ساحل که به چشم او می‌آید، اکتفا کند:

بحری است عشق و عقل ازو بر کناره ای کار کنارگی نبود جز نظاره‌ای
در بحر عشق عقل اگر راهبر بدی هرگز کجا فتادی ازو بر کناره‌ای
و آنجا که بحر عشق درآید به جان و دل عقل است اعجمی و خرد شیرخواره‌ای
در پرده وجود ز هستی عدم شوند آنها که ره برند درین پرده پاره‌ای
(همان: ۶۰۷)

بر اساس روش شناسی عشق، تصفیه کننده و تزکیه کننده دل (قلب)، عشق است. بدین معنا که اگر ابزار دل با شیوه عشق به کار گرفته شود، صافی می‌گردد و جلوه گاه حقیقت می شود. منظومه منطق الطیر عطار حکایت‌گر کمال روش شناسی مکتب عشق و در واقع کمال یافته ترین صورت منطق این مکتب است (دادبه، ۱۳۸۴: ۷۲). ابزار عشق دل است و به اعتقاد عطار اهل دل با عقل سر و کاری ندارند:

عقل را بگذار اگر اهل دلی زانکه چون دل هست ازجان می بسم
(همان: ۴۴۵)

بنابراین، آدمی تنها زمانی می تواند نور عشق را دریابد که عقل را گم کرده باشد:

میل درکش روی آن دلبر ببین عقل گم کن نور آن جوهر ببین

روح را در ستر او حیران نگر عقل را در کار او مضطر ببین

(همان: ۵۴۴)

بر خلاف عطّار که عقل را در ساحت کمال ناقص و ناکارآمد می‌داند، سهروردی نه تنها عشق را در مقابل عقل قرار نمی‌دهد، بلکه آن را فرزند عقل می‌شمارد. وی در فصل آغازین «مونس العشاق» بر این مطلب اذعان دارد که نخستین چیزی که حق آفرید، عقل بود و این گوهر را سه صفت بخشید: یکی شناخت حق، که از آن حسن و نیکویی پدید آمد؛ دیگری شناخت خویش، که از آن عشق و مهر پدیدار گشت؛ و سوم شناخت آن که نبود، پس نبود،^۷ که از آن حزن به وجود آمد.

در نظر سهروردی نخستین مخلوق گوهری است تابناک به نام عقل. «عشق» و «حسن» و «حزن» یا مهر و نیکویی و اندوه، سه صفت یا سه عرض برای گوهر عقلند. عقل اول از جهت شناخت حق، حسن را آفرید و از جهت شناخت خود، عشق را. شناخت حق توسط عقل، مقدم بر شناخت خویش است؛ بدین ترتیب، حسن اشرف از عشق است و این حسن و جمال است که عشق آفرین است. حسن در خود خوب می‌نگرد و خویش را بسیار نیکو می‌یابد؛ تبسمی می‌کند و از این تبسم هزار ملک مقرب آفریده می‌شود. عقل اول از جهت امکان ذاتی خود^۸ و شناخت نیازمندی خویش به حق، حزن را آفرید. امکان، جهت اخس و پست موجودات است و حزن نیز جنبه حرمان و نیاز است و این هر سه، ناشی از یک مبدأ، یعنی عقل هستند (سجادی، ۱۳۷۶: ۲۵۴).

بنابر آنچه گفته شد، عطّار با دشمنی عشق بر عقل می‌تازد و وصول به ساحل وصال را به مدد ناخدای عشق ممکن می‌داند. عطّار، ابزار حقیقی شناخت را - برخلاف فیلسوفان - عقل و برهان نمی‌داند. او از دل کمک می‌گیرد و بحث و جدل را در این وادی، بی‌ثمر می‌شمارد. او بر این باور است که راه تشبّه به خدا و فنای در او، راه دل است و پای چوبین عقل و استدلال، در این راه پرخطر، سخت بی‌تمکین خواه بود. او هیچ چیزی را در کنار عقل و هم ردیف آن قرار نمی‌دهد. به عقیده او کفر و ایمان، عقل و استدلال، و زهد و تقوا در پرتو سوزان عشق، همچون ذره‌ای فاقد موجودیت است و در عالم وجود، چیزی نیست که هم ردیف و همسنگ عشق باشد.

حال آن که در نگاه «سهروردی»، عشق نه تنها تقابل و تعارضی با عقل ندارد، بلکه فرزند عقل و ثمره خرد است. برای رسیدن به شهر عشق، باید از «خرد» که موکل اوست، مدد جست و پای در وادی عشق نهاد. انسان از آن جهت که باید متصف به صفات الهی شود و به مرتبه خلیفه الهی و مقام حُسن نائل آید، بر اوست که در اولین گام چنگ در ریسمان معرفت زند و از علم و شناخت توشه‌ای بر گیرد. معرفت، نخستین پله معراج انسان در سیر به سوی نورالانوار است. باید مراتب عشق و مدارج سلوک را شناخت تا شایستگی برای ورود به وادی محبت به دست آید. مرتبه دوم، مرتبه محبت است که از طریق معرفت حاصل می‌آید. بنابراین، تا عقل و علم و معرفت نباشد، عشقی حاصل نخواهد شد و راه دل نیز، از راه عقل می‌گذرد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۶۸ و ۲۶۹).

نتیجه

سهروردی و عطار، هر دو، عشق را پدیده‌ای می‌دانند که ناپاکی‌ها، زوائد و ناراستی‌های وجود انسان را محومی‌سازد و جوهره او را پاک و درخشان و صیقلی می‌کند و او را شایسته کشف حقایق معنوی و شهود دقیق عرفانی می‌کند.

عطار نیشابوری، در بیان مقدمات عشق، هنگامی که هفت شهر عشق را در منطق الطیر ترسیم می‌کند، وادی «طلب» را مقدم بر عشق می‌شمارد. اما سهروردی دو مقوله «معرفت» و «محبت» را مقدمه عشق می‌داند. در اندیشه او، راه سالک با «معرفت» آغاز می‌شود، از «محبت» می‌گذرد و در نهایت به «عشق» می‌رسد. همچنین عطار، در تشریح هفت مرحله سیر و سلوک، وادی «معرفت» را پس از وادی عشق می‌داند؛ یعنی بر خلاف سهروردی که معرفت را مقدم بر عشق می‌شمارد، عطار، عشق را مقدم بر معرفت می‌داند. این اختلاف نظر را می‌توان به این شکل توجیه کرد که معرفت قبل از عشق، معرفتی اجمالی و معرفت پس از عشق، معرفتی تفصیلی است. بنابر این تفسیر می‌توان میان نگرش سهروردی و عطار، آشتی و سازگاری برقرار کرد.

این دو اندیشمند، آنجا که به توصیف عشق می‌پردازند، برای آن آثار و پیامدهایی برمی‌شمارند. در نظر آنان، عشق آثاری در جسم و دل و جان عاشق بر جای می‌گذارد که این آثار، عاشق را از غیرعاشق، ممتاز می‌سازد. ثمره عشق، وحدت میان عاشق و معشوق است. راه عشق، راهی بس هولناک و پر خطر است و تحمل صعوبت‌ها و سختی‌ها در این طریق پرخطر، وجود آدمی را صیقل داده و آتش نفس سرکش او را فرو می‌نشاند و او را مهبیای سلوک و تعالی در راه کمال مطلق می‌سازد. دست توانای عشق، زنگار ماده و آلودگی را از دامان انسان می‌زداید و آدمی را به حسن و مرتبه خلافت الهی واصل می‌گرداند.

عطار و سهروردی، هر دو، عشق را ساری و جاری در تمام عالم می‌دانند و بر این باورند که هر موجودی به حکم وجود از عشق نیز برخوردار است و عشق جذبه و کششی است که موجودات را در مسیر تکامل و حرکت به سوی مقصود خویش، هدایت می‌کند.

می‌توان گفت، نقطه حساس تقابل میان دیدگاه این دو اندیشمند، در تبیین رابطه عقل و عشق است. عطار اگرچه برای عقل، ارزش قائل است، اما عقل را به کلی در مسیر عشق ناکارآمد می‌شمارد و آن را از درک حقیقت عشق عاجز می‌داند. حال آن‌که سهروردی برای عقل، اهمیت و ضرورت قائل است و حتی عشق را فرزند عقل و ثمره آن قلمداد می‌کند و رسیدن به عشق را تنها با رسیدن به شهر جاویدان خرد، ممکن می‌داند.

پی نوشت ها

- ۱- «مَنْ عَشِقَ وَ عَفَّ ثُمَّ كَتَمَ فَمَاتَ مَاتَ شَهِيداً» (حقی، بی تا: ۱۰۰)
- ۲- «المَحَبَّةُ هِيَ الْإِبْتِهَاجُ بِتَصَوُّرِ حَضْرَةِ مَا» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۷۴)
- ۳- این سخن وی، اشاره به این آیه شریف است: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ...» (بقره: ۱۶۵)
- ۴- در حکمت الاشراف، «برزخ»، «غسق» و «ظلمت»، تعبیری برای توصیف موجودات مادی‌اند.
- ۵- انوار اسفهدیه، انواری هستند که در ایجاد، نیازمند ماده نیستند؛ ولی در تکامل، از ابزار ماده استفاده می کنند؛ مانند نفس انسان، که در ایجاد، نیازمند ماده نیست، ولی در مسیر تکامل خود، به بدن مادی نیازمند است.
- ۶- استفاده از این تعبیر و توصیفات آن، ناظر به آیات ۷۱ - ۶۷ سوره مبارکه بقره است.
- ۷- یعنی نیاز و فقر وجودی خود به خدای خویش.
- ۸- امکان، در مقابل وجوب است؛ یعنی نیازمندی ذاتی یک معلول (موجودات) به علت (خداوند).

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۳۲)، اشارات و تنبیها، ترجمه و تصحیح احسان یار شاطر، تهران، انجمن آثار ملی.
- ۳- باباطاهر، (بی تا)، رباعیات، تهران، نشر کاویان.
- ۴- برزی، اصغر، (۱۳۸۴)، شرح کامل منطق الطیر عطار نیشابوری، تبریز، نشر اعظم.
- ۵- پرویزی، فرنگیس، (۱۳۷۴)، هفت شهر عشق: تجلی عشق در غزلیات عطار، مجله فرهنگ، شانزدهم.
- ۶- حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۶۹)، دیوان، تهران، نشر فردوسی.
- ۷- حقیقت، عبدالرفیع، (۱۳۷۸)، سهروردی شهید فرهنگ ملی ایران، تهران، انتشارات بهجت.
- ۸- حقی، اسماعیل بن مصطفی، (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر.
- ۹- خلیلی، محمدحسین، (۱۳۸۲)، مبانی فلسفی عشق از منظر ابن سینا و ملا صدرا، قم، انتشارات بوستان کتاب.
- ۱۰- دادبه، اصغر، (۱۳۸۴)، منطق الطیر صورت نهایی روش شناسی مکتب عشق، فصلنامه فلسفی عرفانی و ادبی اشراق، تهران، دوم و سوم.
- ۱۱- دهقانی، محمد، (۱۳۸۷)، وسوسه عاشقی، تهران، جوانه رشد.
- ۱۲- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۹۱)، صدای بال سیمرغ، تهران، نشر سخن.
- ۱۳- سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۶)، شرح رسائل فارسی سهروردی، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- ۱۴- سعیدی، حسن، (۱۳۸۰)، عرفان در حکمت اشراق، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- ۱۵- سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۶۷)، حکمت الاشراق، ترجمه سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۶- سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۶۳)، سه رساله از شیخ اشراق، تهران، موسسه انتشارات اسلامی دانشگاه لاهور.
- ۱۷- سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۳، تهران، نشر موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۸- سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۶۶)، مونس العشاق، نظم عربشاه یزدی، تهران، نشر میهن.

- ۱۹- شجیعی، پوران، (۱۳۶۳)، مسافر سرگشته «مجموعه عقاید و آرای شیخ فریدالدین عطار نیشابوری»، تهران، نشر هنر.
- ۲۰- صابری، علی محمد، (۱۳۸۹)، حدیث عشق، تهران، علم.
- ۲۱- صارمی، سهیلا، (۱۳۷۳)، مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۲- عطار، فریدالدین، (۱۳۸۸)، اسرارنامه، تهران، نشر سخن.
- ۲۳- عطار، فریدالدین، (۱۳۸۶)، دیوان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- ۲۴- غزالی، احمد، (۱۳۸۸)، مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، دانشگاه تهران.
- ۲۵- غزالی، محمد، (۱۳۶۴)، کیمیای سعادت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۶- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۷۴)، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۲۷- کامیاب تالشی، نصرت اله، (۱۳۷۵)، عشق در عرفان اسلامی «از بایزید بسطامی تا عبدالرحمن جامی»، تهران، نشر دارالتقلین.
- ۲۸- گوهرین، صادق، (۱۳۸۶)، منطق الطیر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۹- محمدبن منور، (۱۳۹۰)، اسرار التوحید، جلد ۱، تهران، نشر آگاه.
- ۳۰- مولوی، جلال الدین، (۱۳۸۸)، مثنوی معنوی، تهران، نشر بازتاب اندیشه.