

عشق و رابطه آن با زیبایی، نور و حیرت از منظر ابن الخطیب

فاطمه قادری*

نعیمه خبازی اشرف**

چکیده

لسان‌الدین بن الخطیب مورخ، ادیب، شاعر و متصوف، شخصیتی جامع در تمدن اسلامی در اندلس است. کتاب *روضه التعریف بالحب الشریف* او در مورد محبت و عشق الهی است. این اثر به شکل کنایی، درخت عشق الهی را به تصویر می‌کشد که در خاک نفس انسانی ریشه دوانیده است. تنه اصلی درخت را تأمل‌ها و معرفت‌ها تشکیل می‌دهد، شاخه‌های آن عاشقان و معشوقان هستند و گل‌های آن ارواح پاک انسانی است که سرانجام به میوه فنا فی الله منجر می‌شود. این نوشتار بر آن است که ضمن بیان هستی‌شناسی عشق از منظر ابن الخطیب، نظریات او را در مورد زیبایی، نور و حیرت مورد بررسی قرار داده، به این سؤال‌ها پاسخ دهد که ابن الخطیب در کتاب *روضه التعریف بالحب الشریف* چه تصویری از عشق ارائه داده است؟ و از نظر او این عشق با نور، زیبایی و حیرت چه رابطه‌ای دارد؟ نتیجه حاصل از این جستار حاکی از آن است که حیرت از منظر او ناشی از عشقی است که از معرفت حاصل می‌شود. این عشق زاینده زیبایی است و با اشراق نور نورالانوار در جهان هستی پدید می‌آید.

کلیدواژه‌ها: ابن الخطیب، عشق، زیبایی، نور، حیرت.

* دانشیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه یزد، ایران، (نویسنده مسئول) / ghaderi_m@yazd.ac.ir

** کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه یزد، یزد، ایران

۱. مقدمه

مفهوم عشق یکی از اساسی‌ترین مفاهیم در ادبیات عرفانی هر زبانی است؛ عشقی که رشته پیوند میان حق و باطل است. در بررسی زوایای عرفان اسلامی، به‌ویژه در ادبیات اندلس، مبحث عشق از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. از آخرین رسالاتی که در قرن هشتم هجری در حوزه عرفان اسلامی در اندلس، درباره عشق الهی نگارش یافته، کتاب *روضه التعریف بالحب الشریف* از لسان‌الدین ابن‌الخطیب است. محور اصلی این اثر بر پایه عشق استوار است و بر مبنای آن خداوند، آفرینش، هستی و کمال انسانی تعریف می‌شود.

محمد بن عبدالله بن سعید بن علی بن احمد السلمانی معروف به لسان‌الدین را با عنوان «ذوالوزارتین و لسان‌الملته والدین» نام می‌برند و بیشتر با عنوان مورخ و یکی از سه شاعر عرب که اشعارشان به‌صورت خطوطی زیبا، زینت‌بخش قصرالحمراء از بزرگ‌ترین آثار معماری غرناطه بوده (ارناندس، ۱۳۸۰: ۳۳۱) می‌شناسند. وی در سال ۷۱۳ق در لوشه غرناطه (گرانادای کنونی) که در آن زمان بزرگ‌ترین مرکز علمی و ادبی در غرب جهان اسلام بود، زاده شد و در اواخر سال ۷۷۶ق، به تحریک ارباب و دوست قدیمی‌اش، شاه محمد پنجم پادشاه غرناطه که ابن‌الخطیب مدتی به‌عنوان وزیر دربار او خدمت کرده بود، به زنداقه متهم و زندانی شد و در همان زندان به قتل رسید (ابن‌خلدون، ۱۹۸۸، ج ۷: ۴۵۳). هرچند این اتهام دلایل سیاسی داشت، نظریات وی در کتاب *روضه التعریف بالحب الشریف* دستاویز قرار گرفت (مقری، ۱۹۹۸، ج ۵: ۷۹).

ابن‌الخطیب تحت تأثیر تعالیم ابوالحسن شاذلی^۱ و ابوالعباس بن‌عاشر^۲ از محبت الهی سخن می‌گوید. از آنجاکه تعالیم عرفانی ابوالحسن شاذلی در محدوده کتاب و قرآن و سنت بود (غریب، ۲۰۰۰: ۵۷)، او نیز در ترویج آموزه حب الهی از این دایره خارج نمی‌شود. کتاب *روضه التعریف* شاهدی بر این است که او می‌خواسته محبت را به‌معنای عالی و کامل آن به تصویر بکشد.

نگارندگان در این پژوهش با بررسی کتاب *روضه التعریف بالحب الشریف* ابن الخطیب بر آن‌اند با واکاوی دیدگاه‌های وی در مورد عشق، به پرسش‌های زیر پاسخ دهند:

۱. ابن الخطیب در کتاب *روضه التعریف بالحب الشریف* چه تصویری از مضمون عشق ارائه داده است؟

۲. از نظر او این عشق با نور، زیبایی و حیرت چه رابطه‌ای دارد؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

امیلیو د سانتیاگو مطالعات گوناگونی درباره عرفان اسلامی به انجام رسانده است. از آثار قابل ذکر او کتاب *مؤلف گرانادایی، ابن الخطیب و تصوف* است. مراحل تحقیق و چاپ این کتاب با همکاری دولت محلی و دانشکده تاریخ اسلام گرانادا در سال ۱۹۸۳ به انجام رسیده است. کتاب *فلسفه و اخلاق عند ابن الخطیب* (۱۹۸۳) نیز از تجربه تصوفی ابن الخطیب سخن گفته است. محمد مسعود جبران در کتاب *فنون النشر الادبی فی آثار لسان الدین بن الخطیب* (۲۰۰۱م) به بررسی کامل و جامع آثار او از جمله کتاب *روضه التعریف* می‌پردازد و آن را زیرمجموعه وصایای عامه به حساب می‌آورد که در آن، دعوت به توحید و تشویق به عبودیت و عشق الهی موج می‌زند. محمدعلی آذرشب در بخشی از کتاب *ادب العربی فی الاندلس تاریخ و نصوص* (۱۳۸۷ش) با عنوان کتاب *روضه التعریف بالحب الشریف*، به نقاط مشترک مضامین عرفانی عشق در ادبیات ایران و اندلس می‌پردازد و عشق عرفانی لسان‌الدین را در کتاب *روضه التعریف* با حافظ شیرازی مقایسه می‌کند. همچنین نویسنده مقاله‌ای دارد با عنوان «*خطاب الحب فی الادب العرفانی بین ایران والاندلس*»، که در *مجله ثقافتنا للدراسات والبحوث* (۲۰۱۰م) با تکیه بر نقاط مشترک مضمون عشق در ادبیات ایران و اندلس به چاپ رسیده است. همچنین مقاله‌ای با عنوان «*نظریة المعرفة فی الفكر الصوفی؛ ابن الخطیب نموذجاً*» (۱۴۱۸ق) توسط عبدالرحیم علمی بدری در *مجله التراث العربی* به چاپ رسیده است. در بررسی موارد فوق مشخص شد که هیچ‌یک از موارد یادشده با وجود پرداختن برخی به موضوع عشق،

به طور خاص، به بررسی و تحلیل عشق و چگونگی رابطه آن با نور، زیبایی و حیرت در اثر ابن الخطیب پرداخته‌اند.

۱-۲. ضرورت انجام پژوهش

محبت و عشق یکی از محوری‌ترین تعالیم عرفانی است که تقریباً تمام عارفان به تفصیل به آن پرداخته و آن را ستوده‌اند؛ عشقی که در تمام موجودات ساری و جاری است. در طول تاریخ بشری زبان عشق را می‌توان یگانه‌زبان انسانی دانست که در حوزه وحدت تمدن، فرهنگ و اقوام مختلف به کار برده می‌شود. ابن الخطیب یکی از شخصیت‌هایی است که در ساختن تمدن اسلامی نقش داشته ولی کمتر به آرا و نظرات عرفانی او پرداخته شده است که آشنا شدن با نظرات او در مورد عشق عرفانی، علاوه بر تأکید بر مشترک بودن زبان عشق در تمامی اقوام، ما را با گوشه‌ای از عرفان و تصوف در سرزمین اندلس که بخشی از تمدن اسلامی بوده، آشنا می‌کند.

۱-۳. روش پژوهش

این تحقیق با استناد به کتب و مقالاتی که اکثراً در موضوع عرفان و تصوف است به روش توصیفی، تصویری از مضمون عشق در کتاب *روضه التعریف بالحب الشریف* را ارائه داده، سپس به تحلیل رابطه آن با نور و زیبایی و حیرت که سرانجام منجر به شناخت ساحت حق می‌شود، می‌پردازد. ابتدا به اختصار مواردی در خصوص سیر عرفان در اندلس ارائه شده، آن‌گاه با ذکر توضیحاتی در مورد کتاب *روضه التعریف*، ضمن بیان هستی‌شناسی عشق از منظر ابن الخطیب، نظرات او در مورد رابطه عشق و محبت، نور، زیبایی و حیرت مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

۲. عشق عرفانی در ادبیات اندلس

تا قرن سوم هجری هنوز علوم عقلی و عرفانی به اندلس راه نیافته بود و بیشتر تلاش‌ها متوجه علوم نقلی و ادبیات عرب بود (رنجبر کرمانی، ۱۳۸۴: ۵۱). از اواخر قرن سوم، افکار فلسفی و عرفانی به‌رغم سختگیری‌های فرمانروایان و علمای دینی

اندلس رشد کرد و تا سده ششم یعنی دوره ابن عربی به اوج خود رسید. نظر رایج متخصصان بر این است که تصوف و عرفان اندلسی با «ابن مسره» (۲۶۹ق-۳۱۹ق) عارف صوفی و فیلسوف نوافلاطونی در پایان قرن سوم هجری ظهور یافته است (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۱۵۸). تولد ابن مسره در سال ۲۶۹ زمانی بود که مذهب مالکی در اندلس فراگیر شده و فضای فکری و فرهنگی و سیاسی اندلس در سیطره فقیهان مالکی قرار داشت (رنجبر کرمانی، ۱۳۸۴: ۵۲۰).

در طول نیمه اول قرن چهارم هجری، گرایش‌های عرفانی همچنان بدعت به شمار می‌رفت و حتی علمای پارسا نیز آن را خطرناک می‌پنداشتند (مارین، ۱۳۸۰، ج ۲: ۴۶۸). احتمالاً در دوره‌ای از سال‌های آخر قرن سوم تا نیمه دوم قرن چهارم بود که عرفان در اندلس به تدریج شکوفا شد (همان، ج ۲: ۴۶۹).

در آغاز سده پنجم هجری اندلس، با ورود برخی از صوفیه شرقی همچون حکم بن محمد قیروانی و ابوعباس مهند تحولی در تصوف اندلس به وجود آمد (فی‌پرو، ۱۳۸۰: ۱۰۹). این صوفیان برخی از آثار مهم تصوف شرقی مثل *قوت القلوب* را با خود به اندلس آوردند و در آنجا به تدریس این آثار پرداختند (غرمینی، ۲۰۰۰: ۹۸).

قرن ششم عصر طلایی تصوف و عرفان براساس عشق و محبت است. در این قرن بسیاری از صوفیان و عارفان به مرتبه ظهور رسیدند که مکتب آن‌ها بر عشق الهی استوار است؛ از جمله این صوفیان و عارفان ابن برجان از پیروان مکتب ابن مسره است که او را غزالی اندلس خوانده‌اند (همان: ۱۱۹). دیگری ابوالعباس ابن العریف است که طریقت و روش تصوف او بر پایه فناء فی الله در محبت و عشق الهی است. در طریقت او سخنی از وحدت وجود به میان نمی‌آید و همواره از محبت نسبت به ذات الهی سخن می‌گفت (شوقی ضیف، ۱۹۹۴: ۵۸).

مهم‌ترین شخصیت دوره‌های پایانی قرن ششم در اندلس ابومدین بود که در زهد و علم شهرت داشت. اهمیت شخصیت عرفانی ابومدین تا آنجاست که بسیاری از صوفیان

بعد از او مثل ابوالحسن الشاذلی که مکتب او بر عشق الهی استوار است، خود را از پیروان او می‌دانستند (غرمینی، ۲۰۰۰: ۳۳۵).

ابن عربی پیرو ابومدین و بزرگ‌ترین صوفی اندلس در قرن ششم، اشعاری دارد که سرشار از معارف الهی و حب الهی است. او حب الهی را حب حقیقی می‌داند که چنان حواس محب را در خود غرق می‌سازد که جز محبوب چیزی نمی‌بیند (درنیکه، ۲۰۰۳: ۲۶۹).

از عارفان بزرگ قرن هفتم هجری، ابن سبعین است. وی در زمینه عشق الهی تألیفات متعددی دارد که از آن جمله می‌توان به بدالعارف اشاره کرد (مقری، ۱۹۸۸، ج ۲: ۴۰۸). تعالیم ابن سبعین از طریق برجسته‌ترین مریدش ابوالحسن شوشتری گسترش یافت. شوشتری که از مشایخ طریقه شاذلیه است، سهم عمده‌ای در ترویج آموزه محبت و عشق الهی در تصوف مغرب و اندلس دارد (همان، ج ۲: ۳۹۶-۳۹۹). جایگاه شوشتری در عرفان و سهم او در اغراض عرفانی، به‌خصوص محبت و عشق الهی به‌گونه‌ای است که ابن‌خلدون در هنگام سخن از تصوف و اغراض عرفانی ابن‌الخطیب، او را دنبال‌ه‌رو شوشتری معرفی می‌کند (ابن‌خلدون، ۱۹۸۸: ۵۴۸). شعر شوشتری به‌همراه اشعار ابن‌فارض تأثیری بسزا در عارفان بعد از آن‌ها داشته است (الادریسی، ۲۰۰۲: ۲۲۰).

در قرن هشتم، جنگ‌های صلیب و اختلافات داخلی و همچنین فشار روزافزون فرمانروایان مسیحی سبب اخراج مسلمانان از اندلس شد که صوفیان از نخستین گروه‌هایی بودند که اندلس را ترک کردند (اورورای، ۱۳۸۰: ۴۴۳). ابوالعباس ابن‌عاشر از شخصیت‌های مهم عرفانی اندلس و مریدش ابن‌عباد در این زمان به مغرب مهاجرت کردند.

ابن‌الخطیب از دیگر متفکران این قرن و نویسنده‌ای پرکار با گرایش‌های عرفانی بود. وی وابسته به طریقه شاذلیه بود و برای بهره بردن از تعالیم عرفانی ابوالعباس ابن‌عاشر به مغرب سفر کرد (غرمینی، ۲۰۰۰: ۴۵۱). تعالیم عرفانی ابوالحسن شاذلی در محدوده کتاب و سنت بود و آنچه در این طریقت عرفانی نمود کامل داشت، حب الهی و ترویج

آموزه‌های آن در حوزه عشق و محبت الهی بود (غریب، ۲۰۰۰: ۵۷). «بعد از ابن الخطیب تا حدود سال ۸۶۷ هجری که جبل الطارق به دست مسیحیان افتاد و آخرین ارتباطات رسمی مسلمانان با اندلس قطع شد، دیگر هیچ صوفی معروفی در این ناحیه ظهور پیدا نکرد» (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۷، ج ۱۵: ۴۷۹).

۳. روضة التعریف بالحب الشریف

موضوع اصلی کتاب روضة التعریف حب و عشق الهی است. ابن الخطیب موضوع کتاب خود را حب الهی قرار داده است که منجر به بقا و جاودانگی می‌شود و آدمی را به قلۀ سعادت می‌رساند. سرانجام این عشق، بهشت و جاودانگی است. وی کتاب خود را روضة التعریف بالحب الشریف نامیده که دربرگیرنده زمینی پاکیزه است که درختی آسمانی در آن می‌روید و میوه‌هایی ملکوتی می‌دهد: «و سَمَّيْتَهُ رَوْضَةَ التَّعْرِيفِ بِالْحُبِّ الشَّرِيفِ، وَ يَحْتَوِي عَلَى أَرْضٍ زَكِيَّةٍ، وَ شَجَرَاتٍ فَلَكِيَّةٍ وَ ثَمَرَاتٍ مَلَكِيَّةٍ...» (ابن الخطیب، ۱۹۷۰، ج ۱: ۱۰۴-۱۰۵).

این کتاب شاهی است بر اینکه نویسنده، صورتی از حب به معنای عالی و کامل را به تصویر کشیده است. اثر مورد بحث به شکل کنایی، درخت محبت و عشق الهی را به نمایش می‌گذارد؛ درختی آسمانی که ریشه‌اش ثابت در زمین و شاخه‌هایش در آسمان برین است. ریشه‌های درخت عشق در خاک نفس انسانی ریشه دوانیده است که چهار لایه دارد: نفس، عقل، روح و قلب. ریشه‌های ظاهری و باطنی درخت به وسیله چهار آب هستی‌بخش، خاک، میزان، وحی و عقل آبیاری می‌شوند. وی درباره زمینی که درخت عشق در آن غرس شده و آماده کردن آن سخن می‌گوید. درحقیقت، ابن الخطیب به تحلیل کامل انسان می‌پردازد و صورتی کامل از او ارائه می‌دهد (ر.ک: همان، ج ۱: ۴۱).

همان‌طور که گفته شد، ریشه درخت از عقل و وحی هستی می‌گیرد. «تنه اصلی درخت را شرح‌ها، تأمل‌ها و تعریف‌ها تشکیل می‌دهند. پوسته‌اش کلمه و ریشه‌اش تسبیح است. شاخه‌هایش مقوله‌های عشق‌اند: عاشقان، معشوقان، نشانه‌ها و اشاره‌های

عشق. شاخک‌های آن پدیدارهای عرفانی، برگ‌هایش مظاهر عشق، گل‌هایش ارواح پاک انسانی و میوه‌هایش اتحاد با خداوند است» (ارناندس، ۱۳۸۰: ۳۳۱).

اگرچه او در مواردی برای بیان و اثبات مطالب خود از موضوعات فلسفی استفاده می‌کند، آن‌ها را در قالب عرفان ذوقی ریخته و با عاطفه شاعرانه همراه می‌سازد. درحقیقت، این کتاب درباره عشق نمودی دوگانه دارد: از یک سو به این دلیل که بیانی فلسفی دارد، اثری فلسفی و ازسویی دیگر که از عشق با زبانی شاعرانه سخن می‌گوید و عشق را بنیاد گفتار خویش قرار می‌دهد، اثری عرفانی تلقی می‌شود. نویسنده گاه با بیان مباحث منطقی، عشق را برای همه موجودات ثابت می‌کند و گاه با زبانی شاعرانه هر موجودی در عالم را دارای گوهر عشق می‌داند. درحقیقت، میل هر موجودی در این عالم به کمال وجودی خویش و اصل وجود است که آن همان بازگشت به اصل خویش است. او در این کتاب از جمال و کمال الهی به‌عنوان اسباب محبت یاد می‌کند که همه موجودات، چه روحانی و چه جسمانی، طالب این دو وجه اند و از طریق آن به محبت و عشق حقیقی دست می‌یابند (ر.ک: ابن‌الخطیب، ۱۹۷۰، ج ۱: ۲۸۸).

او عشق حقیقی را به‌عنوان مهم‌ترین عامل در خودسازی و تکامل انسان و وسیله اصلی در تهذیب روح آدمی می‌داند. وی بر این اعتقاد است که عشق حقیقی انسان را متعالی می‌سازد و او را جاویدان ساخته، روح آدمی را سیراب می‌سازد و او را از سطوح نازل و سافل به اعلی و عالی ارتقا می‌دهد. وی در این معنی این‌گونه می‌گوید: «انما الحبُّ الحقیقی حبُّ یصعدُک و یرقیِّک، و یخلِّدُک و یبقیِّک، و یطعمُک و یسقیِّک، و یخلِّصُک الی ما فیهِ السعادة مِمَّن یشقیِّک، و یجعلُ لکَ الکونَ روضاً، و مشربَ الحقِّ حوضاً...» (همان، ج ۱: ۱۰۹).

او جلوه حب حقیقی را به‌گونه‌ای می‌داند که سرانجام آن کمال مطلق و لقاءالله است. حقیقت حب جز این نیست که منجر به وصل و قرب به ذات حضرت حق می‌شود. «انما الحبُّ الحقیقی..... لیس الا الحب، ثم الوصل والقرب ثم الشهود، ثم البقاء بعد ما

اضْمَحَلَّ الْوُجُودَ» (همان‌جا)؛ چراکه آن‌چنان ظهور حق بر باطن او استیلا می‌یابد که شعور مادی او زوال یافته، به مرتبه بقای بالله می‌رسد که غیر از خدا هیچ چیز نمی‌بیند. وی در قالب تمثیل، عشق و محبت را دریایی بی‌کران و خطی بی‌پایان تعریف می‌کند. فنای فی الله انتهای خط بار امانتی است که آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها از پذیرفتن آن سر باز زدند؛ «چراکه در آن‌ها حرارتی که پایه محبت است اندک بود و به کمال نبود» (رجایی بخارایی، ۱۳۷۵: ۶۵۰) و انسان آن را عاشقانه به دوش کشید. محبت پرتگاهی بی‌نهایت است و جایگاهی است برای وعد و وعید. حال محب و عاشق حالت دیگی است که در اشتیاق دیدار محبوب، چون آب به غلیان درآمد، بی‌قرار و متلاطم است. حقیقت عشق حد و حدودی ندارد، لذا کسی که از مرگ روی‌گردان است نمی‌تواند بر آن تکیه زند و آن‌که از سختی می‌هراسد، نمی‌تواند بر مرکب عشق سوار شود؛ چراکه عشق با محنت و تحمل سختی‌ها همراه است.

«المحبة بحرٌ بعيدُ الشطِّ و خطُّ و الفناء منتهی الخطُّ» "إنا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا" المحبة مهوی بی‌حد، و مجال وعد و وعید. مرجل یغلی، ثم خیال یستولی ولیس له حدٌ علیه یعول، المحبة ظهرٌ لا یرکبه من یرى الموت فیتنگبه، و لا یعلوه من یأتی الی وادی الفناء فلا یبلوه..... أولها العسل المشور، و آخرها الطی المشور، ثم الموت، ثم النشور...» (ابن الخطیب، ۱۹۷۰، ج ۱: ۳۷۳).

ابن الخطیب کتاب خود را مانند بسیاری از آثار صوفیه به شواهد شعری مجهز می‌کند تا بدین طریق مضامین صوفیانه خویش را پرورش دهد. «درحقیقت وی، شعر، فلسفه، حکمت، تصوف و عرفان را آن‌چنان باهم تلفیق کرده است که خواننده از تمامی این علوم بهره‌مند می‌شود. کتاب روضه التعریف، تلفیقی است از فکر و خیال، ادب و فلسفه و منطق و عاطفه. یعنی علاوه بر اینکه ماده اصلی کتاب را فلسفه و منطق و تصوف تشکیل می‌دهد، عنصر خیال و عاطفه که در جنبه ادبی، نقش بسزایی دارد نیز در کنار این مباحث به چشم می‌خورد» (همان: مقدمه کتانی، ۴۹).

۴. محبت و عشق از منظر ابن‌الخطیب

ابن‌الخطیب برای تبیین ریشهٔ محبت از اقوال برخی از بزرگان و عارفان استفاده می‌کند و چون صوفیان دیگر بحث لغوی در مورد حب و عشق را مورد توجه قرار می‌دهد. در بعضی از معانی محبت، آن را مشتق از فعل محبت یعنی از ریشهٔ حب دانسته است و بعضی دیگر مشتق از صفات محبت. لذا اندیشه‌های او دربارهٔ محبت با بررسی ریشهٔ لغوی آن به نقل از کتاب‌های لغت و کتب صوفیه شروع می‌شود. وی صرف‌نظر از اختلافاتی که در مورد ریشهٔ لغوی محبت بین اهل لغت وجود دارد به بیان آن می‌پردازد. به نقل از عده‌ای، اصل آن را از حُبّ به معنای ظرف آب شبیه کوزه بیان می‌کند؛ زیرا آن‌گاه که لبریز از آب می‌شود، جایی برای ورود چیزی دیگر باقی نمی‌گذارد. محبت نیز چنان وجود و قلب عاشق را از خود سرشار می‌کند که جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد و به جز حدیث دوست در آن نمی‌گنجد. به نقل از عده‌ای دیگر، اشتقاق محبت را از شتری می‌داند که می‌خواهد و قادر به برخاستن نیست؛ چنان‌که گفته می‌شود: أَحَبُّ الْبَعِيرُ وَ هُوَ أَنْ يُبْرِكَ فَلَا يَقُومُ، گویی که ذکر محبوب از قلب محب بیرون نمی‌رود و بعد از اینکه محبت در دل او قرار می‌گیرد، قادر به جدا شدن از آن نیست. «این اشتقاق را از لزوم و ثبات دانسته‌اند» (قشیری، ۱۳۸۱: ۵۵۷) و گفته‌اند که اشتقاق محبت از حَبَّةِ الْقَلْبِ است و آن محل محبت و قوام دل است که حب از آنجا آغاز می‌شود. در این اطلاق، نام ظرف را بر مظروف گذاشته‌اند. گروهی دیگر گویند: حب از حَبَّة یعنی بذر تخم گیاه گرفته شده است؛ چراکه حَبَّة اصل حیات گیاه است. در اشتقاقی دیگر، محبت را برگرفته از الْحَبِّ به معنای گوشواره می‌داند و ارتباط گوشواره با محبت را تلازم محبت در دل محب بیان می‌کند؛ چراکه گوشواره نیز پیوسته در ملازمت با گوش قرار دارد. حب را همچنین مشتق از حباب به معنای غلیان آب هنگام ریزش فراوان باران نیز می‌گویند، و دلیل اثبات این اشتقاق را حالت محب می‌دانند که در اشتیاق دیدار محبوب چون آب به غلیان درآمده، بی‌قرار و متلاطم می‌شود (ابن‌الخطیب، ۱۹۷۰، ج ۱: ۳۴۷).

ابن الخطیب در یک نتیجه‌گیری کلی، محبت را اسمی جامع و کامل برای اقسام حب و عشق می‌داند. فرق بین عشق و محبت را در این می‌داند که محب، مرید است و عاشق، مراد است؛ بدین معنا که محبت حالت اکتسابی دارد و حال آنکه عشق، اکتسابی نیست و بدون اختیار بر سالک وارد می‌شود. «المحبة اسم جامع لأقسام الحبّ و العشق و الفرق بينهما أنّ المحبّ لا يخلو إما أن يستعمل المحبة أو تستعمله، فإن استعملها و كان له فيها تكسّب و اختيار سُمي مُحِبّاً اصطلاحاً، و إن استعملته المحبة بحيث لا يكون فيها اختيار ولا تكسّب سُمي عَشِقاً. فالمحبّ مُريدٌ و العاشق مُرادٌ» (همان، ج ۱: ۳۵۱).

با وجود اینکه لسان‌الدین ریشه لغوی محبت را بررسی می‌کند و از معنای عشق سخن می‌گوید و می‌کوشد با کمک اقوال بزرگان معنای محبت را به ذهن خواننده نزدیک کند، با صراحت تمام می‌گوید که محبت و عشق قابل تعریف منطقی نیستند و هرکس به تعریف آن دو پردازد، کارش حکایت آن فیل‌شناسانی دارد که عظمت فیل و عدم اشراف آن‌ها به آن، موجب شد هر فردی از زاویه دید خویش و اقتضای مکانی خود تعریفی از فیل ارائه دهد: «...إذ حَصَرَ بعضُ الواضعين في المحبة مِنَ الحُدود و التعريفات المنقولة عن الأعلام ما ينيفُ على المِثَّة. و قد اقتَصَرنا منه على عددٍ يسير، منسوبٍ إلى الفعل، أو إلى الخلق، أو إلى الذات. إذ كلُّ يعبرُ بمقدار حاله، و كلُّ قاصرٌ لعجزه عن اةحاطة بحقيقته. و مثل ذلك بعُمان عُرِضَ عليهم الفيل... و عبّر كلُّ على قدر وسعه و ما أدركه و شرّحه منهم باللفظ الصريح مُتَعَدِّراً جداً»^۳ (همان، ج ۱: ۳۷۶-۳۷۷).

تعریف‌هایی که هرکسی از عشق و محبت ارائه داده، متناسب با دریافتی است که از آن داشته است و گرنه عشق «اساساً تجربه‌ای است فراسوی عقل جزئی و تجربه‌ای است واقعی‌تر از عالم و مافیها» (چیتیک، ۱۳۸۲: ۲۲۴).

وی محبت و عشق را وجدانی متفاوت با دیگر وجدانیات می‌داند که نه جنسی دارد و نه فصلی. بر این اساس که محبت و عشق حد ذاتی ندارد که با آن شناخته شود، لذا تعاریفی که از آن می‌شود تعریف به رسومات و صفات و اغراض آن است.

«لَمَّا كَانَتِ الْخُدُودُ تَأْتِلِفُ مِنْ مَقْوَمَاتِ الشَّيْءِ وَأَجْزَائِهِ الذَّاتِيَّةِ وَكَانَتِ الْمَحَبَّةُ وَجَدَانًا مَتَفَاوِتًا لَا جِنْسَ لَهُ يُؤْخَذُ مِنْهُ قَدْرُهُ الْمَشْتَرِكُ وَلَا فَضْلَ لِعَدَمِ جِنْسِهِ تَعَدَّرَ هَذَا وَالْمَطْلُوبُ إِلَّا مَعَ مُسَامَحَةٍ كَبِيرَةٍ فِيهِ، فَغَالِبٌ مَا نُقِلَ عَنِ الْمُتَقَدِّمِينَ رَسُومٌ وَتَعْرِيفَاتٌ مِنْهَا مَا هُوَ مَأْخُودٌ مِنْ فَعْلٍ الْمَطْلُوبِ غَايَتُهُ أَوْ أَعْرَاضُهُ» (ابن الخطيب، ۱۹۷۰، ج ۱: ۳۷۶ و ۳۷۷).

بنابراین ابن الخطیب نیز مانند دیگر صوفیان، عشق و محبت را غیر قابل تعریف می‌داند و آن را حالتی بیان می‌کند که وصفش نتوان کرد و به هیچ کلامی تعریفش نتوان نمود.

۵. هستی‌شناسی عشق (عشق کیهانی)

از نظر ابن الخطیب، محبت، مبدأ و سبب وجود عالم است. به عقیده او دایره شمول و حضور عشق به قدری گسترده است که از خالق تا ضعیف‌ترین موجودات را در بر دارد. او نیروی عشق را در همه عالم ساری و جاری می‌داند. به مدعای او عشق اختصاص به نوع انسان ندارد بلکه بر این باور است که همه موجودات اعم از فلکیات، ستارگان و اجرام آسمانی و موجودات علوی، جمادات و موالیذ ثلاث (معدن و نبات و حیوان) دارای گوهر عشق و محبت هستند. او معتقد است که همه موجودات متنوع و گوناگون دارای یک معشوق و محبوب اند که رسیدن به آن، مقصود همگان است و به سوی او رهسپارند.

«أَمَّا الْعَالَمُ فَيَشْتَمِلُ عَلَى رُوحَانِيٍّ وَجِسْمَانِيٍّ، مِنْ عَقُولٍ مُجْرَدَةٍ وَمَلَائِكَةٍ، وَأَفْلَاقٍ وَكَوَاكِبٍ، وَعُنَاصِرٍ وَمَوْلِدَاتٍ. فَالْعَقُولُ الْمَجْرَدَةُ غَيْرُ الْمَسْخَرَةِ لِلْأَجْسَامِ مَتَشَوِّقَةٌ إِلَى اللَّهِ مَتَعَشِّقَةٌ بِهِ عَلَى الدَّوَامِ. وَوَجُودُهَا الْعَقْلِيُّ يَجُوهَرُهَا بِالْمَبْدَأِ الْأَوَّلِ، وَاسْتِهْلَاكِ مَاهِيَّتِهَا الْمُمْكِنَةُ فِي مَاهِيَّتِهِ الْوَاجِبَةِ. وَهُوَ أَنْغِمَاسٌ عَظِيمٌ لَهَا فِي بَحْرِ الْعَشْقِ وَاللَّذَّةِ. وَحَقِيقَةُ وَجُودِهَا رَجُوعُهَا إِلَى ذَوَاتِهَا بَعْدَ مَلاحِظَةِ الْجَمَالِ الْمَطْلُوقِ، فَهِيَ بِمَا يَبْهَرُهَا مِنَ الْعِظْمَةِ، وَ يَلُوحُ لَهَا مِنَ الْإِفْتِقَارِ، وَ مَا يَغْمَرُهَا مِنَ اللَّذَّةِ، وَ يَسْبِغُ بِهَا وَ عَلَيْهَا مِنَ النُّورِ الْحَقِّ الْقَاهِرِ بَيْنَ ابْتِهَاجٍ وَ قَهْرِ. وَ قَدْ حَدَّتِ الْمَحَبَّةُ بِأَنَّهَا ابْتِهَاجٌ مَشُوبٌ بِقَهْرِ، فَهِيَ مُتَصَفَّةٌ بِصِفَةِ الْمَحَبَّةِ الذَّاتِيَّةِ» (همان، ج ۱: ۳۵۹).

«موجودات عقلی نه تنها از عشق جدا نیستند بلکه عشق، عین ذات آنهاست. آنها عاشق اویند و نه عاشق ذات خویش، از آن جهت که آثار اویند، پس عشق ذاتشان به ذاتشان، در عشقشان به خدا مستهلک و فانی است» (نیکزاد، ۱۳۸۴: ۴۴). آنها در دریای بی کران عشق و محبت غوطه ورنند؛ چراکه حقیقت وجودی آنها بازگشت به سوی وطن اصلی خود یا حسن ذاتی خود است، که همان زیبایی مطلق است.

در نفوس ستارگان و اجرام آسمانی نیز عشق موج می زند. پایین ترین مرتبه آنها نسبت به مرتبه بعد خود معشوق و نسبت به مرتبه زیرین خود عاشق است؛ یعنی در ذره ذره جنبش اجرام آسمانی از پایین ترین مرتبه تا بالاترین آن عشق جریان دارد. این کشش عاشق و معشوق است که موجب حرکت در اجرام آسمانی می شود. معشوق آنها عقول مجرده اند و از آنجاکه در عقول مجرده، عشق کامل به حسن مطلق الهی وجود دارد و معشوق آنها جز جمال مطلق الهی نیست، نیروی عشق و محبت ذاتی که در نهاد آنها وجود دارد، آنها را به سوی جمال مطلق می کشاند (الهی قمشه ای، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۴۵).

فرشتگان نیز «معشوق طبقه نفوس قدسیه ملکوتیه همان عقول مجرده و انوار قاهره هستند که آینه حسن اعظم الهی اند. پس در حقیقت عشق نفوس عالیه متوجه حسن مطلق و جمال حق است و در سیر معنوی خود نظری جز به سوی آن کعبه مقصود کل ندارد» (همان).

«...فالملائكة مُحِبُونَ لِلَّهِ، و ذوات نوریة مهیمة فی الله، بین حافین و مسبِّحین و شاخِصین و مستغفرین شیم الهائِمین و أوصاف المحیین و أحوال المتوسِّلین المتوصلین» (ابن الخطیب، ۱۹۷۰، ج ۱: ۳۶۰).

ابن الخطیب ذات نورانی فرشتگان را دارای عشق و شوق می داند.

«والافلاک و الکواکب و الموجودات العُلویة، ما تحرک منها أو سکن، لغایة فیها کماله، و کماله هو محبوبه الأقرب. فهی متصفه بالمحبة و الشوق الی الله. و من رأیهم أن حرکة کل متحرک منها أنما هو لوجود نفس متحرکة عاشقة لمن فوقها، معشوقه لمن دونها، و بكونها قاهرة لمن دونها، مقهورة لمن فوقها، اتصفت بأوصاف المحبة و مقدمات حدها.

فهی محبةٌ عاشقةٌ، متصفّةٌ بالمحبة و الشوق الی الله. و من رأیهم أنّ حركةً کلّ متحرکٍ منها أنّما هو لوجود نفسٍ متحرکةٍ تتعشقُ بالعقول، و تتشبّهُ بها، و الكلُّ متعشقٌ متشوقٌ لله. و الشرائعُ تُعبّرُ عن ذلك بطاعة الله و انقیادها محبةٌ لأمره. قال الله سبحانه: وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنَّجُومُ مسخراتٌ بأمره أَلَا لَهُ الْخَلْقُ و الامرُ تبارکَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (همانجا).

از دیدگاه ابن الخطیب هر کائنی نسبت به کائن مرتبهٔ پایین‌تر از خود برتر، کامل‌تر و به خیر محض نزدیک‌تر است، لذا کائن پایین‌تر، عشق کائن بالاتر را در وجود خود شعله‌ور می‌بیند و به‌سوی آن جذب می‌شود؛ چراکه «خداوند سبحان برای هر یک از موجودات اعم از موجودات عقلی و نفسی و طبیعی، کمال مخصوص مقرر داشته و در نهاد و نهای آن‌ها عشق و اشتیاق به آن کمال و همچنین حرکت و تلاش جهت تکمیل و تمییم آن کمال را تمرکز بخشیده است» (خلیلی، ۱۳۸۲: ۱۱۶). لذا این شوق به تعالی و جذب شدن به‌سوی کمال و زیبایی و حقیقت در میان افلاک و ستارگان نیز حکمفرماست. بنابراین نفس کل جهان، عشق رسیدن به عقل کل و نهایتاً به واحد را که مبدأ همهٔ کائنات است در دل خود شعله‌ور می‌بیند. از آنجاکه هدف عشق خیر و زیبایی و کمال است (منافی اناری، ۱۳۷۷: ۱۸۳) و کائن بالاتر برای کائن پایین‌تر خیر و زیباست، به آن عشق می‌ورزد و به‌سوی آن جذب می‌شود. آن‌ها در سیر معنوی خویش نظری جز به کمال و جمال مطلق واجب‌الوجود ندارند و همهٔ آن‌ها عاشق و مشتاق به‌سوی ذات خداوندند. به گفتهٔ ابن الخطیب تعبیر این نیروی عشق در شریعت، اطاعت از ذات خداوند است و این اطاعت چیزی جز شوق و عشق نیست. خداوند رحمان می‌فرماید: «ما به آسمان‌ها و زمین فرمان داده‌ایم که همه به اختیار و مشتاقانه یا به جبر و بی‌اختیار به‌سوی ما و اطاعت ما بشتابند. تمام سماوات و کرات عالم به زبان عبودیت عرضه داشتند: بارالها ما راه طاعتت را با قدم شوق و نشاط می‌پویم که هر عاشق به کوی معشوقش مشتاقانه خواهد رفت» (الهی قمش‌های، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۴۵). و خداوند می‌فرماید که خورشید و ماه و ستارگان به امر او (پروردگار) مسخر گردیده‌اند. آگاه باشید که ملک

آفرینش خاص خداست و حکم نافذ فرمان اوست که بلندمرتبه و منزه است و آفریننده عالمیان (اعراف: ۵۳).

همه موجودات عالم کون و فساد از چهار عنصر آتش و هوا و آب و خاک که هر یک دارای دو طبع است، ترکیب یافته است. آتش گرم است و خشک، هوا گرم و تر، آب سرد و تر و خاک سرد و خشک. کیفیات دیگر اشیا از این طبایع سرچشمه می‌گیرد؛ چنان‌که نرمی از رطوبت است و سفتی از یبوست. ابن الخطیب با اشاره به این موضوع، قدرت جاذبه‌ای را که بین خاک و آب و میان آتش و هوا وجود دارد، به عشق تعبیر می‌کند. از نظر او در عالم کون و فساد ذره‌ای سکون نمی‌یابد جز اینکه به سمت همتای خویش الفت پیدا کند. قطرات آب را مشتاق و عاشق خاک می‌داند و کوچک‌ترین سنگ‌ها بر روی خاک‌ها، قطرات باران را از بلندترین قسمت جو به خود جذب می‌کند و در مقابل، قطرات آب سراشیبی‌ها را طی می‌کند تا به دشت‌ها بیوندد.

«فَالْتَقِيَانِ: الْأَرْضُ وَالْمَاءُ، يَنْجَذِبُ أَحَدُهُمَا إِلَى الْأُخْرَى، وَلَا يَمْنَعُهُ مَانِعٌ غَيْرُ قَاهِرٍ عَنِ اتِّصَالِهِ بِهِ وَتَطَارُجِهِ عَلَيْهِ، وَمِلَازِمَتِهِ آيَةً، كَالْمَاءِ عَلَى الْأَرْضِ، وَالْهَوَاءِ إِلَى النَّارِ. وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا قَاهِرٌ لِصَاحِبِهِ، مَتَعَشِّقٌ بِهِ، وَجِزْءٌ كُلُّ وَاحِدٍ مَتَعَشِّقٌ بِكُلِّهِ. فَيَشْتَقُّ الْوَعَاءُ الْمُخْتَوِّمُ عَلَى الْهَوَاءِ عَمَقَ الْبَحْرِ لِأَيْرِ تَدُّ شَوْقُهُ وَ لَا يَتَرَاجَعُ طَبْعُهُ حَتَّى يَتَّصِلَ بِعَالَمِ الْهَوَاءِ. وَتَنْزَلُ الْقَطْرَةُ مِنَ الْغَيْثِ وَالْحِصَاةُ مِنَ الْوَدْقِ مِنْ أَعْلَى الْجَوِّ غَيْرُ مَقْصُورَةٍ إِلَى الْأَرْضِ، وَ لَا تَسْتَقِرُّ النَّقْطَةُ إِلَّا أَنْ تَأْتِلَفَ مَعَ مِثْلِهَا، وَ تَطْلُبُ الْمُتَنَحِّدِرَاتُ حَتَّى تَتَّصِلَ بِالْأُودِيَةِ، وَ يَذْهَبُ فَهِيَ كُلُّهَا عَاشِقَةٌ. وَ أَى حَرَكَةٍ عَشْقِيَّةٍ أَعْظَمُ مِنْ هَذَا؟» (ابن الخطیب، ۱۹۷۰، ج ۱: ۳۶۰).

ابن الخطیب به امتزاج معدنیات و اتحادی که بین فلزات وجود دارد نیز معنای عشق می‌دهد و از آن به قدرت عشق تعبیر می‌کند. اینکه اگر زیبق طبق نظر متفکران اسلامی در طی مراحل به طلا انعقاد می‌یابد و یا کبریت (گوگرد) تبدیل به نقره می‌شود (همان، ج ۱: ۳۸۱) و آهن جذب جریان مغناطیس، همه از قدرت عشق است که خداوند بین این عناصر قرار داده تا یکدیگر را جذب کنند.

«والموَلَّداتُ منها المَعْدِنِياتُ، وَ مَنْ تَأَمَّلَ عَجائِبَ المَعادِنِ، فِى الثُّوبِ الزُّبِقِ عَلى الذَّهَبِ وَ تَعَشَّقَهُ بِهِ. وَ الكَبْرِيتِ عَلى الفِضَّةِ، وَ المَغناطِيسِ عَلى الحَديدِ عَجِبَ لذلِكَ وَ ظَهَرَ لَه المَعنى العَشقى الَّذى لا يَرتابُ فِيه» (همان، ج ۱: ۳۶۱).

حیات گیاهان و حیوانات نیز وابسته به نیروی عشق است که در وجود آن‌ها نهاده شده است. تمامی فعالیت‌ها و کشش نباتات به واسطه قوای سه‌گانه آن‌هاست که شامل قوه تغذیه، تنمیه و تولیدمثل است. فعالیت این قوا باعث حیات و تولیدمثل نباتات می‌شود؛ لذا ابن‌الخطیب بر این اعتقاد است که آنچه باعث فعالیت قوای نباتی می‌شود، عشق است.

«والبَّاتُ وَ تَعَشَّقُ بَعْضُهُ لِبَعْضٍ، وَ تَأَلَّفُ أَرْهاطُهُ، وَ انحِيازُ بَعْضِها الى بَعْضٍ، فِى المَسارِحِ وَ المَنابِتِ وَ ازدواجِ أَشخاصِهِ وَ أَزهارِهِ، وَ التَّفاتُ بَعْضِهِ عَلى بَعْضٍ مُعانِقاً إِياهُ...» (همان، ج ۱: ۳۶۳).

همچنین حیوانات را مانند نباتات دارای قوایی می‌داند که نیروی مشوق این قوا عشق است. وی برای بیان نیروی عشق، از این حیوانات کبوتر را نام می‌برد که با نیروی عشقی که در نهاد او وجود دارد، بر یار خود می‌گرید تا می‌میرد.

«والحِوانُ ظاهِرُهُ عَليه آثارُ العَشقِ وَ المَحَبَّةِ لِحَينِهِ الى أَجناسِهِ وَ انحِيازِ ذُكُورِهِ الى إِناثِهِ وَ شوقِهِ الى الاِيجادِ وَ انجذابِ بَعْضِهِ الى بَعْضٍ. وَ يَفشو عَلى كَثيرٍ مِنْهُ أَثرُ الحُبِّ كالحُمَامِ وَ سائِرِ المَطوِّقاتِ، فِى حِكى مِنَ نِياحَتِها وَ بكاِئِها عَلى فَقْدِ حَبائِبِها وَ حزنِها لِلفِراقِ وَ نَدبِها عَلى أَشكالِها وَ إِغترابِها مَنفِردَةً، تَبكى وَ تَندُبُ بَعْدَ مَوْتِ أَخِلائِها، الى أَنْ تَموتَ مِنَ فِوقِ الغِصونِ ضِراً وَ غَراماً كَثيراً» (همان، ج ۱: ۳۶۳). بر این اساس این نیروی عشق در میان گیاهان و حیوانات نیز وجود دارد.

۶. انعکاس زیبایی و حسن خداوندی، سبب عشق و محبت در جهان هستی

«در عرفان نظری خداوند حسن مطلق است و سایر حسن‌ها به‌عنوان حسن مقید از او نشئت می‌گیرد» (احمدزاده هروی، ۱۳۸۳: ۳۹۰). ابن‌الخطیب می‌گوید: «فالجَمالُ المَطلقُ

لا يَلِيْقُ إِلَّا بِاللّٰهِ، نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وِ الْاَرْضِ، و هُوَ الْجَمَالُ الْاِلٰهِي الَّذِي لَا يِعْلَلُ و لَا يَكِيْفُ و لَا يَمْتَلُ، و لَا يَعْرِفُ كَنَهَهُ الْاَهُوُ» (ابن الخطیب، ۱۹۷۰: ج ۱: ۲۹۰).

بر این اساس زیبایی جهان آفرینش، انعکاس نور زیبای مطلق در جهان ماده است. حسن^۴ در جهان هستی جز حسن خداوندی و جمال الهی نیست؛ تا این جمال و نور الهی متجلی است، عشق و شوق نیز هست. اگر زیبایی وجود نداشت عشق و محبت پیدا نمی‌شد. «زیبایی در ابتدای جلوه خویش عشق را به وجود آورد» (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۰: ۷۵). و اگر این عشق نبود، حقیقت هیچ‌یک از موجودات بروز نمی‌کرد.

اما زیبایی قبل از اینکه در پدیده‌های عالم خارج تحقق یابد، باید در بینش انسانی منعکس شود (احمدزاده هروی، ۱۳۸۳: ۴۸)؛ لذا زیبایی هر پدیده قبل از هرچیز تابع ادراک نفس انسان است، چراکه «عشق امری تشکیکی و ذومراتب و دارای شدت و ضعف است که این شدت و ضعف، تابع دو عنصر جمال و ادراک جمال است؛ یعنی هرچه جمال برتر و ادراک آن قوی‌تر باشد عشق به آن هم شدیدتر خواهد بود» (خلیلی، ۱۳۸۲: ۲۵۸). لذا از آنجاکه «حقیقت واحد، منبع جمال و سرچشمه کمال است و این جمال و کمال، ازلی و ابدی یعنی سرمدی است و از آنجاکه لازمه هر جمال جلوه‌گری و خودنمایی است» (همان: ۲۵۸) خداوند حسن و زیبایی خویش را در جهان هستی متجلی می‌سازد. او بر عارف عاشق در چهره معشوقی زیبا و محبوبی دوست‌داشتنی جلوه می‌کند. جمال الهی به نفوس انسانی، به قدر قابلیت و استعداد قبول زیبایی به جسمشان راه می‌یابد. انسان در شرایط عادی نمی‌تواند مراتب حسن را درک کند بلکه باید شرایط خاصی ایجاد شود تا انسان از کثافت ماده جدا شده طریق حسن و زیبایی را ادراک کند که هرچه هست در این جهان ماسوی الله همه جمال اوست. «ادراک این جمال، عامل و انگیزه عشق و عاشقی در عالم است» (همان: ۲۵۸). چراکه خاصیت ذاتی زیبایی آن است که هر بیننده‌ای را به خود مشغول می‌سازد و در ابتدای جلوه خویش عشق را می‌آفریند (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۰: ۷۵). «عشق در اصل، جذب شدن دل‌ها به مغناطیس زیبایی است و کیفیت این جذب شدن به شکلی است که قابل بیان با هیچ

توضیحی نیست» (شیخ بهایی، ۱۳۸۳: ۴۵۶). از جمله نام‌های حسن، یکی جمال و دیگری کمال است. موجودات جهان هستی اعم از روحانی و جسمانی همه طالب کمال اند و هیچ‌یک از آن‌ها نیست که به جمال میلی نداشته باشد. بر این اساس همه در تلاش اند که خود را به حسن برسانند و رسیدن به حسن جز با واسطه عشق امکان‌پذیر نیست (نصر، ۱۳۸۲: ۲۵۸).

در همین معناست که ابن الخطیب در بخشش جمال و کمال الهی را در سراسر وجود، سبب محبت و عشق می‌داند؛ عشقی که در پرتو نور جمال الهی در ذره ذره وجود موج می‌زند. چون قابلیت درک جمال مطلق الهی برای تمامی نفوس انسانی میسر نیست، تماشای جلوه‌های جمال نسبی در جهان آفرینش انگیزه‌ای می‌شود تا او به جمال مطلق الهی عشق بورزد.

«و فی سیر الجَمالِ وَالکَمالِ، الَّذی التِمَاحَهُ هُوَ السَّبَبُ فی المَحَبَّةِ ... سَرَى النُّورُ الی عَالَمِ النُّفوسِ الانسانیةِ... فَکُلُّ ما وَقَعَتْ عَلَیْهِ حَواسُّ الادراکِ مِمَّا یفیدُ حُسْنَهُ، أَوْ یثیرُ تَعَجُّبَها جَمالُهُ أَوْ یبهرُها نورهُ أَوْ یشوِّقُها حُبُّهُ أَوْ یروقُها تَناسُبُهُ وَ حَکْمَتُهُ لیسَ الا نورَ اللّهِ، السَّارِی الی النَّبِیِّ مِنْهُ بِقَدَرِ قَبولِهِ وَ وُسْعِ اسْتعدادِهِ، وَ رَحَبِ تَلَقُّیهِ، وَ اعتدالِ الصَّفَحَاتِ الَّتِی تَنعَکِسُ فیها أَشِعَّتُهُ عِنْدَ الاِنْتِهاءِ الی عَوالمِ الجُسومِ.... وَ النُّفوسُ الجَزئیةُ اِذا لَمَحَّتْهُ عَلی صَفَحَاتِ المُدرکاتِ هامت به، وَ اشْتَدَّ وُلوعُها، اِذْ أَصلُها وَ قوامُها وَ عَالَمُها وَ عَنصرُها هُوَ، فَهَی تَجَنُّ إلیهِ حَینَ الشَّیءِ الی أَصلِهِ» (ابن الخطیب، ۱۹۷۰، ج ۱: ۲۸۸-۲۸۹).

این سخن او درست تداعی‌کننده سخن ابن دباغ از عارفان قرن هفتم هجری است که می‌گوید: «کسی به تمام محبت نمی‌رسد جز اینکه به کمال محبوب و جمال او معرفت یابد... درخشش جمال چیزی است که جان‌ها به راز نهفته در آن عشق می‌ورزند و به ویژگی‌های جوهری آن مجذوب می‌گردند... زیبایی، چه جزئی و چه کلی، دوست‌داشتنی است» (الانصاری، ۱۳۷۸: ۲۳-۲۷).

و در جایی دیگر می‌گوید: «الجَمالُ الجَزئی الجَلِی یوَصِلُ الی الجَزئی الخَفِی، وَ کِلاهُما یوَصِلُ الی الجَمالِ الجَزئی وَ الجَمالُ الجَزئی الی بَحْرِ الجَمالِ الكُلِّی، وَ الجَمالُ

الكُلِّي الى فضاء الجمال المطلق. و أنه لا ميلَ للنَّفسِ و لا كلفَ و لا تعشُّقَ و لا هيامَ إلا بالجمال، و لا تعشُّقَ للجمال إلا بالنور و لا تعشُّقَ للنور إلا بالخير، و لا تعشُّقَ للخير إلا بالوجود. و الخيرُ و الوجودُ و النورُ معروفٌ و هو بدءُ كلِّ شَيْءٍ و نهايتُهُ» (ابن الخطيب، ۱۹۷۰، ج ۱: ۲۹۳-۲۹۴).

ادراک جمال نسبی و زیبایی‌های جزئی و زیبانگری جهان هستی، سرانجام به ادراک جمال مطلق الهی منتهی می‌شود و ادراک جمال وسیله رسیدن به عشق حقیقی است و عشق و محبت در جهان هستی محصول خیر و زیبایی است. لذا تمام گرایش‌ها، عاشق شدن‌ها، رنج‌ها و شیفتگی و شیدایی‌ها با جمال است و جمال جز با اشراق نور الهی به دست نمی‌آید. نور الهی در سراسر هستی نشان از خیر محض است. سراسر عالم امکان جز با هستی گرفتن نمی‌تواند به خیر محض عشق بورزد. خیر محض، وجود حقیقی و نورالانوار جز جمال مطلق الهی نیست.

۷. تجلی و اشراق انوار الهی در مظاهر آفرینش سبب زیبایی

جایگاه نور و اینکه سبب زیبایی جهان آفرینش نور مطلق خداوند است، در عرفان نمودی ویژه دارد. درباره نور الهی سخن بسیار گفته‌اند؛ به ویژه عرفایی چون سهروردی (ر.ک: دیلم صالحی، ۱۳۸۱: ۱۱۶-۱۱۹) و ابوحامد غزالی درباره نور بحث‌های جالبی دارند (ر.ک: غزالی، ۱۳۶۴: ۱۲-۱۷). این مفهوم در ادبیات عرفانی آن‌قدر قوی به کار رفته که جایگزین مفهوم کل وجود گشته و بازگویی «بندهای حقیقی است که میان اجزای هستی، اعم از ذرات، موجودات انسانی و یا وجود کل، پیوند و ارتباط و اتحاد می‌آفریند» (طلایی مینایی، ۱۳۸۳: ۸۹).

از دیدگاه مکتب سهروردی «ذات نخستین نور مطلق یعنی خداوند پیوسته نورافشانی می‌کند و از همین راه متجلی می‌شود و همه چیزها را به وجود می‌آورد و با اشعه خود به آن‌ها حیات می‌بخشد. هرچیز در این جهان منشعب از نور ذات اوست و هر زیبایی و کمال موهبتی از رحمت اوست و رستگاری عبارت است از وصول کامل به این روشنایی» (نصر، ۱۳۵۹: ۸۲).

از مبحثی که ابن الخطیب به نور و اشراق آن در وجود اختصاص داده است مشخص می‌شود که به‌گونه‌ای از نظریات شیخ اشراق و «قاعده نور و ظلمت که اساس حکمت اشراق است» (صادقی و یاریان، ۱۳۸۶: ۱۰۵) بهره برده و همچنین از آنجا که نورالانوار و پدید آمدن حسن و عشق از آن، جنبه نوافلاطونی دارد (همان: ۱۰۶)، بیانگر این است که تفکر نوافلاطونی نیز در کتاب ابن الخطیب نمودی خاص دارد.

از دیدگاه ابن الخطیب درخشش جمال و کمال الهی در قالب نوری است که در تمام پدیده‌های جهان هستی جاری است. آموزه محبت و عشق الهی نیز در گرو درک آموزه نور است؛ نوری که گرمابخش و روشنایی بخش پیوند و ارتباط زمین و آسمان به شمار می‌آید. او اشراق نور نورالانوار یعنی ذات واجب‌الوجود را در تمام پدیده‌های جهان هستی ساری و جاری می‌داند؛ چراکه ماسوی الله یعنی جهان هستی در ذات خود عدم محض است و وجود حقیقی همان خدای تعالی است که نور حقیقی است؛ خداوند نوری است که به وسیله او آسمان‌ها و زمین ظهور یافته‌اند و در واقع مراد از نور، همان نور خداوند است که هر چیزی به وسیله آن روشن می‌شود.

«مِمَّا يَتَقَرَّرُ أَنَّ الْوُجُودَ الْمُمْكِنَ كُلَّهُ ظَلْمَةٌ، لَوْلَا نُورُ اللَّهِ الَّذِي أُشْرِقَ عَلَيْهِ، وَ لَا نُورَ إِلَّا نُورُ اللَّهِ. قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ: "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ." فَلَيْسَ فِيهِمَا نُورٌ إِلَّا اللَّهُ، وَ نُورُهُ الْقُدْسِيُّ هُوَ سِرُّ الْوُجُودِ وَالْحَيَاةِ وَالْجَمَالِ وَالْكَمَالِ، وَ هُوَ الَّذِي أُشْرِقَ عَلَى الْعَالَمِ، فَأُشْرِقَ عَلَى الْعَوَالِمِ الرُّوحَانِيَّةِ، وَ هُمُ الْمَلَائِكَةُ، فَصَارَتْ سُرُجًا مُنِيرَةً مُسْتَمِدَّةً نُورَهُ، مُسْتَمِدًّا مِنْهَا مِنْ دُونِهَا بِجُودِ اللَّهِ. ثُمَّ سَرَى النُّورُ إِلَى عَالَمِ النُّفُوسِ الْإِنْسَانِيَّةِ، ثُمَّ طَرَحَتْهُ النُّفُوسُ عَلَى صَفْحَاتِ الْجُسُومِ..... لَيْسَ إِلَّا نُورَ اللَّهِ السَّارِي إِلَى النَّبِيِّ مِنْهُ بِقَدْرِ قَبُولِهِ وَ وُسْعِ اسْتِعْدَادِهِ، وَ رَحْبِ تَلَقُّيهِ، وَ اعْتِدَالِ الصَّفْحَاتِ الَّتِي تَنْعَكِسُ فِيهَا أَشِعَّتُهُ عِنْدَ الْإِنْتِهَاءِ إِلَى عَوَالِمِ الْجُسُومِ» (ابن الخطیب، ۱۹۷۰، ج ۱: ۲۸۸).

این اشراق نور نورالانوار است که وجود را از ظلمت می‌رهاند، همه‌جا و همه‌چیز از نور او پر شده است که اگر اشراق نور خداوندی نبود، حجاب ظلمت از وجود برداشته نمی‌شد. اشراق نورالانوار است که سبب زیبایی و حسن در هستی است. نورانیت ملائکه

در عالم روحانی نیز مقتبس از نور خدا و قائم به آن و مددگیرنده از آن است. این نور، نه تنها به عالم روحانی سرایت بلکه در نفس های انسانی نیز نفوذ می کند. بعد از ادراک نور جمال الهی توسط نفوس انسانی، راه درک این تجلی برحسب قابلیت و استعداد قبول زیبایی به جسمشان راه می یابد. «کار به جایی رسد که عبودیت در نور ربوبیت ناپدید گردد... عالمیان مشتی خاک بودند در ظلمت خود بمانده، در تاریکی نهاد متحیر شده، همی از آسمان ازلیت، باران سرمدیت، باریدن گرفت، خاک عبهر گشت و سنگ گوهر گشت، رنگ آسمان و زمین به قدوم قدم او دیگر گشت. گفتند خاکی ست همه تاریکی و ظلمت، نهادی می باید همه صفا، لطیفه ای پیوند آن نهاد گشت که رشّ علیهم من نوره» (میبدی، ۱۳۵۷: ۵۴۳-۵۴۴).

۸. محبت (عشق) و حیرت و حیرانی

حیرت در لغت به معنای سرگردانی و متحیر شدن است (معین، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۱۹). عرب به گرداب هایی که در دور خود می چرخند، ماء حائر می گوید (ابن منظور، ۱۹۸۸، ج ۴: ۲۲۳). و در اصطلاح عرفانی، «واردی است که در هنگام حضور قلب بر دل صوفی راه یابد و حجاب تأمل او گردد» (السراج الطوسی، ۱۹۱۴: ۶۵).

ختمی لاهوری گوید: «از کلمات شیخ الاسلام است - قدس سره - حیرت دو است: حیرت عام و آن حیرت الحاد و ضلالت است و حیرت خاص و آن در عیان است و آن حیرت یافت است» (ختمی لاهوری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۴۱۹).

نهایت معرفت و عجز از معرفت، متحیر شدن است و فرق عارف با غیرعارف در ادراک این حیرت است (عباسی، ۱۳۸۷: ۹۶). یکی از مؤلفه هایی را که می توان در جنبه وجودی حیرت تشخیص داد، عشق است. درحقیقت، عشق که پدیدآورنده حیرت است و غرقه شدن در جمال دوست، زمینه روی آوردن به حیرت را فراهم می کند (فرشبافیان، ۱۳۷۶: ۱۲۳). هجویری حیرت را قرین محبت دانسته است (هجویری، ۱۳۷۳: ۵۴۷).

عاشقان واقعی در وادی عشق به حیرت می افتند و سرگشته می شوند. لذا «عشق همه حیرت است و حیرانی» (ختمی لاهوری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۴۲) و از آنجاکه عشق زائیده جمال

است، با نگاهی عمیق‌تر می‌توان حیرت را ناشی از درک زیبایی عارف دانست. بر همین اساس است که ابن‌الخطیب حیرانی را شامل حال سالکی می‌داند که به رؤیت جمال کلی رسیده باشد؛ همان جمالی که از جمال مطلق الهی در تک‌تک موجودات جهان هستی اعم از مجردات و مادیات، از موجودات عالم علوی گرفته تا موجودات عالم سفلی موج می‌زند؛ زیبایی و جمالی که اگر نبود، حقیقت هیچ‌یک از موجودات بروز نمی‌کرد و وجود در عدم خود باقی می‌ماند و پا به عرصه ظهور نمی‌گذاشت. این همان سری است که در جهان هستی نهفته است. انسان وقتی پای در عرصه‌های رازآلود هستی می‌گذارد دچار حیرت می‌شود. «در واقع حیرت مواجهه عقل آدمی با حیطة رازهاست که در آنجا میدان جولان ندارد» (صادقی و عروجی، ۱۳۸۵: ۴۰)؛ چراکه وقتی انسان به دنبال شناخت امری است، تا هنگامی که برایش آشکار نشود، طلب او در پی شناخت آن ادامه دارد. امری که غیب مطلق است و سر تمامی اسرار هستی است، هیچ‌گاه به ادراک کامل انسان در نمی‌آید و همین امر معرفت آن را با حیرانی همراه می‌سازد. لذا عارفی که به چنان شهودی رسیده باشد و جمال حق را در تمامی جهان هستی با چشم دل ببیند، سرتاسر وجودش را حالتی دست می‌دهد که زبان او از توصیف آن قاصر است. زیبایی سالک سبب می‌شود که به اسرار زیبایی‌های عالم بالا دست پیدا کند و با چشمی زیباییین عظمت و شکوه جمال مطلق را بنگرد؛ به گونه‌ای که وجودش مست از رؤیت شود. او درمی‌یابد که هریک از آفریده‌های جهان هستی که توسط جمال مطلق الهی متجلی شده است، به نحوی حق را می‌شناساند و نماینده زیبایی مطلق است. از هر جلوه‌ای به جلوه دیگر، به شهود جمال مطلق الهی می‌رسد. از آنجاکه «حیرت در بستر ادراک رخ می‌دهد» (همان: ۳۸) درک این تجلی، انسان را به وحدت و یگانگی مطلق و در نتیجه حیرت و سرگستگی در ساحت حق می‌رساند. عارف با درک حقایق عالی و رسیدن به ادراک مربوط به زیبایی عالم غیب و ماورای طبیعت در حیرت و سرگردانی باقی خواهد ماند. «پس اساس حیرت همان کشف احدیت و یگانگی ذات حق و افعال او در تمامی کثرات هستی است که تنها از طریق ادراک قلبی ممکن است» (همان: ۵۷).

ابن الخطیب در بیان این مطلب می‌گوید: «الجمالُ الكلي، و هو الجمالُ الالهيُّ السَّاري من ذلكَ الجمالِ المُطلَقِ فيما سِوى الله من عقلٍ و نفسٍ و فلكٍ و كوكبٍ و ملكٍ و طبيعةٍ و جسمٍ و هيولى و عُصر و معدن و نبات و حيوان. قد نال منه كلُّ بقدرِ احتماله، و لولا ذلك ما بقى وجوده، ولا برزت حقيقته، و لا قامت ذاته. و هو سرُّ الوجود كلاً، و به ظهر، و مدده مُتصلٌ. و لو قُدِّر عوقه أو إمتناعه زَمناً فرضاً لم يكن للعالم وجودٌ، و لا فيه موجودٌ. و هذا السرُّ خفى لكثرة ما ظهر، فلا شىء أظهره منه، و لا يرتاب فيه أحدٌ، فهو الناطقُ، و المخاطبُ و المُدرِكُ و الإدراكُ و المُدرِكُ و العالمُ و المعلومُ. و لا شىء أخفى منه، بحيث لا يحلُّ و لا يشرح و لا يدرك و لذلك الإشارة بقوله (ص): "زدني فيك تحيراً." و قال الصديق: العجزُ عن دركِ الادراكِ إدراكٌ» (ابن الخطیب، ۱۹۷۰، ج: ۱، ۲۹۱).

بر این اساس، حیرانی سالک از این است که درمی‌یابد همه چیز از جمال جزئی و جمال کلی، در جهان آفرینش حکایت از یک حقیقت واحد می‌کند. هرچه را که می‌بیند زیبایی اوست و نمی‌تواند در بین جلوه‌های جهان هستی جز او را نبیند. خداوند حقیقتی لایتناهی و بی‌کران است و ظاهر و باطن و اول و آخر و واحد و کثیر و... را در خود دارد. «این حیرت در سلوک عارفانه با روشنائی یکی است. این همان حیرتی است که پیامبر، آن را از خداوند طلب می‌کند» (صادقی و عروجی، ۱۳۸۵: ۳۷)؛ «لذا اهل حیرت همان صاحبان معرفت حقیقی می‌باشند» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۲۱۴). بر همین اساس است که پیامبر (ص) می‌فرماید: پروردگارا حیرتم را در خودت افزونی بخش! «این درخواست توالی و از پی هم آمدن تجلیات است بر خود؛ زیرا هرگاه که خداوند او را علمی می‌افزود، آن علم، وی را حیرتی می‌افزود» (همان: ۲۱۹).

ادراکِ ناتوانی از ادراک نیز که منجر به حیرانی می‌شود خود ادراک است؛ «یعنی وقتی دانستی که وی کسی است که دانسته نمی‌شود و کنه ذاتش اکتناه نمی‌پذیرد، این خود علم به خداوند متعال است، پس دلیل و راهنمای علم به او، عدم علم به اوست» (همان: ۲۱۵). ابن عربی در تفسیر حدیث «اللهم زدني تحيراً فيك» چنین آورده است: «خداوند! بر من نزولاتی فروفرست که عقل آن‌ها را از تمام وجوه محال می‌داند تا اینکه عجزش را از

ادراک آنچه شایسته تو و جلال صفات توست، بدانند» (همو، ۱۹۷۵، ج ۴: ۲۶۵). بر این اساس «حیرت عالی یا حیرت محمدی، حیرتی است که صوفی حق را در هر شیئی می‌بیند، او واحد را کثیر و کثیر را واحد، اول را آخر، آخر را اول، ظاهر را باطن، و باطن را ظاهر می‌بیند» (عفیغی، ۱۳۷۰: ۴۱).

۹. نتیجه‌گیری

بررسی عشق در اثر ابن‌الخطیب نشان می‌دهد که در اندیشه وی، عشق با وجود و عالم آفرینش گره خورده است. او همه موجودات حتی جمادات و نباتات را دارای گوهر عشق می‌داند. همه موجودات متنوع و گوناگون دارای یک معشوق و محبوب اند که رسیدن به آن، مقصود همگان است و همه به‌سوی آن رهسپارند.

عشق در اثر او، با زیبایی و طبیعت و انسان ارتباط تنگاتنگی دارد. در منظر او پیدایش و نمود عشق با اشاره به دو نام جمال و نور بوده و این جمال الهی برحسب استعداد موجودات عالم هستی به گونه‌های مختلف در جهان آفرینش نمود یافته است. زیبایی عالم از اشراق نور نورالانوار است، چراکه نور عین زیبایی است. او عشق را ناشی از این زیبایی می‌داند.

درک جمال الهی توسط ذات عارف، او را به مرتبه‌ای از شناخت می‌رساند که به حیرانی منجر می‌شود، چراکه حیرانی ساحتی از معرفت است. از منظر وی حیرت ناشی از عشقی است که ساحتی از معرفت و شهود شمولیت خداوند در جهان هستی است. فقط، انسانی که شمولیت خداوند در جهان هستی ملکه ذهنی او شده باشد می‌تواند زیبا دیدن عالم را تجربه کند و این دیدگاه است که سبب حیرت و حیرانی او می‌شود.

به‌طورکلی می‌توان دیدگاه ابن‌الخطیب را این‌گونه خلاصه کرد که زیبایی و رؤیت جمال الهی در جهان هستی باعث حیرت عالی در نهاد آدمی می‌شود، چراکه جلوه حق را در هر چیزی می‌بیند. لذا هر انسانی که بیشتر توفیق کشف زیبایی و پرده برداشتن از آن را داشته باشد، به کمال انسانی نزدیک‌تر شده در حیرانی بیشتر فرومی‌رود؛ آن

حیرانی ای که نشانه معرفت و ساحتی از شناخت حق است؛ شناختی که ناشی از عشق است و عشقی که زاییده زیبایی است و زیبایی که ذات نورانیت نورالانوار است.

پی‌نوشت‌ها

۱. ابوالحسن شاذلی، مؤسس طریقه شاذلیه در غماره در نزدیکی سبته در شمال مراکش زاده شد. در جوانی به تونس، زعوان و مصر سفر کرد؛ همچنین سفری کوتاه به اسپانیا داشت تا اینکه سرانجام در اسکندریه ساکن شد. وی شاگردان و مریدان بسیاری داشت. شاذلی در سال ۶۵۶ق در صحرای عیذاب مصر درگذشت.

۲. اصل ابن‌عاشر، صوفی و زاهد مغربی از اندلس بود. وی از امام محمد غزالی پیروی می‌کرد و /حیاء‌العلوم او را سرمشق خود قرار داده بود. ابن‌عاشر مورد احترام و قبول همگان بود؛ به گونه‌ای که وی را مستجاب‌الدعوه می‌انگاشتند.

۳. مولوی در این معنی می‌گوید: «پیل اندر خانه تاریک بود/ عرضه را آورده بودندش هنود// از برای دیدنش مردم بسی/ اندر آن ظلمت همی شد هرکسی // دیدنش با چشم چون ممکن نبود/ اندر آن تاریکی‌اش کف می‌بسود// آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد/ گفت همچون ناودان است این نهاد// آن یکی را دست بر گوشش رسید/ آن بر او چون بادبیزن شد پدید// آن یکی را کف چو بر پایش بسود/ گفت شکل پیل دیدم چون عمود// آن یکی بر پشت او نهاد دست/ گفت خود این پیل چون تختی بدهست// همچنین هریک به جزوی که رسید/ فهم آن می‌کرد هر جا می‌شنید// از نظرگه گفتشان شد مختلف/ آن یکی دالش لقب داد این الف// چشم حس همچون کف دست است و بس/ نیست کف را بر همه او دسترس (مولوی، ۱۳۸۰: ۳۹۷).

۴. سهروردی گوید بدان که از جمله نام‌های حسن، یکی جمال است و یکی کمال که «إن الله تعالی جمیل و یحب الجمال» و هرچه موجودند از روحانی و جسمانی طالب کمال‌اند و هیچ‌یک نینمی‌که او را به جمال میلی نباشد (نصر، ۱۳۵۹: ۲۵۸).

۵. ابن‌خطیب در مقدمه کتاب روضه‌التعریف خود از کتاب ابن‌دباغ نام می‌برد و بیان می‌دارد که از آن آگاهی کامل داشته است.

منابع

- ابن الخطیب، لسان‌الدین. (۱۹۷۰). *روضه التعریف بالحب الشریف*. حقه و علقه حواشیه محمد الکتانی، بیروت: دارالثقافة.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۹۸۸). *دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الاکبر*. بیروت: دارالفکر.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۴۶). *فصوص الحکم*. تعلیق ابوالعلاء عقیفی. مصر: دار إحياء الکتب العربیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۷۵). *الفتوحات المکیه*. تقدیم و تحقیق عثمان بیحی. قاهره: بی‌نا.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم. (۱۹۸۸). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- احمدزاده هروی، مزده. (۱۳۸۳). تحلیل تجربه زیبا نگری در مولوی. نشریه پژوهش‌های ادبی، شماره ۴، ۵۸-۳۷.
- الادریسی، حسین. (۱۳۸۱). المؤلفات و المختلف فی الادیین الفارسی و المغربی الاندلسی (شعر العرفان انموذجاً الشوشتری و سعدی الشیرازی). *مجله المنهاج*، شماره ۲۵، ۱۹۰-۲۳۵.
- ارناندس، میگل کروس. (۱۳۸۰). اندیشه اسلامی در شبه جزیره ایبری. به کوشش سلمی خضراء جیوسی. جلد دوم، میراث اسپانیای مسلمان. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۳۱۰-۳۳۷.
- افراسیاب پور، علی اکبر. (۱۳۸۰). *زیبایی پرستی در عرفان اسلامی*. تهران: طهوری.
- الهی قمشهای، محیی‌الدین مهدی. (۱۳۶۳). حکمت الهی، عام و خاص. ج ۶. تهران: انتشارات اسلامی.
- الانصاری (ابن دباغ)، عبدالرحمن بن محمد. (۱۳۷۸). *عشق اصطربلاب اسرار خداست*. تحقیق پروفیسور هریتز. ترجمه قاسم انصاری. تهران: کتابخانه طهوری.
- اورورای، دومینیک. (۱۳۸۰). علمای اندلس. به کوشش سلمی خضراء جیوسی. جلد دوم، میراث اسپانیای مسلمان. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۶۷). *محیی‌الدین عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۲). *راه عرفانی عشق*. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. تهران: بیکان.
- ختمی لاهوری، ابوالحسن عبدالرحمن. (۱۳۷۶). *شرح عرفانی غزل‌های حافظ*. تصحیح و تعلیقات بهاء‌الدین خرمشاهی، کورش منصوری و حسین مطیعی امین. ج ۲. تهران: نشر قطره.
- خلیلی، محمدحسین. (۱۳۸۲). *مبانی فلسفی عشق از منظر ابن سینا و ملاصدرا*. قم: بوستان کتاب.
- درنیکه، محمد احمد. (۲۰۰۳). *معجم شعراء الحب الالهی*. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- دیلم صالحی، بهروز. (۱۳۸۱). آموزه هماهنگی با نظام کیهانی در فلسفه اشراق سهروردی. فصلنامه علمی ترویجی دانشگاه قم، ۴ (۱ و ۲)، ۱۱۶-۱۲۸.

رجایی بخارایی، احمدعلی. (۱۳۷۵). *فرهنگ اشعار حافظ*. چ ۸. تهران: انتشارات علمی.
رنجبر کرمانی، علی اکبر. (۱۳۸۴). *سیر اجمالی تصوف در اندلس*. مجله معارف، شماره ۶۳، ۵۱-۶۵.
السراج الطوسی، ابی نصر عبدالله علی. (۱۹۱۴). *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد نیکلسون. چاپ لیدن.
شوقی ضیف، احمد. (۱۹۹۴). *عصر الدول و الامارات الاندلس*. القاهرة: مدیریة الكتب و المطبوعات
الجامعیة.

شیخ بهایی. (۱۳۸۳). *کشکول*. ترجمه کریم فیضی تبریزی. تهران: انتشارات تهذیب.
صادقی، مجید و عروجی، راضیه. (۱۳۸۵). *حیرت در عرفان*. فصلنامه پژوهش های فلسفی-کلامی،
دانشگاه قم، ۷(۴)، ۳۱-۶۳.

صادقی، مجید و یاریان، مجید. (۱۳۸۶). *عشق از منظر شیخ اشراق*. نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه اصفهان، شماره ۵۱، ۱۰۳-۱۱۷.

طلایی مینایی، اصغر. (۱۳۸۳). *عرفان، زیبایی شناسی و شعور کیهانی*: گذری بر جهان بینی پست مدرنی
و حیات وجود. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

عباسی، ولی الله. (۱۳۸۷). *تفکر در اندیشه عرفانی*. نشریه هفت آسمان، شماره ۳۷، ۴۹-۸۴.

عفیفی، ابوالعلاء. (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم*. چ ۲. تهران: انتشارات الزهراء.

غرمینی، عبدالسلام. (۲۰۰۰). *الممارس الصوفیة المغربیة فی القرن السادس الهجری*. مغرب: دارالبيضاء.

غریب، مأمون. (۲۰۰۰). *ابوالحسن الشاذلی حیاتہ، تصوفہ، تلامیذہ و اولادہ*. قاهره: دار غریب.

غزالی، ابو حامد. (۱۳۶۴). *مشکوٰة الانوار*. ترجمه صادق آینه‌وند. تهران: انتشارات امیرکبیر.

فرشادفیان، احمد. (۱۳۷۶). *مشرّب عرفانی امام خمینی و حافظ*. تهران: نشر عروج.

فی یرو، ماریا. (۱۳۸۰). *بدعت در اندلس*. به کوشش سلمی خضراء جیوسی. جلد دوم، میراث اسپانیایی
مسلمان. مشهد: انتشارات آستان قدس، ۴۷۸-۴۹۸.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۱). *رسالة قشیریه*. ترجمه محمدحسن فروزانفر. تهران: شرکت
انتشارات علمی و فرهنگی.

مارین، مانوئلا. (۱۳۸۰). *اعمال عبادی مسلمانان در اندلس*. به کوشش سلمی خضراء جیوسی. جلد دوم،
میراث اسپانیایی مسلمان. مشهد: انتشارات آستان قدس، ۴۷۷-۴۵۱.

معین، محمد. (۱۳۸۲). *فرهنگ فارسی معین*. چ ۲. تهران: انتشارات فرهنگ.

المقری، احمد بن محمد التلمسانی. (۱۹۸۸). *فتح الطیب من غصن اندلس الرطیب*. حقه احسان عباس.
بیروت: دار صادر.

منافی اناری، سالار. (۱۳۷۷). *عشق عرفانی*. فصلنامه زبان و ادبیات وابسته به دانشگاه علامه طباطبایی،
شماره ۵، ۶۵-۸۵.

۱۵۰ □ دو فصلنامه مطالعات عرفانی، شماره سی و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۱۲۳-۱۵۰

موسوی بجنوردی، کاظم. (۱۳۸۷). *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۸۰). *متن کامل مثنوی معنوی، مطابق نسخه تصحیح نیکلسون*. به کوشش مهدی آذریزدی. چ ۶. تهران: انتشارات پژوهش.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۵۷). *کشف الاسرار و عده الابرار*. به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت. چ ۲. تهران: انتشارات امیرکبیر

نصر، سیدحسین. (۱۳۵۹). *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*. چ ۳. تهران: خوارزمی

نصر، سیدحسین. (۱۳۸۲). *جاودان خرد (مجموعه مقالات)*. به اهتمام سیدحسن حسینی. تهران: سروش
نیکزاد، عباس. (۱۳۸۴). *سریان درک و شعور و عشق در همه موجودات*. نشریه رواق اندیشه، شماره ۴۳،
۳۹-۴۹.

هجویری، علی غزنوی. (۱۳۷۳). *کشف المحجوب*. مقدمه قاسم انصاری. تهران: کتابخانه طهوری.