

مبانی نظری امام خمینی در عشق عرفانی و مقایسه آن با مبانی بنیان‌گذار عرفان عاشقانه، احمد غزالی

محمد رودگر^۱

چکیده: جریان عرفان عاشقانه چه در بعد نظری و چه در بعد عملی و سلوکی، دارای اصول و ویژگی‌هایی است که کمتر بدان توجه شده است. با مشخص نمودن چند مورد مهم از اصول و ویژگی‌های نظری در آثار احمد غزالی می‌توان دریافت که چگونه او توانسته است جریان عرفان عاشقانه را به صورت یک جریان و ساحت مستقل و شکوفا رواج دهد و در مقایسه با آرای امام در این موضوع می‌توان دریافت که عرفان عاشقانه خراسانی تا چه حد توانسته است در آرای عرفانی یک عارف معاصر هرچند با مشرب‌ی متفاوت، تأثیرگذار باشد. مدعا و دست‌آورد این پژوهش به طور مشخص این است که امام خمینی به عنوان عارفی برخاسته از مکتب ابن عربی و با مشرب صدرایی، مبانی عرفان عاشقانه خراسان را هرچند به طور کلی می‌پذیرد و بخصوص در اشعار خود با زبانی بسیار شبیه با زبان عرفای خراسان بیان می‌دارد، اما گاه بخصوص در آثار مشور، همان اصول را به گونه‌ای دیگر و به بیانی رایج در مکتب ابن عربی مطرح ساخته است و تحت تأثیر رویکرد رایج در فقه شیعی، به اصول ناظر به برخی از سنن عرفان عاشقانه همچون عشق مجازی، توجه چندانی نداشته است.

کلیدواژه‌ها: عرفان عاشقانه، عرفان خراسان، مبانی نظری، سوانح العشاق، دیوان امام.

۱. استادیار گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
E-mail: Roodgar@gmail.com

مقدمه

از مهم‌ترین مفاهیم مورد تأکید در عرفان اسلامی مفهوم عشق است. این موضوع بیشتر در حوزه ادبیات بحث شده است و همه با رویکردی ذوقی به سراغش می‌روند و بیشتر از باب تعارف، آن را یک جریان مستقل در عرفان اسلامی می‌دانند. به همین خاطر، این جریان عرفانی محجوریت‌های فراوانی را در عین درخشندگی‌های غیرقابل انکار، تحمل کرده است؛ و حال آنکه می‌توان با رویکردی عالمانه، وجود و تشخیص این جریان را چه از لحاظ نظری و چه سلوکی، ثابت نمود. خواجه احمد در نیمه دوم قرن پنجم و اوایل قرن ششم، دو سه سال پس از برادرش ابو حامد محمد غزالی به دنیا آمد (حدوداً در سال ۴۵۸ هـ). به قرینه ولادت برادرش در طبران طوس، او هم در آنجا متولد شد و در سال ۵۲۰ هـ وفات نمود.^۱ احمد همانند برادرش محمد، از بزرگان فقه شافعی گردید تا آنجا که سال‌ها بعد که محمد تحت تأثیر وی به خلوت‌گزینی و سفر روی آورد (غزالی ۱۳۸۷: ۴۷). احمد به نیابت از وی به تدریس در نظامیه بغداد پرداخت. خواجه احمد اولین کسی بود که این موضوع را تدوین جامعی نمود و در قالبی ادبی در اختیار عموم، ادیبان، شعرا، عرفا و فارسی‌زبانان گذاشت. ابتکارات خواجه احمد در عرفان عاشقانه و جمال‌گرا به حدی است که به حق باید او را بنیان‌گذار این بنای عظیم دانست؛ گرچه زمینه‌هایش به‌طور محدود، از قبل فراهم آمده بود. پیش از وی، رابعه عدویه، سمنون محب، بایزید، حلاج و... هر یک در آثار و سخنان خود، بر روند جریان عشق در عرفان اسلامی، تأثیر بسزا داشته‌اند (رودگر ۱۳۹۰: ۷۳-۳۸). در این میان، بررسی دیدگاه‌های احمد غزالی در این باره، از ضرورت ویژه‌ای برخوردار است؛ چرا که اولین متن فارسی مستقل در باب عشق، یعنی *سوانح العشاق* را او نوشت و با این کار، تأثیر شگرفی در شکوفایی این مکتب بر جای گذاشت.

همچنین «محبت از دیدگاه امام خمینی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است تا آنجا که می‌توان ادعا نمود که عشق، محور و مبنای همه آثار ایشان است» (طباطبایی ۱۳۸۸: ۱۴ - ۱۳). وی در *دیوان* خود بیش از ۱۴۷ بار از واژه عشق استفاده کرده است و مضمون اصلی غزل‌های عارفانه‌اش به این موضوع اختصاص دارد (طباطبایی ۱۳۸۸: ۲۶۲). از منظر او، محبت و اشتیاق و عشق، براق معراج و رفرق وصول است (امام خمینی ۱۳۷۷: ۷۶؛ ۱۳۷۵: ۱۲۷). هرچند وی از عرفای جمال‌گرای خراسان نیست اما چه در اولین اثر عرفانی‌اش *مصباح الهدایه* و چه آخرین اثر یعنی *دیوان اشعارش* تأکید فراوان بر عشق دارد.

سؤال اصلی این تحقیق عبارت است از این که: نظام اندیشه‌های احمد غزالی که بر اساس

۱. در مورد تاریخ تولد و وفات احمد غزالی ر.ک: (مجاهد، ۱۳۷۶: ۱۳ مقدمه).

عشق و در امتداد یک جریان بزرگ در عرفان اسلامی بنا شده، دارای چه اصول و ویژگی‌هایی در بُعد نظری است و در مقایسه با آرای امام در این زمینه، به چه اصول مشترک و یا متفاوتی می‌توان دست یافت؟

روش پژوهشی در این نوشتار، کتابخانه‌ای است با رویکرد توصیفی و تحلیلی.

مفهوم عشق

عشق در لغت، به معنی شمشیر است: «عشق با عاشق چنان کند که شمشیر» (ابن عربی ۱۹۹۸ ج: ۲: ۱۸) و ریشه آن از عشقه به معنای گل پیچک و یا از عَشَقْ به معنای قلّه کوه است که این آخری، کنایه از این است که عشق، بالاترین نقطه محبت است (سهروردی ۱۳۹۵: ۱۵)؛ اما در اصطلاح، عشق و محبت به نظر ابن دباغ، همانند وجود و نور در فلسفه صدرایی و اشراقی قابل تعریف نیست، چون جنس و فصل ندارد (ابن دباغ ۱۳۷۸: ۳۱). ابن عربی نیز می‌نویسد: «الحب ذوقی و لاتدری حقیقته... من ذاق عرف» (ابن عربی ۱۹۹۸ ج: ۲: ۳۱۵). ابن عربی در بیان علت غیرقابل تعریف بودن محبت می‌گوید: «عشق غیور است و لازمه غیرت، ستر است» (ابن عربی ۱۹۹۸ ج: ۲: ۳۲۱). حال که محبت حد و رسم ندارد، عشق نیز که مرتبه‌ای در اوج حب به شمار می‌آید، چنین است.

خواجه احمد غزالی نیز بر آن است که، عشق به بیان نیاید: «حدیث عشق در حروف نیاید و در کلمه نگنجد؛ زیرا که آن معانی ابکار است که دست حیطة حروف بر دامن خدر آن ابکار نرسد» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۰۵). وی در مقدمه *سوانح* تذکر می‌دهد، عشق را تنها با «بصیرت باطن» می‌توان درک نمود (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۰۵) و سرانجام در *سوانح*، عشق را به گونه‌ای توصیفی و بسیار موجز، چنین تعریف می‌کند: «حقیقتش [عشق] قرآن بود از راه دیده، میان دو دل» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۳۲).

وی در جایی دیگر می‌نویسد: «عشق نوعی از سکر است» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۵۶).

همچنین: «عشق به حقیقت، بنای قدسی است و عین پاکی و طهارت، از عوارض و علل دور و از نصیب پاک» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۵۹).

او آیه «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» و آغاز محبت را از آستان قدس جلالی، نشانه آن می‌داند که عشق یک امر پاک و قدسی است: «زیرا که بدایت او این است که: یحِبُّهم» و اینکه «اصل عشق از قدم روید» اگر هم در جایی بر دامن عشق، شائبه و علتی دیدیم، باید بدانیم که بعدها به او عارض شده است و اصل عشق از آن مبرا است (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۵۹) پس می‌توان عشق را از نظر خواجه، این‌طور تعریف کرد: «نوعی قران و همدلی قدسی و پاک و ماورایی، همراه با سکر، که سابقه‌ای ازلی دارد».

امام خمینی نیز قائل به پوشیده بودن مفهوم عشق به اقتضای پوشیدگی ذات الهی است. وی از سویی بر آن است که عالم هستی همگی سایه حضرت محبوبند حتی «عشق جبلی و فطری نیز متعلق به محبوب مطلق است» (امام خمینی ۱۳۷۵: ۱۲۷) و از سویی دیگر آن محبوب مطلق را در نهایت کتم و خفا وصف کرده است تا جایی که حتی به کار بردن واژگان غیب باطن را نیز در باب ذات الهی از سر ناچاری و اضطرار می‌داند: «البطن و الغیب اللذان نسبناهما إلى هذه الحقيقة الغيبية ليسا مقابلين للظهور الذي من الصفات في مقام «الواحدية» و الحضرة الجمعية؛ و لا «الباطن» هو الذي كان من الأسماء الإلهية الذي هو من أمهات الأسماء الحقيقية. فإن البطن الذي من الأوصاف القدسية و «الباطن» الذي من الأسماء الربوبية، كل واحد منها التجلي بذلك المقام؛ و هما متأخران عن تلك الحضرة. بل التعبير بمثل هذه الأوصاف و الأسماء لضيق المجال في المقال» (امام خمینی ۱۳۷۲: ۱۴). تحت این شرایط، مشخص است که عشق و صدور آن از ذات نیز امری کاملاً پوشیده و غیرقابل تعبیر خواهد بود. از آنجاکه عشق هیچ حدومرزی نمی‌شناسد، بیان تعریف منطقی و علمی برای آن غیرممکن است:

عشق روی تو در این بادیه افکند مرا چه توان کرد که این بادیه را ساحل نیست
(امام خمینی الف ۱۳۷۹: ۶۷).

همچنین:

عاشقم، جز عشق تو در دست من چیزی نباشد عاشقم، جز عشق تو بر عشق برهانی ندارم
(امام خمینی الف ۱۳۷۹: ۱۵۰).

عشق در ساحت نظری

عشق در هر دو ساحت نظری و سلوکی دارای اصولی اساسی است که در سخنان عرفای جمال‌گرا پراکنده است. مراد از «مبانی نظری عرفان عاشقانه» همان ابعاد معرفتی است که به شناخت حقیقت عشق به‌عنوان یک مقوله هستی‌شناختی می‌پردازد و نتیجه آن، افزایش معرفت نسبت به حقایق هستی است، در برابر «مبانی سلوکی» که به عشق به‌عنوان یک محور مؤثر در سیر و سلوک عرفانی می‌پردازد. بُعد نظری عشق، عشق را در برون از سیر و سلوک و جان عارف، در ساحت حقیقت خارجی‌اش شامل می‌شود و بُعد عملی آن، عشق را در منظر درونی‌اش؛ یعنی در ساحت جان‌سالک فرامی‌گیرد. به‌عنوان نمونه، این یک اصل نظری است که: «حب الهی به ذات، از علم او نشأت می‌گیرد (مشأ حب، علم است)». همچنین: «عشق بهانه آفرینش هستی است». عرفان جمالی مدعی است که جهان زاییده عشق است. امام خمینی نیز در این باره جمله زیبایی دارد: «و لو لا ذلك الحب، لما يظهر موجود من الموجودات و لا یصل

أحد إلى كمال من الكمالات؛ فَإِنَّ بِالْعَشْقِ قَامَتِ السَّمَوَاتُ» (امام خمینی ۱۳۷۲: ۷۱). وی دلیل آفرینش کائنات را حب ذات می‌داند. خداوند به ذاتش علم دارد و علم به ذات، مستوجب حب و عشق به کمالات و زیبایی‌های الهی است و عشق به ذات نیز مستوجب تجلی آن زیبایی‌هاست، به گونه‌های مختلف، در قالب اسما، صفات، اعیان و... بنابراین، عشق از علم و معرفت و بصیرت ناشی می‌شود و هر چه علم بالاتر باشد، عشق سوزان تر و کامل تر خواهد بود؛ مانند علم و عشق خدا نسبت به زیبایی‌های ذات.

خدا ← علم به ذات ← عشق به کمالات و زیبایی‌ها ← تجلی.

همه موجودات تجلی عشق خداوند به ذات هستند و به همین جهت عرفا عشق را ماده اولیه خلقت و بهانه وجود می‌دانند. امام خمینی ذیل حدیث معروف «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا»^۱ این حقیقت را به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند. از نظر او حب و عشق رابطه میان غیب ذات و ظهور در عرصه تعینات است و عبارت «أَنْ أُعْرَفَ» در حدیث مزبور، اشاره دارد به ظهور بعد از خفای رقیقه عشقیه حبیبیه الهیه و ظهور ذات لذات (امام خمینی ۱۳۷۲: ۲۰ مقدمه).

اصول و مبانی معرفتی جریان عرفان عاشقانه چنان اهمیتی دارد که از *عِبَرِ الْعَاشِقِينَ* روزبهان بقلی که پس از عین القضاة و احمد غزالی، از سران عرفان عاشقانه است، چنین برمی‌آید که سالک نمی‌تواند بدون فراگیری اصول، پیش شرط‌ها و پیش زمینه‌های معرفتی این جریان عرفانی، پا به وادی سلوکی ویژه‌اش گذارد؛ و گرنه به انحراف کشیده می‌شود. از مقدمه *سوانح العشاق* خواجه احمد نیز برمی‌آید که این کتاب درباره «حقایق عشق و احوال و اعراض او» است (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۰۶). حسین ناگوری (۹۰۱ هـ) از شارحان *سوانح*، در شرح عبارت «حقایق عشق» می‌نویسد: «ای: ذات مطلق عشق» و در ذیل کلمه «احوال» می‌نویسد: «یعنی اوصاف لازم و ثابت او» (مجاهد ۱۳۷۶: ۳۱۱). این که خواجه از اوصاف و احوال لازم و ثابت عشق بحث کرده، بیانگر آن است که به نظر او نیز عشق دارای ویژگی‌ها و اصولی است. حال که مبحث عشق در آثار خواجه دارای دو بعد نظری و عملی است، این ویژگی‌ها و اصول نیز به دودسته تقسیم می‌شوند: ویژگی‌ها و اصول نظری و ویژگی‌ها و اصول عملی. این نوشتار به اصول نظری عشق اختصاص یافته است.

اصول نظری عرفان عاشقانه

اصول اساسی عرفان جمالی در بُعد نظری که می‌توان از کلمات خواجه احمد غزالی استخراج

۱. «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَحَبِيبٌ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكِي أُعْرَفَ» (ابن عربی ۱۳۷۰: ۲۰۳؛ ۱۹۹۸: ۳۱۸).

و بازتاب آن را در آثار امام خمینی دریافت نمود، از جمله عبارت‌اند از:

۱. وجود در هر مرتبه زیبا بوده، عشق نیز برآمده از زیبایی است.
۲. سریان زیبایی و حب در همه موجودات؛
۳. «المجاز قنطرة الحقیقة»؛
۴. «کلّ جمیل من جمال الله» و «ظلّ الجمیل جمیل»؛
۵. نظریه آینه‌داری و آینه‌گردانی (هر موجودی آینه‌دار آن طلعت زیباست).
۶. نظریه «وحدت وجود عاشقانه» و «فناى عاشقانه»؛
۷. «انّ الله جمیل یحبّ الجمال»؛
۸. عشق رابطه‌ای دو سویه است و ابتدا از جانب حضرتش آغاز می‌گردد.
۹. عشق به زیبایی و کمال، فطری است.
۱۰. انسان موجود برگزیده خداست در عرصه عشق؛
۱۱. عشق الهی ازلی و ابدی است و انسان را به جاودانگی می‌رساند.

خواجه احمد غزالی و امام خمینی یا به صراحت به این اصول اشاره کرده‌اند، یا این که می‌توان از طریق مقدماتی چند، آن‌ها را از سخنانشان استخراج نمود. اکنون درباره هر یک از اصول فوق و تطبیق آن‌ها با آرای خواجه و امام، توضیحاتی ارائه می‌شود:

۱ تا ۶ (موارد مذکور در شماره‌های ۱ تا ۶). خواجه به شش مورد نخست از موارد فوق، در فصل سیزدهم *سوانح* با نثر و زبانی لایه به لایه و ایجازی شگفت، اشاره کرده است. این فصل از ابتدا تا انتها چنین است:

سَر و روی هر چیزی نقطه پیوند اوست و آیتی در صُنع متواری است و حُسن نشان صُنع است. و سَر و روی، آن روی است که روی در وی است. و تا سَر و روی آن نبیند، هرگز آیت صنع و حسن نبیند. آن روی جمال «و بقی وجه ربک» است، دیگر خود روی نیست، «کلّ من علیها فان». آن روی هیچ است تا دانی (مجاهد، ۱۳۷۶: ۱۲۴).

اولین نکته‌ای که خواجه در این عبارت به آن اشاره کرده این است که وجود در هر مرتبه زیباست، و گر نه اصلاً موجود نیست و فانی و معدوم می‌شود. منظور از «سَر و روی»، وجهی از هر شیء است که زیبایی‌اش را نشان می‌دهد. ضمیر «او» در «نقطه پیوند اوست»، به حقیقت عشق برمی‌گردد که ذات حق است. لذا «آیت» اشاره به تجلی عشق در مخلوقات دارد. پس در هر مخلوقی نشانه‌ای از حقیقت عشق و جمال نهفته است و در هر چیزی جمال وجود دارد و «حُسن،

نشانِ صنع است» و وجود در هر مرتبه زیباست. خواجه در پایان به این نتیجه می‌رسد که بقای هر موجودی وابسته به پیوندش با جمال الهی است. هر چیزی به این نشان که زیباست، آفریده شده است و تا وقتی که «سر و روی آن نبیند، هر گز آیت صنع و حسن نبیند». هر چیزی باید به جمال الهی پیوند داشته باشد تا نشانهٔ صنع و حسن شود، و گرنه هیچ است و فانی.

اگر به رابطه عاشق و معشوقی دقت کنیم، در می‌یابیم که به قول خواجه، هم عاشق از زیبایی قوت می‌خورد و هم معشوق؛ با این تفاوت که: «عشق عاشق بر حقیقت است و عشق معشوق عکس تابش عشق عاشق در آینهٔ دل او» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۳۲). عاشق و الهی زیبایی‌های معشوق می‌شود و معشوق نیز «کمال حسن خود را در نتواند یافت الا در آینهٔ عشق عاشق» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۲۵-۱۲۴). عاشق در مقام فنای عاشقانه، آینهٔ تمام‌نمای زیبایی‌های معشوق می‌شود و به همین جهت، معشوق او را عضوی از پیکرهٔ خود می‌داند و به او غیرت می‌ورزد؛ بنابراین وجود، عشق و زیبایی، پیوندی ناگسستنی با یکدیگر دارند. وجود زیباست و عشق از زیبایی به وجود می‌آید.

امام خمینی نیز در مواضع متعدد به این نکته اشاره داشته است که وجود در هر مرتبه زیبا بوده، عشق نیز فرزند زیبایی است. در مقدمه *مصباح الهدایه* می‌خوانیم که حقیقت مطلقهٔ وجود همان حقیقت حبّ و عشق است که در صورت ظاهری و لباس مظه‌ری به صورت بساطت غیرعنصریه تنزل یافته است (امام خمینی ۱۳۷۲: ۱۸ مقدمه).

در جای دیگر نیز می‌گوید: هر چه گوید عشق گوید، هر چه سازد عشق سازد (امام خمینی

الف ۱۳۷۹: ۱۵۰).

البته چنانکه پیداست، نثر غزالی با نثر امام بسیار متفاوت است و تأکید غزالی بر جمال و زیبایی را در آثار امام کمتر می‌بینیم که در ادامهٔ این مقایسه و پژوهش، این موضوع بیشتر روشن خواهد شد.

دومین نکته، سریان حبّ است. خواجه می‌گوید که آیتی از جمال در صنع و آفرینش متواری است. زیبایی، آیتی است از آیات خدا که در تمام ذرات هستی پراکنده است. از این متن، به وضوح می‌توان سریان زیبایی را دریافت. در شرح ناگوری، ذیل جملهٔ «آیتی در صنع متواری است» می‌خوانیم: «یعنی آیتی از عشق در صنع متواری مخفی است؛ یعنی فیض او هم با توست، هر چیزی بدان فیض است» (مجاهد ۱۳۷۲: ۴۱-۴۰). چنان که ملاحظه می‌شود، ناگوری به صراحت «آیتی از جمال» را «آیتی از عشق» معنا کرده است؛ زیرا جمال و عشق ملازم یکدیگرند. پس می‌توان از این مقدمه که جمال در همه چیز سریان دارد و جمال و حب (عشق) ملازم همدیگرند، نتیجه گرفت: حب در همه چیز سریان دارد.

حب مفهومی وجودی و وجدانی دارد و همانند وجود، تشکیکی بوده، دارای درجات و مراتبی است که در همه اشیا و موجودات به اشکال و میزان‌های متفاوت، به نحوی آگاهانه سریان دارد (چنان‌که در تعریف حب گذشت).^۱ از این رو در دعای سحر می‌خوانیم: «اللهم انی اسئلك من جمالك باجمله و کل جمالك جمیل. اللهم انی اسئلك بجمالك کله». کلیت جریان جمال در کل هستی، از آن اوست. چنان‌که پیداست، این اصل به وجود نوعی شعور و آگاهی در کل موجودات اشاره دارد که سریان محبت، فرع بر سریان ادراک است.

امام خمینی در شرح حدیث جنود عقل و جهل بیان داشته‌اند که موجودات همگی سایه حضرت محبوب‌اند، خاصه محبوبی که همه محبت‌ها و محبوبیت‌ها رشح‌های از محبت اوست (امام خمینی ۱۳۷۷: ۱۲۷). وقتی عشق عامل آفرینش باشد، وجود مرادف با عشق باشد و هر موجودی سایه‌ای از حضرت عشق باشد، سریان زیبایی و حب در تمام موجودات امری واضح و روشن خواهد بود: ذرات وجود عاشق روی ویند (امام خمینی الف ۱۳۷۹: ۲۱۲). این موضوع به گونه‌های مختلف در دیوان ایشان نیز منعکس شده است: ذره‌ای نیست به عالم که در آن عشقی نیست (امام خمینی الف ۱۳۷۹: ۶۲).

همچنین: همه جا منزل عشق است که یارم همه جاست (امام خمینی الف ۱۳۷۹: ۴۲). همچنین:

کو آنکه سخن ز هر که گفت از تو نگفت؟ آن کیست که از می وصال نچشید؟

(امام خمینی الف ۱۳۷۹: ۲۱۵).

یا:

عالم عشق است هر جا بنگری از پست و بالا سایه عشقم که خود پیدا و پنهانی ندارم

(امام خمینی الف ۱۳۷۹: ۱۵۰).

سومین نکته‌ای که خواهی در این عبارت به آن اشاره کرده، این اصل معروف است: «المجاز قنطرة الحقیقة؛ مجاز پلی به سوی حقیقت است». چنان‌که گذشت، اولین جمله فصل سیزدهم **سوانح** این است: «سر و روی هر چیزی نقطه پیوند اوست» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۲۴)؛ یعنی هر چیز زیبایی همانند پلی است که عارف عاشق را به آن زیبای مطلق می‌رساند. البته «مجاز» در اینجا وجودی مستقل از «حقیقت» نیست، بلکه جزئی از آن است؛ سایه و جلوه‌ای از آن. زیبایی دارای مراتبی است که مراتب پایین تر آن، عشق به ظواهر هستی است. زیبایی‌های این دنیا، پلی است برای رسیدن به زیبایی‌های مطلق. پس همه این زیبایی‌ها اصالت دارند و در عین حال که عین حقیقت‌اند، تنها تنزل بخش کوچکی از آن زیبای مطلق‌اند. به قول جامی:

۱. این نظریه را می‌توان در آرای ابن سینا و ملاصدرا در رساله‌ی *العشق و السفر* نیز یافت (ر.ک: ابن سینا ۱۳۸۸: ۳۷۳-۳۷۹؛ ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷: ۱۵۲).

درون حُسن روی نیکوان چیست؟ نه آن حسن است تنها، گوی آن چیست؟
جز از حق می نیاید دلربایی که کس را نیست شرکت در خدایی
گرچه بیشتر موجودات، متعلق حب خود را نشانند و ندانند که چه کسی به واقع سزاوار
عشق ورزی هایشان است و از این روی، به مهر و بیان زمینی، مال و منال، جاه و مقام و... روی آورند،
اما در واقع به خدا مهر می ورزند؛ چرا که همه این‌ها چیزی جز نمودِ خدا نیستند و در همه کائنات
جز او موجودی یافت نمی شود.

عشق به ذات، همانند علم به آن، محال است و فقط می توان عاشق اسما، صفات و مظاهر
شد.^۱ در این میان، مظاهر رنگارنگ زمینی، حجاب راه‌اند برای عوام، اما برای عارف دو کار کرد
دارند: اولاً تا پیش از وصل، و سالی هستند برای تمرین از همه چیز گذشتن و پخته شدن در
کوره عشق؛ ثانیاً پس از وصل، از حالت حجاب خارج می شوند و به نمودها، علائم و مظاهری
بدل می شوند که عارف را به محبوب ره می نمایند. بنابراین، گاهی عشق انسانی می تواند وجود
انسان را مرکب خود کند، او را در کار عشق پخته گرداند تا طاقت کشیدن بار عشق الهی را پیدا
کند و پذیرای آن شود.

امام نیز متعلق عشق جلی و فطری را تنها یک چیز می داند: محبوب مطلق از نظر او غیر مطلق
از آن جهت که محدود است، نمی تواند محبوب فطری بشر گردد (امام خمینی ۱۳۷۵: ۱۲۷).
تا اینجا می توان گفت امام جایگاهی برای عشق به مجاز قائل نیست. ایشان در ادامه، پس از
بحث تفصیلی در باب انواع فطرت، به این نکته اشاره می کنند که اگر انسان محبوب خود را در
موجودات ناقص و محدود زمینی بیابد، در واقع فطرت مخموره او در پس حجب ظلمانی نورانی
مخفی شده است. این دل‌بستگی او را از لقاء الله و رؤیت جمال مطلق محروم می سازد: «مگر آنکه
این چنین دل‌باختگان بتوانند از مجازها که قنطرة حقیقت‌اند بگذرند و به محبوب مجازی با نگاهی
تبعی (نه استقلالی) بنگرند» (طباطبایی ۱۳۸۸: ۸۲). با این قید، می توان امام را قائل به قاعده المجاز
قنطرة الحقیقه دانست؛ اما آنچه در آثار امام به دست می آید آن است که التزام به این اصل،
به روشنی امری مسلم نیست. برخلاف کسانی چون احمد غزالی و عین‌القضات که به صراحت از

۱. گرچه خداوند هم عاشق است و هم معشوق، ولی معشوقی اش - به تعبیر خواجه - به عاریت است (ر.ک: مجاهد
۱۳۷۶: ۱۶۴). این نسبت ماست به «او» که معشوقش کرده، و گرنه کسی که از همه چیز مستغنی است، او را چه به
معشوقی. اگر هم روزی وارد دایره عشق شود، یعنی به عاشق میلی پیدا کند و بخواهد از سر لطف او را بنوازد و آن
میل مفرط شود، به قول عین‌القضات: «در آن حال از مرتبه معشوقی به درجه عاشقی آید» (عین‌القضات ۱۳۶۴: ۱۲۵)؛
و آن معشوقی که از در مجاز و تهمت به او بسته بودند هم از میان برمی خیزد و از او ساقط می شود. او عاشق عشق
می شود، نه معشوقش: «یحییهم...».

اهمیت ویژه عشق مجازی و نقطه اتصال آن با عشق حقیقی سخن گفته‌اند. هر چند امام قائل است که «هر کس در هر مطلوبی طلب تو کند و با هر محبوبی عشق تو ورزد» (امام خمینی علیه السلام: ۱۳۷۵: ۹۱) اما در عمل، هیچ عشقی را جز عشق الهی به رسمیت نمی‌شناسد و راه‌های دیگر را حجاب، مانع و حتی در این مسیر می‌داند.

چهارمین نکته، این جملات معروف است که «کلّ جمیل من جمال الله؛ هر زیبایی از زیبایی خداست» و «ظلّ الجمیل جمیل؛ سایه زیبا زیباست». این دو اصل از اصول عرفان جمالی، فاصله چندانی با یکدیگر ندارند و به همین خاطر ذیل یک اصل به آن‌ها می‌پردازیم. ناگوری ذیل این عبارت خواجه که: «و حسن نشان صنع اوست»، می‌نویسد: «یعنی: کلّ جمیل من جمال الله» (مجاهد ۱۳۷۶: ۳۲۲) و به صراحت به این اصل اشاره می‌کند. عارف عاشق از طرفی هر زیبایی را برخاسته از آن زیبای مطلق می‌پندارد و از طرف دیگر تمام ذرات گیتی را آفریده آن زیبای مطلق و به همین خاطر زیبا می‌داند؛ و این یعنی: «ظلّ الجمیل جمیل». کلّ هستی سایه‌ای است از جمال آن جمیل مطلق و به همین خاطر زیباست. جمال آن جمیل است که روی در آفرینش دارد و به قول خواجه: «سر و روی آن روی است که روی در وی است». بنابراین، عارف جمالی از هر طرف که به این مجموعه هستی بنگرد، چیزی جز زیبایی نمی‌بیند؛ چه از جزء به کل، چه از کل به جزء.

عارف که وجود را در هر مرتبه زیبا می‌بیند، قائل به آن است که «کلّ من عندالله» و به چنان رضایت خاطر می‌یابد که آن را به تمام ارکان وجود تعمیم می‌دهد:

انسان غیر محتجب... جمال و کمال حق را در جمیع موجودات ظاهر بیند و چنانچه ذات مقدس را کامل مطلق بیند، صفات جمال و جلال را کامل بیند. و همین طور، افعال حق را جمیل و کامل مشاهده کند، و [این که] «از جمیل مطلق جز مطلق جمیل نیاید» را به عین عیان و مشاهده حضوری دریابد (امام خمینی ۱۳۷۷: ۱۶۴).

اینکه «از جمیل مطلق جز مطلق جمیل نیاید»، همان قاعده «کلّ جمیل من جمال الله» است. امام خمینی از این اصل در کنار دو اصل «سریان زیبایی و حب در تمام موجودات» و «ظلّ الجمیل جمیل»، محملی می‌سازد برای تفسیر و تبیین آن رضایتمندی عاشقانه‌ای که ثمره اعتقاد به این اصول است. از نظر او سالک در این مرتبه به میزان نورانیت وجود و کمال ذاتی خویش، از تمام نظام وجود راضی و خشنود خواهد بود، و به این بیت از سعدی استشهد می‌کند:

به جهان خُرَم از آنم که جهان خُرَم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

(امام خمینی ۱۳۷۷: ۱۶۴).^۱

پنجمین نکته که از فراز پایانی فصل سیزدهم *سوانح* فهمیده می‌شود، نظریه آینه‌داری و آینه‌گردانی است؛ آنجا که می‌خوانیم: «آن روی جمال» و «بقی وجه ربک» است، دیگر خود روی نیست، «کل من علیها فان». آن روی هیچ است تا دانی» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۲۴).

خلاصه این نظریه چنین است: هر چه که هست در جهان، هست همه مثال تو (عطار نیشابوری ۱۳۸۷: غزل ۶۸۵). زیبایی جلوه خداست و روی زیبا همچون آینه‌ای که عارف می‌تواند جمال حق را در آن به نظاره بنشیند؛ اما نباید عاشق خود آینه شد، نباید به نفس زیبارویان عشق ورزید، که آنان آینه‌داران آن جمال مطلق‌اند.

به نظر خواجه - چنان که در نکته اول گفتیم - عاشق راستین می‌تواند با رسیدن به مقام فنا، آینه تمام‌نمای اوصاف و ویژگی‌های معشوق شود. او خود از زیبایی‌های معشوق قوت می‌خورد و معشوق از انعکاس زیبایی‌هایش در آینه او (ر.ک: مجاهد ۱۳۷۶: ۱۲۵ - ۱۲۴). یکی از تفاوت‌های عشق عاشق با معشوق، در این است که «عشق عاشق بر حقیقت است و عشق معشوق عکس تابش عشق در آینه دل او» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۳۲). معشوق کمال زیبایی‌های خود را نمی‌تواند دریابد، مگر در آینه عشق عاشق (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۲۵ - ۱۲۴). به همین جهت پرتو حسن خداوند در ازل از تجلی دم زد و تمام آفرینش محصول این تجلی است تا او خود را در آینه زیبایی‌های آن ببیند. تمام هستی آینه‌دار و آینه‌گردان «او» هستند، ولی انسانی که پا به عرصه سلوک عاشقانه می‌گذارد و به فنا می‌رسد، پا را از آینه‌گردانی فراتر می‌نهد و خود را در آن تجلیات فانی می‌کند. او «به حسن معشوق از معشوق نزدیک‌تر است،... معشوق را از خودی خود خودتر است،... معشوق را از او تر بود،... تا به جایی رسد که عاشق اعتقاد کند که معشوق خود اوست» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۲۶ - ۱۲۵).

خواجه بارها در *سوانح* از آینه مثال می‌آورد و حتی عشق را آینه‌ای می‌داند هم برای عاشق و هم معشوق: «عشق عجب آینه‌ای است هم عاشق را، هم معشوق را» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۷۱). نظریه آینه‌داری و آینه‌گردانی را با عبارات مختلف می‌توان از آثار خواجه و دیگر عرفای جمالی

۱. در این باره می‌توان به شرح امام خمینی بر این بیت از حافظ مراجعه کرد که: پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت / آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد. (مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۱۳۷۴: ش ۱۲). همچنین به توضیحات مفصل امام در موارد متعدد از این آیه که: مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ (امام خمینی ب ۱۳۷۵: ۲۲۲، ۷۱، و...)...

استنباط نمود. طبق این نظریه، نه تنها انسان جمیل است بلکه همه زیبایی‌های هستی، بسیار گرامی و درخور پرستش است.

به نظر امام، سالک عارف پس از باریابی به مرحله خاصی از شهود، جمیع سلسله وجود را عاشق و طالب حضرت عشق مشاهده می‌کند (امام خمینی الف: ۱۳۷۵: ۹۱). من چه گویم که جهان نیست بجز پرتو عشق (امام خمینی الف: ۱۳۷۹: ۶۲). در *مصباح الهدایه* امام پس از انتساب خلقت به فیض اقدس و تجلی نخستین و انتساب این تجلی به حب ذات، بر آن است که خداوند ذات خود را در آینه صفات شهود می‌کند و آنگاه عوالم مختلف پدید می‌آیند (امام خمینی الف: ۱۳۷۲: ۶۷). این سخن را باید تقریر اصل آینه‌داری و آینه‌گردانی دانست با استفاده از مصطلحات عرفان نظری ابن عربی و شارحانش. البته در بحث مفصل رابطه وحدت و کثرت یا همان رابطه خداوند با مخلوقات، امام در اشعار خویش به تمثیل موج و دریا علاقه نشان داده‌اند: ما همه موج و تو دریای جمالی ای دوست (امام خمینی الف: ۱۳۷۹: ۴۳). یا: موج دریاست جهان، ساحل و دریایی نیست (امام خمینی الف: ۱۳۷۹: ۱۷۴).

ششمین نکته، نظریه «وحدت وجود عاشقانه» و «فنای عاشقانه» است که باز هم از فراز پایانی فصل سیزدهم (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۲۴) فهمیده می‌شود. فنا به عنوان یک مقام، مبحثی سلوکی است، ولی از این منظر که وحدت وجود را در خود می‌نمایاند، موضوعی نظری است. عاشق خودش را بی‌نهایت و هر چیزی را به اندازه خودش دوست دارد و در این دوستی آن‌چنان مساواتی بین خود و همه ذرات هستی برقرار می‌کند که بر همه چیز به منزله یک شخص عشق می‌ورزد و آن شخص کسی نیست جز خدا و این را «وحدت وجود عاشقانه» گویند. خواجه در نامه‌اش به عین القضات، «لا اله الا الله» را «ترجمان توحید عشق» می‌داند (مجاهد ۱۳۷۶: ۲۲۷). به نظر او «سر و روی هر چیزی نقطه پیوند اوست» و «حسن نشان صنع اوست» و «کل جمیل من جمال الله» و همین مقدمات کافی است که عاشق عارف، به وحدت وجود عاشقانه برسد. حتی اگر کسی ابتدا به عشقی غیر از عشق الهی مبتلا شود، ذره ذره به این باور می‌رسد که اگر تمام زیبایی‌ها جزو «کل من علیها فان» است، باید به دنبال آن روی جمال بگردد که «و بقی وجه ربک» است؛ زیرا باید تمامیت زوال‌ناپذیر وجود، نور و زیبایی را در او جست. خواجه در فراز پایانی فصل سیزدهم، با استشهد به این دو فراز قرآنی (کل من علیها فان و بقی وجه ربک) به مقام فنا عاشقانه اشاره دارد. در ابتدای فصل، خواجه به «سر و روی هر چیز» اشاره می‌کند و آن را نقطه پیوندش با جایی نامعلوم می‌داند. در انتها، وقتی می‌گوید که منظورم از «روی»، جمال باقی حق است، مفهوم دقیق جمله نخست چنین می‌شود: «جمال هر چیزی نقطه پیوند اوست با جمال

مطلق الهی؛ اما وقتی می گوید: «...دیگر خود روی نیست... آن روی هیچ است»، ناگهان دست از مفاهیمی چون «سر و روی» و «نقطه پیوند» می شوید و همه را مستغرق و فانی در یک روی باقی می داند: «وجه ربک». یعنی ابتدا خواجه قائل به آن می شود که سر و رویی وجود دارد، بعد آن را عبارت از جمال الهی می داند و در پایان ناگهان منکر هر گونه سر و روی و جمال می شود، جز سر و روی و جمال الهی؛ یعنی هر جمال و سر و رویی برای عارف عاشق از آنجاکه فانی در جمال الهی است، «خود روی نیست» و «هیچ است» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۲۴).

فنای عاشقانه در کامل ترین مراتب عشق، سر از اتحاد و یگانگی درمی آورد و «در او تفصیل عاشق و معشوق نبود» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۱۳). خواجه در جای جای *سوانح العشاق* به این اتحاد و یگانگی اشاره کرده است: «عاشق معشوق را از خودی خود خودتر است» هم چنین: «عاشق معشوق را از او اتر بود» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۲۵). فردی که به این مقام رسیده، عشق «کلی او را فرو گرفته است و او دیگر «خود» را نمی تواند بیابد؛ زیرا «راهش به خود بر عشق است» و «جلالت عشق دیده را گذاره نهد» که خودش را ببیند. چنین فردی «به جای او خود بود و به جای خود او بیند» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۰۸). خواجه عشق واقعی را در همین گونه اتحاد می داند: «قوت کمال عشق از اتحاد بود و در او تفصیل عاشق و معشوق نبود» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۱۳) وقتی تفصیل عاشق و معشوق از میان برخاست، عشق و عاشق و معشوق، باهم یگانه و متحد و برابر می شوند؛ تا آنجا که:

هم او آفتاب بود هم او فلک، هم او آسمان و هم او زمین و هم او عاشق و هم او معشوق و هم او عشق، که اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است، چون عوارض و اشتقاق برخواست، کار و یگانگی افتاد (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۱۷-۱۱۶).

برای چنین عاشقی، هر کس و هر چیزی با عشقش یگانه و متحد و برابر است:

از بس که دو دیده در خیالت دارم در هر که نگه کنم تویی پندارم

(مجاهد ۱۳۷۶: ۱۰۸)

چراکه در مقام فنا «تجربید کمال بر تفرید عشق می تابد. توحید هم توحید را بود» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۱۶) به نظر امام خمینی «این مقام حاصل نشود مگر با جذب الهیه و جذوه نار عشق که بدین جذوه عشقیه لازال متقرب به حق شود» (امام خمینی ۱۳۷۵: ۵۹۱). وی به صراحت، تقرب عبد را از جذوه عشق می داند که رسیدن به آن، تنها با بهره گیری از رهوار عشق میسر است (امام خمینی ۱۳۷۵: ۵۹۱).

به نظر ایشان در شریعت عشق، محبوب مطلق محجوب از وصال نمی‌شود و بین او و محبوبش حجابی نخواهد بود (امام خمینی ۱۳۷۷: ۲۶۲). وی پیامبر اکرم (ص) را کسی می‌داند که از افق کثرت و تعین منسلخ شده و به قدم عشق و محبت رفض غبار کثرت اسما و صفات و تعینات کرده، به مقام تجلی به فیض اقدس در مقام غیب هویت و وحدت صرف رسیده است (امام خمینی الف ۱۳۷۵: ۹۳). تمام این مراتب به برکت عشق طی شده است؛ چنانکه از منظر امام، مقامات سیر و سلوک همچون زهد، ورع، صبر و... نیز همگی در سایه عشق قابل دستیابی است (ر.ک: طباطبایی ۱۳۸۸: ۱۰۵-۸۹) و در نهایت رسیدن به خمخانه فناء عشاق:

از آن می ریز در جامم که جانم را فنا سازد
 برون سازد ز هستی هسته نیرنگ و دامن را
 از آن می ده که جانم را ز قید خود رها سازد
 بخود گیرد زمامم را فرو ریزد مقامم را
 (امام خمینی الف ۱۳۷۹: ۴۰).

۷. «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ»:^۱ خواجه در **سوانح** عین این عبارت را آورده (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۵۸) اما توضیح چندانی درباره‌اش نداده است. چنان که گذشت، جمال و عشق ملازم یکدیگرند و با این مقدمه می‌توان از عبارت فوق به این نتیجه رسید که خداوند هم عاشق است و همه معشوق، هم محب است و هم محبوب.^۲ از آنجا که محبت از اوصاف الهی بوده، خداوند حسن ازلی دارد، معشوق به تمام معناست؛ و از آنجا که علمش به زیبایی‌های خود کامل و اتم است، محب تمام عیار. او حقیقت بود است و هر چیزی نمود او. «وجود» وصف خاص اوست که در جهان تجلی به عاریت نهاده شده است. پس اوست حقیقت محبت (ادراک)، محب (مدرک) و محبوب (مدرک) و بدیهی است که والاترین درجه حب، حب اوست به کمالات و آثار خود، در مرحله حب ذاتی (ابن سینا ۱۳۸۸ ج ۳: ۳۶۰). تنها در این صورت است که او می‌تواند از مادر به بنده‌اش مهربان‌تر باشد؛ زیرا حب او به خویشتن، باعث ایجاد این همه تجلی گردید و مهرورزی او به این تجلیات، ریشه در همین حب دارد. این که او به هستی مهر می‌ورزد، از آنجاست که به خود مهر می‌ورزد و هستی چیزی سوای او و مهرورزی‌های او نیست.

خواجه جمله «ان الله جميل يحب الجمال» را، شاهد بر وجوب زیبایی پرستی نیز می‌داند و

۱. این حدیث در **سننه** احمد حنبل ج ۴: ۱۳۳؛ **سنن** ابن ماجه، دعا ۱۰؛ **صحیح** مسلم، ایمان ۱۴۷ و **الجامع الصغیر**: ۶۲ و... آمده است.

۲. البته این مطلب در کلمات غزالی واضح نیست بلکه در این باب ساکت است، ولی می‌توان از مقدمات چنین استنباط کرد. ظاهراً غزالی این مطلب را بدیهی فرض کرده است و جمله «ان الله جميل و يحب الجمال» را شاهد برای موضوع دیگری آورده است که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

ذیلش می نویسد:

عاشق آن جمال باید بود، یا عاشق محبوبش؛ و این سری بزرگ است. ایشان محل نظر و اثر جمال و محل محبت او بینند و داند و خواهند و بیرون از این، چیزی دیگر... (؟) طلب نکند؛ و بود که خود عاشق این نداند، لیکن خود دلش محل آن نظر و جمال طلب کند [تا بیابد] (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۵۸).

معناراً فقط می توان در صورت دید، پس عشق به جمال، ما را به جمیل (عشق الهی) می کشاند. و اما از منظر امام، یکی از معارف مترتب بر مقام رضا، علم به جمیل بودن حق است. نقطه آغاز رضا، معرفت سالک به جمیل بودن پروردگار است چه در ذات، چه صفت و چه فعل (امام خمینی ۱۳۷۷: ۱۷۰). پس از علم به این موضوع، نوبت به ایمان قلبی، طمأنینه نفس و آنگاه مشاهده جمیل بودن حق می رسد. وی در اشعار خویش نیز به این معنا اشاره داشته است: جز رخ یار جمالی و جمیلی نبود (امام خمینی الف ۱۳۷۹: ۱۷۹).

۸. رابطه دو سویه عشق: آفرینش چیزی جز ظهور و تجلی نیست و ظهور نیز تنها با محبت محقق می شود؛ پس همه آفریدگان، محبوب خدا هستند. از آنجا که همه موجودات، تجلی عاشقانه او هستند، این عشق از ازل (روز الست) در سرنوشت یکایک آن‌ها نهاده شده، کاملاً دوطرفه است و ابتدا از خدا آغاز و به بنده منجر می گردد؛ به دلیل آیه «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مانده: ۵۴) که «يُحِبُّهُمْ» مقدم بر «يُحِبُّونَهُ» آمده. عشق عنایت و توفیقی الهی است و اصلاً از اراده انسان خارج است. خداوند خود، راه دو سویه «محابه» را به روی بندگان گشود و پیامبران الهی، هر یک رسولان عشق و مهرورزی اند: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران: ۳۱). احمد غزالی به این رابطه دوسویه، چه در عشق الهی و چه غیر آن، اذعان دارد: «عشق رابطه [یا: واسطه] پیوند است، تعلق به هر دو جانب دارد» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۲۴) و در ادامه می افزاید که اگر عاشق این پیوند را برقرار کند، به هر نحوی که شده، این پیوند از جانب معشوق هم برقرار می شود؛ چه این که معشوق او را مغلوب جذب قهر خود کند، یا این که مغلوب جذبات عاشقانه خود سازد. شارح گمنام *سوانح* در ادامه این سخن می افزاید که اگر به خلاف این باشد، یعنی معشوق این پیوند را برقرار نماید، در این صورت دیگر معشوق این ارتباط را با عاشق، با قهر آغاز نخواهد کرد، بلکه: «عاشق مغلوب جذب معشوق شود» (مجاهد ۱۳۷۲: ۸۰).

خواجه احمد نیز وقتی به عشق الهی می رسد، همین افتخار را برای آدمی بس می داند که اول محبوب خداست و بعد، محب او و خدا این رابطه را با لطف ویژه‌ای با او آغاز کرده است: «خاصیت آدم آن بس است که محبوبیش پیش از محبی بود. این اندک منقبتی نبود» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۱۹).

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که معشوق خود مصدر جمال است و چه نیازی به وجود عاشق دارد که بخواهد به عشق با او دامن بزند؟ فلسفه وجود عاشق چیست؟
خواجه پاسخ می‌دهد:

[معشوق] دیده حسن از جمال خود بردخته است که کمال حسن خود را در نتواند یافت الا در آینه عشق عاشق. لاجرم از این روی جمال را عاشق در باید تا معشوق از حسن خویش در آینه عشق و طلب عاشق قوت تواند خورد (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۲۵-۱۲۴).
گرچه رابطه دو سویه عشق ابتدا از جانب حق آغاز می‌شود، ولی وقتی عاشق به فنا رسید و «عشق معشوق عکس تابش عشق عاشق در آینه دل او» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۳۲) شد، دیگر نمی‌توان بین عاشق و معشوق تمایزی قائل شد و رابطه دو سویه عشق را در آنان به نظاره نشست؛ زیرا دوگانگی بر خاسته است. به قول خواجه:

اما ندانم که عاشق کدام است و معشوق کدام؛ و این سرّی بزرگ است؛ زیرا که امکان دارد که اول کشش او بود، آنگاه انجامیدن این؛ و اینجا حقایق به عکس گردد. «و ما تشاؤون الا ان یشاء الله». «یحبهم» پیش از «یحبونه» بود بلائذ. سلطان العارفين ابويزيد - قدس الله روحه - گفت: چندین وقت پنداشتم که من او را می‌خواهم، خود اول او مرا خواسته بود (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۳۳-۱۳۲).

امام خمینی این حقیقت را این چنین به نظم آورده است:

لا یق طوف حریم تو نبودیم اگر از چه رو پس ز محبت بسرشتی گل ما
(امام خمینی الف ۱۳۷۹: ۴۵).

این اصل در کلام غیر منظوم از امام، به گونه‌ای دیگر قابل دریافت است. در بیت فوق شباهت زیادی میان لحن سخن امام با عرفای خراسانی وجود دارد؛ اما وقتی همین معنا در قالب نثر بیان می‌شود، امام از ادبیات مکتب ابن عربی بهره می‌جوید. در این مکتب، آفرینش به معنای ظهور اسما و صفات و تجلی حضرت حق است. امام خمینی در رساله **طلب و اراده** بر آن است که در چنین نظامی علت غایی و فاعلی یکی است و از آنجا که خداوند محب ذات خویش است (عشق ذاته)، باید او را فاعل بالحب دانست؛ بنابراین، خداوند عاشق به ذات و فاعل بالحب است. لازمه حب ذات است که خداوند به آفریده‌های خود محبت داشته باشد، هر چند که این محبت تبعی است و نه استقلالی. از آنجا که در حضرت اسما و صفات و در ساحت ذات، حب و محب و محبوب یکی است و همه عین ذات حضرت عشق‌اند، به تبع آن، نظام ماده و کائنات نیز محبوب و مطلوب حضرت حق است (امام خمینی ب ۱۳۷۹: ۲۶-۲۵).

گرچه امام به آیه مشهور «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» اشاره نکرده و از اصطلاحات و تعابیر عرفای خراسانی همچون احمد غزالی، عین‌القضات و روزبهان بقلی بالکل فاصله دارد؛ اما رابطه دوسویه عشق و آغاز آن از سوی پرودگار را تأیید و به نحوی دیگر تفسیر کرده است.

۹. عشق فطری است: عشق جبلی انسان است در عوالم، حتی پیش از نشأه عنصری. از مهم‌ترین عوامل گرایش انسان به زیبایی و عشق، یکی فطری بودن آن است، دیگری لذت‌بخش بودن آن و نیز ملازمتش با کمال. خواجه احمد غزالی *سوانح* را با این جمله آغاز می‌کند: «با عشق روان شد از عدم مرکب ما...»؛ و آنگاه به این بیت استشهاد می‌کند:

اتانی هواها قبل ان اعرف الهوی
فصادف قلبا فارغا فتمکنا

(مجاهد ۱۳۷۶: ۱۰۷).

انسان با عشق متولدشده، پیش از آن که بداند و بفهمد عشق چیست و معشوق کدام است؟ بارگاه عشق ایوان جان است و از روز الست بر نهاد و فطرت انسان عرضه شده است (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۴۰). عشق همیشه دنبال قلبی فارغ، فطرتی پاک و مرکبی است راهوار تا در وی نزول اجلال نماید و مادامی که خانه را بالکل خالی نیابد، ظهوری تمام نخواهد داشت. به نظر خواجه، عشق صفت ذاتی روح آدمی است: «عشق منتظر مرکب روح بود... پس عشق عرض است» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۰۷)؛ اما چه عرضی؟ عرضی که اولاً: «حقیقت او از جهات منزه است که او را روی در جهتی نمی‌باید داشت تا عشق بود»؛ (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۰۷)؛ ثانیاً: عرضی است که می‌تواند ذات روح را به فنا ببرد و خودش تبدیل به ذات گردد. مرغ عشق، در جهان مادی مدام به دنبال دلی می‌گردد که فطرت عاشقانه‌اش را حفظ کرده باشد تا بر آن فرود آید: او مرغ خود است و آشیان خود است و ذات خود است و صفات خود است، پر خود است و بال خود است، هوای خود است و پرواز خود است، صیاد خود است و شکار خود است... (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۲۱-۱۲۰). شارح گمنامی از قرن نهم، ذیل این جملات نوشته است: «یعنی هر چه به‌عین عشق رسید هم از پرتو وی بود، که نزول کرده بود و باز به مقرّ او غیر را در خود راه ندهد» (مجاهد ۱۳۷۲: ۷۹). پس عاشق کاری نمی‌کند، جز رجوع به فطرت؛ زیرا او پرتوی از عشق است که نزول کرده، به مقرّ اصلی‌اش بازمی‌گردد:

شوریده و سرگشته کار خویشیم

ما در غم عشق، غمگسار خویشیم

صیادانیم و خود شکار خویشیم

سوزندگان روزگار خویشیم

(مجاهد ۱۳۷۶: ۱۲۱).

به نظر امام خمینی نیز، انسان مفطور عشق است و در فطرت تمامی موجودات حبّ ذاتی و عشق جبلی ابداع و ایداع فرموده است (امام خمینی ۱۳۷۳: ۲۸۸): عشق تو سرشته گشته اندر گل ما (امام خمینی الف ۱۳۷۹: ۴۴).

در جایی دیگر امام معشوق حقیقی را جمال مطلق دانسته است که سالک می تواند پس از خرق حجاب های ظلمانی و رفض غیر و غیریت آن را درک کند. آنگاه این مشاهده و ادراک را «شهود کل الکمال» دانسته، عبارت از رسیدن فطرت به محبوب خود می داند (امام خمینی ۱۳۷۷: ۲۶۲)؛ بنابراین، سیر و سلوک عاشقانه از منظر امام، یک فرآیند فطری است. از منظر ایشان، نه تنها انسان بلکه جمیع ذرات گیتی مفطور عشق اند:

ذرات وجود عاشق روی ویند با فطرت خویشتن ثناجوی ویند

(امام خمینی الف ۱۳۷۹: ۲۱۲).

هر کس در هر مطلوبی خدا را طلب می کند (امام خمینی الف ۱۳۷۵: ۹۱)؛ زیرا عشق نگار سرّ سویدای جان ماست (امام خمینی الف ۱۳۷۹: ۵۵). وقتی بهانه آفرینش حبّ ذاتی است، تمام موجودات در پی این عشق می گردند هر چند از این حقیقت آگاه نباشند.

البته باید توجه داشت عشق فطری از منظر امام، عشق به کمال مطلق است (امام خمینی ۱۳۷۷: ۸۰) اما وابستگی دو مفهوم جمال و کمال بر کسی پوشیده نیست و ارتباط آن با زیبایی که عامل اصلی عشق است. عشق به کمال مطلق؛ یعنی عشق به تمام زیبایی ها که به طور مطلق در ذات خداوند مندمج است. از این رو، امام عشق به کمال مطلق را سرمنشأ عشق به علم مطلق، قدرت مطلق، حیات مطلق و اراده مطلق می داند (امام خمینی ۱۳۷۷: ۸۰).

۱۰. انسان برگزیده خداست در عرصه عشق. همه موجودات دوستدارند و محبّ، اما این فقط انسان است که ازلاً محبوب حق بوده است. چنان که گذشت، خواجه خاصیت انسان را در این می داند که محبوب خداست و محبّ او: «خاصیت آدم آن بس است که محبوبش پیش از محبّی بود. این اندک منقبتی نبود» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۱۹). پس این فقط انسان است که به قرینه تقدم «یحبّهم» بر «یحبونه»، نخست از جانب معشوق ازلی به عشق برگزیده شد.

احمد غزالی در این رابطه به این بیت اشاره می کند: «عشق از عدم از بهر من آمد به وجود / من بودم و عشق را به عالم مقصود» (امام خمینی ۱۳۷۷: ۱۰۷) طبق این بیت، خداوند عشق را خاص انسان آفریده است و از این جهت، او را برگزیده است.

امام خمینی نیز بر آن است که سالک راه عشق به جایی می رسد که خداوند به او می فرماید: «من چنانم که به هر چه بفرمایم بشو می شود، تو را نیز امروز چنان کردم که به هر چه امر کنی بشود می شود»

(امام خمینی ۱۳۷۵: ۱۲۵). این تنها انسان است که از این طریق به عنوان خلیفه‌اللهی می‌رسد و به کرامات بار می‌یابد: «خلیفه خداوند انسان عاشقی است که خدا گونه به مخلوقات عشق می‌ورزد، عشقی از افقی برتر که تجلی و زیبایی‌های عالم هستی را شأنی از شئون خدای خویش می‌بیند که خدا با آنان معیت قیومی دارد و...» (طباطبایی ۱۳۸۸: ۶۰-۵۹). امام ویژگی سالک برگزیده در مکتب عشق را آن می‌داند که عاری از هر گونه حجاب، ظلمت و تاریکی است، زیرا نور محبت، قاهر و چیره بر ظلمت و کدورت نفس انسانی است (امام خمینی ۱۳۷۵: ۱۱۴).

۱۱. عشق الهی، بی‌پایان، ازلی، ابدی و عامل جاودانگی است. گذشت که معرفت و علم، مقدمه محبت است و همان گونه که علم به ابعاد آن ذات بی‌متنا ناممکن است و با گشودن هر باب از آن، بی‌نهایت مفهوم مجهول بر عارف رخ می‌نماید، برای محبت عارف به «او» نیز انتهای متصور نیست و هر چه علم و معرفت به زیبایی‌های حق بیشتر گردد، محبت نیز شدیدتر می‌گردد؛ چنان که فرمود: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵). حال که علم به ابعاد بی‌پایان معرفتی او تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت، محبت به آن نیز نه تنها تمامی ندارد، بلکه روزبه‌روز رو به فزونی است. برخلاف عشق‌های زمینی و انسانی که چون محدود است، علم به ابعاد معشوق میسر بوده، عشق بدان نیز تا محدوده خاصی پس از وصل، بیشتر ادامه نخواهد داشت. عشق الهی، عشقی است بی‌پایان به وجودی بی‌پایان. عاشق روزبه‌روز به معشوقی نزدیک‌تر می‌شود که ذات و صفاتش بی‌انتهاست و این جریان تا ابد ادامه خواهد داشت.

البته این‌ها همه در سیر محبی بود. گفتیم که خواجه احمد تقدم سیر محبوبی انسان را از جانب حق بر سیر محبی، از بزرگ‌ترین افتخارات آدمی برمی‌شمرد (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۱۹). او عشق را همان چیزی می‌داند که «در ازل ارواح را داغ «الْسُّتُ بِرَبُّكُمْ» آنجا بار نهاده است» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۴۰). طبق این جمله، خداوند خمیرمایه انسان را در روز الست از عشق سرشته است. خواجه نه تنها در *سوانح*، بلکه در *بحر الحقیقه* و دیگر آثار خود، بنای عرفان نظری‌اش را بر مبنای این آیه قرار داده است: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲)؛ بنابراین او محبت را ازلی می‌داند. وی در ادامه، آن را عنصری ابدی نیز می‌خواند: «نزلی که در ازل افکنند، جز در ابد چون استیفای آن توان کرد؟» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۱۹)؛ زیرا هر چیز ازلی، ابدی است.

حسین ناگوری (۹۰۱ هـ) در شرح این موضوع می‌نویسد که تمام صور و ذرات جهان، مقتضای محبت اوست و این یک اقتضای ذاتی است که در اینجا به ظهور رسیده. «و چون اقتضا ذاتی است، ابد باشد، هرگز استیفا نشود، تجلیات او را نهایت نیست» (مجاهد ۱۳۷۲: ۳۹).

از آنجاکه محبت خدا به انسان اقتضای ذات ازلی اوست، پس خودش یک عنصر ازلی است و هر چیز ازلی تا ابد باقی خواهد بود.

ماجرای من و معشوق مرا پایان نیست هرچه آغاز ندارد نپذیرد انجام
خواجه آیه « يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ » و آغاز محبت از آستان قدس جلالی را، نشانه آن می‌داند
که عشق یک امر قدسی است و این که «اصل عشق از قدم روید» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۵۹). وی سپس
نتیجه‌ای زیبا می‌گیرد: «اگر به سر وقت بینا گردی، بدانی که قاب قوسین ازل و ابد، دل توست و
وقت تو» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۱۹) و انسان می‌تواند با عشق به جاودانگی برسد؛ چنان که خود خواجه
سروده است:

بی‌عشق مباش تا نباشی مرده در عشق بمیر تا بمانی زنده
(شروانی ۱۳۷۵: ۲۵۰).

عشق تنها در دلی کاملاً مستقر می‌شود که دارای فطرتی پاک باشد، از هر علاقه‌ای آزاد
باشد، به فنا رسیده باشد و به گونه‌ای مثل خود عشق، مرغ ازل شود و مسافر ابد: «... که رستم را
هم رخسار رستم کشد، که ایشان هر دو آن جایی اند، نه این جایی» (مجاهد ۱۳۷۶: ۱۲۰).
در *دیوان امام* می‌خوانیم: «از ازل مست از آن طرفه سبویم همه» (۱۳۷۹: ۱۷۹). همچنین:
«عشق جانان ریشه دارد در دل از روز الست» (الف ۱۳۷۹: ۶۵). این یعنی عشق الهی ازلی است. امام
عارف واصل را خلیفه خدا و مظهر اراده او می‌داند که به نقل از پیامبر اکرم (ص) مخاطب این نامه
از سوی حق خواهد بود: «مِنَ الْحَيِّ الْقَيُّومِ الَّذِي لَا يَمُوتُ إِلَى الْحَيِّ الْقَيُّومِ الَّذِي لَا يَمُوتُ. أَمَا بَعْدُ،
فَأِنِّي أَقُولُ لِلشَّيْءِ: كُنْ، فَيَكُونُ؛ وَ قَدْ جَعَلْتُكَ تَقُولُ لِلشَّيْءِ: كُنْ، فَيَكُونُ. فَقَالَ (ص): «فَلَا يَقُولُ أَحَدٌ
مِنَ أَهْلِ الْجَنَّةِ لِلشَّيْءِ كُنْ، إِلَّا وَ يَكُونُ» (امام خمینی ۱۳۷۲: ۵۳). چنین موجودی همانند حضرت
حق، یک موجود ازلی و ابدی است که به جاودانگی رسیده است.

نتیجه

احمد غزالی قائل به اصولی نظری برای عرفان جمال‌گرایانه خود است. اصول عرفان جمالی
به‌طور خلاصه، در پی بیان این مطلب هستند که خداوند هم عاشق است و هم معشوق. او عین
عشق بوده، انگیزه او از تجلی، عشق است؛ پس سراسر هستی عبارت است از تجلی عاشقانه
حضرت حق. این عشق در تمام موجودات ساری و جاری بوده، نهایت و مقصد این عشق ساری،
همانند بدایتش خداوند است. هر حرکتی که در جهان اتفاق می‌افتد، توسط هر موجودی که
باشد، ناشی از همین عشق ساری است و غایتش خداست. انسان نیز به همین گونه، تمام حرکاتش

ناشی از عشق است. محبت به عنوان بهانه خلقت، همچون چراغی است که در دل هر موجودی وجود دارد؛ اما خداوند انسان‌ها را برگزید و از میان آنان نیز کسانی را برمی‌گزیند و این چراغ را در ایشان به آتش عشق برمی‌فروزد؛ به شهادت آیه «الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْافْتِدَةِ» (همزه: ۷). این شعله، امانتی الهی است «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ...» (احزاب: ۷۲) که کم‌کم در دل آنان چیزی باقی نمی‌گذارد جز آتش بیگانه سوز عشق و در ظاهرشان نیز چیزی مشاهده نمی‌شود جز نور عشق. وجود ایشان رفته‌رفته استحاله می‌شود، تولدی دیگر می‌یابد، مساوی با عشق می‌شود، نور عشق از همه اعمال و رفتار و حرکاتشان تابنده می‌گردد و دیگر وجودی مستقل از آن نخواهند داشت؛ چون آتش عشق، هر روز، بخشی از وجود غیر را از انسان می‌کند، به کام می‌کشاند و می‌سوزاند و این مرحله فانی عاشقانه است. انسان تا پیش از این نیز سراسر میل و اشتیاق است؛ اما نمی‌داند چراغ دلش را چگونه بر فروزد و چه بسا خواسته و ناخواسته، پرده‌ها بر این چراغ می‌افکند. او به دنیا، مقام، جاه و هر چه دل می‌بندد، پس از مدتی از آن زده می‌شود؛ زیرا این چراغ را روشن نمی‌بیند. البته عشق انسانی (یا به قولی مجازی)، می‌تواند دلش را همانند آتش زیر خاکستر درآورد که به کمترین آتش گیره‌ای آماده اشتعال است به آتش عشق الهی.

اصول عرفان عاشقانه خراسانی در آثار امام خمینی نیز قابل دریافت است؛ اما باید توجه داشت که ایشان شاگرد مکتب ابن عربی است با مشرب صدرایی. از این جهت طبیعی است اگر با ادبیات دیگری از سوی ایشان مواجه باشیم. امام در آثار منشور خود با سبک و سیاق شارحان ابن عربی به موضوع عشق پرداخته، به تک‌تک اصول خراسانی آن اشاراتی داشته‌اند اما نکته جالب توجه اینجاست که وقتی زبان نظم را برمی‌گزینند، زبانشان به‌غایت به زبان عرفای جمال‌گرای خراسانی شباهت پیدا می‌کند. نکته قابل ذکر دیگر اینکه، احمد غزالی و پیروانش با صراحت بیشتری به عشق مجازی و هدایت از این طریق به عشق الهی سخن رانده‌اند؛ اما امام در برابر این موضوع و جبهه‌ای شریعتمدارانه و فقیهانه داشته، دست کم نمی‌توان جمله‌ای از ایشان در تأیید و توصیه به این روش نشان داد که مجاز را همچون پلی متصل به حقیقت بدانند و از این طریق، به عشق مجازی نیز اصالت ببخشند.

منابع

- ابن دباغ، عبدالرحمن بن محمد انصاری. (۱۳۷۸) *عشق اصطولاب اسرار خداست (مشارقی)*، تحقیق هلموت ریتز، ترجمه قاسم انصاری، تهران: کتابخانه طهوری.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۸) *مجموعه رسائل شیخ الرئیس ابن سینا، رساله العشق*، قم: آیت اشراق.

- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۷۰) *فصوص الحکم*، تهران: الزهراء، چاپ دوم.
- _____ . (۱۹۹۸) *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۲) *مصباح الهدایة إلى الخلافة والولایة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره)، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۷۳) *آداب الصلوة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره)، چاپ چهارم.
- _____ . (الف ۱۳۷۹) *دیوان امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره)، چاپ بیست و هفتم.
- _____ . (پ ۱۳۷۹) *طلب و اراده*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره)، چاپ اول.
- _____ . (الف ۱۳۷۵) *سر الصلوة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره)، چاپ چهارم.
- _____ . (پ ۱۳۷۵) *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره)، چاپ هفتم.
- _____ . (۱۳۷۷) *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره)، چاپ اول.
- رودگر، محمد. (۱۳۹۰) *عرفان جمالی در اندیشه‌های احمد غزالی*، قم: نشر ادیان، چاپ اول.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش. (۱۳۹۵) *مونس العشاق: فی حقیقة العشق یا رساله عشق*، تصحیح و تحشیه صادق نیک‌پور، تهران: ارباب قلم.
- شروانی، جمال‌الدین خلیل. (۱۳۷۵) *نزهة المجالس*، تصحیح محمدامین ریاحی، تهران: انتشارات علمی، چاپ دوم.
- طباطبایی، فاطمه. (۱۳۸۸) *سخن عشق؛ دیدگاه‌ها امام خمینی و ابن عربی*، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، چاپ دوم.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۷) *دیوان قصاید و ترجیعات و غزلیات*، تصحیح سعید نفیسی، تهران: شقایق.
- عین‌القضات، عبدالله بن محمد همدانی. (۱۳۶۴) *لوايح*، تصحیح رحیم فرمنش، تهران: چاپ منوچهری.
- مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. (تابستان ۱۳۷۴) *حضور*، شماره ۱۲.
- غزالی، محمدبن محمد. (۱۳۸۷) *المنقذ من الضلال*، تصحیح عبدالحمید محمود، قاهره: دارالمعارف.
- مجاهد، احمد. (۱۳۷۲) *شروح سوانح (سه شرح بر سوانح العشاق)*، تهران: سروش.
- _____ . (۱۳۷۶) *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۹۸۱) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.