

فصلنامه لسان مبین (پژوهش ادب عربی)
(علمی - پژوهشی)
سال چهارم، دوره جدید، شماره نهم، پاییز ۱۳۹۱، صص ۶۲-۸۲

بینامتنیت عشق در اندیشه ابن فارض، مولانا و مولوی کُرد*

بهجت السادات حجازی
استادیار دانشگاه شهید باهنر کرمان
حیدر عبداللهی
کارشناس ارشد ادبیات تطبیقی

چکیده

عشق و آموختن اسمای الهی دو موهبت بزرگ خداوند هستند که به آدم و ذریه او ارزانی شد. تأثیرگذاری و تأثیرپذیری این سه شاعر عارف مسلک در پرداختن به «عشق» آن هم در زمانهای متفاوت، با نظریه «بینامتنیت» ژولیا کریستوا همخوانی دارد. آنچه این شاعران راجع به عشق سروده اند، حاصل اندیشه ها، گفته ها و نوشته های پیشینیان است که در یک سیر تاریخی دگردیسی یافته و با بیانی دیگر به گوش مخاطبان عصر حاضر رسیده است. در متون عرفانی عمدتاً عشق به باده، می و شراب تشبیه شده که زمینه برداشتها و تأویلهای متفاوت را برای خوانندگان فراهم کرده است. از آنجا که محور اصلی اندیشه و سروده های سه شاعر برگزیده این جستار، عشق است؛ برآن شدیم به تجزیه و تحلیل موضوع عشق مبادرت ورزیم که صورت متعالی آن وجه تمایز انسان از ملائکه است. تأثیر پذیری و تأثیرگذاری این سه شاعر در پرداختن به عشق با نگرشی تطبیقی، چندان بی ارتباط با رکن اول نظریه بینامتنیت ژولیا کریستوا نیست. همچنین ویژگی مستی بخشی عشق، سبب شده تا در متون عرفانی عمدتاً عشق به شراب تشبیه گردد. از این رو، این مقاله به بررسی معنای عشق در اندیشه این سه شاعر و بیان ویژگیهای مشترک شراب و عشق بر اساس رکن دوم بینامتنیت پرداخته است.

کلمات کلیدی

بینامتنیت، عشق، ابن فارض، مولانا، مولوی کُرد

تاریخ پذیرش نهائی: ۱۳۹۱/۰۸/۲۵

* - تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۰۸/۲۰

نشانی پست الکترونیکی نویسنده: Hejazi@uk.ac.ir

۱. تعریف مسأله

عشق نخستین خمیرمایه وجودی روح آدمی است که در عالم الست- آغاز میثاق الهی- با روح او قرین شده است و پس از آموختن اسمای الهی، عقل را به ودیعت گرفت؛ یعنی دو توانایی و موهبت الهی از سوی پروردگار عالم به آدم و ذریه او ارزانی شد: یکی، موهبت عشق الهی «و اذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بریکم قالوا بلی» (۱۷۲/۷)؛ پور جوادی در توضیح این آیه می نویسد: «صوفیه میثاقی را که ذریات بنی آدم در مقام بندگی با پروردگار بسته اند، میثاق عشق دانسته و گفته اند که خداوند با ارواح بنی آدم عهد بسته است که آیا من محبوب شما نیستم و ایشان پاسخ داده اند آری. این پیمان پیش از ورود ارواح به عالم اجسام یا عالم بشریت؛ یعنی در ازل بسته شده است و لذا محبت انسان به پروردگار محبتی است ازلی و فطری. محبتی که بندگان و بخصوص اولیاءالله در دنیا به خداوند پیدا می کنند در واقع همان محبت ازلی است و نتیجه تجدید همان پیمان یا وفای به آن است.» (پورجوادی، ۱۳۸۷: ۱۸-۲۱۷)

دوم، موهبت خرد و علم «و علم آدم الاسماء کلها ثم عرضهم علی الملائکه فقال انبؤنی باسماء هؤلاء ان کتمم صادقین» (۳۱/بقره). محمد حسین طباطبایی در تفسیر این آیه می نویسد: «منظور از علم به اسما، تنها نامهای یک عده از موجودات؛ یعنی آن نام و لفظی که در لغت دارند، نبوده؛ بلکه عملی بوده است که توأم با کشف حقیقت وجود آنها بوده؛ یعنی مسماهای آن اسمها، حقایق خارجی و موجودات مخصوصی بوده اند که در پشت پرده غیب، غیب آسمان و زمین، مخفی بوده و علم به آنها برای یک موجود زمینی مانند آدم امکان داشته است؛ در حالی که برای فرشته‌های آسمان امکان نداشته و از این گذشته این علم در احراز مقام خلیفه الهی نیز دخالت داشته است.» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۵۰)

عشق به عنوان اکسیری لاهوتی می تواند انسان را همچون پیامبر^(ص) به معراج حقایق و دیدار با سلطان ازل رهنمون سازد. عقل نیز به عنوان نیروی ملکوتی در دنیای پر پیچ و خم زندگی همچون چراغی، راهنمای راه تاریک اوست؛ ولی تیز پروازی عشق را در رساندن او به مقام «فناء فی الله» و زدودن زنگارها از آئینه دل و بازتاب اسرار الهی در آن ندارد. قاسم غنی، درباره تأثیر عشق در شخصیت و زندگی آدمی می نویسد: «ماحصل عقیده عارف در موضوع محبت و عشق این است که عشق غریزه الهی و الهام آسمانی است که به مدد آن، انسان می تواند خود را بشناسد و به سرنوشت خود واقف شود. روح صادر از خداست و قبل از خلقت دنیا، در خدا بود و پس از تعلق یافتن به

بدن در حکم غریب و موطنی در آمده که دائماً به فکر مقرر اصلی و موطن حقیقی است». (حسینی کازرونی، ۱۳۸۵: ۲۹-۳۰)

یکی از مباحثی که در حوزه عشق الهی محور متون عرفانی است، وحدت عاشق و معشوق است؛ چنانکه می‌گویند: «عشق و عاشق و معشوق، خداست. پس خداوند در عین وحدت، به اعتبار علم ازلی، عاشق و اعتبار حُسن ازلی، معشوق است و جهانیان، آینه‌ای برای تجلی پرتوی از آن جمال هستند؛ چنانکه حدیث قدسی ناظر بر این مطلب است که «قال داوودُ - علیه السلام - یا ربَّ لماذا خلقتَ الخلقَ؟ قال: كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرفَ فخلقتُ الخلقَ لكي أعرفَ» (رجایی، ۱۳۷۰: ۵۹۴)

عزیزالدین نسفی انسان را امانت دار عشق الهی می‌داند: «ای درویش! آن امانت که بر جمله موجودات عرض کردند و جمله ابا کردند و قبول نکردند و آدمی قبول کرد، آن امانت عشق بود، اگر آدمی بدانستی که عشق کار قسمت است و بلایی عظیم هرگز قبول نکردی». (نسفی، ۱۳۶۲: ۲۹۹) البته همواره بین عرفا، متکلمان و متشرعان بر سر کاربرد واژه عشق در مورد خداوند اختلاف نظر بوده است. شیخ احمد جام در انس التائبین می‌گوید: «و گروهی از مشایخ و ارباب طریقت گفته اند که عشق نگوئیم که ابهام خطا افتد؛ اما محبت می‌گوییم که قرآن بدان ناطق است، هم نعمت بنده شود و هم صفت حق را درست آید، می‌گوید که اولاً عشق در حدیث و اخبار آمده است» و یکی از احادیثی که بیان می‌کند، حدیث «من عشق فعمف و کنم و مات، مات شهیداً» است. (پورجوادی، ۱۳۸۷: ۸۸) و دیگری حدیثی از امام صادق^(ع) که «العشق جنون الهی» لیس بمذموم ولا ممدوح». از این روست که عشق در اندیشه های صوفیان یکی از پر بسامدترین اصطلاحات است، چنانکه هیچ صوفی و یا عارفی را نمی‌توان سراغ گرفت که از محبت و عشق سخن نگفته باشد. (رک: همان، ۸۸)

با توجه به اهمیت عشق در میان صوفیه و شاعران صوفی مسلک، در این جستار کوشش می‌شود تأثیر و تأثر سه شاعر بزرگ فارسی و عربی؛ یعنی مولانا محمد بلخی، مولوی گرد و ابن فارض در پرداختن به موضوع عشق به شیوه تطبیقی، به کمک نظریه بینامتنیت ژولیا کریستوا بررسی و تحلیل شود. اگرچه با توجه به اینکه این سه شاعر از نظر زمانی، مربوط به سه دوره متفاوت (قرن ششم، هفتم و سیزدهم) هستند، این نوشتار می‌تواند مطالعه و پژوهشی در **زمانی** به شمار آید.

۲. بینامتنیت

عدم تمرکز اثر ادبی در آفریننده اثر و نقش آفرینی خواننده اثر در آن، از مهمترین نظریه های عصر حاضر است. واکاوی این موضوع با بینامتنیت (Intertextuality) آغاز شد که «اولین بار در زبان فرانسه و در آثار اولیه ژولیا کریستوا از اواسط تا اواخر

دههٔ شصت مطرح شد. کریستوا، در جستارهایی چون «متن در بند» و «کلام، مکالمه و رمان» آثار نظریه پرداز ادبی روس، میخائیل باختین را به دنیای فرانسه زبان معرفی می‌کند... و با این کار به معرفی شخصیتی می‌پردازد که از آن پس مهمترین نظریه پرداز ادبی سدهٔ بیستم لقب می‌گیرد؛ یعنی اینکه بینامتنیت و آثار باختین قابل تفکیک از یکدیگر نبوده و در فهم بینامتنیت علناً باید به فهمی از آثار وی دست یافت.» (آلن، ۱۳۸۹: ۳۰)

کریستوا در «متن در بند» متأثر از باختین می‌نویسد: «مؤلفان متون خود را به یاری از اذهان اصیل خویش نمی‌آفرینند، بلکه این متون را با استفاده از متون پیشین موجود تدوین می‌کنند.» (همان، ۵۸۹) و «اثر ادبی دیگر حاصل افکار اصیل یک مؤلف نبوده، دیگر کارکردی ارجاعی نداشته، خود حاصل معنا نبوده، بل به‌عنوان فضایی در نظر گرفته می‌شود که در آن شمار بالقوه بی‌نهایتی از مناسبات و روابط درهم تنیده می‌شود.» (همان، ۲۶)

با توجه به موارد یادشده به نظر می‌رسد که نظریهٔ «بینامتنیت» بر دو رکن اساسی استوار است: نخست، عدم استقلال متن؛ دوم، مکالمه گرایی زبان.

باختین در توضیح رکن اول بر این باور است: «از ساده ترین گفته تا پیچیده‌ترین اثر متعلق به گفتمان علمی یا ادبی، هیچ گفته‌ای به تنهایی وجود ندارد. یک گفته از قبیل اثری محققانه، می‌تواند خود را به عنوان یک ذات مستقل و تک‌گویانه (دارای معنا و منطقی واحد) عرضه کند؛ اما خود از تاریخی پیچیده از آثار پیشین نشأت گرفته، خود را مخاطب یک بستر اجتماعی و نهادی پیچیده ساخته، در پی دریافت پاسخی فعالانه از سوی آن است: هم‌تایان، ناقدان، دانش‌جویان، مبلغان و نظایر آن.» (همان، ۳۶) و نیز «همه گفته‌ها وابسته به دیگر گفته‌ها یا خطاب‌کننده به آنها هستند؛ هیچ گفته‌ای یکتا و واحد نیست؛ همه گفته‌ها از رهگذر دیگر آواهای رقیب و متعارض مطرح می‌شوند.» (همان، ۴۶) رولان بارت نیز به این دو رکن اشاره می‌کند. وی عدم استقلال متن را به لحاظ اینکه از یک شبکه درهم تنیده و پیچیدهٔ پیش‌فرضها، پیش‌نوشته‌ها، پیش‌خواننده هاست؛ متن در بند و به دلیل زایش متن به وسیله خوانشهای جدید مخاطبان که باعث تداوم حیات متن می‌شود، متن از بند رسته می‌نامد. (همان، ۱۱۲) اگرچه بهتر بود رولان بارت به جای نظریهٔ «مرگ مؤلف» از محو مؤلف سخن می‌گفت؛ چون به هر صورت مؤلف نیز یک جزئی از آن شبکه در هم تنیدهٔ پیشین است که به متن هویت بخشیده است؛ ولی با خوانشهای جدید مخاطبان از متن، کمرنگ شده است.

و در توضیح رکن دوم چنین می‌گوید: «گفته‌ها همگی مکالمه بنیاد بوده، معنا و منطقشان وابسته به آن چه پیشتر گفته شده و نیز نحوهٔ دریافت آتی آنها از سوی دیگران خواهد بود.» (همان، ۳۶)

رولان بارت نیز با ارزش نهادن به مقام «متن» در مقابل «اثر» نظریه «مرگ مؤلف» را در باب بینامتنیت بیان می‌کند. در باور او نباید متن و اثر را با هم اشتباه بگیریم «اثر یک موضوع پایان یافته، چیزی قابل محاسبه است که می‌تواند در فضایی فیزیکی (مثلاً جایی در قفسه های کتابخانه) واقع شود؛ اما متن یک حوزه روش شناختی است. بنابراین نمی‌توان متن را دستکم به شیوه‌ای منتظم، احتساب کرد، همه آنچه می‌توان گفت این است که در اثری چنین و چنان متنی وجود دارد یا وجود ندارد. اثر در دست است، متن در زبان» (همان، ۱۰۰-۹۹)

از دو رکن اساسی بینامتنیت، استقلال نداشتن متن، مطلب چندان تازه‌ای نیست؛ زیرا این واقعیت که به هر صورت هر اثر ادبی متأثر از آثار پیشین و تأثیرگذار در آثار پس از خود است، پیش از این نیز پذیرفتنی و غیر قابل انکار بوده است. زمینه‌های مناسب پیدایش یک اثر ادبی اعم از تاریخی، اجتماعی، سیاسی، جامعه شناختی و... همراه با خلاقیت و شکوفایی ذهنی پدید آورنده آن، منجر به آفرینش یک متن می‌شود. ولی رکن دوم؛ یعنی منطق مکالمه‌گرایی زبان نسبتاً تازگی بیشتری دارد. آنچه در علم معانی مبتنی بر لزوم کلام گوینده به مقتضای حال و مقام مخاطب گفته می‌شد، امروز در «مکالمه‌گرایی زبان» مطرح می‌شود: «جهت‌گیری کلام به سوی مخاطب بی‌نهایت حائز اهمیت است، در واقع، کلام کنشی دو سویه است. کنش همان اندازه که با خود کلام تعیین می‌شود با توجه به طرف خطاب معین می‌گردد. این کنش در قالب کلام، دقیقاً حاصل رابطه متقابل میان گوینده و شنونده، میان مخاطب کننده و مخاطب شونده است.» (همان، ۳۷) با این تفاوت که در علم معانی که شاخه‌ای از بلاغت کلاسیک است، نقطه اتکای گوینده است که باید با تلاش خود کلامش را متناسب با میزان فهم و درک مخاطب کند؛ ولی در مکالمه‌گرایی زبان - که بخشی از نظریه بینامتنیت است - نقطه اتکا، شنونده و مخاطب است که در نهایت وحدت آفرین فرهنگها، مکالمه‌ها، مجادله‌هاست نه گوینده. چنانکه بارت در «مرگ مؤلف» اظهار می‌کند: «یک متن از نوشته‌های متعدد ساخته شده، از بسیاری فرهنگها نشأت گرفته و وارد روابط مکالمه، هجو و مجادله می‌شود؛ اما جایگاهی هست که گرانیگاه این چندگانگی بوده و این جایگاه خواننده است، نه چنانکه تاکنون گفته شده، مؤلف. خواننده فضایی است که همه نقل قولهایی که نوشته‌ای را می‌سازند در آن - بی‌آنکه هیچ یک از دست رفته باشند - نگاشته می‌شوند؛ وحدت یک متن نه در مبدأ بلکه در مقصد آن است. با این حال، این مقصد دیگر نمی‌تواند شخصی باشد: خواننده فاقد تاریخ، زندگی نامه و روان‌شناسی است؛ او صرفاً کسی است که همه قرائنی را که متن مکتوب به وسیله آنها شکل می‌گیرد در یک حوزه واحد گرد هم می‌آورد... زایش خواننده باید به بهای مرگ مؤلف باشد.» (همان، ۱۱۲)

۳. عشق و گونه‌های آن

عشق در قالب احساس و بیان نمی‌گنجد و تا کسی آن را تجربه نکند، نمی‌تواند آن را وصف نماید. از نظر مولانا این عشق در گفت و شنید نمی‌گنجد و شرح عشق و عاشقی را هم عشق باید بگوید و اگر گروهی آن را تعریف کرده اند، در واقع به توضیح صفات آن پرداخته اند:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشن‌نگر است لیک عشق بی زبان روشن‌تر است
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خر در گل بخت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

(مثنوی، ۱۱۲/۱-۱۱۵)

عشق انواع و گونه‌های مختلفی دارد که عرفا و فلاسفه هر کدام آن را به انواع مختلفی تقسیم می‌کنند. روزبهان بقلی عشق را پنج نوع می‌داند:

«عشق الهی، و آن منتهای مقاماتست، جز اهل مشاهده توحید و حقیقت را نباشد. عقلی، و آن از عالم مکاشفات ملکوت باشد و آن مخصوص اهل معرفت است. روحانی، و آن خواص آدمیان را باشد، چون به غایت لطافت باشد. بهیمی، و آن ارذل الناس را باشد. طبیعی، و آن عامه خلق را باشد.» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۵)

ابوالحسن دلمی نیز پس از تقسیم عشق به دو نوع «محمود و مذموم» انواع عشق را از سه گونه طبیعی و روحانی و الهی خارج نمی‌داند: «محبت محمود محبتی است که از آفاتی که سبب فساد محبت می‌شود مبرا است و بر طهارت اصلی و نورانیت متقدم و روحانیت قدیم خود باقی است، اما محبت مذموم از حظوظ نفسانی به شهوات بهیمی مشوب است و از پلیدی طبیعت که به زبان عقل و شریعت نکوهش شده پدید می‌آید. (به نقل از ستاری، ۱۳۸۲: ۱۱۰)

عشق را به انواع دیگری از قبیل «عشق اصغر، عشق اکبر، عشق اوسط، عشق حقیقی، عشق حیوانی، عشق عقیف، عشق عقلی، عشق غریزی و نفسانی و مجازی و عشق وضعی» نیز تقسیم می‌کنند. (رک: سجادی، ۱۳۷۳: ۱۵۲-۱۵۴)

۴. ویژگیهای عشق از دیدگاه ابن فارض، مولانا و مولوی کرد

مطابق نظریه بینامتنیت می‌توان گفت که سروده‌های این سه شاعر راجع به عشق، حاصل اندیشه‌ها، گفته‌ها و نوشته‌های پیشینیان است که در یک سیر تاریخی دگردیسی یافته و با زبانی دیگر به گوش مخاطبان عصر حاضر رسیده است. از این رو، نه تنها سخنی مستقل و منحصر به فرد محسوب نمی‌شود، حتی وجوه همانندی بین آنها،

گویای وابستگی متن آنها به متقدمان خویش است. در این بخش، به بعضی از این همانندیها اشاره می‌شود:

۴.۱ عشق ازلی و ابدی

به این معنا که خداوند از زمانی که نوع انسان و کاینات را خلق کرد، عشق را در وجود آنها به ودیعت نهاده است و تا زمانی که انسان و کاینات برقرار باشد، عشق نیز ساری و جاری است. ابن فارض می‌گوید:

– مُنَحْت و لاها یومَ لا یومَ قَبْلَ اَنْ
– وَهَمَّتْ بها فی عالم الامر حیث لا

بدت عند أخذ العهد فی اولیتی
ظهور و کان نُشوتی قبل نشأتی
(قصیده تائیه، ۷۸)

– محبت او روزی به من بخشیده شد که قبل از آن روز دیگری نبود. به هنگام پیمان الست در آغاز آفرینش من.

– عاشق او گشتم در عالم امر و مرتبه‌ای که برای من ظهوری نبود و آن مستی و بیخودی قبل از هستی من بود.

عهد الست، کنایه از روز اول آفرینش یا عالم ذرّو و تعیین سرنوشت آدمهاست. همان روز که ارواح انسانها به دست آفریدگار خلق شد. ابن فارض در قصیده خمربه می‌گوید:

شَرَبْنَا عَلَی ذِکْرِ الْحَبِیْبِ مُدَامَةً سَكَّرْنَا بِهَا قَبْلَ اَنْ یُخْلَقَ الْکَرَمُ (خمربه، ب ۱)
بر یاد دوست شرابی نوشیدیم که قبل از آن که درخت انگور آفریده شود، بدان مست شدیم.

مولانا نیز همچون ابن فارض شراب عشق را لایزالی می‌داند:

پیش از آن کاندرازل باغ و می و انگور بود از شراب لایزالی جان ما مخمور بود
ما به بغداد جهان جان، انا الحق می زدیم پیش از آن کاین داروگیر و نکته منصور بود
(غزلیات شمس، غزل ۱۲۴)

مولوی کرد، نیز همسو با مولانا و ابن فارض می‌گوید:

نازیز! تایی رشته‌ی دل‌هی خهم بی شو نه زه لیلا نه به ند تایی رشته‌ک‌هی تو
هر دوو چه نی هم م پیچ وه رده ن وه هم جای نه به ین مه حاله ن سته م
(دیوان، ۵۰)

عزیزم، تار رشته دل غم زده من، با پود رشته دل تو از ازل با هم چنان گره خورده‌اند که جدایی بین آنها امکان ناپذیر است.

۴.۲ عشق اساس آفرینش

عارفان از عشق به عنوان راز و اساس آفرینش تعبیر کرده‌اند. آنها براساس آیه قرآنی «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» و حدیث «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف، فَخَلَقْتُ الخلقَ لِکَي

أَعْرَفُ»، اساس خلقت و آفرینش را عشق و محبت الهی می‌دانند. آنگاه عشق پیوند دهنده و عامل تحرک و پویایی جهان آفرینش محسوب می‌شود که هر جزئی کل خود را می‌جوید. ابن فارض در این باره می‌گوید:

و قامت بها الاشياء، ثم لحكمه بها احتجبت عن كل من لاله فهم (دیوان، ۱۴۲)
همه اشیا از معقولات و محسوسات و موهومات، به سبب آن شراب محبت ذاتیه بود که متعین شدند و این در حضرت قیومی برای حکمتی بود که شراب محبت از دیدهٔ محجوبانی که به مذمت لایفقهون مخصوص‌اند، مستور و پوشیده ماند؛ چنانکه مولانا می‌گوید:

گنج مخفی بُد ز پُری جوش کرد خاک را سلطان اطلس پوش کرد
(مثنوی، ۲۳۶/۱)

فلسفهٔ آفرینش و دلیل وجودی تمام هستی عشق است:

گر نبودی بهر عشق پاک را کی وجودی دادمی افلاک را
(مثنوی، ۵۳/۵)

دور گردون را ز موج عشق دان گر نبودی عشق بفسردی جهان
(همان، ۲۶)

محمد تقی جعفری در این باره می‌نویسد: «بنابراین، در جهان هستی عشق مثلثی وجود دارد: ضلع نخست، عشق اجزای هستی به یکدیگر به جهت اشتراک در ثمر رسانیدن شخصیت انسانی که خود توانایی عشق ورزیدن به خدا را دارا می‌باشد. ضلع دوم، عشق جهان هستی به انسان که نهایت کمال و جمال هستی را شکوفا می‌کند که خود ناشی از عشق خود به جهان هستی، برآوردن هدف خداوندی است. ضلع سوم، عشق انسان به جهان؛ زیرا جهان هستی است که او را می‌پروراند و آمادهٔ سلوک به سوی کمال و جمال مطلق می‌نماید». (جعفری، ۱۳۶۶: ۲۲۴-۲۲۵)

مولوی کرد برخلاف ابن فارض و مولانا محمد بلخی و با توجه به آیهٔ «و ما خلقت الجنَّ والانسَ اِلَّا ليعبُدون»، (ذاریات/۵۶) اساس خلقت را عبادت و پرستش می‌داند:

- و ما خلقت هه س له قورناندا ده فه رموت له خه لق جین وئینساندا
- له که ی مونات «لکی أعرَفُ» چوو ده سه مل ده گه ل «لیعبدون» بوو

(عقیده المرضیه)

در قرآن اساس خلقت انسان و جن «و ما خلقت الإنسَ والجنَّ اِلَّا ليعبُدون»، عبادت کردن خداوند است.

لکهٔ منافات «لکی أعرَفُ»، گذشت و با «لیعبدون»، هماغوش شد.

از عمومیت عشق در همهٔ موجودات، تعبیر عشق کیهانی کرده‌اند. این مسأله به احتمال زیاد از راه فلسفه وارد تصوف شده است. (پورجوادی، ۱۳۸۷: ۲-۲۴۱)

۳. ۴ دشواری در راه عشق

عشق از ابتدا ساده و آسان به نظر می‌رسد، چون هنوز عمق آن شکافته نشده است؛ اما همین که سالک، پا در آن وادی گذاشت، مشکلات و عقبه‌های پر پیچ و خم راه عشق، نمایان می‌شود:

الا یا ایها السَّاقِیْ أدر کأسأ و ناولها که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها

(دیوان حافظ، ۱)

ولی نظر مولانا برعکس حافظ است. او عشق را از ابتدا خشن می‌داند تا نالایقان از آن بگریزند:

عشق از اول سرکش و خونی بود تا گریزد آنکه بیرونی بود

(مثنوی، ۴۷۵۱/۳)

ابن فارض در این زمینه با مولانا هم عقیده است:

وَمَنْ يَتَحَرَّشْ بِالْجَمَالِ إِلَى الرَّدَى رَأَى نَفْسَهُ مِنْ أَنْفَسِ الْعَيْشِ رُدَّتْ

(دیوان ابن فارض، ۵۲)

یعنی: هرکس که به امید رسیدن به فرونی و کمال (یا تحقق به وصال معشوق) مفتون آن جمال شده است، خود را چنان پنداشت که از خوشترین عیشی به سوی فنای هلاکت سوق داده خواهد شد و به اصل نابودی خویش بازگردانده می‌شود. و در جای دیگر می‌گوید:

و عَشْ خَالِيًا فَالْحُبُّ رَاحَتُهُ عَنَا و اَوَّلُهُ سَقَمٌ وَ آخِرُهُ قَتْلٌ

(همان، ۱۵۷)

یعنی: روزگار را بی‌عشق سرکن؛ چه اینکه راحت عشق، رنج است و آغاز عشق، بیماری و آخرش قتل و فنا. یکی از شباهتهای سه شاعر این است که هر کدام از آنها ابتدای عشق را سخت و پرمشقت می‌یابند و آخر آن را سوختن و فنا می‌دانند. دیگر آنکه در برابر سختی و مشکلات عشق، جزع و بی‌تابی نمی‌کنند و چون آن را از طرف محبوب می‌دانند، مرارتها را با جان و دل پذیرا می‌شوند. از نظر ابن فارض، هر چه از جانب معشوق برسد، شیرین و گواراست:

– اَيَّ تَعْدِيْبِ سَوَى الْبُعْدِ كُنَّا مِنْكَ عَذْبٌ حَبِيْبًا مَا بَعْدَ آيِ

– اِنْ تَشَى رَاضِيَةً قَتْلِيْ جَوِي فِى الْهَوَى حَسْبِيْ افْتِخَارًا اَنْ تَشَى

(دیوان، ۱۷۱)

یعنی: هر عذابی بجز فراق، اگر از جانب تو باشد، برای من شیرین و گوارا است؛ خوشا آن جفای تو بر ما.

اگر تو راضی می‌شوی که من از سوز عشق بمیرم، همین افتخار برای من بسنده است.

مولانا بر این باور است:

مرگ آشامان ز عشقش زنده اند
دل زجان و آب جان برکنده اند
آب عشق تو چو ما را دست داد
آب حیوان گشت پیش ما کساد

(مثنوی، ۱۲/۵-۱۳)

همانگونه که در نگاه حافظ، عاشقی شیوهٔ رندان بلاکش باشد، (دیوان حافظ، ۱۳۹) در نگرش مولوی گرد نیز تحمل سختی در راه عشق کاملاً طبیعی و اجتناب ناپذیر است:

- نه وای ناله‌ی دل وینه‌ی صهدای نه‌ی
- که واو پارچه‌ی جهرگ سینه‌ی بریشتاو
- پیاله‌ی زوخاو مه‌نوشو و چون مه‌ی
- ره حمت بو یه نه‌ی، یه مه‌ی، یه که واو
(دیوان، ۴۴۶)

یعنی: نالهٔ دل من مانند صدای نی شده است و به جای شراب، پیالهٔ غم و غصه می‌خورم.

جگر سوخته ام نیز کبابم شده است. پس مهربانی کن و بیا، که نی و شراب و کباب نیز فراهم است.

یکی از سختیهای عشق این است که چون آتش، وجود عاشق را از تباهیها پاک می‌کند و سپس تمام هستی و خواست عاشق را می‌سوزاند و از عاشق نشانی نمی‌ماند. این فرض، عشق را مانند آتشی می‌داند که تمام وجود را می‌سوزاند و او بدین سوختن خوشحال و خرسند است:

- فیا مُهَجَّتِی ذوبِی جوی و صبابه
- و یا نازُ احشائی اقیمی من الجوی
و یا لوعتی کونی کذاک مذیبتی
حنایا ضلوعی فهی غیر قَویمه
(دیوان، ۹۴)

یعنی: هان ای قلب من! از حرارت اندوه و سوزش اشتیاق بگداز و ای سوز عشق به همین سان سوزنده و گدازندهٔ من باش.

- ای آتش درون من! استخوانهای پهلوه‌های مرا با عشق راست گردان؛ زیرا آنها راست نیستند.

مولانا عشق را همچون شیر مستی می‌داند که تمام خانهٔ عاشق را به آتش کشیده است و گویی گلوی عشق ازدهایی گشته که هرچه پیشش باشد، می‌بلعد.

خوش بسوز این خانه را ای شیر مست
بنگر این کشتی خلقان غرق عشق
خانهٔ عاشق چنین اولی ترست
ازدهایی گشته گویی حلق عشق

(مثنوی، ۶۸/۴-۶۶)

«عشق آن حالت روانی است، که دم به دم زندگی جدیدتر و متنوع‌تر به عاشق می‌بخشد و در هر لحظه مرگهای تازه تری سراغش را می‌گیرد». (جعفری، ۱۳۶۶: ۵۳۳)

عاشقان را هر زمانی مردنی است
مردن عشاق خود یک نوع نیست

(مثنوی، ۳/۳۸۳۴)

عشق در دیدگاه مولوی کرد، مانند آتشی است که تمام هستی عاشق را می‌سوزاند و از او خاکستری بیشتر باقی نمی‌ماند. آنچه می‌ماند خود عشق است که فرمانروای عاشق می‌شود:

- شه راره ی ناهیر دله ی پر ده ردم ته پ و دووی دووکه ل هه ناسه ی سه ردم
- جه شه راره ی نار ده له ی پر جه خه م سوچیا ته مام هه ره فت په رده ی چه م
- بوی کزه ی که باب سوز سینه ی ریش قرچه ی بریشته ی جه رگ جه فاکیش
- لووله ی فواره ی فرمیسک صه دره نگ واژاوش چون تاف ریشه ی هه ستیم به رد

(دیوان، ۳۵۹)

یعنی: اخگرهای آتش دل پر دردم، همچین گرد و غبار و دود آه سرد نفسم.
- شعله‌های آتش سینه پر غم من، تمام هفت پرده چشم را سوزاند.
- بوی سوخته شدن کباب و سوز سینه زخمی من همچین صدای برشته شدن کباب جگر جفا کش من؛
- و اشک رنگین همچون سیل من، تمام هستیم را بر باد داد.

۴. ۴ نیاز عاشق و ناز معشوق

گوهر عشق به میزان طلب و درد عاشق آشکار می‌شود. طلب یکی از عناصر مهم و اصیل عشق است که هرچه بیشتر باشد، عشق را نیرومندتر می‌کند. طلب به معنی شوق و شور رسیدن به معشوق که تمام وجود عاشق را دربرمی‌گیرد. طلب و نیاز تلاش و تکاپوی مداوم عاشق را موجب می‌شود نه وصال معشوق را:

آب کم جو تشنگی آور به دست تا بجوشد آبت از بالا به پست

(مثنوی، ۳/۳۲۱۲)

هرچند که نیاز عاشق را زرد و نزار و ناز معشوق را بشاش و فربه می‌گرداند:
هیچ عاشق خود نباشد وصل جو که نه معشوقش بود جویای او
لیک عشق عاشقان تن زه کند عشق معشوقان خوش و فربه کند

(همان، ۳/۹۴-۴۳۹۳)

مولوی کرد، در این مورد با مولانا هم عقیده است:

- پهی پیش هه ر کو وه صف وهش نیگارانہ ن چه نی عه قیده ی دل نه و گارانہ ن
- تو ظننت پیشه ن نه ویچ به و تهوره ن نه ر مه یلہن، مه یلہن، وه ر جه ورہن، جه ورہن

(دیوان، ۲۲۹)

یعنی: چون که صفت زیبارویان، وابسته به باور و عقیده عاشقان و گرفتاران دل است.

- تو هر گمانی نسبت به آنها داشته باشی، آنها نیز همان گمان را نسبت به تو خواهند داشت؛ اگر انتظار میل و محبت داشته باشی، آنها نیز محبت، و اگر انتظار جفا داشته باشی، آنها نیز جفا روا خواهند داشت.

ابن فارض نیز طلب و کوشش عاشق را در راه عشق ضروری می داند:

و عُذِّ مِنْ قَرِيبٍ وَ إِسْتَجِبْ وَ اجْتَنِبْ غَدًّا أَشْمِرُّ عَنِ سَاقِ اجْتِهَادٍ بَنَهْضِهِ

(قصیدهٔ تائیه، ۱۲۷)

یعنی: بپرهیز از امروز و فردا گفتن، همین حالا دست ارادت و اجتهاد را بالا بزن و به کار اقدام کن.

اگرچه ابن فارض و مولانا گاهی کوشش را در راه عشق بی ثمر می دانند و این مقتضای حالات قبض و بسط شاعران عارف در حالت‌های سُکر و صحو است:

فَنَلَتْ هَوَاهَا، لَا بِسَمْعٍ وَ نَاطِرٍ وَلَا بِاِكْتِسَابٍ وَ اجْتِلَابِ جِبَلِهِ

(قصیدهٔ تائیه، ب ۱۵۶)

یعنی: من به عشق او رسیدم؛ ولی نه به وسیلهٔ گوش کردن و نگاه کردن و نه به وسیلهٔ تلاش و کوشش قوای طبیعی.

نیاز عاشق او را خالی از هر منیت و ادعایی می کند؛ زیرا عشق با ادعا سازگاری ندارد. ابن فارض گوید:

كَيْفَ بِحُبِّي وَ هُوَ أَحْسَنَ خُلَّةٍ تَفُوزُ بِدَعْوِي وَ هِيَ أَقْبَحُ خُلَّةٍ

(دیوان ابن فارض، ۷۲-۷۳)

یعنی: چگونه با ادعای خویش که زشت ترین خصلتهاست به عشق من که زیباترین دوستیهاست، خواهی رسید؟

مولوی کرد نیز با ابن فارض هم اندیشه است:

- چون ده ف، به رگ پوس نیرادت پوشم غولام به رده س حه لقه نه گوشم

- خوم ناسا خه یلین وه ته ن مه یخانه م چون پیاله واق شیشه ی په یمانه م

(دیوان ابن فارض، ۲۸)

یعنی: مانند دف، برگ محبت را برای او پوشیده و حلقهٔ بندگی را به گوش کرده ام. - و مانند خمرهٔ می، میخانه را به عنوان وطن برگزیده و مانند شیشهٔ شراب، دلم خالی از رنگ و ریا است.

۵. ۴ غیرت عشق

غیرت عشق مجال به غیر نمی دهد، به غیر از معشوق هرچه باشد، یک سو می نهد و هر خیالی را به جز معشوق می سوزاند:

هر خیالی را برو بد نور روز هست عشقش آتشی اشکال سوز

(مثنوی، ۳ / ۱۱۳۶)

۷۴ / بینامتنیت عشق در اندیشه ابن فارض، مولانا و مولوی گرد

چنانکه ابن فارض نیز هم عقیده با مولانا می‌سراید:

وَدَع مَاعِدَاها وَأَعَد نَفْسک فَهی من عداها و عذ منا بأحصن جَنِّه

(دیوان ابن فارض، ۸۱)

یعنی: و هرچه غیر از معشوق را رها کن و نفست را دشمن بدار که او از دشمنان معشوق است و از دست نفس به محکمترین سپرها پناه ببرد.

مولانا در داستان موسی و شبان می‌گوید:

آتشی از عشق در جان بر فروز سر به سر فکر و عبارت را بسوز
موسیا: آداب دانان دیگرند سوخته جان و روانان دیگرند

(مثنوی، ۲ / ۱۷۶۳-۱۷۶۴)

مولوی کرد نیز در این باره می‌سراید:

با ساتی یچ ره قیب دووریت بکیشو شه وی وینه ی من وه ی رو وه نیشو
(دیوان، ۳۰)

یعنی: تو لحظه ای پیش من بیا، تا اینکه رقیب لحظه ای هم درد دوریت را بچشد و گریه و زاری سر دهد.

۶. ۴ غلبه عشق بر عقل

ابن فارض یکسره عقل را از حیّز انتفاع ساقط نمی‌داند؛ بلکه براساس سنت عرفا می‌کوشد بر آن پایبند باشد:

فأخبر من فی الحیّ عنی ظاهراً بباطن امری و هو من اهل خُبْرَه

(قصیده تائیه، ۵۹)

یعنی: مراقب من آشکارا، همه اهل قبیله (مقام ولایت و طریق حق) را از اسرار کار من آگاه کرد؛ زیرا او خود صاحب اندیشه و عقل و از این معنی آگاه شده بود.

از این رو، ابن فارض عشق و اندیشه را سبب آگاهی و شعور می‌داند. «مولوی کرد» نیز مانند ابن فارض، با عقل مخالف نیست، بلکه براساس سنت عرفا به آن اعتقاد دارد؛ اما وجود گزاره‌هایی متناقض از این شاعران، نشان دهنده حالات مختلف آنها در قبض و بسط یا سکر و مستی است. چنانکه او هم، در حالت سکر و مستی، عشق را فراتر از عقل می‌داند:

- هه ی په شیوی هوش، هه ی شیویای فام هه ی عه قل عه به س، هه ی خه یال خام
- من و دل وه شی و صه فایی که رده ن هوونی ی یه کته رین تاوه روی مه رده ن

(دیوان، ۲۳)

یعنی: داد از دست آشفستگی هوش و از بین رفتن اندیشه ام، عقل نیز بی‌فایده و خیال خام است.

- من و دل خوشی و صفا محال است، این‌ها تا روز محشر دشمن خونی همدیگرند.

از نظر ابن فارض، فراسوی معارف نقلی، دانشی هست که عالیت از عقل است:
فثم وراء النقل علم يدق عن مدارك غايات العقول السليمه

(قصیدهٔ تائیه، ۲۸۴)

آنجا در فراسوی معارف نقلی، دانشی هست که به سبب باریکی و لطافت، از دست یابی نهایت درک عقلهای سلیم خارج است. مولانا نیز بر این باور است:

عقل قربان کن به پیش مصطفی
عقل را قربان کن اندر عشق دوست
حسبی الله گـو که الله کفی
عقل ها باری از آنسو است کاوست

(مثنوی، ۵۶/۴-۳۸۵۵)

قربانی کردن عقل، ناسازگاری عشق با عقل جزئی یا مذموم را نشان می دهد، نه عقل کلی و ممدوح. محمد تقی جعفری بر این باور است: «معنای قربانی کردن عقل در عشق الهی آن نیست که عقل را از دست بدهیم، بلکه برای تقوی و واقع بینی، نورانیته به دست بیاوریم که قیافهٔ اصلی و الهی عقل را به ما نشان دهد.» (جعفری، ۱۳۶۷، ج ۷: ۲۵۹)

۷.۴ وحدت بخشی عشق

عشق فراتر از تعصبات فرقه‌ای و مذهبی است. از نظر عارفان، همهٔ ادیان برای راهنمایی و ارشاد مردم از طرف خداوند واحد عرضه شده‌اند و همهٔ آنها دارای اصول و مبانی مشترکی هستند که برحسب شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی رنگی خاص، متناسب با آن جامعه به خود گرفته‌اند. در نظر عارفان وظیفهٔ آدمیان- به تبعیت از توصیهٔ قرآن- تأیید تمام ادیان الهی و تبعیت از دین کاملتر است.

«ابن فارض اظهار می دارد که مذهبش در آیین عاشقان آن است که مذهبی ندارد. به نظر او ادیان و مذاهب دیگر نیز مظاهر اسمای الهی هستند و جلوه‌های صفات او. به این معنا که، هیچ اندیشه و فرقه‌ای به راه انحرافی نرفته و دیدگان هیچ ملتی در واقع از او برنگشته است.» (نصر اصفهانی، ۱۳۸۱: ۳۶۵)

فبی مجلس الأذکار سمعُ مطالع
ولی حانهِ الخمار عینُ طلیعه

(قصیدهٔ تائیه، ۲۹۸)

یعنی: پس به واسطهٔ من بود که در هر مجلس ذکر گوش دریا بنده بود و به واسطهٔ من بود که در هر می‌کدهٔ می فروشی، چشمی پیشاهنگ گردید.

مولانا در این باره با ابن فارض هم عقیده است:

با دو عالم عشق را بیگانگیست
و اندر آن هفتاد و دو دیوانگیست

(مثنوی، ۳/ ۴۷۱۹)

و نیز دربارهٔ وحدت آفرینی عشق - که همه جهان آفرینش را از آغاز تا انجام پیوند داده است - می گوید:

آفرین بر عشق کل اوستاد صد هزاران ذره را داد اتحاد

(همان، ۲/ ۳۷۲۷)

البته عشق بدون دستگیری پیر و یا امداد آسمانی به نتیجه نمی‌رسد. سالک بدون دستگیری پیر و مرشد، هرچند دارای شایستگی باشد، نمی‌تواند به مقصد برسد. داشتن پیر و مراد در سروده های مولوی یکی از عناصر اصلی سلوک به شمار می‌رود. «تفاوت مولانا و حافظ با ابن فارض در این است، که آنها به صراحت نسبت به امکان ناپذیری گام زدن در کوی عشق بدون دلیل راه بارها سخن گفته‌اند؛ ولی ابن فارض چندان تأکید و تکراری بر این موضوع ندارد و به نظر می‌رسد نقش هدایتگری امدادهای غیبی و انفاس رحمانی را بیشتر باور دارد». (نصر اصفهانی، ۱۳۸۱: ۳۶۹)

در اندیشه ابن فارض، عشق و یاد معشوق چنان وجودش را فرا گرفته است که دیگر جایی برای پیر و مرشد باقی نگذاشته است. او برعکس مولانا و مولوی کرد- که همراهی پیر و مرشد را تجربه کرده‌اند- تنها عشق را دلیل راه می‌داند. ابن فارض، رسیدن به مقام عاشقی و فنا از خود را نتیجه دیدار روی محبوب می‌داند:

- و قد أشهدتني حُسْنَهَا فَدَهَشْتُ عَنْ حِجَايِ وَ لَمْ أَثْبِتْ حِجَايِ لِذِهْشَتِي
- ذَهَلْتُ بِهَا عَنِّي بِحَيْثُ ظَنَنْتَنِي سَوَايِ وَ لَمْ أَقْصِدْ سَوَاءَ مَظْتَبِي

(قصیده تائیه، ۵۳۸-۵۳۹)

یعنی: و در حالی که معشوق، حسن خود را به من نمایاند و من از هوش بی هوشم گشتم و آرایه هایم در اثر دهشت بر جای نماند.
- آن بود که خویشتن را به واسطه معشوق فراموش کردم؛ بگونه ای که خود را دیگری پنداشتم و به درستی و استواری گمان خود توجه نکردم.
از نظر مولانا برگزیدن پیر، تنها راه خلاص شدن از تزویر و مفتون نشدن به بانگ غولان در مسیر رسیدن به حقیقت است:

پیر را بگزین که بی پیر این سفر هست بس پرآفت و خوف و خطر
هرکه او بی مرشدی در راه شد او ز غولان گمره و در چاه شد
گر نباشد سایه او بر تو گول بس ترا سرگشته دارد بانگ غول
(مثنوی، ۲۹۴۳/۱-۲۹۴۵)

مولوی گرد نیز، مانند مولانا رابطه‌ای محکم با پیر و مراد داشته؛ تا حدی که جدایی از پیر برای او غیرممکن بوده است. ظاهراً او نیز همچون مولانا پایبند به شخصی خاص - همانند شمس برای مولانا- بود و در دیوان اشعارش نشانه‌هایی از اظهار همدردی و محبت نسبت به او وجود دارد:

- ره‌فیک سه‌رحه دئه‌قلیم دهردان ناخودای که شتی‌ی به‌حره که‌ی هیجران
- نوستاد ته‌علیم دهرس مه‌جنونیم ده‌س گیر راگه‌ی سه‌ختی و زه‌بوونیم

(دیوان، ۲۳۷)

یعنی: ای تنها رفیق و یاور من در مرز ولایت درد و محنت و ای ناخدای کشتی دریای دوری که مرا به مقصد می‌رسانی.

– ای استاد درس عشق و جنونم و ای کسی که در سختی و زبونی ولی و نگهبان من بودی.

۵. شراب عشق

بر اساس رکن دوم نظریهٔ بینامتنیت؛ یعنی مکالمه‌گرایی زبان، بسیاری از اصطلاحات عرفانی به دلیل چند معنایی، زمینهٔ برداشتها و تأویلهای متفاوت را برای خوانندگان فراهم می‌کنند و به قول کریستوا همچون متون صریح با زبان عادی، در بند نیستند، بلکه از بند رسته‌اند و گویی مخاطبان در نوشتن متون عرفانی با مؤلف شریک و سهیم‌اند. (آلن، ۱۳۸۹: ۳۶) به گفتهٔ عین القضاة، شعر به مثابهٔ آینه‌ای است که هر کس خود را در آن می‌بیند. (عین القضاة، ۱۳۵۰: ۲۱۶) در متون عرفانی عمدتاً عشق و محبت به شرابی تشبیه شده است که هرگز عاشق را سیراب نمی‌کند:

شربت الحبّ كأساً بعد كأسٍ فما نفذ الشراب و ما رویت

(به نقل از قشیری، ۱۳۴۵: ۶۲۰)

در «رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ» بیان شده است که عشق به پروردگار سه مرتبه دارد و با سه واژه مشخص می‌شود: «شراب» و «می» و «باده» هر سه به معنای عشقی است که انسان به پروردگار پیدا می‌کند. این عشق بر حسب مراتب و منازل سلوک، شدت و ضعف دارد؛ عشق مبتدیان از همه ضعیفتر است و «باده» خوانده می‌شود، عشق متوسطان قویتر است و «می» خوانده می‌شود، قویترین حالات عشق به منتهیان دست می‌دهد که «شراب» نامیده می‌شود. (پورجوادی، ۱۳۸۷: ۲۸۳)

مستی و می، یکی از عناصر مهم شعر عرفانی محسوب می‌شود که هر کدام از عارفان و شاعران ما، در آن قلم فرسایی کرده‌اند و هرکس به اندازهٔ وسعت و توان خود، سعی داشته است که آنرا به کار گیرد و دیوان خود را به آن مزین کند؛ اما با توجه به بحثهای مطرح شده، ابتدا می و مستی در ادب فارسی به معنای ظاهری آن رواج یافت؛ اما بعد از قرن چهارم، به تدریج معنای آن بازآفرینی شد و به معنای تمثیلی آن به کار برده شد. صوفیه و عرفا، آن را وارد مباحث عرفانی خود کردند و به آن رنگ و بوی آسمانی بخشیدند. در نتیجه مستی و می وارد شعر عرفانی و به معنای تمثیلی آن؛ یعنی شراب معرفت به کار برده شد.

پورجوادی در بیان سیر تاریخی معنای مجازی باده در شعر پارسی به چند دوره اشاره می‌کند:

نخست، شعر غیرصوفیانه، دوره‌ای که کلمات می، شراب، میخانه،... در همان معنای حقیقی خود به کار می روند (نیمه دوم قرن پنجم و اوایل قرن ششم)؛ مانند شعر امیر معزی:

چو تیغ باده برآهنجم از نیام قدح زمانه باید کز پیش من ستم کشدا
ولی شاعران صوفی مسلک همین واژه ها را در معنای حقیقی به کار می برند و انتظار دارند تا خواننده از راه تمثّل به آنها نگاه کند؛ یعنی از معانی ظاهری به معانی دیگری عبور کند؛ مثل این رباعی غزالی:

تا جام جهان نمای بر دست من است از روی خرد چرخ برین پست من است
تا کعبه نیست قبله هست من است هشیارترین خلق جهان مست من است
دوم، شعر صوفیانه که از این الفاظ در معنای مجازی بهره گرفته اند؛ مثل این رباعی احمد غزالی:

با عشق روان شد از عدم مرکب ما روشن ز چراغ وصل دایم شب ما
زان می که حرام نیست در مذهب ما تا باز عدم خشک نیابی لب ما
در این رباعی «حرام نبودن این می در مذهب ما» قرینه‌ای است که نشان می دهد، مراد از می معنای حقیقی لفظ نیست؛ بلکه معنای عرفانی و باطنی دارد. (همان، ۷۷-۱۷۱)
تقریباً از قرن ششم به بعد، صوفیه شراب طهور بهشتی را نیز به معنای محبت در نظر گرفتند. (همان، ۱۱۸) در بیان علت تشبیه محبت به شراب از سوی صوفیه آمده است: «از آنجا که سُکر حالی بود که از غلبه محبت پدید می آمد و مستی ظاهری حالی بود که از نوشیدن شراب حاصل می شد، طبیعی بود که صوفیه این محبت را نیز به شراب و خمر تشبیه کنند.» (همان، ۱۱۹) هرچند که در قرن هفتم شاعری چون مولانا به صراحت بین شراب طهور الهی و باده انگوری تفاوت قائل می شود:

آن شراب حق ختامش مشک ناب باده را ختمش بود گند و عذاب
(مثنوی، ۱/۳۲۳)

ویژگی‌هایی مشترک بین شراب و عشق به لحاظ اثرگذاری در شخصیت آدمی وجود دارد که بعضی به آنها اشاره کرده اند؛ هرچند که از نظر ماهیت بسیار متفاوت هستند. مثلاً هر دو، مستی آفرین هستند؛ اما تأثیر عشق در دور کردن انسان از خودخواهی به لحاظ غلبه سرمستی، نسبت به شراب افزونتر است. نصر اصفهانی در این زمینه می نویسد: «تفاوت در این است که بیخودی عاشق قدرت و توان او را کمال می بخشد و از محدوده خود خواهیها فراتر می برد؛ ولی مست باده، بخشی از توان خود را از دست می دهد و دست او از دامان خود محدود و کوتاه می شود.» (نصر اصفهانی، ۱۳۸۱: ۲۷۳) همانگونه که مولانا می فرماید:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد

عشق جان طور آمد عاشقا طور مست و خرّ موسی صاعقا
(مثنوی، ۱/ ۲۵-۲۶)

مولوی کرد، درباره مستی شراب محبت چنین می سراید:

- ساقی، پام به سته ی زنجیر پیرین ده سم دامانت واده ی ده س گیرین
- پیم ده ر تا په ی په ی پیوه هه ی که روون رای سهخت سارای مه حشهره ی که روون
(دیوان، ۴۵۸ و ۴۶۰)

یعنی: ساقی، پایم به زنجیر پیری بسته شده، دستم به دامانت، زمان وعده دستگیری رسیده است.

- آن جام شراب را به من بده؛ تا از غفلت نجات یابم و قافله ام را که وا مانده است، حرکت بدهم و راه سخت صحرای محشر را طی کنم.

«پیر مغان، تنها راهبر و هادی اوست، به سمت دریای عشق حقیقی و ازلی. در نظر مولوی، عاشق هرگز پیری و مرگ به سراغش نمی آید». (سنه‌یی، ۱۳۷۰: ۱۲) و دیگر اینکه هردو ویژگیهای اخلاقی را متأثر و آنها را تعدیل می کنند؛ چنانکه ابن فارض می گوید:

و يُكْرِمُ مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْجُودَ كَفُهُ وَ يُحِلِّمُ عِنْدَ الْغَيْظِ مَنْ لَا لَهُ حِلْمٌ
(خمریه، ۱۸)

یعنی: این باده بخشنده می کند آن کس را که دستش فضل و بخشش نمی شناسد و به هنگام - آن کس را که شکیبایی ندارد - بردبار می سازد.

مولانا هم مثل ابن فارض عقیده دارد که عشق حقیقی، انسان را از حرص، آز، طمع، خودبینی و انانیت پاک می کند:

هرکه را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و جمله عیبی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طبیب جمله علت‌های ما
ای دوی نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما

(مثنوی، ۱/ ۲۲-۲۴)

هر چند که مولانا هرگز از واژه شراب جز معنای بلند عرفانی عشق الهی را اراده نمی کند و آدمی را پیش از آفریدن جهان سرمست از شراب لایزالی می داند که سرچشمه هر نوع صفای روحانی و کرم و بخشندگی جاودانه است.

نتیجه گیری

واکاوی معنای عشق، دگردیسی آن در طول تاریخ و واژه هایی چون باده، می و شراب به عنوان «مشبه به» عشق یا استعاره از آن، نشان از نقش فعال مخاطبان در فهم متون عرفانی دارد که با نظریه بینامتنیت ژولیا کریستوا همسویی پیدا می کند. بر اساس رکن اول این نظریه، تأثیر اندیشه های پیشینیان در باروری مفاهیم عرفانی، استقلال نداشتن

آنها را در بازآفرینی‌های پی در پی نشان می‌دهد. متون عرفانی به لحاظ چندمعنایی، زمینه خوانشهای جدید مخاطبان را فراهم می‌کنند که این در تداوم حیات متن تأثیرگذار است. در این متون واژه‌های «شراب»، «باده» و «می» هر سه به معنای عشقی است که انسان به پروردگار خود پیدا می‌کند و دریافت معانی متعدّد از این واژه‌ها از سوی مخاطبان، در واقع رکن دوم نظریه بینامتنیت؛ یعنی مکالمه‌گرایی زبان تحقق می‌یابد. در مطالعه تطبیقی بین این سه شاعر، به نظر می‌رسد که ابن فارض، و مولوی گرد عشق مجازی را به عنوان پلی برای رسیدن به عشق حقیقی تجربه کرده‌اند؛ ولی مولانا چندان در بند عشق مجازی نبوده است. در عوض مولانا و مولوی گرد همراهی پیر و مرشد را تجربه کرده‌اند؛ در حالی که ابن فارض نقش هدایتگری امدادهای غیبی و انفاس رحمانی را بیشتر باور دارد و تنها عشق را دلیل و راهنما قرار می‌دهد. به هر صورت همانندیهای مفهوم عشق در سروده‌های این سه شاعر، مبین نوعی پیوند روحی و سنخیت بین ایشان است؛ هرچند که شیوه واحد بیان ایشان به لحاظ عدم استقلال متن و مکالمه‌گرایی زبان، تا حدودی نظریه بینامتنیت را آشکار می‌سازد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آلن گراهام. (۱۳۸۹). بینامتنیت؛ ترجمه پیام یزدانجو، چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.
۳. ابن فارض، ابوالحفص عمر بن ابی الحسن. (۱۳۸۴). قصیده تائیه؛ مقدمه و شرح صائن الدین علی تُرکة اصفهانی، تصحیح و تعلیقات اکرم جودی نعمتی، چاپ اول، تهران: میراث مکتوب.
۴. ----- (۱۳۸۹ق). شرح دیوان؛ به کوشش حسن بن محمد بورینی، قاهره: نشر بی‌نا.
۵. بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۶۶). عبهرالعاشقین؛ به اهتمام هانری گرین و محمد معین، چاپ سوم، تهران: انتشارات منوچهری.
۶. پور جوادی نصر الله. (۱۳۸۷). باده عشق؛ چاپ اول، تهران: نشر کارنامه.
۷. جامی، عبدالرحمن. (۱۳۶۰). لوامع و لوايح: شرح خمريه ابن فارض؛ مقدمه ایرج افشار، تهران: انتشارات فرهنگ ایران زمین.
۸. جعفری، محمد تقی. (۱۳۶۳). تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی؛ تهران: انتشارات اسلامی.
۹. حافظ شیرازی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۵). دیوان حافظ؛ چاپ چهاردهم، تهران: نشر آسیم.

۱۰. حسینی کازرونی، سید احمد. (۱۳۸۵). *عشق در مثنوی معنوی*؛ چاپ سوم، تهران: انتشارات زوآر.
۱۱. رجایی بخارایی، احمد علی. (۱۳۷۰). *فرهنگ اشعار حافظ*؛ تهران: انتشارات علمی.
۱۲. ستاری، جلال. (۱۳۸۲). *عشق صوفیانه*؛ چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.
۱۳. سجّادی، سید جعفر. (۱۳۷۳). *فرهنگ معارف اسلامی*؛ جلد ۴، چاپ سوم، تهران: انتشارات کوشش.
۱۴. سنه بی، سوران. (۱۳۷۰). *رساله عشق له مه وله وی ناسیدا*؛ چاپی یه که م، ئینتشاراتیه سه لاحت دینی ئه ییوی.
۱۵. طباطبایی محمد حسین. (۱۳۶۳). *تفسیر المیزان*؛ جلد اول، چاپ ۱۲۸، تهران: نشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۶. عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۵۰). *تمهیدات*؛ تصحیح عقیف عسیران، چاپ سوم، تهران: انتشارات منوچهری.
۱۷. قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۴۵). *ترجمه رساله قشیری*؛ ترجمه ابوعلی احمد بن حسن عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ اول، تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۸. مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۰). *دیوان غزلیات*؛ مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات جاویدان.
۱۹. ----- (۱۳۶۰). *مثنوی معنوی*؛ تفسیر و شرح محمد تقی جعفری، تهران: انتشارات اسلامی.
۲۰. مه وله وی، عبدالرحیم بن سعید معدوم گرد. (۱۳۸۶). *دیوانی مه وله وی، کو کردنه وه (شرح و تحقیق)*، مه لا عبد الکریمی مدرّس، چاپی پنجم، بلاوکردنه وه ی کوردستان (انتشارات کردستان).
۲۱. نصر اصفهانی محمد رضا. (۱۳۸۱). *مقایسه صنایع و مضامین ادبی حافظ و ابن فارض*؛ تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
۲۲. نسفی عزیزالدین. (۱۳۶۲). *الانسان الکامل*؛ تصحیح و مقدمه ماریژان موله، چاپ دوم، تهران: انتشارات طهوری.

فصلنامه لسان مبین (پژوهشی ادب عربی)
(علمی - پژوهشی)
سال چهارم، دوره جدید، شماره نهم، پاییز ۱۳۹۱

تناصّ العشق في أفكار ابن الفارض و جلال الدين البلخي ومولوى كُرد*

بهجت السادات حجازی
الأستاذة المساعدة بجامعة باهنر کرمان
حیدر عبداللهی
الماجستر فی الأدب المقارن

الملخص

يعدّ العشق والعلم موهبتين إلهيتين كبيرتين وهبهما الله لأبناء آدم. وقد تجلّت هاتان الموهبتان في الإبداعات الأدبية لدى بعض العرفاء بشكل جليّ وفي أزمنة مختلفة. وقد صرّح بعض الأدباء العرفاء بمدى تأثرهم بمن سبقهم من أسلافهم، بينما يمكن كشف هذا التأثير لدى شريحة أخرى لم تصرّح به، وذلك من خلال نظرية التناصّ لجوليا كريستيفا. والمقطوعات الشعرية المختلفة التي أنشدها هؤلاء الشعراء بيان بديع حول العشق والتي وصلتنا إلى هذا اليوم تتمّ عن سلسلة تاريخية من الأفكار العرفانية تأثر بعضها ببعض. فالغالبية منها تشبّه العشق بالخمير والمدامة، في أساليب مبطنّة لا يمكن الكشف عنها إلا لمن أوتى حظاً من الإدراكات العرفانية والتأويلات الأدبية. يحاول هذا المقال أن يدرس ظاهرة العشق لدى هؤلاء الشعراء الثلاثة الذين ينتمون لحقب زمانية مختلفة، والبحث في مدى تأثر المتأخرين بالمتقدمين منهم. وتعتمد الدراسة نظرية جوليا كريستيفا في التناصّ. حيث يقوم بشرحها أولاً ويتناول ميزة السكر في الأدب العرفاني المقارن. ثمّ يدرس الخصائص المشتركة للشراب والعشق عند هؤلاء الشعراء بحسب تلك النظرية.

الكلمات الدليلية

التناصّ، العشق، ابن الفارض، جلال الدين البلخي (مولانا)، مولوى كُرد.

* تاريخ الوصول: ۱۳۹۰/۰۸/۲۰
تاريخ القبول: ۱۳۹۱/۰۸/۲۵

عنوان بريدالكاتب الإلكتروني: Hejazi@uk.ac.ir