Journal of Lyrical Literature Researches

University of Sistan and Baluchestan

Vol. ۱۹/ No.۳۷/ Autumn& Winter۲۰۲۱-۲۰۲۲(pp.۵-۱۰)

Assadi, somayeh(responsible author) Email: s.assadi@velayat.ac.ir
Assistant of Persian Language and Literature dept, university of velayat
Alizadeh khayat, Nasser
Professor of Persian Language and Literature Dept, University of shahid madani

DOI: ۱۰,۲۲۱۱۱/jllr.۲۰۲۱,۲۹۶۸۱,۲۵۰۰

The Face of Allah in the Ma'aref of Bahavalad in the Dialectic of Love and Servitude

Abstract

Love and affection are among Bahavalad's doctrinal foundations which are considered in all three fields of theology, cosmology and anthropology of Ma'aref. According to him, knowing God and achieving it depends on love. This article, by explaining the category of love from bahavalad's mind and language, justifies and interprets his encounter with the Creator, which is the main question of the research. Examining his views on the characteristics of love, lover and beloved, as well as his views on aesthetics and seeing the truth, which has been done by descriptive-analytical method, leads us to the conclusion that this mystic speaks of a different God and the image God evokes in his mind the theme that leads the audience to the idea of embodiment and embodiment. Thus, in bahavalad's belief, love is inextricably linked with seeing, which gives rise to other ideas such as aesthetics. Love, by his definition, is a triangle that consists of the three sides of God's love for the servant, the servant's love for the truth, and the servant's love for the creatures as the manifestation of the truth.

Keywords: Love, Seeing, God, Worship of Beauty, Bahavalad

۱- Introduction

The true face of Bahvalad has not been portrayed as a great and

rebellious mystic except in the frame of thought and work of his famous son, Mawlana Balkhi. However, the accuracy of the text of Ma'aref, which is the only work left by him, depicts a mystic who is drowning in the sea of God's love and explains and interprets all concepts and themes around the category of divine love. Bahavahad 's view of the world, man, and God is a view of the window of love and grace that together makes his mystical and epistemological path unique and distinguished, and gives it the color and scent of richness. The place of love in bahavahad's thought is so pivotal and important that basically his definition of love and affection and his way of making love, explains his relationship with God and depicts his theology in the form of lyrical images.

۲- Research methodology

The present study is based on the text of education, which is the only surviving work of Bahavalad, and is conducted in a descriptive-analytical manner. In this way, considering the existing definitions of the component of love and affection, which is the main theme of lyrical literature and its special meaning in various fields, we have examined this category in the text of ma'aref so that we can define it accurately from the point of view of bahavalad and explain the topics related to the basis of love and extract evidence from the text of ma'aref in order to achieve the goals and answer the main problem of the research. Content analysis is a method that can be applied to various types of messages contained in literary works, articles, official documents, etc. (Riffe Daniel, Lacy Stephen, ۱۳۸۸: ۲۳) or any technique by which the specific characteristics of the message are methodically and accurately identified for scientific inference. Accuracy and objectivity ensure that the analysis is based on specific rules; To enable scholars to achieve the same desired results from research. (Taleghani, ۱۳۹۰: ۹۵-۹۶)

۳- Discussion

Bahavalad, as a mystic of intuition, has referred to this feature of love everywhere in the teachings and referred to it as "imperfection," and in answer to this fateful question which he utters in his own language, he

refers to the in definability and imperfection of love: “If they say what is love or what is it about? I say that several thousand prophets (peace be upon them) lost their bodies in love. Whoever seeks how to taste tasteless love, whoever argues about love and affection will never taste that which was between lover and beloved.” (Bahavalad, ۱۳۵۲,۱: ۱٤٤)
After indescribability, the first characteristic he mentions for love is that it is innate. According to him, love is a feeling that has been deposited in all human beings and everyone has benefited from it. Bahavalad also considered the flow of love and its prevalence throughout the world, so that in his view, love is the source of all joys and the source of life and life. In his view, love is a position of obedience that leads man to peace and tranquility. Undoubtedly, all human beings seek pleasure, joy and happiness. Following a discussion on the manner of servitude and man's position towards the Creator, he considers love to be the end of all these pleasures that every human being seeks to achieve based on his needs. The needs that, in bahavalad’s opinion, are met by using the letters of God. From the statements of Bahavalad in various places in Ma'aref, it can be concluded that he believes in at least three types of love: First, God's love for servant, God's servant love to God and virtual love based on the manifestation of the creator in the artifact, which is called the love of mirrors, signs and curtains; According to the third type of love, beauty and the acquisition of taste and sight are among the fundamental categories of Bahavalad's thought, which have been presented in various ways instead of the text of Ma’aref.

His desire to taste and understand the beauties of creation stems from the idea of manifestation in mysticism. In the sense that he, like most mystics, considers all the parts and particles of the universe as a manifestation of the divine essence, which they represent as mirrors of the beauty of truth and if people are unable to see this effect, it is because they either do not have an opinion or their opinion is tainted; Therefore, he always seeks to see and see the beauty of God and considers it the highest rank and perfection of nearness. The loving relationship between God and man in his belief is also argued and justified by verse ٥٤ of Surah Ma'idah. The God he portrays and remembers his love affairs with is not only the god of the two worlds and the god of heaven and earth, He is a god who is worshiped by Sultan al-'Ulama and in the path of servitude, he follows observations that are

rooted in his loving beliefs. The way he chooses and always advises to accompany and express love to the essence of truth is the remembrance of God. Of all the spiritual-contemplative methods on the words of the Prophet and the traditions of Sufism, the profound recitation of the Qur'an, ritual prayers, and the like, the mention is the best way that can liberate the spiritual capacity and enable the piece of divine light within the mystic to rejoin his counterpart. (corbin. ۱۳۸۷: ۱۱۲) He also introduces the remembrance of God as the life-giver of the hearts and souls of the servants by comparing dhikr to the wind of Saba, which is the messenger of the beloved and revives his soul.

٤- Conclusion

According to bahavalad view, knowing God and achieving it depends on love. As he brings these two categories together and always emphasizes the indescribability of love. According to him, love is a series of two series, one of which is held by the lover and the other by the beloved. He also, like many others, takes the beloved in this direction and explicitly acknowledges that love first comes from the beloved and it is his desire that kindles the flame in the soul of the lover. Beauty is another motif of his thought that makes the lover strives as a motive of love. The beauties of creation are also the manifestation of the truth, the desire for which stems from the love of the divine essence. It follows that he permits virtual love and accepts it as an exercise in true love. According to him, a true lover considers the whole world as a manifestation of the beloved and has a special view of his surroundings. He knows the movement of all particles, both in the universe and in his body and soul, from God, and in this way he does not even hesitate to justify and interpret bodily and sensual pleasures with the above thought, and this is the feature that distinguishes him from others. Although his definition and description, and even the characteristics he enumerates for the lover and the beloved, have much in common with other mystics, but the way he deals with the true lover and the image he presents of God is a unique and distinguished method. According to the examples mentioned in the text of "Ma'aref", he speaks without any fear of another god and evokes a human image of God in his mind, which leads the audience to the idea of incarnation and incarnation. His God is a God who is in the face of the servant and his vision is inevitable and certain.

His belief in seeing his beloved is to the extent that he always emphasizes and acknowledges how he can know and accept a god he does not see at all. Seeing from bahavalad's point of view is like love coming from the right, as he explicitly says that if he shows, what can I do not see. Thus, in his belief, love is inextricably linked with vision, which gives rise to other ideas such as aesthetics. Love, by his definition, is a triangle that consists of the three sides of God's love for the servant, the servant's love for the truth, and the servant's love for the creatures as the manifestation of the truth. As a result, he not only did not reject virtual love, aesthetics and aesthetics, but also endorsed them with great emphasis. Where beauty is the motive of love, and in the view of beauty it is praiseworthy, seeing the truth is also a real-life event that follows preparation through virtual love. And what brings servant closer to perfection in this path is the continuous remembrance of God, which has caused remembrance to be one of the most frequent topics of knowledge in the field of divine love. As it is mentioned in the text as the language of lovemaking, and according to him, the condition for seeing and seeing the beloved is to mention him.

References

١-Ansari, qasem**. Fundamentals of Mysticism and Sufism**, Tehran: Tahouri Publishers, ٢٠١٠.

٢-Bahavalad (khatibi balkhi, Mohamad ben hosein), **Ma'aref**, by effort Badie o zaman Forouzanfar, Tehran: Tahouri Publishers, ١٩٧٤.

٣-*Corbin, Henry.* ***Enlightened man in Iranian Sufism***, Translated by Faramarz Javaherinia, Shiraz: Amouzgar e Kherad publishers, ٢٠٠٩.

٤-Ebne arabi, **Fotouhat Makiye**, Beirut: Dar o sader, Dateless.

٥-Fouladi, Alireza. **The language of Mysticism**, Tehran: Sokhan publishers, ٢٠١١.

٦-Fritz, Meier. **Baha'l Walad**, Translated by Mehr Afagh Baybordi, Tehran: soroush Press, ١٩٩٩.

٧-Hamedani, Einolghozat. **Letters of the Einolghozat Hamedani**, Correction and research by Ali Naghi Monzavi and Afif Asiran, Tehran: Asatir publishers, ١٩٩٩.

٨-Hamedani, Einolghozat. **Tamhidat**, Correction and research by Afif Asiran, Tehran: Manouchehri Publishers, ١٩٩٥.

۹-Hoseini, seyed hasan**. Love research; from man to God**. Quarterly Journal of Mystical Literature and Mythology, Volume ۹, No ۳۳, pp ۳۳-۶۱, Tehran, ۲۰۱۴.
۱۰-Hujwiri, Abolhasan ben Osman ben Jollabi. **Kashf ul Mahjoob**, Correction and research by W- Zhukovsky and Valentin Alexi Yerich, Tehran: Tahouri publishers, ۱۹۹۷.
۱۱-Kharaqani, Abolhasan. **The chosen one from the book Noor al-Ulum (Kharqani's states and sayings),** Tehran: : Tahouri Publishers, ۱۹۸۵.
۱۲-Motahari, Morteza**. Philosophy of ethics**, Tehran: Sadra, ۲۰۱۲.
۱۳--Mowlana, Jajaledin mohammad. **Masnavi e ma'navi.** Etided by Reynold. A Nicholson, Tehran: Hermes publishers, ۲۰۱۲.
۱۴-Nicholson, Reynold Alleyen. **The idea of personality in Sufism (Islamic Sufism and the relationship between man and God)**, *Translated by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Elmi publishers,* ۲۰۱۰.
۱۵-Nikpanah, Mansour; Nouri, Ebrahim. ***Evaluation and compromise of mind, narrative and love in Rumi's cognitive pyramid***, ***Journal of Lyrical Literature Researches, Volume ۱۴, No ۲۶, pp ۲۲۱- ۲۳۸, ۲۰۱۷.***
۱۶-Pourjavadi, Nasrolah. **The King of the Spiritual Way (Life events and description of the works of Khawaja Ahmad Ghazali)**, Tehran: Agah Publishers.
۱۷-Pournamdarian, Taqi. **Intuition of beauty and divine love**, Journal of Farhang, No ۴ and ۵, pp ۱۳۹- ۱۸۸, Tehran, ۱۹۹۰.
۱۸-Qazali, Ahmad. **Savaneh,** Helmut Ritter correction, Tehran: published by Nasrolah pourjavadi, ۱۹۸۱.
۱۹-Razi, Najmedin**. Marsad Al-Abad**, by effort Hosein khadiv jam, Tehran: Elmi farhangi Publishers, ۲۰۰۱.
۲۰-Roumi, Sheikh ahmad. **Daqayeq Alhaqayeq**, by effort Mohamadreza Jalali naeini and Mohamad Shirvani, Tehran: Supreme Council of Culture and Arts,۱۹۷۶.
۲۱-Sabour, Dariuosh**. Particle and Sun; Love and mysticism and its effects in Persian poetry,** Tehran: Zavvar publishers, ۲۰۰۲.
۲۲-Sattari, Jalal**. Le' amour mystique**, Tehran: Markaz Publishers, ۱۹۹۶.
۲۳-Schimmel, Annemarie. **Mystical dimensions of Islam,** Translated by Abdolrahim Gavahi, Tehran: Islamic Culture Publishing Office, ۲۰۰۹.

پژوهشنامه ادب غنایی دانشگاه سیستان و بلوچستان
سال ۱۹ شماره ۳۷ پاییز و زمستان ۱٤۰۰ (صص ۳۰-۱۱)

سیمای «الله» در معارف بهاءولد در پرتو دیالکتیک عشق و بندگی

۱-سمیه اسدی **۲- ناصر علیزاده خیاط**

DOI: ۱۰,۲۲۱۱۱/jllr.۲۰۲۱,۲۹٦۸۱,۲۵۰۰

چکیده

عشق از بن‌مایه‌های اعتقادی بهاءولد است که در هر سه حوزهٔ خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی مورد توجه است. از نگاه بهاءولد معرفت خداوند و رسیدن به آن در گرو محبّت است. این مقاله با تبیین مقولهٔ عشق در ذهن و زبان بهاءولد به تفسیر نوع مواجههٔ او با خالق به عنوان پرسش اصلی پژوهش، می‌پردازد. بررسی نوع نگاه بهاءولد به ویژگی‌های عشق، عاشق و معشوق و همچنین دیدگاه او در باب جمال‌پرستی و رؤیت حق که با روش توصیفی ـ تحلیلی صورت گرفته، این نتیجه را به دست می دهد که او از خدایی دیگرگونه سخن گفته و تصویری از خدا در ذهن تداعی می‌کند که مخاطب را به اندیشهٔ تجسیم و تجسد رهنمون می‌شود. بنابراین عشق در اعتقاد بهاء در پیوندی ناگسستنی با رؤیت قرار می‌گیرد که اندیشه‌های دیگری چون جمال‌پرستی را موجب می‌شود. محبّت به تعریف وی، مثلثی است که از سه ضلع عشق الله به بنده، عشق بنده به حق و عشق بنده به مخلوقات به عنوان تجلی‌گاه حق تشکیل می‌شود.

کلید واژه ها: عشق، رؤیت، الله، جمال‌پرستی، بهاءولد

۱- مقدمه

چهرهٔ حقیقی بهاءولد به‌عنوان عارفی بزرگ و شوریده‌ای عاشق جز در قاب اندیشه‌ها و آثار

۱- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ولایت (نویسنده مسئول) Email: s.assadi@velayat.ac.ir
۲- استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهیدمدنی آذربایجان

تاریخ دریافت:۹۹/۱۱/۲۰ تاریخ پذیرش:۱٤۰۰/۰۵/۲۷

فرزند شهیرش، مولانای بلخی، تصویر نشده است. این در حالی است که غور در متن معارف که تنها اثر بر جای مانده از اوست، عارفی را به تصویر می‌کشد که غرق در دریای عشقِ الله است و تمام مفاهیم و مضامین را حول مقولهٔ حبّ الهی تبیین و تفسیر می‌کند. نگاه بهاءولد به جهان، انسان و خداوند نگاهی از روزنهٔ محبّت و لطف است که در مجموع طریق معرفتی و مشی عرفانی او را منحصربه‌فرد و ممتاز می‌سازد و رنگ و بوی غنا بدان می‌بخشد. جایگاه عشق در اندیشهٔ بهاءولد تا اندازه‌ای محوری و مهم است که اساسا تعریف او از عشق و شیوهٔ او در عشق‌ورزی، رابطهٔ او با الله را تبیین می‌کند و خداشناسی وی را در قاب تصاویری غنایی ترسیم می‌نماید.

۱-۱- بیان مساله و سوالات تحقیق

مسالهٔ اصلی جستار حاضر، تبیین مقولهٔ خداشناسی در اندیشهٔ بهاءولد بر مبنای بن‌مایهٔ عشق است تا بر اساس آن پاسخگوی این سوالات باشد که بهاءولد چه تعریفی از عشق دارد؟ خصوصیاتی که او برای عاشق و معشوق حقیقی برمی‌شمارد، کدامند؟ مباحثی چون جمال‌پرستی و رؤیت چگونه و تا چه اندازه در اندیشه‌های او بیان شده‌اند و نوع ارتباط ویژهٔ بهاءولد با خالق در قالب معاشقه که به بیان مطالبی بحث‌برانگیز منجر شده، چگونه و به چه شکل است؟ و چگونه لذت حاصل از یاد معشوق، به تکرار نام و صفات معشوق در زبان و بیان او می‌انجامد؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

با توجه به محوریت مقولهٔ عشق در اندیشهٔ بهاءولد و متن معارف، تبیین نگاه بهاءولد به موضوع عشق در راستای ترسیم ایدئولوژی و خداشناسی وی، هدف اصلی پژوهش حاضر است. از آنجا که معارف تنها اثر برجای مانده از این عارف بزرگ است و با توجه به اینکه پژوهش‌های صورت‌گرفته حول موضوع این اثر و یا بررسی اندیشه‌های مؤلف آن، کمتر به مضامین و جنبه‌های غنایی با رویکرد شناسایی و تبیین جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و خداشناسی بهاءولد پرداخته‌اند و با در نظرگرفتن این امر که مؤلفهٔ عشق، اصلی‌ترین بن‌مایهٔ اندیشه و به تبع آن متن معارف است، ارائهٔ تصویری جامع از خداشناسی بهاءولد بر مبنای عنصر عشق ضرورت دارد.

۱-۳- روش تحقیق

پژوهش حاضر با محور قرار دادن متن معارف که تنها اثر بازمانده از بهاءولد است و با روش

توصیفی ـ تحلیلی انجام شده است. بدین صورت که با درنظرگرفتن تعاریف موجود دربارهٔ مؤلفهٔ عشق و محبت که بن‌مایهٔ اصلی ادبیات غنایی است، این مقوله را در متن معارف مورد بررسی قرار داده و تعریف مستند و دقیق آن را از نگاه بهاءولد ارائه نموده ایم.

٤-١- پیشینه تحقیق

از مهم‌ترین مقالات در موضوع کلی پژوهش حاضر آنها می‌توان به «بررسی جنبه‌های زیباشناختی معارف از دیدگاه صورتگرایی» نوشتهٔ تقی پورنامداریان و حسین مؤخر (۱۳۸۳)اشاره کرد که جنبه‌های زیباشناختی معارف را از دیدگاه نظریهٔ صورتگرایی مورد بررسی قرار داده است، «سرچشمه‌های فکری رمز و تصویر در معارف بهاءولد» نوشتهٔ حسین فاطمی و دیگران (۱۳۹۰)، تحقیق دیگری است که به تحلیل و ماهیت‌شناسی رمزهای بهاءولد در معارف و در مسیر شناخت سرچشمه‌های تخییل و خاستگاه‌های جوشش این تصاویر پرداخته و به این نتیجه رسیده که مبنای تصویرها و رمزهای بهاء ولد معیت الله با اوست، «بررسی کلام مغلوب در معارف بهاءولد» نوشتهٔ احمد سنچولی و لیلا شکیبایی (۱۳۹۱) مقالهٔ دیگری است که اذعان داشته غلبهٔ زبان استعاری، ابهام، تأویل‌پذیری و پراکنش معنایی در سراسر معارف، آن را در حیطهٔ کلام مغلوب قرار می‌دهد، «بررسی برخی از آراء بهاءولد در حوزهٔ علم‌النفس» به قلم محمود براتی و سهیلا کدیوری (۱۳۸۷) به بررسی آراءِ تربیتی بهاءولد در مورد روح و روان انسان پرداخته و بهاءولد را به عنوان یکی از نظریه‌پردازان حوزه روانشناسی اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم معرفی کرده است، «شیوه‌های تفسیر و تأویل در معارف بهاءولد» نوشتهٔ محمد دشتی و سمیه مهرابی (۱۳۹۰)، پس از مقدمه‌ای درباره تفسیر و تاویل، به رویکردهای تفسیری و تاویلی معارف به قرآن کریم پرداخته و خاستگاه کلامی این رویکردها و شیوه‌های تفسیر و تاویل نزد بهاءولد، همچنین شرایط آن از نگاه وی، به همراه بعضی از نکته‌های انتقادی را مطرح کرده است. تنها کتاب و منبع مدوّنی که به معارف و اندیشه‌های بهاءولد پرداخته تالیف فریتس مایر با عنوان «بهاءولد» است که چاپ نخست آن در سال ۱۳۸۲ منتشر شده و نگارنده در آن با نگاهی فلسفی به متن معارف نگریسته و جنبه‌های محتوایی آن را از زاویهٔ دید یک فیلسوف بررسیده است.

۲- دیالکتیک عشق و بندگی در بیان بهاءولد

عشق عرفانی از مقوله‌هایی است که به رغم تفاسیر و تألیفات فراوان در حوزهٔ عرفان و تصوف، از

تعریف مشخص و مدوّنی برخوردار نیست. بهاءولد به‌عنوان عارفی اهل شهود، درجای جای معارف به این ویژگی عشق اشاره و از آن تحت عنوان «بی‌چگونگی» یاد کرده است و در پاسخ به یک سوال مقدّر به تعریف‌ناپذیری و بی‌چگونگی عشق اشاره می‌کند: «اگر گویند که عشق چیست و یا بر چه چیزست؟ گویم بدانک چندین هزار انبیاء علیهم‌السلام تن خود در عشق سرها درباختند. هرکه چگونگی طلبد از عشق بی‌مزه شود، هرکه بحث کند از عشق و محبّت هرگز آن مزه نیابد که میان عاشق و معشوق بود». (بهاءولد، ۱/۱۳۵۲: ۱٤٤) او تصریح می‌کندکه «شکل و چگونگی منغصّ عشق و جمال باشد. هرکجا که عشق و محبّت بکمال باشد، از چگونگی بیان نتوان کردن و هرگاه که چگونگی آمدن گرفت، عشق و محبّت رفتن گرفت و جمال کم شدن گرفت» (همان: ۲٦و ۲۷). ابن عربی نیز در سخنی که البته بسیار به بیان بهاءولد شباهت دارد، عشق را امری تعریف‌ناپذیر معرفی می‌کند. به بیان وی «هر کس عشق را تعریف کند، آن را نشناخته و کسی که از جام عشق جرعه‌ای نچشیده باشد، آن را نشناخته و کسی که گوید از جام شراب عشق سیراب شدم، آن را نشناخته؛ چون عشق شرابی است که کسی را سیراب نمی‌کند» (نقل از انصاری، ۱۳۸۸: ۹۰). بهاءولد عشق حقیقی را تنها لایق ذات حق می‌داند، بنابراین در تمامی تعاریف و سخنان خویش در این باب نیز محبّت و عشق را در کنار مبحث معرفت الهی و بندگی مطرح می‌کند. در باور او ذات خالق نیز به مانند عشق مقوله‌ای بلاکیف است که پرسش از چگونگی آن نه تنها ثمری ندارد، بلکه بنده را از کسب مزهٔ محبّت و جمال حق محروم می‌سازد. «چون از چگونگی‌اش بپرسی، از مزهٔ محبّت و عشق جمالش محروم شوی». (بهاءولد، ۱/۱۳۵۲: ۱٤۳) و فقط کسانی می‌توانند آن مزه را دریابند که در وادی عشق قدم نهاده باشند و غیر را از آن بهره و دریافتی نیست. بنابراین «کسی که اهل معرفت و محبّت باشد، خود مزهٔ معرفت و محبّت الله یابد، و اگر کسی اهل آن نباشد، هر چند شرح کنی مزه نیابد» (همان).

۲-۱- ویژگی‌های عشق، عاشق و معشوق

هجویری (نقل از شیمل، ۱۳۸۷: ۲٤۵) می‌گوید «اگر دنیا تلاش کند که محبّت را به خود جذب کند، نمی‌تواند و اگر سعی کند آن را از خود دور نماید، باز هم نمی‌تواند. چرا که عشق عطیه‌ای الهی است و از مقولهٔ اکتساب نمی‌باشد». نظر به عبارات اخیر و استناد به آراء بسیاری از عرفا و صاحب‌نظران حوزهٔ تصوف، عشق امری فطری و عطیه‌ای الهی است که از جانب خداوند

نه تنها در وجود انسان، بلکه در سراسر عالم خلقت نهاده شده است و پیرو همین امر کسانی چون عین‌القضات آن را امری ذاتی و غریزی می‌دانند که همچون عشق مرد به زن از میلی فطری سرچشمه می‌گیرد و همواره بر جنبهٔ اضطراری آن تأکید می‌کنند. (نک.امیر علی منزوی و عفیف عسیران، ۱/۱۳۷۷: ۳۵۵ و ۳۵٦.) و یا چون غزالی (نک. صبور، ۱۳۸۰: ۵۷ و ۵۸.) آن را در همهٔ موجودات، چه علی غیبی و چه وجودی شهودی ساری می‌دانند. بهاءولد نیز بعد از وصف‌ناپذیری، اولین خصوصیتی را که برای عشق برمی‌شمارد، فطری بودن آن است. از نظر او عشق، حسی است که در وجود تمامی انسان‌ها به ودیعه نهاده شده و همه از آن بهره برده‌اند، چنانکه «هیچ آدمی نیست که او را معشوقه در عالم غیب نیست یا از دریچه و حورایی و عینایی و یا از درکه و مالک دوزخی و بوی آن معشوقان به مشام روح آدمی می‌رسد و او را در طلب می‌آرد تا او را وسیلت بود به آن معشوقه و همچنانک آن مرغ از لانه خود گم شده باشد به هر سوراخی برمی‌نشیند و باز برمی‌خیزد و می‌طلبد مقام خود را و چنانک بوی یوسف آمده بود به مشام یعقوب» (بهاءولد، ۱/۱۳۵۲: ۵۸ و ۵۹). با عنایت به این عبارات، عشق از نگاه بهاءولد امری است فطری که به‌عنوان عطیه‌ای از جانب خالق در وجود انسان به ودیعت گذاشته شده و سبب شده تا همواره انسان در پی اتصال به اصل و ملجأ و مبدأ خویش در تکاپو و جنبش باشد و تنها زمانی به آرامش و سکون دست یابد که به وصال معشوق نائل گردد و به قول شیخ احمد رومی «هیچ آفریده‌ای نیست که در وی آتش عشق خدا نیست» (شیخ احمد رومی، ۱۳۵٤: ۱۲۹). مضمونی که در ابیات نخستین مثنوی مولانا نیز به‌صراحت بیان شده است:

آتش عشق است کاندر نی فتاد جوشش عشق است کاندر می فتاد

(مولانا، ۱۳۹۰، دفتر اول: ۵)

و همین عطش اتصال به مبدأ و منشأ نشان از این دارد که « انسان نفخه‌ای از نفخات الهی است و موطن اصلی او عالَم کبریا است و چون جهان خاکی منزل همیشگی او نیست، باز باید به همان منشأ اصلی خود بازگردد». (حسینی، ۱۳۹۲: ۳۷) امری که می‌توان از آن با عنوان «اصل جذب» یاد کرد. بر این اساس که «اصل جذب در تمام کائنات جاری است و اگر انسانی مفهوم عشق را نداند و در زندگی عاشق و شیفته نشده باشد به فتوای لسان‌الغیب بر او نمرده به فتوای من نماز کنید». (نیک‌پناه و نوری، ۱۳۹٦: ۲۳۳). بهاءولد همچنین

به جریان عشق و ساری بودن آن در سراسر عالم نظر داشته، به گونه‌ای که عشق از نگاه او اصل و منشأ تمام خوشی‌ها و سرچشمهٔ حیات و زندگی است: «اکنون در اللّه نظر می‌کنم که چه خوشیهای بی‌نهایت می‌تواند نهادن در هر چیزی از آب و نان و شهوت و این‌همه از اثر مزه عشق است و زندگیها همه از عشق است باز نظر کردم هیچ زندگی از خوشی و مزه عشق قوی‌تر نیافتم» (بهاءولد، ۱/۱۳۵۲: ۱۵۲). او حتی خوف جلالیه و عبودیّت و تعظیم الله را با شادی حاصل از عشق توجیه می‌کند و عشق را قوی‌ترین اثر الله و قدرتمندترین محرّک بنده در عبادت و بندگی می‌داند: «خوف جلال و خوف عبودیّت و تعظیم اللّه همه از بهر مزه شهوت و خوشی رسانیدن اللّه است اکنون هیچ اثر اللّه قوی‌تر از عشق نیامد و عجب‌تر از عشق نیامد و زندگی قوی‌تر از عشق نیست و من اللّه را بهر این دایم یاد می‌کنم و مشغول باللّه می‌باشم» (بهاءولد، ۱/۱۳۵۲: ۱۵۲و ۲: ۱۱٦). از نگاه او انسان مادام که در اندیشهٔ غیر باشد، از الله و عشق او دور است؛ چراکه ملاک قربت، جهتِ اندیشه است، چنانچه عشق و اندیشه به جانب الله باشد، آن قربت و شرط این قربت نیز برداشته‌شدن حجاب است. بهاءولد از این حجاب با عبارت «پردهٔ غیب» یاد می‌کند که در خود انسان است و انسان مادام که مورد عنایت ازلی واقع نشده باشد، مزهٔ قرب را در نخواهد یافت؛ (نک. بهاءولد، ۱۳۵۲: ۳۱). عشق از منظر بهاءولد مقام تمکین است که انسان را به آرامش و سکون می‌رساند. بهاءولد ذیل بحثی در باب شیوهٔ بندگی و موضع انسان در برابر خالق، عشق را نهایت تمامی این خوشی‌ها می‌داند که هر انسانی بر اساس نیازهایش در پی کسب آن است. نیازهایی که به‌زعم بهاءولد به‌واسطهٔ استعانت از نام‌های الله مرتفع می‌شوند. به بیان بهاءولد اگرچه بر بنده لازم است که در نام‌های الله خوض کند و از آنها طلب یاری نماید، اما بایسته نیست در یک حالت باقی بماند و همچنین بر بنده واجب است که هر حالت و صورتی که وی را ناخوش آید، رها کرده و از خدا بخواهد که آن حالت و صورت را محو کند. تا جایی که به حالتی خوشایند دست یابد. بهاءولد حتی در این مرحله هم بنده را مجاز به سکون و اقامت نمی‌داند، بلکه اذعان می‌دارد که بنده باید به تلاش خود ادامه دهد تا به حالتی دست پیدا کند که خوشایندترین حالت باشد و تنها در این مقام است که جواز ماندن دارد و چنین مقامی از منظر او عشق و محبّت الهی است (نک. بهاءولد، ۱/۱۳۵۲: ۲۱٤). عشق به اعتقاد بهاءولد، محو شدن عاشق و خواست‌های او در مقابل معشوق است: «هرگاه مراقب حال کسی دیگر شدی، تو محو شدی و بهرهٔ تو محو» (همان، ۱/۱۳۵۲: ۲۷۸)؛ بنابراین اولین ویژگی عاشق، فنای از خویشتن و غرق شدن

در دریای عشق است. چنانکه تا کسی از اوصاف خود فانی نشود و در وجـود دیگـری مسـتهلک نگردد، وجودش هنوز به تصرّف عشق درنیامده اسـت و تبـدیل صـفات عاشـق و خـراب کـردن حصار وجود وی کاریست که تنها عشق یارای آن را دارد. عاشق حقیقی زمـانی مـی‌توانـد ادعـای عشق ورزیدن نماید که هیچ از خود یاد نکرده و به خواسته‌ها و تمایلات خویش نیندیشد، چرا که به بیان بهاءولد «محال آمد که تو با کسی دیگر جمع شوی در یک زمـان» (همانجـا) همچنـین در جایی دیگر و با اشاره به داستان دست بریدن زنان به هنگام دیدن روی یوسـف، همـین مفهـوم را بیان می‌کند که عاشق مادام که به حقیقت عشق و معشوق خویش اذعان و توجه دارد، از خود یـاد نکرده و همواره تمام عنایت و توجهش بـه سـوی معشـوق اسـت. (نـک. بهاءولـد، ۱/۱۳۵۲: ۸٤) ویژگی اخیر عاشق، خصوصیتی است که بهاءولد فراوان به آن اشـاره کـرده اسـت. دیگـر ویژگـی عاشق که بهاءولد از آن یاد می‌کند، تلاش و طلب است که می‌بایست قـرین رضـا و توکـل باشـد. وی اذعان می‌دارد: «اکنون قدم در راه نه و حمله قوی بر، چنانـک عاشـق و معشـوق. عاشـق [تـا] طاقت دارد در طلب معشوق می‌رود و چون از توانایی فروماند معشوقه بر سر وی آیـد و او را در کنار گیرد در وقت [قدرت] قدری عاشق باش و در وقت مانع و عجـز جبـری بـاش تـا معشـوقه تقدیر اللّه بر سر تو آید و تو در اللّه نظر می‌کنی که من طلبکار توم که مقصود و معبود من تویی و چون مقصدت حضرت اللّه باشد هم حالت جبری تو مرضـیّ و هـم حالـت قـدری تـو پسـندیده باشد» (بهاءولد، ۱/۱۳۵۲: ۲٦۸ و ۲: ۹۸). حال اگر در مسـیر تـلاش بـرای رسـیدن بـه مقصـود و مطلوب ناتوان شد، بر اوست که با امید و توکـل منتظـر حضـور معشـوق باشـد. زیـرا بـه اسـتناد اظهارات بهاءولد، چنانچه عاشق تمام تلاش خویش را در راه وصال انجام دهـد و از ادامـه مسـیر ناتوان گردد، این بار معشوق به سراغ او می‌آید؛ به عبارتی حضور معشوق در ایـن شـرایط حکـم مزد و نتیجهٔ کوشش عاشق را دارد.

بهاءولد از تصویر چهرهٔ معشوق حقیقی و ذکر ویژگی‌های او نیز غافل نبوده است. عشق چنانکه عدهٔ کثیری از عرفا و اهل نظر نیز به آن معتقد هستند، ابتدا از معشوق سر می‌زند. نجم رازی، که با اندک فاصلهٔ زمانی از بهاءولد می‌زیسته نیز در این باره می‌گوید: «و یقین است که روح را محبّت بر جمله صفات سابق آمد، زیرا که روح را محبّت نتیجه تشریف «یحبّهم» بود اگر یحبّهم سابق نبودی بر «یحبّونه» هیچ‌کس زهره نداشتی که لاف محبّت زدی. سر این رشته از

انبساط «یحبّهم» باز شد». (نجم رازی، ۱۳۷۹: ٤٤) او همچنین به‌صراحت به تقدّم عشقِ معشوق اشاره می‌کند و می‌گوید «خواست معشوق عاشق را پیش از خواست عاشق بود معشوق را» (همان: ٤۹). به گفتهٔ خرقانی نیز شروع عشق از سوی معشوق و محبوب است، به بیان وی، «او را خواست که ما را خواست» (خرقانی، ۱۳٦۳: ۹۹). از نگاه بهاءولد نیز این میل و رغبت معشوق است که عاشق را دچار کرده و به تلاش و تکاپو وامی‌دارد: «چون تو خود را رغبتی دیدی باللّه و بصفات اللّه می‌دان که آن تقاضای اللّه است ترا و اگر میلت به بهشت است و طالب بهشتی آن میل بهشت است که ترا طلب می‌کند و اگر ترا میل به آدمیست آن آدمی نیز ترا می‌طلبد که هرگز از یکدست بانگ نیاید». (بهاءولد، ۱/۱۳۵۲: ۵۹) معشوق حقیقی به اعتقاد بهاءولد «آنست که به وی در نرسی، که هر چه به وی در رسیدی عشق تو نماند؛ از آنک رسیدن تو به وی دلیل غایت و نهایت و فناء آن چیز کند. چو بدان رسیدی، او فانی شد، چو معشوق و مطلوب فانی شد، عشق نماند و مزه نماند» (همان/۲: ۳۵)؛ بنابراین وصال از منظر بهاءولد ممکن نیست، چراکه نظر به اظهارات دیگر او در باب مبحث عشق و ویژگی‌های برشمردهٔ عاشق، اساس عشق فنای عاشق در معشوق است، بنابراین آنچه به حقیقت باقی است، وجود معشوق است و وصال عاشق به معشوق چیزی جز فنای وجود عاشق در وجود معشوق نیست. احمد غزالی نیز بر این اعتقاد است که وصال عاشق و معشوق تنها زمانی روی می‌دهد که عاشق در عشق معشوق فنا شود و چون عاشق از فنا خارج گردد، وصال به پایان می‌رسد و فراق ظهور می‌کند. او در این زمینه می‌نویسد: «زمین وصال نیستی آمد و زمین فراق هستی آمد. تا شاهد الفناء در صحبت بود، وصال بود، چون او بازگردد، حقیقت فراق سایه افکند، امکان وصال برخیزد که عاشق را ساز وصال نتواند بود که آن وظیفهٔ معشوق است» (غزالی، ۱۳۵۹: ۳۳). بهاءولد در جای دیگری رسیدن به معشوق را لازمه و انگیزهٔ عشق دانسته و در این باره می‌گوید: «تا محبوب ممکن الوصول نباشد محبّت در حق وی محال باشد اگرچه با جمال باشد اکنون اللّه اللّه می‌گویم و به حقیقت می‌دانم که اللّه مرا دوست می‌دارد چون در محبّت اللّه نظر می‌کنم از نور روی وی صد هزار حورا آفریده می‌شود و در من می‌افتند همچنانک حسن از رخ خوبی میزاید و در اجزای عاشق شایع می‌شود» (بهاءولد، ۱/۱۳۵۲: ۱٤۱). این سخن بهاءولد اگرچه در ظاهر ناقض کلام پیشین اوست، اما نظر به اینکه وی وصال را مرادف فنای عاشق در وجود معشوق قرار داده و همچنین سخن غزالی که وصل را وظیفهٔ معشوق دانسته قابل توجیه است. زیرا به استناد کلام بهاءولد، عشق ابتدا از معشوق سرزده و در وجود

عاشق شکل می‌گیرد و وصل نیز چیزی جز فنای عاشق در وجود معشوق نیست. بنابراین اگرچه به ظاهر وصالی رخ نخواهد داد، اما در حقیقت فنای عاشق عین وصال او به معشوق است.

۲-۲- عشق‌های سه‌گانه

بهاءولد از زبان الله می‌گوید که در عشق من زار زار گریه کن که همهٔ چیزها برای من زاران و نالان هستند و نظرت را بر رخسار عاشقان و معشوقان افکن و اشخاص و قوالب را عین معانی بدان، زیرا قوالب به معانی معتبرند. عشق را عاشق من بدان و در حقیقت عشق نظر کن که عشق را چه خروش‌ها و حال‌هاست (نک. بهاءولد، ۱۳۵۲/۱: ۲۲٤). سخنان بهاءولد در این قطعه یادآور تقسیم‌بندی سه‌گانهٔ عشق از منظر عرفایی چون عین‌القضات همدانی و ابن‌عربی است. عین‌القضات در تمهید سادس از کتاب تمهیدات، ذیل مبحث حقیقت و حالات عشق بیان می‌کند که: «ای عزیز ندانم که عشق خالق گویم و یا عشق مخلوق. عشق‌ها سه گونه آمد، امّا هر عشقی درجات مختلف دارد: عشقی صغیر است، و عشقی کبیر، و عشقی میانه. عشق صغیر عشق ماست با خدای تعالی، و عشق کبیر عشق خداست با بندگان خود، عشق میانه دریغا نمی‌یارم گفتن که بس مختصر فهم آمده‌ایم! امّا ان‌شاءالله که شمّه‌ای به رمز گفته شود» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۱۰۱و ۱۰۲). او دربارهٔ نوع سوم عشق سکوت کرده و آن را به بیانات رمزی ارجاع داده است که البته همین امر سبب شده تا دیگران برداشت‌ها و تفاسیر مختلفی از آن ارائه دهند. چنانکه بسیاری نوع سوم عشق را همان عشق حق به خود دانسته‌اند (نک. پورجوادی، ۱۳۵۸: ۱۳۰). اما ستاری در عشق صوفیانه (۱۳۷٤: ۱۱۳) با ذکر این مطلب که مگر عشق خدا به خود چه مقولهٔ بیم‌برانگیز و پرمخاطره‌ای است که عین‌القضات از ذکر آن دم بربسته، درحالی‌که دیگر مشایخ عرفا در آن باره با زبانی شیوا توضیحات مبسوط و مفصل داده‌اند، اظهار می‌کند که مراد از عشق نوع سوم (عشق میانه) عشق آینه، عشق آیت و عشق مجاز است که همواره موهم بت‌پرستی و توقف در شاهدبازی و تأکید بر پرستش انسانی خداوار بوده است. ابن‌عربی از این نوع عشق تحت عنوان «عشق روحانی» یاد می‌کند که دربرگیرندهٔ عشق مخلوق به مظهر خالق یا طلب شوق‌مندانهٔ ذاتی است که عاشق او را آیینهٔ خویش و خویشتن را مجلای وی می‌داند (نک. ابن‌عربی، بی‌تا/۲: ۳۲۳و ۳۳۵- ۳۳۷ و ستاری، ۱۳۵٤: ۲٦۲ و ۲٦۳). بهاءولد نیز در قطعهٔ اخیر یک بار عشق را عشق الله می‌گوید و عاشق و عشق را محو می‌کند، به گونه‌ای که تنها معشوق می‌ماند و باز عاشق و

معشوق را محو کرده و بر حقیقت عشق و قداست آن تأکید می‌ورزد و اظهار می‌دارد که چون قداست، مطلق و حقیقت مطلق است، همهٔ چیزها محو در او می‌شوند. همچنان که هرگاه نظرگاه، مقصود توجه باشد، نظر و ناظر محو می‌شوند. اهمیت عنصر عشق و محوریت آن در کلام فوق امری انکار ناشدنی است که خود تداعی‌کنندهٔ یکی بودن عشق و معشوق می‌باشد. به این معنا که نظر به برداشت مفسران و بسیاری از عرفا، نوع سوم عشق آن است که معشوق (حق) به خویش عشق می‌ورزد و بی‌شک این نشان‌دهندهٔ اطلاق مقولهٔ عشق بدون هیچ مسمّایی است. یعنی عشق محض، منهای عاشق و معشوق. توجیه و برداشت دیگری که از قطعهٔ یاد شده می‌توان کرد، استناد به برداشت ستاری در عشق صوفیانه است. با این توضیح که در نگاه بهاءولد عشق جدا از عاشق و معشوق، امری حقیقی و اصیل است که می‌تواند در قالب‌های مختلف نمایان شود. چنانکه «از هر کاری معشوقه بتوان ساختن و عشق در هر شغلی توان بردن چون مزه هر کاری از طاقت تو زیادت آید آن عشق و مستی تو شود اکنون چنان کن که از هر کاری که بیندیشی عشق تو در آن شغل پدید آید» (بهاءولد ۲/۱۳۵۲: ۷۵). اذعان بهاءولد به عشق دوسویهٔ خالق و بنده از سویی و باور او به عشق‌های زمینی و مجازی در قالب مبحث جمال‌پرستی و رؤیت از سوی دیگر، نه تنها تقسیم‌بندی عین‌القضات را تداعی می‌کند، بلکه تا اندازهٔ زیادی نیز قابل انطباق با نظریهٔ ابن‌عربی است. زیرا «ابن عربی نیز عشق را سه گونه می‌داند: الهی، روحانی و طبیعی. عشق الهی که عبارت است از عشق خالق به مخلوق و عشق مخلوق به خالق. عشق روحانی که مراد از آن عشق مخلوق به مظهر خالق است و در نهایت عشق طبیعی یا جسمانی که یادآور عشق مجازی است». (ابن‌عربی، بی‌تا/۲: ۳۲۳ و ۳۳۵-۳۳۷ و ستاری، ۱۳۵٤: ۲٦۲-۲٦۳) از اظهارات بهاءولد نیز در جای جای معارف می‌توان نتیجه گرفت که او دست‌کم به سه نوع عشق معتقد است: نخست عشق خدا به بنده بر مبنای «یحبّهم»، عشق بنده به حق به استناد «یحبّونه» و عشق مجازی بر مبنای تجلّی صانع در مصنوع که تحت عنوان عشق آیینه و آیت و حجاب از آن یاد شده است؛ بنابراین تفاوت نظر ابن‌عربی با بهاءولد در زمینهٔ مذکور این است که در تقسیم‌بندی وی نوع اول و دوم عشق که بهاءولد به آن اعتقاد دارد، تحت عنوان عشق الهی و ذیل عنوان اولین گونهٔ عشق مطرح شده است. همچنین آنچه بهاءولد از آن به عنوان عشق مجازی یاد می‌کند در برگیرندهٔ عشق روحانی و عشق جسمانی است که ابن‌عربی ذیل دو عنوان بیان نموده است؛ چراکه نظر به خوبی‌ها و زیبایی‌ها، چه در قالب انسانی و چه در قالب عناصر دیگر خلقت، به‌عنوان آینهٔ تجلی

حق و پلی جهت گذار از مجاز به واقعیت، همواره دل و ذهن بهاء را به سوی رؤیت خالق می‌کشاند: «نظر می‌کردم بصاحب جمالان و خوبان که اللّه ایشان را بدین نغزی که آفریده است باز نظر کردم که اللّه این خوبان را که همچون پرده صنع و پرده جان گردانیده است تا بدین زیبایی است گفتم چو صنعش بدین دلربایی است تا عین اللّه چگونه بود» (بهاءولد، ۱/۱۳۵۲: ۲۵).

۲-۳- عشق دوسویه میان خدا و بنده

به زعم و بیان بهاءولد «عشق از یک طرف محال باشد» و «هرگز یک دست بانگ نکند» (همان، ۱/۱۳۵۲: ۱٤۸)؛ چراکه «تا اللّه محبّ من نبود، من محبّ اللّه چگونه باشم». این محبّت دوسویه که بهاءولد و دیگر صوفیان و عرفا نیز از آن یاد کرده‌اند، ریشه در مبانی دیگر عشق، از جمله فطری بودن آن و بحث تقدم معشوق در عشق دارد. چنانکه پیش از این هم ذکر شد، عشق تنها از سوی بنده نیست، بلکه مقوله‌ای متقابل و دوسویه است. به این معنا که اگر بنده نیازمند عشق الله است، پس عشق خداوند حقیقتی است که حتی بر محبّت بنده پیشی دارد؛ بنابراین ثمرهٔ پیوند یحبّهم و یحبّونه چیزی جز عشق طرفینی یا دو سری بودن عشق نیست. اما باید توجه داشت «فاصلهٔ بی‌نهایتی را که میان انسان و خدا وجود دارد، فقط خداوند می‌تواند از میان بردارد. انسان نمی‌تواند میان این شکاف پل بزند و آن را پر کند، بدین‌گونه باید به وسیلهٔ اراده الهی که حدی ندارد، از آن بگذرد». (نیکلسون، ۱۳۸۸: ۳۹) به باور بهاءولد، خداوند بدون آنکه کسی به چیزی احتیاج داشته باشد، آن را به او نداده است. همان‌گونه که روشنی چشم آدمی دلیل احتیاج او بدان است و سبب خلقت آفتاب، حاجت جهان به روشنایی است، محبّت بنده نسبت به اللّه نیز، دلیل عشق و محبّت اللّه نسبت به بنده است (نک. بهاءولد، ۱/۱۳۵۲: ۱۳۰). او با این اظهارات تصریح می‌کند که رابطهٔ عاشق و معشوق، رابطه‌ای دوسویه است که از تعلّق آن دو به هم نشأت می‌گیرد. چنانکه «صوفی نیز معتقد است که عشق انسان را به خدا می‌رساند و انسان سرّ خداست؛ چونکه میان حق و خلق عشقی دوسری هست، همواره عاشق به معشوق مایل است و معشوق به عاشق ناظر است و این رابطهٔ دوسری خدا و انسان را با رشته‌ای استوار و ناگسستنی به هم می‌پیوندد» (ستاری، ۱۳۷٤: ۳۱۰).

۲-٤- حسن، انگیزهٔ محبت

میل به زیبایی در وجود انسان‌ها، نه تنها عطیه‌ای الهی و امری ذاتی، بلکه دلیل و انگیزهٔ محبّت و عشق‌ورزی است. «آنجا که زیبایی وجود پیدا می‌کند، یک نیروی جاذبه‌ای هم هست. زیبا جاذبه دارد. آنجا که زیبایی وجود دارد، عشق و طلب در یک موجود دیگر وجود دارد. حرکت و جنبشی وجود دارد. یعنی خود زیبایی موجب حرکت و جنبش است» (مطهری، ۱۳۸۷: ۹۹ و ۱۰۰). از طرفی طبیعت و سراسر عالم، مظهر خیر و حسن خداوند هستند، چون وی عشق محض است و خیر مطلق و مخلوق را به سائقهٔ عشق و خیر بی‌کرانش به صورت خود آفریده است، بنابراین در آیینهٔ مخلوقات خویش جلوه‌گر می‌شود و کائنات نیز آیت حسن او محسوب می‌شوند. زیبایی و کسب مزه و رؤیت از مقوله‌های بنیادین تفکر بهاءولد هستند که در جای‌جای متن معارف به گونه‌های مختلف مطرح شده‌اند. میل او به کسب مزه و درک و دریافت زیبایی‌های خلقت از اندیشهٔ تجلّی در عرفان نشأت می‌گیرد. به این معنا که بهاءولد مانند غالب عرفا تمام اجزا و ذرات جهان را جلوه‌ای از ذات الهی می‌داند که چونان آیینه‌ای جمال حق را می‌نمایانند و اگر کسانی از دیدن این جلوه ناتوان هستند، بدان جهت است که یا نظر ندارند و یا نظرشان آلوده است؛ بنابراین او همواره در پی کسب نظر و رؤیت جمال خداوند است و آن را بالاترین مرتبه و کمال قرب می‌داند و دائم به خداوند عرضه می‌دارد که: «ای الله آن هوشم ده که بی‌قرار تو باشد و چشمهای مرا آن نظر ده که آویخته جمال تو باشد. ای اللّه آن نظر و آن دریافت و آن ادراکم به ارزانی‌دار» (بهاءولد، ۳۱:۱/۱۳۵۲). در باور بهاءولد زیبایی‌ها و مصنوعات الهی، خواه در قالب انسانی و خواه دیگر مظاهر خلقت، تجلّی خداوند در زمین هستند که عشق به آنها در حقیقت محبّت به خالق است و بهاءولد از آنجایی که رسیدن به مقصود و عشق الله را با سطح ادراکات می‌سنجد، نتیجه می‌گیرد که بنده می‌تواند از مصنوع به صانع برسد. چنانکه در قطعه‌ای طولانی شرح می‌دهد که شبی برخاسته و نظر به ادراکاتش کرد که همچون مرغان دست‌آموز به ذات الله می‌رفتند و پر و بال‌هایشان می‌سوخت و اثر آن به دماغ و استخوان‌های او می‌زد و سر و دندانش درد می‌گرفته و او از اینکه به الله نمی‌رسید، ناشکیبا می‌شده است. صبح وقتی به مسجد می‌رود، قرآن خواندن و از حور و قصور خواندن امام را می‌شنود و درمی‌یابد که الله دوستی خود را بدین واسطه ظاهر کرده است. (نک. بهاءولد، ۱/۱۳۵۲: ۱۹ و ۲۰). بهاءولد صاحب‌جمالان و خوبان که خداوند آن‌ها را نغز

آفریده، می‌نگرد و آنها را تجلّی‌گاه ذات و جان الهی معرفی می‌کند: «اللّه این خوبان را که همچون پرده صنع و پرده جان گردانیده است تا بدین زیبایی است. گفتم چو صنعش بدین دلربایی است تا عین اللّه چگونه بود. باز می‌دیدم که ترکیب صورت چون ترکیب کلماتست که به کن گفتن همه چیز موجود می‌شود، پس همه عالم سخن باشد که به یک کن هست شده است. چون سخن او بدین خوشی است تا ذات او چگونه باشد پس همه روز گوش می‌نهم و این سخنهاش می‌شنوم» (همان، ۱/۱۳۵۲: ۲۵) او حتی اصل و منشأ شهوت و نظربازی را الله معرفی کرده و چنین می‌گوید: «این مزه شهوت راندن و نظر کردن بجمال صاحب‌جمالان از عین اللّه بر روح می‌رسد نه از صور و اشکال و اندر عین آن مزه باللّه نظر می‌باید کرد که ای اللّه چگونه لذیذ بامزه‌ای» (همان/۱: ۳٦۱). در نهایت بی‌پروایی بهاء در شرح و بیان مزهٔ عشق و جمال و قیاس آن با محبّت و مهرورزی ظاهری تا جایی پیش می‌رود که به بیان ستاری (۱۳۷٤: ۱۹۲) مرحوم فروزانفر را مجبور به حذف بعضی کلمات به سبب رکاکت می‌کند و جمال‌پرستی و میل وی به زیبایی تا اندازه‌ای در اندیشه و سخنش نمود می‌یابد که دنیای فکری او را دست‌خوش نقدهای روان‌شناسانه می‌سازد.

۲- چهرهٔ الله در معارف بهاءولد

بهاءولد به‌عنوان عارفی اهل شریعت، اگر چه همواره به اصول دینی پایبند است اما در مسیر معرفت و وصال حق با پای دل قدم برداشته و با تکیه بر شهودات قلبی خویش، خدایی را به تصویر می‌کشد که نه تنها یگانه منشأ و مقصد عشق است، بلکه هدف او از آفرینش انسان قرار دادن نیاز عاشقی و عشق در وجود او بوده است (بهاءولد، ۱/۱۳۵۲: ۱٤۳) رابطهٔ محبّت‌آمیز خداوند و بشر در باور بهاءولد با آیهٔ ٥٤ از سورهٔ مائده، یعنی «یحبّهم و یحبّونه» استدلال و توجیه می‌شود و به گفتهٔ مایر (۱۳۸٥: ٤۳۹) نظریهٔ اصلی بهاءولد که میان یک شیء و خالق آن و یا بین مراد و مرید، عشق و محبّتی لایزال حکم‌فرماست، تزلزل‌ناپذیر است و از آن به این نتیجه می‌رسیم که عشق در نهایت موجب اختلاط و اتحاد هر دو طرف می‌شود. چهره و تصویری را که بهاءولد از خداوند در معارف خود ترسیم می‌کند می‌توان ذیل مؤلفه‌های زیر نشان داد:

۳-۱- رؤیت، کمال تقرّب

پیوند عشق با رؤیت از دیگر مباحث عشق است که مانند بسیاری مقوله‌ها مورد اختلاف واقع شده است. گروهی به مانند هجویری (۱۳۷٥: ٤۰۱) آن را در حق خداوند روا ندانسته و

دیدار و رؤیت الله به عنوان معشوق حقیقی در دنیا را محال اعلام و تصریح نموده که کسی وی را نمی‌بیند. این گروه به‌زعم پورنامداریان (۱۳٦۸: ۱٤۹) «کسانی هستند که خود اهل تجربهٔ روحانی نیستند و منظور صوفیان را از رؤیت یا نظر دیدار با چشم حس تلقی می‌کنند». درحالی‌که آن دسته از صوفیان و عرفای اهل ذوق که با تکیه بر کشف و شهود در راه معرفت قدم گذاشته‌اند، نه تنها رؤیت را رد نکرده، بلکه آن را امری محقق دانسته و به عنوان اصلی از اصول معرفت و عرفان پذیرفته‌اند. چرا که «اگر دیدنی را متصور شویم که به‌وسیلهٔ چشم نباشد و در عین حال باز دیدن باشد، عینیت از نوع دیگر را هم تصور کرده‌ایم. یعنی در تجربهٔ عرفانی، صورت عینیت که کاربرد چشم باشد، محقق نیست، اما معنای عینیت که دیدن باشد، محقق است» (فولادی، ۱۳۸۹: ۵۸). از منظر گروه اخیر، اساس رؤیت مبتنی بر تجلّی محبوب است که در مقام مشاهده رخ می‌دهد. بهاءولد نیز این موضوع را در معارف به‌صراحت بیان کرده و در همان قطعه‌های آغازین چنان از رؤیت سخن گفته که گویی امری واجب‌التحقیق است که بنده را یارای مقابله با آن نیست: «اگر گویند تو اللّه را می‌بینی یا نمی‌بینی گویم که من به خود نبینم که لَنْ تَرانِی اما چو او بنماید چه کنم که نبینم» (بهاءولد، ۱/۱۳۵۲: ۲)؛ بنابراین او در این زمینه نیز، در زمرهٔ عارفان اهل نظر است که مقام مشاهده را تجربه کرده و رؤیت را امری محقق و محتمل می‌دانند. در باور او رؤیت، کمال تقرّب است. چنانکه می‌گوید: «و اللّه ترا از خود چو بی‌خبر آفریند با اختیار تو در کارها آن را غفلت و اجنبیّت و کفر و عقوبت خوانند. باز چون نظر ترا به خود بگشاید آن را قرب می‌گویند. هرچند حالت معرفت به خود بیش می‌دهد، آن را قرب زیادتی گویند تا چون بکمال رسد آن را رؤیت گویند.» (بهاءولد، ۱/۱۳۵۲: ۵) او حقیقت رؤیت الله را، تجلّی صفات و افعال او در جهان خلقت می‌داند: «مقصود از نظر بذات اللّه آن باشد [که] تا صفات و افعال و فوائد و تصرّفات وی را ببینم پس چون تصرّف و فعل و رحمت و عاطفت و کرم و لطف و قهر اللّه را می‌بینم به حقیقت اللّه را دیده باشم چو مقصود این آثارست که ببینم از ذات اللّه نه مجرّد ذاتست پس چه عجب باشد اگر ذات اللّه مجموع این صفات بود که لاینفک است از یکدیگر» (همان، ۱/۱۳۵۲: ۱۸۰) و در موضعی دیگر نه تنها تسبیح و پرستش، بلکه شناخت الله را در گرو رؤیت و دیدن او می‌داند و می‌گوید که شناخت حق بی‌دیدن او محال است و آنها که منکر دید الله هستند، او را نشناخته‌اند، بهاءولد همچنین میل به خدمت را منوط و مشروط به رؤیت می‌داند و اذعان می‌دارد که معیّت و هو معکم همان دید است و تا دید نباشد، معیّت نیز محال است. و در نهایت

می‌نویسد: «کفر نادیدن توست و اسلام دیدن توست» (همان، ۱/۱۳۵۲: ۹۱). وی در این رابطه با استناد به آیهٔ «الی ربّها ناظره»، تاکید می‌کند که «چون الله چنین فرمود، ما هم آن را ثابت می‌کنیم» و اساساً معیار تشخیص زندهٔ حقیقی به اعتقاد او، دید و بصیرت است و هر کسی را به اندازهٔ دیدِ الله زندگی است. بهاءولد همچنین رؤیت و تصور الله را سبب افزونی عبادت دانسته و می‌گوید که «تصوّر اللّه موجب زیادتی عبادت است؛ چنانک مشبّهیان و حنبلیان و کرّامیان و حلولیان و چنانک در تورات تشبیهات بیشتر است. لاجرم جهودان عابدترند، از آنک چون این کس محسوس بیش می‌بیند» (همان/۱: ۳۹۳).

۳-۲- معاشقه، ترسیم و تجسّم

عارف می‌خواهد و تلاش می‌کند خدا را بی‌واسطه دریابد، از راه تقرب شخصی و بدون واسطه (ریتر،۱۳۷٤: ٤٥). خدای عارف، خدایی است که او با احساس و شیوهٔ خاص خویش نسبت به آن معرفت و شناخت پیدا می‌کند. بهاءولد نیز مسیر صحیح رسیدن به شناخت حق را عشق‌ورزی و محبّت معرفی می‌کند اما همواره تصریح می‌نماید که راه محبّت به حق تنها یک طریق و آن هم راه انبیاء و رسل است (بهاءولد، ۱/۱۳۵۲: ۲۲۵). البته این بدان معنا نیست که وی در زمینهٔ معرفت و محبّت به الله، مشی و طریقی صرفا دینی داشته باشد، بلکه خدای او، خدایی است که او را لمس می‌کند و می بوسد. تعابیری که بهاءولد در توصیف رابطهٔ بنده و خالق به کار می‌برد، تعابیری محسوس و زمینی و حتی جسمانی هستند که کلام او را بیش از پیش به بیان اروتیک شبیه می‌کنند، بی آنکه خود او چنین قصد و منظوری داشته باشد. به بیان ستاری (۱۳۷٤: ۱۹۳) «بهاء از عشق الهی چنان سخن می‌گوید که گویی از عشق و شهوت انسانی یاد می‌کند.» خدایی که بهاءولد او را به تصویر می‌کشد و از عشق‌ورزی‌های خویش با او یاد می‌کند، تنها ربّ‌العالمین و خدای آسمان و زمین نیست، خدایی است که سلطان‌العلما او را شیفته‌وار می‌پرستد و در مسیر بندگی، پیرو مشاهداتی است که ریشه در باورهای عاشقانهٔ او دارد. «و چون الله می‌خواهد تا ادراک مرا هست کند، من همانجا باشم با الله و الله را بوسه می‌دهم و در الله می‌غلطم و سر به سجده می‌نهم» (همان، ۱/۱۳۵۲: ۲۹). تصویر بهاءولد از الله، تصویر شاهی است که نوعروسان گرد او نشسته و او را نوازش می‌کنند. (همان: ۱۳۵). او این حس خود نسبت به خالق را اینگونه توجیه می‌کند که: «چون توی من از توست و نظر و ادراک من از توست و عقل و روح

من از توست و چشم و عقل و سمع ظاهر و باطن من از توست، چگونه من مخاطب تو و مقابل تو و لب بر لب تو نباشم و جمله اجزای من در تو نبود» (همان: ۸۷) خدای بهاءولد خدایی است که در تمام لحظات با او و در کنار اوست، چنانکه حتی در لحظه‌ای که از خواب برمی‌خیزد، همهٔ جهان را تویی الله می‌بیند و تویی الله را در آغوش می‌گیرد. (همان: ۱٤۷ و ۱٤۸). از آنجا که چنین تصویرهایی از منظر دین و علوم رسمی به شدت ردّ و طرد شده‌اند، تنها از منظر تشبیه و تمثیل می‌توانند توجیه و تفسیر شوند زیرا در این گونه مباحث، آنچه مورد توجه است، اشخاص نیستند، بلکه آن چیزی است که میان آنها رخ می‌دهد. چنانکه در متن معارف نیز عشق الهی مدّنظر بوده و سخن از پیوند بهاءولد و خدا و شوق بهاء برای بهره‌مندی الهی و محبوبیت دینی بیشتر است. مایر در توضیح و توجیه این که بهاءولد در هر حالت و هر لذتی حضور خدا را می‌بیند، اظهار می‌دارد که: «اجزاء با تمام وجود، خود را به سوی خالق خود مجذوب می‌بینند، یعنی هم اجزای انسان و هم اجزای خارج. اما در هر دو مورد قوهٔ محرّکه از مغز ناشی می‌شود، حال می‌خواهد این مغز، مغز یک انسان باشد، یا سلول هدایت‌کنندهٔ یک شیء. از آنجایی که بهاء به این اصل کلی معتقد است که چیزی در دنیا وجود ندارد که خدا آن را خلق نکرده باشد، مانند مزهٔ نان و احساس لذت در خوردن آن، بیمی هم از آن ندارد که دیگر مزه‌ها و حتی لذت جنسی را از جانب خدا بداند» (مایر، ۱۳۸۵: ۳۹٤). او همچنین مصاحبت الهی با مخلوقات را زاییدهٔ تخیّل و بقایایی از تجارب شکل نیافته و ناقص بهاء با خدا و نتیجهٔ خیال‌پردازی‌های او از معیّت می‌داند که مغایر و بیگانه با عقاید قرآن و علم کلام است. این در حالی است که به اعتقاد نگارنده بهاءولد از آنجا که سراسر کائنات و همهٔ اجزا و رفتار و لذات انسان را زیر سلطه و سایهٔ حضور الله دانسته و همچنین از آن جهت که عشق زمینی و مجازی را مقدمهٔ عشق حقیقی و الهی می‌داند، برای بیان این پیوند و البته از آن مهم‌تر در جهت هر چه محسوس ساختن اعتقادات و باورهای خویش در زمینهٔ خداشناسی و شیوه‌های کسب معرفت به چنین تشبیهات و تصاویری متوسل می‌شود. چنانکه اشتیاق بهاء به داشتن تجربه‌های الهی و روابط خصوصی‌تر با الله تنها محدود به خود او نمی‌شود، بلکه به زعم وی هر موجودی که روابط خصوصی‌اش با خدا کم شود، پژمرده می‌شود. بهاء این مفهوم را در قالب تمثیل شاه و عروس بیان و ارائه می‌کند. به این صورت که پژمردگی بندگان و موجودات از عدم رابطهٔ خصوصی با خدا، به مانند رنجش و پژمردگی نوعروس در اثر بی‌توجهی شاه به

اوست. «اکنون با هر موجودی که صحبت اللّه با وی کم شود کمال حال آن چیز به نقصان بدل شود چنانک شاه چون از عروس روی بگرداند عروس پژمرده شود» (بهاءولد، ۱/۱۳۵۲: ۱۳٤).

۳-۳- ذکر، شرط رؤیت و ابزار عشق‌ورزی

راهی که بهاءولد برای مصاحبت و ابراز عشق به ذات حق برگزیده، ذکر و یاد خداوند است زیرا «از میان همهٔ روش‌های روحانی ـ ژرف‌اندیشی بر سخنان پیامبر و سنت‌های تصوف، بازخوانی ژرف‌اندیشانهٔ قرآن، نمازهای آیینی، و مانند اینها ـ ذکر نیکوترین روشی است که می‌تواند توانمایهٔ روحی را آزاد ساخته و به پارهٔ نور ایزدی درون عارف توان دهد تا به همسانش باز پیوندد.» (کربن، ۱۳۸۷: ۱۱۲) بهاءولد با تشبیه ذکر به باد صبا که پیام‌آور معشوق است و جان او را زنده می‌سازد، یاد الله را نیز زندگی‌بخش دل و جان بندگان معرفی می‌کند. او الله‌اکبر می‌گوید و در جمال و قدرت و عمل الله می‌نگرد و با تمام وجود در ذکر و معنی الله فرو می‌رود و ذکر الله را از همهٔ چیزها نیکوتر می‌داند، زیرا به بیان او زبان کلید دل است و هرچه زبان بیشتر به ذکر الله گردان باشد، دل گشاده‌تر و نفایس پاک‌تر گردد (نک. بهاءولد، ۱/۱۳۵۲: ۱٤۰). بهاء همچنین ذکر را همچون دم اسرافیل احیاگر می‌داند که اجزای خاک فرو خفته را زنده می‌کند. (همانجا) خوشی‌ها و تعظیم‌های الله نیز در گرو ذکر و یاد اوست، چرا که به بیان بهاءولد «هرگاه که از ذکر اللّه و از حرکت کردن تن در بندگی ساکن می‌باشم، می‌بینم که همه تعظیم های اللّه و خوشیها از من پوشیده می‌شود» (بهاءولد، ۱/۱۳۵۲: ۲۱۸). او اذعان می‌کند که ذکر باید به گونه‌ای باشد که رؤیت حق را به دنبال داشته باشد «چندانی ذکر گوی که اللّه را ببینی چنانک پرده از طور برخاست، بدید، پرده‌های غفلت بذکر اللّه بردرّد، ببینی» (همان/۲: ۵۰). همچنین ترک ذکر را موجب رنجش و مرده‌دلی و آرامش و لذّت و سعادت خویش را مرهون و مدیون ذکر الله می‌داند. (همان: ۸۵). رؤیت و مشاهدهٔ حق به عنوان معشوق حقیقی که از خصوصیات جدایی‌ناپذیر عشق در دیدگاه بهاءولد است، نیز در گرو ذکر الله و طلب او می‌باشد. چرا که به استناد متن معارف، « همه مزها و همه سعادتهای ابدی و دیدن همه عجایبها در مشاهده اللّه است و آن مشاهده در ذکر اللّه است و در طلب آن است» (همان/۱: ۲۲۲). به طور کلی بهاءولد ذکر را راهی می‌داند که آدمی را به صلاح هدایت و از فساد دور می‌کند و در نهایت انسان را به الله می‌رساند. ذکری که بهاء از آن یاد می‌کند، نه تنها باید از روی اخلاص و با حضور قلب باشد، بلکه می‌بایست چنان باشد که

بنده به هنگام ذکر، دوستی الله را در جسم خود نیز احساس کند. وی به صراحت می‌نویسد مادام که خدا همهٔ اجزای او را خدایی نکند و دست دوستی‌اش را از سر تا پای بها فرو نیارد و به لطف با او سخنی نگوید و لحظه به لحظه انگشت در گوش وی نکند و سخن و سرها در گوشش نگوید و سر بهاء را به بر خود نگیرد و تا زبان خویش در دل وی نکند و نلیسد و در ندمد، خدا را نمی‌شناسد و او را نمی‌داند. و تا الله او را در هنگام ذکر چنین نمالد و در بر خود نیفشارد، ذکر گفتن خود را بی‌فایده می‌داند (نک. بهاءولد، ۱/۱۳۵۲: ۱٦۷). بنابراین خدایی که بهاء از او سخن می‌گوید و به او عشق می‌ورزد، خدایی است ملموس و محسوس که بهاء وی را در سراسر زندگی خویش حاضر یافته و حتی مشاهده می‌کند.

۳- نتیجه

عشق و محبّت به مانند لذت و زیبایی و حضور دائمی حق در ذرات وجودی مخلوق، از بن‌مایه‌های اعتقادی بهاءولد هستند که در هر سه حوزهٔ خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی معارف مورد توجه است. از نگاه بهاءولد معرفت خداوند و رسیدن به آن در گرو محبّت است. چنانکه وی این دو مقوله را در کنار هم آورده و همواره بر وصف‌ناپذیری عشق تاکید می‌کند. از نگاه بهاءولد عشق رشته‌ای دوسری است که یک سوی آن را عاشق و سوی دیگرش را معشوق در دست دارد. او همچنین مانند بسیاری دیگر، معشوق را در این مسیر پیش‌قدم می‌داند و به صراحت اذعان می‌کند که عشق ابتدا از معشوق سرمی‌زند و طلب اوست که شعله در جان عاشق می‌اندازد. حسن و زیبایی نیز از دیگر محورهای اندیشهٔ بهاءولد هستند که به‌عنوان انگیزهٔ محبّت، عاشق را به تکاپو وامی‌دارند. زیبایی‌های خلقت نیز، تجلی‌گاه حق هستند که تمایل به آنها از عشق به ذات الهی سرچشمه می‌گیرد. پیرو همین امر است که وی عشق مجازی را مُجاز دانسته و آن را به عنوان تمرینی برای عشق حقیقی می‌پذیرد. او بی هیچ پروایی از خدایی دیگرگونه سخن گفته و تصویری انسانی را از خدا در ذهن تداعی می‌کند که مخاطب را به اندیشهٔ تجسیم و تجسد رهنمون می‌شود و اعتقاد بهاءولد به رؤیت معشوق را رقم می‌زند. تا اندازه‌ای که اذعان می‌کند که اصلا چگونه می‌تواند خدایی را که نمی‌بیند به خدایی بداند و بپذیرد. بنابراین عشق در اعتقاد بهاء در پیوندی ناگسستنی با رؤیت قرار می‌گیرد. محبّت به تعریف وی، مثلثی است که از سه ضلع عشق الله به بنده، عشق بنده به حق و عشق بنده به مخلوقات به عنوان تجلی‌گاه حق تشکیل

می‌شود. یاد مستمر الله نیز به عنوان ابزاری جهت نیل به قرب و کمال سبب شده ذکراز پربسامدترین مباحث معارف در حوزهٔ عشق الهی باشد و استمرار در تکرار نام حق را که از التذاذ نشأت گرفته، موجب شود.

٤- منابع

۱. ابن‌عربی، **فتوحات مکیّه**. جلد دوم، بیروت: دار صادر، بی‌تا.

۲. انصاری، قاسم. **مبانی عرفان و تصوف**. چاپ سوم تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۸۸.

۳. بهاءولد (خطیبی بلخی، محمدبن حسین)، **معارف**. به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: طهوری، ۱۳۵۲.

٤. پورجوادی، نصرالله. **سلطان طریقت (سوانح زندگی و شرح آثارخواجه احمد غزالی)**. تهران: نشر آگاه، ۱۳۵۸.

۵. پورنامداریان، تقی. **شهود زیبایی و عشق الهی**. مجله فرهنگ، شماره ٤ و ۵، صفحه ۱۳۹-۱۸۸، تهران، ۱۳٦۸.

٦. حسینی، سیدحسن، **عشق‌پژوهی؛ از خدا تا انسان**، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دوره ۹، شماره ۳۳، صص ۳۳-٦۱، تهران، ۱۳۹۲.

۷. خرقانی، ابوالحسن، **المنتخب من کتاب نور العلوم (احوال و اقوال خرقانی)**. تهران: طهوری، ۱۳٦۳.

۸. رازی، نجم‌الدین **مرصادالعباد**. به اهتمام حسین خدیوجم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.

۹. رومی، شیخ احمد، **دقایق‌الحقایق**. به اهتمام محمدرضا جلالی نائینی و محمد شیروانی. تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵٤.

۱۰. ستاری، جلال. **عشق صوفیانه**. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷٤.

۱۱. شیمل، آنه ماری، **ابعاد عرفانی اسلام**. ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.

۱۲. صبور، داریوش. **ذره و خورشید؛ عشق و عرفان و جلوه‌های آن در شعر فارسی**. تهران: زوّار، ۱۳۸۰.

۱۳. غزالی، احمد، **سوانح**. تصحیح هلموت ریتر، تهران: چاپ نصرالله پورجوادی، ۱۳۵۹.

۱٤. فولادی، علیرضا، **زبان عرفان**. تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۹.

۱۵. کربن، هانری. **انسان نورانی در تصوف ایرانی**، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، شیراز: نشر آموزگار خرد، ۱۳۸۷.

۱٦. مایر، فریتس. **بهاءولد**. ترجمه مهرآفاق بایبوردی، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۵.

۱۷. مطهری، مرتضی، **فلسفه اخلاق**. چاپ سی و یکم، تهران: صدرا، ۱۳۸۷.

۱۸. مولانا، جلال‌الدین محمد. **مثنوی معنوی**. تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: هرمس، ۱۳۹۰.

۱۹. نیک‌پناه، منصور و نوری، ابراهیم. «**سنجش و سازش عقل، نقل و عشق در هرم معرفتی مولانا**»، پژوهشنامهٔ ادب غنایی، سال چهاردهم، شمارهٔ ۲٦، صص ۲۲۱-۲۳۸، بهار و تابستان ۱۳۹۵.

۲۰. نیکلسون، رینولد. **تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا**، ترجمه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی،تهران: انتشارات علمی، ۱۳۸۸.

۲۱. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان بن جلّابی. **کشف‌المحجوب**. تصحیح و تحقیق و- ژوکوفسکی و والنتین آلکسی یریچ، تهران: طهوری، ۱۳۷۵.

۲۲. همدانی، عین‌القضات، **تمهیدات**. تحقیق و تصحیح عفیف عسیران، تهران: منوچهری، ۱۳۷۳.

۲۳. ــــــــــــــــ. **نامه‌های عین‌القضات**. تحقیق و تصحیح علی‌نقی منزوی و عفیف عسیران، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷.