

تبیین عشق الهی در عرفان اسلامی بر اساس فرازهایی از حدیث معراجیه

محسن فاطمی^۱

چکیده: از مهم‌ترین مباحث عرفان عشق الهی است که زیربنای سایر آموزه‌های آن قرار گرفته است. کم رنگ بودن نصوص دینی در این مهم، در برابر شدت ظهور آن در متون عرفانی، آن را در حوزه‌ای چالش برانگیز نگاه داشته است. بنابراین رجوع به نصوص متقن روشی معقول برای تبیین مسأله است و حدیث معراجیه از این نمونه می‌باشد. بر طبق فرازهایی از آن که با سایر گزارش‌های دینی عرفانی همخوانی دارد، خداوند آغازگر عشقی است که آثاری به دنبال دارد و انسان را به تدریج تا فنا و بیخودی جلو برده و عشق و عاشق و معشوق را یکی می‌کند. این عشق زیربنای همه مقامات و حالات سالک است و هر منزلی در سایه آن توصیف و تحلیل می‌شود. روش تحقیق در این پژوهش به صورت توصیفی تحلیلی است. بر اساس یافته‌های تحقیق عشق غیر قابل تعریف بوده و فرآیندی است که از اجتناب تا فنا پیش می‌رود و دو خبر معراجیه و قرب نوافل مبین این مهم هستند.

کلمات کلیدی: عشق، حب، حدیث معراجیه، قرب نوافل، فنا.

مقدمه

دین عشق از اساسی‌ترین مباحث عرفانی است که در سلوک نقطه عطف محسوب می‌شود و در ماهیت سلوک سالک تحول اساسی به وجود می‌آورد (غنی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۶۸). علامه طباطبایی می‌نویسد: سخن در مورد محبت در دعاها فراوان است و تعجب از کسی است که ادعا کرده محبت به طور حقیقی به خداوند تعلق نمی‌گیرد و آنچه در شریعت آمده به منظور امتثال امر الهی و دوری از نهی او و مجاز است، لکن این ادعا خلاف امر بدیهی می‌باشد. به جان خودم سوگند چه تفاوت زیادی است میان این سخن و سخن کسی که می‌گوید محبت جز به خدا به کس دیگری تعلق نمی‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹۳).

۱. دکتری الهیات علوم قرآن و حدیث، استادیار دانشگاه فرهنگیان (نویسنده مسئول)

Email: mohsenkaremi28@gmail.com

در احادیثی که از امامان رسیده این محبت در عالی‌ترین شکل ممکن جلوه گر شده است و ائمه که خود تأمین فی محبة الله (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ج ۲: ۶۰۹) هستند، در سخنان و ادعیه خود عشق الهی را مطرح و توصیف کرده‌اند.

میزان تأکید بر مسأله عشق و حب به حدی است که امام باقر^(ع) دین و حب را مترادف دانسته و می‌فرماید: «الدین هو الحب والحب هو الدین» و امام صادق^(ع) می‌گوید: «هل الدین الا الحب» (محمدی ری شهری، ۱۳۷۰، ج ۱: ۳۰۹۸) و پیامبر^(ص) دعا می‌کند: «اللهم اجعل حبك احب الی من الماء البارد» (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۵). این آب خنک برای امام سجاده^(ع) نیز طعمی پاک دارد: «ما اطیب طعم حبك» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۹۱: ۱۵۰). خواجه عبدالله انصاری عنوان طریقت را همین محبت می‌داند (کاشانی، ۱۳۸۷: ۲۱۹).

اگر خوف نار و رجا نور باشد آن نورالانوار (عطار نیشابوری، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۱۸) و افضل از معرفت (شیمل، ۱۳۷۴: ۱۲۸) و بدون آن خسران قطعی است: «خَسِرْتُ صَفْقَةَ عَبْدٍ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُبِّكَ نَصِيْبًا» (ابن طاوس، ۱۳۷۳: ۳۳۹).

خاصیت محبت سریان آن است و از آنجا که همه هستی دارای شعور و کمال است، عشق در همه آن سریان دارد و در انسان که دارای حیات بیشتر است، از شدت بیشتری برخوردار می‌باشد (قوام شیرازی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۹) مگر در کودکان فاقد کمال عقلانی یاضعفای فریب خورده دنیوی که از آن بی‌بهره‌اند (قوام شیرازی، بی‌تا، ج ۷: ۱۸۸).

هنگامی که نخستین کوشش‌ها برای وارد کردن واژه عشق به عمل آمد، بسیاری با آن مخالفت کردند، چراکه ریشه این کلمه معنای سرریز شدن و اشتیاق عاطفی دارد و خدای غنی حمید فاقد آن است و چنین نزدیک شدنی را به خدا مجاز نمی‌دیدند، لکن ابوالحسین نوری (م ۲۹۵)، با این عبارت که عشق استغراق محبت است (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۸۹)، احتمالاً به عنوان اولین فرد، عشق را وارد ادبیات عرفانی کرد (شیمل، ۱۳۷۴: ۲۴۳). برخی دیگر معتقدند از قرن پنجم واژه عشق با آثار خواجه عبدالله و ابوسعید ابی‌الخیر وارد عرفان شده است (سجادی، ۱۳۷۲: ۲۸۲).

این فرآیند با همه اهمیتی که در نصوص دینی و تعالیم عرفانی مختلف دارد، از پرداخت بیشتر بی‌نیاز نیست و بهترین روش برای این مهم متون برخواسته از وحی می‌باشد. روایت قدسی معراجیه که به گفتگوی خداوند با پیامبر^(ص) در شب معراج مربوط است، به جهت اتقان سند و محتوای ناب و بدیع، متنی قابل تامل می‌باشد که قسمت‌هایی از آن به موضوع عشق الهی و روابط پیرامون آن به شکلی همه جانبه می‌پردازد، به همین دلیل، در اینجا محور قرار گرفته است

تا بر اساس آن، عشق الهی در عرفان اسلامی از زوایای مختلفی تبیین شود:

اسكنت قلبه حبا حتى اجعل قلبه لی... الزمه ثلاث خصال... محبة لا یؤثر علی محبتی محبة المخلوقین. فإذا احببتی و افتح عین قلبه الی جلالی و لا اخفی علیه خاصة خلقی. فناجیته فی ظلم الیل و نور النهار حتی ینقطع حدیثه مع المخلوقین و مجالسة معهم و اسمعه کلامی و کلام ملائکتی و اعرفه السر الذی سترته عن خلقی (حرعاملی، ۱۳۸۶: ۲۰۱).

تنها خداوند عشق را عطا می‌کند: اسكنت

از این کلمه مشخص است که خداوند خود اصل عشق و عاشق است و معشوقش را انتخاب کرده و عشق را در او جا می‌دهد. حضرت مهدی (عج) در دعای افتتاح با بیان: «تتجلب الی فأتبغض الیک و تتودد الی فلا اقبل منک» (ابن طاوس، ۱۳۷۳: ۵۸) ابتدای عشق را از آن خداوند معرفی می‌کند.

بر اساس آیات: «يُحِبُّبِكَ رَبُّكَ» (یوسف: ۶) و «يُحِبِّي إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ» (قصص: ۵۷)، اجتناب از ماده جابیت به معنی جمع آوری می‌باشد و اجتناب بنده یعنی او را مشمول رحمت خود قرار داده و به کرامت اختصاص دهد و از تفرق در راه‌های شیطان به صراط مستقیم رهنمون شود و خود متولی امر او شده او را خاص خود کند، طوری که دیگران از او بی‌بهره باشند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۱: ۱۰۷).

این امر از آیه «وَأَحْبَبْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (انعام: ۸۷) نیز فهمیده می‌شود که خداوند انبیاء را جمع آوری و یکجا خالص برای خود کرده است و آنان مخلص هستند، یعنی غیر خدا کسی در آنها بهره‌ای ندارد و جز خواست خدا نمی‌خواهند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۱: ۱۲۵). چون اجتناب به معنی برگزیدن چیزی از میان چیزهای مشابه خود است، بنابراین حکم انبیاء در این آیه با افراد بشر فرق دارد. آنها به تمام معنا برای خدا جدا شده و مورد نظر او هستند، اما این مقام برگزیدگی اختصاص به انبیا ندارد، زیرا منظور از اخوان برادران روحی و اخلاقی هستند (حسینی طهرانی، ۱۴۳۳: ۸۳).

شکل خاص اجتناب در میان انبیاء در موسی تجلی یافته که خدا محبتی از خود بر او افکنده: «الْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي» (طه: ۳۹) و واژه محبت تنها همین جا در قرآن کریم آمده است. خدا او را برای تکلم و رسالت خود انتخاب کرده است (اعراف: ۱۴۴). علامه طباطبایی با اشاره به آیه «اصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي» (طه: ۴۱) موسی را خالص شده برای خدا توسط خدا و اصطناع را بزرگ‌ترین وجه آن می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۴: ۲۱۲).

خداوند ابراهیم را نیز به‌عنوان دوست خود برگزیده و به او گفت: «اتخذناك خلیلاً» (حرعاملی، ۱۳۸۶: ۵۱) ابراهیم مطابق آیاتی که در قرآن آمده و با خورشیدپرستان محاجه می‌کند، محبت به معبود را رکن اصلی برای عبد می‌نامد و هنگام مرگش به او وحی می‌شود: «هل رایت حبیباً یکره لقاء حبیبه؟» (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۴۶). خداوند محمد^(ص) را نیز بر همین سبیل محبت راه برده است (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱۷: ۳).

همان‌طور که گذشت، خدای رحمان این عشق را برای دیگر مؤمنان صاحب اعمال صالح قرار می‌دهد که: «سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» (مریم: ۹۶) و آن را در آسمان‌ها ندا می‌دهد، زیرا آن انسان محبوب خدا در آسمان و زمین او شده است: «محبوبه فی ارضک و سماءک» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۹۷: ۲۶۷). و به‌طور عمومی متقینی که در آیه: «يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا» (مریم: ۸۵)، ذکر شده مطابق سخن پیامبر^(ص) کسانی هستند که خداوند به‌خود اختصاص داده و به‌همین علت نام متقین بر آنها نهاده است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۴: ۱۵۶). حلاج در زندان گفت: تو مرا از میان ابنای بشر به‌عنوان آیت خود برگزیده‌ای و تا عرش‌های عوالم ازلی و سرمدی خود خروج می‌دهی (میرآخوری، ۱۳۸۹: ۲۵).

بارزترین شکل بیان عشق به خداوند در ادعیه، در مناجات‌های خمسسه عشر امام سجاده^(ع) تبلور یافته است. در این پانزده مناجات جملات عمیق و عالی با مضامین عرفانی شگفت و تأمل‌برانگیز به چشم می‌خورد که سیمای اهل بیت را در موضوع عشق الهی ترسیم و تحدید کرده و نقش ابتدایی خدا را در این میان با درخواست عطا محبت الهی، به‌ظهور رسانده است. در مناجات مطیعین آمده: «اوردنا حیاض حبک و اذقنا حلاوة ودک و قریبک» و در مناجات مریدین آمده است: «ملأت لهم ضمائرهم من حبک و اجزلهم من ودک قسماً». در مناجات محبین به صراحت موجدان خدا را اجتناب‌شده خود او می‌داند: «اخلصته لودک و محبتک» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۹۱: ۱۴۷). از آنجاکه کل خیر به دست خداوند است و تنها معطی او می‌باشد، عشق نیز موهبتی خدادادی خواهد بود.

جایگاه عشق قلب است: «قلبه»

خداوند به عیسی می‌گوید: «احیی ذکری بلسانک ولیکن ودی فی قلبک» (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۱۹۸) و آسمان و زمین را جایگاه خود نمی‌داند بلکه تنها در قلب بنده مؤمن فرود می‌آید (ابن‌ابی‌جمهور احسانی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۷). امام سجاده^(ع) مکرر به قلب اشاره دارد و به خدا خطاب می‌کند: «قلوبهم متعلقة بمحبتک» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۹۱: ۱۴۸). آن‌طور که رابعه معتقد است همه اعضای محب قلب‌هایی هستند که به او اشاره می‌کنند (شیمل، ۱۳۷۴: ۱۵۱).

خداوند محبت می‌ورزد: «حبا»

گروهی مانند حافظ (خرمشاهی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۷۰) و ابوالحسن دیلمی (دیلمی، ۱۹۶۲: ۶) محبت و عشق را مترادف می‌دانند و برخی مثل غزالی عشق را میل مفرط و شوق شدید دانسته و شدت میل نفس به خیر لذت بخش را عشق و مرحله اول آن را محبت می‌نامند (غزالی، ۱۳۸۶: ۳۱۴). ابن عربی حب را علاقه ابتدایی، ود را استقرار آن و عشق را شکل همه گیر آن می‌داند (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۱۴) که با جمیع اجزای محب مخلوط می‌گردد (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۱۸). در هر حال، به دلیل بیم از عشق زمینی، عرفای نخستین بیشتر از واژه محبت استفاده می‌کرده‌اند (احمدی، ۱۳۷۶: ۴۶) و ابوسلیمان دارانی از عرفای قرن سوم آنچنان پیرامون آن سخن می‌گفت که می‌توان پیدایش شکل عرفانی محبت را در تعالیم وی دانست (فروخ، ۱۹۸۱: ۶۱).

تعریف محبت

حب چهارچوبه‌ای بوده که خم دسته‌دار و سبورا بر آن می‌گذاشته‌اند (شرتونی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۵۵) و معرب خمره و خشب است که به سبوی بزرگ می‌گفتند و جمع آن احباب و حبه می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۶، ج ۲: ۴۳۲). همان‌طور که عرب به صفای سفیدی چشم انسان حبه‌الانسان و به صفای سویدای دل حبه‌القلب می‌گوید. پس یکی متعلق به محل محبت است و دیگری محل رؤیت و به همین دلیل دل و دیده در دوستی مقارن یکدیگر هستند (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۹۴). گروهی محبت را از دایره تعریف بیرون برده‌اند. این محبت مستی‌ای است که تنها با دیدار محبوب به هوشیاری می‌رسد (هجویری، ۱۳۸۵: ۵۶۷) و تنها بندگانی خاص از جام آن می‌نوشند (میبی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۵۹۲). شقیق بلخی نیز محبت را نه تعلیمی بلکه موهبت الهی شناخته است (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۲۰).

باوجوداین، ابراهیم خواص محبت را به محو اراده و صفات و حاجات (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۱۵۱) و ملاصدرا ابتهاج به شیء یا از شیء می‌داند که موافق طبیعت انسان و عقلی یا حقیقی یا ظنی باشد (قوام شیرازی، بی تا، ج ۷: ۱۱۸). برخی دیگر محبت را «میل النفس الی الشیء الموافق» (قرشی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۹۲) و یک جاذبه عمومی می‌دانند که تمام ذرات موجودات را به هم متصل و مرتبط کرده و مجذوب هم می‌گرداند (امین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۶۳).

تعریف عشق

در قرآن کریم لفظ عشق نیامده است و معروف‌ترین آیه در باب عشق الهی که با کلمه حب بیان شده آیه «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵) می‌باشد. برخی عشق را نیز قابل تعریف نمی‌دانند. به عنوان نمونه، ابن عربی عشق را غیر قابل تعریف و شرابی که سیراب نمی‌کند،

می‌شناسد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۱). به تبع وی، هجویری بر این باور است که عشق عطیه‌ای الهی و غیر قابل اکتساب می‌باشد (هجویری، ۱۳۸۵: ۳۹۸) و چون لطیف‌ترین است، قابل توصیف نیست (هجویری، ۱۳۸۵: ۱۷۳). علامه جعفری این دیدگاه را پذیرفته، زیرا عشق نه محسوس است و نه معقول و اگر تعریف کننده عاشق باشد تعریف او صحیح نیست، زیرا عشق به مشاعر او مسلط است و اگر عاشق نباشد بدون دریافت شخصی تعریف او غلط است (جعفری، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۴۷). بنابراین تنها راه شناخت عشق پدیدار شدن آن است و همین که حاصل شد خود را بیان می‌کند. کیمیای باطنی است که اگر انسان به آن برسد از دو عالم چشم می‌پوشد و جنگ هفتاد و دو ملت را دیوانگی و همه کارها را بازی می‌داند و جهان را جز محراب عشق نمی‌بیند (حلبی، ۱۳۷۷: ۲۱۰). عین‌القضات همدانی نیز عشق را نوعی دیوانگی می‌بیند که برتر از عقول است و خلعت آن نصیب هر کس نشود و تنها محرمان آن را درک کنند (عین‌القضات همدانی، بی‌تا: ۱۱۱)؛ پس منکران آن بسیار و راه فهم آن تنها مجاهده و تفکر است (بدیعی، ۱۳۸۲: ۸۵).

با وجود این، در اینجا به برخی از تعاریف عشق اشاره می‌شود: افلاطون آن را جنون الهی معرفی می‌کند که نفوس قدسی به آن مبتلا می‌شوند (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۴۰) و آن را در برابر عشق مجازی قرار داده و مایه نجات روح و عقل و ادراکات اشراقی و حیات جاودانی و معرفت به جهان حقیقی می‌پندارد (فروغی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۲). بایزید ترکیب منت از سوی خدا و اطاعت از سوی انسان را عشق می‌نامد (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۷، ج ۱۰: ۲۴۲). ابن‌سینا آن را بیماری‌ای می‌داند که وسواسی مانند مالیخولیا دارد و انسان را به خود مشغول می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۷). سهروردی عشق را برآمده از عشقه به معنای گیاهی می‌داند که در بن درخت برآید و در زمین ریشه کند و بر درخت بیبچد تا همه آن را بگیرد و شکنجه کند و غذای آن را تاراج کند تا درخت بخشکد (سهروردی، ۱۳۴۸: ۲۸۷). تهانوی بر همین نظر عشق را محو کننده هرچه جز محبوب و ضعیف کننده تن عاشق می‌نامد (تهانوی، ۱۹۶۷، ج ۲: ۱۱۰۲). از دید علامه طباطبایی نیز عشق ارتباط وجودی بین محب و محبوب و انجذاب میان علت مکمل و معلول مستکمل است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۶۲۱).

به نظر می‌رسد تعریف عمومی از عشق و محبت ناممکن باشد و هر کس به آن مبتلا گشت، در درون خود آن را یافته و تعریفی شخصی به دست می‌دهد، لکن با توجه به معانی لغوی این دو واژه که خواهد آمد، می‌توان در باب ترادف یا تفاوت آنها، نظر ابن عربی و غزالی را که در واقع یکی است، ترجیح داد و عشق را نهایت محبت نامید.

جایگاه عشق و محبت

خواجه عبدالله انصاری در باب جایگاه محبت می‌گوید: محبت نخستین وادی از وادی‌های فنا و گردنه‌ای است که از آن می‌توان به محو رسید و آخرین منزلی است که پیشگامان عامه عقب ماندگان خاصه را ملاقات می‌کنند (کاشانی، ۱۳۸۷: ۲۱۹). ابن عربی نیز با بیان الحب دینی و ایمانی (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۱)، عینیت یافتن عالم را نتیجه حرکت حب می‌شناسد (ابن عربی، ۱۳۹۵: ۲۰۳).

غزالی به موضوع عشق محوریت داده، بعد از ادراک آن مقامی نمی‌شناسد جز آنکه ثمره آن و هر چه قبلش است، مقدمه آن باشد (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۳). امام خمینی محبت را عامل اقامه آسمان‌ها و رسیدن موجودات به کمال می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۷۱) که بنای همه احوال عالیه بر آن است (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۴۰۴). ولتر نیز با همین نگاه محوری، آن را از ملازمات تجربه عرفانی می‌داند که از دل، سرچشمه رفتار بشر می‌شود (استیس، ۱۳۵۸: ۳۴۱). بنابراین نقش محوری و اصیل عشق غیر قابل انکار است.

انواع عشق و محبت

برای عشق و محبت انواع و اقسام مختلفی آورده شده است. برخی مانند ابن سینا به تقسیم ثلاثی روی آورده‌اند. وی قائل به عشق حسی که قوای حسی را مبهج می‌کند و عشق خیالی که خیال را تسکین می‌دهد و عشق عقلی که با عقل راه وصال را طی می‌کند و کامل‌ترین عشق است، می‌باشد (ابن سینا، ۱۳۴۰: ۲۴). خواجه عبدالله نیز به تقسیم ثلاثی از بعدی دیگر معتقد است. وی می‌نویسد: اول، محبتی است که هر نوع وسواس را قطع کند و سبب تعظیم محب و تسلی از مصائب شود و این نوع با پیروی از سیره و سنت نبوی حاصل می‌گردد. دوم، محبتی که سبب ایثار حق بر غیر او شود که از مطالعه صفات و نظر به آیات الهی پدید می‌آید. سوم، محبتی که عقل و فهم را می‌برد، عبارت را محو و اشارت را دقیق می‌کند و اصل محبت است (کاشانی، ۱۳۸۷: ۲۲۲).

ابن عربی تنها به سه نوع الهی، روحانی و طبیعی معتقد است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۲۷). برخی دیگر به انواع بیشتری قائل شده‌اند و مراحل چون الفت، انس، مودت، خلت، عشق، شغف، وله، هیمان و سکر را بر شمرده‌اند (دیلمی، ۱۹۶۲: ۲۳). انواع متنوع عشق بیشتر اشکال لغوی یا مراحل سیر عاشق هستند که نمی‌تواند تعیین و تحدید خاصی داشته باشند.

عشق الهی قلب را فرا می گیرد: «حتی اجعل قلبه لی»

حضرت علی در دعای کمیل می فرماید: «قلبی بحبک مئیما صبرت علی عذابک فکیف اصبر علی فراقک» (ابن طوس، ۱۳۷۳: ۷۰۶) و چنین درخواست و ادعایی زمانی محقق می شود که کمال محبت میان او و خداوند وجود داشته باشد تا فراق از آتش جهنم سوزاننده تر گردد و در عاشقانه ترین بیانی که یک عاشق می تواند به معشوق خود بگوید، می فرماید: «ان ادخلتني النار اعلمت اهلها انی احبک» (ابن طوس، ۱۳۷۳: ۶۸۵).

امام سجاده^(ع) کامل تر از این بیان را در دعای عظیم الشان ابو حمزه ثمالی دارد: «لو قرنتنی بالاصفاد و منعتنی سبک من بین الاشهاد و دللت علی فضایحی عیون العباد و امرت بی الی النار و حلت بینی و بین الابرار... لاخرج حبک من قلبی... لئن ادخلتني النار لأخبرن اهل النار بحبی لک» (ابن طوس، ۱۳۷۳: ۶۷). همان چیزی که رابعه عارفه می گوید که اگر مرا به دوزخ افکنی فریاد آورم که او را دوست داشتم (عطار نیشابوری، ۱۳۸۱: ج ۱، ۷۳). همچنین امام سجاده^(ع) در مناجات مریدین می آورد: «و فی محبتک و لهی» و در مناجات عارفین می فرماید: «اخذت لوعة محبتک بمجامع قلوبهم» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۹۱: ۱۵۰) و در بیانی زیبا و شگفت از این بیماران عشق، می فرماید: گروهی از عبادت مانند تیر لاغر شده اند و اهل دنیا گمان می کنند آنها بیمارند لکن آنان را بیماری جسمانی نیست، آنها بیمار خوف و عشق و محبت هستند (قمی، ۱۳۸۷: ۶۷۳). زیرا بارقه محبت تمام وجود عاشق را می گیرد و جذبۀ شوق او را به سوی لقاءالله کشانده و ارکان وجودش را در هم شکسته و او را پریشان کرده و عقلش را ربوده و خیری جز محبوب خود که خداوند است نمی خواهد و هیچ عذابی نزد او مانند هجران نیست (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۵). پس محبت از محب نه اثری باقی گذارد و نه قرار (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۷۵). این عشق الهی غذای مردان خدا (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۰۳) و عاشقی همه امیری و معشوقی همه اسیری است (غزالی، ۱۳۶۸: ۱۷۸). از این نمونه ها مشخص است که قلب عشاق الهی توسط خداوند تماماً اشغال شده است.

عشق الهی شرکت سوز است: «محبة لا یؤثر علی محبتی محبة المخلوقین - ینقطع حدیثه مع المخلوقین و مجالسة معهم».

قرآن یکی از نشانه های اولیاء الله و دوستان خدا را آرزوی مرگ می داند: «إِنْ زَعَمْتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (جمعه: ۶). از این آیه برداشت می شود دوستان حقیقی خدا از همه مواهب دنیا و حتی حیات در آن، چشم پوشیده و تنها او را برگزیده اند. به همین دلیل، خداوند می فرماید: «لا یجتمع حب الدنیا و حبی فی قلب واحد ابدا»

(حرعاملی، ۱۳۸۶: ۱۶۱). «مَا لِأَوْلِيَائِي وَ أَلْهَمَّ بِالْدُنْيَا إِنَّ أَلْهَمَّ يُذْهِبُ حَلَاوَةَ مُنَاجَاتِي مِنْ قُلُوبِهِمْ» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷۹: ۱۴۳).

آیه «قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ» (توبه: ۲۴)، به صراحت بیشتری عشق به خدا را حقیقی می‌داند و همین مهم سبب شده قرآن به پیروان خود تلقین کند دل به غیر خدا نبندند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۶).

در تفسیر آیات دیگر نیز این موضوع دیده می‌شود. در بیان آیه «فَاخْلَعْ عَنكَ» (طه: ۱۴) آمده: «انزع حب اهلك من قلبك، ان كانت محبتك لی خالطه» (محمّدی ری شهری، ۱۳۷۰، ج ۱: ۵۰۲) و در تعریف قلب سلیم (شعراء: ۸۹) آمده: «الذی یلقى ربه و لیس فیہ احد سواه» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۶۷: ۲۳۹) و سلیمان نبی متأسف است که حب اسبان او را از یاد پروردگارش بازدارد (ص: ۳۲). آیه «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَيْنِ فِيْ جَوْفِهِ» (احزاب: ۴) نیز اشاره دارد قلبی که محبت به امور لاهویه دارد، منافق و عاری از عشق الهی است (حسینی طهرانی، ۱۴۳۳: ۶۳).

خداوند با اسم «حبيب من لا حبيب له، رفيق من لا رفيق له» یاد می‌شود (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۹۱: ۳۸۴) و خود را ویژه محبتش معرفی کرده است: «ذکری للذاکرین و جنتی للمطیعین و جبی للمشتاقین و انا خاصة المحبین» (حرعاملی، ۱۳۸۶: ۱۸۱).

امام حسین^(ع) این انحصار طلبی عشق الهی را از خداوند می‌بیند که اغیار را از قلوب شیفتگانش بیرون می‌راند: «أنتَ الذی أزلتَ الأغیارَ عن قلوبِ أحبائکَ حتی لم یحبوا سواکَ» (ابن طاوس، ۱۳۷۳: ۳۴۳). امام سجاد^(ع) نیز این تخلیه را به ذات باری نسبت می‌دهد: «فرغت فؤاده لحبک» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۹۱: ۱۴۸).

از سوی دیگر، این محبت، مشارکت دیگران را بر نمی‌تابد، زیرا دریافت کننده آن چنان سرمست است که به دنبال امر ثانی نیست: «من ذالذی ذاق حلاوة محبتک فرام منک بدلا» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۹۱: ۱۵۰) و امام صادق^(ع) نشانه حب را در صدر قرار دادن محبوب می‌داند: «دلیل الحب ایثار المحبوب» (نوری، ۱۴۰۷، ج ۱۲: ۱۶۸).

می‌توان یگانه‌انگاری محبت را از تعریف قشیری برداشت نمود که کوزه‌ای پر آب است و چون پر شود چیز دیگری در آن راه ندارد (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۵۹) و نسفی بر همین اساس شرط عزیز داشتن عشق را خالی کردن خانه دل برای آن می‌شناسد (نسفی، ۱۳۵۰: ۱۱۸).

در این راستا، ابن عربی می‌آورد: هنگامی که محبت در باطن قلب ظاهر شد او را از هر جریانی جز محبوب خویش غافل می‌کند و میدانی برای فعالیت غیر محبوب باقی نمی‌گذارد و محبوب

خود را در هر چهره‌ای می‌نگرد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۶۲). به همین دلیل، وی رابعه را که غیر حق از نفسش زدوده شده (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۸) و در عشق الهی غرق گشته (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۵۱۱)، از این نظر از مردان بالاتر (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۵۹) بلکه اکمل رجال معرفی کرده (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۹) و شبلی را غیور در محبت می‌شناسد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۵۸).

ملاصدرا در استدلال بر این حقیقت می‌آورد: هر موجودی طالب کمال خود است و هر مرتبه پایین طالب مرتبه بالاتر از خود می‌باشد و چون بالاترین مرتبه هستی ذات واجب الوجود است، پس عشق حقیقی هستی ذات مقدس حضرت حق می‌باشد (قوام شیرازی، بی‌تا، ج ۷: ۱۵۸).

عشق به خداوند اساساً فطری انسان است و به همین دلیل اصالت دارد و محبت به هر چیزی در واقع محبت به اوست (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۷: ۲۶۶). به عنوان مثال، زوزو عارف مسیحی از جوانی از قلبی عاشق برخوردار و این عشق بر اعمال دینی او حاکم بوده و هر گاه شعر یا موسیقی یا داستان کوتاهی در باب عشق دنیوی می‌شنیده، بی‌درنگ به محبوب‌ترین عشق خود یعنی خداوند می‌نگریسته است (آندرهیل، ۱۳۹۲: ۱۹۰).

علامه طباطبایی در تشریح سیر فوق به همین امر اشاره دارد و معتقد است محبتی که سالک از محبوب گرفته همچنان زیاد می‌شود تا جایی که پیوند دل از هر چیز می‌گسلد و دیگر به غیر پروردگارش هیچ چیز دیگری را دوست ندارد. زیرا چنین بنده‌ای به هیچ چیز بر نمی‌خورد که نصیبی از جمال و زیبایی داشته باشد، مگر آنکه آن جمال را نمونه‌ای از جمال لایتناهی و حسن بی‌حد و کمال فناپذیر خدایش می‌بیند و موجودات در نظرش از مرتبه استقلال ساقط می‌شوند. هر کاری می‌کند بدان جهت می‌کند که محبوبش دوست دارد. فضیلت و رذیلت، ستایش مردم و دنیا و آخرت و بهشت و دوزخ، برای او مطرح نیست (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۵۶۳).

این عشق دو سویه است: «فإذا احببته»

بنابر آنچه گفته شد و تصریح خبر معراجیه، شروع کننده محبت خداوند است و آیه «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴)، بر همین اصل قرار دارد. تنها وقتی او بنده را دوست داشته باشد، بنده می‌تواند او را دوست بدارد و نمی‌تواند دوست داشتن او را که خودش شروع کرده، رد کند (ابونعم اصفهانی، ۱۴۰۷، ج ۱۰: ۷). چنانکه بهاء ولد گوید: تا خدا محب من نبود من محب او چگونه باشم؟ عشق از یک طرف محال است (خطیبی، ۱۳۵۲، ج ۱: ۱۴۷). خداوند به داود (حرعاملی، ۱۳۸۶: ۱۹۳) و موسی (حرعاملی، ۱۳۸۶: ۱۳۸) وحی کرد نعم مرا بیان کنید تا مردم مرا دوست بدارند، که اینجا نیز در محبت و ایجاد آن پیشگام شده است.

لکن شرط بهره‌مندی از آثار عشق الهی، نمود این مهم در انسان و پاسخ درخور به آن است.

روایات قدسی دیگر مانند: «الذین یتحابون فی فاحبهم» (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۸۲)، به این مهم اشاره دارند. به همین دلیل، سیمای عشق و محبت در قرآن مجموعه‌ای هماهنگ از دوست داشتن‌ها و دوست نداشتن‌های خداوند است که در حقیقت ذات باری را موجودی عاشق به برخی و گاه بدون محبت به دیگری معرفی می‌کند و برای الله وجهی به نام محبت و عشق قائل است. خداوند محسنین (بقره: ۱۹۵؛ آل عمران: ۱۳۴ و ۱۴۸؛ مائده: ۱۳ و ۹۳)، توابین و مطهرین (بقره: ۲۲۲؛ توبه: ۱۰۸)، متوکلین (آل عمران: ۱۵۹)، مجاهدین (صف: ۴)، متقین (آل عمران: ۷۶؛ توبه: ۴ و ۷)، صابریین (آل عمران: ۱۴۶)، مقسطین (مائده: ۴۲؛ حجرات: ۹؛ ممتحنه: ۸) را دوست دارد. او اهل فساد (بقره: ۲۰۵؛ مائده: ۶۴؛ قصص: ۷۷)، گناهکاران (بقره: ۲۷۶)، کفار (آل عمران: ۳۲؛ روم: ۴۵)، ظالمین (آل عمران: ۵۷ و ۱۴۰؛ شوری: ۴۰)، مختال فخور (نساء: ۳۶؛ لقمان: ۱۸؛ حدید: ۲۳)، خوان اثیم (نساء: ۱۰۷؛ انفال: ۵۸؛ حج: ۳۸)، معتدین (بقره: ۱۹۰؛ مائده: ۸۷؛ اعراف: ۵۵)، مسرفین (انعام: ۱۴۱؛ اعراف: ۳۱)، متکبرین (نحل: ۲۳)، فرحین (قصص: ۷۶)، بلندکنندگان صدا به زشتی (نساء: ۱۴۸)، را دوست ندارد و اظهار محبت گروهی از یهودیان و مسیحیان را نمی‌پذیرد (مائده: ۱۸).

عاشق جلال الهی را مشاهده می‌کند: «افتح عین قلبه الی جلالی»

در مناجات شعبانیه آمده: «لَا حَظَّ لَهُ فَصَعَقَ لِجَلَالِكَ» (ابن طاوس، ۱۳۷۳: ۶۸۵) و این توجه الهی همین باز شدن چشم قلب در خبر معراجیه است که هر دو به مشاهده جلال الله ختم می‌گردد. میر سید علی همدانی در شرح قصیده میمیه ابن فارض، تجلی را ابزار محو کردن وجود عاشق در معشوق می‌داند، تا جایی که فقط معشوق بماند (مینویی، ۱۳۷۶: ۴۱۵). عاشق طوری بندگی می‌کند که گویی او را می‌بیند و او برای بنده اش تجلی می‌کند و عبدش را می‌نگرد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۵۶۳).

خداوند طیبی است که خود مجروح و خود معالجه می‌کند (ابو نعیم اصفهانی، ۱۴۰۷، ج ۱۰: ۲۷۳)، پس چون دوست بدارد می‌زند و می‌کشد و از این پهلو به آن پهلو می‌اندازد و پست و نیست می‌کند تا به نور بقای خود به آن خاک پاک تجلی کند (عین‌القضات همدانی، بی تا: ۳۱۸). در واقع تجلی الهی سبب دیدن جلال او می‌گردد و عاشق را که محو جمال بود با جلال نیز آشنا می‌کند، تا با این دو بال او را پاک و برای سایر ثمرات محبت آماده سازد.

عاشق بندگان خاص را می‌بیند: «لا اخفی علیه خاصه خلقی»

یکی از مواهب مهم عشاق الله دوستی و بهره‌مندی از اولیاء الله است تا پیوسته در مسیر صحیح این عشق حرکت کنند. به عنوان نمونه، شعیب نبی سال‌های فراوانی از عشق خدا گریست تا

چشمش نابینا شد و خداوند او را شفا داد این موضوع تا سه بار ادامه پیدا کرد و چون خداوند دلیل آن را پرسید، گفت: «عقد حبک علی قلبی»؛ خداوند فرمود: اگر چنین است، من کلیم خود را خادم تو قرار می‌دهم. بعد از این موضوع بود که حضرت موسی به مدین آمد و چوپانی گوسفندان شعیب را بر عهده گرفت (حرعاملی، ۱۳۸۶: ۶۱).

این نعمت سال‌ها بعد شامل موسی نیز شد و خضر را ملاقات و در کنار او شاگردی کرد: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عَلَّمْتَ رَسُولًا» (کهف: ۶۶-۶۵). ملاقات با خواص گام مؤثر بعدی در جهت استکمال عشق و رسیدن به سر آن است.

خدا با عاشق پیوسته مناجات می‌کند: «فناجیته فی ظلم الیل و نور النهار – اسمعه کلامی»

این مناجات ویژه محبان است. روایت زیر، عشق داود و گفتگوی خدا با او را نشان می‌دهد. هنگامی که خداوند از او می‌پرسد: «فمالی اراک نصیباً؟ قال حبک انصبی» (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۱۸۷).

امام علی که در مناجات شعبانیه به زیاد شدن محبت به خدا امید دارد: «اقمنی فی اهل ولایتک مقام من رجا الزیاده من محبتک»، از این مناجات مخفیانه پرده برداشته و می‌گوید: «فَنَاجِيْتُهُ سِرًّا» (ابن طائوس، ۱۳۷۳: ۶۸۵). درحالی که مناجات خود گفتگوی مخفیانه است، حضرت آن را با صفت سر نیز همراه می‌سازد تا بر اوج خفای آن تأکید کند و درجای دیگر از چنین بندگانی سخن می‌آورد: «عِبَادٌ نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ وَ كَلَمَتِهِمْ فِي ذَاتِ عُقُولِهِمْ (سیدرضی، ۱۳۸۷: ۶۶۱). این سخن پسر منصور است که از خدا می‌پرسد: آیا من تو را مناجات کردم یا تو مرا؟ (میرآخوری، ۱۳۸۹: ۴۲۱).

این مناجات دائم الهی با محب به تدریج مسیر شنیدن صدای ملائک را برای او گشوده و نشان می‌دهد او چنان به خدا اختصاص دارد که ابتدا کلام او و سپس فرشتگان به گوشش خواهد خورد.

عاشق سخن فرشتگان را می‌شنود: «کلام ملائکتی»

ملاصدرا عشق الهی را سبب عبور از مرحله حیوانی به مرحله ملکی می‌بیند: «ان هذا العشق الهی ينتقل من حد الحيوانیه الی حد الملکیه» (قوام شیرازی، بی تا، ج ۷: ۱۸۸). ملائک خود عاشقان الله هستند: «شربوا بالکاس الرویه من محبته» (سیدرضی، ۱۳۸۷: ۲۴۵).

همه انسان‌ها هنگام مرگ ملائک را ملاقات کرده و گاه با آنها گفتگو می‌کنند و این برای

نیک و بد بشر محقق است: «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ» (نحل: ۳۲) «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ» (انفال: ۵۰)، لکن برای بندگان خاص این موضوع متفاوت است. آیات: «قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا» (فرقان: ۲۱) «يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حِجْرًا مَّحْجُورًا» (فرقان: ۲۲)، دیدار ملائک را برای مجرمانی که لقاء الله را منکر هستند رد می‌کند و آنان را به دلیل چنین تقاضایی مستکبر، سرکش و رانده شده می‌داند. اینان در ردیف افرادی هستند که محل نزول شیاطین و نه فرشتگان شده‌اند: «هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنزَلُ الشَّيَاطِينُ تَنزَلُ عَلَىٰ كُلِّ آفَاكٍ أَثِيمٍ» (شعراء: ۲۲۲).

از این نصوص برداشت می‌شود اشخاصی که چنین خصایصی ندارند، می‌توانند به این ملاقات نایل گردند و فرشتگان را در نقطه مقابل شیاطین ببینند. آیه «هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُم حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفِرُّونَ» (انعام: ۶۱)، از کلمه عباد برای این نیکان استفاده کرده و با تقابل میان موقعیت قبل و بعد موت و مضارع آوردن فعل یرسل، مشخص می‌شود که حفظه ارسال شده ملائکی هستند که در دنیا به ملاقات دائمی خواص می‌آیند. چنانکه علی بن ابراهیم به این معنا برای کلمه حفظه اشاره دارد (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۰۳).

عاشق رازی را می‌شناسد که از سایرین پنهان شده: «اعرفه السر الذي ستره عن خلقی»

به‌طور کلی ذوالنون محبت را رازی می‌داند که نباید بر عوام فاش شود (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۷۳) و این راز از مهم‌ترین ثمرات عشق الهی است و با توجه به اینکه واژه سر معرفه آمده و این سر خاص، تنها بر محب مکشوف می‌گردد، می‌توان فنا را آن سر فخیم دانست؛ زیرا پایان عشق فنای عاشق در معشوق است و در حدیث قرب نوافل نیز نتیجه محبت خداوند به انسان، فنا دانسته شده است: «فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتَ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَلسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَوَيْدَهُ الَّذِي يَبْطِشُ بِهِ» (کلینی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۳۵۲).

خواجه طوسی در بیان این حدیث می‌آورد: عارف چون از خود منقطع و به حق متصل شد تمام اراده‌ها و موجودات و کمالات را از ناحیه خدا می‌بیند، پس خدا وجود او می‌شود و او متخلق به اخلاق الله می‌گردد (طوسی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۳۸۹) و شیخ بهایی گوید: یعنی چون بنده را دوست داشتیم او را جذب می‌کنیم تا از خود غایب شود تا من به منزله چشم و گوش او شوم (بهایی عاملی، ۱۳۶۸: ۲۲۹). امام خمینی نیز می‌نویسد: چون فانی در اسماء و ذات و افعال شد محو کلی حاصل شود و صعق مطلق رخ دهد، پس خدا در او کارگر شود و به گوش حق بشنود و به چشم او ببیند و این مقام فقط با جدوه نار عشق حاصل شود (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۵۹۰ - ۵۹۱). در



این حال خود را نبیند و فقط معشوق را ببیند و در آخر حتی معشوق را فراموش کند (عین‌القصات همدانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۰۰). روز بهان بقلی نیز معتقد است عشق صادق به خروج از خود و فناء در صفت و فعل می‌انجامد (بقلی شیرازی، ۱۳۳۷: ۱۴۸).

غزالی نیز در عشق بدون فنا خیری نمی‌بیند (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۳۰۰). این عشق عارف را از مقامات تبتل تا فنا به پیش می‌برد (زرین کوب، ۱۳۹۴: ۱۰۹) و جایگزینی صفات محبوب به جای صفات محب و اوج تبلور بندگی و عدم انیت است. زیرا در این مرحله عشق به نهایت و حقیقت خود رسیده و باز هم عاری از تعریف است. از این جهت که عشق و عاشق و معشوق یکی شده و انفکاک می‌انگیزد.

نتیجه‌گیری

عشق به معبود حقیقتی فطری و بی‌نیاز از اثبات است و از آنجا که تنها معطی خداوند است، همو می‌تواند آن را ایجاد و حفظ کند. شوق آفرینی و آگاهی بخشی ثمره بیان این سخنان در هنگامه‌ای چون شب معراج به خاتم انبیا می‌باشد. سخنانی که آیات قرآن آن را تأیید و نصوصی چون حدیث مشهور قرب نوافل وجه دیگری از آن هستند. عشق مهم‌ترین بستری است که انسان در جهت نیل به غایت اصیل خلقت، یعنی فناء فی‌الله و بقای بالله و در نهایت حیات ابدی عندالله، در آن حرکت می‌کند و بدون آن این حرکت یا شکل نمی‌گیرد و یا ابر می‌ماند. از آنجا که ابتدا و انتهای این سیر در دستان خداوند است، وظیفه عبد عمل به شریعت و در یک کلمه تقوا می‌باشد تا در این حصن حصین وارد شده و از ثمرات آن بهره‌مند گردد.

منابع

- آندرهیل، اولین. (۱۳۹۲) **عارفان مسیحی**، ترجمه حمید محمودیان و احمدرضا مؤیدی، تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ سوم.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶) **من لا یحضره الفقیه**، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
- ابن ابی‌جمهور احسائی، محمد بن زین‌الدین. (۱۴۰۵) **عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحیاء الدینیة**، قم: دار سید الشهداء للنشر.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۸۶) **ترجمان الاشواق**، بیروت: دار الصادر، چاپ اول.
- ----- (بی‌تا) **الفتوحات المکیه فی معرفة الاسرار المالکیة و الملکیة**، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ----- (۱۳۹۵) **فصوص الحکم**، تهران: کارنامه.

- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۶) **لسان العرب**، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ابن طاوس، رضی‌الدین علی. (۱۳۷۳) **الاقبال بالاعمال الحسنة فيما يعمل مرة في السنة**، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۵) **قانون در طب**، ترجمه عبدالرحمان شرفکندی، تهران: سروش، چاپ هجدهم.
- (۱۳۴۰) **رسالة العشق**، قم: بیدار، چاپ اول.
- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. (۱۴۰۷) **حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء**، قاهره: دار الریان التراث.
- الهی قمشه‌ای، حسین محیی‌الدین. (۱۳۶۳) **حکمت الهی عام و خاص**، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ ششم.
- احمدی، بابک. (۱۳۷۶) **چهار گزارش از تذکره الاولیاء عطار**، تهران: مرکز، چاپ اول.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۵۸) **عرفان و فلسفه**، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش، چاپ اول.
- امین، سیده نصرت بیگم. (۱۳۸۹) **مخزن العرفان در تفسیر قرآن**، اصفهان: گلپهار.
- بدیعی، محمد. (۱۳۸۲) **نامه‌های عرفانی**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۷۴) **شرح شطحیات**، تهران: طهوری، چاپ سوم.
- بهایی عاملی، بهاء‌الدین محمد. (۱۳۶۸) **الاربعین**، ترجمه شمس‌الدین خاتون عاملی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- تهانوی، محمد علی. (۱۹۶۷) **کشاف اصطلاحات الفنون**، تهران: نشرخیام.
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۸۷) **تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی**، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۷) **مبانی عرفان و احوال عارفان**، تهران: انتشارات اساطیر.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۸۶) **جواهر السنیة فی الاحادیث القدسیة**، ترجمه زین‌العابدین کاظمی، تهران: دهقان.
- حسینی طهرانی، محمد حسین. (۱۴۳۳) **رساله لب‌اللباب در سیر و سلوک اولی‌الالباب**، مشهد: علامه طباطبایی، چاپ بیستم.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۷) **حافظ‌نامه**، تهران: انتشارات سروش، چاپ هجدهم.
- خمینی (امام)، روح‌الله. (۱۳۷۲) **مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- (۱۳۸۸) **شرح چهل حدیث**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خطیبی، بهاء‌الدین ولد. (۱۳۵۲) **المعارف**، تهران: طهوری.
- طوسی، محمد بن محمد. (۱۴۰۳) **شرح الاشارات و التنبیها**، قم: دفتر نشر کتاب.



- دیلمی، علی بن محمد. (۱۹۶۲م) **عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف**، قاهره: المعهد العلمی الفرنسی للأثار الشرقیه.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۴) **ارزش میراث صوفیه**، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ هفدهم.
- سجادی، جعفر. (۱۳۷۳) **فرهنگ معارف اسلامی**، تهران: کومش.
- سجادی، ضیاء‌الدین. (۱۳۷۲) **مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف**، تهران: سمت.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۴۸) **مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق**، به کوشش حسین نصر، تهران: بی‌نا.
- سید رضی، محمد بن حسین. (۱۳۷۸) **نهج البلاغه**، به کوشش سید علی نقی فیض الاسلام، تهران: فقیه .
- شرتونی، سعید. (۱۴۰۳) **اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد**، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
- شیمل، آن ماری. (۱۳۷۴) **ابعاد عرفانی اسلام**، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۹) **المیزان فی تفسیر القرآن**، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوازدهم.
-
- (۱۳۸۷) **رسالة الولاية**، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم: آیت اشراق، چاپ اول.
- **عین‌القضات همدانی**، عبدالله بن محمد. (بی‌تا) **التمهیدات**، تهران: طهوری، چاپ دوم.
-
- (۱۳۶۲) **نامه‌های عین‌القضات**، تهران: کتابفروشی منوچهری، چاپ دوم.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۱) **تذکرة الأولیاء**، تهران: نشر پیمان، چاپ اول.
- غنی قاسم. (۱۳۷۵) **تاریخ تصوف در اسلام**، تهران: زوار.
- غزالی، احمد. (۱۳۶۸) **سوانح العشاق**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- غزالی، محمد. (۱۳۸۶) **احیاء علوم‌الدین**، به کوشش حسین خدیو جم، ترجمه محمد خوارزمی، تهران: علمی فرهنگی.
- فروخ، عمر. (۱۹۸۱) **التصوف فی الاسلام**، بیروت: دار‌الکتاب العربی.
- فروغی، محمد علی. (۱۳۸۴) **سیر حکمت در اروپا**، بی‌جا، سنا.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۳۷۲) **المحجة البیضاء فی تهذیب‌الاحیاء**، ترجمه محمد صادق عارف و عبدالعلی صاحبی و محمد رضا عطایی، قم: جامعه مدرسین.
- قرشی، علی‌اکبر. (۱۴۱۲) **قاموس قرآن**، تهران: دارالکتب الاسلامیه .
- قشیری، عبد‌الکریم بن هوازن. (۱۳۸۵) **الرسالة القشریه**، ترجمه حسن بن احمد عثمانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- قمی، عباس. (۱۳۸۷) **منتهی الآمال**، بی‌جا: زهیر.

- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳) **تفسیر قمی**، تهران: دارالکتب .
- قوام شیرازی، صدرالدین محمد. (بی تا) **الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه**، قم: مصطفوی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۷) **شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری**، ترجمه علی شیروانی، قم، آیت اشراق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۱) **الکافی**، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۷۰) **میزان الحکمة**، بی جا: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ سوم.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۶۲) **بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الأطهار**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- میرآخوری، قاسم. (۱۳۸۹) **تراژدی حلاج در متون کهن**، تهران: شفیعی.
- میدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱) **کشف الاسرار و عدة الابرار**، تهران: امیرکبیر.
- مینویی، مجتبی. (۱۳۷۶) **پانزده گفتار در باره رجال ادب اروپا**، تهران: دانشگاه تهران.
- نیکلسون، رینولد آلین. (۱۳۵۸) **تصوف اسلامی در رابطه انسان و خدا**، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: توس.
- نوری، حسین. (۱۴۰۷) **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، قم: مؤسسه آل بیت لاحیاء التراث.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۵۰) **الانسان الكامل**، تهران: کتابخانه طهوری.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۵) **کشف المحجوب**، تهران: سروش.