

سیمای لیلی و مجنون در دولت عرفان*

محمد فاضلی**

معصومه امیرخانی***

چکیده

در این نوشتار ابتدا از نخستین نغمه سرای لیلی و مجنون در ادب فارسی یاد می‌شود و روشن می‌گردد که پدر شعر فارسی؛ رودکی در آراستن دیبای ادب فارسی به نام این دو دلداده عرب پیشگام بوده است. این نو آوری، روزنه‌ای برای نفوذ داستان لیلی و مجنون در ادبیات فارسی گشت. در این راستا نویسندگان و شاعران صوفی بیش از دیگران از حکایت عشق ورزی آنان بهره گرفتند. آنان به یاری تمثیل‌هایی از لیلی و مجنون به روشنگری اصطلاحات و مفاهیم دشوار خود پرداختند. گرچه صوفیان ایران در بهره‌گیری از نام لیلی و مجنون پیشگام نبودند اما بسامد مضامین و گوناگونی تمثیل‌های به کار رفته در متون تصوف فارسی هرگز با متون عرب قابل مقایسه نیست. عرفا در تحلیل و تشریح مضامین عرفانی از قبیل: جمع، محبت، عشق، تجلی و... از داستان لیلی و مجنون بهره گرفته‌اند.

واژگان کلیدی: لیلی، مجنون، عرفان، تصوف، اصطلاحات عرفانی.

تاریخ پذیرش: 92/6/25

* تاریخ دریافت: 92/4/3

** استاد دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد

*** دانشجوی دوره دکتری ادبیات فارسی - واحد بین‌الملل دانشگاه تهران

masoumeh.amirkhani@gmail.com

پیشینه ذکر لیلی و مجنون در شعر فارسی

به گواهی تاریخ پیشینه داستان لیلی و مجنون به قرن سوم هجری باز می‌گردد. نیک می‌دانیم که اوایل عهد سامانی افرادی مشهور به روات وجود داشتند که اشعار تازی را در سینه حفظ کرده و آنها را زبان به زبان به علاقه‌مندان می‌سپردند. شاعران ایران زمین نیز با این راویان در ارتباط بوده‌اند. پدر شعر فارسی؛ رودکی خود دو راوی عرب داشت که دلنشین‌ترین اشعار عرب را برای او باز گو می‌کردند. در همین زمان، آوازه نبوغ ابوالفرج اصفهانی پیش از کتاب مشهورش الاغانی - که از قدیمی‌ترین منابع درباره لیلی و مجنون است - در ایران پیچید و به دربار آل بویه راه یافت. بدین ترتیب گوشه‌هایی از مشهورترین آوازاها که مایه گرفته از عشق آن دو دلداده بود، در اختیار سخن سرایان و نوازندگان ایرانی قرار گرفت. بی‌گمان رودکی شاعر ساحر دربار آل بویه، در بهره‌گیری از این داستان گوی پیشی را از دیگر شاعران ربوده است.

جایی که گذر گاه دل مجنون است آن جا دو هزار بالا خونست
لیلی صفتان ز حال ما بی‌خبرند مجنون داند که حال مجنون چونست

(رودکی، 1373: 57)

تکامل شعر فارسی در قرن چهارم از سویی و فراوانی و رقابت شاعران پارسی‌گو از سوی دیگر سبب شد که سخن‌وران به دنبال مضامین تازه‌ای در اشعار خود باشند. از این رو آنان در تغزلات خود، در وصف طبیعت، و یا غم فراق یار، دلربایی ممدوح و معشوق و ... به داستان لیلی و مجنون روی آوردند و هریک فراخور نیاز خود از آن بهره‌ها جستند.

سیمای لیلی و مجنون در وادی تصوف و عرفان

بیا وز عشق مویی را ز من بشنو به گوش جان حدیث لیلی و مجنون نشانست و حکایتها
(منسوب به حلاج)

هم چنان که می‌دانیم تصوف در آغاز راه خود مبتنی بود بر طریقه عملی و مجموعه‌ای از آداب و عبادات زاهدانه. از قرن سوم به بعد با پیدایش و رواج علوم عقلی به ویژه فلسفه، تعلیمات نظری اندک اندک وارد اصول تصوف شد و صوفیان در صدد آن برآمدند تا افکار و آرای خود را مکتوب کنند. قاسم غنی معتقد است: «از مطالعه تراجم احوال صوفیه و اطلاع بر اقوال و آرای عرفا که همیشه علم رسمی و قیل و قال مدرسه و کتاب و دفتر را حجاب راه سالک شمرده‌اند، چنان انتظار می‌رود که بین صوفیان اساساً تالیف و تصنیف نمی‌بایستی معمول شده باشد، زیرا اصول و مبانی طریقت و سلوک با علم ظاهر مخالف است و عارف معتقد است که "العلم هو الحجاب الأكبر"» (غنی، 1380: 442).

عاشقان را شد مدرس حسن دوست دفتر و درس سبق شان روی اوست
خامشند و نعره تکرارشان می‌رود تا عرش و تخت یارشان
هر که در خلوت به بینش یافت راه او ز دانش‌ها نجوید دستگاه

(مولوی، 1369، ج 3: 187)

پیش‌تر روشن گردید که از قرن سوم لیلی و مجنون به دنیای ادب فارسی راه یافتند. «با وجود اینکه در ایران هزاران معشوق پری پیکر وجود داشت مع ذلک شعرای ایران لیلی را انتخاب کردند و دامنه آن را هم به قدری وسعت دادند که لفظ معشوق و لیلی دو لفظ مترادف شمرده می‌شوند. چنان که [وقتی دل داده‌ای] می‌گوید لیلای من یعنی معشوق من» (شبلی نعمانی، 1363، ج 3: 99) بدین ترتیب در دوران آل بویه، لیلی

و مجنون جان مایه اشعار عاشقانه ایران شد؛ اما از آن جا که توجه صوفیه به عشق طبیعی و استفاده از داستان‌های عاشقانه به منظور بیان عشق الهی ناشی از عوامل مختلف است، اولین عاملی که موجب شد صوفیان به عشق طبیعی توجه کنند، این بود که این نوع عشق را نردبانی دانستند برای رسیدن به عشق الهی. عامل دیگری که موجب شد صوفیه این مضمون را در آثار خود مطرح کنند، جنبه ادبی و زبان شاعرانه ای بود که در نقش و تمثیل ظاهر می‌شد. بدین ترتیب عشق طبیعی مثال و نمودگاری بود از عشق الهی ... و سرانجام نظریه کیهانی آخرین دلیلی بود که صوفیه به داستانهای عاشقانه روی آوردند» (ر.ک پور جوادی، 1387: 185-189).

حکایت لیلی و مجنون از آغاز تا فرجامش برای بیان مفاهیم صوفیانه و عارفانه از گنجایش خوبی برخوردار بود، از این رو در میان آثار این فرقه جایگاه ویژه‌ای یافت. آنان برای بیان مفاهیم عقلی و دیریاب خود از این داستان بهره گرفتند.

افزون بر این، شهرت این عشق و قابل فهم بودن آن برای همگان سبب شد که لیلی و مجنون چهره‌های نمادین عرفان گردند. بدیهی است که مجنون (قیس بن ملوح) هرگز از جام عشق الهی و عشق حقیقی سرمست نشد؛ اما از آن جایی که سرآمد عشق کیهانی و طبیعی بود، بهترین تمثیل در تبیین اصطلاحات تصوف و عرفان گشت و بدین ترتیب شیدای لیلی نماد دل باختگی و جان باختگی طریق حضرت دوست شد. دلدار دل از ما چو برد چاره چه باشد بی کوشش مجنون کششی هست ز لیلی (اسیری لاهیجی، 1357: 423)

صرف نظر از شرح شطحیات پراکنده ای که از بایزید و دیگران در دست داریم، چنین به نظر می‌رسد که کتاب شرح التعرف - ترجمه فارسی التعرف لمذهب التصوف -

و کشف المحجوب، نخستین آثار صوفیه است که در بیان مفاهیم دیر یاب متصوفه از داستان لیلی و مجنون به شکل غیر نمادین، یاد کرده‌اند. اکنون به برخی از اصطلاحاتی که نویسندگان و شاعران صوفی و عارف در توضیح آنها از تمثیل لیلی و مجنون بهره گرفته‌اند، اشاره می‌کنیم.

جمع

«در اصطلاح متصوفه، جمع، شهود حق است بی‌خلق، جمع چیزی است که خودی و تفرقه از تو سلب می‌کند» (ابن عربی، 1384: 195).

در شرح‌التعرف لمذهب التصوف ابوابراهیم بخاری برای تفهیم اصطلاح جمع تمثیلی از مجنون آورده است؛ وی پس از شرح مفهوم جمع می‌نویسد: «و مثال این حدیث مجنون است که مغلوب گشته بود اندر حال لیلی، هر چه وراگفتندی، جواب لیلی دادی. گفتندی لیلی آمد، به عقل باز آمدی و سخن عاقلان گفتی؛ و چون گفتندی لیلی رفت، دیوانه گشتی و سخن دیوانگان گفتی. نه از بهر آن بود که به گفتار گویند، لیلی حاضر گشتی یا غایب، ولکن مشاهدت لیلی اندر سرِ وی خیال بسته بود و صورت گشته. چون گفتندی آمد، از لذت سمع پنداشتی لیلی حاضر گشت، تا هر که سخن گفتی پنداشتی لیلی است، و چون گفتندی لیلی رفت، از عظیمی هول فراق آن خیال از پیش سرگم کردی، به بانگ آمدی و دیوانه گشتی» (ابراهیم بخاری، 1366: 694).

در کشف‌المحجوب از قدیمی‌ترین تالیفات فارسی صوفیه، هجویری در بیان جمع تکسیر می‌نویسد: «آن بود که بنده اندر حکم واله و مدهوش شود و حکمش چون حکم مجانین باشد» (هجویری، 1386: 380). وی برای روشن ساختن مقصود خود ادامه

می دهد که: «... جمع همّت مجنون اندر لیلی که چون وی را می ندید، جمله عالم و کل موجودات اندر حق وی صورت لیلی بود» (همان).

محبت

منم مجنون، منم لیلی، نمی گویی چه می گویم مگر گم کرده ام خود را که خود را باز می جویم (شاه نعمت ا... ولی)

«محبت یعنی دوستی و مانند سایر وجدانیات ظاهره الاینه و خفیه الماهیه است و عبارت از غلیان دل است در مقام اشتیاق به لقای محبوب» (سجادی، 1339: 353).
در آثار نخستین صوفیه چون اللّمع، التعرّف، قوت القلوب و ... از عناصر واقعی عرفان یعنی محبت و عشق آشکارا سخنی به میان نمی آید. گرچه در کتاب های یاد شده اشاراتی به محبت شده است، اما به نظر می رسد که رابعه عدویه (متوفی 185) نخستین کسی است که از حبّ الهی دم می زند و به خود اجازه داده که خداوند را دوست خود بداند و به دوستی با او، دل از جهان برکند. در مناجاتهای او می توان به عباراتی دست یافت که در آن بی هیچ واهمه ای دم از دوستی خداوند می زند؛ نظیر: «الهی دلی که ترا دوست دارد [بِه آتش] بسوزی؟!» (عثمانی، 1385: 571) و یا «بار خدایا اگر فردا مرا به دوزخ کنی، من فریاد برآورم که: تو را دوست داشته ام، با دوستان چنین کنند» (فروزانفر، 1386: 74) و سرانجام اینکه خود را از تنگنای زهد و تصوف رها کرده و داد دوستی حق سر می دهد: (الهی! کار من و آرزوی من از جمله دنیا یاد توست، و در آخرت لقای تو، آن من این است، تو هر چه خواهی می کن» (همان).

اما به نظر می رسد که قشیری نخستین کسی است که پیرامون محبت از تمثیل مجنون بهره گرفته است. وی در باب معجّت می نویسد: «بندار بن الحسین گوید که

مجنون بنی عامر را به خواب دیدند، گفتند: خدای با تو چه کرد [؟] گفت: خدای مرا بیامرزید و حجتی کرد بر محبان» (عثمانی، 1385، 562).

دوست دارد یار این آشفته‌گی کوشش بیهوده به از خفته‌گی

(مولوی، 1370، ج 1: ب 1819)

اما از نظر صوفیان و عارفان محب کیست؟ محب کسی است که خدا را دوست دارد و برای رسیدن به او می‌کوشد. شاید بتوان محب را همان طالب یا سالک مجذوب نامید. درست است که مجنون برای رسیدن به محبوب حقیقی درد هجر نچشیده و به عشق او آواره کوه و بیابان نشده است، اما می‌تواند نمونه‌ی اعلا‌ی جان باختگی در راه عشق باشد و بی‌گمان اگر این خواب صحت داشته باشد، دلیل حجت شدن او جز این نمی‌تواند باشد که سالک خداوند از هر چه جز اوست دست بشوید و تنها آرمانش وصال حضرت دوست باشد. در این باره، به دلایل دیگری می‌توان اشاره کرد؛ نخست اینکه محبت افضل و اسبق صفات روح است و شرف و اختصاص روح به حضرت احدیت «نفخت فیه من روحی»؛ دیگر آنکه محبت از داده‌های خداوندی است، نه از دستاوردهای بشری، گل آدمی به باران محبت سرشته شده است، دل صافی باید و ضمیری روشن تا این هبة الهی متبلور گردد؛ معروف کرخی می‌گوید: «محبت نه از تعلیم خلق است که محبت از موهبت حق است و از فضل او» (فروزانفر، 1386: 168). و سرانجام علت محبت، هر چه باشد گویای صفات خداوندی است. شاه نعمت الله ولی معتقد است: «سبب حب یا جمال است یا احسان، اگر جمال باشد، «لِ اَللهِ جَمِیلٌ یُحِبُّ الْجَمَالَ» و اگر احسان است «مَا تَمَّ احْسَانًا اِلَّا اللّٰهُ» (شاه نعمت الله ولی، 1357: 211).

اما ارزشمندترین ویژگی‌یی که مجنون داشت و به واسطه آن حجت‌محبان شد، گویا، عشق‌عذری اوست، همان عشق‌پاک افلاطونی‌اش، عشقی که دستاورد آن وصال و کام‌جویی نیست، بلکه شیفتگی و جان‌سوزی در تب و تاب عشق است. شکوه و زاری از هجران فراق، ایثار و گذشتن از هر که و هر چه هست و سرانجام جان‌بازی در راه عشق.

عشق

«هر کس که عشق را تعریف کند، آن را نشناخته، و کسی که از جام آن جرعه‌ای نچشیده باشد، آن را نشناخته، و کسی که گوید من از آن جام سیراب شدم آن را نشناخته، که عشق‌شرابی است که کسی را سیراب نکند» (ابن عربی، 1387: 111).

ای بی‌خبر از سوخته و سوختنی
عشق آمدنی بود نه آموختنی
(سنایی، 1382: 215)

این آمدنی بر دل شوریدگان حق رخت اقامت افکند و نشان دوستی کسی شد که از ازل برای همو آفریده شده بود. بدین گونه عشق‌نماد محبت حق، لیلی جلوه‌گر جمال حق و مجنون رمزی از سالک طریق دوست شد و گواه این سخن بس که خواجه عبدالله انصاری خود را مجنون و معبودش را لیلی خوانده است:

تو لاله سرخ و لؤلؤ مکنونی
من مجنونم تو لیلی مجنونی
(انصاری، 1376: 60)

عشق در متون عرفانی

لاجرم چون راه داد، از درد، در دل عشق را برکشید از عشق لیلی، تیغ بروی صد هزار
(سنایی، 1382: 359)

در نخستین متون صوفیه، عشق به دلیل اینکه واژه‌ای مقدس نبود و از سوی دیگر در قرآن و حدیث هم به کار نرفته بود، نتوانست جایگاهی در خوریابد. صوفیان زاهد، عشق را خاص محبت انسانی به انسان دیگر می‌پنداشتند که نتیجه آن کنار و وصال است. بنابراین روا نمی‌دانستند که برای دوست داشتن خداوند واژه عشق به کار رود. صوفیان پیرامون چنین باوری دلایل بسیاری در آثار خود نظیر رساله قشیری (صص 560-561) و کشف المحجوب (صص 454-455) آورده‌اند که در این مختصر نمی‌گنجد. از اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم نویسندگان صوفی اندک اندک از بالاترین و شدیدترین درجه محبت به عنوان عشق یاد کردند. به عنوان نمونه غزالی در احیاء العلوم به مقام عاشقی حضرت محمد بر خداوند اشاره می‌کند: «هر که خدای تعالی را بشناسد، هر آینه وی را دوست گیرد و هر که را شناختن او مؤکد شود، دوستی او مؤکد گردد. به قدر آنکه معرفتش مؤکد بود؛ و دوستی مؤکد را عشق خوانند ... و برای آن عرب چون پیغامبر را - صلی الله علیه وسلم - دیدند که در کوه حرا برای عبادت خلوت می‌کرد او را بدین عبارت صفت گفتند: «لِ مُحَمَّدٍ قَدْ عَشِقَ وَه» (غزالی، 1364: 817). وی در کیمیای سعادت نیز برای بیان اوج محبت انسان به خداوند اصطلاح «عشق حق تعالی» را به کار می‌برد (غزالی، 1361: 608).

ازلی بودن عشق:

عشق آتش شوق در قلم زد	چون صبح ازل ز عشق دم زد
ارکان به زمین فتاده عشق	هستند افلاک زاده عشق
گوی خم صولجان عشق است	نیلوفر بوستان عشق است

(جامی، 1386: 758)

عشق چه از نوع کیهانی آن که یادآور جریان و سریان عشق در همه موجودات است و چه رکن واپسین آن که بیان کننده تجلی حق تعالی در سراسر عالم می‌باشد، در اشعار صوفیان و عارفان جایگاه ویژه‌ای یافت. شاعران و نویسندگان صوفی نه تنها انسان بلکه افلاک و عناصر اربعه و زمین و هر چه در اوست را عاشق می‌شمارند.

نام و نشان لیلی و مجنون نبذ که ما از عشق عقل سوز تو دیوانه بوده‌ایم

(اسیری لاهیجی، 1357: 423)

«عشق دام حق تعالی است» تمام هم و غم صوفیان شاعر و نویسندگان عارف این بود که به گونه‌ای خود و دیگران را در این دام نهند چرا که گرفتاری در آن اوج کمال انسان و نهایت عرفان است. از بحث‌های پر هیجان عشق در عرفان ازلی بودن آن است؛ که به نظر می‌رسد بایزید بسطامی برای نخستین بار این نظریه را بیان کرد: «سی سال خدای را عزوجلّ - می‌طلبیدم چون نگه کردم او طالب بود و من مطلوب» (فروزانفر، 1386: 145).

گاه پوشد کسوت لیلی گهی مجنون شود گاه معشوق و گهی عاشق نماید خویش را

(اسیری لاهیجی، 1357: 315)

دستاویز صوفیان و عارفان نسبت به ازلی بودن عشق و محبت و تقدیم محب بودن خداوند بر محبوب بودنش آیه شریفه «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا مَن یَرْتَدَّ مِنکُمْ عَن دِینِهِ فَسَوْفَ یَأْتِیَ اللّٰهُ بِقَوْمٍ یُّحِبُّهُمْ وَیُحِبُّونَهُ» (مائده. 54) است. نجم الدین رازی این آیه را به لطافت هر چه تمام، چنین تفسیر می‌کند: «یقین است که روح را محبت بر جمله صفات سابق آمد زیرا که روح را محبت نتیجه تشریف «یحبهم» بوده اگر «یحبهم» سابق نبودی بر «یحبونه»، هیچ کس زهره نداشتی لاف محبت زدی» (رازی، 1387: 44).

وی همچنین معتقد است که پیمان عشق‌ورزی در همان روز ازل بسته شد، آن گاه که فرمود، «أَلست بربکم» «و تخم عشق را در زمین دلها ابتدا به دستکاری خطاب «أَلست بربکم» انداختند، خواست معشوق عاشق را پیش از خواست عاشق بود معشوق را؛

از شب‌نم عشق خاک آدمِ گل شد صد فتنه و شور در جهان حاصل شد
سر نشتر عشق بر رگِ روح زدند یک قطره فرو چکید و نامش دل شد»

(همان: 12)

از نظر برخی از صوفیه خطاب «أَلست بربکم» «در حقیقت تجلی حسن و جمال حق تعالی به ارواح بنی آدم بود. خداوند در آن روز به صورت معشوق تجلی کرد و از پرتو همین ظهور و تجلی بود که ارواح توانستند به وجه الله نظر بیفکنند و با همین نظر، که نظر اول بود عاشق شوند» (پور جوادی، 1387: 221).

تا نبد از وی طلب او را کسی طالب نشد جست و جویی گر بود ما را ز جست و جوی او بود
(شمس مغربی، 1388: 85)

مولانا نیز معتقد است که خداوند خواهان و خواستار عاشق خود می‌باشد و وقتی که دل بنده اندک قابلیت برای جذب انوار الهی داشته باشد به مدد مشیت و اراده خداوندی طالب و عاشق حق می‌شود:

لیلی زیبا نگر خوش طالب مجنون شده و آن کهربای روح بین در جذب هر گاه آمده

(مولوی، 1386: 251)

در اسرارالتوحید پیرامون ناز و بی‌نیازی خداوند چنین آمده است: «اگر خدای نهاده است، توفیق دهد و اگر نهاده است، مرنج که ذره‌ای نه کم باشد نه بیش. اگر

نهاده است تو را در طلب اندازد و به حقیقت او تو را می‌طلبد، آن گاه تو را نیز در طلب اندازد» (ابو سعید، 1369: 275).

آری کوشش و حتی فکر سلوک جز به اراده و مشیت خداوندی واقع نمی‌شود و هیچ وصال‌ی جز به جذبه و کشش حضرتش، صورت نمی‌گیرد:
جنون اندر سر مجنون نخواهد جنبشی کردن مگر لیلی ز زلف خویش زنجیری بجنابند
(بخارایی، 1353: 263)

عشق مجازی

لیلی ملاحظت از در ما کسب کرده بود زین حسن غافل‌ی که چو مجنون نیامدی
(سیف فرغانی، 1341: 75)

از دیدگاه عارفانه دل باختن انسان به انسانی دیگر عشق مجازی نام گرفت و صوفیان و عارفانی که در بادی امر حتی کاربرد واژه محبت را هم برای خداوند روا نمی‌داشتند، اندک اندک به تفسیر و تبیین عشق مجازی پرداختند؛ شاید به حکم «خلق الله آدم علی صورته» بود که صورت معبود را در معشوق مشاهده کردند، آنان معتقد بودند که جذب و تصرف دلها جز از حق نمی‌آید، زیرا که به حکم «لا مُؤَثَّرَ فِی الْوُجُودِ إِلَّا بِاللَّهِ» در خدایی که تصرف و تاثیر است، هیچ کس را شرکت نیست و موثر در جمیع صور فعل، حق تعالی است. و متصرف در حسن، غیر حق نیست و جمال مطلق است که صور جمیلۀ مظاهر، ظاهر گشته و دلربایی و تصرف و جذب قلوب می‌نماید (شبستری، 1389: 386).

بدین ترتیب عشق به انسان که مظهر کل و مجلای جمیع تجلیات جمالی و جلالی خداوند بود نردبانی شد به عشق ورزی به مبدأ فیض و منبع نور ازلی. چنین به نظر می‌رسد که عین القضاة همدانی نخستین کسی بود که به حقیقی و مجازی بودن عشق

اشاره کرده باشد، ناگفته نماند که هنوز در «المجاز قنطرة الحقیقة» در میان صوفیان رواج نیافته بود:

دیا دانیم و برد رازی دانیم ما عشق حقیقی و مجازی دانیم

(عین القضاة همدانی، 1341، ج 2، 441)

سنایی نیز چون عین القضاة همدانی مجازی بودن عشق را باور دارد، روشنگری او در این راستا فقط به بی‌ثمر بودن عشق مجازی خلاصه می‌شود: «پسر آدم» به پل ارتباطی این عشق اشاره‌ای نمی‌کند:

آن ناز تکلف بُد و آن مهر فسون بود و آن عشق مجازی بُد و آن سود، زیان بود

(سنایی، 1385: 869)

هم چنان که پیش‌تر اشاره کردیم، مجنون در اشعار عرب، هرگز از باده عشق الهی ننوشت. اما شاعران و نویسندگان صوفی او را مصداق «المجاز قنطرة الحقیقة» ساختند چرا که عشق مجازی که از افراط محبت است جز از حسنی که در مظهر انسانی است، صورت نمی‌بندد، که آینه دل او ... جز به صورت حسن تام مستغرق نمی‌گردد. و همین عشق بود که از غلبه صورت معشوق مجازی تعیین را بسوزاند و بی‌مزاحمت اعتبار حُجُب اغیار، محب خود به خود عشق بازی می‌کند، آنگاه این عشق را حقیقی می‌گویند: «المجاز قنطرة الحقیقة» اشارت بدین معنی است (شبستری، 1389: 387).

ما حصل سخن شیخ شبستری این است که اگر عشق به شهود نفسانی نیانجامد،

عاشق را به عشق حقیقی می‌رساند. چرا که بر پایه ویژگی عشق حقیقی، عاشق

ناخودآگاه از هر چه غیر معشوق است روی می‌گرداند و سرانجام به معشوق حقیقی

می‌پیوندد. بنابراین، از دید شاعران و نویسندگان صوفی، لیلی (و جمله خوبان) تجلی

جمال حق اند و دل دادن به آنها بهانه‌ای است برای پیوستن مجنون به حضرت دوست:
چون ز مرآت رخ خوبان جمالش ظاهرست عشق مجنون بر رخ لیلی همه بر بوی اوست
(اسیری لاهیجی، 1357: 145)

جامی نیز از جمله شاعرانی است که عشق مجنون را به لیلی مجازی می‌شمارد،
وی حوادث منظومه‌اش را چنان چیده است که پس از سالها آوارگی هنگامی که
شرایط وصال با لیلی فراهم آمده، مجنون به لیلی حقیقی دل بسته و از معشوق زمینی
پاک روی گردانده است و به خوانندگان هشدار می‌دهد که لیلی جام باده بود و مجنون
مست باده نه جام.

هان تا نبری گمان که مجنون	بر حسن مجاز بود مفتون
در اول اگر چه داشت میلی	با جرعه کشی ز جام لیلی
اندر آخر گشت از آن مست	افکند ز دست جام و بشکست
بشکفت به بوستان رازش	گل‌های حقیقت از مجازش
لیلی طلبی او درین جوش	بر شاهد عشق بود رو پوش
زین نام دهانش پر شکر بود	لیکن مقصود از او دگر بود

(جامی، 1386: 893)

تجلی

زنور افشان زنور افشان نتانی دید ذاتش را بین باری بین باری تجلی صفاتی را
(مولانا، 1386: 345)

«تجلی عبارت از ظهور ذات و صفات الوهیت است جل و علا» (رازی، 1387:

در متون عرفانی از تجلی با اصطلاح نَفْسِ الرَّحْمَان نیز یاد می‌شود. همان که خداوند در پی یک دم زدن جهان را آفرید. از همین روست که ابن عربی پدیده‌های هستی را «کلمه» می‌نامد. از دیدگاه عارفان جمله هستی جلوه‌هایی از ذات پاک الهی است. دلی آگاه و قابل لازم است که این حقیقت را دریابد. «تجلی حق ناآگاه می‌آید ولی بر دل آگاه می‌آید» (انصاری، 1389: 117).

تجلی حق به سه گروه ذاتی، صفاتی و افعالی تقسیم می‌گردد. تجلی وجودی ذاتی، جلوه‌گری حضرت احدیت است از خودش به خودش و برای خودش. بیرون و جدای از هر مظهر و مجلا و صورتی. تجلی وجودی صفاتی، جلوه‌گری حق است به نفس خودش و برای خودش در مظاهر کمالات حق، که اسماء و صفات خداوندی است. و تجلی وجودی افعالی، جلوه‌گری حق است به نفس خودش و برای خود در مظاهر اعیان خارجی در اشکال و انواع و اشخاص گوناگون ... (ر.ک ابن عربی، 1385: 138).

در متون عرفانی بسیارند طالبان و سالکانی که پس از طی طریق آرزومند دیدار حضرت حق می‌شوند و مراد با تمسک به داستان مشهور حضرت موسی (ع) و پاره پاره شدن کوه، مرید را از چنین خواسته‌ای بر حذر می‌دارد که:

بساط بی‌نیازی بایست از دور بوسیدن ندارد لیلی آن برقی که مجنون آورد تابش

(بیدل دهلوی، 1374: 356)

در آموزه‌های عارفانه و در گستره عشق مجازی، عشق‌ورزی به پری رویان بهترین تمثیل از تجلی افعالی است. زیرا جمله زیبایی‌های هستی مظهري است از جمال او و عاشقان آگاهانه یا نا آگاهانه سالکان و طالبان حضرت دوست گشته‌اند؛

جمالت در همه اشیاء تجلی کرده است اما جو مجنون عاشقی بیند خدا را در رخ لیلی
(عمادالدین نسیمی، 1369: 321)

وحدت وجود

هر چه در عالم بود ، لیلی بود ما نمی بینیم در وی غیر وی
حیرتی دارم از آن رندی که گفت چند گردم بهر لیلی گرد حی
(شیخ بهایی، بی تا: 65)

وحدت وجود؛ جهان و هر چه در اوست را ویژه خداوند دانستن، تمام کاینات را
هست نیست نما پنداشتن است. از جمله بحث‌های پرهیجان صوفیان و عارفان همین
وحدت وجود است آنان با استناد بر آیه «فأینما تولوا فثمَّ وجه الله» (بقره 115) جمله
هستی را جلوه‌ای از وجود حضرتش می‌دانند:

به دریا بنگرم دریا تو بینم به صحرا بنگرم، صحرا تو بینم
به هر جا بنگرم کوه و در و دشت نشان از قامت رعنا تو بینم
(بابا طاهر، 1347: 36)

هر چه در عالم هست همه جلوه‌ای از ذات پاک خداست، اوست که نگارگر
چهره‌های فتنه انگیز است، گرفتار زلف خوبان شدن در حقیقت زنجیری عشق او شدن
و پیوستن به سرچشمه همه خوبی‌ها و زیبایی‌هاست. کدام صورت پر نقش و نگاری
است که هنر آفریننده‌اش را یادآور نشود، کدام جوش و خروشی است که به دریای
حقیقت نپیوندد. این مضمون نیز یکی از مفاهیم پر رمز و رازی است که بسیاری از
شاعران و نویسندگان صوفی و عارف بدان پرداخته‌اند:

عاشقان مستند و مجنون بی حدند آشکارا و نهان لیلی یکی است
(شاه نعمت الله ولی، 1389: 112)

فنا

گر صحبت لیلی طلبی مجنون شو از خویشتن و هر دو جهان بیرون شو
(با با افضل کاشانی، 251:1363)

«به اعتقاد همه بزرگان صوفیه، حالت فنا و بی‌خودی نتیجه فضل و رحمت الهی و خارج از اختیار است و علت آن رویت جمال حق به چشم دل و اظهار افاضه خداوند به قلب است و این حال است که منجر به عالی‌ترین مقام عارف و هدف نهایی او یعنی حالت اتحاد و اتصال است» (غنی، 1380:335).

به حکم آیه شریفه «إنا لله و إنا إليه راجعون» انسان ماهیتی آن سویی دارد و جهان با همه رنگارنگی‌اش نمی‌تواند سوز و گداز فراق او را آرام کند. از منظری دیگر دنیا مردابی است که با نیلوفرهای و سوسه انگیزش انسان را می‌رباید و او را به تباهی می‌کشاند، پس باید از خود و خواهش‌های نفسانی گذشت تا به اوج کامیابی رسید. «موتوا قبل أن تموتوا» (فروزان فر، 1361:116).

مجنونِ رخ لیلی، از مرگ نیاندیشد از خویش بمردم من، پس رخت به حی بردم
(اوحدی مراغه‌ای، 152:1340)

مولانا که در تفهیم مصطلحات و مضامین، نکته سنجی و باریک‌بینی را به کمال رسانده است در بیان ترک وجود و فنا برای رسیدن به وصال با بهره‌گیری از تمثیل لیلی و مجنون می‌گوید:

هرکه مجنون نیست از احوال لیلی غافلست و آنکه مجنون را به چشم عقل بیند عاقلست
قرب صوری در طریق عشق بعد معنویست عاشق ار معشوق را بی وصل بیند و اصلست
اهل معنی را از او صورت نمی‌بندد فراق و آنکه این صورت نمی‌بندد ز معنی غافلست
کی به منزل ره بری تا نگذری از خویش از آنک ترک هستی در ره مستی نخستین منزلست
یاد ساحل کی کند مستغرق دریای عشق زانکه این معنی نداند هر که او بر ساحلست
(مولانا، 411:1386)

اتحاد عاشق و معشوق

سید سرخود گیر که در عالم وحدت مجنون همه لیلی شد و عذرا همه وامق
(شاه نعمت ا... ولی، 1389:159)

«اتحاد دو چیز به معنای یگانگی و یکی شدن است. در اصطلاح سالکان، اتحاد و یگانگی عاشق و معشوق از روی حقیقت است نه از راه صورت، برای اینکه هر دو در صورت متضادند که یکی مظهر نیاز است و دیگری منبع بی‌نیازی ... در حقیقت اتحاد حالت استغراق عاشق است در حضرت معشوق به مثابه‌ای که غیر او در وجود به نظر شهود در نمی‌آید، و این نهایت سرّ عشق است» (ابن عربی، 1384: 61).

مفارقت متصور کجا شود که به معنی میان لیلی و مجنون، نه مانع است و نه حایل
(خواجوی کرمانی، 1370: 929)

آری چنین حس و حالی است که سالک تاب پنهان ساختن رمز و راز عاشقی نمی‌آورد، چنان مست باده دوست می‌شود که بی‌اختیار حجاب‌ها را به کناری می‌نهد و ندای «سبحانی» و «انا الحق» سر می‌دهد.

بی‌گمان سخن «أنا من أهوی و من أهوی أنا» مجنون فتح بابی بود برای صوفیان و عارفان که از استغراق مجنون در عشق لیلی‌اش یاد کنند:

من مجنون ندانم از حیرت لیلی از خویش و خویش از لیلی
(شاه نعمت الله ولی، 1389: 485)

نتیجه‌گیری

پس از آنکه رودکی، ادب فارسی را با لیلی و مجنون آشنا ساخت، نویسندگان و شاعران فراخور نیاز خود از گوشه گوشه این داستان در آثار خود بهره گرفتند. این

داستان در اشعار عاشقانه بس خوش نشست، تا اینکه در اوایل قرن چهارم قابل فهم بودن داستان و شهرت آن از یک سو و گنجایش منحصر به فرد آن، از سویی دیگر سبب شد که از میان عاشقان و دلدادگان جهان تنها نام آن دو در متون تصوف و عرفان جاودانه بماند. نویسندگان و شاعران صوفی و عارف به تقلید از آثار متصوفه عرب در تفهیم اصطلاحات خود از لیلی و مجنون یاد کردند. این در حالی است که لطافت خیال و ظرافت بیان ایرانیان در این راستا نیز سبب شد که تمثیل‌های صوفیانه و عارفانه لیلی و مجنون، همچون داستان عشق‌ورزی‌شان بسیار دلنشین‌تر از متون عرب گردد. پس از آن که متصوفه از تعصبات خشک خود دوری گزید و توانست میان واژگان محبت، عشق و اندیشه خود هماهنگی و پیوندی برقرار کند، لیلی نمادی از جلوه‌گری احدیت و مجنون نمادی از سالک طریق دوست گشت.

منابع

- ابن عربی، محیی الدین (1387)؛ فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی
- _____ (1384)؛ فرهنگ اصطلاحات عربی، به کوشش دکتر گل بابا سعیدی، ج دوم، تهران، انتشارات شفیعی.
- _____ (1385)؛ شرح نقش الفصوص، به کوشش دکتر عبدالرضا مظاهری، تهران، ناشر خورشید باران.
- ابوالخیر، ابوسعید (1369)؛ دیوان به کوشش دکتر رحیم چاوش اکبری، بی جا، نشر محمد.
- اسیری لاهیجی، شمس الدین (1375)؛ دیوان به کوشش دکتر برات زنجانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل کانادا.
- انصاری، خواجه عبدا... (1389)؛ مناجات و سخنان پیرهرات، به کوشش محمدجواد شریعت، ج دهم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- اوحدی مراغه‌ای، رکن الدین (1340)؛ دیوان به تصحیح سعید نفیسی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- بخارایی، ابوابراهیم (1366)؛ به تصحیح محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر.
- بخارایی، ناصر (1353)؛ به تصحیح مهدی درخشان، تهران، انتشارات بنیاد نوریانی.
- بسطامی، بایزید (1361)؛ به کوشش عبدالرفیع حقیقت، تهران، انتشارات آفتاب.
- بهایی، شیخ بهاءالدین (بی تا)؛ کلیات، به کوشش غلامحسین جواهری، بی جا.
- پورجوادی، نصرالله (1387)؛ باده عشق، تهران، نشر کارنامه.
- جامی، عبدالرحمن (1386)؛ لیلی و مجنون، به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران، انتشارات اهورا.

- حلاج، حسین بن منصور (1384)؛ دیوان به اهتمام محسن پویان، قزوین، انتشارات طه.
- خاقانی، بدیل بن علی (1382)؛ دیوان به کوشش دکتر ضیاء الدین کزازی، تهران، انتشارات زوار.
- خواجوی کرمانی، کمال الدین (1370)؛ دیوان به کوشش سید نیاز کرمانی، کرمان، دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- دهلوی، بیدل (1374)؛ دیوان به کوشش حسین آهی، بی جا، ناشر فروغی.
- رازی، نجم الدین (1387)؛ *مرصادالعباد*، به اهتمام دکتر محمد امین ریاحی، ج سیزدهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- رودکی، جعفر بن محمد (1373)؛ دیوان به تصحیح اسماعیل شاهرودی، تهران، انتشارات فخر رازی.
- سجادی، سید جعفر (1339)؛ *فرهنگ مصطلحات عرفاء*، تهران، چاپخانه مصطفوی.
- سنایی، ابوالمجد (1382)؛ *حدیقه الحقیقه*، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- شاه نعمت الله ولی ماهانی کرمانی، سید نورالدین (1389)؛ *دیوان*، با مقدمه سعید نفیسی، ج دوم، تهران، انتشارات نگاه.
- شبستری، شیخ محمود (1382)؛ *شرح گلشن راز*، به اهتمام دکتر کاظم دزفولیان، ج اول، تهران، انتشارات طلایه.
- شمس مغربی، (1358)؛ *دیوان به تصحیح ابوطالب عابدینی*، تهران، انتشارات زوار.
- عطار، فریدالدین (1386)؛ *تذکره الاولیاء*، تصحیح دکتر محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوار.
- غزالی، محمد (1374)؛ *احیاء العلوم الدین*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

- _____ (1374)؛ *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- غنی، قاسم (1380)؛ *تاریخ تصوف در اسلام*، ج هشتم، تهران، انتشارات زوآر.
- فرغانی، سیف الدین محمد (1341)؛ دیوان به کوشش دکتر ذبیح الله صفا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- فروزان فر، بدیع الزمان (1361)؛ *احادیث مثنوی*، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- قشیری، عبدالکریم (1385)؛ *رساله قشیریہ*، ترجمه ابوعلی عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، بابا افضل (1363)؛ دیوان، بررسی مصطفی فیضی و دیگران، تهران، کتابفروشی زوآر.
- مولوی، جلال الدین (1386)؛ *کلیات شمس*، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات صدای معاصر.
- مولوی، جلال الدین (1370)؛ *مثنوی*، به کوشش دکتر محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوآر.
- نعمانی، شبلی (1363)؛ *شعر العجم*، ترجمه محمد تقی فخر داعی گیلانی، ج 3، تهران، انتشارات دنیای کتاب.
- نسیمی، عمادالدین (1369)؛ دیوان به کوشش پرویز عباسی داکانی، تهران، ناشر برگ.
- همدانی، بابا طاهر (1354)؛ *شرح احوال و آثار بابا طاهر*، به کوشش دکتر جواد مقصود، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی.
- همدانی، عین القضاة (بی تا)؛ *نامه های عین القضاة*، به کوشش علی نقی منزوی، تهران، بنیاد فرهنگی ایران.