

تاریخ دریافت: ۹۵/۷/۱۷

تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۱۵

لطیفه عشق و عرفان در سوانح العشاق احمد غزالی

کریم شاکر^۱

چکیده:

عشق از مهم‌ترین مسایل عرفانی است که پیش از غزالی عارفان دیگر کمابیش از آن سخن گفته و به اهمیت آن اشاره کرده‌اند. اما احمد غزالی اولین عارفی است که رساله‌ی مفرد در عشق عرفانی نگاشته است.

در این رساله غزالی از عشق به گونه‌ی سخن می‌گوید که در همان نگاه اول درمی‌یابیم که با متنی مرکزگرا مواجهیم و هر آنچه بر زبان او جاری گشته به نوعی با عشق در پیوند است. بنابراین ما نیز با این طرز تلقی پس از درآمدی کوتاه از عشق به مثابه عاطفه‌ی که نه تنها انسان، بلکه تمام هستی را زیر نفوذ دارد و هر چه در عالم هست به گرد آن می‌چرخد و از آن نیرو می‌گیرد، سخن گفته‌ایم. از آن پس به معشوق که هر چه و هر که هست عاشق را به خود فرامی‌خواند، اشاره کرده‌ایم و سرانجام از عاشق که عامل تحقق عشق است سخن گفته و ویژگی‌های او را از دید غزالی به اختصار برشمرده‌ایم.

تمام اطلاعات این مقاله با استفاده از روش کتاب‌خانه‌ی گرد آمده و این داده‌ها با شیوه توصیفی تحلیل شده است. مهم‌ترین نتیجه این بررسی این است که سوانح را «روایت» و در اصل روایتی مرکزگرا می‌یابیم و عشق را هسته اصلی ساختاری می‌دانیم که تمام عنصرهای سازنده این ساختار بدان می‌گریند و از آن متأثراند.

کلید واژه‌ها:

غزالی، روایت، مرکزگرایی، عشق، معشوق، عاشق.

^۱ - گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. نویسنده مسئول: k_shaker@yahoo.com

پیشگفتار

می‌توان بر آن بود که غزالی، پس از آشنایی با عرفان و پذیرفتن این معرفت برای فهم حقایق و رسیدن به کمالی که برای انسان متصور است، با مطالعه اصطلاحاتی که عرفا برای القای اندیشه‌های خود به مخاطبان به کار می‌برند، دریافت که تقریباً تمام این نشانه‌ها با عشق در ارتباط است و گویی این‌ها ستارگانی هستند که به گرد خورشید عشق می‌چرخند. بنابراین نگاه خود را به عشق معطوف داشت و بر آن شد که تجربه‌های خود را از عشق در اختیار دوستان و هم‌مسلمان خود قرار دهد.

سوانح‌العشاق «روایتی» است از چگونگی تحقق عشق به وسیله عاشق که معشوق او را برمی‌انگیزد. به قول فردریک جیسون روایت کارکرد اصلی یا نمونه ذهن انسان است. (ویستر، ۱۳۸۲: ۸۱) رولان بارت هم هر آن‌چه را که از طریق زبان و حتی ایما و اشاره به وسیله یک گوینده به مخاطب در زمان، ارسال گردد، در حوزه گسترده روایت قرار می‌دهد. (همان)

به اعتبار هر یک از این دو طرز تلقی از روایت، متن سوانح‌العشاق می‌تواند «روایت» به شمار آید. زیرا گوینده‌ی (احمد غزالی) موضوع عشق را آن‌چنان که تجربه کرده گاه با زبان عبارت و گاه با زبان اشارت، در پاره‌ی از زمان به مخاطب که در درجه اول «صاین‌الدین» است و از آن پس تمام کسانی که این اثر را خوانده و یا می‌خوانند، ارسال کرده است.

با توجه به این درک از سوانح‌العشاق، باور داریم که این متن در دو سطح پیش می‌رود: سطحی که مخاطب با آن تماس می‌گیرد و سطح پنهانی که در زیر این سطح بیرونی قرار دارد. غزالی خود سطح بیرونی را با «عبارت» و سطح پنهان را که غرض اصلی از رهگذر آن انتقال می‌یابد، با «اشارت» مشخص می‌کند. زیرا معتقد است که «این مقام احتمال بیان نکند» (۲۷) و نیز «این در علم ننگند إلا از راه مثالی» (۱۹)

البته روایت غزالی از عشق روایتی روان، سرراست و مستقیم نیست. اگر چه مخاطب را با متن درگیر می‌کند، فهم موضوع را همواره به تأخیر می‌اندازد. اما این متن به رغم دشواری‌های ناشی از موضوع از ساختاری مشخص برخوردار است. که در آن سه عنصر اصلی عشق، عاشق و معشوق از سویی با خود و از سویی دیگر با نظام کلی متن رابطه دارند. این ساختار، بیان‌گر ذهن منسجم راوی هم هست و عشق در این متن عنصری غالب است و در مرکز دایره متن قرار دارد که عاشق به سائقه رسیدن به معشوق به گرد آن می‌چرخد.

عنصر غالب اصطلاحی است که یاکوبسن، یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان فرمالیسم به کار برده است. در نظر او وجه غالب «عنصر کانونی یک اثر هنری است که عناصر دیگر را زیر فرمان

دارد و به آن‌ها تعین می‌بخشد و آن‌ها را تغییر می‌دهد.» (سلدن، ۱۳۷۲: ۳۰)

گاه عنصر غالب یک مقوله زبانی است. مثل نقش زیبایی‌شناختی در غزل‌های حافظ و زمانی دیگر به محتوا و اندیشه مربوط است، مثل عشق در سوانح‌العشاق. اگر چه عشق یکی از اجزای اصلی سازنده نظام اندیشه عرفاست، کتاب‌های صوفیانه آن را در کنار عنصرهای دیگر و چه بسا بدون برجستگی خاص به کار می‌برند. اما در سوانح‌العشاق، عشق عنصر غالب است و مرکز این اثر به شمار می‌آید. زیرا از منظری دیگر می‌توان گفت که «عشق» به مثابه عنصری لازم برای درک حقایق هستی، در بسیاری از کتاب‌های تعلیمی صوفیان در حاشیه قرار گرفته بود و غزالی، این عنصر در شرف فراموشی و دست کم مورد تغافل قرار گرفته را دوباره به صحنه آورد و آن را به عنصر غالب تبدیل کرد و در مرکز کار خویش قرار داد.

گفتیم که عشق «وجه غالب» در سوانح‌العشاق است. اما باید دانست که عشق در عصر احمد غزالی، یک عنصر پس رانده است که او باز به صحنه می‌آورد. زیرا در فرهنگ ایرانی اسلامی عشق عنصر غالب بوده و حکام جور برای اعمال سیاست‌های خشن خود باید اسباب بیرون کردن آن را از فرهنگ ایرانی اسلامی، فراهم می‌آوردند. اگر چه عشق در تمام جهان و در تمام فرهنگ‌ها وجود دارد، «اما آن سیطره‌یی را که کلمه «عشق» در زبان فارسی و در فرهنگ ایرانی دارد، در هیچ فرهنگ دیگری نمی‌توان یافت.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۶۸)

به هر روی از منظر ساختاری گسستگی‌های متن را باید ظاهری دانست و پذیرفت که فصل‌های کتاب عناصری از یک ساختارند که همه می‌توانند در زیر چتر عشق جمع شوند و انسجام یابند. اگر متن به دقت خوانده شود معلوم خواهد شد که هیچ فصل و بند و جمله و عبارت و واژه واجبی وجود ندارد که در ساختار آن نقشی نداشته باشد. گر چه باید میان نثر احمد غزالی با برخی عارفان دیگر، از این جهت که او بر جنبه عاطفی زبان در مقابل وجه اخباری آن تکیه دارد فرق قایل شد. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۴۴) به بیان دیگر احمد غزالی اهل تصرف در زبان است. (همان: ۵۲۲) که این امر سبب تقویت نقش ادبی زبان می‌گردد. بنابراین متن سوانح، ساختاری دارد که پس از تأمل بسیار و در نظر گرفتن روش ساختارگرایی آشکار خواهد شد. زیرا «ساختارگرایی به وسیع‌ترین مفهوم آن، روش جست‌وجوی واقعیت نه در اشیای منفرد که در روابط میان آن‌هاست به قول مؤکد وینگنشتاین «جهان جمع کل امور واقع است نه جمع کل اشیاء» و «امور واقع» یعنی وضع‌های موجود.» (اسکولز، ۱۳۷۹: ۱۸-۱۹) بنابراین توجه به ساختار متن و تشخیص عنصرهای تشکیل دهنده آن و درک چگونگی روابط اجزای متن با هم و با کل نظام متن، بهترین راه برای ورود به درون متن و فهم آن خواهد بود. زیرا در نسبت منطقی؛ یعنی ساختاری چیزها و روابط ضروری

میان آنهاست که جهان معنادار امکان وجود می‌یابد. در یک نظام اندیشه یا مجموعه‌یی از چیزها اگر نسبت‌های ضروری وجود نداشته باشد، آن «اندیشه» و آن مجموعه جز توده‌یی بی‌ربط از چیزها نیست، که در نتیجه، بی‌معناست...» (آشوری، ۱۳۷۹: ۱۹)

غزالی خود در مقدمه کوتاهی که بر سوانح نوشته به دشواری ساختار آن که به دلیل استفاده از زبان اشارت روی داده، تلویحاً اشاره کرده و گفته است که عبارت در این حدیث اشارت است به معانی متفاوت پس نکره بود و آن نکره در حق کسی بود که ذوقش نبود. (غزالی، ۱۳۵۹: ۱) غزالی خود معتقد است آن که از ذوق برخوردار است می‌تواند به ساختار مرکزگرای این متن پی ببرد، یعنی دریابد که به رغم گسستگی‌های ظاهری متن، تمام عناصر آن با مرکز ارتباط دارد. بنابراین به باور غزالی این متن با ذوق اگر چه امری فردی است، دریافت می‌شود و خود می‌گوید «این معنی تا کسی را ذوق نبود دشوار تواند فهم کردن» (غزالی، ۱۳۵۹: ۱۷)

از سوی دیگر می‌توان گفت که فصل‌بندی کتاب دلیلی است بر وجود طرحی در ذهن غزالی که اجزای آن را به این فصل‌ها تقسیم کرده و بدین ترتیب مخاطب را به اجزای ساختار متن راهنمایی می‌کند.

او در این مقدمه می‌افزاید که دوستی از وی درخواست کرده که فصلی در عشق بنویسد و او اجابت کرده است. «چند فصل اثبات کردم قضای حق او را چنان که تعلق به هیچ جانب ندارد، در حقایق عشق و احوال و اغراض عشق، به شرط آن که در او هیچ حواله نبود، نه به خالق و نه مخلوق، تا او چون درماند بدین فصول تعلق نماید.» (همان: ۲)

تحلیل تمام جزئیاتی که به عشق مربوط است و غزالی در هر فرصتی به آنها «اشارت» کرده، در مجالی اندک که در اختیار «مقاله» است امکان‌پذیر نیست. نه تنها به دلیل مجال اندک که حتی اشاره به تمام ریزه‌کاری‌های متن را دشوار می‌کند؛ بلکه بیش‌تر به دلیل آن که ما با بیان مباحثی مواجهیم که از تجربه فردی و مستقیم غزالی برمی‌خیزد و فهم آنها نیازمند تجربه‌های مشابه است، و این در عمل امکان‌پذیر نیست. این که غزالی گاه خطاب به خواننده می‌گوید: «تو ندانی» (ص ۴۴) از همین ناهمگونی تجربه‌ها ناشی می‌شود.

از توصیفات غزالی درباره عشق برمی‌آید که او خود عشق را تجربه کرده و آنچه می‌گوید نه از شنیده‌ها، بلکه از آزموده‌های خود می‌گوید. «حیرت‌آورست که مشاهده شود مشهورترین عرفا که هرگز شخصاً لذت‌ها و دردهای عشق جنسی را نچشیده‌اند، چنان آن احساس‌ها را خوب می‌شناسند که قادرند نمادهایی چنان گویا برای آن مطرح سازند.» (لپ، ۱۳۷۰: ۲۴۹) قبل از هر چیز او عشق را ازلی دانسته و بر آن است که از لحظه‌یی که انسان آفریده شده، شبنم عشق بر گل وجود او ریخته

شده است و «بارگاه عشق»، ایوان جان آدم است که در ازل ارواح را داغ‌الست بر بگم آن‌جا نهاده است». (۵۳) و از آن پس عشق در جان آدمی خانه کرده و باقی مانده است. به همین دلیل غزالی میان عشق و روح رابطه‌ی ناگسستنی می‌یابد و بر آن است تا نشان دهد اولاً روح بر عشق مقدم است و ثانیاً عشق پیش و بیش‌تر از آن که بر جسم اثر گذارد، احوالی روحانی است و اساساً عشق از روح تولد می‌یابد. غزالی برای توصیف این رابطه که به دلیل آمیختگی شگفت این دو به هم است از مشبه‌به‌هایی استفاده می‌کند که هم ویژگی عشق و هم ویژگی روح را بیان می‌کنند. غزالی برای تقریب اندیشه و دریافته خود، این رابطه، از یک استعاره مفهومی استفاده کرده و می‌گوید: روح به مثابه زمینی است که شجره عشق از او برمی‌روید. (۸-۹)

او برای باز نمود این پیوند از تقابل ذات و صفت هم سود جسته، روح را ذاتی برای اتکای صفت عشق بر آن قلمداد کرده است. (همان) اما در یک چرخش ذهنی که ناشی از حیرت او در باز شناخت تعامل دقیق روح و عشق است، هر دو را در ذات یا صفت بودن مشابه می‌داند و جای ذات و صفت را در پیوند این دو تعویض می‌کند. بدین معنی که این بار روح صفت و عشق ذات می‌شود. بدین ترتیب گویی او میان روح و عشق رابطه‌ی دیالکتیک تشخیص می‌دهد. البته خود به دشواری این تعبیر تقابلی و تعاملی اشاره می‌کند و می‌گوید «اما این هر کس فهم نکند که این از عالم اثبات دوم است که بعدالمحو بود و اهل اثبات قبل المحور را کوژ نماید». (همان: ۸) یعنی کسانی این پیوند را درک می‌کنند که خود در بحر عشق مستغرق گشته باشند. زیرا اثبات بعدالمحو، تقریباً همان فنای عاشق در معشوق است و اثبات قبل المحو مرحله‌ی است که هنوز عاشق از تعینات و هستی صفات، رها نشده است. اگر چه عرفا میان روح و جان تفاوتی باریک قایل‌اند، گاه جان را مساوی روح می‌گیرد. غزالی برای نشان دادن پیوند این دو می‌گوید «جان صدف عشق است». (۵۷) عشق از آن روی که روح و جان است، لامکان و در تمام ساحات هستی ساری و جاری است و «حقیقت او [عشق] از جهات منزه است». (۵)

بنابراین عشق مفهومی کلی است و برای این که بتواند به ساحت دل گام نهد، ناگزیر از عظمت خویش اندکی فرود می‌آید تا با روح بیامزد و از طریق آن در دل جای گیرد. در دل‌هایی که به گفته غزالی باید پاک و صافی گردند.

اما غزالی دچار تحیر گشته، دل را که ظرف عشق است با مظلوف آن؛ یعنی عشق، به جای هم می‌گیرد و تشخیص درست اندیشه را در باب عشق، به تأخیر می‌اندازد تا خواننده دریابد که با مفهومی مجرد از سویی و جایگاهی که قطعاً گوشت پاره‌ی در جانب چپ سینه نیست، روبه‌روی است. بنابراین به باور او عشق چنان با دل درمی‌آمیزد که باز شناختن ظرف از مظلوف ممکن نیست.

مسئله دیگر این که او هم مثل بسیاری از عارفان عشق را «جبری» می‌داند. «جبری است که در او هیچ کس را راه نیست به هیچ سبیل، لاجرم احکام او نیز همه چیز است. اختیار از او ولایت او معزول است، مرغ اختیار در ولایت او نپرد، احوال او همه زهر قهر بود و مکر جبر بود. عاشق را بساط مَهْرَه قهر او می‌باید تا او چه زند و چه نقشی نهد.» (۱۰۳)

در نگاه او این دو در نهایت یک چیز است. که دست به دست هم می‌دهند تا جلوه‌گاه رخ معشوق باشند و تصویری از آن در ذهن مخاطب ایجاد کنند.

می‌بینیم که حتی عارفانی که خود عشق را تجربه کرده‌اند، از وصف آن ناتوان‌اند. البته باید دانست که اساساً زبان عواطف را، به دلیل شخصی بودن، نمی‌توان ترجمه کرد. قطعاً یکی از دلایل استفاده غزالی از زبان اشارت به جای زبان عبارت همین است. نجم‌الدین رازی هم می‌گوید: «در زیر این نکته اسرار بسیار است که کتب تحمل شرح آن نکند «فدروه فی سنبله» جملگی ملاً اعلیٰ کروی و روحانی دم محبت نیارستند زد. زیرا که بار محبت نتوانستند کشید، چه محبت و محنت از یک خانه‌اند و محبت و شادی از هم بیگانه» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۴۵)

عقل و عشق

عقل به تعبیری اولین آفریده خداوند و وجه تمایز آدمی از تمام موجودات است. اما به رغم شکوه و عظمتی که در عقل وجود دارد، ناتوانی آن در ادراک ساحات عشق نکته‌ی است که عارفان، بارها بدان اشارت کرده‌اند. آنان وقتی عشق و عقل را در تقابل قرار می‌دهند، بر این باورند که عشق در فهم دقیق‌تر هستی بسی از عقل پیش‌تر، مفیدتر و مؤثرتر است و «معرفتی» که عشق می‌آفریند با «علمی» که محصول فرایند خردمندی و تفکر آدمی است، ابزار کارآمدتری برای فهم هستی خواهد بود. «چون عقول را دیده بر بسته‌اند از ادراک جان و ماهیت و حقیقت او و جان صدف عشق است، به لؤلؤ مکنون که در آن صدف است کمی بینا شود.» (سوانح، ۷۷)

عشق لطیفه‌ی است نهانی که چگونگی آن را عقل در نمی‌یابد. زیرا «موضوع دانستن، چیزهای جهان خارج و رابطه عقلانی آدمیان با یکدیگر است.» (مسکوب، ۱۳۷۵: ۸۵) در مرصادالعباد هم به این مسئله به شرح زیر اشاره شده است:

«میان محبت و عقل منازعت و مخالفت است. هرگز با یکدیگر نسازند. به هر منزل که محبت رخت اندازد، عقل خانه پردازد. هر کجا عقل خانه گیرد، محبت کرانه گیرد.» (نجم‌الدین رازی،

علم و عشق

این عظمت، لطافت و فراگیری عشق سبب می‌شود که علم هم که محصول تجربه‌های خردمندانه آدمی است، قادر به درک آن نباشد اما غزالی با بیان این که «نهایت علم ساحل عشق است» اولاً پیوند علم و عشق و ثانیاً ناتوانی علم را در برابر عشق می‌نمایاند. به گفته او اگر عشق در ساحل باشد علم از آن نصیبی می‌برد. اما اگر علم قدم به بحر عشق گذارد غرقه خواهد شد. (۱۱)

مراتب عشق در عاشق

به هر روی عشق هم مثل تجربه‌های دیگر مراتبی دارد. بنابراین وقتی به کمال می‌رسد که بستری مناسب برای تحقق این کمال فراهم آمده باشد. غزالی می‌گوید یکی از نشانه‌های کمال عشق این است که عاشق معشوق را می‌شناسد و جز به او به کس دیگری، انس و الفتی نخواهد داشت (۴۳) دیگر این که عشق در نقطه کمال روی در غیب می‌نهد. عاشق می‌پندارد که عشق از دل او رخت بر بسته است. اما عشق «در درون خانه متمکن نشسته بود و این از عجایب احوال است.» (۱۸) نکته بسیار عمیق‌تر کمال عشق در آن است که عاشق که در بدایت عشق به منافع خود فکر می‌کند و به سخن دیگر عاشق معشوق را از بهر خود خواهد (۵۴)، به جایی می‌رسد که برای وصال جان می‌افشاند. اما عجباً که وقتی عشق در او به اوج رسید، حتی دیگر چهره معشوق هم چیزی جز حجاب میان او و عشق حقیقی نخواهد بود. (۱۱۶) این، سیر کمالی عشق را در عاشق می‌نمایاند. درست همان‌طور که مجنون در اوج شیفتگی خود در برخورد با لیلی اشتیاقی به دیدن او به عنوان معشوق نشان نمی‌دهد و تنها به عشق ژرف، اما نامحسوس خود می‌اندیشد و این یعنی اتحاد عاشق و معشوق. اما در این جا یک نکته ناساز وجود دارد. زیرا با وجود آن که باید میان عاشق و معشوق که باید در اثر کمال عشق اتحاد روی دهد، افتراق رخ می‌دهد. (سوانح، ۸۶) و به تبع آن در هم‌آمیزی شگرفی اتفاق می‌افتد. بنابراین غزالی درست می‌گوید که «عشق مردم‌خوار است. او مردمی بخورد و هیچ باقی نگذارد.» (۵۵) یعنی تمام صفات مذموم را فرومی‌شوید. بدین سان است که عشق بر بنیاد پاکی استوار می‌گردد (۸۲) و این قدس به عاشق و معشوق قداستی آینه‌گونه می‌بخشد تا به خود و دیگران بنگرند و ساحات ناشناخته وجود را دریابند. (۱۰۲)

بنابراین باید گفت که در آغاز عاشق و معشوق جدایند و عشق با تماشای جمال معشوق دست می‌دهد. به تعبیر بهتر «بدایت عشق آن است که تخم جان از دست مشاهده در زمین خلوت دل افکنند. تربیت او از تابش نظر بود.» (۳۹) اما سرانجام عشق به مثابه جان مایه‌ی مشترک، عاشق و معشوق را در خود ذوب می‌کند.

نکته نهایی این که عشق فقط بر آدمیان تأثیر ندارد. بلکه باید دانست که تمام هستی طفیل هستی

عشق‌اند. عشق صوفیانه مبتنی بر نظریه وحدت وجود فلوطین است. او می‌گوید: «جمع موجودات، فیضان و تراوشی است از مبدأ احدیت و عالم کاینات به طریق تجلی و فیضان و انبعاث صادر شده و بدو باز خواهد گشت.» (برزگر، ۱۳۷۶: ۹۷۵ در دانشنامه ادب فارسی) به سخن دیگر «هر چیزی از اشیای علوی و سفلی از روی شوق به سوی مبدع و محرک خود حرکت می‌کند و... همه حرکات افلاک حرکت شوقی است به سوی محرک اول و مبدع اول این افلاک.» (مدی، ۱۳۷۱: ۲۳۴)

این اندیشه که در میان فلاسفه قدیم یونان رواج داشت، بعدها به جهان اسلام راه یافت و عارفان هم از آن برای توضیح مقوله عشق استفاده کرده‌اند. ابوالحسن دیلمی، که نخستین کتاب را در باب عشق الهی، به زبان عربی تألیف کرده، می‌گوید: «اولین چیزی که او [خدا] برای این عالم‌ها آفریده، مهربانی و ستیز بوده، از محبت، عالم‌های علوی را خلق کرد که به آسمان فلک قمر منتهی می‌شود و فاصله‌یی که همان فلک تا زمین است، سراسر منازعه است و نیز گفته است: آفریننده بزرگ، برای این جان‌ها در هر زمانی فرصتی داده است تا به نور پاک او که بیرون از گوهر حق است، بنگرند. در این صورت است که عشق و شوق آن جان‌ها شدت می‌گیرد. پس پیوسته چنین خواهد بود.» (ابوالحسن دیلمی، ۱۳۹۰: ۵۱)

معشوق

پیش از هر چیز باید دانست که حتی اگر معشوق در نگاه غزالی معلوم و مدلول آن مشخص است، در نگاه مخاطب او این «نشانه» پر ابهام و در گستره‌یی میان انسان و خدا در نوسان است. اما به هر روی معشوق موجودی است که اگر نمی‌بود عاشق شیفته او نمی‌شد و عشق تحقق نمی‌یافت. باری به باور او اولین دوست دارنده خدا و اولین دوست داشته شده انسان است. «خاصیت آدمی این نه بس که محبوبش بیش از محبی بود؟ این اندک منقبتی بود؟» (۲۱) برادر او، محمد غزالی هم می‌گوید «بدان که مستحق دوستی به حقیقت جز خدای تعالی، نیست.» (غزالی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۵۷۶) او می‌افزاید: «بدان که اهل اسلام را اتفاق است بر آن که دوست داشتن خدای تعالی فریضه است... و رسول(ص) می‌گوید کس را ایمان تمام نیست تا آن‌گاه که خدای تعالی، و رسول(ص) را از هر چه جز آن است، دوست‌تر بدارد.» (همان) و نیز «محبت حالی شریف است. چون حق سبحانه و تعالی گواهی داده است بنده را بدان و خبر داده است از دوست داشتن او بنده را» (قشیری، ۱۳۶۱: ۵۵۳)

غزالی از ناز و کرشمه معشوق که جالب و جذاب عاشق است بسیار سخن گفته است. او در جایی می‌گوید «کرشمه معشوقی» است که عاشق را به جنبش درمی‌آورد و نیاز را در او برمی‌انگیزد. زیرا به حقیقت اگر عاشق نباشد «کرشمه معشوقی» آشکار نمی‌گردد. «کرشمه معشوقی و غنج و دلال

و نازان معنی از عاشقی مدد‌دی دارد. بی او درست نیاید. لاجرم این جا بود که معشوق را عاشق دریابد.» (۲۵) پس عشق کنشی تعاملی است. اما به هر روی وقتی عاشق، به معشوق می‌گراید. زیبایی معشوق و اوصاف دیگر او از رهگذر عاشق بیان می‌شود و معشوق از این طریق «در آینه عشق عاشق» است که به حُسن خویش پی برد و «این سرّی عظیم است.» (۲۹)

عاشق از عشق ورزیدن به معشوق ناگزیر است. به سخن دیگر او در چنبره عشق معشوق اسیر است، و اسیر جز تسلیم و رضا چاره‌ی ندارد. به همین دلیل عاشق جفای معشوق را نه تنها تاب می‌آورد، بلکه از آن لذت هم می‌برد. در حقیقت جفای معشوق حکایتگر وجود رابطه میان این دو است و برای عاشق وجود این پیوند اهمیت دارد، نه چگونگی آن، زیرا عاشق بدون معشوق نیمی از یک واقعیت است و برای کمال خود به معشوق نیاز دارد. هم چنان که پیش‌تر اشاره شد عشق عاشق حقیقی و عشق معشوق عکس آن است. «عشق عاشق حقیقت است و عشق معشوق عکس تابش عشق عاشق در آینه او.» (۴۰) به همین دلیل است که عاشق طالب وصال است؛ حتی اگر معشوق از این نیاز عاشق غافل بماند. گویی میان این دو به دلیل تفاوت‌های آشکاری که در حالات روحی آنان وجود دارد، هرگز آشنایی حقیقی به وجود نمی‌آید. «هرگز معشوق با عاشق آشنا نشود و اندر آن وقت که خود را بدو و او را به خود نزدیک‌تر داند، دورتر بود.» (۵۶)

غزالی با بررسی روابط میان عاشق و معشوق دریافته است که معشوق، به رغم نیاز عاشق به وی، ملک او نخواهد بود. او یا این استدلال که ملک را می‌توان در میان نهاد و معشوق را عاشق هرگز در میان نمی‌نهد، رابطه مالک و مملوکی را که حقیرترین رابطه میان آدمیان است، نفی می‌کند: «هرگز معشوق در میان نهند و نتوانند نهاد. زیرا که ملک بود که در میان توان نهاد نه مالک، معشوق مالک بود.»

سعدی هم که هم افصح‌المتکلمین و هم همواره عاشق است، از این رابطه و نفی آن به زیبایی سخن گفته است، او می‌گوید خواجه‌ی بنده «نادر الحسن» داشت، و به او دل باخته بود و بنده ادب رعایت نمی‌کرد. خواجه با اشاره به این رفتار نزد صاحب‌دلی از او شکایت کرد. صاحب‌دل گفت: «ای برادر، چون اقرار دوستی کردی، توقع خدمت مدار که چون عاشقی و معشوقی در میان آمد، مالکی و مملوکی برخاست.» (سعدی، ۱۳۶۹: ۱۳۳)

معشوق برای این که بتواند نظر عاشق را به خود معطوف دارد، باید زیبا باشد. اما غزالی حُسن را که در معشوق هست و دلیل گرایش عاشق به اوست، از معشوق متمایز می‌کند. او با دو تعبیر «کرشمه حسن» و «کرشمه معشوقی» این دو را از لحاظ استغنا و بی‌نیازی به غیر و نیازمندی و وابستگی به غیر، از هم باز می‌شناسد. این بحث به مقوله زیبایی‌شناسی غزالی بازمی‌گردد. اما ما از

ورود بدان خودداری و به این مقدار بسنده می‌کنیم که بگوییم «حُسن» مقوله‌یی است کلی که فقط بخشی از آن نصیب معشوق گشته است. حُسن وقتی مطلق است صفت خداست و وقتی مقید است در معشوق تجلی یافته است تا عاشق آن را ابزاری برای رسیدن به معشوق ازلی بداند. از این گذشته حسن معشوق؛ با هر بهره‌یی از حسن مطلق، باید در نظر عاشق خوشایند باشد مثل حسن لیلی برای مجنون.

حسن معشوق عاملی برای جذب عاشق است. اما چه بسا معشوق که برای نمایاندن حسن خویش به عاشق نیاز دارد، از رفتار عاشق نسبت به خود آگاه نباشد. اما وقتی دو نگاه در تعامل قرار می‌گیرند و هر دو به یکدیگر نیازمند می‌شوند، معشوق در این حالت در می‌یابد که عاشق می‌تواند حسن او را کمال بخشد و به نمایش گذارد و همین، دلیل گرایش او به عاشق است.

به سخن دیگر معشوق خود هم عاشق می‌گردد و از آن پس جمال خویش را در آینه عاشق می‌نگرد و بدین ترتیب عاشق و معشوق هر دو در رابطه‌یی عاشقانه قرار می‌گیرند که «غیر» نباید بدان راه یابد. غزالی از این تعامل به «غیرت» تعبیر می‌کند. غیرت سبب می‌شود که عاشق و از آن پس معشوق، بر عشق تمرکز یابند و همین متمرکز شدن سبب درک عمیق حقیقت عشق خواهد بود و اندیشیدن به وصال و ترس از فراق هم نتیجه همین نزدیکی عاشق و معشوق به هم است. گویی این دو دریافته‌اند که رابطه عاشقانه به مثابه رازی برای حرکت آنان از نقص به کمال است. اگر چه در عرفان عموماً معشوق «کامل» در نظر گرفته می‌شود و عاشق باید خود را در کنار او، به مرتبه کمال نزدیک نماید.

عاشق

آن که عشق را محقق می‌کند، عاشق است. او چنان شیفته معشوق می‌گردد که خود هم بر روند آشکار کردن عشق، اختیاری ندارد. آن که به خود و به اختیار خود باشد و با وجود معشوق، «من» بگوید، به راستی عاشق نیست. پس کار عاشق عشق ورزیدن، رضا، تسلیم، ایثار و ترک خودی خویش است.

به گفته غزالی آن قدر که عاشق از عشق بهره‌مند می‌گردد، معشوق سود و زیان عشق را در نمی‌یابد. عاشق کسی است که حقیقت و گوهر عشق را متجلی می‌سازد و تمام حالات او را در پیوند با عشق مطرح و معنی‌دار می‌گردد. به سخن دیگر اگر عاشق نباشد عشق از سوی و معشوق از سوی دیگر شناخته نمی‌شوند. غزالی به همین دلیل عاشق را از معشوق برتر می‌داند. چرا که معشوق در استغنائی خویش غرق است و به عاشق توجهی ندارد و اگر روزی به عاشق میل کند و به سوی او بگراید، دیگر معشوق نه؛ بلکه خود عاشق است.

عاشق با رؤیت جمال معشوق عشق را تجربه می‌کند و دچار تحوّل روحی بسیار می‌گردد و همین تحوّل است که او را از نقص به کمال می‌برد. زیرا وقتی عشق بر او سلطه می‌یابد و سراپای وجود او را مسخر عشق می‌گردد، اولین کاری که می‌کند این است که بنای وجود خویش را ویران کند تا با مصالح عشق آن را دوباره بسازد. در این حالت آرامشی بر او مستولی می‌گردد که دیگر جایی برای اضطراب و نگرانی باقی نمی‌گذارد به همین دلیل است که او میان جفا و وفای یار تفاوتی احساس نمی‌کند. زیرا او زیر سلطه عشق است و برای رسیدن به معشوق او که همه عزّ و ناز و جباری و کبریا و استغناست، سرا پای نمی‌شناسد و جز خواری، نیاز و افتقار و تحمل رنج راهی ندارد. این رنج تا جایی است که «دویی» از میان او و معشوق رخت برمی‌بندد، او از این پس دردمند عشق است و «درد است که آدمی را راهبر است، در هر کاری که هست تا او را درد آن کار و هوس و عشق آن کار در درون نخیزد او قصد آن کار نکند و آن کار بی‌درد او میسر نشود... تا مریم را درد زه پیدا نشد، قصد آن درخت بخت نکرد.» (مولوی، ۱۳۷۰: ۱۴) احمد غزالی در کنار رنج‌ها و بی‌تابی‌های عاشق، به لذت‌های او از معشوق که آن را برترین لذت‌های عاشق می‌داند، هم اشاره کرده است: او باور دارد که «هر چه در «تلوین» عشق از عاشق بشود در «تمکین» عشق بدل آن بیابد از معشوق.» (۱۰۰)

از بیان او برمی‌آید که به راستی خود عاشق بوده و از عشق لذت‌هایی که نصیب کمتر کسی می‌شود، برده است. در بند زیر غزالی نیاز عاشق و بی‌توجهی معشوق و یا ناز او را به زبان «اشارت» اما شکوهمند به تصویر کشیده است: «هیچ لذت در آن نرسد که عاشق معشوق را ببندد به حکم وقت و معشوق از عشق، غافل و نداند که او ناگذران اوست. آن‌گه او خواهش می‌کند و سؤال و تضرع و زاری و ابتهال، اگر دیرتر جواب دهد یا دیرتر اجابت کند می‌دان که از آن حدیث قوت می‌خورد که لذتی عظیم دارد و تو دانی.» (۷۹)

این نیاز در عشق عرفانی یک اصل به شمار می‌آید. نجم‌الدین رازی هم در مرصادالعباد به عاشق توصیه می‌کند که هرگز از نیاز و خواستن دست نکشد. «باید که در هیچ مقام نیاز از دست ندهد و اگر چه در مقام ناز افتد خود را به تکلف با عالم نیاز می‌آورد که نیاز، مقام خاص عاشق است و ناز مقام خاص معشوق.» (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۲۶)

در عشقی از این دست تنها عاشقی توفیق می‌یابد که «پاک» و «مجرد» و «بیخود» گردد: «اگر ممکن گردد که عاشق از معشوق قوت تواند خورد، آن نبود الا در غیبت از صفت عالم ظاهر که آن شبیه سُکری است که یار نبود و قوت بود و این غیبت مثال بیهشی دارد.» (۸۲)

غزالی در معرفی عاشق، به ویژگی‌های روحی او توجه دارد و هم‌چون روان‌شناسی ماهر این

احوال را، که شاید در قیاس با نفس خویش بدان دست یافته، با دقت نشان می‌دهد. بررسی عاشق از لحاظ روان‌شناسی، خود می‌تواند مقوله‌یی در خور تأمل باشد. در این جا به اجمال م.ی‌گوییم که «از لحاظ روان‌شناسی، عارف نیازمند آن است که دوست بدارد و دوستش بدارند. چون معشوقی، در وهله نخست، وسیله گریز و رهایی از مجلس تنهایی است و تنهایی شکنجه‌یی است که صاحب‌دلان از رنج و عذابش، بیمناکند و معشوقی موروث این احساس امیدبخش است که حامی‌ای قدرتمند و کارآمد، نگاهدار و متکفل آدمی و معشوق است. شخصی (الهی، خداوار یا محتشم) راهنما و پشتیبان و مشوق اوست و نیازهایش را برمی‌آورد. با دوام حضور خویش، به وی نیرو و توان می‌بخشد.» (ستاری، ۱۳۷۴: ۳۵)

ویژگی‌های عاشق

دیدیم که عشق در سیر تکوینی خود از دو مرحله تلوین و تمکین می‌گذرد. از آن جا که عاشق، عشق و ویژگی‌هایش را تحقق می‌بخشد، ناگزیر هم در مقام تلوین و هم در مقام تمکین قرار خواهد گرفت.

تلوین در لغت به معنی رنگ‌دار کردن و در تعریفات جرجانی تلوین به معنی «گردیدن حال بنده» آمده است. (لغت‌نامه، زیر واژه «تلوین»). در اصطلاح عارفان «تلوین اشارت است به تقلب قلب میان کشف و احتجاب به سبب تفاوت و تعاقب غیبت صفات و ظهور آن و مادام که شخص از حد صفات نفس عبور نکرده باشد و به عالم صفات قلب نرسیده او را صاحب تلوین نگویند.» (شمس‌الدین آملی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۷)

غزالی با استفاده از این اصطلاح تمام ویژگی‌های متزلزل عاشق را در بدایت کار با بهره‌گیری از این اصطلاح توجیه می‌کند. حتی انال‌الحق و سبحانی اعظم شأنی را که حلاج و بایزید بر زبان راندند، به مقام تلوین آنان در سیر و سلوک برمی‌گرداند. «و هذا ربی و انال‌الحق و سبحانی، همه بوقلمون این تلوین است و از تمکین دور.» (۳۵) اما هم چنان که پیش‌تر اشاره شد عاشق پس از سپری کردن این دوره و رسیدن به تمکین، تمام آنچه را از سر بی‌تجربگی نشان داده، در مرحله تمکین جبران می‌کند و بدل آن را خواهد یافت. زیرا هم چنان که هجویری می‌گوید تمکین «قرارگاه منتهبان» و «اقامت محققان اندر محفل کمال و درجت اعلی است.» (هجویری، ۱۳۸۷: ۵۴۵)

یک مرحله دیگر در سیر تکوینی عاشق از سر گذراندن «تجربید» و رسیدن به «تفرید» است. «تجربید ترک اغراض دنیوی است ظاهراً و نفی اعواض اخروی و دنیوی باطناً.» (عزالدین محمود کاشفی، ۱۳۶۷: ۱۴۳) عاشق برای رسیدن به تفرید که «نفی اضافت اعمال است به نفس خود و غیبت از رؤیت آن به مطالعه نعمت و منت حق تعالی بر خود» (همان)، باید از امثال و اقراں خود فرد گردد

و با هیچ انسان نیارآمد. چنان که مجنون که محبت لیلی با وحوش و سباع مجانست گرفت و از مردمان نفرت گرفت.» (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۵۶۱) تفرید در نظر عارفان، کمابیش با اصطلاح فردیت یا فردانیت، هم‌خوانی دارد.

عاشق برای رسیدن به «فردیت» ناچار باید از تمام تعلقات چشم پوشد و پاک و خالص گردد. به گفته یونگ فرایند فردیت از دو مرحله می‌گذرد: «تهی کردن روح از اضافه‌های دروغین که پرسوتا نام دارد و نیز حفظ و حراست آدمی از گزند نیروی وسوسه‌آمیز تصاویر ازلی» و دوم کمال‌پذیری، یعنی «جریان آگاه ساختن محتویات ناآگاه به کامل‌ترین وجه ممکن و ترکیب آن‌ها با آگاهی از طریق فعل بازشناسی». (مورنو، ۱۳۸۰: ۴۹)

اما همه این‌ها برای آن است که عاشق می‌خواهد حقیقت عشق را تحقق بخشد. بنابراین تجرید گذشته از ترک تعلقات، رها شدن از تصور معشوق هم هست. زیرا تنها در این شکل است که عشق حقیقی ابزار پالایش قلب می‌گردد.

خواب عاشق

عاشق، وقتی در دورترین فاصله از معشوق است، با دیدن او در خواب، که یکی از ابزارهای کشف حقایق است. به قرب می‌رسد. غزالی در جایگاه روان‌شناسی ما هر به تأویل خواب اشاره کرده و گفته است دلیل خواب دیدن تمرکز یا خودآگاهی انسان بر موضوع خواب است. «اگر در خواب بیند سبب آن است که او روی در خود دارد، همه دیده روی گشته است و همه تن دیده گشته و در معشوق آورده یا در صورت او که بر هستی او نقش افتاده است.» (۵۱)

عاشق و ریا

ریا از مقوله‌های اخلاقی است که عارفان آن را به اصطلاحی عرفانی تبدیل کرده‌اند. در این میان غزالی آن را در پیوند با مسأله عشق و عاشق و معشوق به کار گرفته است.

به گفته او ریای عاشق یا با خلق است یا با خود و یا با معشوق: «عاشق را ریایی هست با خلق و با خود و با معشوق، ریای او با خلق بدان روی است که به دروغی که خود گوید شاد شود. اگر چه داند دروغ می‌گوید و سبب آن است که ذهن چون آن حدیث وصال قبول کند، در وی حضور معشوق درست شود، در خیال و ذهن او از وصال نصیب بیند، لاجرم در وقت از او قوت خورد تا مادام که خود را خود بود از ریا خالی نبود و هنوز از ملامت ترسان بود. چون رام شود باک ندارد و این ریا بود و ریا با معشوق آن بود که شور عشق در درونش تابد و ظاهر پنهان دارد، تا به حلی که مدتی از معشوق، عشق را پنهان دارد و پنهان ازو عشق می‌ورزد. اما چون علت برخیزد و تسلیم افتد

نیز در رویش بتابد که همگی خود را درو باخته است و درین حالت جلالت یکی بود چه جای روی باز بستن بود.»

عاشق و سُکر

سکر عبارت است از: «سقوط تماک در طرب و از مقامات مُحبین است. سُکر کیفیت نفسانیه است که موجب انبساط روح است و عبارت از غفلت است که عارض می شود به واسطه غلبه سرور.» (لغت نامه زیر واژه «سکر»)

یکی از عوامل این بیهوشی و بی خودی عشق است و چه بسا بتوان گفت نیرومندترین و در عین حال ارجمندترین عامل است. غزالی پیوند عشق و سُکر و رابطه اش را با عاشق، بدین سان بیان کرده است: «عشق نوعی از سُکر است که کمال او عاشق را از دیدن و ادراک کمال معشوق مانع است. زیرا که عشق سکر است در آلت و ادراک مانع است از کمال ادراک و سرّی دارد که چون حقیقت ذات عاشق به ادراک ذات معشوق مشغول است، پروای اثبات صفات چون بود از روی تمییز؟» (۷۵)

غیرت عاشق

عاشق همواره معشوق را از آن خود می خواهد و هیچ غیری را در این راه بر نمی تابد. اما این حال از «غیرت عشق» در عاشق پیدا می گردد: «اگر غیرت عشق دست دهد تا واگیری ننگرد.» (۱۰۲) البته نباید از نظر دور داشت که وقتی عشق ابزار توحید است، در توحید نه تنها غیر؛ بلکه معشوق و حتی خود عاشق که عامل و فاعل تحقق عشق و وحدت می تواند بود، غیر محسوب می گردد: تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز.

عاشق و فراق و وصال

غزالی فراق را در عشق دویی و وصال را یکی ای می داند. (۳۲) و می گوید: تا عاشق به خود خود بود، احکام فراق و وصال و... برو روان بود. (۳۶) اما وقتی این خودی از وجود عاشق رخت بر بندد. «احکام فراق و وصال این جا چه کند؟» (۳۶) البته رسیدن به وصال یا فنای عاشق هم زمان رخ می دهد. «چون عاشق پخته شد در عشق، عشق نهاد او را بگشاد. چون طلایه وصال پیدا شود، وجود او رخت بر بندد به قدر پختگی او در کار.» (۴۵)

غزالی وصال را کاری بزرگ می داند و باور دارد که این امر وقتی روی می دهد که عاشق به کمال رسیده باشد و معشوق هم قادر باشد که تن در دهد و عاشق را به تمامی در خود حل و جزئی از خود کند. در غیر این صورت معشوق از وصال می گریزد. (۴۷)

«غزالی معتقد است که اگر فراق و وصال به «حکم وقت» نباشد دلیل آن را باید در عاشق و

معشوق جست. (۴۸) اگر فراق به اختیار معشوق بود. آن است که برگ یکی ندارد و اگر به اختیار عاشق بود، هنوز ولایت تمام نسپرده است و تمام رام عشق نشده است. (۴۸) از سوی دیگر او وصال را مرتبه معشوق و حق او و فراق را مرتبه عاشق و حق او می‌داند. (۶۱-۶۰)

عاشق و ملامت

غزالی ملامت را در سه ساحت خلق، عاشق و معشوق بررسی می‌کند و کمال عشق را ملامت می‌داند. «کمالش ملامت است و ملامت سه روی دارد: یک روی در خلق و یک روی در عاشق و یک روی در معشوق. آن روی که در خلق دارد، غیرت معشوق است تا به اغیار بازنگردد.» (۱۲) ملامت خلق برای آن بود که تا اگر سر موی از درون او بیرون می‌نگرد یا از بیرون منتفسی دارد یا متعلق منقطع شود، چنان که غنیمت او از درون می‌بود. هزیمتش هم آن جا بود. اغوذُ بک منک.» (۱۵) آن روی که در عاشق دارد، صمصام غیرت است تا به خود وانگردد.» (۱۲) آن روی که در معشوق دارد، غیرت است تا قوت هم از عشق خورد و بسته طمع نگردد و از بیرون هیچ چیزیش نباید جست.» (۱۲)

خود

عاشق حقیقی از «خود» رهاست و در «بی‌خودی» به سر می‌برد. زیرا دریافته است که در بند خود بودن، در هر تعاملی، به ویژه در یک رابطه عاشقانه، نقص به شمار می‌آید. البته به خود اندیشیدن در عشق خطایی بزرگ‌تر و زیان‌بارتر است و از همه بدتر عاشقی را به خطر می‌اندازد و عاشق را از معشوق دور می‌کند. زیرا عاشق وقتی در بند خویش است. مجال اندیشیدن به معشوق را از دست می‌دهد. پس هر قدر توجه به خود بیش‌تر شود، دوری از معشوق هم به همان نسبت افزون خواهد شد.

بنابراین عاشق باید صادقانه ترک خود کند و دیگر خواهی را اساس کار خویش قرار دهد. زیرا خودبینی و خودرایی در مذهب عشق روا نیست. بنابراین «هر که عاشق نیست خودبین و پرکین باشد و خودرای می‌بود. عاشقی بی‌رای نباشد. دریغ همه جهان و جهانیان کاشکی عاشق بودندی تا همه زنده و با درد بودندی.» (عین‌القضات، بی‌تا: ۹۸) و به راستی عاشق «تا مادام که خود را بود، از ریا خالی نبود و هنوز از ملامت ترسان بود. چون رام شود باک ندارد و از انواع ریا برهد.» (۵۲)

دردمندی و دل

دیدیم که عین‌القضات آرزو می‌کرد که ای کاش همه اهل جهان عاشق می‌بودند تا همه زنده و با درد می‌بودند. بنابراین عارفان میان عشق و دردمندی رابطه‌ی استوار می‌دیده‌اند. زیرا دردل را

می‌پیراید و پیرایش دل آن را برای عشق‌ورزی مهیا می‌سازد. دل مأمّن عشق و ارتباط دل و عشق ذاتی و طبیعی است. عشق با دردمندی که در حکم انگیزه است، در زمان آغاز می‌گردد و باید در مکان، که دل است، مستقر گردد. پس دل جای عشق و درد است.

غزالی با اشارتی عارفانه به شرح وظایف‌الاعضا، می‌پردازد و می‌گوید «بدان که هر چیزی را کاری است از اعضای آدمی، تا آن نبود او بی‌کار بود. دیده را کار دیدن است و گوش را شنیدن و کار دل عشق است. تا عشق نبود، بی‌کار بود. چون عاشقی آمد او را نیز به کار خود فراهم دید. پس یقین شد که دل برای عشق و عاشقی آفریده‌اند.» (۷۳)

دهشت و غیبت

غزالی با استفاده از این دو اصطلاح یکی دیگر از ویژگی‌های عاشق را نسبت به معشوق، آشکار می‌سازد. بنابراین در نگاه غزالی این دو اساساً با عشق و به ویژه با عاشق، ارتباط دارند. غزالی با بیان تأثیر عمیق معشوق بر عاشق می‌گوید معشوق سبب می‌شود که عاشق از خود غایب گردد. بدیهی است که این غیبت از خود، عین حضور عاشق در عشق و در آستان بلند، و کبریایی معشوق است. به گفته او «اگر حضور معشوق غیبت کلی نیارد، چنان که در حکایت مجنون است، باری کم از دهشتی نبود.» (۷۶) او قوت خوردن عاشق از معشوق را به همین غیبت از صفت عالم ظاهر، منوط و وابسته می‌داند. (۸۲)

نتایج

- ۱- سوانح‌العشاق «روایت» است. زیرا به هر تقدیر می‌تواند یکی از مصادیق تعریف روایت باشد.
- ۲- این متن نظامی مرکزگرا دارد که تمامی عنصرهای ساختاری این نظام به گرد آن می‌چرخد.
- ۳- مرکز این متن «عشق» است و می‌توان با اطمینان گفت که هر آن چه به نوعی در متن حضور یافته، عنصری ساختاری است که با مرکز متن، یعنی عشق در پیوند است.
- ۴- متن دارای دو سطح برون‌ی و درونی است و غرض غزالی از روساخت متن ژرف‌ساخت آن؛ یعنی عشق است.
- ۵- او ساخت بیرونی را «عبارت» و ساخت ذهنی و درونی را «اشارت» می‌نامد.
- ۶- مباحث متن می‌نماید که غزالی خود عشق را تجربه کرده و آن چه می‌گوید نه از شنیده‌ها که از آزموده‌های خویش است.
- ۷- گویی غزالی سیر تکوینی عشق را در عاشق، با سیر تکوینی عرفان در سالک می‌سنجد و سپس عارف به موازات عاشق پیش می‌برد.

منابع و مأخذ:

- ۱- آملی، شمس‌الدین، (۱۳۸۹)، نفایس الفنون، تصحیح ابوالحسن شعرانی، چاپ سوم، تهران، انتشارات اسلامیة.
- ۲- ابوالحسن علی‌بن محمد دیلمی، (۱۳۹۰)، الف الف و لام معطوف، مترجم: قاسم انصاری، چاپ اول، قزوین نشر سایه‌گستر.
- ۳- ابوالقاسمی، سیده مریم، (۱۳۸۴)، نقد و بررسی سوانح العشاق احمد غزالی، بی‌چا، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- ۴- اسکولز، رابرت، (۱۳۷۹)، درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات، چاپ اول، تهران، نشر آگه.
- ۵- انوشه، حسن (سرپرست)، (۱۳۷۶)، دانشنامه ادب فارسی، چاپ اول، تهران، انتشارات وزارت ارشاد، (مقاله عشق از حسین برزگر کشتلی)
- ۶- دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، چاپ دوم، دوره جدید، تهران، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.
- ۷- ستاری، جلال، (۱۳۷۴)، عشق صوفیانه، چاپ اول، تهران، نشر مرکز.
- ۸- سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ سوم، تهران، انتشارات کومش.
- ۹- سعدی، مصلح‌الدین، (۱۳۶۹)، گلستان، به تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
- ۱۰- سلدن، رمان، (۱۳۷۲)، راهنمای نظریه ادبی معاصر، مترجم: عباس مخبر، چاپ اول، تهران، طرح نو.
- ۱۱- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۱)، رستاخیز کلمات، چاپ اول، تهران، سخن.
- ۱۲- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، چاپ اول، تهران، انتشارات سخن.
- ۱۳- عزالدین محمود کاشانی، (۱۳۶۷)، مصباح‌الهدایه، به تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ سوم، تهران، نشر هما.
- ۱۴- عین‌القضات همدانی، (بی‌تا)، تمهیدات، به تصحیح عسیر عفیران، چاپ دوم، تهران، کتابخانه منوچهری.
- ۱۵- غزالی، احمد، (۱۳۵۹)، سوانح‌العشاق، با تصحیحات نصرا... پورجوادی، بی‌چا، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۱۶- غزالی، احمد، (۱۳۶۸)، سوانح‌العشاق، به تصحیح هلموت ریتز، بی‌چا، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۷- غزالی، محمد، (۱۳۶۱)، کیمیای سعادت، به تصحیح حسین خدیوچم، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۸- قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۶۱)، رساله قشیریه، مترجم: ابوعلی عثمانی، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۹- لپ، اینیاس، (۱۳۷۰)، روان‌شناسی عشق ورزیدن، مترجمان: کاظم سامی و محمود ریاضی، چاپ سوم، تهران، انتشارات چاپخش.
- ۲۰- مدی، ارژنگ، (۱۳۷۱)، عشق در ادب فارسی، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.

- ۲۱- مسکوب، شاهرخ، (۱۳۵۷)، در کوی دوست، چاپ اول، تهران، خوارزمی.
- ۲۲- مورنو، یونگ، (۱۳۸۰)، خدایان و انسان مدرن، مترجم: داریوش مهرجویی، چاپ سوم، تهران، نشر مرکز.
- ۲۳- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۰)، گزیده فی‌مافیہ، به انتخاب حسین الہی قمشہ‌ای، چاپ دوم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی
- ۲۴- نجم‌الدین رازی، (۱۳۷۱)، مرصادالعباد، به تصحیح محمد امین ریاحی، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۵- ویستر، راجر، (۱۳۸۲)، پیش درآمدی بر مطالعہ نظریہ ادبی، مترجم: الہ دهنوی، چاپ اول، تهران، نشر روزگار.
- ۲۶- هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۷)، کشف‌المحجوب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران، سروش.