



## رویکرد عارفان مکتب عرفانی زاگرس به عشق انسانی

نجم‌الدین جباری<sup>۱</sup>

استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کردستان

سودابه اسدی<sup>۲</sup>

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کردستان

تاریخ دریافت: ۱۱ اردیبهشت ۱۳۹۸؛ تاریخ پذیرش: ۳ مرداد ۱۳۹۸؛ صص ۱۱۹-۱۳۳

### چکیده

عارفان، از جمله مباحث پرچالش در جهان اسلام است که رویکردهای مختلفش به سلوک و تعامل با اجتماع از سده دوم هجری تاکنون، طبقه‌بندی آن را به نحله‌های گوناگون موجب شده است که مجموع آن نحله‌ها را در دو مکتب «خراسان» و «عراق» جمع کرده‌اند. این دو مکتب با وجود اشتراک در بنیادها، تفاوت‌هایی در ساختی و روشی با هم دارند که طرفداران هر مکتب در رسالات خود، آنها را شرح داده‌اند. اما با درنگ بر جریان عارفان در مناطق زاگرس، می‌توان جریانی متفاوت‌تر را از دو مکتب فوق بازشناخت که دارای ویژگی‌های منحصر به خود است. رویکرد متفاوت عارفان مکتب عرفانی زاگرس به مقوله عشق انسانی، یکی از شاخصه‌های متمایز آن از مکاتب پیشگفته به شمار می‌رود که این مقاله با تکیه بر دیوان سه شاعر عارف (محو، ملای جزیری و مولوی کرد) به شیوه توصیفی تحلیلی به بیان آن می‌پردازد. نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که عارفان مکتب عرفانی زاگرس، عشق انسانی را در تضاد با عشق آسمانی نمی‌بینند.

### کورتیه

عیرفان له باسگه‌لی پرتنه‌نگه‌ژه له جیهانی ئیسلامدایه که بۆچوونی جیاوازی به سلوک و هه‌لسوکه‌وت له‌گه‌ل کۆمه‌لگادا، هه‌ر له سه‌ده‌ی دووه‌می کۆچییه‌وه تائیسنا پۆلئینه‌ندیی ئه‌وی به چه‌ند ریچکه لیکه‌وتوه‌ته‌وه که سه‌رحه‌می ئه‌و ریچکانه له دوو قوتابخانه‌ی «خراسان» و «عیراق» دا کۆئه‌کرینه‌وه. ئه‌م دوو قوتابخانه، سه‌ره‌رای هاوپاری له ژیرخان و بنه‌ماکاندا، جیاوازیگه‌لیکی پرووختی و ریپازیان هه‌یه که لایانگرانی هه‌ر قوتابخانه‌یه‌ک له نامیلکه و په‌رتووکه‌کانیاندا، شروقه‌یان کردووه. به‌لام سه‌رنجدان به بزوتنه‌وه‌ی عیرفان له زاگرۆسدا، قوتابخانه‌یه‌کی جیاواز له‌و دووانه‌مان بۆ ده‌رئه‌خا که تاییه‌تمه‌ندیگه‌لی خۆی هه‌یه. بۆچوونی جیاوازی عارفه‌کانی قوتابخانه‌ی عیرفانیی زاگرۆس به چه‌مکی ئه‌وینی مروّبی، یه‌کتیک له‌و تاییه‌تمه‌ندییه هه‌لپانه‌یه که ئه‌م وتاره به پیتی دیوانی سی شاعیری عارف (مه‌حوی، مه‌لای جزیری و مه‌وله‌وی) به شیوازی ته‌وسیفی-شیکاری شیئی ئه‌کاته‌وه. ده‌سته‌که‌ته‌کان پیشانی ئه‌دا که عارفانی قوتابخانه‌ی عیرفانیی زاگرۆس ئه‌وینی مروّبی وه‌ک نه‌یار و هه‌مبه‌ریک بۆ ئه‌وینی ئاسمانی نابینن.

**واژگان کلیدی:** عشق انسانی، عشق آسمانی، مکتب

عرفانی زاگرس، محوی، ملای جزیری، مولوی کرد

**وشه سه‌ره‌کییه‌کان:** ئه‌وینی مروّبی، ئه‌وینی

ئاسمانی، قوتابخانه‌ی عیرفانیی زاگرۆس، مه‌حوی،

مه‌لای جه‌زیری، مه‌وله‌وی

<sup>۱</sup> نویسنده مسؤول (njabari@uok.ac.ir)

<sup>۲</sup> asadisoodabeh92@gmail.com

## ۱- مقدمه

معمولا در منابع صوفیه، مکاتب عرفانی به دو مکتب «خراسانی» و «عراقی» طبقه‌بندی می‌شود که این تمایز بیشتر زاده تفاوت در سلوک است. عشق در هر دو مکتب، محور و بهانه اصلی برای سلوک به شمار می‌رود که از منزل پایانی آن به تعبیری همچون «وصال»، «فناء فی الله» و «بقاء بالله» تعبیر می‌شود. عارفان از غیرتی دم می‌زنند که عشق و عاشق و معشوق را در برمی‌گیرد و آن غیرت کمال عشق و رسیدن به منزل پایانی را تضمین می‌کند و باعث کنار زدن دویی می‌شود؛ اما گاهی مجذوب سالک، گام نهادن جدی به سلوک را با عشقی انسانی آغاز می‌کند که در منابع صوفیه از آن به «عشق مجازی» تعبیر می‌شود و آن را پل رسیدن به عشق حقیقی می‌پندارند که در جمله معروف «المجاز قنطره الحقیقه» نمود یافته است.

اصطلاح «عشق مجازی» از اصطلاحات معروف صوفیه است که عین القضاات آن را در سده پنجم مطرح کرد و تا روزگار ما هم در متون مختلف صوفیانه انعکاس یافته است. معنایی که معمولا از عشق مجازی اراده می‌شود، عشق انسان به هم‌نوع است؛ مانند عشق مجنون به لیلی، فرهاد به شیرین و مم به زین. عشق مجازی را در دایره عشق طبیعی قرار داده‌اند. عشق مجازی معمولا در مورد انسان به کار برده می‌شود، در حالی که عشق طبیعی به طور کلی به عشق یا محبت همه جانوران اطلاق می‌شود. در مقابل عشق مجازی، عشق حقیقی تعریف می‌شود که انسان به خدا دارد؛ بنابراین عشق حقیقی همان عشق الهی است (پورجوادی، ۱۳۷۰: ۹۲).

عارفان با طرح قاعده «المجاز قنطره الحقیقه» عشق مجازی را به عنوان مقدمه‌ای برای رسیدن به عشق حقیقی پذیرفته بودند و گاه آزمودن و چشیدن عشق مجازی را توصیه می‌کردند با این تأکید که مقصودشان عشق مجازی عقلانی و عقیف است که از هرگونه هواجس شهوانی پیراسته باشد (نصیری، ۱۳۸۶: ۵۷). داستان «شاه و کنیزک» در مثنوی و «شیخ صنعان» در منطق‌الطیر نمونه‌ای از مصادیق عشق مجازی است که در کمال خود به عشق حقیقی بدل شده است.

مولوی بلخی هم عشق مجازی را گذرگاه عشق حقیقی می‌داند. او عشق مجازی را به شمشیر چوبینی تشبیه می‌کند که غازی برای تمرین به پسر خود می‌دهد تا با آن مهارت آموزد؛ چون در آن فن استاد شد، شمشیر واقعی را به دستش می‌دهد. عشق «انسان» نیز مانند همین شمشیر چوبین است که سرانجام به عشق «رحمان» منتهی می‌شود (شجیعی، ۱۳۸۰: ۷۴).

اما عشق مجازی سرانجام باید رنگ ببازد؛ باورمندان به هر دو مکتب عرفانی خراسان و عراق، سالک را در منزل پایانی و کمال عشق، بی‌نیاز از عشق مجازی می‌دانند که این را در قالب داستان‌های گونه‌گون بازگفته‌اند. چنین رویکردی، سرانجام به نفی عشق مجازی

می‌انجامد؛ به بیانی دیگر عشق مجازی تا آن حد کارایی و برایی دارد که سالک را عشق‌ورزی آموزد. اطلاق «مجازی» بر این عشق، دروغین بودنش را از همان آغاز راه نشان می‌دهد که عارف نباید بدان دل بندد؛ چرا که سرابی است کاذب که هیچ بهره‌ای از حقیقت ندارد و شایان دل بستن نیست. این دیدگاه از زبان عارفان و به بیان‌های مختلف بازگو شده و به میان طبقات جامعه هم رسوخ کرده است.

با درنگ بر عرفان اسلامی، می‌توان جریان عرفانی دیگری را بازشناخت که با وجود اشتراکاتش در اصول با مکاتب پیشگفته، رویکردی متمایز و مختص به خود را در پاره‌ای موضوعات برگزیده است. این رویکرد متمایز، در عین اشتراکات کلی و زیرساختی با دو مکتب دیگر و بهره‌گیری از مفاهیم قرآن و سنت برای تبیین راه خود، میراثی را بر جای نهاد که تا امروزه هم پیروان زیادی را گرد خود فراهم آورده است. این جریان - که طبق سنت طبقه‌بندی مکاتب عرفانی بر اساس جغرافیا می‌توان نام «مکتب زاگرس» را بر آن گذاشت- از دید پژوهشگران مغفول مانده است.

در این جستار، رویکرد متفاوت عارفان «مکتب زاگرس» به مقوله عشق بر اساس دیوان سه شاعر عارف، کاویده شده تا نگرش جاری در این مکتب را نشان دهد. گفتنی است که در این جستار، برای حرمت نهادن به عشق، به جای «عشق مجازی» و «عشق حقیقی»، آگاهانه از دو اصطلاح «عشق انسانی» و «عشق آسمانی» استفاده شده که بارمعنایی والا تر و ارزنده‌تری را به مفهوم عشق می‌بخشد و کاذب بودن و یا نگرش هوس‌آلود به عارض شدن این حالت را از عشق می‌زداید.

### ۲- پیشینه‌ها و مبانی نظری

پژوهشگران، جریان عرفان را بزرگ‌ترین جریان فرهنگی در دوره اسلامی ایران می‌دانند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۳۲ (مقدمه)؛ حلبی، ۱۳۷۷: ۱۴) که به مدت دوازده سده، طبقات گونه‌گون مختلف را به خود مشغول کرده و هنوز هم باورمندان فراوانی را گرد خود فراهم آورده است. می‌توان این جریان بزرگ فرهنگی را «مکتب» نامید. زیرا: ۱. ریشه‌دار و عمیق بوده است؛ ۲. در زمان و زندگی توده‌ها جاری شده و صرفاً در لای کتاب‌ها محصور نمانده است؛ ۳. رفتار و دیدگاه‌های فرد و گاهی هم اجتماع را کنترل کرده است؛ ۴. طبقات بسیاری را از مردم در بر گرفته است؛ ۵. موافقان و مخالفانی داشته و هر کدام برای موافقت یا مخالفت خود دلایلی برشمرده‌اند که پیدایی علم کلام را برای آن مکتب موجب شده است. از این روی، یک مکتب ریشه‌دار، گسترده، پرنفوذ در دل پیروانش، فراگیر در طبقات مختلف و فراملیتی و فرازبانی است

که آن را از جریان‌های کوچک - که هنوز به مکتب دگردیسی نیافته‌اند - و یا جریان‌های ادبی - که در کمال خود به سبک درمی‌آیند - و یا خیزش‌های اجتماعی و سیاسی جدا می‌کند. عرفان و تصوف اسلامی هم مکتبی است که ریشه در جهان‌بینی پیشاسلامی دارد، اما بر گستره مبانی اعتقادی اسلام، به تنظیم دوباره خود پرداخت و روساخت‌هایش را با دین نو آراست و همانند هر مکتبی برای تثبیت خودش، از اصول و ساختارها و باورهایی در بازه زمانی دوازده سده دفاع کرد. این مکتب چنان گسترده شد که از دل آن، مکاتب کوچک‌تری زاده شدند و گرایش‌ها و نگرش‌ها و رویکردهای مختلف و گاه متناقض را در پیش گرفتند و گاهی هم به نزاع خونین با پیروان دیگر مکاتب همان عرفان روی آوردند که این فراز و فرودها روی هم کارنامه‌ی دوازده سده‌ای را پدید آورده است.

از همان آغاز، صوفیان در آثارشان، عرفان را به دو مکتب «خراسانی» و «عراقی» طبقه‌بندی کرده‌اند و هرچند بیشتر صوفیان بدین طبقه‌بندی بی‌توجه هم بوده‌اند، اما رد آن را می‌توان در اکثر متون باز یافت. مثلاً خواجه عبدالله انصاری در جایی به نکته‌ای اشاره می‌کند که نشانگر تمایز این دو مکتب در برخورد با مفاهیم مختلف است: «شیخ بوعلی سیاه گوید که ماوراءالنهریان [= پیروان مکتب خراسان] می‌گویند تا بنهری، نه‌یاوی و عراقیان می‌گویند: تا نیابی، بنهری. هر دو یکی است؛ لکن من با عراقیانم که سبق از او نیکوتر است» (انصاری، ۱۳۴۱: ۱۴۶). این عارف اغلب در ذکر نام مشایخ صوفیه هم از انتساب آنان به مکتب خراسان یا عراق یاد کرده (برای نمونه، نک. همان: ۷۴، ۷۸، ۸۱، ۸۲) که نشانگر جا افتادن این اصطلاحات برای رویکردهای مختلف عرفانی از همان آغاز است.

با درنگ بر فراز و فرود عرفان، می‌توان حضور مکتبی دیگر را در کنار دو مکتب یاد شده باز شناخت که برخورد از ویژگی‌هایی است که فصول ممیزه آن را تشکیل می‌دهد. برجسته‌ترین این فصول ممیزه، رویکرد خاص عارفان زاگرس به دو مقوله «عشق انسانی» و «سیاست» است که این جستار، تنها مقوله نخست را به بحث گذاشته است.

عشق، محوری‌ترین موضوع در عرفان به شمار می‌رود که در طول دوازده سده چیرگی ذهنیت عرفانی، مشروحا بدان پرداخته شده و گونه‌های انسانی و آسمانی از دیرباز موضوع نوشته‌های درخوری بوده است. آغاز تمایز عشق انسانی از آسمانی به زمانی برمی‌گردد که پایه‌های مکتب عرفان استقرار کامل یافت و این در سده ششم روی داد که نگرش عرفانی بر نگرش‌های فکری و فلسفی چیرگی کامل یافت (پورجوادی، ۱۳۸۷: ۷۰-۷۱؛ ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۷۹ ب: ۱۴۷-۱۴۸). اگر بیشتر در گفتار عارفان، اشارات مبهمی به این دو گونه عشق می‌رفت، در این سده، تمایزها واضح‌تر از هر زمانی خود را می‌نمایاند. عطار در *الهی‌نامه*

حکایتی را از محمود و ایاز می‌آورد که در آن غلبه آسمانی عشق جوانی نمک‌فروش را در برابر عشق جسمانی و البته هوس‌آلود محمود به ایاز نشان می‌دهد (فروزانفر، ۱۳۵۳: ۲۴۵-۲۴۷) و می‌تواند نشانه خوبی از این موضوع باشد که بعدها در کتاب‌های صوفیان انعکاس گسترده‌ای یافت و حتی بسیاری از منظومه‌های عاشقانه ادب فارسی، مانند *لیلی و مجنون*، را هم تصاحب کرد و به مذاق عارفان تأویل‌های عرفانی از آنها به دست داده شد.

در سده هفتم، سعدی پس از توبه از گذشته خود و گرایش به عرفان در پیرانه‌سر، این دو گونه عشق را پیش می‌کشد و عشق انسانی را می‌نکوهد (سعدی، ۱۳۶۸: ۱۰۱). در همین سده، ابن عربی پایه‌های عرفان نظری را کاملاً مستحکم می‌کند که پیشتر *عین‌القضات* انجام داده بود (ذکاوتهی قراگزلو، ۱۳۷۹ الف: ۵۴؛ سجادی، ۱۳۷۶: ۱۰۴). ابن عربی در مباحث خود بر عشق آسمانی به عنوان غایت کمال انسانی تأکید کرد و جمله معروف «المجاز قنطره الحقیقه» را برای عبور از عشق انسانی به آسمانی به کار برد.

از سده هشتم به بعد، حتی منظومه‌های عاشقانه هم با نگرش عرفانی دوباره بازسروده شدند که داستان «لیلی و مجنون» در صدر آنها قرار دارد و نشانگر استقرار کامل این ذهنیت است که عشق انسانی را باید از دل زدود. قائمی‌نیا (۱۳۸۶) در مقاله «عشق زمینی و عشق آسمانی» به بررسی عشق انسانی و ارتباط آن با عشق آسمانی پرداخته و دیدگاه‌های اریک فروم، افلاطون و برومر را در این باره آورده و در پایان، دیدگاه خود را در باب ماهیت عشق به خدا بیان کرده و عشق آسمانی را عالی‌ترین نوع عشق دانسته است.

نصیری (۱۳۸۶) در مقاله «عشق مجازی و رابطه آن با عشق حقیقی از دید عرفان اسلامی» به این موضوع پرداخته که آیا عشق مجازی می‌تواند پلی برای رسیدن به عشق حقیقی باشد؟ او چنین نتیجه می‌گیرد که عشق مجازی با فرض نمایندگی حسن معشوق از حسن خداوند، به هیچ روی نمی‌تواند از هوس عاری باشد؛ دوم اینکه عشق مجازی نه تنها باعث تطهیر نمی‌شود و زمینه‌ای را برای عشق آسمانی فراهم نمی‌کند، بلکه باعث تاریکی بیشتر درون هم می‌گردد. رودگر (۱۳۸۶) در مقاله «تفسیر عشق؟ تقسیم عشق؟» ویژگی‌های دو گونه‌ی عشق را آورده و نشانه‌های عشق انسانی را که به عشق آسمانی می‌رسد، برشمرده است. همان گونه که انتظار می‌رفت، در این پژوهش‌ها، اصل بر تقابل این دو عشق نهاده شده و مانند دو قطب متضاد انگاشته شده‌اند که میل به سوی یکی، الزاما به معنای دوری از دیگری و نفی آن است. این رویکرد تقابلی تاکنون هم حفظ شده و گفته‌های عارفان هر دو مکتب خراسان و عراق درباره این تقابل، همچنان بر اذهان چیره است.

### ۳- رویکرد به عشق در مکتب عرفانی زاگرس

عشق در مکتب عرفانی زاگرس، عزیز است و طبقه‌بندی آن مطابق شیوه مرسوم، به انسانی و آسمانی کمتر مشهود است. از این رو نمی‌توان آن مرز برآ و آن تقابل تام را بین دو گونه عشق در عرفان زاگرس دید. حتی می‌توان گفت که آنچه هم هست، بیشتر تحت تأثیر همسایگان گفته شده است. از این رو، آنچه برای عارفان دیگر مکاتب دغدغه بزرگی است و برایش داستان‌ها و اندرزهای مختلفی را آورده‌اند، در اینجا نمود کم‌رنگ‌تری دارد که در این جستار، این راستی بر پایه سروده‌های محوی، ملای جزیری و مولوی بیشتر به دست داده می‌شود.

#### ۳-۱- ملای جزیری

ملا احمد پسر شیخ محمد (۱۵۷۰-۱۶۴۰ م.) متخلص به «مه‌لا» و گاهی هم «مه‌لی» و «نشانی» در شهر جزیره در کردستان به دنیا آمد. مدتی نزد پدر به تحصیلات مقدماتی پرداخت و سپس برای تحصیل علوم به شهرهای جوله‌میرگ و آمد و عمادیه رفت و به فارسی و عربی نیز تحصیل نمود و در علوم معانی و بیان و اصول، سرآمد علمای عصر خود شد (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۸). ملای جزیری افزون بر زبان کردی، به زبان‌های عربی و فارسی و ترکی هم آشنایی کامل داشته و در ادب فارسی بسیار غور نموده که نمود آن را در دیوانش می‌توان دید. طریقه عرفانی او «نقشبندیه» است و از باورمندان به وحدت وجود است.

ملای جزیری در فقه و اصول و حکمت و ادبیات استاد بود و در سرودن شعر به گویش کردی کرمانجی مهارت یافت و غزلیات نغز و شیرین و روان سرود. (صفی‌زاده بوره‌کاهی، ۱۳۷۸: ۲۰۲). گویند که او در جوانی عاشق سلمی نامی از یک خانواده معروف شد که این عشق تأثیر بسزایی در پرورش ذوق شعری (روحانی، ۱۳۶۴: ۱۸۵) و رهیافت به کنه عشق داشته است که در بیت زیر، بدان اشاره می‌کند:

تنی فـرهـاد دزانت لـه زـهـتـی عـیـشـق      کـو و ی جـان دایـه شیرینـی نـه پـه رو یـز  
(دیوان: ۲۰۷)

(معنی: تنها فرهاد - که جان را در راه شیرین فدا کرد - لذت عشق را درک می‌کند نه پرویز) وی به تعریف کردن از زیبایی محبوب و معشوقش می‌پردازد و زیبایی او را برتر از زیبایی همه زیبارویان می‌داند.

نه شیرینا ل دهر به ندی نه مه حبوبی سه مه رقه ندی نه کیشاین ب فی پهنگی ل نه قشبی بی زه وال نه بروو  
(دیوان: ۴۵۲)

(معنی: شیرین ارمن که در دربند اران بود و زیباروی سمرقندی از زیبایی چنان برخوردار نبودند آن گونه که نقش و طرحی زیبا و همیشگی به محبوب من داده شده است).

از جمله تمایزهای بنیادینی که عشق انسانی را از آسمانی جدا می کند، پرداختن به مغالطاتی است که در عشق های انسانی با جزئیات تمام ذکر می شود، اما در عشق آسمانی، پرداختن به کلیات جایگزین جزئیات می شود. به بیانی روشن تر، ما نباید انتظار داشته باشیم که در سروده ای عرفانی شاعر از بوسیدن لب و آغوش معشوق سخن براند؛ در آنجا همه چیز در دیدار و محو شدن عاشق در جمال معشوق خلاصه می شود. جزئیاتی از آن دست را باید در اشعار انسانی جویا شد که نمونه آن را در این بیت می بینیم:

هر دو دهستین خوه چه مایل شه فه کی مه ژ بو یاری دخوهستن چه پ و راست  
(دیوان: ۷۴)

(معنی: من آرزو داشتم که شبی محبوب را در آغوش گیرم و دستانم را چپ و راست دور کمرش حلقه کنم).

در ابیات زیر آرزوی بوسیدن لبان معشوق را آشکار کرده است:

من گوژ که مه ندا سه ری زولفا ته فه رستم پهروازی له بی له علی مه گو گهر فه ره سی تو  
(دیوان: ۴۷۶؛ نمونه دیگر رک. همان: ۱۲۷)

(معنی: گفتم از دام زلفانت رهایی یافتم و اینک در هوای لبان سرخگونت هستم؛ گفتا که در خیالی که از زلفانم رسته ای!).

شاعر چشمان جادوی یار را عامل ایجاد فتنه (دیوان: ۲۰۸ و ۳۶۲) و خود را کشته آن می پندارد که توأم با دیگر اجزای زیبایی آفرین محبوب، همچون ابرو به کشتن او همت بسته اند:

گه زمه به ک قهوسی شه فین عاشق به نیفا دل که فت دی ژ جان دهستان بشوت خاسما که فان نوبار بت  
(دیوان: ۷۷)

(معنی: اگر تیری از ابروهای محبوب به دل عاشق اصابت کند، باید دست از جانش بشوید، به ویژه اگر این پرتاب از دوشیزه ای نوبلوغ باشد).

توصیفاتى که یک شاعر در جریان عشق‌بازى خود از سینه و گردن مى‌آورد، مانند تابویی است که در مغازلات عارفانه کسی پروای آن را ندارد:

به‌ند کرم گهر چ شوبی فیل بوم سیم به‌ری ساعید و بازو ژ عجاج  
(دیوان: ۱۲۸)

(معنی: هر چند در برابر سختی‌های عشق چنان فیلی نیرومند بودم، ولی سینه نقره‌گون و بازو و ساعد عاجینش چنان گرفتارم کرد که مجال رهایی را فرونگذاشت).

شاعر خود را اسیر زلف و کشته رخسار برافروخته و عرق بر گونه نشسته می‌داند (دیوان: ۱۹۰). او ریزبینانه، از زیورآلات محبوب هم می‌گوید، آنگاه که با دست، زلفش را شانه می‌کند و آن زیورها آشکاره می‌شوند:

توخ و عالا کو خویا بون ژ عه‌جهم عه‌ره‌بان تیپ شکه‌ستن چه‌پ و راست  
(دیوان: ۷۳)

(معنی: منجوق و پرچم مغولان (زیورهای نگار) که از شیخون عجم (دستان سپید یار) آشکاره شد، به لشکر عرب (زلف سیاه) زد و و آنها را درهم شکستند و از چه‌پ و راست زمین‌گیر شدند). او چنین معشوقی را مانند جوهر فرد می‌انگارد که در وصف نمی‌گنجد (دیوان: ۳۷۳) و خود را عاجز از بیان آن می‌پندارد. ملای جزیری با شکوه تمام از معشوق انسانی خود فخر می‌کند و در شعری بسیار تأثربرانگیز، آن را بر زبان رانده و نمونه‌ای دیگر مانند آن را در ادب فارسی و کردی نمی‌توان یافت (دیوان: ۵۲۰).

### ۳-۲- محوی

ملا محمد بن شیخ عثمان بالخی متخلص به «محوی» (۱۸۳۶-۱۹۰۶ م.) متولد روستای بالخی از توابع سلیمانیه بوده است. او علوم دینی و همچنین طریقت را از پدرش - که مرید شیخ سراج‌الدین نقشبندی بوده - کسب کرد. سپس عازم مهاباد شد و از ملا عبدالله پیر باب کسب فیض نمود و سرانجام به بغداد رفت و در خدمت علامه محمد افندی فیض مفتی زهاوی شاگردی کرد و از او هم اجازه نامه گرفت و به سلیمانیه بازگشت.

او در سلیمانیه خانقاهی بنا کرد و به ارشاد طالبان پرداخت و سرانجام همان خانقاه هم مزار او گردید. محوی به فارسی و کردی و ترکی و عربی شعر سروده است و دیوان اشعار کردی وی در سال ۱۳۴۱ قمری در سلیمانیه چاپ شده است (سجادی، ۱۳۷۵: ۷۲۷). او در



سروده‌هایش عشق را بنیاد زندگی و هستی آدمی می‌داند و بدون عشق اساس زندگی را بی‌محتوان و بی‌بنیاد می‌داند:

سهر که جویشیکی نه‌بی، من زرکه تالم بؤ چیه! دَل که هویشیکی نه‌بی شیشه‌ی به‌تالم بؤ چیه!  
(دیوان: ۳۳۴)

(معنی: سری که جوش و خروش عاشقانه در آن نباشد، بسان خربزه‌ای تلخ است و دلی که محرم هوش نباشد، شیشه‌ای تهی است).

او ماندگاری نام فرهاد و شیرین و لیلا و مجنون را مدیون عشق می‌داند و از دولت عشق است که شریف شده‌اند (دیوان: ۳۹۴). عشق است که بندی دلنشین بر دل عاشق می‌نهد و او را گرفتار می‌کند؛ با این وجود، عاشق سرمست است از اینکه بندی عشق است (همان: ۱۰۰). او هم مانند دیگر عارفان زاگرسی، به عشق انسانی هم پایبند است و با آن معشوقش را وصف می‌کند. نگاه او هم مانند دیگر عاشقان، جزئی‌نگرانه و ریزبینانه است و با این شگرد، ندای عمل به آرزوی خود را سر می‌دهد. او نیز از دهان و لب یار (همان: ۱۹۷) و از جوهر فرد بودنش سخن می‌گوید؛ در دید او چشم یار ناوک انداز است و خیل عاشقان را بی‌پروا می‌سوزد (همان: ۲۵۹)؛ و چون ماه او بی‌نقاب به در آید، ماه آسمان را هم شرمند می‌کند (همان: ۱۲۱) و چون به باغ درآید:

خهرامت چووبه باغ و سه‌روی بهر بادی خه‌جالت دا گولی ههر وه ک درک ئالاوه‌نه داوئینی واژوونت  
(دیوان: ۱۰۸)

(معنی: هنگامی که خرامان به باغ رفتی و سرو قامت زیبا و موزونت را مشاهده کرد، از قامت خود خجالت کشید و گل‌ها نیز خار مانند به دامت چسبیده و افتاده‌اند).

این توصیفات البته که کلی است و می‌توان آنها را درباره‌ی عشق آسمانی هم بازسرود و بازیافت؛ اما آنجا که شاعر به جزئیات درمی‌آید، تمایزها اندک اندک آشکار می‌شوند و میل به زاگرسی بودن را نشان می‌دهند، چنان که در مورد تب خالش می‌گوید:

تهب خاله‌یه‌کی جوان و له‌غایت به‌دهر له‌زیز دهرکه‌وتوووه به‌تهب له‌چه‌نه‌ی دولبه‌ری عه‌زیز  
وه‌ک سیوی زیوی له‌عل تیا‌ته‌عبیه‌کراو یا‌تویی گول که غونچه‌یه‌کی دهر‌بچی له‌ریز  
(دیوان: ۳۸۴)

(معنی: تب خالی بس زیبا از تب در چانه دلبر عزیزم عارض شده است که چانه را سیب سیمینی کرده که لعلی در آن تعبیه شده یا دسته‌گلی نشکفته که یک غنچه‌اش شکوفا گشته است).

او درباره بوسه گرفتن از لب یار ابیاتی سروده که بیت زیر نمونه‌ای از آنهاست:

که بی لیوی له سهر لیوم بنی، رۆحم له سهر لیوه      که لیوی لا بهری، ئەلبه‌تته رۆحم ده‌رده چی پیوه  
(دیوان: ۳۳۳)

(معنی: اگر یار لب‌هایش را بر لبانم گذارد، از غایت عشق و احساس جان به لب می‌شوم و اگر لبانش را کنار ببرد از غایت ناراحتی می‌میرم).  
و درباره بوسه یار می‌سراید:

ماچی ده‌می له که‌که‌له‌ما بوو، چ خوشی وت      قرم، ئەی ئەسیری واهیمه، خوش ناکری له هیچ  
(دیوان: ۱۳۳)

(معنی: دغدغه بوسیدن لب یار را داشتم اما خوش گفتم که ای اسیر واهمه! میسر نمی‌شود).

### ۳-۳- مولوی

عبدالرحیم بن سید سعید متخلص به «معدوم» و ملقب به «مولوی» (۱۸۰۶-۱۸۸۲ م). زاده تاوگوز بود. او در کودکی علوم مقدماتی را در خدمت پدرش آموخت و در جوانی به بانه و سنندج رفت و در خدمت عالمان دین به کسب علوم و معارف مشغول شد و آنگاه به سلیمانیه آمد و در خدمت ملا عبدالرحمن نودشه‌ای فقه و تفسیر و حکمت و کلام را آموخت و ظاهراً از او اجازه تدریس گرفت و به زادگاهش بازگشت و مدتی به وعظ و ارشاد مردم پرداخت و در این هنگام چون آوازه شیخ عثمان نقشبندی را شنید، ارشاد و وعظ و تدریس را کنار گذاشت و شوریده‌ای آشفته حال و دل از کف شد و به اورامان رفت و حلقه ارادت شیخ را در گوش گرفت و در سلک مریدانش درآمد (صفی زاده بوره‌کویی، ۱۳۷۸: ۲۱۱).

مولوی در حکمت و فلسفه و فقه و علم کلام استاد بود و شعر نیکو می‌سرود. او از شاعران برجسته کرد است و از او آثار گرانمایی به جای مانده که عبارتند از: عقیده المریضه (به کردی گورانی) الفضیله (به عربی)، الفوائج (به فارسی) و نیز دیوانی به کردی هورامی که بازتاب درون سودایی اوست. مولوی اکثر اشعارش را سوگ‌سرودهایی است که در هجران همسرش، عنبر خاتون، سروده است. او شعر زیر را زمانی سروده که به خانه پدر عنبرخاتون رفته تا دخترش را ببیند و بفهمد که آیا از دخترش خوشش می‌آید یا نه. از عنبر خاتون می‌خواهد که برایش آب بیاورد تا با این بهانه او را ببیند. هنگامی که عنبر خاتون آب را به دست او می‌دهد او را به اسم

یکی از محارم که فارسی آن دایی می‌شود صدا میزند (استفاده این کلمه در بین کرد زبانان همانند عمو در میان فارس زبانان است که افراد بیگانه و بزرگتر را با آن خطاب می‌کنند).  
مولوی به همین مناسبت این دوبیت را سروده است و در آن از عنبر خاتون می‌خواهد که او را با این اسم خطاب نکند و به خاطر ناراحتی از به کار بردن این کلمه تصمیم می‌گیرد همانند پسری جوان و چهارده ساله شود:

خَالْوُ خَالْوَتَهَن، کَهَم وَاچَه خَالْوُ      خَالْوُ دَهَم وَه بَان خَالَاتِ مَالْوُ  
شَهَرَت بُو مَن جَه دَاخ خَالْوُ خَالْوِي تُو      وِيْمَ کَه رُوو وَه کُوْر چَوَارَدَه سَالَهِي نُو  
(دیوان: ۲۳۶)

او در وصف زلف یار می‌گوید:

وَهش وَهش تَاي تُوغَرَاي وِيْت بَنِمَانَه پِيْش      بَا هَهَر نَاسُوْر بُو، زُوو نَه بَتُو سَا رِيْش  
(دیوان: ۸۳)

(معنی: گهگاهی زلفت را نشان بده که داغ و زخم ناشی از آن تازه شود چرا که زلف‌های تو سیاه ماران‌اند و داغ من مار گزیده را تازه می‌کنند).

او زلف و رخساره یار را بازگو کننده زمان صبح و شام می‌داند که بانگ ادای این فرض را یادآوری می‌کنند:

تَا وَه زُوْلَف وَ رُووِي تُو تَه مَاشَا مَهَن      ئَه دَاي نَمَاي فَهَرز سُوْبِح وَ عِيْشَا مَهَن  
(دیوان: ۱۶۹؛ نیز رک همان: ۴۹۹)

(معنی: تا زمانی که زلف سیاه و رخسار زیباییت را نظاره می‌کنم، باید همواره نماز عشا و صبح را به جای آورم).

او شیوه دلبری را فقط براننده قامت یار می‌داند (دیوان: ۲۲۳) و تنها چشم اوست که زیبایی را به لاله بخشیده است (دیوان: ۳۴۰). مولوی به نظاره دیگر اجزای چهره محبوب هم نشسته و اشعاری زیبا را با تشبیهاتی بکر برای هر یک سروده است.

هَه رِيَه نَد دَل لَه بَرِيْز خَه يَالِي خَالَهَن      جَه خِيَالِي خَال مَآچِي خَال خَالَهَن  
(دیوان: ۵۸۸)

(معنی: دلم از خیال خال یار لبریز شده و تا حدی به آن فکر می‌کند که انگار بر روی آن نقطه‌هایی پیدا و خال خالی شده است).

گاه به دنبال یافتن جایبست که لیاقت محبوب را داشته باشد و بتواند بدون دغدغه محبوب را آن نظاره کند.

ئاخ په‌ی خه‌لوه‌تی بدیام وه بی خه‌م      سیوای تو دیده‌مم، که‌س نه‌دیام وه چه‌م  
دل په‌ی دیده‌نت کام خه‌لوه‌ت سازو      تو‌ی دیده‌یچم بی مه‌ردم نمازو  
(دیوان: ۸۷)

(معنی: کاش جایگاهی خلوت را می‌یافتم که بدون هیچ غمی و به دور از همه تو را می‌دیدم اما دلم کدامین خلوت را بیابد، زیرا حتی اگر تو را در چشمانم جای دهم مردمک چشمم این اجازه را نمی‌دهد و همراه با من نظاره‌ات می‌کند.

وی هنگام رسیدن یار همه اعضای وجودش را جهت استقبال به پیشواز یار می‌فرستد.  
فرسه‌تن ئه‌رواح بشو وه پیش‌سواز      په‌رده‌ی بینایی تو په‌ی پایه‌ندان  
دیده‌فهرش بووزو وه سه‌ت‌حی ریشدا      تا‌که سه‌مه‌ندش پا بنیو پیشدا  
عه‌ینه‌ین! وه ئه‌سرین ئاوپاشی راش که‌ر با      نه‌ک گه‌رد بنیش‌تو وه گونای دل‌به‌ر  
شای خال‌خاسان جه‌مین په‌ره‌ی گول      وه‌ی ئه‌ساسه‌وه یاوو وه مه‌نزل  
(دیوان: ۶۴)

(معنی: ای روح و جان فرصت را از دست نده و به پیشوازی یار برو و ای پرده چشمانم تو نیز فرشی برای زیر پای اسبش شو. ای چشمانم تو نیز با اشک‌هایم راهش را آب پاشی و تمیز کن تا گرد و خاک بر گونه‌هایش ننشیند، تا محبوب این گونه به منزل برسد).  
گاه توبه می‌شکنند.

نه تو‌ی هه‌لقه‌ی زولف دل‌ه‌ی شیت و ویت      شه‌رت‌ه‌ش که‌رد هه‌نی دل نه‌ده‌رو پیت  
وه‌ختی شو‌له‌ی رووت نا‌گا دا دیار      ئه‌و قسه‌ی شه‌و بی، ئید شو‌له‌ی نه‌هار  
(دیوان: ۴۹۸)

(معنی: دل دیوانه‌ام زمانی که در دام زلف‌های یار گرفتار شد، تصمیم گرفت که دیگر به یار دل نبندد، اما زمانی که ناگهان شعله رخسارت نمایان شد؛ تصمیم و حرف دل، چون شب و شعله‌های رخسار چون شعله‌های روز شد و همه تصمیماتم نقش بر آب شد).

### ۳- نتیجه‌گیری

زبان عشق، زبانی همه فهم و فراگیر در میان نوع انسان است که از دیرباز نگاه‌های مختلفی بدان شده است. در ایران با قدرت گرفتن عرفان اسلامی، نگاه عاشقانه کم کم تعابیر خاصی یافت و آن را حالتی شیطانی وصف کردند که عارف باید از آن بگذرد تا شایان عشق روحانی به معشوق ازلی و ابدی شود. تقریباً می‌توان این نگاه را در همه سده‌ها رهگیری کرد و دریافت. زیر چتر چنین نگاهی بود که عشق را به مجازی (دروغین) و حقیقی طبقه‌بندی کردند و غایتن مقصد را برای انسان کامل ره یافتن به ساحت عشق حقیقی دانستند که این موضوع در هر دو گرایش عرفانی خراسانی و عراقی نمود یافته است. اما نگاهی دیگر در حوزه جغرافیایی زاگرس هم وجود دارد که عشق را در هر صورت قدسی می‌داند. در این جستار برای بازتاباندن چنین نگاهی، آگاهانه عشق به دو طبقه انسانی و آسمانی طبقه‌بندی شد و این نکته بیان گردید که بر خلاف دو مکتب خراسانی و عراقی، عارفان این حوزه، جمع این دو عشق را روا می‌دانند و در سایه این روایی، تصاویری دلکش از دلدادگی خود را با معشوق انسانی یا آسمانی آفریده‌اند. بررسی اشعار ملای جزیری، محوی و مولوی - که هر سه از عارفان طریقت نقشبندی بوده‌اند- این راستی را نشان داد که چندان مرز برایی بین این دو گونه عشق در عرفان زاگرس خودنمایی نمی‌کند.

## منابع

- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۴۱). *طبقات الصوفیه*، تصحیح عبدالحی حبیبی، کابل.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۰). «سیر تحولات معنای عشق». *نشر دانش*، ش. ۶۸، صص ۹۰-۹۲.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۷). *بادۀ عشق*، چاپ اول، تهران: کارنامه.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۷). *مبانی عرفان و احوال عارفان*، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- حیرت سجادی، سید عبدالحمید. (۱۳۷۵). *شاعران کرد پارسی گوی*، تهران: احسان.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا. (۱۳۷۹ الف). «عرفانیات (مجموعه مقالات عرفانی)». چاپ اول، تهران: حقیقت.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا. (۱۳۷۹ ب). *عمر خیام*، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
- روحانی، بابا مردوخ. (۱۳۶۴). *تاریخ مشاهیر کرد*، جلد اول، تهران: سروش.
- سجادی، سیدضیاءالدین. (۱۳۷۶). *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*، چاپ ششم، تهران: سمت.
- سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۸۶). *بوستان*، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
- شجیعی، پوران. (۱۳۸۰). «حدیث عشق مولوی»، *گزارش*، ش. ۱۸۷، صص ۷۴-۷۶.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (مترجم). (۱۳۸۸). *کتاب النور (دفتر روشنائی)* از محمد بن علی سهلگی، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- صفی‌زاده بوره‌که‌ئی، صدیق. (۱۳۷۸). *تاریخ کرد و کردستان*، تهران: آتیه.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۵۳). *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار فریدالدین عطار*، چاپ دوم، تهران: دهخدا.
- محو، محمد بن عثمان بالخی. (۱۳۹۲). *دیوان*، تصحیح عبدالکریم مدرس، سنندج: کردستان.
- مولوی، عبدالرحیم بن سعید. (۱۳۸۹). *دیوان*، تصحیح عبدالکریم مدرس، سنندج: کردستان.
- ملای جزیری، شیخ احمد. (۱۳۸۹). *دیوان*، ترجمه و شرح شفیع صادقی، ارومیه: حسینی اصل.

نصیری، علی. (۱۳۸۶). «عشق مجازی و رابطه آن با عشق حقیقی از دید عرفان اسلامی». کتاب نقد تابستان، ش. ۴۳، صص ۵۷-۸۸.