

# «مونس العشاق» سهروردی

## و تأثیر آن در ادبیات فارسی

نصراالله پورجوادی

داستان اصلی با چگونگی خلقت عشق و دو برادر او یعنی حُسن و حزن آغاز می‌شود. سهروردی در اینجا هرچند که مطالب خود را به زبان ادبی و شاعرانه بیان می‌کند، ولی اساس تفکر او کاملاً فلسفی است. عشق از نظر او نخستین چیزی نیست که آفریده می‌شود. نخستین چیز گوهری است تابناک به نام عقل، عقلی که پدر برادران سه‌گانه است. سهروردی برای بیان نسبت عشق و حسن و حزن - یا چنانکه او خود آنها را به فارسی ترجمه کرده است: مهر و نیکویی و اندوه - به مفاهیم و تعبیرات فلسفی متوسل می‌شود. عشق و حسن و حزن سه صفت یا سه عَرَض‌اند از برای گوهر عقل:

و این گوهر را سه صفت بخشید: یکی شناخت حق و یکی شناخت خود و یکی شناخت آن که نبود پس نبود. از آن صفت که به شناخت حق تعالی تعلق داشت حُسن پدید آمد که آن را «نیکویی» خوانند، و از آن صفت که به شناخت خود تعلق داشت عشق پدید آمد که آن را «مهر» خوانند و از آن صفت که [به شناخت آن که] نبود پس نبود تعلق داشت حزن پدید آمد که آن را «اندوه» خوانند.<sup>۱</sup>

مطلبی که سهروردی در اینجا درباره چگونگی پدید آمدن حسن و عشق و حزن بیان کرده است کاملاً جنبه نوافلاطونی دارد. همچنانکه موضوع پدید آمدن یا صدور عقل از حق تعالی نیز نظریه‌ایست نوافلاطونی. در فلسفه نوافلاطونی است که عقل ابتدا به منشأ خود نظر می‌افکند و سپس به خود و چیزهای دیگر؛ و از

شهرت شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی در تاریخ تفکر ایران بیشتر به سبب نظریات فلسفی و منطقی اوست، نظریاتی که در کتابهای عربی او مانند حکمة الاشراق و کتاب التلویحات و هیاکل النور و الاواح العمادیه و نیز در رساله فارسی پرتونامه شاهی بیان شده است. اما سهروردی در صحنه ادبیات فارسی نیز نقش داشته و بعضی از آراء او در شعرا و نویسندگان فارسی‌زبان تأثیر گذاشته است. این تأثیر عمدتاً از طریق آثار فارسی رمزی اوست که در آنها آراء اشراقی و عرفانی او به زبان ادبی بیان شده است؛ و رساله‌ای که در میان آثار فارسی شیخ اشراق بیش از دیگران معروفیت پیدا کرده و چندین شاعر و نویسنده تحت تأثیر آن قرار گرفته‌اند رساله «مونس العشاق» یا «فی حقیقه العشق» است. همان‌طور که این دو عنوان حکایت می‌کند، موضوع این رساله عشق است، و به همین دلیل هم این رساله توجه بعضی از شعرا و نویسندگان را به خود جلب کرده است. در این مقاله من می‌خواهم تأثیر رساله شیخ اشراق را در نویسندگان و شعرای فارسی‌زبان بررسی کنم.<sup>۱</sup> اما پیش از آن لازم است نکاتی را درباره این رساله و خصوصیات آن بیان کنم.

### تحلیلی از «مونس العشاق»

«مونس العشاق» رساله‌ای است که به دوازده فصل نسبتاً کوتاه تقسیم شده و در هشت فصل نخست آن سهروردی داستانی می‌سازد درباره سه فرزند عقل که عبارتند از عشق و حُسن و حُزن و سرگذشت آنها و رابطه آنها با انسان. داستان این سه برادر و سخنانی که هر یک به زبان حال درباره خود می‌گویند برجسته‌ترین بخش از «مونس العشاق» است. در فصول بعدی سهروردی باز درباره ماهیت حسن و محبت و عشق و نفس مطالبی می‌گوید که بیرون از چارچوب داستان اصلی اوست.

#### حاشیه:

(۱) درباره تأثیر حکمت اشراق در حکمای بعدی، بنگرید به: دکتر محمد معین، «حکمت اشراق و فرهنگ ایران»، مجموعه مقالات دکتر محمد معین، به کوشش مهدخت معین، ج ۱، تهران ۱۳۶۴، ص ۵۳-۴۳۵.  
(۲) مصتفات، ج ۳، ص ۲۶۸-۹.

طریق همین نظر (contemplation) است که چیزهای دیگر به وجود می‌آیند. رأی سهروردی دربارهٔ پدید آمدن عقل و شناخت او منطبق است با نظر افلوپین.<sup>۳</sup> اما این که او حسن و عشق و حزن را نتیجهٔ شناخت عقل دانسته است ظاهراً نظریهٔ خود اوست. البته، در منابع قدیم اسلامی قولی را به یکی از حکمای یونان به نام هرقل (هراکلیتوس) از شهر افسوس نسبت داده‌اند که دربارهٔ چگونگی پدید آمدن محبت و منازعت، یا مهر و جنگ، گفته است:

نخستین چیز (اول الاوائل) نوری بود عقلی که عقل ما قادر به شناخت آن نیست، چه عقول ما خود از آن نور عقلی پدید آمده‌اند. و آن نور عقلی براسستی خداست. و اما اولین چیزی که در این عوالم (از آن نور عقلی) پدید آمد محبت و منازعت بود. و از محبت عوالم علوی پدید آمد که انتهای آن آسمانی است که فلک قر نامیده می‌شود. و آنچه از فلک قر به پایین است تا این زمین ما همه از منازعت پدید آمده است.<sup>۴</sup>

چنانکه ملاحظه می‌شود، نظر سهروردی از جهتی شبیه به نظری است که در اینجا به هرقل نسبت داده شده است. البته، نور عقلی از نظر سهروردی خدا نیست، بلکه صادر یا مخلوق اول است. ولی همان‌طور که هرقل محبت را زائیدهٔ عقل می‌داند، سهروردی هم عشق یا مهر را صفت عقل یا فرزند او می‌خواند. حزن نیز در فلسفهٔ سهروردی تا حدودی همان نقشی را ایفا می‌کند که منازعه در فلسفهٔ هرقل دارد، چه سهروردی نیز پدید آمدن آسمان و زمین را نتیجهٔ آویزش عشق و حزن دانسته است.<sup>۵</sup> در سخنان هرقل ذکری از حُسن نشده است، ولی این مفهوم در میان نوافلاطونیان اهمیت فراوانی داشته است، همچنانکه سهروردی نیز آن‌قدر برای آن اهمیت قائل شده که آن را برادر بزرگتر دانسته است.

نظریهٔ سهروردی هرچند که فلسفی است، ولیکن در عین حال سعی شده است که این نظریه جنبهٔ اسلامی داشته باشد. به عبارت دیگر، سهروردی خواسته است نظریهٔ فلسفی خود دربارهٔ عشق و حسن و حزن را با مفاهیم قرآنی هماهنگ سازد، یا می‌توان گفت خواسته است با استفاده از مفاهیم و تعالیم قرآنی نظریه‌ای فلسفی در باب عشق و حسن و حزن تقریر کند، نظریه‌ای که در واقع کل عالم آفرینش را تبیین می‌کند. سه مفهوم حسن و عشق و حزن را سهروردی با حالات سه شخصیت قرآنی، یعنی یوسف و زلیخا و یعقوب، منطبق کرده است و بدین ترتیب او نوعی تفسیر از داستان قرآنی یوسف و زلیخا ارائه کرده است. این معنی را سهروردی از همان آغاز رساله به خواننده گوشزد می‌کند، وقتی که آیهٔ سوم از سورهٔ یوسف را نقل می‌کند که: «نحن نقص علیک أحسن القصص...».

حسن و عشق و حزن پیش از اینکه به سراغ یوسف و زلیخا و

یعقوب بروند یا آدم ابوالبشر ارتباط برقرار می‌کنند. همین که خداوند آدم را می‌آفریند، آوازه در ملاً اعلی می‌افتد و فرشتگان همه مشتاق دیدار او می‌شوند. حسن که گویی یکی از فرشتگان است پیش‌قدم می‌شود تا آدم را ببیند. بر مرکب کبریاء سوار می‌شود و به شهرستان وجود آدم می‌رسد و فرود می‌آید و سراسر وجود آدم را دربر می‌گیرد. عشق وقتی از ماجرا خبر می‌شود همراه با حزن قصد حسن می‌کند و اهل ملکوت نیز در پی ایشان روان می‌گردند. عشق، به دیدن حسن، از پای درمی‌آید و حزن دست او را می‌گیرد. فرشتگان نیز چون چشمشان به حسن می‌افتد همه به سجده می‌افتند و زمین را می‌بوسند. بدین ترتیب سجود ملائکه در برابر آدم به خاطر حُسن بوده است. حُسن پادشاهی است که اگر در وجود آدم خیمه زده بود نه عشق و حزن به سراغ آدم می‌آمدند و نه ملائکه.

سهروردی، پس از داستان آدم، به سراغ داستان حضرت یوسف می‌رود. وقتی که نوبت به آفرینش یوسف می‌رسد، حسن را که مدتی است رخت از شهرستان وجود آدم بریسته است خبر می‌کنند و حسن روانه می‌شود و با یوسف درمی‌آمیزد. عشق و حزن بار دیگر به سوی حسن می‌شتابند و او را در وجود یوسف می‌یابند. چون حزن حلقه بر در می‌زند، حسن می‌پرسد که کیست؟ عشق خود را معرفی می‌کند، ولی حسن از روی استغنا او را از خود می‌راند. پس عشق و حزن روی به بیابان حیرت می‌نهند. در بیابان، حزن به عشق می‌گوید که بهتر است که ما از هم جدا شویم و هر یک به طرفی رویم تا بار دیگر به خدمت پیر خود یعنی حُسن برسیم. از اینجا به بعد، راه حزن و عشق جدا می‌شود و یکی به طرف کنعان می‌رود و دیگری به طرف مصر.

تا اینجا، چنانکه ملاحظه می‌شود، سهروردی هنوز یعقوب و زلیخا را وارد صحنه نکرده است. یعقوب در کنعان است و زلیخا در مصر، و حزن و عشق در طی سفر خویش به این دو جاست که با یعقوب و زلیخا روبه‌رو می‌شوند. بنابراین، سهروردی در واقع

#### حاشیه:

(۳) بنگرید به: نصرالله پورجوادی، درآمدی به فلسفهٔ افلوپین، ج ۲، تهران ۱۳۷۸، ص ۲۸-۳۰.

(۴) ابوالحسن دیلمی، کتاب عطف الالاف المألوف علی اللام المعطوف، تصحیح ژان-کلود واده، قاهره ۱۹۶۲، ص ۲۵.

(۵) سهروردی در جای دیگر در همین رساله نکتهٔ دیگری گفته است که باز یادآور سخن هرقل است. می‌گوید که «از معرفت دو چیز متقابل تولد کند که آن را محبت و عداوت خوانند» (مصنّفات ج ۳، ص ۲۸۶). بنابراین معرفت در اینجا همان نقشی را دارد که نور عقلی در فلسفهٔ هرقل دارد.

(۶) مراد از «مرکب کبریاء» در اینجا احتمالاً همان نفسی است که خداوند در آدم می‌دمد، چنانکه می‌فرماید «ونفخت فیهِ من روحی». احمد غزالی نیز در سوانح (ص ۴۰، فصل ۴۹) نفس را «مرکب معشوق» دانسته است.

جاوید می‌یابد. تا اینجا هنوز شهرستان جان بود. از این به بعد شهرستانهای دیگری است که عشق می‌گوید نمی‌تواند شرح دهد، زیرا که «فهم شما بدان نرسد و از من باور ندارید و در دریای حیرت غرق شوید».<sup>۹</sup>

پس از این گزارش دربارهٔ روانشناسی سیر و سلوک از نظر سهروردی، گفتگوی دیگری میان عشق و زلیخا پیش می‌آید که در ضمن آن عشق بار دیگر دربارهٔ چگونگی آمدن خود و دو برادرش، یعنی حسن و حزن، توضیح می‌دهد. با شنیدن این داستان است که زلیخا عشق را به خود راه می‌دهد و او را از جان گرامی‌تر می‌دارد، تا این که یوسف به مصر می‌آید و زلیخا از آمدن او باخبر می‌شود:

زلیخا این ماجرا با عشق بگفت. عشق گریبان زلیخا بگرفت و به تماشای یوسف رفتند. زلیخا چون یوسف را بدید، خواست که پیش رود. پای دلش به سنگ حیرت درآمد، از دایرهٔ صبر به در افتاد، دست ملامت دراز کرد و چادر عافیت بر خود بدرید و به یکبارگی سودائی شد.<sup>۱۰</sup>

سهروردی در اینجا دنبالهٔ داستان یوسف و زلیخا را رها می‌کند، و از حوادثی که برای آن دو پیش می‌آید و یوسف به زندان می‌افتد هیچ نمی‌گوید، و در عوض به سراغ پایان داستان یعنی ملاقات یعقوب با یوسف می‌رود تا بتواند سرگذشت حزن را نیز بیان کرده باشد. یوسف عزیز مصر می‌شود و خبر آن در کنعان به گوش یعقوب می‌رسد. یعقوب و یازده فرزندش با راهنمایی حزن به طرف مصر می‌روند و چون یوسف و زلیخا را به تخت شاهی نشسته می‌بینند ابتدا حزن با دیدن عشق و حسن روی بر خاک می‌نهد و سپس یعقوب و یازده فرزندش همین کار را می‌کنند و یوسف به پدرش می‌گوید که این تأویل خوابی است که دیده بودم. و بدین ترتیب داستان سه برادر و همراهی آنان با یوسف و زلیخا و یعقوب پایان می‌پذیرد، در حالی که حسن بر تخت شاهی نشسته و عشق در خدمت او به زانو درآمده و حزن در برابر این شاه روی بر خاک نهاده است.

داستان اصلی رسالهٔ «مونس‌العشاق» در اینجا به پایان می‌رسد، ولی خود رساله همچنان ادامه دارد، چه سهروردی هنوز سخنانی برای گفتن دارد، سخنانی عمدتاً دربارهٔ ماهیت حسن و عشق. در یک فصل او توضیح می‌دهد که چگونه همه طالب حسن و جمال‌اند، و راه رسیدن به آن نیز عشق است. در فصل دیگر فرق

حاشیه:

(۷) مصنفات، ج ۳، ص ۲۷۵.

(۸) همان، ص ۲۷۵-۶.

(۹) همان، ص ۲۸۱.

(۱۰) همان، ص ۲۸۳.

روابط میان حسن و عشق و حزن را پیش از این که در عالم جسمانی و در وجود یوسف و زلیخا و یعقوب بیان کند، در عالم ارواح طیبه یا عالم ملکوت شرح داده است، گویی که آنچه بعداً قرار است در عالم کون و فساد رخ دهد قبلاً در عالمی برتر رخ داده است. شبیه به همین واقعه را ما در خود قرآن در مورد رابطهٔ برادران یوسف با یوسف مشاهده می‌کنیم. همان‌طور که سالها پیش از این که برادران یوسف در برابر او به سجده بیفتند و زمین را بوسه دهند، یوسف همین واقعه را در صورت مثالی آن، در رؤیا، دیده بود که چگونه یازده ستاره و خورشید و ماه به او سجده می‌کردند. راه حزن به کنعان نزدیک است؛ حزن چون به آنجا می‌رسد نزد یعقوب می‌رود و یعقوب با او انس می‌گیرد. ولی راه عشق به مصر دراز است و چون به آنجا می‌رسد نزد زلیخا می‌رود، و همین که زلیخا از آمدن او به شهر باخبر می‌شود برمی‌خیزد و روی بدو می‌آورد و می‌پرسد: «از کجا آمدی و به کجا خواهی رفتن و ترا چه خوانند؟» عشق در پاسخ خود را معرفی می‌کند و می‌گوید:

من از بیت المقدس، از محلهٔ روح آباد از درب حُسن، خانه‌ای در همسایگی حزن دارم. پیشهٔ من سیاحت است. صوفی مجردم. هر وقتی روی به طرفی آورم، هر روز به منزلی باشم و هر شب جایی مقام سازم. چون در عرب باشم عشقم خوانند و چون در عجم آیم مهم خوانند. در آسمان به محرک مشهورم و در زمین به مسکن معروفم. اگرچه دیرینه‌ام، هنوز جوانم؛ و اگرچه بی‌برگم، از خاندان بزرگم.<sup>۷</sup>

عشق سپس به عوالم برتری اشاره می‌کند که خود به آنها تعلق دارد و از آنها گذشته است تا به مصر رسیده است. می‌گوید پایین‌ترین عالمی که او از آن عبور کرده تا به اینجا رسیده است شهرستان جان است که خود بالای این کوشک نه اشکوب (=نه فلک) است «و بر دروازهٔ آن شهرستان پیری جوان موکل است و نام آن پیر جاوید خرد است».<sup>۸</sup> این پیر در حقیقت همان عقل فعال است که راهنمای سالک به عوالم برتر است. سهروردی سپس از زبان عشق به وصف مراحل سفر سالک و عبور او از حواس پنجگانهٔ باطنی و ظاهری و قوای غذایی و هاضمه و نامیه و درین‌کردن غضب و شهوت و عبور از افلاک می‌پردازد تا اینکه سالک را به دروازهٔ شهرستان جان می‌رساند. در اینجا است که سالک با پیر روبه‌رو می‌شود و پیر به او سلام می‌کند و او را در چشمهٔ آب زندگانی غسل می‌دهد و بدین ترتیب سالک زندگانی

سرحذ وجود عشق منتظر مرکب روح بود»،<sup>۱۲</sup> مرادش از روح همان حقیقتی است که سهروردی عقل خوانده است.

در جمله‌ای که از احمد غزالی نقل کردیم، روح مرکبی خوانده شده است که عشق بر آن سوار می‌شود. به تعبیر دیگر، روح گوهر یا جوهری است که عشق صفت او می‌گردد. سهروردی نیز، چنانکه ملاحظه کردیم، عشق را صفت عقل می‌داند. ولی در اینجا میان قول احمد غزالی و سهروردی تفاوتی هست. سهروردی عشق را، و همچنین حسن و حزن را، فرزندان عقل می‌داند، در حالی که احمد غزالی عشق را پدیدآمده از روح نمی‌داند بلکه آن را مستقل از روح موجود می‌داند. درحقیقت، اصل عشق متعلق به ذات حق تعالی است. این عقیده با نظر افلوطین و فلاسفه‌ای چون فارابی و ابن‌سینا مطابقت دارد. وقتی این فلاسفه می‌گویند خداوند در ذات خود هم عاشق است و هم معشوق،<sup>۱۳</sup> درحقیقت اصل عشق و حسن را به ذات او نسبت می‌دهند. این نظریه که گاه از آن به «عشق ذاتی» یا «حب ذاتی» تعبیر می‌شود بیشتر در شعر فارسی متداول بوده است.

ویژگی دیگری که در بحث مابعدطبیعی سهروردی درباره عشق و حسن دیده می‌شود این است که او این دورا در کنار حزن یا اندوه قرار داده است. حزن به عنوان یکی از احوال صوفیانه در پاره‌ای از کتابهای اهل تصوف، مانند کتاب‌الریاضة حکیم ترمذی و رساله شش‌پاره که بابی را به این موضوع اختصاص داده، مطرح بوده است، ولی هیچ‌گاه به منزله یکی از احوال درجه اول صوفیه مورد توجه نبوده است، و معمولاً نویسندگانی که از حزن یاد کرده‌اند آن را صرفاً یکی از حالات نفسانی در نظر گرفته‌اند. اما سهروردی شأن فوق‌العاده بالایی برای آن قائل شده و از آن به منزله حقیقتی مابعدطبیعی یاد کرده و آن را همانند عشق و حسن از صفات مخلوق اول یعنی عقل دانسته است. علت این که سهروردی چنین نقشی برای حزن قائل شده است ظاهراً این است که او خواسته است که داستان عشق و حسن خود را بر داستان قرآنی یوسف و زلیخا منطبق نماید. در این داستان چون یعقوب نیز نقش مهمی

حاشیه:

(۱۱) خود سهروردی نیز در همین رساله لفظ عقل را به این معنی به کار برده است، در این بیت که می‌گوید:

عقل که باشد کنون جو عشق خرامد

صبر که باشد کنون چو یار برآمد

(مصنعات، ج ۳، ص ۲۷۴)

(۱۲) سوانح، ص ۳.

(۱۳) در مورد قول افلوطین بنگرید به: اثناده، اثناد ۶، فصل ۸، ۱۵؛ و برای قول فارابی بنگرید به: السیاسة المدنیة، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران ۱۳۷۶، ص ۷۱؛ و برای ابن‌سینا به: رساله‌العشق، فصل اول. فارابی و ابن‌سینا در آثار دیگر خود نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند.

میان محبت و عشق و معرفت را بیان می‌کند، و در فصل بعد از وجه تسمیه عشق سخن می‌گوید و توضیح می‌دهد که اصل این کلمه از عشقه است و عشقه گیاهی است که در هر درخت که بیچند آن را خشک گردانند. سرانجام در آخرین فصل عشق را حقیقتی ازلی معرفی می‌کند که سلطان ازل و ابد، یعنی حسن، «شحنگی کونین بدو ارزانی داشته است» و به هر شهری که وارد شود باید گاوی برایش قربانی کنند. منظور از این شهر بدن انسان است و منظور از گاو نفس.

چهار فصلی که سهروردی در انتهای ابتکارهای سهروردی رساله خود آورده است هرچند که در «مونس‌العشاق» بی‌ارتباط با موضوع اصلی رساله

نیست، ولی به هر حال وحدت و یکپارچگی اثر را به هم زده و ساختار تألیفی آن را تا حدودی ضعیف کرده است. اما این نوع ضعفها در آثاری که جنبه‌های ابتکاری دارند چیز غریبی نیست. رساله سهروردی به‌راستی اثری بدیع در تاریخ ادبیات عرفانی زبان فارسی است. در این اثر هم مطالب و نکات خاصی درباره عشق و حسن و اصل آنها بیان شده است و هم صورت تألیفی خاص و شیوه ادبی نوی برای بیان مطالب به کار رفته است.

اولین نکته مهمی که در این رساله باید بدان توجه کرد نظر سهروردی درباره اصل یا منشأ عشق و نسبت آن با حسن و حزن است. سهروردی، چنانکه ملاحظه کردیم، عشق را صرفاً از لحاظ روانشناختی و به منزله حالتی نفسانی در نظر نمی‌گیرد، بلکه به آن از دیدگاهی مابعد طبیعی نگاه می‌کند و آن را در کنار دو معنی (ایده) مابعد طبیعی دیگر، یعنی حسن و حزن، قرار می‌دهد و هر سه را به منزله صفات عقل معرفی می‌کند. عقل نیز در اینجا به معنای خاص نوافلاطونی به کار رفته است که با معنای متداول این لفظ در ادبیات فارسی فرق دارد. عقل در ادبیات فارسی معمولاً به معنای قوه استدلال و تمییز در انسان است و در اشعار صوفیانه و عرفانی نیز آن را در مرتبه‌ای فروتر از عشق قرار داده‌اند.<sup>۱۱</sup> اما در اینجا عقل گوهری تابناک، یا جوهری نورانی، است و نخستین حقیقتی است که از حق تعالی پدید آمده است و به اصطلاح نوافلاطونی صادر اول است.

در اشعار عرفانی فارسی برای بیان همین معنی معمولاً از لفظ 'روح' یا 'روح اعظم' استفاده کرده‌اند. مثلاً وقتی که احمد غزالی در فصل اول سوانح می‌نویسد: «روح چون از عدم به وجود آمد، در

دارد و در فراق یوسف دچار حزن می‌شود، پس سهروردی ناچار عقل را صاحب سه فرزند دانسته و بدین ترتیب پایگاه حزن را تا مرتبه حسن و عشق بالا برده است. کاری که سهروردی در حق حزن کرده نه فقط بی‌سابقه بوده بلکه بعد از او نیز در ادبیات فارسی از آن استقبال نشده است.

و اما جنبه‌های مؤثرتر رساله «مونس‌العشاق» سهروردی ویژگی صوری و شگردهای ادبی به کار رفته در آن است. سهروردی نخستین کسی است که از معانی یا حقایق (ایده‌های) مابعدطبیعی چون عقل و حسن و عشق و حزن داستان نسبتاً بلندی ساخته و آراء فلسفی خود را در ضمن این داستان بیان کرده است. این داستان تمثیلی نیست، آن‌چنانکه مثلاً «قصه غربت غریبه» تمثیلی است. عقل و حسن و عشق و حزن هیچ‌یک حقیقت دیگری را متمثل نمی‌سازند. این معانی یا حقایق خود به منزله شخصیت‌های داستانی ایفای نقش می‌کنند.

سهروردی از این نظر که این حقایق را «مونس‌العشاق»: تا حدودی در کسوت انسانی به نمایش درآورده است می‌توان گفت که در مورد آنها صنعت تشخیص (personification) به کار برده است. ولی کاری که سهروردی در حق آنها کرده است دقیقاً این نیست. حسن و عشق و حزن هرچند که در عالمی ملکوتی یا آدم ارتباط برقرار می‌کنند (پیش از آنکه حتی آدم به دنیا بیاید)، ولی خودشان جزو آدمیزاد نیستند. فرشته هم نیستند. ممکن است که ما بگوییم که عقل که صادر اول است همان 'وهومنه' (بهمن) است و فرشته است، ولی حسن و عشق و حزن را سهروردی به منزله فرشتگان به ما معرفی نکرده است. این سه برادر درست است که در اصل از عالم ملکوت اعلی‌اند، ولی در هر حال با حفظ هویت خود به عالم دنیا می‌آیند و با آدمها می‌آمیزند و صفتی یا حالتی در نفس آنها می‌گردند. در داستانی که سهروردی ساخته است این حقایق مابعدطبیعی با همین هویتی که دارند، یعنی به منزله معانی یا حقایق مابعدطبیعی که بعداً به صورت حالات نفسانی درمی‌آیند، نقش ایفا می‌کنند و با ما سخن می‌گویند.

مهمترین ویژگی این حقایق همین سخن‌گفتن آنهاست. عشق و حسن و حزن مانند موجود زنده‌ای که دارای نفس ناطقه است سخن می‌گویند و عالی‌ترین مطالب فلسفی و عرفانی را برای ما شرح می‌دهند. اما این نه بدین معنی است که سهروردی می‌پنداشته است که این حقایق مابعدطبیعی حقیقتاً زبان دارند و مانند انسان سخن می‌گویند. سهروردی در اینجا از شگردی ادبی که در عصر وی تا حدودی رایج بوده استفاده کرده و آراء خود را به گونه‌ای بیان کرده است که گویی این معانی یا حقایق زبان دارند و این

سخنان را مانند انسان بیان می‌کنند. این شگرد همان چیزی است که از قدیم «زبان حال» خوانده شده است. بنابراین، مهمترین ویژگی این حقایق مابعدطبیعی این است که آنها در داستان سهروردی به زبان حال سخن می‌گویند. با استفاده از این تعبیر کهن فارسی، می‌توان گفت که داستان سهروردی داستانی است «زبان حالی» و قهرمانان آن نیز، یعنی حسن و عشق و حزن، شخصیت‌های «زبان حالی»‌اند.

سهروردی در تاریخ تفکر ایران نخستین متفکری است که درباره این معانی مابعدطبیعی داستانی «زبان حالی» خلق کرده و از زبان آنها آراء و اندیشه‌های فلسفی-عرفانی خود را بیان کرده است. پیش از سهروردی متفکران دیگری بوده‌اند که درباره حسن و عشق سخن گفته‌اند. یکی از این متفکران ابن‌سینا بود که رساله عشق در باب عشق تدوین کرد. یکی دیگر احمد غزالی بود که، شاید از لحاظی به تقلید از ابن‌سینا، کتاب سوانح خود را در باب عشق نوشت. غزالی در این کتاب، مانند سهروردی، از عشق به عنوان حقیقتی مابعدطبیعی سخن گفته و از نسبت آن با روح (که همان مخلوق اول است) یاد کرده است، ولی کتاب سوانح یک داستان 'زبان حالی' نیست، و نویسنده از زبان حال عشق درباره عشق و حالات آن با ما سخن نگفته است. پیش از سهروردی، گاهی بعضی از شاعران مطلبی کوتاه از زبان حال عشق یا عقل در یکی دو بیت بیان کرده بودند، ولی نوشتن یک داستان نسبتاً بلند درباره عشق و معانی دیگر، با طرحی مشخص، سابقه نداشته است، طرحی که با تولد شخصیتها (حسن و عشق و حزن) آغاز می‌شود و پس از یک سلسله حوادثی که بر اثر جدایی آنها روی می‌دهد سرانجام با دیدار آنها با هم خاتمه می‌یابد.

پس از سهروردی بود که، تحت تأثیر مستقیم یا غیر مستقیم او، آثاری داستانی و زبان حالی درباره حسن و عشق به زبان فارسی نوشته شد. یکی از این آثار منظومه‌ای است که شاعری به نام عمادالدین عربشاه یزدی حدود دو قرن پس از سهروردی سروده و نام آن را نیز «مونس‌العشاق» نهاده است.

عمادالدین عربشاه یزدی یکی از صوفیان

یزد بود که در عهد پادشاهی یحیی پسر

مظفر بن امیر مبارزالدین محمد در یزد

می‌زیست و منظومه خود را، که تنها اثر بازمانده از اوست، بنا به

خواست همین شاه در سال ۷۸۱ هـ.ق. سروده است.<sup>۱۴</sup> این منظومه

#### منظومه

#### عربشاه یزدی

حاشیه:

(۱۴) درباره این پادشاه و رابطه عمادالدین عربشاه با او، بنگرید به:

ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات ایران، ج ۳، بخش ۲، ج ۳، تهران ۱۳۶۳.

ص ۱۰۹۳.



شاعر، یعنی نیمه دوم قرن هفتم، مکتب ابن عربی به یزد رسیده بوده (یا دست کم آوازه آن به آنجا رسیده بوده) ولیکن هنوز مقبولیت پیدا نکرده بوده است. چقدر فرق است میان عربشاه یزدی و عبدالرحمان جامی که یک قرن پس از او می‌زیست و هم از تعالیم تصوف ایران (بخصوص خراسان) بهره‌مند بود و هم از تعالیم مکتب ابن عربی و حتی خود شارح کتاب فصوص بود.

انتقاد شاعرانی چون عطار و مولوی از فلاسفه تعجب‌آور نیست، ولی وقتی که شخصی مانند عربشاه، که خود کتاب یک فیلسوف دیگر را پذیرفته و بازگو کرده، به انتقاد از فلاسفه و نفی فلسفه می‌پردازد تا حدودی تعجب‌آور است. البته، سهروردی فیلسوف مشایی نیست، بلکه حکیمی است اشرافی. ولی به هر حال اهل فلسفه است و مطالب اشرافی او نیز در سنت فلسفه یا حکمت اشرافی است که پایه‌های آن را ابن‌سینا گذاشته بود. بعضی از آراء عرفانی و اشرافی ابن‌سینا، که سهروردی هم از آنها متأثر شده بود، در نطهای آخر اشارات آمده است، کتابی که عربشاه زهر کشنده خوانده است. عربشاه که به هر حال سهروردی را می‌شناخته است بعید است که از فیلسوف بودن او مطلع نبوده باشد. به عکس، باید گفت کسی که ابن‌سینا و ابن عربی و کتابهایشان را می‌شناخته است، می‌بایست با تعالیم سهروردی هم که کتابش را به نظم درآورده است آشنا بوده باشد، و حتی بداند که مکتب او از نظر بسیاری فلسفی است. در واقع شاید به همین دلیل است که عربشاه نام سهروردی را در منظومه خود ذکر نکرده است. او نمی‌خواسته است که متهم به پیروی از فلاسفه شود، اتهامی که در زمان او و در جایی چون یزد ممکن بود خطرناک باشد. اصلاً چه بسا انگیزه او در سرودن همین ابیاتی هم که در نفی فلسفه و مذهب وحدت وجود است این بوده که می‌خواسته است به وی اتهام فلسفی بودن نزنند، چه او به هر حال مشغول به نظم‌درآوردن یکی از آثار سهروردی بود، کسی که احتمالاً خود به همین اتهام به قتل رسیده بود.

«مونس‌العشاق» یا «رساله فی حقیقه العشق» سهروردی هر چند که اساساً جنبه ادبی دارد، ولی، همان‌طور که دیدیم، خالی از جنبه‌های فلسفی نیست. این جنبه‌های فلسفی بطور طبیعی وارد منظومه عربشاه یزدی هم شده است. مثلاً در همان آغاز داستان

حاشیه:

۱۵) مونس‌العشاق عربشاه یزدی دوبار به چاپ رسیده است، یک بار با تصحیح نجیب مایل هروی (انتشارات مولی، تهران ۱۳۶۶) و بار دیگر به کوشش محمود هاشمی (انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد ۱۳۷۰ ه.ش). تعداد ابیات در چاپ مایل هروی ۱۹۶۸ و در چاپ هاشمی ۱۹۸۵ است.

۱۶) چاپ مایل، ص ۳۵؛ چاپ هاشمی، ص ۶۶.

که بر وزن لیلی و مجنون نظامی سروده شده دارای نزدیک به دوهزار بیت است،<sup>۱۵</sup> که کمتر از نیمی از آنها به رساله سهروردی مربوط می‌شود. عمادالدین در ضمن این ابیات مطالب رساله سهروردی را بازگو کرده است، نه فقط داستان حسن و عشق و حزن و یوسف و زلیخا و یعقوب را، بلکه حتی فصول آخر رساله را نیز هم.

پیش از این که عمادالدین به سرودن مطالب رساله سهروردی بپردازد، مقدمه‌هایی نزدیک به هزار بیت سروده که در ضمن آنها به توحید و نیایش پروردگار و نعت پیامبر و وصف معراج او و مدح یحیی بن مظفر پرداخته و انگیزه خود را برای سرودن این اثر شرح داده است. علاوه بر این، شاعر در ضمن این مطالب مقدماتی ابیاتی هم در ردّ فلاسفه سروده، و منظور او از فلاسفه نیز مشائیان و در رأس آنان ارسطو و ابن‌سینا، یا به قول شاعر پورسینا، اند. از سه کتاب فلسفی معروف ابن‌سینا، نجات و شفا و اشارات نیز به بدی یاد شده است. نه تنها فلاسفه مشایی، بلکه محیی‌الدین ابن عربی را نیز که مذهبش 'وجودی' خوانده شده مردود دانسته است، چه مذهب عرفانی او از نظر عربشاه شرک است و شوم:

دین را چو ز فلسفی ربودی

می‌دارنگاهش از وجودی

سرگشته مگرد همچو پرگار

برگرد و وجودیان طرّار

کان مذهب شوم پیچ در پیچ

شرک است به ذات حق دگر هیچ<sup>۱۶</sup>

عربشاه از کتاب فصوص‌الحکم نیز یاد کرده و آن را مانند اشارات زهر کشنده خوانده است.

انتقاد از فلاسفه از جانب یک شاعر صوفی چیز غریبی نیست. در واقع این نوع انتقادات از فلاسفه در میان شعرای فارسی‌زبان تا حدودی سنت شده بود. بزرگانی چون سنایی و عطار و مولوی هر سه پیش از عربشاه به نکوهش فلاسفه و ردّ فلسفه ارسطویی پرداخته بودند. اما انتقاد از ابن عربی جالب توجه است. این نشان می‌دهد که کوشش کسانی چون فخرالدین عراقی و سعدالدین فرغانی که سعی کرده بودند در لمعات و مشارق‌الدراری مکتب تصوف ایران را با مذهب ابن عربی، به قول عربشاه 'وجودی'، پیوند دهند موفق نشده بودند که شاعرانی مانند عربشاه را قانع کنند. انتقاد از ابن عربی این نکته را هم نشان می‌دهد که در زمان

حسن و عشق، وقتی که می‌خواهد از آفرینش عالم و پدید آمدن عشق و حسن و اندوه سخن گوید، در ضمن اشاره به حدیث قدسی «کنت کنزاً مخفياً» (حدیثی که سهروردی در رساله خود نقل نکرده) می‌گوید:

تا گنج نهان شود هیویدا  
در هیکل صورت و هیولی<sup>۱۷</sup>  
از دُرُج کرم به صنع باهر  
یک دُرّ لطیف کرد ظاهر  
پس عقل نخست کرد نامش  
بخشید سه وصف مستدامش

دو اصطلاح صورت و هیولی که عربشاه در اینجا به کار برده (و در رساله سهروردی نیامده) فلسفی است و اصلاً هم متعلق به فلسفه ارسطو و مشائیان است. لفظ عقل هم در اینجا دقیقاً به معنای فلسفی به کار رفته است، همان‌طور که سهروردی به کار برده است. جالب توجه اینجاست که این عقل را که صادر اول است «عقل نخست» خوانده است، و این می‌رساند که او دقیقاً به این معنای فلسفی توجه داشته و به نظریه عقول قائل بوده است. وصفی هم که وی از عقل فعال می‌کند درست مانند وصف سهروردی است. عقل فعال که در رساله سهروردی 'جاوید خرد' نامیده شده است موکل شهرستان جان است با چنین اوصافی:

دروازه شهر را موکل  
پیریت جوان بدو معول  
جاوید خرد نهاده نامش  
گنگ است و فصاحتی تامش  
دیرینه ولی ز چرخ دوار  
بر وی نگذشته سال بسیار

سخنان عربشاه یزدی درباره حواس پنجگانه باطنی و ظاهری نیز که از سهروردی گرفته شده است مطابق با روانشناسی مشایی است. عربشاه حتی در هنگام توصیف قوه حافظه از ارسطو به عنوان مظهر تفکر نام می‌برد. وصفی که سهروردی از این قوه کرده است چنین است:

... در آن حجره تختی از خاک پاک گستریده، بر آن تخت یکی تکیه زده، طبعش به اعتدال نزدیک، فکر بر او غالب، امانت بسیار نزدیک او جمع گشته و هرچه بدو سپارند هیچ خیانت نکند. هر غنیمت که از این جماعت حاصل کرده است بدو سپارد تا وقتی دیگرش به کار آید.<sup>۱۷</sup>

و وصفی که عربشاه می‌کند چنین:

در حجره زده سریر مرفوع  
از عنصر بردبار موضوع

بنشسته چو ارسطو فکوری  
بالای سریر باسروری  
ذهنی به لطافت نسیمش  
طبعی چو مزاج مستقیمش  
خائن نه ولی امین چو هارون  
مفلس نه ولی غنی چو قارون  
پس هرچه گرفته در غنیمت  
زین طایفه اندر آن عزیمت  
تسلیم امین کند ودیعت  
بر وفق شرایط شریعت  
کز گردش روزگار شاید  
کش وقت دگر به کار آید<sup>۱۸</sup>

اوصافی که عربشاه ذکر کرده است همان اوصاف سهروردی است. ولی در عین حال او در ذکر این اوصاف ذوق و خلاقیت خود را نیز نشان داده، و این یکی از صفات بارز منظومه عربشاه است. عربشاه شاعر است و اهل ذوق، با ذهنی خلاق، و این خلاقیت نه تنها در ابیاتی پیداست که مطالب آنها از سهروردی گرفته نشده است، بلکه در همان ابیاتی هم که ناظر به مطالب رساله سهروردی است دیده می‌شود. مثلاً در ابیات فوق، به جای «خاک»، گفته است «عنصر بردبار»، و به جای «تخت»، گفته است «سریر». بر این تخت، بنا به قول سهروردی، «یکی تکیه زده»، که «فکر بر او غالب» است. عربشاه همین شخص با فکر را به ارسطو مانند کرده و یک مصرع هم درباره لطافت ذهن او گفته که در رساله سهروردی نیامده است. این مقایسه را می‌توان در مورد قسمتهای دیگر این دو اثر نیز انجام داد و به همین نتایج رسید.<sup>۱۹</sup>

تأثیر اصطلاحات و آراء فلسفی در بخشهای دیگر منظومه عربشاه نیز دیده می‌شود، بخشهایی که مستقیماً از رساله سهروردی گرفته نشده است. مثلاً در جایی که می‌خواهد مقصود از آفرینش را بیان کند باز از عقول و انفس و افلاک، بنابر مذهب مشایی، یاد کرده می‌گوید:

حاشیه:

(۱۷) مصنفات، ج ۳، ص ۲۷۷.

(۱۸) چاپ تهران، ص ۶۵؛ چاپ اسلام‌آباد، ص ۳-۹۲. (بعد از بیت اول، در چاپ هاشمی ۱۳ بیت اضافه دارد که به نظر می‌رسد جای آنها اینجا نباشد). (۱۹) بدیهی است که با این تفاوتی که حتی در مورد بیان مطالب مشابه در این دو اثر وجود دارد، نمی‌توان منظومه عربشاه را صرفاً صورت منظوم رساله سهروردی انگاشت. منظومه عربشاه اثری است مستقل هرچند که حدود نیمی از مطالب آن از رساله سهروردی گرفته شده باشد. به همین جهت صفحه عنوان هردو چاپ این اثر (چاپ مایل هروی و چاپ خانم هاشمی) درست نیست. در صفحه عنوان این چاپها سهروردی مؤلف «مونس‌العشاق» معرفی شده است، ولی مونس‌العشاق سهروردی اثری است که در این دو چاپ نیامده است. آنچه در این دو چاپ آمده است منظومه «مونس‌العشاق» عربشاه یزدی است.

پس در عقبم شما به تعجیل  
بیدا سپرید میل در میل  
اندر طلبم عنان بتابید  
یکباره بدان طرف شتابید<sup>۲۲</sup>

بعد از این که حسن با یوسف می‌آمیزد و عشق به سراغ وی می‌رود، گفتگوهای کوتاهی میان حزن و عشق و حسن و عشق و باز عشق و حزن به زبان حال درمی‌گیرد. در این داستان بیش از هر کس عشق به زبان حال سخن گفته، و در واقع سهروردی مراحل بازگشت نفس یا روح انسان به عالم علوی و در ضمن آن روانشناسی عرفانی خود را از زبان عشق بیان کرده است. عربشاه نیز دقیقاً همین کار را در منظومه خود انجام داده است.

استفاده عربشاه از زبان حال به مواردی که سهروردی از آن استفاده کرده است محدود نمی‌شود، بلکه وی در جایی که می‌خواهد سبب سرودن منظومه خود را بیان کند مجلسی را وصف می‌کند که شاه یحیی در فصل بهار ترتیب داده و گلها و گیاهان و مرغان شور و حالی به مجلسیان داده‌اند و در این میان سوسن به زبان حال سخن می‌گوید:

سوسن به زبان حال می‌گفت  
بی‌زحمت قیل و قال می‌گفت  
کان پنجه سرو راستین است  
یا پنجره زمردین است  
آن قبه تاج اردوان است  
یا شعله شمع ارغوان است<sup>۲۳</sup>

در همین مجلس است که شاه یحیی از عربشاه می‌خواهد که این منظومه را برای او بسراید و شاعر هم اطاعت می‌کند.

در مقدمه  
کاری که عمادالدین عربشاه با مطالب  
«مجالس العشاق» کرده است تکرار عین  
عبارات سهروردی در این رساله نیست.

عمادالدین با ذهن خلاق خود همان مطالب را به صورتی منظوم و گاه با کلمات و عباراتی متفاوت بیان کرده است. اما حدود یک صد سال بعد، نویسنده مجالس العشاق از مطالب همین رساله به صورتی اقتباس کرده است که خلاقیتی در آن دیده نمی‌شود. هویت این نویسنده دقیقاً معلوم نیست. این کتاب را هم به سلطان حسین بایقرا نسبت داده‌اند و هم به کمال‌الدین حسین گازرگاهی.

حاشیه:

۲۰) چاپ تهران، ص ۳۵؛ چاپ اسلام‌آباد، ص ۶۷.

۲۱) مصنفات، ج ۳، ص ۲۷۱.

۲۲) مونس العشاق، چاپ تهران، ص ۵۱؛ چاپ اسلام‌آباد، ص ۸۱-۸۰.

۲۳) همان، چاپ تهران، ص ۲۹؛ چاپ اسلام‌آباد، ص ۶۲.

چون مقصد ازین محیط خضرا  
گردنده بدین بسیط غبرا  
وز سیر ستارگان روشن  
در عرصه این کبود گلشن  
وز شش جهت و ز چار گوهر  
وز نه فلک و ز هفت اختر  
وز انفس و از عقول اولی  
و ارواح بجمرد از هیولی  
دانستن ذات ذوالجلال است  
کان گنج قدیم لایزال است<sup>۲۰</sup>

تأثیر سهروردی در منظومه عربشاه یزدی صرفاً در مطالبی که عربشاه از رساله «مونس العشاق» گرفته است نیست. همان‌طور که قبلاً گفتیم، یکی از ویژگیهای سهروردی در رسائل فارسی‌اش، بخصوص در «مونس العشاق»، استفاده‌ای است که وی از زبان حال به عنوان یک شگرد ادبی کرده است. این شگرد ادبی را عربشاه یزدی نیز دقیقاً به کار برده است. همان‌طور که در رساله سهروردی حسن و عشق و حزن هریک به زبان حال درباره خود سخن می‌گویند، در منظومه عربشاه نیز همین شیوه به کار رفته است. مثلاً هنگامی که خداوند آدم را خلق می‌کند، حسن قدم پیش می‌گذارد تا برود و شهرستان وجود آدم را ببیند. پیش از این که برود، دو برادر خود را از تصمیم خود باخبر می‌سازد و به آنها می‌گوید: «اول من یکسواره پیش بروم. اگر مرا خوش آید، روزی چند آنجا مقام کنم، شما نیز بر پی من بیائید.»<sup>۲۱</sup> همین مطلب را عربشاه اندکی مفصل‌تر چنین بیان می‌کند:

چون حسن که شاه آن حشم بود  
با تاج و سریر و با علم بود  
در گوش گرفت این حکایت  
گفتا که: به سوی آن ولایت  
من خود بروم نخست تنها  
وان ناحیه را کنم تماشا  
گر کشور مستنیر باشد  
جان پرور و دلپذیر باشد  
بیم که هوش سازگار است  
آبش به مزاج خوشگوار است  
آنجای دو هفته جای گیرم  
چون بدر دجی سرای گیرم



می‌کند، از جمله ابیات زیر از مقدمه یوسف و زلیخای جامی را که می‌گوید:

جمال اوست هر جا جلوه کرده  
زمعشوقان عالم بسته پرده  
(...)

هلا تا نغلطی، ناگه نکویی  
که از ما عاشقی وز وی نکویی  
که همچون نیکویی عشق ستوده  
ازو سربرزده در تو نموده<sup>۲۷</sup>

پس از بیان این نظریه، نویسنده که خود را سلطان حسین بایقرا معرفی می‌کند می‌گوید که مدتها بوده که قصه عاشقان در دلش خلجان می‌نموده تا این که بالأخره تصمیم گرفته است که کتابی در این باره بنویسد. سپس بلافاصله به سراغ «مونس‌العشاق» سهروردی می‌رود و مطالب آن را با چاشنی‌هایی که از اینجا و آنجا گرفته است می‌آمیزد. اولین چیزی هم که از رساله سهروردی می‌گیرد مطلبی است که سهروردی درباره پیدایش حسن و عشق و حزن گفته است. عقل نخستین حقیقتی است که خداوند می‌آفریند و به آن سه صفت می‌بخشد:

و آن جوهر را که مسمی است به عقل سه صفت بخشیده که به سبب آن که دوست می‌داشته که او را بشناسند آن را از محض موهبت خود بدو ارزانی داشته؛ یکی شناخت حضرت حق جل جلاله و یکی شناخت خود و یکی شناخت [آن] که معدوم بود و موجود شد. از آن شناخت که تعلق به حق داشت حسن پدید آمد و آن را 'جهان‌آرای' خوانند که عبارت از تناسب و تجاذب بلکه روحی است دمیده در قالب تناسب، و از آن شناخت که تعلق به خود داشت عشق پدیدار شد که آن را 'مهر' گویند... و از آن شناخت که تعلق به نبود [داشت] حزن ظاهر شد که آن را 'درد و اندوه' خوانند... و این هر سه صفت از یک اصل اند که به منزله سه شاخ منشعب شده به مثابه سه برادر [اند].<sup>۲۸</sup>

مطالبی که مؤلف مجالس در اینجا از رساله سهروردی اقتباس

حاشیه:

(۲۴) مجالس‌العشاق چندبار در هند چاپ سنگی شده است و اخیراً با حذف قسمتهایی به کوشش غلامرضا طباطبائی مجد (تهران ۱۳۷۵) به چاپ رسیده است.

(۲۵) چاپ طباطبائی، ص ۹-۱۰. این فصل در چاپ طباطبائی مجلس چهاردهم است و در چاپ سنگی هند (۱۸۹۷ م) مجلس پانزدهم.

(۲۶) مجالس، ص ۱۰.

(۲۷) همان، ص ۱۳.

(۲۸) همان، ص ۱۵.

به‌هرحال، این کتاب در عهد سلطان حسین بایقرا نوشته شده و موضوع آن حکایتهای عشقهای مجازی مشایخ صوفیه و شاهدبازیهای آنهاست.<sup>۲۴</sup>

یکی از فصول مجالس‌العشاق (مجلس چهاردهم) درباره شیخ اشراق و شاهدبازی اوست. شیخ اشراق، بنا به قول نویسنده مجالس،<sup>۲۵</sup> عاشق یکی از فرزندان شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی، صاحب عوارف المعارف، می‌شود و روزی آهویی برایش می‌آورند و می‌گوید که آن آهو شبیه به یار من است و من به او جفا نمی‌کنم و رباعی می‌سراید. وقتی که معشوق خبردار می‌شود، عاشق را ملامت می‌کند و می‌گوید که با این تشبیه از وحدت دور شده‌ای. همین باعث می‌شود که عشق شیخ یکی در هزار شود و رباعی دیگری بسراید.

داستانی که نویسنده مجالس درباره شیخ اشراق ساخته است، مانند اکثر داستانهای دیگر این کتاب، ساختگی است. حکایت دیدن آهو و تشبیه او به معشوق مربوط به مجنون است و احمد غزالی همین حکایت را برای بیان مرحله‌ای از عاشقی آورده که عاشق هرچه را می‌بیند به معشوق تشبیه می‌کند. ابیاتی هم که در اینجا به سهروردی نسبت داده شده است از او نیست.

نویسنده مجالس‌العشاق اگرچه داستانی سراپا دروغ به شیخ اشراق نسبت داده، ولی رساله «مونس‌العشاق» شیخ را (که عنوان آن شبیه به عنوان کتاب خود اوست) می‌شناخته و در مقدمه خود از بسیاری از مطالب آن استفاده کرده و گاه عین عبارات سهروردی را، بدون ذکر مأخذ، نقل کرده است. مقدمه مؤلف مجالس در واقع معجونی است از مطالبی که نویسندگان و شعرای مختلف درباره عشق و حسن گفته‌اند، ولی مأخذ اصلی مؤلف همان رساله سهروردی است.

استفاده از مطالب رساله سهروردی و مطالب نویسندگان صوفی، از جمله مطالب عبدالرحمان جامی، موجب شده است که نویسنده در این مقدمه سخنانی درباره حسن و عشق بگوید که با هم مغایرت دارند. او ابتدا نظریه عشق یا حب ذاتی را که فخرالدین عراقی و عبدالرحمان جامی از قائلان بدان بودند و مؤلف با آثارشان آشنایی داشته است نقل می‌کند و می‌گوید که «حسن بر کمال و عشق و محبت جمال صفت ذاتی است».<sup>۲۶</sup> سپس اشعاری هم در تأیید این نظریه از شاعرانی چون قاسم انوار و جامی نقل

مابعدطبیعی خود را حفظ می‌کنند. اما از اواخر قرن هشتم و اوائل قرن نهم آثار داستانی دیگری در ادبیات فارسی پدید می‌آید که حسن و عشق را در عالم صغیر تصویر می‌کنند و در واقع نسبت حسن و عشق و مفاهیم وابسته به آنها را در روانشناسی عرفانی و عاشقانه بیان می‌کنند. این قبیل داستانها هر چند که از حیث محتوا متعلق به مکتب صوفیانه‌اند و با داستان فلسفی- عرفانی مکتب اشراق تفاوت دارند، از حیث صورت از آنها متأثراند، چه داستان‌پردازی دربارهٔ حسن و عشق و مفاهیم دیگر اساساً کاری است که سهروردی در رسالهٔ «مونس‌العشاق» ابداع کرده است.

داستانهای حسن و عشق که از دیدگاه روانشناسی عرفانی و عاشقانه نوشته شده و ناظر به عالم صغیر است از لحاظ محتوا تفاوت‌هایی با داستان سهروردی دارند، که یکی از مهمترین آنها نقش عقل در این داستانهاست. سهروردی عقل را به منزلهٔ صادر یا مخلوق اول و به معنای عقل کل (معادل «نوس» در یونانی) در نظر می‌گیرد، در حالی که در داستانهای روانشناختی عقل نیرویی است در وجود انسان برای رسیدن به حقیقت از راه شناخت و این نیرو زیردست عشق است. در این داستانها پادشاهی و سلطنت اصلاً متعلق به عشق است و عقل باید وزیر او باشد. حسن نیز مطلوب عشق است، چیزی است که عشق به دنبال آن است.

نمونهٔ این نوع داستانهای روانشناختی رسالهٔ «عقل و عشق» این ترکهٔ اصفهانی (ف. ۸۳۵) است. این ترکه در این اثر عالم درونی انسان را مملکتی می‌داند که پادشاه حقیقی آن عشق است و عقل شیخی است که پیروانی دارد و در مجلس خود برای آنان وعظ می‌کند و کاری با عشق ندارد.<sup>۲۹</sup> عشق برای این که عقل را مطیع و فرمانبر خود گرداند پیامهایی برای عقل می‌فرستد و سرانجام لشکر حسن را به جانب او گسیل می‌کند و دلاوران حسن دروازهٔ نظر و سپس دروازهٔ سمع را در شهرستان عقل می‌گشایند و سرانجام شهرستان را فتح می‌کنند و پس از مدتی عشق عقل را وزیر خود می‌گرداند. در داستان این ترکه، سنت داستان‌سرایی سهروردی در «مونس‌العشاق» در کنار سنت «مناظره‌نویسی» به زبان حال که در قرنهای ششم و هفتم در ادبیات فارسی پرورش

کرده است با آنچه او دربارهٔ حسن و عشق ذاتی گفته است مغایرت دارد و اساساً متعلق به دو مکتب فکری مختلف است. ولی او توجهی به این مغایرت ندارد.<sup>۲۹</sup>

مؤلف مجالس‌العشاق داستان سه برادر را مطابق با رسالهٔ سهروردی دنبال می‌کند و مانند او از زبان حال آنان سخن می‌گوید. مثلاً عشق وقتی که به مصر می‌رود و در آنجا با زلیخا روبه‌رو می‌شود با او به گفتگو می‌پردازد. روایت سهروردی را قبلاً ملاحظه کردیم و دیدیم که چگونه عشق در پاسخ به سؤال زلیخا که می‌پرسد از کجا آمده‌ای و چه می‌خواهی، می‌گوید که از بیت‌المقدس، از محلهٔ روح‌آباد آمده است و همسایهٔ حزن است. گزارش مؤلف مجالس‌العشاق از این گفتگو چنین است:

زلیخا استفسار نمود که: چه کسی و از کجا می‌آیی و به کجا خواهی رفت و نام تو چیست؟ گفت: مردی سرگردانم و در کار خود حیران ... وفی قصتی طول و انت ملول. از بیت‌المقدس می‌آیم و در محلهٔ نامرادی وطن دارم و در سر چهارسوی رسوایی دکانداری می‌کنم. متاع دکانم همه رنج است و محنت و غم و درد ... چون در عرب باشم عشقم خوانند و چون به عجم روم مهم نامند.<sup>۳۰</sup>

در رسالهٔ سهروردی، عشق پس از معرفی خود دربارهٔ سیر نزول خود از مبدأ تا این جهان سخن می‌گوید و در ضمن از حواس پنجگانهٔ باطنی و حواس پنجگانهٔ ظاهری و قوای غاذیه و هاضمه و نامیه و شهوت و غضب به زبان رمز یاد می‌کند و بدین ترتیب روانشناسی سلوک را شرح می‌دهد. مؤلف مجالس‌العشاق هیچ یک از این مطالب را نیاورده است. اما فصولی که سهروردی زائد بر داستان حسن و عشق و حزن آورده است در مجالس نقل شده است.

#### حاشیه:

۲۹) خلط این دو نظریه را در مثنوی عشقی دیگری به نام «رموز العاشقین» که سرودهٔ شاعری به نام حکیمی است که ظاهراً در دربار سلطان حسین بایقرا بوده است می‌توان ملاحظه کرد. حکیمی در آغاز مثنوی خود در یک بیت می‌گوید: «اولین چیزی که بود آن عشق بود» و بلافاصله در بیت بعد می‌گوید: «عشق نور عقل و روح اعظم است». («رموز العاشقین حکیمی»، در شبستان عرفان، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۹، ص ۲۰۹).

۳۰) مجالس، ص ۲۱.

۳۱) صائب‌الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی، عقل و عشق یا مناظرات خمس، تصحیح اکرم جودی نعمتی، تهران ۱۳۷۵، ص ۲۸.

#### داستان حسن و عشق در عالم صغیر

عربشاه یزدی و مقدمهٔ مجالس‌العشاق سرگذشت این معانی را به منزلهٔ حقایق مابعدطبیعی در عالم کبیر بیان می‌کنند. این موجودات ازلی‌اند و حتی پیش از خلقت آدم از عقل نخست صادر شده‌اند و ابتدا نیز در عالمی ورای عالم کنونی با آدم نسبت برقرار کرده‌اند. حتی زمانی که در این جهان با یوسف و زلیخا و یعقوب همنشینی می‌کنند باز هم گویی آن حیثیت

اثر داستانی دیگری که مانند دستور عشاق  
«حسن و عشق» و حسن و دل از جهاتی شباهت به رساله  
فضولی «مونس‌العشاق» دارد رساله «حسن و عشق»

محمد فضولی (ف. ۹۶۲) است که متأسفانه قدر آن کمتر شناخته  
شده است.<sup>۳۴</sup> این رساله که به نثر نوشته شده به نام «صحت و  
مرض» نیز شهرت دارد و یک بار هم به نام «کتاب سفرنامه روح»  
به چاپ رسیده است.<sup>۳۵</sup> قهرمان داستان روح است که منشأش  
فضای لاهوت است و از عالم جبروت به عالم ناسوت فرود می‌آید  
و در بدن منزل می‌کند. عشق نیز که مشتاق حسن است مطلوب  
خود را در روح می‌بیند و کمر خدمت او را می‌بندد. ولی روح که  
گرفتار بدن است از حضور حسن در وجود خود بی‌خبر است و از  
عشق می‌خواهد که او را به وصال حسن برساند. عشق می‌پذیرد و  
با روح همسفر می‌شود و او را راهنمایی می‌کند تا سرانجام حسن  
را در صورت خود که در آینه منعکس شده است می‌بیند.

داستان عرفانی فضولی مبتنی بر نظریه احمد غزالی در سوانح  
است. غزالی نیز در کتاب خود از آمدن روح به این جهان و  
همراهی آن با عشق سخن می‌گوید و در ضمن فصولی کوتاه نکات  
و دقایقی را درباره روانشناسی عرفانی خود بیان می‌کند. فضولی  
نیز در طی سفر روح به نکات و دقایقی در روانشناسی عرفانی  
خود اشاره می‌کند، که بعضی از آنها شبیه به آراء غزالی است.  
هرچند نثر احمد غزالی شیواتر از نثر فضولی است، ولی رساله  
فضولی از لحاظ تدوین زیباتر و به مراتب منظم‌تر از کتاب احمد  
غزالی است. در رساله فضولی ما با تألیفی روبه‌رو هستیم که اجزاء  
آن از ابتدا تا انتها با هم مرتبط است. غزالی گاهی برای توضیح  
مطلب به نقل حکایت‌هایی می‌پردازد، ولی در رساله فضولی ما با  
یک حکایت و یک طرح (plot) روبه‌رو هستیم. انتخاب داستان و  
سخن‌گفتن عشق و حسن و معانی دیگر به زبان حال هیچ‌یک در  
رساله احمد غزالی نیست. این شیوه بیان مسلماً در نتیجه  
داستان‌پردازی سهروردی در «مونس‌العشاق» پدید آمده است.

علاوه بر همانندی رساله فضولی با رساله سهروردی از حیث  
شیوه بیان و استفاده از زبان حال، در بعضی از مطالب نیز  
حاشیه:

۳۲) فتاحی، دستور عشاق، به اهتمام ر.س. گرین‌شیلدز، ج ۲، تهران  
۱۳۶۳ (چاپ اول، برلین ۱۹۱۶) ص ۳۲.

۳۳) مصنفات، ج ۲، ص ۲۷۸. این مضمون در «رساله‌الابراج» نیز آمده  
است (مصنفات، ج ۳، ص ۴۶۶).

۳۴) علی‌اصغر شعردوست در کتابی که درباره زندگی و آثار ملامحمد  
فضولی نوشته به تأثیر رساله سهروردی در رساله فضولی اشاره کرده است.  
(علی‌اصغر شعردوست، چشمه خورشید، تهران ۱۳۷۴، ص ۳-۵۲).

۳۵) به کوشش محمدعلی ناصح، در مجله ارمغان، سال ۱۱، ش ۶،  
ص ۴۱۸-۵۱۷.

یافته بود تأثیر گذاشته و این ترکیه، درست مانند سهروردی، پاره‌ای  
از عقاید و آراء خود را از راه مناظره‌هایی بیان کرده که به زبان  
حال ترتیب داده است.

درباره حسن و عشق و سخن‌گفتن آنها به  
«دستور عشاق» و  
«حسن و دل»  
زبان حال از دوائر دیگر می‌توان نام برد که  
مستقیم یا غیرمستقیم تحت تأثیر «مونس  
العشاق» تصنیف شده‌اند. یکی از آنها منظومه دستور عشاق سروده  
محمدیحیی بن سبیک مشهور به فتاحی (ف. ۸۵۲) است که  
خلاصه‌ای هم دارد به نثر به قلم خود فتاحی و نام این خلاصه  
حسن و دل است. قهرمان داستان فتاحی دل است که فرزند عقل  
است و عقل خود پادشاه یونان است. دل طالب آب حیات می‌شود  
و نظر را به جستجوی آن می‌فرستد. چشمه آب حیات در باغی  
است به نام «گلشن رخسار» و این باغ در شهری است به نام «شهر  
دیدار» و این شهر را هم عشق که پادشاه دیار مشرق است برای  
دخترش که حسن نام دارد ساخته است.

داستان فتاحی شخصیت‌های بسیار دارد و حوادث آن نیز با  
داستان سهروردی فرق دارد. نسبت حسن و عشق با عقل نیز در  
داستان او با آنچه سهروردی گفته است متفاوت است. ولی به هر  
حال، داستان‌پردازی درباره این معانی که نماینده مفاهیمی در  
روانشناسی عرفان عاشقانه است متأثر از سهروردی است.  
سخن‌گفتن هر یک از معانی به زبان حال نیز ادامه شیوه‌ای است که  
سهروردی در داستان‌پردازی خود به کار برده است. در ابتدای  
منظومه دستور عشاق، وقتی شاعر درباره بدن انسان، به منزله قلعه  
یا شهری که دل بر آن حکومت می‌کند، سخن می‌گوید مطالبی  
درباره عناصر اربعه و اخلاط اربعه و مزاج می‌گوید که یادآور  
سخنان سهروردی در رساله «مونس‌العشاق» است. فتاحی سر را  
نیز همچون قصری می‌داند که بر ارگ قلعه بدن ساخته‌اند.

بر ارگ قلعه قصری بود عالی  
چو برج چرخ مشرف بر عالی<sup>۳۲</sup>

تمثیل قصر قبلاً در «قصه غربت غریبه» سهروردی به همین  
معنی به کار رفته است. در آنجا بدن به منزله چاه است و  
قصر در بالای این چاه است و روی آن برج‌های متعدد تعبیه شده  
است.<sup>۳۳</sup>

شبهاتی میان این دو اثر دیده می‌شود. مثلاً وقتی که روح وارد بدن می‌شود، فضولی سعی می‌کند که دربارهٔ ساختمان آن توضیحاتی بدهد. در بدن چهار برادرند که با هم مخالف‌اند، و آنها عبارتند از خون و صفرا و سودا و بلغم. از تناسب و تعادل این چهار برادر دختری پدید می‌آید به نام مزاج. در کتاب احمد غزالی و در عشقنامه‌هایی هم که تحت تأثیر مستقیم این کتاب نوشته شده است، مانند لمعات عراقی و لواط حمیدالدین ناگوری، بدن انسان و اخلاط آن شرح داده نشده است. ذکر این قبیل مطالب در عشقنامه‌ها ظاهراً تحت تأثیر آثار حکمایی چون سهروردی، از جمله رسالهٔ «مونس‌العشاق» و رسالهٔ «عقل سرخ»، صورت گرفته است. در رسالهٔ «مونس‌العشاق» است که سهروردی، در شرح داستان خلقت آدم، می‌نویسد «از چهار مخالف خلیفه‌ای را ترتیب دادند»<sup>۳۶</sup> و سپس توضیح می‌دهد که این چهار مخالف را چگونه به دست هفت رونده سپردند تا در زندان شش جهشمان محبوس کنند. در «عقل سرخ» نیز وقتی که صیادان باز (=روح) را اسیر می‌کنند، هردو چشم او را می‌بندند و چهار بند مختلف بر او می‌نهند و ده کس (حواس باطن و ظاهر) بر او موکل می‌گردانند.<sup>۳۷</sup> این چهار مخالف در «مونس‌العشاق» سرانجام با هم یگانه می‌شوند، درست همان‌طور که در داستان فضولی از چهار برادر دختری پدید می‌آید به نام مزاج. آنچه فضولی دربارهٔ حواس ظاهری و باطنی و قوای غذایی و نامیه و مولده و مصوره و جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه نیز توضیح می‌دهد مطالبی است که نوعاً از بعد از سهروردی و تحت تأثیر مستقیم یا غیر مستقیم رسالهٔ او در بعضی از عشقنامه‌ها راه یافته است.

**عشق و عشقه**  
داستان سه برادر، حسن و عشق و حزن، و ارتباط آنها با یوسف و زلیخا و یعقوب، مهمترین بخش رسالهٔ «مونس‌العشاق» است که نظر نویسندگان و شعرا را به خود جلب کرده است. در چهار فصلی هم که پس از این داستان آمده است مطالبی هست که در آثار دیگران تأثیر گذاشته است. یکی از آنها مطلبی است در فصل یازدهم که اصل آن از سهروردی نیست، ولی بعضی از نویسندگان از طریق سهروردی با آن آشنا شده‌اند. این مطلب دربارهٔ وجه اشتقاق عشق است، که گفته‌اند از عشقه گرفته شده است. سهروردی به گونه‌ای آن را نقل کرده که گویی بدان اعتقاد داشته است. می‌نویسد:

عشق را از عشقه گرفته‌اند، و عشقه آن گیاهی است که در باغ پدید آید در بن درخت. اول بیخ در زمین سخت کند، پس سر برآرد و خود را در درخت می‌پیچد و همچنان می‌رود تا جملهٔ درخت را فرا گیرد، و چنانش کشد که نم در میان رگ درخت نماند و هر غذا که به واسطهٔ آب و هوا به

درخت می‌رسد به تاراج می‌برد تا آن‌گاه که درخت خشک شود.<sup>۳۸</sup>

مطلبی که سهروردی در اینجا بیان کرده است متعلق به صوفیه است، و پیش از سهروردی نویسندگانی چند آن را در آثار خود نقل کرده‌اند.<sup>۳۹</sup> پس از سهروردی نیز این مطلب در آثار بعضی از صوفیه دیده می‌شود.<sup>۴۰</sup> بعضی از نویسندگان و شعرا نیز آن را مستقیماً از «مونس‌العشاق» سهروردی گرفته‌اند، مانند عربشاه یزدی<sup>۴۱</sup> و صاحب مجالس‌العشاق.<sup>۴۲</sup> پیش از این دو، مجد خوافی (تولد حدود ۶۸۰، فوت بعد از ۷۳۳) که به شیخ اشراق احترام می‌گذاشته است، آن را در کتاب روضةٔ خلد بدین صورت آورده است:

شیخ شهاب‌الدین سهروردی رحمه‌الله علیه آورده است که عشق را از عشقه گرفته‌اند و آن گیاهی است که به هر نبات که برسد ناچیزش کند.<sup>۴۳</sup>

چنانکه ملاحظه می‌شود، خوافی مطلب فوق را از شیخ اشراق می‌دانسته و البته تنها جایی که این مطلب در آثار سهروردی آمده است همان «مونس‌العشاق» است. اساساً در میان آثار فارسی سهروردی «مونس‌العشاق» شناخته‌شده‌ترین اثر بوده و تأثیر آن در تاریخ ادبیات فارسی نیز از همهٔ آثار عرفانی شیخ بیشتر بوده است.

حاشیه:

(۳۶) مصنفات، ج ۳، ص ۲۶۹.

(۳۷) همان، ص ۲۲۷.

(۳۸) مصنفات، ج ۳، ص ۲۸۷.

(۳۹) مانند ابو ابراهیم اسماعیل مستملی بخاری در شرح‌التعرف (به تصحیح محمد روشن، ج ۴، تهران ۱۳۶۶، ص ۱۳۸۹) و احمد جام در انس‌الثانیین (به تصحیح علی فاضل، تهران ۱۳۶۸، ص ۲۱۱-۲) و ابوالمظفر منصور بن اردشیر عبادی در التصنیف فی احوال المتصوفه (به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۴۷، ص ۲۰۹).

(۴۰) مانند «رساله در عشق» از سیف‌الدین باخرزی (دو رسالهٔ عرفانی در عشق، به کوشش ایرج افشار، تهران ۱۳۵۹، ص ۹۹) و «نزهة‌العاشقین» از محمد زنگی بخاری (در زنگی‌نامه، به کوشش ایرج افشار، تهران ۱۳۷۲، ص ۱۳۸-۹).

(۴۱) مونس‌العشاق، چاپ تهران، ص ۸۱-۲؛ چاپ اسلام‌آباد، ص ۱۰۶.

(۴۲) مجالس‌العشاق، ص ۲۵.

(۴۳) مجد خوافی، روضةٔ خلد، مقدمه و تحقیق از محمود فرخ، تهران ۱۳۴۵، ص ۷۵. خوافی داستانی هم از قول شیخ شهاب‌الدین مقتول نقل کرده است که گفت: «در روم بودم، چنین تقریر کردند که جماعتی بر مناره‌ای رفته‌اند به طریق ریاضت و در مناره برآورده. به تفرج رفت و در خاطر آورد که اینها چه می‌خورند. یکی از بالای مناره دو قرص گرم در انداخت که اینک بگیر» (ص ۱۷۶). داستان دیگری هم دربارهٔ شیخ شهاب‌الدین و یکی از ندیمان سلطان سورغیمش [کذا] آورده است (ص ۲۰-۲۱) که معلوم نیست منظورش کدام شیخ شهاب‌الدین است.