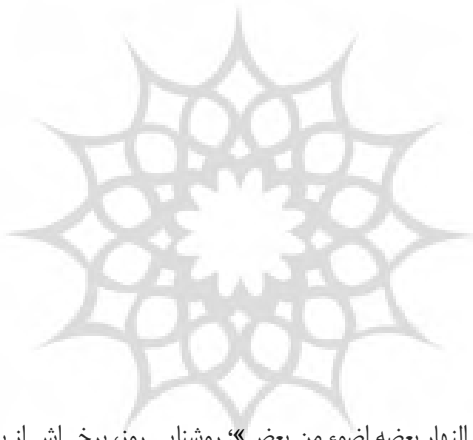


# دیرشدگی در فهم ولایت

## درآمدی بر تشکیک در ذات در حکمت سهروردی



مرتضی کربلایی لو

«ان ضوء النهار بعضه اضاء من بعض»؛ روشنایی روز، برخی اش از برخی دیگر روشن تر است. این جمله‌ای است که امام حسن (ع) در آستانه وفات‌شان به برادرشان محمد حنفیه فرمود و در کافی، در باب «الاشارة و النص علی الحسین بن علی علیه السلام» آمده است. و انگیزه حضرتش ترسی بود که از حسدورزی آینده برادرش به امام حسین (ع) حس می‌کرد. چه بر اساس آنچه در «کتاب» مقرر بود امام پس از امام حسن، برادر ایشان امام حسین (ع)، بود نه محمد حنفیه. امام حسن (ع) پیش از گفتن جمله فوق، به محمد فرمود «بنشین، آدمی چون تو غایب نمی‌ماند از شنیدن سخنی که مردگان را زنده می‌سازد و زندگان را می‌میراند.» و این سخن، صدالبته سخنی است که مردگان را زنده می‌کند (جلوتر خواهیم گفت چرا؟) اما در فلسفه اسلامی تا روزگار سهروردی یعنی تا قرن ششم هجری وارد نشد. آنچه امام فرمود و متأسفانه در سه سده نخست یعنی حتی تا روزگار غیبت امام دوازدهم در اندیشه غالب مسلمانان جدی گرفته نشد، بعدها در فلسفه اسلامی شناخته شد و به مثابه یک اصل رکین عنوان «تشکیک در ذات» به خود گرفت و اگر اصل تشکیک در ذات، زنده‌کننده مردگان است، می‌توان گفت فلسفه اسلامی که تا پیش از سهروردی، و به پافشاری شیخ الرئیس سر در انکار تشکیک در ماهیت داشت، فلسفه مردگان بود. فلسفه‌ای بی حضور روشنایی که برخی از برخی روشن‌ترند.

اینک سؤال این است: چرا تا پیش از سهروردی شدت و ضعف در خود ذات شیء روا نبود؟ فیلسوفی همچون ملاصدرا بی‌گمان بحث اصالت وجود را پیش خواهد کشید. بله، تا پیش از سهروردی نگرش غالب له اصالت وجود نبود و ماهوی بود و ماهیت بنا بر تعریف شدت و ضعف بر نمی‌تابد و چه بسا شیخ‌الرئیس در انکار تشکیک در ماهیت برحق بود. و تنها اگر وجود را اصیل بدانیم، می‌توانیم در ذات شیء شدت و ضعفی سراغ بگیریم. این درست، اما بگذارید بی‌آن که خودمان را در تفکری که مبتنی بر تفکیک وجود و ماهیت است بیابیم و مسائل را با آن تبیین کنیم، نگاهی دیگر بر اساس تمایز مجرد و مادی به سیر تاریخی فکر فلسفی بیندازیم.



واقعیت این است که امر مجرد که در فلسفه اسلامی از آن با اصطلاح «مفارق» یاد می‌شد، پیش از سهروردی شناخته شده و بر سر آن بحث‌ها شده بود. دو قسم از جواهر در حکمت مشاء مجردند: عقل و نفس. و فارابی رساله‌ای در اثبات مفارقات نوشته و شیخ‌الرئیس در ابتدای نبط رابع از کتاب عظیم الاشارات و التنبیهاث در اثبات مجردات قلم زده است، اما به نظر می‌رسد با سهروردی بود که «امر مفارق» به عنوان «موضوع» فلسفه مطرح شد و در صدر تفکر فلسفی جای گرفت. به بیان دیگر، تا پیش از سهروردی «مفارقات» و احکام‌شان در فلسفه اسلامی «مسئله»‌ای بود از مسائل، اما با سهروردی بود که مفارقات «موضوع» فلسفه شد. ابن‌سینا در ابتدای الهیات الشفاء آن‌جا که در مورد موضوع فلسفه اولی سخن می‌گوید، به این اشاره دارد که نمی‌توان چیزی را که در آن علم اثبات می‌شود (مانند واجب‌الوجود) به عنوان موضوع فلسفه یاد کرد. چرا که موضوع یک علم در آن علم اثبات

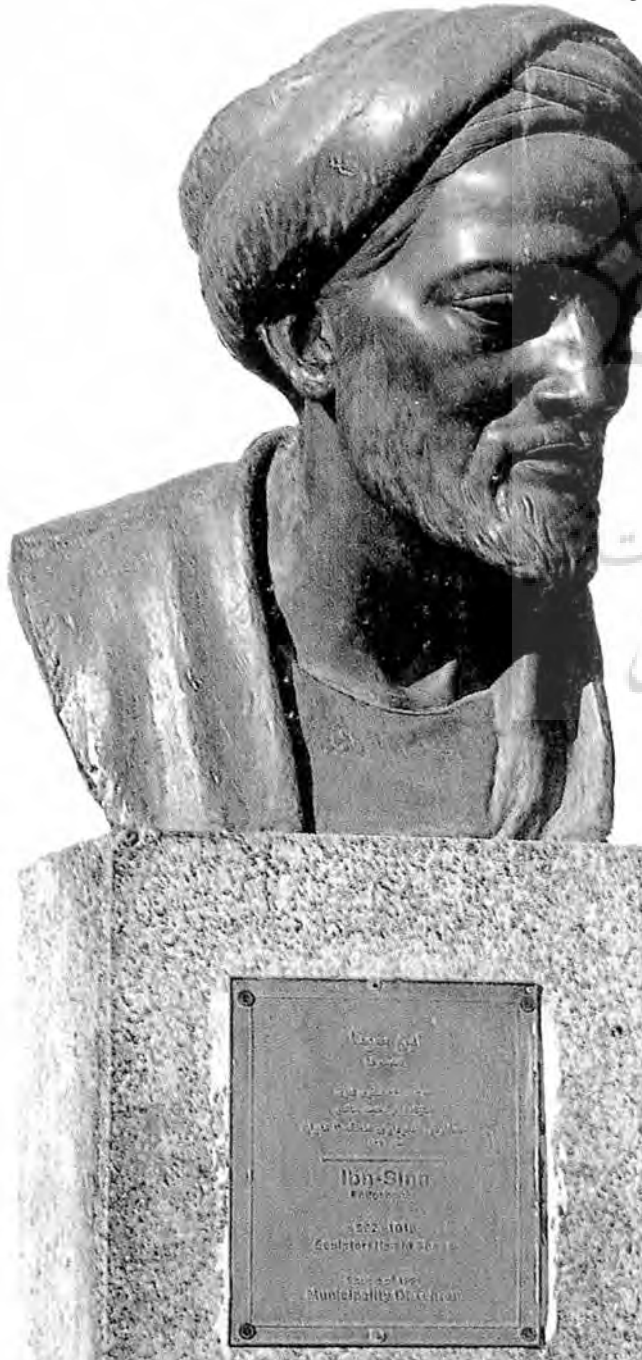
نمی‌شود، بلکه مسلم فرض می‌شود. بنابراین اگر در فلسفه‌ای، فصلی به اثبات مفارقات اختصاص یافت، معنایش این است که مفارقات موضوع آن فلسفه نیست. ابن‌سینا طبق این قاعده نمی‌توانست فلسفه را علم به احکام مفارقات بداند. اما سهروردی چنین نیست. وی می‌تواند مفارقات را مسلم فرض بگیرد؛ چرا که فلسفه‌اش

پس از شهود مفارقات آغاز می‌شود. در مطارحات می‌نویسد: «و لا يعد الرجل حکیماً فیلسوفاً الا بمعرفة المفارقات و احکامها»<sup>۱</sup> و «فاذا اطلقت الفلسفة یعنی بها معرفة المفارقات و المبادی و الابحاث الكلية المتعلقة بالاعیان و اسم الحکیم لا یطلق الا علی من له مشاهدة للامور العلویة و ذوق مع هذه الاشياء و تآله»<sup>۲</sup>

بنابراین سهروردی را می‌توان نقطه عطفی در سیر تفکر فلسفی اسلامی خواند.

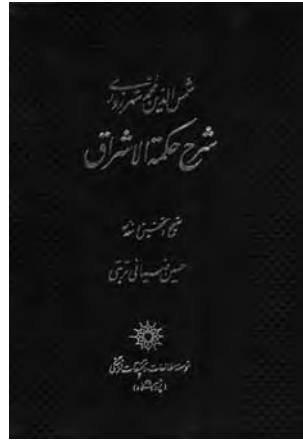
در واقع مطالعه امر مفارق با سهروردی آغاز شد و در فلسفه‌ای که صرفاً به مفارقات می‌پردازد امکان ندارد اصلی به عنوان «تشکیک در ذات» پذیرفته نگردد. آن‌که به شهود مفارقات نایل شده، شدت و ضعف را بالوجدان در مشهودات خویش درمی‌یابد. چه تنها مصحح «کثرت» در جهان مفارقات، تشکیک در ذات است. چون مفارقات اموری بسیط‌اند و دو امر بسیط برای تکثر، گریزی از شدت و ضعف‌شان نیست. سهروردی در کتاب حکمة الاشراق می‌گوید «سخن مشائیان در مورد اشد و اضعف (که در جوهر روا نیست) مبنی بر تحکم است، نزد ایشان یک حیوان نمی‌تواند اشد از حیوانی دیگر باشد»<sup>۳</sup> سپس با تحلیل معنای حیوان خطای مشائیان را برملا می‌کند؛ می‌گوید مشائیان حیوان را این‌گونه تعریف می‌کنند: «جسم ذو نفس حساس متحرک بالاراده» پس یکی از عناصر حد «نفس» است. در این صورت طبیعی است که آن‌که نفسش اقوی بر حس و تحریک است، حیوانیتش نیز اشد است.<sup>۴</sup> چنان‌که پیداست سهروردی برای اثبات تشکیک در جوهر، در میان عناصر حد انگشت بر «امر مفارق» می‌گذارد یعنی نفس. وی در مطارحات می‌گوید مذهب افلاطون و اقدمین همین بود: ایشان مجاز می‌دانستند که نفسی از نفسی دیگر در جوهر خویش قویتر باشد.<sup>۵</sup> می‌بینیم که توجه جدی به امر مفارق چگونه اصل تشکیک در ذات را وارد فلسفه سهروردی کرده است. اگر ذات اشیا بهره‌مند از امر مفارق است و مفارقات برای تکثر گریزی از شدت و ضعف ندارند، پس اشیا در ذات خویش دچار شدت و ضعف‌اند.

اما چرا باید این مسئله تشکیک در ذات باعث زنده‌شدن مردگان گردد؟ دو موجود با هم‌دیگر هم می‌توانند رابطه و تعامل عرضی داشته باشند و هم می‌توانند رابطه طولی داشته باشند. دو نفس انسانی در فلسفه مشاء با هم فقط رابطه عرضی دارند. چه هر دو، فرد ماهیت انسان‌اند و تشکیک در ماهیت انسان روا نیست. اما اگر تشکیک در ذات برقرار باشد، امکان رابطه طولی بین دو فرد از انسان می‌تواند مطرح گردد. یعنی یکی از افراد انسان اشرف و اقوی از فرد دیگر قرار گیرد. و این یعنی بین دو فرد از افراد انسان می‌تواند رابطه علی معلولی واقع شود. یکی بشود نور و دیگری پرتو. یکی بشود نور و دیگری سایه نور. و از دو موجود در طول هم، آن‌که در پایین قرار گرفته، همه کمالات و





فارابی رساله‌ای  
در اثبات مفارقات نوشته و  
شیخ‌الرئیس در ابتدای  
نمط رابع از کتاب  
عظیم الاشارات و التنبیها  
در اثبات مجردات  
قلم زده است،  
اما به نظر می‌رسد با  
سهروردی بود که  
«امر مفارق» به عنوان  
«موضوع» فلسفه مطرح شد  
و در صدر تفکر فلسفی  
جای گرفت.



صفتش به بالایی بستگی دارد و باید از آن فرو بریزد. چه کمالات مربوط به آگاهی و چه کمالات مربوط به عمل. اگر «حی» به معنای ذرّاک فعال است، آن موجود پایینی زنده نخواهد بود مگر با ریزش از موجود بالایی. و بدین ترتیب پذیرش این که «برخی روشن‌تر از برخی دیگرند» به این منتهی می‌شود که آن که کم‌تر روشن است، برای زنده شدن به آن که بیشتر روشن است بیاویزد. و به این منتهی می‌شود که آن که کم‌تر روشن است، موضعی در قبال آن که بیشتر روشن است «توسل» باشد نه حسد. و حسد چیزی جز شر نمی‌انگیزد.

تاریخ سه سده نخست نشانگر آن است که اصل تشکیک در ذات، غالباً به رسمیت شناخته نشد و تفکر فلسفی نیز تا قرن ششم یعنی تا زمانه سهروردی به آن راه نبرد. شاید بتوان گفت اگر اصل تشکیک در ذات پذیرفته می‌شد، واقعه اسفانگیز «غیبت» پیش نمی‌آمد. اگر مردم می‌دانستند ممکن است کسی با آنها رابطه طولی داشته باشد، یعنی با ایشان رابطه «آب» داشته باشد، آبی که از آسمان می‌ریزد و مردگان را زنده می‌سازد، از روی حسد علیه این دوازده آب علیهم‌السلام نمی‌شوریدند و انکارشان نمی‌کردند. حاصل چه شد جز این که آب فرو رفت. «قل أرأیتم ان اصبح ماؤکم غورا فمن یأتیکم بماء معین.» (الملک: ۳۰) امام موسای کاظم در تأویل همین آیه فرمودند: «اذا غاب عنکم امامکم فمن یأتیکم بامام جدید؟»<sup>۶</sup> و همین اصل تشکیک در ذات اگر در ذهن علمایی همچون شیخ صدوق می‌نشست، هرگز معتقدان به عصمت پیامبر و امامان شیعه از سهو را به «غلو» متهم نمی‌کردند. غلو جایی است که از بین دو فرد ماهیت که از قرار باید در تمام صفات ذاتی مساوی باشند، برای یکی شان فضیلت‌هایی برشماریم. اما اگر اصل تشکیک در ذات به رسمیت شناخته شده باشد، فاضل بودن یکی بر دیگری استبعادی ندارد. در کتاب کافی کتاب الحجّة در باب «من ادعی الامامة و لیس لها بأهل و من جحد الأئمة او بعضهم و من أثبت الامامة لمن لیس لها بأهل» چند روایت وجود دارد که ذهنیت زمانه معاصر امامان را به خوبی نمایش می‌دهد. راوی از امام در مورد این آیه می‌پرسد که «و یوم القیامة تری الذین کذبوا علی الله و جوههم مسودة». روز قیامت آنها که بر خدا دروغ بستند چهره‌هاشان را سیاه می‌بینی. امام پاسخ می‌دهد اینها کسانی‌اند که امام نبودند، اما ادعای امامت کرده‌اند. راوی می‌پرسد حتی اگر علوی باشد؟ امام می‌فرماید حتی اگر علوی باشد. راوی باز می‌پرسد حتی اگر از فرزندان علی بن ابی‌طالب باشد؟ امام می‌فرماید حتی اگر از فرزندان علی بن ابی‌طالب باشد. این دو سؤالی که راوی می‌پرسد که خاستگاهی غیر از اصل تشکیک در ذات دارد و ناظر به «نسل» و «نسب» است، معلوم می‌دارد برای مردم آن دوره این مسئله روشن نبود که امام باید رابطه طولی با خلق داشته باشد، نه یک رابطه نسبی یا سببی با امام قبلی.

سهروردی با پنج قرن تأخیر ظهور کرد و با پافشاری بر این که در میان افراد یک ماهیت، تشکیک رواست دری به روی جهان اسلام گشود که تا به آن روز بسته بود و چه جنگ‌ها و شرهای حسدورزانه بر سر این ماجرا به پا نشد. واقعیت تلخ این است که رابطه طولی بین انسانها که در زبان قرآن از آن به ولایت تعبیر شده است (بعضم اولیاء بعض) در آن سه سده نخست شناخته نبود و علمای بسیاری سعی کردند «ولی» و «مولی» در حدیث غدیر را به معنای «دوست» بگیرند. یعنی آن را به یک رابطه عرضی عاطفی فروبکاهند حال آن که از یک رابطه طولی وجودی خبر می‌داد. حادثه غدیر اعلان اصل تشکیک در ذات بود و داشت برای عموم خبر از رابطه طولی می‌داد که بین انسانها می‌تواند برقرار باشد. و این رابطه طولی تنها با عطف توجه به مفارقات شناخته می‌شود. پیشگام در مطالعه مفارقات سهروردی است. بعد از این آگاهی، دیگر مهم نیست سهروردی بر مذهب شیعه بوده است یا نبوده است. شیعه مذهبی است پاسدار «رابطه طولی» و اصل تشکیک در ذات و سهروردی فیلسوف رابطه طولی است. درود بر او.

اما نکته اسفانگیز این است که تأکید ما بر این که اصل تشکیک در ذات با سهروردی به جهان فکر فلسفی اسلامی معرفی شد به این معنا نیست که پس از وی متفکران قدر این اصل را دانستند و در تفکر خویش رابطه طولی مبتنی بر تشکیک ذاتی را آن‌طور که شاید و باید اخذ کردند. تاریخ تفکر فلسفی چنین چیزی به ما نمی‌گوید. این خواجه نصیر الدین طوسی است، فیلسوفی با مذاق اشراقی. بنگرید به مقصد خامس کتاب تجرید الاعتقاد وی، آن‌جا که در مسئله هفتم به این واقعیت می‌پردازد که «أن علیا افضل من الصحابة». و جوهی که خواجه





خواجه نصير

در افضلیت علی (ع) بر صحابه برمی شمارد اغلب اصل «تشکیک در ذات» را در پیشفرض خود ندارند. گویا ما با دو فرد ذاتا مساوی از یک ماهیت طرفیم و یک سری اوصاف عرضی را برمی شماریم تا بهترین یکی را بر دیگری اثبات کنیم. این که علی بیشتر از بقیه جهاد کرده یا در غزوه‌های بدر و احد و احزاب و خیبر و حنین بالاتر از همه کارزار کرده و سختی دیده، لزوماً با جایگاه طولی علی (ع) در نظام هستی مرتبط نیست. یا مثلاً این که علی (ع) به خاطر «قوت حدس»، اعلم از دیگران بوده است، شبیه همان تبیینی است که ابن سینا نیز در مورد برخی انسانهای صاحب حدس به عنوان یک کیف نفسانی مطرح می‌کند و لزومی نمی‌بیند به تشکیک در ذات مرتبطش بداند. از همین روست که استاد حسن زاده آملی در تعلیقه بر کشف المراد بر این نوع مقایسه بین علی (ع) و دیگران خرده می‌گیرد و آن را معتبر نمی‌شمارد: «ان لهذا المتمسک بذیل ولایة الوصی مذہبا آخر تفرد به و هو أنه لا یقول بذلک التفضیل ابدأ و لا یتفوه به قط، و ذلك لان التفضیل شرطه مشاركة الطرفين فی صفات الفضیلة و تجانسهما فی جمیع المقایسات الا أن احدهما فی تلك الصفات أفضل من الآخر...»<sup>۶</sup> این خرده‌گیری کاملاً عالمانه است. اصل تشکیک در ذات شرط مقایسه بین دو فرد را از میان برمی‌دارد.

برگردیم به سخنی که امام حسن (ع) به محمد حنفیه فرمود: «آیا نمی‌دانی خداوند فرزندان ابراهیم را امام قرار داد و برخی را بر برخی برتری داد و به داوود زبور داد؟ و تو می‌دانی که محمد صلی‌الله علیه و آله را بر همه پیشی داد. ای محمد من بر تو از حسد می‌ترسم و خدا کافران را به آن وصف کرده است. فرموده: «کفاراً حسداً من عند انفسهم من بعد ما تبین لهم الحق... ای محمد اگر بخواهم می‌توانم از زمانی که در صلب پدرت نطفه‌ای بیش نبودی خبر دهم... حسین بن علی بعد از وفات من و مفارقت روحم از جسمم امام است و نام وی نزد خداوند در کتاب هست.»

### منابع و مأخذ

- ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.  
 سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۴ جلدی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.  
 علامه حلی، کشف المراد، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۲ هـ. ق.  
 قطب شیرازی، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.  
 محمد بن یعقوب کلینی، اصول الکافی، تهران: اسوه، ۱۳۷۶.  
 نصیر الدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، تحقیق و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴.

### پی‌نوشت‌ها

۱. مجموعه آثار، ج ۱، ص ۱۹۸.
۲. همان، ص ۱۹۹.
۳. شرح قطب‌ص ۲۳۰.
۴. همان: ص ۲۳۱.
۵. مجموعه، ج ۱، ص ۳۰۲.
۶. الکافی، کتاب الحجة، باب فی الغیبة، الحدیث ۱۴.
۷. کشف المراد، ص ۵۱۹.

غذیره اعلان اصل  
 تشکیک در ذات بود و  
 داشت برای عموم خبر از  
 رابطه طولی می‌داد که  
 بین انسان‌ها می‌تواند  
 برقرار باشد. و این  
 رابطه طولی تنها با  
 عطف توجه به مفارقات  
 شناخته می‌شود.  
 پیشگام در مطالعه مفارقات  
 سهروردی است.

# عشق شناسی سهروردی در «مونس العشاق»

مهدی کمپانی زارع



مجموعه آثار فارسی سهروردی چون بسیاری از آثار شعرگونه افلاطون نه تنها ادعای سخت نویسی و نازیبانگاری را از ساحت فلسفه دور می‌کند، بلکه این احساس را در خواننده برمی‌انگیزاند که بایستی برای نیل به زیبایی حقیقت به حقیقت زیبایی راه یافت. به عبارت دیگر برای هنرمند با ریشه بودن گزیری از شناخت ریشه‌های حقیقت زیبا و حکمت برآمده از آن نیست. اگر سهروردی و مشی حکمی وی را نمی‌دانستیم، مواجهه با آثار فارسی وی ما را به این پرسش منتقل می‌کرد که آیا او هنرمندی است که حکمت می‌آموزاند و یا حکیمی است که هنرمندانه می‌گوید؟ براستی که تمایز و جدا افکنی میان حکمت و هنر وی در این مجموعه ناممکن و نامطلوب است. همراهی نیکوی «حکمت» و «هنر» در آثار فارسی سهروردی بارزترین جلوه خود را در رساله فی حقیقة العشق می‌یابد. محتوای حکیمانه و عارفانه این اثر با چنان بیان فاخری بیان شده که گزافه نیست اگر آن را «زیباترین متن حکمی به زبان پارسی» گوئیم. شاید دلیل اصلی آن موضوعی است که در این اثر مورد تحقیق قرار گرفته است. شیخ اشراق با نقل رباعی‌ای در ابتدای این رساله صراحتاً بیان می‌کند که اگر سخن شنیدنی‌ای در این عالم یافت می‌شود، به برکت عشق است.

چندین سخن نغز که گفتی که شنودی؟      گر عشق نبودى و غم عشق نبودى  
رخساره معشوق به عاشق نمودى؟      گر باد نبودى که سر زلف ربودى

نگارنده بر آن است که برجستگی این اثر در میان تمام آثار سهروردی و تمام فیلسوفان پارسی نویسنده، جدا از نبوغ سهروردی، ناشی از موضوع «مکرر نامکرر» عشق است. هیچ‌گاه حکیمی در تاریخ فلسفه اسلامی به این وسعت مجال نیافته که در زبان پارسی - که قدرت عجیبی در انتقال مفاهیم عاشقانه دارد - از عشق بگوید. هر چند فراوان بوده‌اند شاعران عارف و عارفان شاعری که به نظم و نثر در این باب سخن گفته‌اند، اما در حکمت اسلامی موقعیت این رساله از بسیاری جهات بی‌نظیر است.

آری پیش از سهروردی در باب عشق سخنان بسیاری گفته شده بود، اما نوشتن داستانی بلند در باب عشق و عناصر مرتبط با آن (حسن و حزن) و نیز بیان اطوار و احوال آن در ذیل آن سابقه نداشته است. هر چند برخی خواسته‌اند این اثر را مبتنی بر رساله فی العشق ابن سینا بدانند، اما براستی با وجود مباحث مشترکی میان این دو





رساله دیده می‌شود، نه نحوه پرداخت مطالب و به زبان حالی بودن اثر سهروردی و نه رمز گونه‌های فراوان این اثر چنین ادعایی را تأیید نمی‌کنند. از سویی دیگر وجه غالب نوشته بوعلی به وجودشناسی عشق متوجه است، در حالی که حجم قابل توجهی از نوشته سهروردی به دقایق سلوکی - طریقتی عشق و نحوه مواجهه صحیح بدان و خصوصیات عشق و عاشق و تأثیر آن در نفوس و به طور کلی روانشناسی عشق می‌پردازد. از دیگر رسائلی که شباهت‌های اندکی با این رساله دارد، رساله عقل و عشق خواجه عبدالله انصاری است که چه از حیث هنری و چه محتوایی به هیچ روی قابل قیاس با این شاهکار سهروردی نیست.<sup>۲</sup> همچنین قیاسی که برخی میان این اثر و آثاری چون سوانح غزالی، لمعات عراقی و اشعه اللمعات جامی و لویح منتسب به عین القضات نموده‌اند،<sup>۳</sup> از حیث محتوا و پرداختن به اطوار عشق و متافیزیک آن و نیز روان‌شناسی عشق تا حدی پذیرفتنی است، اما برآستی آنچه این اثر را از آثار پیش از آن متمایز می‌کند، «زبان حالی» بودن آن است و بیان مطالب از زبان حسن، عشق و حزن و آثاری چون لمعات و شرح آن نیز متأثر از این رساله بوده است. برخی محققان در این باب معتقدند: «سخن گفتن از زبان حال عشق، به معنای حقیقتی مابعدالطبیعی، چندان در میان عرفا و صوفیه متداول نبود و شعرا و نویسندگان، معمولاً از زبان خود به وصف عشق و عقل و حسن می‌پرداختند. اما از زمان سهروردی به بعد، این مفاهیم بیش از پیش، نزد شعرا رواج یافت و شاعران مستقیماً از زبان حال آنها سخن گفتند. نمونه بارز این نوع سخن گفتن، ابیاتی است که فخرالدین عراقی در ابتدای لمعات از زبان عشق سروده است. معنایی که عراقی برای عشق قائل شده است، البته با معنایی که منظور سهروردی است فرق دارد، ولی شیوه سخن گفتن او از زبان عشق همان کاری است که شیخ اشراق در مونس‌العشاق کرده است.»<sup>۴</sup>

یکی از ویژگی‌های منحصر بفرد این رساله استفاده بسیار جالب از آیات قرآنی و تأویلات زیبای آنها می‌باشد. گفتنی است که هرچند سهروردی کتابی به عنوان تفسیر یا تأویل قرآن ننوشت، ولی بدون تردید اولین کسی است که قرآن را به طور فراگیر در متون فلسفی به کار گرفت. وی به خلاف فارابی که هرگز به آیات قرآن استشهاد نمی‌کرد و یا ابن سینا که در تمام شفا تنها یک آیه را مورد بررسی قرار داد، تقریباً به نحو گسترده‌ای در تمام فصول آثار خود به آیات قرآنی توجه می‌نمود. حتی وی در پایان الواح عمادی در ذکر اسطوره شاهان و قهرمانان ایران باستان، به آیات قرآنی و تأویل آن ارجاع می‌دهد.<sup>۵</sup> از این رو نمی‌توان گفت فارسی نویسی برای وی صبغه پان - ایرانیستی داشت، چنانکه برخی پنداشته‌اند، بلکه وی به درستی دریافته بود که ظرفیت زبان پارسی به جهت غنای ادبیات اسطوره‌ای و نمادین در القای بسیاری از مطالب عرفانی - فلسفی از زبان عربی افزونتر است. از این رو کسی که از کتب فلسفی‌ای که وی عمدتاً به زبان عربی نگاشته به آثار حکمی - عرفانی وی که عمدتاً به زبان پارسی نگارش یافته، رجوع کند، فضای بسیار راز آلوده‌ای را در قیاس با زمینه پیشین تجربه می‌کند. سهروردی به عکس ابن سینا و بابا افضل در پارسی نویسی به هیچ روی به استفاده فراگیر از لغات پارسی بعضاً نامانوس اعتقاد ندارد، بلکه می‌کوشد تا با استفاده از واژگان شناخته شده - اعم از عربی و فارسی - کلامی تازه برگرفته از ظرفیت زبان فارسی پی‌افکنند. به گمان نگارنده فارسی نویسی برای سهروردی به هیچ روی چون بسیاری از حکماء صرفاً ناشی از علاقه به زبان خاص و یا ارتباط با مخاطبان فارس زبان و یا برداشتن سد زبانی نبوده است، بلکه وی هر زبانی را چونان مزرعه‌ای می‌یافته که در آن گیاهان خاصی مجال رشد و نمو می‌یابند و هر زمینی را هر کشتی نشاید.

به هر روی این رساله با ذکر آیه سوم از سوره یوسف آغاز می‌شود و سهروردی با استفاده از این آیه اعلام می‌کند که قصد دارد در باب نیکوترین قصه‌ها سخن بگوید. چرا قصه یوسف را قرآن کریم «احسن القصص» خوانده است و سهروردی نیز در این رساله این آیه را در صدر نشانده است؟ هر چند مراد سهروردی از احسن القصص بدون تردید سخن گفتن از عشق است، اما وی در این باب تنها به ذکر دو شعر - یکی عربی و دیگری پارسی - بسنده می‌کند و این دو شعر نیز معلوم می‌دارد که این آیه نیز به حکایت عشق راجع است. به تعبیر میبیدی: «نحن نقص عليك احسن القصص؛ چه نیکو قصه‌ای که قصه یوسف است. قصه عاشق و معشوق و حدیث فراق و وصالست. درد زده‌ای باید که قصه دردمندان خواند، عاشقی باید که از درد عشق وسوز عاشقان خبر دارد، سوخته‌ای باید که سوز حسرتیان در وی اثر کند، غلام آن مشتاقم که بر سر کوی دوست آتش حسرت افروزد. آن روز که تخم درد عشق در دل‌های آشنایان پاشیدند، دل یعقوب پیامبر بر شاهراه این حدیث بود.»<sup>۶</sup>

در این رساله پس از ذکر «احسن القصص» بودن عشق، از آفرینش عقل و سه صفت شناخت حق، شناخت خود و شناخت امکان ذاتی خود برای عقل سخن رفته. به گمان وی از اولی حسن و از دومی عشق و از سومی حزن به وجود می‌آید. بیان صدور عقل از حق هر چند در روایات اسلامی مسبوق به سابقه است، اما نگرش سهروردی در این بخش عمیقاً متأثر از نظریه فیض (emanation) نو افلاطونیان می‌باشد. فیض (صدر، برآمد، ریزش) نظریه‌ای است فلسفی که می‌کوشد تا منشأ و فرآیند پیدایش موجودات عالم هستی را تبیین نماید. فیض نوعی ایجاد است که در طی آن منشأ ایجاد و موجد شیء به حال خود، ثابت باقی مانده است و علی‌رغم صدور معلول از آن با همه کمالات خود همچنان در وحدت خود ماندگارست و چنان نیست که در آنها پراکنده و منتشر شود و یا از ذات خود چیزی کاسته و بدانها بدهد، بلکه در عین حفظ وحدت اصلی‌اش از اطلاق ذاتی خود خارج نشده است. با این حال موجودات در سیری منظم از او صادر می‌شوند و با تداوم این روند، رفته رفته، پدیده‌هایی نازل‌تر و ضعیف‌تر از نظر وجودی متحقق می‌شوند.<sup>۸</sup>

هر چند در اصل صدور میان تمام نو افلاطونیان اتفاق نظر وجود دارد، اما ماهیت و تعداد صدور یافتگان از مباحثی است که در میان آنها مورد مناقشه است. سهروردی در این رساله، تفصیلی را قائل شده که در حکمت اشراق بدان نپرداخته است. اما به طور کلی وی علی‌رغم تأثیرپذیری از نو افلاطونیان در این باب دو ابتکار جالب توجه نمود، اولاً وی در بحث از صدور معتقد بود که انحصار مراتب به چهار مرتبه احد، عقل، نفس و طبیعت به درستی توان توجیه کثرات را به فیلسوف نمی‌دهد و از این روی با طرح عقول عرضیه (قواهر ادنون) و طرح براخ نوری (عالم مثال) کوشید این معضل را حل نماید. ثانیاً وی با بحث از تعدد عقول و عدم انحصار آن در عدد خاص، فلسفه را در این مباحث از سیطره فلکیات و طبیعیات رهایی بخشید.<sup>۹</sup>

نکته‌ای که در ترسیم نظام فیض از ناحیه سهروردی قابل توجه است، انتساب حسن، عشق و حزن به عقل است. در این دیدگاه عشق و حسن دیگر ناشی از صفاتی ذاتی نیستند، بلکه ناشی از اموری ابداعی اند. در حالی که رأی غالب میان فلاسفه و عرفا در تاریخ اندیشه اسلامی در این بحث مایل به جانب ذاتی بودن این صفات است، اما این رأی سهروردی عشق و حسن را حقایقی ابداعی معرفی می‌نماید. جالب اینکه این اندیشه در کتب اسلامی اول بار به دو تن از فیلسوفان یونان باستان - امپدکلس و هراکلیتوس - منتسب است.<sup>۱۰</sup> نظریه عشق ذاتی و عشق ابداعی از همان قرون اولیه دو نظریه رقیب بودند. دیلمی در مقایسه‌ای میان نظریه عشق حلاج - به عنوان یکی از معتقدان به عشق ذاتی - و دو فیلسوف نامبرده چنین می‌نویسد: «والفرق بینة (نظریه عشق ذاتی حلاج) و بین قول الاوائل (امپدکلس و هراکلیتوس) ان الاوائل جعلوها مبدعا و هو جعله ذاتیا»<sup>۱۱</sup>

در المقابسات نیز ابوحنیان توحیدی از فیلسوفی نوافلاطونی به نام ابوالفتح نوشگانی (نوزگانی یا نوشجانی) نام می‌برد که طی پرسشی که از وی می‌شود، عشق را ناشی از عقل و از محاسن وی می‌داند. وی عشق را برتر از محبت می‌داند چون که عشق از محاسن عقل و محبت از علایق نفس است.<sup>۱۲</sup> (نفس نیز در اینجا همان نفس صدور یافته از عقل است.)

البته این دو نظریه تنافی ذاتی با هم ندارند و غیر قابل جمع نمی‌باشند. تفاوتشان در ساحت صدور و بروز است و گرنه اصل عشق و حسن توسط حق متعال به عقل افزوده شده است.

هرچند چنانکه گفته شد پیش از سهروردی برخی از فلاسفه از صدور عشق از عقل سخن گفته‌اند، اما پیش از وی کسی را نمی‌توان سراغ گرفته که از صدور حسن و حزن از عقل سخن گفته باشد. گویی وی این دو را که ملزوم و لازم عشق بوده‌اند در صدور از عقل ناگزیر گرفته و البته این ملازمه حقیقتی است که جمیع حکما و عرفا



ابن سینا



بدان تصریح نموده‌اند. به هیچ روی فرض عشق فارغ از حسن در حکمت و عرفان ممکن نیست و این در هر مرتبه حکمی دارد. در مرتبه ذات واجب، حسن وی منجر به عشق او به ذات خویش می‌شود و در مراتب تجلیات، حسن وی به عشق مظاهر می‌انجامد.

## ویژگی‌های

منحصر بفرد این رساله

استفاده بسیار جالب

از آیات قرآنی و

تأویلات زیبای آنها

می‌باشد. گفتنی است که

هر چند سهروردی

کتابی به عنوان

تفسیر یا تأویل قرآن

ننوشت، ولی

بدون تردید

او اولین کسی است که

قرآن را

به طور فراگیر

در متون فلسفی

به کار گرفت.

وی به خلاف فارابی

که هرگز

به آیات قرآن

استشهاد نمی‌کرد و یا

ابن سینا که

در تمام شفا

تنها یک آیه را

مورد بررسی قرار داد،

تقریباً به نحو گسترده‌ای

در تمام فصول

آثار خود

به آیات قرآنی

توجه می‌نمود.

حسن هر جا جلوه گر شد عشق می‌آید برون عرض مجنون می‌دهد آینه لیلای من در حقیقت عشق ما سوی الله ناشی از حسن بی‌پایان او در مراتب هستی است. این از پیش از خلقت جهان و انسان‌ها آغاز می‌شود و تا همیشه ادامه دارد. عراقی حسن را موجب بیرون آمدن هستی از کتم عدم می‌داند.

حسنست به ازل نظر چو در کارم کرد بنمود مرا و عاشق زارم کرد

من خفته بدم به ناز در کتم عدم حسن تو به دست خویش بیدارم کرد

رابطه‌ای دو سویه میان حسن و عشق برقرار است. هر گاه حسن فزون می‌شود، عشق بالا می‌گیرد و هر گاه عشق شدت می‌یابد، حسن افزون می‌گردد. ابوسعید در باب رابطه اول چنین می‌گوید:

چندانکه رُخت، حسن نهد بر سر حسن شوریده دلم عشق نهد بر سر عشق

سنایی نیز در باب رابطه دوم چنین می‌سراید:

صد مشعله از عشق بر افروخته دارم تا صد علم از حسن بر افروخته دارد

مولانا نیز معتقد است که هر جا عشقی حادث شده و حسنی دلبری نموده، حصه‌ای از حسن الهی در میان است.

ز جوی حسن تو خوبان سبوسو برده به تشنگان ره عشق کرده سقایی

به هر روی طرح حسن در کنار عشق امری بود که چه پیش از سهروردی و چه پس از وی در حکمت و عرفان اسلامی مطرح بود و وی تنها آن را از نظریه عشق ذاتی به دیدگاه مبتنی بر عشق ابداعی منتقل نمود. اما حزن نیز از لوازم عشق است و عشق بی‌غم معنایی ندارد.

خنده‌ها در گریه‌ها آمد کنیم

ذوق در غمهاست پی‌گم کرده‌اند گنج در ویرانه‌ها جو ای سلیم

آب حیوان را به ظلمت برده‌اند غم عشق که هدیه محبوب است و با غم‌های رخوت آفرین تفاوت جوهری دارد، مونس عشاق، شوینده آنان از

ناپاکی‌ها، شحنه عشق، رسول یار، چاشنی عشق و بشارت دهند. ایام وصال و بهجت ناشی از آن است. از این روست که در این رساله نیز سهروردی از همراهی دائمی عشق و حزن سخن می‌گوید. اگر مونس همیشگی برای عشاق باشد، همان غم عشق است و این نکته‌ای است که قاطبه اهل عشق بدان تصریح نموده‌اند. مولانا در این باب از تجربه خویش چنین می‌گوید:

دیدم که مرا هیچ کسی یاد نکرد

بابطاهر نیز با سادگی ژرف خود در این باب چنین می‌گوید: جز غم که هزار آفرین بر غم باد

غمم غم بی و غمخوار دلم غم

غمم نهله که مو تنها نشینم غم هم مونس و هم یار و همدم

در عشق، طرفین بهره‌هایی دارند. عاشق را بهره حزن است و معشوق را حسن. مولانا در مقایسه تأثیر عشق در

عاشق و معشوق چنین معتقد است:

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای

لیک عشق عاشقان، تن زه کند

عشق قهارست و من مقهور عشق

عشق خود بی خشم در وقت خوشی

عشق از اول چرا خونی بود

در ادامه این رساله از روی آوردن این سه به آدم که به تازگی خلق شده سخن می‌رود. بیان سهروردی در باب خلقت انسان بسیار خواندنی است: «چون آدم خاکی را بیافریدند، آوازه در ملا اعلی افتاد که از چهار مخالف خلیفه‌ای را ترتیب دادند. ناگاه نگارگر تقدیر پرگار تدبیر بر تخته خاک نهاد. صورتی زیبا پیدا شد. این چهار طبع را که دشمن

یکدیگرند به دست این هفت رونده که سرهنگان خاصند باز دادند تا در زندان شش جهتشان محبوس کردند. چندان که جمشید خورشید چهل بار پیرامون مرکز برآمد. چون اربعین صباحا تمام شد، کسوت انسانیت در گردنش افکندند تا چهارگانه یگانه شد.»<sup>۱۳</sup>



پس از اطلاع یافتن از آفرینش آدم، حسن ابتدا عزم وی می‌کند و پس از آنکه جان آدمی را نزهتگاهی دلکش می‌یابد، در آن اقامت می‌گزیند و در تبع وی عشق و حزن و جمیع ملکوتیان به سوی آدم گسیل می‌شوند و همه به جامعیت وی سجده می‌برند. رؤیت حسن در جنب جامعیت آنها را بیش از پیش سرگشته و شیدا نمود. اعجابی که در انسان شناسی نزد حکیمان و عارفان همواره ملاحظه می‌شود، دو رویه ظاهراً ناهمخوان وجود آدمی است. از سویی آدمی موجودی است ترکیب یافته از عناصر و ضعیف و ناتوان و از سویی جامع جمیع کمالات الهی. ناظران نیز مواجهه‌هاشان متناسب با رؤیت هر یک از این ابعاد است. ابلیس خاک می‌بیند و آدم را شایسته سجده نمی‌بیند و ملکوتیان جان می‌بینند و خود را خادم انسان می‌نمایند. همه آنچه را حق به عقل (به همان معنای نوافلاطونی پیشگفته) داد، افزونتر به آدم داد. از این رو میل آسمانیان به آدم است. به تعبیر مولانا:

در سه گز قالب که دادش وانمود	هر چه در الواح و در ارواح بود
تا ابد هر چه بود او پیش پیش	درس کرد از علم الاسماء خویش
تا ملک بی خود شد از تدریس او	قدس دیگر یافت از تقدیس او
آن گشادیشان کز آدم رونمود	در گشاد آسمانهاشان نبود

اینکه حسن و به تبع وی عشق و حزن همراه با کربوبیان و آسمانیان به دیدار آدم می‌آیند، معنایش چیزی جز آن نیست که همه آنان بهره‌ای از کمالات وی هستند. تعظیم آنان نیز ناشی از جان برتر آدمی و احاطه و اشتغال وی بر جمیع کمالات آنهاست و گویی فرشتگان مساجد حسن اویند. حسن که پادشاه آنان بوده و پیش از خلقت آدم در خدمتش بوده‌اند.

آن ملائک جمله عقل و جان بدند	جان نو آمد که جسم آن بدند
از سعادت چون بر آن جان برزدند	همچو تن آن روح را خادم شدند
ای هزاران جبرئیل اندر بشر	ای مسیحان نهان در جوف خر
ای هزاران کعبه پنهان در کنیس	ای غلط انداز عفریت و بلیس

جالب اینجاست که در این رساله علی‌رغم تعلق خاطر وافر عشق و حزن به حسن، وی از آنان روی گرداند و

اصولاً  
در میان آثار  
فارسی سهروردی  
این رساله  
از همه مشهورتر و  
مقبول‌تر بوده و  
تأثیر گذاری آن  
در تاریخ ادبیات  
صوفیانه فارسی  
از همه بیشتر  
بوده است.



سهروردی

استغنا می‌جوید. این بی‌نیازی در واقع تولد یوسف به فراق آن سه می‌انجامد و حسن را با یوسف، عشق را با زلیخا و حزن را با یعقوب همدم می‌کند. بی‌وفایی معشوقانه از مضامین اصلی عشق‌شناسی صوفیانه می‌باشد. بسیاری نوشته‌هایی که از استغنا می‌گویند به واسطه حسن، سخن گفته‌اند. برای نمونه دو تن از عشق‌شناسان عارف ما، مولانا و حافظ، دقیقاً این مضامین را در آثار خود ادا می‌کنند. مولانا معتقد است:

بر شاه خوبرویان واجب وفا نباشد  
ای زرد روی عاشق تو صبرکن وفا کن  
و حافظ عدم التفات بر عاشق را ناشی از «حسن» و غرور برآمده از آن می‌داند:  
غرور حسن اجازت مرگ نداد ای گل  
که پرسشی نکنی عندلیب شیدا را

هرجا به واسطه حسن، شیرینی فراوان پدید می‌آید، بایستی برای تلخی و تشری کردار و گفتار صاحب حسن خود را مهیا ساخت. اینکه «جواب تلخ می‌زیید لب لعل شکرخارا» و اینکه «من ز شیرینی نشینم روترش» همه از اطوار عشق معشوقانه برخاسته که منشأی جز «حسن بی‌پایان که عاشق کش» نیز هست، ندارد. حسن استغنا می‌ورزد چون اولاً بی‌نهایت است و یا به بی‌نهایت متصل و ذات دست‌نیافتنی وی عذرخواه احاطه بر آن.

البته باید توضیح داد که حُسن غیر از صورت حَسَن است. آن چه در عالم ما دمی مورد مشاهده و ملاحظه خلق است، حُسن مقید به صورت اعم از روی و بوی و صدا و... است. اما بیننده حسن در صورت مقید نیز جز مطلق حسن را نمی‌بیند. از این روست که رؤیت حسن «خاک آلوده» ای نیز او را مجنون می‌نماید. از مجنون می‌پرسیدند که علی‌رغم عدم وجاهت ظاهری لیلی چرا تو به دیگر خوبرویان دل نمی‌بندی؟ مجنون پاسخ می‌داد که نصیب من از حسن در صورت لیلی تجلی یافته و از این رو من در وی حیرانم.

گفت: صورت، کوزه است و حسن می  
می، خدایم می‌دهد از نقش وی  
کوزه می‌بینی ولیکن آن شراب  
روی ننماید به چشم ناصواب  
کاسه پیدا، اندرو پنهان، رغد  
طاعمش داند کز آن چه می‌خورد  
ز آن پدر می‌خورد صد باده طروب  
صورت یوسف چو جامی بود خوب

باری حسن، همواره بی‌پایان است و امر نامتناهی را احاطه ممکن نیست و از این رو در هر مرتبه دست‌اندازی بدان تمثیل «باد» و «دام» و همچنین «عنقا» و «شکار ناشدن» را تداعی می‌کند.

ثانیاً عشق مرکب نیل به بی‌نهایتی است از آنکه صفت حق است. سکون و ثبات مرگ عشق است. غذای عشق نیز حسن است. حسن دست‌یافتنی یعنی توقف عشق. آنچه استغنا می‌گوید، ضامن بقای عشق و حقیقی بودن آن است.

از این پس سهروردی این سه عنصر را با نقش قرآنی یوسف، زلیخا و یعقوب گره می‌زند. جالب اینکه وی در بررسی این سه بیشتر مباحث را به عشق، پس از آن به حزن و کمتر از همه به حسن اختصاص می‌دهد. وجه آن نیز روشن است. حزن که از آثار عشق است و حسن نیز تنها در ظرف عشق مشاهده می‌شود. عرفا معتقدند که درک حسن اصولاً به نادر، نصیب کسی می‌شود. در صورت یافتن آن یابنده دگرگون می‌شود که کمترین حیرانی و سرگشتگی است. عاشق می‌داند که حال عجب یافته اما علت آن (مشاهده حسن) را نمی‌داند. نه قادر است از آن چشم ببوشد و نه یارای دیدن آن را دارد. نه می‌تواند از وصف احوال شگفت خود خاموش شود و نه قادر است که آنچه دیده توصیف کند. از این رو هر چند سخن عمده از عشق است. اما این حسن است که او را به فریاد و افغان آورده. سعدی این نکته را به نیکوترین وجهی بیان نموده است:

آستین بر روی و نقشی در میان افکنده‌ای خویشتن پنهان و شوری در جهان افکنده‌ای  
همچنان در غنچه و آشوب استیلای عشق  
در نهاد بلبل فریاد خوان افکنده‌ای  
هریکی نادیده از رویت نشانی می‌دهند  
پرده بردار ای که خلقی در گمان افکنده‌ای  
هیچ نقاش نمی‌بیند که نقشی بر کند  
و آنکه دید از حیرتش کلک از بنان افکنده‌ای

پس از جدا شدن این سه برادر حزن به یعقوب پیوست و اکرام فراوان یافت. یعقوب از وی می‌پرسد که از کجا تشریف آورده‌ای؟ حزن پاسخ می‌دهد که از اقلیم ناکجا آباد از شهر پاکان. ناکجا ترجمه‌ای است دقیق از «اتوپای» یونانی. این واژه از دو بخش «ou» به معنی «نا» و «Topos» به معنی «مکان» و «جا» می‌باشد.<sup>۱۴</sup> با این توصیف سهروردی در مقام بیان آن است که حزن علی‌رغم ارتباط وثیق با عالم ماده ذاتاً به این عالم متعلق نیست. جالب اینجاست که این چنین تعبیری تنها برای حزن به کار رفته است و تصریح به ناکجایی بودن آن قصدی جز رفع هر گونه شائبه اینجایی بودن آن را نفی می‌کند. آن جنبه از حزن که روی به عاشق دارد، بیانگر دوری و بُعد وی از حقیقت زیبایی و نیکویی است و رسول «ارجعی»، حزن به عاشق می‌گوید که برگرد. این دوری همیشه نیز ناشی

وی  
در سراسر  
این رساله  
روابط حسن،  
عشق و حزن را  
در عالم جسمانی،  
مثالی از  
عالم ارواح و  
ملکوت می‌داند.

صدور عقل از حق  
هر چند در  
روایات اسلامی  
مسبق به سابقه است،  
اما نگرش سهروردی  
در این بخش  
عمیقاً متأثر از  
نظریه فیض  
(emanation)  
نو افلاطونیان  
می‌باشد.

از معصیت و خطاکاری نیست. گاه به واسطه غفلت و استقرار در مرتبه‌ای و عدم میل به مراتب بالاتر است. در داستان یعقوب وی «جام» را به جای «می» برمی‌گزیند و یوسف صاحب حسن را با حسن خلط می‌کند. آنچه در عرفان «تعلق» نامیده می‌شود، دقیقاً گرفتن ظرف به جای «مظروف» و «جام» عوض «می» است. غم، حزن و قبض برای برداشتن بُعد میان معشوق و عاشق و تطهیر و تهذیب عاشق است و خود مقدمه وصال و شادی.

چون تو وردی ترک کردی در روش  
بر تو قبضی آید از رنج و تبش  
آن ادب کردن بود، یعنی مکن  
هیچ تحویلی از آن عهد کهن  
قندشادی میوه باغ غمست  
این فرح زخم است و آن غم مرهم است  
غم چوبینی در کنارش کش به عشق  
از سر ربوه نظر کن در دمشق

سهروردی بیان می‌دارد که اول چیزی که یعقوب به حزن پیشکش کرد، بینایی خود بود «وایبضت عیناه من الحزن». نایبایی به واسطه گریه فراوان در هجر محبوب از مضامینی است که در کتب عرفا در حق دو تن از پیامبران الهی - شعیب و یعقوب (ع) - به کرات بیان شده. نقل است که شعیب مکرر از شوق حق نایبنا می‌شد و مجدداً به وی بینایی داده می‌شد به وی اعتراض کردند و گفتند باری کم گری، تا کم نگردد مبصری

که چشم نایبنا شود چون بگذرد از حد بکا  
گفت ار دو چشمم عاقبت خواهند دیدن آن صفت  
هرجزو من چشمی شود کی غم خورم من از غمی  
ور عاقبت این چشم من، محروم خواهد ماندن

تا کور گردد آن بصر کاو نیست لایق دوست را  
پس از ذکر واقعه حزن، سهروردی به بحث از حرکت عشق به مصر و همراهی با زلیخا سخن می‌گوید: «وزان سوی دیگر عشق شوریده قصد مصر کرد و دو منزل یک منزل می‌کرد تا به مصر رسید و همچنان از گرد راه، به بازار درآمد، و لوله در شهر مصر افتاد. مردم به هم برآمدند. عشق قلندروار، خلیع العذار، به هر منظری گذری و در هر خوش سپری نظری می‌کرد و از هر گوشه جگر گوشه‌ای می‌طلبید. هیچ کس بر کار او راست نمی‌آمد.»<sup>۱۵</sup>

راه پیمودن عشق و به تعبیر سهروردی «دو منزل یک منزل کردن» نیز از وجوه برگزیدگی عشق در میان اهل طریق بود. عشق سریع‌السیر و تیز پوی است. از این روی دچار خستگی و ملال نمی‌شود و رهزنان طریق را تاب همقدمی او نباشد.

سیرعاشق هر دمی تا تخت شاه  
سیرزاهد هر مهی یک روزه راه  
گرچه زاهد را بود روزی شگرف  
کی بود یک روز او خمسین الف  
عشق را پانصد پرست و هرپری  
از فراز عرش تا تحت الثری  
زاهد با ترس می‌تازد به پا  
عاشقان پزان تر از برق و هوا

نکته بعد این است که عشق با همه در می‌آمیزد و هیچ کس چنانکه شایسته اوست، بر کار او راست نمی‌آید. عشق خوش نشین است و عمارت می‌جوید تا ویران کند و در تمام مصر کسی را جز زلیخا شایسته اقامت نمی‌یابد. همچنانکه برای هدایت یافتن تقوایی پیشین الزامی است، برای عاشقی نیز آماجگی نثار لازم است. از

این رو گرچه دائماً عشق به همه ارائه می‌شود اما کسی او را نمی‌شناسد.

این محبت هم نتیجه دانش است  
دانش ناقص، کجا این عشق زاد؟  
عرضه می‌دارند بر محجوب، جام  
رو همی گرداند از ارشاد شان  
کی گزافه برچنین تختی نشست  
عشق زاید ناقص، اما بر جهاد  
حسن نمی‌یابد از آن غیر کلام  
که نمی‌بیند به دیده دادشان

زلیخا از جا و نام عشق می‌پرسد، عشق پس از بیان نسبت خود با حسن و حزن از نامهای خود چنین سخن می‌گوید: «چون در عرب باشم، عشقم خوانند و چون در عجم آیم، مهرم خوانند. در آسمان به محرک مشهورم و در زمین به مسکن معروفم. اگر چه دیرینه‌ام، هنوز جوانم و اگر چه بی‌برگم از خاندان بزرگم.»<sup>۱۶</sup>



مولانا

عشق از این می‌گوید که هر وقتی روی به طرفی دارد و هر روز به منزلی باشد و هر شب جایی مقام سازد. این توصیفات نیز چون دیگر بخشهای این رساله در سنت عرفانی و حکمت اسلامی مسبوق به سابقه است. مولانا که از عشق شناسان برجسته عرفان اسلامی چنین اوصافی را برای عشق برمی‌شمرد:

گفتم عشق را شبی راست بگو تو کیستی      گفت: حیات باقیم عمر خوش مکررم  
گفتمش: ای برون زجا، خانه تو کجاست؟ گفت:      همره آتش دلم، پهلوی دیده ترم  
رنگرزم زمن بود هر رخ زعفرانی      چیست الاغم و ولی عاشق اسب لاغرم  
غازه لاله‌ها منم، قیمت کاله‌ها منم      لذت نامه‌ها منم، کاشف هر مسترم  
چرخ نداش می‌کند کز پی تست گردشم      ماه نداش می‌کند کز رخ تو منورم

عشق پس از آن توصیفی از ولایت خود در عالم برین می‌نماید که یکی از حیرت‌انگیزترین و بدیع‌ترین بخشهای این رساله است. سهروردی باز هم در این بخش رساله به ماهیت عشق و جایگاه علوی آن باز می‌گردد. وی در سراسر این رساله روابط حسن، عشق و حزن را در عالم جسمانی، مثالی از عالم ارواح و ملکوت می‌داند. از منظر وی آنچه در عالم کون رخ می‌دهد مثلاً در عالم برتر رخ داده است. همچنانکه یوسف نیز بخت بلند خود را با سجده یازده ستاره و خورشید و ماه در عالمی دیگر بالعیان دید. سهروردی مکرراً وقایع پیش آمده میان این سه برادر را تکرار می‌کند و گویی بدین وسیله می‌خواهد نشان دهد که این واقعه مکرر در عالم در حال وقوع است. زلیخا وقتی اوصاف حسن را می‌شنود، به اصرار عشق به دیدن یوسف می‌رود. توصیف سهروردی از حالت زلیخا بسیار زیباست: «زلیخا چون یوسف را بدید، خواست که پیش رود. پای دلش به سنگ حیرت درآمد. از دایره صبر به در افتاد. دست ملامت دراز کرد و چادر عافیت بر خود بدرید و به یکبارگی سودایی شد.»<sup>۱۷</sup>

رؤیت حسن به عافیت سوزی و ملامت جویی منجر شد و جای صبر را به دیوانگی داد. سهروردی تنها انتهای روایت قرآنی یوسف و زلیخا را نقل می‌کند تا پس از بیان حکمت عشق و حسن، آنچه بر حزن رفته نیز آشکار شود. یوسف عزیز مصر می‌شود و خبر آن در کنعان به یعقوب می‌رسد. وی و فرزندانش با راهنمایی حزن به جانب مصر می‌روند و چون یوسف و زلیخا را بر تخت شاهی می‌بینند، ابتدا حزن با دیدن عشق و حسن روی بر خاک می‌گذارد و سپس یعقوب و فرزندانش چنین می‌کنند. این داستان در حالی به اتمام می‌رسد که حسن بر تخت شاهی تکیه زده است و عشق به خدمت وی مشغول شده و حزن در برابر حسن روی بر خاک نهاده است.

هرچند داستان اصلی این رساله در اینجا به اتمام می‌رسد، اما سهروردی در چند فصل به کوتاهی مباحثی را در باب ماهیت حسن و عشق و علت طالب حسن بودن خلق و ربط عشق با آن و تفاوت میان محبت، معرفت و عشق و وجه تسمیه عشق، مطرح می‌کند. وی در این فصول به گونه‌ای از مباحث پیشین عقده‌گشایی می‌کند. او بر آن است که وصول به حسن تنها از طریق عشق ممکن است و عشق نیز هر کسی را به خود راه نمی‌دهد. عشق، حزن را می‌فرستد تا خانه پاک کند و کسی را در خانه نگذارد و آمدن عشق را بشارت دهد.

دل عاشق از عمد می‌کنی تنگ      که تا جای کس دیگر نباشد

وی عشق را از معرفت و محبت بالاتر می‌داند. به نظر وی همچنانکه عالم عشق منتهای عالم معرفت و محبت است، واصل عشق نیز فوق هر عالم راسخ و حکیم متأله می‌باشد. از منظر وی عشق از عشقه است و از این روست که راه قلب را به ناسوت می‌خشکاند. وی عشق را از خداوند می‌داند و معتقد است که از شجره عشق الهی تنها عکسی در عالم کون و فساد است. حزن در حق راه ندارد و تنها برای تصفیه طالبان است.

پس محبت وصف حق دان، عشق نیز      خوف نبود وصف یزدان ای عزیز

وصف حق کو وصف مثنی خاک کو؟      وصف حارث کو و وصف پاک کو؟

وی معتقد است که تا گاو نفس آدمی کشته نشود، قدم در شهر عشق نمی‌توان گذاشت. «تا گاو نفس را نکشد، قدم در آن شهر نهد. و بدن انسان بر مثال شهری است. اعضای او کوبهای او و رگهای او جویهاست که در کوچه رانده‌اند و حواس او پیشه‌وران که هر یکی به کاری مشغولند و نفس، گاو است که در این شهر خرابیها می‌کند و او را دو سر است یکی حرص و یکی امل.»<sup>۱۸</sup>

تشبیه نفس به گاو از آشناترین قیاسات عارفانه بود و کشتن وی نمادی بود از تخریب صفات بشری و تحلی به کمالات الهی.

گاو کشتن هست از شرط طریق

تا شود از زخم دمّش جان مفیق

گاو نفس خویش را زوتربکش

تا شود روح خفی، زنده و پُش

رساله فی الحقیقه‌العشق سهروردی با این مطلب به پایان می‌رسد. وی علی‌رغم اختصار فراوانی که در این

مولانا نیز  
معتقد است که  
هر جا عشقی  
حادث شده و  
حسنی دلبری نموده،  
حصه‌ای از  
حسن الهی  
در میان  
است.

رساله به کار می‌گیرد، هیچ نکته مهمی را در این باب فرو نمی‌گذارد. در این رساله جای مفاهیم را نمادها و جای استدلالات را توصیف‌های وجود شناختی و زیبایی شناختی می‌گیرند.

آنچه در سراسر این رساله بی‌پرده عیان است، نگاه زیبا شناسانه سهروردی به مسئله خلقت است. وی با برجسته ساختن حسن و عشق نشان می‌دهد، آنچه باعث آفرینش هستی شد، همان چیزی است که در میان مخلوقات موجب قرب و بُعد و عشق و نفرت است. او بر آن است که آنچه حق را متجلی نمود، عشقی بود که وی به حسن خویشتن داشت. به تعبیر آن شاعر معاصر:

در روز ازل پرده عشاق عیان شد  
آمد برب بام جهان آن مه خوش‌روی  
این زیبایی است که در هر نشئه و مرتبه، داعی موجودات به حرکت و کمال است و در این مقام عشق مرکبی راهوار است. این رساله علی‌رغم اهمیت بسیاری که در عشق شناسی فلسفی - عرفانی داشت کمتر مورد توجه حکیمان قرار گرفت. اما در میان عارفان و شاعران محبوبیت بسیار یافت و کسانی چون عربشاه یزدی در منظومه مونس العشاق سلطان حسین بایقرا یا کمال الدین حسین گازرگاهی در مجالس العشاق این‌ترکه اصفهانی در رساله عقل و عشق، محمدیحیی بن سبیک مشهور به فتاحی در دستور عشاق و محمد فضولی در حسن و عشق آثاری به تقلید از آن ترتیب دادند. البته گفتنی است که تأثیر این رساله در حد این کتب باقی نمانده است و بسیاری از کتب عرفانی پس از وی فضولی از این رساله بویژه چهار فصل اخیر آن را مورد استفاده قرار داده‌اند. اصولاً در میان آثار فارسی سهروردی این رساله از همه مشهورتر و مقبول‌تر بوده است و تأثیر گذاری آن در تاریخ ادبیات صوفیانه فارسی از همه بیشتر بوده است.<sup>۱۹</sup>

برجستگی این اثر

در میان تمام آثار

سهروردی

و تمام فیلسوفان

پارسی نویسنده

جدا از نبوغ سهروردی

ناشی از موضوع

«مکرر نامکرر»

عشق است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. ر. ک: محسن کدیور، دفتر عقل، اطلاعات، ۱۳۷۷، ص ۲۹۸؛ سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴، ص ۶۲ البته گفتنی است که دکتر نصر در مقدمه مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۵۲ این ادعا را رد می‌کند و رساله سهروردی را به کتب صوفیه شبیه‌تر می‌داند تا رساله فی‌العشق ابن‌سینا.
۲. ر. ک: تقی‌پور نامداریان، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۰.
۳. مجموع مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۵۱.
۴. زبان حال، نصرالله پور جوادی، هرمس، ۱۳۸۵، صص ۲۱۴-۲۱۳.
۵. ر. ک: سیما نوربخش، مهرنوش، آیت اشراق، ۱۳۸۶، نویسنده در این اثر تمامی آیاتی که در آثار سهروردی مورد بررسی و استشهاده قرار گرفته ذکر کرده است.
۶. سیدحسین نصر، سنت عقلانی اسلامی در ایران، ترجمه سعید دهقانی، قصیده‌سرا، ۱۳۸۳، ص ۲۵۷.
۷. رشیدالدین مبینی، کشف الاسرار و عده الابرار، امیرکبیر، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۱.
۸. ر. ک: مهدی کمپانی زارع، بررسی تطبیقی نظریه خلقت در حکمت متعالیه و عرفان نظری، دانشگاه قم، ۱۳۸۷ (پایان نامه)، ص ۸۵.
۹. همان، صص ۱۰۳-۱۰۲.
۱۰. ر. ک: ابوالحسن دیلمی، عطف الالف الالف علی اسلام المعطوف، قاهره ۱۹۶۲، صص ۲۵-۲۴.
۱۱. همان، ص ۲۸.
۱۲. ابوحیان توحیدی، المقابسات، المكتبة البحاریه، ۱۹۲۶ م، تحقیق السندوبی، ص ۳۶۸. در باب اندیشه‌های نوشجانی علاوه بر منبع مذکور ر. ک: جوئل کرمر، فلسفه در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه سعید حنایی کاشانی، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹، صص ۶۵-۷۰.
۱۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح دکتر سیدحسین نصر، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰، صص ۲۷۰-۲۶۹.
۱۴. جمیل صلیبا، فرهنگنامه فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی، حکمت، ۱۳۶۶، ص ۴۴۷.
۱۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ص ۲۷۴.
۱۶. همان، ص ۲۷۵.
۱۷. همان، ص ۲۸۳.
۱۸. همان، ص ۲۹۰.
۱۹. ر. ک: نصرالله پور جوادی، مونس العشاق سهروردی و تأثیر آن در ادبیات فارسی، مجله نشر دانش، سال ۱۸، شماره ۲، ۱۳۸۰.