

عشق مولانا

و

خیال سهرودی

گفتاری درباره جایگاه عشق و خیال در منظومه مولانا و سهرودی
با تأکید بر رساله مونس العشاق

حسین دباغ

۱ - مقدمه

فارابی در عالم فلاسفه مسلمان، از اولین کسانی بود که روی به «خیال» آورد و برای آن شأن متفاوتی قائل شد، به گونه‌ای که «خیال» پیامبر را مبارک شمرد. او سلسله جنبان تحولی ژرف شد. «خیال» فارابی رفته رفته چنان فزونی و فریگی گرفت^۱ که فیلسوفان بعدی را مشتعل به خود کرد. افزونی از آن بابت بود که «خیال» از «قوه‌ای» مهجور و مطرود بدل به «عالمی» فراخ شد.

کسی چون بوعلی اما نتوانست از کنار قوه بودن خیال به سادگی گذر کند؛ او خیال را قوه‌ای نیمه مجرد و نیمه مادی یافت. (نزد بوعلی چیزی به عنوان «عالم خیال» حظی از وجود ندارد؛ نهایتاً می‌توان گفت خیال بوعلی همان «عقل قدسی» است) فیلسوفان بعدی هر یک اتخاذ موضعی کردند.^۲ صدرا بعدها نظر بوعلی را مردود دانست و قوه خیال را مطلقاً مجرد دانست. اما در این میان فیلسوفانی بودند که از خیال قوه گونه عبور کردند و پا در عرصه‌ای دیگر نهادند. بحقیقت باید معتبر ترین آنان را شیخ شهاب الدین سهرودی دانست. او همگام با عارفان «خیال» مقدسی را برای بشریت به ارمغان آورد و پا بر فرق آسمان خیال گذاشت و ندا در داد که حقیقت، دست یابی به این «خیال» است و همچون «زنده بیدار» گوش عالم را پر کرد که جایی دیگر در این کائنات هست؛ به آن سری بزنید. آنجا همان عرصه «خیال» بود؛ «خیال منفصل».

شیخ سهرودی با نوشتن رسائلی چون عقل سرخ، آواز پر جبرئیل و... نشان داد که فیلسوف هر چه عارف‌تر، هنرمندتر. و هر چه خیال در او قوت و قدرت بیشتر گیرد، عکس حقیقت در ضمیر او بهتر می‌تابد و از این رو هنر و عرفان دو تور شکار گراندقدر برای فیلسوفان‌اند. مشائیان هم با عقل شکار می‌کردند و هم با آن به داوری می‌پرداختند. اما صوفیان به فیلسوفان آموختند که با دام خیال هم می‌توان به شکار غزالان بستان معرفت و رؤیت حوران جنان مکاشفت رفت.^۳ همین روش بود که شیخ شهید شهاب الدین سهرودی و پس از وی میرداماد و صدر الدین شیرازی در پیش گرفتند. بدین ترتیب می‌توان ادعا نمود که فلسفه اشراق و حکمت متعالیه نسبت به فلسفه مشاء هنری تر است، چون هنرمندی فیلسوف در آن کارگرس.

فلسفه تنها به معرفت گزاره‌ای^۴ خلاصه نمی‌شود. بلکه معرفت مهارتی^۵ نیز در آن مدخلیت دارد. به تعبیر دیگر می‌توان از فلسفه به مثابه یک مهارت نیز سخن در داد. فیلسوفی پیشه کردن، فقط احاطه بر اقوال فیلسوفان نیست. این دو مقام را بایستی از هم تفکیک کرد. فیلسوف از آنجا هنرمند می‌شود که فلسفه برای او، به منزله یک مهارت در آید و نه به منزله یک معرفت. فیلسوفان بزرگی چون بوعلی، شیخ اشراق، صدرا و... به واقع به هر دو معنا فیلسوف بودند. به تعبیر دیگر هم فلسفه را به منزله یک معرفت دارا بودند و هم به منزله یک مهارت. به همین دلیل است که قادر به خلق سیستم و مکتب شدند.^۶

شاید گمان رود که کسانی چون سهروردی فلسفه ورزی نمی‌کنند؛ بازی زبانی راه انداخته اند و لفاظی پیشه کردند و بر آتشی که خود به راه انداخته‌اند، نفاخی می‌کنند. کلمات جدید جعل می‌کنند و در کل فلسفه آنان حقیقتی ندارد و مثنی داستان است که جملگی برآمده از احولات شخصی است.

در پاسخ باید به صراحت اعلام کرد که چنین نیست. برای درک بهتر این معنا خوبست که به فلسفه علم نگاهی بیفکنیم تا دریابیم که چگونه فیلسوفان علم با معرفی دو مقام، عرصه را فراخ کرده اند. تفکیک میان این دو مقام از ما دستگیری کرده، ما را از این شائبه رها می‌کند: در اصطلاح فلسفه علم، در هر فنی از فنون عقلی و تجربی، دو مقام داریم: یکی مقام شکار و گردآوری^۷ و دیگری مقام داوری^۸. مرحله داوری عبارت است از مرحله‌ای که در آن توسط تجربه یا برهان نسبت به اندیشه‌ای که نزد ما حاصل شده است قضاوت می‌کنیم و صحیح و سقیم آن را بازشناسی می‌کنیم. در این مرحله است که یک فیلسوف باید نهایت موشکافی را به کار برد. اما در مرحله گردآوری چنین نیست. شخص دام می‌گسترد و هر چه را که می‌تواند به دام می‌اندازد. همواره پس از به دام انداختن است که داوری مطرح می‌شود و آن گاه یافته‌ها به میزان نقد سنجیده می‌شود و حق و باطل از هم جدا می‌شوند. برهان نزد فیلسوفان و تجربه نزد عالمان تجربی نقش داوری دارند. به معنایی که ذکر شد فیلسوفان مشاء از طریق تفکر، اندیشه‌ها را به دام می‌انداختند و بعداً از طریق برهان درباره آنها قضاوت می‌کردند. به معنای دیگر با فکر آغاز می‌کردند و با فکر پایان می‌دادند. اما وقتی که عرفان و فلسفه با هم آمیخت، تور شکار تازه‌ای در اختیار فیلسوفان قرار گرفت و آن اینکه از طریق عرفان، شخص عارف دنیاها را از راهی که تازه‌ای را رؤیت می‌کرد و مواد تازه‌ای را به دام می‌انداخت. بعد از آن نوبت به غربال برهان می‌رسید که خرف را از گوهر جدا سازد. این همان است که سهروردی و صدرا در فلسفه شان انجام دادند. کسی چون ملاصدرا کشف اصالت وجود را صد در صد الهامی و موهوبی می‌داند. در مقدمه اسفار می‌آورد: «وقتی مرا راندند و به حربه تکفیر از موطنم بیرون کردند و به قریه‌ای پناه بردم. سالها در آنجا ریاضت کشیدم. جبران مافات کردم، تا نفسم شعله‌ای برکشید و اندیشه‌های نوینی بر ذهنم فرو ریخت و از آنجا مستبصر شدم و راه به نظریات تازه‌ای بردم و از اعتقادات پیشین توبه کردم».^۹

«بوی خوش»

نزد مولانا

همان «نور اشراق»

نزد سهروردی

است.

۲ - عشق مولانا و خیال سهروردی

۲-۱ - خیال منفصل و متصل

یکی از مهمترین پیامدهای طرح نظریه «خیال محوری» در آثار فیلسوفانی چون فارابی (با غلظت کمتر)، سهروردی و عارفانی چون محیی‌الدین عربی، جلال‌الدین بلخی رومی (مولوی)، صدرالدین قونوی و... به وجود آمدن تفکیک میان «خیال منفصل» و «خیال متصل» است. البته آن گونه که مفسرین گفته اند، چنین تفکیک مصرحی را در آثار این فلاسفه و عرفا به سختی می‌توان یافت. ولی عباراتی را به راحتی می‌توان پیدا کرد که دال بر چنین تنسیقی در ذهن و ضمیر آنان بوده است.

برای اینکه بتوان از «خیال متصل» و «خیال منفصل» آگاهی یافت، در ابتدا چند نکته‌ای درباره قوه تخیل (متخیله) و قوه خیال (و یا بهتر است بگوییم عالم خیال) ضروری می‌نماید. اول آنکه قوه متخیله که در یونان (و بعداً به شکل معرب) بنتاسیا و یا فانتازیا می‌گفتند، در کنار قوه وهم و قوه حاسه قرار می‌گرفت.^{۱۰} کار قوه تخیل عبارت از دو چیز بود: یکی ترکیب مفصل و دیگری تفصیل مرکب. به خوبی می‌توان فهمید که قوه متخیله قوه‌ای فعال^{۱۱} است، بدین معنی که فعالانه دست به ترکیب و تفصیل می‌زند. اما قوه خیال گونه‌ای دیگر است. در درجه اول قوه‌ای است منفعل^{۱۲}. بدین معنی که گویی از جانب دیگری به تعبیر سهروردی می‌بایست انواری بر او بتابد. به تعبیر روشنتر القا از طرف دیگر است. گویی قوه‌ای است دریافت کننده. قوه خیال را با این تفاسیر می‌بایست «عالم» دانست. چرا که عرصه‌ای جداگانه است. بدین معنی وفق رای از این قبیل عارفان و فیلسوفان، هنگامی که چشم برزخی آدمی گشوده می‌شود، قوه متخیله می‌تواند متصل به آن «عالم خیال» شود. قوه متخیله در معنای اول را به اصطلاح «خیال متصل» می‌نامند. بدین معنا که همواره متصل به آدمی است. قوه خیال به معنای دومین آن را «خیال منفصل» می‌نامند. به بیان دیگر خیالی است فارغ از آدمیان و برای خود عالمی منفصل و منسلخ از آدمیان دارد.

«این عالم برزخی و میانه را که از مجموع دو عالم غیب و شهادت متولد می‌شود، عالم خیال منفصل گویند؛ مراد از منفصل این است که حضرت وجودی است و وابستگی به مدرک ندارد. در این جا روحانیات، تجسد می‌یابند و مادیات به مجرد می‌رسند؛ عالم خیال منفصل، دنیای «تمثل» است، یعنی همه معانی، به آنجا تنزل می‌یابند و در قالب‌های حسی ظاهر می‌شوند.

از خیال منفصل که حضرت ذاتی است و دائماً معانی ارواح را قبول می‌کند و آنها را مطابق خاصیت خود به صورتی متجسد در می‌آورد، خیال متصل پدید می‌آید. خیال متصل یعنی خیالی که به انسان اتصال و وابستگی دارد. «تفاوت میان خیال متصل و خیال منفصل این است که متصل، با رفتن شخص متخیل از میان می‌رود». خیال متصل همان قوه متخیله است که در انسان آفریده شده و انسان از طریق آن قوه می‌تواند به حضرت خیال منفصل راه یابد و بالتبع از راه خیال منفصل با خیال کیهانی اتصال یابد»^{۱۳}.

مولانا هم
به سان سهروردی
قائل به
«نور اشراق»
بوده است،
اما با بیانی
متفاوت.

«خیال منفصل» همان است که فیلسوفان دیگر به آن عنایتی نکردند. ولی سهروردی و مولانا با تجربه آن و سپس برهان پذیر کردن آن، نشان دادند که سخن از «عالم خیال منفصل» امکان پذیر است. سهروردی در این باره چنین می‌گوید: «صورت‌های خیالی مخلوق و ساخته و پرداخته ذهن نیستند، بلکه صورت‌های خیالی شبیه محسوسات وجود منحاز دارند. بنابراین، ادراک خیالی یعنی مشاهده این صور در جهان خاص خودشان. جهانی که صورت‌های خیالی در آن تحقق دارند. یعنی جهان مادی نیست، بلکه جهانی است که عالم خیال منفصل یا عالم مثل نامیده می‌شود.»^{۱۴} در ادامه جهان همراه با «خیال منفصل» که این دو بزرگوار در آن زیست می‌کردند، تبیین و تشریح می‌شود.

«خیال منفصل»

همان است که

فیلسوفان دیگر

به آن

عنایتی نکردند.

ولی سهروردی و

مولانا با تجربه آن و

سپس برهان پذیر

کردن آن،

نشان دادند که

سخن از

«عالم خیال منفصل»

امکان پذیر

است.

۱-۲ هستی‌شناسی (کیهان‌شناسی) مولانا و سهروردی

دانستن اینکه مولانا جهان پیرامون را به چه نحو می‌دیده است، رجوع به کتاب مثنوی شریف البته سهل و آسان می‌کند. در دفتر نخست مولوی بی‌پرده ما را شریک ادواق و مواجید خویش می‌کند و سخن سر می‌دهد که کیهان در نگاه او از صدر تا به ذیل به چند قسم است و پست‌ترین و برترین آن کدامند:

تنگ تر آمد خیالات از عدم	زان سبب باشد خیال اسباب غم
باز هستی تنگ تر بود از خیال	زان شود در وی قمر همچون هلال
باز هستی جهان حس و رنگ	تنگ تر آمد که زندانی است تنگ ^{۱۵}

اظهر من الشمس است که هر یک از ابیات بالا نماینده یک مرتبه از جهان هستی مولانا را تشکیل می‌دهد. اولی که برترین و شریف‌ترین آن است متعلق به مرتبه «عدم» است. جهان «عدم» فراخ‌ترین عوالم نزد مولوی است. هر چه از مرتبت به ذیل آییم، این فراخی رو به تنگی می‌رود.

دومین آن که عالمی میانه است، «خیال» نام دارد. همان عالمی که نزد مولانا آن قدر پیچیده می‌شود که گاه چیزی هم عینی (ایزکتیو) می‌شود و هم ذهنی (سویزکتیو).^{۱۶}

سومین عالم که پست‌ترین و تنگ‌ترین آن است را این جهان به تعبیر مولانا «حس و رنگ» پر کرده است. یعنی همین عالمی که ما آدمیان منغم در آنیم. این عالم برای کسی چون مولوی به مثابه زندانی^{۱۷} می‌ماند که می‌بایست از آن خلاصی یافت. منتها، تمام سخن بر سر چگونگی رهایی یافتن از این کون و فساد و وصال به ثبات است. باید به دنبال راهی گشت تا آدمیان را بال زدن بیاموزد و از این ورطه نجات بخشد. مولانا در دفتر سوم^{۱۸}، به این کیهان‌شناسی خویش باز می‌گردد، فقط این بار فحوای کلامش، تجربی-توصیه‌ای است. بدین معنی که گویی خود این مراتب را به تجربه دریافته است و باقی را صلا می‌زند که به او بپیوندند. (این مطلب در قسمت بعدی به نحو مستوفی بحث می‌شود).

لازم به تذکار است که این جهان و کائنات مادی در دستگاه فکری مولانا دو خصیصه عمده دارد، یکی وجود اعداد، و دیگری وجود اعداد. از طرفی ما در این جهان کثرت می‌بینیم؛ کثرت انواع و اصناف و افراد؛ انسان‌ها و گنجشک‌ها و کبوتران و گیاهان. از طرف دیگر، اعداد؛ آب و آتش، جنگ و صلح، زیبایی و زشتی، فقر و غنا، خوبی و بدی.

این جهان جنگ است چون کل بنگری	ذره با ذره، چو دین با کافری
آن یکی ذره همی پرد به چپ	و آن دگر سوی یمین اندر طلب ^{۱۹}
هست بی رنگی اصول رنگ‌ها	صلح‌ها باشد اصول رنگ‌ها ^{۲۰}

مخلص کلام، آنچه در این جا باید به آن عنایت کرد، این است که در بیان و زبان مولانا یک هم چنین کیهانی متصور است. کیهانی که سه مرتبت و منزلت دارد؛ میان عوالمش رابط‌های سلسله مراتبی وجود دارد.

حال نوبت به نظرگاه سهروردی درباره هستی (کیهان) می‌رسد. حقیقت اینکه فهم نگاه شیخ به جهان پیرامون قدری صعب است. چرا که در رساله‌ها و کتب گونه‌گون او موضعی متفاوت اتخاذ کرده است. (به این معنا که گاه مراتب کیهان او برای مثال در مقامات الصوفیه به سه می‌رسد و گاه به اقتضای مشائیان به پنج) به همین جهت در این مقاله برای پرهیز از تشویش و تخدیر خاطر، به رساله مونس العشاق (همان که منتخب این مقاله نیز هست) توسل و تمسک شد. در رساله مونس العشاق (که وصف آن در ادامه می‌آید)، شیخ با زبانی رمزآلود به معرفی سه شخصیت داستانی می‌پردازد. گونه سخن گفتن سهروردی در رساله فوق‌الذکر برای پردازش سه عنصر، این اجازه را به خواننده می‌دهد که آنها را به عنوان مراتب کیهانی سهروردی تصور کند. این سه عنصر از این قرارند: یکی حسن است و دیگری عشق و نهایتاً حزن. «حسن» را می‌توان عالی‌ترین عوالم دانست. چرا که به گفته شیخ به شناخت خود حق تعلق دارد. اما عالم وسطی را شیخ «عشق» نام نهاده است. چرا که به شناخت خود (تنها و تنها) تعلق دارد. آخرین عالم که هم به لحاظ وجودی و هم به لحاظ مرتبتی، اسفل عوالم تلقی می‌شود، «حزن» نام دارد. بیان دقیق و شیوای شیخ در این باره در فراز ذیل آمده است: «بدان که اول چیز که حق، سبحانه و تعالی، آفرید، گوهری بود تابناک، او را عقل نام کردند...»

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، حسن 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 نبود پس نبود تعلق داشت، حزن پدید آمد که آن را اندوه خوانند.

و این هر سه که از یک چشمه سار پدید آمده اند، برادران یکدیگرند. حسن که برادر مهین است، در خود نگریست، خود را عظیم خوب دید، بشاشی در وی پیدا شد، تبسمی بکرد، چندین هزار ملک مقرب از آن تبسم پدید آمدند. عشق که برادر میانست، با حسن، انسی داشت، نظر از او نمی توانست گرفت، ملازم خدمتش می بود. چون تبسم حسن پدید آمد، شوری در وی افتاد، مضطرب شد، خواست حرکتی کند، حزن که برادر کهین است، در وی آویخت، از این آویزش، آسمان و زمین پیدا شد.^{۲۱}

عبارات بالا را که از سهروردی نقل شد، اگر با یک نگاه جهان شناسانه بنگریم، در می یابیم که شیخ و مولانا، هر دو به یک چشم به کیهان می نگرستند. بدین معنی که هر دوی آنان کیهان را به سه مرتبه منقسم می کردند و هر دوی آنان برای مرتبه ها شئون متفاوتی را در نظر می گرفتند. از بیان شیخ هوبداست که «حسن» در میان عوالم دست بالا را دارد و «حزن» (همان طور که از نام آن هم پیداست) دست پایین. به تعبیر روشن تر، عالم «حسن» سهروردی را می توان هم شأن عالم «عدم» مولانا دانست و بر همین سیاق عالم «عشق» را هم رتبه عالم «خیال» و عالم «حزن» را هم منزلت عالم «حس و رنگ».

با همه شباهتی که در این میان، در جهان شناسی مولانا و سهروردی وجود دارد، ولی تفاوت مهمی^{۲۲} در نحوه نگاه آنان به جهان پیرامون به چشم می خورد که البته برآمده از شرایط زیستی و شخصیت فردی آن دو بزرگوار است. در عین حال، گفتنی است این تخالف در نگاه به هستی، خللی در ادامه راه آنان وارد نمی آورد و هر دو با عزمی عظیم در رسیدن به عالم برین در تلاشند:

آن تفاوت را باید در به کار بردن کلمه «حزن» نزد سهروردی دانست. همان طور که در بالا عیناً نقل شد، در نظر شیخ این عالم را حزن و اندوهی فرا گرفته است. به همین جهت است که او این نام را برای عالم سفلی بر می گزیند. به گمان سهروردی حزن به سان قلبی به عالم «عشق» لنگر انداخته است و نمی گذارد تا «عشق حرکتی کند». عشق ماهیتاً باید شور به پا می کند: «عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد». عشق بی تحرک، عشق نمی شود. اما حزن نمی گذارد. حزن، عشق را تعدیل می کند. حزن اجازه بی پروایی و شوریدگی بی کران به عشق نمی دهد. شیخ به صراحت می گوید که این اتصال موجب می شود که آسمان و زمین این عالم هستی یابند. عالم ملائک عالم پُرش است. ثقل و سکون و سنگینی در آن راه ندارد. اما این عالم هر چه دارد سنگینی است که نماینده آن همان حزن است. «حزن» به مثابه لنگر به پای



جهان و
کائنات مادی
در دستگاه فکری مولانا
دو خصیصه
عمده دارد،
یکی وجود اضداد، و
دیگری وجود اعداد.

جهان «عدم»
فراخ ترین عوالم
نزد مولوی
است.

«عشق» آویخته می‌شود.^{۲۳} اصلاً عشق همواره همراه و همزاد حزن است. به همین سبب است که عشق‌های این عالم به نحو اغلیبی و اکثری محزونند. به نحوی که حزن جزء لوازم عاشقی محسوب می‌شود.^{۲۴}

در مقابل مولانا است که عشقش سر تا به پا شور است و شیرینی. ذره‌ای حزن و اندوه را در عالم عاشقی جانش نمی‌داند. هر چه هست بشاشت است و سرور و بهجت. تعبیر غم نزد مولانا، تعبیر بسیار مطعون و مذمومی است:

خون غم بر ما حلال و خون ما بر غم حرام
هر غمی کو گرد ما گردید شد در خون خویش
و یا تعبیر اندیشه نزد مولوی که به معنای اندوه است نیز بر همین منوال است:
گردن بز اندیشه را
او از کجا، ما از کجا
و یا آنجا که می‌گوید:

باده غمگینان خورند و ما ز می‌خوشدل تریم
عاشقی برای مولانا معنایی جز حلاوت ندارد. حلاوتی همراه با خندیدن:
گر چه من خود زعدم دلخوش و خندان بودم
عشق آموخت مرا نوع دگر خندیدن
و آن ابیات لطیف که در دوری شمس تبریز بر دل و جان جلال الدین گذر و سفر می‌کرد، همه کنایه از خندان بودن او دارد:

در دلت چیست عجب که چو شکر می‌خندی؟
همچو گل ناف تو بر خنده بریده است خدای
دوش شب با که بدی که چو سحر می‌خندی؟
مست و خندان ز خرابات خدا می‌آیی
لیک امروز مها نوع دگر می‌خندی
بوی مشکی تو که بر خنگ هوا می‌تازی
بر بد و نیک جهان همچو شرر می‌خندی
بافتاب تو که در روی قمر می‌خندی
ز چه باغی تو که همچون گل تر می‌خندی؟
ای که تو بر دل بی زیر و زبر می‌خندی
«بی سبب نبود که او این همه از شکر و شیرینی هم سخن می‌گفت، آخر جانش شکرستان بود، و حلاوتی را که او در کام داشت اگر بر عالم قسمت می‌کردند، اقیانوس‌ها پر از شربت می‌شدند»^{۲۵}

زان عشوه شیرینش و آن خشم دروغینش
عالم شکرستان شد، تا باد چنین باد
«عشق مولانا هم عشقی قیامت وار و خافض و رافع بود، و همین او را از همه عاشقان ادوار ممتاز و متمایز می‌کرد. شمس تبریز دولت عشق را به او هبه کرد و او از آن پس چون گربه‌یی در انبان عشق، پست و بالا می‌شد و جست و خیز می‌کرد و رستاخیز می‌آفرید»^{۲۶}

گربه در انبانم اندر دست عشق
عاشقان در سیل تند افتاده اند
یک دمی بالا و یک دم پست عشق^{۲۷}
بر قضای عشق دل بنهاده اند^{۲۸}
«شکر و قند و شیرینی و حلوا از کلمات پر بسآمد در اشعار اوست و این نیست مگر به سبب حلاوتی که در جان و کام آفریننده آن اشعار نشست است. کی شعر تر انگیزد خاطر که خزین باشد؟ از کام تلخ کجا کلام شیرین برمی‌خیزد؟»^{۲۹}
عشق قهار است و من مقهور عشق
«عشق، سرمه‌یی به چشم او کشیده بود که صاحب این جهان را چون شکر فروشی می‌دید که همه وقت شکر می‌فروشد و هیچ‌گاه کم نمی‌آورد»^{۳۱}

سحری ببرد عشقت دل خسته را به جایی
چه شکر فروش دارم که شکر به من فروشد
که ز روز و شب گذشتم خبر از سحر ندارم
و حتی هنگام قبض روح، جان عاشقان را با شکر می‌ستاند و آنان را از غلظت شیرینی می‌کشد:
دشمن خویشیم و یار آنکه ما را می‌کشد
زان چنان شیرین و خوش در پای او جان می‌دهیم
غرق دریاییم و ما را موج دریا می‌کشد
کان ملک ما را به شهد و شیر و حلوا می‌کشد
شکر فروشی که چنین شکر می‌ریخت، و عالم را شکرستان می‌کرد نرخ شکر را هم شکسته بود و کاری برای عاشقان جز نیشکر کوبیدن به جا ننهاده بود:

خسرو شیرین جان نوبت زده است
یوسفان غیب لشکر می‌کشند
لاجرم در شهر قند ارزان شده است
شهر ما فردا پر از شکر شود
تنگ‌های قند و شکر می‌کشند^{۳۳}
شکر ارزان است ارزان تر شود
در شکر غلتید ای حلوائیان
همچو طوطی، کوری صفرائیان
نیشکر کوبید کار این است و بس
جان برافشانید یار این است و بس

یکی از
مهمترین پیامدهای
طرح نظریه
«خیال محوری»
در آثار فیلسوفانی
چون فارابی
(با غلظت کمتر)،
سهروردی و
عارفانی چون
محیی‌الدین عربی،
جلال‌الدین بلخی رومی
(مولوی)،
صدرالدین قونوی و...
به وجود آمدن
تفکیک میان
«خیال منفصل» و
«خیال متصل»
است.

نقل بر نقل است و می‌بر می‌هلا
سر که نه ساله شیرین می‌شود

بر مناره رو بزین بانگ صلا
سنگ و مرمر لعل و زرین می‌شود^{۳۳}

باری، این چنین است عشق مولانا. ^{۳۴} عشقی که آدمی را پرآن می‌کند تا از این عالم «حس و رنگ» رها شود و سوار بر مرکب خیال به «خیال» برسد. بی شک سهروردی هم چنین تجربتی را از سر گذرانده است و بقیت یاران را هشدار می‌دهد که دلخوش کردن به چنین عالم پستی، غفلت محض و محض غفلت است. اما شیخ این عالم پست را قرین درد و رنج و حزن و اندوه می‌دید (شاید بدین خاطر که زندگی او پر تلاطم بود و جفا کاران به او وفا نکردند). حال باید دید این دو بزرگوار چگونه یاران و اصحاب خویش را به عالمی دیگر فرا می‌خوانند. چگونه طریقی را برای آنان سهل می‌پندارند. لاجرم خواهیم دید که گر چه شیخ و مولانا در نحوه نگاهشان به هستی به اختلاف رسیدند، اما در طی طریق (مکاشفه یا واقعه) به یک نقطه می‌رسند.

۳ - ربط و نسبت میان عشق و خیال

رسالة فی حقیقة العشق یا همان مونس العشاق را این مقاله از آن حیث به انتخاب برگزیده است که شیخ بحث مستوفی و مطولی را در باب عشق به میان آورده است. لذا، از آنجا که مقاله پیرامون رابطه عشق و خیال قلمفرسایی می‌کند، در بدو ورود توضیحی هر چند کوتاه درباره این رساله خوش می‌نشیند: این رساله از زمره رسائل فارسی سهروردی است که اگر نتوان برای آن هیچ شان معرفتی قائل شد، به اعتراف باید گفت که نثر آن از شاهکارهای ادبیات فارسی محسوب می‌شود. در این رساله نیز همچون باقی رساله‌های شیخ، نشانی از زبان تمثیلی و رازآلود به خوبی پیداست. موضوع اصلی رساله مباحث انتزاعی مربوط به عشق است که در حالتی داستانی به نوشتار آمده است. موضوع رساله به گونه ای است که «خیال تیز پرواز توامان آن است و چون خامه به وصف آن پردازد بی تردید اسباب و وسایل شاعرانه اعم از تشبیه و استعاره و رمز و تمثیل و دیگر نمایه‌های دل انگیز را در بیان وارد می‌کند».^{۳۵}

«این رساله از لحاظ ادبی متعلق به سلسله آثاری است در عرفان به فارسی هم چون سوانح غزالی، لویح عین القضاة همدانی و لمعات عراقی و اشعة اللمعات جامی که از عشق به لسان خاصی سخن می‌گوید».^{۳۶}

شخصیت‌های اصلی داستان حسن، عشق و حزن هستند که سهروردی آنها را به مهربانی کنار هم می‌نشاند. هر یک را از آنها به سر وقت دیگری می‌رود و گویی با آن عجین می‌شود: حسن با یوسف عجین می‌شود، عشق با زلیخا و حزن با یعقوب. در فصل میانی رساله (فصل ششم)، سهروردی به جهان شناسی خویش می‌پردازد و آن را به شیوه‌ای تمثیلی بیان می‌دارد.

رساله فوق‌الذکر، هم چنین به جهاتی در اصل خویش نیز رازآلود است. برخی آن را مبتنی بر رساله فی العشق شیخ‌الرئیس می‌دانند^{۳۷} و برخی دیگر بر این رأی هستند که طرح و محتویات رساله سهروردی به گونه‌ای دیگر است و رساله بیشتر متعلق به سلسله کتب عرفانی است.^{۳۸}

سهروردی در بیان رأی خویش درباره عشق، در رساله فوق‌الذکر، عبارات نغز و نیکویی دارد که از جهات بسیاری به مولانا نزدیک است. شیخ صفات گونه‌گونی را به عشق نسبت می‌دهد که جملگی تأمل برانگیز اند. از قضا، مولوی هم در بیانی متفاوت ولی مقصود مشابه، عشق را متصف به این صفات می‌کند: در نگاه نخست می‌توان گفت نام‌هایی که مولانا و سهروردی برای عالم میانه خود در نظر گرفته اند، بحقیقت دو تفسیر از یک معنا است. همان طور که آمد مولانا آن را «خیال» می‌نامد و شیخ «عشق». ترادف و هم‌خانوداگی این دو واژه چیزی را به ذهن متبادر می‌کند. و آن اینکه آن دو بی نسبت نیستند. به واقع رابطه میان آنها چیست؟ خیال اعم است از عشق یا بالعکس؟ و یا رابطه عموم و خصوص من وجه است؟ و یا اصلاً یکی‌اند و یکی بدون دیگری حظی از وجود ندارد؟ ...

پرسش‌های فوق، پرسش‌های مهیبه هستند که با کمی تدقیق در آثار آن دو بزرگوار می‌توان تفسیری منقح از ربط و نسبت میان آن دو را بدست داد.

سهروردی در رساله، هنگامی که می‌خواهد از عشق سخن به میان آورد، این گونه آغاز می‌کند که حزن هنگام جدا شدن از عشق، به او می‌گوید: «... ما با تو بودیم، در خدمت حسن، و



فارابی

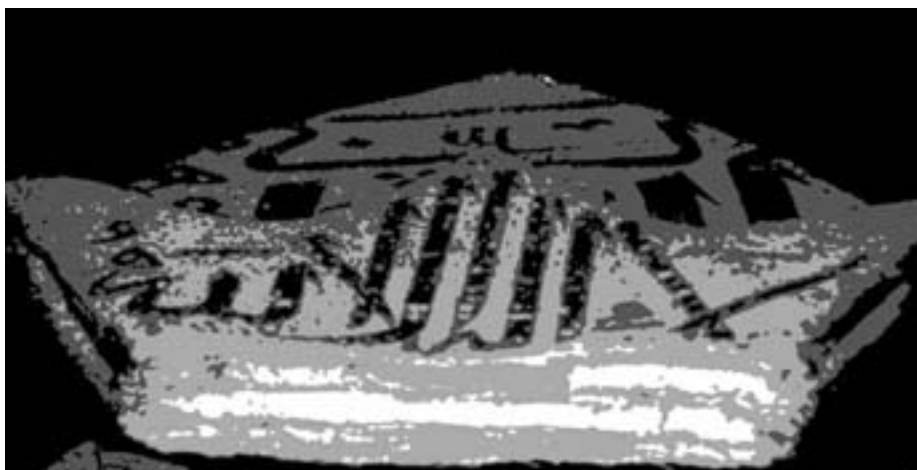
خرقه از او داریم و پیر ما اوست. اکنون که ما را مهجور کردند، تدبیر آن است که هر یکی از ما روی به طرفی نهمیم...»^{۳۳}. سپس شیخ به معرفی حالات عشق می پردازد و صفتی چند به او نسبت می دهد که سخت «ویرانگرند». در این جا سهروردی و مولانا هم آواز می شنوند: «... مردم بهم برآمدند. عشق، قلندروار، خلیع العذار^{۳۴}، به هر منظری گذری و در هر خوش پسری نظری می کرد و از هر گوشه، جگر گوشه‌ای می طلبید...»^{۳۵}. پس از آن نوبت به خود عشق می رسد که در پاسخ به زلیخا، لب بگشاید و از خویش بگوید. هنگامی که زلیخا از او سؤال می کند که: «ای صد هزار جان گرامی فدای تو! از کجا آمدی، و به کجا خواهی رفتن، و تو را چه خوانند؟». عشق در جوابش چنین می گوید: «من از بیت المقدس، از محله روح آباد، از درب حسن. خانه‌ای در همسایگی حزن دارم. پیشه من سیاحتست. صوفی مجردم، هر وقتی روی به طرفی آورم. هر روز به منزلی باشم، و هر شب جایی مقام سازم... در آسمان به «محرک» مشهورم، در زمین به «مسکن» معروفم...»^{۳۶}. در جایی دیگر، در اواخر رساله، سهروردی بار دیگر به عشق باز می گردد و این چنین درباره آن سخن سر می دهد: «... پس، عشق، اگر چه جان را به عالم بقا می رساند، تن را به عالم فنا باز آرد، زیرا که در عالم کون و فساد، هیچ چیز نیست که طاقت بار عشق تواند داشت... عشق، بنده‌ای است خانه زاد، که در شهرستان ازل پرورده شده است. و سلطان ازل و ابد، شحنگی کونین به او ارزانی داشته است»^{۳۷}.

عبارات نغز و لطیف شیخ در شرح و بیان عشق، چندین مطلب را به ذهن متبادر می سازد: یکی اینکه سهروردی با اینکه معتقد است عشق دوستی دیرینه با حزن دارد، اما اصالتاً عشق را متعلق را به عالم «حزن» نمی داند. چرا که او در بیت المقدس بیتوته کرده و بنده خانه زاد شهرستان ازل است.^{۳۸} نکته بعدی که باید از نظر گذارند این است که عشق در عالمی میانی سکنی گزیده است، نه تنها بد نیست، بلکه خوبست و مطلوب. دلیل آن این است که اگر عشق بخواهد فعل حقیقی خود را در این عالم انجام دهد، هیچ کسی طاقت بار آن را نخواهد داشت. عشق فقط در آسمان می تواند محرک باشد. اگر در این عالم بخواهد شوریدگی به پا کند و «ویرانی» کند، حزن به سراغ او می آید، افسار گسیخته او را می کشد و عنان او را به دست می گیرد. در این جا می بایست از شیخ بیاموزیم که حقیقت عشق شوریدگی است. این که در این عالم نحوه دیگری از کار بر قرار است، مطلب دیگری است.^{۳۹} این که شیخ عشق را موجودی تصور می کرد که ماهیتاً شوریده است و قصد دارد دست تصرف در همه جا ببرد و به تعبیری «ویرانگری» کند، بسیار به مولانا نزدیک می شود. تعبیر «ویرانگری» نزد مولوی، از آن تعابیر عمیق و ژرفی است که تأمل بسیار را در آن می طلبد. اصلاً عاشقی برای مولانا فراتر رفتن از حد و مرزهای این جهانی است. عاشقی برای او عین بی ادبی و بی اخلاقی است: «نبض عاشق بی ادب بر می جهد». و همین عشق بود که جان او را زیر و زبر می کرد. در دفتر اول، داستان طوطی و بازرگان، مولانا به روشنی مقصود خود در این باره را روشن می کند:

من قدحها می خورم پر خون خود^{۴۰}
 وعده‌های آن لب چون قند کو^{۴۱}
 تا خورد او خار را با گلستان
 جمله ناخوش‌های عشق، او را خوشی است^{۴۲}
 ورنه رسوایی و ویرانی کند
 زیر ویران گنج سلطانی بود
 همچو موج بحر جان زیر و زبر
 تیر او دلکش تر آید یا سپر؟^{۴۳}
 دل نیایی جز که در دل بردگی^{۴۴}
 «طوطی اندک اندک در عشق به نهنگی آتش خوار بدل می شود، چون آتش، نیک و بد را می سوزاند و چون نهنگ،



عالم «حسن»
 سهروردی را
 می توان هم شأن
 عالم «عدم» مولانا
 دانست و بر همین سیاق
 عالم «عشق» را
 هم رتبه
 عالم «خیال» و
 عالم «حزن» را
 هم منزلت
 عالم «حس و رنگ».



خرد و درشت را می‌بلعد و چندان رسوایی و ویرانی می‌کند و بر خود نهیب می‌زند.^{۵۱} باری، الحق عشق مولانا «ویرانی»ها می‌کند و کمترین ویرانگری او در عرصه اخلاق است. بی‌جهت نبود که او را سلطان العاشقین می‌خوانند. آخر او همگان را به زیر و زبر شدن^{۵۲} فرا می‌خواند.^{۵۳} اینکه عارفان ما از خرابی و ویرانی بسیار دم می‌زدند، در این جا خوش می‌نشیند و می‌درخشد. همان که حافظ می‌گفت: «اساس هستی من زان خراب آباد است.»

مطلب دیگری که صاحب این قلم بدان دقیقه تفتن یافته، این چنین است که مولانا هم به سان سهروردی قائل به «نور اشراق» بوده است، اما با بیانی متفاوت. یکی از تعبیری که مولوی در چندین جا از آن بهره می‌گیرد، «بوی خوش» است. این تعبیر نزد مولانا هم در مثنوی و هم در غزلیات آمده است. از قضا این تعبیر هر کجا که رخ می‌نمایند، نشانی از عشق نیز در آنجا یافت می‌شود:

ای روی خوشت دین و دل من، وی «بوی خوشت» پیغمبر من
 باده نخورم، و زان که خورم، بوسه دهد او بر ساغر من

در مثنوی هم در دفتر سوم، مولوی داستانی را نقل می‌کند که چه طور یک عاشق از بوی دلبر مست می‌شود و در آنجا پای عقل لنگان می‌شود و بعد از آن همان «بوی خوش» است که راهبر می‌افتد و مجذوبیت و مفتونیت ایجاد می‌کند.

این طلب و مجذوبیت در سه منزل و مرحله ظاهر می‌شود: در مرحله اول شخص، رد پای آهو را می‌گیرد و می‌دود. ولی آهو خواستاران خود را همیشه با رد پا مشغول نمی‌دارد. پس از مدتی دودین و طلبکاری^{۵۴} شخص طالب و عطشناک و دونده از تعقیب رد پا بی‌نیاز می‌شود. از این پس، کمند تازه‌ای به گردن او می‌افتد و نشان تازه‌ای از آهو پیدا می‌کند که همان بوی عطر است. تا بدین جا مرحله استنباط عقلانی است. از اینجا به بعد مرحله طریقت و مکاشفت آغاز می‌شود. سالکان مرحله طریقت با شنیدن بوی عطر، به دنبال محبوب می‌دوند.

همچو صیادی سوی اشکار شد
 چند گاهش گام آهو در خور است

وقتی که این عطر، دودین را سریع تر و شیرین تر و مقصد را نزدیک تر کرد، رفته رفته شبح آهو از دور به چشم می‌رسد. سالک، مشتاق تر می‌شود. تیزتر گام بر می‌دارد و تند تر می‌دود. نزدیک تر می‌شود تا آنکه خود را در میدان مغناطیسی وجود آهو می‌بیند. آنجاست که به وادی حقیقت پای می‌نهد. از اثر عبور کرده، به صاحب اثر می‌رسد^{۵۵}:

بوی آن دلبر چو پَرّان می‌شود
 بوی محبوب، عاشق را چنین مست می‌کند، چه رسد به روی او که جنون آور است. این تمثیل بسیار زیبا و رسا در

تبیین مقامات سلوک از خود مولوی است:

چون شوم نومید از آن آهو که مشکش دم به دم
 در طلب می‌دارم از بوی و از بویایی؟

گر شود موسی بیاموزم جهودی را تمام
 و بر بود عیسی بگیرم ملت ترسایی

بعد از آن است که مولانا به آواز در می‌آید و در یک قیاس، زاهد و عاشق را در فاصله‌ای پر نشده‌ای می‌نشانند:

زاهد با ترس می‌تازد به پا
 عاشقان پَرّان تر از برق و هوا^{۵۶}

چرا که زاهدان هر چه هم بکوشند، مالا و نهایتاً با پا می‌دوند. اما آنچه عاشقان را برتر می‌کند، چه به لحاظ معرفت

با همه شباهتی که
 در این میان،
 در جهان شناسی مولانا و
 سهروردی وجود دارد،
 ولی تفاوت مهمی
 در نحوه نگاه آنان
 به جهان پیرامون
 به چشم می‌خورد
 که البته
 برآمده از
 شرایط زیستی و
 شخصیت فردی
 آن دو بزرگوار
 است.

شناسانه و چه به لحاظ وجود شناسانه، امکان پریدن است. باری، عشق به عاشقان بال‌هایی را هبه می‌کند که با آن می‌توانند به پرواز در آیند.

از تعابیر بالا می‌توان این تفسیر ار ارائه داد که «بوی خوش» نزد مولانا همان «نور اشراق» نزد سهروردی است. القای عشق از جای و جانب دیگر است. شخص عاشق در این مرحله به تعبیری منفعل است. فعل فعالانه از جانب معشوق است. این مطلب هم در سهروردی و هم در مولانا یافت می‌شود.

«بوی خوش» و «نور اشراق» همان چیزی است که به آدمی بال می‌دهد تا به عالم دیگری وارد شود. با عشق است که آدمیان می‌توانند بال در آورده به عالم خیال راه یابند. این همان نکته نغز و نابی است که میان این دو بزرگوار مشترک است. گویی هر دوی آنان به تجربه دریافته بودند که برای عبور از عالم «حس و رنگ» و یا «حزن» باید به امری توسل جست که اصالتاً تعلق به این جهان ندارد و آن همان عشقی است که البته شروع آن از ناحیه دلبر است.

می‌ماند یک نکته دیگر. خیال و عشق، عشق و خیال و بوی خوش و اشراق به مهریانی در کنار هم می‌نشینند. با این همه جای یک میهمان خالی است و آن «حیرت» است.

در واقع مسئله اصلی این جاست که پس از توسل به عشق و رها شدن از عالم «حزن و حس و رنگ»، چه مکانیزم دیگری وجود دارد تا آدمیان را در عالم «عشق و خیال» متوقف نکند و آنها را به عالم بالاتر حرکت دهد؟

۴ - عبور از عالم «خیال» و ورود به عالم «عدم»

در بالا آمد که پس از عالم «خیال و عشق» عالم دیگری بر آدمی گشوده می‌شود به نام عالم «عدم». گذر کردن از عالم «خیال» و رسیدن به «عدم» مقتضیاتی دارد که در این قسمت به آن می‌پردازیم. قبل از طرح آن لازم است کمی درباره «عدم» و شئون آن سخن آوریم. سخنان مولانا در این باره، به حقیقت تأمل برانگیز است. مولانا بر این باور است که عدم شدن یک مرحله تکاملی است در آدمی؛ فراتر رفتن از وهم و خیال است:

من شدم عربان زتن او از خیال
این مباحث تا بدین جا گفتنی است
هر چه آید زین سپس بنهفتنیست
ور بگویی ور بکوشی صد هزار
می‌خرامم در نهاییات الوصال
هست بیگار و نگرده آشکار^{۵۹}

ما یک عربانی از تن داریم و یک عربانی از خیال. آنچه مولوی در این ابیات می‌گوید همان دومی است. یعنی نه تنها تن و جسمانیت را باید فرو می‌گذاشت و پشت سر نهاد، بلکه تعلق به عالم صور خیالی را هم می‌بایست پشت سر نهاد و سپس با آنها وداع کرد؛ زمانی که آدمی از خیال هم رهایی پیدا می‌کند، آنجا دیگر نهایت وصال است: وصال به عالم عدم؛ یعنی عدم از اعداد، عدم از اضداد و نه عدم مطلق بلکه عدم مضاف.^{۶۰}

یکی از مصادیق بسیار لطیفی که مولوی به «عدم» می‌پردازد، داستان فرود آمدن جبرئیل بر مریم در دفتر ششم است. در داستان مذکور، پس از ظهور ملک و وحشت زده شدن مریم، ملک به او چنین می‌گوید:

مریما بنگر که نقش مشکلم
از وجودم می‌گریزی در عدم
هم هلالم هم خیال اندر دلم^{۶۱}
در عدم من شاهم و صاحب علم^{۶۲}

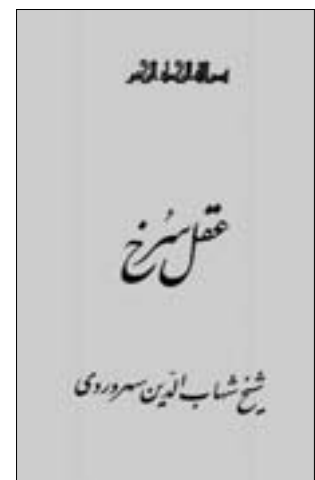
تو از عالم ماده به عالم ماورای ماده پناه می‌بری، در حالی که من در عالم عدم صاحب خیمه و خرگاه هستم. به هر کجا که بگریزی من همانجا هستم:

آن پناهم من که مخلص‌هاست بود
تو اعوذ آری و من خود آن اعوذ^{۶۳}

بدین معنی که من از عالم اعوذ می‌آیم. من متعلق به آن عالمم؛ همان عالم عدم (عدم به معنای بی صورتی و بی رنگی). در این ابیات به خوبی مولانا عالم عدم را در بالاترین مراحل سیر می‌نشانند. او حتی در این ابیات به ما انداز می‌دهد که پناهگاه ما آدمیان در «عدم» است. مولانا معتقد است «عرصه خیال» یکی از سه عرصه و سه لایه وجود است که ما را در محاصره گرفته اند. به همین جهت ماندن در این عالم راهی به دهی برای ما نمی‌گشاید، باید از این عالم هم عبور کرد:

حمله دیگر بمیرم از بشر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو
تا برآرم از ملائک پرّ و سر
بار دیگر از ملک قربان شوم
کل شیء هالک الا وجهه
پس «عدم» گردم، عدم چون ارغنون
آنچه اندر «وهم» ناید آن شوم
گویدم کانا الیه راجعون^{۶۴}

مراد از «بشر» مرتبه حسّ و تن است و مردن از بشر، یعنی رستن از عالم حسّ و عربیان شدن از تن و دریدن حجاب مادیت و گام در عرصه و عالمی فراخ تر نهادن. هر چه از عالم تن دور می‌شویم و در عرصه خیال (وهم)، که ملکوت



شیخ سهروردی

با نوشتن

رسائلی چون

عقل سرخ،

آواز پر جبرئیل

و... نشان داد که

فیلسوف هر چه

عارف تر، هنرمندتر و

هر چه خیال در او

قوت و قدرت

بیشتر گیرد،

عکس حقیقت

در ضمیر او

بهرتر می‌تابد و

از این رو

هنر و عرفان

دو تور شکار

گراقتدر برای

فیلسوفان‌اند.

هم از آن جنس است) گام می‌نهیم، هستی، فراخ تر و تابناک تر می‌شود و از پی آن، وقتی مرزهای خیال را می‌شکنیم و پای در وادی وصال و فنا و مجردات محضه (عالم عدم) می‌گذاریم وارد فضای بیکران، مطلق و مرتبه پیوند با خداوند می‌شویم و از آن سو هر چه پایین تر می‌آییم و لایه‌های هستی را در می‌نوردیم مراتب، یکی پس از دیگری تنگ تر و تاریک تر و مچاله تر می‌شود تا به هیولای محض برسد که همسایه لاشیء است.^{۶۵}

بنابراین، انسان باید دو پرواز- و به تعبیر مولانا دو «مردن»- را تجربه کند تا پا بر سریر وصال بنهد: «رهایی از تن» و «رستن از خیال». شخصی که از مرتبه تن خلاصی می‌یابد، هنوز محبوس و محجوب عالم خیال است. عالم خیال گرچه لطیف تر و فراخ تر از عالم حس است؛ اما در قیاس با وادی وصال، همچنان حاجب و محبس است و باید از آن عبور کرد:

تنگ تر آمد خیالات از عدم
باز هستی تنگ تر بود از خیال
باز هستی جهان حس و رنگ
مولوی وصال را همواره مرادف با رستن از خیال می‌داند:

من شدم عریان ز تن او از خیال
می‌خرامم در نهایت الوصال^{۶۷}

وقتی عیرانی از خیال حاصل شد، به عالم مجردات و عرصه پیوند با خداوند می‌رسیم. پیداست که نزد عارفان، رجعت به سوی پروردگار تنها به معنای مردن از بدن نیست، شکستن مرزهای خیال را هم در بر می‌گیرد. با همه این احوال، چنانکه خود مولانا نیز تذکار می‌دهد، برای کثیری از آدمیان، تجربه عریان شدن از خیال میسر نیست و مکاشفات بیشتر عارفان در همین عرصه خیال صورت می‌گیرد و نادر کسی می‌تواند خود را از عالم صور برهاند و بی صورت به نظاره خدا بنشیند و تجربه‌هایش وراء عرصه خیال صورت پذیرد. در چنان حالت نادری است که عرفا در مقام مفاهمه و بیان تجربه عرفانی، دچار تنگی زبان می‌شوند. در عالم خیال کثیری از مکاشفات رنگ و بوی محیط می‌گیرد و به همین سبب با یافته‌های دیگران در تعارض و تناقض می‌افتد. این از مقتضیات زیستن و گرفتار آمدن در عالم خیال است. ما خداوند را عموماً در قالبی می‌بایم. ذکر و یاد او نزد آدمیان همواره با صورتی از صور همراه است. گریزی هم از این نیست و بیش از این از آدمیان متوسط نمی‌توان خواست. تا وقتی در جغرافیای خیال قدم می‌زنیم و زلزله خیال ما را سخت می‌لرزاند، این عیب و خلل در عمارت ذکر، طبیعی و قهری است. رهایی از این وهم و تصویر وقتی میسر است که از دام طفولیت برهیم.^{۶۸}

این تصور وین تخیل لعبت است
تا تو طفلی پس بدانت حاجت است

چون ز طفلی رست جان، شد در وصال
فارغ است از حس و تصویر و خیال^{۶۹}
در عالم عدم با خداوندی روبرو هستیم که در وهله نخست حیرت زایی می‌کند. اصلاً خداوند صدر المتحیرین است. او حضرت رب الارباب و سر الاسرار است:

که چنین بنماید و که ضد این
نه چنان حیران که پشتش سوی اوست
آن یکی را روی او شد سوی دوست
جز که حیرانی نباشد کار دین
بل چنان حیران و غرق و مست دوست
و آن یکی را روی او خود روی اوست^{۷۰}

در این مسیر چیزی که ما با آن مواجهیم، حیرانی است:
زیرکی بفروش و حیرانی بخر
و یا مولانا همین مطلب را در غزلیات این چنین بیان می‌کند:

من که حیران ز ملاقات توام
ذات من نقش صفات خوش تست
نقش و اندیشه ی من از دم تست
چون خیالی ز خیالات توام
من مگر خود صفت ذات توام
گویی الفاظ و عبارات توام

در بالا آمد که مولوی تعبیر «ویرانگر» را به خداوند نسبت می‌دهد. از پیامدهای «ویرانگری» همان حیرت است. اینکه مولانا (در غزلی که در بالا آمد) خود را به سان صورتگری می‌داند که برای خداوند صورت سازی می‌کند، ولی او همه آنها را در آتش می‌اندازد، به همین معناست. به تعبیر دیگر هر لحظه که مولوی صورتی را از خداوند ترسیم می‌کند، در لحظه بعد می‌بیند، نه! صورت او چیز دیگری است. این عین حیرت زایی است. مولوی در اینجا خطاب به محبوب ازلی خود می‌کند و خود را در مقام فاعلیت نشان می‌دهد، نه در مقام قابلیت. او نمی‌گوید نقوشی در من پدیدار می‌شود و من منفعل و صورت پذیرم؛ بلکه می‌گوید من صورتساز و صورتگر و نقاشم؛ خود اختراع می‌کنم، خود می‌سازم و خود می‌کشم.^{۷۱} اینکه مولانا می‌گفت:



سهروردی

صورت از بی صورتی آمد برون

باز شد کانا الیه راجعون^{۷۳}

راست می‌گفت. به تعبیر دیگر او به این مهم دست یافته بود که نمی‌توان صورتی برای خداوند متصور شد (هر چند ما آدمیان در این عالم خاکی، جز به صورت، به امر دیگری اشتغال نداریم. مثل اعلامی این روایت در داستان موسی و شبان مولوی آمده است).

اما این عالم برای مولانا خصیصه دیگری نیز دارد و آن غفلت است. پر واضح است که غفلت در این جا به معنای کاملاً عرفانی آن مطمح نظر است. همان که غزالی و بعد به اقتفای او مولوی تحت نظریه غفلت مطرح کرده بودند.^{۷۴} آنها بر این رأی بودند که این جهان را غافلان اداره می‌کنند. اصلاً این عالم بر مبنای غفلت طرح ریزی شده است. هوشیاری برای عالم دیگر است و آن همان عالم «عدم» است. اینکه آدمی در می‌یابد و آگاه می‌شود که پس پشت این عالم اوضاع دیگری در جریان است، ولی هم چنان باید غفلت پیشه کند، خود نوعی از حیرت زایی است. مولانا این را خوب فهمیده بود، آنجا که می‌گفت:

هوشیاری این جهان را آفت است
غالب آید، پست گردد این جهان
هوشیاری آب و این عالم، وسخ
تا نغرد در جهان حرص و حسد
نی هنر ماند در این عالم نه عیب^{۷۵}

مهر بر لبهای ما بنهاده اند
تا نگردد منهدم عیش و معاش
تا نماند دیگ محنت نیم خام^{۷۶}
می‌کشندشان سوی دکآن و غله
گفت حق فی چیدها حیل المسد
واتخذنا الحبل من اخلاقهم^{۷۷}

تا دلاله رهبر مجنون شود^{۷۸}

استن این عالم ای جان غفلت است
هوشیاری زان جهان است و چو آن
هوشیاری آفتاب و حرص، یخ
زان جهان اندک ترشح می‌رسد
گر ترشح بیشتر گردد ز غیب
و یا:

ما چو واقف گشته‌ایم از چون و چند
تا نگردد رازهای غیب فاش
تا ندرد پرده غفلت تمام
خلق دیوانند و شهوت سلسله
می‌کشندشان سوی نیک و بد
قد جعلنا الحبل فی اعناقهم
خلاصه آنکه:

جهد کن تا این «خیال» افزون شود

منابع و مأخذ

۱. پورنامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی؛ تحلیلی از داستان‌های عرفانی-فلسفی ابن سینا و سهروردی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۵۸.
۲. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کربن، جلد دوم و سوم، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.
۳. سهروردی، مونس‌العشاق، نظم از عماد‌الدین عریضه یزدی، به تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۶.
۴. حکمت، نصراله، متافیزیک خیال، انتشارات فرهنگستان هنر، تهران، ۱۳۸۵.
۵. سروش، عبدالکریم، اخلاق خدایان، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۸۴.
۶. — تمثیل در شعر مولانا انتشارات برگ، تهران، ۱۳۶۷.
۷. — تفرج صنع، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۶.
۸. — قصه ارباب معرفت، انتشارات صراط، تهران، ۱۳۷۶.
۹. — قمار عاشقانه، انتشارات صراط، تهران، ۱۳۷۹.
۱۰. — مقاله قیامتگاه عشق، ارائه شده در دانشگاه مریلند، آمریکا، سپتامبر ۲۰۰۷.
۱۱. — مجموعه مقالات صورت و بی صورتی، مجله آفتاب، شماره ششم، تیر و مرداد ۸۰.
۱۲. کدیور، محسن، دفتر عقل، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۷.
۱۳. مرتضوی، منوچهر، مقاله نظری بر آثار شیخ، نشریه دانشکده علوم انسانی تبریز، ۱۳۵۱، شماره ۱۰۳.
۱۴. مولوی، جلال‌الدین، مثنوی معنوی، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
۱۵. هاشم نژاد، حسین، مقاله درآمدی بر فلسفه هنر از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، نشریه قیسات، شماره ۳۱۳، سال ۱۳۸۵.



ابن عربی

پی‌نوشت‌ها

۱. جهد کن تا این خیال افزون شود تا دلاله رهبر مجنون شود (مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۹۲۴)
۲. به همین سبب است که می‌گویند در خصوص قوه خیال و تعریف ادراک خیالی میان فیلسوفان مسلمان وحدت نظر وجود ندارد: نگر: به مقاله درآمدی بر فلسفه هنر از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، حسین هاشم نژاد، نشریه قیسات، شماره ۳۱۳، سال ۱۳۸۵.

۳. و مگر نه آنکه ابولقاسم طبرانی نیز بر رؤیایها و خیالات مقدس شخص پیامبر انگشت تأکید می‌نهاد و بر آن صحنه می‌گذارد و از قول پیامبر می‌گفت: «من خدای خود را در خواب دیدم که روی چهار پایه‌ای نشسته بود و جوانی بسیار زیبا و ساده می‌نمود». و مگر نبود این عربی که مدعی بود شخصاً خدای محبوبش را به انسان دیده است: «این خیالات مرا در چنان حالتی قرار داد که تا چند روز نمی‌توانستم چیزی بخورم هرگاه که به خوردن می‌نشستم، او درحالی که ایستاده بود در آن سوی خوان ظاهر می‌گشت و همچنان که مرا می‌نگریست لب به سخن گشوده با کلماتی که من واقعاً آنها را می‌شنیدم می‌گفت: آیا در حضور من غذا خواهی خورد؟!... و من خوردن نمی‌توانستم... اندیشه او در سراسر آن روزها به هر کجا که می‌رفتم لحظه‌ای مرا رها نمی‌ساخت...». نگر: رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی؛ تحلیلی از داستان‌های عرفانی - فلسفی ابن سینا و سهروردی، ص ۲۶.

4. knowing-that

5. knowing-how

همچنین گفتنی است چنین تقسیم بندی از دانش، علم و یا معرفت را نخستین بار در مغرب زمین گیلیبرت رایت (در کتاب *The Concept of Mind*) انجام داد. در دنیای اسلام نیز این نحوه از تقسیم بندی را به خواجه نصیر طوسی نسبت می‌دهند. نگر: اخلاق خدایان، ص ۹۰.

۶. تمثیل در شعر مولانا، صص ۸۰-۹۱.

7. discovery

8. justification

۹. تفرج صنع، ص ۳۴۱.

۱۰. کسی چون سهروردی هم در حکمة الاشراق، وهم و متخیله را یک چیز و یک قوت می‌داند. نگر: سهروردی، شهاب الدین، حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۱۰... فالحق ان هذه الثلث شیء واحد و قوة واحدة باعتبارها بعبر عنها بعبارات.

11. active

12. passive

۱۳. متافیزیک خیال، ص ۷۴-۷۵.

۱۴. حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص ۲۱۲.

۱۵. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۹۰۰-۳۹۰۲.

۱۶. منظور همان داستان فرود آمدن جبرئیل بر مریم در مثنوی است، آنجا که جبرئیل به مریم این چنین می‌گوید:

مریم! بنگر که نقش مشکلم هم خیالم هم هلال اندر دلم

این عرصه‌ای که جبرئیل برای مریم معرفی می‌کند، همان خیال است.

۱۷. این جهان زندان و ما زندانیان حفره کن زندان و خود را وارهان (مثنوی، دفتر اول، بیت ۹۸۵)

۱۸. آنجا که می‌گوید:

حمله دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملائک پر و سر

وز ملک هم بایدم جستن ز جو کل شیء هالک الا وجهه

بار دیگر از ملک قربان شوم آنچه اندر «وهم» ناید آن شوم

پس «عدم» کردم، عدم چون ارغنون گویدم کانا الیه راجعون

روشن است که مولانا، برای بار نخست به ما اندرز می‌دهد که از این عالم باید «مُرد» و به عالم برتر یعنی عالم ملائک یا همان «خیال» پرواز کرد. اما کار به این جا تمام نمی‌شود؛ از «خیال» هم باید عبور کرد و به «وهم» که همسایه «عدم» است رسید. عوالم سه گانه که در بالا بدان اشارت رفت در این ابیات نیز نمایان است.

۱۹. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۳۶-۳۷.

۲۰. همان، دفتر ششم، بیت ۵۹.

۲۱. سهروردی، مونس العشاق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۲۶۸، فقره دوم.

۲۲. تفاوت‌های دیگری میان مولوی و شیخ موجود است که برخی مفسرین بدان اشاره کرده اند: «شیوه تمثیلی شیخ اشراق با تمثیلات جلال‌الدین مولوی تفاوت اساسی دارد. مولوی تمثیل را کاملاً عادی و مفهوم بیان می‌کند و همه کل آن تمثیل را نردبانی برای تفهیم منظور فلسفی و عرفانی قرار می‌دهد و... شیوه رمزی و تمثیلات شهاب‌الدین بر عکس شیوه مولوی است. هر جمله و بخشی از تمثیل در بسیاری از موارد رمزی از موضوعی است. شاید بتوان با چشم پوشی از بحث لفظی، شیوه مولوی را «شیوه تمثیلی» و شیوه شهاب‌الدین را «شیوه رمزی» نامید». (مقاله نظری بر آثار شیخ، منوچهر مرتضوی، نشریه دانشکده علوم انسانی تبریز، ۱۳۵۱، شماره ۱۰۳، صص ۳۰۹-۳۴۱، اکنون در: حسن سید عرب، منتخبی از مقالات درباره شیخ اشراق، انتشارات شفیعی، تهران، ۱۳۷۸، ص ۱۸).

۲۳. می‌توان شبهه این رأی، یعنی لنگر انداختن حزن به عشق را نزد مولانا به گونه‌ای دیگر پیدا کرد: مولانا در رابطه با جسم و روح چنین بیانی دارد. وفق رأی مولانا جسم مثل قلابی به روح آویزان شده است و نمی‌گذارد روح پرواز کند. به همین سبب است که پس از مرگ جسم، روح پرواز از سر می‌گیرد:

هر گرانی و کسل خود از تن است جان ز خفت جمله در پریدن است

(دفتر سوم، بیت ۳۵۷۱)

۲۴. به زبان حکمای اسلامی، ماده قصور ذاتی دارد. گویی همواره چیزی کم دارد که حزن آور می‌شود.

۲۵. قیامتگاه عشق.

۲۶. همان.

۲۷. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۹۰۸.

۲۸. همان، دفتر ششم، بیت ۹۱۰.

۲۹. قیامتگاه عشق.

۳۰. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۹۰۲.

۳۱. قیامتگاه عشق.

۳۲. مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۵۲۵-۲۵۲۶.

۳۳. همان، دفتر پنجم، ابیات ۲۵۲۸-۲۵۲۳.

۳۴. از یاد نباید برد که عشق مولانا متصف به صفت دیگری نیز می‌شود و آن «ویرانگری» است. این مطلب در ادامه می‌آید.

۳۵. مونس العشاق، (نظم از عماد‌الدین عربشاه یزدی)، صفحه چهارده از مقدمه.

۳۶. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۵۱ از مقدمه مصحح.

۳۷. نگر: دفتر عقل، ص ۲۹۸.

۳۸. نگر: مصنفات شیخ اشراق، ص ۵۲ از مقدمه مصحح.

۳۹. همان، ص ۲۷۲، فقره پنجم.

۴۰. به معنای افسار گسیخته.

۴۱. مثنوی، ص ۲۷۴، فقره هفتم.

۴۲. همان، ص ۲۷۵، فقره هفتم.

۴۳. همان، صص ۲۸۸-۲۸۹، فقره ۲۶ و ۲۷.

۴۴. مولانا هم در غزلیات وقتی به عشق می‌رسید، آن را واجد مقامی و منزلتی می‌دانست که آدمی را از این عالم می‌رهاند و البته شیرینی می‌دهد:

عاشق شده‌ای ای دل، سودات مبارک باد
وز هر دو جهان بگذر، تنها زن و تنها خور
وز هر دو جهان بگذر، تنها زن و تنها خور
کفرت همگی دین شد، تلخت همه شیرین شد
کفرت همگی دین شد، تلخت همه شیرین شد

نکته بسیار جالب دیگر درباره این نحوه از کنار هم نهادن حزن، عشق و حسن این است که حافظ در غزل بسیار زیبایی دقیقاً این مطلب را شرح و بسط داده است؛ می‌توان به حدس گفت که حافظ به سهروردی نظری داشته است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت
عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد
عقل می‌خواست کزان شعله چراغ افروزد
برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد
مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز
دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد
دیگران قرعه قسمت همه بر عیش زدند
دل غمدیده ما بود که هم بر غم زد...

(حافظ، به سعی سایه، انتشارات توس، ۱۳۷۳، غزل ۱۴۶)

۴۵. جالب آنجاست که مولانا هم متفطن به چنین نکته‌ای بوده است. او می‌گفت که بسیاری از کلماتی که ما در امور یومیه از آن بهره می‌بریم، حقیقت خود را از دست داده اند. به همین جهت او برای اینکه به ما هشدار دهد که پس پشت این کلمات، مفهومی عمیق نهفته است و هم چنین آن کلمات را از روزمرگی برهاند، آنها را پست سر هم تکرار می‌کرد: به عنوان نمونه کلماتی نظیر عشق عشق، نحو نحو، فقه فقه، آب آب، جان جان و... در مثنوی کراراً استفاده شده است.

۴۶. مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۶۳.

۴۷. همان، بیت ۱۵۶۶.

۴۸. همان، ابیات ۱۵۷۵-۱۵۷۶.

۴۹. همان، ابیات ۱۷۴۶-۱۷۴۹.

۵۰. همان، بیت ۱۷۵۴.

۵۱. قیامتگاه عشق.

۵۲. در این باره که مولانا در سراسر مثنوی خویش به چه سان از اصطلاح «زیر و زبر شدن» استفاده کرده است نگر: قیامتگاه عشق.

۵۳. تأمل برانگیز است که تعبیر «ویرانگر» را مولانا به خداوند هم نسبت می‌دهد. به بیان دیگر می‌توان گفت که نزد مولوی خدا اصلاً همان عشق است. آن غزل زیبای مولانا این معنا را به خوبی نشان می‌دهد:

صورتگر نقاشم هر لحظه بتی سازم	وآنکه همه بتها را در پیش تو بگذارم
صد نقش برانگیزم با روح در آمیزم	چون نقش تو را بینم در آتشش اندازم
توساقتی خماری یا دشمن هوشیاری	یا آنکه ویران هر خانه که می‌سازم
۵۴. کین طلبکاری مبارک جنبشی است	این طلب در راه حق مانع کنشی است

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۴۴۲)

۵۵. مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۶۱ و ۱۶۲.

۵۶. قمار عاشقانه، ص ۱۸۹.

۵۷. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۴۳.

۵۸. همان، دفتر پنجم، بیت ۲۱۹۲.

۵۹. همان، دفتر ششم، ابیات ۴۶۱۸-۴۶۲۰.

۶۰. مجموعه مقالات صورت و بی صورتی، ص ۵۶.

۶۱. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۷۷۳.

۶۲. همان، بیت ۳۷۷۱.

۶۳. همان، بیت ۳۷۸۰.

۶۴. همان، ابیات ۳۹۰۲-۳۹۰۵.

۶۵. قمار عاشقانه، ص ۱۷۴.

۶۶. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۹۰۰-۳۹۰۲.

۶۷. همان، دفتر ششم، بیت ۴۶۱۸.

۶۸. قمار عاشقانه، ص ۱۷۶.

۶۹. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۱۱۱ و ۴۱۱۲.

۷۰. همان، دفتر اول، ابیات ۳۱۲-۳۱۴.

۷۱. همان، دفتر چهارم، بیت ۱۴۰۶.

۷۲. مجموعه مقالات صورت و بی صورتی، ص ۶۰.

۷۳. مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۱۴۴.

۷۴. نگر: قصه ارباب معرفت، صص ۱۸۲-۱۸۷.

۷۵. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۰۶۶-۲۰۷۰.

۷۶. همان، دفتر ششم، ابیات ۳۵۲۶-۳۵۲۸: انس با مکتوبات غزالی آشکار می‌کند که ابیات فوق حاوی عین الفاظ و افکار غزالی است: برای درک بهتر این معنا رجوع نگر: قصه ارباب معرفت، ص ۱۹۰.

۷۷. مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۱۱۶-۱۱۲۰.

۷۸. همان، دفتر پنجم، بیت ۳۹۲۴.