

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره چهل و هفتم، زمستان ۱۳۹۶: ۱۴۲-۱۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۰۲

گفتمان‌های رایج روزگار سهروردی و برساخت روایی مونس‌العشاق

* غلامرضا شمسی

** پارسا یعقوبی جنبه‌سرایبی

چکیده

شیخ اشراق اندیشه‌های حکمای شرق و غرب عالم را به هم ترکیب کرد و حاصل از این ترکیب را خمیره ازلی نام نهاد. او در یکی از رسالات رمزی خود با نام مونس‌العشاق یا فی حقیقه‌العشق، نام موجودات صادر از عقل اول را تغییر داده و با نام شخصیت‌ها و رخ داده‌های داستان عاشقانه - عارفانه یوسف و زلیخا درآمیخته است. محققان با تأثر از نگاه اشراقی شیخ به تحلیل فلسفی - عرفانی این روایت پرداخته‌اند، بی‌آنکه به جنبه‌های سیاسی و اجتماعی مندرج در ژرف‌ساخت این اثر توجه نشان دهند. رخ داده‌های اجتماعی و سیاسی و به‌طور کلی بافت موقعیت و متن، فرض وجود اندیشه‌های سیاسی و ایدئولوژیک شیخ را در آثار او و از جمله در این اثر تقویت می‌کند. تحلیل این قصه با روش تحلیل انتقادی گفتمان در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین نشان می‌دهد که سهروردی در این قصه، سه گفتمان اصلی رایج در عصر خود را که در متون عرفانی با اصطلاحات «شریعت»، «طریقت» و «حقیقت» تجلی یافته‌اند، توصیف و نقد کرده است و با انتخاب شخصیت‌ها، مکان‌ها، هم‌آیی‌ها، تضاد معانی و جنبه‌های استعاری و رمزی، گفتمان گروه دوم را بر دو گروه دیگر تفوق می‌بخشد. گفتمان گروه دوم رمزی از تعلق گفتمانی خود او است که غالب کردارها و گفتارهایش در قالب شخصیت مثالی عشق و شخصیت تاریخی زلیخا پدیدار شده است.

واژه‌های کلیدی: مونس‌العشاق، سهروردی، تمثیل عرفانی، تحلیل گفتمان انتقادی.

* نویسنده مسئول: دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کردستان

ghrezashamsi@yahoo.com

p.yaghoobi@uok.ac.ir

** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کردستان

مقدمه

شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی (۵۸۷-۵۴۹) چهره شناخته‌شده حکمت اشراق در ایران است که با درآمیختن حکمت باستانی ایران و فلسفه مشائی با عرفان اسلامی، افتخار بر دوش کشیدن باری را داشت که بدان خمیره ازلی می‌گفت (شایگان، ۱۳۸۸: ۲۰۸). خمیره ازلی، خمیره حکمت اشراقی است که گروهی از گزیدگان متأله - که سهروردی منسوب به آنهاست - به میراث گذاشته‌اند و سهروردی می‌خواهد حکمت ایشان را زنده کند. این حکما فقط از ایران نیستند، برخی از آنان یونانی‌اند که «یک کلمه» (حقیقت سَرّی) را به یکدیگر سپرده‌اند. متصوّفه اسلام نیز در این رساله اشراقیه که ممزوجی از خمیره قدمای فرس و خمیره فیثاغورثی است، سهم دارند. ذوالنون مصری و ابوسهل تستری خمیره افلاطونی و فیثاغورثی را گرفتند و بایزید بسطامی و حلاج و ابوالحسن خرقانی خمیره فارسی، یعنی خمیره حکمای فرس را (الجر و فاخوری، ۱۳۶۷: ۲۵۸). او در خلال آثار خود اشاره می‌کند که خمیره ازلی از طریق «اخی‌اخمیم» و «فتی بیضا» در جهان اسلام پیدا شده است که به نظر می‌رسد منظور او ذوالنون مصری و حسین بن منصور حلاج باشد (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۵۵). حکمت اشراقی سهروردی نقشه‌ای است که غریب عالم غریبه، یعنی همان جهان کون و فساد، بدان وسیله می‌تواند به مشرق عالم، یعنی عالم ملکوت، راه یابد و از زندان جسم و شهوت خلاص گردد. آثار متعددی از او به پارسی و تازی بر جای مانده است. از مجموع چهل و نه کتاب و رساله، که شهرزوری - شاگرد مشهور او - به شیخ اشراق نسبت داده، قسمت اعظم آنها به همت بروکلیمان، ریتر، ماسینیون، هانری کربن و حسین نصر به طبع رسیده است. بخشی از آثار او تمثیلی و رمزی است که آنها را به صورت داستان و همراه با سؤال و جواب و به لحن عادی و شیوه‌ای نزدیک به لهجه تخاطب نوشته است؛ این آثار در بین متون فلسفی فارسی از حیث تنوع رموز و سادگی بیان در خور توجه هستند. آنچه در نگاه اول به اغلب این داستان‌ها متوجه می‌شویم، جنبه‌های فانتزی و غیرواقعی آنهاست. شخصیت‌ها و مکان‌ها و حوادث در آنها به گونه‌ای مطرح و توصیف می‌شود که با تجربه‌های عادی و واقعی نمی‌خواند و جنبه‌های رمزآمیز این داستان‌ها را پررنگ می‌سازد. «وقتی یک شیء نقش رمزی پیدا می‌کند، تعیین معنی و مفهومی حتمی و قطعی برای آن ممکن نیست، زیرا ویژگی رمز آن است که کلیه مفاهیم

مناسب و ملایم را، که به نحوی با یکدیگر پیوند و وابستگی دارند، در خود جمع می‌کند» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۷۲). یکی از این رسالات رمزی شیخ اشراق مونس العشاق یا فی حقیقة العشق نام دارد که در آن، روایتی تازه از داستان یوسف، زلیخا و یعقوب عرضه می‌شود و گرچه از نگاه اشراقی سهروردی به این واقعه تاریخی متأثر است اما به گمان ما در رساخت^۱ و ژرفساخت^۲ این اثر نشانه‌هایی از اندیشه‌های سیاسی و ایدئولوژیک شیخ وجود دارد؛ چنان که رولان بارت، نظریه پرداز پسا ساختگرا، می‌گوید: «هستند کسانی که خواهان متنی بی‌سایه و فارغ از ایدئولوژی^۳ مسلطاند، اما این چنین متنی بدون باروری، بدون زاینده‌گی، و متنی سترون خواهد بود. متن محتاج سایه خویش است؛ این سایه اندکی ایدئولوژی، اندکی بازنمایی و اندکی سوژه است» (بارت، ۱۳۸۳: ۵۲). در رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی «ایدئولوژی همان جهان بینی است و این جهان بینی نسبت به هر چیز وضعی ارزش گزارانه دارد و با این ارزش گذاری است که میان هر چیز مراتبی برقرار می‌کند. بنابراین وضع آن نسبت به هیچ چیز خنثی نیست، نگرش او بی طرفانه نیست، و حتی آنجا که بی طرفانه می‌ایستد نیز در عمق، وضعی ارزش گزارانه دارد» (پارمحمدی، ۱۳۹۱ الف: ۱۶).

بیان مسئله

شخصیت‌های رساله مونس العشاق «حُسن / یوسف»، «عشق / زلیخا» و «حزن / یعقوب» هستند که از نظر کنش‌ها، مکان‌ها و جنبه‌های رمزی و استعاری تفاوت‌های معناداری با یکدیگر دارند که بررسی این تفاوت‌ها با رویکرد بینامتنیت^۴ برجسته‌تر می‌گردد. «حسن / یوسف» مطلوب «عشق / زلیخا» و «حزن / یعقوب» است که بر تخت سلطنت جای دارد (ص ۷۸)^(۱) و «عشق» صوفی قلندرِ نظر بازِ راه دانی است که در عجم به او «مهر» می‌گویند و در بازار روزگار، زلیخا را می‌جوید و چون زلیخا را می‌یابد، زلیخا چادر عافیت بر خویش می‌درد و اهل مصر در پوستینش می‌افتند (ص ۸۱). «حزن» مسافری است که در

1. Surface structure
2. Deep structure
3. Ideology
4. Intertextuality

صومعه با یعقوب همنشین می‌گردد و سواد دیده‌اش را از او می‌گیرد (ص ۸۰). با در نظر گرفتن جوهره حکمت اشراقی شیخ، که ممزوجی از اندیشه‌های حکمای شرق و غرب عالم با عرفان و تصوّف اسلامی و مروج نوعی اندیشه «وحدت‌گرا» است و درگیری‌های خونین مذهبی در روزگار او، موسوم به جنگ‌های صلیبی، می‌توان این سؤال اساسی را مطرح نمود که آیا سهروردی در قصه عرفانی مونس‌العشاق سه گفتمان اصلی رایج در روزگار خود را در قالب نشانه‌های تاریخی، اجتماعی و دینی این قصه نقد کرده است؟ آیا «عشق» در این قصه، رمزی از سهروردی و اندیشه‌های جنجال‌برانگیز او نیست؟ همان اندیشه‌هایی که منجر به صدور فتوای قتل او گردید؟ در این صورت، از چه شیوه‌هایی برای بیان آراء خود در پرده اشارات رمزی این قصه سود جسته است؟ این پژوهش بر آن است که عوامل موفقیت سهروردی را در تلفیق عناصر اجتماعی، سیاسی و دینی نشان دهد و تغییراتی را که وی در تخصیص نقش گروه‌های مختلف و جنسیت ایجاد کرده است، آشکار نماید.

پیشینه تحقیق

کربن بر این باور است که «معنا و هدف رساله‌های سهروردی را باید در افق عالم وسط قرار داد. در حقیقت، حوادث این رساله‌ها در عالم مثال اتفاق می‌افتد» (کربن، ۱۳۸۴: ۳۰۱) و حوادث این قصه نیز رمزی از ملاقات انسان با طباع تام خویش است (کربن، ۱۳۸۲: ۹۸). سیدحسین نصر درباره محتوای مونس‌العشاق نوشته است: این «رساله بیشتر متعلق به سلسله کتب عرفانی است با برخی از مباحث حکمی که در دامن عرفان محض گنجانده شده است» (سهروردی، ۱۳۷۵، مقدمه ج ۳: ۵۲). پورجوادی نیز اعتقاد دارد که «این داستان تمثیلی نیست، چنانکه مثلاً قصه غربت غربیه تمثیلی است. عقل و حُسن و عشق هیچ یک حقیقت دیگری را متمثل نمی‌سازند. این معانی یا حقایق خود به منزله شخصیت‌های داستانی ایفای نقش می‌کنند» (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۴۲). در نگاه پورجوادی، ارزش این قصه در «زبان حالی» آن است (همان: ۴۳). محمود به عکس پورجوادی معتقد است که «شیخ اشراق نه به جنبه دینی تاریخی قصه، بلکه به صورت

تمثیلی آن توجه کرده و راز صعود و عروج انسان را از عالم کون و فساد یا جهان تحت القمر به سوی عقل کل که عالم معقولات و مجرد از تیرگی‌های جهان مادی است، تجسم می‌بخشد» (محمود، ۱۳۸۲: ۴۱۹). سپس نتیجه گرفته است که «این جا یوسف رمزی است از حُسن و عقل، زلیخا از عشق و نفس، یعقوب از جسم و حُزن» (همان: ۴۲۲). کدیور (۱۳۸۵) و ریخته‌گران (۱۳۸۵) نیز همانند محققان پیشین این رساله را با نگاه اشراقی و عرفانی نگریسته‌اند و در جست‌وجوی نشانه‌های اجتماعی، سیاسی و ایدئولوژیک در آن نبوده‌اند.

مبانی نظری

این تحقیق با رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی صورت می‌گیرد؛ گفتمان در زبان‌شناسی و فلسفه سیاسی از مفاهیم متفاوتی برخوردار است و بدیهی است که به تبعیت از مفاهیم گوناگون گفتمان، تحلیل گفتمان نیز از اندیشه‌ها و شیوه‌های مختلف پیروی می‌کند؛ اما به طور کلی یکی از اهداف اصلی تحلیل گفتمان نشان دادن پیوند کنش‌های گفتمانی و ساختارها و تحولات گسترده‌تر اجتماعی و فرهنگی است. پیش‌فرض چنین نگرشی، آن است که کنش گفتمانی هم بازتاب‌دهنده تغییر اجتماعی و فرهنگی است و هم فعالانه در ایجاد آن تغییرات شرکت دارد (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۱: ۱۳۵). نظریه گفتمان از علوم تفسیری مانند هرمنوتیک، پدیدارشناسی، ساختارگرایی و شالوده‌شکنی (واسازی) الهام می‌گیرد که این علوم یا به تفسیر متون ادبی و فلسفی می‌پردازند و یا درباره روشی که موضوعات یا همان ابژه‌ها و تجارب معنا می‌یابند، شکل گرفته‌اند (هوارت، ۱۳۷۹: ۱۳۵). ساختارشکنان عموماً عقیده داشتند که متن، مستقل از شرایط خاص تاریخی عمل می‌کند؛ منتقدان این نگرش ساختارشکنان، بر این امر تأکید می‌کردند که متن را نمی‌توان در خلأ فهم یا تحلیل کرد و هر متنی در شبکه‌ای از سایر متون و در ارتباط با بافت اجتماعی خود فهمیده می‌شود؛ به این ترتیب، اغلب این منتقدان برای درک و تبیین پدیده‌های اجتماعی به مفهوم «گفتمان» متوسل شدند (فرکلاف، ۱۳۸۷: ۱۲۳).

در حوزه تحلیل گفتمان، یکی از روش‌های شناخته شده متعلق به منتقد انگلیسی،

نورمن فرکلاف است. او در آثار متعددی که برای تبیین روش‌شناختی رویکرد خود به گفتمان نوشته، از ابزارهای مختلف زبان‌شناختی، جامعه‌شناختی و تاریخی برای تحلیل متن استفاده کرده است.

تحلیل عملی متن در آثار وی در سه سطح انجام می‌پذیرد: سطح توصیف که صرفاً به تحلیل واژگان، دستور و ساخت‌های متنی می‌پردازد (همان: ۱۷۰-۲۱۰)؛ سطح تفسیر که «ترکیبی از محتویات خود متن و ذهنیت مفسر است» (همان: ۲۱۵-۲۴۴) و سطح تبیین «که با بهره‌گرفتن از جنبه‌های گوناگون دانش زمینه‌ای به عنوان شیوه‌های تفسیری در تولید و تفسیر متون، دانش یادشده بازتولید خواهد شد» (همان: ۲۴۵-۲۵۰).

موقعیت تاریخی نگارش مونس‌العشاق

تحلیل گفتمان در دو سطح بافت موقعیت و بافت متن صورت می‌گیرد. این سطوح در فهم ایدئولوژی نویسنده اهمیت فراوان دارد. به عبارت دیگر، بیان از دو سطح زیرین و زبرین تشکیل می‌شود. تحلیلگر با بررسی سطح زبرین به ویژگی‌های سطح زیرین پی می‌برد. برای این کار باید دقت کند که چه تعبیراتی بعد یا قبل از کلمه یا کلام مورد نظر آمده است که آنها را هم‌بافت می‌خوانند و قدما به آن قراین مقاله گفته‌اند و سپس توجه کند که کلام در چه موقعیتی ادا می‌شود. از اینکه در کجا، چه وقت، در مورد چه موضوعی و در چه حالتی بیان شده است و طرفین گفت‌وگو چه کسانی هستند می‌تواند منظور خاصی افاده گردد. در گفتمان‌شناسی انتقادی، طرز تفکر یا ایدئولوژی و میزان قدرت نیز در افاده منظور بااهمیت تلقی می‌شود که در اصطلاح، حالت یادشده را بافت موقعیتی می‌نامند و قدما به آن قراین حالیه گفته‌اند (یارمحمدی، ۱۳۹۱: ب: ۹۱). سهروردی مونس‌العشاق را در اواخر قرن ششم نوشته است. در این قرن، جهان اسلام دچار درگیری‌های سیاسی و مذهبی فراوان بود. خلافت فاطمیان مصر در این روزگار متلاشی شد و فتوحات مسیحیان در جنگ‌های صلیبی با قتل عام مسلمان و یهودیان توأم بود. تاخت‌وتاز عزان و قراختاییان و خوارزمشاهیان و جنگ‌های اتابکان با امارت‌های محلی نیز عرصه را بر مردم در شرق عالم اسلام تنگ کرده بود (موحد، ۱۳۸۵: ۲۵). در این زمان اطراف او پر از تعصبات و درگیری‌های قومی و فرقه‌ای در درون و بیرون از کشورهای

اسلامی بود. جنگ‌های دامنه‌دار مسلمانان با مسیحیان برای تسخیر بیت‌المقدس پیروان ادیان مختلف را به جان هم انداخته (دونپورت، ۱۳۸۹: ۶۹) و درگیری‌های صلاح‌الدین ایوبی با شیعیان فاطمی، تنش‌های مذهبی را شدت بخشیده بود (همان: ۴۳). در این روزگار، سهروردی، پس از تحصیلات خود، به سفر پرداخت و با بسیاری از مشایخ تصوّف دیدن کرد. دوره‌های درازی به اعتکاف و عبادت و تأمل گذراند. در سفرهایش به آناتولی و شامات رسید. در حلب با ملک ظاهر، پسر صلاح‌الدین ایوبی ملاقات کرد. ملک ظاهر نسبت به صوفیان و دانشمندان محبّت شدیدی داشت. مجذوب حکیم جوان شد و از او خواست در دربار او در حلب بماند. سخن‌گفتن بی‌پروای او در بیان معتقدات باطنی و پیروزی بر معارضان نظراتش آتش دشمنی را علیه او برافروخت. به بهانه اینکه او سخنانی برخلاف اصول دین می‌گوید از ملک ظاهر خواستند تا او را به قتل برساند اما ملک ظاهر امتناع نمود. درخواست خود را به صلاح‌الدین، پدر ملک ظاهر اعلام کردند و او برای حفظ اعتبار خود از جانب فقیهان، تسلیم درخواست ایشان گردید و با فشار به ملک ظاهر او را مجبور به قتل سهروردی نمود (نصر، ۱۳۸۶: ۶۶-۶۷ و پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۳-۹).

تحلیل گفتمان‌های مونس‌العشاق در سطح متن

توصیف متن

در این مرحله از تحلیل، به ارزش‌های تجربی، رابطه‌ای و بیانی واژگان و استعاره‌های موجود توجه می‌شود و ویژگی‌های دستوری کنشگران و جملات در کنار ساخت‌های متنی بررسی می‌گردد (فرکلاف، ۱۳۸۷: ۱۷۰-۱۷۱).

آفرینش، عقل اول، حُسن، عشق، حزن، برادران

سهروردی در فصل اول، به پیدایش حُسن، عشق و حُزن از عقل اول اشاره می‌کند. پیدایش عقل اول از واجب‌الوجود با فلسفه‌ی مشاء منطبق است اما در فلسفه‌ی مشاء، از عقل اول، عقل دوم و نفس اول و فلک اول پدید می‌آید (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۵۰). در حالی که سهروردی در مونس‌العشاق به جای عقل دوم از واژه حُسن و به جای نفس اول از واژه عشق و به جای فلک اول از واژه حزن استفاده می‌کند و سپس معادل فارسی آنها، نیکویی، مهر و اندوه را می‌آورد. این موضوع از آن جهت اهمیت می‌یابد که در فرشته‌شناسی سهروردی نیز سابقه ندارد. «ممکن است که ما بگوییم که عقل که صادر

اول است همان «وهومنه» (بهمن) است و فرشته است، ولی حُسن و عشق و حزن را سهروردی به منزله فرشتگان به ما معرفی نکرده است (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۴۳). پورنامداریان دلیل این نام‌گذاری‌ها را، ایجاد طرح داستان دانسته‌است و می‌گوید: «بنابراین در این نظر تفاوت اندکی با نظریه مشهور صدور وحدت از کثرت می‌بینیم که نیروی تخیل سهروردی آن را طرح درانداخته است تا طرح داستان منطقی‌تر بنماید» (۱۳۹۰: ۲۹۰)، اما به اعتقاد ما این کار سهروردی نوعی شخصیت‌بخشی^۱ به گفتمان‌های روزگارش است. او حسن و عشق و حزن را در عرض یکدیگر معرفی می‌کند و برای آنها وجودی مستقل در عالم متصور می‌گردد به طوری که با شخصیت‌های اطراف او انطباق یابد و در روایت داستان، هیچ یک بر دیگری برتری نداشته باشد.

حُسن، یوسف، تبسم، سلطان، تاج، تأویل، خواب

حُسن (نیکویی) برادر اول است که از آن صفت عقل اول پدید آمد که کار آن شناخت حق است (ص ۷۷). حُسن در فصل اول به خود نگاه می‌کند: «در خود نگریست خود را عظیم خوب دید، بشاشتی در وی پیدا شد تبسمی بکرد، چندین هزار ملک مقرب از آن تبسم پدید آمد» (ص ۷۸). در فصل دوم خبر خلقت آدم به او می‌رسد؛ «پس سلطان حسن بر مرکب کبریا سوار شد و روی به شهرستان وجود آدم نهاد، جائی خوش و نزهتگاهی دلگشای یافت، فرود آمد، همگی آدم را بگرفت چنانک هیچ حیّز^(۲) آدم نگذاشت» (ص ۷۸). عشق به دنبال او می‌آید: «حُسن را دید تاج تعزّز بر سر نهاده و بر تخت وجود آدم قرار گرفته» (ص ۷۸). مدتی بعد، حُسن از خلقت یوسف خبر می‌یابد و خود را با او برمی‌آمیزد. عشق و حزن به دیدن او آمدند اما او استغنا نشان می‌دهد و عشق و حزن برای یافتن او راهی عالمی دیگر می‌شوند تا آنکه یوسف عزیز مصر می‌شود و زلیخا/عشق و یعقوب/حزن به دیدن او می‌روند. یعقوب/حزن و برادرانش به او سجده می‌کنند و یوسف به پدر می‌گوید: «این تأویل خوابم بود که به تو گفته بودم».

عشق، زلیخا، نظر، مصر، بازار، قلندر، حجره، سلیمان

عشق برادر دوم است و از آن صفت عقل اول پدید آمد که کارش شناخت خود است (ص ۷۷). در فصل اول و دوم عشق با حزن، برادر سوم، همراه است. در فصل‌های دوم و

1. Personification

سوم به دنبال حسن به دیدار «آدم» (ع) و «یوسف» (ع) می‌روند اما حُسن به آنان توجه نمی‌کند. با پیشنهاد حزن به سفر می‌روند، هر یک راهی گوشه‌ای از عالم می‌شوند. فصل پنجم وارد مصر می‌شود، در فصل ششم مراحل رسیدن به ولایت خود را برای زلیخا شرح می‌دهد، در فصل هفتم سرنوشت خود را برای زلیخا بیان می‌کند و در فصل هشتم به همراه زلیخا به دیدن حسن / یوسف می‌روند. به همین دلیل نقش عشق در این قصه پررنگ‌تر از حُسن و حزن است. علاقه عشق به حسن از راه «نظر» است: «عشق که برادر میان‌ی است با حسن انسی داشت نظر از وی نمی‌توانست گرفت، ملازم خدمتش می‌بود، چون حسن تبسم کرد، شوری در وی افتاد» (ص ۷۸). هنگامی که برای دیدن حُسن در وجود آدم می‌روند «سپهسالار» گروه فرشتگان است (ص ۷۹) و هنگامی که وارد مصر می‌شود به «بازار» درمی‌آید «عقل» در برابر او ارزشی ندارد و «صبر» رخت برمی‌بندد؛ شهر را به هم می‌زند و «قلندروار» به هر منظری نظر می‌افکند:

«ولوله در شهر مصر افتاد، مردم به هم برآمدند، عشق قلندروار، خلیع‌العذار، به هر منظری گذری و در هر خوش پسری نظری می‌کرد» (ص ۸۱).

هنگامی که به «حجره» زلیخا وارد می‌شود، خود را این گونه معرفی می‌کند:

عشق به بازار روزگار برآمد دمدمه حُسن آن نگار برآمد
عقل که باشد کنون چو عشق خرامید صبر که باشد کنون چو یار برآمد
نام دلم بعد چند سال که گم بود از خم آن زلف مشکبار برآمد
«من از بیت المقدس از محله روح‌آباد از درب حسن. خانه‌ای در همسایگی حزن دارم، پیشه 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 مهرم خوانند. در آسمان به محرک مشهورم و در زمین به مسکن معروفم، اگرچه بی‌برگم از خاندان بزرگم. قصه من دراز است، «فی قصتی طول و أنت ملول»» (ص ۸۱).

در فصل نهم، که یکی از فصول نظری و پایانی مونس‌العشاق است، عشق به سلیمان تشبیه شده است:

«عشق هر کسی را به خود راه ندهد و به همه جایی مأوا نکند و به هر دیده روی ننماید، و اگر وقتی نشان کسی یابد که مستحق آن سعادت بود، حزن را بفرستد که وکیل در است تا خانه پاک کند و کسی را در خانه نگذارد و درآمدن سلیمان عشق خبر کند و این ندا در دهد که «یا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَ جُنُودُهُ» (ص ۸۷).

حزن، یعقوب، صومعه، سجّاده، کوری، بیت الأحزان

حزن برادر سوم است و از آن صفت عقل اول پدید آمد که «نبود و به بود تعلق داشت» (ص ۷۷) یعنی ممکن الوجودی عقل. حزن در فصل‌های اول تا سوم، همراه با عشق است و از او فرمان می‌برد. از آویزش او با عشق، آسمان و زمین پدید می‌آید (ص ۷۸) در فصل اول و دوم، به دنبال عشق برای دیدن حسن، در وجود آدم می‌رود اما حسن از آنها اظهار بی‌نیازی می‌کند؛ پس به عشق پیشنهاد می‌کند که هر کدام به سویی بروند تا به سعی هفت پیر گوشه‌نشین (هفت ستاره) به خدمت شیخ (حُسن) باز رسند. پیشنهاد حزن به عشق چنین است:

حزن چون از حُسن جدا ماند، عشق را گفت: ما با تو بودیم در خدمت حُسن و خرّقه ازو داریم و پیر ما اوست، اکنون که ما را مهجور کردند تدبیر آن است که هر یکی از ما روی به طرفی نهیم و به حکم ریاضت سفری برآریم، مدّتی در لگدکوب دوران ثابت قدمی بنماییم و سر در گریبان تسلیم کشیم و بر سجّاده ملامت قضا و قدر رکعتی چند بگزاریم، باشد که به سعی این هفت پیر گوشه‌نشین که مرتباً عالم کون و فسادند به خدمت شیخ بازرسیم.

راه حزن نزدیک بود به کنعان رسید. خبر یعقوب کنعانی بشنید، ناگاه از در صومعه او در شد، یعقوب مسافری آشنا دید. گفت: از کدام طرف ما را تشریف داده‌ای؟ حزن گفت: از اقلیم «ناکجاآباد». یعقوب با حزن انس گرفت. هر چه داشت به او بخشید. اول سواد دیده را پیشکش کرد، پس صومعه را بیت‌الأحزان نام کرد (ص ۸۰).

تفسیر متن

گفتمان‌ها و متون آنها دارای تاریخ هستند. در این مرحله، بستگی دارد که متن را به چه مجموعه‌ای وابسته بدانیم. پذیرش بافت بینامتنی مستلزم آن است که به گفتمان‌ها از دریچه تاریخی نگاه شود. در مرحله تفسیر «کانون توجه بر نحوه اتکای مؤلف بر متن گفتمان‌ها و ژانرهای از پیش موجود برای تولید متن است، و نیز دریافت‌کنندگان متن چگونه گفتمان‌ها و ژانرهای دردسترس را برای مصرف و تفسیر متون به کار می‌گیرند» (بورگسن و فیلیس، ۱۳۹۱: ۱۲۱). از منظر مفسر ویژگی‌های صوری متن، که در بخش توصیف بررسی شده‌اند، به منزله سرخ‌هایی هستند که عناصر دانش زمینه‌ای مفسر را فعال می‌سازد و تفسیر محصول ارتباط متقابل و دیالکتیکی این سرخ‌ها و دانش زمینه‌ای ذهن مفسر خواهد شد که مفسر را از ظاهر کلام به معنای کلام، انسجام موضعی بین تمامی اجزای یک متن و در نهایت به ساختار و جان‌مایه متن راهنمایی می‌کند (ر.ک: فرکلاف، ۱۳۸۷: ۲۱۹-۲۱۶).

بافت بینامتنی و پیش‌فرض‌ها درباره حسن، یوسف، تبسم، سلطان، تاج، تأویل، خواب

یوسف (ع) در قرآن کریم موصوف به دو صفت است که محیی‌الدین ابن عربی در کتاب فصوص‌الحکم آنان را شرح داده است. زیبایی و جمال نورانی یوسف و دانایی او به علم تأویل موجب می‌گردد تا دیگران او را دوست بدارند (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۸۵: ۴۴۵)؛ بدان‌گونه که عشق/ زلیخا عاشق اوست و آگاهی او به علم تأویل موجب می‌شود تا حقیقت همه افکار و اعمال را بفهمد درست به همان صورت که می‌تواند حقیقت خواب را درک کند. پس یوسف حاکمی است که دوست داشتنی است و با آگاهی از علم تأویل، متصل به علم الهی است. یوسف در این قصه، حضوری فعال ندارد و کارکردها و سخنان او بسیار محدود است؛ گویی تنها عامل سلطانی او خلق نیکو و لطف الهی است. فرشتگان مقرب نیز به خاطر تبسمش گرد او درآمده‌اند. در نظام فکری سهروردی، که در آثار کاملاً فلسفی و یا رسالات نظری او بیان شده است، حکومت باید در دست «پادشاه فیلسوف» قرار گیرد که از طبقه انبیا، پادشاهان ملکوتی یا حکمای متاله باشد (ضیائی، ۱۳۷۰: ۳۹۸-۳۹۹). «این افراد دارای صفاتی هستند همچون انبیا و نیز حدس دقیقی دارند که با آن بدون تفکر ممتد در زمان، معقولات را درمی‌یابند و از سر حقیقت

آگاه می‌شوند. اما جزء انبیای مرسل قرار نمی‌گیرند زیرا از جانب باری به رسالت مأمور نشده‌اند» (همان: ۴۰۴). اشراق نور از وجود این حاکمان، مردم را ناخواسته به اطاعت از آنها وادار می‌کند. سهروردی در این باره در هیاکل‌النور نوشته است: «و باشد که نفوس متألهان و پاکان طلب گیرد بواسطه اشراق نور حق تعالی، و عنصریات ایشان را مطیع و خاضع گردند بسبب تشبیه ایشان با عالم ملکوت عجب نباید داشتن از نفسی که مستشرق و مستغنی گردد به نور حق تعالی و آنگاه اکوان او را طاعت دارند هم‌چنانکه طاعت قدسیان دارند» (۱۳۵۵، ج ۲: ۱۰۸) این حاکمان، از «فرّه کیانی» یا «فرّه نورانی» بهره‌مند هستند و از طریق خواب و الهام به کمال می‌رسند؛ چنانکه سهروردی در پرتونامه اشاره کرده است: «هر که (یا هر پادشاهی که) حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نماید، چنانکه گفتیم، او را «فرّه کیانی» بدهند و «فرّه نورانی» ببخشند، و بارق الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشاند، و رئیس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلیٰ نصرت رسد، و سخن او در عالم علوی مسموع باشد، و خواب و الهام او به کمال رسد» (۱۳۷۵، ج ۳: ۸۱)

بافت بینامتنی و پیش‌فرض‌ها درباره عشق، زلیخا، نظر، مصر، بازار، قلندر، حجره، سلیمان

عشق در فصل اول از این قصه اسیر «نظر» به حُسن می‌گردد. نظربازی یکی از افعال و اصطلاحاتی است که با شاهدبازی و اندیشه‌های ملامتی ارتباط دارد. نظر به خوبرویان، نزد فقیهان و صوفیان در عالم اسلام، سابقه‌ای دراز دارد. ابن داود که پس از مرگ پدر در رأس فرقه «ظاهریه» باقی ماند نظر بر زن بیگانه و کودک موی نارسته را مباح می‌دید. ابوحمزه بغدادی نیز در این باره اشکالی نمی‌دید. محمدبن طاهر مقدسی (وفات ۵۰۷ ق) کتابی در این باره نوشت و به جواز آن رأی داد. صوفیانی نظیر احمد غزالی و اوحدالدین کرمانی و شیخ عراقی ظاهراً طلعت خوبرویان را مظهر جمال غیبی می‌دیدند و گاه مریدان آنان در نظربازی آنها به دیده انکار نگریسته‌اند. میر سید شریف جرجانی در شرح مواقف فصلی مبسوط به این اصطلاح اختصاص داده و معنای کلامی آن را نیز شرح کرده است. در حقیقت برای یک متکلم آن چه «نظر» و «علم نظر» خوانده می‌شود،

معرفت کسبی است در مقابل معرفت فطری، که از طریق استدلال حاصل می‌شود (زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۱۸۵).

عشق هنگام ورود به مصر، وارد «بازار» می‌شود، ورود او میان مردم شوری به پا می‌کند (ص ۸۱). در حالی که حُسن از مردم دور است و بر تخت سلطنت جای دارد. این توصیف نشان‌دهنده طبقه اجتماعی عشق است که در میان مردم زندگی می‌کند و قدرت شوراندن آنها را دارد. عشق «قلندروار، به هر «منظری» می‌نگرد و در هر خوش پسری «نظر» می‌کند» (ص ۸۱). قلندریان یکی از گروه‌های اجتماعی هستند که افکار و اعمال آنها از درون مذهب ملامت سرچشمه گرفته است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۲۸ و مرتضوی، ۱۳۸۴: ۱۱۵). از آداب اولیه آنها تراشیدن موی سر و ریش و ابرو است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۷۴) که نوعی رویارویی آداب و رسوم ایرانی را با آداب و رسوم سامی و عربی نشان می‌دهد (همان: ۷۵) اکثر ارباب شریعت به ایشان با چشم انکار و تکفیر نگریسته‌اند (همان: ۹۷) اما برخی از «بزرگان طریقت، از جمله سلمی، هجویری، ابن عربی و سید حیدر آملی این فرقه ارباب ملامت را در بالاترین پایگاه‌های تعالی مقام روحانی انسان دیده‌اند» (همان: ۱۰۰). گاه در میان این گروه که در قالب گروه‌های فتوت و جوانمردی صوفیه نیز در تاریخ عرفان و تصوف اسلامی وجود داشته‌اند زنان زاهد و عارف و صوفی نیز دیده می‌شوند. ابو عبدالرحمن سلمی (۳۲۵-۴۱۲) کتابی با نام النسوة المتعبدات در ذکر احوال این زنان نگاشته است که از مراجع تحقیق در این موضوع به شمار می‌آید (همان: ۱۴۶). بدین گونه پیوند میان عشق و زلیخا در مونس‌العشاق فقط برای تکمیل داستان یوسف و زلیخا در این رساله نیست، بلکه به ارزش یکسان زن و مرد در نگاه اشراقی سهروردی نیز اشاره دارد. چنانکه تاریخ‌نگاران نظریه ادبی می‌گویند نخستین نوع نقد فمینیستی به سؤالاتی درباره نقش شخصیت‌های زن در داستان‌ها می‌پردازد و این که شخصیت‌ها با چه مضمون‌هایی تداعی می‌شوند؟ (ر.ک: برتنز، ۱۳۸۲: ۱۳۰). در مونس‌العشاق، عشق مراحل رسیدن به «جاودان خرد» را برای زلیخا بازگو می‌کند و زلیخا با مهمانداری از عشق به یوسف/حسن می‌رسد. شخصیت او پذیرای درک حقایق است و در این مسیر، به موفقیت دست می‌یابد. در ساختار کلی این قصه حُسن/یوسف نقش معنوی مهم‌تری نسبت به عشق/زلیخا و حزن/یعقوب دارد، اما

تشبیه عشق به «سلیمان» در فصل نهم، نشان‌دهنده مقام والای عشق و حتی نوعی هم‌ارزی با حُسن / یوسف است (ص ۸۷).

بافت بینامتنی و پیش‌فرض‌ها دربارهٔ حزن، یعقوب، صومعه، سجّاده، کوری، بیت‌الاحزان

حزن در فصل‌های اول، دوم و سوم به دنبال رسیدن به حُسن از عشق پیروی می‌کند. در فصل سوم خطاب به عشق می‌گوید: «برای رسیدن به شیخمان، حُسن، باید سر در گریبان تسلیم کشیم و بر سجّادهٔ قضا و قدر چند رکعتی بگذاریم» (ص ۸۰). حزن سخنان خود را با اصطلاحاتی از قبیل «خرقه»، «پیر»، «ریاضت»، «تسلیم»، «سجّاده»، «رکعت» (نماز) و «شیخ» بیان می‌کند که متعلق به گفتمان ایدئولوژیک عابدان و زاهدان است و به خاطر فقدان اندیشه و تأمل در جوهرهٔ دین، در متونی چون غزلیات خواجه شیراز آکنده از سرزنش و نکوهش است. مرحوم مرتضوی در کتاب مکتب حافظ سیاهه‌ای از این واژگان به دست داده‌اند که خواجه شیراز با لحن انتقادی و گاه تمسخرآمیز از آنان استفاده کرده است (ر.ک: مرتضوی، ۱۳۸۴: ۴۳۳). به عنوان نمونه‌ای از لحن سرزنش‌آمیز حافظ نسبت به این اصطلاحات به نقل چند بیت بسنده می‌شود:

دلم ز صومعه بگرفت و خرّقهٔ سالوس کجاست دیر مغان و شراب ناب کجا؟

(حافظ، ۱۳۶۲: ۲۰)

ما را به رندی افسانه کردند پیران جاهل، شیخان گمراه

(همان: ۸۳۴)

ز کوی میکده دوشش به دوش می‌بردند امام خواجه که سجّاده می‌کشید به دوش

(همان: ۵۷۲)

پورنامداریان بر این باور است که لحن تمسخرآمیز حافظ دربارهٔ این گروه به آن دلیل است که می‌کوشند با تظاهر به مردم بفهمانند که از وسوسه‌ها و خواهش‌های نفسانی رسته‌اند و به نیازهای جسمانی و نفسانی خود توجه ندارند و از لذائذ دنیوی فارغ‌اند. اگر این ادعا برای معدودی از افراد ممکن باشد، اما برای انسانی که با دو بُعد روحانی و جسمانی آفریده شده است، به‌طور کلی ممکن نیست و انکار ویژگی‌های انسانی این گروه را به سالوس و ریا آلوده می‌سازد (۱۳۸۲: ۱۲).

نکته تأمل برانگیز فصل چهارم (ص ۸۱) زمانی است که یعقوب سواد دیده خود را به حزن پیشکش می‌کند. کوری «برای برخی به معنای ندیدن واقعیت اشیاء است و انکار بدیهیات، و بدین ترتیب دیوانه، مجنون و نامستول تعبیر می‌شود؛ اما برای برخی دیگر، کور کسی است که ظاهر فریبنده جهان را نادیده می‌گیرد و به برکت آن امتیاز شناخت واقعیت پنهان و عمیقی نصیب می‌شود که این امتیاز برای افراد معمولی ممنوع است» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۵، ۴: ۶۲۶). پیش از این خواندیم که با ورود عشق به بازار روزگار «عقل» و «صبر» رخت برمی‌بندند (ص ۸۱) اما با ورود حزن به صومعه یعقوب سجاده «صبر» می‌گسترده، صبر توأم با «مصلحت‌اندیشی» و «عقل» است پس به نظر می‌رسد که کوری در این بخش از مونس‌العشاق رمزی از رفتار عاقلانه و چشم‌پوشی از حقایق به خاطر مصلحت‌اندیشی باشد.

تبیین متن

توصیف و تفسیر مونس‌العشاق نشان می‌داد که سهروردی با آگاهی تمام از واژگان و استعارات و رمزها در این متن بهره برده است تا تنوع و حتی تقابل گفتمان‌های عصر خود را در قالب سه شخصیت مثالی و سه شخصیت تاریخی به تصویر و بوتۀ نقد درکشد. آغاز قصه با آیه سوم از سوره یوسف (ع) شروع می‌شود که معنای آیه چنین است: «ما بر تو می‌خوانیم نیکوتر همه قصه‌ها به این پیغام که دادیم بر تو این قرآن» (ص ۲۸۹). اگر با رویکرد ساختارشکنانه^۱ مرجع ضمیر را خود سهروردی بدانیم، از همان ابتدای قصه ما را از نگاه ساختارشکنانه و تازه خود به این قصه آگاه می‌سازد و جذابیت ابتکار او را در استفاده از این قصه قرآنی برای بیان اندیشه‌هایش دوچندان می‌کند؛ این احتمال با وجود نظر سهروردی در مورد شیوه تأمل در قرآن کریم قوت می‌یابد. او در کلمة التصوف می‌گوید: «اقرأ القرآن كأنه ما أنزل إله في شأنك فقط» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۳۹). در واقع پیدایش سه شخصیت مثالی داستان، حسن، عشق و حزن از یک سرچشمه (عقل اول) برای آن است که ناهمگونی این سه شخصیت و سه گفتمان ایدئولوژیک، به عقل اول و به شیوه‌ای پوشیده، به خدا نسبت داده شود و قضایی آسمانی

محسوب گردد که دیگرگون نخواهد شد. حُسن / یوسف رمزی از حاکمان شایسته است که حقایق را با نیروی تأویل درک می‌کنند و نیکویی آنها، عامل حکومت آنان است. این گروه همانند انبیا ریشه‌ای الهی دارند و قابلیت هم‌زیستی و تحمل شخصیت‌های عاشق (اشراقی) و محزون (شریعت‌مدار) را در وجود خود دارد. این موضوع قابل انطباق با شخصیت تاریخی ملک ظاهر، حاکم حلب، است، که گرچه، فرزند شخصیت شریعت‌مداری چون صلاح‌الدین ایوبی است اما حدود یازده سال سهروردی را در زمره مشاوران طراز اول خود درآورد (ضیائی، ۱۳۷۰: ۴۰۷).

عشق / زلیخا رمزی از حکمای اشراقی است که راه رسیدن به کمال را به دیگران نشان می‌دهند و شیوه سلوک آنها مانند قلندران با انکار و سرزنش مدعیانی همراه است که در صومعه سرگرم عبادت هستند و ناخواسته معرفت خود را از این حکما می‌گیرند. چنان که در فصل نهم آمده است: «چون نیک اندیشه کنی همه طالب حُسن‌اند و در آن می‌کوشند که خود را به حُسن رسانند و به حُسن که مطلوب همه است دشوار می‌توان رسیدن زیرا که که وصول به حُسن ممکن نشود الاً به واسطهٔ عشق» (ص ۸۷).

شخصیت عشق / زلیخا با شخصیت سهروردی انطباق فراوان دارد. عشق در معرفی خود به زلیخا می‌گوید: «چون در عرب باشم عشقم خوانند، و چون در عجم آییم مهرم خوانند» (ص ۸۱) درحالی‌که حزن و حسن از نام‌های عربی و عجمی خود چیزی نمی‌گویند، پس عشق در این قصه رمزی از شخصی است که در عرب و عجم شناخته شده است و رفت‌وآمد دارد و این شخص، کسی جز شیخ اشراق نمی‌تواند باشد. دربارهٔ رفتار و ظاهر او نوشته‌اند که مایل به شیوه قلندران بوده است. گاهی عبایی می‌پوشیده و کلاه سرخ درازی بر سر می‌نهاد و بعضی اوقات مرقع می‌پوشیده است و خرقه‌ای بر بالای آن، و گاهی خود را به زی صوفیه می‌ساخته است (ابن ابی اصیبعه، بی‌تا: ۴۹۵). در فصل پنجم مونس‌العشاق، عشق وارد بازار می‌شود (ص ۸۱) بازار جای خرید و فروش است و ما را به یاد سخن شمس تبریزی می‌اندازد که حدود سی سال پس از قتل سهروردی به حلب رفته است و می‌گوید: «این شهاب‌الدین می‌خواست که این درم و دینار بگیرد که سبب فتنه است و بریدن دست‌ها و سرها. معاملت خلق به چیزی دگر باشد و ترک متابعت دین محمد صلی الله علیه و سلم گفت» (۱۳۹۱: ۲۹۶)؛ کسانی که با

مسائل اجتماعی و کیفیت ارتباط مردم در امور معاملات آشنایی دارند، به خوبی می‌دانند که تبدیل درهم و دینار به چیزی که سبب معاملات واقع شود با ترک متابعت از دین محمد(ص) ملازمه ندارد. به همین خاطر است که برخی محققان اعتقاد دارند که دلیل قتل او فراتر از اعتقادات مذهبی او بوده است و نوعی نگرش سیاسی در اندیشه‌های او وجود داشته که حکمروای مقتدر و متعصب هم روزگار او، صلاح‌الدین ایوبی، از آن افکار احساس خطر نموده و دستور به قتل او داده است (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۲۷ و پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۲۵؛ و زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۲۹۴ و موحّد، ۱۳۸۵: ۳۱). خاندان ایوبی و فقهای عصر، گرایش او را به حرّان و اقوالی که دربارهٔ ولایت بیان می‌کرد، موافق با آرای صوفیه و نشانه‌ای از ارتباط او با باطنی‌ها یا نهضت‌های مخفی شیعی تلقی کرده‌اند که به نظر ایوبیان برای بازگشت حلب به قلمرو فاطمی مصر فعالیت‌های پنهان داشته‌اند و از اشارت شمس تبریزی نیز برمی‌آید که شیخ خالی از اغراض سیاسی نبوده است و شاید در طرح نوعی مدینهٔ خیالی می‌خواست است با تلقین در ملک ظاهر، نوعی عدالت‌خواهی در حلب به وجود بیاورد که در آن دینار و درم اهمیت نداشته است (زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۲۹۴). نکتهٔ ظریف، در این قصّه، آن است که حزن/ یعقوب هنگامی به حسن/ یوسف سجده می‌کند که عشق/ زلیخا را در کنارش می‌بیند (ص ۸۶) گویی حزن/ یعقوب، هنگامی حسن/ یوسف را درک می‌کند که عشق/ زلیخا را در کنار او بر تخت سلطنت می‌بیند. پس این گروه برتر از تخت‌نشینان ارادتمند به حکیمان اشراقی (حسن/ یوسف) و صومعه‌نشینان (حزن/ یعقوب) هستند.

حزن/ یعقوب رمزی از صومعه‌نشینان و سجاده‌نشینانی است که کوری آنان موجب عدم درک جوهرهٔ دین است. این گروه با فلسفه و عقاید باطنی شیعیان میانۀ خوبی ندارند و نمونهٔ شاخص آنها در روزگار سهروردی، فقیهان مخالف او و صلاح‌الدین ایوبی، پدر ملک ظاهر، است که از یک سو با فاطمیان درگیر است و از سوی دیگر با مسیحیان فرانسوی سرگرم جنگ‌های صلیبی و دینی است (دونپورت، ۱۳۸۹: ۴۳). ابن شدّاد، قاضی‌القضات او، دربارهٔ نگرش صلاح‌الدین ایوبی نسبت به سهروردی نوشته است:

صلاح‌الدین به دین سخت پایبند بود. به حشر اجساد معتقد بود و همواره کوشا بود تا از شریعت فرمانبرداری کند. از فلاسفه متنفر بود و نیز از معطله و از دهریون و از هر که مخالفت با شریعت می‌کرد. به

پسرش الملک الظاهر، دستور داد تا آن جوانک، که نامش سهروردی بود و در حلب به مقامی رسیده بود بکشند. زیرا گفته شده بود که وی با شریعت ضدیت کرده و گفته که آن منسوخ می باشد. پس صلاح‌الدین سهروردی را گرفت و دستور داد تا او را مصلوب کردند و پس کشتند (۱۹۶۴: ۷).

نتیجه

تحلیل این قصه با روش تحلیل گفتمان انتقادی در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین نشان می‌دهد که در بخش توصیف بیشترین توجه نویسنده به شخصیت‌ها، مکان‌ها، هم‌نشینی و هم‌آیی واژگان، تضاد معنایی و جنبه‌های استعاری است. نویسنده برای نشان دادن گفتمان‌ها از شخصیت‌هایی سود جسته است که در مکان‌های متفاوت اجتماعی تخت سلطنت، بازار و صومعه زندگی می‌کنند و نقش اجتماعی و گفتمان‌های آنها با اعمال و گفتارشان آشکار می‌شود. در بخش تفسیر مشخص شد که سهروردی در این قصه سه گفتمان رایج را در قالب سه شخصیت سه طبقه اجتماعی تصویر کرده است: حاکمان مدافع سهروردی که از نگاه او انبیا صفت هستند و حکمای اشرافی مانند خود او که در حکومت عادلانه و آگاهانه گروه اول نقش مهمی ایفا می‌کنند و دینداران ظاهربین که در تقابل با حکمای اشرافی، قرار دارند. سهروردی در این قصه، با ایجاد پیوند میان این سه گفتمان با سه شخصیت از داستان قرآنی یوسف (ع) درک افکار و اعمال آنان را برای مخاطب هموار می‌سازد. گروه اول همانند یوسف (ع) از علم الهی تأویل، بهره‌مند هستند و به همین خاطر با دو گروه دیگر هم‌زیستی مسالمت‌آمیزی دارند. گروه دوم همانند زلیخا و قلندران، اعمال و افکار پرتلاطم و پویا و ساختارشکنانه دارند و گروه سوم همانند یعقوب (ع) به زهد و عبادت سرگرمند. در بخش تبیین، شخصیت‌های مثالی داستان با شخصیت‌های تاریخی منطبق شد که در نتیجه، همانندی‌های بسیار میان حُسن / یوسف با ملک ظاهر، حاکم حلب، ارادتمند سهروردی و فرزند صلاح‌الدین ایوبی پیدا شد و عشق / زلیخا با شخصیت خود سهروردی مطابقت یافت و حزن / یعقوب با عابدان شریعت‌مدار عصر سهروردی و صلاح‌الدین ایوبی، پدر ملک ظاهر، همانندی پیدا نمود. تحلیل و بررسی این قصه نشان داد که سهروردی در روستا ساخت این قصه، تفاوت و تقابل میان این گروه‌های اجتماعی و گفتمان‌های آنان را

تقدیر الهی می‌داند که از عقل اول سرچشمه می‌گیرد اما در ژرف‌ساخت این قصّه، گروه دوم را بر دو گروه دیگر برتری می‌دهد. این گروه در بازار و حجره و میان مردم زندگی می‌کنند و در راهنمایی آنان برای ایجاد وحدت میان گفتمان‌های گوناگون نقش عملی و نظری ایفا می‌کنند. بررسی رمزهای این قصّه نشان می‌دهد که این اثر در سال‌های آغازین ورود سهروردی به دربار ملک ظاهر نوشته شده است؛ به دلیل آنکه نشانه‌های رونق گفتمان مورداعتقاد او از سوی باورمندان و کنشگرانِ دیگر گفتمان‌های مرسوم در روزگار او، در این اثر مشهود است.

پی‌نوشت

۱. ارجاعات این متن به آخرین ویراستهٔ مونس‌العشاق است که به همت تقی پورنامداریان با نام عقل سرخ منتشر شده است.
۲. جا، مکان.

منابع

- آقاگل‌زاده، فردوس (۱۳۹۰) تحلیل گفتمان انتقادی، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی با همکاری دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.
- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین (۱۳۸۳) دفتر عقل و آیت عشق، ج ۳، تهران، طرح نو با همکاری مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها.
- ابن ابی‌اصیبعه (بی تا) عیون الانباء فی طبقات اطباء، شرح و تحقیق الدكتور نزاررضا، بیروت، منشورات دار مکتبه الحیاه.
- ابن شداد، بهاء‌الدین (۱۹۶۴) التّوادر السلطانیّه، تصحیح جمال الدین الشیال، قاهره، بی‌جا.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۵) فصوص الحکم، درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد، صمد موحد، تهران، کارنامه.
- ایبرمز، ام، اچ و هرفم، جفری گالت (۱۳۸۷) فرهنگ توصیفی اصطلاحات ادبی، مترجم سعید سزویان م، ویراست نهم، تهران، رهنما.
- بارت، رولان (۱۳۸۳) لذت متن، ترجمه پیام یزدانجو، چاپ اول ویراست دوم، تهران، مرکز. برتنز، ویلم (۱۳۸۲) نظریه ادبی، برگردان فرزانه سجودی، تهران، آهنگ دیگر.
- بهرامپور، شعبانعلی (۱۳۷۹) درآمدی بر تحلیل گفتمان، مجموعه مقالات گفتمان و تحلیل گفتمانی، به اهتمام محمدرضا تاجیک، تهران، فرهنگ گفتمان، صص ۱۲-۳۶.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۰) اشراق و عرفان، تهران، نشر دانشگاهی.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۲) گمشده لب دریا، تهران، سخن.
- (۱۳۸۸) داستان پیامبران در کلیات شمس، ج ۱، چاپ چهارم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۹۰) عقل سرخ، تهران، سخن.
- الجر، خلیل و حنا الفاخوری (۱۳۶۷) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ سوم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۲) دیوان، تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، ج ۱، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
- دونپورت، جان (۱۳۸۹) صلاح‌الدین، ترجمه لیلا علی مددی زنوزی، تهران، ققنوس.
- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۸۵) حسن، عشق، حزن، تأملی در رساله فی حقیقه‌العشق سهروردی، مجموعه مقالات همایش عرفان، اسلام و انسان معاصر، تدوین شهرام پازوکی، تهران، حقیقت، صص ۶۳-۵۷.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۰) دنباله جستجو در تصوف ایران، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۸۷) از کوچه رندان، چاپ دوازدهم، تهران، امیرکبیر.
- سلطانی، علی اصغر (۱۳۹۱) قدرت، گفتمان و زبان، چاپ سوم، تهران، نی.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۵۵) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه‌هانی کرین، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیق فرهنگی. ----- (۱۳۵۵) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح هنری کرین، تهران، انجمن فلسفه.

----- (۱۳۷۵) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، به تصحیح و مقدمه هانری کرین، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ سوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

----- (۱۳۷۵) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، به تصحیح و مقدمه هانری کرین، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیق فرهنگی.

شایگان، داریوش (۱۳۸۸) هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، چاپ پنجم، تهران، فرزانه.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷) قلندریه در تاریخ، چاپ سوم، تهران، سخن. شمس تبریزی (۱۳۹۱) مقالات شمس، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، چاپ چهارم، تهران، خوارزمی.

شوالیه، ژان و گربران، آلن (۱۳۸۵) فرهنگ نمادها، ترجمه و تحقیق سودابه فضائی، ج ۴، تهران، جیحون.

ضیائی، حسین (۱۳۷۰) سهروردی و سیاست، ایران نامه، سال دهم، شماره سی و پنج، صص ۳۹۶-۴۱۰.

فرکلاف، نورمن (۱۳۸۷) تحلیل انتقادی گفتمان، مترجمان فاطمه شایسته پیران و دیگران، ویراستاران محمد نبوی و مهران مهاجر، چاپ دوم، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها. کدیور، محسن (۱۳۸۵) سهروردی و عشق، مجموعه مقالات همایش عرفان، اسلام و انسان معاصر، تدوین شهرام پازوکی، تهران، حقیقت، صص ۴۳-۵۶.

کرین، هانری (۱۳۸۲) روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ترجمه ع، روح بخشان، تهران، انتشارات اساطیر با همکاری مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.

----- (۱۳۸۴) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، چاپ چهارم، تهران، کویر. کوک، جانانان (۱۳۹۰) گفتمان، دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر، ایرنا ریما مکاریک، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، چاپ چهارم، تهران، آگه.

محمود، ژاله (۱۳۸۲) نیکوترین قصه‌ها در مجموعه رسائل فارسی شیخ اشراق، نامه سهروردی، به کوشش علی اصغر محمد خانی، حسن سیدعرب، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص ۴۱۲-۴۳۲.

مرتضوی، منوچهر (۱۳۸۴) مکتب حافظ، چاپ چهارم، تهران، ستوده.

موحد، محمدعلی (۱۳۸۵) آیا شیخ اشراق قربانی بلندپروازیهای سیاسی خود شد؟، مجموعه مقالات همایش عرفان، اسلام و انسان معاصر، تدوین شهرام پازوکی، تهران، حقیقت، صص ۲۵-۳۴.

نصر، حسین (۱۳۸۶) سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، چاپ ششم، تهران، امیرکبیر.

هوارت، دیوید (۱۳۷۹) نظریه گفتمان، ترجمه دکتر امیر محمد حاجی یوسفی، مجموعه مقالات گفتمان و تحلیل گفتمانی، به اهتمام محمدرضا تاجیک، تهران، فرهنگ گفتمان.

یارمحمدی، لطف الله (۱۳۹۱الف) درآمدی به گفتمان شناسی، تهران، هرمس.

یارمحمدی، لطف الله (۱۳۹۱ب) کلام خاموش، تحلیل هنر کلام دینی و عرفانی از منظر گفتمان شناسی انتقادی، زبان استعاره‌ای و استعاره‌های مفهومی، رضا داوری اردکانی و دیگران، تهران، هرمس، صص ۸۹-۱۰۴.

یورگنسن، ماریان و فیلیپس، لوئیس (۱۳۹۱) نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، چاپ دوم، تهران، نشرنی.