

A Reflection on the Concept of Love in Majalis Al-Ushshaq

Mehdi Yeilaghi*
Seyed Mehdi Zarkani**

Abstract

Majalis al-Ushshaq written in 909 AH is one of the most important and ancient Tazkeras in Persian language. The multiplicity of manuscripts, which reach more than 80 copies, shows its value and importance for the present men of letters and the predecessors. Nevertheless, it has been criticized by our contemporaries mostly because of its unusual content and attribution of carnal love to the saints and the great mystics and poets of Persian literature. Thus, researchers have published articles that have led to its rejection and denial.

The textual analysis of this work, as well as research and contemplation in the contextual groundwork of its creation of the work, in the literary-mystical center of Herat in the 9th century led us to find two branches related to love at that time. There were two streams that we labeled as the black and white streams in this article by using the metaphor of colors, The black current showed sexual perversions and moral degeneration and the white current revealed love of beauties and the different forms of divine beauty in all levels of creation.

Our research showed that the theory of love related to Majalis al-Ushshaq was a kind of divine aesthetics and falling in love with that beauty in the mirror of beautiful faces, but the incorrect articulation of this white love current and its incorporation into the opposite discourse, namely common sexual perversions, which the work itself might have been written to oppose it, by researchers have led to form a negative view of the work and as a result its gradual rejection from the history of Persian literature.

1. Introduction

Majalis al-'Ushshāgh (909 AH) is one of the most important and old Tazkeras in Persian literature. The multiplicity of its manuscripts, which reach more than one hundred copies, shows its value and importance to our predecessors. However, it has been criticized by many contemporaries for its unconventional content and attribution of carnal love (Ešgh-e Majāzi) to some mystics. Our aim in this article was to present the theory of love in *Majalis al-'Ushshāgh* by relying on an analytical and text-based approach and paying little attention to extra-textual variables. In the literary-mystical center of 9th century Herat, there were two currents related to love.

First, the current that oversaw sexual perversion and moral degeneration often flew in the world outside the text; we used the metaphor of "the current of black love" to call it. The other current was mainly seen in the text world and referred to the love of beauty and different forms of divine beauty. We used the metaphor of "the current of white love" to call this flow.

This research showed that the love theory of *Majalis al-'Ushshāgh* was of the type of divine aesthetics and love for that beauty in the mirror of beautiful faces.

However, the incorrect articulation of this flow of love and its combination with sexual perversions that are common in the world outside the text had caused the researchers to form a misconception of this venerable book.

* Ph.D. Student of Persian Language and Literature, Mystical Literature Branch, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.

** Faculty Member of Persian Language and Literature Department, Ferdowsi University of Mashhad, Iran. (Corresponding Author Email: zarghani@um.ac.ir)

Therefore, the main issue of the present article was to challenge these extremists and deviant mentalities.

2. Research background

Previous research has generally addressed the ethical issues of *Majalis al-'Ushshāgh*. Some have considered the book to be fabricated because some of its contents and the love presented in it have not corresponded to their views. Some other researches have dealt with the issue of book designing. Since the book has several illustrated manuscripts, it provides the necessary materials for researches in the fields of Islamic art and book decoration.

3. Theory of love

In this section, the following questions are raised: What was meant by love in general and carnal love (ešgh-e Majāzi) in particular in *Majalis al-'Ushshāgh*? Can we talk about love theory? Does this work have a systematic look at the concept of love? And does it have a theoretical framework for its discussions?

4. Conceptual review

To find an answer to these questions, the concept of love and its possible definitions were discussed here in *Majalis al-'Ushshāgh*.

It turned out that the meaning of love in this book was the same concept that the Islamic mystics had considered of this word and they had presented it in their writings like *Munes al-'Ushshāgh*

The author used mystical meanings to define love. According to him, love flew in everything and wherever there was beauty, love followed it.

Love, beauty, and sorrow are three eternal creations of God. After the death of Adam, it was manifested in Zuleikha, Yusuf, and Ya'qub. These three elements are constantly seeking to return to their eternal oneness.

Wherever there is beauty, there is a mirror for that eternal beauty and this mirror is in human beauty in its perfection.

5. The requirements of carnal love (Ešgh-e Majāzi)

This bipolar life of love and beauty and sorrow before and after the descent shows two kinds of love: One is a real love (divine love/ Ešgh-e Haghighi) and the other is carnal love (Ešgh-e Majāzi).

There are two possible interpretations of what is called Majāz here: In a permissible interpretation, it is a thing against the truth and in another sense, it is a way and a bridge to cross the truth.

In Carnal love (Ešgh-e Majāzi), both impressions are taken into account. In other words, human beauty is a mirror of divine beauty and has no independent truth, while both loves have the same extents. The unreal truth (Majāzi) can draw the lover to that true beauty.

6. Confrontation of two discourses

At the same time with the creation of *Majalis al-'Ushshāgh*, we face two currents, both of which have the titles of love. One is purely earthly love mixed with sexual and moral perversions and the other is pure love far from lust.

Evaluation of the book and analyzing its descriptions, metaphors, signs, and meanings showed that the love expressed in it was a kind of pure mystical love and it seemed that the author intended to distinguish his desired love from the deviant currents of the time.

7. Conclusion

In the minds of some scholars, a false image of carnal love (Ešgh-e Majāzi) and the book of *Majalis al-'Ushshāgh*, which introduced this type of love had been formed in such a way that some had even considered the book to be fake. This article tried to extract all the manifestations, definitions, descriptions, and metaphors of love in *Majalis al-'Ushshāgh* via a qualitative research method in order to reach the love theory of the book.

Our research revealed that the love presented in this book was a follow-up to the mystical love of works, such as *Savāneh al-'Ushshāgh*, *Munes al-'Ushshāgh*, *Lamaāt*, and a kind of Plato's *Symposium*.

In this work, love was found to be constructive and unifying and a path to true love (divine love/Ešgh-e Haghighi). Although under the influence of the cultural atmosphere of the time, in terms of gender, boys' lovers are many in the books, there are also some examples of love for women. This shows that love in its absolute state has been meant by the author, not for promoting sodomy. As they have considered beauty to have different types and have often referred to its auditory type, love has varied types and is present in all beings, such as the love of magnets for iron.

Keywords: Majalis al-Ushshaq, love theory, divine love, aesthetics, sodomy

درنگی بر مفهوم عشق در مجالس‌العشاق

مهدی ییلاقی، *سید مهدی زرقانی**

چکیده

بیان مسئله: مجالس‌العشاق (تألیف ۹۰۹ ق.) یکی از تذکره‌های مهم و کهن زبان فارسی است. تعدد دست‌نویس‌های آن، که به بیش از هشتاد نسخه می‌رسد، بیانگر ارزش و اهمیت آن نزد پیشینیان است. با این وصف، در میان معاصران بیشتر به سبب محتوای نامتعارف آن و انتساب عشق مجازی به اولیا و بزرگان عرفان نقدهایی بر آن نوشته شده است. **روش:** هدف ما در این مقاله ارائه نظریه عشق در مجالس‌العشاق با تمسک به رویکردی تحلیلی و متن‌محور و گوشه چشمی به متغیرهای برون‌متنی خواهد بود. در کانون ادبی - عرفانی هرات قرن نهم، دو جریان مرتبط با عشق وجود داشته است؛ نخست، جریانی که ناظر بر انحراف جنسی و انحطاط اخلاقی است و غالباً در جهان بیرون از متن جریان داشته است و ما برای نامیدن آن از استعاره جریان سیاه عشق مجازی بهره می‌بریم و دیگر جریانی که عمدتاً در جهان متن دیده می‌شود و ناظر بر عشق به زیبایی و صور جمال الهی است. ما برای نامیدن این جریان از استعاره عشق مجازی سفید بهره گرفتیم.

یافته‌ها و نتایج: این تحقیق نشان می‌دهد نظریه عشقی مجالس‌العشاق، از نوع جمال‌شناسی الهی و عشق‌ورزی به آن جمال در آینه صور زیباست؛ اما مفصل‌بندی نادرست این جریان عشقی و آمیختن آن با انحراف‌های جنسی که در جهان خارج از متن متداول بوده، سبب شده است در ذهن پژوهشگران تصور نادرستی از این کتاب ارجمند شکل بگیرد. مسئله اصلی مقاله حاضر به چالش کشیدن همین ذهنیت‌های افراطی و تفریطی است.

واژه‌های کلیدی

مجالس‌العشاق؛ نظریه عشق؛ عشق الهی؛ جمال‌شناسی

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران، mehdi.yeilaghi@mail.um.ac.ir

** استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)، zarghani@um.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۰۴

تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۰۸/۲۲



۱- مقدمه

اگر حوادث گفتمانی قرن نهم تحت‌الشعاع تحولات تاریخی قرن دهم قرار نمی‌گرفت، آن وقت درمی‌یافتیم که ریشه بسیاری از تحولات سده دهم را باید در قرن نهم جست‌وجو کرد (رک. زرقانی، ۱۳۹۸: ۸ به بعد)؛ برای مثال، تألیف *مجالس‌العشاق* در سال‌های آغازین سده دهم (۹۰۹ ق.) صورت گرفت؛ اما این اثر به‌تمامی متعلق به نظم گفتمانی‌ای است که در هرات قرن نهم حکم‌فرما بود. توجه به این نکته ظریف به ما امکان می‌دهد تا به دریافت، تفسیر و تحلیل دقیق‌تری از محتوای کتاب دست یابیم. تردید در انتساب *مجالس‌العشاق* به سلطان حسین بایقرا و نیز رویکرد خاص نویسنده به مسئله عشق سبب شده است، قضاوت‌ها و اظهارنظرها درباره این اثر، متفاوت و گاه متباین و متضاد باشد و دیگر آنکه به مرور زمان به حاشیه رانده شود. پرسش‌های اصلی و فرعی مقاله دقیقاً از همین جا آغاز می‌شود: چگونه می‌توان انتساب عشق مجازی (آن هم از نوعی که در این تذکره آمده است) را به شخصیت‌های درجه اول عرفان اسلامی پذیرفت؟ مقصود نویسنده از عشق مجازی دقیقاً چیست؟ میان عشق مجازی مطرح‌شده در این رساله با آنچه در واقعیت اجتماعی جریان داشته است، چه نسبتی وجود دارد؟ آیا می‌توان این اثر را اعتراضی به فساد جاری در جامعه قرن نهم به شمار آورد و آن را تلاشی دانست برای تمایز قائل شدن میان عشق مجازی مد‌نظر صوفیه با آنچه در جهان بیرون از متن متداول بوده است؟ اینها و پرسش‌های ضمنی دیگر، اساس گفت‌وگوهای ما را در این مقاله شکل خواهد داد.

۱-۱ پیشینه پژوهش

ذکر حکایت‌های نامتعارف درباره بزرگان صوفیه موجب و موجد اظهارنظرهای تاریخی متفاوتی درباره *مجالس‌العشاق* شده؛ تا آنجا که حتی توافق نظر درباره نویسنده اثر حاصل نشده است. قادری (۱۳۸۷)، قراگوزلو (۱۳۷۰)، افتخارزاده (۱۳۹۴) و فتوحی و روم‌معینی (۱۳۹۵) همگی، به پیروی از ظهیرالدین بابر (بابر، قرن ۱۱: پ ۱۵۳) در انتساب این اثر به سلطان حسین بایقرا تردیدهایی وارد کرده‌اند؛ اما درباره اینکه نویسنده کیست، تاکنون بین علما اجماعی شکل نگرفته است. همچنین شاید به اعتبار ذکر همان حکایت‌های «متفاوت» کتاب، نقد محتوایی اثر بیشتر از تعیین نویسنده رساله توجه محققان را به خود جلب کرده است. قراگوزلو آن را کتابی «عجیب» می‌بیند که «از محدوده شریعت مرسوم فراتر رفته» است و «افسانه‌های سخیف و مجعول» را به شخصیت‌های وارسته منسوب می‌کند (ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۷۰: ۲۲۱) افتخارزاده (۱۳۹۴) آن را کتابی «ساختگی و جعلی» به شمار می‌آورد که «بسیاری از پژوهندگان معاصر، از جمله مرحوم محمد معین را فریفته تا به این کتاب استناد دهند» (افتخارزاده، ۲۰۲۰: ۲)؛ پورجوادی (۱۳۸۸) درصدد تبیین، تقریر و توجیه درونمایه حکایتی برآمده است (پورجوادی، ۱۳۸۸: ۱۷). راست است که سنت نگارگری در ایران و قلمرو زبان فارسی پیشینه دور و درازی دارد، اما ما فکر می‌کنیم ذکر حکایت‌های «متفاوت، ملموس و واقع‌گرایانه» در *مجالس‌العشاق* سبب شده است تعداد نگاره‌های این اثر بیش از حد انتظار باشد. هرچه هست، محققانی مثل دیری و آشوری (۱۳۹۳) از منظر شمایل‌شناسی به سراغ نگاره‌های کتاب رفته‌اند (دیری و آشوری، ۱۳۹۳: ۳۳-۴۸)؛ چنانکه لاله الوج (۲۰۰۰) درباره نسخه‌برداری و تصویرگری کتاب مطالبی ارائه می‌کند (Uluc, 2000: 569-603)؛ چارلز ملویل در مقاله‌ای (۲۰۱۴) متوجه جوانب فرهنگی و بین‌المللی رساله با تکیه بر نگاره‌ها شده است (Melville, 2014: 28-37) و در مقاله دیگری (۲۰۱۷) به ارتباط نگاره‌ها با دربار توجه می‌کند (Melville, 2017: 11-23). سرانجام به کشور ریزوی (۲۰۱۷) می‌رسیم که او نیز در جایگاه یک تحلیل‌گر نگاره به بررسی رساله پرداخته است (Rizvi, 2017:)

229-263). ما در این مقاله برآنیم تا با تبیین «نظریه عشق» بازنمایی شده در رساله، جایگاه آن را در تاریخ ادبیات فارسی مشخص کنیم.

۲- نظریه عشق مجازی

کلیدواژه عشق در ادبیات عاشقانه و عرفانی ما تطور مفهومی گسترده‌ای داشته است. وقتی از نظریه عشق سخن به میان می‌آوریم، باید حدود و ثغور بررسی‌مان را مشخص کنیم. پرسش بنیادین ما در این مقاله دقیقاً همین است که «در نظر نویسندگان مجالس‌العشاق، عشق به صورت کلی و عشق مجازی به صورت جزئی چه مفهومی داشته است و آیا مجموع مقالات و دلالات او در سرتاسر کتاب چندان و چنان هست که بتوان از نظریه عشق در آن سخن به میان آورد؟». برای یافتن پاسخ باید بحث را جزء به جزء پیش ببریم و ابتدا از اظهارنظرهای فقه‌اللغوی او آغاز می‌کنیم.

۱-۲ بررسی مفهومی

گویا خود نویسنده هم متوجه گستردگی مفهوم عشق و لزوم تحدید و تعریف آن بوده است؛ زیرا در صفحات آغازین تعریفی از آن ارائه می‌دهد که از قضا نزد عارفان متداول است؛ یعنی عشق را با «عشقه» هم‌ریشه می‌داند و آن «گیاهی است که در باغ پدید آید و بر درخت پیچد و جمله درخت را فروگیرد و چنانش بیفشارد که نم در شاخ و برگ درخت نماند و... او را خشک گرداند» (بایقرا، ۹۰۹: پ ۷).^۱ این بدان معناست که وی جانب عرفانی اصطلاح را مدنظر دارد^۲ و از همین ابتدا تکلیف خود و خواننده را مشخص می‌کند؛ اما آنچه به تعریف وی تشخص و تمایز می‌دهد، نقل این تعریف از زبان حضرت یعقوب در مکالمه با حضرت یوسف است. این مفصل‌بندی تازه اتفاقی نیست؛ زیرا پیوند خوردن چارچوب مفهومی عشق با پیامبر وجه قدسی آن را پررنگ‌تر و جهت‌گیری گفتمانی کتاب را معین‌تر می‌کند. گویا نویسنده متوجه شده که قرار است بر مرز سیال و لغزانی حرکت کند و با تمهید بیانی - بلاغی فوق جایگاه و پایگاه و منظر و مبنای نظری خود را آشکار می‌کند. هنوز خواننده در گیر و دار چینش گفتمانی مطالب مقدمه است که بیت زیر در برابرش آشکار می‌شود:

عشق ما را کرد خالی خود به جای ما نشست پر شدیم از عشق حق نی مغز ماند اینجانه پوست

در این بیت چند کد معناشناسانه وجود دارد: خالی شدن از خود، عشق حق، تهی شدن عاشق از مغز و پوست. اگر این رمزگان عرفانی را در کنار تعریف پیشین قرار دهیم، وجه عرفانی عشق پررنگ‌تر می‌شود؛ چندانکه می‌توانیم بگوییم نویسنده به دنبال طرح عشقی از نوع عشق افلاطونی است که آن را از زمین دور و به آسمان نزدیک می‌کند. هرچه در مقدمه جلوتر می‌رویم، استعاره‌های عرفانی که مفهوم عشق را در بر گرفته‌اند، بیشتر و بیشتر می‌شود؛ برای مثال، نویسنده بلافاصله از استعاره «درختی» استفاده می‌کند که ریشه در «حبه‌القلب» دارد و از «زمین ملکوت برآمده» و آن حبه‌القلب، «دانه‌ای است که باغبان ازل و ابد از انبارخانه‌ی آرزوهای جُنُودِ مُجَنَّدَةُ در باغ ملکوت» برآورده است و از مصادیق «قُلُ الرُّوحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» است که به دست خالق متعال پرورش یافته است و الطاف و فیوضات الهی هر دم و ساعت از «یمن یمین‌الله» بدان می‌رسد و «صد هزار شاخ و برگ روحانی از او سر می‌زند» (بایقرا، ۹۰۹: ر ۸)؛ بنابراین، هم خود عشق، هم برآمدن گاه آن و هم انسانی که حامل آن است همگی در یک نقطه به یکدیگر می‌رسند: «الهی بودن». نویسنده برای

محکم کاری بیشتر تصریح می‌کند که آن «حبه القلب»، که در قرآن از آن به «كَلِمَةً طَيِّبَةً» (ابراهیم، ۲۴) تعبیر شده است، پس از تربیت شدن به «شجره طیبه» تبدیل می‌شود و از همان درخت است که موسی ندای «إنی أناالله» می‌شنود. پایان‌بندی این مفهوم‌سازی مقدماتی نیز خواننده را متقاعد می‌کند که قرار است درباره عشق الهی سخن بگوییم و بشنویم؛ زیرا نویسنده در رمزگشایی نهایی دستگاه استعاره‌اش تصریح می‌کند که آن درخت را «بدن می‌خوانند» و عشق همان «عشقه‌ای» است که بر درخت بدن می‌پیچد و «نم بشریت» را از او می‌گیرد. نقل رباعی احمد غزالی، نخستین عارف فارسی‌زبانی که «عشق انسان نسبت به خدا» را مطرح کرد، هم آخرین خشتی است که معمار متن برای تبیین مفهومی عشق نهاده است:

روییم چو بدید زرد آن سبز نگار گفتا که دگر به وصلم امید مدار
زیرا که تو ضد ما شدی در دیدار تو رنگ خزان داری و ما رنگ بهار
(همان: ر ۸)

ممکن است گفته شود، طرح چنین مطالبی در مقدمه جزو سنت‌های ادبی است و براساس آن نمی‌توان ادعا کرد عشق مطرح شده در متن اصلی اثر نیز از همین نوع الهی و افلاطونی است. دلایل متنی فراوانی برای رد این ایراد وجود دارد که در ادامه به ترتیب بیان می‌شود؛ اما اکنون از استعاره‌های عشق در متن سخن گفته می‌شود. یکی، استعاره^۳ «برق عشق» است که «از سحاب اضافت مآب [کذا فی نسخه] غیب» (همان: پ ۲۳) و «وادی ایمن» (همان: پ ۱۲۶) می‌درخشد. دوم، استعاره «آتش عشق» است که «حجاب هر حدثان» (همان: ر ۲۰) و «هرچه جز معشوق باقی جمله» (همان: ر ۲۸) را می‌سوزاند. سوم، «سیل عشق» که «خانه علم» (همان: ر ۲۸) و «خانه نام و ناموس» را ویران می‌کند (همان: پ ۴۴)؛ بنابراین، در این کتاب با عشقی عرفانی سروکار داریم که با کلیدواژه‌هایی مانند زیبایی و حسن گره خورده است.

۲-۲ عشق و زیبایی

در *مجالس العشاق*، شبکه‌ای از مفاهیم و معانی بر گرد کلمه کلیدی «عشق» شکل گرفته است که با واکاوی آنها می‌توان به «نظریه عشق» در کتاب دست یافت. یکی از این مفاهیم «زیبایی و جمال» است. برای پرهیز از تکرار مطالب دیگران درباره جمال و نظریه‌های و این مسائل، بررسی کاملاً محدود و منحصر به متن کتاب خواهد بود. نویسنده در همان مقدمه، بر روی کلیدواژه «جمال» هم تمرکز کرده است و آن را با مفاهیم متافیزیکی پیوند می‌دهد. بدین ترتیب که فلسفه آفرینش در نظر او همین است که خالق متعال می‌خواهد «جمال» خود را در آینه مخلوقات ببیند و به دیگران نشان دهد. پشتوانه چنین انگاره‌ای هم حدیثی قدسی است که در منابع عرفانی به تکرار آمده است و نویسنده هم بدان استناد می‌جوید: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف» (بایقرا، ۹۰۹: پ ۳).

پیوند جمال‌شناسی با متافیزیک وقتی در متن آشکارتر می‌شود که نویسنده مثلث ذهنی «انسان، خالق و زیبایی» را طرح می‌کند. قاعده این طرح ذهنی، مأثوره «ان الله جميل يحب الجمال» است که نویسنده آن را در مقدمه آورده است (همان: ر ۳)؛ بدین ترتیب، «جمال» از یک سو با مبدأ هستی و از سوی دیگر با کل پیکره وجود مرتبط خواهد شد و محبت جمال «صفت ذاتی حق» معرفی می‌شود و عشق به جمال و زیبایی، عامل تجاذب و پیوستگی و وابستگی ارکان هستی خواهد بود. پیکره‌بندی نهایی بحث بدین ترتیب است که خالق متعال، مظهر و مظهرِ دوست‌دار جمال و زیبایی است و

انسان نیز به اقتضای قاعده «تشبه به خالق»، مظهر و مظهر و دوست‌دار زیبایی است و دال مرکزی که عامل تجاذب سه رکن «زیبایی، خالق و انسان» می‌شود، عشق است. مؤلف برای تبیین این مفهوم از استعاره مغناطیس استفاده می‌کند: «اگر جماد است، مثل مغناطیس و آهن و کاه و بیجاده از عشق اوست در جذب و انجذاب افتاده و اگر نبات است، خواه در کوه و خواه در صحرا، همچون درخت نر و ماده خرما، در سر هر کدام از عشق سودایی است و در دل هر یک از جنس خود نوعی هوایی است». هریک کمال خود را می‌طلبند و در پی یگانگی هستند و «هر مظهري که هست، عاشق این است که جمال عالم‌آرای خود را بنمایاند». آدمی در این تکاپوی جمال‌گرایانه از دیگر موجودات متمایز است؛ زیرا حق تعالی خلعت صفات خود را «در آدمی پوشانیده؛ پس بالضروره میل خاطر به حسن و جمال، شیوه اصلی او باشد و انجذاب باطن به فضل و کمال، سیرت جلی او. در هر مرتبه از مراتب وجود که جمالی به نظر او درآید، دل در آن بندد و رشته تعلق بدان پیوندد و از ممر سامعه هر آوازی که به گوش او رسد، به حکم الأذن تُعَشِّقُ قَبْلَ العَینِ أحياناً... در خروش افتد» (همان: ۳).

بدین ترتیب، دو کلید واژه «عشق و زیبایی»، رابطه خالق و مخلوقات را از سطح پراکندگی و تفرقه به سطح وحدت و یگانگی می‌رساند و جمال و زیبایی، آن ابژه مشترکی است که همه به دنبال آن‌اند، یکی در جایگاه خالق و آفریننده و دیگری در مرتبه‌ای همانند آینه: «کجاست آینه‌ای کز آفتاب حسنت عکس‌پذیر نیست» (همان: پ ۱). استعاره آینه سی و دو بار در مجالس‌العشاق آمده است و پیوسته این مفهوم را بازتاب می‌دهد که مخلوقات و مظاهر عالم و هر جمالی که در عالم خاکی هست، چونان آینه‌ای است که حسن و زیبایی ازلی، جمال حق تعالی را انعکاس می‌دهند. در این هستی‌شناسی، دیدن امر زیبا برابر است با دیدن جمال حق تعالی در آینه. وجه تمایز و تشخیص این نوع هستی‌شناسی عرفانی - که مبتنی بر قاعده وحدت وجود و روابط عظیم و عمیق زیبایی و عشق است - مرزهای اعتباری عقلا میان فیزیک و متافیزیک را حذف کرده است و حق تعالی را خالق، مظهر، مظهر و مُحَبِّ جمال می‌داند و او را در سرتاسر هستی منتشر می‌کند. این شیوه تلقی، خالق متعال را از انحصار آسمان‌ها و عوالم غیبی خارج و در همه مراتب هستی می‌پراکند و انسان (فاعل شناسا) به هر کجا بنگرد از کوه و در و دشت، نشان از قامت رعنا او می‌بیند. انسان، هم ابژه زیبایی است؛ چون آینه جمال الهی است و هم سوژه زیبایی، چون مأموریت او در این عالم، «معرفت» است؛ معرفت خالق زیبایی که در مخلوقاتش و از جمله انسان تجلی یافته است.

۲-۳ اقتضات و لوازم عشق مجازی

وقتی در این نظام هستی‌شناسانه از عشق مجازی سخن به میان می‌آوریم، باید درباره خود کلمه «مجاز» درنگ کنیم. «مجاز» گاهی به معنای نقطه مقابل «حقیقت» است. نویسنده مجالس‌العشاق هر دو معنای مجاز را در نظر گرفته است؛ البته هر کدام را در بافتی که بدان می‌پردازیم. در کاربرد نخست، مجاز، قنطرة حقیقت است؛ یعنی راه رسیدن به حقیقت، نه نقطه مقابل آن. مأثوره «المجاز قنطرة الحقیقة» در واقع مانیفستی است که تعریف‌ها و تفسیرها و تحلیل‌های عارفان کلاسیک را از فعالان دیگر گفتمان‌ها جدا می‌کند. ما نمی‌توانیم بخشی از یک نظام هستی‌شناسی را از کلیت ساختارمند آن جدا کنیم و جدا از بافت و زمینه، درباره آن سخن بگوییم. اگر از عشق مجازی به روایت عارفان سخن می‌گوییم، باید ببینیم این ترکیب در منظومه فکری عرفانی به چه معناست و در کجای دستگاه معرفت‌شناسانه آنها قرار می‌گیرد. وقتی قرار باشد خالق متعال، آفریننده و بهترین و کامل‌ترین مظهر و مظهر جمال باشد و انسان، آینه تمام‌نمای آن زیبایی مطلق و

مطلق زیبایی، طبیعی است عشق مجازی را باید در معنای «قنطره‌ای» آن فهمید؛ نه در مفهوم امری مقابل «حقیقت». در مجالس‌العشاق، مجازی وقتی در جایگاه صفت عشق به کار می‌رود، به معنای قنطره است نه به معنای نقطه مقابل حقیقت و عشق مجازی و عشق به زیبایی مجازی می‌تواند زمینه‌ساز رسیدن ما به زیبایی حقیقی باشد. «جمال پرستی» و «نظربازی» عارفان در چنین بافتی شکل می‌گیرد و معنا می‌یابد.

معنای دوم «مجاز و مجازی» در ارتباط با وجود مطرح می‌شود. نویسنده برای هستی دو قطب حقیقت و مجاز اعتبار می‌کند. حقیقت هستی و هست حقیقی از آن حق تعالی است و دیگر مخلوقات هستی‌نماها و مجازها و انعکاسی از آن هستی مطلق هستند؛ درست مثل آینه و صورت. آن حقیقت چون کمال مطلق است و حسن و جمال ازلی و ابدی از اوست، شایسته حقیقی عشق‌ورزیدن است؛ اما چون ظرفیت وجودی مخلوقات و انسان، توان و گنجایش درک آن حسن تمام و آن حقیقت متعالی را کمافی‌نفسه ندارند، از او غافل‌اند و تا زمانی که چیزی او را بدان جمال‌عالم‌آرا راهبری نکند، به درک آن نمی‌رسند. انسان آن «آینه مجازی» است که می‌تواند نقش این واسطه را بازی کند. دو ویژگی آینگی و خلیفگی اصطلاحاتی است که نویسنده به مدد آنها عشق مجازی و عشق‌ورزیدن به جمال انسانی و مجازی را موجه‌سازی می‌کند.

درواقع اختلاف نظر بر سر مقبولیت و ممنوعیت چنین جهان‌بینی‌ای بحثی تازه نیست و هم منابع دست اول کلاسیک درباره آن داد سخن داده‌اند و هم تحقیقات متأخرین بدان پرداخته‌اند؛^۴ از آنجا که نویسنده رساله متعرض این امر شده است، می‌توان فهمید در اطراف و اکناف او هنوز بحث بر سر مشروعیت یا ممنوعیت چنین عشقی و چنین جهان‌بینی‌ای جریان داشته است. این قدر معلوم است که مقصود وی از عشق‌ورزیدن به مجاز، عشق‌ورزی به جمال انسانی و به هر امر زیبایی است که از راه نظر و گوش به فهم درآید (بایقرا، ۹۰۹: ر ۳). در این میان، انسان که وجود او مجازی است و حق تعالی «خلعت صفات» خود را بر او پوشانده است، تا صاحب حسن و جمال صوری یا معنوی باشد، مناسب‌ترین محمل برای عشق‌ورزیدن است. پاسخی که نویسنده بر زبان خواجه عبیدالله احرار در پاسخ به مخالفان عشق‌ورزی خود جاری می‌کند، می‌تواند ابعاد دیگری از نظریه عشق نویسنده را مشخص کند:

«همان حکایت شمس تبریزی و شیخ اوحالدین کرمانی است که این رباعی را گفته است:

یارب تو شناسی که به بی‌گاه و به گاه جز در رخ خوب تو نگریم نگاه
خوبان جهان آینه حسن تو‌اند در آینه دیدیم رخ حضرت شاه
در مجلس خواندند، شمس تبریز فرمود که این سخن کسی است که دمل از گردن او برآمده باشد که این طرف و آن طرف نتواند نگرست. چرا به طیبی نرود تا علاجش کند؟ یعنی در هیچ ذره‌ای از ذرات مکونات نیست که حق ظهوری درخور آن نکرده. پس سبب حصر در صورت خوب چیست؟ حضرت شیخ اوحالدین در جواب این رباعی خوانده‌اند:

گر با دگری مجلس می‌سازم و راغ هرگز نهنم ز مهر کس بر دل داغ
لیکن چو فرو رود کسی را خورشید در پیش نهد به جای خورشید چراغ»

(همان: ر ۷۹)

در این حکایت کوتاه، شمس تبریزی و اوحدالدین کرمانی نماینده دو گفتمانی هستند که یکی در مقام مخالفت با عشق مجازی، در مفهومی که گفته شد، برآمده است و دیگری مدافع آن است. اوحدالدین، مدافع این گفتمان، از دو استعاره چراغ و خورشید برای تبیین و توجیه نظر به زیبارویان زمینی استفاده می‌کند. نویسنده مجالس‌العشاق از طرفداران گفتمانی است که اوحدالدین کرمانی آن را نمایندگی می‌کند و در جاهای دیگر هم بدان پرداخته است؛ برای مثال در مجلس بیست و چهارم گفت و گویی میان ابن عربی (مدافع گفتمان) و یکی از مخالفان در گرفته است که آنجا نیز این تقابل گفتمانی و جهت‌گیری نویسنده را می‌توان دید:

«گفت: عشق مجاز و وزیدن و روی خوب دیدن لایق شأن شما نیست. همواره سالکان راه خدا از انبیا و اولیا با حق بوده‌اند و بدو سخن گفته‌اند و از او شنوده‌اند. شما چرا در بزم دل، چراغ حسن‌غیری افروخته‌اید و دیده بر جمال دیگری دوخته؟ این عالم آثار است، چرا ذات را باید گذاشت و به آثار مشعوف شد و به انواع بدن‌امی و صفات بد موصوف گشت؟ [ابن عربی] فرمود: همچنان که جمال آثاری، که متعلق عشق مجازی است ظلّ وقوع جمال ذاتی است که متعلق محبت حقیقی است، همچنین عشق مجازی، ظلّ وقوع محبت حقیقی است و به حکم المجاز قنطرة الحقیقه، طریق حصول آن و وسیله وصول به آن؛ زیرا که چون مقبلی را به حسب فطرت اصلی، قابلیت محبت ذاتی جمیل علی‌الاطلاق عزّ شأنه بوده باشد و به واسطه پرده‌های ظلمانی مخفی مانده، اگر ناگاه پرتوی از نور آن جمال پرده آب و گل در صورت دلبری موزون‌شمایل نمودن گیرد، هرآینه مرغ دل آن مقبل، بر آن اقبال نماید و در هوای محبت او پر و بال گشاید، اسیر دانه او شود و شکار دام او گردد، از همه مقصودها روی بگرداند بلکه جز او مقصود دیگر نماند، آتش عشق و شعله شوق در نهادش افروختن گیرد و حجب کثیفه سوختن پذیرد؛ پرده غفلت از بصر بصیرت او بگشاید و غبار کثرت از آینه حقیقت او بزدايند، دیده او تیزین شود و دل او حقیقت‌شناس گردد و بر هرچه گذرد، او را یابد و در هرچه نگردد، او را بیند، هر لحظه روی در مشهود خود کند و گوید:

در سینه نهان تو بوده‌ای من غافل در دیده عیان تو بوده‌ای من غافل
 عمری ز جهان تو را نشان می‌جستم خود جمله جهان تو بوده‌ای من غافل

چون اینجا برسد، بداند که عشق مجازی به منزله بویی بوده است از شراب‌خانه عشق حقیقی و محبت آثاری به مثابه پرتوی از آفتاب ذاتی؛ اما اگر آن بوی نشنیدی به این شراب‌خانه نرسیدی و اگر این پرتو نتافتی از این آفتاب بهره نیافتی» (بایقرا، ۹۰۹: پ ۴۷).

بر اساس این مفروضات، عشق مجازی به معنای عشق‌ورزی انسان به انسان از مصادیق المجاز قنطرة الحقیقه است؛ عشق به جمالی که در هیأت آدمی تعین و تجسم یافته است، مانند عشقه‌ای است که «نم انسانیّت» را از او می‌گیرد و او را تزکیه و تصفیه می‌کند. دردی است که «اکثری افراد که به شعور و ادراک امتیازی دارند، بدین درد گرفتار و به این بلا مبتلایند» (همان: ر ۱۱۷)؛ «عشق و طبع موزون لازم نشئه ولایت است» (همان: پ ۸).

اما چه تفاوتی صوری و واقعی میان رفتارهای جنسی بیمارگونه و عشق مجازی وجود دارد؟ آیا نویسنده مجالس‌العشاق تدبیری برای جلوگیری از سوءاستفاده از نظریه عشق اندیشیده است و اگر پاسخ مثبت است، چه شرایط و لوازمی را برای عشق مجازی پاکیزه ذکر می‌کند؟

۲-۴ تقابل دو گفتمان

مدارک و مستندات ما از رواج غلام‌بارگی و رفتارهای جنسی بیمارگونه در هرات قرن نهم خبر می‌دهند.^۵ به نظر می‌رسد نویسنده این کتاب را برای تمایز قائل شدن میان عشق عذرا و افلاطونی - که در نظریه عرفان وجود دارد - با مسائل جاری و ساری در فضای فاسد جامعه نوشته است. در واقع، این رساله برای دفاع از نظریه عشق مجازی و مشخص کردن مرز آن با عشق بیمار موجود در جامعه نوشته شده است. هم از این روی، در کنار تبیین نظریه عشق، به ترسیم مرزهای روشن نظربازی عرفانی با شهوت‌رانی غلام‌بارگان اقدام می‌کند. او تصریح می‌کند که این دومی، رفتاری مذموم و غیراخلاقی است؛ حال آنکه عشق از روی صدق، عاشق را به حقیقت می‌رساند.

عشق مجازی تأییدشده نویسنده در سراسر کتاب، عشقی پاک و بدون شائبه‌های نفسانی و غرایز جنسی است؛ اما پرسش محوری ما این است که در نظریه عشق مؤلف، عشق مجازی چه ویژگی‌هایی دارد که آن را از شهوت‌رانی متمایز می‌کند؟ اجازه دهید برای یافتن پاسخ به سراغ متن برویم.

از این منظر، در جهان متن، دو گفتمان شکل گرفته است؛ نخست، که ناظر بر سوءاستفاده‌ها، بدفهمی‌ها و کژفهمی‌هایی است که از عشق مجازی شده و در متن بازتاب یافته است و ما با استفاده از استعاره رنگ‌ها آن را «گفتمان عشق مجازی سیاه» می‌نامیم؛ برای مثال، آنجا که پدر، مادر، خویشان و همسر عاشق مجازی با رفتار او مخالفت می‌کنند^۶ یا بدخواهان و حسودان از در سخن‌چینی و رسواگری برمی‌آیند^۷ یا گاهی که چهره‌های دینی،^۸ شاهان و درباریان، عارفان و متصوفه^۹ و مردم کوچه و بازار^{۱۰} با نگاهی قبیحانه به رفتارهای عاشق و معشوق مجازی می‌نگرند یا سخن از مجازات‌های سنگینی مثل بریدن سر معشوق (بایقرا، ۹۰۹: پ ۲۴)، پوست‌کندن و بر دار کردن عاشق (همان: پ ۷۳)، غرق کردن عاشق در دجله (همان: پ ۳۸) و سوختن و بر باد دادن خاکستر (همان: پ ۲۳) در میان است و یا حتی آنجا که از مجازات‌های سبک‌تری مثل تازیانه‌زدن (همان: ر ۵۸)، طعن و تمسخر^{۱۱} و منع تردد عاشق و معشوق، سخن به میان می‌آید، ما با بازنمایی جانب منفی عشق مجازی روبه‌رو هستیم.

این بدان معناست که اولاً در جهان بیرون از متن، رفتارهای منحرفی زیرعنوان فریبدهنده عشق مجازی جریان داشته است که مخالفت شدید عده زیادی از طبقات و صنوف مختلف اجتماعی را برانگیخته و ثانیاً نویسنده با بازنمایی و تقبیح آن رفتارها موضع آشکار خود را در قبال چنین کنش‌هایی اعلام کرده است. در واقع، گفتمان عشق مجازی سیاه با سویه اخلاقی و نظام عرفی - شرعی جامعه قرن نهم هرات سازگاری نداشت؛ اما در عین حال، مبتلایان بدان در زیرپوست شهر حضور و ظهور فعال داشتند. گفتمان دوم، که ما آن را به‌طور قراردادی «گفتمان عشق مجازی سفید» می‌نامیم، آن صورتی است که تأییدشده نویسنده کتاب است و وی می‌کوشد با نسبت‌دادن آن به صوفیان صافی و شخصیت‌های والامقام مذهبی، دینی و عرفانی آن را تبیین و تبلیغ کند. هفتاد و هفت مجلسی که در کتاب به چهره‌های پاک و منزّه و والامقام اختصاص یافته و در آنها رفتارهای عاشقانه این بزرگان بازنمایی شده است، به معنای پذیرش و تبلیغ آن سویه بیمار و کثیف عشق مجازی نیست؛ بلکه برعکس، نویسنده در صدد تمایز قائل شدن میان دو گفتمان یادشده است؛ در غیر این صورت دلیلی نداشت از چهره‌های موجه دینی و عارفان بزرگ یاد کند. او با انتساب چنین رفتارهایی به چهره‌های پاکیزه و وارسته بر آن است تا همان پاکی، بزرگی و وارستگی را که در شخصیت‌های یادشده تعین و تجسد یافته است، به‌واسطه حسن هم‌جواری و جادوی مجاورت به عشق مجازی مدنظرش نیز سرایت پیدا کند؛ بنابراین، گزینش او از میان

پیامبران و امامان و بزرگان صوفیه، به معنای استخفاف یا توهین یا جسارت به آنها نیست؛ بلکه تمهیدی گفتمانی برای کسب اعتبار از منبعی برون‌گفتمانی است.^{۱۲}

در جهان متن، ما با نوعی چرخه بازگشت به اصل مواجهیم؛ در این قصه‌ها، انسان، که به واسطه پرده‌های ظلمانی از دیدن جمال حق تعالی (جمیل علی‌الاطلاق) غافل مانده، با دیدن حسن مهرویان و دل‌باختن به آنها، به‌ناگاه از حجاب پرده‌ها به در می‌آید، طالب حق و حقیقت و وحدت با هستی می‌شود؛ بدین ترتیب، چرخه قوس نزول از این دل‌باختگی به قوس صعود بدل می‌شود. نویسنده به این مقدار بسنده نکرده است و برای دورکردن اذهان از هرگونه سوءبرداشت، ویژگی‌های اصول مقبول در گفتمان دوم را در متن و در خلال قصه‌ها و حکایت‌ها بیان می‌کند؛ در ذیل به برخی از آنها پرداخته می‌شود. عشق مجازی سفید، نتیجه ترک جاه و مال و تن است:

احمد! تا درن بازی جاه و مال و جان و تن هر کمر کز عشق بر بندی به جز زنا نیست
(بایقرا، پ ۳۳)

یک چنین صفات و ویژگی‌هایی، که یادآور عشق افلاطونی است،^{۱۳} تصویری از عشق مجازی پیش چشم می‌آورد که کاملاً با رفتارهای بیمارگونه غلام‌بارگان هرات قرن نهم متفاوت است. از همین سنخ است آنجا که نویسنده می‌نویسد: «هر پست‌همتی را کجا قدر آن بود که نقد استعداد خویش بر محک عیار صراف‌خانه عشق زند و هر قلأشی را کی مکت آن که به اندک‌مایه‌ای او را در این بازار سودای سود در سر افتد. حریف این قمارخانه، پاکبازی باید که در داو اول خود را درباخته باشد و هیچ چیز دامن همتش را نگرفته» (همان: پ ۶۷).

وجه شاخص همه این توصیف و تعریف‌ها را می‌توان در «تصعید غریزه» دانست. غریزه تصعیدشده از منظری به هستی نگاه می‌کند که کاملاً با نگرش گرفتاران در بند شهوت و اسیران حلقه نفسانیت متفاوت است. بی‌خود نیست که نویسنده، «ترک مقام خود» را شرط لازم برای دست‌یافتن به گوهر عشق مجازی سفید معرفی می‌کند و بر زبان قهرمانان حکایاتش چنین جملاتی را جاری می‌کند: «او در مقام خواست خود است و در حاصل کردن حظ نفس است؛ عاشق تا در این مقام است، عشق‌ورزی او را حرام است» (همان: پ ۷۰). در چنین گفتمانی، مفاهیم عرفانی حضور پررنگی دارند؛ درویشی بر توانگری ارجحیت پیدا می‌کند؛ عشق و افلاس همسایه می‌شوند؛ نسیم عنایتی که از شمال مشرق عشق و حسن و جمال می‌وزد، نیم‌سوخته درویش را برمی‌افروزد و چراغ توانگر را می‌نشانند (همان: پ ۱۴).

حضور و ظهور شخصیت‌های سمبلیکی مانند لیلی و مجنون، که نمایندگان عشق منهای بدن هستند،^{۱۴} شاخصه دیگری از عشق مجازی سفید را در متن نشان می‌دهد. نویسنده در این باره تصویر مجنونی را پیش چشم می‌آورد که «با هر گیاهی، از لیلی خود گفتی و شنیدی و... بی‌خود می‌شدی و بر خاک می‌خفتی» (بایقرا، ۹۰۹: پ ۶۸)؛ مجنونی که حتی در لحظات کوتاه وصال از تماس بدنی پرهیز می‌کند و عشق را مقدس‌تر از بهره‌مندی جسمانی می‌بیند. این عشق «درون‌بین» استوار بر «یگانگی» انسان با هستی و محو شدن و ذوب شدن در دریایی است که جلوه زیبایی معشوق ازلی کران‌تاکران آن را فرا گرفته است. در چنین فضایی، معشوق طپانچه بر صورت عاشق ظاهرین می‌زند و در خطابی عتاب‌آمیز به او می‌گوید: «چون تو را دیدم، زاهد پنداشتم، و چون نزدیک من آمدی عاشق انگاشتم؛ اما چون تو را بر محک امتحان زدم، نه از زاهدان بودی و نه از عاشقان نمودی» (همان: ر ۴۴).

مفهوم قطره‌بودن عشق مجازی سفید نیز در قالب رمزگان اشارتی و عبارتی تبیین و تقریر شده است؛ مثل آنجا که برای عشق سه مرحله قائل می‌شود: «در اول مرتبه، عاشق معشوق را برای خود دوست می‌دارد و در مرتبه دوم خود را برای معشوق می‌خواهد و در مرتبه سیم،... نه خود را می‌خواهد و نه معشوق را» (همان: ر ۴۵). این رهایی و آزادی از «قطره» و رسیدن به طوری فراتر از «طور قطره‌ای عشق»، همان غایت عالی و هدف نهایی است که در نظریه عشق مجازی باید بدان رسید و وجه شاخص و تمایزبخش عشق مجازی سفید و سیاه است: «در آخر کار که محو بعد از صحو بود و آخر مستی، بر لوح وجود، نماد از معشوق و عاشق اثری، نه در کشور نیستی و نه در خطه هستی» (همان: پ ۲۸). چطور می‌توان چنین عشق پاکیزه و وارسته‌ای را با رفتارهای بیمارگونه جنسی یکسان پنداشت؟

«یگانه‌شدن»، از اغراض انسان ایرانی است که در طول تاریخ به دنبال آن بوده است؛ یگانگی با خویشتن خویش و با هستی^{۱۵} در بُعد فیزیکی و متافیزیکی. بهترین راهی که عارفان کلاسیک برای دست‌یافتن به یگانگی مذکور یافته‌اند، طریق عاشقی است و عشق مجازی بهترین، عملی‌ترین و نتیجه‌بخش‌ترین مسیر برای رسیدن به یگانگی یادشده است: «دید که عاشق خود است و معشوق خود، او در میان بی‌خود. آب وحدت از چشمه دلش بر جوشید آنالحق‌زنان در شورید» (همان: پ ۲۳).

در نظام استعاری عرفانی، تعبیری مانند فنا و وحدت و تصاویری مثل قطره و دریا برای بیان همین غایت قصوی و نقطه اوج است. بدین اعتبار است که در منظومه عرفانی مرز میان ضمیرها حذف می‌شود و دائماً مرتبه عاشقی و معشوقی در سیالیتی مداوم به یکدیگر تبدیل می‌شوند: «در اندک فرصتی منعکس شد و مرتبه معشوقی به صفت عاشقی تبدیل یافت... هرآینه در آینه خود نیز این سوخته را دیده بود و عین او گردیده» (همان: ر ۱۲۸، پ ۱۱۴).

با این مقدمات، آیا شما نیز با ما هم‌داستان هستید که غرض نویسنده *مجالس العشاق* نه توجیه رفتارهای جنسی منحرف متداول در جامعه اطرافش، بلکه بر عکس، متمایز کردن عشق مجازی مد نظر عارفان با اتفاقاتی است که در جامعه جریان داشته است؟ با این منطق، دیگر لازم نیست حکایت‌های کتاب را از جنس «افسانه‌های سخیف و مجعول» به شمار آوریم و در پی حذف و سانسور بخش‌هایی از آن برآیم. جهان متن بر ساخته نویسنده است و باید با نظام معناشناسیک و منطق درونی خاص خودش وارد این جهان شویم. در غیر این صورت، گرفتار خطاهای شناختی خواهیم شد. منطق درونی این جهان بر ساخته ایجاب می‌کند که قهرمانان داستانش انبیا و اولیایی مثل حضرت یوسف^(ع)، حضرت یعقوب^(ع)، حضرت سلیمان^(ع) و امام صادق^(ع) باشند؛^{۱۶} یا شاعران صوفی مسلکی مثل محمدشیرین مغربی، لطف‌الله نیشابوری، امیر خسرو دهلوی، حسن دهلوی، حافظ شیرازی، جامی^{۱۷} و یا عارفان وارسته‌ای نظیر میر سید علی همدانی، شیخ محمود شبستری، خواجه بهاء‌الدین نقش‌بند، فخرالدین عراقی، جلال‌الدین بلخی، شمس تبریزی، صدرالدین قونوی، نجم‌الدین کبری، عطار نیشابوری، روزبهان بقلی، شهاب‌الدین سهروردی، سنایی، عین‌القضات همدانی، احمد غزالی، ابوالحسن خرقانی، بایزید بسطامی^{۱۸} یا فاضلان و عالمانی نظیر سعدالدین تفتازانی، شرف‌الدین علی یزدی، خواجه ابوالوفا خوارزمی^{۱۹} و دیگران.

شروع *مجالس العشاق* با شخصیت امام جعفر صادق^(ع) نیز از یک سو متناسب با سنت تذکره‌های عرفانی است که سابقه پیران و فرهیختگان را به امامان شیعه یا اولیاءالله یا رسول اعظم^(ص) می‌رساندند و از دیگر سو، بیانگر اینکه قرار است کتاب راهی روشن و نورانی را پیش روی مخاطب قرار دهد؛ راهی که با امام معصوم و پاکیزه‌ای مثل امام جعفر

صادق (ع) آغاز می‌شود. بعد هم که به پادشاهان می‌رسد، حضرت سلیمان را برمی‌گزیند که مقامات معنوی او قطعاً برتر و بالاتر از سلطنت مادی اوست (بایقرا، ۹۰۹: پ ۸۲).

نویسنده برای تبیین نظریه عشق مجازی سفید، برترین، پاکیزه‌ترین و خوشنام‌ترین چهره‌های عرفانی و دینی را برمی‌گزیند تا نشان دهد آن عشق مجازی که اولیاء‌الله از آن دم می‌زنند، چنین کیفیتی دارد، نه آنچه شما در جهان بیرون از متن می‌بینید. ذکر چنین حکایت‌هایی برای چنین شخصیت‌هایی تمهیدی بلاغی و ابزاری رتوریک برای مفهوم‌سازی، تبیین و تقریر عشق مجازی سفید است. درست بدین اعتبار است که در این رابطه بر ساخته و خیالی میان عاشق و معشوق، هر دو به کمال می‌رسند. معشوق محی‌الدین اعرابی به ملازمت «حضرت شیخ سرافراز می‌گردد» و «از خدمت به اعلی درجه معرفت می‌رسد» (بایقرا، ۹۰۹: ر ۴۷)؛ معشوق حسین اخلاطی «از پادشاه رخصت» می‌طلبد و «به خدمت شیخ می‌آید» و «یکی از اولیای عالی‌مقدار» می‌شود (همان: پ ۵۹)؛ معشوق سعدالدین تفتازانی «در خدمت آن حضرت به کسب علوم ظاهری اشتغال می‌ورزد» (همان: ر ۶۵). در چنین بافتی است که تعبیرهایی مانند غرقه دریای حیرت شدن (همان: پ ۴۵، ر ۷۵)، بی‌خودبودن و گم کردن زمان و مکان (همان: پ ۴۳)، بی‌خودشدن از روی صورت و معنی (همان: ر ۳۷)، مست و لایعقل‌شدن (همان: ر ۶۲)، سماع‌زدن، گریبان چاک کردن و سینه برهنه کردن (همان: ر ۳۴) شکل می‌گیرد تا جوانب پنهان و آشکار عشق مجازی را دیداری کند؛ عشقی که از ساحت غریزه تنزل یافته به سطح غریزه تصعید شده ارتقا یافته است. حاصل چنین عشقی نه اطفاء شهوات، بلکه دست‌یافتن به چشم‌اندازی تازه به روی هستی و معرفتی شهودی است. در این صورت جای شگفتی نیست اگر مطابق با روایت کتاب، عین‌الفضات همدانی پس از تجربه چنین عشقی «کتاب لویح» را بنویسد (همان: پ ۳۱)، و تمهیدات در حکم تمهید مقدمه همان عشق باشد (همان: ر ۳۲) یا نجم‌الدین کبری «در آن طغیان عشق، رسایل بسیار» بنگارد و «اسرار عشق را به نثر و نظم در آورد» (همان: ر ۳۹)، امیر مختوم «رساله‌ای موسوم به محبت‌نامه» قلمی کند (همان: ر ۶۸)؛ خواجه ابوالوفا «رساله‌ای موسوم به نثر الجواهر» بنویسد (همان: پ ۶۹) و غزالی «سوانح‌العشاق را در غلیان عشق آن حضرت» بنگارد (همان: ر ۲۹). گویا عشق در این هیأت بیش‌وپیش از هر چیز معرفت‌بخش است.

بررسی توضیحات و استعاره‌هایی که نویسنده درباره معشوق می‌آورد نیز می‌تواند زوایای دیگری از نظریه عشق مجازی را روشن کند. معشوق در مجالس‌العشاق دو دسته صفات دارد: دسته نخست که مفهومی و نامتعیین و نامتجسد است؛ مثل حسن، زیبایی، ملاحظت، استغنا، ناز، شیرینی، کمال صورت و معنا و در مقابل تندخو و نامهربان و کج خلق^{۲۰} و دوم، صفاتی که بدن‌مندانه است و شائبه غریزی بودن و شهوانی بودن عشق را به ذهن متبادر می‌کند؛ ترکیباتی مثل شگرف‌ساق، ماه‌پیکر، خوش‌جبین، کشیده‌یال، بلندگردن، شیرین‌لب، خوش‌آواز، کمان‌ابرو، سرو قامت، سیمین ساعد و دارای مژگانی ناوک‌انداز، خالی مشکین و لب و رخسار زیبا و دهان کوچک، دندان‌های سپید، چشم سرمه کشیده و ترکیباتی از این دست.^{۲۱} گفتنی است، صفاتی که برای «بدن زیبا» ذکر شده است، هویت جنسیتی معینی ندارند و برای هر دو جنس مذکر و مؤنث طرح‌شدنی است؛ به‌ویژه اینکه چنین صفات بدن‌مندانه‌ای در طول قرون و اعصار جزو سنت ادبی کلاسیک شده و مانند سمبل‌های زیبایی بدنی به کار گرفته می‌شده است؛ برای مثال ممکن است در قصاید ستایشی که برای ممدوح مشخص و معینی سروده شده است، همین صفات برای مصادیق زیبایی به کار رفته باشد. هر پدیده‌ای وقتی وارد جغرافیای خیالی ادبیات می‌شود، متناسب با اتمسفر جهان جدید، معنا و هویت و کارکرد ویژه‌ای می‌یابد.

معشوق زیبا در این فضا مابازای دقیق معشوق بیرونی نیست؛ حتی اگر شاعری درباره معشوق معینی شعر بسراید، هیأت و شمایل آن معشوق در جهان شعر متناسب با قوانین ژانری تنظیم می‌شود؛ مثلاً ممکن است چشم معشوق بیرونی سبز باشد، اما شاعر هنگام توصیف او و تحت تأثیر مبانی جمال‌شناسانه ژانری و سنت ادبی، او را با چشم سیاه بازنمایی کند؛ بنابراین، وقتی از ویژگی‌های بدن‌مندانه معشوق در *مجالس‌العشاق* سخن می‌گوییم باید به اقتضائات ژانری این اثر و این نکته مهم توجه داشته باشیم که هر چیزی وارد *خمرة مجالس‌العشاق* شود، به رنگ غالب *خمرة* درمی‌آید. در نظر عارفان جمال‌پرست، انسان به ما هو انسان، تعین و تجسد «امر زیبا» است، نه انسان بما هو مذکر یا مؤنث. در عشق مجازی سفید، انسان از آن جهت که بر صورت خدا آفریده شده است، تجلی‌گاه زیبایی است و در چنین دیدگاهی زن یا مرد بودن موضوعیت ندارد. ما در جای دیگری نشان داده‌ایم (زرقانی و دیگران، ۱۳۹۸: فصل پنجم) که چطور در متون عرفانی و عاشقانه کلاسیک، مصادیق زیبایی بدنی به صورت مشابه و مشترک درباره زنان و مردان به کار رفته و برای عارفان، انسان، صرف‌نظر از جنسیتش، مظهر و مظهر امر زیبا شده است.

البته غیر از صفات بدن‌مندانه، عناصر هویت‌بخش دیگری در متن هست که جنسیت معشوق را مشخص می‌کند؛ برای مثال نام‌هایی مثل لیلی و مجنون، خسرو و شیرین چندان تشخیص و تعین دارد که بتوان جنسیت آنها را مشخص کرد. از هفتاد و نه قصه عشقی در *مجالس‌العشاق*، تنها هشت بار معشوق مؤنث است و بقیه مذکر هستند. دلیل فراوانی حضور معشوق مذکر در *مجالس‌العشاق* چیست و چرا باید نویسنده یک اثر عرفانی، پایه روایت‌های خود را بر شخصیت معشوق مذکر گذاشته باشد؟ افلاطون^{۲۲} در رساله *صیافت علت برتری معشوق مذکر بر مؤنث* را در این می‌داند که در اولی شائبه غریزه جنسی در میان نیست و بنابراین منزه‌تر و پاکیزه‌تر است.^{۲۳} در *انیس‌الناس* (تألیف ۸۳۰ ق.) که حدود هشتاد سال پیش از *مجالس‌العشاق* به رشته تحریر درآمده، پس از بیان اینکه عشق مجازی قنطره رسیدن به عشق حقیقی است (شجاع، ۲۵۳۶: ۱۵۰)، نویسنده عشق را بر دو نوع تقسیم می‌کند: «یکی مذموم؛ که از فرط لذت شهوانی خیزد و دوم محمود؛ که از فرط طلب خیزد و نظر‌بازی باشد، و هر کسی را که حیوانیت غالب بود، طالب لذت شهوانی گردد و محبتی که مقتضی آن محض لذت محبت و اتحاد بود خالی از شایبه لذتی دیگر، آن را عشق تام و محبت الهی خوانند» (همان: ۱۵۲). او هم به پیروی از رساله افلاطون، ادب عاشقی را در این می‌داند که «میان محب و محبوب، شهوت در میان نیاید» (همان: ۱۷۹) و سپس در ترجیح معشوق مذکر بر مؤنث در چنین عشقی تصریح می‌کند که «از این سبب گفته‌اند محبت با زنان داخل عشق نیست، چرا که ممکن نگردد که زنان را به نظر دوست توان داشت و آن نظر مفصی به شهوت نگردد، پس عشق آن بود که از شایبه غرض میرا و از احتمال شهوت سالم باشد و لذت عاشق منحصر در نظر بود» (همان: ۱۸۰). این دقیقاً همان استدلالی است که افلاطون به کار برده و این بدان معناست که ایده افلاطونی ترجیح معشوق مذکر بر مؤنث به علت میراماندن اولی از «شائبه غرض و احتمال شهوت» وارد حوزه اسلامی شده، تا قرن نهم هم رسیده و نویسنده *مجالس‌العشاق* نیز به همین دلیل پایه روایت خود را بر معشوق مذکر نهاده است.

۳- نتیجه‌گیری

محققانی برپایه مفصل‌بندی نادرست مطالبی که از کتاب‌هایی مثل *بدایع‌الوقایع* اقتباس کرده‌اند، *مجالس‌العشاق* را «تذکره‌ای اختصاصاً در باب شاهدبازی و عشق مذکر» معرفی می‌کنند (شمیسا، ۱۳۸۱: ۱۸۲؛ نصیری جامی، ۱۳۹۳: ۱۰۱) و

کتاب را برآمده از انحرافات جنسی عصر به شمار می‌آورند؛ برخلاف آنان، ما فکر می‌کنیم این کتاب در دفاع از نظریه عشق مجازی صوفیه و برای متمایز کردن آن با وضعیتی نوشته شده است که در هرات قرن نهم متداول بوده است. تا آنجا که به عشق مجازی مربوط می‌شود، در دوره تیموری و صفوی با دو جریان متفاوت و متمایز مواجه هستیم که هر دو جریان نیز در منابع عصر بازتاب یافته است. در یک سو کسانی مثل غیاث‌الدین محمد و خواجگی محمد چنار و سلطان محمود میرزا قرار می‌گیرند که به قول بابرنامه «هرجا امرد صاحب حسنی می‌بود، به هر نوع او را آورده چهره می‌ساختند» (بابر، قرن ۱۱: ر ۲۱) و در نقطه مقابل چهره‌هایی مثل جامی قرار دارد که «در مشرب توحید، جمال حقیقت را در مظاهر مجاز مشاهده می‌نمودند» (نوائی، ۱۳۸۱: ۱۱). اینکه یک دهه پیش از مجالس‌العشاق، ابیوردی، انیس‌العاشقین (تألیف ۸۹۸ ق.) را در همین موضوع عشق مجازی سفید نوشته و به سلطان حسین بایقرا تقدیم کرده است (ابیوردی، ۸۹۸: ر ۶۷)؛ حدود هشتاد سال پیش از آن، شجاع، فصلی از کتاب انیس‌الناس (تألیف ۸۳۰ ق.) را به همین موضوع اختصاص داده است و این امر نشان از آن دارد که گفتمان عشق مجازی سفید با پایه روایت معشوق مذکر در این سال‌ها دغدغه دیگر عارفان و متصوفه هم بوده است. به نظر می‌رسد، چنین آثاری در پاسخ به «بحرانی» به رشته تحریر درآمده است که در جامعه صوفی زده قرن نهم شکل گرفته بود؛ بحرانی که دال مرکزی آن انحرافات جنسی‌ای بود که در جامعه جریان داشت و برخی با سوءاستفاده از مفاهیم سیال و تأویل‌پذیر عشق مجازی، زشتی و قباح آن را می‌پوشاندند. در این موقعیت کسانی مثل ابیوردی، شجاع و نویسنده مجالس‌العشاق آثاری نوشتند تا مرز مشخصی میان عشق مجازی سفید و سیاه ترسیم کنند. اینکه ما این آثار را در کنار آن رفتارهای مذموم قرار دهیم، خطایی شناختی است.

یادداشت‌ها

۱. در ارجاعات به نسخه خطی مراد ما از سرواژه «پ» پشت برگه، و «ر» روی برگه است.
۲. از منابع عرفانی پیشین، میر سید علی همدانی در خلاصه‌المناقب (بدخشی، ۱۹۹۵: ۱۱۹)، نویسنده زینت‌المجالس (مجدی، ۱۳۴۲: ۷۲۱) و از منابع نزدیک به مجالس‌العشاق، کتاب انیس‌الناس همین تعریف عشق را با استعاره گیاه برگزیده‌اند (شجاع، ۲۵۳۶: ۱۴۳).
۳. مقصود از «استعاره» در این مقاله، تعریف آن در علوم شناختی است که با تعریف آن در بلاغت سنتی ما تفاوت دارد؛ مثلاً تعبیر نظری «برق عشق» را استعاره به شمار می‌آورند نه تشبیه.
۴. عبدالرحمن جامی، مهم‌ترین شخصیت حوزه علوم ادبی و دینی و عرفان و تصوف این دوره نیز بر همین طریق بوده است (نظامی باخرزی، ۱۳۷۱: ۱۳۸؛ نوائی، ۱۳۸۱: ۱۱). برای شواهد دیگر بنگرید به ملفوظات احرار (نوشاهی، ۱۳۸۰: ۱۵۲)، رشحات (کاشفی، ۱۳۵۶: ۴۵۳؛ نیز رک. همان: ۵۵۹، ۴۷۹)، مکتب هرات در شعر فارسی (نصیری جامی، ۱۳۹۳: ۹۸-۱۰۲)، عشق مجازی در آیین شریعت، حکمت و معرفت (فکری، ۱۳۹۲: ۱۹۵-۲۱۷)، شاهدبازی در ادبیات فارسی (شمیسا، ۱۳۸۱: ۱۸۴-۱۹۶) و خیراتیه در ابطال صوفیه جلد (بهبهانی، بی تا: ۱۳۹-۱۵۱).
۵. نک. بابر، قرن ۱۱: ر ۲۱؛ واصفی، ۱۳۴۹: ۴۱۶؛ واصفی، ۱۳۵۰: ۳۰۰.
۶. رک. بایقرا، ۹۰۹: پ ۳۵، پ ۱۲۲، ر ۵۷.
۷. رک. بایقرا، ۹۰۹: ر ۱۲۱، پ ۲۴، ر ۳۱، ر ۵۸.

۸. ر.ک. بایقرا، ۹۰۹: پ ۷۲، پ ۵۶.
۹. ر.ک. بایقرا، ۹۰۹: پ ۶۷، ر ۶۴، پ ۵۳، ر ۵۷، ر ۵۶، پ ۲۹، ر ۴۷، پ ۴۳، پ ۲۵، ر ۳۷، ر ۴۹، ر ۶۰.
۱۰. ر.ک. بایقرا، ۹۰۹: پ ۲۳، ر ۲۰، پ ۳۷، پ ۷۰.
۱۱. ر.ک. بایقرا، ۹۰۹: ر ۱۲۱، ر ۵۶، ر ۶۰، پ ۷۲، پ ۶۷، ر ۴۹، پ ۴۷، ر ۵۷.
۱۲. گفتمان‌ها برای کسب مشروعیت و مقبولیت بدان نیاز دارند تا از منبعی قدرتمند و دارای وجاهت که بیرون گفتمان است، مشروعیت و مقبولیت کسب کنند؛ برای مثال گفتمان‌های سیاسی معمولاً در منابعی مثل قانون اساسی و حقوق بشر، یا گفتمان‌های دینی در متون مقدس و چهره جست‌وجو می‌کنند.
۱۳. در نظر افلاطون نیز عشق بر دو نوع است؛ یکی شایسته ستایش و دیگری مذموم. عشقی که به آفرودیت (خدای زیبایی) زمینی تعلق گیرد و برای تمتع جستن و تسکین شهوات نفسانی باشد، عشقی مذموم است و عشقی که تعلق به آفرودیت آسمانی دارد، عشق آسمانی است؛ عشقی است که متوجه پسران است و گرد هوا و هوس نمی‌گردد؛ کسانی که از او الهام می‌گیرند به جوانان دل می‌بندند و افرادی را برای تعلق خاطر برمی‌گزینند که طبع آنان با خردمندی و دلیری آمیخته و قرین باشد (فروغی، ۱۳۸۷: ۶۵). عاشقی را که با تن بشری - نه با نفس نفسانی - عشق می‌ورزد، نه او را قدر و قیمتی هست و نه عشق او را دوام و ثباتی. عاشق بازاری که عشق او به صورت است و تن و نه به سیرت و جان، عشقی پست دارد. چنین عشقی پایدار نیست (همان: ۶۹ و ۷۳).
۱۴. برای حذف بدن از عشق و ریشه‌ها و زمینه‌های آن در ادبیات نک. ستاری، ۱۳۸۵؛ ستاری، ۱۳۷۹ و تاریخ بدن در ادبیات زرقانی و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۵۵ به بعد.
۱۵. برای مطالعه نشانه‌های این تمنای یگانگی با خود و هستی نزد قوم ایرانی نک. فصل دوم، پنجم و نهم کتاب تاریخ بدن در ادبیات (۱۳۹۸).
۱۶. ر.ک. بایقرا، ۹۰۹: پ ۷، ر ۱۴، ر ۸۴.
۱۷. ر.ک. همان: پ ۶۶، ر ۶۳، پ ۵۷، ر ۶۴، پ ۸۲، ر ۶۰.
۱۸. ر.ک. همان: پ ۵۶، ر ۶۰، پ ۶۰، ر ۵۳، پ ۵۲، پ ۴۶، پ ۳۸، ر ۴۵، ر ۳۷، پ ۳۵، پ ۳۰، پ ۳۱، ر ۲۹، پ ۲۰، پ ۲۴.
۱۹. ر.ک. همان: ر ۶۵، ر ۷۵، پ ۶۹.
۲۰. ر.ک. همان: پ ۱۲۷، ر ۱۲۵، پ ۱۲۴، پ ۱۲۴، پ ۱۲۲، پ ۱۲۲، ر ۱۰۸، ر ۱۰۴، پ ۱۰۰، ر ۸۱، پ ۸۱، ر ۶۲، ر ۸۱، ر ۸۵، ر ۹۰، ر ۱۰۸، پ ۱۱۳، پ ۶۶، ر ۵۹، پ ۵۶، پ ۵۵، پ ۵۵، ر ۳۳، ر ۲۵، پ ۲۴، پ ۱۹، پ ۶۹، ر ۱۰۰، پ ۱۲۶، پ ۱۷، پ ۱۴، ر ۶۰، پ ۶۰، پ ۷۵.
۲۱. ر.ک. همان: پ ۱۷، ر ۱۱۲، پ ۸۱، ر ۸۱، ر ۹۰، پ ۱۲۱، پ ۲۹، ر ۳۳، پ ۱۲۴، پ ۱۰۸.
۲۲. میان روایت افلاطون از عشق مذکر با آنچه در عرفان اسلامی آمده است، تفاوت‌ها و تشابه‌هایی وجود دارد؛ اما در کلیت در یک راستا قرار می‌گیرند.
۲۳. افلاطون می‌نویسد: «عشق آسمانی با آفرودیت (خدای زیبایی) پیر پیوند دارد و این عشقی است که متوجه پسران است و چون متعلق به خدای پیرتر است گرد هوا و هوس نمی‌گردد» (فروغی، ۱۳۸۷: ۶۵).

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ایبوردی، کمال‌الدین حسین (۸۹۸). *انیس العاشقین*، کتابت کمال‌الدین حسین ایبوردی، [دست‌نویس]، سوئد: کتابخانه اوپسالا، شماره 168 .ft.
۳. افتخارزاده، محمودرضا (۲۰۲۰). «کتاب جعلی مجالس العشاق»، وبگاه *ایران‌شناسی*: <http://www.iranologi.blogfa.com>
۴. بابر، ظهیرالدین (قرن ۱۱). *بابرنامه*، کتابت: بی‌کا، [دست‌نویس]، کتابخانه گنج‌بخش، پاکستان، شماره ۱۲۶۲.
۵. بایقرا، سلطان حسین میرزا (۹۰۹). *مجالس العشاق*، کتابت: درویش محمدطاقی، [دست‌نویس]، کتابخانه توپکاپی‌سرای، ترکیه، شماره H.1086.
۶. بدخششی، نورالدین جعفر (۱۹۹۵). *خل‌اص‌المناقب (در مناقب میر سید علی همدانی)*، تصحیح ظفر اشرف، پاکستان: مرکز تحقیقات ایران و پاکستان.
۷. بهبهانی، محمدعلی وحید [بی‌تا]. *خیراتیه در ابطال صوفیه*، ج ۲، قم: مؤسسه علامه وحید بهبهانی.
۸. پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۸). «سلطان سنجر در زیر پل؛ تأملی در مینیاتور مجالس العشاق»، گزارش میراث، (۳۵)، ۱۷-۱۵.
۹. دیری، حسین؛ آشوری، محمدتقی (۱۳۹۳). «بررسی نگاره "بردار کردن منصور حلاج" با رویکرد شمایل‌شناسانه در نسخه‌ای از مجالس العشاق شیراز عهد صفوی»، *دوفصلنامه‌نامه هنرهای تجسمی و کاربردی دانشگاه هنر*، (۱۴)، ۴۸-۳۳.
۱۰. ذکاو‌تی‌قراگوزلو، علیرضا (۱۳۷۰). «تحلیلی بر کتاب مجالس العشاق»، *تحقیقات اسلامی*، (۱)، ۲۲۱-۲۳۱.
۱۱. زرقانی، سید مهدی (۱۳۹۸). *تاریخ ادبیات ایران و قلمرو زبان فارسی با رویکرد ژانری*، ج ۳، تهران: فاطمی.
۱۲. زرقانی، سید مهدی و دیگران (۱۳۹۸). *تاریخ بدن در ادبیات*، تهران: سخن.
۱۳. ستاری، جلال (۱۳۷۹). *پیوند عشق میان غرب و شرق*، تهران: فردا.
۱۴. ستاری، جلال (۱۳۸۵). *حالات عشق مجنون*، تهران: توس.
۱۵. شجاع (۲۵۳۶). *انیس الناس*، تصحیح ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر.
۱۶. شمیسا، سیروس (۱۳۸۱). *شاهدبازی در ادبیات فارسی*، تهران: فردوس.
۱۷. فروغی، محمدعلی (۱۳۸۷). *ضیافت، افلاطون، ویراسته محمدابراهیم امینی‌پور*، تهران: جامی، چاپ دوم.
۱۸. فکری، شیخ حمزه (۱۳۹۲). *عشق مجازی در آینه شریعت، حکمت و معرفت*، مشهد مقدس: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.
۱۹. کاشفی، حسین بن علی (۱۳۵۶). *رشحات عین الحیاة فی مناقب مشایخ الطریقة النقشبندیة*، ج ۲، تحقیق علی اصغر معینیان، تهران: بنیاد نیکوکاری نوریانی.

۲۰. مجدی، مجدالدین محمد بن ابیطالب الحسینی الحائری (۱۳۴۲). *زینة المجالس*، تصحیح احمد احمدی، تهران: سنایی.
۲۱. نصیری جامی، حسن (۱۳۹۳). *مکتب هرات و شعر فارسی*، تهران: مولی.
۲۲. نظامی باخرزی، عبدالواسع (۱۳۷۱). *مقامات جامی*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: نشر نی.
۲۳. نوائی، امیر علیشیر (۱۳۸۱). «ترجمهٔ خمسة المتحیرین»، ترجمهٔ محمد نخجوانی، ضمیمهٔ نامهٔ فرهنگستان، (۱۲)، ۴۳-۸.
۲۴. نوشاهی، عارف (۱۳۸۰). *احوال و سخنان خواجه عیدالله احرار*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۵. واصفی، زین‌الدین محمود (۱۳۴۹). *بدايع الوقایع*، ج ۱، تصحیح الکساندر بلدروف، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، چاپ دوم.
۲۶. واصفی، زین‌الدین محمود (۱۳۵۰). *بدايع الوقایع*، ج ۲، تصحیح الکساندر بلدروف، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

References

1. *The Holy Ġurân*.
2. Abivardi, Kâmal Al-Din Hussain. (898). *Anis Al-Âšegġin*. scribe: Abivardi, Kamâl Al-Din Hussain. [Manuscript]. Sweden: Uppsala Libraries. No: ft.168.
3. EftexârZâde, MahmoodRezâ. (2020). The Fake Book of The Majâlis Al-uššaġ. *Iranšenâsi webpage*: <http://www.iranologi.blogfa.com>
4. Bâbur, Zahiru'din Muhammad. (11 C.). *BâburNâmah*. scribe: -. [Manuscript]. Pakistan: GanjBaxš Libraries. No: 1262.
5. Bâygârâ, Sultan Hussain Mirzâ. (909). *Majâlis Al-uššaġ*. scribe: Darviš Mohammad Tâġi. Turkey: TupkâpiSarây libraries. No: H.1086.
6. Badaxši, Nur Al-dinJa'afar. (1995). *Xolâsat Al-manâġib*. Corrector: Zafar Ašraf. Pakistan: Iran - Pakistan Institute of Persian Studies (Ganj Baxš Library).
7. Behbahâni, Mohammad 'Ali. (-). *Xayrâtiye Dar IbtaleSufiye*. Institute of VahidBehbahâni. Ġom: (V. 2).
8. Purjavâdi, Nasrollah. (1388). Sultan Sanjar Dar Zire Pol; Ta'amoli Dar MiniatureMajâlis Al-uššaġ. *Gozâreš-e Mirâs*. No. 35. pp 15-17.
9. Dayyeri, Hussein; Ašuri, Mohammad Taġi. (2014). Studying "Hanging of Mansur al-Hallaj" Miniature as Appeared in Majales o al-Oššagh Using Iconological Approach. *Journal of visual & applied Arts*. vol 7. issue 14. pp 33-48.
10. ZakâvatiĠaragozlu, Alireza. (1370). Tahlili Bar KetabeMajâlis Al-uššaġ. *Journal of Islamic Investigations*. vol 1. pp 221-231.
11. Zarġâni, Sayyed, Mahdi. (1398 A.h). *History of Iranian literature with the genre approach*. Tehrân: Fatemi. (vol 3).
12. Zarġâni, Sayyed Mahdi & others. (1398 A.h). *History of the body in literature*. Tehrân: Soxan.
13. Sattâri, Jalâl. (1379). *Peyvande Ešġe Šraġ Va Ġarb (The bond of love between West and East)*. Tehrân: Farda.
14. Sattâri, Jalâl. (۱۳۸۵). *Hâlâte Ešġe Majnun (Majnun'slove states)*. Tehrân: Tus.
15. Šojâ. (2536). *Anis Al-Nâs*. Corrector: Iraj Afšâr. Tehrân: Bongâhe Tarjeme VaNašr.
16. Šamisa, Sirous. (1381). *Sodomy: based on Persian literature*. Tehrân: Ferdows.

17. Foroği Mohammad, Ali. (1387). *Plato's Symposium (: A Translation by Mohammad Ali Foroği)*. Edited by: Mohammad Ebrahim AminiPur. Tehrân: Jâmi. (second edition).
18. Fekri, šeyx Hamza. (1392). *Ešge Majâzi Dar Ayeneye Šariat, Hekmat Va M'arefat*. Mašhad: Publications of the Institute for Strategic Studies of Islamic Sciences and Education.
19. Kâšefi, Hussain Ibn-'Ali. (1356). *Rašahât -e 'Ain Al-Hayât Fi ManağibeMašâyex Al-Tariğat Al-Nağšbandiye*. Corrector: 'Ali Asğar Moeinyan. Tehrân: BonyâdeNikukâari. (vol 2)
20. Majdi, Majd Al--din Mohammad Ibn-Abitâlib Al-Hussaini Al-Hâeri. (1362). *Zinat Al-Majâlis*. Corrector: Ahmad Ahmadi. Tehrân: Sanâei.
21. NasiriJâmi, Hasan. (1393). *Herât school & Persian literature*. Tehrân: Molâ.
22. *NezâmiBâxarzi. 'Abd-Alvase. (1371). MağâmâtJâmi*. Corrector: NajibMâyel-e Heravi. Tehrân: Ney Publication.
23. Navâei, 'Ališir. (1381). Tarjemeye Xamsat Al-Motahayyerin". Translator: Mohammad Naxjavâni. *Zamimeye Nâmaye Farhangestân*. (vol 12), pp 8-43.
24. *Nošâhi, 'Aref. (1380). Ahvâl Va Soxanân-e Xâje Obaidollâh Ahrâr*. Tehrân: Markaz Našre Dânešgâhi.
25. Vâsefi, Zain Al-Din Mahmood. (1349). *Badâye Al-Vağâye*. Corrector: A. N. Boldyrev. Tehrân: Iraninan Culture Foundation. (vol 1).
26. *Vâsefi, Zain Al-Din Mahmood. (1350). Badâye Al-Vağâye*. Corrector: A. N. Boldyrev. Tehrân: Iraninan Culture Foundation. (vol 2)
27. Melville, Charles. (2014). Gazurgahi's Majalis al-'uššâğ, Amir KhusrauDihlavi and Fakhr al-Din 'Iraği. In A. D. Safavi (ed.), (A. D. Safavi, ed.) (pp. 28-37). *Presented at the Sufistic literature in Persian: Tradition and dimensions, Aligarh: Aligarh*.
28. Melville, Charles. (2017). Sultans and Lovers: Gazorgahi's Tales of Royal Infatuation. *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, (55:1), 11-23.
29. Rizvi, Kišwar. (2017). Between the Human and the Divine: The Majâlis al-uššâğ and the Materiality of Love in Early Safavid Art. *Utpicturaamor*, (48), 229-263.
30. Uluc, Lale. (2000). Majâlis al-'Uššâğ: Written in Herat, Copied in Širaz and Read in Istanbul. *65th Birthday Festschrift, ed. İrvin C. Schick* (Istanbul: Sabancı University, 2000), 569-603.