

کارکرد زیبایی در عشق مجازی و شاهدبازی عرفا

محمود حاجی محمدی¹

دکتر قدمعلی سرامی²

چکیده:

زیبایی پرستی در عرفان اسلامی، همواره یکی از موضوعات چالش برانگیز بوده است که از سویی پیروان مکتب جمال با رویکردی هنجارشکنانه کوشیده‌اند، با به کارگیری واژگان رمزی مخالف شریعت مانند: «رند»، «قلّاش»، «نظرباز»، «عاشق»، «بت»، «ساقی» و... به مقابله با ریاکاران و دین فروشان برخیزند. از سوی دیگر برخی بدون آگاهی درست از اندیشه عارفان، به قلم فرسایی درباره عرفان پرداخته و کتاب و مقالات بسیاری در این باره نوشته‌اند که یا یکسر بر جمال پرستان تاخته‌اند یا مایه سرگستگی مخاطبان شده‌اند. بهترین منبع برای فهم اندیشه زیبایی پرستی عرفا، همانا زبان خود آنها در آثارشان می‌باشد. این زبان همانا «زبان عشق» است که در زبان عرفای راستین جلوه نموده و معنای حقیقی و مجازی روشن می‌شود.

کلید واژگان: عشق، زیبایی پرستی، جمال، نظربازی، شاهد بازی.

1- سر آغاز

1- دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک.

haji357@gmail.com

gsarami@gmail.com

2- دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان

این پژوهش در پی آن است تا با تعریف عشق و پیوند آن با زیبایی و بیان ویژگی‌های درونی و بالابردگی آن، کارکرد سازنده عشق را در رویکرد حقیقت‌جویانه نگرش عرفای زیبایی پرست و پیروان «مکتب جمال» در ساختار عشق مجازی باز نماید، و مرزبندی سودجویان شهوت پرست را از عارفان راستین بازشناساند، و پاسخ دهد، که آیا می‌توان عشق را به عنوان راهکاری برای رهایی و رسیدن به حقیقت پذیرفت؟ و چگونه می‌توان عشق مجازی را پلی برای رسیدن به عشق حقیقی یا به تعبیری: «الْمَجَازُ قَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةِ» دانست؟ و کارکرد زیبایی در عشق چیست؟

عشق جان‌مایه آفرینش هستی و چاشنی وجود آدمی است که او را به همه آفریده‌ها برتری داده است. بالا رفتن، تعالی جویی و تصعید، کششی سرشتین در نهاد آدمی است. انسان دوست دارد به سوی جاودانگی و نامتناهی پیش برود. کشش درونی و سرشتینی که، مایه عاشقی است. این کشش درونی و رازآلود از همان آغاز زندگی همراه انسان است. گرایش کودک به مادر و مهر مادر نسبت به او نمود آشکاری از این کشش مهرآمیز درونی است. انسان در گذر زندگی خود همواره با این کشش روبرو بوده است. زیبایی و عشق استعدادی است که در سرشت هر انسانی نهاده شده و هیچ انسانی از زیبایی و عشق بی‌بهره نیست و حقیقت او در سایه زیبایی و عشق نمایان می‌شود. اگر در برخی از انسان‌ها این استعداد شکوفا نمی‌شود، نتیجه جهل و نادانی و پیروی از هوا و هوس و نفسانیات است که درونشان را تاریک کرده و مانع از درک زیبایی و عشق می‌شود. زندگی با عشق زیبا است و هرچه عشق بورزیم هستی در نگاهمان زیباتر جلوه می‌کند. زیبایی در عشق کارکردی بنیادین دارد. زیبایی دستاورد معرفت عقلانی و شناخت درونی و شهود است. زیبایی، حقیقتی جاری در هستی است، و هرکسی، درونی نورانی و آگاه داشته باشد، می‌تواند آن را ببیند و بفهمد. هرگاه ما زیبایی را نمی‌بینیم، نه این است که زیبایی، نیست، که چشم ما زیبایی را نمی‌بیند. چشمی زیبایی را می‌بیند، که نور حقیقت در آن باشد. چشم حق‌بین و نورانی، همواره زیبایی را می‌بیند. زیبایی در نگرش هستی‌شناسانه و رویکرد معرفت درونی، باز نمودی از هستی است که زشتی در آن راه ندارد و هرچه به ظاهر هم که زیبا نباشد، درون و سرشتی راستین و زیبا دارد.

کارکرد زیبایی در عشق مجازی و شاهدبازی عرفا (93-116) 95

چشمی که زیبایی را نمی‌بیند، زیبایی نیست. زیرا زیبایی نتیجه زیانگری و زیانگری نتیجه آگاهی و شناخت درونی است. انسان هنگامی می‌تواند زیبایی باشد که درونی نورانی، روشن و آگاه داشته باشد. در سایه این نورانیت و آگاهی، می‌آموزد که با چشم زیبانگر، هستی را بنگرد و همه چیز را زیبا ببیند. نگرش به هستی گاهی کثرت‌گرایانه است که در آن گونه‌گونی و تضاد هست و زیبایی هر چیزی در سنجش با دیگر چیزها نسبت و اندازه‌ای دارد. در این نگره، زیبایی مراتب و درجاتی دارد، چنان‌که می‌گوییم این چیز از دیگری زیباتر است یا در رده بالاتری از زیبایی جای دارد. گاهی نگرش به هستی رویکردی همه‌سویه دارد و نگاه به کل است. در این نگاه زیرساخت هستی یگانه است، به گونه دیگر، "بود" یگانه و "نمود" چندگانه است. در نگاه به کل همه چیز زیبا است ولی در نگاه جزئی زیبا نیست. کسانی که به کل می‌نگرند؛ به عشق حقیقی می‌رسند و زیبایی حقیقی را درمی‌یابند و به صلح کل دست می‌یابند. در این نگاه شهوت نیز به فراآگاهی می‌رسد.

مهر و رقت وصف انسانی بود خشم و شهوت، وصف حیوانی بود

(مولوی، 1372: دفتر 1، 119)

خوردن در نگاه وحدت و کل، نورخواری و در نگاه کثرت، سم خواری است. مدفوع در نگاه جزئی و کثرت، پلشت و نفرت‌انگیز ولی در نگاه وحدت و کل، زیبا است، چنان‌که در اثر بهره‌مندی درخت میوه از آن به عنوان کود، به میوه‌ای شیرین و آبدار تبدیل می‌شود. نگاه کلی و وحدت بینی دستاورد آگاهی و نورانیت درونی است. گرسنگی و تشنگی برای انسان سخت و رنج‌آور است، ولی همین گرسنگی و تشنگی هنگامی که با آگاهی همراه شود، زیبا و ارزشمند می‌شود که انسان عاشقانه و با شور و شوق از آن استقبال می‌کند. این گرسنگی مایه آگاهی و بصیرت است:

گر تو این انبان ز نان خالی کنی پر ز گوهرهای اجلالی کنی

(همان، 83)

پس نورانیت درونی پایه و مایه کل نگر است:

گر گل است اندیشه تو، گلشنی ور بود خاری، تو هیمة گلخنی

(همان، 21)

عاشق زیبانگر و زیبایی است، کاستی و عیب را نمی‌بیند. زیرا «انسان ذاتاً به زیبایی گرایش دارد و زیبایی دوست به دنیا می‌آید و زیبایی دوستی یعنی عاشقی. و از اینجاست

که تمامی انسان‌ها قسمتی از وجودشان را عشق فراگرفته است، چه بدانند و چه ندانند، البته برخی تمام وجودشان را را فراگرفته است. پس می‌توان نتیجه گرفت بزرگ‌ترین فلسفه هستی و هدف زندگی را بایستی در همین زیبایی و عشق جستجو نمود. پس عرفان و تصوّف عاشقانه می‌تواند همه جهان را تسخیر کند. و این مطلب همان ادعای مکتب جمال در عرفان اسلامی است.» (فراسیاب پور، 1380: 110). بنابراین رویکرد عرفا و صوفیّه مکتب زیبایی پرستی به این کشش درونی، در ساختار عشق مجازی و نظر به روی زیبا، مثبت، پسندیده و سازنده بوده است. در تصوّف عاشقانه، عشق و محبت چاشنی خداپرستی است، و کمال دین در کمال محبت است. پیوند میان خدا و انسان مهرآمیز و عاشقانه است، و عشق وسیله شناخت و کشف اسرار الهی، و رسیدن به یگانگی است. لذا عشق مجازی و زیبایی-پرستی کارکردی سازنده در این راه دارد. چنان‌که جمال پرستی در ایران ریشه کهن دارد، و ابوحنبلان دمشقی را سردسته این گروه نامیده‌اند، و کسانی چون احمدغزالی، عین‌القضات-همدانی، اوحدالدین کرمانی و فخرالدین عراقی از برجسته‌ترین چهره‌های این مکتب‌اند. شاهدبازی در ایران دو رویکرد مثبت و منفی دارد، منشأ رویکرد مثبت، یونان و عشق افلاطونی است، که وارد عرفان شد و در مکتب جمال به عشق الهی و حقیقی تفسیر شد. ولی جنبه منفی که شهوت پرستی است، از اقوام دیگر گرفته شده که رویکردی کاملاً زمینی داشت و با عمل جنسی همراه بود، که در اشعار غیرعرفانی به فراوانی یاد شده است. در این پژوهش تنها به رویکرد مثبت آن در میان عرفا و صوفیّه شاهدباز پرداخته شده، و به اثبات رسیده‌است.

2- عشق

عشق، چاشنی آفرینش هستی و فرایندی پر رمز و راز درونی است که در سرشت آدمی نهاده شده است. اگر بپذیریم که هدف آفرینش هستی، انسان است؛ باور خواهیم کرد که تعالی و تصعید انسان، بی‌عشق ممکن نخواهد بود. پس ضرورت عشق، در زندگی انسان و کارکرد آن در هدایت حقیقی او غیرقابل انکار است. ولی سخن گفتن از عشق، آسان نیست:

عشق بازیچه و حکایت نیست در ره عاشقی شکایت نیست

(سنایی، 1388: 826)

کارکرد زیبایی در عشق مجازی و شاهدبازی عرفا (93-116) 97

عشق راهِ بلاخیز است، و در شرح و بیان نمی‌گنجد، زیرا زبانِ عشق، بی‌زبانی است، و عقلِ جزوی را با آن کار نیست، مفسّرِ عشق همانا عشق است. عشق، لابلالی و بر هر چیزی چیره است، و دریایی است ژرف و بی‌کران، که در گفت و شنید نمی‌آید. (مولوی، 1372: دفتر 5، 132-133). دریای عشق، موجِ خون‌فشان دارد. و سرّ عاشقی فراتر از زبان و قلم و دفتر است که به شرح و بیان نمی‌آید. (حافظ، 1368: 137، 157، 336). عشق جان‌مایهٔ آدمی و پایهٔ آفرینش هستی است:

بی عشق، نشاط و طرب افزون نشود بی عشق، وجود خوب و موزون نشود
صد قطره ز ابر اگر به دریا بارد بی جنبشِ عشق دُرّ مکنون نشود

(مولوی، 1389: ج 2، 1417)

گاندی معتقد است: «در طول تاریخ، پیروزی همواره با طریقت عشق و حقیقت بوده است.» (پاندر، 1391: 11). به راستی عشق این چاشنی برین و برترین هستی، خوی‌های ناپسندی مانند: حسد، غرور و خودپسندی، خشم و بدگمانی، ناراستی و ناامیدی را از انسان دور می‌سازد، و او را به دیگر دوستی، مهربانی، فروتنی و راستی و استواری رهنمون می‌شود. به هر روی عشق فرایندی است که آمدنی است، نه آموختنی و اندوختنی:

ای بی‌خبر از سوخته و سوختنی عشق آمدنی بود نه اندوختنی

(سنایی، 1388: 1176)

الف) عشق بالا برنده و تعالی بخش است

تصعید و تعالی آدمی در عاشقی و مهرورزی است، و چاشنی بالا رفتن و برین شدن، چیزی جز عشق نیست، که مانند آهن‌ربایی او را به بالا می‌کشاند. زیرا «نشانِ اهلِ خدا، عاشقی است.» (حافظ، 1368: 289).

جسمِ خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد

(مولوی، 1372: دفتر 1، 10)

«در کوی عشق، شوکت شاهی نمی‌خرند» باید به پای بندگی از نردبانِ عاشقی، بالا رفت. و «اقرار بندگی و اظهار چاکری» نمود. زیرا «مغرور، معذور از عاشقی است.» و «آن‌که مستِ آبِ انگور است، از مستی عشق بی‌خبر است.» (حافظ، 1368: 342-344). می‌توان گفت عشق مجازی، گذرگاهی برای رستن از دامِ عشق‌های شهوانی و ظلمانی و گذر از «عشق‌های رنگی» است. (مولوی، 1372: دفتر 1، 18). و رسیدن به عشق حقیقی که همان

عشق الهی و محبت به خدا و صفات و افعال اوست. گستره مهرورزی را مرزی نیست، کشور عشق، دل‌های شیدا و پاک‌باز است، انسان را محرم حریم دل می‌کند، و از انکار می‌رهاندش، تا صدای دل‌انگیز عشق را که «خوش‌ترین یادگار در گنبد هستی» است؛ بشنود.

ب) عشق، گوهر سرشتین ازلی

عشق، باده کهنی است که پیش از آفرینش، در نهاد و سرشت آدمی نهاده شده است. او خود عاشق بود و آدمی را عاشقانه آفرید و بر همه آفریده‌هایش برتری داد. خواست تا گنج ذات خویش آشکار سازد، زیرا تنها، آدم بود که شایستگی به دوش کشیدن بار امانتش را داشت. پس گل او را به دستان خویش سرشت، و این مشتی خاک بی‌ارزش و ناتوان را بر گرفت و گرمی کرد:

ای همه هستی ز تو پیدا شده خاکِ ضعیف از تو توانا شده

(نظامی، 1387: 7)

و بوی مهر ازل از خاک شنیده می‌شود:

زان پیش که خواستی مَنّت خواسته‌ام عالم ز برای تو بیاراسته‌ام
در شهر، مرا هزار عاشق بیش است تو شاد بزی که من ترا خواسته‌ام

(میبدی، 1389: ج 8، 374-375)

عشق ریشه ازلی دارد و حدیث قدسی: «قَالَ دَاوُدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ قَالَ كُنْتُ كَنزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتَ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ.» (فروزانفر، 1385: 120). ناظر بر عشق ازلی است. با چاشنی عشق، خاک را «سلطان اطلس پوش» و «تابان تر از افلاک» کرد. (مولوی، 1372: دفتر 1، 138). رنگ الفتی که پیش از نقش دو عالم پدید آمد:

نبود نقش دو عالم که رنگ الفت بود زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت

(حافظ، 1368: 104)

فلورانس اسکاول شین در کتاب «بازی زندگی» می‌گوید: «هر انسانی با تشرّف به آیین عشق به این سیّاره پا می‌نهد.» (پاندر، 1391: 37). عشق در نهاد آدمی، نیرویی کمال‌بخش و کششی دوسویه میان عاشق و معشوق است. عشق خدا به انسان «يُحِبُّهُمْ» و عشق انسان به خداوند «يُحِبُّونَهُ» (مائده/54). تنها، آدمی شایسته مهرورزی با خداست. دیگران، همه

کارکرد زیبایی در عشق مجازی و شاهدبازی عرفا (93-116) 99

نامحرم و از دیدن اسرارِ نهانی بی‌بهره‌اند، «مَلک و عقل و مدعی» را در آن راه نیست، و تنها عاشق است که چشمِ رازبین و راه‌بین دارد، و در جست‌وجوی حقیقت است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت دیدِ مَلک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
(حافظ، 1368: 176)

پیش‌تر از خلقتِ انگورها خورده می‌ها و نموده شورها
(مولوی، 1372: دفتر 2، 17)

همه عمر بردارم سر از این خمار مستی که هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی
تو نه مثل آفتابی که حضور و غیبت افتد دگران روند و آیند و تو هم‌چنان که هستی
(سعدی، 1340: 576)

عاشق بی‌قرار و شیدا، در رسیدن به معشوق، غوغا در جهان می‌افکند، و در هجران می‌سوزد. هنگامی که به وصال می‌رسد؛ باز هم در آتش است!

در وصل هم ز عشق تو ای گل در آتشم عاشق نمی‌شوی که ببینی چه می‌کشم
(شهریار، 1381: ج 1، 310)

اکنون که رسیده است، این آتش چیست؟ او این زیبایی را بسنده نمی‌داند و در پی حقیقت زیبایی و زیبایی حقیقی است و عشق مجازی، راهی برای رسیدن به عشق حقیقی و زیبایی مطلق است. چیزی که می‌خواهد، معشوق نیست، عشقی است که سرآغازِ عشقِ حقیقی می‌شود، و از عشقِ مجازی و انسانی و زیبایی ظاهری می‌گذرد و به عشقِ حقیقی و الهی و زیبایی حقیقی و مطلق می‌رسد.

مهر و رقت، وصف انسانی بود خشم و شهوت، وصف حیوانی بود
پرتو حق است آن، معشوق نیست خالق است آن گویا، مخلوق نیست
(مولوی، 1372: دفتر 1، 119)

در نگاه عرفا عشق وسیلهٔ شناخت و کشف اسرارِ خداوندی و راهی است که عاشق را به یگانگی می‌رساند. آن‌گاه که عاشق، دل در گرو معشوق می‌سپارد؛ وجودِ خویش در میان نمی‌بیند، در هر چه می‌نگرد؛ معشوق را می‌بیند. آمال و آرزوهایش رنگ و بوی معشوق می‌گیرد و به یگانگی و بالاترین و والاترین رده در عشق می‌رسد. گرفتارِ دام عشق، از ظواهر بی‌خبر ولی درونش سرشار از آگاهی و روشنایی و دیدهٔ جانش بیناست. بینایی‌اش، او را در

راه شناخت و معرفتِ معشوق حقیقی پیش می‌برد و در نهایت، با مشاهده نور حقیقت، به درک هست مطلق و زیبایی حقیقی نایل می‌شود و یگانه می‌گردد. مذهب عاشقان، جز عشق نیست. «ای دوست! عاشقان را دین و مذهب، عشق باشد که دین ایشان، جمال معشوق باشد؛ آن که مجازی بود، تو او را شاهد خوانی. هر که عاشق خدا باشد، جمال لقاء الله، مذهب او باشد.

آن کس که نه عشق را شریعت دارد کافر باشد که دین طبیعت دارد
آن کس که شریعت و حقیقت دارد شاهد بازی دین و طریقت دارد

(عین‌القضات همدانی، 1386: 286)

هنری درامون می‌نویسد: «امتحان نهایی دین، دینداری نیست؛ محبت است. در زندگی، به پس که می‌نگرید، می‌بینید لحظه‌هایی خطیر، لحظه‌هایی که به راستی زندگی کرده‌اید، لحظه‌هایی هستند که با عشق و محبت دست به کاری زده‌اید.» (پاندر، 1391: 15). و لحظات عاشقی، لحظات درک زیبایی است. عشق، راه رسیدن به خدا و شناخت اوست. و عاشقان را از خودبینی و خودپرستی وارهانیده و به سوی معرفت می‌برد.

عَلَّتِ عَاشِقٌ، زِ عَلَّتْهَا جِدَاسْت عشق اصطرابِ اسرارِ خداست
عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان سر رهبر است

(مولوی، 1372: دفتر 1، 14)

در تصوّف عاشقانه، پیوند میان بنده و خدا، پیوندی مهرورانه و ژرف و درونی است. که فراتر و بالاتر از پرستش‌های ظاهری مانند: نماز و روزه و... جای دارد. عرفا باور دارند که این پیوند همانند پیوند عاشق و معشوق دوسری «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده/54) و بی‌واسطه است. این نگرش اندیشه «وحدت وجود» و «اتحاد و یگانگی» و گاهی «حلول» را پیش آورده که راهی مبتنی بر کشف و شهود درونی و قلبی است که به وسیله عشق ممکن است.

3- پیوند عشق مجازی و عشق حقیقی (الْمَجَازُ الْقَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةُ)

عشق دوگونه است: مجازی و حقیقی. عشق مجازی که از آن به عشق مادّی، زمینی و خاکی نیز یاد می‌شود، عشقی محسوس میان نوع بشر که بر اثر کشش سرشتین در نهاد آدمی، مرد به سوی زن و زن به سوی مرد کشیده می‌شود، مانند پیوند زناشویی. هرچند این‌گونه عشق، همواره میان زن و مرد نیست. گاهی این عشق میان دو مرد یا دو زن

کارکرد زیبایی در عشق مجازی و شاهدبازی عرفا (116-93) 101

وابستگی و پیوند می‌آفریند. گونه دیگر، عشق حقیقی است و آن عشق آسمانی و ویژه معشوق آسمانی است، و از آن به عشق الهی یاد می‌شود. این عشق، نزد عرفا و صوفیه «فرض راه آمد»، و با این عشق به خدا می‌توان رسید. که در رسیدن به آن، عشق مجازی نیز پله و پیشینه‌ای برای بهره‌مندی از آن می‌شود. اما نه عشق مجازی هوسناک و شهوت-خیز، که معشوق مجازی باید آینه‌دار جمال و جلوه حق باشد و در زیبایی او زیبایی معشوق حقیقی را دید. زیرا «در مکتب جمال، هستی جلوه‌ای از شعاع نور الهی است. در حقیقت آن جمال مطلق در آینه‌ای جلوه نموده و آن تصویرها، همین موجودات هستند. خداوند به خاطر کسی یا چیزی، هستی را نیافریده است، بلکه زیبایی ذاتی اوست و در سرشت زیبایی نیز جلوه نمودن قرار دارد. یعنی فلسفه آفرینش و خلقت موجودات در جمال ازلی نهفته است». (افراسیاب پور، 1380، 158). نسفی برای عشق مجازی سه مرتبه قایل است. چنان-که در آغاز شوق و شیفتگی دیدار معشوق بر عاشق چنان چیره است که مجاور کوی او می-شود، خانه معشوق را قبله خویش می‌سازد و می‌کوشد تا از دور در او بنگرد و از دیدارش راحتی و مرهمی بر دل مجروحش برسد. و در میانه چنان می‌شود که تاب دیدار معشوق را ندارد و با دیدن او آتشی بر دل و همه اعضای او می‌افتد که درونش را می‌سوزاند و پاک و صافی و لطیف می‌کند و همه روز با معشوق می‌گوید و از او می‌شنود. و در پایان چنان می-شود که جمال معشوق دل عاشق را از غیر خود خالی یابد، همگی دل عاشق را فرو گیرد. آن‌گاه عاشق همه معشوق را ببیند. چنان‌که خور و خوابش همه از معشوق می‌شود. (نسفی، 1386: 161-162). این همان وحدت و یگانگی است.

روشن است برای فهم عشق حقیقی نخست باید عشق مجازی را دریافت. عشق مجازی پلی برای رسیدن به عشق حقیقی است. به گفته عین‌القضات: «تو هنوز این قدر نمی‌دانی که شاهدبازی از برای محبوب باشد! بر دل‌ها نصیبی از شاهدبازی حقیقت در این شاهد مجازی که روی نیکو باشد درج است؛ آن حقیقت تمثّل، بدین صورت نیکو توان کردن. جانم فدای کسی باد که پرستنده شاهد مجازی باشد که پرستنده شاهد حقیقی خود نادر است. اما گمان مبر که محبت نفس را می‌گوییم که شهوت باشد، بلکه محبت دل می‌گوییم و این محبت دل نادر بود.» (عین‌القضات همدانی، 1386: 297). نسفی نیز می‌گوید: «ای درویش! از عشق حقیقی-آن چنان که حق عشق است- نمی‌توانم نوشت که مردم فهم کنند و کفر دانند، اما از عشق مجازی چیزی بنویسم، تا عاقلان از این جا استدلال کنند.» (نسفی،

1386:161). عشق مجازی عرفا و صوفیه از این دست بوده است. چنان که: «صوفیه جمالی هم با مشاهده آسمان و زمین و ماه و آفتاب و ستارگان و کوه‌ها و دریاها و خوبان صورت از زنان و پسران و خوبان معنی از اولیا و پیغمبران، مست آن جمال‌ها و خوبی‌ها و صفت‌ها می‌شدند، اما از صنع به صانع می‌رفتند تا خدا را ببینند و بشناسند. بی‌گمان در این نظربازی با شاهدان صورت از پسر و دختر یا شاهدان مه‌رو، نوعی آمیختگی معنی بی‌چون با صورت بی‌چون، هست، اما چشم جان بایدت به دیدن جان.» (ستاری، 1382:70). شیفتگی مولانا به شمس تبریزی، صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی، عشق پرشوری به مردانی است که در باور مولانا از خود فنا شده و به حق قائم‌اند. عشق مجازی از این دست، همانا پلی است به سوی حقیقت که مرد راه را از انسان به خدا می‌رساند، و به رغم ظاهربینان، از روی شهوت و هواپرستی نیست.

عاشقی گر زین سر و گر زآن سر است عاقبت ما را بدان سر رهبر است
(مولوی، 1372: دفتر 1، 14)

عشقی چنین، فراتر از هوا و هوس و شهوت جای دارد و در محدوده دل‌بستگی به زن یا مردی نمی‌گنجد. هوسناکی و شهوت‌خیزی در آن راه ندارد. این همان محبت دل و مرتبه عالی عشق مجازی است که بسی فراتر و بالاتر از محبت نفس است، و بستری برای بروز عشق حقیقی است. «صیاد ازل چون خواست که از نهاد مجنون، مرکبی سازد از آن عشق؛ خود که او را استعداد آن نبود که به دام جمال عشق ازل افتد که آن‌گاه به تابشی از آن هلاک شدی، بفرمودند تا عشق لیلی را یک چندی از نهاد مجنون مرکبی ساختند؛ تا پخته عشق لیلی شود، آن‌گاه بار کشیدن عشق الله را قبول تواند کردن.» (عین‌القضات همدانی، 1386:104). عشق مجازی در میان عرفا و صوفیان پاک‌باخته همان رسیدن از مجاز به حقیقت است، یعنی مجاز بستری برای جاری شدن حقیقت است، و با ظهور حقیقت، مجاز در سایه آن به حقیقت بدل می‌شود. «نورهای مجازی، جمله در نور حقیقی، حقیقت شوند.» (نسفی، 1386:324). روشن است عشق مجازی در بیشتر متون و سخنان عرفا، صوفیان و سخندان ایرانی، عشق مرد به مرد بوده و به ندرت می‌توان از عشق مرد به زن یاد کرد. که سرچشمه این عشق همانا عشق افلاطونی است. «منتها این عشق پاک و بی‌شائبه است. در نزد قدمای یونان در عشق مرد به زن شائبه سودجویی مثلاً تولید مثل است، اما عشق مرد به مرد می‌تواند پاک و بی‌شائبه باشد، چنان که سقراط در این نوع

عشق، به دنبال مسایل جنسی هم نیست. همین تفکر است که بعدها وارد عرفان ایرانی شد و در نزد عرفا چنین تعبیر شد که عشق پاک، تمرینی است از برای عشق آسمانی و عشق به خداوند جمیل که باید بدون هر شائبه‌ای مثلاً طمع بهشت و بیم دوزخ باشد. عبارت معروف صوفیان *الْمَجَازُ الْقَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةُ*، یعنی عشق مجازی و زمینی می‌تواند وسیله‌ای برای رسیدن به عشق آسمانی باشد. (شمیسا، 1381: 15). در عشق مرد به مرد همانا زیبایی مایه عشق ورزی و رسیدن به حقیقت است نه کامیابی شهوانی و تولید مثل.

عاشقی، نظربازی، زیبایی پرستی و شاهدبازی دو رویه دارد، رویه نیک و پسندیده‌اش در میان عرفای راستین رایج بوده و از قداست و هدف متعالی برخوردار بوده است. مخالفان، نظربازی و شاهدبازی را با شهوت پرستی برابر دانسته‌اند، درحالی‌که شاهدبازی بیشتر پیوند میان پیر و شاگرد بوده و عاشق، به نوجوان پسر گرایش داشته، ولی در بچه‌خواهی، شخص به کودکان گرایش دارد و دختر و پسر برایش یکسان است. نظربازی چنان ارزشمند است که خواجه شیراز از آن با عنوان «علم نظر» یاد می‌کند، بارها خود را عاشق و رند و نظرباز می‌نامد، و به «عاشقی و رندی و نظربازی» خویش می‌بالد. و نظر پیر را «پاک و خطاپوش» می‌داند، که «در نظربازی بی‌خبران حیرانند». (حافظ، 1368: 110 و 119 و 148 و 197 و 260). آشکارا سخن گفتن عرفا و متصوفه از عشق مجازی، همواره ایشان را در معرض طعن و انکار و الحاد قرار داده، که این نگرش منفی به عرفا و صوفیان پاک‌باز به دو علت بوده است. نخست آن‌که برخی بدون بررسی و درک درست از سخن عرفا و متصوفه، همه آنان را همانند غلام‌بارگان و امردبازان به هوس‌بازی و شهوت‌رانی و کام‌جویی - های جنسی متهم کرده‌اند. دیگر آن‌که در برخی از دوره‌های تاریخ عرفان و تصوف، بویژه دوره انحطاط، گروهی از صوفی‌نمایان نفس پرست، تن‌پرور، بی‌قید، منحرف و بی‌خبر از تصوف حقیقی و پاک، به لباس صوفیان، در خانقاه‌ها و حلقه‌های آنان وارد شده و خود را مرید مشایخ و هواخواه اهل خانقاه و اهل طریقت می‌نمایاندند. از این‌رو نه تنها زبان انتقاد و نفی و تکفیر مخالفان عرفان و تصوف بیشتر از پیش تند و گزنده‌تر شد؛ که برخی از عرفا و صوفیان پاک‌باز را بر آن داشت تا به مبارزه با صوفی‌نمایان ریاپیشه و تصوف دروغین، برخیزند. بارزترین چهره مبارز و مخالف تصوف دروغین و ریاکاران دغل پیشه، خواجه حافظ شیرازی است.

برخی نیز به جانبداری از عرفا و صوفیانی که بی‌جهت مورد طعن و انکار و تهمت واقع شده بودند؛ برخاستند که جامی شاخص‌ترین چهره در دفاع از عرفا و متصوفه است. او دربارهٔ مصادیق عشق‌مجازی در سخن و آثار برخی از عرفا و متصوفه می‌گوید: «حسن ظنّ بلکه صدق اعتقاد نسبت به جماعتی از اکابر، چون شیخ احمدغزالی و شیخ اوحالدین - کرمانی و شیخ فخرالدین عراقی - قدس الله تعالی اسرارهم - که به مطالعهٔ جمال مظاهر صوری حسّی اشتغال می‌نموده‌اند، آن است که ایشان در آن‌جا مشاهدهٔ جمال مطلق حقّ - سبحانه - می‌کرده‌اند و به صور حسّی مقید نبوده‌اند، و اگر از بعضی کبرا نسبت به ایشان انکاری واقع شده است، مقصود از آن، آن بوده باشد که محجوبان آن را دستوری نسازند و قیاس حال خود بر حال ایشان نکنند و جاویدان در حسیض خذلان و اسفل السافلین طبیعت نمانند.» (جامی، 1382: 589). نمونه‌های بسیاری برای پاک‌بازی عرفا و صوفیه در عشق مجازی و زیبایی پرستی می‌توان نام برد. از آن جمله داستان شیفتگی روزبهان بقلی شیرازی به شاهد-پسری که منکران خبر آن به سلطان بردند، و سلطان که دربارهٔ شیخ نیکو گمان بود به دیدار شیخ رفت و دید که دلبری ماهروی پای او را می‌مالد. شیخ پای در منقل آتش نهاد و تهمت از خویش دور کرد. (عراقی، 1386: 419-438). یا سخن شمس دربارهٔ شاهدبازی احمدغزالی: «خوش نیست گفتن، او را به این صورت‌های خوب میل بود، نه از روی شهوت. چیزی که او دیدی کسی دیگر آن ندیدی. اگر پاره‌پاره کردند یک‌ذره شهوت نبودی در آن.» (شمس تبریزی، 1385: ج 1، 324). یا داستان پاک‌بازی شیخ اوحیدین کرمانی در سماع، چنان‌که پسر خلیفه مرید او شد. (جامی، 1382: 587 و 588). به گونهٔ دیگر عشق مجازی را می‌توان به یک دو راهی مانند کرد که اگر با امیال شهوت‌آمیز حیوانی درآمیزد، مایهٔ سقوط و گمراهی خواهد بود. ولی اگر از محدودهٔ تن و حسّ بگذرد، همانند نردبانی خواهد بود برای صعود و بالا رفتن بیشتر.

4- مکتب جمال و زیبایی پرستی

جمال پرستی در تصوف، ریشهٔ کهن دارد. «سردسته‌ی این گروه ابوخلمان دمشقی است که اصلاً از مردم فارس و ایرانی نژاد بوده و پیروانش را خلمانیه می‌خوانده‌اند. این خلمانیان مردمی با ذوق و خوش‌مشرب بوده‌اند و به پیروی از پیر خود، هر جا زیبارویی را می‌دیدند، بی‌روپوش و ملاحظه و به آشکارا، پیش وی به خاک می‌افتاده‌اند و سجده می‌کرده‌اند. گرچه

کارکرد زیبایی در عشق مجازی و شاهدبازی عرفا (116-93) 105
هجویری (در کشف المحجوب) ابوخلمان را از این عقیده مبراً می‌داند.» (ستّاری، 1382: 186). ابن جوزی در تلبیس ابلیس از قول استادش کتابی در جواز نظر بر امردان به ابن-طاهر مقدسی نسبت می‌دهد و این که او به زیبارویی در مصر صلوات می‌فرستد. (ابن جوزی، 1368: 227-228). همه اهل تصوف، خواستار جمال پرستی نبوده‌اند، لیکن تعدادی از ایشان، جسورانه در این وادی گام نهاده و بی‌باکانه سخن گفته‌اند. بزرگانی چون: احمد غزّالی، عین‌القضات همدانی، روزبهان بقلی شیرازی، اوحدالدین کرمانی، فخرالدین عراقی از چهره‌های برجسته مکتب جمال و زیبایی پرستی هستند.

عرفا، راه حق را به جذب و کشش می‌پویند و ایمان از عشق می‌یابند. اما برای دستیابی به عشق حقیقی باید از پُل عشق مجازی گذشت. عین‌القضات می‌گوید: «دریغا عشق فرض راه است همه کس را. دریغا اگر عشق خالق نداری باری عشق مخلوق مهیا کن تا قدر این کلمات ترا حاصل شود.» (عین‌القضات همدانی، 1386: 96) وی هم‌چنین راه رسیدن به خدا را عشق می‌داند و عاشق باید چون مجنون جان باخته و پاک‌باخته عشق لیلی باشد و از خویشتن فارغ شود. (همان: 97). عطار این نکته را در منطق‌الطیر زیرکانه بیان داشته است. شیخ صنعان با سال‌ها ریاضت و عبادت، گرفتار عشق دختر ترسا می‌شود، دست از هر آن چه در وادی ایمان و مسلمانی اندوخته، شسته و دل و دین به آن زیباروی می‌سپارد. تا جایی که در برابر خواسته‌های معشوق سر فرود آورده، شراب می‌نوشد، آیین ترسایی می‌گزیند، قرآن می‌سوزاند و خوک‌بانی می‌کند. کارهایی که همه در شریعت اسلام از گناهان بزرگ شمرده می‌شوند! شیخ در آتش عشق ترسابچه می‌گدازد تا از آلودگی و ناپاکی عُجب و خودپسندی جان و تن صافی کند. پس، از نوشداروی عشق مست و سرخوش می‌شود و به شفاعت رسول (ص)، رهایی می‌یابد. (عطار، 1372: 69-76). این همان مجازی است که بستر حقیقت است.

هرکه را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و عیب، کَلّی پاک شد

(مولوی، 1372: دفتر 1، 10)

عشق، راه رسیدن به خداست، و هرکه در پی دیدار اوست، باید از راه عشق بگذرد و در همه حال و همه جا از عشق سرشار باشد. «هرجا که باشی و در هر حال که باشی، جهد کن تا محبّ باشی و عاشق باشی و چون محبّت مُلک تو شد، همیشه محبّ باشی در گور و در حشر و در بهشت الی مالانهایه.» (مولوی، 1385: 169). عشق با همه بلاخیزی و آتش

نهادی برای عاشق پاک‌باز خوش‌آیند است و نیش و نوش، قهر و لطف، حنظل و شهد نزد او یکسان است و همواره تشنه‌ معشوق است.

5- کارکرد و ضرورت پیوند زیبایی، عشق ورزی و آگاهی

درک زیبایی حقیقی در گرو درک زیبایی مجازی و ظاهری است. آن‌که از درک زیبایی حسی و ظاهری ناتوان است، هرگز زیبایی حقیقی را در نمی‌یابد. عشق مجازی و فهم زیبایی حسی، سرآغاز عشق حقیقی و زیبایی حقیقی است. آن‌چه مایه شیفتگی عاشق می‌شود، خوبی‌ها و زیبایی‌های معشوق است. عاشق با فهم زیبایی‌های معشوق، جذب می‌شود. از این رو عشق، با شناخت و آگاهی پیوندی آشکار و بنیادین دارد، چنان‌که می‌توان گفت: عشق، دستاورد شناخت زیبایی و نیکویی معشوق است و عاشقی نشانه شناخت و آگاهی. هرچه این شناخت ژرف، درونی و ناب باشد، عشق نیز ژرف‌تر، درونی‌تر و ناب‌تر خواهد بود. روشن است حُسن و زیبایی و ملاک و معیار آن نزد عاشق با دیگران دیگرگون است، زیرا نگاه او دیگرگون است. هنگامی‌که او با مهر و محبت می‌نگرد، جز زیبایی و نیکویی معشوق چیزی نمی‌بیند. چشم عاشق زیبانگر و زیبابین است، کاستی و عیب را نمی‌بیند. در گلستان آمده: «حسن میمندی را گفتند: سلطان محمود چندین بندهٔ صاحب جمال دارد که هر یکی بدیع جهانی‌اند، چون است که با هیچ یک از ایشان میل و محبتی ندارد چنان‌که با ایاز که زیادت حُسنی ندارد؟ گفت: هرچه در دل فروآید در دیده نکو نماید.

هر که سلطان مرید او باشد	گر همه بد کند نکو باشد
و آن که را پادشه بیندازد	کسش از خیل خانه ننوازد
هر که در سایهٔ عنایت اوست	گنهدش طاعت است و دشمن، دوست

(سعدی، 1373: 133)

باید مجنون باشی تا لیلی را همه خوبی ببینی:

اگر در دیدهٔ مجنون نشینی به غیر از خوبی لیلی نبینی

(وحشی بافقی، 1353: 14)

چنین نگاهی برآمده از شناختی ژرف و ناب است. این‌گونه شناخت را مولانا در مثنوی در دیدار خلیفه با لیلی به روشنی آشکار داشته است:

گفت لیلی را خلیفه کآن تویی
از دگر خوبان تو افزون نیستی!

کز تو مجنون شد پریشان و غویی؟
گفت: خامش! چون تو مجنون نیستی

(مولوی، 1372: دفتر 1، 37)

روشن است خلیفه از آن روی که شناختِ ژرف و ناب و مهرورزانۀ مجنون را نداشت، لیلی را زیبا ندیده و از پریشانی و شیفتگی مجنون نسبت به لیلی با لحنی طعنه‌آمیز انتقاد کرده و ایراد گرفته است. بدون آگاهی و شناخت و بصیرت، زیبا، نازیبا دیده می‌شود و با شناخت و آگاهی کاستی‌ها در نظر نمی‌آید:

کسی به دیده انکار اگر نگاه کند
وگر به چشم ارادت نگه کنی در دیو

نشان صورتِ یوسف دهد به ناخوبی
فرشته‌ایت نماید به چشم، کروی

(سعدی، 1373: 133)

کژنگری مایۀ نادانی و مانع زیبایی است. سنایی این مسأله را در حدیقه به زیبایی آشکارداشته است:

گرت باید که بر دهد دیدار
کافتابی که نیست نور دریغ
یوسفی از فرشته نیکوتر
حق ز باطل معاینه نکند
صورت خود در آینه دل خویش
هر چه روی دلت مصفاتر

آینه کژ مدار و روشن‌دار
آبگینت نماید اندر میغ
دیورویی نماید از خنجر
خنجرت کار آینه نکند
به توان دید از آن که در گل خویش
زو تجلی تو را مهیاتر

(سنایی، 1387: 68-69)

در این‌جا تجربه و تعبیر در عشق معنا می‌یابد. از آن روی که همواره میان «تجربه» و «تعبیر» تفاوت بوده است. تجربیات لذت‌بخش یا دردآور آدمی، هرگز به شایستگی به دیگران نمی‌رسد. به گونه‌ی دیگر از تجربه نمی‌توان تعبیری رسا و بسنده ارایه نمود. از این‌رو فهم نادرست از تجربه‌ی دیگران، زمینه‌های کژفهمی را پدید می‌آورد. چنان‌که بیشتر منکران و معاندان عرفا، در چنین کژفهمی فروغزیده، و به استدلال و استنادِ باطل، ناشی از تعبیری نادرست، چنگ زده‌اند. تجربه‌ی عارف چنان‌که برای خود او تعبیر می‌شود؛ برای دیگری، قابل تعبیر نیست. از سویی «مانند تجربه‌ی حسی، تجربه‌ی محض را - اگر امکان داشته باشد که به

تعبیر آلوده نشود- می توان مسلّم و بی شبهه دانست. ولی تعبیر، چه از سوی صاحب تجربه چه از جانب دیگری، در معرض اشتباه است.» (استیس، 1367: 22). و قابل بیان نیست: من به گوش خود از دهانش دوش سخنانی شنیده‌ام که مپرس!

(حافظ، 1368: 237)

در این بیت حافظ از گونه‌ای شنیدن سخن می گوید که گفتنی نیست، چنان که این شنیدن تجربه‌ای است که تعبیر نمی شود. زیرا عاشقی در آگاهی و شناخت ریشه دارد و تا کسی به شناخت و نورانیت درونی نرسد، عاشق نمی شود. ریشه اصلی در عشق مجازی همانا حُسن ظاهر و زیبایی چشم نواز زیبارویان نیکوروی است. گاهی حُسن سیرت و خُلق نیکو نیز مایه این عشق بوده، ولی در هر صورت در میان پاک‌باختگان، این عشق، پاک، ناب و بی شائبه بوده است. «در عرفان می گویند: اللّهُ جمیلٌ وَ یُحِبُّ الجمال یعنی خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد. پس دوست داشتن زیبارویان تشبّه به اخلاق اللّهُ است.» (شمیسا، 1381: 97). عرفا در عشق مجازی در پی یافتن حقیقت‌اند، و گرایش آنان به جمال و زیبایی شاهدان زیبارو، از سر شهوت و هوس نیست.

درون حُسنِ روی نیکوان چیست؟ نه آن حُسن است تنها گو که آن چیست؟
جز از حق می‌نیاید دلربایی که شرکت نیست کس را در خدایی
کجا شهوت دل مردم رُباید که حقّ گه گه ز باطل می‌نماید

(شبستری، 1390: 110)

لاهیجی می گوید: «دلربایی و جذب و تصرف در صُور حسنّه معاشیق، به حقیقت نه از شهوت است؛ بلکه به حکم «لَا مُؤَثَّرَ فِی الْوُجُودِ إِلَّا اللّهُ» حقّ است که دلربایی و جذب قلوب می‌نماید؛ اگرچه در صورت باطل شرعی باشد؛ زیرا که حق به صورت جلالی که باطل شرعی است، گه‌گه ظهور می‌نماید و به نقش هرچه موجود گشته، غیر حق نیست که ظاهر شده است و همه مظاهر الهیه‌اند؛ خواه جمالی خواه جلالی.» (لاهیجی، 1388: 409). در ادامه لاهیجی عشق مجازی را افراط در محبت می‌داند: «عشق مجازی که افراط در محبت است، جز از حُسنی که در مظهر انسانی است، صورت نبندد که آینه دل که موصوف است به «سَعَتٍ لَا یَسَعُنِ اَرْضِی وَلَا سَمَائِیَ وَلَکِن یَسَعُنِ قَلْبَ عَبْدِی الْمُؤْمِنِ» جز به صورت حُسن تامّ مستغرق نگردد. و همین عشق بود که از غلبه صورت، معشوق مجازی و تعین او را بسوزاند

کارکرد زیبایی در عشق مجازی و شاهدبازی عرفا (93-116) 109

و بی‌مزاحمت اعتبار حجاب‌اغیار خود به خود عشقبازی کند، و آن‌گاه حقیقی گویند. و «الْمَجَازُ فَنَطْرَةُ الْحَقِيقَةِ»، اشارت بدین معنی است. (همان: 409-410).

این استغراق را عین‌القضات به گونه دیگری پرداخته و شرح می‌کند، که در اثر وجد و حال، شطح آشکار می‌شود. سپس این شطح را توجیه می‌کند. «دریغا! مطربی شاهد بایستی و سماع تا این بیت‌ها بر نمطِ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ بگفتی، و من و آن عزیز حاضر بی‌زحمت دیگری؛ آن‌گاه آن عزیز را سماع معلوم شدی که عشق چیست، و شاهدبازی چه بود! پیشه تو شدی، و بت‌پرستی تو را قبول کردی، مست از تو صادر شدی، کون و مکان تو را خادم آمدی، آن‌گاه «بِسْمِ اللَّهِ» بر تو گشاده شدی. پس تو را نقطه «بای» بِسْمِ اللَّهِ کردند. در این مقام شبلی را معذور داری، آن‌جا که گفت: «أَنَا نُقْطَةُ بَاءِ بِسْمِ اللَّهِ» گفتند وی را که تو کیستی؟ گفت: من نقطه «بای» بِسْمِ اللَّهِ‌ام، و نقطه بِسْمِ اللَّهِ از اصل بِسْمِ اللَّهِ نیست، و غیر بِسْمِ اللَّهِ نیست؛ اصل بِسْمِ اللَّهِ را به نقطه «با» حاجت باشد که اظهار «بِسْمِ» بدان باشد، اما نقطه «ب» بی‌اسم ببین چه باشد. (عین‌القضات همدانی، 1386: 113-114). وی شریعت را عادت‌پرستی می‌داند و عادت‌پرستان را از رسیدن به حقیقتی که عاشقان شاهدباز حقیقی و پاک‌باز به آن دست می‌یابند؛ ناتوان می‌شمارد. زیرا عادت‌پرستی مانع نورانیت درونی است، و کسی که درونی تاریک دارد، از دیدن زیبایی ناتوان است و چشمی که زیبایی را نبیند، حقیقت را نمی‌فهمد. «دریغا! این حالت، شاهدبازان دانند که حیات با شاهد چگونه بود، و بی‌شاهد، موت چون باشد؛ و شاهد و مشهود بیان می‌کند با شاهدبازان حقیقی، که حیات و موت چیست. دانم که این کلمات در عالم عادت‌پرستی باشد، تا از عادت‌پرستی بدر نیایی و دست‌بنداری، حقیقت و زر نشوی. و این کلمات دانستن در شریعت حقیقت باشد، نه در شریعت عادت.

ای دریغا! کین شریعت، ملتِ رعنائی است ملتِ ما کافری و ملتِ ترسائی است

کفر و ایمان، زلف و روی آن بت‌بغمایی است کفر و ایمان هر دو اندر راه ما یکتایی است

(همان: 321-320)

«صوفیان می‌گویند: مقید به مطلق پیوسته است و از این‌رو زیبایی‌های جزئی هم نمودی از زیبایی کل است. زیبایی شاهدان مقید، و زیبایی حق، مطلق است. تعبیر افلاطونی آن این است که این زیبایی‌های زمینی، یک الگوی آسمانی دارند. اصل معروف عرفانی دیگر این است که «الْمَجَازُ فَنَطْرَةُ الْحَقِيقَةِ» یعنی عشق مجازی پلی است برای وصول به عشق

حقیقی. بدین ترتیب صورت پرستی می‌تواند تمرینی باشد برای عشق ورزیدن به الله.» (شمیسا، 1381: 98).

این صفت‌ها چون نجوم معنوی است	دان که بر چرخ معانی مُستوی است
خوب رویان آینه خوبی او	عشق ایشان عکس مطلوبی او
هم به اصل خود رود این خدّ و خال	دایماً در آب کی ماند خیال؟
جمله تصویرات عکس آب جوست	چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست

(مولوی، 1372: دفتر 6، 146)

6- عقلانیتِ زیبایی در عشق مجازی و زیبایی پرستی

بی‌گمان گرایش و واگرایی انسان در برخورد با پدیده‌های هستی، در شناخت و آگاهی او ریشه دارد. انسان با شناختی که از امور ناپسند و دل‌آزار دارد؛ از آن‌ها می‌گریزد ولی به امور پسندیده و خوش‌آیند و لذت‌آفرین، گرایش دارد. همان‌گونه که شناخت و آگاهی انسان بر پایه خردمندی و عقلانیت استوار است، گرایش و واگرایی او در برابر پدیده‌های گوناگون، از خرد و عقلانیت برخوردار است. در میان پدیده‌های هستی، زیبایی فرایندی خوش‌آیند و لذت‌آفرین است و گرایش به زیبایی و مظاهر زیبایی، کششی درونی و سرشتین در نهاد آدمی است. زیبایی مایه مهرورزی و عاشقی است و این عاشقی ریشه در خردمندی دارد. چنان‌که شیخ اشراق «حسن و نیکویی» و «عشق و مهر» را از ویژگی‌های خرد نخستین شمرده است. (شیخ اشراق، 1380: ج 3، 268). ملاصدرا در «اسفار اربعه» فصلی در عشق به زیبارویان و پسران نورسیده و خوش‌چهرگان دارد. او زیرکانه وجود عشق مجازی و ساختگی نبودن آن را اثبات می‌کند، و در برابر دیدگاه کسانی که از طبیعی بودن عشق به غیرهمجنس سخن می‌گویند و همجنس‌گرایی را غیرطبیعی و نکوهیده می‌دانند، عشق به پسران زیبارو را نه تنها ساختگی نمی‌داند، که معتقد است در نهاد برخی قرار داده شده است. و بنا به نگرش دینی و فلسفی که او درباره صفات خدا دارد، معتقد است، آفرینش الهی نمی‌تواند متضمن کارباطلی باشد. و استدلالش در ردّ مخالفان چنین عشقی، بر پایه این داوری استوار است. و بر آن است که این ویژگی در نهاد برخی افراد، باید معنا و عقلانیتی داشته باشد. او برای استواری دیدگاهش که نسبت داشتن «عشق به پسران» و «فرهیختگی» یا «ظرافت طبع» است، به نمونه‌های تجربی که ظاهراً در زمان او وجود

کارکرد زیبایی در عشق مجازی و شاهدبازی عرفا (116-93) 111

داشته، استناد می‌کند. به نظر او، این عشق که در همهٔ فرهیختگان و بزرگان دانش و هنر یافتنی است، غایتی دارد که عبارت است از الفت بین استاد و شاگرد در جهت آموزش بهتر به دیدهٔ مهربانانه‌تر. او می‌کوشد، عشق به پسران خوش‌چهره را با نشان دادن عقلانیت این عشق، طبیعی نشان دهد، و در این عقلانیت، حضور خداوند را در نشان دادن این طبیعت در آدمی اثبات کند. به هر روی او با دیدگاه آن‌هایی که این عشق را نکوهیده‌اند، مخالف است، و شگفت آن که برخی از ایشان را مورد سرزنش قرار داده و آنان را سطحی‌نگر می‌شمارد. ملاصدرا در چارچوب محدودیت‌های عملی، هم از جهت باورمندیش به فقه اسلامی، و هم از سوی فشار خطوط قرمز اهل شریعت و تابوها، در فضای تعصب آلود و سخت‌گیرانهٔ مذهبی و فقهی خشک و همجنس‌گرا ستیزی، همجنس‌گرا گریزی و همجنس‌گرا هراسی، زیرکانه و شگفت و نوآورانه، نمایی از پسر دوستی و شاهدبازی و زیبایی‌پرستی فرهیختگان آن روزگار را باز می‌نماید. پرداختن اندیشمندانی چون ملاصدرا بیانگر این حقیقت است که عشق-مجازی و گرایش به زیبایی نه تنها واقعیتی انکارناپذیر، که ضروری، سازنده و پلی برای رسیدن به عشق حقیقی و الهی و زیبایی مطلق است. (ملاصدرا، 1379: سفر سوم ج 2، 191 به بعد).

روشن است، ملاصدرا، فقیه و فیلسوفی مسلمان است. بی‌گمان در نگرش چنین فردی، آزادی جنسی، غیرممکن است و با باور دین‌مدارانه‌اش، سازگار نیست، ولی در پوشش زبان عرفانی و رازآلودش، می‌توان دربارهٔ خوشی‌های جسمانی برگرفته از زیبایی حسّی این عشق چیزهایی شنید؛ او این نظر را می‌پذیرد که عشق اتحاد دو چیز است. در مورد انسان نیز این اتحاد باید غایت عشق باشد. لذا زیبایی‌های ظاهری، نمودی از زیبایی‌های معنوی است، و انسان با نظر افکندن به آن مظاهر زیبا، مشتاق زیبایی‌های معنوی می‌شود:

آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مه‌رویان بستان خداست

(مولوی، 1372: دفتر 1، 12)

7- داستان یوسف (ع) و زن عزیز مصر نمونهٔ قرآنی از عشق مجازی و داستان

زیبایی

داستان زندگی یوسف (ع) یکی از زیباترین داستان‌های قرآنی است، به گونهٔ دیگر سورهٔ یوسف (ع) سوره‌ای است که در آن به زیبایی پرداخته شده است. از آن روی که یوسف (ع) از حُسن و زیبایی بی‌مانندی برخوردار بود و زیبایی شگفتش هر بیننده‌ای را جذب می‌کرد.

اهمیت زیبایی در این سوره تا جایی است که برای بیان داستان یوسف (ع) خداوند می‌فرماید: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ» (یوسف/3). در میان رخدادهای زندگی او داستان مهرورزی زن عزیز مصر به او داستان زیبایی و عشق است. این داستان، پرچالش و بویژه آیه «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف/24). از جنجالی‌ترین آیات قرآن است، که از سوی بسیاری تفسیر و تأویل شده است. برخی مانند زمخشری مراد از «هَمَّ بِهَا» قصد کردن یوسف (ع) به میل طبیعی و تحریک شدن شهوت غریزی است. در کشاف گفته: «اگر بگویی چگونه ممکن است پیغمبری قصد زلیخا را بکند که با وی به معصیت درآمیزد؟ در جواب می‌گویم: نفس یوسف (ع) با دیدن آن وضع که عقل و اراده هر بیننده را از بین می‌برد، تنها متمایل شد که با او مخالفت کند، و شهوت جوانیش تحریک شد به حدی که او را به صورت کسی در آورد که تصمیم دارد عمل را انجام دهد، و خلاصه به حالتی در آورد شبیه حالت زلیخا و «هم» او، ولی یوسف (ع) با نگرستن به برهان پروردگارش شدت آن تحریک را شکست و این برهان همان میثاقی است که مکلفین را وادار به ترک محرمات می‌کند.» (طباطبایی، 1374: ج 11، 182).

این داستان دربردارنده نکاتی ارزنده و درخور توجه است. عشق زن عزیز مصر می‌تواند سنجۀ خوبی برای تمایز بین هوا و هوس با عشق ناب و پاک باشد. دیگر آن که مطابق قرآن، مهرورزی آن زن، نمود کاملی از عشق مجازی و گرایش به زیبایی است: «وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدْيَنَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (یوسف/30). می‌بینیم که همین عشق مجازی و زیبایی خواهی، بهانه و زمینه‌ای می‌شود تا آن زن به عشق حقیقی و زیبایی حقیقی که ایمان به خدای یگانه است، دست یابد، و دریابد که یوسف (ع) فرستاده خداوند است. غیرت آن زن در عشق یوسف (ع) در برابر بی‌اعتنایی‌های او و سال‌ها دوری از او نمونه آشکار از عشقی است که می‌تواند بالا برنده و تعالی بخش باشد. این عشق همان آتشی است که بر خرمن منی و فردیت فرود می‌آید و همه چیز را می‌سوزاند و جز معشوق هیچ چیزی را باقی نمی‌گذارد و عاشق فدای معشوق می‌شود و همه او می‌شود:

عشق تو بر بود ز من مایه مایی و منی خود نبود عشق او را چاره ز بی‌خویشتنی

نتیجه:

عشق، فرایندی ازلی و الهی است که در سرشت انسان نهاده شده، و پایه و مایه انسان و هستی را در بر می‌گیرد. پیوند میان زیبایی و عشق ناگسستنی، ژرف و بنیادین است. هر جا زیبایی هست، عشق هست چنان که این دو ملازم و همراه هم‌اند. عاشق در معشوق جز زیبایی نمی‌بیند و همین زیبایی مایه کشش او به سوی معشوق می‌شود و او را تا پای جان می‌برد. چشم عاشق، زیبابین است و زیبانگری مایه عاشقی است و در زیبانگری و زیبابینی شناختی ژرف، درونی و ناب نهفته است. به گونه دیگر زیبایی، عشق و آگاهی در پیوند با هم، انسان را به حقیقت هستی رهنمون می‌شوند. چنان که در تصوّف عاشقانه پیوند میان خدا و انسان بر پایه عشق استوار است، و راه رسیدن به یگانگی و کشف اسرار خداوندی را عشق رقم می‌زند. زیبایی پرستی و زیبایی دوستی و گرایش به روی زیبا نزد صوفیان مکتب جمال از آن روی دارای اهمیت است که ایشان در آینه جمال زیبارویان، زیبایی و جمال معشوق حقیقی را می‌جویند و بر این باورند که جمال حق را در جلوه وجود زیبارویان می‌توان دید و از صورت به معنی می‌توان رسید. در این صورت گرایی، شناختی درونی وجود دارد که مایه رسیدن به معنی است. اگر منصفانه بیندیشیم، باور پیروان «مکتب جمال» با طرح پرسش‌هایی پذیرفتنی است. این که چگونه و کجا می‌شود چهره حق تعالی را دید؟ آیا هر چیزی می‌تواند آینه تمام نمای حق باشد؟ یا نه این انسان است که آینه جمال الهی است؟ پس برای درک زیبایی حقیقی و مطلق، باید در زیبایی خوبان رویان نگرست، ولی نباید در مقید توقف کرد که باید از مقید گذر نمود و به مطلق رسید.

به هر روی عشق مجازی با نمودهایی چون: زیبایی پرستی و شاهدبازی با رویکردی مثبت، سنجیده و سازنده و به دور از هرگونه شایبه و ناپاکی، راهکاری شایسته برای رسیدن به عشق حقیقی و زیبایی مطلق است. و با جنبه منفی عشق مجازی که در میان برخی از اقوام رایج بوده و هدف آن تنها، ارضای امیال جنسی و شهوانی است، هیچ پیوندی ندارد. زیرا عرفا و صوفیه شاهدباز و زیبایی پرست، تنها به روی زیبا می‌نگریستند، و در آن مشاهده جمال مطلق حق تعالی می‌کردند. ولی در سایر موارد، هدف عمل جنسی و ارضای شهوت است، و زیبا و نازیبا و دختر و پسر نمی‌شناسد.

کتاب نامه

قرآن.

- ابن جوزی، ابوالفرج. 1368. *تلبیس ابلیس*. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو. چاپ اول تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- استیس، والتر ترنس. 1367. *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. چاپ سوم تهران: سروش.
1. افراسیاب پور، علی اکبر. 1380. *زیبایی پرستی در عرفان اسلامی*. چاپ اول. تهران: طهوری.
- پاندر، کاترین. 1391. *از دولت عشق*. ترجمه گیتی خوشدل. چاپ پنجاه و سوم تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- جامی، عبدالرحمان. 1382. *نفحات الانس فی حضرات القدس*. تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چاپ چهارم. تهران: اطلاعات.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. 1368. *دیوان*. تصحیح و تعلیقات قزوینی-غنی. به کوشش عبدالکریم جریزه دار. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
- ستاری، جلال. 1382. *عشق صوفیانه*. چاپ سوم. تهران: نشر مرکز.
- سعدی شیرازی. شیخ اجل. 1340. *متن کامل دیوان*. به کوشش مظاهر مصفا. چاپ اول تهران: کانون معرفت.
- _____ ، _____ . 1373. *گلستان*. تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. چاپ سوم. تهران: خوارزمی.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد محمد و دبن آدم. 1388. *دیوان*. به کوشش محمدتقی مدرس رضوی چاپ هفتم. تهران: سنایی.
- _____ ، _____ . 1387. *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*. به کوشش محمدتقی مدرس رضوی. چاپ هفتم تهران: دانشگاه تهران.
- شیبستری، شیخ محمود. 1390. *گلشن راز*. مقدمه و تصحیح و توضیحات صمد موحد. چاپ سوم. تهران: طهوری.

- کارکرد زیبایی در عشق مجازی و شاهدبازی عرفا (93-116) 115
- شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد. 1385. *مقالات جلد 1*. تصحیح محمد علی موحد. چاپ سوم. تهران: خوارزمی.
- شمیسا، سیروس. 1381. *شاهدبازی در ادب پارسی*. چاپ اول. تهران: خوارزمی.
- شهریار، محمدحسین. 1381. *دیوان اشعار جلد 1*. چاپ بیست و سوم. تهران: نگاه.
- شیخ اشراق (سهروردی)، یحیی بن حبش. 1380. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق جلد 3*. تصحیح و مقدمه هانری کرین. چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طباطبایی، محمدحسین. 1374. *تفسیرالمیزان جلد 11*. ترجمه محمدباقر موسوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عراقی، فخرالدین. 1386. *کلیات دیوان*. تصحیح و توضیح نسرین محتشم (خزاعی). چاپ سوم. تهران: زوآر.
- عطارنیشابوری، شیخ فریدالدین. 1372. *منطق الطیر*. به اهتمام سیدصادق گوهرین. چاپ نهم. تهران: علمی و فرهنگی.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد. 1386. *تمهیدات*. با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران. چاپ هفتم. تهران: منوچهری.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. 1385. *احادیث و قصص مثنوی*. به کوشش حسین داوودی. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. 1388. *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چاپ هشتم. تهران: زوآر.
- ملاصدرا (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم، 1378. *اسفار اربعه (سفر سوم جلد 2)*. ترجمه محمد خواجه‌جوی. چاپ اول. تهران: مولی.
- مولوی (بلخی)، مولانا جلال‌الدین محمد. 1372. *مثنوی معنوی 6 جلدی*. تصحیح و تعلیقات محمد استعلامی. چاپ چهارم. تهران: زوآر.
- _____، _____، 1385. *فیه مافیہ*. تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ یازدهم تهران: امیرکبیر.

- _____ ، _____ . 1389. *دیوان کبیر گلیات شمس تبریزی جلد 2*. توضیحات و فهرست و کشف الابیات توفیق هـ . سبحانی. چاپ دوم. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- میبدی، ابوالفضل رشید الدین. 1389. *کشف الاسرار و عدّه الابرار جلد 8*. به کوشش علی اصغر حکمت. چاپ هشتم. تهران: امیرکبیر.
- نسفی، عزیزالدین. 1386. *کتاب الانسان الکامل*. پیش گفتار هانری کربن، تصحیح و مقدمه ماریژان موله. ترجمه مقدمه ضیاءالدین دهشیری. چاپ هشتم. تهران: طهوری.
- نظامی گنجه‌ای، الیاس بن یوسف. 1387. *مخزن الاسرار*. به کوشش سعید حمیدیان. چاپ یازدهم. تهران: قطره.
- وحشی بافقی، کمال‌الدین. 1353. *منتخب اشعار*. به کوشش احمد رنجبر. تهران: امیرکبیر.
- هاتف اصفهانی، سیداحمد. 1375. *دیوان اشعار*. با مقابله نسخه تصحیح وحید دستگردی و نسخ خطی. چاپ دوم. تهران: نگاه.