

جلوهٔ ((حُبَّ عُدْرِي)) در منظومهٔ لیلی و مجنون نظامی

رضا مصطفوی سبزواری¹

الهام روستایی راد²

چکیده

پژوهش حاضر، کوششی است در راستای شناخت ماهیت تاریخی حُبَّ عُدْرِي و بازتاب آن در منظومهٔ غنایی لیلی و مجنون. عشق عقیفانه به عنوان حدّ اعلای عشق انسانی، چه در ادبیات عرفانی و چه در ادبیات غنایی از جایگاه ارجمندی برخوردار است. این نوع از عشق، با وجود مصادیق اندک تاریخی- ادبی، همچنان در عرصهٔ عرفان جلوه‌گری می‌کند و گاه بهانه‌ای می‌شود برای وصول به دریای معرفت حقیقی. این عشق، سرآغازی است برای شیوهٔ جدیدی از دل بستگی که موجب تزکیهٔ روح عاشق و به تبع آن، تأثیر پذیری متون صوفیه از متون عاشقانه می‌شود.

کلید واژه‌ها: حُبَّ عُدْرِي، شعر عُدْرِي، عشق، عرفان، لیلی و مجنون

1- استاد دانشگاه علامه طباطبایی تهران

2- دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی

neyestaan_1361@yahoo.com

تاریخ پذیرش

91/2/26

تاریخ دریافت

90/11/18

مقدمه

عشق در ادبیات، خاصه در عرفان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. عرفا مبنای هرگونه تغییر و تبدلی را بر عشق می‌نهند. با رخنهٔ عشق در نهاد عاشق، صفات عاشق در صفات معشوق فانی می‌شود و این خود مقدمه‌ای است برای تأثیرپذیری از عشق.

عشق عقیفانه به عنوان صورتی از عشق‌های مجازی، در ادبیات عرفانی جایگاه عمده‌ای دارد. اگرچه تا کنون به این عشق پاک توجه آشکاری نشده، اما در میان آموزه‌ها و تعلیمات عرفانی و گفتار عارفان در باب عشق، اشارات فراوانی بدان شده است. برای اثبات این ادعا همین بس که رهرو عشق عُذری، مسیر عفت و رزق را در پیش می‌گیرد و در پایان راه دلدادگی، به مرتبهٔ شهادت دست می‌یابد. به تبع این اندیشه، در پی آن هستیم که علاوه بر بیان مفهوم عشق عقیفانه و جایگاه آن در ادبیات و عرفان، نمود «حُبِّ عُذری» را در منظومهٔ غنایی «لیلی و مجنون» بیابیم. اگرچه نام این دو دلداده در اذهان، یادآور خاطرهٔ عشقی ناکام و سوزان است، اما این دو شخصیت در کتب ادبی و عرفانی، نقشی کلیدی و درجه‌ای خاص دارند. برخلاف توجه سایرین، در این منظومه، علاوه بر مجنون، عاشق عُذری دیگری را می‌یابیم که کمتر از او یاد شده است. «ابن سلام» همسر لیلی که با وجود جواز شرعی و عرفی، از تمتع جسمانی محبوب چشم پوشید و به حضور معنوی معشوق بسنده کرد.

صوفیه نیز برای اثبات حدیث محبت، بر این تمثیل اکتفا کرده‌اند که: «پندار بن الحسین گوید: مجنون بنی عامر را به خواب دیدند، گفتند: گفتند: خدای با تو چه کرد؟ گفت: خدای مرا بیامرزد و حجتی کرد از مُحَبَّان.» (قشیری، 584:1387)

عشق عقیفانه (حُبِّ عُذری)

حُبِّ عُذری یا عشق منزّه زمینی، برترین و متعالی‌ترین گونه عشق مجازی یا همان عشق میان دو جنس مخالف و صورت تکامل یافتهٔ عشق افلاطونی است. در این کمال‌گرایی، هیچ‌گونه تمتع جسمانی به چشم نمی‌خورد. ایجاد این عشق به منزله دفاعی از ماهیت زن و عشق و رزق به او تلقی می‌شد. این عشق، پاک و منزّه پرورده می‌شود و تا واپسین لحظات مرگ، روح و جان دلباخته را می‌نوازد. عشق توأم با عفت، پیش از ولادت عُشاق در نهاد آنها

سرشته شده و پس از مرگ نیز ادامه خواهد داشت. بنابراین دیدار و وصال عاشقان موکول به روز واپسین است. (ستاری، 1344: مقدمه) و (ستاری، 1366: 398)

«با وجود مشابهتی که از نظر بی‌آلایشی و دوری از تمتع جسمانی، بین این دو عشق (افلاطونی و عذری) هست، تفاوتی آشکار نیز با یکدیگر دارند. زیرا عشق عذری عشق طبیعی است، حال آنکه عشق مطلوب و مورد نظر افلاطون عشق مذکر است، و وی عشق طبیعی را بی‌ارزش می‌شمارد و آن را کار زناکاران و هرزگان می‌داند.» (مدی، 1371: 152). در نتیجه می‌توان گفت: «حُبّ عذری عشقی است انسانی. زیرا خدای یکتای غیر ممزوج با کاینات، منزّه از عاطفه خاکیان فانی است.» (ستاری، 1366: 420)

ز محبتت نخواهم که نظر کنم به رویت که مُحَبّ صادق آن است که پاکباز باشد
(سعدی، 1383: 443)

ماهیت تاریخی حبّ عذری

عشق عذری به قبیله بنی عذرا که در مرزهای یمن زندگی می‌کردند، متعلق است. بنابر نظریه هلاکت عشق، آنان می‌پنداشتند هرکس بسیار عشق بورزد، می‌میرد. پس بسی نیکوست که این مرگ توأم با عفت و پاکی باشد. هانری گربن در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی قبیله بنی عذره را قبیله‌ای افسانه‌ای می‌داند (گربن، 1352: 249). این نیز ممکن است که عنصر عذری وجود نداشته باشد. آنچه مبرهن است مُردن از عشق در این قبیله است. این شهادت بیش از معشوق، برای عاشق مایه فخر و مباهات است. (همان، همان)

«بنی عذره به شدت عشق و عفاف موصوف بودند و می‌پنداشتند که مُردن از درد عشق و درباختن نقد هستی در طلب وصال، مرگی شیرین و مایه فخر و مباهات است. بنابر این خصلت نمایان حُبّ عذری، برنیوردن بیمارگون میل جنسی است.» (ستاری، 1366: 409)

«همه استوانه‌های عشق افلاطونی در دوره بدوی، یعنی عروه، جمیل و قیس بن ذریح، از قبیله عذره بوده‌اند و اعراب شمال نتوانسته‌اند با آنان هم‌اوردی کنند.» (کراچکوفسکی، 1376: 100) اما بعدها نظر دیگری غالب می‌شود که این عشق فقط مختص یمنی‌های سست دل نیست، بلکه «قبایل شمالی هم می‌توانند همه صفات قبایل جنوبی و از آن میان، عشق افلاطونی را دارا باشند و در بنی عامر شاعری پیدا شود به نام مجنون که بیشترین اشعارش را به این سبک بسراید.» (همان، 100)

در دوران پیش از اسلام، برخی اعراب دارای خوی وحشی‌گری بودند و جنگ و غارتگری، از عادات دیرینه آنان به شمار می‌رفت. اما اعراب اهل یمن از همان ابتدا دارای تمایزاتی ستودنی بودند. (خاتمی بروجردی، 1368: 107) در حقیقت می‌توان به نوعی تضاد در رفتار آنها، معتقد شد که حاصل تلفیق ملکات فاضله و خوی سرکشی در اعراب است. از دیگر سو می‌توان گفت: این عشق آمیخته با عفت، به ضرورت ظاهر می‌شود. به نحوی که عاشق برای حفاظت از حریم عشق و نگاه‌داری از گنجینه دلدادگی خود، راه عشق عقیفانه را در پیش می‌گیرد. در این نوع عشق، مینا بر بی‌همتایی و یگانگی معشوق نهاده می‌شود. سرچشمه این عشق مهجوری و دوری است و دلدادگی در تمام مسیر، راه فتوت و جوانمردی را در پیش می‌گیرد. نیز، سرکوب‌گرایی جنسی در این عشق، دست‌آویزی برای قوت بخشیدن به نیروی عشق است.

اگرچه این نظریه، نخستین بار توسط اعراب ارائه شد، اما نظیر این اندیشه را در آموزه‌های عرفانی نیز می‌یابیم. احمد غزالی می‌گوید: «قوت کمال عشق از اتحاد بود، و در تفصیل عاشق و معشوق نبود، آنکه وصال فراهم رسیدن داند و ازین حال قوت خورد نه عشق بود.

بد عهدم و با عشق توأم نیست نفس گر هرگز گویمت که فریادم رس
خواهی به وصال کوش و خواهی به فراق من فارغم از هردو، مرا عشق تو بس
عشق باید که هردو را بخورد تا حقیقه الوصال در حوصله عشق حاصل شود و امکان
هجران برخیزد و این کس فهم نکند. چون وصال انفصال بود، انفصال عین وصال بود. پس
انفصال از خود عین اتصال گردد.» (غزالی، 1358: 263)

شعر عُذری

اهل یمن به داشتن احساسات رقیق عاشقانه و شاعرانه مشهور بوده‌اند و این خود بهترین گواه عشق پیراسته آنهاست. اولین شاعر عُذری از بنو عُذره، عروه ابن حزام (م 50ه.ق) دلباخته عفره بود و مشهورترین و سرآمد این شعرا، جمیل ابن مَعمرِ عُذری است که در *الآغانی*، «امام العاشقین» نامیده شده است. (صفهانی، بی‌تا: ج 2: 25)

«ابن داود، صاحب کتاب *الزهره*، نخستین کسی است که فلسفه عشق افلاطونی را در مشرق زمین به شیوه‌ای منظم بیان کرد.» (ستاری، 1366: 410)

شاعران عرب در قرون اولیه هجری، به تشبیهات عُریان و توصیف تمایلات جسمانی و غریزی، علاقه بسیار نشان می‌دادند. در کنار این سبک شعری، سبک دیگری سرشار از عشق پاک و افلاطونی در حال رشد و بلوغ بود. «این عشق میان قبایل ساکن در میانه‌های شبه جزیره عربستان پرورش یافت و گروهی از شاعران ایده‌آلیست را در مکتب خود پروراند که نام آوران دنیای احساس بودند و به معشوقی یگانه عشق می‌ورزیدند.» (کراچکوفسکی، 64:1376) عشق عُذری در اصل عشق طبیعی بوده که بعدها لذت جویی جسمانی و نفسانی در آن ممنوع شده است. از آنجا که شیواترین عنصر بیان عشق، غزل است، نشانه این عشق نیز در آغاز از سُرایش غزلیات ((بَدوی)) نشأت گرفت. «غزل بَدوی در عصر بنی اُمیه رواج یافت که زاده طبع شاعران عُذری است. معروف‌ترین این شاعران که به قبیلۀ بنی عُذره تعلق داشتند ولی عشق افلاطونی عقیفانه را تغنی می‌کردند، عبارتند از: جَمیل، کثیر، قیس بن ذریح و قیس عامری.» (ستاری، 408:1366) این نوع غزل منحصر به یک زن و سرشار از حُزن و اندوه است. می‌توان چنین نتیجه گرفت که حُبّ عُذری چکیده غزل بَدوی است.

در آن روزگار، اعراب برای زن ارزشی قائل نبوده و به اندک بهانه‌ای زنان خود را می‌کشتند. آنان حتی زنان خود را با یکدیگر مبادله می‌کردند. سررشته‌ی امور در دست مردان بود و اقسام زناشویی در آن دوران رواج داشت. قانون «تعدد زوجات» نیز بسیار رایج بود. اعراب دل باختن به زنان را نشانه سبکی عقل می‌پنداشتند و حتی هنگام متارکه و طلاق، مدت را برای زنان سرشار از رنج و آزار می‌کردند. (خاتمی بروجردی، 196:1368) شعرای عُذری با جلوه‌گر ساختن این نوع عشق چه در واقع و چه در خیال، رنگ نمادینی به آن بخشیدند. این عشق دو طرفه است و همواره به ناکامی می‌انجامد. این عُشاق، مرگ را بر دیدار و لمس جسمانی محبوب، برمی‌گزینند و عموماً از اندوه عشق، می‌میرند. (کراچکوفسکی، 64:1376)

مراد خسرو از شیرین، کناری بود و آغوشی محبت کار فرهاد است و کوه بیستون سفتون (سعدی، 560:1383)

شاعران این سبک، عشقی ناکام و دوطرفه را دنبال می‌کردند. اینان مرگ را بر وصال جسمانی بر می‌گزیدند. «قبیله عُذره - که خاستگاهش جنوب شبه جزیره عربستان است - در این گونه از شعر و عشق نمونه‌هایی آفریده که همانند عشق هاینه و روبینشتاین جاودانه

است. این قبیله به تنهایی سه زوج عاشق و معشوق، به نام‌های «غروه و غُفره»، «قیس و لُبْنی» و «جَمیل و بُثینه» در دامن خود پرورانده است.» (کراچکوفسکی، 64:1376)
 در الاغانی دربارهٔ صحت انتساب عشق غُذری به مجنون، در مقایسه با افراد قبیلهٔ بنی‌غُذره چنین آمده است: «ابراهیم بن سعد می‌گوید: مردی از اهل بنی غُذره برای حاجتی نزد من آمد، حدیث عشاق به میان کشیده شد. پرسیدم: شما نازک‌دل‌تر هستید یا بنی عامر؟ او پاسخ داد: بنی عامر به سبب داشتن مجنون بر ما رجحان دارد.» (اصفهانی، بی‌تا: 34)
 نظامی دربارهٔ مجنون می‌گوید:

از شهوت غُذره‌های خاکی معصوم شده به غُسل پاکی

(نظامی، 224:1389)

«در ادب عرب توجه به موضوعات رومانیتیک و به ویژه موضوعاتی که با زندگی عرب بادیه نشین ارتباط داشت، به سرعت رو به فزونی و تکامل نهاد.» (کراچکوفسکی، 1376: 94)
 این مسئله که عاشقان غُذری، شاعر نیز بوده‌اند، شاید به این دلیل است که در روزگار اعراب، ادب و هنر از جایگاه والایی برخوردار بود. در نتیجه شاعران برای ظرافت بخشیدن به شعر و ادب روزگار خود، به عشق، چهره‌ای فاضل و ارجمند عطا کردند. در حالت دیگر می‌توان گفت اینان برای ارج نهادن به عشق پاک، راهی برای حضور آن در ادبیات باز کردند. (همان: 65)

ویژگی‌های عشق غُذری در منظومه‌ی لیلی و مجنون

«لیلی و مجنون در بین سایر عاشقانی که آیین حبّ غُذری آنها را به محنت و فراق بی‌سرانجام محکوم داشته بود، اندک اندک دو نماینده واقعی اینگونه عشق نامراد شدند.» (زرین‌کوب، 115:1372)
 این داستان، ماجرای عشقی سرشار از ناکامی و عفت است و سرانجام عشق یک عاشق غُذری یعنی منجر شدن به مرگ را یادآور می‌شود. از طرفی دیگر می‌توان گفت شرایط روزگار، مجنون را به یک عاشق غُذری بدل کرده است. در نتیجه «مجنون برای آنکه مُحَبّ غُذری کامل باشد، باید:

1. در عشق، وصل نخواهد و عفت پیشه کند
2. سِرّ عشق بپوشد
3. از درد عشق بمیرد.» (ستاری، 435:1366)

ویژگی‌های این عشق با نگاهی اجمالی عبارت‌اند از :

1- قداست عشق

2- عفت و آزر

3- عدم وصال

4- شهادت برای عشق

1. قداست عشق

با وجود این که عشق عُذْرِي میان دو انسان از جنس مخالف صورت می‌گیرد، اما این محبت از چنان قداستی برخوردار است که می‌توان به وضوح، جلوه‌های خاصی از عرفان را در آن یافت. معشوق برای عاشق یکتا و بی‌همتاست و عاشق جز او به هیچ‌کس مهر نمی‌ورزد:

شبی مجنون به لیلی گفت کای محبوب بی همتا

ترا عاشق شود پیدا ولی مجنون نخواهد شد

(حافظ، 1388:165)

«این عشق هرچند برخاسته از تمنیات جنس است، (چنانکه در جایی مجنون به صراحت آرزویی از مقوله وصال جسمانی را بیان می‌کند که: گه نار تو را چو سیب خایم/ گه سیب تو را چو نار خایم...ص 217) اما در عالم بیان، راه به مرزهای عشق مطلق مثالی می‌برد؛ عشقی آمیخته به عفاف فوق تصور، تا سرحدّ شهادت.» (نظامی گنجوی، 1389: مقدمه)

منظومه لیلی و مجنون، با دنیای عرفان اشتراکات بسیاری دارد. از آن جمله است جبر حاکم بر ماجرا، تجلی وجود محبوب در عالم و قضیه وحدت وجود. (همان: مقدمه) عاشق و معشوق از لحظه نخست تولد، زیر نظر باریک‌بین نظامی قرار گرفته‌اند. ذکر صفات ظاهری، بیان خصایص اخلاقی، تحکم خانواده در بلاد عرب و ... از خصوصیات این عشق انسانی به شمار می‌رود. خانواده برای رهایی دل‌داده، به خانه کعبه دست می‌آویزد. واسطه‌ها برای وصال تلاش می‌کنند. قیس گاه به پوست گوسفندان در می‌آید و گاه به دامان پیرزنی دست می‌آویزد تا رخسار محبوب را برای لحظه‌ای کوتاه ببیند.

«عاشق کامل که نمونه تمام عیارش بدوی عُذْرِي است، پاکدامن، ثابت قدم و با وفاست و عشق وی افلاطونی به معنای پیوند قلبی و روحی است. این عشق، عشقی است پایدار و ماندگار،

حتی بی‌آنکه عشاق با هم دیدار کنند تا عشقشان از ملاقات‌های مکرر قوت گیرد. برعکس هجران و فراق، بر آتش انبوه عشق آنان دامن می‌زند و اگر هم فرصت ملاقاتی دست داد، یا پنهانی و دور از چشم اغیار صورت می‌گیرد و یا در دیاری غریب،» (ستاری، 1366:191)

2. عفت و آزر

بارزترین ویژگی این نوع عشق، پاکی آن است. در روزگاری که اعراب بی‌پروا اندام زن را در اشعار خود به تصویر می‌کشیدند، معشوق غذری از این گونه رسوایی‌ها در امان ماند. (همان: 446)

تَشْكُو رَوَادِفَكَ الْمَطِيَّهَ فَوْقَهَا شَكْوَى الْتَى وَجَدَتْ هَوَاكَ دَخِيلاً

مَرکب از سنگینی نشستنت بر پشت خویش می‌نالد، به‌سان نالیدن عاشقی که محبت تو را در دل خویش می‌یابد. (متن‌بی، 1389:34)

در میان اعراب، عشق «مجنون» نمونه بارز حبّ غذری است. گویی او رنج طلبی می‌کند و از لذت و حظّ معشوق بی‌بهره می‌ماند. این خصوصیت به ندرت در مردان دیده می‌شود. از دید عرفان این‌گونه عفاف‌گرایی فقط در موضع رهبانیت و خدمت به دین به چشم می‌خورد. اساس عشق بر مبنای حدیث «مَنْ عَشِقَ وَ عَفَّ وَ كَتَمَ وَ مَاتَ شَهِيداً» (عین القضاة، 1389:96)، بر عفت و پاکی بنا شده است. در سراسر منظومه لیلی و مجنون به جز در آن اوقات که مجنون با خیال لیلی سخن می‌گوید، نشانی از رجای تمتّع جسمانی دیده نمی‌شود. چرا که هنگام ملاقات بین این دو دل‌داده، جز لذت دیدار و حظّ عشق، چیز دیگری میانشان مبادله نمی‌شود. و در هنگام تلفیق این دو مضمون، ابیات اشاره‌گر به جسم، بسیار کمتر از ابیات مشحون از عشق به وجود یار و اندوه محبت است :

جز در غم تو قدم نداریم	غم دار توایم و غم نداریم
هر جان که نه از غم تو آید	آید به لب و مرا نشاید
چون سکه ما یگانه گردد	نقش دویی از میانه گردد
خلق از پی لعل می‌کند کان	مجنون ز پی تو می‌کند جان
یارب چه خوش اشتیاق باشد	گر با منت اشتیاق باشد
مهتاب شبی چو روز روشن	تنها من و تو میان گلشن
در برکشمت چو رود در چنگ	پنهان‌کنمت چو لعل در سنگ

با نار برت شکست گیرم	سیب زنخت به دست گیرم
گه نار تو را چو سیب سایم	گه سیب تو را چو نار خایم
گه زلف بر افکنم به دوش	گه حلقه برون کنم ز گوشت
گه در بر خود کنم نشست	گه نامه غم دهم به دست
این گفت و گرفت راه صحرا	خون در دل و در دماغ صفا

(نظامی، 1389، 217-218)

3. عدم وصال

این عشق بر مبنای فراقی ابدی شکل گرفته است. درباره ارتباط فراق و علت ایجاد این عشق گفته‌اند: «غم غربت شاید سبب اصلی پیدایش عشق عُذری است. غزل عُذری تجسم شاعرانه شوق بازگشت به قبیله و موطن اصلی بود. در این عشق، معشوق تصویر دگرگون شده‌ای از مادر است. برای همین بود که شاعر عُذری به وصال نمی‌اندیشید و اندیشه وصال نوعی احساس گناه در او به وجود می‌آورد.» (دهقانی، 1377:21)

یک جوانی بر زنی عاشق بُدست	می ندادش روزگار وصل دست
بس شکنجه کرد عشقش بر زمین	خود چرا دارد ز اول عشق، کین؟

(مولانا: 1385.4749-3/4750)

عین القضاة می‌فرماید:

«آن بت که مرا داد به هجران مالش	دل گم کردم میان خدّ و خالش
پرسند رفیقان من از حال دلم	آن دل که مرا نیست چه دانم حالش»

(عین القضاة، 1389:117)

در واقع این فراق و تمایل به آن، به طرزی نمایان شده بود که گویی دوام این عشق فقط در هجران میسر است. عاشق وانمود می‌کرد که به هنگام دیدار، عشق از جانش زدوده می‌شود و چون از معشوق دور می‌شود، عشق به نهادش باز می‌گردد. گاه گاهی نیز میان خود و معشوق، حائل و مانع ایجاد می‌کرد. از دیدگاهی دیگر، «تفاوت هجران با فراق در این است که هجران ممکن است با خیانت و غدر توأم باشد، که تحمل آن را دشوارتر می‌کند؛ و نیز هجران قطع رابطه‌ی عاشق و معشوق است بدون آنکه آنان ناگزیر باشند

یکدیگر را ملاقات نکنند، ولی فراق، دوری اجباری است به نحوی که این دو یکدیگر را ملاقات نمی‌کنند.» (مدی، 48:1371)

أَقُولُ لِأَصْحَابِي هِيَ الشَّمْسُ ضَوْءُهَا قَرِيبٌ وَلَكِنْ فِي تَنَاوُلِهَا بُعْدٌ
(به یارانم می‌گوییم: لیلی مانند خورشیدی است که نور آن نزدیک است اما برای وصال، دور است.) (مجنون، بی تا: 97)

جلوه دیگر فراق و ناکامی در منظومه لیلی و مجنون، ابن سلام است. ابن سلام در محیط سنت‌گرا، مردسالار و زن ستیز بادیه، همچنان از وصال جسمانی همسر محروم می‌ماند. اگر داستان این ناکامی صرفاً ساخته دست نظامی باشد، خود گواهی است محکم بر الزام حکمرانی عشق عُذری میان عاشقان حقیقی. این مطلب را لیلی نیز برای مجنون فاش می‌کند که:

وَأَنْ جَفْتْ نِهَادَهُ غَرَّ مَا جُفْتُ اسْتِ سر با سر من شبی نخفته است
مَنْ سَوَدَ وَلِي دُرْمٌ نَسُوْدَهُ اسْتِ الماس کسش نیازموده است
(نظامی، 188:1389)

4. شهادت برای عشق

پیشتر در بیان حدیث عشق دانستیم که عاقبت عشق پاک و پنهان، جز مرگ نیست. پایان عشق عُذری بنا بر حدیث «مَنْ عَشَّقَ وَ ...» جز مرگ نیست. همه عشاق عُذری از امام العاشقین جمیل بن معمر عُذری گرفته تا مجنون، بدین سرنوشت دچار شده‌اند. در اشعاری که از ابن سراج باقی مانده، به برخی صفات عاشقان عُذری از جمله مرگ برای عشق، اشاره شده است:

«اگر عاشق بودی، از عشق می‌مردی، چنانکه از بنی عُذره هر که عشق راستین در دل داشت، مُرد. عشق، قیس لُبنی و مجنون بنی عامر را کُشت.» (کراچکوفسکی، 96:1376)

عرفا نیز در زمینه عشق الهی، خود طالب مرگ و فنا ی اختیاری هستند. این مرگ همان تولد دوباره یا ولادت روحانی است که برابر با قول ((موتوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا)) است.

به این بیت از مجنون عامری بنگرید:

فَيْسِقِيهِ كَأْسَ الْمَوْتِ قَبْلَ أَوَانِهِ وَيُورِدُهُ قَبْلَ الْمَمَاتِ إِلَى التُّرْبِ

جلوهٔ ((حُبِّ عُدْرِي)) در منظومهٔ لیلی و مجنون نظامی 41

((عشق پیمانۀ مرگ را پیش از فرا رسیدن آن، به عاشق می‌نوشاند و آدمی را پیش از موعدهٔ مرگ به آغوش خاک می‌سپرد)) (امیر جلالی، 1388: 77)
مولانا می‌گوید:

هر که اندر کار تو شد مرگ دوست بر دل تو بی‌کراهت دوست، اوست
(مولانا، 1385: 3/4611)

پدر مجنون به هنگام دیدار فرزند، به او چنین می‌گوید:
پیشینه عیار مرگ می‌سنج تا مرگ رسد، نباشد رنج
از پنجه‌ی مرگ جان کسی برد کو پیش ز مرگ خویشتن مُرد
(نظامی، 1389: 154)

جلوهٔ حُبِّ عُدْرِي در «لیلی و مجنون» نظامی

مبحث «حُبِّ عُدْرِي» در این منظومه، صرفاً در حیطه اجتناب از لذت طلبی جسمی و جنسی قرار می‌گیرد. با اینکه «در این نوع عشق همواره نظربازی و التذاذ بصری آزاد بوده است.» (مدی، 1371: 153). جلوهٔ اعلای این نظربازی را در آثار غزالی و فخرالدین عراقی به عنوان پلی برای رسیدن به جمال مطلوب حق، می‌توان یافت. عنصر برجسته در ایجاد اشعاری از این دست، روایت راویان و پرداختن افسانه‌های بسیار برای توجیه کردن و منطقی جلوه دادن عشق عُدْرِي است. در این افسانه‌ها برای عاشق، صفاتی بی‌نظیر و عفتی فوق‌عادی لحاظ می‌شود و به نوعی، اشاره به مدینه فاضله اعراب می‌کند. «این عشاق که از آلوده شدن به گناه پرهیز دارند و عشق خود را پاک می‌خواهند و از چشم بد رقیبان و حاسدان و زخم زبان غمّازان هرگز ایمن نیستند، دزدانه به هم نشستند و راز دل گفتن را آن‌هم بعد از زناشویی لیلی، گناه نمی‌شمرند.» (ستاری، 1366: 126) بر این اساس عاشق عُدْرِي تمایلات جنسی را نادیده گرفته و به رؤیای وصال می‌پردازد.

قاصدی که نامه لیلی را به قیس می‌رساند، از قول لیلی چنین می‌گوید:
نه دل که به شوی برستیزم نه زهره که از پدر گریزم
گه عشق دلم دهد که برخیز زین زاغ و ز غن چو کبک بگریز
گه گوید نام و ننگ بنشین کز کبک قوی‌تر است شاهین
(نظامی، 1389: 184)

جنبه شاعری مجنون با دیوانگی و جنون او سازگار نیست. احمد غزالی می‌گوید: «گفتار عاشقان دیگر است و گفتار شاعران، دیگر. حدّ ایشان بیش از نظم و قافیه نیست و حدّ عاشق جان دادن است.» (غزالی، 259:1358) در نتیجه جنبه عاشقی و جنون او بر جنبه شاعری‌اش غلبه می‌کند.

جلوه دیگر عاشق غُذری را، در شخصیت ((ابن سلام)) همسر اجباری لیلی می‌توان دید. ماجرای ناکامی ابن سلام از لیلی، نمود کاملی از عشق غُذری است. در جامعه‌ای که مردان حکم می‌رانند و قانون چند همسری و پیروی محض از شوهر حکم فرماست، بسیار عجیب به نظر می‌رسد که این بار مرد از زن پیروی می‌کند. به هر حال، ابن سلام نیز راه عفت و قناعت به دیدار یار را در پیش می‌گیرد:

چون ابن سلام دید سوگند	زان بت به سلام گشت خُرسند
دانست کزو فراغ دارد	جز وی دگری چراغ دارد
لیکن به طریق سرکشیدن	می‌نتوانست ازو بریدن
کز دیدن آن مه دو هفته	دل‌داده بُد و ز دست رفته
گفتا: چو ز مهر او چنینم	آن به که درو ز دور بی‌نم
خرسند شدن به یک نظاره	زان به که کند ز من کناره
وآنگه ز سر گناه‌کاری	پوزش بنمود و کرد زاری
کز تو به نظاره دل نه‌ادم	گر زین گذرم، حرام‌زادم
زان پس که جهان گذاشت با او	بیش از نظری نداشت با او

(نظامی، 142:1389)

«حُب عذری، صورت غایی و نهایی آرمان افلاطونی در عشق و عاشقی است. افلاطون در نُضج و تکوین آراء و افکار فلاسفه و حکما و عرفای اسلام در باب عشق و عاشقی، سخت مؤثر افتاده است.» (ستاری، 271:1374)

صوفیه بر مبنای حدیث «مَنْ عَشَقَ وَ كَتَمَ وَ مَاتَ، مَاتَ شَهِيداً» (تمهیدات، 96:1389)، عفت در عشق ورزی را ضروری می‌دانند. از قدما ابن داوود بر این نوع عشق و الزام آن تأکید بسیار می‌ورزد. «میان مُحب و محبوب شهوت در میان نیاید، مگر زمانی که خواهد که از زحمت عشق و ملال عاشقی خلاص یابد... پس عشق آن بود که از شائبه غرض، مبرا و از

احتمال شهوت، سالم باشد، و لذت عاشق مُنحصر در نظر بود. پس هرکس که دوام لذت و استدامت عشرت خواهد، نظرباز و پاک دامن باشد.» (ابن داوود، به نقل از: ستاری، 277:1374) عرفا به استناد «المَجَازُ قَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةِ» نظربازی را جایز بلکه ضروری می‌دانند. شاید بتوان از نردبان مجاز بالا رفت و به کمال رسید. «آنچه سالکان طریق حق را در بدایت از عشق انسانی برخیزد، آن تربیت اول است، تا مبتدیان را در این منزل طریقت، شریعت ازل درآموزند، تا متأدب شوند در منزل اعلا به آداب بدایت، زیرا خلیل (ص) از ره ملکوت به درجه‌های فعل در آمد.» (شیخ روزبهان، 69:1366)

«نظر مجنون هرچند بر جمال لیلی است، اما لیلی آینه‌ای بیش نیست و لهذا قال النبیّ علیه السلام: ((مَنْ عَشَقَ وَ عَفَا وَ كَتَمَ وَ مَاتَ، مَاتَ شَهِيدًا)). نظر مجنون بر حسن لیلی بر جمالیست که جز آن جمال همه قبیحست، اگرچه مجنون نداند، ((إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَ يُحِبُّ الْجَمَالَ)) غیر او را نشاید که جمال باشد. چه جمال محبوب لذاته اوست، که به چشم مجنون نظر به جمال خود می‌کند در لیلی و بدو خود را دوست می‌دارد. پس بر مجنون قلم انکار نرود، اگر نظرش در آینه حسن لیلی بر جمال مطلق آید.» (عراقی، 385:1373)

شیخ روزبهان بقلی شیرازی در این باب چنین می‌گوید: «جوهر دریای عشقشان به جهان عشق از جهان امتحان نقل کرد. سید آفاق را از حالشان خبر شد، بر ایشان ترحم کرد و گفت: ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ فِي أُمَّتِي مَثَلَ يَوْسُفَ وَ زُلَيْخَا)) و نیز در عشق انسانی که منهج عشق ربانی است ((وَأَتَّقِ اللَّهَ وَ تُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ))؛ و ... از دفتر انبیاء برخوان، تا بدانی که در عشق این نظر نیست، و در آن عشق از جیحون توحید بی‌قنطره عشق تو ما را گذر نیست.» (بقلی شیرازی، 11:1366)

آنچنان که مجنون از شدت عشق و صبوری در راه عشق و تحمل مشقات آن، از نظر روحی تزکیه شد و از خودی خود به در آمد. نتیجه این رهایی نفس در بخش «جواب دادن مجنون پدر را» به وضوح نمایان است:

بر من ز خرد چه سکه بندی	بر سگه کار من چه خندی
در خاطر من که عشق ورزد	عالم همه سکه‌ای نیرزد
هر یاد که بود رفت بر باد	جز فرم‌شیم نماند بر یاد
امروز مگو چه خورده‌ای دوش	کان خود سخنی بود فراموش

گر زانکه رود درین زمانم	پرسی که چه می کنی ندانم
تنها نه پدر ز یاد من رفت	خود یاد من از نهاد من رفت
در خود غلطم که من چه نامم	معشوقم و عاشقم، کدامم؟

(نظامی، 1389:156)

«صوفیه برای این عشق عقیف عُذری، معنایی متعالی قائل شدند و بدان جهتی راهیاب مقصد فناء فی الله و بقاء بالله دادند. در این بینش معنوی یا باطنی، عشق جسمانی مجازی چه کام و چه کامیاب، قنطره عشق حقیقی است و گذشتن از آن برای رسیدن به حق ناگزیر است. بسان عشق لیلی و مجنون، و همین مقصد و هدف عرفانی و الهی است که به آن عشق قدر و اعتبار می بخشد، نه آنکه مرگ از عشق عقیفِ مکتوم خود به خود، پسندیده و ارزشمند باشد.» (ستاری، 1374:280)

تنها دستاورد عشق برای عاشقان، جنون است. ((جنون)) و ((مرگ)) دو عامل بازشناختن و به یادآوردن عاشقان عُذری است. در این میان «وفای به عهد و رعایت عفاف در نظر عاشق، هردو به یک اندازه ارج و اهمیت دارند؛ اولی زنده کننده یاد معشوق غایب است و دومی، ضامن پاکدامنی آن دو به هنگام دیدارهای نادرشان.» (ستاری، 1344:67)

آنچه نظامی از لیلی و مجنون بیان می کند، داستانی ساده اما قابل تأمل است. آن دو بسیار ساده و در مکتب با یکدیگر آشنا می شوند. میان آن دو فاصله و مسافت، حائل نیست و هردو در یک بادیه زندگی می کنند. همه چیز بسیار عادی اتفاق می افتد. به ناچار از دیدارشان جلوگیری می شود. به تبع آن، لیلی را به عقد یکی از خواستگاران در می آورند. این یک روند طبیعی برای سامان بخشیدن به یک عشق ناکام است. اما مجنون در تمام مسیر عاشقی، نقش یک پیرو عشق خاکساری را می پذیرد و در قالب دیوانه ای رسوا، نقشی شجاعانه و جسورانه به خود می گیرد. ممکن است اتصاف عنوان دیوانه به قیس، فقط هنگام دیدار لیلی بوده باشد. این مجنون نمایی به نوعی آزادی از قیود اخلاق و اجتماع نیز بوده است.

در الاغانی از زبان پدر مجنون چنین روایت شده که: احمدابن عبدالعزیز، به جستجوی مجنون می رود. در سرزمین عامری، سراغ او را از بسیار کسان می گیرد به ناگاه موفق به دیدار پدر و برادران مجنون می شود. پدر در اندوه پسر می گرید و چنین می گوید: فرزندم

میان دیگر اولادم عزیزتر و دردانه بود اما به ناگاه گرفتار عشق دختری از بنی سعد شد. پدر او از تزویج دخترش به نام قیس ابا ورزید و او را به دیگری داد. و این است سبب دیوانگی و آوارگی قیس. (اصفهانی، بی تا: ج 2: 15)

نظامی در باب بیهوشی و بی خردی مجنون از زبان او، چنین می سراید:

در خاطر من که عشق ورزد	عالم همه حبه‌ای نیرزد
بختم نه چنان به باد دادست	کز هیچ شنیده‌ایم یادست
هر یاد که بود رفت بر باد	جز فرمُشیم نماند بر یاد
امروز مگو چه خورده‌ای دوش	کان خود سخنی بود فراموش
گر زانکه رود در این زمانم	پرسی که چه می کنی ندانم
دانم پدری تو من غلامت	و آگاه نیم که چیست نامت
تنها نه پدر ز یاد من رفت	خود یاد من از نهاد من رفت
در خود غلطم که من چه نامم	معشوقم و عاشقم، کدامم؟

(نظامی، 1389: 156)

نتیجه گیری

شعر و غزل، همواره بیانگر احساسات و عواطف شخصی شاعر و به منزله نوعی پیوند ناگسستنی با اجتماع به شمار می‌رفته است. یکی از انواع شعر که در دوران جاهلیت به وجود آمده است، شعر عفیفانه یا غزل عُذری است. این عنوان از رویه شاعران آن روزگار در باب عشق گرفته شده است. در کنار محیط مملو از عیش و نوش و خوشگذرانی اعراب بادیه، گروهی از اعراب و عشاق مبنای دلدادگی را بر ارج نهادن به ماهیت وجودی زن نهادند. قبایل بنی عُذره و بنی عامر به دلیل داشتن شرایط اقتصادی نامناسب و فقر، روحیاتی سرشار از خشونت داشتند. این احوال منجر به ایجاد انگیزه ستایش عشقی ناکام در آنان گردید. به دنبال این حالات روحی و پذیرفتن ماجراهای عشقی ناکام، معشوق نیز جایگاه والایی سرشار از پاکی و عزت پیدا کرد. بر این اساس، معشوق چنان والا پنداشته می‌شد که فقط سزاوار ستایش بود. در پی آن، این عشاق، از التذاذ جسمانی طمع بریدند و به هجران معشوق دل خوش کردند.

در کنار افراد برجسته تاریخ عذری، قیس عامری جایگاه معتبری در تاریخ اعراب، اشعار غنایی تازی و فارسی یافت. او در تاریخ عرب، در منظومه غنایی «لیلی و مجنون» و در متون صوفیانه، همواره به عنوان تجلی اعلاّی یک عاشق بی‌طمع و وارسته از تمنیات نفسانی، ستوده شده است. در این جستار، دریافتیم که شخصیتی چون مجنون، چه دارای ماهیتی اسطوره‌ای و ادبی بوده و چه وجود حقیقی و تاریخی داشته باشد، می‌تواند در متون صوفیانه الگویی از یک عارف حقیقی واقع شود. در نتیجه، عشق مجازی می‌تواند نردبان و منهجی برای وصول به عشق حقیقی باشد. حتی اگر هدف از عشق‌ورزی جز وصول به معشوق مجازی نباشد نیز طمع به جسم معشوق و پاسخ‌گویی به غرایز نفسانی، مردود است. چرا که صوفیه نیز بر حدیث «مَنْ عَشِقَ وَ عَفَّ وَ كَتَمَ وَ مَاتَ، مَاتَ شَهِيداً» استناد کرده و عشقی توأم با عفاف و ناکامی و شهادت را ستوده‌اند. چنین عشقی حتی قبل از ولادت عاشق نیز وجود داشته است که همان نظریه «قدمت عشق» است. از دیگر سو این عشق تا پایان عمر دوام دارد و دیدار عاشقان، موکول به روز واپسین است:

پهلوی لیلی‌اش نهادند	پهلوی لیلی‌اش نهادند
خفتند به ناز تا قیامت	خفتند به ناز تا قیامت
بودند در این جهان به یک عهد	بودند در این جهان به یک عهد

(همان، 268)

کتاب‌نامه

- اصفهانی، ابوالفرج (بی تا). *الآغانی*. مصر: دارالکتب
- امیرجلالی، محمد. 1388. *سنجش غزل‌های فارسی و عربی سعدی با اشعار منسوب به قیس بن ملوح بر پایه حُبّ عُذری*. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبایی تهران.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. 1388. *دیوان اشعار*. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: جیحون.
- خاتمی بروجردی، هادی. 1368. *نقد و بررسی از دو کتاب تمدن اسلام و عرب جرجی زیدان و گوستاو لوبون*. تهران: صدر.
- دهقانی، محمد. 1377. *وسوسه‌ی عاشقی*. بی جا: برنامه.
- روزبهان بقلی شیرازی. 1360. *شرح شطحیات*. هانری کربین. تهران: طهوری.
- زرین کوب، عبدالحسین. 1372. *پیر گنجه در جستجوی ناکجا آباد*. تهران: سخن.
- ستاری، جلال. 1366. *حالات عشق مجنون*. تهران: توس.
- _____. 1344. *پیوند عشق میان شرق و غرب*. تهران: وزارت فرهنگ و هنر.
- _____. 1374. *عشق صوفیانه*. تهران: مرکز.
- سعدی، مصلح‌الدین. 1383. *کلیات سعدی*. محمد علی فروغی. تهران: نامک.
- صناعی، محمود. 1382. *پنج رساله افلاطون*. تهران: هرمس.
- عراقی، فخرالدین. 1373. *کلیات*. تهران: نگاه.
- عین‌القضات همدانی. 1389. *تمهیدات*. عفیف‌عسیران. تهران: منوچهری.
- غزالی، احمد. 1358. *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*. احمد مجاهد. تهران: دانشگاه تهران.
- کراچکوفسکی. 1376. *پژوهشی در ریشه‌های تاریخی و اجتماعی داستان لیلی و مجنون*. ترجمه کامل احمدنژاد، تهران: زوار.
- کربن، هانری. 1352. *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه اسدالله مباشری. تهران: امیرکبیر.

48 فصل نامه علمی پژوهشی « عرفانیات در ادب فارسی »

متن‌بی، احمد بن حسین. 1389. شرح گزیده دیوان متن‌بی. ترجمه محمدحسن حسن زاده و غلام عباس رضایی هفتادری. تهران: دانشگاه تهران.

مجنون لیلی. (قیس عامری)، (بی تا)، دیوان اشعار. جمع آوری عبدالستار احمد فراج، مصر. مدی، ارزنگ. 1371. عشق در ادب فارسی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مولوی، جلال الدین محمد. 1385. مثنوی معنوی. تصحیح محمدرضا برزگر خالقی. تهران: سایه گستر.

نظامی گنجه‌ای، الیاس. 1389. لیلی و مجنون. سعید حمیدیان. تهران: قطره.