

## کارکرد زیبایی در عشقِ مجازی و شاهدبازی عرفا

محمود حاجی محمدی<sup>۱</sup>

دکتر قدملی سرامی<sup>۲</sup>

چکیده:

زیبایی پرستی در عرفان اسلامی، همواره یکی از موضوعات چالش برانگیز بوده است که از سویی پیروان مكتب جمال با رویکردی هنجارشکنانه کوشیده‌اند، با به کارگیری واژگان رمزی مخالف شریعت مانند: «رند»، «قلاش»، «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 سرگشتگی 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- سرآغاز

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

haji357@gmail.com

gsarami@gmail.com

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

#### 94 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

این پژوهش در پی آن است تا با تعریف عشق و پیوند آن با زیبایی و بیان ویژگی‌های درونی و بالابرندگی آن، کارکرد سازنده عشق را در رویکرد حقیقت جویانه نگرش عرفای زیبایی پرست و پیروان «مکتبِ جمال» در ساختار عشقِ مجازی بازنماید، 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 عشقِ مجازی را پلی برای رسیدن به عشقِ حقیقی یا به تعبیری: «المجاز قنطرة الحقيقة» 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 جوبی و تصعید، کششی سرشناسی در نهادِ آدمی است. انسان دوست دارد به سوی جاودانگی و نامتناهی پیش برود. کشش درونی و سرشناسی که، مایه عاشقی است. این کشش درونی و رازآلود از همان آغاز زندگی همراه انسان است. گرایش کودک به مادر و مهرِ مادر نسبت به او نمود آشکاری از این کششِ مهرآمیز درونی است. انسان در گذر زندگی خود همواره با این کشش روبرو بوده است. زیبایی و عشق استعدادی است که در سرشناسی 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، نتیجهٔ 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 نگاه‌های زیباتر جلوه می‌کند. زیبایی در عشق کارکردی بنیادین دارد. زیبایی دستاورده معرفت عقلانی و شناخت درونی و شهود است. زیبایی، حقیقتی جاری در هستی است، و هر کسی، 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 هستی شناسانه و رویکرد معرفت درونی، بازنمودی از هستی است که زشتی در آن راه ندارد و هرچه به ظاهر هم که زیبا نباشد، درون و سرشناسی راستین و زیبا دارد.

## کارکرد زیبایی در عشقِ مجازی و شاهدباری عرفا (93-116) 95

چشمی که زیبایی را نمی‌بیند، زیبابین نیست. زیرا زیبابینی نتیجهٔ زیبانگری و زیبانگری نتیجهٔ آگاهی و شناخت درونی است. انسان هنگامی می‌تواند زیبابین باشد که درونی نورانی، روش و آگاه داشته باشد. در سایهٔ این نورانیت و آگاهی، می‌آموزد که با چشم زیبانگر، هستی را بنگرد و همهٔ چیز را زیبا ببیند. نگرش به هستی گاهی کثrt گرایانه 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 ردهٔ بالاتری از زیبایی جای دارد. گاهی نگرش به هستی رویکردی همهٔ سویه دارد و نگاه به کل است. در این نگاه زیرساختِ هستی یگانه است، به گونهٔ دیگر، "بود" یگانه و "نمود" چندگانه است. در نگاه به کل همهٔ چیز زیبا است ولی در نگاه جزیی زیبا نیست. کسانی که به کل می‌نگرند؛ به عشقِ حقیقی می‌رسند و زیبایی حقیقی را درمی‌یابند و به صلح کل دست می‌یابند. در این نگاه شهوت نیز به فرآآگاهی 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 کثrt، سم خواری است. مدفوع در نگاه جزیی و کثrt، 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 تشنجی برای انسان سخت و رنج‌آور است، ولی همین گرسنگی و تشنجی هنگامی که با آگاهی همراه شود، زیبا و ارزشمند می‌شود که انسان عاشقانه و با شور و شوق از آن استقبال می‌کند. این گرسنگی مایهٔ آگاهی و بصیرت است:

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

(همان، 83)

پس نورانیت درونی پایه و مایهٔ کل نگری است:

گر گُل است اندیشهٔ تو، گلشنی ور بود خاری، تو هیمهٔ گلخنی

(همان، 21)

عاشق زیبانگر و زیبابین 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

## 96 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

که تمامی انسان‌ها قسمتی از وجودشان را عشق فرآگرفته است، چه بدانند و چه ندانند، البته برخی تمام وجودشان را فرآگرفته 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 همهٔ جهان را تسخیر کند. و این مطلب همان ادعای مکتب جمال در عرفان اسلامی است. (افراسیاب پور، 1380: 110). بنابراین رویکرد عرفا و صوفیه مکتب زیبایی پرستی به این کشنیدروندی، 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 وسیلهٔ شناخت و کشفِ اسرار الهی، و رسیدن به یگانگی است. لذا عشق مجازی و زیبایی-پرستی کارکردی سازنده در این راه دارد. چنان‌که جمال‌پرستی در ایران ریشهٔ کهن دارد، و ابوحلمان دمشقی را سردستهٔ این گروه نامیده‌اند، و کسانی چون احمدغزالی، عین‌القصات-همدانی، اوحدالدین کرمانی و فخرالدین عراقی از بر جسته‌ترین 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 جنبهٔ منفی که شهوت‌پرستی 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 صوفیه 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 تصریع 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 عشقِ 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، لابالی و بر هرچیزی چیره است، و دریایی است ژرف و بی‌کران، که در گفت و شنید نمی‌آید. (مولوی، 1372: دفتر 5، 133-132). دریای عشق، موج خون‌فشنان دارد. و سرّ عاشقی فراتر از زبان و قلم و دفتر است که به شرح و بیان نمی‌آید. (حافظ، 1368: 137، 157، 336). عشق جان‌مایه‌آدمی و پایه‌آفرینش هستی است:

بی عشق، نشاط و طرب افزون نشود

صد قطره زِ ابر اگر به دریا بارد

(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 بین و برترین هستی، خوی‌های ناپسندی مانند: حسد، غرور و خودپسندی، خشم و بدگمانی، ناراستی و نالمیدی را از انسان دور می‌سازد، و او را به دیگردوستی، مهربانی، فروتنی و راستی و استواری رهنمون می‌شود.

به هرروی عشق فرایندی است که آدمی است، نه آموختنی و اندوختنی:

ای بی‌خبر از سوخته و سوختنی

عشق آدمی بود نه اندوختنی

(سنایی، 1388: 1176)

### الف) عشق بالا برند و تعالیٰ بخش است

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

کوه در رقص آمد و چالاک شد

جسمِ خاک از عشق بر افلک شد

(مولوی، 1372: دفتر 1، 10)

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

## 98 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

عشق‌الهی و محبت به خدا و صفات و افعال اوست. گسترده مهروزی را مرزی نیست، کشور عشق، دل‌های شیدا و پاک‌باز است، انسان را محروم حرم دل می‌کند، و از انکار می‌رهاندش، تا صدای دلانگیز عشق را که «خوش‌ترین یادگار در گنبد هستی» است؛ بشنود.

### ب) عشق، گوهر سرشنین 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 برگرفت و گرامی کرد:

ای همه هستی ز تو پیدا شده  
خاک ضعیف از تو توانا شده  
(نظمی، 7:1387)

و بوی مهر ازل از خاک شنیده می‌شود:

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

(مبیدی، 1389: ج 8، 374-375)

عشق ریشه ازلی دارد و حدیث قدسی: «قَالَ دَاوُدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَارَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلَقَ قَالَ كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحَبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتَ الْخَلَقَ لِكَيْ أُعْرَفَ.» (فروزانفر، 1385: 120). ناظر بر عشق ازلی است. با چاشنی عشق، خاک را «سلطان اطلس پوش» و «تابان‌تر 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 تشریف به آیین عشق به این سیاره پا می‌نهد.» (پاندر، 1391: 37). عشق در نهاد آدمی، نیرویی کمال‌بخش و کششی دوسویه میان عاشق و معشوق است. عشق خدا به انسان «یُحِبُّهُم» و عشق انسان به خداوند «یُحِبُّونَهُ» (مائده/54). تنها، آدمی شایسته مهروزی با خدادست. دیگران، همه

کارکرد زیبایی در عشقِ مجازی و شاهدباری عرفا (93-116: 99)

نامحرم و از دیدنِ اسرارِ نهانی بی‌بهره‌اند، «ملک 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 رِ تجلی دم زد      عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد  
        عین‌آتش شد از این‌غیرت و بر آدم زد      جلوه‌ای کرد رخت دیدِ ملک عشق‌نداشت

(حافظ، 1368: 176)

پیش‌تر از خلقتِ انگورها

خورده می‌ها و نموده شورها

(مولوی، 1372: 2، دفتر 17)

همه عمر برندارم سر از این خمار مستی  
که هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی  
تو نه مثل آفتابی که حضور و غیبت افتاد  
(سعدي، 1340: 576)

عاشقِ بی‌قرار و شیدا، در رسیدن به معشوق، غوغای در جهان می‌افکند، و در هجران می‌سوzd. هنگامی که به وصال می‌رسد؛ باز هم در آتش است!

عاشق نمی‌شوی که ببینی چه می‌کشم  
در وصل هم زِ عشق تو ای گل در آتشم

(شهریار، 1381: 1، ج 1)

اکنون که رسیده است، این آتش چیست؟ او این زیبایی را بسنده نمی‌داند و در پی حقیقت زیبایی و زیبایی حقیقی است و عشقِ مجازی، راهی برای رسیدن به عشقِ 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  
خالق است آن گوییا، مخلوق نیست  
پرتو حق است آن، معشوق نیست

(مولوی، 1372: 1، دفتر 1)

در نگاه عرفا عشق وسیله‌شناخت و کشفِ 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 هرچه می‌نگرد؛ معشوق را می‌بینند. 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 دیده جانش بیناست. بینایی‌اش، او را در

راهِ شناخت و معرفتِ معشوقِ حقیقی پیش می‌برد و در نهایت، با مشاهدهٔ نورِ حقیقت، به درک هستِ مطلق و زیبایی حقیقی نایل می‌شود و یگانه می‌گردد. مذهبِ عاشقان، جز عشق نیست. «ای دوست! عاشقان را دین و مذهب، عشق باشد که دینِ ایشان، جمالِ معشوق باشد؛ آن که مجازی بود، تو او را شاهد خوانی. هر که عاشقِ خدا باشد، جمالِ لقاء‌الله، مذهبِ او باشد.

کافر باشد که دین طبیعت دارد  
شاهد بازی دین و طریقت دارد  
(عین‌القضاءات همدانی، 1386: 286)

آن کس که نه عشق را شریعت دارد  
آن کس که شریعت و حقیقت دارد

هِنری 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، راهِ رسیدن به خدا و شناخت اوست. و عاشقان را از خودبینی و خودپرستی وارهانیده و به سوی معرفت می‌برد.

علتِ عاشق، زِ علت‌ها جداست  
عشق اصرطلابِ اسرارِ خداست  
عاقبت ما را بدان سر رهبر است  
(مولوی، 1372: دفتر 1، 14)

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است

در تصوّف عاشقانه، پیوند میان بندۀ و خدا، پیوندی مهرورانه و ژرف و درونی است. که فراتر و بالاتر از پرسش‌های ظاهری مانند: نماز و روزه و... جای دارد. عرفاً 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 عشقِ مجازی و عشقِ حقیقی (المَجَازُ الْقَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةُ)

عشق دوگونه است: مجازی و حقیقی. عشقِ مجازی که از آن به عشق مادی، زمینی و خاکی نیز یاد می‌شود، عشقی محسوس میان نوع بشر که بر اثر کششِ سرشناسی 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

وابستگی و پیوند می‌آفريند. گونه دیگر، عشقِ حقیقی است و آن عشقِ آسمانی و ویژه معشوقِ آسمانی است، و از آن به عشقِ الهی ياد می‌شود. اين عشق، نزد عرفا و صوفيه «فرضِ راه آمد»، و با اين عشق به خدا می‌توان رسيد. كه در رسيدن به آن، عشقِ مجازی نيز پله و پيشينه‌اي برای بهره‌مندي از آن می‌شود. اما نه عشقِ مجازی هوسناک و شهوت- خيز، كه معشوقِ مجازی باید آينه‌دار جمال و جلوه حق باشد و در زیبایي او زیبایي معشوق حقیقی را دید. زира «در مكتب جمال، هستی جلوه‌ای از شعاع نور الهی است. در حقیقت آن جمال مطلق در آينه‌اي جلوه نموده و آن تصویرها، همین موجودات هستند. خداوند به خاطر کسی يا چيزی، هستی را نیافریده است، بلکه زیبایي ذاتی اوست و در سرشت زیبایي نيز جلوه نمودن قرار دارد. يعني فلسفه آفرینش و خلقت موجودات در جمال ازلی نهفته است». (افراسیاب پور، 1380، 158). نسفی برای عشقِ مجازی سه مرتبه قایل است. چنان- كه در آغاز شوق و شيفتگی ديدارِ معشوق بر عاشق چنان چيره است که مجاور کوي او می- شود، خانهٔ معشوق را قبلهٔ خويش می‌سازد و می‌کوشد تا از دور در او بنگرد و از ديدارش راحتی و مرهمی بر دلِ مجروحش برسد. و در ميانه چنان می‌شود که تاب ديدار معشوق را ندارد و با دیدن او آتشی بر دل و همهٔ اعضای او می‌افتد که درونش را می‌سوزاند و پاك و صافی و لطيف می‌كند و همه روز با معشوق می‌گويد و از او می‌شنود. و در پایان چنان می- شود که جمال معشوق دلِ عاشق را از غير خود خالي يابد، همگی دل عاشق را فرو گيرد. آن‌گاه عاشق همهٔ معشوق را بیند. چنان‌كه خور و خوابش همه از معشوق می‌شود. (نسفي، 161:1386). اين همان وحدت و يگانگی است.

روشن است برای فهم عشق حقیقی نخست باید عشقِ مجازی را دریافت. عشقِ مجازی پلی برای رسیدن به عشقِ حقیقی است. به گفتهٔ عین‌القضات: «تو هنوز اين قدر نمی‌دانی که شاهدبازی از برای محبوب باشد! بر دل‌ها نصیبی از شاهدبازی حقیقت در این شاهدِ مجازی که روی نیکو باشد درج است؛ آن حقیقت تمثیل، بدین صورت نیکو توان کردن. جانم فدای کسی باد که پرستندهٔ شاهدِ مجازی باشد که پرستندهٔ شاهدِ حقیقی خود نادر است. اما گمان مبر که محبتِ نفس را می‌گوییم که شهوت باشد، بلکه محبت دل می‌گوییم و این محبتِ دل نادر بود». (عین‌القضات همدانی، 1386:297). نسفی نيز می‌گويد: «اي درویش! از عشقِ حقیقی آن چنان که حقّ عشق است - نمی‌توانم نوشت که مردم فهم کنند و کفر دانند، اما از عشقِ مجازی چيزی بنویسم، تا عاقلان از این‌جا استدلال کنند.» (نسفي،

## 102 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

(161:1386). عشقِ مجازی عرفا و صوفیه از این دست بوده است. چنان‌که: «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 نظریازی با شاهدان صورت از پسر و دختر یا شاهدان مهرو، نوعی آمیختگی معنی بی‌چون با صورت بی‌چون، هست، اما چشم جان باید به دیدن جان.» (ستاری، 70:1382).

شیفتگی مولانا به شمس‌تبریزی، صلاح‌الدین‌زرکوب و حسام‌الدین چلبی، عشق پرشوری به مردانی است که در باور مولانا از خود فنا شده و به حق قائم‌اند. عشقِ مجازی از این دست، همانا پلی است به سوی حقیقت که مرد راه را از انسان به خدا می‌رساند، و به رغم ظاهریان، از روی شهوت و هواپرستی نیست.

عاشقی گرزین سر و گرزآن سر است  
(مولوی، 14: دفتر 1، 1372)

عشقی چنین، فراتر از هوا و هوس و شهوت جای دارد و در محدوده دل‌بستگی به زن یا مردی نمی‌گنجد. هوسنایی و شهوت‌خیزی در آن راه ندارد. این همان محبت دل و مرتبه عالی عشقِ مجازی است که بسی فراتر و بالاتر از محبتِ نفس است، و بستری برای بروز عشقِ حقیقی است. «صیاد ازل چون خواست که از نهادِ مجنون، مرکبی سازد از آن عشق؛ خود که او را استعداد آن نبود که به دامِ جمال عشق ازل افتد که آن‌گاه به تابشی از آن هلاک شدی، بفرمودند تا عشقی لیلی را یک چندی از نهادِ مجنون مرکبی ساختند؛ تا پخته عشقی لیلی شود، آن‌گاه بار کشیدن عشق‌الله را قبول تواند کردن.» (عین‌القضات همدانی، 104:1386). عشقِ 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 نورِ حقیقی، حقیقت شوند.» (نسفی، 324:1386). روشن است عشقِ مجازی در بیشتر متون و سخنان عرفا، صوفیان و سخن‌دانان ایرانی، عشقِ مرد به مرد بوده و به ندرت می‌توان از عشقِ مرد به زن یاد کرد. که سرچشمۀ این عشق همانا عشقِ افلاطونی است. «منتها این عشق پاک و بی‌شایبه است. در نزد قدمای یونان در عشقِ مرد به زن شایبه سودجویی مثلاً تولید مثل است، اما عشقِ مرد به مرد می‌تواند پاک و بی‌شایبه 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، تمرينی است از برای عشق آسمانی و عشق به خداوندِ جمیل که باید بدون هر شائبه‌ای مثلاً طمع بهشت و بیمِ دوزخ باشد. عبارت معروف صوفیان *المَجَازُ الْقَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةُ*، یعنی عشقِ مجازی و زمینی می‌تواند وسیله‌ای برای رسیدن به عشق آسمانی باشد.» (شمیسا، 15:1381). در عشق مرد به مرد همانا زیبایی مایه عشق ورزی و رسیدن به حقیقت است نه کامیابی شهوانی و تولید مثل.

عاشقی، نظریازی، زیبایی‌پرستی و شاهدبازی دو رویه دارد، رویه نیک و پستدیده‌اش در میان عرفای راستین رایج بوده و از قداست و هدف متعالی برخوردار بوده است. مخالفان، نظریازی و شاهدبازی را با شهوت‌پرستی برابر دانسته‌اند، در حالی که 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. نظریازی چنان ارزشمند است که خواجه شیراز از آن با عنوان «علمِ نظر» یاد می‌کند، بارها خود را عاشق و رند و نظریاز می‌نامد، و به «عاشقی و رندی و نظریازی» خویش می‌بالد. و نظر پیر را «پاک و خط‌پوش» می‌داند، که «در نظریازی بی خبران 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 آن که برخی بدون بررسی و درک درست از سخن عرفا و متصوفه، همه آنان را همانند غلامبارگان و امردبازان به هوشیاری و شهوت‌رانی و کام‌جویی-های جنسی متهم کرده‌اند. دیگر آن که در برخی از دوره‌های تاریخ عرفان و تصوف، بویژه دوره انجطاط، گروهی از صوفی‌نمايان نفس‌پرست، تن‌پرور، بی‌قید، منحرف و بی‌خبر از تصوفِ حقيقی و پاک، به لباس صوفیان، در خانقاها و حلقه‌های آنان وارد شده و خود را مرید مشایخ و هواخواه اهل خانقا و اهل طریقت می‌نماياندند. از اين‌رو نه تنها زبان انتقاد و نفی و تکفیر مخالفان عرفان و تصوف بيشتر از پيش تند و گزنه‌تر شد؛ که برخی از عرفا و صوفیان پاکباز را بر آن داشت تا به مبارزه با صوفی نمايان رياپيشه و تصوفِ دروغين، برخizند. بازترین چهره مبارز و مخالف تصوف دروغين و رياكلاران دغل پيشه، خواجه حافظ شيرازی است.

برخی نیز به جانبداری از عرفا و صوفیانی که بی جهت مورد طعن و انکار و تهمت واقع شده بودند؛ برخاستند که جامی شاخص‌ترین چهره در دفاع از عرفا و متصوّفه است. او درباره مصاديق عشق‌مجازی در سخن و آثار برخی از عرفا و متصوّفه می‌گوید: «حسن ظن بلکه صدق اعتقاد نسبت به جماعتی از اکابر، چون شیخ احمدغزالی و شیخ اوحدالدین- کرمانی و شیخ فخر الدین عراقی- قدس الله تعالی اسرارهم - که به مطالعه جمال مظاہر صوری حستی اشتغال می‌نموده‌اند، آن است که ایشان در آن جا مشاهده جمال مطلق حق- سبحانه- می‌کرده‌اند و به صور حستی مقید نبوده‌اند، و اگر از بعضی کُبرای 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 حضیض خذلان و اسفل السالفین طبیعت نمانند.» (جامی، 1382: 589). نمونه‌های بسیاری برای پاکبازی عرفا و صوفیه در عشق‌مجازی و زیبایی پرستی می‌توان نام برد. از آن جمله داستان شیفتگی روزبهان بقلی‌شیرازی به شاهد- پسری که منکران خبر آن به سلطان بردن، و سلطان که درباره شیخ نیکو گمان بود به دیدار شیخ رفت و دید که دلببری ماهری پای او را می‌مالد. شیخ پای در منقل آتش نهاد و تهمت از خویش دور کرد. (عراقی، 1386: 419- 438). یا سخن شمس درباره شاهدباری 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 کردنی یک ذره شهوت نبودی در آن.» (شمس تبریزی، 1385: ج 1، 324). یا داستان پاکبازی شیخ اوحدین کرمانی در سماع، چنان‌که پسر خلیفه مرید او شد. (جامی، 1382: 587 و 588). به گونه دیگر عشق‌مجازی را می‌توان به یک دو راهی مانند کرد که اگر با امیال شهوت‌آمیز حیوانی درآمیزد، مایه سقوط و گمراهی خواهد بود. ولی اگر از محدوده تن و حسن بگذرد، همانند نرdbانی خواهد بود برای صعود و بالا رفتن بیشتر.

#### 4- مكتب جمال و زیبایی پرستی

جمال‌پرستی در تصوّف، ریشه کهن دارد. «سردسته‌ی این گروه ابوحُلمان دمشقی است که اصلاً از مردم فارس و ایرانی نژاد بوده و پیروانش را حُلمانیه می‌خوانده‌اند. این حُلمانیان مردمی با ذوق و خوش‌مشرب بوده‌اند و به پیروی از پیر خود، هرجا زیبارویی را می‌دیده‌اند، بی‌روپوش و ملاحظه و به آشکارا، پیش وی به خاک می‌افتداده‌اند و سجده می‌کرده‌اند. گرچه

کارکرد زیبایی در عشقِ مجازی و شاهدبازی عرفا (93-116: 105)

هجویری (در کشف المحبوب) ابوخلمان را از این عقیده مبرأ می‌داند.» (ستاری، 1382: 186). ابن‌جوزی در تلبیس ابلیس از قول استادش کتابی در جواز نظر بر امردان به ابن‌طاهر مقدسی نسبت می‌دهد و این‌که او به زیبارویی در مصر صلوات می‌فرستد. (ابن‌جوزی، 1368: 227-228). همهٔ اهل تصوف، خواستار جمال پرستی نبوده‌اند، لیکن تعدادی از ایشان، جسورانه در این وادی گام نهاده و بی‌باکانه سخن گفته‌اند. بزرگانی چون: احمد غزالی، عین‌القضات همدانی، روزبهان بقلی‌شیرازی، اوحدالدین کرمانی، فخرالدین عراقی از چهره‌های برجستهٔ مکتب جمال و زیبایی پرستی هستند.

عرفا، راه حق را به جذبه و کشش می‌پویند و ایمان از عشق می‌یابند. اما برای دست‌یابی به عشق حقيقی باید از پُل عشق مجازی گذشت. عین‌القضات می‌گوید: «درینا عشق فرضی راه است همه کس را. درینا 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 پاک باخته عشق لیلی باشد و از خویشتن فارغ شود. (همان: 97). عطار این نکته را در منطق الطیر زیرکانه بیان داشته است. شیخ صنعن با سال‌ها ریاضت و عبادت، گرفتار عشق دختر ترسا می‌شود، دست از هر آن‌چه در وادی ایمان و مسلمانی اندوخته، شسته و دل و دین به آن زیباروی می‌سپارد. تا جایی که در برابر خواسته‌های معشوق سرِ 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 عشقِ ترسابچه می‌گدازد تا از آلودگی و ناپاکی عجب 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.

او ز حرص و عیب، کلی پاک شد

هرکه را جامه ز عشقی چاک شد

(مولوی، 1372: دفتر 1، 10)

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

## 106 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

نهادی برای عاشقِ پاک باز خوش‌آیند است و نیش و نوش، قهر و لطف، حنظل و شهد نزد او یکسان است و همواره تشنۀ معشوق است.

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

در کِ زیبایی حقیقی در گرو در کِ زیبایی مجازی و ظاهری است. آن که از درک زیبایی حسّی و ظاهری ناتوان است، هرگز زیبایی حقیقی را درنمی‌یابد. عشقِ مجازی و فهم زیبایی حسّی، سرآغاز عشقِ حقیقی و زیبایی حقیقی است. آن‌چه مایهٔ 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 شناختِ زیبایی و نیکویی معشوق است و عاشقی نشانهٔ 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. هنگامی که او با مهر و محبت می‌نگردد، جز زیبایی و نیکویی معشوق چیزی نمی‌بیند. چشم عاشق زیبانگر و زیبایین است، کاستی و عیب را نمی‌بیند. در گلستان آمده: «حسن میمندی را گفتند: سلطان محمود چندین بندۀ صاحب جمال دارد که هریکی 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  
وآن که را پادشه بیندازد                              کشش از خیل خانه ننوازد  
هر که در سایهٔ عنایت اوست                              گنهش طاعت است و دشمن، دوست

(سعدي، 1373: 133)

باید مجنون بالشی تا لیلی را همه خوبی ببینی:

اگر در دیده 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:

کارکرد زیبایی در عشقِ مجازی و شاهدبازی عرفا (93-116) 107

گفت لیلی را خلیفه کآن تویی  
کز تو مجنون شد پریشان و غوی؟  
گفت: خامش! چون تو مجنون نیستی!  
از دگر خوبان تو افزون نیستی!  
(مولوی، 1372: دفتر 1، 37)

روشن است خلیفه از آن روی که شناختِ ژرف و ناب و مهورزانه 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  
نشان صورتِ یوسف دهد به ناخوبی  
فرشته‌ایت نماید به چشم، کروبی  
و گر به چشمِ ارادت نگه کنی در دیو

(سعدي، 1373: 133)

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

آینه کژ مدار و روشن دار	گرت باید که بر دهد دیدار
آبگینت نماید اندر میغ	کآفتایی که نیست نور دریغ
دیو رویی نماید از خنجر	بوسفی از فرشته نیکوتر
خنجرت کار آینه نکند	حقِ باطل معاینه نکند
به توان دید از آن که در گل خویش	صورت خود در آینه دل خویش
زو تجلی تو را مهیاتر	هر چه روی دلت مصافتار

(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. تجربیاتِ لذت‌بخش یا دردآورِ آدمی، هرگز به شایستگی به  
دیگران نمی‌رسد. به گونه‌ی دیگر از تجربه نمی‌توان تعبیری رسا و بسنده ارایه نمود. از این‌رو  
فهم نادرست از تجربه دیگران، زمینه‌های کژفهمی را پدید می‌آورد. چنان‌که بیشتر منکران  
و معاندانِ عرفا، در چنین کژفهمی فرولغزیده، و به استدلال و استنادِ باطل، ناشی از تعبیری  
نادرست، چنگ زده‌اند. تجربه عارف چنان‌که برای خود او تعبیر می‌شود؛ برای دیگری، قابل  
تعبیر نیست. از سویی «مانند تجربه حسی، تجربه محض را – اگر امکان داشته باشد که به

## 108 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

تعییر آلوده نشود - می توان مسلم و بی شببه دانست. ولی تعییر، 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 می‌گوید که گفتنی نیست، چنان‌که این شنیدن تجربه‌ای است که تعییر نمی‌شود. زیرا عاشقی در آگاهی و شناخت ریشه دارد و تا کسی به شناخت و نورانیت درونی نرسد، عاشق نمی‌شود. ریشه اصلی در عشقِ مجازی همانا حُسْنِ ظاهر و زیبایی چشم نوازِ زیبارویان نیکوروی است. گاهی حُسْنِ سیرت و خُلُق نیکو نیز مایه این عشق بوده، ولی در هر صورت در میان پاک‌باختگان، این عشق، پاک، ناب و بی‌شائبه بوده است. «در عرفان می‌گویند: اللَّهُ جَمِيلٌ وَ يُحِبُّ الْجَمَالَ يعني خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد. پس دوست داشتن زیبارویان تشبه به اخلاق الله است.» (شمیسا، 1381: 97). عرفا در عشقِ مجازی دربی یافتن حقیقت‌اند، و گرایش آنان به جمال و زیبایی شاهدان زیبارو، از سر شهوت و هوس نیست.

درونِ حُسْنِ روی نیکوان چیست؟ نه آن حُسْن است تنها گو که آن چیست؟  
جز از حق می‌نیاید دلربایی که شرکت نیست کس را در خدایی  
کجا شهوت دل مردم رُباید که حق گه گه زِ باطل می‌نماید

(شبستری، 1390: 110)

لاهیجی می‌گوید: «دلربایی و جذب و تصرف در صُور حسنۀ معاشیق، به حقیقت نه از شهوت است؛ بلکه به حکم «لَامُؤْثِرٍ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ» حق است که دلربایی و جذب قلوب می‌نماید؛ اگرچه در صورت باطل شرعی باشد؛ زیرا که حق به صورت جلالی که باطل شرعی است، گه گه ظهور می‌نماید و به نقشِ هرچه موجود گشته، غیرِ حق نیست که ظاهر شده است و همه مظاہر الهیّه‌اند؛ خواه جمالی خواه جلالی.» (lahijji، 1388: 409). در ادامه لاهیجی عشقِ مجازی را افراط در محبت می‌داند: «عشقِ مجازی که افراط در محبت است، جز از حُسْنی که در مظهر انسانی است، صورت نبندد که آینه دل که موصوف است به «سعتِ لا یَسْعُنِی ارضی وَ لَاسَمَائی وَ لَكُنْ یَسْعُنِی قلبَ عَبْدِیِ الْمُؤْمِنِ» جز به صورت حُسْنِ تمام مستغرق نگردد. و همین عشق بود که از غلبه صورت، معشوقِ مجازی و تعیین او را بسوزاند

کارکرد زیبایی در عشقِ مجازی و شاهدباری عرفا (93-116) 109

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

این استغراق را عین‌القضات به گونه‌ی دیگری پرداخته و شرح می‌کند، که در اثر وجود و حال، شطح آشکار می‌شود. سپس این شطح را توجیه می‌کند. «دریغا! مطربی شاهد بایستی و سَمَاعَ تَا این بَيْتِ هَا بَرِ نَمَطِ الْأَسْتِ بِرَبِّكُمْ بِكَفْتِي، وَ مَنْ وَ آنَ عَزِيزَ حَاضِرَ بِي زَحْمَتِ دِيَگَرِي؛ آن‌گاه آن عزیز را سَمَاعَ مَعْلُومَ شَدِی که عَشْقَ چِیَّسْتَ، وَ شَاهِدَبَازِی چَهَ بُودَ! پِیَشَّهَ تو شَدِی، وَ بَتِّپَرْسَتِی تو را قَبْولَ کَرْدِی، مَسْتَ اَزْ تو صَادِرَ شَدِی، كَوْنَ وَ مَكَانَ تو را خَادِمَ آَمَدِی، آن‌گاه «بِسْمِ اللَّهِ» بَرِ تو گَشَادِه شَدِی. پَسْ تو را نَقْطَةً «بَایِ» بِسْمِ اللَّهِ کَرْدَنَدِی. در این مقام شبی را مَعْذُورَ دَارِی، آن جا که گفت: «أَنَا نُقْطَةٌ بَاعِ بِسْمِ اللَّهِ» گَفْتَنَدَ وَرِی رَا که تو کَیِّسَتِی؟ گَفْتَ: مَنْ نَقْطَةً «بَایِ» بِسْمِ اللَّهِ اَمْ، وَ نَقْطَةً بِسْمِ اللَّهِ اَزْ اَصْلِ بِسْمِ اللَّهِ نَیِّسَتِ، وَ غَيْرِ بِسْمِ اللَّهِ نَیِّسَتِ؛ اَصْلِ بِسْمِ اللَّهِ رَا بَهْ نَقْطَةً «بَا» حاجت باشد که اظْهَارَ «بِسْمِ» بَدَانَ باشد، اَمَا نَقْطَةً «بِ» بَیِّ اَسْمِ بَبِینَ چَهَ باشد. (عین‌القضات همدانی، 1386: 113-114). وی شریعت را عادت‌پرستی می‌داند و عادت‌پرستان را از رسیدن به حقیقتی که عاشقان شاهدبار حقیقی و پاک‌باز به آن دست می‌یابند؛ ناقوان می‌شمارد. زیرا عادت‌پرستی مانع نورانیت درونی است، و کسی که درونی تاریک دارد، از دیدن زیبایی ناقوان است و چشمی که زیبایی را نبیند، حقیقت را نمی‌فهمد. «دریغا! این حالت، شاهدباران دانند که حیات با شاهد چگونه بود، و بی‌شاهد، موت چون باشد؛ و شاهد و مشهود بیان می‌کند با شاهدبار 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 شریعتِ حقیقت باشد، نه در شریعتِ عادت.

ای دریغا! کین شریعت، ملّتِ رعنایی است ملّتِ ما کافری و ملّتِ ترسایی است

کفر و ایمان، زلفو روی آن بتِ یغمایی است کفر و ایمان هردو اندر راهِ ما یکتایی است

(همان: 321-320)

«صوفیان می‌گویند: مقید به مطلق پیوسته است و از این‌رو زیبایی‌های جزیی 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 «المَجَازُ قَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةِ» یعنی عشقِ مجازی پلی است برای وصول به عشقِ

## 110 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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

دان که بر چرخ معانی مُستوى است  
عشقِ ایشان عکسِ مطلوبی او  
دایماً در آب کی ماند خیال؟  
چون بمالی چشمِ خود، خود جمله اوست  
جمله تصویرات عکسِ آبِ جوست

این صفت‌ها چون نجوم معنوی است  
خوب رویان آینهٔ خوبی او  
هم به اصلِ خود رود این خدّ و حال  
(مولوی، 1372: دفتر 6، 146)

### 6- عقلانیتِ زیبایی در عشقِ 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 لذت آفرین، گرایش دارد. همان‌گونه که شناخت و آگاهی انسان بر پایهٔ 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 لذت آفرین است و گرایش به زیبایی و مظاهر زیبایی، کششی درونی و سرشتین در نهاد آدمی است. زیبایی مایهٔ 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 وجودِ عشقِ مجازی و ساختگی نبودن آن را اثبات می‌کند، و در برابر دیدگاهِ کسانی که از طبیعی بودن عشق به غیرهمجنس سخن می‌گویند و همجنس گرایی 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 نگرشِ دینی و فلسفی که او دربارهٔ صفاتِ خدا دارد، معتقد است، آفرینش الهی نمی‌تواند متنضمَن کارِ باطلی باشد. و استدلالش در ردِ مخالفانِ چنین عشقی، بر پایهٔ این داوری استوار است. و بر آن است که این ویژگی در نهادِ برخی افراد، باید معنا و عقلانیتی داشته باشد. او برای استواری دیدگاهش که نسبت داشتن «عشق به پسران» و «فرهیختگی» یا «ظرافتِ طبع» است، به نمونه‌های تجربی که ظاهراً در زمانِ او وجود

## کارکرد زیبایی در عشقِ مجازی و شاهدبازی عرفا (93-116) 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 نشاندن این طبیعت در آدمی اثبات کند. به هر روی او با دیدگاه آن‌ها یی 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 فقهِ اسلامی، و هم از سوی فشارِ خطوطِ قرمز اهلِ شریعت و تابوها، در فضای تعصب‌آلود و سخت گیرانهٔ مذهبی و فقهی خشک و همجنس‌گراستیزی، همجنس‌گرا گریزی و همجنس‌گرا هراسی، زیرکانه و شگفت و نواورانه، نمایی از پسر دوستی و شاهدبازی و زیبایی‌پرستی فرهیختگان آن روزگار را بازمی‌نماید. پرداختن اندیشمندانی چون ملاصدرا بیانگر این حقیقت است که عشقِ مجازی و گرایش به زیبایی نه تنها واقعیتی انکارناپذیر، که ضروری، سازنده و پلی برای رسیدن به عشقِ حقیقی و الهی و زیبایی مطلق است. (ملاصدرا، 1379: سفرسوم ج 2، 191 به بعد).

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

آن خیالاتی که دامِ اولیاست                          عکس مهرویانِ بستانِ خدادست

(مولوی، 1372: دفتر 1، 12)

## 7 - داستان یوسف(ع) و زن عزیز مصر نمونهٔ قرآنی از عشقِ 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 شگفتیش هر بیننده‌ای را جذب می‌کرد.

اهمیت زیبایی در این سوره تا جایی است که برای بیان داستان یوسف (ع) خداوند می‌فرماید: «نَحْنُ نَقْصٌ عَلَيْكَ أَخْسَنَ 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 هَمَّتِ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذِلِكَ 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 زمخشri مراد از «همّبهَا» 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 می‌گوییم: نفس یوسف (ع) با دیدن آن وضع که عقل و اراده هر بیننده را از بین می‌برد، تنها متمایل شد که با او مخالطت 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 درآورد شبیه حالت زلیخا و «هم» او، ولی یوسف (ع) با نگریستن به برهان پروردگارش شدت آن تحریک را شکست و این برهان همان میثاقی است که مکلفین را وادار به ترک محramات می‌کند.» (طباطبایی، 1374: ج 11، 182).

این داستان دربردارنده نکاتی ارزنده و درخور توجه است. عشق زن عزیز مصر می‌تواند سنجه خوبی برای تمایز بین هوا و هوسر 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 الْمَدِينَةِ امْرَأُ الْغَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (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 برزد و تعالی بخش باشد. این عشق همان آتشی است که بر خرم 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 بربود زِ من مایهٔ مایی و منی خود نبود عشق او را چارهٔ زِ بی‌خویشتنی

کارکرد زیبایی در عشقِ مجازی و شاهدبازی عرفا (93-116) 113  
(سنایی، 1388: 697)

نتیجه:

عشق، فرایندی از لی 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. هرجا زیبایی هست، عشق هست چنان‌که 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. چنان‌که 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 می-توان 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 پذیرفتی 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 خوبانرویان نگریست، ولی نباید در مقید توقف کرد که باید از مقید گذر نمود و به مطلق رسید.

به هر روی عشقِ 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 عشقِ مجازی که در میان برخی از اقوام رایج بوده و هدف آن تنها، اراضی 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 می‌کرند. ولی در سایر موارد، هدف عمل جنسی و اراضی شهوت است، و زیبا و نازیبا و دختر و پسر نمی‌شناسند.

کتاب‌نامه

قرآن.

- ابن جوزی، ابوالفرج. 1368. *تلبیس ابلیس*. ترجمه علیرضا ذکاوی قراگزلو. چاپ اول. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- استیس، والتر ترس. 1367. *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. چاپ سوم. تهران: سروش.
۱. افراصیاب 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، عبدالرحمن. 1382. *نفحات الانس فی حضرات القدس*. تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چاپ چهارم. تهران: اطلاعات.
- حافظ، شمس الدین محمد. 1368. *دیوان*. تصحیح و تعلیقات قزوینی-غنى. به کوشش عبدالکریم جربه 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 مظاہر مصفا. چاپ اول تهران: کانون معرفت.
- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_. 1373. *گلستان*. تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. چاپ سوم. تهران: خوارزمی.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدد بن آدم. 1388. *دیوان*. به کوشش محمدتقی مدرس رضوی چاپ هفتم. تهران: سنایی.
- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_. 1387. *حدیقة الحقيقة و شریعة الطريقة*. به کوشش محمدتقی مدرس رضوی. چاپ هفتم تهران: دانشگاه تهران.
- شبستری، 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، شمس الدین 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 حبیش. 1380. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق جلد 3*. تصحیح و مقدمه هانری کربن. 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 علمیہ قم.
- عرائی، فخرالدین. 1386. *کلیات دیوان*. تصحیح و توضیح نسرین محتمم (خزاعی). چاپ سوم. تهران: زوّار.
- عطّار نیشابوری، شیخ فریدالدین. 1372. *منطق الطیر*. به اهتمام سیدصادق گوهرین. چاپ نهم. تهران: علمی و فرهنگی.
- عین القضاط همدانی، عبدالله بن محمد. 1386. *تمهیدات*. با مقدمه و تصحیح عفیف عسیران. چاپ هفتم. تهران: منوچهری.
- فروزانفر، بدیع الزمان. 1385. *احادیث و قصص مثنوی*. به کوشش حسین داودی. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
- لاهیجی، شمس الدین محمد. 1388. *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چاپ هشتم. تهران: زوّار.
- ملاصdra (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم. 1378. *اسفار اربعه (سفرسوم جلد 2)*. ترجمه محمد خواجه‌ی. چاپ اول. تهران: مولی.
- مولوی (بلخی)، مولانا جلال الدین محمد. 1372. *مثنوی معنوی 6 جلدی*. تصحیح و تعلیقات محمد استعلامی. چاپ چهارم. تهران: زوّار.
- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_. 1385. *فیه مافیه*. تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. چاپ یازدهم تهران: امیرکبیر.

116 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

\_\_\_\_\_ . 1389. دیوان کبیر کلیات شمس تبریزی جلد 2. توضیحات و فهرست و کشف الابیات توفیق ه. سبحانی. چاپ دوم. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

میبدی، ابوالفضل رشید الدین. 1389. کشف الاسرار و عدّة الابرار جلد 8. به کوشش علی اصغر حکمت. چاپ هشتم. تهران: امیرکبیر.

نسفی، عزیزالدین. 1386. کتاب الانسان الكامل. پیش‌گفتار هانری کربن، تصحیح و مقدمه ماریزان موله. ترجمة 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، کمال الدین. 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.