

## گذر از ممدوح به معشوق مجازی و حقیقی در غزل عاشقانه (با تکیه بر غزل حافظ)

دکتر مهدی ماحوزی

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن

دکتر راحله عبدالله زاده برزو

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد شیروان

### چکیده

این پژوهش به توصیف و تحلیل روند جایگزینی بت‌واره‌های برساخته آدمی از خدا به سلطان و از سلطان به معشوق می‌پردازد و نمونه‌های آن را در غزل عاشقانه نشان می‌دهد. انسان در پی یافتن گمشده خویش، در متعالی‌ترین شکل آن، به خداوند چشم داشته است. از آنجا که درک ذات خداوند برایش میسر نبوده، به جلوه‌های وی در هستی، روی آورده و نظر بر بُت، ممدوح و معشوق دوخته است. شاعران و نویسندگان در مسیر تاریخ ادبی، پس از نگاه کلی‌نگر خویش به خداوند، نظر ستایش‌آمیز خود را نخست به پادشاهان، به عنوان برگزیدگان وی (مطابق پاره‌های باورهای دیرین) و سپس به ممدوح و معشوق افکنده‌اند و همان نگرش را نسبت به پرستش، در قالب آرزوهای آرمانی خویش برای دستیابی به الگوی کامل، بدو نسبت داده‌اند و چون هیچ موجودی در روی زمین کامل نیست و این معشوق آرمانی هم نمی‌تواند، عاشق را خرسند کند، کم‌کم چنان‌که می‌بینیم موقعیت معشوق آرمانی در قلب عاشق متزلزل می‌شود. این پژوهش، گزارشی از این رویکرد است.

کلید واژه‌ها: معبود، ممدوح، معشوق، غزل عاشقانه، غزل حافظ

## مقدمه

در این پژوهش، نخست به نیاز فطری بشر به پرستش خداوند، به عنوان منبع همیشگی قدرت، برای دست یافتن به آرامش اشاره شده است؛ آن‌گاه به حضور ممدوحان مقتدر که شاعران در توصیفات خویش گاه آنها را تا مقام خدایی نزدیک کرده‌اند، پرداخته و در پی، نشان داده شده است که عشق‌ورزی نیز کوششی برای دست یافتن یا سهیم شدن در قدرت است؛ قدرت زیبایی. عاشق در این کار، معشوق خویش را با صفاتی قدسی و خداگونه وصف می‌کند و همچون خدا و شاه، او را مبرا از نقد می‌داند؛ نقدناپذیری معشوق، خود نشان از فراهم شدن تدریجی مقدمات تغییر سبک دارد.

اسلامی ندوشن، در کتاب ماجرای پایان ناپذیر حافظ، در مقاله «معشوق حافظ کیست؟» به بیان ویژگی‌های معشوق در غزل حافظ پرداخته است. (اسلامی، ۱۳۷۴: ۷۹-۱۱۳) یلمه‌ها نیز در مقاله‌ای به صورت تطبیقی ممدوح و معشوق را در شعر امیر معزی و برخی شاعران بررسی کرده است. (۱۳۹۰: ۲۴۳-۲۶۲) اما پژوهشی مستقیم که به بیان سیر تحول معبود، ممدوح و معشوق با تکیه بر غزل حافظ پرداخته باشد، چاپ نشده است.

پرستش، نیازی درونی است. فطرت آدمی گرایش به وجودی دارد آرمانی و کامل تا او را بپرستد و جان خویش را در پای وی فدا کند. خداوند پرستش خویش را سبب آفرینش هستی می‌داند: «و ما خلقت الجن و الانس إلا ليعبدون.» (ذاریات/۵۶) نیز در حدیثی قدسی از اشتیاق خویش به بندگان سخن می‌راند: «لو عَلِمَ الْمُدْبِرُونَ كَيْفَ اشْتِيَاقِي بِهِمْ، لَمَاتُوا شَوْقًا.» (مبیدی، ۱۳۷۱: ۳۵۷) پرستش یک امر دوسویه است؛ او اشتیاق خویش را به پرستش پاسخ می‌دهد و ما با پرستش وی، احتیاج خود را. این همان نکته‌ای است که حافظ هم بدان اشاره دارد: «ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود.» (حافظ، ۱۳۷۳: ۲۰۷)

آدمی می‌خواهد با پرستش خداوند به عنوان منبع لایزال قدرت، نقص خویش را به کمال برساند. حاصل او از این پیوند، اگر نگرایی شریک شدن، بهره بردن از قدرت اوست. «چون به نیروی قدرت همه رغبت‌ها برآورده و همه چیزهای منفور از ما دور می‌شوند.» (هابز، ۱۳۸۴: ۹) پس آگاهانه، برای رسیدن به قدرت به پرستش روی می‌آورد. گرایش به قدرت، تلاشی است برای پر کردن جای خالی چیزی در زندگی. تا وقتی شخص به تنهایی بتواند استعدادهای خود

را از قوه به فعل درآورد، از گرایش به قدرتی بیرون از وجود خویش بی‌نیاز است. قدرت تنها در سایه شمشیر به دست نمی‌آید. قدرت را در زیبایی، هنر، علم، دین و ثروت نیز می‌توان یافت.

### معبود، تجسم نیاز پرستش

انسان در پی یافتن گمشده خویش است. اما چنین وجودی در هستی یافت نمی‌شود. زیرا هر چه هست، با «من» قابل سنجش است. این موجود آرمانی چقدر می‌تواند فراتر از وجود «من» حقیقی باشد؟ وقتی که موجودی قابل پرستش در حقیقت تاریخی جهان یافت نمی‌شود، باید در اسطوره و دین در جست‌وجوی آن بود. جایی که بتوان حقایق تاریخی را بازآفرینی کرد، و رفتار و گفتاری را به معشوق نسبت داد که با برانگیختن کششی افسانه‌ای، او را قابل ستایش سازد. نیاز به پرستش وقتی در وجود آدمی اوج می‌گیرد، پس از خداوند ممکن است در بت، معشوق یا ممدوح تبلور یابد. از آن‌جا که خداوند خارج از دایره درک حواس و شناخت ما است، بنابراین عده‌ای به زعم خود برآن شده‌اند تا جلوه او را در هستی قابل ادراک بجویند و میل فطری پرستش را در شکلی پایین‌تر، بر بت‌واره‌ای بیفکنند که این تجسم نیاز آنها است و جان باختن در پای وی، جان باختن در پای نیاز درونی است.

با نگاهی به تاریخ، درمی‌یابیم که آدمی در جست‌وجوی وجودی بوده است که باورداشته این موجود می‌تواند کامل‌کننده وی باشد. از این رو، برای او صفاتی را فرض دانسته است. نخستین صفتی که خود ندارد و آن را باید در گمشده‌اش بجوید، قدرت است. باقی صفات، با دستیابی به قدرت یا تقرب بدان، به دست خواهد آمد.

مطابق بیان قرآن، خداوند حوا را از نَفَسِ آدم آفرید تا سبب انس او باشد: «جعل منها زوجَهَا لیسکنَ الیهَا» (اعراف/۱۸۸) «آدم، چون در جمال حوا نگریست، پرتو جمال حق دید، بر مشاهده حوا ظاهر شده.» (نجم رازی، ۱۳۷۳: ۹۱) او برای نخستین بار چهره قدسی را که قبلاً در خدا می‌دید در جمال حوا معشوق خویش باز یافت. در روایت‌های دینی آمده است که شیطان با اغوای حوا، القا کرد که نهی و تحذیر خداوند از نزدیک شدن به میوه ممنوعه به این دلیل است که او نمی‌خواهد آدمی جاودانه شود. این سخن، نخست حوا و سپس آدم را برانگیخت تا برای دستیابی به جاودانگی که قدرتی همیشگی است، به میوه ممنوعه دست برند. (سورآبادی،

۱۳۸۱: ۵۸) به این ترتیب، در طلب جاودانگی به زمینی قدم نهاد که با جلوه‌های گوناگونش او را تا گریبان در خود فرو می‌برد. آدمی با قدم نهادن در زمین از خدا دور شد و به نیازی گرم، کسی را می‌خواست که بتواند جای خالی خدا را برایش پر کند. کم‌کم با پیدایش و گسترش زندگی جمعی، برای انسانی که از خداوند، کهکشانشان فاصله گرفته بود، واسطه‌هایی لازم می‌آمد که جلوه‌هایی از نور خدایی، وجود ایشان را روشن کرده باشد. آنان برگزیدگان خدا بودند. عصمت و پاکی درون‌شان، روح را از هر آلاشی بازمی‌داشت. قدرت مطلق را از ذات اقدس به میراث برده بودند؛ اراده‌ آنان به سبب پیوندی که از طریق وحی با عالم قدس داشت، اراده‌ الهی به شمار می‌آمد. پیغامبران الهی برای اثبات حقانیت و مشروعیت خویش، دلایلی به همراه داشتند؛ رفتار و گفتاری که دل و دیده مردم را به اعجاب وامی‌داشت. این اعجاب در قالب معجزه، نور و گاهی کتاب می‌آمد. آدمی تا آن روز با چنگ زدن به ریسمان پیغامبران، به عالم قدس می‌پیوست.

### جست و جوی قدرت، در وجود شاه

گروه‌های کوچک و بزرگ اجتماعی به مدیری نیاز داشتند که آنان را اداره کند. شاهان، مدیریت گروه‌های اجتماعی را بر عهده گرفتند. بیهقی بر این نکته تأکید می‌کند که «خدای تعالی، قوتی به پیامبران ... داده است و قوه دیگر به پادشاهان؛ پس قوه پیامبران ... معجزات آمد؛ یعنی، چیزهایی که خلق از آوردن مانند آن عاجز آیند؛ و قوه پادشاهان، اندیشه باریک و درازی دست [استطاعت] و ظفر و نصرت بر دشمنان، و داد که دهند موافق با فرمان‌های ایزد، تعالی.» (بیهقی، ۱۳۷۵: ۱۵۳)

پادشاهان نیز باید همچون پیامبران مَهر تأییدی در دست می‌داشتند تا مشروعیت ایشان را به اثبات رسانند. از آن جا که ایران پیش و پس از اسلام، کشوری دینی بوده است، بدیهی است که همه نهاد‌های اجتماعی از جمله شهرباری باید از مشروعیت دینی لازم برخوردار باشند تا بتوانند حمایت و اطاعت مردم را برانگیزند؛ زیرا، در جوامع دینی حکومت بدون مشروعیت قدرت اعمال نفوذ ندارد. این مشروعیت فرّ نام گرفت.

فرّ، فروغی ایزدی است «که بر دل هر که تابد، از همگان برتری یابد.» (اوشیدری، ۱۳۷۱:

۳۶۹) همین، نشانه تأیید الهی گشت و در قالب نوری آشکار شد که از چهره ایشان برمی تافت. شاهان با رفتار، گفتار و منش شایسته، می توانستند به فر دست یابند و سزاوار گاه پادشاهی شوند. فر در فرد، در صفاتی چون دانایی و رازدانی، پیش گوئی، خرق عادت و رام کردن دد و دام و ... ظهور و بروز می یافت. وقتی شاه غیر قدسی به زعم زبردستان با عالم قدسی پیوند می خورد، منش و کنش او نیز در نظر زبردستان، الهی قلمداد می شد.

سابقه ذهن آدمی در نگرش قدسی به خداوند و پیامبران، سبب شد تا او شاهان را نیز برگزیده خدا و در ارتباط با عالم قدس بداند و از این نکته غفلت ورزید که ممکن است پادشاهانی باشند که هیچ حلقه اتصالی با عالم بالا نداشته باشند. این نادانستگی، آدمی را بدانجا رسانید که در برابر حکومت های غیر قدسی ضحاک گونه نیز همان رفتاری را در پیش گرفت که با خدای قدسی و برگزیدگان وی داشت: اطاعت محض از قدرت. این رفتاری بود که او تاکنون در برابر خدا و فرستادگانش آموخته بود و در پی آن، این عقیده رواج یافت که رای پادشاه، رای خداست و اطاعت از وی، عبادت است. این انحراف مقدمه بندگی و بردگی را فراهم آورد.

چنین موجودی هیچ اراده ای از خود نداشت. اراده شاه، اراده او بود و هیچ کس را یارای ایستادگی در برابر آن نبود؛ زیرا که اراده او، اراده خدا بود. چنان که باید گفت: «برتری مطلق حکومت بر مردمان، به شرط اطاعت از فرمان هاست.» (آرنت، ۱۳۵۹: ۷۴) پذیرش بی چون و چرای این اعتقاد که اطاعت از سلطان، اطاعت از خداست، ارباب لوح و قلم را بر آن داشت تا پادشاهان را موجوداتی فرابشری بخوانند و بگویند که «ملوک سایه آفریدگارند، عز اسمه، در زمین؛ عالم بی آفتاب عدل ایشان نور نهد و احکام ایشان در دماء و فروج و جان و مال رعایا نافذ است.» (منشی، ۱۳۶۷: ۴) و با این تعبیر راه هر گونه پرسش گری را بر ذهن بندگان بی تدبیر ببندند که «هر چه پادشاهان کنند، رعایا را بر آن وقوف نیست و استکشاف شرط نیست و خاطر هر کس بدان نرسد که رای ایشان بیند.» (همان، ۱۳۶۷: ۲۵۶) و بدین ترتیب سلاطین را در نظر مردم، معصوم و عاری از هر گونه خطا و اشتباه جلوه دادند تا اطاعت مطلق و بی چون و چرای خاص و عام را بر ایشان برانگیزند.

آدمی گمشده خویش را در پادشاهی قدرتمند پیدا می کرد. آرزویی که دست یابی بدان به مثابه گسترش قلمرو وجود و حفظ تمامیت ارضی آن بود. در چنین جامعه ای اجازه رشد به

هیچ اندیشه مخالفی داده نمی‌شد. بارقه هر فکر مخالفی پیش از آن که به صدا بدل شود، در زیر خاک جمود دفن می‌شد و این رفتار، مانع اصلی شناخت بود؛ زیرا که گفته‌اند: تُعْرِفُ الْأَشْيَاءَ بِأَضْدَادِهَا. ولی، ضدی نبود تا خوبی و بدی پادشاه، با آن سنجیده شود. آن‌گاه انتخابی آگاهانه صورت پذیرد. پس، اندیشه غالب، اندیشه حاکم بر جامعه شد. اندیشه‌ای که نه پادشاه را در گزینش آن، آزادی و اختیاری بود نه مردمان را. آدمی در نبود آگاهی کامل، سلطان را برای اطاعت و بندگی برمی‌گزید. اما همین که از ضعف او آگاه می‌شد، به سرعت بدو پشت می‌کرد و قدرت غالب را قبلهٔ آمال خود می‌ساخت. پادشاه برای کامرانی بر چنین مردمی، به فرّ نیازمند بود تا نقص بشری خود را بپوشاند و خود را در هیأتی فریبنده بدیشان عرضه دارد. البته او از متملقان و مداحانی که از انسانی سراپا عیب و ضعف، چهره‌ای خدای‌گونه بسازند و به دور و نزدیک صادر کنند، بی‌نیاز نبود. پس، این اندیشه قرن‌ها بر باور ایران و ایرانی سایه افکند که خدا، یکی و شاه نیز یکی.

مدح سلطان، باب بزرگی را در ادبیات ما گشود که حتی پس از فرو خفتن شعله‌های سرکش قصیده، باز هم در غزل - اگر چه بسیار محدود - روشن ماند. آنان ضعف‌های بشری پادشاه مدعی قدسیت را در پس پردهٔ مبالغه و اغراق‌هایی که گاه به ترک ادب شرعی می‌انجامید، پنهان کردند و از او چهره‌ای الهی به نمایش گذاشتند. پادشاه با آن که می‌دانست با آن موجود بی‌نقص آرمانی وصف شده، فرسنگ‌ها فاصله دارد، ولی در اوصاف نامتعارفی که متملقان در وصف وی بر زبان می‌راندند - و با تکرار، او را کم‌کم وادار به باور آن می‌کردند - بقای خود را می‌جست. زیرا اگر بندگان به خلوت او راه می‌یافتند و از رازهای درون پردهٔ وی آگاه می‌شدند، هرگز در برابر وی سر تسلیم فرود نمی‌آوردند. هرگاه تیر تدبیر شاه مدعی، به هدف اصابت نمی‌کرد و آرمان‌های خودکامانهٔ او به بن بست می‌رسید، تقدیر و قضای الهی همچون یوغی بر گردن او افکنده می‌شد تا همهٔ ناتوانی پادشاه را در خود پنهان کند.

### عشق، ابزار قدرت طلبی

به تدریج با شکست‌های پیاپی قوم متمدن ایرانی در برابر هجوم ترکان نیمه وحشی، خون‌ریزی و کشتارهای وحشیانه، قتل عام چندبارهٔ برخی شهرها، گرفتن اجازهٔ مبارزه با اقوام

مهاجم از مردم و سپردن آن به قوای شاهی که گاهی ناتوان تر از مردم بی سلاح کوی و برزن بودند، از ایرانیان گروهی منفعل ساخت که در تهاجمات چشم به سپاه شاه و دشمن می دوختند. هر که قدرت بیشتری داشت، از ایشان مالیات می ستاند و به ظاهر ایشان را محافظت می کرد. این پادشاهان شایسته ستایش نبودند و از طرفی با زبان ما آشنایی نداشتند تا از مضامین اغراق آمیز آن در وصف خویش مسرور گردند. پس، کم کم قصیده سرایی و مداحی رو به افول نهاد و قالب دیگری رونق یافت که درد دل مردم گوشه نشین و واپس گراییده را بر واژه واژه خود جاری می کرد. قالبی که به بیان مافی الضمیر مردمی درد کشیده و هجران دیده می پرداخت.

آن گاه که بی لیاقتی شاهان بر همه روشن شد، مردمان ناگزیر در پی یافتن نیروی قدرتمند دیگری، برای تکمیل خویش برآمدند. از دیر باز برای رفع نیازهای جسمی و روحی، قلب آنها در گرو معشوق بود. ولی این معشوق برده زرخیدی بود که هم نظایر فراوانی داشت و هم شکوهی ستودنی نداشت که به روزگاران سمر شود؛ اگر ناز و غمزه او از حد می گذشت، یا در برآوردن خواهش های هوس ناک خواجه درنگ می کرد، عاشق، سر زلف دیگری را در دست می گرفت.

آشتی کردم با یار پس از جنگ دراز هم بر آن شرط که دیگر نکند با من ناز

(فرخی، ۱۳۸۰: ۲۰۳)

با رواج تصوف و عرفان اسلامی، این معشوق به آسمان ها صعود کرد و به معشوقی بدل شد که گاه رنگ زمینی داشت، گاهی چهره ای آسمانی و گاه در میانه این دو، در آمد و شد بود. این معشوق با تعالی یافتن، شایسته ستایش شد. عاشق می توانست آن مهر دیرین را بر شاهی بیفکند که حاکم بی رقیب دل ها بود، و او می توانست آسوده خاطر، دل خویش را بدو تقدیم کند. شاعران، از دیر باز، شاهان خویش را که راهبران سپاه نیز بودند، همواره با زین ابزار و پوشش جنگی توصیف می کردند؛ پس، از همین زاویه به معشوق هم نگریستند. زلف، خال، مژگان، و نگاه او را هم چون زنجیر و تیر و شمشیر دیدند. معشوقی که به شرم، حیا، ادب و دانش، قلب عاشق را تسخیر کرده بود، با معیار سپاهی سنجیده می شد، زین ابزار در دست، سوار بر اسب، آماده جنگ و خون ریزی، که کم تر از در صلح در می آمد؛ یا با پادشاهی قیاس می شد که چهار بالش نهاده، بر تخت سلطنت تکیه زده بود، برخوردار از فرّ الهی. این فرّ برای او هم نشانه

ظاهری لازم می‌آورد و هم نشانه‌های باطنی. نشانه‌ ظاهری خالی بود، بر گونه‌ یار. اگر معشوق داشت، که هیچ. اگر نداشت، در میانه‌ توصیفات، خالی هندو بر چهره او می‌نگاشتند تا از قدرت وی نکاهد. آنگاه سمرقند و بخارا را به خال او می‌بخشیدند. دیگر نشانه‌ ظاهری، نوری بود که باید از چهره‌ او می‌تراوید. مشکل این نور هم با تشبیهی از پیش پای برداشته شد. رخ او، یا ماه بود یا خورشید، و اگر نبود، شمع و چراغ یا پرتوی از آن بود.

ماه خورشید نمایش ز پس پرده‌ زلف آفتابی است که در پیش، سحابی دارد  
(حافظ، ۱۳۷۳: ۱۲۵)

اما نشانه‌های باطنی فرّ، راز دانی و آگاهی از اسرار غیب بود. این آگاهی نیز، از طریق پیوند با جام جم که همان پیاله‌ شراب بود، فراهم می‌شد.

هرآن که راز دو عالم ز خط ساغر خواند رموز جام‌جم از نقش‌خاک ره دانست  
(حافظ، ۱۳۷۳: ۴۷)

حالا او همه‌ نشانه‌های یک پادشاه مدعی قدسیت را در اختیار داشت و می‌توانست قدرت‌مندانه و خودکامانه بر عاشق خویش حکم راند و هر چه جور و ستم و بیداد که خواهد، بر او جاری سازد. او نیز چون سلطان، خودکامه بود. اکنون باید رسوم و تجملات ظاهری نیز یک به یک برای او فراهم می‌شد: آیین بار، آیین شکار، آیین بزم و نشستن به تظلم، قربانی و ... . گرچه عشق را با خشونت رابطه‌ای نیست، اما همان خشونت‌ی که از رفتار و گفتار پادشاهان، بر رعیت جاری می‌شد، در ادب غنایی، عاشق را گرفتار کرد. او برای رسیدن به معشوق ناگزیر از تحمل خشونت‌ی بود که بر وی روا داشته می‌شد. چون در نگرش شاعران به پرستش تغییری حاصل نشده بود، آنان همه‌ آرزوهای آرمانی خویش را بدو نسبت دادند و همان شیوه‌ تشبیه و توصیف، درباره‌ معشوق نیز تکرار شد.

هرچه بیشتر در کتب تاریخی غور کنیم رنگ قدسی پادشاهان را در گذر زمان کم‌رنگ‌تر و حضور قدسی معشوق را قوی‌تر می‌یابیم. از مقایسه‌ توصیفات‌ی که شاعران، نویسندگان و تاریخ‌نگاران تا قرن هشتم از پادشاه به نمایش گذاشته‌اند و آنچه که شاعران غزل‌سرا به معشوق خویش نسبت داده‌اند، می‌توان به صفات مشترکی دست یافت. این صفات مشترک که از نگاه کلی‌نگر ایرانی سرچشمه گرفته است، عبارتند از:



هراس‌انگیزی، خودکامگی و بی‌قانونی، خلوت‌گزینی و پرده‌نشینی، قربانی گرفتن، تملک جان و مال رعیت، خشم، تلخ‌زبانی، به تازیانه یاد کردن از زیردستان، سپاهی‌گری، جنایت، جنگ، غارتگری، کشتار، به اسارت بردن، زورگویی، توجیه رفتار، غفلت و بی‌توجهی از حال رعیت، فره‌مندی و قرار گرفتن در هاله از نور و روشنایی، اتکا به اراده خداوند در رفتار و گفتار، میل به ستایش و پرستش خدای‌گونه، عشق‌ورزی خواهشناک و پنهان با لعبتان سرایی، بی‌توجهی به زنان، دادگری، امر و نهی دیگران و استبداد فکری و عملی، نقدناپذیری، نسبت تقدیرگرایی برای شانه خالی کردن از بار فکر و مسوولیت. در چهره‌ای که حافظ نیز از معشوق، تصویر کرده، می‌توان به همین صفات مشترک رسید. ناز و دلالت دلبرانه با صفاتی که از سپاهی‌گری و رفتار شاهانه، بهره می‌برد، درآمیخت.

شاعران در توصیف پادشاه از صفاتی کلی یاد کرده‌اند. چنان که در وصف معشوق نیز کلی‌نگر بوده‌اند. شاید بدان دلیل که همه پادشاهان جز اندک تفاوت‌های ظاهری، روگرستی از یکدیگر بودند و به دست آنان جریان‌های تاریخی یک به یک تکرار می‌شد. از آن جا که صفات متصف به شاهان، غالباً صفاتی است که پیش‌تر برای خدا برشمرده می‌شد. بر این پایه، پادشاه سایه عنایت خدا بر زمین قلمداد می‌شد و صفات خداوند عیناً به او نسبت داده می‌شد. وقتی قدرت شاه در صحنه شعر فارسی کم‌رنگ شد، باید موجود بی‌نقص دیگری بر اریکه سلطنت تکیه می‌زد تا دیگران، سر به سروری او بسپارند. او در زمین کسی نبود جز سلطان بلامنازع دل‌ها. پس معشوق نیز باید با صورتی مثالی و آرمانی توصیف می‌شد. او اگرچه دست در دستان یار زمینی خویش داشت ولی نگاهش در آسمان‌ها در جستجوی معشوقی مثالی بود؛ زیرا، می‌خواست گمشده خویش را در وجود معشوق بیابد؛ ولی، این وجود ضعیف زمینی، که از عیب و نقص مبرا نبود، نمی‌توانست کامل‌کننده او باشد. آن چه سبب می‌شد تا عاشق همه کمالات را در وجود معشوق بجوید، ناآگاهی بود. او، هم از وجود خویش ناآگاه بود و هم راه‌های رسیدن به این آگاهی را نمی‌شناخت. معشوق نیز، ابزارهای انسانی لازم را برای شناخت خویش در اختیار او قرار نمی‌داد. او که تشنه پرستش و مهروری بود به کمک بندهایی ناپیدا، می‌کوشید تا عاشق را در دام افکنده و برای خویش حفظ کند.

وقتی ما همه معشوق‌ها را از یک منظر و یک چشم ببینیم و تصویری کلی از آنها عرضه

کنیم، دیگر عیب و نقص آنان را نخواهیم دید. در این حالت از عشق‌ورزی ما با واقعیت سر و کار نداریم و به گونه‌ای مجازی عشق می‌ورزیم. دست در دست معشوق واقعی داریم ولی، دل در گرو معشوقی خیالی. در این صورت فردیت و شخصیت عاشق لگدمال می‌شود. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۲۳-۲۴) چشم حقیقت بین او کور می‌گردد. عاشق وقتی با حقیقت وجود معشوق می‌زید، حقیقت وجود خود را نیز در برابر او آشکار می‌کند. ولی وقتی معشوق، آرمانی و خیالی است، عاشقانش نیز باید در عشق او گام‌هایی آرمانی بردارند. پس، عاشقان نیز همه با یک چوب رانده می‌شوند. همه، خاک در معشوق می‌شوند و غلام حلقه به گوش او. چشمشان خاک‌روب در یار می‌شود و گوششان به راه تا خبری از او در رسد. غبار در او که اگر در چشم دیگری رود آفت دید اوست، عاشق را سرمه چشم می‌شود و بینایی می‌افزاید.

اما نکته دیگری نیز اینجاست: اندیشیدن به معشوق آرمانی کامل، به آدمی چنان قوتی می‌بخشد که می‌تواند رود خروشان را به هوای دیدن او پس پشت بگذارد؛ ولی، همین که دیدگانش به نقص او بینا شد در میان امواج خروشان رود غرق می‌گردد. (سنایی، ۱۳۶۸: ۳۳۱-۳۳۲) پس، آگاهی زمینه مرگ او را فراهم خواهد کرد. عاشق، معشوق زمینی خویش را به چشمی آرمانی می‌بیند. عشق‌ورزی او، آگاهانه نیست، و از دیگر سوی، معشوق دیگری نیست که بر او ممتاز باشد؛ پس، عاشق تنها او را می‌شناسد و او را با هیچ چیز حتی بهشت و حوران آن معاوضه نمی‌کند و معشوق به وجودی آرمانی بدل می‌شود و به مصداق این وصف «که یکی هست و هیچ نیست جز او» (هاتف اصفهانی، ۱۳۶۹: ۹) نزدیک می‌شود. اینجا است که حافظ می‌گوید:

اگرچه دوست به چیزی نمی‌خرد ما را      به عالمی نفروسیم مویی از سر دوست  
(حافظ، ۱۳۷۳: ۶۱)

و تصریح می‌کند که عاشق را با پند و اندرز میانه‌ای نیست.

واعظ مکن نصیحت شوریدگان که ما      با خاک کوی دوست به فردوس ننگریم  
(حافظ، ۱۳۷۳: ۳۷۴)

همه معشوق‌ها در یک جامعه بسته خودکامه رشد کرده‌اند. پس همه دارای صفاتی

مشترک هستند: خودکامه و قدرت‌طلب و مطلق‌گرا. پس از معشوق، تصویری آرمانی در ذهن نقاشی می‌کشیم و خود را فدای جسمی می‌کنیم که در هاله‌ای از خیال پیچیده شده است. حالا می‌توان در پای این معشوق جان داد. این معشوق به درد زندگی حقیقی نمی‌خورد؛ زیرا که حقیقت ندارد. معشوق خیالی، فاقد جسمیتی است که بتوان او را در برگرفت. او برخوردار از ویژگی‌های ذهنیت و خیال است. او آرمانی است که تنها باید در پای او جان داد؛ زیرا، عاشق نمی‌تواند برای زیستن با او برنامه‌ریزی کند و زندگی در کنار او را مدیریت کند. تربیت فرزندان را بدو سپارد و با آرامش او را به میان اجتماعی فرستد که نظربازان در کمین نشسته‌اند. وقتی در عشق‌ورزی همه چیز آرمانی شد، حقیقت در غبار آرمان خواهی چهره می‌پوشاند. اما ما در واقعیتی زندگی می‌کنیم که کهکشان‌ها تا آرمان فاصله دارد.

### عشق، آگاهی و آزادی

اگر شناخت و اختیار دست‌مایه عاشقان و بندگان باشد، شاهان و معشوقان، از صفات حقیقی برخوردار باشند و مشتریان آنها، با چشم آگاهی و دست اختیار آنان را از میان انبوه برگزینند، روایت عشق از لونی دیگری خواهد شد. عشق کور، جای خود را به عشقی آگاهانه و فعال خواهد سپرد که آدمی را در رسیدن به سرمنز کمال یار می‌شود. عشقی که دیگرخواهی را در وجود آدمی تقویت می‌کند تا جایی که انسانی دیگر از درون «من»، سر بر کند. وقتی همه آدمیان در مسیر دیگرخواهی به این مرحله از شکوفایی برسند، دست یافتن به جامعه آرمانی میسر خواهد شد.

وقتی عاشق به نیروی آگاهی و اختیار پا در راه انتخاب بگذارد، آن گاه معشوق را در بوته نقد می‌نهد و پس از آن که از آزمون‌ها سربلند برآمد، خواهد پذیرفت. جرأت نقد معشوق، در غزل غنایی با تأثیر شراب در جان عاشق دست می‌دهد و چشم او را به دیدن‌ها و شنیدن‌های دیگر می‌گشاید. معشوقی که تاکنون به واسطه تقدس، گرد آرایش هیچ نقصی، بر دامن او ننشسته بود، ناقص به تصویر کشیده شده است. از نخستین عیب‌های او که در چشم عاشق، حسن تلقی می‌شود ستم‌گری، بی‌وفایی و نامهربانی است. معشوق، صیادی است که

عزت صید حرم را نگاه نمی‌دارد.

یارب مگیرش ار چه دل چون کبوترم      افکند و کشت و عزت صید حرم نداشت  
(حافظ، ۱۳۷۳: ۸۰)

جز این قدر نتوان گفت بر جمال تو عیب      که وضع مهر و وفا نیست روی زیبا را  
(همان: ۶)

معشوق، دام می‌گسترد و عاشق را گرفتار می‌سازد؛ بازار خود را گرم و آتش شوق را در  
عاشق تیزتر می‌کند. در این حال، وی را در دام رها می‌کند و ره سنگدلی می‌پیماید.

نه سر زلف خود اول تو به دستم دادی؟      بازم از پای در انداخته ای یعنی چه؟  
(همان: ۴۲۱)

اگر چه درمان درد عاشق، در لعل شیرین اوست ولی آن را از لبان تشنه‌ی عاشق دریغ  
می‌دارد. او خون خوار است؛ با این حال، دادخواهی عاشق ره به جایی نخواهد بُرد؛ زیرا زیبایی او  
مانع از قضاوت صحیح داور خواهد بود. اگر در عرف شاهانه، پادشاه از برده‌ی زنده غرامت  
می‌ستاند و آزاد می‌کند، معشوق از کشته‌ی خویش غرامت می‌ستاند و از او به داور شکایت می‌برد:  
عجیب واقعه‌ای و غریب حادثه‌ای      انا اضطربت قتیلًا و قاتلی شاکي؟

(همان: ۴۶۲)

گرچه تندخویی رقیب ربطی به جمال یار ندارد، ولی شاعر آن را مخل زیبایی او می‌شمارد.  
با تأثیر شراب در جان عاشق و معشوق، نقاب خودخواهی و خودکامگی از چهره‌ی هر دو کنار  
می‌رود. پس همان چیزی را در رفتار و گفتار به نمایش خواهند گذاشت که هستند، نه آن  
چیزی که باید باشند.

در آن شمایل مطبوع هیچ نتوان گفت      جز این قدر که رقیبان تندخوی داری  
(همان: ۴۴۷)

### ممدوح و معشوق در ترازوی نقد

عاشق و بنده را هویت مستقلی نیست. آنان در ذیل نام معشوق و پادشاه شخصیت  
می‌یابند و در سایه‌ی آنان می‌زیند و در پای آنان فدا می‌شوند. صفات مشترکی را که بشر، نخست

به خدا نسبت می‌داد، در ستایش پادشاهان نیز به کار گرفت و سپس در وصف معشوق نیز از آن سود جست. این صفات، به واسطه پیوند و ارتباط عاشقانه، با بسامدی بسیار اندک به عاشق نیز نسبت داده شده‌است. به عنوان نمونه، عاشق نیز همچون شاه و معشوق پرده نشین است؛ ولی تا زمانی که معشوق به جلوه در نیامده، یا نسیمی از کوی او وزیدن نگرفته باشد.

چو غنچه بر سرم از کوی او گذشت نسیمی که پرده بر دل خونین به بوی او بدریدم  
(همان: ۳۲۲)

و بر تختِ بخت می‌نشیند:

در شاهراه دولت سرمد به تخت بخت با جام می به کام دل دوستان شدم  
(همان: ۳۲۱)

او نیز همچون شاه و معشوق انگشتی در دست دارد و آرزو می‌کند که عکس معشوق بر نگین انگشتی او بیفتد؛ یعنی، وصل میسر شود:

آخر ای خاتم جمشید همایون آثار گرفتد عکس تو بر نقش نگینم چه شود؟  
(همان: ۲۲۸)

و برای آن که گوهر مقصود را برآید، به حيله دست می‌برد:

هزار حيله برانگيخت حافظ از سر فکر در آن هوس که شود رام آن نگار و نشد  
(همان: ۱۶۸)

تسری صفات از عاشق به معشوق ما را به سوی این مضمون قرآنی می‌کشاند که زنان و مردان پوششی برای هم هستند: «هَنّ لِبَاسٌ لِّكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لِّهِنَّ» (بقره/۱۸۷) پس، عاشق به رنگ معشوق درمی‌آید؛ چرا که همه اوست و عاشق در برابر تجلی او هیچ نیست: «جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای.» (مولوی، ۱۳۷۹: ۹۶) چنان که وقتی بنده مؤمن در وجود حق مستحیل می‌شود، حجاب جسمانی او از میان برمی‌خیزد و آیینه دلش، آیینه خدای نما می‌شود. همچون سی مرغ عطار که پس از پاک شدن، تصویر خویش را در آینه دیدند.

یکی از باورهای شایع در میان عوام و پاره‌ای از خواص این بوده است که عملاً حق با کسی است که قدرت در دستان اوست؛ زیرا، نفس قدرت برای شاه، مشروعیت به همراه دارد و با مشروعیت نباید در پیچید. همین باور سبب شد تا عالمان دینی (غالباً علمای اشعری مسلک)، که از نیروهای تحدید کننده قدرت سیاسی بودند، خود را کنار بکشند و اجازه دهند تا پادشاه هر چه می‌خواهد بکند. به تصریح امام محمد غزالی مهم‌ترین کاری که می‌شود انجام داد این است که او را به خیر و نیکی دعوت کنند و از بدکرداری پرهیز دهند. او برای نصیحت پادشاه درجات مختلفی قابل می‌شود: شناساندن معروف، پند دادن و اخطار کردن، سخن درشت گفتن (تخشین القول)، توسل به قهر و ضرب و عقوبت. وی بر آن است که با سلطان از درجه دوم، نتوان فراتر رفتن. سخن درشت گفتن در صورتی جایز است که جز شخص گوینده، دیگری را در خطر قرار ندهد. در این صورت انجام آن مستحب است و اگر در این راه کشته شود، شهید خواهد بود. ولی به سبب آشوب و شری که توسل به قهر در پی دارد، زیانش بیش از سود آن است؛ پس جایز نیست. (سروش، ۱۳۷۹: ۳۰) آنان می‌دانستند که برانداختن شاهی و روی کار آوردن پادشاهی دیگر بدون تغییر در مبانی اندیشه‌های سیاسی فقط جایگزینی مستبدی به جای مستبدی دیگر است. شاعران نیز به تبع تقدیس خداوند و قداست بخشیدن به شاه، به تقدیس معشوق که شاه خوب‌رویان است و بر مسند دل تکیه زده است، پرداخته‌اند و از خطاکار دانستن او اباورزیده و معشوق را همچون خدا و سلطان، مقدس شمرده و هیچ نقدی را بر او روا نداشته‌اند. آنان غالباً برای معشوق پرده‌نشین دور از دسترس مقام قدسی قایل شده‌اند؛ اما گاهی هم به مواردی برمی‌خوریم که سایه سلطه این اندیشه، اندکی از سر تفکر شعری کنار می‌رود؛ چنان که، ناصر خسرو می‌سراید:

خدایا این بلا و فتنه از تست ولیکن کس نمی‌یارد چخیدن

(ناصر خسرو، ۱۳۷۲: ۳۶۶)

شاعر غزل‌سرای در بسیاری از ابیات هیچ گناه و عیبی برای معشوق متصور نیست و همه کاستی‌ها و رنج‌ها را به سوی بخت حواله می‌کند و یا گناه آن را خود، پذیرفته و بر دوش می‌کشد؛ همیشه حق را به جانب او نگاه می‌دارد. اگر سخن بگوید، جان، فدای سخن تلخی

می‌کند که بر لبان او جاری است. اگر از سر تکبر با عاشق سخن نگوید، جان را فدای شکرین پسته خاموشش می‌کنند. اگر «سخن سخت» بشنوند، ناسزا را زببندۀ لعل شیرین یار می‌شمرد. در نظر عاشق، کوتاهی و قصور متوجه هر کس جز معشوق می‌تواند باشد. او عین لطف و داد است و عاشق با وجود آن همه ناله از هجران و خون جگر، در این ویژگی هیچ تردیدی ندارد و همواره شکرگزار معشوق است. حتی گاهی خود را گناه‌کار می‌شمرد و از وی عذر می‌خواهد و به سبب جرم نکرده، طلب عفو می‌کند و او را دعا می‌گوید.

ز آن جا که لطف شامل و خلق کریم توست جرم نکرده عفو کن و ماجرا بپرس

(حافظ، ۱۳۷۳: ۵۷۵)

با این همه، در ابیاتی بسیار اندک، از دایرة نقد ناپذیری معشوق، به پله‌ای فروتر، قدم واپس می‌کشد و گناه یا نقصی را بدو نسبت می‌دهد.

گناه چشم سیاه تو بود و گردن دلخواه که من چو آهوی وحشی از آدمی برمیدم

(همان: ۳۲۲)

همین که عاشق، به واسطه آگاهی، قدرت نقد معشوق را به دست آورد، آن گاه گام فراتر نهاده، زبان به اندرز او می‌گشاید و یادآوری می‌کند که وی همه حشمت خویش را وامدار عاشقان و بندگان است:

گلبن حسنت نه خود شد دلفروز ما دم همت بر او بگماشتیم

(همان: ۳۷۰)

حالا که او در به کمال رساندن معشوق سهیم بوده است سزاوار بی‌توجهی نیست. اگر همه چیز را به بخت حواله می‌دهد، سبب آن است که نمی‌خواهد راز عشق را برملا کند:

ز دست بخت گران خواب و کار بی‌سامان اگر کنم گله‌ای رازدار خود باشم

(همان: ۳۳۸)

و در پی آن ناز معشوق را خوار داشته و برای وی نظایر فراوانی را برمی‌شمرد: «ناز کم کن - که در این باغ بسی چون تو شکفت» (همان: ۸۱).

عدول او از هنجار نقد ناپذیری معبود/ ممدوح / معشوق، در همین چند بیت، نشان از بروز زمینه‌های هنجارگریزی سبکی در دوره بعد دارد. معشوقی که جانشین پادشاه، در ادب

سلطانی است و هر چه خواهد، گوید و هر چه کند، نیکوست، در مسیر تعالی، پیش از آن که سبک دچار بازگشت ادبی شود، گرفتار بازگشت می‌گردد؛ معشوقی بی‌مانند، که روزی عاشق، جان خویش را در پای وی نثار می‌کرد، به مقامی فرو می‌غلند که همراه با رقیبان بسیار بر سر ربودن دل عاشق با یکدیگر در رقابت قرار می‌گیرد. چنان که اگر عاشق را برنجاند، در فراوانی نعمت و نه در قحط وفا، دست صائب دستکش زلف دیگری خواهد شد.

سر زلف تو نباشد، سر زلف دگری      از برای دل ما قحط پریشانی نیست

(صائب، ۱۳۷۱، ج ۲: ۷۹۹)

بدین ترتیب، معشوق-بُتی که شاعران در دوره‌های مختلف ادبی ساخته‌اند، با هر دوره دیگری متفاوت است. در هر دوره، به تناسب نیاز فکری آن دوره، بتی تراشیده می‌شود. ولی از آن جا که این بت نمی‌تواند نیاز فطری آدمی را برآورده سازد، شکسته می‌شود و از شکسته‌های این بت، در دوره بعد، بتی دیگر ساخته می‌شود. گاه این بت در سلطان تجسم پیدا می‌کند، گاهی در معشوق. پس کار بشر در تمامی ادوار تاریخی ساختن و شکستن بت بوده است تا سرانجام به بتی دست یابد که هرگز از عطش و اشتیاق او نگاهد و برای همیشه او را سیراب گرداند.

هزاران سال در فطرت نشستم      ز خود ببریدم و بر غیر بستم  
ولیکن حاصل عمرم سه حرف است:      تراشیدم، پرستیدم، شکستم

(اقبال، ۱۳۶۸۲۰۸)

## نتیجه

میل به پرستش، آدمی را به جست و جوی موجودی برمی‌انگیخت تا کامل کننده او و برآورنده نیاز کمال‌جویانه او باشد. او برای تکمیل خویش، نخست نگاه خود را به خداوند دوخت. ولی از آن جا که ذات او قابل درک نبود، جلوه‌های قابل ادراک او را بر هستی، جست و جو می‌کرد. با این نگرش همه هستی جلوه خدا شمرده می‌شد و جلوه مقدس نمی‌توانست نامقدس باشد. پیامبر، برگزیده خدا بر روی زمین بوده است و بهره‌مند از صفات الوهیت. پس از



پیامبران، شاهان نیز برگزیده خدا و بهره‌مند از همان صفات قدسی دانسته شدند. شاعران نیز در پی توصیف گمشده خویش، نخست به مدح شاهان روی آوردند. در گذر تدریجی زمان، معشوق به عنوان گمشده آدمی، جای شاه را گرفت. ولی توصیف معشوق به همان شیوه توصیف شاهان ادامه یافت. زیرا، معشوق وقتی می‌توانست کامل کننده عاشق باشد که با صفات قدسی بتواند رنگی آسمانی به خود گیرد. بنده مؤمن، مدیحه‌سرای متملق و عاشق دل‌خسته، همه، خودآگاه یا ناخودآگاه، در ذیل توصیف خدای گونه‌معبود، ممدوح و معشوق خویش، در پی کسب هویت و قدرت برای خویش هستند. قدرتی برای جاودانه زیستن در ذیل نام او. به‌ویژه تلاش شاعران غزل‌سرای در ستایش ممدوح و معشوق، نشان می‌دهد که آنان در پی سهیم شدن در قدرت قدسی معشوق آرمانی هستند.

## منابع

- ، (۱۳۷۴)، قرآن کریم، ترجمه مهدی الاهی قمشه‌ای.
- آرت، هانا، (۱۳۵۹)، خشونت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی، (۱۳۷۴)، ماجرای پایان‌ناپذیر حافظ، تهران، یزدان.
- اوشیدری، جهانگیر، (۱۳۷۱)، دانشنامهٔ مزد یسنا، تهران، مرکز.
- بیهقی، ابوالفضل، (۱۳۷۵)، تاریخ بیهقی، به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، تهران، مهتاب.
- حافظ، شمس الدین محمد. (۱۳۷۳)، دیوان، به تصحیح بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، نیلوفر.
- سنایی، ابوالمجد، (۱۳۶۸)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح و تحشیهٔ مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- سوراآبادی، عتیق ابن محمد، (۱۳۸۱)، تفسیر سوراآبادی، به تصحیح علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، فرهنگ نشر نو.
- شفیع کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۳)، ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت، چاپ دوم، تهران، آگاه.
- صائب تبریزی، محمدعلی، (۱۳۷۰)، دیوان صائب تبریزی، جلد ۲، به کوشش محمد قهرمان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- لاهوری، اقبال، (۱۳۶۸)، پیام مشرق، تهران، انتشارات کتابخانهٔ سنایی.
- منشی، نصرالله، (۱۳۶۷)، کلیله و دمنه، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، تهران، دانشگاه تهران.
- مولوی، جلال الدین، (۱۳۸۶)، غزلیات شمس، تهران، هرمس.
- میبدی، رشید الدین، (۱۳۷۱)، کشف الاسرار فی عدت الابرار (ج ۲، ۳، ۴ و ۵ و ۶)، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر.
- ناصر خسرو قبادیانی، (۱۳۷۲)، دیوان اشعار، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، دنیای کتاب.

- نجم رازی، عبدالله ابن محمد، (۱۳۷۳)، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- هابز، تامس، لاک، جان و استوارت، میل جان، (۱۳۸۴)، *آزادی فرد و قدرت دولت*، ترجمه محمود صنایعی، تهران، هرمس.
- هاتف اصفهانی، (۱۳۶۹)، «گزیده مناجات نامه خواجه عبدالله انصاری و ترجیع بند هاتف اصفهانی»، تهران، فرهنگسرا.
- یلمه‌ها، احمدرضا، (۱۳۹۰)، بررسی تطبیقی توصیف ممدوح و معشوق در دیوان امیر معزی و شاعران ادب عرب، فصلنامه علمی- پژوهشی (ISC) لسان مبین، دانشگاه بین‌المللی قزوین، سال دوم، شماره سوم، بهار ۱۳۹۰.