

شاهدبازی در ادبیات عرفانی از منظر روان‌شناسی

دکتر جمشید باقرزاده* - بهروز مهری - سیدمحمد آرتا

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمانشاه - کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه

چکیده

با گسترش عرفان و تصوف در ایران و دیگر سرزمین‌های اسلامی و به تبع آن، نوشته شدن متون عرفانی، رهروان و بزرگان این طریقت به دلیل ابراز پاره‌ای اندیشه‌های خاص نکوهش شدند. یکی از مهم‌ترین این اندیشه‌ها شاهدبازی است که همواره موجب سرگردانی خوانندگان متون صوفیه شده است. از سویی، متون علم‌الرجال و آثار به‌جای‌مانده از خود ایشان، گواهی آشکاری است بر این مدعا که آنان از جمله بزرگانی بوده‌اند که در مراحل والایی از عرفان سیروسولوک داشته‌اند و از دیگر سو، شاهدبازی اخلاقی است که تناقض آشکار با این طریقت دارد. نقد روان‌شناسی از جمله مهم‌ترین نقدهایی است که چشم‌انداز تازه‌ای به متن در اختیار خواننده می‌گذارد و موجب آشکار شدن زوایای پنهان یک اثر ادبی می‌شود. از همین رهگذر، نگارندگان این جستار می‌کوشند تا با خوانشی متفاوت از خوانش‌های موجود در متون عرفانی و از منظر روانکاوی تحلیلی یونگ و لاکان به بررسی این مسأله بپردازند و زوایای پنهان آنها را باز نمایند.

کلیدواژه‌ها: عرفان، یونگ، لاکان، شاهدبازی، کودک آسمان.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۴/۱۳

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۰۶/۲۰

* Email: jmm.bagherzadeh@iauksh.ac.ir (نویسنده مسئول)

مقدمه

با گسترش عرفان و تصوف در ایران و دیگر سرزمین‌های اسلامی و به تبع آن، پدید آمدن متون عرفانی، رهروان و بزرگان این طریقت به سبب داشتن پاره‌ای اندیشه‌های خاص مورد نکوهش قرار گرفتند. یکی از مهم‌ترین این اندیشه‌ها که در رفتار و گفتار آنان متجلی می‌شد، مقوله شاهدبازی است که همواره موجب سرگردانی خوانندگان متون عرفانی شده و واکنش‌های متفاوت و گاه تندی را به دنبال داشته است. تا جایی که بسیاری از بزرگان عرفان و تصوف را به خاطر آن به زشتکاری متهم کرده‌اند. یکی از شبهه‌برانگیزترین مباحثی که برخی از منتقدان از گذرگاه نقد اخلاقی، به آن توجه کرده‌اند نیز همین مسأله است. از جمله نخستین منتقدان این امر، ابن جوزی است که در کتاب *تلبیس ابلیس* / *ابلیس* از افرادی، از جمله احمد غزالی که از مشاهیر عرفان و تصوف بوده است، به دلیل بوسیدن پیشانی *تُرک‌بچه‌ای* زیاروی بر منبر، سخت انتقاد می‌کند و می‌گوید: «من از عمل این مرد در شگفت نیستم و نه از دریدگی پرده حیا از صورتش. از چهارپایان حاضر در مجلس در حیرتم که چگونه سکوت کردند و بر او انکار نکردند. آری شریعت در دل بسیاری از مردم سرد شده است.» (ابن‌الجوزی ۱۳۶۸: ۵۸) احمد کسروی در یک جمع‌بندی کلی، می‌گوید: «گذشته از آنکه صوفیان زن نمی‌گرفته‌اند، بیشترشان دچار زشت‌کاری می‌شده‌اند. این است بچه‌بازی (یا به گفته خودشان شاهدبازی) که از زشت‌ترین گناهان است.» (کسروی ۱۳۴۲: ۲۲) شمیسا نیز توجیه افرادی از جمله عراقی، در دفاع از شاهدبازی احمد غزالی را به باد انتقاد می‌گیرد و معتقد است: «سخنانی که عراقی از قول غزالی می‌گوید، در ضمن عقاید خود او است و در توجیه این‌گونه عشق‌ها که به نظر من همه هیچ و پوچ و بیهوده است.» (شمیسا ۱۳۸۱: ۱۰۵) وی درباره سرآغاز این مسأله در اندیشه عارفان ایرانی می‌گوید:

«در نزد یونانیان باستان، این امر (شاهدبازی) کاملاً رایج بوده است و در آثار فلاسفه بزرگ، مثلاً افلاطون شواهد و مدارک بسیاری می‌توان جست که مراد از عشق افلاطونی و الحب افلاطونی^۱ عشق مرد به مرد است، منتها این عشق پاک و بی‌شائبه است. همین تفکر است که بعدها وارد عرفان ایرانی شده است.» (شمیسا ۱۳۸۱: ۱۵)

گروهی دیگر از صاحب‌نظران کوشیده‌اند تا این عمل را در بین متصوفه ناشی از پرده‌نشینی زنان در جامعه بسته آن دوران بدانند. فروزانفر در مقدمه مناقب شیخ اوحدالدین کرمانی می‌نویسد: «به علت محرومیت جامعه از همنشینی زنان و لزوم و وجوب پردگی بودن جنس مادینه، گروهی از صوفیان و شاعران جمال را در جنس مرد و نرینه جست‌وجو می‌کردند.» (کرمانی ۱۳۴۷: ۳۹، مقدمه) هرچند برخی دیگر کوشیده‌اند که این موضوع را توضیح دهند، توضیحات آنان از سطح دسته‌بندی و اشاره‌های کلی فراتر نرفته است. (ر.ک. راستگو ۱۳۸۵: ۱۴۵؛ محمدی آسیابادی ۱۳۸۸: ۱۰۹)

در دوران معاصر، روان‌شناسی از جمله علمی است که کمک شایانی به آشکار شدن زوایای پنهان آثار ادبی می‌کند. اشاره به کودکان نوحه در برخی کتب عرفانی را نیز می‌توان از این منظر بررسی کرد. به نظر می‌رسد که تجربه روحی عارفان حکایت از آن دارد که انگاره کودک، که نشانی از فقدان نیز با خود دارد، در طی فرآیند فردیت‌یابی و در بدایت سلوک بر آنها متجلی می‌شده است. خصیصه مشترکی که میان نظریه کهن‌الگوی کودک یونگ و گفته‌های عرفا وجود دارد، خیالی بودن آن است که در عالم متافیزیک یا عالم معنا بر شخص وارد می‌شود. نگارندگان این جستار می‌کوشند با روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی این مسأله در متون عرفانی از منظر رویکرد روانکاوی تحلیلی یونگ و ژاک لاکان بپردازند و خوانشی متفاوت از خوانش‌های دیگر عرضه کنند. لازم است ذکر شود که به دلیل اهمیت نقد روان‌شناسی و تحلیل متون ادبی به یاری نظریه‌های

روان‌شناختی، در سال‌های اخیر پژوهش‌های مختلفی در این زمینه صورت گرفته است، اما در هیچ یک از تحقیقات انجام‌شده، به‌طور ویژه و تخصصی، به بررسی مقوله شاهدبازی در متون عرفانی کلاسیک از دیدگاه نقد روانشناختی پرداخته نشده است و این موضوع از دید پژوهشگران دور مانده است.

یونگ و روان‌شناسی

با انتشار کتاب تعبیر رؤیا در ۱۸۹۹ یا ۱۹۰۰ میلادی که دربردارنده بسیاری از آرا و افکار فروید بود، روزبه‌روز بر تعداد پیروان روانکاوی افزوده شد. تا جایی که در میان علاقه‌مندان به سایر علوم، از جمله ادبیات نیز افراد بسیاری به این علم نوآیین گرایش یافتند و از آن بهره جستند، اما اندک زمانی نگذشت که تعدادی از شاگردان و همکاران فروید، برخی از اندیشه‌هایش را به باد انتقاد گرفتند، یا آنها را بسط دادند؛ برای نمونه کارن هورنای^۱ از نظریه او درباره زنان انتقاد کرد؛ آلفرد آدلر^۲ مقصود و انگیزه نهانی آدمی را - برخلاف فروید که معتقد به انگیزه‌های اقتصادی بود - «کمال» پنداشت و سرآغاز این راه را نیز «عقده حقارت» دانست.

کارل گوستاو یونگ، روان‌پزشک سوئسی (۱۸۷۵-۱۹۶۱)، از دیگر افرادی بود که برخی از اندیشه‌های فروید را به چالش کشید. عمده‌ترین تفاوت اندیشه‌های یونگ با اندیشه‌های فروید، در دو چیز بود: نخستین تفاوت در بحث از «لیبدو» یا «انرژی روانی» بود که فروید آن را منحصر به نیروی جنسی می‌دانست، درحالی‌که یونگ نیروی جنسی را تنها بخشی از کُل انرژی روانی به حساب می‌آورد. (شولتز ۱۳۸۶: ۱۱۳) دومین و مهم‌ترین تفاوت، تفاوت در مبحث روان انسان و تقسیم‌بندی سه‌گانه آن بود. فروید روان انسان را مجموعه‌ای فردی و

1. Karen Horney

2. Alfred Adler

متشکل از سه بخش نهاد یا ناخودآگاه^۱، فرامن^۲، و من یا خودآگاه^۳ می‌دانست. یونگ برخلاف او، روان انسان را فقط مجموعه‌ای شخصی نمی‌دانست، بلکه بر آن بود که علاوه بر سه بخش مذکور، لایه دیگری در پس ناخودآگاه فردی وجود دارد که بسیار عمیق‌تر و ژرف‌تر از آن است و وی آن را لایه ناخودآگاه جمعی نوع بشر نامید. یونگ با طرح مسأله ناخودآگاه جمعی، بسیاری از مشکلات روانی و اجتماعی بیماران و نابسامانی‌های روحی افراد روان‌نژند و روان‌پریش را بررسی و معالجه کرد. به عقیده یونگ، این جنبه از ناخودآگاه از باورهای انسان‌های نخستین سرچشمه گرفته است و در نسل‌های پسین ادامه یافته و تکرار شده است و بعدها در شکل‌گیری نوع بشر و اندیشه‌اش تأثیر گذاشته است. بنابر تعریف یونگ، ناخودآگاه جمعی گنجینه‌ای است از خاطره آثاری که آدمی از نیاکان بسیار دوردست و غیرانسانی (حیوانی) به ارث برده است؛ پس این ناخودآگاه تنها در روان شخصی فرد قابل تحلیل و بررسی نیست، بلکه برای دستیابی به آن باید خاطرات نوع بشر مورد تحلیل قرار گیرند. (گلی‌زاده و گبانچی ۱۳۹۲: ۲۶۱) در منظومه‌های عرفانی نیز رهروان و عارفان مسلک‌های متفاوت با وجود تفاوت‌های ظاهری و باطنی، بر نوع و گروه خاصی از بشر دلالت می‌کنند که در تحلیل رفتارشان نیز به نوعی همسانی می‌رسیم.

کهن‌الگوها

به اعتقاد یونگ، ناخودآگاه جمعی انسان، مجموعه‌ای است متشکل از قالب‌ها و انگاره‌های روان پیش از تاریخ انسان که او آنها را «کهن‌الگو»^۴ نامید.

1. Ide
3. Ego

2. Super ego
4. Archetype

«کهن‌الگوها تصور مثالی ناشی از مشاهده مکرر مثلاً اساطیر و قصه‌های پریان در ادبیات جهان است که دارای نقش‌های معین‌اند و در همه‌جا ظاهر می‌شوند. ما این نقش‌ها را در خیال‌پردازی‌ها، رؤیاها، هذیان‌ها و اوهام افرادی می‌بینیم که امروز زندگی می‌کنند. این تصاویر تداعی‌کننده معضل‌های کلاسیکی است که من آن را تصورات مثالی می‌دانم... این تصورات ما را تحت تأثیر مستقیم قرار می‌دهند، بر ما نفوذ می‌کنند و مفتونمان می‌سازند.» (یونگ ۱۳۷۱: ۴۰۶-۴۰۵)

این کهن‌الگوها «به یک میدان مغناطیسی می‌مانند که بروز و تعیین آنها نه بر حسب محتوا که به موجب فرم است و به دلیل موروثی بودن، در قلمرو غرایز قرار می‌گیرند.» (یاوری ۱۳۷۴: ۴۲)

کهن‌الگوها به چند دسته تقسیم می‌شوند: ۱- کهن‌الگوی «شخصیت» که شامل کهن‌الگوهای مادر، پیر خردمند و قهرمان است؛ ۲- کهن‌الگوی «موقعیت» که از جمله مهم‌ترین آنها جست‌وجو و سفر، مرگ و تولد دوباره است؛ ۳- نمادهای کهن‌الگویی که شامل اعداد، اشکال، رنگ‌ها و... است؛ و ۴- کهن‌الگوی فردیت‌یابی که شامل سایه، آنیما، آنیموس، پرسونا و... است و فرد برای رسیدن به کمال مطلوب روانی که نهایت آن همان «خود» است، ناگزیر از گذشتن از آنها است. (آفرین ۱۳۸۸: ۱۲-۱۴)

کهن‌الگوی کودک

کهن‌الگوی کودک از جمله کهن‌الگوهایی است که در فرآیند فردیت‌یابی و سلوک، در روان‌شناسی تحلیلی یونگ اهمیتی تمام دارد، اما در ادبیات و نقد ادبی چندان به آن توجه نشده است. به سبب مشترک بودن این تصویر و انگاره در اغلب فرهنگ‌ها و جوامع بشری، کهن‌الگویی جهانی محسوب می‌شود:

«رؤیت یک کودک در رؤیا می‌تواند نقطه عطفی در زندگی یا تجربیات روانکاوانه فرد باشد و در عین حال، می‌تواند خبر از پیش‌آگاهی مفیدی دهد. انگاره "کودک

آسمانی" در بسیاری از فرهنگ‌ها مشاهده می‌شود و شاید حاکی از بیداری دوباره، آغازی دیگر، هویت نمادین دیگر، جهان دیگر، خلاقیت، استعداد و رشد باشد. همچنین این انگاره می‌تواند مظهر خویشتن، نشانگر روند فردیت یافتن یا تحقق خویشتن و یا نماد نوزایی باشد.» (مادیورو و ویلرایت ۱۳۸۲: ۲۸۵)

از طرفی رؤیت کودک در عالم خیال می‌تواند نماد استعداد و خلاقیت باشد؛

«زیرا کودک همواره ظرفیت تحول دارد. کودک، مظهر آرا و نظرات کاملاً نو است که چون از ضمیر آگاه نشأت گرفته‌اند، برایمان ناشناخته‌اند. از این منظر، در تقابل با آرای کهنه‌ای قرار می‌گیرند که دست‌کاری شده‌اند تا مگر جلوه‌ای پیدا کنند؛... بنابراین، از نظر یونگ، نماد راستین صرفاً نظر برگزیده ندارد، بلکه در عین حال آینده‌نگر است.» (همان: ۲۸۵)

کودک درون درواقع، بخشی از میل درونی انسان است که می‌کوشد انسان یا سوژه را بار دیگر با هستی‌ای یک‌پارچه که از آن دور شده است، پیوند دهد. توضیح این سخن با اندیشه لاکان کامل می‌شود.

خوانشی لاکانی از شاهد

ژاک لاکان، بزرگ‌ترین فیلسوف و روانکاو پسا فرویدی و پسا ساختارگرا، به تبعیت از فروید، رشد روانی انسان را در سه مرحله می‌داند. آرای وی درباره رشد روانی سوژه به طور خلاصه چنین است: در نخستین مرحله (مرحله خیالی) کودک در بدو تولد، خود را با جهان پیرامون در پیوند می‌بیند (هرچند این احساس توهمی بیش نیست) و جهان بیرون و بدن مادر و هرآنچه را در اطراف می‌بیند، بخشی از وجود خویش می‌پندارد. در فاصله میان شش تا هجده ماهگی بر اثر عقده ادیپ، او به نظام نمادین پرتاب می‌شود؛ نظامی که در آن، نام اشیا جایگزین خود اشیا می‌شود و همین امر اسباب فقدان عمیق را در درون او فراهم می‌آورد. در اینجا دومین مرحله رشد روانی کودک که لاکان آن را مرحله

نمادین می‌نامد، آغاز می‌شود. سوژه یا انسانی که از آن تملک خیالی (کامل) به دنیای زبان تبعید شده است، زبان را تهی می‌یابد؛ زیرا تنها فرایند بی‌پایانی از تفاوت و فقدان است و اکنون باید به جای تملک هر چیزی، صرفاً در امتداد زنجیرهٔ زبانی که بالقوه بی‌پایان است، از دالی به دال دیگر حرکت کند. این حرکت بالقوه از دالی به دال دیگر، همان چیزی است که لاکان میل می‌نامد. به‌طور کلی، میل از چیزی نشأت می‌گیرد که دائم می‌کوشد آن را پُر کند. بهترین زمان دسترسی به سومین مرحله رشد روانی، دوره‌ای است که فرد بر اثر افسردگی، به معنا باختگی ارزش‌های مسلط اجتماعی یا نظام‌های اعتقادی رسمی پی می‌برد، اما نمی‌تواند احساس‌های خود را دربارهٔ آن ارزش‌ها و نظام‌ها به زبان بیاورد. این لحظه‌ها و دوره‌های زمانی، بسیار کوتاه و گذرا هستند، اما همواره در فرد احساس اضطراب به‌وجود می‌آورند؛ زیرا ساختگی بودن معنای معقول جامعه را آشکار می‌کنند. در اینجا فرد سودای رسیدن به آن تمامیتی را دارد که در دوران پیش‌زبانی در آن به سر می‌برد؛ از همین رو، تلاش می‌کند با پناه بردن به اشیا، که لاکان آنها را دیگری کوچک نام می‌نهد، خلأ و فقدان نبود آن یکپارچگی را در وجود خویش پر کند. (ر.ک. پاینده ۱۳۸۸: ۳۷؛ Cavallaro, Eagleton 1997:167; 2002: 94)

بنا به دیدگاه اندیشمندان اسلامی و دینی، فرآیند خلقت روح و جسم هم‌زمان با یکدیگر نیست و روح پیش از جسم خلق شده است. عارفان اسلامی ضمن صحه گذاشتن بر این نکته، معتقد هستند که روح انسان‌ها، هم با یکدیگر و هم با خداوند و عالم هستی پیوند و اتحاد داشته‌اند. مولوی آشکارا به اوقاتی که ارواح منبسط بودند (مرحلهٔ خیالی)، با حالتی حسرت‌گونه اشاره کرده است:

منبسط بودیم و یک‌جوهر همه بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب

(مولوی بلخی ۱۳۹۱/۶۸۶-۶۸۷)

جان من و جان تو بود یکی ز اتحاد این دو که هر دو یکی است جز که همان یک مباد
گشت جدا موج‌ها گرچه بُد اوّل یکی از سبب باد بود آن‌که جدایی بزد
(مولوی بلخی ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۹۳)

او روح را همچون کودکی می‌داند که پس از هبوط به این دنیا، مرحله خیالی را بدرود گفته و به ساحت نمادین قدم نهاده است. روح، که از مادر و دنیای وحدت جدا شده است، اکنون در نظام نمادین و تعلقات و محدودیت‌های زبان گرفتار شده است. پس از مدتی، عارف به بی‌اعتباری ارزش‌های حاکم بر این عالم (نظام نمادین) پی می‌برد. بدین‌گونه از این جهان و اهل آن، که او را از مادر نخستین و عالم وحدت‌گونه آن جدا کرده‌اند، دل می‌کند و سودای رسیدن به تمامیتی را دارد که در دوره پیشازبانی و عالم اتحاد با هستی و خداوند، از آن برخوردار بوده است. (شیری و مهری ۱۳۹۰: ۹۷) سوژه (عارف) که موجودی گرفتار در دام نظام نمادین است، همواره به دنبال پدیده جایگزینی است که بتواند آن را وارد هویت زبانی کند و هویت خود را با آن کامل کند؛ هرچند ابژه خودش هدف نیست که باعث سرپوش گذاشتن بر فقدان درونی عارف است.

شاهد در اندیشه عرفا

در صحیح بخاری حدیث ویژه‌ای از پیامبر(ص) نقل شده است با این مضمون که ایشان در شب معراج خداوند را در صورت کودکی مشاهده کرد: «رَأَيْتُ رَبِّي لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ عَلَى صُورَةِ شَابٍ أَمْرَدٍ»؛ خدای خود را در شب معراج به صورت جوانی آمرد دیدم. (بخاری ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۰) این حدیث - فارغ از صحیح یا غلط بودن سند آن - در عرفان اسلامی بازتاب فراوانی داشته است؛ تاجایی که شاید بتوان گفت تفکر جمال‌پرستی در میان صوفیان تا حد بسیاری، از این حدیث متأثر است. در سخنان عرفای بزرگی همچون عین‌القضات همدانی، شیخ‌نجم‌الدین کبری، عراقی

و... اعتقاد به وجود چنین کودک و شاهد آسمانی (یا به قول یونگ، کهن‌الگو) به‌روشنی مشاهده می‌شود. عین‌القضات همدانی می‌گوید که این شاهد آسمانی در بدایت سلوک و در عالم خیال یا خواب بر سالک متجلی می‌شود و در واقع، خداوند است که در این صورت، تجلی کرده است:

«چون صاحب بصیرتی (پیامبر) گوید رأیتُ رَبِّي فِي صُورَةِ أَمْرَدٍ، راست بود و از این، هیچ لازم نیست که خدای تعالی بر صورت آمدی بود؛ زیرا که بود در خواب می‌خواهد یا در غیبت و کسی که راه خدا رفته بود، در بدایت، او را این معلوم گردد که خدای تعالی را در همه صورتی بتوان دید.» (۱۳۸۹، ج ۲: ۳۱۹)

او در جای دیگر با استناد به حدیثی، عرفا و سالکان را به نظر کردن بر روی زیبارویان دعوت می‌کند: «ای دوست این خبر نیز گوش دار که خواص امت را آگاه می‌کند. [پیامبر] می‌گفت: "إِيَّاكُمْ وَالنَّظَرَ إِلَى الْمُرْدِ فَإِنَّ لَهُمْ لَوْنًا كَلَوْنِ اللَّهِ" (همان: ۲۴۹) و در ادامه می‌گوید که دیدن این شاهد تنها به صورت تمثّل و در مقام شاهدبازی امکان‌پذیر است و همین امر است که موجب رسیدن عرفا به مقام‌های والا می‌شود. برای وی ارزش دیدار با این شاهد به‌مراتب، بالاتر از همه چیز است:

"رَأَيْتُ رَبِّي لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ عَلَى صُورَةِ أَمْرَدٍ قَطَطٌ." این نیز هم در عالم تمثّل جوی. دریغا کس چه داند که این تمثّل چه حال دارد. در تمثّل، مقام‌ها و حال‌ها است... دریغا چه دانی که این مقام با هرکسی چه می‌کند. کافر که اگر هرچه به من بدهند، نه از بهر این مقام است. باش تا ذره‌ای از این مقام بر تمثّل مقام صورتی به تو بنماید. آنگاه بدانی که این بیچاره در چیست. دانی که این مقام چه مقام است شاهدبازی است. چه می‌شنوی! دریغا مگر که تو را هرگز شاهدی نبوده است؟ ای دوست شاهد در این مقام یکی باشد و مشهود بی‌عدد.» (همان: ۲۴۹)

از تمام اشارت‌های عین‌القضات این نتیجه حاصل می‌شود که وی در تفسیر مکاشفه خود به احادیث و روایات توجه دارد. او یکی از مکاشفه‌های خود را که

تا مدتی باعث تحیرش شده بود، البته بدون اشاره به مذکر بودن صورت خیالی و غیبی، این چنین شرح می‌دهد:

«اما آنچه تو صفات خوانی که "أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي"، از آن نشان باشد، چون او - جَلَّ جَلَالُهُ - خود را در جلوه‌گری کند، بدان صورت که بیننده خواهد، به تمثّل بدوی نمایند. در این مقام، من که عین‌القضاتم، نوری دیدم که از وی جدا شد و نوری دیدم که از من برآمد و هر دو نور برآمدند و متصل شدند و صورتی زیبا شد؛ چنان‌که چند وقت در این وقت متحیر مانده بودم. "إِنَّ فِي الْجَنَّةِ سَوْقًا يُبَاعُ فِيهَا الصُّورِ" این باشد. "رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ" خود را نشان می‌دهد.»
(عین‌القضات همدانی ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۰۳)

شیخ نجم‌الدین کبری از دیگر عارفانی است که این موضوع، در آرا و دیدگاه‌هایش نمودی ویژه پیدا کرده است و به این دلیل که اکثر شاگردان بی‌واسطه و باواسطه وی دارای همین نوع نگاه هستند، اندیشه‌های وی حائز اهمیتی تمام است. وی در تعبیر و تفسیر این موضوع به‌گونه‌ای متفاوت از عین‌القضات عمل کرده است؛ به‌طوری‌که شاید بتوان گفت تفسیری همسو با نظر فلاسفه اسلامی طرح می‌کند. گفته‌های وی هرچند اندکی مبهم است، دربردارند این نکته مهم است که این صورت‌ها، دیدار روح با نفس ناطقه انسانی یا همان نفخه الهی روح انسان یا تصویر آسمانی خویش است:

«چون دایره وجه صافی شود و همچون چشمه‌ای که از آب، از انوار لبریز گردد، سالک جوشش انوار را از صورت خود احساس می‌کند و جوشش نور از میان دو چشم و دو ابرو است. سپس چون به‌تمامی در انوار مستغرق گردد، در مقابل تو و به موازات صورت تو چهره‌ای همانند آن ظاهر می‌گردد که نور از آن فیضان می‌کند و از ورای پوشش رقیق آن، خورشیدی دیده می‌شود که در نوسان است و آن صورت درحقیقت، صورت تو است و آن خورشید، خورشید روح در بدن [است که] در رفت‌وآمد است. آنگاه صفا جمیع بدن را مستغرق می‌کند و در آن هنگام، در مقابل خود، شخصی از نور مشاهده می‌کند.» (پورنامداریان ۱۳۷۵: ۴۷)

تمام افرادی که دارای بینشی مانند بینش عین‌القضات به موضوع هستند، درواقع، به‌گونه‌ای از آیه شریفه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر/۲۹) این برداشت را داشته‌اند که خداوند از روح خود در انسان دمیده است؛ برداشتی که برخی از مفسران آن را به‌صراحت رد کرده‌اند و معتقدند که اولاً خداوند بسیط است و هیچ‌گونه ترکیبی در او راه ندارد؛ ثانیاً اضافه «روح» به «خدا» در این آیه به اصطلاح «اضافه تشریفی» است؛ یعنی یک روح گرانقدر و پرشرافت که سزاوار است روح خدا نامیده شود، در انسان دمیده شد؛ مثل بیت خدا، دست خدا، خون خدا، راه خدا، وجه خدا، و... . خداوند جسم و روحی ندارد که قابل تجزیه و تفکیک باشد. خداوند بی‌نیاز از هر جزئی است. (ر.ک. بروجردی ۱۳۶۶، ج ۳: ۴۶۷)

در شعر شاعران عارف‌مسلمی از قبیل حاجب شیرازی، شاه نعمت‌الله ولی و دیگران، اشارات متعددی به این شاهدان شده است که از میان آنها اشعار مولانا دارای لطف و حلاوت دیگری است. اشارات مولانا همانند اشارات شیخ نجم‌الدین کبری بیانگر این است که شاهدی که درباره آن بحث شد، در درون تجان انسان است و دیدن آن نیازمند صیقل دادن آینه دل است:

هلا که شاهد جان آینه همی جوید به صیقل آینه‌ها را ز زنگ بزداید
(مولوی بلخی ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۳۰)

و شب را بهترین زمان دیدار این شاهدان جانی می‌پندارد:

بس دل پر نور و بسی جان پاک مشغول و بنده و مولای شب
شب تتق شاهد غیبی بود روز کجا باشد همتای شب
(همان: ۱۵۰)

انگاره شاهد آسمانی در عرفان نظری

به اعتقاد بزرگان متصوفه، این انگاره آسمانی موجب بیداری روح سالکان می‌شود و آنان را به جهانی نو رهنمون می‌کند. در نگاه آنان، راه‌یابی به این جهان نو، که

عالم معنا است و در تقابل با عالم ماده قرار دارد، بدون مشاهده این انگاره آسمانی امکان‌پذیر نیست. پیشتر نیز گفته شد که عین‌القضات همدانی دیدن این شاهد را موجب رسیدن سالک به مقامات والاتری دانسته است.

ابن عربی در فتوحات مکیه، سخنانی درباره این شاهد آسمانی بیان می‌کند که هم‌خوانی زیادی با گفته‌های یونگ دارد و مؤید نظر نگارندگان است. وی معتقد است که هرچند تجسم خداوند در شأن وی نیست، او در این صورت خیالی انسانی متجلی می‌شود تا بدین خیال که همانند پلی است، سالک را از این عالم مادی به عالم معنایی که متناقض با آن است، رهنمون شود:

«خدای را در این خزانه در صورت طبیعی به صفات طبیعی، تجلی است؛ مانند فرموده آن حضرت (ص): رَأَيْتُ رَبِّي فِي صُورَةِ شَابٍ؛ پروردگارم را به صورت جوانی مشاهده کردم و این، آن چیزی است که خوابش از معانی در صور محسوسات می‌بیند؛ زیرا این خیال حقیقت آن است که آنچه را شأنش نیست که جسد باشد، تجسد می‌بخشد و این، آن چیزی است که مرتبه‌اش می‌بخشد و در طبقات عالم کسی نیست که کار را آن‌گونه که هست، ببخشد مگر این مرتبه خیالی؛ زیرا بین دو نقیض و مخالف هم جمع می‌آورد و در آن حقایق آن‌گونه که هست ظاهر می‌گردد.» (ابن عربی ۱۳۸۷، ج ۸: ۴۳۲)

بدین ترتیب می‌بینیم که ابن عربی نیز همانند یونگ معتقد است این صورتی که در خواب یا در عالم خیال بر شخص متجلی می‌شود، پیونددهنده دو عالم متناقض، یعنی عالم معنا و عالم ماده است و در واقع، پلی است میان این جهان و عالم ماورا؛ از همین‌رو، روزبهان بقلی شیرازی نیز می‌گوید: «مشهود ازل، ظهورش در شواهد حدثانی است.» (۱۳۶۰: ۱۲۶) وی در معرفی مهم‌ترین گونه عشق، یعنی عشق الهی، سالک را از دیدن و برگزشتن از این حدثان، یا شاهدان ناگزیر می‌داند و معتقد است راه یافتن به عالم غیب بدون دیدن این حدثان برای

کسی امکان‌پذیر نیست و تنها برخی از خواص می‌توانند بدون دیدن آنها به جهان غیب راه بیابند که آن هم از نوادر غیبی است:

«اما الفتی که از عالم طبیعت برون است و محض محبت باشد، میان آدمیان معهود است و معروف نزد علمای معرفت، که آن عشق جز فعل باری - سبحانه و تعالی - نیست و اجسادی نیست. چون خواهد که کسی را به جهان غیب راه نماید، در بدایع فطرت و صنایع قدرت افکند، تا حقایق اصطناع الهیات به چشم جان ببیند و در آن خوشدل و خوشوقت شود، لکن از حق به جمال فعلش مرهون شود، تا به حقیقت به حد آن نرسد، نتوان گذشت. بر بام‌خانه غیب جز به نردبان‌پایه افعال برنیاید؛ زیرا که بدایت جمیع عاشقان از راه شواهد درآید، اَلَّا بَعْضُیْ از خواص اهل توحید که مشاهده کلی بی مشاهده حدثان به جان ایشان درآید و آن از نادرات غیب است.» (روزبهان بقلی شیرازی ۱۳۶۰: ۱۷)

عراقی معتقد است که این انگاره موجب لذت و قوت سالک می‌شود:

«محبوب یا در آینه صورت روی نماید، یا در آینه معنی، یا وراى صورت و معنی. اگر جمال بر نظر محب در کسوت صورت جلوه دهد، محب از شهود لذت تواند یافت و از ملاحظه، قوت تواند گرفت. اینجا سِرِّ رَأَيْتُ رَبِّیْ فِیْ أَحْسَنِ صُورَةٍ با او گوید فَأَیْنَمَا تَوَلَّوْا فَوَجَّهَ اللَّهُ چِه معنی دارد؟ و معنی الله نور السموات و الارض با وی در میان نهد.» (۱۳۸۴: ۶۶)

مولانا نیز عاشقان آسمان جان را به دیدن این شاهدان جانی دعوت می‌کند و

واسطه بودن این انگاره‌ها را یادآور می‌شود:

ای عاشق آسمان قرین شو با او که حدیث نردبان گفت
زان شاهد خانگی نشان کو هر کس سخنی ز خاندان گفت
(مولوی بلخی ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۷۲)

نکته‌های مشترکی که میان گفته‌های این عرفا و یونگ وجود دارد، جنبه متافیزیکی و خیالی داشتن این کهن‌الگو را آشکار می‌کند؛ انگاره و تصویری متافیزیکی و وراى ماده که در وجود خود شخص است. در بررسی اشعار برخی

از قُدا به این نکته نیز باید توجه کرد و در یک جمع‌بندی کلی، آن را با انحراف‌های جنسی که در اشعار شاعرانی از قبیل فرخی سیستانی، عنصری، و صوفی‌نمایان یافت می‌شود، یکی ندانست؛ چراکه زبان شعر فارسی در زمان رودکی، فرخی، عسجدی، و هم‌روزگاران آنان، نه تنها در بیان احساسات عاشقانه - چه مرد و چه زن - روشن و بدون حشو و زواید است، بلکه در زمینه‌های دیگر نیز بیشتر با تشبیه سر و کار دارد تا استعاره و مجاز. در قرن‌های بعد تصوف گسترش می‌یابد و همزمان با آن، ابهام زبانی اشعار و نوشته‌ها بیش از پیش می‌شود و مدلولی که برای دال یا واژگان تصور می‌شود، تنها مابازایی مادی و قابل لمس ندارند و تشبیهات جای خود را به استعاره، نماد، ابهام و ابهام می‌دهند.

جمال پرستی یا فرافکنی شاهد آسمانی

یونگ در بحث درباره انگاره آنیما متذکر می‌شود که این کهن‌الگو موجب می‌شود که شخص آن حالت درونی را بر زنی خاص، فرافکنی کند. (یونگ ۱۳۸۷: ۲۷۰) درباره انگاره کودک نیز می‌تواند به همین صورت باشد؛ یعنی برخی از متصوفه زمانی که این کهن‌الگو را - که به قول عین‌القضات در بدایت راه بر سالک متجلی می‌شود - در عالم رؤیا می‌دیدند، آن را بر روی کودکان زیباروی فرافکنی می‌کردند و صورت زیبای آنان را جلوه‌ای از جمال خداوند می‌دانستند. به بیانی لاکانی، برای عارف، مدلول خداوند همواره در زیر دال‌های متفاوت سیال و در گردش است و محدود به دالی منحصر به فرد نیست.^(۱) هریک از این دال‌ها تنها چند ویژگی محدود آن مدلول را در خود دارد، نه همه ویژگی‌های آن را. برای او شاهد زیبارو تنها دال و نشانه‌ای است که مدلول زیبایی خداوند را با خود دارد.

گویا به همین دلیل افرادی همچون غزالی، عراقی، روزبهان بقلی و... همواره نسبت به کودکان زیبارو احترامی خاص قائل می‌شدند و گاه با دیدن آنها بی‌تاب و بی‌قرار می‌گشتند. ذوالنون مصری معتقد است کسی که با خداوند انس و الفت گرفته است، با هر چیز زیبا و صورت ملیحی انس می‌گیرد و این سرّی است که نباید آن را با کسی در میان گذاشت، مگر اهل آن و اگر کسی آن را آشکار کند، سزاوار هرگونه عقوبتی است: «مَنْ اسْتَأْنَسَ بِاللَّهِ، اسْتَأْنَسَ بِكُلِّ شَيْءٍ مَّليحٍ وَ وَجِهٍ صَبِيحٍ» و یا «المُسْتَأْنَسُ بِاللَّهِ، اسْتَأْنَسَ بِكُلِّ شَيْءٍ مَّليحٍ وَ بِكُلِّ صُورَةٍ طَيِّبَةٍ وَ لِأَهْلِ المَعْرِفَةِ فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ أَسْرَارٌ لَا يَصْلِحُ كَشْفُهَا إِلَّا لِأَهْلِهَا. فَمَنْ أَفْشَأَ بِغَيْرِ أَهْلِهَا حَلَّتْ بِهِ العُقُوبَةُ وَ المَثَلَاتُ» (روزبهان بقلی شیرازی ۱۳۶۰: ۳۰)

اوحدالدین کرمانی از جمله بزرگ‌ترین عارفانی است که به‌خاطر جمال‌پرستی و نظر کردن به شاهدان و کودکان زیبارو، مورد شماتت بسیاری از افراد قرار گرفته است. وی معتقد است از آنجایی که ما در عالم محسوسات به سر می‌بریم و این عالم نیز عالم طبیعت است، به هیچ روی نمی‌توانیم معنا یا خداوند را ببینیم الا در صورت کودکان زیبارو که به اعتقاد وی، خداوند در صورت آنان متجلی شده است. او متذکر می‌شود که اگر سالکی در چهره این زیبارویان نظری جز دیدن خداوند داشته باشد، شیوه و طریق جمال‌پرستی را رعایت نکرده است:

زان می‌نگرم به چشم سر در صورت
این عالم صورت است و ما در صوریم
زیرا که ز معنی است اثر در صورت
معنی نتوان دید مگر در صورت
(کرمانی ۱۳۸۲: ۱۶۶)

آن شاهد معنوی که جانم تن اوست
وان روی نکو که شاهدش می‌خوانی
جان در بر من صورت بس روشن اوست
شاهد نیست، لیکن آن مسکن اوست
(همان: ۱۶۴)

بی شاهد اگر دمی نشینی خوش نیست
لیکن ز نخست این یکی شرط بدان
جز شاهد اگر باز بینی خوش نیست
در شاهد شاهد ار نبینی خوش نیست
(کرمانی، به نقل از برومند سعید ۱۳۷۰: ۷۳۶)

فخرالدین عراقی، از دیگر عرفای جمال‌پرستی است که به کلی در بند نام و مقام نبوده و هر صورت یا موجود نیکو را آینه‌ای از طلعت دوست می‌دانسته و در آن عکسی از جمال مطلق متجلی می‌دیده است. اشتها او در این کار تا جایی است که به اعتقاد افرادی از جمله جامی، وی در اوایل جوانی در پی شیفته شدنش به درویش‌بچه‌ای زیبارو، تا هندوستان مسافرت می‌کند. (دهخدا ۱۳۷۳: ذیل مدخل «فخرالدین‌همدانی») وی نیز همچون دیگر جمال‌پرستان، هر صورت خوب و پاکیزه را پرتوی از زیبایی معشوق اکبر می‌داند:

یاری دارم که جسم و جان صورت اوست چه جسم و چه جان؟ جمله جهان صورت اوست
هر صورت خوب و معنی پاکیزه است کاندر نظر من آید، آن صورت اوست
(عراقی ۱۳۸۴: ۶۶)

سعدی شیرازی (متوفی ۶۹۱)، شاگرد شیخ‌شهاب‌الدین سهروردی، که به یک واسطه شاگرد شیخ‌نجم‌الدین کبری به شمار می‌رود، از جمله سخن‌سرایان و نویسندگانی است که اندیشه جمال‌پرستی به‌طور گسترده‌ای، در آثارش هویدا شده است. وی نیز بیان می‌کند که نظر او بر حسن مطلق است و این به خاطر حظّ روحانی است:

جماعتی که ندانند حظ روحانی تفاوتی که میان دواب و انسان است
گمان برند که در باغ حسن سعدی را نظر به سیب زنخدان و نار پستان است
مرا هر آینه خاموش بودن اولی‌تر که جهل پیش خردمند عذر نادان است
(سعدی شیرازی ۱۳۷۵: ۴۴۱)

شاهدِ اندیشه او و رایِ شاهدان معمولیِ شهر است:

از آن شاهد که در اندیشه ماست ندانم شاهی در شهر معصوم
(همان: ۶۱۵)

سعدی می‌گوید که آوازه شاهدبازی او به همه جا رفته است و حتی به این عمل خود مباهات می‌کند:

نام سعدی همه جا رفت به شاهدبازی وین نه عیب است که در مذهب ما تحسین است
(سعدی، به نقل از شمیس ۱۳۸۱: ۱۴۸)

شیخ محمود شبستری نیز از جمله کسانی است که گرایش به اندیشه‌های جمال‌پرستی تا حدودی، در مثنوی مشهورش، گلشن راز، نمایان شده است. وی تجلی این شاهد را فروغی از نور روح می‌داند:

شراب و شمع و شاهد عین معنی است که در هر صورتی او را تجلی است
شراب و شمع، ذوق و نور عرفان بین شاهد که از کس نیست پنهان
شراب اینجا زجاجه شمع مصباح بود شاهد فروغ نور ارواح
ز شاهد بر دل موسی شرر شد شرابش آتش و شمعش شجر شد
(شبستری ۱۳۸۹: ۱۱۶)

شاه‌نعمت‌الله ولی از دیگر عارفانی است که گویا به شاهدبازی و نظر کردن بر صورت زیبارویان نظری مثبت داشته است و جمال طلعت آنان را آینه روشن و جام جهان‌بینی می‌داند که می‌توان جمال الهی را در آن مشاهده کرد:

هر شاهدی که بینیم با او مرا هوایی است آینه‌ای است روشن جام جهان‌نمایی است
(شاه‌نعمت‌الله ولی ۱۳۸۱: ۷۸)

همان‌طور که گفته شد، برخی از صوفیان معتقد بودند که پیامبر اسلام (ص)، خداوند را در شب معراج در هیأت پسری خوب‌روی دید و به همین دلیل، آن کهن‌الگوی درونی را به عالم بیرون و بر روی شاهدان زیباروی فرافکنی می‌کردند و معتقد بودند که این صورت‌های زیبا، جلوه‌ای از خداوند هستند. فرقه حروفیه از جمله فرقه‌های صوفیه است که پیرو صوفیان سلف، معتقد به حدیث رؤیت بودند. هلموت ریتز می‌گوید:

«در نظر او (فضل‌الله استرآبادی) مظهر و مظهر هر دو یکی است؛ از این جهت، انسان نه فقط عرش خدا، بلکه خود خدا است؛ به همین دلیل، در شعر شاعران حروفیه که در بین آنها باید به عمادالدین نسیمی اشاره کرد، شاهد زیبایی که او در

وصفش غزل‌سرایی می‌کنند، نه تنها عکس خدا، بلکه عین خدا است.» (نسیمی

۱۳۸۲: ۱۸؛ مقدمه جلالی پندری)

«کُلّ شیء هالک» لاریب اندر شأن اوست
غافل کوتاه‌نظر چندین چرا درگفت‌وگوست
(همان: ۱۴۹)

لوح محفوظ است پیشانی و قرآن روی دوست
شاهد غیبی به معنی هست حاضر با همه

اعتقاد اهل حق این است و قول مصطفی است
کز حسد پنداشت آدم صورت غیر خداست
آفرین بر بخشش فضلت که دریای عطاست
رُخ ز روی حق بتاییده است و رویش در قفاست
(همان: ۱۴)

عرش رحمان است رویش، علم‌الاسما گواست
زان عزازیل از خدا نشنود امر اُسجدو
حسن رویت هست مستغنی ز هر رویی که هست
آنکه جز روی تو دارد قبله در پیش نظر

خطر گمراهی

این مسأله که عده‌ای اوباش راحت‌طلب و غلام‌باره شهوت‌پرست برای فرار از سختی و کار، در کسوت صوفی و ابدال درمی‌آمدند، بر کسی پوشیده نیست و اشارت‌های حافظ و مولانا و دیگران نیز گواه این مطلب است؛ اما در اینجا این نکته نیز سزاوار گفتن است که توجه بیش از حدّ پاره‌ای از سالکان واقعی به تصویر و انگاره‌های درونی، موجب غفلتشان از راه اصلی می‌شده است. کهن‌الگوی کودک همانند کهن‌الگوی آنیما و دیگر کهن‌الگوها، بازدارنده است و مانع از فردیت‌یابی شخص می‌شود و توجه بیش از حدّ عده‌ای از سالکان و مشایخ به این کهن‌الگو و صورت خیالی موجب می‌شد که از سلوک بازمانند و زمینه‌های انحرافشان فراهم شود. مولانا با دریافت این نکته، مریدان را متنبّه می‌سازد که توجه بیش از حد به این امور موجب گمراهی است و سالک را از رسیدن به مراتب والای عرفانی باز می‌دارد:

آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مه‌رویان بستان خداست
(مولوی بلخی ۱۳۹۱/۱/۷۳)

زیبایی کودک درواقع، جایگزینی برای زیبایی موجودی لایتناهی است که در وهم و تصور نمی‌گنجد و سوژه یا عارف می‌کوشد که با این جایگزینی، خلأ و فاصله ناشی از این فقدان را با دیگری کوچکی که همان زیبایی کودک است، پرکند؛ به همین خاطر، زیبایی او را نمود و تمثالی از همان زیبایی بی‌حد و حصر می‌داند. او می‌کوشد تا با پناه بردن به این زیبایی‌ها، تمامیت و برخوردارگی و بهره‌مندی‌ای را دریابد که در مرحله خیالی و پیش از ورود به نظم نمادین (که زبان بر آن حاکم است) داشته است، ولی این تقرب جستن نسبی است نه پایدار و همیشگی. درواقع، فرافکنی این انگاره درونی بر کودکان زیبارو و تثبیت این فرافکنی، اسباب رشد نیافتن روانی و گذار سوژه یا سالک را فراهم می‌کند؛ به بیان دیگر، «هر آنچه وارد نظام دلالت شود، باعث تحکیم و تثبیت خلأ می‌شود.» (احمدزاده ۱۳۸۶: ۹۶) در نگاهی لاکانی به این موضوع، در این‌گونه نگرش، کودک تنها استعاره‌ای است که عرفا در ورای آن، حقیقتی بزرگتر را در نظر دارند و می‌کوشند که بدان عالم رهنمون شوند، اما اگر عارف به گونه‌ای با این انگاره و تصویر متافیزیکی رابطه برقرار کند و در این تصویر تثبیت شود و آن را بر زیبارویان نوحط و خال فرافکنی کند، امکان انحراف وی بسیار زیاد است. کریم زمانی نیز در شرح بیت «آن خیالاتی که دام...» معتقد است که:

«آن خیالاتی که اولیاءالله بدان دلبستگی دارند، انعکاسی است از جمال زیبارویان بوستان الهی. کلید فهم این بیت در روشن شدن مقصود از «مرویان بوستان خدا» است. اگر مراد از آن، معانی غیبی از قبیل واردات و احوال قلبی و مکاشفات و کرامات باشد، البته موجب ارضا و رضایت خاطر اولیا است. چه بسا دلبستگی به این امور، دام آنان گردد؛ بدین معنی که اگر ولی‌ای از اولیا بدین مرتبه قناعت کند و در این امر متوقف شود، قهراً امر مطلوبی نیست؛ چه در این صورت، گرفتار حجاب نورانی شده است.» (زمانی ۱۳۸۴، ج ۱: ۸۰-۸۱)

با تکیه بر نظریه کهن‌الگوی کودک و اندیشه لاکان، منظور از «مهرویان بستان خدا» می‌تواند «تصویر» کودکی باشد که بر اساس نظریه یونگ، بر سالک متجلی می‌شود و توجه به آن، وی را از رسیدن به مراتب والای خویشتن‌یابی و عرفان بازمی‌دارد؛ از همین رو، هنگامی که در حلقه درس و بندگی مولانا از شیخ‌اوحالدین کرمانی سخنی به میان می‌آید که مردی شاهدباز بود، اما پاک‌باز بود و چیزی نمی‌کرد، وی می‌گوید که «کاشکی کردی و گذشتی.» (افلاکی ۱۳۶۰، ج ۱: ۴۳۹)

نکته دیگر که نباید آن را از نظر دور داشت، تفاوت ساختاری میان این دو تصویر، یعنی کودک و خداوند است که بر سلسله‌مراتبی استوار شده است.

«هر ابژه صرفاً اشاره و نمادی است برای فقدان میل؛ زیرا هیچ چیز نمی‌تواند آن را کاملاً بازخوانی کند. لاکان در اخلاق روانکاوی، از این میل به عنوان ساختاری یاد می‌کند که ذاتاً غیر ممکن است؛ یعنی عشقی تحقق‌نیافته که امکان هرگونه ارضا و تحقق را از خود سلب نموده است؛ عشقی که بر پایه تفاوت و سلسله‌مراتب استوار شده است. هرگونه وحدانیت به مرگ و فنا منتهی می‌شود... تمام ایده‌آل‌گرایی، شخصیت‌پردازی، علو درجات روحانی و مفاهیمی چون پاکی و قداست در این عشق بیانی دیگر از ذات غیرممکن آن است.» (احمدزاده ۱۳۸۶: ۱۰۲)

شمس تبریزی نیز که همواره به دیدار بزرگان متصوفه می‌رفت و کژی‌های طریقه‌های آنان را بدیشان یادآوری می‌کرد، اوحالدین کرمانی را به خاطر این مسأله سرزنش می‌کند:

«و نقل است که (شمس) خدمت شیخ‌اوحالدین کرمانی را آن جایگاه دریافت. پرسید که در چیستی؟ گفت ماه را در آب طشت می‌بینم. فرمود که اگر در گردن دمبل نداری، چرا بر آسمانش نمی‌بینی. اکنون طبیعی به کف کن تا تو را معالجه کند تا در هرچه نظر کنی، در او منظور حقیقی را بینی.» (افلاکی ۱۳۶۰، ج ۲: ۲۱۶)

روزبهان بقلی نیز این نکته را یادآوری می‌کند که:

«مخلصان عشق را دم التباس به انصاف خطرات شهوت است؛ که «المُخْلِصُونَ عَلَيَّ خَطَرَ عَظِيمٍ» و از صراط مستقیم امتحانشان بالای قنطره دوزخ طبیعت می‌باید گذشت که محل شوق ربّانی است و ذکر عالمِ قِدَم است و نظاره ابکار غیب و منازل و محارب و مشارب و مراحل ذات است و اگر به خوشی و لذت طبیعت از آن عالم بازنگرد، در دوزخ شهوت افتد و به آتش غیرت در زاویه فهر بسوزد و در این محل است خطرات عارفان.» (روزبهان بقلی شیرازی ۱۳۶۰: ۹۸)

نیز خودِ جنی لعبتِ آسمانی‌ای که موجب نوشته شدن *عِبهرالعاشقین* است، روزبهان را این‌گونه پند می‌دهد که «از آن عالم بازآمدن غفلت است و به ما نگرستن محل آفت است.» (همان: ۶)

کهن‌الگوی کودک در اشعار حافظ

ذکر ویژگی‌های معشوق مذکر را در اشعار شاعرانی چون حافظ که ابهام‌گویی مشخصه اصلی آنها است، بیشتر حمل بر سنت ادبی کرده‌اند. زرّین‌کوب در این باره می‌نویسد:

«اما این گرایش به نوجوانان نوخط در غزل وی - در تمام آنچه تغزل و تشبیب خوانده می‌شود - بیش از آنکه حاکی از یک نوع انحراف جنسی باشد، حاکی از یک نوع سنت ادبی است که تغزل به یاد پسران را در جامعه بسته قرون وسطا برای عامه تحمل‌پذیر کرده است، از اینکه نام سرپوشیدگان حرم‌هایشان بر زبان‌ها بیفتد و در هر حال، به نظر می‌رسد که قسمت عمده‌ای از این اظهار عشق به پسران ناشی از نوعی سنت ادبی باشد که شیوه غزل‌سرایان فارسی‌زبان را از گویندگان دیگر مشخص می‌کرده است.» (زرّین‌کوب ۱۳۸۷: ۱۸۰)

از سویی دیگر، گاهی این اشعار را حمل بر عشق جسمانی کرده‌اند. شمیسا درباره مضمون شاهدبازی در اشعار حافظ، بیشتر به جسمانی بودن این اشعار اعتقاد دارد: «معشوقی که نیمه‌شب آوازخوان و صراحی در دست و مست به خانه

عاشق می‌آید، مسلماً مرد است نه زن که در محیط شهرهای قرون وسطایی، حتی غروب هم نمی‌توانسته در معابر به راحتی آمدوشد کند.» (شمیسا ۱۳۸۱: ۴۸) همچنین وی بر آن است که

«بی‌شک معشوق غزلیات حافظ همانند دیگر شاعران قدیم، مذکر است. این سنت شعر در زمان او به‌حدی قوی بوده که توانسته است از شاهان آل مظفر در غزل مانند معشوقی سخن گوید. می‌گویند که معشوق شعر او گاهی ممدوح است و گاهی معبود آسمانی و گاهی معشوق زمینی. حافظ گاهی صریحاً از معشوق مذکر سخن گفته است.» (همان: ۱۶۵)

حال با توجه به آنچه گفته شد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا علاوه بر دو نظر فوق، نمی‌توان از مجموع سخنان عرفا و این دو روانشناس به نظر سوّمی نیز رسید که در آن، وجود ویژگی‌های معشوق مذکر در پاره‌ای از اشعار شاعرانی از قبیل حافظ، ناشی از فقدان درونی و دیدارشان با کودک وجودی خودشان باشد؟ کهن‌الگویی که در بدایت فردیت‌یابی و سلوک و طی طریق بر سالکان متجلی می‌شود؟ به نظر نگارندگان، با توجه به خصیصه اصلی اشعار حافظ، یعنی تأویل‌پذیری، وجود این کهن‌الگو در پاره‌ای از اشعار وی که امری درونی است و نشان از تحولی نو و دنیایی تازه دارد، غیر محتمل نمی‌نماید:

باغ مرا چه حاجت سرو و صنوبر است شمداد خانه‌پرور ما از که کمتر است
ای نازنین‌پسر تو چه مذهب گرفته‌ای کیت خون ما حلال‌تر از شیر مادر است
(حافظ شیرازی ۱۳۶۲: ۹۶)

ساقی بیا که شاهد رعنائ صوفیان دیگر به جلوه آمد و آغاز ناز کرد
(همان: ۲۷۴)

گر چنین جلوه کند مغبجه باده‌فروش خاکروب در میخانه کنم مژگان را
(همان: ۳۴)

خرد ز پیری من کی حساب برگیرد که با صَنمی طفل عشق می‌بازم
(همان: ۶۶۶)

نتیجه

بر اساس گفته‌های عرفا و روان‌شناسی تحلیلی یونگ، یکی از انگاره‌هایی که در طی فرآیند سلوک و فردیت‌یابی بر شخص متجلی می‌شود، انگاره و تصویر کودک است. اشاره به کودکان نوحه را در برخی کتب عرفانی می‌توان از این منظر نگریست و اذعان کرد که طرح این موضوع در عرفان ایران، ناشی از ورود آن از طریق کتب یونانی نبوده است، بلکه از تجربه روحی خود عارفان حکایت دارد و این انگاره در طی فرآیند فردیت‌یابی و در بدایت سلوک بر آنها متجلی می‌شده است.

خصیصه مشترکی که میان نظریه کهن‌الگوی کودک یونگ و گفته‌های عرفا وجود دارد، خیالی بودن آن است که در عالم متافیزیک یا عالم معنا بر شخص متجلی می‌شود. عده‌ای از عرفا آن را خود خداوند می‌دانند که در این صورت متجلی شده است و برخی دیگر آن را نفس ناطقه انسانی می‌پندارند. این کهن‌الگو، پیونددهنده دو عالم متناقض، یعنی عالم ماده و عالم معنا است، اما گاه عارف این یافته درونی را به عالم مادی فراقنی کرده است. عرفا می‌کوشیدند تا خلأ ناشی از فقدان بزرگ را (یعنی گرفتاری در نظم نظام نمادینی که در آن واژه‌ها جایگزین پیوستگی مرحله خیالی شده‌اند) با زیبایی زیبارویان پر کنند. قیاسی که در صورت توجه بیش از اندازه به آن - به واسطه آنکه هر آنچه وارد نظام دلالت شود، باعث تحکیم و تثبیت خلأ می‌شود و نیز سلسله‌مراتبی که براساس تفاوت بنیان نهاده شده است - راه به جایی نمی‌برد؛ از این رو، عرفای بزرگی همچون مولانا و شمس، سالکان را از توجه زیاد به این خیالات منع می‌کنند و آنها را دام اولیای خدا می‌دانند. در شعر شاعرانی همچون حافظ نیز که ابهام‌گویی خصیصه اصلی آن است، در برخورد با مقوله‌هایی از این دست،

می‌توان علاوه بر مقوله سنت ادبی و جنبه مادی و جسمانی، به کهن‌الگوی کودک توجه داشت.

پی‌نوشت

(۱) تمامی پدیده‌های هستی برای عارف می‌تواند نشانی از خداوند باشد؛ چیزهایی که در اصطلاحی لاکانی، دیگری‌های کوچک نامیده می‌شوند.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- آفرین، فریده. ۱۳۸۸. «بررسی رمان شازده احتجاب از چشم‌انداز یونگ»، فصلنامه نقد ادبی. س ۲. ش ۷.
- ابن‌الجوزی، عبدالرحمن بن علی. ۱۳۶۸. تلبیس / ابلیس. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. ۱۳۸۷. فتوحات مکیه. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مولی.
- احمدزاده، شیده. ۱۳۸۶. «ژاک لاکان و نقد روانکاوی معاصر»، پژوهشنامه فرهنگستان هنر. ش ۴.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد. ۱۳۶۰. مناقب‌العارفین. تصحیح تحسین یازیجی. ج ۲. تهران: دنیای کتاب.
- بخاری، ابو عبدالله. ۱۳۸۹. صحیح بخاری. ترجمه طاهر لاوژه. ارومیه: حسینی اصل.
- بروجردی، محمدابراهیم. ۱۳۶۶. تفسیر جامع. ج ۳. تهران: صدر.
- برومند سعید، جواد. ۱۳۷۰-۱۳۷۱. «کاربرد شاهد در عرفان»، مجله چیستا. ش ۸۶ و ۸۷.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۷۵. دیدار با سیمرخ. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۶۲. دیوان غزلیات. تصحیح پرویز ناتل خانلری. تهران: خوارزمی.
- دهخدا، علی‌اکبر. ۱۳۷۳. لغت‌نامه. تهران: دانشگاه تهران.

- ۱۰۰ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — جمشید باقرزاده - بهروز مهری - سیدمحمد آرتا
- راستگو، سیدمحمد. ۱۳۸۵. «نظریاتی»، مجله تخصصی مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان. ش ۳.
- روزبهان، بقلی شیرازی. ۱۳۶۰. *عبرالعاشقین*. تصحیح هنری کرین و محمد معین. تهران: منوچهری.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۷. *از کوچه زندان*. چ ۱۸. تهران: سخن.
- زمانی، کریم. ۱۳۸۴. شرح جامع مثنوی. چ ۱۶. تهران: اطلاعات.
- سعدی شیرازی، شیخ مصلح‌الدین. ۱۳۷۵. کلیات. مطابق با نسخه تصحیح‌شده محمدعلی فروغی. چ ۳. تهران: نگاه.
- شاه‌نعمت‌الله ولی. ۱۳۸۱. *دیوان*. به کوشش بهمن خلیفه بناروانی. تهران: طلایه.
- شبستری، شیخ محمود. ۱۳۸۹. *گلشن راز*. به اهتمام کاظم دزفولیان. چ ۲. تهران: طلایه.
- شمیسا، سیروس. ۱۳۸۱. *شاهدبازی در ادب پارسی*. تهران: توس.
- شولتز، دوان. ۱۳۸۶. *نظریه‌های شخصیت*. ترجمه فرهاد جمهری. تهران: ارسباران.
- شیری، قهرمان و بهروز مهری. ۱۳۹۱. «از لاکان تا مولانا: نگاهی لاکانی به سیر رشد روانی سوژه در آرای مولانا»، فصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. س ۳. ش ۶.
- عراقی، فخرالدین. ۱۳۸۴. *لمعات*. تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مولی.
- عین‌القضات همدانی. ۱۳۸۹. *تمهیدات*. با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران. چ ۸. تهران: منوچهری.
- کرمانی، اوحدالدین. ۱۳۴۷. *مناقب*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____ ۱۳۸۲. *شاهد دل* (رباعیات اوحدالدین کرمانی). تصحیح برند مانوئل
- ویشتر. ترجمه پیتر لمبورن و برند مانوئل ویشتر. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- کسروی، احمد. ۱۳۴۲. *صوفیگری*. تهران: فرخی.
- گلی‌زاده، پروین و نسرین گبانچی. ۱۳۹۲. «روانکاوی شخصیت‌ها و نمادهای عرفانی مولانا در داستان رومیان و چینیان مثنوی معنوی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۹. ش ۳۱.
- مادیورو، رنالدو ج. و جوزف ب. ویلرایت. ۱۳۸۲. «کهن‌الگو و انگاره کهن‌الگویی (کارکرد کهن‌الگو در مقام اندام روان ناخودآگاه جمعی)»، ترجمه بهزاد برکت. مجله ارغنون. ش ۲۲.
- محمدی آسیابادی، علی. ۱۳۸۸. «در نظریات حافظ»، مجله گوهرگویا. ش ۲.

س ۱۱ - ش ۴۰ - پاییز ۹۴ _____ شاهدبازی در ادبیات عرفانی از منظر روان‌شناسی /
۱۰۱

مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۹۱. *مثنوی معنوی*. به سعی و اهتمام رینولد الین نیکلسون.
چ ۱۸. تهران: امیرکبیر.

_____ ۱۳۶۳. *کلیات شمس (دیوان کبیر)*. تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان
فروزانفر. چ ۳. تهران: چاپخانه سپهر.

نسیمی، عمادالدین. ۱۳۸۲. *زندگی و دیوان اشعار*. به کوشش یدالله جلالی پندری. تهران: نی.
یاوری، حورا. ۱۳۷۴. *روانکاوی و ادبیات*. تهران: تاریخ ایران.

یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۷۱. *خاطرات، رؤیاها، اندیشه*. ترجمه پروین فرامرز. مشهد: آستان
قدس رضوی.

_____ ۱۳۸۷. *روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه*. ترجمه محمدعلی امیری. چ ۵.
تهران: علمی و فرهنگی.

English Sources

Cavallaro, Dani. (2002). *Critical and Cultural Theory*. The Athlone Press. London.
Eagleton, Terry. (1997). *Literary Theory: An Introduction*. 2nd ed. Blackwell. Oxford

References

The Holy Quran

'Arāghi, Fakhr-oddin. (2005/1384SH). *Lama'āt*. Ed. by Mohammad khājavi. Tehrān: Mowlā Publication.

'Einol-ghozāt, Hamedāni. (2010/1389SH). *Tamhidāt*. Ed. by 'Afif-e 'Asirān. 8th ed, Tehrān: Manouchehri.

Afarin, Farideh. (2009/1388SH). "barresi-ye romān-e shāzdeh ehtejāb az chashmandāz-e Yung". *The Journal of literature criticism*. Year 2. No.7. PP 9-35.

Aflāki, Shams-oddin. Ahmad. (1981/1360SH). *Managheb-ol'ārefin*. Ed. by Tahsin Yāsiji. 2 Vol. Tehrān: Donyā-ye Ketāb.

Ahmadzādeh, Shideh. (2007/1386SH). "Zhāk Lākān va Naghd-e Ravankavi-ye Mo'āser". *The Journal of Academy of Art*. No 4. PP. 93-108.

Baghli, Rouzbahān. (1981/1360SH). 'Abhar-ol'āsheghin. Ed. by Heri Korbin and Mohammad Mo'in. Tehrān: Manouchehri.

Bokhāri, Abou -bdollāh. (2010/1389SH). *Sahih-e Bokhāri*. Translated by Tāhereh Lāvzhe. Urumiyeh: Hoseini-ye Asl.

Boroujerdi. M. Ebrāhim. (1987/1366SH). *Tafsir-e Jāme'*. Vol. 3. Tehrān: Sadr Publication.

Boroumand Sa'eid, Javād. (1991/1370SH). "Karbord-e Shāhed dar 'erf ān". *Chistā Journal*. PP. 717-739.

Cavallaro, Dani. (2001/1381SH). *Criticāl and Cultural Theory*. The Athlone Press. London.

Dehkhodā, Ali Akbar. (1994/1373SH). *Loghat Nāme*. Tehrān: Tehrān University.

Eagleton, Terry. (1997/1376SH). *Literary Theory: An Introduction*. 2nd ed. Blackwell.

Ebn-e 'Arabi, Mohi-yeddin. (2008/1387SH). *Fotouhāt-e Makkiyeh*. Ed. by Mohammad Khājavi. Tehrān: Mowlā Publication.

Ebn-e Jouzi, 'Abd-orrhāmān ibn 'Ali. (1989/1368SH). *Telbis-e Eblis*. Tr. by 'Ali Rezā Zakāvati Gharagouzlou. Tehrān: Markaz-e Nashr-e Dānesgahi.

Goli-zādeh, Parvin and Nasrin Gapānchi. (2013/1392SH). "Ravānkavi-ye shakhsiyat-hā va Namād-hā-ye 'Erfāni-ye Mowlānā dar Dāstān-e Roumiyān va Chiniyān-e Masnavi-ye Ma'navi". *Azād University Quarterly Journāl of Mytho-Mystic Literature*. Year 9. No. 31. PP. 257-280.

Hāfez, Sh.Mohammad. (1983/1362SH). *Divān-e Ghazalyiaāt*. Ed. by Khānlari. Tehrān: Khārazmi.

Jung, Carl Gustav. (1992/1371SH). *Khāteraāt, Ro'yā-hā, Andisheh-hā (Memories, dreams, ideas)*. Tr. by Parvin-e Farāmarzi. Astān-e Ghods-e Razavi Publication.

Kasravi, Ahmad. (1962/1342SH). *Soufīgari*. Tehrān: Farrokhi.

Kermāni, Owhad-oddin. (1967/1347SH). *Manāgheb*. Ed. by Badi'-ozzamān Forouzānfar. Tehrān: Centre for Translation and Publication.

----- (2003/1382SH). *Shāhed-e Del*. (Robā'iyāt-e Kermāni). Ed. by Brand Manoel Visser. Translate by Piter Lemborn and Visser. Tehrān: Irānian Institute of Philosophy.

Mādyoro, Ronāldo and Jozef Vilrait. (2002/1382SH). "Kohan olgou va Engāreh-ye Kohan olgouei" (Archetypes and croquis Archetype). Tr. by Behzād Sāket. *Arghanoun Journal*. No.22. PP. 281-287.

Mohammadi Asiyābādi, 'Ali. (2009/1388SH). "Dar Nazarbāzi-ye Hāfez". *Gohar-e Goyā Journal*. No.22. PP. 109-136.

Mowlānā, Jalāl-oddin Mohammad. (1984/1363SH). *Kolliyāt-e Shams*. Ed. by Badi'-ozzamān Forouzānfar. 3rd ed. Tehrān: Sepehr Press.

----- (2005/1384SH). *Sharh-e Jāme'-e Masnavi*. Karim zamāni. 16th ed. Tehrān: Ettelā'at Publication.

Nasimi, Emām-oddin. (1996/1375SH). *Nāme-hā-ye 'Einolghozāt*. Tr. by 'Ali nāghi Monzavi and 'Afife Asirān. Tehrān: Asātir.

Nasimi, Emām-oddin. (2002/1382SH). *Zendegi va Divān-e Ash'ār*. Tr. by Yadollāh Jalāli Pendāri. Tehrān: Ney Publication.

Pournāmdaryiān, Taghi. (1996/1375SH). *Didār ba Simorgh*. Tehrān: Institute for Humanities.

Rāstgou, Seyyed Mohammad. (2006/1385SH). "Nazar bāzi". *Gnostic Studies Journal of Kāshān University*. No. 6. PP. 81-100.

Sa'di, Shirāzi. (1996/1375SH). *Kolliyāt-e Sa'di*. Ed. by Mohammad 'Ali Foroughi. 3rd ed. Tehrān: Negāh Publication.

Schultz, Duān. (2007/1386SH). *Nazariyeh-hā-ye Shakhsiyat (Theories of Personality)*. Tr. by Farhād Jamhari. Tehrān: Arasbārān.

Shāh Ne'matollāh, Vali. (2002/1381SH). *Divān*. Tr. by Bahman Khalifeh. banārvāni. Tehrān: Talā'iyeh.

Shamisā, Sirous. (2002/1381SH). *Shāhed-bāzi dar Adab-e Fārsi (Tend to Comely in Persian literature)*. Tehrān: Tous.

Shiri, Ghahremān and B. Mehri. (2012/1391SH). “Az lākān tā Mowlānā...” *Gnostic Literature Journal of Azzahrā University*. Year 3. No. 3. PP. 145-177.

Yāvāri, Hourā. (1995/1374SH). *Ravānkāvi o Adabiyāt (Psychoanalyses and literature)*. Tehrān: Tārikh-e Irān Publication.

Zarrinkoub, Abdol-hosseini. (2008/1387SH). *Az Koucheh-ye Rendān*. 18th ed. Tehrān: Sokhan.