

تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۱۷

تاریخ پذیرش: ۹۴/۵/۲۵

نوع مواجهه عرفا با عشق و سیاست با تکیه بر اشعار سنایی، مولوی و حافظ

^۱ منصور شاکر

^۲ پروانه عادل زاده

^۳ کامران پاشایی فخری

چکیده:

سیاست به مفهوم روش حکومت‌داری از عوامل مهم تسلط بر جوامع است و بر اموری اطلاق می‌شود که بر رابطه حکام با زیر دستانشان تاثیر می‌گذارد و مسئولیت ثبات سیاسی و امنیت جامعه بر عهده سیاستمداران است.

عشق نیز از پدیده‌هایی است که هیچ کس نمی‌تواند تاثیر آن را در زندگی خود نادیده بگیرد. در واقع عشق و سیاست، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با هم دارند و اثرگذار بر یکدیگرند، چنان که در برهه‌هایی از تاریخ، اعمال نادرست حکام، کژراهه‌هایی در عشق ایجاد کرده و همین کج‌روی‌ها موجب سرنگونی حکومت را فراهم کرده است. در این پژوهش ضمن بیان دیدگاه‌های مختلف درباره عشق و سیاست، این دو مقوله در اشعار سه شاعر عارف: سنایی، مولوی و حافظ مورد بررسی قرار گرفته است. نتیجه این که شاعران عارف هر پدیده‌ای را (سیاست و عشق) به صورتی معنوی تاویل کرده، آن را راهی برای انعکاس جلوه الهی می‌دانند این ویژگی بیشتر در مولوی و حافظ دیده می‌شود و در اشعار سنایی (قبل از ۴۰ سالگی) انحراف در عشق، مورد نقد قرار گرفته است.

کلید واژه‌ها:

عشق، عرفان، سیاست، حکومت.

۱- دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز.

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. نویسنده مسئول:

Adelzadehparvaneh@yahoo.com

۳- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

پیشگفتار

سیاست به عنوان مهمترین عامل گرد آوردن جوامع و تسلط بر آنها، تمام جوامع بشری را در بر می‌گیرد. صرف نظر از معنای لغوی آن که به معنی تنبیه کردن است، سیاست بر اموری اطلاق می‌گردد که در رابطه حکام با زیر دستانشان و حکام بر سایر ممالک تاثیر می‌گذارد. سران سیاسی در گذشته شاه، ملک، امپراتور، حاکم و امیر و وزیر هستند که بر جان و مال مردم حکومت می‌کنند و مسئولیت ثبات سیاسی و امنیت جامعه بر عهده آنان است. از روزگاران کهن در ایران باستان و سایر کشورهای باستانی رسومی در میان حکام وجود داشته است که در طول تاریخ تا به زمان ما برسد دچار نشیب و فرازهایی شده و تغییرات مثبت و منفی زیادی پیدا کرده است. از مهمترین رسومی که تاثیر مستقیم در سیاست آن روزگار دارد مساله عشق و ازدواج است. عشق و سیاست دو امر انتزاعی و دارای تفاوت محتوایی هستند و در نگاه اول مقایسه این دو با یکدیگر کاری بعید به نظر می‌رسد اما با نگاهی عمیق‌تر متوجه می‌شویم که این دو مقوله هر دو نقش مهمی در زندگی انسان دارند و هر کس به نوعی در ارتباط فردی و اجتماعی خود با این دو پدیده کار دارد. غزالی در احیاء علوم دین، سیاست را در بالای همه شغل‌ها و فنون قرار می‌دهد. (غزالی، ۱۳۳۶: ۵۵) «سیاست به نحوی از انحاء همه افراد و گروه‌های جامعه بشری را فرا می‌گیرد و کسان چه بخواهند و چه نخواهند نمی‌توانند از تاثیرات سیاست برکنار بمانند. با این دید هیچ رشته‌ای در زمینه روابط و دانش انسانی به اندازه سیاست همه‌گیر و جامع‌الاطراف نیست و با واسطه یا بی‌آن حوزه قلمرو سیاست مربوط به همه مردم می‌شود.» (ابوالحمد، ۱۳۶۸: ۷-۸) عشق نیز از نظر عرفا مهمترین ویژگی و عامل برتری انسان بر سایر موجودات است. مولانا بر این عقیده است که همه هستی از نیروی عشق سرچشمه می‌گیرد. «مولانا عشق را نیروی محرکه پدیده‌های کاینات می‌داند و در همه اجزای هستی آن را جاری می‌بیند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۶۶) شاید تصاویری در ذهن خود از برخوردهای؛ سیاوش و سودابه، گردآفرید و سهراب، پیرزن با سنجر، خسرو و شیرین و... را شواهدی از ترکیب

نوع مواجهه عرفا با عشق و سیاست با تکیه بر اشعار سنایی، مولوی و حافظ / ۱۳۹

قدرت، عشق و سیاست و یا گونه‌ای دیگر از عشق بزرگمهر یا هر حاکمی به مردم، طبقات پایین جامعه، عدالت، وطن و صلح را از رگه‌های عشق و سیاست دانست.

برای بحث درباره این دو امر مهم، ابتدا باید به تعریف مختصری از عشق و سیاست پردازیم. در علوم اجتماعی تعاریف نسبی است و هیچگاه نمی‌توان تعریفی جامع از این علوم به دست داد سیاست نیز دارای همین ویژگی است که به هر نحوی تعریف شود باز هم نمی‌تواند همه ابعاد آن را دربرگیرد. عبدالرحمن کواکبی تعریف جالبی از سیاست دارد و آن را ملازم استبداد می‌داند: «چون تعریف علم سیاست آن است که کارهای مشترک به اقتضای حکمت نمایند طبعاً و قهراً اولین مباحث‌های آن و مهمترین آن‌ها بحث «استبداد» خواهد بود.» (کواکبی، ۱۳۶۳: ۲۷)

اما «مک آیور» در کتاب جامعه و حکومت می‌گوید: «سیاست علمی است که به ما می‌آموزد؛ چه کسی می‌برد؟ چه می‌برد؟ کجا می‌برد؟ چگونه می‌برد و چرا می‌برد؟ (مک آیور، ۱۳۴۴: ۲۶۴)

درباره عشق نیز مطالب و تعاریف فراوانی نوشته‌اند. لغت‌نامه‌ها و فرهنگ‌های اصطلاحات به معانی لغوی و ریشه‌ای نیز توجه داشته‌اند از جمله این فرهنگ‌ها، فرهنگ معین است که در آن راجع به عشق چنین نوشته است: «۱- به حد افراط دوست داشتن، ۲- دوستی مفرط، محبت تام.» (معین، ۱۳۷۱: ج ۲: ۲۳۰۳) در همین فرهنگ به نقل از کتاب «روانشناسی تربیتی» دکتر سیاسی نوشته شده است: «یکی از عواطف است که مرکب می‌باشد از تمایلات جسمانی، حس جمال، حس اجتماعی، تعجب، عزت نفس و غیره. علاقه بسیار شدید و غالباً نامعقولی است که گاهی هیجانانگیز را باعث می‌شود و آن یکی از مظاهر مختلف تمایل اجتماعی است که غالباً جزو شهوات به شمار می‌آید.» (همان)

در فرهنگ «اصطلاحات و تعبیرات عرفانی» درباره عشق آمده: «عشق، شوق مفرط و میل شدید به چیزی است. عشق آتشی است که در قلب واقع شود و محبوب را بسوزد. عشق دریای بلا و جنون الهی و قیام قلب است با معشوق بلاواسطه.» (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۸۱)

در کتاب شرح موضوعی مثنوی، عشق از مصدر «عَشَقَ» به معنی (چسبیدن و التصاق) آمده است. همچنین: «به گیاه پیچک «عشقه» گویند زیرا بر تنه درخت می‌پیچد و بالا می‌رود و آن را خشک می‌کند و این تمثیل حالت عشق است که بر هر دلی عارض شود احوال طبیعی او را محو می‌کند.» (کریم زمانی، ۱۳۸۱: ۴۳۲)

غیر از کتب لغت و فرهنگ، در کتاب‌های دیگری نیز تعریفاتی از عشق ارائه شده است

چنان که شهید مطهری هنگام صحبت از عشق، از ریشه آن (اشاره به مطلب بالا) بحثی به میان آورده است: «..... یک چنین حالتی اثرش این است که بر خلاف محبت عادی، انسان را از حال عادی خارج می‌کند. خواب و خوراک را از او می‌گیرد، توجه را منحصر به همان معشوق می‌کند.» (مطهری، ۱۳۵۸: ۸۹-۹۰)

بحث و بررسی

ولایت امر به معنای اداره امور جامعه اسلامی که مستلزم وضع قوانین و صدور احکام است. در قرآن صراحتاً به لزوم اطاعت از ولی امر تصریح شده: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» نساء/۵۹ در روایات متعددی نیز از معصومین لزوم اطاعت از پیامبر و ائمه ذکر شده است.

بر خلاف رهبر سیاسی که به عنوان شاه یا رئیس جمهور می‌شناسیم رهبر مذهبی کسی است که او را به عنوان رهبر کارزماتیک پیروی می‌کنیم و رهبریت او جنبه قدسی دارد. این رهبر را در عالم عرفان مراد یا پیر می‌نامند که اطاعت از او تحت هر شرایطی واجب است. «معلم کارزماتیک به عکس سیاستمدار کارزماتیک برای این که به نحوی موثر کار کند لزومی ندارد معروف باشد. کافی است گروه کوچکی شاگرد یا مرید داشته باشد تا بتواند مواهب خود را به آنان انتقال دهد.» (کولاکوفسکی، ۱۳۸۶: ۴۲)

از نظر کولاکوفسکی، رهبران سیاسی معمولی غالباً در ساختار موجود استحاله می‌شوند و تنها رهبران کارزماهای الهی اند که از ساختارها و نظم ظاهری و ساختگی موجود که ستم‌ها و مشکلات فراوانی پیش روی بشر قرار داده است فراتر رفته و بدون استحاله یا کمرنگ شدن در آن‌ها گسل ایجاد می‌نمایند و جامعه را به سمت وضع مطلوب انسانی و الهی سوق می‌دهند.» (همان: ۴۴-۴۵)

با تعاریفی که از سیاست نقل کردیم، دیدیم با جمع دیدگاه‌ها اینطور به نظر می‌رسد که سیاست مجموع همه تصمیماتی است که روسای یک جامعه برای بهتر شدن روابط فرد و جامعه در درون یک تشکل و بهبود رابطه با بیرون آن محیط می‌گیرند. طبیعی است جامعه‌ای موفق خواهد بود که سرانش بهترین شناخت را از مسایل اجتماعی و فرهنگی و مذهبی داشته باشند و با تصمیمات خود راهی هر چه نزدیکتر به آرمانشهر بگشایند. چنانکه در تعریف سیاست گفته‌اند: «سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه ببرد و تمام این مصالح جامعه را در مد نظر بگیرد و اینها را هدایت کند به طرف آن چیزی که صلاحشان

نوع مواجهه عرفا با عشق و سیاست با تکیه بر اشعار سنایی، مولوی و حافظ / ۱۴۱

است صلاح ملت است صلاح افراد است و این مختص انبیا و اولیا است و به تبع آنها به علمای بیدار اسلام. (ابوالحمد، ۱۳۶۸: ۸)

یکی از دلایلی که جنگ لازم شمرده شده است، ستیز با بیدادگرانی است که مانع گسترش عدل و داد می‌شوند. برخی جنگ‌های شاهنامه نیز از این قبیلند و دو نیروی خیر و شر در مقابل هم قرار دارند. «مبارزه بی‌پایان خیر و شر و نیکی و بدی، از نخستین ابیات شاهنامه تا رستم پسر هرمزد منعکس است.» (مرتضوی، ۱۳۷۳: ۴۰)

تعامل عرفا با سیاست

سیاست «به معنای خاص، هر امری که مربوط به دولت و مدیریت و تعیین شکل و مقاصد و چگونگی فعالیت دولت باشد، از مقوله امور سیاسی است؛ بنابراین هرگاه از «سیاست»، به معنای خاص سخن می‌گوییم، همواره با دولت؛ یعنی سازمان قدرت در جامعه که نگهبان نظم موجود یا پیش‌برنده آن است، سروکار داریم. امور سیاسی، شامل مسائل مربوط به ساخت دولت، ترتیب امور در کشور، رهبری طبقات، مسائل کشاکش بر سر قدرت سیاسی میان حزب‌ها و گروه‌های بانفوذ و غیره است.» (آشوری، داریوش، ۱۳۶۶: صص ۲۱۲-۲۱۳) و عرفان نیز «یک مکتب فکری و فلسفی متعالی و ژرف برای شناختن حق و شناخت حقایق امور و مشکلات و رموز علوم است، آن هم البته نه به طریق فلاسفه و حکما، بلکه از راه اشراق و کشف و شهود.» (سجادی، ضیاء الدین، ۱۳۷۲: ۸) است.

درباره رابطه عرفان و سیاست، سه دیدگاه وجود دارد: دیدگاه اول، نظریه گروهی است که قائل به عدم ارتباط جامعه با عرفان هستند «در اندیشه سیاسی، برخلاف اندیشه عرفانی، اصل بیرون است و ضابطه و اندازه‌ای جز بیرون ندارد. اندیشه عرفانی جز به باطن و امتیاز باطنی ارجحی نمی‌گذارد.» (طباطبایی، جواد، ۱۳۷۴: ۱۷۴) و یا «اندیشه عرفانی، ناتوانی مزمن خود را بر بنیادگذاری اندیشه سیاسی و ناسازگاری احکام خود را با اصول و لوازم خردسیاسی نشان داده است. [...] عارفان بزرگ، منزل در دایره حیرت دارند و بنیاد عمر را بر باد می‌دانند و حال آنکه در سیاست اصل بر بقاست.» (همان: ۱۶۲)

نظر دوم: «عرفان، با وجود آنکه باطنی است، کارکرد اجتماعی نیز دارد. عارف حقیقی در سفر چهارم خویش «فی الخلق مع الحق» آموخته‌ها و برداشت‌های عارفانه خود را دلسوزانه و مشتاقانه در اختیار مردم قرار می‌دهد. این سفر چهارم که به وزن شخصیت و

توان عارف تفاوت می‌کند، زندگی تأثیرگذار و اجتماعی را برای عارف به ارمغان می‌آورد و بهشت او در همان خدمت به خلق و در سفر چهارم محقق می‌شود.» (تقوی، محمدناصر، ۱۳۸۴: صص ۲۰۹-۲۱۰) و یا افکار آن‌ها در موارد بسیاری زمینه را برای ظهور جنبش‌ها و جریان‌های مردمی، اجتماعی و سیاسی فراهم آورده است؛ عیاران، فتیان، سربداران و....

دیدگاه سوم: جمع دو مورد بالاست: دیدگاه عرفانی، نگرش‌های سکولار و دنیوی به سیاست را تاب نمی‌آورد و رفتار اجتماعی و سیاسی انسان را دارای باطن و اثری می‌بیند که در ابعاد باطنی وجود انسان مؤثر است. به همین دلیل، عرفان، صحنه حیات و زندگی اجتماعی و سیاسی را به همان مقدار که کار دنیوی است، کاری اخروی و عرفانی نیز می‌داند؛ حتی در سنجش ظاهر و باطن، بر عظمت و بزرگی ابعاد معنوی و آسمانی رفتار سیاسی انسان پای می‌فشارد.» (پارسانیا، حمید، ۱۳۸۶: ۱۰۶)

هر سه دیدگاه بالا مصداق‌هایی دارند مثلاً؛ سخنان رابعه، خرقانی، شاه نعمت‌الله ولی، مولوی و... بیانگر گروهی که پرهیز از سیاست دارند و برای دیدگاه دوم می‌توان به: حسن بصری به موعظه خلیفه و حاکمان می‌پرداخته است؛ ابن سماک، به هارون‌الرشید پندهای تلخی داده است؛ شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مکرر از جانب خلیفه به عنوان سفیر، به مناطق مختلفی فرستاده می‌شد؛ ممشاد دینوری، وقتی دید که هموطنانش در مقابل مرادویج زیاری قتل عام می‌شوند، خود از شهر بیرون رفت و مرادویج را از خونریزی بر حذر داشت تا جایی که جان خودش را در این راه از دست داد؛ در قتل عام خوارزم به دست مغول، هر چند به نجم‌الدین کبری پیشنهاد شد که از شهر بیرون رود تا از کشته شدن در امان ماند، نپذیرفت و سرانجام در این جنگ، همراه با عده زیادی از مردم کشته شد. (زرین کوب، ۱۳۴۴: صص ۵۷-۲۰۴) و برای گروه سوم می‌توان به حافظ، جامی و... اشاره کرد موارد دیگری که در پایین آمده اشاره کرد.

در ضمن ارتباط سیاست و عرفا را به عنوان گروه‌های بانفوذ از یک جهت دیگر نیز می‌توان بررسی کرد (غیر از ارتباط عارفان با حکام) و آن؛ استفاده عرفا از ویژگی‌های سیاست در امور اداره خانقاه‌ها و رابطه مراد و مرید است.

ما بیشتر به رابطه عارف و حاکم می‌پردازیم تا ببینیم نحوه تعامل این افراد با سران حکومتی چگونه بوده است.

بارزترین حرکت سیاسی عرفا، فریاد اناالحق منصور حلاج در مقابل خلیفه بغداد است که

نوع مواجهه عرفا با عشق و سیاست با تکیه بر اشعار سنایی، مولوی و حافظ / ۱۴۳

ادعای خدایی می‌کرد، حلاج (تولد ۲۴۴ هجری) از معروف‌ترین عرفا و شاعران سده سوم هـ.ق. بوده است. به خاطر عقایدش عده‌ای از علمای اسلامی آموزه‌هایش را مصداق کفرگویی دانستند و او را تکفیر کردند.

به هر حال موارد شهادت سه عارف بزرگ؛ یعنی حلاج، عین‌القضات، سهروردی نمونه‌های بارز از ترس اپیدمیک و تفکرگش تاریخی است که شیردلانی هر چند وقت یکبار، بغض وجودشان ترکیده است.

اما باید ارتباط عرفان و سیاست را در این عبارت رابعه یافت هنگامی که تازیانه خوردن حلاج را می‌بیند، براساس شنیده‌ها، با چشمی گریان می‌گوید: «محکم‌تر زیند این منصور رعنا را که دیگر اسرار عرش ما فاش نکند». از چنین دیدگاهی، بوی سیاست بر نمی‌خیزد. در عالم عرفان به علت وجود اعتقاد به فقر و اعراض از دنیا، ارتباط با حکام جایز نیست. غیراز رابعه، یکی از شخصیت‌های مهم عرفانی شیخ خرقانی است که در شرح زندگی‌نامه وی می‌خوانیم که در مواجهه با محمود غزنوی که تمایل به دیدار و جلب وی داشت، عکس‌العمل خوبی نشان نداد و جلوی او برنخواست و تنها به نصیحت او اکتفا کرد: «ای محمود چار چیز را نگه دار: پرهیز و نماز به جماعت و سخاوت و شفقت بر خلق.» (حقیقت، ۱۳۶۹: ۹۱-۹۲) اما پولی که محمود به او داد نپذیرفت ولی خرقه خود را به یادگار به او داد. وی نظر خوشی نسبت به اطرافیان سلطان و هر که به او منسوب است ندارد به همین دلیل است که می‌گوید: اگر هزار فرسنگ بشوی تا از سلطانان کسی را نبینی آن روز سودی نیک بینی. (همان: ۲۰۵)

و درباره او می‌گویند: ابوالحسن در کلاته خویش، خرقان چنان سلطنتی روحانی داشته است که کوچکترین نیازی به قدرت‌های حاکم عصر احساس نمی‌کرده است. خرقان روستای کوچک و دورافتاده‌ای بوده که در مسیر هیچ پادشاه و حاکمی قرار نداشته است تنها کسانی که به بسطام شهر اصلی و مرکزی قومن در آن ناحیه سفر می‌کرده‌اند می‌توانسته‌اند از خرقان نیز دیداری داشته باشند. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۷۰)

عارف مشهور دیگر شاه نعمت‌الله ولی است که در زمان امیر تیمور گورکانی می‌زیست و مریدان زیادی داشت و اگر او فتوایی بر خلاف امیر تیمور می‌داد مریدان فراوانش می‌توانستند حکومت او را دچار مشکل کنند اما ظاهراً وی دخالتی در امور حکومتی نداشت و به عبادت خود مشغول بود.

با این حساب می‌بینیم که ارتباط حاکم با عارف با یک طرفه است و اگر حکام برای جلب

اعتماد مردم به دیدار عرفا می‌رفتند، اینان توجهی به امور سیاست نداشتند و در موارد ضروری برای حفظ جان خود سعی در اطاعت از امر آنان داشتند.

در اشعار شاعران عارف به مساله حکومت و ویژگی‌های شاه توجه شده است. سنایی از شاعرانی است که در ابتدا در مدح حکام زمان اشعاری سروده است. با تأمل در این اشعار می‌بینیم که در این مدحیه‌ها و مرثیاتی از صفات دادگری شاه یاد می‌شود و یا شاعر چنین توصیه‌ای را در اشعار خود می‌گنجاند که نشان دهنده توجه وی به اصول مهم سیاست و آرمانگرایی ذهنی اوست. سنایی در حدیقه چنین می‌گوید:

شغل دولت که از ستم سازی چه بود جز که گریز و خرازی
 چو ز داد و ز رای خویشی شاد چون کنی بر فرود خود بیداد
 خلق سایه است و شاه بر پایه پایه کژ، کژ افکند سایه
 روزگزار از درد آگزر دوزد از دل شاه عادل آموزد
 (سنایی، حدیقه، باب هشتم)

سنایی در این جا شاه را سایه خدا می‌داند و می‌گوید اگر غمخوار مردم باشد اهل دین و نایب خرد است ولی اگر خونخوار باشد دیگر مرد نیست و حیوان درنده است و هر کسی که خشمش بیشتر از عقل باشد دل مردم از دست او زخمی است. مولوی نیز در یاد کرد شاه، عدل را فراموش نکرده و آن را لازمه سلطنت دانسته است و به عقیده وی در پناه عدل سلطانی است که رعایا می‌توانند با خیال راحت زندگی کنند. گر چه مولوی این کلمه را غیرمستقیم به کار برده و خطاب به شاه صحبت نمی‌کند. مولوی اغلب معشوق خود را شاه می‌نامد ولی همراه آوردن عدل و شاه نشان از این دارد که در نظر او شاه، باید عادل باشد:

به‌دی‌بگوید گلشن که هر چه خواهی کن به فر عدل شهنشه نترسم از یغما
 چون آسمان وزمین در کفش کم‌از سببی است تو برگ من بر بایی کجا بری و کجا
 (دیوان شمس، غزل ۲۱۷)
 عدل سلطان بهار آمد برای فتح باب برگ‌ها چون نامه‌ها بر وی نبشته خط سبز
 (همان: غزل ۲۹۸)

نوع مواجهه عرفا با عشق و سیاست با تکیه بر اشعار سنایی، مولوی و حافظ / ۱۴۵

چون باشد شه شهپریارا بی دولت و داد و عدل سلطان

(همان، غزل ۱۹۲۰)

مثنوی و غزلیات وفیه مافیه، مولوی را فردی غیرسیاسی معرفی می‌کند اما مکاتیب (۱۵۴ نامه) مولوی به ما می‌گوید که او ارتباط تنگاتنگی با قدرت داشته است و این ارتباط برای رفع مشکلات نزدیکان خود و مردم بوده است البته این تناقض شاید برخاسته از نگرش باورهای اشاعره و فقه سیاسی اهل سنت باشد در تبعیت از حاکم.

اما حافظ، گفته‌اند: حافظ دوبار از قدرت جان سالم بدر برده است البته می‌دانیم که ادبیات و عامه مردم در بده و بستانی دوسویه افسانه‌ها را پر و بال می‌دهند و قدرت سیاسی نیز غالباً از این فریب‌پذیری تاریخ می‌سازد. آنچه مسلم است چنین شایعاتی که با «می‌گویند» و «گفته‌اند» نقل می‌شوند از نظر پژوهشی کاملاً بی‌ارزش نیستند زیرا میان مردم رواج داشته‌اند و آنچه میان مردم رواج می‌یابد حتی اگر راست نباشد گویای حقیقتی نسبی نیز می‌تواند باشد.

حافظ دلایل خود را برای ستایش شاهان بیان می‌کند. همانگونه که وی از امیر مبارزالدین با عنوان محتسبی یاد می‌کند و اعمال وی را مورد انتقاد قرار می‌دهد، شاهی ظاهر فریب و خونخوار که می‌خوردن در عهد وی حرام است:

دانی که چنگ و عود چه تقریر می‌کنند؟ پنهان خورید باده که تعزیر می‌کنند

(حافظ، غزل ۲۰۰)

در عوض دوره شاه شجاع آزادی برقرار می‌شود و می‌خواوری جرم نیست و حافظ به این سبب او را می‌ستاید:

سحر زهاتف غییم رسید مژده به گوش که دور شاه شجاع است می‌دلیر بنوش
شد آن که اهل نظر بر کناره می‌رفتند هزار گونه سخن دردهان و لب خاموش

(همان، غزل ۲۸۳)

در همین غزل ریاکاران را مورد انتقاد قرار می‌دهد و توصیه به فرمانبرداری از شاه می‌کند. وی در غزلی دیگر شاه شجاع را مرد دینی می‌داند و معتقد است او دارای فره ایزدی است:

داور دین شاه شجاع آن که کرد روح قدس حلقه امرش به گوش
(همان: غزل ۲۸۴)

این موارد نشان می‌دهد که شاعران مانند عرفای خانقاهی از شاهان و امیران فراری نبوده و با حضور در کنار آنان و ستایش عدالت و دادگری سعی در نفوذ و تاثیر بر آنها داشته‌اند.

سیاست در خانقاه

سیاستمداری عرفا به عنوان رهبری دینی در حیطه مریدان است. مراد و مرشد نیز نوعی رهبر کاریزماتیک محسوب می‌شود که در خانقاه حکم می‌راند. در دنیای سیاست، جمع یک با یک، دو نمی‌شود همانگونه که در داخل قطره ماهی، موج و کشتی نیست در جمع قطرات حتی کوسه نیز هست پس جمع افراد در یک مجموعه همدل و تبعیت از مراد یا حاکم از آنها، قدرتی مافوق تصور می‌سازد و این عشق به همدیگر، برآیندش می‌تواند قدرت باشد. قدیم‌ترین شعری که درباره خانقاه سروده شده از سنائی است (۴۷۳ - ۵۳۵ هجری) که می‌فرماید:

خانقاه آشیان مرغ صفاست	گلشن عیش و بوستان وفاست
صوفیان خاصگی درگـاهند	خرقه پوشان صبغه الله‌اند
خـرده دانان و تـیز بینانند	بی‌نشانان و هـمنشینانند
کار ایشان ریاضت و تجرید	پیشه انصاف و عزلت و تفرید

(نوربخش، جواد، ۸۷، ۱۳۷۷)

«پس از آن که سالک مراحل سلوک را می‌پیمود و از شیخ دستور و اجازت برای ارشاد دیگران می‌یافت از خانقاه شیخ بیرون می‌آمد اما در جایی دیگری در یک شهر دیگر، خانقاه تازه‌یی که در واقع چون شعبه‌یی از خانقاه شیخ بود پدید می‌آورد. بدین گونه از یک خانقاه که شیخ و مرشدی در یک شهر به وجود آورده بود، چندین خانقاه دیگر در بلاد مختلف پدید می‌آمد که شیوخ و مرشدان همه آنها جملگی نسبت به شیخ خانقاه نخست حالت تسلیم و فرمان‌برداری داشتند و در همه موارد دستور او را به کار می‌بستند و اهل طریقت او بشمار می‌آمدند.» (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۷۸)

معشوق، پیر و شیخ و مراد را می‌توان تمثیلی از شاه و رئیس حکومت دانست و عاشق حکم جامعه تحت سلطه او را دارد. شرط مجاهده برای صوفی در این است که تحت

نوع مواجهه عرفا با عشق و سیاست با تکیه بر اشعار سنایی، مولوی و حافظ / ۱۴۷

اشارت پیر یا مرشد با تجربه قرار بگیرد. «سالک در دست او باید مثل مرده‌ای باشد که زیر دست مرده‌شوست: بی اختیار و بی اراده.» (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۳۱) عاشق دل خسته خود را در اختیار معشوق قرار می‌دهد و هر حکمی او بکند می‌پذیرد. رهرو عشق نمی‌تواند از فرمان مراد سرپیچی کند و حتی چون و چرایی بیاورد زیرا معتقد است آنچه مراد می‌گوید حتماً او را به نتیجه خواهد رساند و غیر از آن، از عالم عشق بیرون خواهد افتاد و زیان خواهد دید. از وظایف مرید در برابر شیخ، تسلیم محض است. در مکاتب عرفانی وقتی مرید دست ارادت به شیخ می‌دهد دیگر از خود قطع تصرف نموده باید هر چه شیخ می‌گوید عمل کند همانطور که حافظ می‌گوید:

به می‌سجاده‌رنگین کن گرت پیر مغان گوید که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها
(حافظ غزل: ۱)

نجم رازی در مرصاد العباد، تسلیم در برابر شیخ را از آداب مریدی می‌داند و به هیچ وجه اعتراض وی بر احوال شیخ را مجاز نمی‌داند تا جایی که حتی اگر به خلاف شرع هم دعوت کرد اطاعت کند «چنانکه واقعه موسی و خضر علیهما السلام بود.» (نجم رازی، ۱۳۸۹: ۲۶۴)

کاشانی در مصباح الهدایه همین معنی را در نظر دارد و «تسلیم تصرفات شیخ شدن» را لازم می‌داند. (کاشانی، ۱۳۸۹: ۳۷۹) این نوع تسلیم بودن در شعر سنایی دیده نمی‌شود. این شاعر تسلیم در برابر خواست خدا را تاکید می‌کند چنانکه می‌گوید:

تسلیم کن به صدق و مسلم همی خرام وین قلب را به بوته معنی عیار گیر
(دیوان سنایی، قصیده ۸۷)

این تسلیم در حزب و حکومت نیز موجب قدرت می‌شود.

جنبه‌های سیاسی عشق

وحدت جامعه با اقوام مختلف، از موارد مهم سیاست است یکی از شروط اعتلای جامعه در کنار سعادت تمام افراد، یکی شدن و حل شدن افراد در یکدیگر است به گونه‌ای که در نهایت سیاست، تدابیری به کار می‌برند که مردم را با محیط و جامعه همگون سازند و این نیز از اصطلاحات رایج در عشق است، از مقوله‌های مهم عرفان، وحدت وجود است که توسط ابن عربی مطرح شده و عرفای پس از وی همچون مولوی نیز به آن اقتدا نموده‌اند.

یکی شدن و یکی دانستن عالم آفرینش، اصل اساسی عشق عرفانی است. در دنیای عرفان بحث وحدت و کثرت مطرح می‌شود «کثرت از جهتی به ماهیت موجودات و از جهتی دیگر به ذات وجود مربوط است.» (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۲۳)

ملاحسین کاشفی وحدت عاشق و معشوق را به معنی یکرنگ شدن در کارخانه «صبغه‌الله و من احسن من الله صبغه» می‌داند و می‌گوید: «اتحاد حالت استغراق عاشق است در حضرا معشوق به مثابه‌ای که غیر او در وجود به نظر شهود او در نمی‌آید و این نهایت سیر عشق است.» (صنایعی، ۱۳۸۸: ۱۸۱)

عشق عرفانی یا عشق حقیقی در مقابل عشق مجازی قرار دارد و معنای آن عشقی است که انسان به خداوند دارد بنابراین عشق حقیقی همان عشق الهی است. «عشق حقیقی یا عشق الهی فیض و جذبه‌ای است که از طرف معشوق مطلق بر دل عاشق صادق فرود می‌آید.» (نوربخش، ۱۳۷۷: ۳۳) این نوع عشق تنها مخصوص خداست و در مقابل آن عشق مجازی قرار دارد..

عشق از نظر سنایی

اولین کسی که تعبیر عشق مجازی و حقیقی را در شعر وارد کرد سنایی است. البته این تعبیر در عصر سنایی هنوز رایج نشده بود و نویسندگان معاصر او نیز به ندرت آن را به کار برده‌اند. سنایی یک بار تعبیر «عشق حقیقی» را در این بیت به کار برده است:

مستی و عشق حقیقی را به هشیاری شمر نزد نادان مست و نزد زیرکان هشیار باش
(سنایی، غزل ۱۹۰)

یک بار نیز صفت مجازی را برای عشق به کار برده است:

آن ناز تکلف بد و آن مهر فسون بود و آن عشق مجازی بدو آن سود و زیان بود
(همان، غزل ۱۳۳)

«مجازی بودن عشق صفتی است منفی. عشقی که مجازی خوانده شده است عشق انسانی است و سنایی آن را نه به منزله نردبان عشق الهی در نظر گرفته است و نه به منزله جلوه‌ای از عشق کیهانی. به طور کلی در عصر سنایی عشق مجازی به عنوان راه مجاز و در مقابل راه حقیقت در نظر گرفته می‌شده است.» (پورجوادی، ۱۳۷۰: ۱۱) به همین جهت است که سنایی در یکی از ابیات دیگرش خواننده را از یکی برحذر و به دیگری دعوت کرده است:

نوع مواجهه عرفا با عشق و سیاست با تکیه بر اشعار سنایی، مولوی و حافظ / ۱۴۹

تا به معنی بگذری از منزل جان و خرد گام در راه حقیقت نه، نه در راه مجاز
(همان، غزل ۸۹)

عرفا، محبت و عشق واقعی را همان محبت حق، و جایگاه آن را قلب دانسته‌اند.

پاره‌ای گوشت نام دل کردی دل تحقیق را بهل کردی
آنچه دل نام کرده‌ای به مجاز روبه پیشس گان کوی انداز
آن بود دل که وقت بیچاپیچ جز خدا اندر او نیابی هیچ
(گزیده حدیقه، ص ۱۵۷)

و این دل به مصداق «هرکسی کاو دورماند از اصل خویش» طالب زیبایی است:

جمالت کرد جاننا هست ما را جلالت کرد ماها پست ما را
دل آرا ما نگارا چون تو هستی همه چیزی که باید هست ما را
شراب عشق روی خرمست کرد بسان نرگس تو مست ما را
(دیوان اشعار سنایی، غزل ۲)

دکتر افراسیاب‌پور اعتقاد دارد: سنایی پیرو مکتب جمال است و این مکتب در قرن سوم هجری با ابوحلمان فارسی پایه‌گذاری گردیده است که زیبایی را مادر عشق می‌دانند و بدین گونه است که وی عشق مجازی و حقیقی را در افرادی مثل سنایی و حافظ ناشی از همین مکتب می‌داند. (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۰)

و «همه بزرگان مکتب جمال به عشق مجازی و عشق حقیقی، شاهدبازی، جمال‌پرستی، سماع، رقص، موسیقی و دیگر اصول این مکتب اعتقاد داشته‌اند و دچار تناقض هم نبوده‌اند. آن‌ها مانند اوحدالدین کرمانی، مولوی، احمد غزالی، حافظ و دیگران که همگی به نوعی شاگردان و مریدان سنایی نیز بوده‌اند، عشق مجازی را قنطره و وصول به عشق حقیقی می‌دانسته‌اند.» (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۷: ۱۸)

البته طبیعی به نظر می‌رسد که انسان در طی مراحل تکاملی خود، از گذرگاه‌هایی بگذرد که فردا آن مسیرها را دون شخصیت خود بداند و این مختص سنایی نیست که در پایین به موارد زیادی از عشق مجازی در این شاعر عارف اشاره شده است.

عشق در نظر مولوی

منوچهر مرتضوی در مقاله «عشق در دیوان حافظ» که در پرتال جامع علوم انسانی

وسایت نور قابل دسترسی است در مورد پیدایش این محبت و عشق می‌فرماید: «عشق همواره متوجه کمال و جمال است نه نقص و زشتی و چون ذات خداوندی جمالش در کمال و علمش در حد تمام است عشقش به جمال خویشتن در حد اعلی خواهد بود یا به عبارت دیگر در مرحله تجلی جمال ازلی بر علم ازلی، عشق ازلی پیدا می‌شود و این عشق جامع عاشق و معشوق می‌باشد، یعنی خداوند عاشق است به اعتبار علم ازلی و معشوق است به اعتبار حسن ازلی و بالاخره چون حقیقت وجود ازلی جزوحدت هیچ اصلی را بر نمی‌تابد عشق نیز که حاصل این عاشقی و معشوقی است خارج از وجود ازلی نخواهد بود یا به عبارت متصوفه: کل مجرد قایم بذاته عشق و عاشق و معشوق. تجلی اول را که موجب پیدایش وجود و مبدا آفرینش بشمار می‌رود اهل تصوف «نفس الرحمن» گویند و جمال و جمال‌پرستی ذات ازلی را چنین توجیه کنند: ان الله جمیل و یحب الجمال»

معشوق تو عاشق شد شیخ تو مرید آمد شد جنگ و نظر آمد شد زهر و شکر آمد

(دیوان شمس، غزل ۶۱۲)

جمله معشوقست و عاشق پرده‌ای زنده معشوقست و عاشق مرده‌ای

عشق موجد عالم هستی است ذرات عالم با عشق به حرکت در آمدند حرکتی ابدی بسوی معشوق و جمال الهی در تمام اجزا عالم مشهود است همه جا و در همه چیز این حرکت ساری و جاری است.

آتش عشقست کاندن نی فتاد جوشش عشقست کاندن می فتاد

عشق در انسان (نی) و در جماد (می) حرکت و تکامل ایجاد کرده است حرکت واژه مغفول بینش مولوی است که در جای جای آثار او قابل مشاهده است در دنباله این حرکت، زمان را در حرکت تفسیر می‌کند:

در غم ما روزها بیگانه شد روزها با سوزها همراه شد

روزها گرفت گو رو پاک نیست تو بمان ای آنک چون تو پاک نیست

و در آخر با «جسم خاک از عشق بر افلاک شد» کمال و عروج انسان را طرح می‌کند:

عشق معراجی است سوی بام سلطان جمال از رخ عاشق فروخوان قصه معراج را

(دیوان شمس، غزل ۱۳۳)

نوع مواجهه عرفا با عشق و سیاست با تکیه بر اشعار سنایی، مولوی و حافظ / ۱۵۱

با عنایت به مطالب بالا و بدون اشاره به تفاسیر قرآن و موضوع وحدت وجود و عرضنا الامانه و قابلیت پذیرش این عشق در دل که صاحب نظران قلم‌ها در این موارد سوده‌اند، می‌توان گفت که خداوند زیبایی مطلق است و تجلی این زیبایی در تمام ذرات عالم وجود دارد و عشق (حسن) به وجود آورنده هستی است و حرکت که ریشه در عشق دارد در هستی ساری و جاری است (زمان و تضاد) و موجد، جماد بعد نبات و سپس حیوان و در آخر انسان شده است و مولوی عشق را اول در زمین (شمس) و بعد در معبود ازلی یافته است (این زمان و تضاد با نظر ماتریالیست‌ها برابر است اما مولوی ریشه آن‌ها را به خوبی به منبع فیض وصل می‌کند و چه بسا اگر بررسی شود مولوی خالق این نظریه، غیر از تکامل داروین باشد).

عشق در نظر حافظ

قلم‌را آن‌زبان نبود که سرعشق گوید بازور ای حد تقریر است شرح آرزومندی

(دیوان حافظ، غزل ۴۴۰)

در ره عشق نشد کس به یقین محرم راز هر کسی بر حسب فکر گمانی دارد

(دیوان حافظ، غزل ۱۲۵)

حافظ از جمله شاعرانی است که در سراسر دیوانش بوی عشق به مشام می‌رسد و دیوانش را با عشق آغاز می‌کند و وجود آن را قبل از هستی می‌داند:

الا یا ایهاالساقی ادر کاسا وناولها که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها

(حافظ، غزل ۱)

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

به یک کرشمه که نرگس به خود فروشی کرد فریب چشم تو صدفتنه در جهان انداخت

(حافظ، غزل ۱۶)

پیدا است که به نظر حافظ عقل جزوی قبل از عشق وجود داشته که آمده تا از شعله عشق که تازه شروع شده استفاده کند اما برق شور و اشتیاق میدان به عقل نداده است و شاید «عشق پیدا شد» در معنی وجود داشته و خود را ظاهر ساخته است بدانیم و می‌دانیم حافظ رندی ایهام‌آفرین ایهام‌انگیز است!!!

نفاق و زرق نبخشد صفای دل حافظ طریق رندی و عشق اختیار خواهم

(حافظ، غزل ۱۳۵)

ای دل طریق رندی از محتسب بیاموزمست است و در حق او کس این گمان ندارد

(حافظ، ۱۲۶)

عرفا آن جایی که از تقابل عقل و عشق سخن می گویند بر عقل مصلحت گرا، جزئی نگر، معامله گر نظر دارند نه عقل عقل، عقل کل، روحانی و دورانیش. (هرگاه عقل به بالندگی برسد و عقل عقل گردد حدود و مرزها را شکسته و نه تنها پر از عشق بلکه خود عشق خواهد شد):

جزو جزو خم برقصست و بحال عقل جزوی را نموده این محال

(مثنوی، دفتر اول، بخش ۱۳۸ قبول هدیه)

عقل تو همچون شتربان تو شتر می کشاند هر طرف در حکم مر

عقل عقلند اولیا و عقلها بر مثال اشتران تا انتها

(مثنوی، دفتر اول، بخش ۱۲۲ سبب حرمان اشقیا)

آن خطا دیدن ز ضعف عقل اوست عقل کل مغزست و عقل جزو پوست

(مثنوی، دفتر اول، بخش ۱۶۴ خدویرعلی (ع))

از نظر سیاسی نیز هر حکومتی در ایران حاکم شود مجسم کنید بار اجتماعی و تاریخی اشعار حافظ با نظری سطحی به نوشته های غنی کمتر از ابیات عرفانی او نیست در این حالت نیز رندی حافظ بیشتر نمایان خواهد شد.

حافظ در عشق تابع مکتب جمال است و نیز ملامتی بودن جزء سنت های مذهب عشق حافظ بوده است و بایستی به این اصول توجه کرد.^۱

حافظ محاسن بسیاری برای عشق آورده از جمله؛ بردباری، بخشش و بخشایش، پاک سازی نفس، طرب افزا، کیمیای مهر، بهترین هنر، برتری بخشی، به زبان مردم سخن گفتن، مدارا و غیره:

نکته ناسنجیده گفتم دلبرا معذور دار عشوه ای فرمای تا من طبع را موزون کنم

(حافظ، غزل ۳۴۹)

۱- تن به ملامت سپردن؛ یعنی از بدگویی اهل ظاهر نهراسیدن، پرهیز از دنیا و

نوع مواجهه عرفا با عشق و سیاست با تکیه بر اشعار سنایی، مولوی و حافظ / ۱۵۳

صلاح‌اندیشی و مصلحت‌طلبی، دوری از زهد؛ به ویژه زهد ریایی، داشتن دید انتقادی نسبت به نهادهای رسمی، پوشاندن عیوب و اجتناب از ادعای کشف و کرامت، ستیز با نفس و تجاهر به فسق

اگر کل دیوان حافظ را حدود ۶۲ هزار واژه (بر اساس واژه‌یاب گنجور) در نظر بگیریم شاید بتوان گفت که ۴۰٪ کلمه‌های دیوان از؛ عشق، دوست، یار، جان جانان، رفیق، همدم، دلبر، دلدار، محبت، دوستی و یا مترادف‌های آن‌ها (استعاره‌ها و صنایع مختلف ادبی) تشکیل شده است.

و سخن آخر را در عشق به حافظ بسپاریم:

آسایش دوگیتی تفسیر این دو حرف است با دوستان مروت با دشمنان مدارا
(حافظ، غزل ۵)

سخن عشق نه آن است که آید به زبان ساقیا می‌ده و کوتاه کن این گفت و شنفت
(حافظ، غزل ۸۱)

مصلحت دید من آن است که یاران همه کار بگذارند و خم طره یاری گیرند
(حافظ، غزل ۱۸۵)

در اروپا بعد از دوره رنسانس، عقل حاکم مطلق عرصه‌های مختلف علمی شد ما نیز باید به تبعیت از قرآن که تاکید فراوانی به عقل دارد این فرهنگ عرفانی (نفی عقل و حتی عقل جزوی مولوی) را اصلاح کنیم.

عشق مجازی

عشق مجازی همان عشق ظاهری است «مانند عشقی که در موجودات زنده سبب جلب و جذب یکی دیگری را می‌شود و نتیجه این جذب و انجذاب، بقای نسل و نوع است.» (معین، ۱۳۷۱: ۲۳۰۴)

عشق مجازی از اصطلاحات صوفیه است. معنایی که از این لفظ اراده می‌شود عشق انسان به هم نوع است مانند عشق مجنون به لیلی، فرهاد به شیرین، مولوی به شمس و حسام‌الدین چلبی، حافظ به فرخ و....

گستره عشق مجازی بیش از ارتباط بین انسان‌هاست. بنا بر تعاریفی که از فرهنگ‌ها دیدیم عشق یعنی علاقه مفرط و این علاقه می‌تواند به هر چیزی باشد بنابراین، می‌توانیم علاقه به جمع مال و ثروت، علاقه به قدرت، و حتی عشق به طبیعت عشق انسان به انسان

دیگر مثل: عشق مادر و فرزند، عشق زن و شوهر، خواهر و برادر، دو دوست صمیمی و عشق شاگرد به استاد را نیز اگر بی‌ارتباط با آیات الهی باشد جزو عشق‌های مجازی بدانیم. شمیسا در کل کتاب شاهد بازی بر مبنای متون نظم و نثر ادعا می‌کند که شاهد بازی یا عشق مرد به مرد، در نزد قدما قبحی را که امروز دارد نداشته است و ایرج میرزا را (از افراد متشخص جامعه) شاهد مثال می‌آورد که ظاهراً در بیان شاهد بازی‌های خود احساس شرمندگی نداشته است و در این که معشوق شعر سبک خراسانی و مکتب وقوع در دوره تیموری، مرد است شکی نیست. اما خواننده غیرحرفه‌ای در مورد ادبیات سبک عراقی مثلاً غزلیات امثال سعدی و حافظ دچار شک و تردید شود. اما حدود بیشتر اشعار این بزرگان هم صراحت دارد که در باب معشوق مذکر است. ادبیات غنایی فارسی به یک اعتبار ادبیات همجنس‌گرایی است. باید دانست که مسائلی چون رقص، زلف، خال، خط، قد، تیر نگاه، ساقی‌گری و امثال این‌ها که امروزه به نظر می‌رسد در مورد زنان است در قدیم مربوط به مردان بوده است. ادبیات سبک هندی هم اساساً ابیات عاشقانه نیست و عمدتاً جنبه ادب تعلیمی دارد، اما بر طبق سنت در آن هم معشوق مذکر است. در دروه بازگشت یعنی ادبیات دوره قاجار نیز براساس واقعیت‌های موجود جامعه، معشوق مرد بوده است. لذا می‌توان گفت که فقط در ابیات دوران معاصر است که در آن به طور گسترده‌یی با معشوق مؤنث مواجه هستیم.

جنبه‌های سیاسی عشق مجازی

شاهد بازی و تمایل به جنس موافق دلایل متعددی می‌تواند داشته باشد. پروفیسور سید حسن امین در مقدمه‌ی دیوان اسرار حاج ملا هادی سبزواری می‌نویسند: «یکی از دلایل عمده‌ی همجنس‌گرایی به نوعی که در اسفار ملا صدرا ذکر شده است، اختلاف سطح فرهنگی بین طبقه‌ی مردان تحصیل کرده و زنان بی‌سوادشان بوده است». (سبزواری، ۱۳۸۰: ۲۰۱)

در نظر عرفا شاهد بازی از انواع عشق مجازی شمرده می‌شود که فتنه‌ی عشق حقیقی است. در نزد قدمای یونان در عشق مرد به زن، شائبه سودجویی مثلاً تولید مثل است اما عشق مرد به مرد می‌تواند پاک و بدون شائبه باشد، همین تفکر است که بعدها وارد عرفان ایرانی شد و در نزد عرفا چنین تعبیر شد که عشق پاک تمرینی است از برای عشق آسمانی و عشق به خداوند جمیل که باید بدون هر شائبه‌ای مثلاً طمع بهشت و بیم دوزخ باشد و

نوع مواجهه عرفا با عشق و سیاست با تکیه بر اشعار سنایی، مولوی و حافظ / ۱۵۵

المجاز قنطره الحقیقه، مصداقی است که عشق مجازی و زمینی می‌تواند وسیله‌ای برای رسیدن به عشق حقیقی باشد چنانکه مولانا در مثنوی می‌گوید:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت مارا بدان سر رهبر است
(مثنوی معنوی، دفتر اول، بخش ۶ - بردن پادشاه آن طیب را بر بیمار)

جرجی زیدان هم می‌گوید خلفای اموی که از اسلام جز نامی باقی نگذاشته بودند یکسره مشغول عیاشی و میگساری بودند علی‌الخصوص یزید بن معاویه و هم نامش یزید بن عبدالملک از این حیث بر دیگران پیشی می‌گرفتند نقل می‌کنند «که یزید بن عبدالملک کنیزی به نام حبابه داشت. روزی حبابه از خلیفه سوال کرد که بعد از خود مملکت را به چه کسی می‌سپاری؟ خلیفه با کمال بی‌شرمی در جواب حبابه گفت: ملت اسلام و مملکت اسلام را به تو تفویض می‌کنم.» (زیدان، ۱۳۶۹: ۷۴۷)

شاهان و فرمانروایان در شاهدبازی به دلیل داشتن قدرت و امکانات مالی میان مردم شاخص بوده و تمایلات آنان در تاریخ ثبت شده است. این عمل در اسلام ناپسند است اما گفته‌اند «در تاریخ اسلام امین خلیفه عباسی برای اولین بار غلامان و خواجهگان زیادی را دور خود جمع کرد و با آنها سرگرم بود.» (راوندی، ۱۳۴۷: ج ۳: ۵۵۵)

شاهد بازی در متون تاریخی ایران هم انعکاس وسیعی داشته است مثل عشق سلطان محمود به ایاز یا عشق امیر یوسف برادر سلطان محمود به غلام ترکش طغرل که در تاریخ بیهقی منعکس شده است. در دوران قاجار هم عشق ناصرالدین شاه به غلامعلی خان معروف به ملیجک. در دوره صفویه در برخی از شهرهای امرد خانه‌هایی دایر بوده است که به صورت رسمی با مجوز کار می‌کرده‌اند و حکومت از آنان مالیات اخذ می‌کرده است.

بنابراین در رواج عشق به زن و شاهد بازی، نقش حکام به دلیل عامل بودن و عدم تعیین مجازات برای آن اهمیت دارد..

سنایی

سنایی در حکایاتی از حدیقه ضمن اشاره به معشوق زن به عشق‌های دروغینی اشاره می‌کند که عاشق با شنیدن اوصاف خواهر معشوق، مشتاق دیدار او می‌شود و معشوق می‌فهمد که این عشق واقعی نیست

گفت زن گر جمال خواهر من بنگری ساعتی شوی الکن
(سنایی، حدیقه، باب پنجم، در احتراق عشق)

سنایی چنانکه ذکر آن رفت شعر را وارد مدار عارفانه ساخته است اگر این ابتکار و نوآوری او را کنار بگذاریم او را شاعری صرفاً شاهدباز خواهیم یافت و معشوق مجازی شعر او مذکر است چنانکه لفظ پسر در اشعار سنایی به طور مستقیم به کار رفته و نمی‌توان در چنین ابیاتی عشق معنوی را جست و جو کرد:

راحتی جان را به گفتار از پسر آفتی دل را به کردار ای پسر
...همچو یعقوبند گریان زان که تو یوسف عصری به دیدار ای پسر
عشق تو چون پایبند خلق شد دست را آهسته بردار ای پسر
عاشق است اکنون سنایی بر تو زار رحم کن بر عاشق زار ای پسر
(غزل ۱۶۹)

در این غزل نیز وصف اجزای ظاهری معشوق نشان می‌دهد که نظر وی با معشوق مذکر است:

ای نهاده بر گل از مشک سیه پیچان دو مار هین که از عالم بر آورد ان دو مار تو دمار
روی تودرهر دلی افروخته شمع و چراغ زلف تودر هر تنی جان سوخته پروانه وار
هر کجا بویی است خطت تاخته آنجا سپاه هر کجا رنگی است خالت ساخته آنجا قرار
آتش عشقت بیرده عالمی را آبروی باد هجرانت نشانده کشوری را خاکسار
(سنایی غزل ۱۶۲)

مولوی

مولوی در رابطه با عشق‌های مجازی و این که عاشق ناخالص در واقع عاشق خودش است نه عاشق خداوند می‌گوید، آنان که در کمند عشق‌های مجازی گرفتارند در حقیقت عاشق خود و اموال خویش‌اند آن کسی که گاهی ناقص و گاهی کامل است یعنی با توجه به اختلاف و تنوع حال‌ها حسن و جمال معشوقش گاهی کاستی می‌گیرد گاهی به کمال می‌رسد نمی‌تواند معبود حقیقی باشد بلکه معبودی زوال‌پذیر است و اصولاً شاهدگزینی را نفی می‌کند:

نوع مواجهه عرفا با عشق و سیاست با تکیه بر اشعار سنایی، مولوی و حافظ / ۱۵۷

عاشق حالی نه عاشق بر منی بر امید حال بر من می تنی
آن که یک دم کمی کامل بود نیست معبود خلیل آفل بود
وانکه آفل باشد و گاه آن و این نیست دالبر لا احب الالفین
(مولوی، دفتر سوم بخش ۵۳)

میران و خواجگان شان پژمرده است جانشان خاک سیاه بر سر این نوع شاهدان را
در رو به عشق دینی تا شاهدان ببینی پر نور کرده از رخ آفاق آسمان را
(مولوی، غزل ۱۹۵)

پیداست با توجه به اعتقادات قوی شمس تبریزی و بهاء ولد که یکی استاد مولوی و دیگری پدر اوست و هر دو از مخالفان این عادت ناپسند هستند مولوی نیز به تاسی از آنها چنین عملی را نمی‌پسندد. بهاء ولد در گفتارهای خود مستقیماً مخالفت خود را نشان داده است و در مناقب العارفین می‌خوانیم که وقتی به بهاء ولد پیشنهاد کردند در دمشق بماند وی گفت: «سلاطین و امرای این دیار اغلب به فساد و لواط مشغولند شاید در این مقام مقیم بودن.» (شمیسا، ۱۳۸۱: ۱۲۲)

باید گفت: در قرن هفتم شاهد بازی در میان صوفیان رواج داشته و مولوی برخلاف سنایی و حافظ فقط به انعکاس آنها در مثنوی پرداخته است:

هست صوفی آن که شد صفوت طلب نه از لباس صوف و خبیاطی و دب
صوفیی گشته به پیش این لئام الخیاطه و اللواطه و السلام
(مولوی، دفتر پنجم مثنوی)

نیز حکایت آن مخنث، دفتر پنجم: ب ۲۵۰۰ - ترسیدن کودک از آن شخص، دفتر دوم: ب ۳۱۵۷ - دوبرادر، دفتر ششم: ب ۳۸۴۳ و ...

حافظ

شمیسا در کتاب «شاهد بازی در ادبیات فارسی» تصریح نموده که در این دوران شاهد بازی در خانقاه‌ها به شدت رواج داشته و برخی مشایخ به آن مبتلا بوده‌اند. (شمیسا، ۱۳۸۱: ۱۲۴)

زمیوه‌های بهستی چه ذوق دریابد هر آن که سیب زنخدان شاهدی نگزید
(حافظ غزل ۲۳۹)

شاعران نیز در اشعار خود چنین مفاهیمی را به کار برده‌اند اما در بسیاری، منظور آن‌ها از این الفاظ ذات خداوند و یا عشق معنوی نیست و به همان معنی اصلی خود به کار برده شده است، فضای عصر سنایی، مولوی و حافظ و آلوده به همجنس‌گرایی است. اشعاری که در آن‌ها واژه‌های مشخص‌کننده معشوق مرد آمده فراوان است، برای نمونه:

ای نازنین پسر تو چه مذهب گرفته ای کت خون ما حلال‌تر از شیر مادر است

(حافظ غزل ۳۹)

گر آن شیرین پسر خونم بریزد دلا چون شیر مادر کن حلالش

(همان غزل ۲۷۹)

من چه گویم که قدح‌نوش و لب‌ساقی بوس بشنو از من که ندارد دگری بهتر از این

(همان غزل ۴۰۴)

با شاهد شوخ و شنگ و با بربط و نی کنجی و فراغتی و یک شیشه می

چون گرم شود ز باده ما را را رگ و پی منت نبریم یک جو از حاتم طی

(حافظ، رباعی ۱۴)

دکتر شمیسا می‌گوید: «به هر حال حافظ مکر را با صدای رسا خود را رند و نظر باز خوانده است و گفته است بد و خوب من همینم که هستم.» (شمیسا، ۱۳۸۱: ۱۶۶) اما چنین ابیاتی می‌تواند به گفته خود که قرآن را از بر دارد و با روایات مختلف می‌خواند ناشی از مشرب ملامتی حافظ باشد.

نتیجه‌گیری:

با توجه به ویژگی‌های مشترکی که در عشق و سیاست دیده می‌شود همچون؛ وحدت، همگرایی، برآیند مافوق قدرت از همدلی، اطاعت محض از مرجع قدرت و تسلیم، دیدیم که در برهه‌هایی از تاریخ سیاست تأثیرات مخربی بر عشق گذاشته و آن را به انحراف کشانده است و بر عکس.

گرایش مسلط بر عارفان دوری از سیاست و حکام است اما در دایره حکومت خود بر دل‌ها (خانقاه)، همان استبداد حاکم در سیاست را دنبال می‌کنند، همچنان که مردم برای حفظ وحدت ملزم به اطاعت از سران کشور هستند، مرید نیز در عالم عرفان ملزم به رعایت خواست مراد است. حال ممکن است در نظر عارف، آن وجودی که مراد محسوب می‌شود

خدا باشد یا شخصی (سلطان) که از جانب خدا مامور اصلاح است ولی شاعران عارف این گونه نیستند آن چنان که از اشعار سنایی بر می آید وی معتقد به پیر و مراد نیست ولی اطاعت محض از خدا و پیامبر و دین را توصیه می کند (نگرش حوزوی به قول دکتر شهرام بازوکی^۱) و در مقوله عشق نیز در چهار دهه عمرش طالب عشق مجازی (پسر) و بعد بنیانگذار عشق حقیقی است. مولوی گر چه حکام را ستایش نمی کند با آن ها مکاتباتی دارد اما عدل سلطان را یکی از شروط سلطنت می داند و در مقوله عشق، معنویت و یکرنگی را اساس عاشقی می داند. حافظ حاکمان عادل را می ستاید و عشق در نظر او گر چه همراه با سختی و خشونت است اما انسان از عشق ناگزیر است و امانتی است که از ازل بر دوش انسان گذاشته شده است. قدرت حکام اساس انحرافات عاشقی بوده که در شعر هر دو شاعر (سنایی بیشتر و حافظ کمتر) اشاراتی دیده می شود که به دلیل وجود این انحراف، در این دوره هاست. مولوی بیش از دو شاعر دیگر به این معضل اشاره داشته و مستقیماً حکایاتی را از وجود شاهد بازی در میان صوفیه نقل کرده است که دلیل آن رواج بی حد و حساب فساد در قرن هفتم است اما خود شاهد باز نبوده است.

سیاست حکام اگر عشق به مردم، عدالت و مدارا باشد و مدینه فاضله ای ایجاد کند جامعه و مردم را نیز به سوی تعالی سوق خواهد داد و ماهیت عشق ایجاد اتحاد بین مردم و بر آیندش نگرش مثبت به همه و بسامان شدن جامعه می باشد. به طور کلی عرفا هم در سیاست و هم در عشق به امور معنوی توجه داشته و از هر یک راهی برای رسیدن به خدا می جستند.

منابع و مأخذ:

- ۱- آشوری، داریوش، (۱۳۶۶)، دانشنامه سیاسی، ج ۱، تهران، سهروردی.
- ۲- آیور، ر.م، (۱۳۴۴)، جامعه و حکومت، ترجمه: ابرهیم علی کنی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۳- افراسیاب پور، علیاکبر، (۱۳۸۰)، زیباپرستی در عرفان اسلامی، تهران، انتشارات طهوری.
- ۴- افراسیاب پور، علیاکبر، (زمستان ۱۳۸۷)، مقاله «عرفان سنایی» مجله ادیان و عرفان، سال پنجم، زمستان ۱۳۸۷، شماره ۱۸.
- ۵- ابوالحمد، عبدالحمد، (۱۳۶۸)، مبانی سیاست، ج ۵، تهران، توس.
- ۶- اسلامی ندوشن، محمدعلی، (۱۳۶۸)، ماجرای پایان‌ناپذیر حافظ، چاپ اول، تهران، یزدان.
- ۷- پارسانیا، حمید، (۱۳۸۶)، عرفان و سیاست، ج ۱، قم، بوستان کتاب و:
<http://www.bashgah.net/fa/content/show/26106>
- ۸- پازوکی، شهرام، مصاحبه با خبرگزاری شبستان:
<http://www.bashgah.net/fa/content/show/26106/>
- ۹- پورجوادی، نصرالله، (۱۳۷۰)، سیر تحولات معنای عشق، نشریه نشر دانش، ش ۶۸ صص ۱۵-۱۶.
- ۱۰- تقوی، محمدناصر، (۱۳۸۴)، دوام اندیشه سیاسی در ایران: ارزیابی تحلیل نظریه زوال اندیشه سیاسی، ج ۱، قم، بوستان کتاب.
- ۱۱- حقیقت، عبدالرفیع، (۱۳۶۹)، نورالعلوم خرقانی، تهران، چاپ سوم، کتابخانه بهجت.
- ۱۲- رازی، نجم‌الدین، (۱۳۸۹)، مرصادالعباد، تصحیح: محمدامین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۱۳- راوندی، مرتضی، (۱۳۴۷)، تاریخ اجتماعی ایران، تهران، امیرکبیر.
- ۱۴- زیدان، جرجی، (۱۳۶۹)، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه: علی جواهر کلام، تهران، امیرکبیر.
- ۱۵- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۵)، ارزش میراث صوفیه، چاپ دوازدهم، تهران، امیرکبیر.
- ۱۶- -----، (۱۳۶۶)، از کوچه رندان، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- ۱۷- زمانی، کریم، (۱۳۸۱)، میناگر عشق، شرح موضوعی مثنوی، تهران، نی.

۱۸- سبزواری، هادی، (۱۳۸۰)، دیوان اسرار، با مقدمه: سیدحسن امین، انتشارات بعثت.
۱۹- سجادی، جعفر، (۱۳۷۵)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چ ۴، تهران،
تهوری.

۲۰- سجادی، ضیاءالدین، (۱۳۷۲)، مقدمه‌ای بر عرفان و تصوّف، چ ۱، تهران، سمت.
۲۱- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۷)، غزلیات شمس تبریز مولانا جلال‌الدین بلخی،
مقدمه، گزینش و تفسیر، چاپ سوم، تهران، انتشارات سخن.

۲۲- شمیسا، سیروس، (۱۳۸۱)، شاهد بازی در ادبیات فارسی، چاپ اول، تهران،
انتشارات فردوس صناعی، علی (۱۳۸۸)، نفیر مولوی‌گویی مثنوی، همایش بین‌المللی
اندیشه‌های جهانی مولانا جلال‌الدین بلخی.

۲۳- طباطبایی، جواد، (۱۳۷۴)، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، چ ۴،
تهران، کویر.

۲۴- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۰)، نهایه‌الحکمه، ترجمه: مهدی تدین، تهران، نشر
دانشگاهی.

۲۵- فروغی، محمدعلی، سیرحکمت در اروپا، ۱۳۱۷، ج ۱، تهران، زوار.

۲۶- غزالی، محدبن محمد، (۱۳۳۶)، احیاء علوم‌الدین، قاهره، دارالکتب عربی.

۲۷- غنی، قاسم و قزوینی، (۱۳۸۹)، تاریخ عصر حافظ، ج ۲، چ ۱۱، تهران، زوار.

۲۸- کاشانی، محمودبن علی، (۱۳۸۹)، مصباح‌الهدایه، تصحیح: جلال‌الدین همایی،
تهران، زوار.

۲۹- کسروی، احمد، (۱۳۲۴)، در راه سیاست، چ ۲، تهران، پیمان.

۳۰- کواکبی، عبدالرحمن، (۱۳۶۳)، طبیعت استبداد، ترجمه: عبدالحسین میرزای قاجار،

نقد و تصحیح محمد جواد صاحبی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۳۱- کولاکوفسکی، لشک، (۱۳۸۶)، رهبر فره‌مند و معلم فره‌مند، ترجمه: روشن وزیری،

بازتاب اندیشه ۱۳۸۷، شماره ۹۶ و

<http://www.ensani.ir/fa/content/96646/default.aspx>

۳۲- مرتضوی، منوچهر، (۱۳۷۳)، فردوسی و شاهنامه، چ دوم، تهران.

۳۳- مطهری، مرتضی، (۱۳۵۸)، جامعه و تاریخ، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۳۴- معین، محمد، (۱۳۷۱)، فرهنگ معین، تهران، امیرکبیر.

۳۵- نوربخش، جواد، (۱۳۷۹)، فرهنگ نوربخش، جلد ۸، انتشارات یلدا قلم، تهران و

خانقاه نعمت‌اللّٰهی (لندن، ۱۳۷۷)، ISBN 0-933546-73-2، ص ۸۷

۳۶- هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۹۰)، درویش گنج بخش، گزیده کشف المحجوب،
بالتصحیح والتتین ژوکوفسکی، انتخاب و توضیح: محمود عابدی، چاپ هفتم، تهران،
انتشارات سخن.

۳۷- اشعار ازسایت ganjoor.net

38- <http://www.aftabir.com/glossaries/instance/deba/1106>.