

فرّشاهی در آیین دلبران

راحله عبدالله زاده برزو^۳

دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شیروان، دانشگاه آزاد اسلامی، شیروان، ایران.

محمد ریحانی

استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شیروان، دانشگاه آزاد اسلامی، شیروان، ایران.

محمد قادری مقدم

استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شیروان، دانشگاه آزاد اسلامی، شیروان، ایران.

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۶/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۱۵)

چکیده

این پژوهش نگرشی است تازه به فرّشاهانه و فرّ دلبرانه، که با روشی تحلیلی-توصیفی به سنجش آن‌ها در برخی متون ادبی-تاریخی با غزل حافظ می‌پردازد. شاهان برای تضمین دوام حکومت ناگزیر از وابسته ساختن خویش به نیروهای ماورایی بوده‌اند تا به یاری پیوندی که با عالم بالا برقرار می‌کنند، خود را از دایره نقد و پرسش‌گری رهایی بخشند و آن‌گاه در سایه این قدسیت، به آرزوهای خود برسند. فرّ، حق الاهی سلطنت، لازمه مشروعیت حکومت در ایران باستان و راه توجیه آن بود. با کم نور شدن قصیده در آسمان شعر و ادب، شاه، جای خویش را به معشوق غزل سپرد. حکومت معشوق بر قلب-ها نیز نیازمند توجیه بود. از آن جا که الگوی فکری دیگری برای توجیه این حاکمیت در اختیار نبود، پس نیروی فرّ، به فریاد رسید و معشوق زمینی را به مقامی پرواز داد که با خداوند ادعای برابری می‌کرد. نمودهایی درونی و بیرونی این فرّ، به سبب تأثیری ژرف که بر جان عاشق می‌گذاشت، او را از دیگر رقیبان عرصه خوبی ممتاز می‌ساخت.

واژگان کلیدی: قدرت، فرّ، سلطان، معشوق، غزل حافظ.

مقدمه

در فصل نخست مقاله، قدرت فرّ، انواع و نمودهای آن را در ساز و کار شاهان نشان داده و در بخش دوم که به فرّ دلبرانه اختصاص دارد، به نمود قدرت فرّ معشوق، انواع و نشانه‌های آن پرداخته‌ایم. سپس با سنجش میان آن دو سعی شده تا میان فرّ معشوق و شاه پیوندی برقرار شود. در آغاز هر بخش، نخست تعاریفی را که دیگران از موضوع به دست داده‌اند، یادآوری کرده و سپس به بیان یافته‌های خویش پرداخته‌ایم. تا کنون مقاله‌ای مجزا که به مطابقت فرّ شاه و فرّ دلبر پرداخته شده باشد، به چاپ نرسیده است.

اگر چه یکی از معانی قدرت، توانایی تسلط بر دیگران است ولی زیبایی، دانش، ثروت، هنر و باور نیز درجاتی از قدرت را با خود به همراه دارند. تا وقتی آدمی به تنهایی بتواند استعدادهای درونی خویش را پرورش دهد، از گرایش به قدرتی خارج از وجود خود، بی‌نیاز است. روی آوردن به قدرت، راهی برای پر کردن جای خالی چیزی است که باید به زندگی توش و توان بخشد. روان‌شناسان، گرایش افراطی به قدرت طلبی را نوعی بیماری روانی می‌دانند. در این گرایش، که بازنمود نیاز به خودیابی و پیشرفت است، قدرت‌طلب، هشیارانه در پی تسلط است و می‌خواهد با تفوق کامل، از زیردستان، آلتی بی-اراده در کف خویش بسازد و بر آنان حکومت کند. (فروم، ۱۳۷۰: ۱۶۹-۱۷۴) آگاهانه بودن قدرت طلبی و ماهیت گسترش‌پذیر آن سبب می‌شود تا او، قدرت مطلق را از آن خویش بخواهد. این خواسته باید در ذهن مردم توجیهی قابل قبول داشته باشد. توجیهی که راه پرسش‌گری و انتقاد را بر ذهن مردم ببندد و زمینه‌ای فراهم سازد تا آنان به جای تحقیق، بر مسیر تقلید بنشینند. زیردستان، با پذیرش این توجیه، قدرت طلب را از دایره نقد خارج می‌کنند و او می‌تواند در سایه قدسیت، به اعمال غیر قدسی دست زند. فرّ یا حق‌الاهی سلطنت که مؤید رابطه با عالم قدس است، این امکان را برای قدرت‌طلب فراهم می‌آورد.

فرّ شاهانه و ساز و کار آن

قدرت تسلط بر دیگران، امری است اجتماعی که بر حسب آن یکی، دیگری را برتر می‌پندارد. قدرت وقتی معقول است که منافع خواجه و بنده در یک جهت سیر می‌کنند، محبت و ستایش بر رابطه ایشان حکم فرما است و مرجع قدرت، الگویی برای رشد زیردست است، و آن گاه منافع آنان در جهت مخالف هم سیر می‌کنند، قدرت بازدارنده است. (همان: ۱۷۶-۱۷۷)

گرچه مردم گمان می‌کنند که با اراده خود از قدرت بازدارنده تبعیت می‌کنند؛ ولی، در حقیقت آنان زیر فشار روانی، از آن پیروی می‌کنند. مرجع قدرت نیز در برابر، دلایلی را برای توجیه تسلط خویش بیان می‌کند. از جمله این که، آن را از یک مرجع لایزال دریافت کرده است. نهادهای سیاسی یک کشور، تجلی و تجسم قدرت هستند و پشتیبانی مردم، لازمه قدرت آنان و ادامه همان موافقتی است که قوانین را در آغاز به وجود آورده است. شاه هم که فردی تنهاست به مراتب بیش از حکومت‌های دیگر، به پشتیبانی عامه مردم نیاز دارد. حتی یک حاکم جبار هم که یک تنه در مقابل همه فرمان می‌راند، در کار خشونت به یاورانی نیازمند است. (آرت، ۱۳۵۹: ۶۳)

ماهیت قدرت

« همان طور که هر موجود زنده یا باید رشد کند یا راه زوال و مرگ در پیش گیرد، در امور بشر هم فرض بر این است که قدرت از راه گسترش، می‌تواند خود را حفظ کند و گرنه، اندک اندک، کاستی می‌گیرد و نابود می‌شود. (همان: ۱۰۹) قدرت، گاهی نمودی آشکار دارد و گاه، حضوری غایب و پنهان. قدرت خداوند و برگزیدگان وی (پیامبران و شاهان) قدرت آشکار است. اما نوع دیگری از قدرت، پنهان و پشت پرده است؛ مانند قدرت درباریان، دسیسه‌گران، جاسوسان و گریه‌رقصانان. «آنان با شیوه‌های شخصی خود، در رهبران نفوذ می‌کنند... بی‌سر و صدا دوستان خود را در مقامات حسّاس می‌گذارند و رفته رفته اختیار سازمان را به دست می‌گیرند... این‌ها ترجیح می‌دهند که جلوی صحنه ظاهر نشوند. آنان، قدرت را بیش از فرّ و سکوه دوست می‌دارند.» (راسل، ۱۳۶۷: ۷۱) قدرت، با «توجه به منافع مردم زیر سلطه خویش» منافات دارد؛ زیرا، قدرت همیشه بیشی می‌طلبد.

انواع قدرت

در طبقه بندی انواع قدرت، باید گفت باور، قدرتی مطلق دارد و دیگر صورت‌های قدرت از آن ناشی می‌شوند. باورهای دینی از قدرت بیشتری برخوردارند؛ به همین سبب، حکومت‌ها مشروعیت خویش را از باورهای دینی مردم وام می‌گیرند. (راسل، ۱۳۶۷: ۱۶۵) در فرهنگ اسطوره، اسفندیار و سهراب به نیروی باور رسالتی را بر دوش خویش احساس کردند. ثروت نیز نمودی از قدرت را در خود دارد. اما از آن‌جا که کشش قدرت بیش از ثروت است، از خود بیگانگی ناشی از قدرت نیز بسیار خطرناک‌تر است از، از خود بیگانگی ثروت. (رحیمی، ۱۳۷۶: ۷۸-۷۹)

میشل فوکو، قدرت را در علم نیز می‌داند. (قاضی مرادی، ۱۳۸۹: ۱۳۵) غزالی نیز تفاوت علما و سلاطین را در گستره و قلمرو حکومتشان می‌داند؛ گروهی بر اجسام حکومت می‌کنند و گروهی بر دل‌ها و مشروعیت همان حکومت بر قلب‌هاست. او می‌نویسد: «اللُّدُنْيَا تَحْتَ سَيْبَيْنِ: السَّيْفُ وَالْقَلَمُ؛ وَالسَّيْفُ تَحْتَ الْقَلَمِ.» (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۸۸) او نه تنها بر قدرت علم صحه گذارده، بلکه، قدرت قلم دانشمندان را بیش از قدرت زور و شمشیر دانسته است. گردن زدن لاوازیه، پیش‌نهاد ریاست ضراب‌خانه به گاليله برای دست برداشتن از علم یا زندانی شدن ابوریحان، فقط بدان دلیل که سخن بر سلطنت علم خویش گفته بود نه بر وفق رای قدرت حاکم، همه گواه بر قدرت نهفته در علم است. ناصر خسرو قبادیانی در یکی از قصاید مشهورش می‌گوید:

اسیرم نکرد این ستمکاره گیتی چو این آرزوجوی تن، گشت اسیرم
چومن، پادشاه تن خویش گشتم اگر چند لشکر ندارم امیرم
به تاج و سریرند شاهان، مشهر مرا علم و دین است تاج و سریرم
(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۴۴۵)

سعدی نیز با تکیه بر قدرت هنر، برای سخن مُلکی قایل می‌شود که پادشاهش خود اوست و می‌سراید: «سخن، ملکی است سعدی را مسلم.» (سعدی، ۱۳۷۱: ۴۶۸) در نظر سعدی،

نیرو منشأ ارزش بوده و هنر چیزی است که نیروزا باشد. از نظر او این پنج دسته امکان بهره‌وری از زندگی را دارند: ثروت‌مند، عالمِ سخنور، زیبارو، خوش‌آوا و صنعت‌گر؛ پس، او علاوه بر علم، قدرت را در زیبایی نیز می‌بیند. (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۷: ۱۵۴) اما قدرت حکومت بیش از قدرت زیبایی است. به همین دلیل است که وقتی خبر مرگ پدر، به خسرو می‌رسد، گرچه دلش به قدرتِ زیبایی شیرین مبتلاست، آهنگِ مملکت می‌کند و در وهلهٔ نخست، بین زیبایی و سلطنت، سلطنت را برمی‌گزیند. (نظامی، ۱۳۷۰: ۷۸)

در دوره‌هایی از تاریخ و اسطوره، قدرت میان شاه، موبد و پهلوان قسمت شده بود و هر یک فرّی ویژهٔ خود داشتند. در جوامع دینی، شاهان برای به دست آوردن مشروعیت لازم برای حکومت، به تأیید موبدان نیازمند بودند. اما پس از استوار شدن پایه‌های حکومت، آنان را مزاحم تشخیص دادند و از این که عناصری که گاه مرجع مظلومیت مردم قرار گیرند برآشفتنند. به همین دلیل مقام موبدی را نیز به خود اختصاص دادند. چنان که جمشید خود را صاحب شهریاری و موبدی معرفی کرد: «همم شهریاری همم موبدی.» (فردوسی، ۱۳۷۹: ۴۳) اسفندیار نیز، می‌خواست پادشاهی و پهلوانی را یک‌جا داشته باشد. هر گاه موبدان و دانشمندان در اجتماع قدرت یابند، قدرت متمرکز رو به ضعف نهاده و متلاشی می‌شود. نمونهٔ عینی این سخن، سرنوشت افراسیاب و گرفتار شدن او به دست موبدی است؛ ولی وقتی در راستای محدود کردن قدرت سیاسی، موبدان و دانشمندان قدرت خود را از دست دادند، و شاه همهٔ قدرت را به صورت متمرکز در اختیار گرفت، همهٔ شرایط برای ادعای خدایی فراهم گردید. تکبر، زمینهٔ خودرایی و استبداد را هموار کرد. شاهان بی‌آن که با رای‌زنی، دیگران را در خرد خویش سهیم کنند، با بدیهی جلوه دادن امور و رایئهٔ پاسخ‌های از پیش تعیین شده، خود را از دایرهٔ نقد خارج کردند و با بندهایی پیدا یا پنهان، پیوندی آسمانی میان خود و عالم قدس برقرار کردند که حکومت آنان را توجیه می‌کرد.

فرّ شاهانه

در سنت فکری ایران، پادشاه میانجی و حدّ واسطه میان خدا و خلق پنداشته می‌شد و برای این مقام، نیازمند بندهایی پنهان بود تا او را به عالم قدس متصل کند و فرّ این امکان را برای او فراهم می‌آورد. فروغی ایزدی، که «به دل هر که تابد از همگان برتری یابد. از پرتو این فروغ است که کسی به پادشاهی رسد، برازنده تاج و تخت گردد و آسایش گستر و دادگستر شود و همواره کام‌یاب و پیروزمند باشد. هم‌چنین از نیروی این نور است که کسی در کمالات نفسانی و روحانی آراسته شود و از سوی خداوند از برای رهنمایی مردمان برانگیخته گردد و به مقام پیغمبری رسد و شایسته الهام ایزدی.» (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۳۶۹)

مفهوم فرّ ایزدی، در دوره رواج آیین مقدس زرتشت به ادبیات ایرانی راه یافت. «همواره میان فرّ و فروغ پیوندی بوده است... در ذاتسپرم، آتش بهرام، جایگاه خوره شمرده شده است. آتش بهرام، سرور آتش‌ها و آتشی شاه‌وار شمرده شده است. از دید ریشه‌شناسی نیز در میانه خورنه یا خوره یا خور(خورشید) پیوندی یافته‌اند.» (کزازی، ۱۳۸۰: ۱۷۵) تقدیس پادشاهان از طریق نور و آتش جلوه‌الاهی بیشتری به پادشاهان ساسانی می‌بخشید و به شکل هاله‌ای از نور بر گرد سر ایشان تصویر می‌شده است. «شاید بتوان فرّ ایزدی را با آن چه در فراروان‌شناسی از آن با نام "اورا" یاد می‌کنند سنجد و درپیوست. "اورا"، هاله‌ای اثری است؛ نوری است تابان که چهره و پیکر مردمان را در میان گرفته است... هر آن چه زنده است این چنبر رخشان را بر گرد خویش دارد. او را هر چشمی نمی‌تواند دید... نهران گرایان برآندند که اگر کسی بتواند در سایه رنج‌ها و ورزش‌هایی ویژه، آنچه را که آنان چشم سوم می‌نامند، در نهران خویش بگشاید، می‌تواند با نهران بینی، هاله‌ای اثری را بر گرد کسان آشکارا ببیند.» (همان: ۱۷۷) تابش فرّ از هر کسی بسته به پاکی اوست. فردوسی، پاکی شاه را سبب تابش فرّ از او می‌داند:

چنان شاه پالوده گشت از بدی که تابید از او فرّ ایزدی
(فردوسی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۷)

در شاهنامه، بسیاری همچون افراسیاب، برای دست یافتن به فرّ می‌کوشیدند، ولی فرّ از آنان می‌گریخت؛ می‌توان نتیجه گرفت که سرشتی که از آرایشِ بدی سیاه شده باشد، هرگز تابشی ندارد. گرچه دریافت فرّه به اختیار فرد نیست، اما اختیار وی در نگاه‌داشت آن نقشی اساسی دارد. در گزارش اوستا، پس از تمرّد مستقیم از امر یزدان، با ادعای خدایی، فرّ در پیکرینه مرغی رازآلود به نام ورغنه از جمشید گسست. (پورداوود، ۱۳۷۷: ۳۱۶-۳۱۷) گاهی نیز تمرّد غیر مستقیم، یعنی ترک خویش‌کاری شاهانه و گشودن دست جور و تعدی بر رعیت، مقدمه گسستن فرّ را فراهم می‌آورد.

شاهان هخامنشی نیز، خود را برگزیده اهورا مزدا می‌خواندند و ادعا می‌کردند که کارهای ایشان، اجرای دستورهای اهورامزدا و بازتاب اراده خداوندی است و به پشتیبانی او انجام می‌گیرد. اهمیت مشروعیت بر روان شدن فرمان‌ها در قلمرو حکومتی بحدی مهم بود که اسکندر مقدونی نیز، خود را مدافع صلح و نظم معرفی کرد و موفقیت خویش را در گشودن دروازه‌های ایران، ناشی از اراده‌الاهی دانست. (ویسهوفر، ۱۳۹۰: ۱۴۱)

نمودهای فرّ

فرّ شاهانه، گاهی در شکل موجودی زنده همچون قوچ یا پرنده‌ای به نام ورغنه و زمانی در قالب سنگی با خاصیت شفابخشی تجسم پیدا می‌کند. کی خسرو به کمک چنین سنگی توانست زخم‌های گسته را التیام بخشد. گاه نیز، در پیکر پیاله یا جام جهان بین مجسم می‌شود که فره‌مندان در زمان آغاز اعتدال ربیعی می‌توانند چشم‌انداز همه جهان را در آن ببینند. این جام سحرآمیز، پیشامدهای ستارگان ثابت و بروج فلکی را نیز بدانان می‌نمایاند. (کوورجی کویاجی، ۱۳۷۱: ۴۳-۴۶ و کریستین سن، ۱۳۸۸: ۴۵۷-۴۶۸) گاهی نیز در قالب انگشتری ظاهر می‌شود. چنان که در فرهنگ دینی گم شدن انگشتری سلیمان، پادشاهی را از او دور کرد. حلقه‌ای که در تصاویر به جا مانده از سنگ‌تراشه‌های تخت جمشید، در دست شاه فره‌مند دیده می‌شود نیز گونه‌ای از کارکرد انگشتری است. حلقه و انگشتر، نمادی از کمال و در دست داشتن قدرت است. (کریستین سن، ۱۳۸۸: ۴۵۸) رویین تنی نیز نمود دیگری از فرّ

در وجود پاکان است که خطر را از آنان دور می‌کند. پسر سیمرغ هم که در برابر رویین تنی اسفندیار از نزدیک شدن خطر به جان پهلوان محافظت می‌کند، نمودی از فرّ است. پهلوانان نیز فرّی مخصوص به خود دارند. ببر بیان، کلاه خود رستم، زره اسفندیار، گرزّه گاو سرّ سام که بی‌همال هستند، رخس که پهلوان را از خطر آگاه می‌کند، نمودهایی از فرّ پهلوانی هستند. عبور گودرز، کیخسرو و فرنگیس از رود خروشان، گذر سیاوش از آتش، فرو رفتن پای پهلوان در زمین یا هر نوع خرق عادت دیگری که بدیشان نسبت داده شود نیز، ناشی از فرّ آنان است. فرّ زال در وجود سیمرغ تجلی یافته و پرورش و حمایت زال در اسطوره بر دوش اوست. نگین انگشتی شاهان هم که نشانه روانی فرمان آنان بر قلمرو بود، نوعی فرّ به شمار می‌آید.

غزالی فرّ ایزدی را در شانزده چیز می‌داند: «خرد و دانش و تیزهوشی و دریافتن هر چیزی و صور تمام و فرهنگ و سواری و زین افزار کار بستن و مردانگی با دلیری و آهستگی و نیک خوئی و داد دادن ضعیف از قوی [و گشاده دستی] و دوستی و مهتری نمودن و احتمال و مدارا به جای آوردن و رای و تدبیر در کارها و اخبار بسیار خواندن و سیر الملوک نگاه داشتن و بررسیدن از کارهای ملوک پیشین.» (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۲۷-۱۲۸)

فرّ ولایی

در باور دینی ایران، هستی به دو بخش مقلّس و نامقلّس تقسیم می‌شود. (قاضی مرادی، ۱۳۸۹: ۶۱-۶۶) خداوند منشأ قدسیّت است و نور نامیده می‌شود و هر پدیده‌ای، تنها در پیوند با او، می‌تواند قدسی شده و از درجاتی از این نور بهره‌مند شود. از این رو محمد (ص) را صاحب نور نامیده و فاطمه را نوری در صلب او معرفی کرده‌اند. قدرت مطلق، صفت ممتاز امر قدسی است و پیامبران هم به سبب پیوند داشتن با عالم قدس، باید از قدرت مطلق او بهره‌مند باشند. گاهی این نیرو در سخن گفتن موسی با خدا و سلیمان با پرنندگان خودنمایی می‌کند و زمانی در رفتار آنان آشکار می‌شود. در اختیار داشتن باد، زنده کردن مردگان، سخن گفتن در گهواره، سخن گفتن سنگ‌ریزه، عبور از رود خروشان، زاده شدن

غیرطبیعی و... از این دسته هستند. گاه نیز این قدرت در ابزاری ویژه آنان، همچون عصای موسی، حلقه اهورا مزدا و خاتم سلیمان تجسم می‌یابد. بدون این قدرت، پیامبران همانند مردم عادی خواهند بود. شاهان هم که خود را برگزیده خدا می‌دانستند، در پی دست یافتن به قدرت مطلق بودند و ادعا می‌کردند که اعمال آنها بازتاب اراده قادر مطلق است. پس، با قراردادن انگشتی در دست، حرکت به سوی آسمان‌ها به کمک پرندگان، در دست گرفتن عصا و ... بر ارتباط خویش با عالم قدس و جانشینی خویش در زمین تأکید می‌کردند.

اعتقاد به تداوم پادشاهی روی زمین در ادامه سروری که خداوند به آدم (ع) و دیگر پیامبر-شاهان، همچون سلیمان، بخشیده بود، سبب رواج اندیشه‌ای شد که بر اساس آن نظارت قدرت مطلق خداوند بر زندگی دنیوی، با واسطه شاهان انجام می‌گرفت. متفکران ایرانی کوشیدند تا با معرفی سلطان به عنوان برگزیده خداوند، وی را ممتاز از رعایا جلوه داده و با تکیه بر وحدت دین و ملک، مشروعیتی بلافصل از جانب خداوند برای او قایل شوند. این که مردم پادشاه خود را خداوندگار یا خداوند سلطان می‌خوانند، به این معنی است که پادشاه ایشان باید به صفاتی الهی آراسته باشد. غزالی می‌نویسد: «خدای، تعالی، از بنی آدم دو گروه را برگزید، و این دو گروه را بر دیگران فضل نهاد؛ یکی پیغامبران و دیگر ملوک. اما پیغامبران را بفرستاد به بندگان خویش تا ایشان را به وی راه نمایند و پادشاهان را برگزید تا ایشان را از یک‌دیگر نگاه دارند، و مصلحت زندگی ایشان، در ایشان بست به حکمت خویش و محلی بزرگ نهاد ایشان را چنان که در اخبار می‌شنوی

"السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ." سلطان سایه هیبت خداست بر روی زمین. (غزالی، ۱۳۶۱: ۸۱-۸۲)

تقدیس شاهان در جامعه فاقد نظام‌های تحدید کننده و نظارت بر قدرت سیاسی، تنها راهی برای توجیه خودکامگی بود. وقتی شاه، به عنوان موجودی مقدس و صاحب قدرت، کارکردی استبدادی پیدا می‌کرد، مقام شامخی برای خود قایل می‌شد و اطاعت از خود را خواست خدا می‌دانست. نهادینه شدن این باور در ذهن مردم، سبب می‌شد سوء استفاده شاه را از قدرت، خواسته خداوند تلقی کنند. (روسو، ۱۳۶۶: ۱۷۶) از آن جا که منشأ قدرت

سیاسی خدا بود، خلع برگزیدگی نیز فقط از سوی او ممکن بود و مردم در حذف او هیچ دخالتی نداشتند. چنان‌که نخست فرّ الاهی از جمشید گسست، سپس مردم از گرد او پراکنده شدند. اما پیش از رسیدن به پادشاهی نیز هیچ نشانه‌ای دال بر تفویض قدرت یا در اختیار داشتن فرّ ایزدی وجود نداشت. اگر کسی با قدرت حیل، زور و توطئه‌گری به پادشاهی دست می‌یافت، مردم گمان می‌بردند که یقیناً از فرّ ایزدی برخوردار بوده است.

سهروردی هم که متأثر از حکمت اوستا فلسفه اشراقی خود را تبیین کرد، فرد برخوردار از فرّ ایزدی را متألّه نامید؛ یعنی، کسی که در او نیرویی الاهی باشد که بدان وسیله اشیاء را بالذات دریابد.» (سهروردی، بی‌تا: ۱۹-۲۱) او خُرّه را بر سه نوع می‌داند: اگر امور قهریه بر نفس قالب باشد، صاحب خُرّه، دلیر و قاهر و پیروز می‌شود. [پهلوان]، اگر بر نفس محبت و عشق ورزی قالب باشد، اثر خُرّه سبب نیک بختی صاحبش و میل و عشق نفوس بدو می‌گردد [معشوق] و اگر ترکیب تأثیر انوار، در اعتدال به حدّ کمال باشد، صاحب خُرّه، پادشاهی بزرگ و صاحب دانش و فضیلت و اقبال خواهد بود. خُرّه، اکسیر علم و قدرت است. (پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۲۴۸-۲۵۰)

فرّ معشوق

بیشتر شاعران مداح، در سفر و حضر ملازم شاهان بودند. آداب و رسوم شاهی در مسیر گذار شعر از قصیده به غزل (بویژه غزل عاشقانه)، و انتقال عشق و مدح از سلطان به معشوق، تأثیری قوی بر ادبیات و روابط عاشقانه گذاشت. گرچه سخن شاهان را پادشاه سخنان می‌شمردند و در دیوان‌ها، پس از نعت خدا و مدح پیامبر، به ستایش متملقانه شاهان می‌پرداختند ولی در غزل به تدریج، ساختار خدا-پیامبر-شاه، جای خود را به معشوق سپرد. خدا، معشوق ازلی نام گرفت و پس از نعت او، بی‌درنگ، به ستایش گوهر عشق پرداخته شد و چندان در این مسیر پیش رفت که معشوق زمینی و آسمانی شانه به شانه هم ایستادند و مرز میان ایشان، کم‌رنگ شد. در نمونه‌های بسیاری، هر دو معشوق بر غزل حافظ سایه افکنده‌اند:

شه‌سوار من که مه آینه‌دار روی اوست تاج خورشید بلندش، خاک نعل مرکب است
(حافظ، ۱۳۷۱: ۱۱۱)

در حقیقت معشوق غزل، وارث همه قدرت‌ها و صفاتی بود که در قصیده بدان پرداخته می‌شد. اگر هیبت ممدوح قصیده، تنها حس ستایش را در ما برمی‌انگیخت، شکوه معشوق، شگفتی و شیفتگی را در ما بیدار می‌کرد. شاعران غزل‌سرا، چنان مغلوب سلطه فکری پادشاهان بودند که «بود» و «باید»‌های آنان را در همه امور جاری کردند. از سویی، ترکان به خاطر سابقه وحشی‌گری و غارت، چندان مورد احترام نبودند که مقام ظلّ الهی و سلطانی در نزد مردم داشته باشند. پس، عامه مردم و بویژه شاعران، در پی یافتن جایگزینی، برای ممدوح، که همان معشوق است، برآمدند و صفات سلطانی را با کار و کردار معشوق در آمیختند و به دلایل اجتماعی - تاریخی - دینی در پرده نشستن معشوق و دور از دست‌رس بودن او را در ذهن طالبان، آن‌چنان‌تر کردند تا جایی که برایش مقام سلطانی و خدایی (السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ) قایل شدند و ارتباط عاشق و معشوق را در لفافه استبدادی پیچیدند؛ از آن هنگام که سلطان فره‌مند، مسند پادشاهی قلمرو شعر را به معشوق سپرد، او نیز از فرّ برخوردار گردید. گویی قدرت نوپای او باید به کمک نیروهایی تأیید می‌شد. او باید با پیوندهایی مرئی و نامرئی به عالم قدس متصل می‌شد تا وجود خود را از بندهای نقص برهاند و کامل گردد. از آن جا که فرّ سلطان، با جنبه تاریخی، دینی، اسطوره‌ای و حماسی با آن چه به معشوق/ ممدوح/ محبوب در شعر غنایی نسبت داده می‌شد، تفاوت ماهوی داشت، شاعران با استحاله و بازآفرینی آن در شعر خویش، پذیرفتن آن را برای معشوق غزل غنایی ممکن کردند.

نمودهای فرّ دلبرانه

قدرت معشوق، نیز همچون قدرت سلطان گسترش پذیر است. حافظ او را دارای «حسن روزافزون» می‌داند. حتی اگر حسنش نیز ثابت باشد، او در ایمان و باور عاشق هر دم فزونی می‌گیرد و عاشق هر لحظه وی را به رنگ کهن الگوی مثالی نزدیک‌تر می‌بیند. همین که

پیوسته بر خیلِ عاشقان او افزوده می‌گردد، نشان از گسترش پذیری قدرت معشوق در میان آنان دارد. این صفت ممکن است برای معشوق، نمودی درونی یا بیرونی داشته باشد. هر چه سبب شود معشوق حافظ از دیگر زیبارویان برتر شود و حضوری مؤثرتر یابد، نشان از فره‌مندی او دارد. گر چه سپیدی و نورانیت، خال چهره، بوی هوش‌ربای، شباهت به سرو آیینی، سرخی آتش‌گون و ... نشانه‌های بیرونی فرّ هستند؛ ولی چنان که حافظ می‌گوید «رنگ رخساره خبر می‌دهد از سر درون»، این نشانه ظاهری، باید بازتاب فرّی درونی باشد. فرّ درونی معشوق در جذابیت کاریزماتیک اوست که حافظ از آن به «آن» یاد می‌کند؛ قدرتی که جان عاشق را به آتش می‌کشد و او را در راه عشق به مرز جان‌سپاری می‌رساند، «باریک‌ترین خطی است که در آن جسم به روح و روح به جسم، تبدیل می‌گردد.» (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۸: ۹۸) حافظ گاهی از «آن» به نمک و گاه به شیرینی یاد می‌کند.

این که می‌گویند «آن» خوش‌تر ز حسن یار ما این دارد و آن نیز هم
(حافظ، ۱۳۷۱: ۲۹۰)

آنی که، زمینه دانایی و رازدانی او را فراهم می‌کند. پس اسراری که میان دو سوی عشق در آمد و شد هستند و چشم و گوش ناآشنایان به عشق، از درک آن ناتوان است، ناشی از فرّ او است. با نگرستن به نمودهای ظاهری فرّ معشوق، که مرز مشترک بسیاری از زیبارویان عالم است، بدین نکته می‌رسیم که زیبایی به تنهایی آفریننده قدرت نیست؛ نیروی سرعت‌فزاینده‌ای، باید به زیبایی افزوده شود تا به نیروی باور و ایمان، عشق در قلب آدمی شعله‌کش و زر قلب او را در بوته نقد، خالی از هر زبد، آماده وصل معشوق سازد. فرّ تکرر یافته و تحوّل پذیرفته سلطان، با ویژگی‌های بی‌بدیلی در هیأت معشوقِ هوش‌ربای حافظ، آشکار می‌شود. حافظ در غزل عاشقانه- عارفانه‌اش که به آسمان پهلو می‌زند، معشوقی آفریده است که او نیز در حدّ کمال است. مرزی میان او و معشوق آسمانی قابل تشخیص نیست و این نشانه فره‌مندی اوست. گاهی این فره‌مندی در رنگ، چهره می‌نماید.

هیچ مژگان دراز و غمزّه جادو نکرد آن‌چه آن زلف سیاه و خال مشکین کرده‌اند
(حافظ، ۱۳۷۱: ۳۹۱)

سیاه، که بالاتر از آن رنگی نیست، در زلف، ابرو، مژگان، خال و خاکِ گذرِ معشوق به چشم می‌خورد. گرچه ممکن است زیبارویان نیز از این صفات، بهره‌مند باشند، ولی آنچه معشوق حافظ را به مرز فرّه‌مندی نزدیک می‌کند، دل‌ربایی، گره‌کشایی، رمزوارگی و ربیایی آن‌هاست. تنها، خاکِ درگاهِ معشوقِ شعرِ حافظ است که با بهشت، همتایی، بل از آن برتری دارد. سپیدی هم که در ادبیات اساطیری نشان فرّه‌مندی زال بود، در ادب غنایی در قالب اندام و رخ سیم‌گون یار نمود یافته است. اما نمود درونی فرّ سپیدی در زیبا آراستن جهان در چشم عاشق است و دلیل موجهی است که عاشق برای شیدایی دارد.

مرا به کار جهان هرگز التفات نبود رخ تو در نظرم این چنین خوشش آراست
(حافظ، ۱۳۷۱: ۱۰۷)

سرخ‌ی که برگرفته از آتشِ فرّ درونِ معشوق است، در لبان لعل و رخسارِ سرخ‌گون و به عرق نشسته یار، تجلی یافته است. او، آتشِ چهره‌خویش را، برای دورکردن چشم زخم برافروخته است و جان عشاق را سپند رخ خود می‌داند. جلوه‌دیگرگونِ این معشوق، وجه تمایز اوست. او آفتابی است که سایه دارد:

چون کاینات جمله به بوی تو زنده‌اند ای آفتاب سایه ز ما برم‌دار هم
(حافظ، ۱۳۷۱: ۲۹۱)

حلقه یا دایره که کامل‌ترین شکل هندسی است، «نماد قدرت جادویی» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۸: ۲۳) و نشان فرّه‌مندی است. دو سوی خود آگاه و ناخودآگاه ذهن در کنار هم دایره‌ای کامل را تشکیل می‌دهند. کمان ابروی معشوق جزئی از این حلقه است. گردی صورت، حلقه‌انگستری که در دست او جای دارد، سیب زنخدان و پیچش زلف، نموده‌های دیگر این فرّ هستند. چنان که پیش‌تر آمد، گرچه دارندگان این صفات کم نیستند؛ ولی در

نمود بیرونی معشوق حافظ، آنی وجود دارد که خون در دل عاشق می‌افکند، او را گرفتار می‌کند و پای او را بر ریسمان توبه می‌لغزاند.

خنده جام می و زلفِ گره‌گیر نگار ای بسا توبه که چون توبه حافظ بشکست
(حافظ، ۱۳۷۱: ۱۰۹)

گرچه قرارگرفتن در حلقه، بندگی می‌آورد، ولی حافظ از آن روز که در بند معشوق گرفتار آمده است، آزادی را حس می‌کند. این حلقه، جای‌باشِ عاشقان است و در هر حلقه این زلف، دلی به تسبیح مشغول.

بلندی، فری است که در سرو نمود یافته است. سرو در ادبیات جهان نمادی از جاودانگی، و در اساطیر یونان « به کیش پلوتون، خدای دوزخ وابسته است.» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۸: ۵۸۰) در آیین زرتشتی، سرو درختی مقدس است. هنوز هم بر آستان معابد زرتشتیان، می‌نشیند و نشانی از بهشت است. این نام فرّه‌مند را پیشینیان بر خویش می‌نهادند؛ چنان که شاه یمن، به این نام، خجسته شده بود و شاید یکی از دلایلی که فریدون، دختران او را برای پسران خود، به زنی برگزید، همین باشد. بسیاری از قدرت‌های معقول یا بازدارنده شاهنامه، در زمان قدرت، مشبه سرو قرار گرفته‌اند. معشوق حافظ نیز در بلند قامتی به سرو می‌ماند. آنی که در قامت او نهفته است، رونق سرو را می‌شکند.

ننگرد دیگر به سرو اندر چمن هر که دید آن سرو سیم‌اندام را
(حافظ، ۱۳۷۱: ۱۰۱)

نمود دیگر فرّ معشوق، در حضور و غیبت او است. گاه دیدار می‌نماید و گه پرهیز می‌کند. اما حضور و غیبت او با دیگر مه‌رویان تفاوت دارد. غیبتش آتش هجر را در دل عاشق شعله‌ور می‌سازد و اشتیاقی در دل می‌افکند که او را برای درک لذت حضور آماده می‌کند. در خلقت و ظاهر معشوق نیز حسنی نهفته است که اگر هر روز هم، به ظاهر، بدان افزوده نشود، هر آن، بر ایمان عاشق می‌افزاید؛ بنابراین معشوق هر لحظه در نگاه عاشق اوج می‌گیرد و فرّه‌مندتر جلوه می‌کند. تناقض در رفتار و گفتار همه فرّه‌مندان یا واکنش طبیعت در

برابر آن‌ها، دیده می‌شود. حافظ نیز ما را با جلوه‌های گوناگونی از وجود پارادکسی معشوق خویش آشنا می‌کند. لعبت شیرین‌کاری که حضوری غایب و پنهان دارد و به می سجاده رنگین می‌کند. هنر معشوق او در آشتی دادن تضادها در وجود خویش است.

تو خود چه لعبتی ای شه‌سوار شیرین‌کار
که در مقابل چشمی و غایب از نظری
(حافظ، ۱۳۷۱: ۳۴۳)

از دیگر نشانه‌های فرّه‌مندی معشوق، بهره‌مندی او از جامی است جهان‌بین، که از ازل با او همراه بوده است و سبب دانایی و رازدانی او می‌شود.

گفتم/این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم
گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد
(حافظ، ۱۳۷۱: ۱۷۰)

حافظ در بیتی تصریح می‌کند که این جام، جام دل است و اگر معشوق متعارف، در آن یک گونه می‌بیند، معشوق فرّه‌مند متوسّع‌ایهام‌آلود، می‌تواند هم صد گونه را در آن ببیند و هم به صد گونه/روش در آن بنگرد:

دیدمش خرم و خندان قدم باده به دست
واندر آن آینه صد گونه تماشا می‌کرد
(حافظ، ۱۳۷۱: ۱۷۰)

به سبب همین نگاه متکثر و متحوّل، خیلی از عاشقان در اشتیاق او می‌سوزند و قصّه شوق او حدیثی نامکرّر و بی‌پایان جلوه کرده است. تفاوت و تعدّد نگاه او به عاشقان نیز راه یافته است؛ چنان‌که هر لحظه او را در کاری و جلوه‌ای نو می‌بینند. دانایی معشوق، می‌تواند نمودی بیرونی از شراب باشد. در حقیقت نوشیدن شراب، (و نه جام) قدرت فرّ را به معشوق می‌بخشد. همچنان که اسفندیار با نوشیدن آب انار به رویین تنی دست یافت. گاهی نیز شراب به معشوق فرّه‌مند، مستی می‌بخشد. نمود ظاهری این مستی در طرز نگاه معشوق، که طاقت عاشق را طاق کرده است، خودنمایی می‌کند:

در دیرمغان آمد یارم، قدحی در دست
مست از می و می‌خواران از نرگس مستش مست
(حافظ، ۱۳۷۱: ۱۰۹)

از دیگر صفات معشوق فره‌مند، بوی اوست. بوی که حیوانی‌ترین حواس است در برانگیختن میل جنسی کارکردی بسیار فعال دارد. (ندوشن، ۱۳۷۴: ۱۶۰-۱۶۱) شامه تیز عاشق، باید بوی معشوق را از باد صبا بجوید. بویی که از معشوق، زلف یا خاک در او برمی‌خیزد، نشانه‌ای ظاهری از فری درونی است که با روح عاشق پیوند می‌خورد و درک آن جان عاشق را به مرز رهاشدگی می‌رساند. از این بوی است که خوش‌بویی‌های عالم، عطر و بوی می‌گیرند:

گر غالیه خوش‌بو شد در سنبل او پیچید و ر وسمه کمان‌کش شد در ابروی او پیوست
(حافظ، ۱۳۷۱: ۱۱۰)

ناز، نشانه‌ایست دیگر از فره‌مندی معشوق، که در سخن شیرین یا به عتاب آلوده او خودنمایی می‌کند. زمانی در نگاه پرغمزه و عشوه‌آلود نمود می‌یابد، که در خودپسندی و رعنایی و گاه در حرکات عادی همچون نشستن و برخاستن چهره می‌نماید. آنچه ناز او را از دیگر رفتار و گفتارهای نازآلود برتر می‌کند، تأثیری است که بر روان عاشق دارد: رعنایی او، عاشق را روانه کوه و بیابان می‌کند؛ غمزه او عاشق کش است؛ با نشستن او افغان از جان نظر باز عاشق برمی‌خیزد و با برخاستنش، شعله وجود عاشق رو به خاموشی می‌رود. ناز، یکی از صفات رفتار معشوق ازلی نیز هست و حافظ ما را به اظهار نیاز در برابر ناز او فرامی‌خواند. ناز گفتار و رفتار معشوق حافظ، که او را با خدا همانند کرده است، از ممتازترین ویژگی‌های یک معشوق فره‌مند است.

اگر عاشق به معشوق عشق می‌ورزد، او را سلطان قلب خویش می‌خواند و همچون صورتی مثالی که در ناخودآگاه جمعی نقش بسته است، می‌ستاید، به سبب کمال جویی - هایی است که در نهاد عاشق، نهاده شده است. معشوق، همان قدرت معقول و الگویی است که باید عاشق را از پستی جهان فرودین برهاند و پله پله به خدا نزدیک سازد. پس عاشق می‌کوشد خود را به صفات او بیاراید. در نخستین گام باید از فر معشوق بهره‌مند گردد. او در سایه ریاضت‌های راه عشق به این خواسته دست می‌یابد:

محترم دار دلّم که این مگس قند پرست تا خریدار تو شد فرّ همایی دارد
(حافظ، ۱۳۷۱: ۱۵۹)

پاک شدن و قطع وابستگی از تعلقات مادی و نفسانی دنیا او را به سوی چنان تابشی ره می‌نماید که از فروغش، «به خورشید رسد صد پرتو.» (حافظ، ۱۳۷۱: ۳۱۶) معشوقِ حافظ، پای بر زمین دارد و جای در آسمان؛ صاحب منصبی است که جاه و جلالش، دل‌ها و دیده‌ها را خیره می‌کند و اگر سلطنت شاهان فرّه‌مند به سر آمده، سلطنت فرّه‌مند معشوق، هرگز غروب نخواهد کرد و شاید همین لطیفه، غزل را در قیاس با قصیده، عمری آسمانی داده است.

نتیجه‌گیری

فرّ یا حق‌الاهی سلطنت راهی برای توجیه خودکامگی پادشاهان بود. به واسطه فرّ، پیوندی آسمانی میان شاه غیر قدسی با جهان قدسی ایجاد می‌شد. این پیوند او را از دایره نقد خارج می‌کرد و به آسمانی پرواز می‌داد که هر چه آن خسرو می‌کرد نیکو قلمداد می‌شد و درک اسباب و علل آن از دایره درک زیردستان خارج می‌نمود. وقتی در آسمان شعر و ادب، اریکه سلطنت شاه، به معشوق سپرده شد، چون روش دیگری برای توجیه سلطنت در اندیشه‌ها نبود، پس معشوق به رنگ آسمانی فرّ درآمد و همچون سلطان، در پیدا و پنهان از فری بی‌بدیل برخوردار شد. بدین ترتیب معشوقی که پای بر زمین داشت، سر به آسمان می‌سود و گاهی شانه به شانه صورت مثالی خویش می‌ایستاد. این کار سبب علوّ مقام معشوق در غزل سبک عراقی شد. عاشق هم که خود را در آیین معشوق می‌نگریست، در تابش، به رنگ معشوق درآمد.

- ۱- آرنه، هانا. (۱۳۵۹). خشونت، ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- ۲- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۸۷). چهار سخنگوی وجدان بیدار ایرانی. تهران: قطره.
- ۳- _____. (۱۳۸۸). ماجرای پایان ناپذیر حافظ. تهران: یزدان و شرکت سهامی انتشار.
- ۴- اوشیدری، جهانگیر. (۱۳۷۱). دانشنامه مزد یسنا. تهران: مرکز.
- ۵- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۷). رمز و داستان‌های رمزی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۶- پور دادوود، ابراهیم. (۱۳۷۷). یشت‌ها. تهران: اساطیر.
- ۷- حافظ، محمد. (۱۳۷۱). دیوان غزلیات، به کوشش عبدالکریم جریزه‌دار. تهران: اساطیر.
- ۸- راسل، برتراند. (۱۳۶۷). قدرت، ترجمه نجف دریابندری. تهران: خوارزمی.
- ۹- رحیمی، مصطفی. (۱۳۷۶). ترازوی قدرت در شاهنامه. تهران: نیلوفر.
- ۱۰- روسو، ژان ژاک. (۱۳۶۶). قرارداد اجتماعی (pdf). ترجمه منوچهر کیا. تهران: گنجینه.
- ۱۱- سعدی، مصلح الدین. (۱۳۷۱). کلیات. تهران: جاویدان.
- ۱۲- سهروردی، شهاب الدین. (بی‌تا). حکمت الاشراف، (نسخه pdf)، چاپ دوم، ترجمه سیدجعفر سجادی. تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۳- شوالیه، ژان و گریبان، آلن. (۱۳۸۸). فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضاییلی. تهران: جیحون.
- ۱۴- غزالی، محمد. (۱۳۶۱). نصیحت الملوک. تهران: انتشارات بابک.
- ۱۵- فروم، اریک. (۱۳۷۰). گریز از آزادی، ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: مروارید.
- ۱۶- قاضی مرادی، حسن. (۱۳۸۹). استبداد در ایران، تهران: آمه.
- ۱۷- کریستین سن، آرتور (۱۳۸۸). نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.
- ۱۸- کزازی، میرجلال الدین. (۱۳۸۰). از گونه‌های دیگر، تهران: مرکز.
- ۱۹- کوورچی کویاجی، جهانگیر. (۱۳۷۱). پژوهش‌هایی در شاهنامه، گزارش ویرایش جلیل دوست خواه. تهران: نشر زنده‌رود.
- ۲۰- ناصر خسرو قبادیانی. (۱۳۷۸). دیوان. تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۱- نظامی گنجوی، الیاس. (۱۳۷۰). خسرو و شیرین، به کوشش پژمان بختیاری. تهران: پگاه.
- ۲۲- ویسهوفر، یوزف. (۱۳۹۰). ایران باستان، ترجمه مرتضی ثاقب فر. تهران: ققنوس.