

بادۀ عشق (۱)

(سیر تاریخی معنای عرفانی بادۀ یا می در شعر فارسی)

نصرالله پورجوادی

الف) مدخل

پیدایش شعر عاشقانه عرفانی در زبان فارسی و مسأله نخستین الفاظی که از شعر غیر عرفانی وارد شعر عرفانی و صوفیانه گردید:

۱) مسأله پیدایش شعر صوفیانه در زبان فارسی

پیدایش شعر صوفیانه در زبان فارسی بی شک یکی از مهمترین حوادثی است که در تاریخ این زبان رخ داده است. این حادثه که حدوداً از اوایل قرن پنجم هجری آغاز گردید موجب شد که روح تازه‌ای در کالبد شعر فارسی دمیده شود و از برکت آن هم دامنه شعر در این زبان به تدریج گسترش یابد و هم زبان فارسی حامل معانی عمیق عرفانی و مابعدالطبیعی شود و از این طریق تبدیل به یک زبان مقدس گردد. زمانی که ارباب معانی در صدد برآمدند تا برای بیان احوال و مواجید و همچنین عقاید و اندیشه‌های خود از شعر فارسی استفاده نمایند، زبان فارسی از پشتوانه‌ای ارزشمند و ذخیره‌ای نسبتاً غنی از اشعار گوناگونی که شعرای غیر صوفی ایرانی سروده بودند، از قصاید شاعران درباری گرفته تا داستانهای حماسی و عشقی، برخوردار گشته بود و با اتکا به همین پشتوانه و استفاده از همین ذخیره بود که صوفیه خود به سرودن اشعار عرفانی پرداختند.

اشعار صوفیانه یا عرفانی که از قرن پنجم به بعد، ابتدا در خراسان و سپس در مناطق دیگر، به تدریج در زبان فارسی پدید آمد از لحاظ صورت یا قالب تفاوتی با اشعار قبلی این زبان نداشت. شعرای صوفی از لحاظ صوری مقلد شعرای درباری و غیر صوفی بودند و از همان قالبهایی استفاده کردند که دیگران به کار برده بودند یا می بردند. صوفیه هم در قالب دوبیتی و رباعی شعر سرودند و هم در قالب قصیده و مثنوی، و از قصیده نیز خصوصاً به بخش اول آن که نسیب بود و شاعر در آن به وصف جمال معشوق و ذکر اعضا و جوارح بدن او می پرداخت توجه

کردند و بعداً قالب غزل را از آن ساختند.

و اما از حیث الفاظ و تعبیرات صوفیه کاملاً مقلد نبودند، بلکه پاره‌ای از الفاظ و تعبیرات را برای مقاصد خود انتخاب می کردند. مشایخ صوفیه عموماً اهل زهد و تقوا بودند و می خواستند در وهله اول پیروان خود و در وهله دوم عموم مردم را با بند و موعظه و حکمت هدایت کنند. این مریبان و معلمان اخلاقی برای بیان تعالیم خود ناگزیر بودند از الفاظ و تعبیر خاصی استفاده کنند، و وقتی به شعر روی آوردند اشعار ایشان، با الفاظی که در آنها به کار برده می شد، با اشعار شعرای دیگر، بخصوص اشعاری که درباره عشق و عاشقی و عیش و طرب و بادۀ گساری سروده شده بود، فرق داشت. البته اشعار شعرای صوفی منحصر به این قبیل اشعار تعلیمی و اخلاقی نبود. در واقع، اشعار تعلیمی و اخلاقی به صوفیه اختصاص نداشت. این قبیل اشعار و اشعار دیگری که مثلاً در مدح پیامبران و بزرگان دین سروده شده است به طور کلی اشعار دینی است، و بعضی از شعرای غیر صوفی، نظیر ناصر خسرو، نیز در سرودن آنها دست داشتند. اشعار خاص صوفیانه فارسی اشعاری بود که ارباب معانی در بیان احوال و مواجید و حقایق معنوی سرودند و اشعارشان جنبه تعلیمی و اخلاقی نداشت. خصوصیت بارز این قبیل اشعار این بود که شاعر مقاصد خود را کم و بیش با همان الفاظ و تعبیر و مضامینی که در شعر غیر صوفیانه و غیر دینی به کار می رفت بیان می کرد و لذا صوفیه در سرودن اشعار خاص صوفیانه و عرفانی از حیث لفظ و تعبیر و مضمون نیز مقلد شاعران دیگر بودند. و دقیقاً همین اشعار با همین الفاظ و تعبیر بود که شعر فارسی را متحول کرد و از برکت معنایی که شعرا به این الفاظ دادند افقهای تازه‌ای در شعر فارسی گشودند. به همین دلیل، بررسی این قبیل اشعار، از زمان پیدایش تا مراحل تکوین آنها، اساسی ترین کاری است که برای شناخت حکمت معنوی شعر فارسی باید انجام داد، و اولین قدم در این راه

بررسی الفاظ و مضامینی است که ارباب معانی از زبان شعر غیر صوفیانه فارسی وارد زبان خود کرده‌اند.^۱

از جمله مضامینی که شعرای اهل معنی به تقلید از شعرای غیر صوفی در شعر خود به کار بردند مضمون عشق و عاشقی است. عشق یا محبت در حقیقت مهمترین مضمونی بود که از اشعار شعرای پیشین، بخصوص قصیده‌سرایان، وارد شعر صوفیانه گردید و، همراه با آن، الفاظ و مضامین فرعی دیگری نیز به زبان شاعرانه صوفیه راه یافت. ورود لفظ عشق و مترادفات آن، همچنین الفاظی که به نحوی با این مضمون ارتباط داشت، به زبان شاعرانه صوفیه کار ساده‌ای نبود و بدون بحث و مشاجره میان صوفیه و مخالفان ایشان و حتی میان بعضی از خود مشایخ صوفیه صورت نگرفت. این بحثها و مشاجرات نیز عمدتاً با بحث و مشاجره درباره معانی الفاظ آغاز شد. اولین مسأله بر سر استعمال لفظ «عشق» بود. عشق در زبان شعرای غیر صوفی درباره نسبت میان انسان با ممنوع خود به کار می‌رفت، ولی شعرای صوفی این لفظ را مانند «محبت» از برای بیان نسبت انسان با حق تعالی به کار بردند. بدین ترتیب، صوفیه، هر چند که از همان لفظی استفاده می‌کردند که شعرای غیر صوفی به کار می‌بردند، معنایی که ایشان از این لفظ می‌فهمیدند با معنای رایج آن فرق داشت. در مورد بعضی از الفاظ دیگر نیز همین کار را انجام می‌دادند. و لذا، هر چند که شعرای صوفی در اشعار عاشقانه خود از لحاظ الفاظ نیز پیرو شعرای دیگر بودند، از لحاظ معنی کاملاً مبتکر و مبدع بودند.

مسأله معانی این دسته از الفاظ، یعنی الفاظی که صوفیانه ایرانی از شعر شعرای غیر صوفی گرفتند و وارد شعر صوفیانه کردند، مهمترین مسأله تاریخی شعر صوفیانه و عاشقانه در زبان فارسی است. الفاظی که معانی آنها مورد بحث بود و استعمال آنها با اعتراض مواجه می‌شد در ابتدا الفاظ معدودی بود. این الفاظ همگی به نحوی با عشق و محبت مربوط می‌شد. مخالفان از این الفاظ همان معانی را درک می‌کردند که شعرای غیر صوفی اراده می‌کردند. ولی صوفیه در صدد بودند که معانی دیگری به آنها بدهند، و از آنجا که این معانی در ابتدا کاملاً مشخص و تثبیت شده نبود، اعتراضات و بحثها همچنان تا مدتها ادامه داشت. گوشه‌هایی از این بحثها در بعضی از آثار صوفیه منعکس شده و به دست ما رسیده است و با مطالعه آنها می‌توان تا حدودی به چگونگی پیدایش شعر صوفیانه و عرفانی در زبان فارسی و بخصوص مراحل شکل‌گیری معانی عرفانی الفاظ پی برد.

۲) نخستین دسته از الفاظ بحث‌انگیز در شعر صوفیانه الفاظی که از شعر غیر صوفیانه وارد زبان شاعرانه صوفیه گردید

عمدتاً دو دسته بود: یک دسته الفاظی بود که در وصف جمال معشوق به کار می‌رفت و شامل اسامی اعضای بدن او بود، مانند زلف و چشم و ابرو و خد و خال و غیره؛ و دسته دیگر الفاظی بود درباره مستی و وسایل و اسباب آن، از قبیل شراب یا باده و ساقی و جام و خرابات و غیره. نویسندگانی که مخالف اشعار عاشقانه صوفیه بودند یا صوفیانی که از این اشعار دفاع می‌کردند بعضاً خود به این الفاظ اشاره کرده‌اند. یکی از این نویسندگان علی بن عثمان هجویری صاحب کشف‌المحجوب است که خود یکی از مشایخ صوفیه در قرن پنجم هجری است. هجویری جزو مخالفان ابیات عاشقانه است و، در ضمن بحث درباره حرام بودن این ابیات، به تعدادی از الفاظی که بر سر معانی آنها اختلاف پدید آمده است اشاره کرده است.

هجویری بحث خود را درباره اشعار حرام و الفاظی که در آنها به کار می‌رفته است در ضمن بحث سماع و شرایط و آداب آن پیش کشیده است. وی با سماع و حتی خواندن شعر در مجلس سماع مخالف نیست. مخالفت او با گروهی از صوفیه است که به قول او «روز و شب غزل و صفت زلف و خال بشنوند و اندرین بر یکدیگر حجاج آرند.»^۲ خواندن اشعاری که در آنها از الفاظ مزبور و نظایر آنها استفاده شده است از نظر هجویری حرام است، چه معنای عشق در این ابیات عشق انسان به ممنوع و مراد از چشم و رخ و خد و خال نیز معانی حقیقی آنهاست؛ و چون نظر کردن به روی یک شخص از روی عشق (که جنبه شهوی و نفسانی دارد) حرام است، پس وصف آنها در شعر و خواندن اشعار توسط قوال در مجلس سماع نیز حرام است.

بحث کوتاه هجویری درباره حرام بودن ابیات عاشقانه‌ای که در آنها از الفاظ چشم و رخ و خد و خال و زلف استفاده شده است یکی از نخستین بحثهای معنوی در تاریخ شعر صوفیانه فارسی است که دقیقاً آغاز تکوین این نوع شعر را در زبان فارسی نشان می‌دهد. در این بحث به چندین نکته بسیار مهم اشاره شده است. اول اینکه محل استفاده از شعر نزد صوفیه در ابتدا مجالس سماع

حاشیه:

۱) بحث ما در اینجا درباره شعر صوفیانه فارسی و مضامین آن است نه شعر صوفیانه عربی که قبل از شعر فارسی پیدا شده است. اشعار صوفیانه عربی که جنبه تعلیمی و اخلاقی نداشته است، بخصوص اشعار حسین منصور حلاج، زبان و الفاظ خاصی داشته است. حلاج، علاوه بر اصطلاحات خاص خود، از اصطلاحات کلاسیک صوفیه نیز استفاده می‌کرده است. مثلاً در یکی از قصاید او که کاملاً جنبه عرفانی دارد، فهرستی از این اصطلاحات، از قبیل سکر و صحو و شوق و قرب و انس و قبض و بسط، ارائه شده است. (بنگرید به دیوان حلاج، چاپ ماسینیون، پاریس، ۱۹۵۵، ص ۲۹). این گونه اشعار عربی، با همین اصطلاحات در اشعار صوفیانه ایرانی نیز تأثیر گذاشته است. ولی شعری که در اینجا منظور نظر ماست اشعاری است که با پشتوانه شعر غیر صوفیانه فارسی در این زبان پدید آمده است.

۲) کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۵۱۸.

بخصوص درباره‌ی الفاظ زلف و خَد و خال و چشم و ابرو و غیره نگارنده در جای دیگر به تفصیل سخن گفته است.^۶ مسأله‌ای که می‌خواهیم در اینجا مطرح کنیم مسأله‌ی الفاظ دیگری است که در همین عصر در اشعاری که صوفیه در مجالس سماع می‌خواندند به کار می‌رفته است. این الفاظ درباره‌ی باده و باده‌نوشی و مستی و خرابات است و هجویری آنها را معرفی نکرده، ولی غزالی هم در احیاء علوم‌الدین و هم در کیمیای سعادت به آنها اشاره کرده است.

برای آشنایی با این دسته از الفاظ بهتر است سخنان غزالی را از کتاب فارسی او، کیمیای سعادت، نقل کنیم. این سخنان را غزالی نیز در ضمن بحث سماع آورده است. بحث او درباره‌ی چیزهایی است که به سبب آنها سماع حرام می‌گردد. یکی از اینها گفتن و شنیدن اشعاری است که در هجو یا طعن به اهل دین، بخصوص صحابه پیغمبر (ص)، سروده شده است. اما اشعار عاشقانه مشمول این حکم نیست.

اما شعری که در وی صفت زلف و خال و جمال بود و حدیث وصال و فراق و آنچه عادت عشاق است، گفتن و شنیدن آن حرام نیست.^۷

مراد از «عشاق» در این جمله کسانی بودند که عشق مخلوق در دل داشتند، و غزالی در اینجا به اشعاری اشاره می‌کند که شاعران غیر صوفی در وصف معشوق و حالات خود می‌سروده‌اند. البته، گفتن و شنیدن این قبیل اشعار به عقیده غزالی فقط در صورتی جایز است که گوینده یا شنونده به فکر معشوق انسانی (زن یا کنیزک خویش) نباشد، بلکه در اندیشه او یاد حق باشد و عشق او عشق به پروردگار باشد. غزالی يك قدم دیگر نیز برمی‌دارد و می‌کوشد تا معنای مجازی این الفاظ را که تازه در میان صوفیه در حال شکل گرفتن بود بیان کند.

و باشد که (کسانی که به دوستی حق تعالی مستغرق باشند) از زلف ظلمت کفر فهم کنند و از نور روی نور ایمان فهم کنند، و باشد که از زلف سلسله اشکال حضرت الهیت فهم کنند.^۸

کاری که ابو حامد غزالی در اینجا انجام داده است، چنانکه بعداً توضیح خواهیم داد، يك مرحله دیگر را در تکوین شعر صوفیانه فارسی نشان می‌دهد. او نه تنها با هجویری مخالفت می‌کند و استعمال این الفاظ را در شعر جایز می‌داند، بلکه حتی معنای بعضی از این الفاظ را نیز تا حدودی مشخص می‌سازد. البته تا حدودی. غزالی دو احتمال برای معنای عرفانی زلف ذکر می‌کند، و این نشان می‌دهد که معنای این لفظ و معنای الفاظ دیگر هنوز تثبیت نشده بوده است.

بوده است. اساساً شعر فارسی در اصل برای خواندن به آواز بلند در مجالس عمومی، بخصوص در دربارها، سروده شده است.^۹ این حکم در مورد شعر صوفیانه نیز صادق است. ورود شعر به تصوف از راه مجالس سماع بوده و صوفیه اشعار را از زبان قوالان می‌شنیدند. دوم اینکه اولین دسته (یا یکی از نخستین دسته‌ها) از اشعاری که در این مجالس خوانده می‌شده است اشعار یا قصاید عاشقانه (به قول هجویری غزل) بوده است. سوم اینکه در این اشعار حسن و جمال صورت معشوق وصف می‌شده و معشوق به صورت انسان در نظر گرفته می‌شده و اعضا و جوارح او، از جمله چشم و ابرو و خَد و خال و غیره، وصف می‌شده است. چهارم و مهمتر از همه اینکه معنای این الفاظ هنوز کاملاً جنبه عرفانی پیدا نکرده بوده است، و به همین دلیل است که معنای آنها مورد نزاع بوده است. هجویری خود به این مطلب اخیر اشاره کرده است، وقتی می‌نویسد:

و آن که گوید من اندر چشم و رخ و خَد و زلف و خال حق می‌شنوم و آن می‌طلبم واجب کند تا به چیزی دگر اندر نگردد و خَد و خال بیند و گوید که من حق می‌بینم و آن می‌طلبم.^{۱۰}

این عبارت حاکی از این است که هجویری که خود يك صوفی است الفاظ چشم و رخ و خَد و زلف و خال را فقط به معنای حقیقی آنها در نظر می‌گرفته است. و البته هجویری در این میان تنها نبوده است. فقط عده‌ای از صوفیه بوده‌اند که می‌گفتند ما از این الفاظ معنای دیگری می‌فهمیم. ولی این معنای هنوز تثبیت نشده بود، و به همین دلیل هجویری در مقام اعتراض می‌گوید چرا این عده معنای عرفانی را لزوماً برای این الفاظ در نظر می‌گیرند؟ بحثی که هجویری درباره‌ی اعضای بدن معشوق پیش کشیده است ظاهراً یکی از بحثهای حاد در قرن پنجم هجری بوده است و مشایخ دیگر نیز به آن توجه داشته‌اند.^{۱۱} از فحوای کلام هجویری چنین برمی‌آید که کسانی که در مجالس سماع صوفیانه از اشعار عاشقانه استفاده می‌کردند يك یا چند گروه معدود بوده‌اند که عمل ایشان مورد تأیید اکثر مشایخ بزرگ در این عصر نبوده است. در مورد هویت این گروه یا گروهها و تعداد آنها ما چیزی نمی‌دانیم، ولی قدر مسلم این است که کاری که ایشان می‌کردند آغاز يك تحول بزرگ در شعر فارسی بود. به همین دلیل هم با گذشت زمان اهمیت این موضوع بیشتر می‌شد، و تعداد این افراد و موافقان ایشان افزایش می‌یافت. یکی از مهمترین شخصیت‌های قرن پنجم که این عمل را صواب دانسته و در رد نظر هجویری سخن گفته است ابو حامد غزالی (ف ۵۰۵) است.

درباره مسأله اشعار عاشقانه و خواندن آنها در مجالس سماع در قرن پنجم، و آرای هجویری و ابو حامد غزالی در این باره و

پس از الفاظ زلف و خال و امثال آنها، ابو حامد به سراغ دسته دیگر از الفاظی که صوفیه در اشعار خود می خواندند می رود و آن الفاظی است که به باده و باده گساری و می و میخانه و مستی و خرابیات و به طور کلی الفاظ خمیری مربوط می شود. حکم این الفاظ، از نظر غزالی، همان حکم الفاظ قبلی است، چه صوفیه در مجالس سماع از شراب و مستی و خرابیات معانی دیگری می فهمند.

و چون حدیث شراب و مستی بود در شعر، (صوفیان) نه آن ظاهر فهم کنند، مثلاً چون گویند:

گر می دو هزار رطل بر پیمایی

تا خود نخوری نباشدت شیدایی

از این آن فهم کنند که کار دین به حدیث و علم راست نیاید، به ذوق راست آید... و آنچه از بیتهای خرابیات گویند، هم فهم دیگر کنند. مثلاً چون گویند:

هر کو به خرابیات نشد بی دینست

زیرا که خرابیات اصول دین است

ایشان از این خرابیات خرابی صفات بشریت فهم کنند که اصول دین آن است.^۹

تعریف خرابیات در اینجا تا جایی که ما می دانیم قدیمترین تعریفی است که از لحاظ عرفانی از این لفظ شده و در جای خود قابل تأمل است. اما کوششی که ابو حامد در توجیه «حدیث شراب و مستی» از الفاظ خمیری در شعر کرده است بسیار ابتدایی است. نکته ای که در سخنان غزالی برای ما قابل توجه است تعریف او از خرابیات یا اشاره ای که او به معنای عرفانی می نوشیدن کرده است نیست، بلکه وجود این گونه الفاظ و کاربرد آنها در شعر است. ابو حامد در واقع دسته دیگر از الفاظ مورد بحث و نزاع را به ما معرفی کرده است. از فحوای سخنان او بخوبی برمی آید که در زمان او نزاع بر سر اشعاری بوده است که در آنها از دو دسته الفاظ استفاده می شده است، یکی الفاظی که در وصف جمال معشوق، بخصوص اعضای بدن او، به کار رفته است؛ و یکی دیگر الفاظی که درباره شراب و باده و میخانه و خرابیات و مستی بوده است. صوفیانی که از این قبیل الفاظ استفاده می کردند مورد سرزنش قرار می گرفتند و به همین دلیل غزالی سعی می کند عمل آنها را توجیه کند.

همان طور که دیدیم، سابقه این گونه بحثها و سرزنشها به نیمه اول قرن پنجم و به عصر هجویری برمی گردد. ولی چیزی که هست هجویری فقط يك دسته از الفاظ را مطرح کرده و آن الفاظی است که به اعضای بدن معشوق مربوط می شود. در اینجا این سؤال پیش می آید که چرا هجویری ذکری از الفاظ شراب و باده و مستی و میخانه و خرابیات نکرده است؟ در اینکه صوفیه در

عصر هجویری نیز در مجالس سماع از ابیاتی استفاده می کردند که این قبیل الفاظ در آنها به کار می رفته است نباید تردید کرد. خمریات در تاریخ شعر فارسی و عربی سابقه ای دراز دارد، و صوفیه از ابیات عربی که درباره شرابخواری و مستی سروده شده بود، هم در آثار مکتوب خود و هم در مجالس سماع، استفاده می کردند. در زمان هجویری نیز، که صوفیان ایرانی در مجالس سماع به خواندن ابیات فارسی روی آوردند، دلیلی نداشتند که از ابیاتی که شعرای غیر صوفی یا صوفی در وصف حالات مستی و مجالس شرابخواری به فارسی سروده بودند استفاده نکنند. بنابراین، عدم ذکر این قبیل الفاظ در کتاب هجویری بدین علت نبوده که صوفیه هنوز از این الفاظ استفاده نمی کردند. علت آن به نظر من این است که معانی این الفاظ مشکل الفاظ زلف و رخ و چشم و ابرو و غیره را نداشته اند. به عبارت دیگر، هجویری، مانند غزالی، می دانسته و قبول داشته است که شراب و مستی و احتمالاً الفاظ دیگری چون جام و میخانه و خرابیات، در نزد صوفیه معانی دیگری داشته است. البته بسیاری از علمای ظاهری و غیر صوفی نیز این الفاظ را به معنای حقیقی و غیر عرفانی آنها حمل می کردند و احتمالاً مخاطبان ابو حامد نیز، در هنگام توجیه این الفاظ در کیمیای سعادت، همین قبیل اشخاص اند.^{۱۰} ولی مخاطب هجویری خود صوفیه اند. او به صوفیه می گوید که خواندن و شنیدن ابیاتی که در وصف جمال معشوق سروده شده است حرام است. ولی با خواندن و شنیدن ابیاتی که در وصف حالات مستی و شرابخواری است کاری ندارد، زیرا که معانی این الفاظ نزد صوفیه قبلاً جنبه عرفانی پیدا کرده بوده است. و حال، سؤال اساسی دیگری که در اینجا مطرح می شود این است که این معانی چه بوده و چگونه پیدا شده است.

حاشیه

(۳) در این باره بنگرید به:

Marshall G.S. Hodgson. *The Venture of Islam*. vol I. The University of Chicago. Chicago, 1974. p. 457.

(۴) کشف المحجوب، ص ۵۱۸.

(۵) اسماعیل مستملی شارح کتاب *التعرف* نیز شنیدن «غزل» را مصیبت دانسته است (شرح تعرف، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۸۱۲).

(۶) «شعر حلال، شعر حرام»، نشر دانش، سال ششم، شماره پنجم، ص ۶ تا ۱۶.

(۷) کیمیای سعادت، به تصحیح حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۸۴.

(۸) همانجا.

(۹) همانجا.

(۱۰) از جمله سرسخت ترین مخالفان صوفیه در قرنهای پنجم و ششم حنابله بوده اند، چنانکه ابن جوزی در *تلبیس ابلیس*، هنگام انتقاد از صوفیه به خاطر مجالس سماع ایشان و اشعاری که قوالان می خواندند به هر دو دسته اشاره کرده است. هم به نحو برویان و هم به باده (المستحسبات و الخمر) (تلبیس ابلیس، چاپ اداره الطباعة المنیریة، قاهره [بی تا]، ص ۲۱۹).

۳) جایگاه «شراب» در میان الفاظ خمیری

مسأله معنای عرفانی الفاظ شراب و باده و می و میخانه و خرابات و جام و ساقی و غیره در شعر صوفیانه یکی از مهمترین و اساسی‌ترین مسائل عرفانی است که در تاریخ شعر فارسی، بخصوص شعر صوفیانه و عرفانی، می‌توان مطرح کرد. اهمیت این الفاظ و معانی آنها اگر از اهمیت معانی الفاظ دسته دیگر، یعنی زلف و رخ و خد و خال و غیره، بیشتر نباشد کمتر نیست. در واقع این معانی از جهاتی به هم ربط دارند. یکی از این جهات این است که هر دو مربوط به موضوع عشق و عاشقی اند، و درحالی‌که زلف و رخ و خد و خال و اعضای دیگر ناظر به معشوق و جمال اوست، شراب و مستی، چنانکه بعداً ملاحظه خواهیم کرد، ناظر به عاشق و حالات او در عشق است. البته، از آنجا که عشق خود مفهومی است اضافی، الفاظی که به هر یک از طرفین نسبت، یعنی عاشق و معشوق، مربوط می‌شود غالباً پای طرف دیگر را نیز به میان می‌کشد. مثلاً ساقی که جام باده را به عاشق می‌دهد یا شراب در پیاله او می‌ریزد، لفظ آن به دسته الفاظ خمیری تعلق دارد، ولیکن در عین حال او خود جلوه‌ای از معشوق است که گاه چشم مست او به جای باده سبب مستی عاشق می‌گردد.

باری، بررسی معانی عرفانی هر یک از این دودسته از الفاظ از لحاظ تاریخی کاری است پردامنه و محتاج به تحقیقات وسیع. این نوع تحقیقات، با همه اهمیت که برای درک دقیق و عمیق اشعار عاشقانه عرفانی در زبان فارسی دارد، متأسفانه تاکنون انجام نگرفته و حتی آغاز هم نشده است. مشکل بزرگی که در راه تحقیق درخصوص معانی این الفاظ وجود دارد ارتباط تنگاتنگی است که میان خود این معانی وجود دارد، به طوری که نمی‌توان معنای یک لفظ را بدون توجه به معانی الفاظ دیگر بررسی کرد.

کاری که برای سهولت مطالعه و تحقیق ابتدا می‌توان انجام داد دسته‌بندی الفاظ و بررسی مجموعه الفاظ یک دسته باهم است. مثلاً الفاظی که دال بر اعضای بدن معشوق است، مانند زلف و خد و خال و چشم و ابرو و بر و دوش و دست و ساق، همه در یک دسته قرار گرفته و یک مجموعه را تشکیل می‌دهند. الفاظ شراب و باده و می و میخانه و جام و خرابات و می فروش و غیره نیز همه به یک دسته دیگر تعلق دارند و معانی آنها نیز به هم مربوط اند. در هر یک از این دودسته یک عامل وحدت وجود دارد. در دسته اول این عامل بدن معشوق یا پیکر اوست. در دسته دوم نیز عامل وحدتی وجود دارد و آن مفهوم شراب یا باده است. معانی الفاظی هم که به این دسته تعلق دارند با هم یک حوزه معنایی را تشکیل می‌دهند. این معانی در حوزه خود همه دایر بر مدار یک معنی هستند و آن معنای شراب یا باده (یا الفاظ مترادف دیگر مانند می و خمر و مدام و نبیذ و ریحیق و غیره) است.

با توجه به نقشی که عامل وحدت در هر دسته از الفاظ دارد، بدیهی است که اولین کاری که برای بررسی معانی الفاظ این دسته باید انجام گیرد بررسی همین عامل وحدت است. به عبارت دیگر، معانی که مجموعاً به یک حوزه معنایی تعلق دارند همه با معنایی که محور و مدار این حوزه است مرتبط اند و برای روشن شدن آنها باید معنای محوری را ابتدا روشن نمود. پس در مورد الفاظی که به دسته دوم تعلق دارند، یعنی مستی و باده و میخانه و خرابات و جام و غیره، ما باید ابتدا معنای شراب یا باده را بررسی کنیم، و ببینیم که این معنی چیست و چگونه پیدا شده و احتمالاً در طول تاریخ چه تحولاتی را پشت سر گذاشته است.^{۱۱}

همان طور که اشاره کردیم، هنگامی که صوفیه در قرن پنجم به شعر فارسی روی آوردند با فهم معنای عرفانی شراب و باده و می در اشعاری که می‌خواندند یا می‌شنیدند مشکلی نداشتند، چه این معنی تا حدودی قبلاً در تصوف معلوم شده بود. به عبارت دیگر، سابقه این معنی به پیش از پیدایش شعر عرفانی و صوفیانه در زبان فارسی برمی‌گردد. از این رو ما برای اینکه ببینیم صوفیه چگونه الفاظ باده و می و شراب و غیره را با معنای مجازی وارد زبان شاعرانه خود کردند، اول باید ببینیم معنای مجازی این الفاظ قبلاً چگونه پیدا شده است.

ب) معنای حقیقی و معنای عرفانی شراب قبل از پیدایش شعر صوفیانه فارسی

۱) سکر و محبت

لفظ شراب، با معنای عرفانی، هر چند که یک لفظ اساسی در زبان صوفیانه است، و در واقع محور یک سلسله الفاظ استعاری دیگر مانند جام و خرابات و میخانه و می فروش و غیره است، جزو اصطلاحات صوفیه نیست. البته، در زمانی که زبان صوفیه منحصرأ زبان عربی بود، لفظ شراب یا خمر در آثار ایشان به کار می‌رفته است، ولی معنای آنها حقیقی بوده است، و معنای مجازی و عرفانی بعداً و در طی مراحل به آنها داده شده است. ظهور این معنی مجازی به واسطه یک مفهوم اصلی و اساسی دیگر در تصوف بوده و آن مفهوم سکر است.

لفظ «سکر»، به خلاف لفظ «شراب» و مترادفات آن، خود یکی از اصطلاحات اولیه صوفیه است. «سکر» در لغت به معنای مستی است، ولی صوفیه این لفظ را به معنایی دیگر که کاملاً جنبه باطنی داشت به کار می‌بردند. این معنای باطنی نیز خود مبتنی بر مفهوم اساسی دیگری بود در تصوف، و آن مفهوم محبت بود. بنابراین، اصطلاح «سکر» در تصوف و به واسطه آن لفظ «شراب» یا «خمر» و غیره، از ابتدا با استفاده از مفهوم محبت تعریف می‌شده است. به همین جهت، برای روشن شدن معنای عرفانی این الفاظ لازم

است ابتدا به معنای محبت نزد صوفیه اشاره کنیم.

محبت خود یکی از اصطلاحات قدیم صوفیه و یکی از اساسی‌ترین مفاهیم تصوف و عرفان است، و تعریف آن به‌طور کلی بحث بر سر حقیقت آن و اقسام و مراتب آن یکی از عمیق‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث تاریخ تصوف و عرفان است. پرداختن به این بحث محققاً ما را از بحث اصلی خود دور می‌سازد. در اینجا ما فقط به بعضی از خصوصیات مفهوم محبت در تصوف اشاره خواهیم کرد، خصوصیات آنی که مستقیماً به بحث معنای عرفانی سُکر و شراب مربوط می‌شود. و از آنجا که معنای عرفانی شراب در طول تاریخ دستخوش تحولاتی شده است، و این تحولات نیز مستقیماً به تحولات مفهوم محبت بستگی داشته است، در ادامه بحث خود تحولات تاریخی مفهوم محبت را نیز، در حد لزوم، بررسی خواهیم کرد.

لفظ «محبت»، چنانکه می‌دانیم، لفظی است عام که معمولاً در مورد احساس انسان (یا گاهی حیوان) نسبت به انسان (یا حیوان) دیگر به کار می‌رفته است. اما در قرآن این لفظ در حق انسان و پروردگار، یعنی نسبت خلق و حق نیز به کار رفته است و صوفیه نیز خصوصاً به همین معنی توجه داشته‌اند. بنابراین، اصطلاح محبت نزد صوفیه به معنای دوستی انسان با خداوند یا لطف و عنایت خاص خداوند با بندگان بوده است. لفظ عشق نیز که در قرآن به کار نرفته، ولی در زبان معمولی کم‌وبیش مترادف لفظ محبت بوده و تا قرن دوم و سوم خصوصاً در مورد دوستی مرد نسبت به زن یا زن نسبت به مرد به کار می‌رفته است، بعداً در تصوف همان معنای محبت را به خود گرفته و گاه به معنای دوستی و محبت شدید یا مفرط نسبت به پروردگار به کار رفته است.

با استفاده از همین معنی بود که صوفیه اصطلاح «سُکر» و به واسطه آن لفظ «شراب» و «باده» و «می» و غیره را تعریف کردند. معنای سُکر نزد ایشان حالت خاصی بود که بر اثر محبت انسان نسبت به پروردگار پدید می‌آمد. به‌طور کلی، محبت یا عشق، چه در معنای عرفانی و چه غیر عرفانی، مراتب و درجاتی داشت که بعضی از صوفیه از قدیم آنها را به مراتب و مراحل شرب یا شرابخواری و باده‌نوشی تشبیه کرده‌اند. اولین مرحله باده‌نوشی چشیدن باده است و پس از آن نوشیدن جامه‌های باده یکی پس از دیگری، تا جایی که شخص کاملاً مست و از خود بیخود می‌شود. همین تعابیر را صوفیانی که «اریاب معانی» خوانده می‌شدند برای بیان درجات و مراتب محبت و حالات محبّ به کار بردند. اولین مرتبه را ذوق خواندند، و مرتبه بعد را شرب و آخرین مرتبه را سُکر و بیخودی. بنابراین، سُکر از نظر صوفیه حالی بود که «از غلبه محبت (انسان به) حق تعالی»^{۱۲} پدید می‌آمد. این سُکر و مستی می‌توانست به جایی رسد که محبّ به کلی از خود بیخود شود

و قدرت تعقل و تمییز از او سلب گردد. همین بیخودی بود که صوفیه آن را «فنا» می‌خواندند.

با وجود اینکه محبت خود دارای درجات و مراتب بود، و سُکر خود حالتی بود که از شدت محبت خود پدید می‌آمد، بعضی از صوفیه برای تعریف محبت درجه کمال آن را در نظر گرفتند. همان‌طور که گفتیم، آخرین حالت حالت بیخودی و بی تمییزی بود و با توجه به همین حالت است که بعضی از صوفیه، مانند ابو عبدالرحمن سلمی (ف ۴۱۲)، گفته‌اند: «المحبة سقوط التمییز»^{۱۳}. سلمی محبّ را نیز کسی می‌داند که به این حالت رسیده باشد، و به تعبیر او ذاتش در ذات حق مستغرق و صفاتش در صفات حق فانی شده باشد. «المُحِبُّ مستغرق الذات فان الصفات»^{۱۴}. محبّی که به این مرتبه رسیده باشد کسی است که از کمال محبت برخوردار شده و، به عبارت دیگر، محبت بر او غلبه کرده است. وقتی سلمی در تعریف سُکر می‌نویسد: «وارد یدهل العبد عما فیه من التمییز»^{۱۵}. در واقع به همین کمال و غلبه محبت توجه دارد.

اصطلاح سُکر در تصوف معمولاً همراه با اصطلاح صحو (= هوشیاری) مورد بحث قرار گرفته است و بسیاری از نویسندگان و مشایخ قرن چهارم و پنجم، در ضمن شرح اصطلاحات، درباره این دو لفظ نیز توضیح داده‌اند. این بحثها کلاً با معانی که صوفیه بعداً برای الفاظ شراب و باده و به‌طور کلی وسایل و حالات باده‌گساری قایل شده‌اند بی ارتباط نیست. در واقع، دو مفهوم سُکر و صحو که مقابل یکدیگرند منشأ بحثهای اختلاف برانگیزی در قرن سوم گردیده و دو مذهب مختلف از آنها پدید آمده است که یکی منسوب به شیخ بزرگ خراسان بایزید بسطامی (ف حدود ۲۶۱) و پیروان اوست، و یکی دیگر منسوب به شیخ بزرگ بغداد

حاشیه

(۱۱) عامل وحدت در حوزه معنایی دسته دیگر از الفاظ عرفانی صورت انسانی معشوق است. درباره چگونگی پیدایش این موضوع در تفکر مشایخ و شعرای ایرانی نگارنده تحقیقاتی کرده است که در دنباله مقالات «رؤیت ماه در آسمان»، یا به استقلال، چاپ خواهد کرد. جنبه‌ای از این مسأله را در مقاله‌ای که در اصل به انگلیسی نوشته و در «اولین سمپوزیوم اسلام و مسیحیت» (آتن، دسامبر ۱۹۹۰) قرائت کردم شرح داده‌ام. مقاله مزبور قرار است در مجموعه مقالات این سمپوزیوم چاپ شود و عنوان آن بدین شرح است:

«Historical Background of the Development of *Imago Dei* in Persian Mystical Poetry»

ترجمه فرانسوی این مقاله در مجله لقمان، سال هشتم، شماره اول (بایبوز زمستان ۱۳۷۰) چاپ خواهد شد.

(۱۲) کشف المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۳۰.

(۱۳) «درجات المعاملات»، از ابو عبدالرحمن سلمی، به تصحیح مرحوم دکتر احمد طاهری عراقی، در مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی، ج ۱، تهران، ۱۳۶۹، ص ۳۹۰.

(۱۴) همانجا.

(۱۵) همان، ص ۴۹۳.

ابوالقاسم جنید (ف ۲۹۷) و پیروان او. بایزید و بایزیدیان اهل سکر بودند و مستی را برتر از صحو یا هوشیاری می‌دانستند، درحالی که جنید و جنیدیان اهل صحو بودند و هوشیاری را از مستی برتر می‌انگاشتند. علت اینکه بایزید و پیروان او سکر را برتر از صحو می‌دانستند اهمیتی بود که برای محبت به‌عنوان عامل فنا قابل بودند. سکر از نظر ایشان درحقیقت فنای محب از خود و از صفات بشری بود، درحالی که صحو نزد ایشان دوام صفت آدمیت بود، و همین خود حجابی بود میان انسان و حق تعالی.^{۱۶} همین معنای فنا و نیستی است که بعداً به عنوان آثار شراب یا باده معنوی در نظر گرفته می‌شود و حتی بعضی از شعرا نیز، مانند حکیم نظامی، باده یا می را به «بیخودی» تعریف می‌کنند.

بجتهایی که درباره سکر و صحو در میان پیروان بایزید و جنید پدید آمده است با معنایی که شراب و باده در تصوف پیدا کرده است کاملاً ارتباط دارد. در واقع، از روی همین بحثهاست که می‌توان به چگونگی شکل گرفتن معنای عرفانی شراب و خمر و غیره پی برد. یکی از این بحثها مربوط به سکری است که بایزیدیان به پیامبران نسبت می‌دادند. بایزیدیان و جنیدیان هر کدام برای سنجش حال سالکان و حتی احوال انبیا و اولیا از مفهوم سکر و صحو استفاده می‌کردند. مثلاً پیروان بایزید حضرت داود (ع) را صاحب حال صحو می‌انگاشتند و حضرت محمد (ص) را صاحب حال سکر. جنیدیان نیز حضرت موسی (ع) را که طاقت تجلی حق تعالی را در کوه طور نداشت صاحب حال سکر می‌انگاشتند و حضرت محمد (ص) را «که از مکه تا به قاب قوسین در عین تجلی بود و هر زمان هشیارتر و بیدارتر بود»^{۱۷} صاحب حال صحو. بنابراین، هر دو دسته حال پیغمبر اسلام را برتر از احوال پیامبران دیگر می‌انگاشتند، منتها یکی به دلیل سکر حضرت و دیگری به دلیل صحو او. درباره عقیده بایزید در حق رسول اکرم (ص) و سکر او حکایتی نقل کرده‌اند. از او سؤال می‌کنند: «چه گویی اندر کسی که به يك قطره از بحر محبت مست گردد؟» و بایزید در جواب می‌نویسد: «چه گویی در کسی که جمله دریاهاى عالم شراب محبت گردد، همه را درآشامد و هنوز از تشنگی می‌خروشد».^{۱۸} در همین پاسخ است که از محبت الهی با تعبیر شراب یاد شده است.

یکی دیگر از بحثهایی که در قدیم در خصوص سکر مطرح شده است بحث اقسام سکر است که هجویری در کتاب خود به آن اشاره کرده است. وی سکر را به دو گونه تقسیم می‌کند، یکی سکری که از «شراب مودت» پدید می‌آید و دیگری سکری که از پیاله محبت یا به قول او «کأس محبت» حاصل می‌شود. سکر اول، که «سکر مودتی» نامیده شده است، ناقص یا، به قول هجویری،

معلول است؛ چه «تولد آن از رؤیت نعمت بود». اما سکر دوم، که «سکر محبتی» خوانده شده است، کامل است؛ چه «تولد آن از رؤیت منعم بود».^{۱۹} علت نقص یا معلولیت سکر مودتی این است که شخص در این حال خودبین است. به قول هجویری، «هر که نعمت بیند بر خود بیند، خود را دیده باشد». و علت کمال سکر محبتی این است که شخص خودبین نیست، چه «هر که منعم بیند بدو می‌بیند، خود را ندیده باشد». این بحث قدیمی با معنایی که بعداً برای شراب و باده خمر و می پیدا شده است کاملاً ارتباط دارد. در تعاریفی که صوفیه در قرون بعدی از این الفاظ کرده‌اند عموماً به همین معنایی که «سکر محبتی» خوانده شده است توجه داشته‌اند. بعضی از شعراى متأخر نیز باده و می را با مشاهده جمال معشوق یا تجلی معشوق ربط داده، و بعضی نیز مستی ناشی از مشاهده جمال ساقی (= منعم) را برتر از مستی حاصل از باده محبت دانسته‌اند.

این گونه بحثها، که هجویری خود از آنها مطلع بوده و در کتاب خود آنها را گزارش کرده است، همه متعلق به قرون قبل است و سابقه آنها به قرن سوم هجری می‌رسد.^{۲۰} با چنین سابقه‌ای بود که صوفیه در قرن پنجم به اشعاری که درباره شراب و شرابخواری و مستی در زبان فارسی پدید آمده بود روی آوردند و برای این الفاظ، که معانی حقیقی داشت، معانی عرفانی قابل شدند. این معانی عرفانی نیز همان معانی بود که قبلاً به سکر و شراب و خمر داده شده بود.

اولین دسته از صوفیانی که به‌طور گسترده به اشعار عاشقانه و خمری در زبان فارسی روی آوردند و آنها را در مجالس سماع به کار بردند خراسانیان بودند.^{۲۱} و این امر احتمالاً به دلیل استمرار مذهب اهل سکر و نفوذ بایزید بسطامی و پیروان او در تصوف خراسان بود. هجویری خود جزو پیروان بایزید و از طرفداران مذهب اهل سکر نبود.^{۲۲} ولی به هر حال خوب می‌دانست که شراب و باده و می و مستی و خرابات نزد صوفیان معانی عرفانی دارند و به همین دلیل اعتراضی نسبت به خواندن و شنیدن اشعار در وصف شراب و شرابخواری نمی‌کرد. اشعاری که مورد اعتراض او بود اشعار عاشقانه‌ای بود که در وصف زلف و رخ و خد و خال و اعضای دیگر بدن معشوق سروده شده بود و این الفاظ نیز هنوز معانی عرفانی پیدا نکرده بودند.

۲) تشبیه محبت به شراب

معنای عرفانی «شراب» و «خمر» در تصوف، همان‌طور که ملاحظه کردیم، از طریق معنای عرفانی لفظ «سکر» پیدا شد. لفظ «شراب» البته در قرآن نیز به کار رفته است. «شراب طهور» یکی از نعمتهایی است که خداوند تعالی در بهشت به مؤمنان خواهد

داد.^{۲۳} اما چیزی که موجب سکر اهل سلوک در این جهان می شد شراب طهور بهشتی نبود. در صدر تاریخ تصوف و در قرن سوم هجری، که زبان صوفیانه در حال شکل گرفتن بود، شراب بهشتی و رحيق معانی حقیقی داشت.^{۲۴} البته، شراب بهشتی با شراب دنیایی فرق داشت، همچنانکه میوه‌های بهشتی و اصوات و نغمه‌های بهشتی با میوه‌ها و نغمه‌ها و اصوات دنیایی فرق داشت؛ ولی، در هر حال، شراب بهشتی شراب بود و این لفظ معنای حقیقی داشت.^{۲۵} ولی شراب و خمیری که باعث حال سکر می شد چیز دیگری بود. معنای این الفاظ در واقع مجازی بود. از آنجا که سکر حالی بود که از غلبه محبت پدید می آمد و مستی ظاهری حالی بود که از نوشیدن شراب حاصل می شد، طبیعی بود که صوفیه این محبت را نیز به شراب و خمر تشبیه کنند. در سخن بایزید وقتی، به قول هجویری، می گوید: «چه گویی در کسی که جمله دریا‌های عالم شراب محبت گردد»، سخن بر سر محبت است که از غلبه آن سکر پدید می آید. همین محبت است که به شراب تشبیه شده است، و وجه شبه محبت و شراب این است که هر دو موجب بیخودی و اسقاط تمییز می گردند. پس در ترکیب «شراب محبت»، که یک اضافه تشبیهی است، مضاف الیه (محبت) مشبه است و مضاف (شراب) مشبه به.^{۲۶}

تشبیه محبت به شراب اولین مرحله شکل گیری معنای عرفانی شراب است. در این مرحله این لفظ یا الفاظ مترادف آن، مانند خمر و راح، هنوز معنای عرفانی به خود نگرفته‌اند. در این تشبیه شراب معنای حقیقی دارد. این معنی در قرون بعدی نیز، در اشعار شعرای فارسی زبان، همچنان حفظ می شود. البته در طی این قرون، در اشعار شعرای فارسی زبان، بخصوص شعرای صوفی مشرب و عارف، تحولی در معنای شراب و خمر و باده و می ایجاد می شود، بدین نحو که مضاف الیه (محبت) در این گونه تشبیهات حذف می شود و، در نتیجه تناسی، تشبیه به استعاره نزدیک می شود و سپس همه این قبیل الفاظ، همانند الفاظی که دال بر اعضای بدن معشوق است، معانی مجازی پیدا می کنند و به صورت استعاره درمی آیند. ولی، در عین حال، شعرا باز هم در تشبیهاتی چون «شراب محبت» یا «باده عشق» یا «می محبت» و نظایر آنها معنای حقیقی «شراب» و «باده» و «می» را حفظ می کنند. به همین دلیل است که شعرا می توانند چیزهای دیگری را هم به شراب و باده و می تشبیه و از تشبیهاتی چون «شراب شوق»، «شراب نیستی»، «شراب غرور» و امثال اینها استفاده کنند.^{۲۷} اگر شراب و الفاظ مترادف یا همخانواده آن (مانند جام و ساغر و میخانه و غیره) معانی حقیقی خود را از دست داده بودند، این نوع تشبیهات نیز می بایست از زبان شعرا حذف گردد. تداوم معنای حقیقی شراب و الفاظ مترادف و همخانواده آن،

در جنب معنای مجازی و عرفانی این الفاظ، همان چیزی است که موجب پدید آمدن ساحت‌های دوگانه معنی در اشعار شعرای عارف و صوفی مشرب فارسی شده است. در شعر عرفانی و صوفیانه زبان فارسی، همان طور که در جای دیگر شرح داده ام^{۲۸}، معنای حقیقی شراب و می و باده و الفاظ استعاری دیگر بر و معنی است و معنای مجازی و عرفانی آنها در و معنی. مسأله اصلی درباره

حاشیه

(۱۶) کشف المحجوب، ص ۲۳۰.

(۱۷) همان، ص ۲۳۳.

(۱۸) همان، ص ۱۲۳۳ اختلاف نظر اهل سکر و اهل صحو با هم در مشایخ بعدی نیز تأثیر گذاشته است. مثلاً ابن عربی در فتوحات مکیه (چاپ اسماعیل یحیی، ج ۲، ۱۳، ۶۰۷) می نویسد: «حلاج و من از یک جام نوشیدیم، ولی او مست شد و من هوشیار ماندم». از همین عبارت معلوم می شود که ابن عربی مانند جنید صحرارابرتر از سکر می دانسته است.

(۱۹) کشف المحجوب، ص ۲۳۳.

(۲۰) مثلاً هجویری، در ضمن گزارش خود، به عقیده حلاج درباره سکر و صحو اشاره کرده است، عقیده ای که با عقاید بایزیدیان و جنیدیان فرق داشته است. این مطلب در ضمن گفتگویی که میان حلاج و جنید واقع شده ذکر شده است (کشف المحجوب، ص ۶-۲۳۵).

(۲۱) در زبان عربی البته اشعار عرفانی درباره سکر و شراب محبت قبلاً سروده شده بود. در میان ابیاتی که از حلاج به جا مانده است این قبیل اشعار دیده می شود، ولی حلاج معمولاً به مفهوم سقایت و کأس محبت اشاره کرده و بندرت از الفاظی که به معنای شراب است استفاده کرده است و در این موارد نیز معنای حقیقی از آنها اراده کرده است، مانند این بیت که می گوید: «مزجت روحک فی روحی کما / تعزج الخمره بالماء الزلال» (دیوان حلاج، چاپ ماسینیون، پاریس، ۱۹۵۵، ص ۸۲). (۲۲) هجویری خود را پیرو مذهب جنید معرفی کرده است و نوشته است که «مرفقترین مذاهب و مشهورترین مذهب وی (یعنی جنید) است و مشایخ من جمله جنیدی بوده‌اند» (کشف المحجوب، ص ۲۳۵).

(۲۳) بنگرید به سوره الانسان، آیه ۲۱.

(۲۴) ظاهراً در قرون بعدی، حدوداً از قرن هفتم به بعد، بود که صوفیه شراب طهور بهشتی را نیز به معنای محبت در نظر گرفتند. مثلاً بنگرید به اوارد الاحاب (ابوالمفاخر یحیی باخرزی، ج ۲، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵، ص ۲۴۱) و مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز (محمد لاهیجی، تهران، ۱۳۳۷، ص ۶۰۸). (۲۵) در بحثی که ابونصر سراج در کتاب اللمع (به تصحیح نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴، ص ۲۷۴) درباره نعمتهای بهشتی از جمله خمر و مباح بودن آن نعمتها در دنیا، به استثنای خمر، پیش کشیده است کاملاً مشهود است که در نزد او خمر و شراب و رحيق بهشتی معانی حقیقی دارند.

(۲۶) در ابیات عرفانی زیر نیز حلاج لفظ «راح» را به معنای حقیقی آن به کار برده و از آن به عنوان مشبه به استفاده کرده است.

النسی می غیر منسوب	الی شیء من الحیف
سقانی مثلما یشرّب	کفعل الضیف بالضيف
فلما دارت الکأس	دعا بالنسج والسیف
کذا من یشرّب الراح	مع الصیف فی الصیف

(دیوان، ص ۷۳)

(۲۷) همان طور که چیزهای دیگر به شراب تشبیه شده است، محبت و عشق نیز به چیزهایی غیر از شراب و باده و می تشبیه شده است، مانند «زبور عشق»، «چشمه عشق»، «آتش عشق»، «مطرب عشق» و غیره.

(۲۸) بنگرید به مقاله «رندی حافظ» (بخش اول)، در نشر دانش، سال ۸، ش ۶، مهر-آبان ۶۷، ص ۲۰-۱۵.

عبید نقل کرده است که:

کتب یحیی بن معاذ الی ابی یزید: سكرت من كثرة
ما شربت من كأس محبته. فکتب إليه أبو یزید: غیرك شرب
بحور السموات و الأرض و ماروی بعد، ولسانه خارج
ویقول: هل من مزید. و انشدوا:

شربت الحب كأساً بعد كأس

فما نقد الشراب و مارویت^{۳۰}

روایت سلمی از این داستان، چنانکه ملاحظه می شود، با روایت فارسی هجویری فرق دارد. در روایت هجویری بایزید است که محبت را به شراب تشبیه کرده است. این تشبیه احتمالاً ناشی از تصرفات هجویری است، چنانکه در گزارش عربی سلمی که اصلتر است به کار نرفته است. حتی یحیی بن معاذ نیز که يك قدم به تشبیه محبت به شراب نزدیکتر شده است باز این مطلب را تصریح نکرده است. وی فقط از «کأس محبت»^{۳۱} (جام یا پیاله محبت) و نوشیدن آن سخن گفته است. مستی او هنوز از محبت است نه از شرابی که معنای محبت را پیدا کرده است یا حتی مشبه به محبت شده. اما در بیتی که ظاهراً توسط شاعری متأخر، البته قبل از قشیری، سروده شده و قشیری آن را نقل کرده است، اولاً محبت به شراب تشبیه شده (تلویحاً) و ثانیاً این تشبیه به استعاره نزدیک گشته است (صریحاً). لفظ شراب در مصرع دوم در حقیقت بدل «شراب محبت» است، که ظاهراً بنا به ضرورت شعری مشبه یا مضاف الیه آن حذف گردیده است.

در تعریف ابونصر از «شراب» و قولی که از ذوالنون نقل کرده است و در داستان بایزید و یحیی بن معاذ، هر چند که شرب و شراب به معنای حقیقی استعمال شده است، ولیکن مصادیق شراب در این دو مورد فرق دارند. در سخنان ابونصر هیچ قرینه ای نیست که نشان دهد منظور از شراب مایع مسکر است. شرابی که در بحر محبت است و به گوارا بودن (تهنیه) وصف شده است می تواند آب باشد. این ابهام در سایر موارد کاربرد شراب در نزد صوفیان قرن سوم و حتی قرن چهارم هم وجود دارد. اساساً لفظ «شرب» در زبان عربی به معنای نوشیدن مایعات به طور کلی بوده است، خواه آب باشد یا شیر یا خمر و غیره. در قرآن نیز لفظ شراب همین معنی کلی را دارد، چنانکه راغب اصفهانی در معجم، در تعریف شرب می نویسد: «الشرب تناول کل مائع، ماءً كان او غیره».^{۳۲} لفظ «شراب» نیز به هر نوع مایع آشامیدنی اطلاق می شده است و بخصوص در آیه «ارکض برجلک هذا مغتسل بارد و شراب» (سوره ص، آیه ۴۲) شراب به معنای آب است. در قرون اولیه نیز این لفظ به همین معنی عام به کار می رفته است، و حدوداً از قرن

معانی این قبیل الفاظ در شعر فارسی ماهیت درون معنی و چگونگی پیدایش و تکوین آنهاست. در بررسی این مسأله، از جمله مسأله پیدایش و تکوین لفظ شراب و مترادفات آن که در اینجا دنبال خواهیم کرد، همواره باید توجه داشته باشیم که در تحولات معنوی این الفاظ (از حیث درون معنی) معنای بیرونی که همان معنای حقیقی است همچنان حفظ شده است و در واقع تحولات معنوی مزبور در سایه معنای حقیقی صورت گرفته است.

۳) از تشبیه به استعاره

اولین مرحله از مراحل تکوین درون معنی شراب، یعنی پیدایش معنای مجازی و عرفانی این لفظ و مترادفات آن، در اوایل قرن سوم هجری صورت گرفته است و سخنان بایزید بسطامی، که پایه گذار مذهب اهل سکر است، آغاز این تحول را تا حدودی نشان می دهد. در گزارش هجویری در این باره، چنانکه ملاحظه کردیم، در تشبیه اضافی «شراب محبت» لفظ شراب که مشبه به است معنای حقیقی دارد. لفظ شراب در عصری که او از آن سخن می گوید هنوز معنای مجازی پیدا نکرده است. معنای مجازی زمانی ظهور می کند که این نوع تشبیه به استعاره نزدیک شود. آغاز این تحول را در سخنی که از یکی از معاصران بایزید بسطامی به نام ذوالنون مصری (ف ۲۴۵) نقل کرده اند ملاحظه می کنیم. یکی از مراحل باده نوشی، همان طور که قبلاً اشاره کردیم، شرب است که به دنبال ذوق یا چشیدن دست می دهد. ابونصر سراج در اللمع^{۳۳} این لفظ را تعریف می کند و می گوید: «الشرب تلقی الارواح و الاسرار الطاهره لیمایرُد علیها من الکرامات و تنعمها بذلک، فشبه ذلک بالشرب لتهنیه و تنعمه بما یرد علی قلبه من انوار مشاهده قُرب سیده». ابونصر، به دنبال سخن خود، از قول ذوالنون نقل می کند که «وردت قلوبهم علی بحر المحبة فاغترفت منه ریاً من الشراب فشربت منه بمخاطرة القلوب فسهل عليهم کل عارضٍ عرض لهم دون لقاء المحجوب» (دلهای ایشان وارد دریای محبت گردید و بهره ای از آن شراب نصیب ایشان شد و چون دلها را به مخاطره افکندند و از آن نوشیدند هر مشکلی که داشتند، جز مشکل دیدار محبوب، برایشان آسان شد). در اینجا مراد از شراب شراب محبت است. همان طور که دریافت باطنی از واردات قلبی به «شرب» تشبیه شده است، محبت نیز در کلام ذوالنون به شراب تشبیه شده و در عبارت «فاغترفت منه ریاً من الشراب» مشبه به بدل مشبه گشته است. این مطلب را همچنین در بیتی که ابوالقاسم قشیری، به دنبال داستان گفتگوی بایزید و یحیی بن معاذ، نقل کرده است ملاحظه می کنیم.

داستان مزبور را قشیری از قول استادش ابو عبدالرحمن سلمی (ف ۴۱۲) نقل کرده و سلمی خود با دو واسطه از علی بن

پنجم به بعد بود که فقها و نویسندگان این لفظ را بیشتر به معنای مایع مسکر و حرام به کار بردند.^{۳۳}

بعضی از این نویسندگان قطعاً از صوفیه بودند، و احتمالاً نقش صوفیه در این مورد کمتر از نقش فقها نبوده است. البته، صوفیه در قرن سوم و چهارم، مانند دیگران، شراب را معمولاً به معنای عام (مطلق نوشیدنی) به کار می بردند، همان طور که در تعریف ابو نصر در لفظ «شرب» ملاحظه می شود. به عبارت دیگر، لفظ شراب در آثار قدیم صوفیه (در دوره کلاسیک یعنی قرون دوم تا چهارم) در وهله اول به معنای مایع مسکر و حرام نبوده است، بلکه بیشتر به معنای آب بوده است. ولی، در عین حال، شراب می توانسته است مایع مسکر و حرام هم باشد. و وقتی صوفیه می خواستند این معنی را از لفظ شراب اراده کنند معمولاً از قرینه استفاده می کردند. مهمترین مفهومی که می توانست به عنوان قرینه به کار رود سکر و مستی بود و این مفهوم نیز همان طور که اشاره کردیم، بیشتر توسط بایزید بسطامی و پیروان او که اهل سکر بودند مورد تأکید واقع شد. با همه این احوال، باز هم معنای غالب لفظ شراب در میان صوفیه معنای عام و بخصوص آب بود و صوفیه وقتی می خواستند حالات عرفانی خود را به سکر ناشی از باده نوشی تشبیه کنند از الفاظ خاصی چون «راح»، «خمر»، و «مدام» استفاده می کردند.^{۳۴} ولی وقتی شراب وارد شعر فارسی گردید معنای آن منحصر به مایع مسکر شد و این لفظ مترادف الفاظ عربی «راح» و «خمر» و «مدام» و الفاظ فارسی «می» و «باده» گردید.

ابهامی که در معنای لفظ «شراب» در سخنان صوفیه در قرن سوم و چهارم وجود داشت، همان طور که گفتیم، به وسیله قرینه برطرف می گردید و ما به دو نوع قرینه اشاره کردیم. یکی قرینه یا قراینی که معنای حقیقی لفظ شراب و شرب را از ابهام خارج می کرد و معلوم می کرد که مراد شاعر از شرب نوشیدن باده و از شراب باده است. این نوع قرینه تا زمانی مورد نیاز بود که لفظ شراب به معنای مطلق نوشیدنی بود. قرینه یا قراین نوع دوم مفهوم یا مفاهیمی بود که برای اراده معنای مجازی و عرفانی این لفظ یا فهم آن به وسیله مستمع یا خواننده مورد نیاز بود. قرینه نوع اول فقط از برای لفظ شراب بود که معنای حقیقی آن از حیث مصداق معلوم نبود. ولی قرینه نوع دوم هم برای شراب بود و هم برای الفاظ دیگری که دال بر مایعات مسکر بود، از قبیل «راح»، «رحیق»، «خمر»، «مدام»، «باده»، «می» و غیره.

از جمله قراینی که برای اراده معنای محبت از الفاظ شراب و خمر و امثال آنها به کار رفت مفهوم سکر یا مستی بود. تا زمانی که صوفیه محبت را به شراب تشبیه می کردند، و در این تشبیه شراب یا خمر به معنای حقیقی در نظر گرفته می شد، وجود قرینه لازم

بود. مثلاً در بیتی که قشیری به دنبال داستان بایزید و یحیی بن معاذ نقل کرده است،

شربت الحبّ کأساً بعد کأس

فما نفذ الشراب و مارویت

لفظ شراب در مصرع دوم مشبّه به است و مشبّه آن که حذف گردیده است حبّ است. اما از کجا بدانیم که این شراب به معنای مایع مسکر و حرام است؟ در خود بیت قرینه ای به کار نرفته است، اما داستانی که این بیت در تلو آن نقل شده است درباره سکر و مستی است، سگری که از غلبه محبت پدید می آید. از آنجا که ورود محبت به قلب به نوشیدن تشبیه شده و محبت در جام ریخته شده و از آنجا که شاعر در مصرع اول به نوشیدن محبت تصریح کرده است، خواننده مراد قایل را از مصرع دوم بخوبی می فهمد. به طور کلی، در جملات و ابیاتی که صوفیه در این دوره (دوره ای که شراب و خمر و غیره با معنای حقیقی ولی به صورت مشبّه به به کار می رفته است) نقل کرده اند زمینه بحث (context) قراین کافی در اختیار خواننده قرار می دهد. اما وقتی تشبیه به استعاره بدل می شود و این الفاظ معنای مجازی پیدا می کنند، نقش قرینه نیز بتدریج ضعیف و محو می گردد. این تحول خود یکی از حوادثی است که همراه با پیدایش شعر صوفیانه در زبان فارسی در تجربه درونی و احساس باطنی صوفیه نسبت به شعر و الفاظ خاصی که در اشعار عاشقانه و خمری به کار می رفته است پدید می آید. محل اصلی این حادثه نیز مجالس سماع است. علی هذا، برای بررسی این حادثه و ابعاد آن باید بار دیگر برگردیم به مجالس سماع صوفیه در قرن پنجم و نظریه ایشان را درباره تجربه درونی و قلبی مستمعان در هنگام استماع شعر مطالعه کنیم.

حاشیه:

(۲۹) اللّمع، ص ۳۷۲.

(۳۰) الرسالة القشیریه، به کوشش عبدالحمید محمود و محمود بن الشریف، قاهره، ۱۹۷۴، ج ۲، ص ۶۲۰.

(۳۱) تعبیر «کأس محبت» در یکی دیگر از اقوال ذوالنون مصری به کار رفته است. ابو نصر سراج در ضمن تعریف «ذوق» این قول را نقل کرده است. «الذوق ابتداء الشرب، قال ذوالنون رحمه الله: لما اراد ان يسقيهم من كأس محبته ذوقهم من لذائذته والعقهم من حلاوته» (اللّمع، ص ۳۷۲).

(۳۲) معجم مفردات الفاظ القرآن، راغب اصفهانی، به کوشش ندیم مرعشلی، بیروت ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۲م، ص ۴-۲۶۳.

(۳۳) بنگرید به فرهنگ عربی - انگلیسی Arabic-English Lexicon، تألیف لین (E. W. Lane)، ج ۲، ص ۱۵۲۸. لین تبدیل معنای «شراب» به wine را به فقها و نویسندگان دوره post-classical نسبت می دهد.

(۳۴) مثلاً حلاج در ابیاتی که قبلاً از او نقل کردیم (یادداشت ۲۶) از نوشیدن «راح» سخن گفته، و «راح» را به معنای حقیقی لفظ (مایع مسکر) به کار برده (نه به معنای عرفانی که بعداً از برای باده و می پیداشد) و از آن به عنوان مشبّه به استفاده کرده است.