

چهره ساقی در غزل شاعران عارف دوره قاجار

مرضیه کاظمی زهرانی^۱

مهدی ملک ثابت^۲

یدالله جلالی پندری^۳

چکیده

واژه «ساقی» در متون عرفانی ادبیات فارسی، از معنای اولیه خود فراتر رفته و به صورت یک اصطلاح عرفانی، به معنی فیض‌رساننده‌ای که سالکان راه معرفت را به دریافت و کشف رموز و حقایق عرفانی نایل می‌سازد، مورد استفاده قرار گرفته است. شعر عرفانی دوره قاجار، استمرار شعر عرفانی سبک عراقی است. فروغی بسطامی، میرزاحیب خراسانی و حکیم صفای اصفهانی، از جمله شاعران مشهور دوره قاجارند که در اشعار خود به مضامین عرفانی توجه داشته‌اند. در دیوان این شاعران، اصطلاح ساقی به عنوان شخصیتی اصلی و تأثیرگذار، درخور تأمل است.

در این پژوهش با بررسی واژه ساقی، به تحلیل این اصطلاح عرفانی در اشعار شاعران یاد شده پرداخته‌ایم که حاصل این پژوهش دست یافتن به جنبه‌های مختلف شخصیت ساقی در نظرگاه این سه شاعر است. وجود معانی گوناگون همچون «معشوق الهی»، «پیر»، «ساقی دینی» و «ساقی باده‌پیما» برای اصطلاح ساقی در دیوان این شاعران؛ اهداف حضور ساقی در شعر عرفانی و تحلیل مباحث مرتبط با ساقی همچون طلب از ساقی، تأثیر باده ساقی، وصف ساقی و پیمان بستن با او، از جمله یافته‌های این پژوهش است که می‌توان به آن اشاره نمود.

کلیدواژه‌ها:

ساقی، فروغی بسطامی، میرزاحیب خراسانی، حکیم صفای اصفهانی، شعر عرفانی، عصر قاجار.

^۱دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

^۲استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد، mmaleksabet@yazd.ac.ir

^۳دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد.

مقدمه

«ساقی» در لغت به معنی «آب‌دهنده»، «شراب‌دهنده» و «شراب‌دار» است. واژه ساقی از همان ابتدای شکل‌گیری شعر فارسی در شعر شاعران دوره‌های نخستین به کار رفته، به طوری که رودکی پدر شعر فارسی در دیوان خود سه بار از این واژه استفاده کرده است^۱:

ساقی‌گزین و باده و می خور به بانگ زیر
کز کشت سار نالد و از باغ عندلیب
(رودکی، ۱۳۷۳: ۶۹)

در میان شاعران آغازین شعر فارسی که اغلب در دربارها به مدح و ستایش شاهان و درباریان می‌پرداختند، واژه ساقی چون دیگر واژگان در معنای لغوی و اولیّه خود استعمال شده است. این شاعران شادخوار برای وصف مجالس بزم و عیش درباریان، واژگانی؛ چون: باده، مست، جام و ساقی را در معنای واقعی خود به کار می‌بردند. از سده ششم هجری، همگام با تلاقی ادبیات و عرفان در ادبیات فارسی، سنایی غزنوی شعر را در خدمت بیان مفاهیم و مضامین والای عرفانی قرار داد و بدین ترتیب تحوّل عظیم در شعر فارسی به وجود آمد. به دنبال بیان مطالب عرفانی در قالب شعر، واژه‌های مذکور نیز در معنای اصطلاحی و به منظور بیان رموز و حقایق معرفتی به کار گرفته شد.

توجه به این نکته حائز اهمیت است که در آثار پیش از سنایی نشانه‌هایی از تمایل برخی از بزرگان برای استفاده از این واژگان در معنای غیرحقیقی و عرفانی دیده می‌شود که نمونه‌ای از این تمایلات را می‌توان در کتاب *اسرار التوحید* در اشعاری که از زبان ابوسعید ابوالخیر بیان شده^۲ و همچنین در آثار خواجه عبدالله انصاری مشاهده کرد: «یکی مست شراب و یکی مست ساقی، آن یکی فانی و این دیگر باقی. شقای مخمور در شراب و آشامیدن اوست و شقای خمار در ساقی و دیدن اوست» (انصاری، ۱۳۷۷: ۳۶۰). استفاده از این واژگان در معنای اصطلاحی با هدف بیان اندیشه‌ها و تجارب عرفانی، موجب شکل‌گیری زبان عرفانی در میان عارفان گردید. فقدان الفاظ و عباراتی که بتواند معانی و حقایق متعالی مدّ نظر عرفا را بیان نماید و همچنین دور نگه داشتن مباحث والای عرفانی از دست ناهلان و عالمان قشری، مهمترین دلیل عارفان برای استفاده از زبان عرفانی دانسته شده است^۳. الفاظی که اهل معنی برای بیان مقاصد خود در شعر وارد کردند، به مرور بار معنایی تازه‌ای یافت که موجب ایجاد تحوّل عظیم در شعر فارسی شد. ابوحامد غزالی در *کیمیای سعادت* به تغییر معنایی بعضی از این الفاظ اشاره کرده است: «اما صوفیان و کسانی که ایشان به دوستی حق تعالی مستغرق باشند و سماع بر آن کنند، این بیت‌ها ایشان را زیان ندارد، که ایشان از هر یکی معنی‌ای فهم کنند که در خور حال ایشان باشد... و چون حدیث شراب و مستی بود در شعر، 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» (غزالی، ۱۳۶۸: ۴۸۴). درباره لفظ ساقی، به نظر می‌رسد اولین تغییر در معنای این واژه و به کار بردن آن در معنای اصطلاحی، در آیه مبارکه «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً» (انسان/۲۱) بوده است. استفاده از لفظ ساقی درباره خدای متعال، ظهور معنای اصطلاحی برای این واژه را به دنبال داشت. نویسندگانی که در شرح اصطلاحات عرفانی سخن گفته و این اصطلاحات را رمزگشایی کرده‌اند، غالباً ساقی را به معنای «ذات حق» و «پیر و مرشد» تعبیر کرده‌اند (ر.ک. لاهیجی، ۱۳۷۴: ۵۸۹).

در ادبیات، نوعی شعر به نام ساقی‌نامه وجود دارد که ابیاتی خطابی و اجزایی از یک منظومه مستقل است و غالباً در بحر متقارب مثنیّ مقصور یا محذوف سروده می‌شود. در ساقی‌نامه، شاعر با درخواست باده از ساقی «مکنونات خاطر خود را

درباره دنیای فانی و بی اعتباری مقام و منصب ظاهری و کجروی چرخ و ناهنجاری روزگار و نگونگی بخت و بی وفایی یار و جفای اغیار و دورویی ابنای زمان و صفای اهل دل و مذمت زاهدان ریایی و مانند اینها ظاهر و آشکار می سازد و در ضمن بیان این مطالب، کلمات حکمت آمیز و نکات عبرت انگیز نیز بر آن می افزاید» (گلچین معانی، ۱۳۵۹: ۱).

پژوهشگران، قدیم ترین ساقی نامه را از فخرالدین اسعدگرگانی می دانند؛ اگرچه این اثر در دست نیست و فقط دو بیت آن در فرهنگها یافته شده است:

بیا ساقی آن آب آتش فروغ که از دل برد زنگ وز جان وروغ

معنی بیا و بیار آن سرود که ریزم ز هر دیده صد زنده رود

بر این اساس، اشعار فخرالدین گرگانی، سرمشق منظومه های نظامی دانسته شده است. پس از نظامی شاعران مقلد او به پیروی از وی، ابیاتی را خطاب به ساقی بیان کرده اند که از آن جمله می توان به آیین سکندری از امیر خسرو دهلوی، همای و همایون خواجوی کرمانی و سکندرنامه جامی اشاره کرد (همان: ۲-۱). نخستین شاعری که ساقی نامه مستقل سروده، حافظ شیرازی است که اثر او مورد استقبال دیگر شاعران قرار گرفته است. جز قالب مثنوی، بعضی از شاعران همچون فخرالدین عراقی و وحشی بافقی، در قالب ترجیع بند و ترکیب بند ساقی نامه سروده اند (همان: ۱۰).

در شعر شاعران مورد بررسی به پیروی از حافظ، غالباً در غزلیات از ساقی سخن گفته شده است. در مواردی نیز شاعران در قصاید و مسمطات به ساقی اشاره کرده اند. علاوه بر این، در شعر این شاعران، حضور ساقی فقط برای دریافت باده نیست و همان طور که در مقاله به آن پرداخته شده، با وجوه مختلف معنایی که شاعران برای ساقی در نظر داشته اند، علتهای مختلفی نیز برای حضور ساقی مطرح گردیده است.

پیشینه پژوهش

با جستجو در میان پژوهش های انجام گرفته، مشخص شد که محققان توجه چندانی به اصطلاح «ساقی» و تحلیل و بررسی مسائل مربوط به آن نداشته اند؛ اما در زمینه نزدیک به بحث ساقی، بررسی و تحلیل های متعددی درباره ساقی نامه ها انجام شده است. درباره ساقی در شعر عرفانی، توضیحات ارائه شده در کتاب حافظ نامه درخور تأمل است. بهاءالدین خرمشاهی در حافظ نامه، ساقی را یکی از محبوب ترین چهره های شعر حافظ دانسته که مقامی همچون مقام معشوق و پیر مغان دارد. وی سه چهره متفاوت برای ساقی برمی شمارد که عبارتند از: «۱، برابر با مغبجه باده فروش یا صنم باده فروش که خدمتکار خو بروی خرابات است؛ ۲، برابر با معشوق، یا در عین یاری به ساقیگری می پردازد یا از برکت ساقیگری به مقام یاری می رسد؛ ۳، ساقی به معنای عرفانی برابر با معشوق ازلی.» (خرمشاهی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۶۰)

مجتبی روحانی در مقاله ای با عنوان «ساقی حافظ کیست؟» (روحانی، ۱۳۸۲: ۶۰-۶۱) به وصفی بسیار مختصر و ادبی از ساقی، در شعر حافظ پرداخته است. مقاله ای نیز با عنوان «رد پای ساقی در اشعار امام خمینی (ره)» (غلامی، ۱۳۸۴: ۱۷۸-۱۹۴) نوشته شده که نویسنده در آن به بررسی آیات و احادیث مربوط به شراب و ارائه فهرستی از آیات متناسب با خمر حرام و شراب عرفانی بسنده کرده است.

ضرورت و اهمیت تحقیق

با توجه به مقدمه فوق می توان گفت ساقی به عنوان یکی از مؤثرترین و پررنگ ترین شخصیت های حاضر در اشعار عرفانی، همچنان در حاشیه و در هاله ای از ابهام قرار گرفته است و لازم است برای درک بهتر شعر عرفانی، توجه بیشتری

به این مقوله صورت گیرد. علاوه بر این، شعر دوره قاجار به طور عام و شعر عرفانی این دوره به طور خاص، همواره مورد بی‌توجهی و بی‌مهری پژوهشگران قرار گرفته‌است. دلیل این امر را می‌توان در طرح نظریه تقلیدی بودن آثار ادبی دوره قاجار، از سوی بعضی از نویسندگان جستجو کرد (ر.ک. شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۲۰-۲۶؛ شمیسا، ۱۳۷۶: ۱۹۸). مطرح شدن این نظریه، ذهنیتی را در میان محققان و دانشجویان زبان و ادب فارسی به وجود آورده که موجب محروم شدن آنان از اشعار زیبا و مفاهیم ارزشمند شاعران دوره بازگشت گردیده‌است. در این مقاله با بررسی و تحلیل اصطلاح عرفانی «ساقی» و دیگر مباحث مرتبط با آن در دیوان سه تن از شاعران عرفانی سرای این دوره، گوشه‌ای از این گنجینه ارزشمند اما مهجور و غبار گرفته ادبیات کشورمان بررسی و تحلیل می‌گردد.

بحث

در این پژوهش، پس از معرفی سه شاعر برجسته عرفانی سرای دوره قاجار: فروغی بسطامی، میرزا حبیب خراسانی و حکیم صفای اصفهانی که اشعار آنان بیانگر احوال عرفانی و گرایش آنان به مسائل معرفتی است، به بررسی معانی مختلف اصطلاح ساقی در دیوان این شاعران پرداخته می‌شود و در ادامه، با بیان اهداف حضور ساقی در شعر عرفانی این دوره، تلاش می‌گردد تا تصویری روشن از فضای فکری- عرفانی شاعران این عصر برای مخاطب ترسیم شود.

ساقی

در ادوار تاریخ ادبیات فارسی، ساقی در متون مختلف گاه به معنای واقعی و گاه به معنای اصطلاحی و عرفانی دیده می‌شود. با نگاهی گذرا به شعر شاعران پیشین در باب کاربرد ساقی، مشاهده می‌شود که ساقی در نخستین آثار مکتوب ادبی و در اشعار شاعران سبک خراسانی؛ همچون: رودکی، انوری و منوچهری، فقط در معنای اولیه و لغوی استعمال شده‌است. این ساقی، همان ساقی سمن ساق ماهرویی است که کار او فقط پر کردن جام و چمانه بوده‌است^۵:

بلبل چغانه بشکند، ساقی چمانه پر کند
مرغ آشیانه بکنند واندر شود در زاویه
(منوچهری، ۱۳۵۶: ۹۱)

در اواخر سده چهارم و اواسط سده پنجم در دیوان باباطاهر، شاعر شوریده شعر فارسی، ترکیب «ساقی کوثر» دیده می‌شود و گویا وی از اولین شاعرانی است که این ترکیب را به کار برده‌است:

مو آن مستم که پا از سر ندونم
سرپایی به جز دلبر ندونم

دلارامی کز او دل گیرد آرام
به غیر از ساقی کوثر ندونم
(باباطاهر، ۱۳۶۲: ۳۵)

حافظ، عطار و شاه نعمت‌الله ولی نیز از ساقی کوثر سخن گفته‌اند^۶. در شعر سنایی، ساقی علاوه بر ساقی سمنبر که در غزلیات وی استعمال شده، در حدیقه/الحقیقه تعابیر دیگری نیز برای آن به کار رفته و مفاهیمی چون «حکمت قدم»، «شرع و دین» و «عقل و دین» نیز ساقیگری می‌کنند^۷. فخرالدین عراقی و عطار نیشابوری جز ساقی باده‌پیمای، این اصطلاح را در معنای معشوق الهی هم به کار برده‌اند^۸ و عطار از ساقی جام الست سخن گفته‌است:

ساقی جام الست چون و سقیهم بگفت
ما ز پی نیستی عاشق هست آمدیم
(عطار نیشابوری، ۱۳۶۸: ۴۹۵)

در شعر حافظ همان‌گونه که اشاره شد، سه چهره متفاوت برای ساقی می‌توان در نظر گرفت. اما مولوی دیگر شاعر عرفانی سرای، در دیوان شمس بارها از «ساقی جان» سخن گفته و صفت باقی را برای ساقی به کار برده‌است. وی در بیتی به صراحت خداوند را ساقی نامیده و در بیتی دیگر، عبارت «ساقی آخر زمان» را به کار برده‌است^۹:

می بده ای ساقی آخر زمان ای ربوده عقل‌های مردمان
(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۷۵۹)

شمس مغربی شاعر نیمه دوم قرن هشتم نیز، ساقی را با صفت باقی و در معنی معشوق ازلی به کار برده است.^{۱۰} شاه نعمت‌الله ولی علاوه بر ساقی کوثر، در ابیات متعددی، تعبیر ساقی را برای «سید ما» استفاده کرده و او را «ساقی سرمست» نامیده است:

سید ما ساقی سرمست ماست همچو او ساقی دیگر هست، نیست
(شاه نعمت‌الله ولی، بی تا: ۸۱)

بررسی آثار عرفانی نشان می‌دهد که اصطلاح ساقی در متون عرفانی نیز، در معانی متفاوتی به کار رفته است. «فیاض مطلق»، «مرشد کامل» و «ساقی کوثر»، بارزترین معانی عرفانی است که فرهنگ‌ها در تعریف «ساقی» به آن اشاره کرده‌اند: «ساقی، در ادبیات عرفانی بر معانی متعدّد اطلاق شده است: گاه کنایه از فیاض مطلق است و گاه بر ساقی کوثر اطلاق شده؛ و به استعاره از آن مرشد کامل نیز اراده کرده‌اند. همچنین گفته‌اند که مراد از ساقی، ذات به اعتبار حبّ ظهور و اظهار است.» (سجادی، ۱۳۷۰: ۴۵۲) ساقی به معنی «محبّت»، تجلّی محبّت و همچنین «صور جمالیه» نیز دانسته شده است: «تجلّی محبّت را گویند که موجب سکر باشد» (الفتی تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۱؛ عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۶: ۳۵۷)؛ «صور جمالیه که از دیدن آن سالک را خماری و مستی حق پیدا شود» (تهانوی، ۱۳۷۵: ۹۲۳) به طور کلی می‌توان گفت مفهومی که در عرفان از ساقی اراده می‌شود به معنی هر فیض‌رساننده‌ای است که عارفان را از حقایق معرفتی سرمست می‌سازد: «هُوَ فِیض الْمُبْلِغِینِ وَ الْمَرْغَبِینِ الَّذِینَ یَمْلَأُونَ قُلُوبَ الْعَارِفِینَ بِکَشْفِ الرَّمُوزِ وَ بِنِیَانِ الْحَقَائِقِ؛ فِیضِ رِسانندگان و ترغیب‌کنندگان را گویند که به‌کشف رموز و بیان حقایق، دل‌های عارفان را معمور دارند» (همان: ۹۲۲).

شعر عرفانی دوره قاجار

در دوره قاجار همراه با شروع تحوّل جدید در عرفان و تصوّف و گسترش سلسله‌های صوفیه در ایران، شعر عرفانی نیز رونقی تازه یافت. شاعرانی همچون فروغی بسطامی که تمایلات عرفانی داشتند و همچنین عارفانی که اندیشه‌ها و احوال عرفانی خود را در قالب شعر بویژه غزل می‌سرودند، حجم قابل توجهی از شعر دوره قاجار را به خود اختصاص داده‌اند. فروغی بسطامی، صفای اصفهانی و میرزاحیب خراسانی، از جمله شاعران عرفانی سرای این دوره‌اند که هر کدام با شرایط و ویژگی‌های منحصر به فرد خود، اشعار زیبای عرفانی از خود به جای گذاشته‌اند. فروغی (متوفی ۱۲۷۴ق) شاعری درباری است که تمایلات عرفانی او از خلال اشعارش به خوبی دیده می‌شود. وی به خدمت بسیاری از مشایخ زمان خود نیز رسیده است (ر.ک: هدایت، ج ۲: ۱۲۱۰) و با وجود آن که سیر و سلوک عرفانی از او گزارش نشده، اما مطالعه آثار بزرگان تصوّف چون بایزید و حلاج، موجب ظهور حالات عرفانی در وی گردیده که این تحولات در اشعار او انعکاس یافته است؛ صفای اصفهانی (متوفی ۱۳۲۲ق) شاعر توانای دوره قاجاریه و حکیم عارفی که مدّت زندگی خود را در علم‌آموزی و استغراق در احوال عرفانی گذرانده است؛ و میرزاحیب خراسانی (متوفی ۱۳۲۷ق) مجتهد و مرجع تشیع که اشعار زیبای او نشان‌دهنده احوال عرفانی خاص در وی بوده است؛ بی‌شک سه تن از شاعران مهم عرفانی سرای دوره قاجار به شمار می‌آیند. در دیوان سه شاعر موردنظر، کاربرد ساقی و ترکیبات آن از بسامد نسبتاً بالایی برخوردار است. در جدول زیر بسامد استفاده از واژه ساقی و ترکیبات آن در دیوان سه شاعر به شکل درصد نشان داده شده است.

جدول (۱)

شاعر	تعداد کل در دیوان	درصد	واژه ساقی		ترکیبات ساقی	
			تعداد درصد	تعداد درصد	تعداد درصد	تعداد درصد
فروغی بسطامی	۸۷	%۵۴/۴۷	۴۳	%۴۲/۴۹	۴۴	%۵۷/۵۰
میرزاحیب خراسانی	۵۲	%۴۱/۲۸	۲۸	%۸۴/۵۳	۲۴	%۱۵/۴۶
حکیم صفای اصفهانی	۴۴	%۰۴/۲۴	۲۹	%۹۰/۶۵	۱۵	%۰۹/۳۴

فروغی بسطامی با %۴۷/۵۴ بیش از دو شاعر دیگر از واژه ساقی و ترکیبات آن استفاده کرده است. میزان استفاده از واژه ساقی و ترکیبات آن نیز در دیوان این شاعر تقریباً به طور مساوی دیده می‌شود. پس از وی، میرزاحیب خراسانی با %۲۸/۴۱ در رتبه دوم قرار گرفته که میزان استفاده وی از واژه ساقی با %۵۳/۸۴ کمی بیش از ترکیبات آن با %۴۶/۱۵ است. در نهایت صفای اصفهانی با %۲۴/۰۴ در رتبه سوم قرار دارد و وی نیز بیشتر به واژه ساقی با %۶۵/۹۰ توجه داشته است تا ترکیبات آن با %۰۹/۳۴.

معانی مختلف «ساقی» در دیوان سه شاعر عارف عصر قاجار

در دیوان شاعران یاد شده که هر سه در زمینه عرفانی سروده شده است، واژه «ساقی» در موارد متعددی، به معنای عرفانی به کار رفته است که این مسئله در استفاده از ساقی در کنار دیگر اصطلاحات عرفانی قابل مشاهده است. این سه شاعر گاه به شکل کنایی و گاه به صراحت، به عرفانی بودن مقام ساقی در اشعار خود اشاره کرده‌اند. وجود تعبیری مانند «ساقی افلاکی»، «ساقی فضل حق»، «ساقی باقی» و «ساقی جان»، از جمله شواهدی است که عرفانی بودن اصطلاح «ساقی» را در دیوان شاعران یاد شده نشان می‌دهد. ساقی‌ای که کف او «مجلای نور» است و از «مشعل طور» سخن می‌گوید، بدون تردید از معنای اولیه خود بسیار فاصله گرفته است.^{۱۱} این ساقی همان کسی است که «می ذات» از «میخانه هو» به عاشق می‌نوشاند تا وجود او را متعالی سازد. باده‌ای که ساقی عرفانی در کام جان عاشق می‌ریزد، «باده اشراقی» و غیر زمینی و در حقیقت همان «شراب عشق» است که از «خم اسمای اعظم» در ساغر عاشقان ریخته می‌شود و آنها را سرمست معشوق می‌سازد.^{۱۲} همان‌گونه که در کتاب‌های عرفانی تصریح شده، اصطلاح «ساقی» در متون عرفانی نیز، معنای متعددی دارد. در ادامه با تحلیل اشعار سه شاعر مورد نظر، معانی مختلف «ساقی» در دیوان آنها بررسی می‌شود.

معشوق الهی (ساقی-معشوق): ساقی اشعار عرفانی، در درجه اول متأثر از آیه شریفه قرآن کریم: «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» (انسان/۲۱)، «حضرت حق» است که شراب طهور به مؤمنان می‌نوشاند: «حق آن کس را ساقی است که باده تجلی از جام وجه باقی شرب می‌نماید و در شهود جمال محبوب مست و حیران است»^{۱۳} (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۵۱۲)؛ «ساقی، مبدأ فیاض را گویند که همگی ذرات وجود را از باده هستی اضافی سرخوش نموده» (سلیمانی، ۱۳۸۸: ۲۴۹) ساقی در این معنی، از مقام فیض‌رساننده صرف، خارج شده و در مقام «معشوق ازلی» قرار می‌گیرد: «یأخذ الحق صفة السَّاقِي فيلهم عشاق الحق المحبه حتى يسير احدهم فانياً و ممحوًا. و هذا المعنى لا يدرکه الاً ارباب الذوق و الشهود؛ حق تعالی ساقی صفت گشته، شراب عشق و محبت به عاشقان خود می‌دهد و ایشان را محو و فانی می‌گویند و این معنی را جز ارباب ذوق و شهود دیگری در نمی‌یابد» (تهانوی، ۱۹۹۶: ۹۲۳) در اینجا ساقی با معشوق یکی می‌شود و شاعر به یار، خطاب ساقی می‌کند:

چو آمد باده صافی، چه جای زهد ای صوفی چو باشد یار من ساقی، کجا باشد شکیبایی
(حلّاج، ۱۳۷۳: ۲۱۴)

شاعران گاه به صراحت از ساقی بودن حضرت حق سخن گفته‌اند و گاه با استفاده از الفاظ و قرینه‌هایی؛ همچون: «ساقی‌الست» و «ساقی‌وسقیهم» به این معنا اشاره کرده‌اند^۴:

غلط، محمد ساقی نبود، جامی بود پر از شراب و خدا بود ساقی ابرار
(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۳۳)

گاه در اشعاری که منظور از ساقی، حضرت حق است؛ یکی از اسماء و صفات الهی در نقش ساقی ظاهر می‌شود:

ساقیانی که ز اسماء و صفات حقند هم ز خمخانه حق باده به تکرار دهید
(حلّاج، ۱۳۷۳: ۶۰)

اسماء و صفاتی چون «اسم باقی خدا»^۵، «حلم و لطف الهی» و «حکمت قدّم»، ساقیانی هستند که عارفان را سرمست

می‌سازند:

چون شود حکمت قدّم ساقی تو کنی اختیار در بساقی
(سنایی، ۱۳۶۸: ۱۶۶)

همنشینی اصطلاح «ساقی» با دیگر اصطلاحات عرفانی همچون «تجلی»، از مهم‌ترین نشانه‌های درون متنی است که ذهن مخاطب را به معنای یاد شده سوق می‌دهد. تجلی در عرفان به معنی «نور مکاشفه‌ای است که از باری تعالی بر دل عارف ظاهر می‌گردد و دل را می‌سوزد و مدهوش می‌گرداند» (سجادی، ۱۳۷۰: ۱۱۸). همچنین گفته شده: «مراد از تجلی، انکشاف شمس حقیقت حق است تعالی و تقدّس، از غیوم صفات بشری به غیبت آن» (عزالدین کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۲۹). عرفا «تجلی» را مشاهده جمال الهی و ظهور حق بر دیده دل سالک، تعبیر کرده‌اند. این مشاهده زمانی برای سالک حاصل می‌شود که توانسته باشد طریق تصفیه و ارشاد کامل را طی نماید (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۴۴۸). در دیوان فروغی بسطامی و میرزاحیب خراسانی از تجلی ساقی - معشوق سخن گفته شده است. فروغی انعکاس تجلی معشوق را در جام باده می‌بیند:

هم جلوه ساقی را در جام بلورین بین هم باده بی‌غش را با ساده بی‌غم زن
(فروغی بسطامی، ۱۳۶۷: ۱۹۰)

میرزاحیب نیز از تجلی ساقی و متحوّل شدن شیخ ریاکار شهر با مشاهده او سخن می‌گوید:

یک‌جلوه کرد قامت ساقی که شیخ شهر آمد به رقص و گفت قیامت قیام شد
(میرزاحیب خراسانی، ۱۳۸۸: ۲۳۱)

جلوه کردن حق در هیأت ساقی، تنها یکی از اشکال تجلی او در بزم عاشقان است^۶. معشوق الهی گاه به شکل مطرب نیز برای عاشقان خود جلوه‌گری می‌کند: «گاه ساقی گاه مطرب می‌شوی در انجمن» (فروغی بسطامی، ۱۳۶۷: ۲۱۳). حکیم صفا در بیتی از اصطلاح ساقی رمزگشایی کرده و ساقی حقیقی را حضرت حق معرفی می‌کند که مطابق با نص صریح قرآن، تنها موجود باقی اوست: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن / ۲۶-۲۷)

شراب حق حقیقت اوست ساقی حقیقت اوست جز او نیست باقی

(صفای اصفهانی، ۱۳۳۷: ۳۲۰)

وی همچنین به صراحت «یار» را ساقی خطاب کرده: «صبح است و یار، ساقی و من در خمار دوش» (همان: ۲۶۹) و از معشوق که وی را «مقصود دل» می‌نامد، درخواست ساقی‌گری دارد: «ای که مقصود دلی ساقی جان نیز تو باش» (همان: ۲۲۵). از دیگر نشانه‌هایی که معنای «معشوق الهی» را برای اصطلاح «ساقی» قوت می‌بخشد، توجه به ویژگی‌های باده‌ای است که

این ساقی به میخواران می‌نوشاند. باده‌ای که ساقی در جام عاشقان می‌ریزد، باده‌ای ازلی است که آن را از ابتدای خلقت در کام عاشقان ریخته است:

زان می‌صاف رواقی، بود یک‌پیمانه باقی از ازل، امروز ساقی ریخت ناگه در گلویم^{۱۷}
(میرزاحیب خراسانی، ۱۳۸۸: ۱۵۷)

شراب این ساقی علاوه بر آنکه عاشقان را سبکبار و سرخوش می‌سازد^{۱۸}، آنچنان آنان را مست معشوق الهی می‌نماید^{۱۹} که از هرآنچه جز معشوق است، حتی نعمت‌های اخروی، بی‌نیاز می‌شوند.

بستان می باقی ز کف ساقی مجلس آسوده دل از کوثر و فردوس برین باش
(فروغی بسطامی، ۱۳۶۷: ۱۲۳)

تسلیم محض بودن عاشق در برابر ساقی، نشانه دیگری است که گویای فراتر بودن مقام ساقی از ساقیگری صرف و ترقی او به جایگاه یک معشوق و معبود الهی است:

گر ز تیر غمزه خونت ریخت ساقی دم مزن ور به جای باده زهرت داد در شکرانه باش
(همان: ۱۲۴)

فروغی در ابیاتی دیگر نیز از ساقی به عنوان یک نیروی برتر یاد می‌کند که همه چیز در ید قدرت اوست و اطاعت از او، به انسان قدرت فراوانی می‌بخشد^{۲۰}.

پیر یا انسان کامل (ساقی - پیر): «ساقی» در معنای دیگر، شخصیتی «فیض‌رساننده» و متفاوت با معشوق است. در این معنی «ساقی» همان مرشد سالک است و مقصود از آن در متون عرفانی، انسان کاملی است که در نقش پیر و مرشد راه سلوک، شراب عشق را در کام عاشقان می‌ریزد و آنان را سرمست عشق ازلی می‌نماید: «زهی ساقی شراب عشق و محبت و بیخودی که آن کامل است که از یک پیاله که ساغر شراب محبت می‌خواهد، دو صد هفتاد ساله پیر فرسوده را بیخود و مست عشق و لایعقل می‌کند و با وجود آنکه کبر سن موجب سکون است، از آن پیاله، ایشان را به واسطه بیخودی و سکر چنان تیزگام می‌سازد که دو ساعت در یک منزل توقف نمی‌نمایند» (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۵۸۹-۵۹۰).

در تعریف انسان کامل گفته شده: «انسان کامل آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد... او را چهار چیز به کمال باشد: اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف» (نسفی، ۱۳۶۲: ۴) طبق گفتار نسفی، سالکی که به این مقام دست می‌یابد، ملک و ملکوت و جبروت بر او آشکار شده، از حکمت اشیا باخبر می‌شود و پس از آن باید تربیت و ارشاد سالکان را برعهده گیرد. از سوی دیگر، سالک مبتدی برای رسیدن به مقصد باید به خدمت و صحبت انسان کامل بشتابد.

اهمیت پیر و پیوستن به او در راه سلوک، از مباحثی مهمی است که در ادبیات عرفانی بسیار بر آن تأکید شده است. شاعران بزرگی؛ چون: عطار، مولوی و حافظ همواره با عناوین مختلف، لزوم رسیدن به محضر پیر و مرشد را برای سالک گوشزد نموده‌اند. عزالدین محمود کاشانی مقام پیر را - که از او تعبیر به شیخ می‌کند- از نظر اهمیت، بعد از مقام نبوت دانسته است: «بعد از درجه نبوت هیچ درجه فاضل‌تر از درجه نیابت نبوت نیست در دعوت خلق با حق بر طریق متابعت رسول -صلی الله علیه و سلم- و مراد از شیخی این نیابت است. پس درجه شیخی و تربیت، افضل درجات بود» (عزالدین کاشانی، ۱۳۶۷: ۲۲۶). پوشنجی در کتاب *قواعد العرفاء و آداب الشعراء* درباره علت اطلاق ساقی بر شیخ می‌نویسد: «مراد از آن [ساقی]، شیخ کامل است که مظهر تجلی محبت است، چه شراب فیض محبت بخشا و حقیقت و شوق در کام جان

مشتاقان می‌ریزد که آن موجب سکر بود» (پوشنجی، ۱۳۷۶: ۱۱۷) مولوی در غزلی که از پیر خود شمس تبریزی سخن می‌گوید از او با عنوان ساقی یاد کرده است^{۲۱}:

درد شمس‌الدین بود سرمایه‌درمان ما بی‌سر و سامان عشقش بود سامان ما

آن خیال جان‌فزای بخت‌ساز بی‌نظیر هم‌امیر مجلس و هم‌ساقی گردان ما

(همان، ج ۱: ۱۵۰)

فروغی و صفای اصفهانی و میرزاحیب خراسانی در ابیاتی با صراحت از ساقی به عنوان «پیر» یاد کرده‌اند و در مقابل وی اظهار تواضع می‌نمایند^{۲۲}.

دست بر دامن ساقی زدم از بخت جوان تا نگویند که در باده‌کشی بی‌پیرم

(فروغی بسطامی، ۱۳۶۷: ۱۴۹)

این ساقی که صفا معمولاً او را «ساقی‌جان» می‌نامد^{۲۳}، همان انسان کامل یا قطب است که در هر دور و زمانی به ارشاد سالکان می‌پردازد و سالک را در مسیر سلوک یاری می‌کند:

به هر دوری، دل‌رامی است ساقی که موجود است فانی اوست باقی^{۲۴}

(صفای اصفهانی، ۱۳۳۷: ۲۹۵)

عبارت «ساقی‌جان»، در دیوان بعضی از شاعران برای حضرت حق به کار رفته است:

میان جشن بقا کرد نوش نوشش باد ز دست ساقی جان ساغر شراب الست

(عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۳۶)

در کتاب فرهنگ نوادر لغات و ترکیبات در آثار عطار نیشابوری نیز، منظور از «ساقی‌جان»، باری تعالی دانسته شده است: «ساقی‌جان، شراب‌دهنده به‌جان، مست‌کننده روح، کنایه از حضرت باری تعالی است» (اشرف‌زاده، ۱۳۶۷: ۳۷۵). اما در شعر صفای اصفهانی، با توجه به اینکه از ساقی در کنار یار سخن گفته شده، ساقی شخصیتی غیر از معشوق و در حقیقت همان پیری است که واسطه فیض میان سالک و معشوق ازلی است. این «پیر» در نقش ساقی، به یاد معشوق، به می‌کشان، باده معرفت می‌دهد:

تا به یادش ساقی از مینا به ساغر ریخت می می‌کشان از بیخودی صدگونه غوغا کرده‌اند

(فروغی بسطامی، ۱۳۶۷: ۱۱۳)

ساقی دینی (ساقی کوثر): یکی از دیدگاه‌های مطرح شده برای ساقی در کتب اصطلاحات عرفانی، «ساقی کوثر» است. ساقی کوثر لقب حضرت علی^(ع) است که خود حضرت نیز در خطبه‌ای با عنوان خطبه‌البیان که به ایشان منسوب است به این لقب اشاره کرده و چنین فرموده‌اند: «منم آنکه دور می‌سازم منافقان را از حوض رسول الله -صلی الله علیه و آله- زیرا که ساقی کوثر منم و قسیم نار و جنت منم و خبر از این حالات من داده مخبر صادق و مطبوع و مطاع و عارف به شأن من -صلی الله علیه و آله، والله اعلم» (دهداری شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۲۵).

حضرت علی -علیه‌السلام- نمونه عالی انسان کامل است که با رفتار و گفتار خود در نقش پیر و راهنما به ارشاد و تربیت سالکان طریق معرفت می‌پردازد. حضرت امیر در حقیقت همان انسان کاملی است که تمامی صفات و ویژگی‌های یک رهبر و دلیل راه را برای هدایت انسان‌ها به بهترین شکل ممکن داراست. در تصوف تقریباً همه فرقه‌های صوفیه (جز نقشبندیه)، سلسله خود را به حضرت علی -علیه‌السلام- منتسب می‌کنند. ابن ابی‌الحدید در شرحی که بر نهج‌البلاغه نگاشته

در این باره می‌گوید: «دیگر از علوم، علم طریقت و حقیقت و احوال تصوّف است و دانستی که ارباب این فن در جمیع بلاد اسلام به وی [حضرت علی علیه‌السلام] می‌رسند و نزد وی پایگاه دارند و به این مطلب شبلی و جنید و سرّی و ابویزید بسطامی و ابومحفوظ معروف کرخی و دیگران تصریح کرده‌اند و خرقه‌ای که تا امروز شعار آنان بوده دلیل کافی برای تو است؛ چرا که آن را به وی اسناد می‌دهند»^{۲۵} (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۹۹، ج ۱: ۱۹)

ابن میثم بحرانی دیگر شارح نهج‌البلاغه نیز در قرن هفتم به این مسئله اذعان نموده‌است: «اما علمای صوفیه و ارباب عرفان، نسبتشان به وی [حضرت علی علیه‌السلام] در تصفیة باطن و کیفیت سلوک الی الله تعالی ظاهر است»^{۲۶} (بحرانی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۷۹). این انتساب، از علمای اهل سنت و بزرگان شیعه چون علامه حلّی، مجلسی، علامه طباطبایی و دیگران نقل شده است^{۲۷}. دلیل تأکید سلسله‌ها در این انتساب را باید در مقام ولوی حضرت علی -علیه‌السلام- جستجو کرد؛ زیرا در میان صوفیان، پیر جانشین رسالت باطنی پیامبر خاتم -صلی الله علیه و آله و سلم- است و مقام ولایت، مقامی است که در آن امیرالمؤمنین علم لدنی را به اذن الهی از حضرت رسول -صلی الله علیه و آله و سلم- دریافت نموده‌است^{۲۸}. «پیران تصوّف، افراد منحصر به فردی هستند که از طریق ارتباط با سلسله طلابی (ذهبی) ولایت، از طرف خداوند برگزیده شده‌اند تا این طریق معنوی را زنده نگاه دارند و کسانی را که واجد کمالات لازم هستند، به این سیر باشکوه هدایت کنند» (نصر، ۱۳۸۱: ۱۵۶). در دیوان شاعرانی چون عطار، حافظ و شاه نعمت‌الله، از حضرت علی -علیه‌السلام- با عنوان «ساقی کوثر» یاد شده است^{۲۹}:

ساقی کوثر، امام رهنمای ابن عم مصطفی، شیر خدای
(عطار نیشابوری، ۱۳۶۸: ۲۶)

پیر مد نظر سه شاعر مورد بحث نیز، گاهی همان «ولی خداوند» است که شاعر از او درخواست کرامت می‌نماید^{۳۰}. فروغی در غزلی به صراحت پیر و مرشد خود را امیرالمؤمنین حضرت علی -علیه‌السلام- معرفی می‌کند. «شاه مردان» لقب پیشوای اوّل شیعیان است که فروغی به صورت «شاه جوانمردان» برای پیر و مراد خود، حضرت علی -علیه‌السلام- به کار برده است:

پیری فروغی سوی من دارد نظر در انجمن کز یک فروغ خویشتن صد مهر رخشان پرورد

شاه جوانمردان علی هم در خفی هم در جلی آن کز جمال منجلی خورشید تابان پرورد
(فروغی بسطامی، ۱۳۶۷: ۱۰۳)

فروغی در بیتی دیگر، «ساقی» را پیر خود می‌داند که با توجه به تصریح وی بر معرفی حضرت علی -علیه‌السلام- به عنوان پیر و مرشد، می‌توان منظور از ساقی را همان «ساقی کوثر» که لقبی دیگر برای آن حضرت است، در نظر گرفت.

دست بر دامن ساقی زدم از بخت جوان تا نگویند که در باده‌کشی بی‌پیرم

(همان: ۱۴۹)

صفای اصفهانی در مثنوی‌ای که درباره ولایت و ختم ولایت سروده است از این ساقی سخن گفته^{۳۱} و میرزاحبیب نیز ساقی را «امام» و به طور خاص‌تر حضرت علی -علیه‌السلام- دانسته است:

در کیش عشق بود که رندان مست را شاهد پیمبر آمد و ساقی امام شد

(میرزاحبیب خراسانی، ۱۳۸۸: ۲۳۱)

جام عشق از حوض کوثر خورده‌ایم ساقی و خم و غدیر ما علی است

(همان: ۳۲۹)

ساقی باده‌پیما: ساقی باده‌پیما، چهارمین نوع ساقی است که در دیوان شاعران این دوره حضور دارد. این ساقی با معشوق یکسان نیست و با پیر و مرشد نیز تفاوت دارد؛ همچنین جنبه‌های ادبی در او بیشتر دیده می‌شود. نام او در کنار مطرب و جام شراب آمده و باده او همچون شراب انگوری، عقل را زایل می‌سازد^{۳۲} ساقی غیرعرفانی را -که بیشتر در دیوان فروغی بسطامی و میرزاحیب حضور دارد- از توصیفاتی که شاعران درباره رفتار وی گزارش داده‌اند، می‌توان تشخیص داد. این ساقی با صفاتی همچون «زیبارخ دیباسب»، «ماهروی مشکین موی»، «آتشین خوی و آتشین سلب»، «ماهروی مجلس» و... وصف شده است. داشتن «چشم مخمور» و «زلف آشفته» از صفات بارز این ساقی است^{۳۳}. باده‌ای هم که این ساقی به میگساران می‌دهد، باده ارغوانی است:

شنیدن توان نغمه ارغنون را چو ساقی دهد باده ارغوانی
(فروغی بسطامی، ۱۳۶۷: ۲۲۱)

این ساقی در دیوان شاعران پیشین چون عطار و مولوی با ترکیباتی نظیر «ساقی گل‌چهره»، «ساقی ماه‌رو» و «ساقی گل‌رخ» دیده می‌شود:

ای ساقی ماه‌روی برخیز کان آتش تیزتوبه بنشست
(عطارنیشابوری، ۱۳۷۴: ۴۰)

میرزاحیب در دو مورد از اشعار خود، به وصف این ساقی پرداخته است:

ساقی ماه‌روی مشکین موی آتشین خوی و آتشین سلب است

قصب سرخ بر حرییر تنش به مثل همچو نار در قصب است

بوسستان جمال و نخل قدش بالغ الورد و یانع الرطب است...

(میرزاحیب خراسانی، ۱۳۸۸: ۱۴۱)

صبح چون خورشید خاور سر ز مشرق برکند ساقی خورشیدمنظر باده در ساغر کند...

ساقی سیمین‌بدن از در درآید سرگران باده در مینا نماید عود در مجمر کند...

(همان: ۳۵۰)

جدول (۲) در جدول زیر، بسامد استفاده از انواع ساقی در دیوان شاعران به شکل درصد بیان شده است.

شاعر	ساقی - معشوق		ساقی باده‌پیما		پیر		ساقی دینی	
	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد
فروغی بسطامی	۳۶	۳۷/۴۱٪	۴۶	۸۷/۵۲٪	۵	۷۴/۵٪	-	-
میرزاحیب خراسانی	۱۳	۲۵٪	۳۵	۳۰/۶۷٪	۱	۹۲/۱٪	۳	۷۶/۵٪
حکیم صفای اصفهانی	۲۴	۵۴/۵۴٪	۹	۴۵/۲۰٪	۸	۱۸/۱۸٪	۳	۸۱/۶٪

این جدول نشان‌دهنده آن است که صفای اصفهانی با ۵۴/۵۴٪ بیش از دو شاعر دیگر، اصطلاح ساقی را در معنای معشوق به‌کار برده است. پس از او فروغی بسطامی با ۴۱/۳۷٪، در مرتبه دوم قرار دارد. اما کاربرد ساقی در معنای ساقی باده‌پیما بیش

از همه در اشعار میرزاحیب خراسانی با ۶۷/۳۰٪ دیده می‌شود و بعد از وی، فروغی بسطامی با ۵۲/۸۷٪ به ساقی باده‌پیما توجه داشته است. همچنین ساقی در معنای پیر، بیشتر در دیوان صفای اصفهانی با ۸ مورد و ۱۸/۱۸٪ به کار رفته است.

اهداف حضور ساقی در دیوان شاعران مورد بحث

شعراى عارف دوره قاجار با وارد کردن اصطلاح ساقی در اشعار خود مقاصدی را دنبال کرده‌اند. اهداف حضور ساقی در دیوان شاعران بررسی و تحلیل گردید که نتیجه آن به قرار زیر است:

دریافت باده از ساقی برای جاودانگی و رفع حجاب: معمولاً دریافت باده عرفانی از ساقی با دو هدف عمده صورت می‌گیرد که عبارت است از رسیدن به جاودانگی و دیگر رفع حجاب میان عاشق و معشوق. دریافت باده از ساقی برای رسیدن به جاودانگی، از جمله اهداف مهم حضور ساقی در اشعار شاعران به شمار می‌آید. مهم‌ترین ویژگی باده‌ای که ساقی عرفانی در کام جان عاشقان می‌ریزد، واصل گردانیدن آنان به بقا و جاودانگی است. شراب این ساقی که چون شهد و شکر شیرین است، بر هرچه بریزد به آن خاصیت بقا و جوانی می‌بخشد.

گر جرعه‌ای بریزد بر خاک لعل ساقی خاک سبوكشان را آب‌بقا توان کرد
(فروغی بسطامی، ۱۳۶۷: ۷۷)

این مضمون در دیوان شاعران پیشین به صورت‌های مختلف دیده می‌شود. از آن جمله عراقی است که باده را آب زندگانی و اکسیری برای رسیدن به حیات جاوید می‌نامد:

ساقی بده آب زندگانی اکسیر حیات جاودانی
(عراقی، بی تا: ۱۳۴)

باده عرفانی علاوه بر جاودانگی بخشی، حجاب و موانع میان عشاق و معشوق الهی را نیز رفع می‌نماید. حجاب در اصطلاح عرفانی، «مانع میان عاشق و معشوق و نیز انطباق صور را در دل گویند که مانع قبول تجلی حقایق است. مانع و اسباب پوشیدگی میان فیوضات و تجلیات حق و انسان چیزهایی است که مخالف با گوهر نفس بوده و با وی مشابهت و مناسبت نداشته باشد» (سجادی، ۱۳۷۰: ۳۱۱). اگرچه باده عرفانی موجب برطرف شدن حجاب راه می‌شود؛ زمانی که حجاب میان عاشق و معشوق برداشته شود، عاشق از شرم، توان نظر کردن بر معشوق را ندارد و تنها می‌تواند انعکاسی از جلوه جمال وی را در جام باده تماشا نماید.

بر منظر ساقی نظر از شرم نکردم تا جام شراب آمد و برداشت حجابم
(فروغی بسطامی، ۱۳۶۷: ۱۷۳)

مولوی نیز در دیوان شمس به این نکته اشاره کرده که بارفع حجاب از جمال معشوق، چیزی از وجود عاشق باقی نمی‌ماند:

تا پرده برانداخت جمال تو نهانی دل در سر ساقی شد و سر در سر باده
(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۸۸۰)

علاوه بر موارد ذکر شده، در مواردی که شاعر، ساقی باده‌پیما را خطاب قرار داده است، در موارد متعددی هدف از درخواست باده، رفع غم و اندوه بیان شده است:

می‌برد خیل غم اسیر مرا ساقی از دست غم بگیر مرا
شرزه شیرینی است غم که باده کند بر چنین شرزه شیر چیر مرا
(میرزاحیب خراسانی، ۱۳۸۸: ۱۹۶)

وصال ساقی: فراتر از باده - در ابیاتی که منظور از «ساقی» معشوق است - وجود خود ساقی است که برای عاشق مستی بخش است و عاشق بیش از آنکه از باده سرمست گردد، از وجود ساقی مدهوش می شود:

می از لب ساقی زن صهبای رواقی زن بر دولت باقی زن زین دستگه فانی
(صفای اصفهانی، ۱۳۳۷: ۲۷۳)

مگر از دهان ساقی مددی رسد و گرنه کس از این شراب باقی نرسد به هیچ مستی
(فروغی بسطامی، ۱۳۶۷: ۱۶۸)

شاعران پیش از عصر قاجار نیز از مستی بخش بودن چشم ساقی، غمزه ساقی و حتی نظاره به ساقی سخن گفته اند:

ما ز نظاره ساقی همه چون مست شویم بعد از آن باده بدین مردم هشیار دهید
(حلّاج، ۱۳۷۳: ۶۱)

نخستین باده کاندرا جام کردند ز چشم مست ساقی وام کردند
(عراقی، بی تا: ۱۹۳)

عاشق برای رسیدن به ساقی - معشوق، از همه مظاهر دینی و دنیوی و همچنین نعمت های اخروی می گذرد و تنها مطلوب او، رسیدن به وصال است.

نقد دنیا به بهای لب ساقی دادیم تا کجا صرف شود مایه عقبایی ما
(فروغی بسطامی، ۱۳۶۷: ۶)

گذشتم بر در میخانه از مسجد به امیدی که ساقی بر سر چشمم گذارد ساق سیمین را
(همان: ۱۳)

برتری معشوق (ساقی-معشوق) و بالاتر بودن مقام او از نعمت های دنیوی و پاداش های اخروی، یادآور سخن امیرالمؤمنین حضرت علی -علیه السلام- است که در بیان انواع عبادت می فرماید: «گروهی خدا را به امید بخشش پرستش کردند، که این پرستش بازرگانان است و گروهی او را از روی ترس عبادت کردند که این عبادت بردگان است و گروهی خدا را از روی سپاسگزاری پرستیدند و این پرستش آزادگان است.»^{۳۴} فروغی در ابیات متعددی به این مسئله اشاره نموده است:

فقیه و چشمه کوثر، من و لعل لب ساقی به قدر خویشتن هر کس که بینی مدرکی دارد
(فروغی بسطامی، ۱۳۶۷: ۷۰)

من تشنه لب ساقی و او طالب کوثر حاشا که رود آب من و شیخ به یک جو
(همان: ۱۹۵)

راهبری ساقی: در مواردی که منظور از ساقی پیر و مرشد راه است، نقش او راهبری در مسیر سیر و سلوک است. «پیر کسی است که منازل سلوک را به قدم مجاهدت پیموده و آفات و عقبه های هر منزلی را باز یافته و شناخته است بدین جهت او را «راه دان» توان گفت. همچنین او به تمام احوال و مقامات و اوصاف الهی متحقق و متخلق است و سالک، هرگاه به باطن پیر اتصال یابد هرچه آسان تر و سریع تر موفق به قطع مراحل سلوک تواند گشت، بدین مناسبت عین راه است» (فروزانفر، ۱۳۴۸: ۱۲۱۴). نسفی برترین طاعت انسان کامل را هدایت خلق می داند: «انسان کامل هیچ طاعتی بهتر از آن ندید که عالم را راست کند و راستی در میان خلق پیدا کند و عادات و رسوم بد از میان خلق بردارد، و قاعده و قانون نیک در

میان مردم بنهد و مردم را به خدای خواند و از عظمت و بزرگواری و یگانگی خدای مردم را خبر دهد» (نسفی، ۱۳۶۲: ۶).
خواجهی کرمانی به صراحت از ساقی می‌خواهد که از او دستگیری کند:

به جامی باده، دستم گیر ساقی که یک ساعت ز خویشم وارهاند
(خواجهی کرمانی، ۱۳۷۰: ۱۶۰)

در میان شاعران مورد بحث، میرزاحیب به مخاطب توصیه می‌کند تا برای رهایی از گمراهی‌ها، لحظه‌ای از وجود مردان حق غافل نشود:

از دم مردان حق مگسل که راه گم نگرود تا جرس با محمل است
هر که را ساقی دهد جام شراب گوشه چشمی ز میر محفل است
(میرزاحیب خراسانی، ۱۳۸۸: ۲۱۰)

جدول (۳): در جدول زیر اهداف حضور ساقی در دیوان شاعران به تفکیک نشان داده شده است:

شاعر	رفع حجاب	بقا	وصال	هدایت	رهایی از غم
	تعداد درصد	تعداد درصد	تعداد درصد	تعداد درصد	تعداد درصد
فروغی بسطامی	۴	۷	۱۲	-	۵
حیب خراسانی	۵	۱	۱	۱	۷
صفای اصفهانی	۸	۶	۵	۴	۳

آنچه از جدول بالا استنباط می‌شود آن است که فروغی بسطامی، بیشتر به بحث وصال ساقی توجه داشته که این مسئله با استفاده وی از اصطلاح ساقی در معنای معشوق با بسامد ۳۶ مورد و ۴۱/۳۷٪ (ر.ک: جدول ۲) تطابق دارد. اما میرزاحیب با ۴۶/۶۶٪ بیشتر به طلب باده برای رهایی از غم و اندوه نظر داشته و در نهایت صفای اصفهانی با ۳۰/۷۶٪ هدف از حضور ساقی را بیشتر دریافت باده به جهت رفع حجاب و موانع تعالی و سلوک بیان کرده است.

مباحثی دیگر در باب ساقی

در بررسی و تحلیل اصطلاح «ساقی» در دیوان شاعران مورد نظر، علاوه بر شناخت مفهوم ساقی از دیدگاه این شاعران، می‌توان به مطالب زیر نیز اشاره کرد:

ویژگی‌های ساقی

در دیوان شاعران با توجه به این که شاعر از کدام نوع ساقی سخن می‌گوید، متناسب با آن، صفات و ویژگی‌هایی برای وی ذکر می‌کند. «ساقی جان»، «ساقی گل‌رخ»، «ساقی الست»، «ساقی ماه‌روی زیبا»، «ساقی آفتاب‌پیکر» و «ساقی خوب‌سیما» از توصیفات است که شاعران برای ساقی به کار برده‌اند.

ای ساقی آفتاب‌پیکر بر جانم ریز جام خون‌خوار

(عطارنیشابوری، ۱۳۷۴: ۳۲۱)

فروغی، صفای اصفهانی و میرزاحیب هر کدام در اشعار خود به نوعی به وصف ویژگی‌های ظاهری و باطنی ساقی پرداخته‌اند. وصف ظاهری ساقی با صفات و عباراتی چون «گل‌چهره»، «ماه‌روی مشکین‌موی»، «زیبارخ»، «سیمین‌بدن»،

«نوش لب»، «نرگس افسونگر ساقی»، «حسن ساقی» بیان شده و در بیان حالات و صفات باطنی وی به صفاتی همچون «کریم»، «فرخنده‌پی»، «شکرکلام»، «مست»، «افلاکی» و «باقی» اشاره کرده‌اند.^{۳۵} گاه شاعر در ابیات متعددی به توصیف ویژگی‌های ساقی پرداخته و قسمت عمده‌ای از شعر خود را به این موضوع اختصاص داده‌است.^{۳۶} اما در میان همه این صفات مهم‌ترین خصوصیت ساقی که فروغی و میرزاحیب به آن اشاره نموده‌اند، آگاهی و معرفت او بر اسرار است. طرفه خبرهای ساقی و آگاهی او از اخبار گذشته و آینده از جمله ویژگی‌هایی است که به آن اشاره شده است:

ساخت فارغ ز غم رفته و آینده مرا / وه که ساقی خبر ماضی و مستقبل داشت

(فروغی بسطامی، ۱۳۶۷: ۴۹)

گاهی از لعل تو می‌گوید و گاه از لب جام / ساقی بی‌خبران طرفه خبرها دارد

(همان: ۹۵)

گر نیابی تو سرّ این اسرار / یک سخن حلّ این معما شد

که سحرگه به کوی باده‌فروش / ساقی و جام باده‌گویا شد

که همه هرچه بود و هست تویی / شیخ مستور و رند مست تویی

(میرزاحیب خراسانی، ۱۳۸۸: ۱۷۹)

سرّ باخبر بودن ساقی از اسرار آن است که او پیوسته از جام باده سرمست باشد. شراب، برای ساقی معرفت‌بخش است؛ اگرچه همین باده، دیگران را به‌عالم بی‌خبری می‌برد.^{۳۷}

تا دمام نکشد جام لبالب ساقی / سربه‌سر باخبر از گردش دوران نشود

(فروغی بسطامی، ۱۳۶۷: ۱۱۰)

مددهای ساقی

مهم‌ترین نقش ساقی در همه معانی ارائه شده، باده‌دهی است و شاعر در نقش یک عاشقِ طالب، پیش از هر چیز، خواهان دریافت باده از ساقی است. جز در مواردی نادر که ساقی خود صلاّی عشرت سر می‌دهد و دعوت به باده می‌کند، در سایر موارد، بحث طلب از ساقی مطرح است و در حقیقت طلب باده از ساقی، بارزترین دلیل ارتباط میان شاعر در نقش میخوار با ساقی است. شاعر درخواست خود را با الفاظ و عبارات‌های مختلفی؛ همچون: «بیا/ بیار/ بیاور»، «بریز/ ریز»، «خیز/ قم»، «ده»، «بنمای پذیری»، «لطفی ای ساقی»، «به‌ساغر افکن» و... بیان می‌کند. در مواردی نیز شاعر به صورت غیرمستقیم از ساقی طلب باده می‌نماید:

ابر اندک ترش‌حی دارد / آسمان قطره قطره می‌بارد

وقت آن شد که باز ساقی بزم / همتی سوی عشق بگمارد...

(میرزاحیب خراسانی، ۱۳۸۸: ۲۳۹)

باده و شراب در عرفان به معنی «افراط محبت یا کمال عشق و نیز تجلیات انوار حق» (سعیدی، ۱۳۸۷: ۴۷۲) دانسته شده است. همچنین گفته شده: «ذوق و وجدان و حالی است که از جلوه محبوب حقیقی، ناگاه بر دل سالک عاشق روی می‌نماید و سالک را مست و بیخود می‌سازد» (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۵۰۷).

شاعر با اهداف گوناگون از ساقی طلب باده می‌کند که مهم‌ترین دلیل آن، تأثیری است که باده بر وی به جا می‌گذارد. باده‌ای که ساقی در کام عاشق می‌ریزد، تأثیر بسیار شگرفی بر جان او گذاشته و موجب تحوّل وجودی در سالک راه عشق می‌شود. نوشیدن باده از دست ساقی سبب می‌شود تا انسانیت و خودبینی از وجود سالک محو شود و با رخ دادن انقلابی عظیم در وجود سالک، جان او تولدی تازه یابد.

ده زان گهر تاکی ای ساقی افلاکی تا جسم من خاکی عقل و دل و جان گردد

(صفای اصفهانی، ۱۳۳۷: ۲۱۶)

میرزاحیب در ابیاتی به زیبایی از تأثیر این شراب در وجود خود سخن می‌گوید. تهی شدن از نفسانیات، ترقی به مقامات بالاتر و دگرگون شدن صفات و حالات بشری، مهم‌ترین تأثیرات باده بر عاشق است که حرکت او را به سمت مقصود و مطلوب هموار می‌سازد:

ساقیا اکنون که از خم ریختی می تا گلویم سرنگون کن در قدح وز خود تهی کن چون سبویم

چون به ساغر جان سپردم نقش خویش از خویش بردم از دل و جان پاک مردم باز در خم کن فرویم

تا برآیم بار دیگر منشأ آثار دیگر نشئه سرشار دیگر یابی اندر گفتگویم...

زان می صاف رواقی بود یک پیمانۀ باقی از ازل امروز ساقی ریخت ناگه در گلویم

سینه شد کوه حرایم بزم دل خلوت سرایم شد دگرگون روی و رایم شد دگرگون رنگ و بویم

بستدم از خود خودی را نقش زشتی و بدی را نام دیوی و ددی را گشت دیگرگونه خویم

(میرزاحیب خراسانی، ۱۳۸۸: ۱۵۷-۱۵۶)

پیش از این نیز عطار و عراقی به تأثیر باده برای رهایی از خود - که بزرگ‌ترین مانع برای رسیدن به مطلوب است - اشاره کرده‌اند:

هر که از ساقی عشق تو چو من باده گرفت بی خود و بی خرد و بی خبر و حیران شد

(عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۲۰۳)

در بند خودم بیار ساقی آن می که رهاندم ز خود باز

(عراقی، بی تا: ۱۳۴)

دیگر دلایل طلب باده، رفع غم و اندوه و رهایی از عقل جزئی‌نگری است که شاعر گاه با عبارت «اندیشه» از آن یاد کرده است. رهایی از جهل، کسب شادی، رهایی از مخموری، آگاهی از اسرار الهی، شکرانه غفلت و اعظ از رحمت خداوند و رسیدن به تعالی، از دیگر علل درخواست باده از ساقی است.

غم‌زمانه مرا سخت در میانه گرفت بیا فدای تو ساقی که وقت امداد است

(فروغی بسطامی، ۱۳۶۷: ۳۱)

بریز ای ساقی ای جامت سر جم به‌ساغر از خم اسمای اعظم

می سرّ در حضور می‌پرستان که بسیارند در این کوی مستان

(صفای اصفهانی، ۱۳۳۷: ۳۲۴)

گاه باده، قدرت شادی‌افزایی عاشق را ندارد و در مواردی که ساقی همان معشوق است، شاعر از وی طلب وصال می‌نماید و وصال وی را خوش‌تر از باده می‌داند.

ساقی سبوکشان را می خرمی نیفزود بر جام می بیفزای لعل طرب‌فزا را

(فروغی بسطامی، ۱۳۶۷: ۴)

چشم ساقی ز پیمان‌ه خوش‌تر با خیال تو ویرانه خوش‌تر

(میرزا حبیب خراسانی، ۱۳۸۸: ۱۸۶)

گلایه از ساقی

در پیشینه گلایه شاعران از ساقی، مولوی در دیوان شمس از دغل‌های ساقی و حتی مستی‌بخشی‌های او شکوه می‌کند و می‌گوید:

شراب حاضر و دولت ندیم و تو ساقی بده شراب و دغل‌های ساقیانه مکن

(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۷۸۳)

بس کن ای ساقی و کس را چو رهی مست مکن ورنه کنی مست بدین حد ره هموارش ده

(همان، ج ۲: ۸۹۶)

اما در میان شاعران مورد بحث، گلایه‌ای که فروغی و حکیم صفا از ساقی دارند، به دلیل تأخیر در دادن باده، کم بودن می و نوع باده است. صفای اصفهانی، با لحنی گلایه‌آمیز ساقی را خطاب قرار داده و از تأخیر باده ابراز شکایت می‌کند:

ساقی وقت من آخیز که وقت دی است خون به عروقم فسرده وقت کرامت کی است

(صفای اصفهانی، ۱۳۳۷: ۱۳۳)

فروغی از ساقی به دلیل کم دادن باده، شکوه نموده و برای برانگیختن توجه او به خود، وی را کریم خطاب می‌کند:

ساقیا کمتر می امشب از کرم دادی مرا تا سحر پیمان‌ه پر کردی و کم دادی مرا

(فروغی بسطامی، ۱۳۶۷: ۴)

با این حال، فروغی خود را به تسلیم و رضا در برابر نصیب مقسوم فرا می‌خواند و از شکوه و گلایه دم فرو می‌بندد:

هرچه در جام تو ریزند فروغی می‌نوش که به ساقی نتوان شکوه به بیش و کم زد

(همان: ۱۰۸)

علت تناقض موجود میان گلایه از ساقی و اظهار تسلیم در برابر او، می‌تواند ناشی از وجوه مختلف معنایی در واژه «ساقی» باشد. به طوری که در بیت اخیر به نظر می‌رسد ساقی به معنای معشوق الهی به کار رفته است که باید در برابر خواست او بدون شکوه، سر تسلیم فرود آورد. در متون عرفانی گفته می‌شود که سالک باید در مقابل پیر و مرشد خود نیز کاملاً تسلیم باشد: «شرط اصلی در سیر و سلوک و تعلیم و تربیت شیخ استاد این است که در خدمت او تسلیم و اطاعت و

بندگی صرف و به قول معروف کالمیت بین یدی الغسال باشند؛ با شیخ در هیچ امر و به هیچ روی ستیزگی و خودرایی نکنند، گفته‌های او را وحی منزل الهی بشناسند» (همایی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۶۱۷-۶۱۸). مولوی در این باره می‌گوید:

چون گرفتت پیر هین تسلیم شو همچو موسی زیر حکم خضر رو
(مولوی، ۱۳۶۰، دفتر ۱: ۱۴۳)

بنابراین مواردی که شاعر از ساقی شکوه می‌کند، ساقی غیرعرفانی مدنظر اوست. اما آنچه میان شکوائیه دو شاعر (فروغی و صفای اصفهانی) مشترک است، اشاره به کریم بودن ساقی است. به طوری که هر دو شاعر برای بیان درخواست خود به صفت کرامت ساقی متوسل شده‌اند.

در بیتی دیگر، شکایت شاعر به سبب نبود یا کمبود باده نیست؛ بلکه شاعر از محتویات باده‌ای که ساقی در کام وی می‌ریزد شکایت می‌کند.

آخر ای ساقی گل‌چهره فروغی را چند می ز خون مژه و لعل بتان باید داد
(فروغی بسطامی، ۱۳۶۷: ۱۰۶)

خطاب قرار دادن ساقی

فروغی در ابیاتی ساقی را با الفاظی؛ چون: «ساقی»، «ای ساقی»، «ساقیا» یا آوردن صفاتی برای او مورد خطاب قرار داده و به گفتگو با وی می‌پردازد. درخواست بخشایش به دلیل تأخیر در مستی و همچنین پرسش از محتویات قلدح باده، از جمله موضوعات مورد گفتگو میان آنها است.^{۳۸} شاعر، ساقی را گاه ملتسانه و با درخواست بخشایش،

گر به زودی نشوم مست ببخش ای ساقی زانکه دیری است که هم صحبت هشیارم
(همان: ۱۷۲)

آخر ای ساقی گل‌چهره فروغی را چند می ز خون مژه و لعل بتان باید داد
(همان: ۱۰۶)

و گاه با صمیمیت خطاب قرار می‌دهد:

ساقیا در قلدح باده چه پیمودی دوش که حریفان همه در خواب گرانند هنوز
(همان: ۱۲۱)

ساقی ساقی

صفای اصفهانی در دیوان خود تعبیری خاص درباره ساقی به کار برده است. وی در بیتی از ساقی‌ای یاد کرده که خود این ساقی، ساقی دیگری دارد: «انسان کامل هم برای دیگران ساقی جان است و هم خود در طلب ساقی جان؛ یعنی حضرت حق است - تا از شراب طهور او نوشد» (حجازی، ۱۳۹۰: ۷۷).

بیار ساقی ای فیض اقدست ساقی از آن رحیق که بخشد به زهر تریاقی

(صفای اصفهانی، ۱۳۳۷: ۱۵۰)

ساقی دوم در این بیت، همان فیض اقدس^{۳۹} الهی است که شاعر در تشبیهی زیبا، فیض الهی را به ساقی تشبیه کرده و ساقی اول، به معنی پیر و مرشد راه سلوک است که از فیض پروردگار در کام جان عاشقان می‌ریزد.

پیمان بستن با ساقی

عهد بستن با «ساقی» از موضوعاتی است که فروغی بسطامی به آن اشاره نموده است. هنگامی که سالک برای طی کردن راه سلوک پیری انتخاب می‌کند مسئله سرسپردگی او در برابر پیر مطرح می‌شود؛ زیرا یکی از شرایط اصلی در سیر و سلوک آن است که سالکان «به درجتی از ارادت و حسن عقیدت در حق شیخ برسند که در وی مطلقاً عیب نبینند و هرچه از او صادر شود عین خیر و مصلحت بشناسند و چون سالک به این درجه از تسلیم و انقیاد رسید، راه وصول به مقصدش کوتاه می‌شود و هرچه زودتر و سالم‌تر به سرمنزل مقصود می‌رسد» (همایی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۶۱۷). مولوی معتقد است سرسپردگی و اطاعت در مقابل پیر بهتر از عبادت‌های ظاهری است. وی بارها سالک را به اطاعت و تسلیم بودن در مقابل اوامر پیر توصیه کرده است: «چون گرفت پیر هین! تسلیم شو» (مولوی، ۱۳۶۰، دفتر ۱: ۱۴۳) و در ابیاتی نیز از عهد و پیمان ساقی سخن گفته است:

گر رسیدی مستی‌ای بی‌جهد تو حفظ کردی ساقی جان عهد تو

(مولوی، ۱۳۶۰، دفتر ۵: ۸۴۱)

می‌ای اندر سرم کردی و دیگر وعده‌ام کردی به‌جان پاکت ای ساقی که پیمان را نگردانی

(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۹۴۵)

فروغی در بیتی به پیمان بستن با ساقی اشاره کرده و رسیدن به مرحله‌ای از سلوک عرفانی را که در آن سالک بتواند به تشخیص میان کفر و مسلمانی با همه ابعاد پیچیده آن نائل شود، از موضوعاتی دانسته که طالب راه سلوک، بر سر دستیابی به آن با ساقی پیمان می‌بندد:

به‌یک پیمانه با ساقی چنان بستیم پیمان‌را که تا هستیم بشناسیم از کافر مسلمان را

(فروغی بسطامی، ۱۳۶۷: ۱۷)

فروغی، میرزاحیب و صفای اصفهانی را می‌توان آخرین درخشش‌های شعر عرفانی ادبیات فارسی دانست که در عصر قاجار ظهور نموده‌اند. سیر زندگی این سه شاعر گویای علاقه آنان به عوالم عرفانی و ارادت ایشان به بزرگان اهل عرفان است؛ اما مهم‌تر از آن، تحلیل اشعار این شاعران و بررسی نحوه استفاده آنها از مفاهیم و اصطلاحات عرفانی است که نشان می‌دهد در موارد بسیاری این اصطلاحات از سر اعتقاد بیان شده است و به عبارتی دیگر این سوز و گدازهای عارفانه، حاصل تجربیات عرفانی این شاعران است. با وجود این، در مواردی نیز این مضامین، تکراری از اشعار پیشینیان و متأثر از اشعار شاعران عارف متقدم سروده شده است که به یک تعبیر می‌تواند بیانگر عوالم مشترک آنها باشد. نگاهی بر اشعار پر مغز و تأثیرگذار این سه شاعر بزرگ، نشان دهنده قدرت و توانایی آنان در حیطه شاعری و وجود احوال و روحیات عرفانی و معنوی والا در آنان است، اما چون در عصر تقلید قصیده‌سرایی، به سرودن اشعار خود پرداخته‌اند همواره با نگاه «پیرو» و نه «پیشگام» به کوشش‌های آنها نگریسته می‌شود.

نتیجه‌گیری

فروغی بسطامی، میرزاحیب خراسانی و صفای اصفهانی، در اشعار خود، ساقی را با وجوه مختلف معنایی به کار برده‌اند. ساقی در دیوان این شاعران، در چهار معنای متفاوت به کار رفته که عبارت است از: ۱، «ساقی-معشوق» یا همان معشوق الهی که همه موجودات را از باده هستی سرمست ساخته است؛ ۲، «پیر و مرشد» یا انسان کاملی که راهنمای راه سلوک است و شراب عشق را در کام عاشقان می‌ریزد؛ ۳، «ساقی دینی» که تعبیری خاص‌تر از پیر است و منظور از آن حضرت علی -

علیه السلام - می‌باشد؛ ۴، «ساقی باده‌پیما» که جنبه ادبی داشته و بیشتر در دیوان فروغی بسطامی و میرزاحیب از آن استفاده شده است. شاعران یاد شده غالباً ساقی را در معنای اصطلاحی و به معنی ساقی عرفانی دانسته‌اند. فروغی بیش از دو شاعر دیگر به کاربرد اصطلاح ساقی توجه داشته است که این مسئله با سیاق عاشقانه-عارفانه بودن غزلیات او تناسب دارد. اما در شعر صفای اصفهانی که رنگ و بوی عرفانی بر جنبه عاشقانه غالب است، نسبت به دو شاعر دیگر، کمتر از این واژه استفاده شده است. دریافت باده از ساقی، راه‌جویی از او و رسیدن به وصال ساقی را می‌توان از اهداف حضور ساقی در اشعار آنها به‌شمار آورد. نحوه تعامل شاعر با ساقی در گفتار و رفتار، همچون شیوه خطاب قرار دادن ساقی و لحن گفتگو با وی، از مباحثی است که تحلیل و توجه به آن، مخاطب را در ترسیم چهره حقیقی از ساقی در متون عرفانی یاری می‌رساند. در این میان، مدد از ساقی، مهم‌ترین شاخصه ارتباطی میان شاعر با وی است که به منظور دریافت باده از وی صورت می‌گیرد و اهمیت این مسئله توجه به مفهوم باده در عرفان را ضروری می‌سازد. وصف ویژگی‌های ظاهری و باطنی ساقی توسط شاعران، تأثیر باده ساقی بر میخواران و اظهار شکواییه از ساقی، از دیگر مباحثی است که در دیوان این سه شاعر می‌توان به آن اشاره نمود.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک. دیوان رودکی، صص ۷۱، ۱۸۹.
۲. ر.ک. محمد منور، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، ج ۱، صص ۲۰۱، ۳۳۲.
۳. ر.ک. حسین آقاحسینی و دیگران، «بررسی و تحلیل ویژگی‌های زبان عرفانی»، مجله علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ش ۴۲ و ۴۳، ۱۳۸۴، صص ۶۵-۸۶.
۴. ر.ک. احمد گلچین معانی، تذکره پیمانه، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۵۹؛ احترام رضایی، ساقی‌نامه در شعر فارسی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۸؛ محمدجعفر محبوب، «ساقی‌نامه - مغنی‌نامه»، مجله سخن، ش ۱، تهران، ۱۳۳۹، صص ۶۹-۷۹؛ غلامرضا زرین‌جیان، «ساقی‌نامه در ادب فارسی»، جستارهای ادبی، ش ۴۷، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۵۵، صص ۵۷۱-۵۸۶؛ ابراهیم فیضی، «روابط معنوی و لفظی ساقی‌نامه حافظ با غزلیات او»، دو ماهنامه آشنا، ش ۱۰، تهران، ۱۳۷۲، صص ۶۶-۷۶؛ منوچهر امیری، «مقایسه ساقی‌نامه خواجه با ساقی‌نامه حافظ»، نشریه کلک، ش ۲۰، تهران، ۱۳۷۷، صص ۶-۱۳؛ خسرو احتشامی، «نخستین ساقی‌نامه نظامی گنجوی»، نشریه فرهنگ اصفهان، ش ۱۹، اصفهان، ۱۳۸۰، صص ۳۳-۳۵؛ منوچهر جوکار، «ملاحظات در ساختار ساقی‌نامه با تأکید بر دو نمونه گذشته و معاصر»، پژوهش‌های ادبی، ش ۱۲-۱۳، تهران، ۱۳۸۵، صص ۹۹-۱۲۲؛ شهرزاد شیدا، «ساقی‌نامه‌ها در ادب فارسی»، نشریه رودکی، ش ۱۲-۱۳، ۱۳۸۵، صص ۳۰-۳۵؛ سیداحمد حسینی کازرونی، «تبیین حقایق عرفانی و معرفت‌شناسی در ساقی‌نامه‌های ادب فارسی»، فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی، ش ۲، دانشگاه جیرفت، ۱۳۸۶، صص ۳۱-۵۱؛ سیده‌مریم ابوالقاسمی، «تأملی بر ساقی‌نامه حکیم فغفور گیلانی»، نشریه شناخت، ش ۵۴، تهران، ۱۳۸۶، صص ۱-۱۸؛ نادعلی حدادی، «بررسی ساقی‌نامه و مغنی‌نامه نظامی گنجوی و حافظ شیرازی»، رشد آموزش زبان و ادب فارسی، ش ۹۶، تهران، ۱۳۸۹، صص ۲۸-۳۶؛ محمدرضا برزگر خالقی و رقیه نیساری، «بررسی مضامین مشترک ساقی‌نامه‌های ابن‌فارض و فضولی بغدادی»، نشریه لسان‌مبین، ش ۲، قزوین، ۱۳۸۹، صص ۱-۲۰؛ سیداحمد پارسا و محمد آزادمهر، «ساقی‌نامه‌ها نزدیک‌ترین نوع ادبی به رباعیات خیام»، فصلنامه ادب‌پژوهی، ش ۱۱، گیلان، ۱۳۸۹، صص ۶۱-۸۶؛ رضا حیدری و احمد خاتمی، «سیر تحول فکری نظامی در ساقی‌نامه»، پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب، ش ۱۳، ۱۳۹۱، صص ۲۰۶-۲۳۹.
۵. ر.ک. دیوان انوری، صص ۲۱، ۱۵۱.
۶. دیوان حافظ، ص ۳۸۱؛ منطلق‌الطیر، ص ۲۶؛ دیوان شاه نعمت‌الله ولی، ص ۳۲.
۷. دیوان سنایی، ص ۸۷۴؛ حدیقه‌الحقیقه، ص ۱۶۶.

۸. کلیات عراقی، صص ۱۲۱، ۱۲۲، ۲۸۵.
۹. ر.ک. کلیات دیوان شمس، صص ۶۳، ۹۴، ۱۸۷.
۱۰. دیوان شمس مغربی، صص ۷۸، ۲۱۵.
۱۱. «ساقی افلاکی»: دیوان صفای اصفهانی، ص ۲۱۶؛ «ساقی باقی»: همان، ص ۶؛ «مجلای نور»: همان، ۳۱۲؛ «میخانه هو»: همان، ص ۳۰۶؛ «می ذات»: همان، ص ۳۰۷؛ «ساقی فضل حق»: دیوان میرزاحیب خراسانی، ص ۱۹۵؛ «ساقی جان»: همان، ص ۳۲۰؛ «ساقی سخن ز مشعلۀ طور می کند»: همان، ص ۲۴۱.
۱۲. ر.ک. «ساقی ز خم باقی ده باده اشراقی»: دیوان صفای اصفهانی، ص ۲۱۶؛ «بریز ساقی از آن صاف بی کدورت عشق»: همان، ص ۲۳۴؛ «در میکده باقی نوشم می اشراقی»: همان، ص ۲۴۹؛ «خم اسمای اعظم»: همان، ص ۳۲۴.
۱۳. همچنین گفته شده: «[ساقی]، ذات به اعتبار حبّ ظهور و اظهار مراد است.» (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۵۲۱)
۱۴. همچنین ن.ک: کلیات دیوان شمس، ۱۴۰/۱؛ دیوان عطار، ۴۹۵.
۱۵. از شراب لایزالی وقت نوشیدن تو را اسم باقی خدا ساقی صها آمده
(حلّاج، ۱۳۷۳: ۱۷۰)
- همچنین ر.ک. «ساقی حلم»: مثنوی معنوی، ۷۵۷/۵؛ «ساقی لطف قدم»: کلیات عراقی، ص ۶۸.
۱۶. میرزا حبیب در بیتی از تجلی ساقی به «شکل عجب» سخن گفته است. ن.ک: دیوان میرزاحیب خراسانی، ص ۲۵۶.
۱۷. همچنین دیوان فروغی بسطامی، ص ۹۶؛ دیوان صفای اصفهانی، ص ۴.
۱۸. المنه لله که سبکبار نشستم تا ساقی میخانه به من رطل گران داد
(فروغی بسطامی، ۱۳۶۷: ۸۴)
- همچنین: همان، ص ۱۰۵.
۱۹. آنکه نوشید شراب از قلدح ساقی ما مست گردید بدان گونه که هوشیار نشد
(همان: ۱۰۱)
- همچنین: همان، ص ۱۹۲.
۲۰. ر.ک. دیوان فروغی، صص ۱۱۹، ۱۲۹، ۱۶۱.
۲۱. همچنین کلیات دیوان شمس، ج ۱، ص ۲۷۲.
۲۲. دیوان فروغی بسطامی، ص ۱۶۹؛ دیوان صفای اصفهانی، ص ۷۶؛ دیوان میرزاحیب خراسانی، ص ۲۳۸.
۲۳. «ای ساقی جان جامی یار آمد یار آمد» (دیوان صفای اصفهانی، ص ۲۱۵)؛ همچنین ر.ک: همان، صص ۱۶۶، ۲۳۵، ۲۹۲. ترکیب «ساقی جان» در شعر شاعران متقدم چون عطار نیز دیده می شود:
- ای ساقی جان بیار جام می کامروز تو دست گیر عشاقی
(عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۶۴۶)
۲۴. همچنین: دیوان فروغی بسطامی، ص ۸۳؛ دیوان صفای اصفهانی، ص ۳۳۱.
۲۵. «وَمِنَ الْعُلُومِ عِلْمُ الطَّرِيقَةِ وَالْحَقِيقَةِ وَ اِحْوَالِ التَّصَوُّفِ وَ قَدْ عَرَفْتَ اَنْ اَرْبَابَ هَذَا الْفَنِّ فِي جَمِيعِ بِلَادِ الْاِسْلَامِ اِلَيْهِ يَنْتَهَوْنَ، وَ عِنْدَهُ الْخَرْقَةُ الَّتِي هِيَ شِعَارُهُمْ اِلَى الْيَوْمِ وَ كَوْنُهُمْ يُسْنِدُونَهَا بِاِسْنَادٍ مُتَّصِلٍ اِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.»
۲۶. «نمّ وجدنا جميع فرق الاسلام تنتهي في علومهم اليه... وأما علماء الصوّفة و ارباب العرفان فنسبتهم إليه في تصفية الباطن و كيفة السلوك إلى الله تعالى ظاهرة.»

۲۷. ر.ک. نهج الحق و كشف الصدق، علامه حلّی؛ تشویق السالکین، محمدتقی مجلسی؛ رسالت تشیع در دنیای امروز، سید محمدحسین طباطبایی.
۲۸. ر.ک. شهرام پازوکی، «تصوّف علوی گفتاری در باب انتساب سلاسل صوفیه به حضرت علی (ع)»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره اول و دوم، ۱۳۷۹، صص ۵۹-۷۴.
۲۹. ر.ک. دیوان حافظ، ص ۳۸۱؛ دیوان شاه نعمت الله ولی، ص ۳۲.
۳۰. ساقی وقت من آخیز که وقت دی است خون به عروقم فسرد وقت کرامت کی است (صفای اصفهانی، ۱۳۳۷: ۱۳۳)
۳۱. ر.ک. همان، صص ۲۹۷-۳۰۶.
۳۲. خون صراحی است که در ساغر است یا سر اندیشه که ساقی برید (میرزاحیب خراسانی، ۱۳۸۸: ۱۷۴)
۳۳. «زیا رخ دیبا سلب»: همان، ص ۱۴۰؛ «چشم مخمور» و «زلف آشفته»: همان، ص ۲۳۹.
۳۴. «إِنَّ قَوْمًا عَبْدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ وَإِنَّ قَوْمًا عَبْدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَإِنَّ قَوْمًا عَبْدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ.» (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۷، ص ۶۷۸)
۳۵. ر.ک. دیوان فروغی بسطامی، صص ۲۳، ۳۲، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۸۹؛ دیوان میرزاحیب خراسانی، صص ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۵۴، ۲۷۹؛ دیوان صفای اصفهانی، صص ۷۶، ۱۳۳، ۱۳۴، ۲۱۶، ۲۲۲، ۲۶۲، ۲۹۲.
۳۶. دیوان میرزاحیب خراسانی، صص ۱۴۱، ۳۵۰.
۳۷. ساقی نداده ساغر چندان نموده مستم کز خود خبر ندارم در عالمی که هستم (فروغی بسطامی، ۱۳۶۷: ۱۴۸)
- چنین ساقی ز خویشم بی خبر ساخت که آگه نیستم از خود که هستم (همان: ۱۶۱)
۳۸. گر به زودی نشوم مست ببخش ای ساقی زانکه دیربست که خاک قدم یارانم (همان: ۱۳۶۷: ۱۷۲)
- همچنین: همان، ص ۱۰۶.
۳۹. «فیض اقدس، تجلی حق به حسب اولیت ذات و باطنیت اوست؛ که همواره به واسطه فیض مقدس که تجلی به حسب ظاهریت و آخریت حق و قابلیت اعیان است، به اعیان و اسماء واصل شود.» (سجادی، ۱۳۷۰: ۶۳۱)

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آراین پور، یحیی (۱۳۸۲)، از صبا تا نیما، تهران: زوآر.
۳. آقاحسینی، حسین و دیگران (۱۳۸۴)، «بررسی و تحلیل ویژگی‌های زبان عرفانی»، مجله علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ش ۴۳ و ۴۲، صص ۶۵-۸۶.
۴. ابی‌الحدید، عبدالحمید هبه‌الله (۱۳۹۹ق)، شرح نهج البلاغه، به تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالفکر.
۵. اشرف‌زاده، رضا (۱۳۶۷)، فرهنگ نوادر لغات و ترکیبات و تعبيرات آثار عطار نیشابوری، مشهد: آستان قدس رضوی.
۶. اصطلاحات صوفیان - مرآت العشاق (۱۳۸۸)، تصحیح مرضیه سلیمانی، تهران: علمی - فرهنگی.

۷. الفتی تبریزی، حسین بن احمد (۱۳۷۷)، *رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
۸. انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۷۷)، *مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری*، تصحیح محمدسرور مولایی، تهران: توس.
۹. بحرانی، کمال‌الدین میثم (۱۳۸۷ق)، *شرح نهج البلاغه*، تهران: حیدری.
۱۰. بهاء ولد، محمدبن حسین (۱۳۵۲)، *معارف بهاء ولد*، تهران: طهوری.
۱۱. پادشاه، محمد (۱۳۳۶)، *فرهنگ آندراج*، زیر نظر محمد دبیر سیاقی، تهران: خیام.
۱۲. پازوکی، شهرام (۱۳۷۹)، «تصوّف علوی گفتاری در باب انتساب سلاسل صوفیه به حضرت علی (ع)»، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، ش ۶۵، صص ۷۴-۵۹.
۱۳. پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۰)، «باده عشق (۱)»، *نشر دانش*، ش ۶۶، صص ۱۳-۴.
۱۴. پوشنجی، نظام‌الدین ترینی (۱۳۷۶)، *قواعد العرفاء و آداب الشعراء*، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: سروش.
۱۵. تجربه‌کار، نصرت (۱۳۵۰)، *سبک شعر در عصر قاجاریه*، تهران: توس.
۱۶. تهنوی، محمدعلی (۱۹۹۶)، *کشاف اصطلاحات الفنون*، تحقیق علی دحروج. بیروت: مکتبه لبنان.
۱۷. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (بی‌تا)، *دیوان حافظ*، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: زوار.
۱۸. حجازی، بهجت السادات (۱۳۹۰)، *انسان کامل در نگاه عطار*، تهران: آوای نور.
۱۹. حلاج، حسین منصور (۱۳۷۳)، *دیوان منصور حلاج*، تصحیح داود شیرازی، تهران: سنائی.
۲۰. خاتمی، احمد (۱۳۷۴)، *پژوهشی در نظم و نثر دوره بازگشت ادبی*، تهران: پایا.
۲۱. خراسانی، حبیب‌الله بن محمد هاشم (۱۳۸۸)، *دیوان حاج میرزا حبیب خراسانی*، به اهتمام علی حبیب، تهران: زوار.
۲۲. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۳)، *حافظ‌نامه*، تهران: علمی - فرهنگی.
۲۳. خواجوی کرمانی، محمودبن علی (۱۳۷۰)، *غزلیات خواجوی کرمانی*، به کوشش حمید مظهری، کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.
۲۴. داعی الاسلام، محمدعلی (۱۳۶۳)، *فرهنگ نظام*، تهران: حیدری.
۲۵. دهداری شیرازی، محمدبن محمود (۱۳۸۰)، *شرح خطبه‌البیان*، تصحیح محمدحسین اکبری ساوی، تهران: صائب.
۲۶. رجائی، احمدعلی (۱۳۷۰)، *فرهنگ اشعار حافظ*، تهران: علمی.
۲۷. روحانی، مجتبی (۱۳۸۲)، «ساقی حافظ کیست؟»، *کیهان فرهنگی*، ش ۲۰۶، صص ۶۱-۶۰.
۲۸. رودکی، جعفر بن محمد (۱۳۷۳)، *دیوان رودکی سمرقندی*، تهران: نگاه.
۲۹. سجادی، جعفر (۱۳۷۰)، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: طهوری.
۳۰. سعیدی، گل بابا (۱۳۸۷)، *فرهنگ اصطلاحات ابن عربی*، تهران: زوار.
۳۱. سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم (۱۳۶۸)، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
۳۲. شاه نعمت‌الله ولی، نورالدین (بی‌تا)، *دیوان شاه نعمت‌الله ولی*، با مقدمه سعید نفیسی، بی‌جا: محمد علمی.
۳۳. شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۰)، *ادبیات فارسی از عصر جامی تا روزگار ما*، ترجمه حجت‌الله اصیل، تهران: نی.
۳۴. (۱۳۸۳)، *ادوار شعر فارسی*، تهران: سخن.
۳۵. شمیسا، سیروس (۱۳۷۶)، *سیر غزل در شعر فارسی*، تهران: فردوسی.
۳۶. صفای اصفهانی (۱۳۳۷)، *دیوان اشعار حکیم صفای اصفهانی*، به اهتمام و تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران: اقبال.
۳۷. صفوی، سلمان (۱۳۸۸)، *اخلاق و انسان کامل از منظر مولوی*، قم: نشر سلمان آزاده.

۳۸. ضیاء نور، فضل الله (۱۳۶۹)، وحدت وجود، مقدمه محمدباقر کتابی، تهران: زوآر.
۳۹. عراقی، فخرالدین ابراهیم (بی تا)، کلیات دیوان عراقی، به کوشش سعید نفیسی، تهران: سنائی.
۴۰. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۹۰۵)، تذکره الاولیا، به اهتمام و تصحیح رنولد الن نیکلسون، لیدن: بریل.
۴۱. _____ (۱۳۷۴)، دیوان عطار، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران: علمی - فرهنگی.
۴۲. _____ (۱۳۶۸)، منطق الطیر، به اهتمام و تصحیح صادق گوهرین، تهران: علمی - فرهنگی.
۴۳. غزالی، ابوحماد محمد (۱۳۶۸)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: علمی - فرهنگی.
۴۴. غلامی، ابوالقاسم (۱۳۸۴)، «رد پای ساقی در اشعار امام خمینی»، فصلنامه حضور، ش ۵۲. صص ۱۹۴-۱۷۸.
۴۵. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۴۸)، شرح مثنوی شریف، تهران: دانشگاه تهران.
۴۶. فروغی بسطامی، عباس بن موسی (۱۳۶۷)، دیوان کامل فروغی بسطامی، مقدمه سعید نفیسی، تهران: جاویدان.
۴۷. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۶۷)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: هما.
۴۸. کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق (۱۳۷۶)، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه و شرح محمدعلی مودود لاری، به کوشش گل بابا سعیدی، تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.
۴۹. گلچین معانی، احمد (۱۳۵۹)، تذکره پیمان، مشهد: دانشگاه مشهد.
۵۰. گوهرین، صادق (۱۳۸۰)، شرح اصطلاحات تصوف، تهران: زوآر.
۵۱. لاهیجی، شمس الدین (۱۳۷۴)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوآر.
۵۲. محمدی، جلال (۱۳۸۶)، «حبیب خراسانی»، دایره المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی، تهران: شهید سعید محبی.
۵۳. مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۸۶)، کلیات دیوان شمس تبریزی، مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: میلاد.
۵۴. _____ (۱۳۶۰)، مثنوی معنوی، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوآر.
۵۵. منور، محمد (۱۳۷۱)، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
۵۶. نسفی، عزیزالدین (۱۳۶۲)، الانسان الکامل، تصحیح ماریژان موله، تهران: طهوری.
۵۷. _____ (۱۳۵۹)، کشف الحقایق، تحقیق احمد مهدوی دامغانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵۸. نصر، حسین (۱۳۸۱)، «سیمای پیر در ادب عرفانی فارسی»، ترجمه حسین حیدری، نامه پارسی، ش ۲، صص ۱۵۶-۱۴۷.
۵۹. هدایت، رضاقلی خان (۱۳۸۲)، مجمع الفصحاء، به کوشش مظاهر مصفا، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
۶۰. همایی، جلال الدین (۱۳۶۹)، مولوی نامه، تهران: هما.