

BADDE

B.L.D., 1178

m.L.D., 42

OCAR



باده
- Bada

باده عشق (۴)

عشق ازلی و باده‌الست

نصرالله بورجوادی

۱) عشق ازلی و میثاق

یکی از نخستین موضوعاتی که موجب گسترش مفهوم عشق الهی در تصوف گردید ازلیت عشق بود. زمان پیدایش این عقیده در تصوف حتی پیش از پیدایش شعر صوفیانه فارسی است و لذا عشقی که با الفاظ شراب و باده و می در اشعار صوفیانه بدان اشاره شده است غالباً عشقی بوده است ازلی و همچنین ابدی. مفهوم عشق ازلی در تصوف با دو موضوع مابعدالطبیعی ارتباط دارد: یکی موضوع میثاق و دیگری موضوع محبت خداوند با بندگان. میثاق لفظ و مفهومی است قرآنی که در چندین آیه مختلف به کار رفته است. یکی از آنها آیه‌ای است از سوره اعراف که خداوند در آن از عهدی یاد کرده است که با ذریه بنی آدم بسته است. در این آیه می‌فرماید «و اذ اخذ ربکم من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست برکم قالوا بلی» (اعراف، ۱۷۲). در تفسیر همین آیه بوده است که صوفیه موضوع محبت ازلی را پیش کشیده‌اند.

در تفسیر این آیه صوفیه میثاقی را که ذریات بنی آدم با پروردگار بسته‌اند میثاق عشق دانسته و گفته‌اند که خداوند با ارواح بنی آدم عهد بسته است که آیا من محبوب شما نیستم و ایشان پاسخ داده‌اند آری. این پیمان پیش از ورود ارواح به عالم اجسام یا عالم بشریت، یعنی در ازل، بسته شده است و لذا محبت انسان به پروردگار محبتی است ازلی و فطری. محبتی که بندگان و بخصوص اولیاء الله در دنیا به خداوند پیدا می‌کنند در واقع همان محبت ازلی است، و نتیجه تجدید همان پیمان یا وفای به آن است. عقیده به محبت یا عشق ازلی ظاهراً در قرن سوم در تصوف پدید آمده است و اولین کسانی که در این باره سخن گفته‌اند

مشایخی چون جنید بغدادی و حسین منصور حلاج بوده‌اند. این دو نویسنده صوفی، هر چند که سابقه محبت یا عشق انسان به پروردگار را به روز میثاق رسانده‌اند، هیچیک تعبیر محبت ازلی یا عشق ازلی را در این مورد به کار نبرده‌اند. جنید عقیده خود را درباره میثاق و محبتی که در آن روز پدید آمده است در دو اثر کوتاه به نام کتاب *المیثاق* و *کتاب الفناء* بیان کرده است. طرح این مطلب در این دو کتاب دقیقاً به رابطه مسأله میثاق و فنا اشاره می‌کند. در روز میثاق ارواح هنوز هستی نیافته بودند و خداوند آنها را به وجود ربانی خود هست کرده و به ایشان خطاب نموده است و در همین خطاب به آنان ابراز محبت کرده است. ارواح بنی آدم نیز که ازلی‌اند در پاسخ به سؤال «الست برکم» گفته‌اند «آری» و از همین جا محبت ایشان آغاز گشته است. پس ازلی بودن محبت از این لحاظ است که میثاق رویدادی است ازلی. حلاج نیز تعبیر محبت یا عشق ازلی را در مورد عشق بندگان یا اولیاء الله نسبت به خداوند، عشقی که در روز میثاق آغاز شد، به کار برده است. البته، هر چند که وی تعبیر محبت ازلی را به کار برده، ولی معنایی که از آن اراده کرده است چیز دیگری است. ازلی بودن عشق نزد حلاج به معنای قدیم بودن آن و انتساب آن به ذات باری تعالی است. وی عشق را یکی از صفات ذات حق می‌داند و لذا آن را قدیم می‌خواند. پس ازلیت عشق، بطور کلی، به معنای حادث نبودن آن است. البته این عشق در همین جهان نیز به رنگهای گوناگون ظاهر می‌شود؛ ولیکن، قبل از حدوث این عالم، عشق در ازل از جانب پروردگار به ارواح اولیا ابراز شده است و اولیا نیز در ازل با معشوق الهی نزد عشق باخته‌اند. عقاید جنید و حلاج درباره میثاق و عشق و محبتی که در ازل به

واسطه خطاب و جواب پدید آمد، با همه اهمیتی که بعداً در تصوف و عرفان پیدا کرد، مورد استقبال عموم صوفیه واقع نشد. حتی بعضی از مشایخ و نویسندگان، مانند ابو حامد غزالی، منکر واقعیت میثاق شدند. ولی از قرن پنجم به بعد، مشایخی که بر عشق تأکید می‌کردند، بخصوص مشایخ خراسان، این عقیده را بار دیگر و این بار به صورتی برجسته‌تر در آثار خود مطرح کردند و بعضی از ایشان، از جمله احمد غزالی، آن را به صورت یکی از ارکان نظریه خود درباره مذهب عشق درآوردند. در آثار همین مشایخ و نویسندگان بود که عشق انسان با خداوند عشق ازلی نامیده شد.

موضوع دیگری که با مفهوم عشق ازلی پیوند دارد موضوع محبت خداوند با بندگان است. همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، بعضی از مشایخ صوفیه اصل و مبدأ محبت الهی، یعنی محبت انسان با پروردگار، را محبت خداوند می‌دانستند. ظاهراً نخستین کسی که (یا شاید یکی از نخستین کسانی که) این عقیده را در تصوف پیش کشیده است بایزید بسطامی است. از شیخ بسطام در این باره نقل کرده‌اند که گفت: «به چندین گاه پنداشتم که من اورا می‌خواهم. خود اول او مرا خواسته بود.» این جمله را احمد غزالی در *سوانح* نقل کرده است و مقصود او بیان تقدم محبت خداوند بر محبت بندگان است. احمد این مطلب را با آیه «و یحبهم و یحبونه» تطبیق داده و تقدم «و یحبهم» بر «و یحبونه» را دلیل مقدم بودن محبت خداوند بر محبت بندگان دانسته است.

در سخن بایزید اشاره‌ای به مسأله میثاق و عهد الست نشده است و لذا محبت خداوند را می‌توان به عنوان محبت قدیم در نظر گرفت. محبت قدیم خداوند عنایت و رحمتی است که نسبت به همه مخلوقات خود دارد، در حالی که محبت ازلی معمولاً اشاره به عنایت خاصی است که خداوند در روز میثاق نسبت به ذریه بنی آدم اظهار کرده است. مشایخی که بعداً به محبت ازلی در روز میثاق قایل شده‌اند، مانند احمد غزالی، خطاب خداوند با بندگان (الست برکم) را ظهور همین معنی دانسته‌اند. این خطاب نزد ایشان، در حقیقت، تجلی حسن و جمال حق تعالی به ارواح بنی آدم بود. خداوند در آن روز به صورت معشوق تجلی کرد و از پر تو همین ظهور و تجلی بود که ارواح توانستند به وجه الله نظر بیفتند و با همین نظر، که نظر اول بود، عاشق شوند.

نظریه عشق ازلی، و همراه با آن، موضوع میثاق یا عهد الست

حاشیه:

۱) این عقیده را ابوالحسن دلمی به گروهی از صوفیه نسبت می‌دهد و می‌نویسد: و قال قوم: ان الله تعالی لما خاطب الخلق وهم ذر و اخذ علیهم الميثاق بقوله هو ذر اخذ ربکم من بنی آدم من ظهورهم ذریاتهم و اشهدهم علی

انفسهم الست برکم؟ قالوا بلی (۷: ۱۷۲) الآیه، سموکلامه و رأوه. فارجدهم بلذاته تلك الرزية و حلاوة تلك المخاطبة. فبقي علیهم تلك اللذات... > الطیبة فی السموع والرأى فلما رأو جدیم فی الثانی و خاطبهم بالمبودیة ثارت تلك اللذاتة من الارواح فاطهرت محبة منهم فهاوواها حباً (الطف، ص ۸۹)

۲) بنگرید به رسائل الجنید، به تصحیح علی حسن عبدالقادر، لندن، ۱۹۷۶، ص ۴۱. و برای توضیح بیشتر درباره عقیده جنید، رجوع کنید به مقاله نگارنده با نام «عهد الست» در *معارف*، دوره ۷، ش ۲، ص ۱۲ به بعد.

۳) عقیده حلاج را ابوالحسن دلمی در کتاب خود به‌طور خلاصه چنین بیان کرده است:

قال الحسن بن منصور المعروف بالحلاج: العشق نار نور اول و نار و کانت <فی> الازل، تتلون بكل لون و تبدو بكل صفة و یلتهب ذاته بذاته و تتشعق صفاته بصفاته متحقق <لا> یجوز الا جوازاً من الازل فی الابد... دلمی سپس ابیات زیر را نقل می‌کند:

العشق فی ازل الازال من قدم
قیه به منه یدنو قیه ایدنا
العشق لا حدت اذکان هو صفة
من الصفات لمن قفلا احماء
صفاته منه قیه غیر محدثة
و محدث الشيء ما میداء اشیاء

عقیده حلاج را منبری بر اینکه عشق یکی از صفات ذات الهی است دلمی عقیده‌ای می‌داند که به واسطه آن حلاج از سایر مشایخ متمایز می‌گردد. انفر الحسن بن منصور بهذا القول عن سائر المشایخ و موضع انفراده آنه اشار ان العشق صفة من صفات الذات علی الاطلاق و حیث ظهور و اما غیره من الشیخ فقد اثناروا الی اتحاد المحب و المحبوب فی حال تهای المحبة عندئذ کلّیة المحب بالمحوب من غیر ان قالوا بالا هرت و ناسرت. (الطف، ص ۲۴)

عقیده‌ای که دلمی به مشایخ دیگر نسبت داده است عقیده جنید است. مشایخ بعدی اغلب عقیده حلاج را درباره عشق ازلی به عنوان یکی از صفات ذات الهی پذیرفته‌اند.

۴) برای توضیح این مطلب بنگرید به مقاله «عهد الست» در *معارف* (پیشگفته).
۵) احمد غزالی در *سوانح* یک جا عشق را «مرغ ازلی» می‌خواند (فصل ۹) و در جای دیگر از میثاق به عنوان رویدادی ازلی یاد می‌کند و می‌گوید: «بارگاه عشق ایوان جان است که در ازل ارواح را داغ الست برکم آنجا بار نهاده است» (فصل ۲۳). تعبیر «عشق ازلی» در آثار معاصران احمد غزالی، از جمله عین التضاة همدانی، به کرات استعمال شده است (بنگرید به مقاله «عهد الست» در *معارف*، پیشگفته، ص ۳۰).

۶) *سوانح*، ص ۲۲. این قول را دیگران نیز نقل کرده‌اند و در نقل آن از الفاظ دوستی و محبت استفاده کرده‌اند. مثلاً عطار گفته است «پنداشتم که من اورا دوست می‌دارم، چون نگه کردم دوستی او مرا سابق بود.» و ابونعمین اصفهانی گفته است: «... و محبتة اقدم من محبتی» (*سوانح*، یادداشتها، ص ۱۱۱).

۷) در آثار متأخرین (مثلاً در *تذکره الاولیاء*، عطار، تهران، ۱۳۵۵، ص ۱۸۸، و *مصیبت نامه*، عطار، تهران، ۱۳۲۹، ص ۱۳۳) از عقیده بایزید به عهد الست و شوری که پاسخ «بلی» در زمین و آسمان به یا کرده است سخن گفته شده و عقیده به «شوق الست» به بایزید نسبت داده شده است. ولی در مورد مطالبی که عطار به بایزید نسبت می‌دهد، از جمله همین عقیده، نمی‌توان کاملاً اطمینان داشت.

۸) بعضی از مشایخ صوفیه، مانند روزبهان بقلی شیرازی، محبتی را که بعد از مشاهده جمال حق در روز میثاق پدید آمده است محبت خاص دانسته و آن را از محبت عام که در نتیجه زیوت عالم صنع و جمال آیات الهی بید می‌آید متمایز انگاشته‌اند. از نظر روزبهان، محبت خاص از آن انبیا و اولیا است که ارواحشان در روز میثاق «از تأثیر سماع و جمال جلال مست شدنده» (عبر *المعاشقین*، روزبهان بقلی، تهران، ۱۳۴۹، ص ۱۱۴).

دانشنامه جهان اسلام، (۱)، تهران، ۱۳۷۵، 3649/1، IRICA

باده

۱۷۸

البرهان، قم ۱۳۶۱ ش؛ محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، بیروت ۱۹۸۱؛ محیی الدین نوری، شرح صحیح المسلم، بیروت ۱۴۰۷؛ ی. ونسینک، المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، لیدن ۱۹۴۳؛ احمدین اسحاق بعقوبی، تاریخ، بیروت ۱۹۶۰.

حسن طارمی /

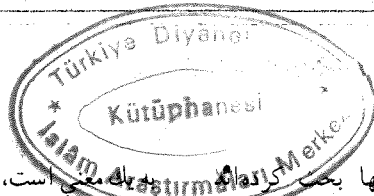
۴) **باده در عرفان.** لفظ «باده» در تصوف و عرفان اسلامی، خاصه در اشعار عرفانی، معمولاً معنایی غیر از معنای حقیقی خود دارد. صوفیه برای تمیز این دو معنی از یکدیگر مایع مسکری را که شرع حرام کرده است «باده / شراب صوری» و باده خود را «معنوی» خوانده‌اند، که مراد از آن، به طور کلی، محبت ایشان به پروردگار است، محبتی که باعث حالات خاص قلبی می‌شود. برای بیان این معنای رمزی، شعرای صوفی مسلک از همان الفاظ و کنایاتی استفاده کرده‌اند که شعرای غیر صوفی؛ یعنی، همچنانکه در اشعار غیر عرفانی الفاظ «باده» و «می» و «شراب» و «خمر» و «مُدّام» یا «مدمامه» و «رحیق» و تعبیراتی چون «آب عنب» و «دختر رز» کم و بیش به یک معنی است، در اشعار صوفیانه نیز معنای همه این الفاظ و رموز غالباً یکسان است. البته، از قرن هفتم به بعد، بعضی از نویسندگان در تعاریف خود فرقهایی میان معنای این الفاظ، بویژه «شراب» و «می» و «باده»، قابل شده‌اند (دنباله مقاله).

معنای مجازی شراب یا باده در تاریخ تصوف و در مراحل تطور شعر عرفانی از جهتی تقریباً ثابت مانده و از جهت دیگر تحولاتی یافته است: آنچه ثابت مانده هسته اصلی این مفهوم، یعنی محبت یا عشق به پروردگار است، و آنچه دگرگون شده تعبیرها و برداشتهایی است که مشایخ صوفیه و نویسندگان و شاعران از محبت یا عشق و مراتب آن و چگونگی پدید آمدن آن کرده‌اند.

نخستین مرحله تحول معنایی شراب به قرنهای سوم و چهارم هجری بومی‌گردد، زمانی که اصطلاحات خاص و، به طور کلی، زبان عرفانی در حال تکوین بود. در این دوره «باده» و «می» با معنای عرفانی هنوز وارد شعر فارسی نشده بود، ولی الفاظ عربی «شراب» یا «خمر» با معنای عرفانی در سخنان و گاه در اشعار عربی اهل تصوف به کار برده می‌شد. معنای جدید عرفانی «شراب» یا «خمر» در آغاز مربوط به اصطلاح جدید عرفانی «شراب» یا «خمر» در آغاز مربوط به اصطلاح «سکر» (= مستی) بود، که نزد صوفیه دال بر حالی است، که از غلبه محبت پروردگار به انسان دست می‌دهد و توانایی تمیز را از او سلب می‌کند، مانند حالی که بر اثر میگساری و مستی در آدمی پدید می‌آید. سبب مستی آشامیدن باده یا شراب (صوری) است، و صوفیه نیز بر همین قیاس سبب مسکر معنوی را به شراب یا خمر تعبیر کرده و از آن محبت الهی را اراده کرده‌اند.

(زحیلی، ج ۶، ص ۱۵۴-۱۵۵، ۱۶۵). نوشیدن باده با چند شرط عام (مثلاً اختیار و بلوغ و عقل) و چند شرط خاص (مثلاً آگاهی از حرمت باده) مستوجب حد می‌شود، اگرچه مستی نیابرد (زحیلی، ج ۶، ص ۱۵۰؛ نجفی، ج ۴۱، ص ۴۴۵-۴۴۹؛ ابن‌اخوه، ص ۸۵). مخالفت ابوحنیفه و فقهای حنفی در این باب نیز جالب است: نوشیدن خمر (شراب انگور) به کمترین مقدار موجب حد است (حدّ الشرب)، ولی نوشیدن اقسام دیگر باده فقط در صورت مستی سبب حد می‌شود (حدّ السکر). درباره حدّ نوشیدن باده نیز، بجز شافعی که به چهل ضربه تازیانه فتوا داده، فقها هشتاد ضربه را بعد از بازگشت حالت عادی لازم دانسته‌اند (زحیلی، ج ۶، ص ۱۵۹؛ نجفی، ج ۴۱، ص ۲۴۵۶-۴۶۴؛ طوسی، ج ۲، ص ۴۹۱). درباره راههای اثبات باده‌نوشی نیز فقها بحث کرده‌اند (زحیلی، ج ۶، ص ۱۶۷-۱۶۸؛ نجفی، ج ۴۱، ص ۴۵۵، ۴۶۲-۴۶۳؛ طوسی، ج ۲، ص ۴۹۱-۴۹۲)، همچنانکه وظایف محتسب* را در برخورد با باده‌نوشان و کسانی که آشکارا باده را عرضه می‌کنند تعیین کرده‌اند (ابن‌اخوه، ص ۸۸-۸۴؛ غزالی، ج ۲، ص ۳۶۶).

منابع: علاوه بر قرآن، محمودین عبدالله الوسی، روح المعانی، بیروت [بی‌تا.]; محمدابراهیم آینی، تاریخ پیامبر اسلام، چاپ ابوالقاسم گرچی، تهران ۱۳۶۱ ش؛ ابن‌اخوه، معالم القریه فی احکام الحسبه، مصر ۱۹۷۶؛ ابن‌بابویه، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم ۱۳۶۴ ش؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، بیروت ۱۴۰۲؛ هو، کتاب الاصابه فی تمیز الصحابه، قاهره ۱۳۲۸؛ ابن‌قیطیبه، الشعر و الشعراء، بیروت ۱۴۰۵؛ ابن‌هشام، السیره النبویه، چاپ مصطفی سقا ابراهیم ابیاری، عبدالحفیظ شلیبی و دیگران، بیروت [بی‌تا.]; مرتضی انصاری، العکاسب، تیریز ۱۳۷۵؛ یوسف بن‌احمد بحرانی، الحدائق الناضرة، قم ۱۳۶۳-۱۳۶۷ ش؛ محمدبن‌اسماعیل بخاری، الجامع الصحیح، بیروت ۱۴۰۷؛ عبدالله بن عمد بیضاوی، «أنوار التنزیل و اسرار التأویل»، در مجمع التفاسیر، استانبول ۱۴۰۴؛ محمدبن‌حسن حرّ عاملی، وسائل الشیعه، چاپ عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت ۱۴۰۳؛ عبدالله بن جمعه حوزی، نورالثقلین فی تفسیر القرآن، چاپ هاشم رسولی محلاتی، قم ۱۳۸۳-۱۳۸۵؛ وهبه مصطفی زحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، دمشق ۱۴۰۴؛ عبدالرحمن بن عبدالله سهیلی، الروض الأکف، چاپ عبدالرحمن وکیل؛ محمدحسن طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت ۱۳۹۰-۱۳۹۲؛ فضل‌بن‌حسن طبرسی، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، چاپ احمد عارف زین، صیدا ۱۳۳۱-۱۳۵۶/۱۹۱۴-۱۹۳۷؛ طبرسی، جامع‌البیان فی تفسیر القرآن، بیروت ۱۴۰۳؛ محمدبن‌حسن طوسی، الخلاف فی الفقه، تهران ۱۳۸۲؛ محمدبن‌محمد غزالی، احیاء علوم‌الدین، بیروت ۱۴۰۶؛ محمدبن‌عمر فخر رازی، التفسیر الکبیر، قاهره [بی‌تا.]; محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، چاپ علی‌اکبر غفاری، بیروت ۱۴۰۱؛ محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، بیروت ۱۴۰۳؛ مسلم‌بن‌حجاج، صحیح مسلم، چاپ محمد فواد عبدالباقی، استانبول ۱۹۷۳؛ احمدبن‌محمد مقدس اردبیلی، مجمع‌الفائده و



باده

۱۷۱

در باره راههای اثبات باده‌نوشی نیز فقها بحث کرده‌اند (زحیلی، ج ۶، ص ۱۶۷-۱۶۸؛ نجفی، ج ۴۱، ص ۲۵۵ و ۴۶۲-۴۶۳؛ طوسی، ج ۲، ص ۴۹۱-۴۹۲)، همچنانکه وظایف محتسب* را در برخورد با باده‌نوشان و کسانی که آشکارا باده را عرضه می‌کنند تعیین کرده‌اند (ابن‌خو، ص ۸۴-۸۸؛ غزالی، ج ۲، ص ۳۶۶).

منابع: علاوه بر قرآن، آلوسی، روح المعانی، افست مصر؛ محمد ابراهیم آینی، تاریخ پیامبر اسلام، چاپ ابوالقاسم گرجی، تهران ۱۳۶۱ش؛ محمد بن محمد بن‌خو، معالم القرابه فی احکام الحسبه، مصر ۱۹۷۶؛ ابن بابویه، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم ۱۳۶۴ش؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، بیروت ۱۴۰۲؛ همو، الاصابه فی تیسیر الصحابه، قاهره ۱۳۲۸؛ ابن قتیبه، الشعر و الشعراء، بیروت ۱۴۰۵؛ ابن‌هشام، السیره النبویه، چاپ مصطفی سقا [و دیگران]، بیروت [بی تا]؛ مرتضی انصاری، المکاسب، تبریز ۱۳۷۵؛ یوسف بحرانی، الحدائق الناضرة، قم ۱۳۶۳ش؛ محمد بن اسماعیل بخاری، الجامع الصحیح، بیروت ۱۴۰۷؛ بیضاوی، «انوار التنزیل»، در مجمع التفسیر، استانبول ۱۴۰۴؛ حرّعاملی، وسائل الشیعه، چاپ ربانی شیرازی، بیروت ۱۴۰۳؛ عبدالله بن جمعه حویزی، نورالتقلین فی تفسیر القرآن، چاپ هاشم رسولی محلاتی، قم ۱۳۸۳-۱۳۸۵؛ وهبه مصطفی زحیلی، الفقه الاسلامی وادلتہ، دمشق ۱۴۰۴؛ عبدالرحمن بن عبدالله سهیلی، الروض الالنف، چاپ عبدالرحمن وکیل؛ طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت ۱۳۹۳؛ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، صیدا؛ طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت ۱۴۰۳؛ محمد بن حسن طوسی، الخلاف فی الفقه، تهران ۱۳۸۲؛ غزالی، احیاء علوم الدین، بیروت ۱۴۰۶؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، افست قم؛ کلینی، الکافی، چاپ علی‌اکبر غفاری، بیروت ۱۴۰۱؛ محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، بیروت ۱۴۰۳؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، قم ۱۳۶۱ش؛ محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، بیروت ۱۹۸۱؛ محیی‌الدین نوری، شرح صحیح المسلم، بیروت ۱۴۰۷؛ ا. ی. ونسینک، المعجم المنهرس لالفاظ الحدیث النبوی، لیدن ۱۹۴۳؛ یعقوبی، تاریخ، بیروت.

نخستین مرحله تحول معنایی شراب به قرنه‌ای سوم و چهارم هجری برمی‌گردد، زمانی که اصطلاحات خاص و، به طور کلی، زبان عرفانی در حال تکوین بود. در این دوره، «باده» و «می» با معنای عرفانی هنوز وارد شعر فارسی نشده بود، ولی الفاظ عربی «شراب» یا «خمر» با معنای عرفانی در سخنان و گاه در اشعار عربی اهل تصوف به کار برده می‌شد. معنای جدید عرفانی «شراب» یا «خمر» در آغاز مربوط به اصطلاح «سکر» (= مستی) بود، که نزد صوفیه دال بر خالی است، که از غلبه محبت پروردگار به انسان دست می‌دهد و توانایی تمیز را از او سلب می‌کند، مانند حالی که بر اثر میگساری و مستی در آدمی پدید می‌آید. سبب مستی آشامیدن باده یا شراب (صوری) است، و صوفیه نیز بر همین قیاس سبب سکر معنوی را به شراب یا خمر تعبیر کرده و از آن محبت الهی را خواسته‌اند.

در قرنه‌ای سوم و چهارم، درباره مفهوم سکر و مفهوم متضاد آن، «صحو» (= هوشیاری)، بحثهای مفصلی در میان مشایخ صوفیه درگرفت و این بحثها با معنایی مختلفی که صوفیه بعداً برای «شراب» و «باده» و «می» و «باده‌گساری» و «میخانه» و «ساقی» و «خرابات» قایل شدند پیوند کامل داشت. بر اساس این دو مفهوم، دو مذهب صوفیانه پدید آمد که یکی منسوب به بایزید بسطامی (متوفی ۲۶۱؟) و پیروان او و دیگری منسوب به جنید بغدادی (متوفی ۳۹۲) و پیروان او بود. بایزیدیان برخلاف جنیدیان، که اهل صحو بودند، خود را اهل سکر می‌دانستند و سکر را برتر از صحو می‌شمردند. از نظر بایزید و پیروان او، سکر فنای موجب خود و از صفات بشری است؛ اما صحو دوام این صفات است که خود حجابی میان انسان و پروردگار شمرده می‌شود (هجویری، ص ۲۳۰). همین مفهوم فنا و نیستی است که سپس یکی از مهمترین آثار باده معنوی دانسته شده است و برخی از شاعران الفاظ «باده» و «می» را به همین معنی به کار برده‌اند.

/حسن طارمی/

۴. باده در عرفان، لفظ «باده» در تصوف و عرفان اسلامی، خاصه در اشعار عرفانی، معمولاً معنایی غیر از معنای حقیقی خود دارد. صوفیه برای تمیز این دو معنی از یکدیگر مایع مسکری را که شرع حرام کرده است «باده/ شراب صوری» و باده خود را «معنوی» خوانده‌اند، که مراد از آن، به طور کلی، محبت ایشان به پروردگار است، محبتی که باعث حالات خاص قلبی می‌شود. برای بیان این معنای رمزی، شعرای صوفی مسلک از همان الفاظ و کنایاتی استفاده کرده‌اند که شعرای غیر صوفی؛ یعنی، همچنانکه در اشعار غیر عرفانی الفاظ «باده» و «می» و «شراب» و «خمر» و «مُدّام» یا «مُدّامه» و «رحیق» و تعبیراتی چون «آب عنب» و «دختر رز» کم و بیش

conquête arabe à la conquête ottomane dans les bibliothèques d'Istanbul," *Revue des études islamiques*. 1936, p. 336. Brockelmann. *GAL*. S. I, pp. 222, 408. Sezgin, *GAS* I, p. 337. T. Khalidi, *Islamic Historiography*. Albany, 1975, pp. xiii-xiv, xvi, 7-8, 57, 59, 68-69, 83, 114.

(M. MORONY)

BĀDA (Pahl. *bātak*), one of several terms used in Persian poetry to mean wine, and, by extension, any intoxicating liquor. Others are, in approximate order of frequency, *mey*, *šarāb*, *kamr*, and *nabīd*. In meaning they are virtually interchangeable, but they are metrically different. Their use by poets was governed more by phonetic and linguistic considerations than by differences in sense.

Bāda and *mey* in particular appear in the terms for various kinds of wine, the implements necessary to make wine and prepare it for drinking, the place where it is drunk, and for wine-bibbers themselves. Double distilled wine is "wine of two fires" *bāda-ye do ātaša*, a tavern is a "wine-house" *mey-kāna*, *mey-kada*, and wine-drinkers are those who "drink," "worship," or "measure out" wine—*bādagošār*, *bādaparast*, *bādapeymā* (for these terms see, e.g., Dehḡodā, s.vv.).

Literary texts reflect very different views of wine and drunkenness than one might expect from the fierce temperance of Islamic injunctions against intoxicating beverages. In the *Šāh-nāma*, a work that is self-consciously pre-Islamic in its context and ideology, wine is an antidote to grief and misfortune and the necessary accompaniment of hospitality (*Šāh-nāma*, Moscow, II, pp. 173-74 ll. 52, 58, 197-98 ll. 353-54, 460-63). Drinking wine in company is the benign opposite of meeting in war or single-combat. There are many scenes in which heroes either invite their foes to put aside their arms and hoist the cup of friendship instead, or in which warriors prepare for battle by a night of carousal (*Šāh-nāma*, Moscow, II, pp. 208-09 ll. 484-526 passim, 232 ll. 815, 830-34).

Nor is there any suggestion that drunken conviviality has unfortunate side effects. Kay Kāvūs is a rash and foolish monarch who makes many decisions he later repents, but never under the influence of drink. Finally, while Zoroastrian beliefs and practices are only vaguely and imperfectly adumbrated in the *Šāh-nāma*, there is no suggestion that wine-drinking is offensive to the new faith. Ešfandīār does not hesitate to hoist a cup with Rostam although he is an exemplar of Zoroastrian piety (*Šāh-nāma*, Moscow, VI, p. 249 l. 528).

Poetry and other works written as part of courtly *adab*, acknowledge the immorality of drinking, but rather light-heartedly. While it is now immoral to drink with one's friends, drunkenness is still presented as a relief from pain and the focus of hospitality and celebration. Persian poets followed the example of Abū Nowās in playing upon the opposition of wine-drinking and piety for ironic or humorous effect. Manūčehrī, for example, parodies the ritual of morning prayer—the cock is the *mo'adden* of wine-drinkers and

wine not piety is the hope of the despairing—and begins another poem by describing the drunken feast that follows the conclusion of the fast of Ramazān (*Dīvān*, ed. M. Dabīrsīāqī, Tehran, 1338 Š./1959, pp. 88, 177). Nor were such convivial gatherings simply a poetic convention; Bayhaqī makes reference to gatherings at which the members of the court gathered to drink and enjoy music and singing as well (Bayhaqī, ed. Fayyāz, pp. 54, 527-29).

When wine-drinking is condemned, it is less for reasons of piety than for a practical recognition of its disastrous consequences on public conduct and policy. Stories about the evils of making important decisions while drunk abound, as does praise for those officials wise enough to reconsider on the sober morning after all decisions made while drunk (K'āja Neẓām-al-Molk, *Štār al-molūk*, ed. H. Darke, Tehran, 1347 Š./1968, chaps. 15, 17, 39). There is a certain truth in poets' fanciful derivation of *bāda* from *bād* "wind," meaning that it inflates the drinker with the "wind" of conceit and rashness (*bāde-ḡorūr*; see Dehḡodā, s.v.). Disapproval of drinking, however, is balanced by the acceptance of it as a common, if unfortunate, practice. Kaykāvūs b. Eskandar includes a chapter on how to conduct oneself at a drinking party, along with gentle reproofs for those who so indulge themselves ('Onṣor-al-Ma'ālī Kaykāvūs b. Eskandar, *Qābūs-nāma*, ed. Ğ. H. Yūsufī, Tehran, 1345 Š./1967, chap. xi).

As the center of gravity in Persian poetry shifted from court to *kānaqāh*, *bāda* gained a new range of meanings which transformed the immorality of wine-drinking into an alternative mode of piety. In order to separate themselves from Islamic orthodoxy, Sūfīs created a world which, in their poetry in particular, was the diametric opposite of court and mosque. The well-established association of wine with intoxication, irrational behavior, the impious rejection of orthodoxy, and the joys of fellowship made wine-drinking a logical, even an inevitable symbol for the piety of mysticism. Wine-drinking and drunkenness came to stand both for the search for transcendent spiritual knowledge, and for the brotherhood of mystics. Wine was also widely believed by Muslim Iranians to be a part of Zoroastrian religious rituals, and this association with illicit or unconventional religious practices provided mystical poetry with an alternative clergy, the magian eider (*pīr-e mogān*), and an alternative place of worship, the winehouse, that were in direct and shocking contrast with *šraikh* and mosque. And in the fusion of the "beloved" of the courtly *tašīb* with the magian's acolyte, the cupbearer or *suqr* who poured the wine, mystical poetry found its most powerful and attractive symbol—the metaphorical love (*'ešq-e mujāzī*) for a beautiful youth which transformed the seductions and distractions of worldly joy into an allegory for the pursuit of transcendent union (Schimmel, pp. 284, 292). The association of worldly drunkenness with spiritual intoxication eventually became so firmly established in Persian poetry that wine drinking lost its original meaning of simple, worldly revelry.

—Bade (TSU)

Ash
Bade

2 MAYIS 1992

Dergi / Kitap
Kütüphane Mevcuttur

باده عشق (۲)

پیدایش معنای مجازی باده در شعر فارسی

MADDE YAYINLANDIKTAN
SONRA GELEN DÖKÜMAN

نصرالله پورجوادی

دیدگاه شرعی و با استناد به کتاب و سنت ایراد می‌شد. اتهامی که متشرعان و علمای ظاهری به صوفیه می‌زدند بدعت بود که خود شدیدترین اتهامات بود. این علما سماع را بدعت و هرگونه بدعت را هم حرام می‌دانستند. در مقابله با ایشان، صوفیه سعی می‌کردند تا ثابت کنند که دایر کردن این مجالس و شرکت جستن در آنها، لااقل برای عده‌ای خاص و تحت شرایطی، مباح و حتی گاهی مستحب و لازم است. از همین بحثها و دفاعیات بود که نظریه خاص صوفیانه در مورد احساس درونی و ذوق هنری شکل گرفت.

در مجالس سماع دو چیز متفاوت بود که مستمعان از راه حس شنوایی دریافت می‌کردند، یکی موسیقی و دیگر آوازی که همراه با آن خوانده می‌شد. انتقادهای و اعتراضاتی هم که مخالفان نسبت به صوفیه می‌کردند عمدتاً بر سر این موضوعات بود. بنابراین، یکی از مسائل سماع مسأله حرام و حلال بودن موسیقی بود، و یکی دیگر مسأله حرام و حلال بودن آواز خواندن و شنیدن صوت خوش. مسأله اخیر خود دو جنبه داشت، یکی حلال و حرام بودن صوت خوش فی نفسه، و دیگر حلال و حرام بودن مطالبی که خوانده می‌شد. جنبه اول این مسأله، یعنی نفس آواز و صوت خوش و حرام و حلال بودن آن در نهایت به مسأله اول، یعنی موسیقی، مربوط می‌شد. بنابراین، مسأله حرام و حلال بودن مسموعات در مجلس سماع عمدتاً بر سر شنیدن موسیقی و صوت زیبا از يك طرف، و شنیدن کلام از طرف دیگر بود.

مسأله موسیقی و شنیدن آن در مجلس سماع و نظر علمای اسلام، بخصوص اهل حدیث و فقها درباره آن از يك سو، و پاسخهای صوفیه و نظر ایشان درباره موسیقی و حقیقت آن و شرایط استماع آن از سوی دیگر، خود یکی از مباحث مهمی است که در تمدن اسلامی، بخصوص در قرنهای سوم و چهارم و پنجم، پدید آمده است. بحثهایی که مخالفان موسیقی و موافقان آن کرده‌اند هم از لحاظ فقهی و هم از لحاظ اجتماعی و هم از لحاظ فلسفی و عرفانی درخور مطالعه است. طرح این مسأله و

(۱) سماع و احساس درونی. شنونده

در دوره‌ای که بعضی از محققان اروپایی از آن به عنوان «رنسانس اسلامی» یاد کرده‌اند، دوره‌ای که اواخر قرن سوم و قرن چهارم و تا حدودی نیمه اول قرن پنجم را دربر می‌گیرد، دو نهاد مهم فرهنگی در تمدن اسلامی پدید آمد که هر يك از آنها به نحوی در رشد و شکفتن فرهنگ و تمدن اسلامی در اعصار بعدی تأثیر مستقیم داشته است. یکی از آنها مدرسه بود و دیگر مجلس سماع. هر دو نهاد به تجربه انسان از راه شنوایی مربوط می‌شد، ولی این تجربه در یکی جنبه عقلی داشت و در دیگری جنبه قلبی و ذوقی. مدرسه پایگاه علوم مختلف اسلامی، اعم از نقلی و عقلی، بود و مجالس سماع صوفیانه خاستگاه دوهنر اصیل دینی، یکی موسیقی و دیگر شعر، بود.

سماع صوفیانه و بحثهایی که از طرف مخالفان و موافقان در خصوص آن پدید آمد نظریه فلسفی عمیقی را درباره ذوق هنری و تجربه و احساس درونی نسبت به يك اثر هنری (aesthetic experience) در میان صوفیه و به طور کلی متفکران اهل معنی پیش کشید، و همین نظریه راه را برای ظهور معانی عرفانی و تأسیس حکمت ذوقی در شعر فارسی باز کرد. این معانی در مورد الفاظی پدید آمد که به موضوع عشق و عاشقی و همچنین به مجالس عیش و طرب و باده و باده‌نوشی و مستی مربوط می‌شد و همه آنها بر روی هم زبانی را تشکیل دادند که شاعران فارسی‌زبان بعداً توانستند تجربه معنوی و دینی خود را با آن بیان کنند. معنای عرفانی باده و می یکی از نخستین معانی بود که در مجلس سماع و در نتیجه احساس درونی و ذوق هنری مستمعان پدید آمد.

مجالس سماع صوفیه، به خلاف مدارس، بخصوص مدارس که برای تعلیم علوم دینی و شرعی تأسیس گردید، از لحاظ شرعی خالی از اشکال نبود. این مجالس که تا حدودی شبیه به مجالس عیش و نوش در خراباتها و یادآور مجالس طرب در دربارها بود به دلایل اخلاقی و اجتماعی و سیاسی از ابتدا مورد انتقاد و اعتراض اهل حدیث واقع شد، و این انتقادهای و اعتراضات هم از