

درآمد

یکی از موضوعات اصلی شعر فارسی عشق است. شعرای فارسی زبان از بدو تاریخ شعر دری عشق را به عنوان يك موضوع اصلی در نظر گرفته و بخش عظیمی از قصاید و رباعیات و دوبیتیها و غزلیات و مثنویهای خود را در وصف عشق و اوصاف معشوق و حالات عاشق سروده‌اند. بطور کلی، اشعار زبان فارسی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: اشعار صوفیانه و اشعار غیر صوفیانه. موضوع عشق اصلی‌ترین موضوع اشعار صوفیانه بوده است، ولیکن شعرای غیر صوفی نیز عموماً از این موضوع غفلت نکرده‌اند. بنابراین هم شعرای صوفی و هم شعرای غیر صوفی عشق و عاشق و معشوق را همواره به عنوان يك موضوع اصلی در نظر گرفته و در وصف آنها تا جایی که توانسته‌اند داد سخن داده‌اند.

شعر حرام، شعر حلال

اشعار عاشقانه زبان فارسی اعم از اشعار صوفیانه و غیر صوفیانه را نیز بطور کلی می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: یکی اشعاری که در آنها خود عشق تعریف شده و شاعر درباره ماهیت آن و ذات و صفات آن سخن گفته، و دیگر اشعاری که در آنها حالات و صفات عاشق شرح داده شده، و بالأخره اشعاری که در آنها اوصاف معشوق بیان شده است. این سه دسته بر روی هم نظریاتی را درباره عشق و محبت بیان کرده‌اند و بررسی این نظریات در نزد شعرای مختلف، در طول اعصار و قرون، خود یکی از موضوعات مهم و اساسی ادبیات فارسی را تشکیل می‌دهد. موضوعی که ما می‌خواهیم مورد مطالعه قرار دهیم اشعاری است که در آنها اوصاف معشوق بیان شده است. این دسته از اشعار بسیار متنوع است، و حتی می‌توان خود آنها را به چندین دسته تقسیم کرد. ما در اینجا از همه این دسته از اشعار فقط تعداد خاصی را در نظر خواهیم گرفت و آن اشعاری است که در آنها از پیکر معشوق، و بخصوص از اعضای بدن او، آن هم بیشتر اجزای سر و روی او، سخن گفته شده است. به عبارت دیگر، موضوع مورد نظر ما اشعاری است که در آنها زلف و خدوخال و چشم و ابرو و لب معشوق و اعضای مشابه دیگر او وصف شده است. اگرچه موضوع مورد بحث ما اشعاری است که در آنها معشوق، بخصوص زلف و خد و خال و چشم و ابروی او، وصف شده است و این بحث را ما از لحاظ تاریخی می‌خواهیم دنبال کنیم، ولی مطالعه ما مربوط به خود اشعار نیست. بحث ما به هیچ وجه جنبه ادبی ندارد. بحث درباره خصوصیات لفظی و صنایع شعری و نکات و دقایق و ظرایف ادبی بحثی است که به ادبا و مورخان ادب و محققان و نقادان ادبیات مربوط می‌شود. اما بحثی که ما می‌خواهیم پیش کشیم بحثی است فلسفی، به معنای عام لفظ، و عرفانی.

نصرالله بورجوادی

پژوهشگاه علوم انسانی
رتال جامع علوم

توضیح آن که، الفاظی چون قد و قامت و خد و خال و چشم و ابروی معشوق به معانی ای دلالت می‌کند، ولی این معانی در اشعار شعرا یکسان نبوده بلکه در طول تاریخ تحولات گوناگونی یافته است. مهمترین تحولی که در این دسته از اشعار پدید آمده است، تحولی است که در نیمه دوم قرن چهارم و در قرن پنجم بر اثر توجه صوفیه به شعر فارسی، بخصوص شعر عاشقانه، پیدا شده است. در مراحل اولیه تکوین شعر فارسی، تا قرن پنجم، شعر فارسی بطور کلی فاقد جنبه صوفیانه بوده، ولی از اواسط قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، مشایخ صوفیه از اشعار شعرا و الفاظ و استعارات و تشبیهات ایشان برای مقاصد خود استفاده کرده و بدین نحو تحولی در معنای این الفاظ به وجود آورده‌اند. این تحول حادثه‌ای بود مهم، هم در تاریخ ادبیات فارسی و هم در تاریخ تصوف ایران. شعر فارسی، البته بخش اعظم آن، از قرن پنجم به بعد محملی شد برای بیان معانی و رموز صوفیانه، و شعرا و مشایخ صوفیه به تدریج فلسفه‌ای را بنا نهادند که زبان آن زبان شعر بود.

قرنهای چهارم و پنجم و ششم هجری در ایران، و بطور کلی در بسیاری از سرزمینهای اسلامی، عصر تکوین فلسفه و تفکر فلسفی است. اساس فلسفه مشایی و تفکرات عمده فلسفی و کلامی در این عصر ریخته شد. مبانی و قواعد تصوف نیز از لحاظ نظری در همین عصر استوار شد و در قرون بعد تفصیل پیدا کرد. در این قرون، بخصوص از نیمه دوم قرن پنجم به بعد، تصوف نظری به اوج خود رسید و توانست تفکرات فلسفی ای را که با عقاید اسلامی و ذوقیات ایرانی سازگار بود به وجود آورد. این نهضت فکری و فلسفی محتاج به یک زبان بود، و برای این منظور به سراغ زبان ادب فارسی، بخصوص شعر رفت. تصوف و بطور کلی تفکر فلسفی و عرفانی ایرانی، شعر فارسی را که در دو قرن پیش بتدریج ظهور کرده و مراحلی از کمال را پیموده بود در خدمت خود گرفت و به آن ابعاد دیگری بخشید. بدین نحو شعر فارسی از قرن پنجم به بعد از لحاظ معنی تحولی به خود دید و معنویت دیگری به آن راه یافت. این مطلب را بخصوص در زمینه اشعار خمری و عاشقانه می‌توان مشاهده کرد. اشعار خمری و عاشقانه از قرن پنجم به بعد محملی شد برای یک سلسله اندیشه‌های فلسفی- عرفانی و متفکران شاعر و شاعران صوفی مشرب الفاظ خراباتیان و میگساران و عشاق را به عنوان رمز و نمودگار حقایق الهی و معانی مابعدالطبیعی به کار بردند و بر تعداد آنها افزودند و دایره آنها را وسیع و وسیعتر نمودند.

یک دسته از الفاظ مهم و رایج شعر فارسی که صوفیه از آنها استفاده کرده‌اند الفاظی چون زلف و گیسو، چشم و ابرو، خد و خال، لب و دندان و امثال آنهاست که از بدو پیدایش شعر فارسی به کار می‌رفته است. معانی این الفاظ در ابتدا علی‌الظاهر جنبه

فلسفی و مابعدالطبیعی نداشته است. ولی در قرن پنجم صوفیه تحولی در معنای آنها پدید آورده‌اند و تلقی دیگری از آنها کرده‌اند و به تدریج یک نظام فلسفی- عرفانی را پایه‌ریزی کرده و این الفاظ و معانی را در قالب آن ریخته‌اند. از آن به بعد این عنصر فلسفی- عرفانی در شعر فارسی حفظ شده ولی در دوره‌های مختلف و در مکاتب گوناگون و به دست شاعران متفاوت تغییراتی به آن معانی داده شده است.

در این مقاله ما سعی خواهیم کرد تحول معنایی الفاظ زلف و قد و خد و خال و چشم و ابروی معشوق را در قرن پنجم مورد مطالعه قرار دهیم. برای این منظور سخنان دو نویسنده اصلی این قرن یعنی هجویری و ابوحامد محمد غزالی را مورد تحلیل قرار خواهیم داد و تحول معنایی این الفاظ را در زمان ایشان مطالعه خواهیم کرد و سیر این تحول را در نزد نویسندگان و شعرای قرون بعد به مقالاتی دیگر موكول می‌کنیم.

۱) شعر عاشقانه و آغاز پیوند آن با تصوف

اشعار عاشقانه وصفی در ادبیات فارسی به قدمت شعر فارسی است. از حنظله بادغیسی، شاعر دوره طاهریان و یکی از نخستین شعرای فارسی زبان، ابیاتی باقی مانده است که در آنها شاعر به وصف روی و خال معشوق پرداخته است؛ روی او را به آتش و خالش را به سپند تشبیه کرده است. فیروز مشرقی (ف. ۲۸۳ ه.ق.) نیز در شعری به خط و لب و دندان معشوق اشاره کرده، و در بیتی به سرو زلف مشکین او. ابوسلیک گرگانی، معاصر عمرولیث، مژه معشوق را به دزدی تشبیه کرده که دل از شاعر ربوده است. ابوالحسن شهید بلخی، شاعر و حکیم متکلم سده سوم و چهارم هجری، در ابیاتی که از او به جا مانده است از زلف و بناگوش و چشم و دیگر اعضای معشوق سخن گفته و در بیتی در وصف دهان معشوق گفته است که در تنگی همچون پسته‌ای است که جهان را بر شاعر چون پسته تنگ کرده است.^۲ این نوع تعریفها و وصفها از اندام و جوارح معشوق در اشعار اغلب شعرای قدیم فارسی، از رودکی و دقیقی بلخی و منجیک ترمذی در قرن سوم گرفته تا شعرای بلندآوازه قرن چهارم از قبیل فردوسی و فرخی و عنصری دیده می‌شود. بطور کلی عشق در نزد شعرای قرنهای سوم و چهارم یکی از موضوعات اصلی بوده و ابیات فراوانی در تعریف عشق و حالات عاشق و صفات و اوصاف معشوق سروده شده است. بدین ترتیب شعر عاشقانه، و از جمله شعری که در آن اندام معشوق وصف می‌شده است، از لحاظ ادبی

مراحلی از کمال خود را تا قرن پنجم پیموده بوده است. یکی از مسائلی که در مورد اشعار عاشقانه فارسی در این دوره می‌توان مطرح کرد نوع عشقی است که شاعر در نظر داشته



است. دیدگاه شعرای مختلف در این اشعار دقیقاً بر ما معلوم نیست و نمی‌دانیم که آیا عشق از نظر همه ایشان صرفاً عشق انسانی بوده و معشوق ایشان همان معشوق شعرای عصر جاهلی بوده یا لااقل از برای پاره‌ای از ایشان عشق دیگری مطرح بوده و معشوقی که وصف می‌کرده‌اند صرفاً يك معشوق انسانی نبوده است. به عبارت دیگر، وجود پیوندی میان شعر فارسی در قرنهای سوم و چهارم و تصوف بر ما معلوم نیست و نمی‌دانیم که عشق صوفیانه که عشقی الهی بوده است در این شعر تأثیر گذاشته است یا نه. اصولاً نه در آثار شعرا و نه در آثار نویسندگان این عصر، مطلبی که به حل این مسأله کمک کند دیده نمی‌شود. حتی نویسندگان صوفی نیز این اشعار را مورد توجه و بحث قرار نداده‌اند، و مثلاً در دو کتاب مهم و کلاسیک صوفیه، یعنی اللمع ابو نصر سراج (ف. ۳۷۸ ه.ق.) و التّعرف ابو بکر کلاباذی (ف. ۳۸۰ یا ۳۹۰ ه.ق.)، که هر دو در نیمه دوم قرن چهارم تألیف شده است، شعر عاشقانه (حتی اشعار عربی که زبان این دو کتاب است) مورد بحث قرار نگرفته است. بنابراین، اگرچه اشعار عاشقانه فارسی، از جمله اشعاری که در وصف اندام معشوق سروده شده است، در قرنهای سوم و چهارم به مرحله بلوغ رسیده و بازاری گرم پیدا کرده بوده است، تا جایی که ما اطلاع داریم، مورد توجه و عنایت صوفیه قرار نگرفته، و به عشقی که در این اشعار تعریف شده است از دیدگاه تصوف نگاه کرده نشده است. توجه صوفیه به این نوع شعر ظاهراً در حدود اوایل قرن پنجم آغاز شده، و در این میان به نظر می‌رسد که مشایخ خراسان پیشقدم بوده‌اند. چه بسا این امر معلول تحولی بوده است که در قرن پنجم در تصوف مشایخ خراسان پدید آمده است. احتمالاً علت عدم توجه صوفیه به این قبیل اشعار تا قبل از قرن پنجم غلبه روح زهد و عبادت بر تصوف بوده است. ولی در نیمه دوم قرن چهارم و اوایل قرن پنجم در پاره‌ای از محافل و مکاتب، روح سکر و شیوه قلندری و رندی و ملامتی غلبه یافته و حال و هوای جدیدی در تصوف خراسان پدید آورده و عشق محور اصلی توجه مشایخ قرار گرفته و الفاظ و مضامین اشعار عاشقانه وسیله بیان نظریات و احوال ایشان گشته است.

آثار روح قلندری و رندی و شور و شوق عاشقانه را بیش از

هر کس در شیخ ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷ تا ۴۴۰ ه.ق.)، صوفی بزرگ نیمه اول قرن پنجم، می‌توان مشاهده کرد. در مورد ابوسعید گفته‌اند که وی اول کسی بود که «افکار و خیالات تصوف را در شعر بیان نمود»^۳. شرحی که از احوال ابوسعید در کتاب اسرارالتوحید نوشته‌اند، و اشعار عاشقانه‌ای که به وی نسبت داده‌اند فی‌الجمله حاکی از دید جدیدی است که در این شیخ بلندآوازه و بطور کلی در فضای صوفیانه خراسان در نیمه اول قرن پنجم پدید آمده است. یکی از گزارشهای شایان توجه در این اثر داستانی است مربوط به دوران کودکی شیخ که بنا بر آن شبی ابوسعید همراه پدر خود به مجلس سماع صوفیان می‌رود و در آنجا ابیاتی را از قوال می‌شنود^۴ که در آن سخن از عشق و فداکاری و جان‌بازی عاشق به میان آمده است، ولی از اوصاف معشوق در آن سخنی نیست. در ابیات دیگری هم که سالها بعد ابوسعید از شیخ ابوالقاسم بشریاسین شنیده است باز از اوصاف معشوق سخنی نیست. ولی در میان «ابیاتی که بر زبان شیخ رفته» و محمدبن منور در فصل سوم اسرارالتوحید نقل کرده ابیاتی دیده می‌شود که در وصف زلف و رخسار معشوق سروده شده است، از جمله این ابیات:

تا زلف تو شاه گشت و رخسار تو تخت
 افگند دلم برابر تخت تو رخت
 روزی بینی مرا شده کشته بخت
 حلقم شده در حلقه زلفین تو سخت^۵

تاریخ این ابیات ظاهراً اوایل قرن پنجم هجری است و ما از روی همین قراین می‌توانیم حدس بزنیم که اشعار صوفیانه‌ای که در آنها معشوق و اعضای بدن او (بخصوص زلف و روی او) وصف می‌شده است متعلق به دوران پختگی اشعار عاشقانه در تصوف است. البته، از آنجا که گزارش مبسوط حالات شیخ ابوسعید ابوالخیر، یعنی اسرارالتوحید، در نیمه دوم قرن ششم، یعنی يك قرن و نیم بعد از حیات شیخ، نوشته شده است؛ به زحمت می‌توان حکمی قطعی درباره جزئیات وقایع و خصوصیات روحی شیخ و اقبال او به اشعار عاشقانه صادر کرد. صحت انتساب اشعاری که به ابوسعید نسبت داده شده است خود موضوعی است جداگانه. ولی صرف نظر از صحت و سقم انتساب هر يك از ابیات به شیخ، همین قدر می‌توان گفت که ابوسعید به شعر فارسی، از جمله شعر عاشقانه، از دیدگاه تصوف نگاه می‌کرده است.

ابوسعید ابوالخیر تنها صوفی‌ای نبوده است که در عصر خود میان شعر عاشقانه فارسی و تصوف پیوند ایجاد کرده است. حال و هوای جدیدی که از نیمه قرن چهارم و بخصوص در قرن پنجم در تصوف خراسان پدید آمد مشایخ دیگر را نیز تحت تأثیر قرار داد. چگونگی این تأثیر در مشایخ این عصر خود محتاج به تحقیق

است. در اینجا همین قدر می توان گفت که بطور کلی در نیمه اول قرن پنجم مشایخی بوده اند که به اشعار عاشقانه، از جمله اشعاری که در آنها زلف و چشم و ابرو و خد و خال و قد و قامت معشوق و دیگر اعضای بدن او وصف می شده است، از دیدگاه عرفانی نگاه می کردند. این مطلب را از خلال گزارشی که نویسنده نامی تصوف در نیمه اول قرن پنجم یعنی علی بن عثمان هجویری در کشف المحجوب نوشته است بخوبی می توان استنباط کرد.

۲) هجویری و شعر حرام

بحثی که هجویری در کشف المحجوب درباره سماع پیش کشیده است بحثی است بسیار مفصل که در آن مسائلی چون حقیقت سماع و انواع آن، احکام و آداب سماع، و آرای مشایخ مختلف درباره این موضوع و بالأخره رأی خود هجویری درباره این مسائل مطرح شده است. از جمله مسائلی که در این بخش مطرح شده است چیزهایی است که در مجلس سماع خوانده می شده است. آیات قرآن بهترین چیزی است که از نظر عموم صوفیه در این مجالس خوانده می شده است؛ «اولی تر مسموعات مردل را به فواید و سیر را به زواید و گوش را به لذات، کلام ایزد عزاسمه است»^۷. پس از قرآن، آنچه قوالان در مجالس سماع می خوانده اند شعر بوده است. اشعاری که صوفیه در مجالس سماع می خوانده اند ابتدا اشعار عربی بوده است. نمونه ای از این اشعار را هجویری خود در کشف المحجوب ذکر کرده است. البته، نظر صوفیه در مورد استفاده از اشعار در مجالس یکسان نبوده است. بعضی آن را مباح می دانستند و بعضی حرام. این حکم بستگی به محتوای شعر داشته است. در ضمن بررسی محتوای اشعار است که هجویری به اشعاری اشاره می کند که در آنها اندام معشوق وصف می شده است. این قبیل اشعار ظاهراً به فارسی بوده است و بحثی که هجویری درباره آنها پیش کشیده است حاکی از نخستین نشانه های پیوند تصوف با شعر عاشقانه فارسی است.

آنچه در اینجا منظور نظر ماست مسأله پیوند تصوف با شعر عاشقانه بطور کلی نیست، بلکه نظری است که هجویری نسبت به يك دسته خاص از این اشعار داشته، یعنی اشعاری که در وصف اعضای معشوق از قبیل چشم و رخ و خد و زلف و خال او در مجالس سماع خوانده می شده است. این الفاظ بعدها در تصوف به عنوان اصطلاحات استعاری و الفاظ رمزی توسط مشایخ مختلف مورد بحث قرار گرفته و رسایل متعددی نیز در تعریف آنها تدوین شده است. البته، همانطور که قبلاً گفته شد، این قبیل الفاظ در صدر تاریخ شعر فارسی، یعنی در قرون سوم و چهارم، از این دیدگاه مورد توجه قرار نگرفته است، لا اقل شواهدی دال بر

آن در دست نیست. داستان ورود این الفاظ به محافل صوفیه و کاری که صوفیه با آنها کردند و از آنها به عنوان رمز استفاده کرده معانی ما بعدالطبیعی و حقایق الهی از برای آنها قائل شدند خود مطلبی است که ما در صدد شرح آن هستیم. ابتدای پیوند این الفاظ با تصوف ظاهراً اوایل قرن پنجم بوده، ولی چنان که از بحث هجویری پیداست، این الفاظ در این دوره به عنوان اصطلاح وارد تصوف نشده است.

اصولاً مبحث اصطلاحات در تصوف یکی از مباحث عمده این علم است و پیدایش این بحث در نزد صوفیه نیز همزمان با تکوین تصوف نظری بوده است و نویسندگان کلاسیک همواره بخش خاصی از کتابهای خود را به ذکر و تعریف مصطلحات اختصاص می داده اند. مثلاً دو کتاب مهمی که در قرن چهارم تدوین شده و ما قبلاً از آنها نام بردیم، یعنی *اللمع والتعرف*، الفاظ اصطلاحی را به تفصیل شرح داده اند. دو کتاب دیگر که از امهات کتب صوفیه در قرن پنجم است، یعنی *رساله قشیری* و *کشف المحجوب* هجویری نیز بحثی مستوفی در این خصوص پیش کشیده اند. اما در همه این آثار الفاظی که به عنوان اصطلاح تعریف شده است الفاظ متداول در نزد شعرانیست، و در هیچ يك از آنها ذکری و بحثی از وصف زلف و خد و خال و سایر اعضای بدن معشوق به میان کشیده نشده است. این خود نشان می دهد که اصولاً عنوان اصطلاح در تصوف تا نیمه قرن پنجم و حتی اواخر آن منحصرأ به الفاظ خاصی چون فنا و بقا، تلوین و تمکین، حال و مقام، وقت و نفس، سکر و صحو و نظایر آنها اطلاق می شده است. ولی هجویری، اگر چه او نیز مانند سراج و کلاباذی و قشیری، در بحث خود درباره اصطلاحات اشاره ای به الفاظ شعری نکرده است، برخلاف ایشان از این الفاظ بکلی غفلت نکرده است. وی همانطور که گفته شد در ضمن بحث درباره سماع صریحاً به این قبیل الفاظ اشاره کرده و آنها را، البته نه به عنوان اصطلاح، مورد بحث قرار داده است.

بحثی که هجویری درباره الفاظ زلف و خد و خال و چشم و ابرو پیش کشیده است از چند لحاظ قابل توجه است. وی، چنان که می دانیم، نخستین نویسنده ای است که موضوع تصوف را بطور کامل و مبسوط به زبان فارسی تألیف کرده است. البته قبل از او ابوالرہیم اسماعیل مستملی بخاری (ف. احتمالاً ۴۳۴ ه.ق.) شرح مبسوطی به کتاب *التعرف کلاباذی* به زبان فارسی نوشته است. ولی *کشف المحجوب* شرح کتاب دیگران نیست، بلکه يك تصنيف مستقل است، ولذا هجویری با نوشتن این کتاب سنت جدیدی در تصوف پدید آورده است. تا قبل از او کتابهایی که نویسندگان در این علم می نوشتند به عربی بود. مثلاً *اللمع والتعرف* که از امهات کتب صوفیه است هر دو به عربی است،



فحوای کلام این نویسنده معلوم نمی‌شود که این اشعار فارسی بوده است یا عربی و دقیقاً چه نوع ابیاتی با چه الفاظی انتخاب می‌شده است. به هر حال، اسماعیل بخاری ذکری از الفاظی چون زلف و خدوخال و غیره به میان نیاورده است، ولذا باید گفت تا جایی که ما می‌دانیم، مبتکر این بحث در تصوف هجویری بوده است.

باری، با ورود این الفاظ به حوزه تصوف فصل جدیدی در تاریخ تصوف در ایران آغاز می‌شود. البته، همانطور که خواهیم دید، هجویری بحث این الفاظ را کم و بیش به‌طور استطرادی مطرح می‌کند، و نظر او نیز در مورد آنها چندان مساعد نیست و بحث او نیز تا حدودی سطحی است، ولی به هر حال این از اهمیت اصل مطلب، یعنی ورود رسمی این الفاظ به کتب کلاسیک، نمی‌کاهد. حال بپردازیم به بحثی که نویسنده درباره اشعار عاشقانه وصفی مطرح کرده است.

همانطور که اشاره شد، بحث هجویری درباره الفاظ زلف و خدوخال و رخ و غیره با توجه به استعمال آنها در شعر و از این حیث که شعر از جمله چیزهایی بوده است که قوالان می‌خوانده‌اند مطرح شده است. این بحث در آخرین بخش کتاب کشف‌المحجوب در «باب سماع و ما يتعلق به» طرح شده است. هجویری می‌خواهد به این سؤال پاسخ دهد که آیا خواندن شعر، هر نوع شعر، در مجلس سماع جایز است یا نه. چنان که خواهیم دید، پاسخ این سؤال منفی است. از نظر او شنیدن بعضی از اشعار در مجلس سماع حلال است و بعضی دیگر حرام. اشعاری که در آنها وصف خدوخال و زلف شده است در دسته دوم، یعنی جزو اشعار حرام است، و هجویری شنیدن آنها را جایز نمی‌داند.

امروزه برای ما تا حدودی عجیب است که بشنویم شخصی که خود یکی از اعظم نویسندگان صوفیه بوده است شنیدن اشعار عاشقانه را حرام می‌دانسته است. ولی اگر ما به این نویسنده در جایگاه تاریخی خودش نگاه کنیم، خواهیم دید که سخن او تعجب آور نیست. هجویری در زمانی کتاب خود را می‌نوشت که تصوف تازه از فضای زاهدانه و عابدانه تا حدودی خارج می‌شد و با ذوق و شور و حالی که در ادب فارسی بود آشنا می‌شد. هجویری خود با وجود اینکه ایرانی بود و زبان مادری اش فارسی بود و به فارسی چیز می‌نوشت هنوز مانند قشیری، و برخلاف ابوسعید ابوالخیر، تحت تأثیر همین تصوف زاهدانه و عابدانه‌ای بود که با روحیه مشایخ بغداد و بصره بیشتر سازگاری داشت. وی يك صوفی متشرع بود و تأکید او بر شریعت نیز تا حدودی قشیری به نظر می‌رسد. این روحیه متشرعانه را در بحثی که وی درباره شعر بطور کلی و الفاظی که شعرا به کار می‌برند و با آنها به وصف معشوق می‌پردازند می‌توان مشاهده کرد.

اگرچه نویسندگان آنها ایرانی‌اند. حتی قشیری نیز که از مشایخ نیشابور بود رساله خود را در قرن پنجم به عربی نوشت. هجویری اولین کسی بود که کتابی مانند اللمع و التعرف و رساله به زبان فارسی می‌نوشت. شاید دلیل عمده پیش کشیدن بحث اشعار عاشقانه وصفی و الفاظ زلف و خدوخال و چشم و ابرو نیز در این کتاب زبان آن بوده است. طرح مسأله الفاظی که در اشعار فارسی رواج پیدا کرده و صوفیه ایرانی آنها را می‌خوانده‌اند در يك کتاب فارسی کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد. نکته دیگر این است که اشاره هجویری به این الفاظ خود نشان می‌دهد که در زمان او این الفاظ وارد تصوف شده بوده است. راه ورود آنها نیز مجالس سماع صوفیه بوده است. به عبارت دیگر، از راه مجالس سماع بود که اشعار عاشقانه فارسی، بخصوص اشعاری که در آنها وصف خال و خدوخال و رخ معشوق می‌شد، وارد تصوف ایرانی شد و این طبیعی‌ترین راهی بود که شعر فارسی می‌توانست از آن وارد تصوف شود. دقیقاً به همین دلیل است که هجویری مسأله این الفاظ را در ضمن بحث سماع پیش کشیده است. ولی کاری که خود هجویری کرد نیز قدم مهمی بود که در تصوف برداشته می‌شد. وی نخستین بار این الفاظ را وارد کتابهای صوفیه کرد.

این نکته از لحاظ تاریخی بسیار مهم است که در اولین کتاب کلاسیکی که در تصوف به زبان فارسی تألیف می‌شود، يك دسته از الفاظ خاص که در شعر فارسی به کار می‌رفته است موضوع بحث قرار می‌گیرد. البته، همانطور که گفته شد، قبل از هجویری کتاب دیگری به فارسی در تصوف نوشته شده بود و آن شرح تعرف بود. نویسنده این شرح، اسماعیل مستملی بخاری، نیز بحث مبسوطی درباره سماع پیش کشیده است، ولی ذکری از الفاظ زلف و خدوخال و چشم و غیره به میان نیاورده است. در مورد سماع وی معتقد است که اگر به قدر ضرورت باشد مباح و «اگر در خیر و طاعت باشد حلال است، اما چون غزل و قصیب (کذا) باشد معصیت گردد، مگر که حال ضرورت گردد آنگاه به قدر ضرورت مباح باشد».^۸ از این جمله می‌توان استنباط کرد که در اوایل قرن پنجم، در زمان مستملی بخاری، قوالانی در مجالس سماع به خواندن اشعار عاشقانه (تشبیب یا نسیب) می‌پرداخته‌اند، ولی از

«چشم و رخ و خدّوزلف و خال» است. از نظر این دسته از صوفیه این الفاظ عباراتی بوده است که به مبانی دیگری اشاره می‌کرده است. البته بحث بر سر مراد شاعر و یا حتی قول او نیست، بلکه بحث بر سر برداشت شنونده است. صوفیان مزبورکاری به این نداشتند که شاعر چه معنایی را از این الفاظ اراده کرده بوده است.^{۱۱} دلیل ایشان برای حلال بودن این اشعار تلقی‌ای بوده است که خود ایشان از آنها داشتند. تلقی ایشان از این اشعار این بوده که الفاظ چشم و رخ و خدّوخال و زلف همه اشاره به حق است. پس صوفی‌ای که در سماع اشعاری‌ای می‌شنیده و از آنها به وجد در می‌آمده، در آن الفاظ نظرش به معشوق انسانی نبوده است. عشق او عشق انسانی نبوده است. او عاشق حق است و لذا می‌گوید: «من اندر چشم و رخ و خدّوزلف و خال حق می‌شنوم و آن می‌طلبم».^{۱۲} بنابراین، ملاحظه می‌شود که در زمان هجویری، یعنی در نیمه اول قرن پنجم، نه تنها محاکات عاشقانه شعرای فارسی زبان و الفاظی که در وصف اندام و جوارح معشوق به کار می‌بردند وارد حلقه‌های بعضی از صوفیه شده بوده، بلکه همزمان با آن نظریه جدیدی نیز در تفسیر این قبیل اشعار و الفاظ پیدا شده بوده است. به عبارت دیگر، علت ورود این اشعار و الفاظ به تصوف این بوده است که صوفیه آنها را به معانی ظاهری حمل نمی‌کردند، بلکه معانی دیگری که به حقایق الهی اشاره می‌کرده است از برای آنها در نظر می‌گرفتند.

این معانی دقیقاً چه بوده، و آیا هر یک از این الفاظ به معنایی خاص اشاره می‌کرده است یا نه؟ هجویری در این باره چیزی نمی‌گوید. شاید هم هنوز در این مرحله ابتدایی چنین تفصیلی پیدا نشده بوده است، و صوفیه هر لفظ را اشاره به یک معنی خاص در نظر نمی‌گرفتند. به هر حال، چیزی که منظور نظر هجویری است شرح و بسط عقاید این دسته نیست. او می‌خواهد نظر این دسته را رد کند و بگوید این قبیل اشعار حرام است و قوالان نباید آنها را در مجالس سماع بخوانند. هجویری دلیلی هم برای مدعای خود ذکر می‌کند. ولی نه دلیل او در اینجا برای ما اهمیت دارد و نه نظر او درباره این دسته از صوفیه. آنچه از نظر ما حائز اهمیت است نفس گزارش او درباره این گروه و بدعتی است که در تصوف گذاشته‌اند؛ و این از لحاظ جامعه‌شناسی قرن پنجم و تاریخ تصوف و همچنین تاریخ ادبیات فارسی نکته‌ای است شایان توجه.

باری، همانطور که ملاحظه کردیم، نظر آن دسته از صوفیانی که در زمان هجویری در مجالس سماع تشبیب یا نسیب می‌خواندند و اسامی اعضای صورت معشوق را با معانی عرفانی به کار می‌بردند مورد قبول پاره‌ای دیگر از مشایخ صوفیه، از جمله نویسندگانی چون هجویری که خود یکی از مهمترین نویسندگان

همانطور که قبلاً اشاره شد، هجویری خواندن و شنیدن شعر را در مجالس سماع بطور مطلق حرام نمی‌داند. شعر از نظر او مباح است. اصولاً در مورد شعر فی نفسه نمی‌توان حکمی کرد. زمانی می‌توان درباره شعر حکم کرد که محتوای آن در نظر گرفته شود. بررسی محتوای شعر هجویری را به بحث درباره اقسام آن می‌کشاند. شعر بطور کلی از حیث محتوا بر دو قسم است: شعر نیکو و شعر زشت. شعر نیکو شعری است که در آن «از حکمت و مواعظ و استدلال اندر آیات خداوند»^۱ سخن به میان آمده باشد. در واقع هر سخنی که در آن حکمت و مواعظ باشد، خواه به نثر و خواه به نظم، سخنی است نیکو و شنیدن آن حلال. پس خواندن و شنیدن این قبیل اشعار در مجالس سماع حلال است. اما سخن زشت سخنی است که در آن غیبت و بهتان و فحش و ناسزا و کفر باشد. این نوع سخن، خواه به نثر باشد و خواه به نظم، حرام است. پس خواندن و شنیدن اشعار زشت، یعنی اشعاری که در غیبت اشخاص یا در بهتان و فحش به ایشان سروده شده باشد، یا اشعاری که کفر آمیز باشد، در مجالس سماع حرام است. این خلاصه نظر هجویری است درباره شعر.

در ضمن این بحث درباره اقسام شعر و خصوصاً بحث درباره اشعار حرام، هجویری نظر گروه دیگری را مطرح می‌کند که دقیقاً مربوط به بحث ما می‌شود. گروهی که منظور نظر هجویری بوده است ظاهراً دسته‌ای از صوفیه بوده‌اند که در اشعار خود به محاکات پرداخته و اعضای بدن معشوق را وصف می‌کرده‌اند. این دسته از صوفیه، بنا به قول هجویری، شعر را بطور مطلق حلال می‌دانستند. ولی همانطور که وی مخالف کسانی است که شعر را مطلقاً حرام می‌پنداشتند، با این گروه نیز که شعر را، فی الجمله حلال می‌دانستند مخالف است. البته، هجویری برای اینکه ثابت کند که شعر بطور مطلق حلال نیست مثال اشعار حاوی غیبت و بهتان و فحش و کفر را ذکر می‌کند. ولی این دسته از صوفیه مرادشان این قبیل اشعار نبوده است. اشعار ایشان اشعار فلسفی و حکمت آمیز هم نبوده است. شعر ایشان شعری بوده است. در وصف زلف و خال و اعضای دیگر معشوق؛

گروهی جمله آن (یعنی شعر) را حلال دارند و روز و شب غزل و صفت زلف و خال بشنوند و اندرین بر یکدیگر حجج آرند.^{۱۱}

این گروه چه کسانی بودند و به کدام طایفه تعلق داشتند و در کجا می‌زیستند؟ هجویری در این خصوص توضیحی نمی‌دهد. ولی وی در اینجا مطلبی را از قول این گروه نقل می‌کند که از لحاظ تاریخی حائز کمال اهمیت است. مطلبی که هجویری ذکر می‌کند عقیده این گروه از صوفیه درباره معانی الفاظی چون



همین مسأله را در ضمن بحث مستوفای خود در باب سماع در دو کتاب احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت پیش کشید.

محمد غزالی مانند هجویری معتقد بود که سماع صوفیه نه مطلقاً حرام است و نه مطلقاً حلال، بلکه در جایی حرام است، در جایی مباح، و در جایی حلال. بررسی يك يك این موارد از موضوع سخن ما بیرون است. آنچه در اینجا منظور نظر ماست سماعی است که در آن قوال اشعاری را می خواند که در آنها از الفاظی چون چشم و ابرو و خد و خال معشوق استفاده شده است. اتفاقاً این بحث را محمد غزالی مانند هجویری در ضمن بحث درباره سماع حرام پیش کشیده است.^{۱۳} غزالی در احیاء می نویسد: پنج عارض است که سماع را حرام می سازد؛ یکی از آنها مربوط به اشعاری است که قوال می خواند. نظر غزالی در این خصوص تا حدودی شبیه به نظر هجویری است. او نیز سرودن و خواندن و شنیدن اشعاری را که در آنها فحش و ناسزا و هجو آمده باشد، یا به خدا و پیغمبر (ص) و صحابه نسبت دروغ داده شده باشد، حرام می داند. و اما در مورد اشعاری که در آنها وصف اعضای صورت معشوق شده باشد، نظر ابو حامد با هجویری فرق دارد. این قبیل اشعار، که اصطلاحاً نسیب یا تشبیب خوانده می شود، از نظر ابو حامد بطور مطلق حرام نیست. حلال بودن و حرام بودن این اشعار بستگی به برداشت شنونده دارد. بنابراین، ابو حامد خود را جزو همان دسته صوفیانی قرار می دهد که هجویری از ایشان انتقاد کرده است. ابو حامد در توضیح رأی خود می گوید: اگر سماع کننده این الفاظ را به معنای ظاهری تلقی کند و با شنیدن این اوصاف صورت زنی یا کودکی را در نظر مجسم کند، در آن صورت مرتکب فعل حرام شده است. ولی اگر سماع کننده عاشق حق باشد و با شنیدن الفاظی چون چشم و ابرو و خد و خال توجه اش به خدا باشد و از برای آنها معانی دیگری دال بر حقایق الهی در نظر بگیرد سماع او حلال است:

اما نسیب، و آن تشبیب یا شعری است که در وصف زلف و رخ و خوبی قد و قامت و دیگر صفتهای زنان باشد. و در آن نظر است. و درست آن است که نظم و روایت آن به سرود یا غیر سرود حرام نیست. و بر مستمع واجب است که آن را بر زنی معین حمل نکند مگر بر زن و کنیزک خویش. و اگر بر بیگانه ای حمل کند گناهی باشد بدان حمل و گردانیدن اندیشه. و کسی که صفت او این باشد باید که اصلاً از سماع بهره یزد، چه کسی که بر او عشق غالب باشد هر چه بشنود بر آن حمل کند، اگر چه لفظ مناسب آن باشد یا نه، که هیچ لفظی نیست که نه حمل آن بر معنیها به طریق استعارت ممکن است.^{۱۴}

صوفی در تاریخ تصوف است، نبوده و هجویری ایشان را نکوهش کرده و صوفی نما خوانده است. تصور این امر دشوار است که اگر هجویری و هجویریها در صحنه ادبیات صوفیه پیروز می شدند بر سر شعر فارسی چه می آمد. خوشبختانه ایشان در ایران شکست خوردند، و پیروان همان کسانی که هجویری ایشان را جاهل و صوفی نما خوانده بود مجالی به این سخنان و آراء ندادند و به کمک همان الفاظ با معانی عرفانی ای که برای آنها قائل بودند جمال معشوق ازل را در صفحات دواوین خود با تشبیهات و استعارات متنوع و بدیع خود آراستند، و به غزل فارسی نیرو بخشیدند و راه را برای خداوندان شعر فارسی، از جمله عطار و مولوی و سعدی و حافظ، هموار ساختند.

رأی هجویری، با همه شدت و تندگی ای که در لحن کلام او بود، آن قدر سست بود که هیچ گاه در ایران خریداری جدی پیدا نکرد. نیم قرن پس از او، شخصی که کم و بیش همزمان با تصنیف کشف المحجوب در یکی از روستاهای خراسان به دنیا آمده بود، بدون اعتنا به تکفیر هجویری و هجویریها نظریه ای بکر و استوار از لحاظ فلسفی و عرفانی درباره رموز الفاظی چون چشم و زلف و خد و خال معشوق ابراز کرد که عملاً رأی هجویری و امثال او را در تاریخ تصوف ایران به دست فراموشی سپرد. این شخص کسی جز مؤسس تصوف نظری ادبیات فارسی یعنی خواجه احمد غزالی نبود. نظر احمد غزالی را ما بعداً به تفصیل مورد بحث قرار خواهیم داد. قبل از آن لازم است از نظر مشهورترین صوفی و فقیه نیمه دوم قرن پنجم، یعنی ابو حامد محمد غزالی، برادر بزرگ خواجه احمد، نیز با خبر شویم.

۳) ابو حامد و شعر حلال

همانطور که گفته شد، هجویری مسأله الفاظ چشم و ابرو و خد و خال معشوق را در تصوف از دیدگاه شرعی مورد بررسی قرار داد و حکم به حرمت آنها کرد. اتفاقاً همین دیدگاه را فقیه و متکلم و صوفی بزرگ قرن پنجم یعنی امام محمد غزالی نیز حفظ کرد، با این تفاوت که حکمی که وی صادر کرد درست خلاف حکم هجویری بود. همانطور که هجویری این مسأله را در ضمن بحث سماع پیش کشیده بود، ابو حامد نیز، حدود سی چهل سال بعد،

در اینجا ابوحامد کاری می کند که هجویری نکرده است. گفتیم که هجویری درباره معانی خاصی که صوفیه از برای هر یک از الفاظ مزبور در نظر می گرفتند سخنی نمی گوید. ابوحامد این نقیصه را تا حدودی جبران می کند و می نویسد:

پس کسی که بر دل اودوستی خدای تعالی غالب است، به سیاهی زلف ظلمت کفر اندیشد، و به روشنی رخسار نور ایمان، و به ذکر وصال لقای حق تعالی، و به ذکر فراق حجاب از حق تعالی در زمره مردودین، و به ذکر رقیب که روح وصال را مشوش کننده است عوایق دنیا و آفات آن که مشوش کننده دوام انس به خدای تعالی است اندیشد. و در حمل کردن بر آن به استنباطی و تفکری و مهلتی حاجت نباشد، بل معنیهایی که بر دل غالب است مقارن شنیدن لفظ در دل غالب شود.^{۱۵}

در این فقره از احیاء چندین نکته هست که قابل تأمل است. یکی این که غزالی حساب شاعر و قوال و سماع کننده را از هم جدا می کند. کار شاعر در به کار بردن این قبیل الفاظ در شعر خود از نظر غزالی به هیچ وجه حرام نیست. روایت کننده اشعار نیز، خواه قوال باشد و با آواز بخواند خواه شخص دیگری و بدون آواز، مرتکب فعل حرام نمی شود. سخن غزالی درباره سماع است و مسأله حلال بودن و حرام بودن این اشعار هم با شنیدن آنها و تفسیری که مستمع از الفاظ می کند پیش کشیده می شود. و همانطور که ملاحظه کردیم، اگر شنونده این الفاظ را به طریق استعاره بر حقایق الهی حمل کند سماع او حلال، و الاحرام است. همین حکم در مورد شاعر و روایت کننده اشعار نیز صادق است، البته نه از این حیث که شاعر و راوی اشعار هستند، بلکه از این حیث که خود مستمع اشعارند.

نکته دیگر مسأله مطابقت یا عدم مطابقت درک شنونده الفاظ با مراد شاعر است. آیا شنونده باید سعی کند مراد شاعر را رعایت کند، یعنی اول تحقیق کند که منظور گوینده چه بوده است؟ پاسخ غزالی منفی است، و این پاسخ از لحاظ روانشناسی شعر درخور توجه است. از نظر غزالی، زبان شعر با زبان فلسفه فرق دارد، و اصولاً زبان شعر خبری نیست. الفاظی که در شعر به کار برده می شود هیچ یک ضرورتاً دلالت بر یک معنای واحد نمی کنند. بطور کلی، هر لفظی را می توان به طور استعاری در غیر معنی موضوع له به کار برد، و شعر این قدرت را بطور کامل به الفاظ می بخشد. این معنی را یکی از شاگردان مکتب ابوحامد، عین القضاة همدانی، در یکی از نامه های خویش به نحوی شاعرانه بیان کرده است. سخن او درباره اشعاری است که در آنها چشم و زلف و سر و موی معشوق وصف شده است.

می نویسد:

جو انمرءا، این شعرها را چون آینه دان. آخردانی که آینه را صورتی نیست در خود. اما هر که در او نگه کند، صورت خود تواند دید. همچنین می دان که شعر را در خود هیچ معنی نیست. اما هر کسی از او آن تواند دیدن که نقد روزگار او بود و کمال کار اوست. و اگر گویی شعر را معنی آن است که قایلش خواست، و دیگران معنی دیگر وضع می کنند از خود، این همچنان است که کسی گوید: صورت آینه صورت روی صیقل است که اول آن صورت نمود.^{۱۶}

ابوحامد به شعر از همین دیدگاه نگاه می کند. شعر از نظر او مانند آینه است و هر کس می تواند صورت حال خویش را در آن ببیند. بنابراین سماع کننده نباید در بند رعایت مراد شاعر باشد: «رعایت مراد شاعر از سخن بر او (شنونده) لازم نبود، بل هر سخن وجهها دارد، و هر یابنده ای را در اقتباس معنی از آن نصیبی باشد»^{۱۷}. به همین دلیل حکم حلال بودن و حرام بودن را در مورد آینه شعر نمی توان صادر کرد. چنین حکمی را باید در مورد شخصی کرد که در محاذات آینه قرار گرفته است، یعنی شنونده شعر. از اینجاست که غزالی توجه خود را به حال شنونده معطوف می دارد و دستوراتی اخلاقی و عملی به وی می دهد. اولاً اگر روی او زشت باشد باید به آینه نگاه نکند. کسی که الفاظ زلف و روی و غیره را بر زنی بیگانه حمل می کند «باید که اصلاً از سماع بپرهیزد.» و بطور کلی، کسانی که به عشق مجازی مبتلا هستند نباید سماع کنند.

... آنکه [را] در دل صفتی مذموم بود، چنان که... در دل دوستی زنی یا کودکی بود، که سماع کند در حضور وی تا لذت زیادت شود، یا در غیبت وی بر امید وصال تا شوق زیادت شود، یا سرودی شنود که در وی حدیث زلف و خال و جمال باشد و در اندیشه خویش بر وی فرود آورد این حرام است.^{۱۸}

کسانی می توانند در آینه نگاه کنند که دل ایشان از صفات نکوهیده پاک شده باشد و در عشق حق مستغرق شده باشند. این قبیل اشخاص از پرتو طهارت باطنی و عشقی که به خدای تعالی دارند، هر چه در آینه شعر ببینند همه از صاف حق است. پس، صوفیان و کسانی که ایشان به دوستی حق تعالی مستغرق باشند و سماع بر آن کنند این بیتها (که در وصف زلف و خال و جمال بود و حدیث وصال و فراق) ایشان را زیان ندارد، که ایشان از هر یکی معنی فهم کنند که درخور حال ایشان باشد، و باشد که 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.^{۱۹}

آنچه در اینجا از نظر غزالی مهم است این است که سماع کننده از قید هوا و هوس و عشقهای مجازی رسته باشد. مهم این است که او به عشق حقیقی رسیده باشد، و چون حال او چنین باشد، مجاز است که در برابر آینه بایستد و حال خویش در آن ببیند. و باز، مهم نیست که چنین شخصی در آینه چه می بیند، یا آن الفاظ را چگونه فهم می کند. کسی که عاشق حق است هر چه از اشعار بشنود بر معشوق خود حمل می کند، و از نظر غزالی همین تجربه است که مهم است. ابوحامد در این باب تا جایی پیش می رود که می گوید که اصلاً مهم نیست که شعر چه باشد، حتی اگر آوازی بی معنی باعث شور و حال مستمع شود، زهی سعادت. اصل در سماع قدرت فهم و تخیل شنونده است.

کسی که سوخته محبت الهی است، وجد او بر اندازه فهم او باشد، و فهم او به اختیار تخیل او. و شرط تخیل آن نیست که موافق مراد شاعر و لغت او باشد. پس آن وجد حق و صدق است.^{۲۰}

آزادی ای که ابوحامد در تفسیر الفاظ به سماع کننده می دهد نکته مهمی را در شناخت استعارات صوفیه روشن می کند. اصولاً، صوفیه در مورد معانی الفاظی چون زلف و خدوخال و چشم و ابرو و لب معشوق اتفاق نظر نداشته اند، بلکه هر يك بنا بر مشرب و مکتب خود، بخصوص ذوق و حال خویش، تعریفی دیگر کرده است. حتی خود ابوحامد نیز تعریف دقیقی از زلف و روی ارائه نمی دهد. می گوید «باشد که از زلف ظلمت کفر فهم کنند و از نور روی نور ایمان فهم کنند»، و باز احتمال می دهد که سماع کنندگانی «از زلف سلسله اشکال حضرت الهیت فهم کنند». بنابراین، از نظر ابوحامد این قبیل الفاظ را نمی توان مانند اصطلاحات صوفیه، از قبیل فنا و بقاء، قبض و بسط، وقت و نفس، تمکین و تلوین تلقی کرد و معنای خاصی برای آنها در نظر گرفت. در مورد الفاظ زلف و چشم و ابرو و نظایر آنها ما در ساحت دیگری هستیم، و آن ساحت شعر است. این ساخت، ساخت قوه

عاقله نیست، ساحت خیال است. «و شرط تخیل آن نیست که موافق مراد شاعر و لغت او» باشد و در اینجا ما اضافه می کنیم که شرط نیست که موافق مراد هیچ کس دیگری باشد. این مطلب به خودی خود در تاریخ شعر صوفیانه فارسی حائز کمال اهمیت است. الفاظی که به اعضای بدن معشوق اشاره می کنند دارای معنای واحدی نیستند، و لذا نباید سعی کرد چنین تعریفی برای آنها ارائه کرد. ولی يك نکته را هم نباید فراموش کرد و آن این است که صوفیه، اعم از شعرا و خوانندگان اشعار، این الفاظ را به معانی غیر محسوس و مابعدالطبیعه حمل می کردند. ابوحامد خود این مطلب را بخصوص مورد تأکید قرار می دهد و می نویسد:

ما این فهمها را مثالها آورده ایم تا نادانی نیندازد که مستمع به بیتهایی که در آن ذکر بت و ذکر زلف و ذکر رخ باشد، از آن جز ظواهر آن فهم نکند، و ما حاجت نداریم که کیفیت فهم معنیها را از بیتها یاد کنیم.^{۲۱}

چنان که ملاحظه می شود، از نظر غزالی مهم این نیست که مستمع با شنیدن الفاظی چون زلف و چشم و ابرو و خدوخال چه معنایی درک کند. همین قدر که وی معنای ظاهری از برای آنها در نظر نگیرد کافی است. وی باید این الفاظ را به حقایق الهی و معانی مابعدالطبیعی حمل کند. این معانی از نظر او لازم نیست ثابت باشد. به همین دلیل هم او حاجتی به بحث درباره تجربه شنونده نمی بیند.

غزالی در توضیح نظر خود حکایتهای دل انگیزی نقل می کند که هم از لحاظ اجتماعی و تاریخی شایان توجه است و هم از لحاظ علم الجمال (استتیک). بحث بر سر این است که حتی ممکن است قوال در مجلس سماع شعری به عربی بخواند، و شنونده ای عربی نداند و معنای الفاظ را نداند که چیست، ولی به دلیل عشقی که به حق دارد آن را به معشوق الهی حمل کند، و به تجربه و حالی عرفانی نایل آید.

و باشد نیز که از آن بیت تازی چیزی فهم کند که نه معنی آن بود، ولیکن چنان که ایشان را خیال افتد، که نه مقصود ایشان تفسیر شعر است. یکی می گفت: «مازارنی فی النوم الاخیالکم». صوفی ای حال کرد. گفتند: این حال چرا کردی، که خود ندانی که وی چه می گوید؟ گفت: چرا ندانم؟ می گوید: مازاریم. راست می گوید، که همه زاریم و فرو مانده ایم و در خطریم.^{۲۲}

از این داستان و نظایر آن چنین استنباط می شود که در زمان غزالی صوفیه در مجالس سماع نه تنها از اشعار عاشقانه فارسی بلکه هنوز از عربی نیز که به آنها تشبیب یا سبیب می گفتند

استفاده می کردند. و این نشان می دهد که تحریم این عمل توسط هجویری و امثال او مؤثر واقع نشده بوده است. وانگهی، ابوحامد يك صوفی معمولی نبوده است. اگر به خاطر بیاوریم که وی یکی از بزرگترین علمای زمان خود و يك متكلم و فقیه متشرع و صاحب فتوا بوده است، در می یابیم که حتی صوفیه متشرع نیز تکفیر هجویری را به جد نگرفتند. البته، متشرعان غیر صوفی و ظاهر بینان دست از ملامت صوفیه برنداشتند. ابوحامد این قبیل ظاهر بینان، و همچنین صوفیانی را که مانند هجویری فکر می کردند، ابله می خواند،

گروهی از ابلهان و گروهی از مبتدعان بدیشان تشنیع همی زنند که «ایشان حدیث صنم و زلف و خال و مستی و خرابات^{۲۳} می گویند و می شنوند و این حرام باشد»، و می بندارند که این خود حجتی عظیم است که بگفتند و طعنی منکر است که بکردند، (در حالی) که از حال ایشان خبر ندارند.^{۲۴}

سخنان ابوحامد در توجیه عمل صوفیه در استعمال الفاظ زلف و چشم و ابرو و خدوخال معشوق و نظایر آنها در اشعار خود اگرچه پیروزی را نصیب صوفیه کرد، ولی به نزاع ایشان با قشریون پایان نداد. در قرنهای بعدی نیز همواره کسانی بودند که بر صوفیه به همین دلیل تشنیع می زدند. ولی خوشبختانه صدای این ظاهر بینان و قشریون همواره ضعیف بوده، و مانع از ورود و رواج این الفاظ در اشعار صوفیانه زبان فارسی نشده است. این قبیل الفاظ به حدی در اشعار زبان فارسی شیوع پیدا کرد که بسیاری از کسانی که از معانی عرفانی و رمزی آنها بی خبر بودند، و حتی منکر آنها می شدند، ناگزیر شدند که ذکر آنها را در شعر بپذیرند. این مسئله در عصر حاضر هم وجود دارد. بسیاری از ظاهر بینان که اشعار شعرای بزرگ فارسی زبان، از جمله حافظ، را می خوانند در عین حال که الفاظ مزبور را بر معانی ظاهری حمل می کنند و معشوق حافظ را مثلاً دختری یا زنی می انگارند، نمی توانند از تحسین و تمجید هنر شاعر خودداری کنند. البته، اگر ابوحامد می خواست درباره این قبیل خوانندگان داور می کند، علی التحقیق ایشان را در زمره ابلهان قرار می داد. ولی در عین حال، حتی از نظر غزالی نیز این قبیل اشخاص را نمی توان بکلی خطاکار به حساب آورد.

اگر مسأله را از لحاظ اخلاقی و عرفانی در نظر بگیریم، کسی که حدیث بت و زلف و خال و خرابات و مستی را بر معانی ظاهری حمل می کند خطاکار است. ولی از لحاظ علم الجمال (استتیک) چنین حکمی را به هیچ وجه نمی توان در حق او کرد. اشعاری که این الفاظ در آنها به کار رفته است، به تعبیر عین القضاة، به منزله

آئینه است. به عبارت دیگر، شعر به خودی خود فاقد يك ساحت معنایی خاص است. حتی اگر شاعر نیز اسامی اعضای معشوق را به معنای خاص عرفانی به کار برده باشد، محدودیتی برای شنونده ایجاد نمی کند. مستمع به هر معنایی که بخواهد می تواند این الفاظ را تعبیر کند. چون معنای ثابتی نیست که ما بتوانیم معنایی را که در ذهن شنونده است با آن مطابقت دهیم، بنابراین بحث درباره صدق و کذب، یا درستی یا نادرستی این معانی نمی توان کرد. پس حتی فهم و درک ظاهر بینان نیز از این اشعار خطا نیست، و لذا هیچ کس را نمی توان از این حیث خطاکار خواند. خطاکاری ایشان از يك جنبه دیگر است، و آن جنبه اخلاقی و آداب سلوک است. این مطلبی است که از فحوای کلام ابوحامد می توان استنباط کرد، اگرچه او آن را تصریح نکرده است.

موضع ابوحامد در برابر اشعار عاشقانه و استعمال الفاظی که دال بر اعضای صورت معشوق است يك موضع جسورانه و قابل ستایش بود، و از لحاظ فلسفه و روانشناسی شعر و نقد ادبی در تاریخ معارف اسلامی نظر غزالی نظری است فوق العاده با ارزش. ولی از لحاظ عرفانی و فلسفی، بطور کلی، نظر غزالی در تاریخ تصوف در ایران چندان عمیق نیست. مبارزه او با اشخاصی مانند هجویری البته گام مهمی است در تاریخ تصوف و فلسفه ادبیات صوفیانه در زبان فارسی. همانطور که اشاره شد، کوشش وی در رد نظر کسانی که شنیدن این الفاظ عاشقانه را حرام می دانستند عملی بود شجاعانه که سیر تکاملی ادبیات فارسی، بخصوص شعر و غزل عاشقانه فارسی را، تا حدودی که سخن وی مؤثر واقع شد، از يك خطر عمده نجات داد. همین که ابوحامد ساحت دیگری را برای معانی الفاظ مزبور گشود، و شنیدن آن اشعار را جایز و حلال دانست و تجربه سماع کننده را يك تجربه اصیل معنوی و عرفانی دانست، و بدین ترتیب شاعران را از تیر ملامت فقهای قشری و حتی صوفیان تنگ نظر و متشرع بر کنار ساخت، خدمت ارزنده ای بود به شعر فارسی. ولی نکته اینجاست که قدمی که ابوحامد برداشت فقط به رد نظر مخالفان می پرداخت، و نه بیش. آنچه او انجام داد این بود که ثابت کرد سخن کسانی که اشعار عاشقانه را حرام می انگاشتند از لحاظ عرفانی بی پایه است، ولی در اینکه اساس فهم و درک صوفیه ای که این قبیل اشعار را می شنوند، یا می سرایند، چیست و به عبارت دیگر مبنای تفسیر معنوی ای که از الفاظی چون زلف و خدوخال می کنند چیست، وی سخنی نگفت. در یکی از اقوالی که از وی نقل کردیم، گفت: «ما حاجت نداریم که کیفیت فهم معنیها را از بیتها یاد کنیم.» این جمله خود حد سخن و شاید فهم ابوحامد را

نشان می دهد. منظور او از این جمله دقیقاً چیست؟ آیا می خواهد بگوید که نیازی نیست که ما از لحاظ روانشناسی تجربه شخص را مورد تحلیل قرار دهیم؟ یا از لحاظ عرفانی تجربه ای که به سماع کننده دست می دهد در چه مرتبه و کدام يك از مقامات است؟ یا معانی ای که در این تجربه ادراک می شود کدام يك از صفات الهی است؟ این سؤالات که به اصطلاح فلاسفه هم بحث معرفت را در بر می گیرد و هم بحث وجود (انتولوژی) را، بی ارتباط با هم نیست، چه بحث معرفت و بحث وجود در تصوف و عرفان اسلامی، مانند همه مکاتب عرفانی، کاملاً به هم ربط دارند. بنابراین، ابوحامد در اینجا لزومی ندیده است که تجربه عرفانی سالک را در هنگام سماع این اشعار چه از لحاظ روانشناسی و بحث معرفت و چه از لحاظ وجودی مورد تحلیل قرار دهد. ادعای او این است که حاجتی به این کار نیست، و این ادعا ناموجه نیست، چه قصد او بیش از این نیست که نظر معاندان را رد کند و ثابت کند که معانی دیگر در ورای معانی ظاهری این الفاظ هست، و لذا شنیدن آنها حرام نیست. در این کار هم حقیقتاً وی موفق بوده است. ولی این برای مشایخ دیگر صوفیه کافی نبوده است. در حقیقت، تاریخ تصوف در ایران نشان می دهد که کاری که ابوحامد کرد يك کار ابتدایی بود. مشایخ و نویسندگان دیگر گامهای دیگری برداشتند که مسأله معانی اسامی اعضای صورت معشوق را بکلی در افق دیگری قرار داد. ما پس از ابوحامد شاهد تفسیرها و توضیحات بدیع و عمیقی هستیم که بر روی هم بنای فلسفی و عرفانی استواری را برای تبیین این قبیل الفاظ در شعر فارسی بنیان نهاده است. در حقیقت آنچه که ما تاکنون از ادبیات فارسی شناخته ایم، وجود اشعاری است که بر پایه این فلسفه و عرفان عمیق نهاده شده است، و این بخش البته خود فقط بخشی از فلسفه عرفانی ای است که متفکران متصوف ایرانی تأسیس کرده اند. ابوحامد ادعا می کند که حاجتی به بحث درباره کیفیت فهم معناها از ابیات نداریم. ولی اخلاف او، حتی معاصرانش، با او هم رأی نبودند. ابوحامد این سخنان را در اواخر قرن پنجم به زبان آورد. بلافاصله بعد از او، از اوایل قرن ششم، متفکران در صدد بر آمدند تا این راه را از جایی که ابوحامد توقف کرده بود دنبال کنند. و عجیب اینجاست که اولین و مهمترین و بلکه عمیق ترین متفکری که در این راه قدم برداشت کسی جز برادر کوچک ابوحامد، یعنی احمد غزالی، نبود.

۱) علت این که ما بحث خود را به بررسی معانی اجزای رخ و سر معشوق محدود کرده ایم این است که توجه شعرا بیشتر به این اجزاء بوده است و به اعضای دیگر، از قبیل پرو بازو و گردن معشوق، کمتر پرداخته اند. این امر البته دلیل عمده ای دارد و آن این است که رخ و سر انسان شرفترین و مهمترین عضو بدن است. در تصوف

و عرفان احمد غزالی بررسی معانی مابعدالطبیعی اجزای چهره و سر معشوق نوعی فسر است شناسی است، و در علم فسر است نیز، چنان که فخر رازی در کتاب فسر است می نویسد، «دلالت وجه یا روی انسان بر احوال نفسانی او اتم از دلالت سایر اعضاء بر آن احوال است» (ذک الفراسة عند العرب والکتاب الفراسه لفخرالدین الرازی. تألیف د. یوسف مراد. ترجمه و مقدمه د. مراد وهبه. قاهره، ۱۹۸۲، ص ۹-۱۴۸).

۲) از برای مطالعه اشعار شعزای نخستین فارسی رجوع کنید به: اشعار پراکنده قدیمترین شعزای فارسی زبان. به تصحیح زبیر لازار. ج ۲، تهران، ۱۳۴۱.

۳) شبلی نعمانی. شعر العجم. ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی. ج ۵، ص ۱۱۱.

۴) محمد بن منور. اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. به اهتمام ذبیح الله صفا. چاپ دوم، تهران، ۱۳۳۸، ص ۱۶.

۵) همان، ص ۳۴۱.

۶) رک: سعید نفیسی. سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر. تهران، ۱۳۵۰.

۷) علی بن عثمان هجویری. کشف المحجوب. به تصحیح ژوکوفسکی. ص ۵۱۰.

۸) شرح تعرف. ج ۴، لکهنو، ۱۳۳۰ ه.ق. ص ۱۹۹؛ و نیز خلاصه شرح تعرف به تصحیح احمد علی رجایی. تهران، ۱۳۴۹، ص ۵۲۳.

۹ و ۱۰) کشف المحجوب، ص ۵۱۸.

۱۱) هجویری در جای دیگر عقیده گروهی را ذکر می کند که معتقد بودند که اصلاً شاعر در هنگام شعر گفتن وسیله است و لذا فکر او، هر چه باشد، مهم نیست. این گروه موحدانند که آفریننده حقیقی شعر را خدا می دانستند: «موحدان در شعر شاعر نظر کردند آفریننده طبع و دادیدند و زداینده خاطرش را و اندر آن اعتبار فعل را بر فاعل دلیل کردند.» (همان، ص ۵۲۶-۷).

۱۲) همان، ص ۵۱۹.

۱۳) ظاهراً بحث این الفاظ در ضمن بحث درباره سماع حرام، از هجویری به بعد، در میان نویسندگان ایرانی به صورت سنت در می آید، چنان که علاوه بر محمد غزالی، مثلاً ابوالنجیب سهروردی در آداب المریدین (یا ترجمه عمر بن محمد احمد شیرکان، به تصحیح نجیب مایل هروی. انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۳، صص ۶۰ و ۱۴۸ و ۲۱۶ و ۲۷۸) و عبدالقاهر بن عبدالله سهروردی در کتاب عوارف المعارف (بیروت، ۱۹۶۶، ص ۱۷۵) و نیز صاحب کتاب بوارق الامعاع (به تصحیح رابسون، لندن، ۱۹۳۸، ص ۱۷۵) این مسأله را در ضمن بحث سماع و اشعاری که قوالان می خوانند مطرح کرده اند.

۱۴ و ۱۵) ابوحامد محمد غزالی. احیاء علوم الدین. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیو جم. نیمه دوم از ربع عادات. تهران، ۱۳۵۹، ص ۵-۸۲۴؛ و متن عربی احیاء علوم الدین. المجلد الثانی، بیروت، بی تا، ص ۲۸۲.

۱۶) نامه های عین القضاة همدانی. به تصحیح علینقی منزوی و عقیف عسیران. ج ۱، تهران، ۱۹۶۹، ص ۲۱۶.

۱۷) ترجمه احیاء، ص ۸۳۹.

۱۸) ابوحامد محمد غزالی. کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیو جم. ج ۱، تهران، ۱۳۶۴، ص ۷۷.

۱۹) همان، ص ۴۸۴.

۲۰) ترجمه احیاء، ص ۸۲۵.

۲۱) همان، ص ۸۴۰.

۲۲) کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۸۵؛ و نیز رک. به ترجمه احیاء، ص ۸۲۵.

۲۳) ابوحامد در این بخش از کتاب خود توضیحی هم درباره لفظ خرابات می دهد که ظاهراً قدیمترین شرح عرفانی و رمزی این لفظ در ادبیات فارسی است، و این نشان می دهد که لفظ خرابات و بطور کلی الفاظ خراباتی در قرن پنجم با معانی عرفانی آنها در اشعار صوفیه به کار می رفته است: «ایشان از خرابات خرابی صفات بشریت فهم کنند که اصول دین آن است که این صفات که آبادان است خراب شود، تا آنکه ناپدید است در گوهر آدمی پدید آید و آبادان شود» (کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۸۵).

۲۴) کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۸۵.