

ادب عربی، سال ۱۱، شماره ۲
پاییز و زمستان ۱۳۹۸

گل سرخ و باده گلگون؛ بازخوانی ابیاتی از دیوان ابونؤاس بر پایه آیین کهن شادگلی

سمیه السادات طباطبایی*

استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه کوثر بجنورد
(از ص ۲۰۹ تا ۲۲۹)
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۰۵

چکیده

آن دسته از شاعران عصر عباسی که خاستگاه پارسی دارند و از آبشخور فرهنگ و تمدن ایران باستان سیراب شده‌اند، در سروده‌های خود به فراخور حال، گاه آشکار و گاه در پرده، از آداب و آیین‌های دیرزیست این مرزوبوم سخن گفته‌اند. همین اشارت‌های کم و بیش می‌تواند راهگشای پژوهشگران باشد برای آشنایی بهتر و بیشتر با آیین‌هایی که گذر زمان آن‌ها را در فراموشخانه به زنجیر کشیده است. ابونؤاس از آن دسته شاعرانی است که افزون بر دگرگون ساختن اغراض شعری کهن عربی بر پایه آموزه‌های ایرانی، در دیوان خود از آداب و آیین‌های کهنی یاد می‌کند که در روزگار وی همچنان پابرجا بوده است. او در پنج بیت از میگساری «علی الورد»، «فوق الورد» (بر گل سرخ) سخن می‌گوید. این جستار در پی آن است که روشن کند مراد از باده‌گساری بر گل سرخ چیست. نگارنده بر آن است که «علی الورد» اشاره‌ای است به «شادگلی»؛ آیینی ایرانی و در پیوسته با گل سرخ و شراب، همان که در ادبیات کهن فارسی «گل‌افشانی» خوانده شده است. از آن‌جا که در آثار کهن و معاصر فارسی نشانی از «شادگلی» یافت نشد، در این نوشتار، نخست تلاش شده که به یاری منابع کهن عربی، این آیین شناسانده و سپس از رهگذر آن، ابیات مذکور بازخوانی شود.

واژه‌های کلیدی: ابونؤاس، باده‌سرای، الورد و گل سرخ، شادگلی و گل‌افشانی.

*. رایانامه نویسنده مسئول: ssst1363@kub.ac.ir

۱. مقدمه

چکامه‌سرایی درباره باده و باده‌نوشی از کهن‌ترین موضوعات شعری است که در ادبیات اقوام و ملل گوناگون و از جمله در ادبیات عربی، دیرینگی درازدامن دارد. در اندک شعر به‌جا مانده از دوران پیش از اسلام، چکامه‌ای چون معلقه عمرو بن کلثوم خودنمایی می‌کند که در آن چکامه‌سرا بی‌پروا از سنت شعری حاکم سر بر می‌تابد و به جای ایستادن بر اطلال معشوقه و گریستن بر آن، از ساقی باده زعفران‌گون صبحگاهی طلب می‌کند.^۱ پیش از او طرفه بن العبد، مال کهنه و نو را در گرو باده نهاده بود.^۲ در میان شاعران مخضرم جاهلی - اسلامی نام آعشی با باده گره خورده است؛ همو که دلبستگی‌اش به شراب، اجازه نداد اسلام آورد (ابن‌حمدون، ۱۹۱۷: ۳۵۶/۸) و جوانان به قصد باده‌گساری در آرامگاهش گرد می‌آمدند و جرعه بر خاکش می‌فشاندند (أبوالفرج، د.ت: ۱۴۸/۹). در دوران اموی خلیفه‌ای چون ولید بن یزید، باده‌پرستی را مذهب خویش ساخت و در عشق معبود خود مقطوعه‌ها سرود که شاعران پس از او بسیاری از مضامینش را وام گرفتند (همان: ۲۷/۷). لکن شهره‌ترین شاعر اموی در باده‌سرایی اخطل است. او چنان در این فن چیره‌دست است که حتی رقیبش، جریر نیز می‌گوید: «باده را به نیکی وصف می‌کند» (ابن‌سّلام، د.ت: ۶۵/۱). اما اگر تمام آنچه را که شاعران جاهلی، اسلامی و اموی در باب می و میخانه سروده‌اند در یک کفه نهاده و در کفه دیگر سروده‌های شاعران عباسی را نهیم، بی‌شک کفه عباسیان سنگین‌تر خواهد بود؛ چراکه باده‌سرایی در این عصر مستقل گشت و هم از آن رو که آنان شاعری همچون ابونؤاس را در انجمن خویش دارند.

باده‌نوشی در بوستان‌های جانفزا گرچه از پدیده‌هایی است که پیش از عهد عباسی نیز رایج بوده، ولی در شعر این دوره تجلی بی‌مانند می‌یابد. شاعران این روزگار از ریاحین بوستان‌ها یاد کرده و از لذت شرب مدام در گلستان سخن‌ها گفته‌اند. اما «گل سرخ» را در این میان حکایتی دیگر است که او سرآمد ریاحین است و در موسم بهار نور چشم گلستان. ابونؤاس نیز همانند دیگر همالانش فصل بهار و دم گل را غنیمت شمرده و با یاران یکرنگ در گلستان به باده‌نوشی می‌نشیند و در همین ایام است که می‌سراید:

لا تبکِ لیلی و لا تطربِ إلی هندی واشرب علی الوردِ الحمراء کالورد

(أبونؤاس، د.ت: ۱۸۰)

شاعر در موسم گل، نه بر عشق لیلی می‌گرید و نه در هجران هند، زانوی غم بغل می‌گیرد؛ بلکه باده گلگون را «علی الورد» می‌نوشد. گرهی که در این نوشتار گشوده خواهد شد، معنای دقیق «علی الورد» در این بیت و ابیات مشابه است.

با توجه به جایگاه گل سرخ در زندگی ایرانیان - موضوعی که بدان خواهیم پرداخت - و جایگاه آن در شادخواری‌های بهاری، این پرسش پیش می‌آید که گل سرخ در باده‌سرودهای ابونؤاس چگونه جلوه‌ای دارد؟ و پیوند آن با آداب باده‌نوشی در روزگار پیش از اسلام چیست؟ گمان می‌رود که ابونؤاس نه تنها از گل سرخ در سروده‌های خویش یاد کرده باشد، بلکه انتظار می‌رود بتوان در این سروده‌ها ردپای آیین‌های دیرزیست ایرانی را نیز یافت. برای پاسخ بدین پرسش‌ها در گام نخست، دیوان ابونؤاس برای یافتن کلمه «ورد» جسته و بر اساس یافته‌ها کاربست واژه در دیوان دسته‌بندی شد. در گام بعد در منابع ادبی و تاریخی خاستگاه ایرانی «ورد» و مراحل گذار آن از فارسی به عربی بررسی شد تا نشان داده شود که افزون بر آیین‌های در پیوسته با «ورد»، اصل واژه نیز ایرانی است. در گام سوم به یاری منابع کهن ادبی و تاریخی عربی، آیین «شادگلی» شناسانده شد تا به کمک آن، ابیات مورد نظر از خمریات ابونؤاس فهمیده شود.

درباره پیشینه این جستار باید گفت که آثار خرد و کلان فراوانی درباره باده‌سرودهای ابونؤاس به عربی و فارسی نگاشته شده است؛ چه در قالب موضوعی مستقل مانند «دراسة نقدية في مبنی خمريات أبي نؤاس» نوشته یوسف هادی پور (۱۳۹۰) یا در ذیل زندگی شاعر همچون کتاب *أبونؤاس* نوشته العقاد (۲۰۱۲). افزون بر این خمریات او با باده‌سرودهای دیگر شاعران نیز مقایسه شده است مثل «خمريات أبي نؤاس و مسلم بن وليد دراسة أسلوبيية» نوشته الحجاجره سعاد يوسف (۲۰۱۲) و پژوهشگران حوزه ادبیات تطبیقی نیز به این موضوع توجه کرده‌اند همچون مقاله «نگاه شاعرانه رودکی و ابونؤاس به خمريات» نوشته محمدرضا نجاریان و محمدکاظم کهدویی (۱۳۹۰). اما هیچ یک از این آثار و نیز پژوهش‌های در پیوسته با تأثیرپذیری ابونؤاس از فرهنگ ایرانی همچون پایان‌نامه «الفرس فی دیوان أبي نؤاس» نگارش مریم اکبری (۱۳۸۷) به ارتباط میان گل سرخ و باده نپرداخته‌اند و در هیچ کاوشی ابیات مورد نظر این جستار بر پایه آیین «شادگلی» واکاوی و بازخوانی نشده است؛ چراکه این آیین، خود ناشناخته و مهجور باقی مانده است. بنابراین نوآوری این نوشتار را باید در شناساندن این آیین کهن و پیگیری ردپای

آن در دیوان ابونواس جست. هم از این رو می‌توان گفت که پژوهش پیش رو افزون بر کارکرد ادبی، کارکرد تاریخی نیز دارد.

۲. پیکره پژوهش

۲-۱. از «وَرْت» تا «وَرْد»

برابرنهاده گل سرخ در زبان عربی «وَرْد» است. پیشینه کاربست این واژه در متون کهن به دوران پیش از اسلام باز می‌گردد. می‌دانیم که «وَرْد» به عنوان صفت و در معنای سرخ‌رنگ در آن دوران شناخته شده بود. اَعشى در بیتی «وَرْد» را صفت برای زنبق آورده (الزنبق الورد) (الشیبانی، ۲۰۰۱: ۲۱) و حارث بن حلزه نیز از «أَسْدُ وَرْدٌ» یاد می‌کند و شیبانی در شرح آن می‌گوید: «الذي يضرب لوئيه إلى الحمرة» (همان: ۷۵). افزون بر کاربرد وصفی، «وردة» نامی برای زنان بوده است. مادر طرفه بن العبد «وردة» نام داشت:

ما تَنْظُرُونَ بِحَقِّ وِرْدَةٍ فَبِكُمْ صَعْرُ الْبِنُونِ وَرَهْطُ وِرْدَةٍ غَيْبٌ

(طرفه، ۲۰۰۲: ۱۲)

دختر عائد طائی نیز «وردة» نام داشت؛ همو که داود بن سعد تمیمی سخت دلباخته‌اش بود. وی در روز ادبارِ نعمان بن منذر آهنگ دیدار با «وردة» را می‌کند که با نعمان روبرو می‌شود. شاهک حیره او را میان رهایی و دست‌کشیدن از معشوقه یا گذران هفت روز با او و سپس مرگ مخیر می‌سازد. داود دومی را برمی‌گزیند و هم از این رو نعمان از خونس در می‌گذرد (التنوخی، ۱۹۷۸: ۴/۴۱۲). «وَرْد» عربی در گل فارسی ریشه دارد. «گل از «وَرْت» (varta) در پهلوی برآمده است^۳ و واژه «وَرْت» در ریخت دگرگون شده «وَرْد» از فارسی به تازی برده شد» (کزازی، ۱۳۷۶: ۲۱۹). جفری درباره «وردة» در آیه «فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان»^۴ می‌گوید: «دانشمندان عموماً برآنند که واژه قرصی است؛ اما عجیب است که لغویان درباره اصل آن چیزی نگفته‌اند و حال آن که واضح است واژه از فارسی گرفته شده است» (جفری، ۱۳۸۶: ۴۰۵). همان طور که جفری می‌گوید جوالیقی به اجمعی بودن آن اشاره کرده، ولی به فارسی بودنش نه (نک: الجوالیقی، ۱۹۹۰: ۶۲۵).

بنابراین انتقال این وام‌واژه، سده‌ها پیش از عصر عباسی انجام گرفته و نکته شایان اهتمام کاربست وصفی واژه است. زیرا لفظ گل در فارسی نیز در آغاز بر مطلق گل سرخ

دلالت می‌کرده و آمیغ‌هایی چون گلگون، گلفام و گلرنگ که از واژه گل برآمده در معنای سرخ به کار برده شده است (کزازی، ۱۳۷۶: ۲۱۷).

۲-۲. گل در دیوان ابونؤاس

اگرچه گل^۵ مجلس آرای شعر عصر جاهلی و دوران اسلامی - اموی است، اما در شعر عباسی بسامدی بی‌مانند دارد. نگاهی گذرا به دفاتر شعری این دوران نکته مذکور را روشن می‌سازد. این گونه از توصیف، چنان در شعر عصر عباسی رایج بوده که برخی از خالقان جنگ‌های ادبی بخشی از نوشته خویش را به بیان آنچه که در این باره سروده شده اختصاص داده‌اند، مثلاً ابوهلال عسکری (د حدود ۳۹۵هـ) در *دیوان المعانی* فصل دوم از باب هفتم را به «ذکر الرياض والأنوار والبساتین والثمار» اختصاص داده است. ابومنصور ثعالبی (د ۴۲۹هـ) هم باب هفتم از کتاب *أحسن ما سمعت* را «الربیع وآثاره» نام نهاده و بهترین سروده‌های در پیوسته را نقل کرده و در *لباب الآداب* نیز بخش‌هایی بدین نام دارد: «وصف الربیع وحسن نظره ولطف موقعه»، «ذکر النسیم»، «ذکر الرياض»، «وصف البساتین»، «الورد والترجس والشقائق» و «وصف أيام الربیع». در این بین، مناظره‌هایی میان شاعران دوستدار گل و ناخوشداران آن در گرفته است. مثلاً ابن رومی دو بیت در نکوهش گل می‌سراید و در توصیفش تشبیهی ناخوشایند به کار می‌برد و ابن معتز با سرودن چهار بیت پاسخش را می‌دهد (النویری، ۲۰۰۴: ۱۲۷/۱۱). همچنین ابوهلال ابیاتی از ابن رومی در برتری نرگس روایت می‌کند و خود در پاسخش می‌سراید:

أفضِّلُ الوردَ علی التَّرجسِ لا أجعلُ الأجمَ کالأشمسِ
لِیسَ الَّذِی یَقْعُدُ فی مجلسِ مثلَ الَّذِی یمِثُلُ فی المجلسِ
(العسکری، د.ت: ۲۳/۲)

(گل سرخ را از نرگس برتر می‌دانم، ستارگان را با خورشید برابر نمی‌نهم، زیرا آن کس که در مجلس بر زمین می‌نشیند، با آن کس که می‌ایستد، همسان نیست).

در این روزگار، برشمردن فضایل گل افزون بر شعر، به نثر نیز راه یافت. آثاری همانند *رسالة المفارقة بین الورد والترجس* به خامه ابن طیفور (د ۲۸۰هـ)، *العقد بفضل الورد* نوشته الوشاء (د ۳۲۵هـ) و کتاب *الورد* اثر ثعالبی از این رسته‌اند (صلاح‌الدین، ۱۳۶۲: ۱۸۷).

باده‌گساری از جمله اسباب آراستن بزم شعر عباسی به گل است. زیرا افزون بر انجمن حریفان در سرا، بوستان‌های روح‌فزا نیز وعده‌گاه هم‌پیلگان بود. ابوالفرج

اصفهانى (د ۳۵۶هـ) و شایبستى (د ۳۸۸هـ) هر یک در کتاب خود به نام *الديارات* از دیرهایی نام می‌برند که هم صومعه بوده و هم می‌کده. این دیرها که در دل طبیعت جا داشتند و تفرجگاه‌هایی بودند که مردم شهر، خاصه «أهل اللهو و الطرب» را به سوی خود فرا می‌خواندند.^۶ شایبستی تنها در بغداد از هفت دیر نام می‌برد که هر یک در خرمی رشک فردوس برین بودند. مشهور بود که چهار چیز اندوه را شفا می‌بخشد: آب، شراب، بوستان و روی نیکو^۷ (الخوارزمي، ۱۴۲۴: ۲۵۳). در لابلای گلچین‌های ادبی و کتاب‌های تاریخ، داستان پیاله گرفتن باده‌نوشان در باغ و بوستان آمده است. به عنوان مثال صاحب *الأغاني* از حماد عجرد و مطیع بن ایاس یاد می‌کند که سه شبانه‌روز را در بوستانی در کرخ به همراه «مُرد و شُبان و مغنین و مغنیات» سپری کردند (أبوالفرج، د.ت: ۳۴۶/۱۳).

بدین ترتیب توصیف بوستان در باده‌سرایی راه یافت، به ویژه وصف آن در موسم گل و ریاحین که طراوت دوچندان گلستان بر شادی اهل طرب می‌افزود.

ابونؤاس که «بالراح والريحان والياسمين» پیوسته و از «عادلین» گسسته در باده‌سروده‌هایش از گل‌های گوناگون نام می‌برد: ریحان^۸، حوذان^۹، خزامی (خیری دشتی)، سوسن، نرگس، باذنوس (بادنوش)^{۱۰}، یاسمن، گلنار، نسرين، گل زعفران، گل بهار^{۱۱}، بنفشه، شقائق نعمان (لاله کوهی) و آذریون^{۱۲}. اما در این میان از «ورد» بیش از دیگر گونه‌ها یاد کرده است؛ سی و یک بار. از این سی و یک بار، سه بار واژه «ورد» نام‌گونی است برای تمامی انواع گل‌ها (ابونؤاس، د.ت: ۶۳۱، ۶۳۷، ۱۵۵). شاعر یک بار «جلاب» (همان: ۶۴) و دو بار ترکیب «ماء الورد» (همان: ۱۴۱، ۲۰۷) را به کار برده است. از این سه کاربرد، در دو مورد، اشک به گلاب تشبیه شده است. در دو بیت تأکید بر بوی خوش گل سرخ است که در یکی همچون بوی شراب (همان: ۱۶۰) و در دیگری یادآور رائحة خوش معشوقه است (همان: ۶۲۰). شاعر چهارده بار از «ورد» در کنار دیگر گل‌های خوشبو یاد کرده است (همان: ۴۸، ۱۸۰، ۱۵۳، ۲۰۵، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۳۴، ۲۳۹، ۳۷۳، ۳۸۶، ۶۰۰، ۶۰۷، ۶۱۷، ۶۹۴) و هفت بار هم در پیوند با گونه (خَدّ) از آن استفاده کرده^{۱۳} (همان: ۵۳، ۱۴۱، ۲۰۷، ۲۱۳، ۲۱۵، ۶۱۰، ۶۸۲) و یک بار باده را بدان تشبیه نموده (همان: ۱۸۰) و در یک بیت هم «وردة» استعاره از معشوق است (همان: ۶۳۱).

روشن است که شاعر در این ابیات بر هر سه ویژگی رنگ سرخ، بوی خوش و زیبایی گل سرخ انگشت گذارده و از آن هم برای وصف مجلس باده‌نوشی و هم توصیف معشوق و معشوقه یاری گرفته است. کاربرد «ورد» در این دو جایگاه، از چگونگی کاربرد آن در

زندگی واقعی ابونؤاس حکایت می‌کند. زیرا گل سرخ در باده‌سرائی و غزل‌سرائی‌های دیوان به کار رفته^{۱۴} و این دو از جمله اغراضی هستند که بزرگ‌ترین دستاورد نوگرایی ابونؤاس در آن‌ها پدیدار می‌شود و آن ترسیم زندگی واقعی به دور از قید و بند سنت‌های ادبی است. پس گل سرخ در زندگی ابونؤاس بیش از هر جای دیگر در پیوند با یار و باده جلوه‌نمایی می‌کند و بسامد «ورد» در دیوان او که بیش از دیگر گل‌هاست، گویای اهتمام بیشتر شاعر بدان است.

در این میان پنج بیت است که باید در کنار کاربست «ورد» در آن‌ها درنگ کرد. این پنج بیت عبارتند از:

لَا تَبْكُ لَيْلِي وَلَا تَطْرُبْ إِلَى هِنْدٍ وَاشْرَبْ عَلَيَّ عَلَى الْوَرْدِ مِنْ حَمَاءِ كَالْوَرْدِ

(همان: ۱۸۰)

(برای لیلی گریه نکن و به سبب هند اندوهگین مباش و «بر گل» از شراب گلگون بنوش).

لَا تَخْفَلَنَّ بِقَوْلِ الزَّاجِرِ اللَّاحِجِي وَاشْرَبْ عَلَيَّ عَلَى الْوَرْدِ مِنْ مَشْمُولَةِ الرَّاحِ

(همان: ۱۵۳)

(به سخن سرزنش‌کننده ملامتگر اهتمام نوز و «بر گل» از شرابی که باد شمال بر آن وزیده بنوش).

وَاشْرَبْ عَلَيَّ عَلَى الْوَرْدِ فِي نَيْسَانَ، مُصْطَبِحًا مِنْ حَمْرِ قَطْرِبَلٍ حَمَاءِ كَالْكَاذِي

(همان: ۲۳۹)

(در ماه نایسان و «بر گل»، صبح‌هنگام از شرابِ گلفام قطربل که همچون کاذی^{۱۵} است بنوش).

فَسَقَيْنَاهُ عَلَى الْوَرْدِ دِ شَرَابًا ذَهَبِيَا

(همان: ۶۹۴)

(«بر گل» به او شرابی زرگون نوشاندیم).

مُعَاطَاكَ مَنْ أَحْبَبْتَ فَوْقَ الْوَرْدِ وَالْأَسِ...

(همان: ۳۷۸)

(دست به دست گشتن پیاله میان تو و آن که بدو عشق می‌ورزی، «بر گل و مورد» ...).

آنچه که در تمام این ابیات تکرار شده «علی الورد» است، البته یک بار هم مترادف آن «فوق الورد» آمده. «علی الورد» به چه معناست؟ آیا «بالای گل»، «بر گل» معنا می‌دهد؟ آیا مقصود آن است که گل را پرپر کرده و بر آن بنشینند یا چیز دیگر؟ در ادامه نوشتار بررسی می‌کنیم که مراد از «علی الورد» چیست.

۲-۳. آیین کهن «شادگلی» در دیوان ابونؤاس

در شرح‌های موجود از دیوان هیچ توضیحی درباره «علی الورد» نیامده است. در نسخه خطی کتابخانه مجلس به شماره ۷۲۲۷ هم که گزیده‌ای است از شرح حمزه اصفهانی، اشاره‌ای در این باب مشاهده نمی‌شود. شاید از آن رو که معنای بیت برای حمزه چنان روشن بوده که آن را از شرح بی‌نیاز دانسته و شارحان امروزی نیز به معنای ظاهری عبارت بسنده کرده‌اند. آنان «علی» را با «فوق» برابر دانسته‌اند و البته در این برداشت معنا بر حق هستند. کاربست «فوق» به جای «علی» در بیت پنجم گواهی است بر درستی این معنا. در این صورت باید گفت که شاعر از فرشی سخن می‌گوید که تار و پود آن گلبرگ است؛ فرشی که در موسم گل (نیسان و آيار، اردیبهشت و خرداد) گسترده می‌شد تا باده گلغام بر آن نوش شود. در بیت پنجم که ابونؤاس در کنار «الورد» از «الاس» یاد می‌کند این گمان قوت می‌گیرد که مقصود افشاندن برگ گل‌های خوشبو در مجلس باده‌نوشی است. قرینه دیگر که بر این معنا صحه می‌گذارد این بیت از دیوان ابونؤاس است:

أَلَا فَاسْتَفِنِي مِسْكِيَّةَ الْعَرَفِ، مَزَّةً عَلِي نَرْجِسٍ، تُعْطِيكَ أَنْفَاسَهُ الْخَمْرُ

ابونؤاس (د.ت: ۲۵۸)

جالب است که پس از دو سده ابن شهید اندلسی (د ۴۲۶هـ) آن هنگام که حسین الدنان^{۱۶}، جنی ابونؤاس را در سرزمین جنیان توصیف می‌کند، از همین بساط گلین یاری می‌گیرد: «پیرمردی... بر فرشی از دسته‌های گل نشسته و بر مشک شراب تکیه داده است» (ابن شهید، ۱۹۹۶: ۱۰۱). اما به باور نگارنده فرشی از گل معنای ظاهری است. اگر پوسته این تعبیر را کنار زده و در ژرفای آن غور کنیم به معنایی ناب دست می‌یابیم. تعبیر «علی الورد» به آیینی در پیوند با گل و مل باز می‌گردد. زیرا اگر تنها بساط گل‌های معطر مراد باشد، باید از دیگر گل‌ها نیز یاد شود، ولی ابونؤاس تنها از نرجس و یک بار هم از الاس آن هم در کنار «ورد» یاد می‌کند. در باده‌سرودهای دیوان ابونؤاس به سنت‌های میگساری اشاره رفته است، مثلاً آویختن گل از گوش، سنتی بوده که شاعر از آن سخن می‌گوید:

وَعَلَى الْأُذُنَيْنِ مِنْهُ وَرَدَّتَا آذْرِيُونَ

ابونؤاس (د.ت: ۶۰۰)

وَلَهُمْ مَن جَنَاهُ آذْرِيُونَ وَضَعُوهُ مَوَاضِعَ الْأَقْلَامِ

(همان: ۵۴۰)

اما آن سنت در پیوسته با گل چیست؟ «شادگلی».

«شادگلی» نام آیینی است مرتبط با گل. از میان متون کهن عربی سه اثر از این آیین نام برده‌اند که به ترتیب زمان حیات نویسندگان عبارتند از: *الحب والمحبوب والمشموم والمشروب* نوشته السري الرفاء (د ۳۶۲هـ)، *نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة* اثر تنوخی (د ۳۸۴هـ) و *الديارات* تألیف شایستی (۳۸۵هـ). برای آن که چستی این آیین روشن شود آنچه که در این آثار آمده بیان می‌گردد.

توضیحات *الديارات* درباره متوکل عباسی است؛ همو که خود را «ملک السلاطین» و گل را «ملک الریاحین» می‌خواند و از این رو گل را تنها برازنده خود می‌دانست (السیوطی، ۱۹۶۷: ۴۰۲/۲). روزی متوکل در «برکوارا» [نام کاخ] به باده‌خواری نشست. به ندیماناش گفت: «رأیتان چیست که گرچه ایام گل نیست، «شادگلی» (شاذگلی) بر پا داریم؟». پاسخ دادند: «ای امیر مؤمنان «شادگلی» جز با گل ممکن نباشد». او عبیدالله بن یحیی را فراخواند و فرمان داد پنج هزار درهم ضرب کرده و تعدادی را به رنگ سرخ، شماری را به رنگ زرد، برخی را به رنگ سیاه درآورده و مابقی را بدون رنگ بگذارند. سپس در روزی بادوزان سراپرده‌ای با چهل درگاه مهیا کردند. چون متوکل و ندیماناش در آن جای گرفتند، خادمان درم‌ها را به سوی آسمان افشانند، همان‌گونه که گل را می‌افشانند (الشایستی، ۱۹۸۶: ۱۶۰). از این داستان سه نکته دریافت می‌شود. نخست آن که «شادگلی» جشنی بوده که جز با گل و در موسم گل بر پا نمی‌شده. دوم آن که در این جشن گلبرگ را به آسمان می‌افشانند و سوم آن که در آن روزگار، چهار گونه از گل (الورد) را می‌شناختند؛ گل سرخ‌نگ، زرد‌نگ، سیاه‌نگ و سفید‌نگ؛ چراکه درهم سکه نقره بود و رنگ آن سفید. ابن بیطار (د ۶۴۶هـ) در معرفی «الورد» می‌گوید: «به وردِ سرخ‌نگ «حوحم» و به وردِ سفید‌نگ «وئیر» می‌گویند... و هر دو «جُل» (گل) هستند و یکی از آن «جُلَة». این واژه فارسی است... گونه زرد آن نیز هست. به من خبر رسیده که در عراق، وردِ سیاه‌نگ هم وجود دارد. مرغوب‌ترین «ورد» گونه ایرانی آن است» (ابن‌البیطار، ۲۰۰۱: ۴/۴۹۰).

تنوخی در دو داستان از «شادگلی» یاد می‌کند؛ نخست در داستان بزم ابوالقاسم بریدی در بصره. وی در مجلس باده‌نوشی خود با برافشاندن هزار درهم سبک، گلبرگ، تکه‌های خردند^{۱۷} و کافور، «شادگلی» بر پا کرد (التنوخی، ۲۰۰۴: ۲۰۵/۱). دوم داستان قاسم بن عبیدالله است که از بیم معتضد عباسی پنهان شراب می‌نوشید. در بزمی شبانه،

گلبرگ را که با درهم‌های سبک آمیخته شده بود، بر سر او افشاندند. معتضد که خبرچینش او را از این بزم و ماجرای آن آگاه کرده بود، روز بعد به قاسم گفت: «ای قاسم اگر شب دوش ما را فرا خوانده بودی، ما نیز به همراهت «شادگلی» بازی می‌کردیم» (همان، ۲۰۰۴: ۲۴۰/۲). تنوخی بعد از آن که به افشاندن گلبرگ آمیخته با درهم اشاره می‌کند، می‌گوید: «مردم این را شادگلی می‌نامند» (همان). شایان توجه است که او در این داستان و نیز داستان پیشین تعبیر «علی الورد» را به کار می‌برد: «شرب أبو القاسم ... علی الورد بعشرين ألف درهم» و «أراد الشراب ... علی الورد» و نیز نقل می‌کند که مهلبی وزیر، در سه روز پیایی، گل به همراه هزار دینار در برکة خانه‌اش ریخت که «شرب علیه وُهب» (همان: ۲۰۵/۱). آنچه که از این حکایت‌ها برمی‌آید آن است که «شادگلی» از سرگرمی‌های مجلس باده‌نوشی بوده و صاحب مجلس به فراخور حال و مال، گلبرگ را با درم و دینار و تکه‌های معطرات می‌آمیخت.

باب شانزدهم از جلد چهارم کتاب *الحب والحبوب* به ذکر اشعار در پیوسته با باده‌نوشی در روز برفی اختصاص دارد. نویسنده در این باب دو بیت از ابوفراس (۳۵۶د هـ) روایت می‌کند:

كأَنَّمَا تَسَاقَطُ الدُّرَّ لَمَجٍ بَعِيٍّ مِّنْ يَرَى
أوراقُ وردٍ أبيضُ والناسُ في شادِغلي^{۱۸}

(السري الرفاء، ۱۹۸۶: ۲۲۸/۴)

(بارش برف، در چشم بیننده گویا برگ‌های گل سفیدرنگ است، آن زمان که مردم در جشن شادگلی به سر می‌برند).

در این بیت «شادگلی» به روشنی ترسیم شده است. جشنی که در آن گلبرگ بر آسمان افشانده می‌شود و زیبایی آن در فرود آمدن آهسته گلبرگ است، همانند بارش آرام برف. سروده ابوفراس بیانگر شهرت «شادگلی» در ایام اوست. زیرا وی در مقام مشابهه از «شادگلی» یاد می‌کند و بنابر قواعد علم بیان، مشابهه باید برای مخاطب شناخته‌شده باشد تا غرض تشبیه که در اینجا تبیین مشابهه است، حاصل آید.

افزون بر این‌ها آنچه که در بزم باده‌گساری مأمون و قاضی ابن اکثم رخ می‌دهد نیز نشانی از «شادگلی» دارد، گرچه نامی از آن به میان نمی‌آید. در این بزم مأمون فرمان می‌دهد بر ابن اکثم که مست گشته آن قدر «الورد» و «الریاحین» بیفشاند که در زیر آن مدفون گردد، گویا مرده است (الانلیدی، ۲۰۰۴: ۲۲۵). این ماجرا یادآور این بیت از ابونؤاس است:

فیتنا من السكر الشديد كأننا قتيلا نلأ في الرياحين والورد

أبونؤس (د.ت: ۲۰۵)

شاعر، خود و ندیمش را که مست بر بساط گل و ریحان افتاده‌اند به مردگانی تشبیه می‌کند که در کفنی از گل و ریحان پیچیده شده‌اند.

۲-۴. رد پای سپندینگی گل در آیین شادگلی

آنچه که گذشت، روشن می‌کند در عصرعباسی رشته پیوندی میان «شادگلی» و شادخواری بوده و جز این نیز انتظار نمی‌رود. زیرا «شادگلی» جشنی است به جا مانده از روزگار دیرین و در آن ایام، شادنوشی بخشی از آداب جشن بوده است.^{۱۹} اما این سخن ندیمان متوکل که «شادگلی» جز با گل میسر نباشد، حاکی از آن است که شالوده این آیین بر گل بوده و اگر در مجلس مأمون افزون بر گل، دیگر ریاحین نیز افشاده می‌شود گونه‌ای کجروی در آیین است که علتش را باید در گذر ایام جست. زیرا سپری شدن سالیان دراز، گرد فراموشی بر سبب اختیار گل پاشیده و در چشم مأمون گل با دیگر ریاحین همسنگ گشته است؛ چراکه او فقط در زیبایی و عطرآگینی گل می‌نگرد نه در سپندینگی‌اش. به باور نگارنده اگر در این آیین بر گل انگشت گذارده می‌شود نه مثلاً نرگس و نسترن، از آن‌روست که گل در نزد ایرانیان باستان مقدس بوده است. برای اثبات این موضوع باید به سراغ منابع نوشتاری و نانوشته‌های دیروز و امروز رفت. تأکید بر این مهم بدان سبب است که این نکته به پیوند میان گل و مل رنگ و بوی ایرانی می‌بخشد و راه را برای شناخت «شادگلی» می‌گشاید.

بر اساس داده‌های موجود، مهم‌ترین سبب و نشانه سپندینگی گل را باید در بوی خوش آن جست. در متون اوستایی بوی یکی از پنج نیروی مینوی است که در انسان به ودیعه نهاده شده (اوستا، ۱۳۹۷: گاهان ۴/۲۶) و همیستار آن، بوی گند شاخصه‌ای اهریمنی بوده است و هم از این‌رو از مزداپرستان خواسته می‌شد که با خوشبو کردن خود و زیستگاه‌شان در نبرد با اهریمن، به یاری نیروهای اهورایی بشتابند. بر بنیاد وندیداد «هر گاه کسی اشونانه از چوب اورواسنی یا وهوگئون یا وهوکرتی یا هذانئپتا یا هر چوب خوشبوی دیگر هیزم برای آتش بیاورد، از هر سوئی که باد بوی خوش آن آتش را ببرد، هزاران تن از دیوان ناپیدا، هزاران تن از دیوان - زادگان تاریکی - هزاران جفت از جادوان و پریان در آن آتش می‌افتند و کشته می‌شوند»^{۲۰} (۱۳۸۵، فرگرد: ۸۰-۷۹). نیز در یادافره گناهان، گیاه خوشبو تقدیم می‌کردند (همان: فرگرد: ۱۴: ۳) و برای پاک شدن

از گناه، خود را عطرآگین می‌ساختند (همان: فرگرد ۱۹: بند ۲۴). افزون بر این هنگام انجام آیین‌های عبادی نیز، گیاهان خوشبو می‌سوزاندند (عفی، ۱۳۸۳: ۴۶۰). در ارداویراف‌نامه آمده که ویراز برای سفر از شهر زندگان به شهر مردگان «سر و تن بشست و جامه نو پوشید و با بوی خوش خود را خوشبو کرد» (فصل ۲: ۱۳) و در هفت شبانه‌روزی که او بر بستر خفته بود دین‌دستوران و هفت خواهرش در کنار آتش همیشه‌سوز که بوی خوش می‌پراکند، نیرنگ دینی و اوستا و زند می‌گفتند (فصل ۲: ۱۸). او در روز سوم در میان گیاهان خوشبو می‌گشت و این بو به نظر او از همه بوهای خوشی که در زمان زندگی بوییده بود، خوشتر آمد (فصل ۴: ۸۰۹). همچنین سروش و آذر از وی خواستند آنان را دنبال کند تا خوشبویی بهشت و گندگی دوزخ را بدو نشان دهند (فصل ۵: ۶ و ۵). شایان ذکر است که «در دایره زبان ایران باستان از عطر با واژه *bōy* یا *bōyāg* یاد می‌کردند و مقصود از آن هر نوع ماده‌ای بود که دارای بوی خوش بوده است» (ملک‌ثابت و همکاران، ۱۳۹۴: ۳۵) و جالب است که هنوز در برخی گویش‌های ایرانی از گل سرخ به نام گل بو یاد می‌شود^{۲۱}.

بنابراین بوی خوش گل، کافی است تا آفریده‌ای اهورایی دانسته شود و مردمان به یاری آن، دیوان را برانند. افزون بر سپندینگی گیاهان خوشبو که «اسپند» به خوبی نمایانگر آن است، دلیل دیگر برای تقدس گل آن است که هر امشاسپندی را گیاهی بوده و گل یکصدبرگ^{۲۲} از آن امشاسپند دین^{۲۳} بوده است (دادگی: ۸۸).

علاوه بر آنچه که گذشت، نشانه‌های مقدس بودن گل را می‌توان در دو حوزه باورها و قصه‌های عامیانه نیز دنبال کرد. هنوز هم میان مردمان، این باور رایج است که گل از عرق محمد^(ص) روییده است و چون گل را می‌بویند بر او و خاندانش درود می‌فرستند:

گرچه همه دلشکند، از همه گل نغزتر کو عرق مصطفاست وین دگران خاک و آب
(خاقانی، ۱۳۸۷: ۲۴۰)

در حدیث آمده است: «چون پیامبر به معراج رفت، عرق کرد. قطره‌ای از عرق او بر زمین ریخت و از آن گل سرخ رویید. حضرت فرموده‌اند هر که می‌خواهد بوی مرا استشمام کند گل سرخ را ببوید» (المجلسی، د.ت: ۱۴۷/۷۳). سیوطی تمام احادیث روایت شده در این باره را ساختگی می‌داند (السیوطی، ۱۹۶۷: ۴۰۱/۲). اگر این احادیث ساختگی‌اند، چرا پرداخته شده‌اند؟ بی‌شک سازنده حدیث در پی منفعت و مصلحت مادی نبوده؛ چرا که گمان نمی‌شود بوییدن و نبوییدن گل، سود و زیان چندانی در پی داشته باشد. پس

می‌توان گمان کرد هدف آن است که به باوری کهن رختی نو پوشانده شود - رختی از جنس دین و آیین تازه - تا بتواند همچنان به حیات خود ادامه دهد. اگر در مضمون حدیث باریک شویم، در می‌یابیم که هدف، تأکید بر تقدس گل از رهگذر انتساب آن به پیامبر اسلام است.

در قصه‌های عامیانه می‌شنویم که قهرمان داستان با دنبال کردن گل‌های سرخی که در آب می‌یابد، به درختی می‌رسد که بر فراز آن سر بریده دختری است. خونی که از گلوی دختر می‌چکد به گل سرخ بدل می‌شود^{۲۴} (بن‌مایه ۴۶۷) و در قصه دختر نارنج و ترنج از خون دختر گلی خوشبو می‌روید (انجوی، ۱۳۵۲: ۳۱۸/۱). درآمدن از مردم‌پیکری به گیاه‌پیکری از رهگذر دگرگونی خون به گیاه، دلالت‌های فراوان دارد؛ از جمله یادآور ایزدگیاهی شهیدشونده است که با خون خود زمین را بارور می‌کند و نیز تداعی‌کننده پیوند دیرزیست میان انسان و گیاه است؛ پیوندی که در اسطوره پیدایش «مشی» و «مشیان» از ریواس تجلی می‌یابد. اما آنچه که در این قصه‌ها اهمیت دارد انتخاب گل سرخ است. به گمان نگارنده، افزون بر وجه اشتراک خون و گل در رنگ سرخ و دلالت نمادین آن بر معشوقه قهرمان، جایگاه گل نیز در انتخاب آن نقش داشته است. اگر بپذیریم که قصه عامیانه روایتگر آیین‌ها و باورهای دیرسال فراموش شده است، می‌توان گفت چرخه بدل شدن خون (آدم) به گل و گل به آدم، در روزگاری ریشه دارد که گل را مقدس و انسان را هم‌تبار با آن می‌دانستند.

علاوه بر انتساب گل سرخ به پیامبر و نقش‌آفرینی‌اش در قصه‌های عامیانه، ردپای تقدس آن را می‌توان در کاربرد گلاب در زندگی ایرانیان جست. این که از میان عرق گیاهان گوناگون، عرق گل سرخ چنین ارج و قربی می‌یابد، باز هم می‌تواند گویای تقدس دیرین آن باشد. هنوز هم اماکن مقدس را با گلاب می‌شویند، در مراسم مذهبی بر سر و روی حاضران گلاب می‌پاشند، حنای عروس و داماد را با گلاب خیس می‌کنند و حنای کف دست آن دو را با گلاب می‌شویند، چون عروس را به خانه داماد می‌برند، اهل محل بر سر عروس گلاب می‌پاشند، در شب زفاف شست پای عروس و داماد را به هم گره زده و پایشان را با گلاب می‌شویند و... ذکر این نکته هم خالی از لطف نیست که در این سرزمین، نام گل تنها از آن زنان نبوده؛ بلکه آمیغ‌هایی همچون «گل‌محمد»، «گل‌علی» و «گل‌حسین» نشان می‌دهد که مردان را نیز از این نام بهره‌ای بوده است و اگر نامی میان زن و مرد مشترک باشد، از اهمیت و جایگاه بالای آن در نزد ناموران

حکایت می‌کند. نکته شایسته تأمل، همراهی گل با نام‌های مقدس مذهبی است. گویا فردی که بدین نام خوانده می‌شود در پناه دو امر مقدس جای می‌گیرد.

۲-۵. شادگلی و پیوند آن با گل‌افشانی و جشن گل سرخ

نگارنده در بررسی‌های خود، از آیینی به نام «شادگلی» در متون فارسی نشانی نیافت، اما آنچه که به نام «گل‌افشانی» شناخته می‌شود، دقیقاً با «شادگلی» همسان است. همان طور که از نام «گل‌افشانی» برمی‌آید، سنت برافشاندن گل بوده است؛ سنتی که با نوشیدن شراب همراه بوده. خواجه حافظ می‌سراید:

بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم
(۱۳۸۴: ۲۱۱)

می‌خواه و گل افشان کن از دهر چه می‌جویی این گفت سحرگه گل، بلبل تو چه می‌گویی
(همان: ۳۲۰)

در تاریخ بیهقی مطلبی آمده که راهگشاست. در این کتاب از «گل‌افشانی» در بزم می‌نوشی سخن رفته و توصیفی که از آن شده همان است که در توضیح «شادگلی» آمد. در سال ۴۲۴هـ نام‌ها از ری به دربار مسعود غزنوی رسید که «طاهر دبیر، کدخدای ری و آن نواحی، به لهو و نشاط و آداب آن مشغول می‌باشد؛ و بدانجای تهتک است که یک روز وقت گل، طاهر، گل‌افشانی کرد که هیچ ملک بر آن گونه نکند؛ چنانکه میان برگ گل، دینار و درم بود که برانداختند»^{۲۵}... (بیهقی، ۱۳۹۰: ۶۱۵/۲).

سخن بیهقی از همسانی «گل‌افشانی» و «شادگلی» حکایت می‌کند.

در الآثار الباقیه روز چهارم از ماه آیار (خردادماه) زمان «عید الورد» (جشن گل سرخ) معرفی شده است (البیرونی، ۱۳۸۰: ۳۶۸). البته بیرونی (۴۴۰هـ) این جشن را از آن نصاری دانسته و درباره سبب پیدایش آن می‌گوید: «مریم در این روز برای الیزابت، مادر یحیی گل سرخ نورسیده‌ای برد^{۲۶}» (همان). به گفته وی در این روز «الورد الجوری» (گل جوری=گل سرخ) فروخته می‌شد. افزون بر این، به دو نکته مهم اشاره می‌کند: نخست آن که این جشن سنتی دیرینه است و دیگر آن که در خوارزم نیز چنین جشنی بر پا می‌شود (همان). شوربختانه بیرونی توضیح نمی‌دهد که جشن گل سرخ در خوارزم به چه ترتیب بوده است، اما می‌توان حدس زد که آنان خردادماه - فصل رویش گل - را گرامی می‌داشتند و شاید در طی جشن به یکدیگر گل سرخ هدیه می‌دادند یا برگ گل بر

یکدیگر می‌افشانند. جالب است که شش سده بعد از بیرونی، پیتر دلاواله در سفرنامه خود از جشنی به نام جشن گل سرخ در اصفهان نام می‌برد. او می‌گوید:

«مطلب دیگری که باید قبلاً به شرح آن می‌پرداختم، مراسمی است که در فصل گل در بهار اجرا می‌شود و تا موقعی که گل سرخ ادامه دارد، به طول می‌انجامد. این مراسم که جشن گل سرخ خوانده می‌شود، عبارت است از رقص و آوازهای نامأنوس شبانه‌روزی در اماکن عمومی به خصوص قهوه‌خانه‌ها و هنگام شب. جوانانی که صلاحیت اخلاقی آنان مورد تردید است و حرفه آنها رقص در اماکن عمومی و قهوه‌خانه‌ها و سرگرم کردن مردم با بازی و مسخرگی است، در حالی که عده‌ای آنان را همراهی می‌کنند و طبق‌هایی پر از گل بر سر و شمع‌های فراوان و چراغ و مشعل به دست دارند، با خنده و تفریح به سر و روی مردم گل می‌پاشند و درخواست پول می‌کنند. در بعضی جاهای دیگر اغلب در خارج از شهر، عده‌ای زن و مرد هنگام روز جمع می‌شوند و ضمن برگزاری مراسم مشابهی، به سر و روی یکدیگر گل می‌افشانند و شادی می‌کنند» (دلاواله، ۱۳۷۰: ۷۲).

توضیحات دلاواله به روشنی از رواج جشن گل سرخ در عهد صفوی حکایت می‌کند، جشنی که همان «شادگلی» یا «گل‌افشانی» است. پس آیین کهن «شادگلی» به نام «جشن گل سرخ» تا دوران صفویه همچنان پا بر جا بوده و حتی امروزه نیز می‌توان بقایای کم جان آن را در گلبرگی جست که همراه با سکه‌های سیمین و زرین شادباش بر عروس و داماد می‌افشانند.

۳. نتیجه

گونه‌های مختلف گل و به‌ویژه گل سرخ در دیوان ابونؤاس، خاصه در باده‌سرود و غزل‌سرایی‌های او حضور پررنگ دارد. علت این امر را باید در واقعیت زندگی شاعر و نقش گل سرخ در آن جست. زیرا گل سرخ، هم مجلس‌آرای بزم مستان بود و هم گیاهی سپند. سپندینگی گل را باید در بوی خوش آن جست و این که گیاه امشاسپند دین بوده است. افزون بر این نشانه‌های تقدس کهن‌سال گل همچنان در باورها، قصه‌ها و آداب فرهنگ عامه مشاهده می‌شود. زیبایی، لطافت و بوی خوش گل سرخ در کنار سپندینگی‌اش، سبب پیدایش آیینی به نام «شادگلی» گشت که در طی آن، برگ گل، افشان می‌شد و برپایی آن همراه با میگساری بود. ابونؤاس که در باده‌سرودهایش به فراخور حال از آداب میگساری یاد می‌کند، به این آیین نیز اشاره کرده است. پنج بیت در دیوان ابونؤاس که در آن‌ها شاعر از باده‌نوشی «علی الورد» و «فوق الورد» یاد می‌کند، یادآور همین جشن دیرسال است؛ جشنی که اگرچه در سه متن کهن عربی از آن به نام «شادگلی» سخن رفته، اما در منابع فارسی از آن به نام «گل‌افشانی» و در

سفرنامه دلاواله به نام «جشن گل سرخ» یاد شده است. بنابراین «علی الورد» در دیوان ابونواس نه به معنای پراکندن گل بر زمین و پهن کردن فرشی از گلبرگ، بلکه به معنای گل‌افشانی در بزم باده‌نوشی است؛ آیینی که افزون بر برپایی در محافل عمومی و از سوی مردمان، در مجالس خصوصی و از گذر درآمیختن برگ گل با درم و دینار و تکه‌های معطرات نیز بر پا می‌شد.

پی‌نوشت:

۱. أَلَا هِيَ بِصَخْبِكَ فَاصْبِحْنَا وَلَا تَبْقِي خُمُورَ الْأَنْدَرِينَا

(الزوزنی، ۲۰۰۲: ۲۱۵)

۲. وَمَا زَالَ تَشْرَابِي الْخُمُورَ وَلَذَنِي وَبَيْعِي وَإِنْفَاقِي طَرِيفِي وَمُتَلَدِّي

(همان: ۱۰۶)

۳. برای آگاهی از چگونگی درآمدن «وَرْت» به ریختن گل نک: کزازی، ۱۳۷۶: نوشتار گل و دل/۲۲۲-۲۱۷.

۴. الرحمن / ۳۷.

۵. از این پس گل را در معنای گل سرخ به کار می‌بریم.

۶. این دو در ذیل نام هر دیر از مشاهیری که مدتی را در آن جا گذرانده بودند، داستانی نقل می‌کنند.

۷. اگر خوارزمی در سده چهارم هجری از این گفته به عنوان مثلی نوزاده یاد می‌کند باید دانست که اصل آن سروده ابونواس است. دو بیت از دیوان او چنان در میان مردم زبان به زبان چرخیده که به مثل بدل گشته است:

أَرْبَعَةٌ يَحْيَا بِهَا قَلْبٌ وَرُوحٌ وَبَدَنٌ

الماءُ والبستانُ والـ خمرَةُ والوجهُ الحسنُ

(ابونواس، د.ت: ۵۹۸)

۸. چهار چیز است که قلب و روح و بدن بدان زنده می‌گردد: آبِ (روان) و بوستان و شراب و روی زیبا.

۹. هم شاهسپرم است و هم نام‌گونی برای هر گیاه خوشبو.

۱۰. گیاهی است زردرنگ (لغتنامه دهخدا).

۱۱. در روایت دیوان آمده است: «يا حزمة الباذنوس بالمسك» (ابونواس، د.ت: ۶۳۸)، ولی حمزة اصفهانی

مصراع را این‌گونه روایت می‌کند: «يا خرم الباذنوش بالمسك». شارح دیوان در توضیح «الباذنوس» می‌گوید:

«لعله ضربٌ من النبات الطيب الرائحة» ولی حمزه «خرم الباذنوس» را کاملاً شرح می‌دهد: «این واژه فارسی

و نام گلی است از گل‌های بهاری. اهل عراق نام این گل را کوتاه کرده و می‌گویند «خرم» ولی اصل آن

«خرم باذنوش» است. «خرم» به معنای شاد و «نوش» به معنای گوارا و «باد» یعنی پیوسته چنین باد،

پس نام این گل بدین معناست: پیوسته شاد و گوارا باد. آنان (اهل بغداد) به دو سبب این گل را

خوش‌شگون می‌دانند؛ به سبب نامش و رنگش» (ابونواس، نسخه خطی کتابخانه مجلس: برگه ۹).

۱۲. گل گاوچشم، آقحوان أصفر (فرهنگ معین).

۱۲. صاحب تاج العروس در ذیل الآذریون توضیحی می‌دهد که از منظر مطالعات ایرانشناسی شایان توجه است: «گلی زردرنگ که وسطش سیاه‌رنگ است... ایرانیان این گل را بزرگ داشته، بدان می‌نگرند و آن را در خانه می‌پراکنند، در حالی که خوشبو نیست» (الزبیدی، د.ت: ۱۶۰/۳۴). می‌توان الآذریون را ریخت دیگر آذرگون دانست که با رنگ زرد گل هم سازگار است و گمان می‌شود به سبب پیوند میان این گل و آذر، مقدس شمرده می‌شد؛ چراکه در بندهش (ص ۸۸) آمده هر گلی از آن امشاسپندی است و آذریون از آن آذر است.

۱۳. البته این جدا از «مورد» است که در دو جایگاه بعنوان صفت برای گونه به کار رفته: «ذو وحنه خجلی مورد...» (ابن‌واس، د.ت: ۵۵۰) و «و ذات خلی مورد...» (همان: ۱۹۷).

۱۴. البته یک بار در غرض هجو استفاده شده است:

إِنَّمَا الْعَبَّاسُ فِي قَوْمِهِ
كَالثَّوْمِ بَيْنَ الْوَرْدِ وَالْأَسِّ
(همان: ۳۸۶)

(عباس در میان قوم خود همانند سیر است در میان گل سرخ و مورد).

۱۵. نباتیست بسیار خوشبو، منسوب به کاذه که از روستاهای بغداد است (لغتنامه دهخدا).

۱۶. نامی که برای جنی حسن بن هانی برگزیده نیز شایان توجه است؛ حسین کوچک‌شده حسن و الدنان جمع‌الدن خم قیراندود شراب است.

۱۷. نوعی از معطرات است که با عود و صندل و جز آن‌ها ساخته می‌شد. مخترع آن را آل بختیشوع می‌دانند (فرهنگ معین).

۱۸. عباس ابراهیم، شارح دیوان ابوفراس در ذیل این بیت تصریح می‌کند که مراد از کلمه «شاذکلی» را درنیافته است (ابوفراس، ۱۹۹۴: ۲۰۵).

۱۹. در رساله مناظره الورد و بنت الکریم که ابوسعید ترمذی آن را به سال ۵۸۵هـ تألیف کرده، به خوبی پیوند میان گل و مل نمایان می‌شود.

۲۰. «به طور تحقیق نمی‌دانیم که این چوب‌ها از کدام درخت‌هاست، اما در سنت پارسیان، اورواسنا را چوب صندل، وهوگئون را درختی که لبان از آن استخراج کنند، وهوکریتی را عود و هذانیپیتا را چوب انار دانسته‌اند» (وشیدری، ۱۳۷۱: ۴۷۴).

۲۱. مانند گویش روستای سطوه واقع در استان سمنان که نگارنده، از گویشوران آن است.

۲۲. گل سرخ؛ گونه‌ای از گل سرخ که آن را گلاب گویند (فرهنگ معین).

۲۳. «دین، دانش هرمزد و پناه سپندارمذ است که همه هستان، بودان و بوندگان از آن پیدا شوند... پذیرش دین، دیوان را کالبد بشکند و به پرستش دین، اهریمن با همه دیوان نابود شوند. به پرستش دین نیروی همه ایزدان مینوی افزایش...» (بندهش: ۱۱۵).

۲۴. مثلاً نک: آسمند و همکاران، ۱۳۷۷: ۱۱۰-۱۰۵.

۲۵. برانداختند: افشانند

۲۶. در سنت عیسوی «مریم عذرا به عنوان گل سرخ آسمان است» (کوپر، ۱۳۹۲: ۳۳۴).

منابع

- قرآن کریم.
- اوستا (۱۳۹۷)، گزارش جلیل دوستخواه، تهران: مروارید.
- ابن البیطار، ضیاء‌الدین (۲۰۰۱)، *الجامع لمفردات الأدوية والأغذية*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن سلام، محمد (د.ت)، *طبقات فحول الشعراء*، تصحیح محمود محمد شاکر، جدة: دار المدنی.
- ابن شهید، ابوعامر (۱۹۹۶)، *رسالة التوابع و الزوابع*، تصحیح بطرس البستانی، الطبعة الثانية، بیروت: دارصادر.
- ابن حمدون، أبوالمعالی (۱۹۱۷)، *التذکرة الحمدونیة*، بیروت: دار صادر.
- ابونؤاس، حسن بن الهانی (د.ت)، *دیوان ابی نؤاس*، بیروت: دار صادر.
- _____، *دیوان ابی نؤاس، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۷۲۲۷*.
- اللاتیدی، دیاب (۲۰۰۴)، *إعلام الناس بما وقع للبرامكة مع بني العباس*، تصحیح محمد أحمد عبدالعزیز سالم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- الإصفهانی، أبوالفرج (د.ت)، *الأغانی*، تصحیح سمیر جابر، الطبعة الثانية، بیروت: دار الفکر.
- اکبری، مریم (۱۳۸۷)، *الفرس فی دیوان ابی نؤاس*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: منصوره زرکوب، دانشگاه اصفهان.
- انجوی شیرازی، ابوالقاسم (۱۳۵۲)، *قصه‌های ایرانی*، تهران: امیرکبیر.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱)، *دانشنامه مزینا*، تهران: نشر مرکز.
- آسمند، علی و حسین خسروی (۱۳۷۷)، *افسانه‌های چهار محال و بختیاری*، شهرکرد: انتشارات ایل.
- البیرونی، ابوریحان (۱۳۸۰)، *الأثار الباقیة عن القرون الخالیة*، طهران: میراث مکتوب.
- بیهقی، أبوالفضل (۱۳۹۰)، *تاریخی بیهقی*، به کوشش خطیب رهبر، تهران: مهتاب.
- التنوخی، المحسن (۱۹۷۸)، *الفرج بعد الشدة*، تصحیح عبود الشالحي، بیروت: دارصادر.
- _____ (۲۰۰۴)، *نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- جفری، آرتور (۱۳۸۶)، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- الجوالیقی، أبو منصور (۱۹۹۰)، *المعرب من الکلام الأعجمی*، تصحیح ف، عبدالرحیم، دمشق: دارالقلم.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۴)، *دیوان، بر اساس نسخه قدسی*، چ ۳، تهران: احیاء کتاب.
- الحجاجرة، سعاد یوسف (۲۰۱۲)، *خمريات ابی نؤاس و مسلم بن ولید: دراسة أسلوبیة*، رسالة الماجستير، جامعة الخیل.
- الحمدانی، أبو فراس (۱۹۹۴)، *دیوان ابی فراس*، تصحیح عباس ابراهیم، بیروت: دار الفکر العربی.
- خاقانی، افضل‌الدین (۱۳۸۷)، *دیوان*، شرح محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار.
- الخوارزمی، ابوبکر (۱۴۲۴)، *الأمثال المولدة*، أبوظبی: الجمع الثقافی.

- دادگی، فرنیغ (۱۳۶۹)، بندھش، ترجمه مهرداد بهار، تهران: توس.
- دلاواله، پیتر (۱۳۷۰)، سفرنامه پیتر دلاواله، ترجمه و شرح شجاع‌الدین شفا، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۸)، لغتنامه، تهران: دانشگاه تهران.
- الزبیدی، مرتضی (د.ت)، تاج العروس من جواهر القاموس، لا.مک: دارالهدایة.
- الزوزنی، أبو عبدالله (۲۰۰۲)، شرح المعلقات السبع، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- السري الرفاء، بن أحمد (۱۹۸۶)، المحب و المحبوب و المسموم و المشروب، تصحيح مصباح غلاونجي، دمشق: مجمع اللغة العربية.
- السيوطي، جلال الدين (۱۹۶۷)، حسن المحاضرة في تاريخ مصر و القاهرة، تصحيح محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
- الشابشتي، أبو الحسن (۱۹۸۶)، الديارات، تصحيح كوركيس عواد، الطبعة الثالثة، بيروت: دار الرائد العربي.
- الشيباني، أبو عمرو (۲۰۰۱)، شرح المعلقات التسع، شرح و تصحيح عبدالمجيد همو، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- صلاح الدين، المنجد (۱۳۶۲)، «الورد في حياة الخلفاء العباسيين»، المقتطف، رقم ۱۰۳، صص ۱۹۲-۱۸۷.
- طرفة بن العبد (۲۰۰۲)، ديوان، تصحيح مهدي محمد ناصرالدين، بيروت: دار الكتب العلمية.
- العسكري، أبو هلال حسن بن عبد الله (د.ت)، ديوان المعاني، بيروت: دار الجليل.
- عفيفي، رحيم (۱۳۸۳)، اساطير و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی، ج ۲، تهران: توس.
- العقاد، عباس محمود (۲۰۱۲)، أبونؤاس، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة.
- فيليب، ژينو (۱۳۸۲)، ارداویراف‌نامه، ترجمه و تحقيق: ژاله آموزگار، تهران: انتشارات معين و انجمن ايرانشناسی فرانسه.
- کزازی، جلال‌الدین (۱۳۷۶)، پرنیان پندار، تهران: روزنه.
- کوپر، جی، سی (۱۳۹۲)، فرهنگ نمادهای آیینی، ترجمه رقيه بهزادی، تهران: انتشارات علمی.
- المجلسي، محمدباقر (د.ت)، بحار الأنوار، بيروت: مؤسسة الوفاء.
- معین، محمد (۱۳۸۲)، فرهنگ فارسی معین، تهران: دبیر.
- ملک‌ثابت، سمانه و همکاران (۱۳۹۴)، «مروری بر رایحه‌درمانی در ایران باستان»، اخلاق و تاریخ پزشکی، ش ۵، صص ۳۳-۴۳.
- نجاریان، محمد رضا و محمدکاظم، کهدویی (۱۳۹۰)، «نگاه شاعرانه رودکی و أبونؤاس به خمريات»، ادبيات تطبیقی، شماره ۴، صص ۲۸۰-۲۵۹.
- النویری، شهاب‌الدین (۲۰۰۴)، نهاية الأرب في فنون الأدب، تصحيح مفيد قمحية، بيروت: دار الكتب العلمية.
- وندیداد (۱۳۸۵)، ترجمه و پژوهش هاشم رضی، تهران: بهجت.
- هادی‌پور، یوسف (۱۳۹۰)، «دراسة نقدية في مبنی خمريات أبي نؤاس»، إضاءات نقدية، دورة ۱، ش ۲، صص ۱۲۷-۱۴۴.

References:

- Holy Quran.
- Avesta, (2018). Attemption G. Dustxah. Tehran: Morvarid Publication. [In Persian].
- AlHamdâni, A. (1994). *Diwân*. Correction A. Ibrâhim. Beirut: alfikr alArabi Publication. [In Arabic].
- AbuNoâs, H. (N.D). *Diwân AbuNoâs*. Beirut: sâdir Publication. [In Arabic].
- AbuNoâs, *Diwân AbuNoâs*. Manuscript No. 7227. Iranian Parliament library. [In Arabic].
- Afifi, R. (2004). Iranian Myths and culture in Pahlavi Books. Tehan: Tus Publication. [In Persian].
- Akbari, M. (2008). "Persia in Abu Nawas Diwan". M.A Thesis in Isfahan University. [In Arabic].
- AlAqqâd, A. (2012). *Abu Nawas*. Cairo: Handâwi institution for teaching and culture. [In Arabic].
- AlAskari, A. (N.D), *Diwân Alma'âni*. Beirut aljil Press. [In Arabic].
- AlAtlidi, D. (2004). *I'lâm alnâs bi mâ waqa'a lilbarâmika ma'a Bani Abbâs*. Correction by M.A. Abdulaziz. Beirut: alkotob al' ilmiya Publication. [In Arabic].
- AlBiruni, A. (2001). *Âsâr Albâqiya an alqorun alxâliya*. Tehran: Mirâs maktub Publication. [In Arabic].
- AlHajâjera, S. (2012), "Khamriyyât Abu Nawas and Muslim Ibn Valid". M.A Thesis in AlXayl University. [In Arabic].
- AlJawâliqi, A. (1990), *Almo'rab min alkalâm Ala'jami*. Correction AbdulRahim. Damascus: alqalam Publication. [In Arabic].
- AlNowairi, Sh. (2004). *Nahâya Al'arab fi fonun aladab*. Correction M. Qamhiya. Beirut: alkotob al' ilmiya Publication. [In Arabic].
- AlSari Alrafâ, I. (1986). *Almoheb wal mahbub wal mash'um wal mashrub*. Qalâwanji. Damascus: Arabic Language Academy. [In Arabic].
- AlShabâshati, A. (1986) *Aldayyârât*. Awwâd. Beirut: alrâ' id alArabi Publication. In Arabic].
- AlSheybâni, A. (2001). *Mo'allaqât*. Beirut: Al Alami Publications Est. [In Arabic].
- AlSoyuti, J. (1967). *Hosn almohâzara fi târix Misr wal Qâhira*. Correction M. Ibrâhim. Cairo: ihyâ alkotob alArabiya Publication. [In Arabic].
- AlTannuxi, M. (1978). *Alfaraj Ba'd alshidda*. Correction A. Shâlji. Beirut: Dâr sâdir. [In Arabic].
- AlTannuxi, M. (2004). *Nishwâr almohâzara*. Beirut: alkotob al' ilmiya Publication.. [In Arabic].
- AlXârazmi, A. (2003). *Alamsâl almowallada*. Abu Dhabi: Almajma' Alsaqâfi. Abu Dhabi: Cultural Complex. [In Arabic].
- AlZabidi, M. (N.D). *Tâj Alarus min Jawâhir alqâmus*. alhidâya Publication. [In Arabic].
- AlZawzani, A. (2002). *Sharh alMo'allaqât alSab'*. Beirut: revival of Arab heritage Publishing. [In Arabic].
- Âsmand, A & Khosravi, H. (1998) *ChaharMahâl va Baxtiâri legends*. Shahrkord: Il publication. [In Persian].
- Beihaqi, A. (2011). *Târix Beihaqi*. Attemption Xatibrahbar. Tehran: Mahtâb Publication. [In Persian].

- Cooper, J.C. (2013). *An illustrated Encyclopedia of traditional symbols*. Translated by: R. Behzâdi. Tehtan: elmi Publication. [In Persian].
- Dâdegi, F. (1990). *Bondehesh*. Translated by: M. Bahâr. Tehran: tus Publication. [In Persian].
- Dehxodâ, A. (1999). *Loqat Nâme*. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian].
- Della valle, P. (1991). *Itinerary of Della valle*. Translated by: Sh. Shafâ. Tehran: Elmi Farhangi Publication. [In Persian].
- Gignoux, P. (2003). *Le Livre d Ardâ Virâz*. Translated by: Zh. Âmuzgâr. Tehran: Institut Francais de Resherche en Iran. [In Persian].
- Hadipoor, Y. (2011). "Critical research about Xamriyyât Abu Nawas". *Izâ' ât naqdiya*. No 2. Pp. 127-14. [In Arabic].
- Hâfez, Sh. (2005). *Divân*. Tehran: Ehyâ ketâb Publication. [In Persian].
- Ibn Baytâr, Z. (2001) *AlJâme le Mofradât aladwiya wal aqziya*. Beirut: alkotob al' ilmiya Publication. [In Arabic].
- Ibn Hamdun, A. (1917). *Altazkira Alhamduniya*. Beirut: sâdir Publication. [In Arabic].
- Ibn Salâm, M. (N.D). *Tabaqât fohul Alshoarâ*. Correction by M. Muhammad shâkir. Jidda: Almadani Publication. [In Arabic].
- Ibn Shahid, A. (1996). *Risâla altawâbi wal zawabi*. Correction by P. Albostâni. Beirut: sâdir Publication. [In Arabic].
- Injawi Shirâzi, A. (1973). *Iranian tails*. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Isfahâni, A. (N.D). *Alaqâni*. Beirut: alfekr Publication. [In Arabic].
- Jefri, A. (2007). *Naturalized Words in Quran*. Translated by: F. Badreyi. Tehran: tus Publication. [In Persian].
- Kazzâzi, J. (1997). *Parniân Pendâr*. Tehran: rowzane Publication. [In Persian].
- Majles, M. (N.D). *Bihâr alAnwâr*. Beirut: Alwafâ institution. [In Arabic].
- Maleksâbet, S & others. (2015). "Review on smell therapy in ancient Iran". *Medical behavior and history*. No. 5. Pp. 33-43. [In Persian].
- Moein, M. (2003). *Persian dictionary*. Tehran: dabir. [In Persian].
- Najjârian, M & Kahduyi, M. (2011) "Poetic view of Rudaki and Abu Nawas to Xamriyyât". *Comparative literature*. No. 4. Pp. 259-280. [In Persian].
- Salâhaldin, A. (1943) 'Alward fi hayât Abbâsi Caliphs". *Almoqtataf*. No. 103. Pp.187-192. [In Arabic].
- Tarfa Ibn Abd. (2002). *Diwân*. Correction M. Naser aldin. Beirut: Dâr al kotob al' ilmiya. [In Arabic].
- Ushidari, J. (1992). *Encyclopedia of Mazdayasnâ*. Tehran: Markaz Publication. [In Persian].
- Vandidâd. (2006). translated by: H. Razi. Tehran: Bahjat Publication. [In Persian].
- Xâqâni, A. (2008). *Diwân*. Attemption M. Barzegar Xâleqi. Tehran: zavvâr. [In Persian].