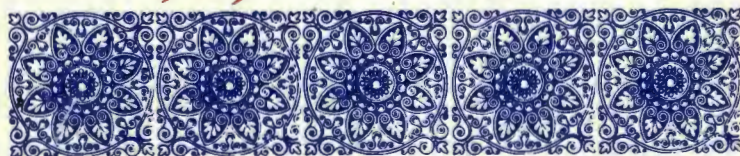


شعر و شرع

بحثی درباره فلسفہ شعر از نظر عطار



دکتر نصرالدین پورجوادی



انتشارات سایه



کتابخانه

۱۵۰ تومان

۱۶۰۰



کتابخانه و موزه ملی ایران
۱۳۰۰

شعر و شریع

شعر و شرع

بحشی دربارهٔ فلسفه شعر از نظر عطار

تألیف

دکتر نصرالله پورجوادی



انتشارات اسامیر

۱۹۷

۱۹۵۵



کتابخانه ملی و اسناد ملی ایران

شعر و شعر

تألیف دکتر نصرالله پورجوادی

چاپ اول: ۱۳۷۴

حروف چینی: صدقیان

لیتوگرافی و چاپ: دیبا

تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه

ناشر: اساطیر: میدان فردوسی، اول ایرانشهر ساختمان ۱۰

تلفن: ۸۸۲۱۴۷۳ - ۸۸۳۶۱۹۹ فاکس: ۸۸۲۴۲۵۰

حق چاپ محفوظ است

فهرست

۷	دیاچه
۹	بخش اول: نقد فلسفی شعر
۱۱	درآمد
۱۵	مفهوم مطلق شعر و تعریف آن
۲۱	حسن و کمال شعر از نظر عطار
۳۵	خلاصه و نتیجه
۳۹	بخش دوم: شعر حکمت
۴۱	فصل اول: شعر و شرع
۴۱	بحثی در فلسفه شعر
۴۴	ظهور مسأله «شعر و شرع» در تاریخ ادبیات فارسی
۴۹	فصل دوم: مسأله شعر و شاعری در صدر اسلام
۵۰	قرآن و شاعران
۵۴	دفاع از شعر و شاعری براساس زیبایی شناسی و سنت
۵۷	فصل سوم: شعر حکمت و شرع
۶۰	معنای شرع و شریعت
۶۶	عقل و شرع
۷۶	فلسفه و حکمت

- تحقیق و تقلید ۸۱
- شرع و مسأله عینیت (اُبُزکتیویته) شعر حکمت ۸۵
- شعر حکمت و شعر عشق ۹۰
- فصل چهارم: خاصیت نظم، و نسبت آن با شرع ۱۰۰
- مسأله سنایی: دو حکم متضاد ۱۰۳
- راه حل عطّار: شریعت و طریقت ۱۰۹
- خاتمه: خاموش شدن نفس ۱۱۸

دیباچه

فریدالدین عطار نیشابوری یکی از شاعرانی است که بارها در اشعار خود، بخصوص در مثنویهای مصیبت‌نامه و منطق‌الطیر و الهی‌نامه، درباره شعر و شاعری بطور کلی، و شاعری خود بالخصوص، سخن گفته است. درباره‌ی از ابیات خود وی تا حدودی به نقد شعر پرداخته است، نقد شعر از حیث معنی نه از حیث صورت. در اینجا است که وی سعی کرده است شعر را هم از لحاظ زیبایی‌شناسی بررسی کند و هم از لحاظ دینی. بررسی شعر از لحاظ دینی در واقع بررسی نسبیتی است که شعر با شرع دارد، و منظور از شرع در اینجا صرف احکام فقهی و عملی، و به تعبیری جنبه ظاهری تعالیم اسلام، نیست بلکه منظور اسراری است که خداوند در شب معراج به حضرت محمد(ص) آموخته است، و از همین جاست که بررسی شعر از لحاظ نسبیتی که با شرع دارد ما را به نکاتی که عطار درباره مبانی الهی و مابعدالطبیعی شعر گفته است هدایت می‌کند. در دو مقاله‌ای که در اینجا به چاپ رسیده است نگارنده سعی کرده است در مقاله اول نظر عطار را درباره نقد معنایی شعر، و در مقاله دوم نظر او را درباره ماهیت شعر و نسبت آن با شرع و بطور کلی مبانی الهی و مابعدالطبیعی شعر بررسی کند. عطار همچنین درباره‌ی از ابیات خود درباره شاعری خود سخن گفته و حالات خود را در مقام یک شاعر و در هنگام سرودن شعر وصف کرده است، حالاتی که وی آنها را به «فقع گشودن» مانند کرده است. این موضوع را نیز نگارنده در مقاله‌ای دیگر با نام «فقع گشودن فردوسی و سپس عطار» شرح داده‌ام (بنگرید به نشر دانش، سال هشتم، شماره‌های سه و چهار، و کتاب بوی جان، تهران، ۱۳۷۲، ص ۷۲-۷۲).

مقاله‌های این کتاب هر دو قبلاً در مجله معارف به چاپ رسیده است. مقاله اول با عنوان «نقد فلسفی شعر از نظر عطار و عوفی» در سال ۱۳۶۶ چاپ شده است. در تجدید چاپ این مقاله من درباره‌ی از مطالب تجدیدنظر کرده و بعضی از قسمت‌ها را بازنویسی کرده‌ام. در مقاله دوم که با عنوان «شعر حکمت، نسبت شعر و شرع از نظر عطار» در سال ۱۳۶۷ چاپ شده تغییری نداده‌ام. از آقایان عبدالمحمد روح‌بخشان و حسین مشتاق که در چاپ و نشر این اثر با من همکاری کردند تشکر می‌کنم.

نصرالله پورجوادی

شهریور ۱۳۷۴

مقاله اول
نقد فلسفی شعر

درآمد

نقد شعر در تاریخ ادبیات فارسی سابقه‌ای دیرینه دارد و نویسندگان و نقادان از قدیم آثار مستقلى به زبان عربى و فارسى درباره شعر و ماهیت آن و اصول و قواعدى که ناظر به تناسب الفاظ و میزان فصاحت و بلاغت در سخن منظوم است، تألیف کرده‌اند. علاوه بر این آثار مستقل، در بسیاری از کتابهای ادبی و تاریخی و تذکره‌های شعرا و همچنین در ضمن اشعار شعراى بزرگ به نکاتی در خصوص شعر و شاعری و حکمت آن اشاره شده و گاه بحثهایی جسته و گریخته مطرح گردیده است. مطالبی را که نویسندگان و شعرا در نقد شعر نوشته‌اند از حیث موضوع می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یکی مطالبی که درباره جنبه‌های صوری شعر است و دیگر مطالبی که در خصوص جنبه‌های معنوی آن است. داوری کلی سخن‌شناسان معاصر درباره این مطالب این است که نقادان و شاعران قدیم ما در نقد و داوری خود از شعر بیشتر به جنبه‌های صوری توجه کرده‌اند و از معانی و اندیشه‌هایی که شاعر بیان کرده است غافل بوده‌اند، و این غفلت را نیز صفتی دانسته‌اند که در آثار

قدمای ما در نقد شعر وجود داشته است. یکی از این انتقادهای را مرحوم بدیع الزمان فروزانفر بدین گونه بیان کرده است:

چون میزانی که پیشینیان برای نقد شعر و نثر و تمیز سره از ناسره به دست داشته‌اند بیشتر بر فصاحت و تناسب الفاظ و نه هدفهای بلند انسانی و طرح مقاصد معنوی و قیمت حقیقی سخن دور می‌زد، بدین جهت سخن راه‌رگاه در کسوت عبارات و قوالب مخصوص جلوه می‌کرد عالی و فصیح می‌شمردند و بدانچه خلاف آن می‌نمود به نظر انکار می‌نگریستند یا دست کم توجهی نداشتند.^۱

انتقاد فروزانفر به آثاری که نویسندگان و سخن‌شناسان قدیم در نقد شعر نوشته‌اند البته خالی از وجه نیست، چه کتابهای نقد شعر و همچنین مطالب پراکنده‌ای که شعرا و نویسندگان در نقد شعر گفته‌اند درباره جنبه‌های

۱. بدیع الزمان فروزانفر، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، چاپ سوم، تهران، ۱۳۵۳، ص یک. انتقاد مرحوم فروزانفر بخصوص در حق صاحب قابوس نامه و برداشتی که او از شعر و نقد شعر دارد صادق است. عنصرالمعالی فقط به جنبه‌های صوری شعر توجه داشته و حتی غرض از نقد شعر را غلبه بر خصم در مجالس بحث و مناظره می‌دانسته است؛ یعنی نوعی خودنمایی و فضل‌فروشی. می‌نویسد: «نقد شعر بیاموز تا اگر میان شاعران مناظره او فتد یا با تو کسی مکاشفتی کند یا امتحانی کند عاجز نباشی» (عنصرالمعالی کیکاوس بن اسکندر، قابوس نامه، به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۴۵، ص ۱۹۰). دیدگاه عنصرالمعالی نسبت به شعر دیدگاهی «عملگرایانه» (پراگماتیک) و اجتماعی است و در کتاب او، که یکی از قدیمترین آثاری است که در نقد شعر به فارسی نوشته شده است، از آن «مقاصد معنوی» در شعر، که فروزانفر بدان اشاره کرده است و در قرن بعد مورد توجه خاص شاعرانی چون سنایی و عطار بوده است خبری نیست. وی تا جایی پیش می‌رود که حتی دروغ را در شعر هنر می‌خواند (ص ۱۹۱).

صوری شعر بوده است. اما، در عین حال، اگر گمان کنیم که نویسندگان پیشین به کلی از جنبه‌های معنایی شعر و نقد آنها غافل بوده‌اند، اشتباه کرده‌ایم. در واقع نقد شعر از حیث ارزش معانی و اندیشه‌هایی که شاعران بیان می‌کرده‌اند از صدر اسلام همواره مورد توجه سخن شناسان و متفکران و منتشران بوده است.

توجه به معانی شعر و اندیشه شاعر و دخالت دادن آنها را در نقد شعر در ضمن مسائل متعددی می‌توان ملاحظه کرد. مثلاً نکوهشی که از مدّاحی و هزّالی شاعران شده است یکی از جنبه‌های نقد شعر از حیث معانی است. ارزشهای اخلاقی و تعلیمی شعر نیز یکی از مسائل مهمی است که به همین موضوع مربوط می‌شود. به طور کلی، مسائلی که به نقد معنایی شعر مربوطه می‌شده است فرع یک مسأله اصلی در تاریخ ادبیات ما بوده است و آن مسأله نسبت شعر، از حیث معانی آن، با شرع است. این مسأله اصلی را نویسندگان و شعرای مختلف از جهات گوناگون مطرح کرده‌اند، و تحقیق درباره آن خود یکی از اهم مسائل نقد شعر در تاریخ ادبیات فارسی و عربی است.^۱

مسأله نقد معنایی شعر از حیث نسبت آن با شرع تنها مسأله‌ای نبوده است که در این نوع نقد در فرهنگ اسلامی مطرح شده باشد. یکی دیگر از مسائل

۱. دکتر عبدالحسین زرین کوب به بعضی از این مسائل اشاره کرده است (رک. نقد ادبی، جلد اول، چاپ سوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۱، فصل ۴ و ۵). محققان خارجی به مسأله نقد شعر از حیث معانی آن و نسبت شعر با شرع توجه بیشتری مبذول داشته‌اند. بهترین و جامعترین کتابی که من درباره نقد شعر از حیث معانی آن و به طور کلی فلسفه شعر و شاعری در فرهنگ اسلامی دیده‌ام کتابی است به انگلیسی به قلم وینسنت کانتاریو:

Vincente Cantario, *Arabic Poetics in Golden Age*, E. J. Brill, Leiden, 1975.

نقد شعر بحثی است که بعضی از نویسندگان و شعرا از لحاظ فلسفی و در خصوص ماهیت شعر پیش کشیده‌اند. این گونه بحثها که احتمالاً در نتیجه آشنایی مسلمانان با تفکر فلسفی و منطق یونانی از قرن سوم هجری پیش کشیده شده است نه تنها در نزد فلاسفه بلکه در میان نویسندگان و شعرای هم که با فلسفه و منطق کاری نداشتند، از جمله صوفیه و شعرای ایشان، مطرح گردیده است.

یکی از متفکرانی که در تاریخ ادبیات فارسی به مسأله نقد شعر از حیث معانی آن عمیقاً توجه کرده است فریدالدین عطار نیشابوری است. شیخ عطار سخن شناس و ناقد شعر به معنای متداول لفظ نیست و کتابی هم در نقد شعر تصنیف نکرده است. عطار عارف و حکیم است، عارف و حکیمی شاعر، و دقیقاً از همین حیث است که او به موضوع شعر و شاعری و ماهیت شعر و اصول نقد شعر نگاه کرده است. مسأله‌ای که در نقد شعر برای او مطرح بوده است مسأله معانی و اندیشه‌های شاعر و ارزش و اهمیت آنهاست. میزانی هم که وی برای سنجش معانی در دست داشته است 'شرع' بوده است. نظریاتی که شیخ درباره ارزش شعر و شاعری از حیث نسبت آنها با حقایق دینی یا شرع بیان کرده است خود فصل مهمی است در تاریخ نقد شعر در ادبیات فارسی. این مسأله را نگارنده در مقاله‌ای دیگر مورد بررسی قرار داده است.^۱ در اینجا می‌خواهیم به یک مطلب دیگر که عطار در نقد شعر بیان کرده است بپردازیم، مطلبی که محمد عوفی، نویسنده کتاب لباب‌الالباب، نیز درست مانند عطار آن را مورد بحث قرار داده است و لذا ما سعی خواهیم کرد که

۱. بنگرید به بوی جان، فصل ۳ («فَقَعْ گشودن فردوسی و سپس عطار»)، تهران، ۱۳۷۲.

ابیات عطار را با استفاده از سخنان عوفی و مقایسه آنها با هم شرح دهیم. موضوعی که در اینجا می‌خواهیم از آن سخن بگوییم بحثی است که عطار در نقد شعر و شاعری در مثنوی مصیبت‌نامه و عوفی در مقدمه لباب‌الالباب طرح کرده‌اند. این بحث درباره نقد شعر از حیث صورت و الفاظ آن نیست. درباره ارزش معانی شعر یا اندیشه‌های شاعر هم نیست. البته، همان طور که گفته شد، عطار مسأله نقد شعر را از حیث ارزش معانی و افکار شاعر به نحوی مبسوط طرح نموده است. اما او قبل از اینکه به این مسأله بپردازد، و قبل از اینکه معانی شعر را از حیث نسبت آنها با شرع یا شریعت بررسی و ارزیابی کند، شعر را به طور مطلق در نظر گرفته و در حق آن داوری کرده است. در این مقام، عطار مسأله نقد شعر را در واقع با نگاهی فلسفی و مابعدالطبیعی مورد توجه قرار داده است.

مفهوم مطلق شعر و تعریف آن

یکی از خصوصیات عطار در بسیاری از مسائلی که مطرح می‌کند نحوه نگرش اوست. عطار در درجه اول شاعر است اما در عین حال ذهن او ذهن فلسفی است و موضوعاتی را که در مثنویهای خود مطرح می‌کند غالباً از دیدگاه مابعدالطبیعی در نظر می‌گیرد. این نگرش فلسفی را در بحثی که او درباره نقد شعر پیش می‌کشد می‌توان ملاحظه کرد. شیخ می‌خواهد ارزش شعر خود را بیان کند. و برای این منظور، وی از میزان شرع استفاده می‌کند و شعر را در نسبتی که با شرع (یا تعالیم دینی و قرآنی دارد) می‌سنجد. از این لحاظ، شعر از نظر عطار دو قسم است: دینی و غیردینی، یا شعری که برخاسته از شرع است و شعری که برخاسته از شرع نیست. مثال قسم دوم، از نظر عطار، اشعاری است که در مدح و هزل دیگران سروده شده است. و مثال قسم

اول اشعار خود عطار است، چه در مثنویهای او و چه در دیوان او. اشعار دینی عطار در مثنویهایش 'شعر حکمت' است که معانی آنها در نتیجه ذوق و فهم شاعرانه از قرآن پدید آمده است.^۱ این تقسیم دوگانه از شعر مسلماً ناظر به معانی شعر است، یعنی افکار و اندیشه‌هایی که شاعر بیان کرده است.

عطار قبل از اینکه شعر را تقسیم کند، بحث خود را با مسأله دیگری آغاز می‌کند و آن پرسش از ماهیت شعر است. در این پرسش عطار مفهوم خاصی از شعر را در نظر می‌گیرد. این مفهوم از لحاظ منطقی مقدم بر شعر دینی و غیر دینی است. به عبارت دیگر، این مفهوم مقسّم است. بدیهی است که چنین مفهومی کاملاً ذهنی و انتزاعی است، به خلاف شعری که دینی یا غیر دینی، اخلاقی یا غیر اخلاقی، خوانده شده است. مفهوم شعر به اعتبار دینی بودن یا غیر دینی بودن مفهومی است انضمامی یا مَحْصَل (concrete)، اشعار و ابیاتی است که شاعر سروده است. اما مفهومی که عطار قبل از تقسیم در نظر می‌گیرد، مفهومی است مطلق و انتزاعی، ذاتی است که مُتَّصِف به صفتی نشده است. با این مفهوم است که عطار نقد خود را از شعر آغاز می‌کند.

این مفهوم انتزاعی را عوفی نیز دقیقاً در نظر داشته و نقد خود را از شعر و شاعری با بررسی آن آغاز کرده است. عوفی در این مورد یک قدم جلوتر از عطار رفته و حتی سعی کرده است تعریفی از این مفهوم شعر به دست دهد. تعریفی که وی کرده است تعریفی است منطقی، به جنس و فصل. شعر سخن منظوم است. سخن جنس شعر است و منظوم بودن فصلِ مُمَيِّز آن.

تعریف عوفی از شعر اگرچه یک تعریف منطقی است، تعریف منطقین

۱. بنگرید به مصیبت نامه، تهران، ۱۳۳۸، ص ۴۷، ابیات ۱۳ تا ۱۵؛ ص ۵۰، ابیات ۹ تا

۱۱. در مورد «شعر حکمت» بنگرید به مقاله دوم همین کتاب.

از شعر نیست. اهل منطق که خود از پیروان ارسطو و ابن سینا بوده‌اند تعریفی از شعر کرده‌اند که با تعریف عوفی و عطار و به طور کلی جمهور شعرای فارسی زبان فرق دارد. این تعریف را شیخ الرئیس در کتاب شفا بدین گونه بیان کرده است. می‌گوید: «إِنَّ الشَّعْرَ هُوَ كَلَامٌ مُخَيَّلٌ، مُؤَلَّفٌ مِنْ أَقْوَالٍ مَوْزُونَةٍ مُتَسَاوِيَةٍ وَعِنْدَ الْعَرَبِ مَقْفَاةٌ»^۱ (شعر سخنی است مخیّل که از کلمات موزون و متساوی تألیف شده و در نزد شعرای عرب [و فارسی زبان] دارای قافیه است). چنانکه ملاحظه می‌شود، این تعریف نیز منطقی است و مانند تعریف عوفی از جنس و فصل تشکیل شده است. سخن یا کلام ظاهراً جنس شعر است و مخیل بودن فصل مُمَيِّز آن. ولی ابن سینا خصوصیت دیگری نیز به کلام مُخَيَّل اضافه می‌کند و آن موزون بودن و با قافیه بودن آن است. این خصوصیت در واقع همان چیزی است که عوفی آن را نظم نامیده است. بنابراین، تنها اختلافی که میان تعریف ابن سینا و حکمای مشایی از یک سو و تعریف عوفی و عطار و دیگران وجود دارد بر سر مخیل بودن یا نبودن شعر است. این اختلاف، به هر تقدیر، موجب شده است که بعضی از شاعران و نویسندگان به دو تعریف از برای شعر قائل شوند: یکی تعریف فلاسفه مشایی یا به قول جامی 'قدمای حکما' و دیگر تعریف خود شعرا. درباره این دو تعریف، عبدالرحمن جامی در کتاب بهارستان می‌نویسد:

شعر در عرف قدمای حکما کلامی است مؤلف از مقدمات متخیله یعنی از شأن آن باشد که در خیال سامع اندازد معانی را که موجب اقبال باشد بر

۱. ابن سینا، الشفاء، بخش منطق، الفن التاسع، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م، ص ۲۳.

چیزی یا اعراض از چیزی، خواه فی نفسه صادق باشد و خواه نی، و خواه سامع اعتقاد صدق او داشته باشد یا نی، چنانکه گویند: خمر لعلی است مذاب یا یاقوتی است سیال، یا عسل چیزی است تلخ یا شور، قی کرده زنبور. و متأخرین حکما به آن وزن و قافیه را اعتبار کرده‌اند. فاما در عرف جمهور جز وزن و قافیه در آن معتبر نیست. پس [مطابق این تعریف] شعر کلامی باشد موزون و مقفی، و تخیل و عدم تخیل و صدق و عدم صدق را در آن اعتبار نی.^۱

تعریفی که عوفی از شعر کرده است همان تعریفی است که جامی به جمهور شعرا و نقادان نسبت داده است، بدین معنی که وی تخیل را در شعر معتبر ندانسته و فقط منظوم بودن یا موزون و مقفی بودن را فصل مُمیز شعرا از نثر دانسته است.

عوفی پس از تعریف خود از شعر، به عنوان کلام منظوم، در صدد برمی آید تا فضیلت شعر یا ارزش آن را بیان کند، و برای این منظور سعی می‌کند تا ارزش هر یک از اجزای آن را برای خواننده روشن سازد. ابتدا به ارزش 'سخن' اشاره می‌کند و می‌گوید که سخن یا سخنوری مایه امتیاز انسان از سایر حیوانات است و چون انسان بر حیوانات دیگر شرف دارد، پس سخن نیز چیزی است شریف و ارزنده. سخن عوفی اگر چه به نثر است، اما بیان او در این باب شاعرانه است. می‌نویسد:

سخن چشمه حیوانی است که صفای او همیشه از ظلمات دوات
می‌تابد و خضر نظم و نثر از او حیات می‌یابد. چون سکندر قلم که
ذوالقرنین است، طالب او می‌شود از ظلمات دوات همه در و گوهر

۱. عبدالرحمن جامی، بهارستان، به تصحیح اسماعیل حاکمی، تهران، ۱۳۶۷. ص ۸۹.

می‌آرد.^۱

پس از این، عوفی به تقسیم سخن می‌پردازد و باز با همان بیان شاعرانه خود می‌گوید:

جنسی از وی خوب رویان گشاده موی‌اند که آن را نظم گویند... نظم
مطربی نگارین است که نوای راست او همه موزون بود. نثر هزارستانی
است که عشاق شام و عراق را در وقت صبح پرده راهوی سماع کند اما بسته
وزن نباشد.

عوفی در اینجا هر چند که مسأله را از دیدگاه فلسفی در نظر گرفته است، ولیکن در عبارت‌پردازی او معنای فلسفی خاصی نیست. وی از نثر و نظم هر دو تحسین نموده است، و سپس در مورد برتری یکی بر دیگری گفته است که «بیشتر حکما نظم را بر نثر ترجیح نهاده‌اند».

موضعی که عوفی در مورد نظم اختیار کرده است چندان استوار نیست. بیشتر حکما، بنا به گفته او، نظم را برتر از نثر دانسته‌اند. ظاهراً نظر عوفی هم موافق نظر اکثریت است. اما چرا این حکما نظم را بر نثر ترجیح نهاده‌اند؟ عوفی در پاسخ به این سؤال فقط به نقل قول یکی از این «حکما» پرداخته و خود چیزی به آن نیفزوده است. قول این «حکیم» را که عطار هم عیناً نقل کرده است بعداً بررسی خواهیم کرد. اما قبل از آن ببینیم که عطار در این مرحله چه می‌گوید. عطار در بحث خود درباره مفهوم انتزاعی شعر، به خلاف عوفی، از بحث

۱. محمد عوفی، لباب‌الالباب، به سعی ادوارد براون و محمد قزوینی، نصف اول، مطبعة بریل، لیدن، ۱۹۰۶، ص ۱۱. باقی جملاتی که از این کتاب نقل خواهیم کرد در همین صفحه و صفحه بعد است.

درباره ارزش سخن به طور کلی آغاز نمی‌کند. اما در عین حال، نظر او نیز در مورد تعریف این مفهوم همان نظر عوفی است. شعر سخن منظوم است. درباره ارزش سخن، عطار در جاهای دیگری از مثنویهای خود داد سخن داده است. خلاصه سخنان او در این باب این است که سخن اساس هر دو عالم یعنی کل آفرینش است و مقام آن حتی از عرش مجید هم برتر است.^۱ خدای تعالی همه موجودات را با کلمه «کُنْ» خلق کرد. از این گذشته، مایه فخر انبیاء مرسل که شریفترین موجوداتند چیزی جز سخن نیست. موسی (ع) کلیم الله بود و عیسی (ع) کلمه الله. محمد (ص) نیز در شب معراج سلطان سخن بود. رازی که خدا با انبیاء در میان گذاشت از راه سخن بود. کتب آسمانی سخنی است از حق تعالی که بر دل انبیاء نازل شده است. خطبه عهد الست در عالم ذر از راه سخن بسته شد. در عالم شهادت نیز همه مدرکات انسان، چه محسوس و چه معقول، چه ممکن و چه محال، همه محدود است، اما سخن نامحدود.^۲ مطالبی که عطار درباره ارزش سخن می‌گوید از لحاظ فلسفی عمیقتر و پر معنی تر از مطالب عوفی است. در مورد ارزش منظوم بودن سخن نیز عطار مطالب عمیقتری بیان می‌کند. همان‌گونه که ملاحظه کردیم، عوفی هم از ارزش نثر سخن گفت و هم از ارزش نظم، و تنها دلیلی که برای برتری نظم از نثر آورد این بود که «بیشتر حکما نظم را بر نثر ترجیح نهاده‌اند». اما عطار می‌خواهد بخصوص از برتری نظم سخن گوید و موضعی که او اختیار می‌کند کاملاً قطعی است. او خودش یکی از حکمای است که نظم را بر نثر ترجیح می‌نهد، و برای این رجحان نیز دلایلی دارد.

۱. عطار، الهی‌نامه، به تصحیح هلموت ریتز، چاپ افست، تهران، ۱۳۵۹، ص ۳۶۵.

۲. همان، ص ۲۹.

حسن و کمال شعر از نظر عطار

دلایلی که عطار برای اثبات برتری نظم ذکر می‌کند نظری و فلسفی است. آنچه مایه این برتری است همان فصل ممیز شعر یعنی نظم یا وزن است. و شیخ سعی می‌کند سرّ این خصوصیتی را که وزن به سخن می‌بخشد بیان کند. وزن خاصیتی است سحرآمیز که موجب کمال سخن می‌شود. آثار این کمال را در قدرت شاعر در بیان عجایب اسرار و رموز آفرینش می‌توان مشاهده کرد.^۱ چرا سخن منظوم یعنی شعر می‌تواند بیش از سخن منثور پرده از روی اسرار آفرینش و عالم صُنع بردارد؟ پاسخ این سؤال خود یکی از نکات دقیق و ظریف در حکمت دینی عطار بخصوص مبحث زیبایی شناسی اوست.

در پاسخ به سؤال فوق، ما باید مقایسه‌ای را که عطار تلویحاً میان شعر و عالم صُنع می‌کند اجمالاً شرح دهیم. عالم صُنع عالمی است با موجودات مختلف در مراتب گوناگون. این موجودات با همه اختلافی که میان آنهاست از روی نظم ایجاد شده‌اند و میان آنها تناسبی حکمفرماست. این نظم و تناسب اجزاء کمالی است که حق تعالی به عالم کون (و در حقیقت به هر دو

۱. مصیبت‌نامه، ص ۴۶، بیت ۵. عطار در جای دیگر مانند عوفی به حدیثی اشاره کرده است که می‌فرماید: «إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى خَزَائِنَ تَحْتَ الْعَرْشِ مَفَاتِيحُهَا الشُّعْرَاءُ» (لباب‌الالباب، ص ۷):

آنکه بود او سرور پیغامبران	گفت در زیر زلفان شاعران
هست حق را گنجهای بی‌شمار	سرّ آن یک می‌ندانند از هزار

(مصیبت‌نامه، ص ۴۷).

در مورد حدیثی دیگر، مشابه حدیث فوق، بنگرید به نفایس الفنون از شمس الدین آملی، به تصحیح شعرانی، ج ۱، تهران، ۱۳۷۷ ق، ص ۱۷۱.

عالم) بخشیده، و این کمال همان چیزی است که حُسن یا نیکویی نامیده می‌شود.^۱ حُسن موجودی از موجودات عالم نیست، بلکه صفتی است الهی که تابش آن در این عالم نظم و تناسبی است که در میان موجودات مشاهده می‌شود. به دلیل همین حُسن است که عالم آفرینش عالم صُنع نامیده می‌شود و حق تعالی صانع خوانده می‌شود.^۲

عالم شعر نیز درست مانند عالم آفرینش یا عالم صُنع است. همان‌گونه که در عالم صُنع موجودات مختلفی است، در عالم شعر نیز کلمات گوناگونی است. و همان‌گونه که هر موجودی ظاهری دارد و باطنی، و باطن معنی و سرّ هر موجود است، کلمات نیز در شعر ظاهری دارد و باطنی، صورتی دارد و معنایی. و باز همان‌گونه که در میان موجودات عالم صُنع نظم خاصی حکمفرماست، در شعر نیز نظم و تناسبی میان اجزاء سخن یعنی کلمات وجود دارد و این نظم و تناسب نتیجه وزن است. همین نظم و وزن است که موجب کمال این نوع سخن می‌شود، کمالی که به آن زیبایی یا حسن گفته می‌شود.^۳ پس در شعر نیز، درست مانند عالم صُنع، حسن و جمالی هست که از پرتو تناسب اجزاء و نظم آنها پدید آمده است.

این حسن و جمال در شعر چگونه و از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ در پاسخ به این سؤال باز باید به جهان آفرینش و عالم صُنع برگردیم. حسن و جمالی که

۱. بنگرید به دیوان عطار، به تصحیح تقی تفضلی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۳، ص ۵۱۸ («ای گرفته حسن تو هر دو جهان»).

۲. این نظریه مشترک میان عرفا و صوفیه است و عطار نیز مسلماً در آن شریک است. در دیوان عطار شواهد متعددی می‌توان در این مورد پیدا کرد. مثلاً بنگرید به ص ۸۲۶.

۳. بنگرید به مصیبت‌نامه، ص ۴۷، بیت ۳ و ۴. عطار در مصرعی در الهی‌نامه (ص ۳۹۲، بیت ۳) حسن و کمال شعر را به شکر تعبیر کرده است که مایه شیرینی بیان است.

در عالم صنّع هست در حقیقت پرتوی است از حسن الهی،^۱ و این حسن خود کمالی است در صانع. در صنعت شاعری نیز، حسنی که در شعر هست نتیجه کمالی است که در شاعر وجود دارد. شاعری که از این کمال برخوردار است و طبعی روان دارد، سخنی می‌گوید که دارای نظم است و نیکوست. نظم و حسن خاصیتی است که از درون شاعر سرچشمه گرفته است،^۲ همانطور که نظم و حسن در عالم صنّع از صانع عالم برخاسته است.

شیخ برای روشن نمودن خاصیت اصلی شعر، یعنی حُسنِ سخن، به مقتضای شاعری به تمثیل متوسّل می‌شود و شعر را همانند شرع و عرش می‌خواند. سه کلمه شعر و عرش و شرع از سه حرف ش، ع، و تشکیل شده‌اند، و این اشتراک حروف خود به یک نکته مهم در مورد این سه مفهوم اشاره می‌کند. شعر و عرش و شرع دارای حروف مشترکند، یعنی اجزاء تشکیل دهنده آنها یکی است. علاوه بر این، این سه حرف در هر سه کلمه براساس نظم و تناسب خاصی ترکیب شده‌اند، و لذا هر سه دارای یک صفت اند. این صفت مشترک عبارت است از جمال بخشی:

شعر و شرع و عرش از هم خاستند تا دو عالم زین سه حرف آراستند
نور گیرد چون زمین از آسمان زین سه حرف یک صفت هر دو جهان^۳
عرش و شرع و شعر علّت وجود عالم آفرینش نیستند، بلکه علّت آراسته بودن آنند. از هر یک از این سه حقیقت نوری بر عالم می‌تابد. نوری که از عرش بر سراسر عالم می‌تابد نور رحمت است که ابتدا از حضرت رحمن بر

۱. چنانکه در این مصرع می‌گوید: «جمال پرتوی در عالم انداخت» (الهی‌نامه، ص ۵).

۲. مصیبت نامه، ص ۵۱، بیت ۶.

۳. همان، ص ۴۶. مراد از 'حرف' در این ابیات مطابق اصطلاحات امروز کلمه است.

عرش نازل می‌شود و سپس از آن بر سراسر عالم می‌تابد.^۱ شرع نیز از نظر عطار اسراری است که خدا با انسان (پیامبر) در میان نهاده و از پرتو آن نور علم و حکمت را بر دلها تابانده است.^۲ شعر نیز دارای همین صفت است. نوری است که از پرتو آن هر دو جهان آراسته می‌گردد.

بیان عطار دربارهٔ صفت مشترک شعر و عرش و شرع بسیار مجمل است، و چیزی که بخصوص در مورد شعر مبهم است عالمی است که از شعر منور و آراسته می‌گردد. عالمی که از عرش منور می‌گردد عالم صنوع و کتاب تکوین است و نوری که از عرش می‌تابد نور رحمت است. اما چه عالم (یا عوالمی) است که شرع و بخصوص شعر منور می‌سازند و می‌آرایند؟ بحث شرع و عالمی که از پرتو آن منور می‌گردد بحثی است که از موضوع سخن ما بیرون است. در اینجا همین قدر اشاره می‌کنیم که شرع یا شریعت حقیقت اسرار و رموز آفرینش از زبان خدا و پیغمبر است و عالمی که از پرتو آن منور و آراسته می‌گردد علم و حکمت الهی و کتاب تدوینی است. اما عالمی که از پرتو شعر منور می‌گردد همان عالم سخن است، نه سخن الهی، بلکه سخن بشری. البته، عطار در اینجا از دو عالم سخن گفته است: یکی عالم شهادت و دنیا، و دیگر عالم غیب و آخرت، یا جهان جسم و جهان جان. این دو جنبه یا

۱. همان، ص ۱۰۳، ابیات ۱۱ تا ۱۴.

۲. این موضوع دامنه‌ای گسترده دارد که من در مقاله «شعر حکمت» که دربارهٔ نسبت شعر و شرع است، به تفصیل شرح خواهم داد. نظر عطار را در بارهٔ معنای شرع به عنوان علمی که خدا به پیامبر آموخته است بخصوص می‌توان در مطالبی که وی در ابتدای مثنویهای خود دربارهٔ معراج و در نعت پیامبر (ص) گفته است ملاحظه کرد. دربارهٔ نسبت شرع با حکمت نیز ابیات متعددی سروده است، مثلاً رجوع کنید به الهی‌نامه، ص ۲۰ و اسرارنامه (به تصحیح صادق گوهرین، تهران، ۱۳۳۷)، ص ۲۴ و ۲۵.

دو عالم چه در سخن الهی و چه در سخن بشری نیز وجود دارد. کلام الله و شعر حکمت عطار نیز هم درباره عالم جسم است و هم درباره عالم جان، هم درباره دنیا است و هم درباره آخرت.

بحث عطار درباره شعر و شاعری اساساً ناظر به اشعار خود اوست. او می‌خواهد شاعری خود را توجیه کند و شعری که او مورد ستایش قرار می‌دهد در درجه اول شعر خود اوست. اما در عین حال، شیخ این بحث را از دیدگاهی وسیع‌تر مطرح کرده است. جهان شعر نزد او نه تنها اشعار خود او، بلکه به طور کلی جهان شعر فارسی است. این مطلب را عطار بخصوص با توجه به مقام و منزلت تنی چند از شعرای ایرانی و معنی اسامی هریک بیان می‌کند.

همان گونه که عالم صنّع موجوداتی زمینی و آسمانی، دنیوی و اخروی دارد، در عالم شعر فارسی نیز شعرایی بوده‌اند که بعضی زمینی و بعضی آسمانی، بعضی دنیوی و بعضی اخروی بوده‌اند. در عالم دنیا شهرها و کشورها و عناصر اربعه است، خورشید و ماه و افلاک است، و در عالم آخرت بهشت. سنا به معنای روشنائی است، پس آفتاب عالم‌تاب منسوب به سنایی است. اسم عنصری نیز یادآور عناصر اربعه است، و فردوسی یادآور بهشت، و خاقانی یادآور خاقان چین و کشور چین.^۱ نتیجه‌ای که شیخ می‌گیرد این است که:

چون بهشت و آسمان و آفتاب چون عناصر باد و آتش، خاک و آب

۱. در مورد اهمیت و معنای عرفانی چین نزد عطار، بنگرید به منطق‌الطیر (به تصحیح صادق گوهرین، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ سوم، تهران، ۱۳۵۶)، ص ۴۱.

نسبیتی دارند با این شاعران پس جهان شاعر بود چون دیگران^۱ مطالبی که شیخ عطار در اثبات شاعر بودن جهان، و بالتّیجه ارزشمند بودن شعر، گفته است صرفاً نوعی خیالپردازی شاعرانه است که فاقد ارزش فلسفی است. اما به هر حال، اصل مطلب و نتیجه‌ای که او می‌خواهد بگیرد جنبه فلسفی دارد. همین که وی برای نشان دادن اهمیت و ارزش شعر به نقل آیات و احادیث و سخنان بزرگان پرداخته و مفهوم شعر را بدون ملحوظ کردن محتوا در نظر گرفته و آن را علت نظم و زیبایی و حسن دو جهان دانسته است کوشش ذهنی شیخ را برای طرح یک بحث فلسفی در نقد و ارزیابی شعر نشان می‌دهد، و نفس این کوشش از لحاظ تاریخ تفکر مهم است. البته، مفاهیمی که عطار در اینجا به کار برده است، از قبیل مفهوم شرع و عرش و بخصوص شعر، و همچنین عالمی که از پرتو شعر منور می‌شود مبهم است، و به طور کلی بحث عطار قانع‌کننده نیست و بخصوص مطلبی را که درباره نسبت موجودات دو جهان با هر یک از شعرای ایرانی گفته است نمی‌توان جدی تلقی کرد، ولی اینها هیچکدام از ارزش کاری که او در طرح مسأله شعر از دیدگاه فلسفی و زیبایی‌شناسی کرده است نمی‌کاهد. ظاهراً عطار نیز به سستی استدلالهای خود و جدی نبودن خیالپردازیهای شاعرانه خود در این قسمت آگاه بوده، و به همین دلیل هم این بحث را ناگهان رها کرده و برای اثبات ارزش شعر، از دیدگاه زیبایی‌شناسی، همانند عوفی، به نقل قول یکی از ادبا و نقادان قدیم پرداخته و در باره آن بحث کرده است.

ادیب و سخن‌شناسی که عطار و عوفی در اینجا معرفی کرده‌اند

شخصی است به نام ابومحمد خازن اصفهانی.^۱ ابومحمد یکی از سخن شناسانی است که در مجالس صاحب بن عباد شرکت می‌جسته و عطار و عوفی نیز ما را به یکی از همین مجالس می‌برند. روایت عطار به نظم است و روایت عوفی به نثر، ولی عوفی این حکایت را با تفصیل بیشتر و به صورتی کاملتر آورده است.

شبی در مجلس صاحب بن عباد (متوفی ۳۸۵ هـ)، وزیر دانشمند و ادیب مؤیدالدوله دیلمی، اهل فضل و ادب در مسائل ادبی از هر دری سخنی می‌گویند، تا اینکه بحث به شعر و شاعری و ارزش شعر کشیده می‌شود. حاضران مجلس هر یک در این باب نظری اظهار می‌کنند؛ بعضی در مدح شعر سخن می‌گویند و بعضی در ذم آن. در این میان ابومحمد خازن رشته سخن را در دست می‌گیرد و می‌گوید شعر در حقیقت نیکوترین چیزهاست، چه اگر دروغ با چیزی بیامیزد آن رازشت می‌کند، ولو اینکه صورت آن سخن

۱. ابومحمد عبدالله بن احمد خازن اصفهانی یکی از فضلا و سخن شناسان ناشناخته و از شعرای برجسته اصفهان در قرن چهارم هجری است. وی از جمله ندیمان صاحب بن عباد بود و در جوانی مدتی کتابدار او بود، ولی ظاهراً به موجب خطایی که از او سرزد مورد خشم صاحب واقع شد و از کار برکنار گشت. ابومحمد پس از این واقعه چند سالی در شهرهای عراق و شام و حجاز به سر برده و سرانجام به وطن خود بازگشته و دوباره به خدمت صاحب درآمده است. ابومحمد به ابوبکر خوارزمی نامه‌ای نوشته و در آن به این قضیه اشاره کرده است. این نامه و همچنین پاره‌ای از اشعار ابومحمد خازن را ابومنصور ثعالی نیشابوری در *یتیمه‌الدهر* (به تصحیح مفید محمد قمیحه، ج ۳، بیروت، ۱۹۸۳، ص ۳۷۹ تا ۳۹۴) در ضمن شرح احوال او نقل کرده است. درباره این سخن شناس ایرانی بجز مطالبی که ثعالی و عطار و عوفی گفته‌اند، چیز دیگری در هیچ منبع دیگر، حتی در *دایرةالمعارفها* و کتب تراجم جدید از جمله اعلام زرکلی، نیافتم.

نیکو باشد، اما اگر دروغ در شعر بیان شود، حُسن شعر بر قبح دروغ غالب می‌گردد و آن را زیبا می‌سازد. و چیزی که دروغ را زیبا می‌گرداند، راست را به طریق اولی زیباتر می‌نماید. پس شعر أَحْسَنُ الْأَشْيَاءِ است^۱:

گفت هم موزون و هم زیباست شعر در حقیقت أَحْسَنُ الْأَشْيَاءِ است شعر
زانکه بر هر چیز کامیزد دروغ تا ابد آن چیز گردد بی‌فروغ
کذب اگر در شعر گردد آشکار در جوار شعر گردد چون نگار
آنچه کذب از وی چنین زیبا شود می‌سزد گر أَحْسَنُ الْأَشْيَاءِ شود^۲
این داستان را عطار برای تأیید نظر خود نقل کرده است. او با ابو محمد خازن کاملاً موافق است در اینکه شعر نیکوترین چیزهاست. ولی آیا این بدین معنی است که شیخ هر شعری را نیکو می‌داند؟ پاسخ این سؤال البته منفی است. و عطار هم برای اینکه خواننده به اشتباه نیفتد و گمان نکند که او خواسته است از هر شعری ستایش کند، بی‌درنگ به انتقاد از شعرای عصر خود می‌پردازد و می‌گوید که این شعرا بامدّاحی و گزافه‌گویی در حَقِّ ممدوحان شعر را به بدنامی کشیده‌اند. پس هر شعری نیکو نیست. و حال، سؤالی که پیش می‌آید این است که چگونه ممکن است که شعر نیکوترین چیزها باشد، و در عین حال گاهی نیز زشت و بد باشد؟ آیا این دو حکم متناقض نیست؟

پاسخ این سؤال نیز منفی است. عطار تناقض‌گویی نمی‌کند. زیرا این دو

۱. عین سخن ابو محمد خازن را عوفی، ظاهراً از روی یک منبع عربی، چنین نقل کرده است: «الشَّعْرُ أَحْسَنُ الْأَشْيَاءِ لِأَنَّ الْكِذْبَ لَوْ امْتَزَجَ بِالشَّعْرِ لَغَلَبَ حَسَنُ الشَّعْرِ عَلَى قَبْحِ الْكِذْبِ حَتَّى قَبِلَ أَحْسَنُ الشَّعْرِ أَمِينَهُ وَاعَذَبَهُ الْكَذِبُ» (باب الالباب، ص ۱۲).

۲. مصیبت نامه، ص ۴۷.

حکم درباره موضوع واحد نیست. آنچه او نیکوترین چیزها می خواند مطلق شعریا مفهوم انتزاعی و مقسّمی آن است، صرف نظر از محتوای آن. در حالی که آنچه مورد نکوهش قرار می گیرد مفهوم دیگری است - ابیاتی است مُحصّل در خارج با معانی خاص.

برای روشن شدن این موضوع بهتر است در اینجا به بحث مشابهی رجوع کنیم که قدامة ابن جعفر (اواخر قرن سوّم و اوائل قرن چهارم) در کتاب نقد الشعر با استفاده از اصطلاحات ارسطویی پیش کشیده و آنچه ما مفهوم انتزاعی خوانده ایم صورت شعر خوانده و آنچه معنی یا محتوا نامیده ایم معنی یا مادّه آن. قدامة می نویسد:

معانی از برای شعر به منزله مادّه موضوعه است و شعر مانند صورت آن است، چنان که در هر صنعتی باید موضوع (یا مادّه ای) باشد که قبول تأثیر صورتهای آن را می کند - مانند چوب در نجاری و سیم (و زر) در جواهرسازی.^۱

چیزی که عطار 'احسن الاشياء' خوانده است تقریباً همان صورت شعر است، اما چیزی که در کلام مدّاحان و هزّالان مورد نکوهش قرار گرفته است مادّه یا موضوع یا معانی است که در شعر به کار رفته است. پس شعرا از دو لحاظ ممکن است مورد داوری و ارزیابی و نقد قرار گیرد، یکی از لحاظ صورت آن، به عنوان یک هنر؛ و یکی از لحاظ معنی و محتوا یا مادّه آن به عنوان وسیله پیام رسانی.

۱. قدامة بن جعفر الکاتب الغدادی، کتاب نقد الشعر، عنی بتصحیحه س. ا. بسنیباکر بریل، لیدن، ۱۹۶۵، ص ۴.

این دو نوع داوری و نقد کاملاً با هم فرق دارند و هر یک ملاکی خاص دارد. ملاکی که ما برای ارزیابی و نقد شعر از حیث صورت به کار می‌بریم ملاکی است مبتنی بر زیبایی‌شناسی، و ملاکی که برای ارزیابی و نقد شعر از حیث معنی و محتوای آن به کار می‌بریم ملاکی است که جنبه اخلاقی یا دینی و شرعی دارد. هر یک از این دو ملاک را باید در جای خود به کار برد. وقتی ما می‌خواهیم شعری را از حیث صورت آن و از لحاظ هنری نقد کنیم، نباید مسأله راست و دروغ بودن، یا مفید و مضر یا اخلاقی و غیر اخلاقی بودن آن را در نظر بگیریم. این مسائل مربوط به ماده یا محتوا یا معانی شعر است.

تفکیک صورت شعر از ماده یا محتوای آن و داوری در حق آنها با ملاکهای جداگانه، موضوعی است که احتمالاً در نتیجه آشنایی مسلمانان با فلسفه یونانی و بحث ارسطو درباره شعر پیدا شده است. همان طور که در سخن جامی در تعریف شعر از نظر حکما ملاحظه کردیم، شعر کلامی است مُخَيَّل، و کار آن این است که معانی را در خیال شنونده اندازد «خواه فی نفسه صادق باشد و خواه نی، خواه سامع، اعتقاد صدق او داشته باشد یا نی». پس مفهوم فلسفی شعر اساساً مستقل از صدق و عدم صدق است. احتمالاً همین مفهوم مجرّد است که در ذهن کسانی که تعریف دیگری از شعر می‌کرده‌اند راه یافته است. البته، بعداً مسأله شرعی بودن یا شرعی نبودن، اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن هم در مورد شعر اعتبار شده است، ولیکن همه این اعراض را از ذات شعر جدا کرده‌اند.

تفکیک صورت شعر از محتوا و صدق و کذب آن موضوعی است که در نیمه اول قرن سوم، که آغاز نهضت فلسفی در تمدن اسلامی و آشنایی

متفکران و نویسندگان مسلمان با تفکریونانی است، مشاهده می‌کنیم. شاهد این معنی بحث کوتاهی است که جاحظ (متوفی ۲۵۵) در «رسالة القیان» درباره شعر و ارتباط آن با غنا پیش کشیده است. بحث جاحظ در اینجا اساساً درباره غنا و حرام و حلال بودن آن است. وی غنا را از لحاظ شرعی جایز می‌داند و دلیل او این است که اصل غنا (آواز) شعر است، شعری که به لباس نغمه ظاهر می‌شود. و چون شعر از نظر شرعی بی‌اشکال است پس غنا هم از این نظر اشکالی ندارد. در اینجا جاحظ صورت شعر را (به عنوان کلام موزون) در نظر گرفته و در حق آن داوری کرده است. داوری او نیز تا حدودی همان چیزی است که ابو محمد خازن اصفهانی بدان تصریح کرده است. البته جاحظ صورت شعر را بیشتر از لحاظ شرعی سنجیده است، در حالی که ابو محمد خازن از لحاظ زیبایی شناسی. به هر حال حکمی که جاحظ در مورد صورت شعر کرده است مثبت است. اما وقتی به محتوای شعر توجه می‌کند حکم او فرق دارد. شعر از حیث محتوا هم می‌تواند خوب باشد و هم بد. اگر شعر صادق باشد و حکمتی در آن نهفته باشد خوب و پسندیده است، و الا اگر کاذب باشد زشت است. جاحظ در اینجا به سخن معروفی استناد می‌کند که به پیامبر اکرم (ص) نسبت داده‌اند. حضرت فرمود: «إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةٍ» همانا بعضی از اشعار حکمت آمیز است. علاوه بر این، جاحظ سخنی هم از عمر بن خطاب نقل می‌کند که گفت: «شعر کلام است، نیکوی آن نیکو و زشت آن زشت».

وَلَا تُرَى بِالْغِنَاءِ بَأْسًا إِذْ كَانَ أَصْلُهُ شِعْرًا مَكْشُورًا نَعْمًا، فَمَا كَانَ مِنْهُ صَدَقًا فَحَسَنٌ، وَمَا كَانَ مِنْهُ كَذِبًا فَفَبِیْح. وَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةً»، وَقَالَ عُمَرُ بْنُ خَطَّابٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ «الشَّعْرُ كَلَامٌ، فَحَسَنُهُ

حسن و قبیحه قبیح^۱.

سنجش شعر از لحاظ صدق و کذب مسأله‌ای است که قدامه نیز درباره آن بحث کرده است. او نیز معتقد است که شعر را می‌توان از لحاظ راست بودن و دروغ بودن مورد داوری قرار داد. اما این داوری درباره محتوای شعر یا ماده آن است نه صورت آن. از نظر قدامه، ما وقتی صورت شعر را به عنوان کلام موزون در نظر می‌گیریم، مسأله صدق و کذب مطرح نیست، و حتی حکمت آمیز بودن یا نبودن آن نیز مطرح نیست. چیزی که در اینجا مطرح است زیبایی و زشتی کلام است. در واقع ما در اینجا از هنر شاعر و توانایی او سخن می‌گوییم، و می‌خواهیم بدانیم که آیا او توانسته است هنرمندانه عمل کند و سخن زیبایی را خلق کند یا نه.

شاعر را نباید از لحاظ راستگو بودنش در نظر گرفت (و در مورد شعر او داوری کرد) بلکه چیزی که ما از او می‌خواهیم این است که بدانیم یک معنی را، هر چه می‌خواهد باشد، بگیرد و در آن لحظه بخصوص خوب بیان نماید.^۲

این مطلب را می‌توان به سایر جنبه‌های معنایی شعر تعمیم داد، از جمله دینی بودن و غیردینی بودن آن. دینی یا اخلاقی بودن شعر و به طور کلی مسأله مطابقت آن با تعالیم شرع مربوط به معنی و محتوای شعر است که در هنگام داوری مادر حق صورت شعر و توانایی هنری شاعر نباید در نظر گرفته شود. مطالبی که قدامه و جاحظ و ابو محمد خازن گفته‌اند از جهاتی به هم

۱. «رسالة القیان»، در ثلاث رسائل از جاحظ، به کوشش یوشع فنکل، قاهره، ۱۳۴۴ق. ص ۶۳.

۲. همان، ص ۶.

نزدیکند و از جهتی با هم فرق دارند. هر سه آنان صورت شعر را از محتوای آن جدا کرده‌اند، و هر سه شعر را از حیث محتوا خوب یا بد، راست یا دروغ دانسته‌اند. در مورد صورت شعر نیز هر سه معتقدند که داوری ما باید به گونه‌ای دیگر باشد. داوری جا حظ در حق صورت شعر بر اساس شرع است و او شعر را از این لحاظ جایز می‌داند. اما داوری قدامه و ابو محمد خازن در حق صورت شعر بر اساس ملاک دیگری است که جنبه زیبایی شناسی دارد. حتی می‌توان گفت که جا حظ نیز تلویحاً این ملاک را به کار برده است. اما اختلاف نظر قدامه و جا حظ با نظر ابو محمد خازن در این است که قدامه و جا حظ خوبی و بدی صورت شعر را مستقل و جدا از محتوا و خوبی و بدی آن می‌دانند، در حالی که ابو محمد می‌گوید حکم صورت بر ماده هم سایه می‌افکند و اگر شعر، از لحاظ صورت، زیبا باشد، زیبایی آن بر شعر دروغ یا غیر حکمت آمیز نیز غلبه می‌کند.

تأثیر زیبایی صورت در محتوا و معنای شعر در واقع اهمیت شعر و شاعری را به عنوان یک هنر یا صنعت نشان می‌دهد، و به همین دلیل عطار و عوفی به آن توجه کرده‌اند و قبل از اینکه به بحث درباره شعر و شاعری و ارزش اشعار خود یا دیگران بپردازند، در خصوص ذات شعر به عنوان یک هنر ارزشمند بحث کرده‌اند. البته، وقتی ما از شعر یک شاعر سخن می‌گوییم از یک چیز مُحصَّل که مرکب از صورت و ماده است بحث می‌کنیم. ولی بر اساس اصل تفکیک صورت از ماده می‌توانیم با دو ملاک مختلف در حق یک شعر داوری کنیم. مثلاً ممکن است بیتی از عطار را در نظر بگیریم و یک بار از حیث صورت درباره آن بحث و داوری کنیم و هنر شاعر را از حیث

میزان رعایت اصول و قواعد شعر و به کار بردن قوافی صحیح و زیبا بسنجیم؛ و یک بار از حیث معنی و محتوای آن، یعنی از حیث راست یا دروغ بودن، شرعی یا غیر شرعی بودن، اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن و هکذا. شرعی و اخلاقی بودن شعر و همچنین راست بودن آن البته برای عطار موضوع مهمی است. اما قبل از آن، او می خواهد حکمی را که جاحظ مسلم انگاشته و شعر را ذاتاً مشروع و جایز انگاشته است بررسی کند. در این بررسی او از موضع یک شیخ عارف و صوفی متشرع فراتر رفته، و در مقام یک شاعر و هنرشناس با ما سخن می گوید. در اینجا است که وی با یک هنرشناس و نقاد دیگر، یعنی ابو محمد خازن، هم سخن می شود و صورت مجرد و انتزاعی شعر را با ملاک زیبایی شناسی ارزیابی می کند. عطار و عوفی در این داوری از هنر شاعری دفاع می کنند، و بدین ترتیب پیش از اینکه به ذکر فواید اخلاقی و حکمت آمیز اشعار بپردازند، ثابت می کنند که اصلاً شاعری نه تنها کار زشتی نیست بلکه کاملاً پسندیده است.

دلیلی که عطار و عوفی در دفاع از هنر شاعری ذکر می کنند به ظاهر براساس حجّیت قول ادبا و سخن شناسان است. اما این دلیل حقیقتاً دلیلی است عقلی. آنان نمی خواهند قول ابو محمد خازن را به عنوان قول کسی که بدون چون و چرا باید پذیرفت معرفی کنند. بزرگانی که قول ایشان حجت است و باید آن را پذیرفت از نظر عطار و همچنین عوفی بزرگان دین اند، بخصوص پیامبر (ص). اما ابو محمد خازن در چنین مقامی نیست. نقل قول او در واقع به منظور ارائه نوعی استدلال عقلی و فلسفی است.

خلاصه و نتیجه

عطار و عوفی هر دو برای توجیه شعر و شاعری به نقد و ارزیابی شعر از لحاظ معانی پرداخته‌اند. این نوع نقد و ارزیابی در نهایت به مسأله نسبت شعر و شرع بازمی‌گردد، و عطار در مثنویهای خود بخصوص مسأله شعر و شرع را به عنوان یک مسأله اساسی در نقد شعر دنبال کرده و الحق نظریات عمیقی در این باره بیان کرده است، نظریاتی که خود بخشی از حکمت دینی اوست و اصولاً اساس زیبایی‌شناسی شعر در تصوف شعر فارسی است. اما پیش از آن هم عطار و هم عوفی این بحث را از لحاظ فلسفی نیز مطرح کرده‌اند و در داوری خود از شعر مفهوم خاصی را در نظر گرفته‌اند، که مفهومی است انتزاعی و مجرد. این مفهوم انتزاعی و مجرد تا حدودی شبیه به مفهوم 'صورت شعر' در نزد کسانی است که متأثر از ارسطو و مشایبان بوده‌اند، ولی عین آن نیست. سابقه این مفهوم به نقادان و سخن‌شناسان پیش از عطار و عوفی برمی‌گردد و احتمالاً این دو تن از منبع واحدی متأثر شده‌اند.

یک مورد آن سخن نظامی عروضی در چهارمقاله است. نظامی در مقاله دوم (در ماهیت علم شعر و صلاحیت شاعر) دقیقاً همین مفهوم مطلق و انتزاعی را به عنوان ماهیت شعر در نظر گرفته است و وقتی می‌نویسد: «شاعری صنعتی است که شاعر بدان صنعت اتساق مقدمات موهمه کند و التئام قیاسات منتجه، بر آن وجه که معنی خرد را بزرگ گرداند و معنی بزرگ را خرد، و نیکو را در خلعت زشت باز نماید و زشت را در صورت نیکو جلوه نماید»^۱. در اینجا اگر چه نظامی مانند عطار و عوفی مفهوم مطلق شعر را در

۱. چهارمقاله، به تصحیح محمد قزوینی، بریل، لیدن، ۱۹۰۹، ص ۲۶.

نظر گرفته و تعریف کرده است، ولی به خلاف ایشان هیچ حکم ارزشی درباره آن نکرده است. فقط توانایی شعر را بیان کرده است و به راست و دروغ آن کاری نداشته، گرچه خُرد جلوه دادن بزرگ و بزرگ جلوه دادن خرد نوعی دروغ است. اما از این خاصیت نتیجه نمی‌گیرد که شعر نیکوست. نظامی اصلاً نمی‌خواهد در اینجا در حق شعر داوری کند.

باری، نحوه ورود عطار و بخصوص عوفی به مسأله نقد شعر و بحث درباره فضیلت شعر و شاعری با استفاده از مفهوم انتزاعی شعر، پس از این دو توسط نویسندگان دیگر تقلید شده است، چنان که مثلاً ورود شمس الدین آملی در *نفایس الفنون*^۱ و پیش از او دولت‌شاه سمرقندی در *تذکرة الشعراء* و همچنین امیر شیرعلی خان لودی در *تذکرة مرآة الخیال* به این بحث درست مانند عوفی و تاحدودی عطار است. از باب مثال، دولت‌شاه وقتی می‌خواهد از فضیلت شاعری سخن گوید ابتدا به ناطقیت انسان اشاره می‌کند و «نطق و فصاحت انسانی را کلید ابواب معانی» می‌خواند و پس از آن در فضیلت سخن، چه سخن منثور و چه سخن منظوم، می‌نویسد: «عارفان و فاضلان معانی غریبه و معارف دقیقه، نثر را عروسی تصور کرده‌اند و شیوة نظم را بر عرایس ابکار افکار زیوری دانسته‌اند»^۲. بدین ترتیب، استدلال دولت‌شاه همان استدلال عوفی است. نظم زیور سخن، یعنی حسن و کمال آن است. دولت‌شاه وقتی هم که می‌خواهد درباره نسبت شعر و شرع سخن گوید باز از عوفی و عطار تبعیت می‌کند و حتی این بیت را نیز از قول عطار در مصیبت‌نامه نقل می‌کند (البته او به غلط آن را به حکیم نظامی نسبت می‌دهد):

۲. تذکرة الشعراء، تهران، ۱۳۳۸، ص ۴ و ۵.

۱. ج ۱، ص ۱۷۱.

عرش و شرع و شعر از هم خاستند تا دو عالم زین سه حرف آراستند^۱

نکته دیگر این است که هم عطار و هم عوفی آثار خود را به فارسی نوشته‌اند و اگر چه بحث آنان درباره فلسفه نقد شعر است ولی اشعاری که منظور ایشان بوده است اشعار فارسی است. ابو محمد خازن نیز اگر چه در مجلس صاحب عبّاد و ظاهراً با توجه به اشعار عربی درباره فلسفه نقد شعر سخن گفته است، ولیکن این مجلس در یکی از شهرهای ایران و احتمالاً در ری بوده و حاضران آن مجلس نیز ایرانیان بوده‌اند و بنابراین، بحث درباره مفهوم انتزاعی شعر و نقد شاعری از این لحاظ بخشی است از تاریخ تفکر ایرانیان؛ و کسانی هم که این بحث را دنبال کرده‌اند سخن‌شناسان ایرانی و شاعران فارسی‌زبان بوده‌اند. میان ابو محمد خازن و مجالس ادبی صاحب عبّاد و عطار و عوفی دو‌یست سال فاصله است. در این فاصله مسلماً کسان دیگری نیز بوده‌اند که این مسأله فلسفی را دنبال کرده‌اند، و بی شک یکی از وظایف محققان ما پر کردن همین فاصله دو‌یست ساله است. این فاصله را با استفاده از چه منابعی می‌توان پر کرد؟

کتابهایی که ایرانیان به زبان فارسی در نقد شعر نوشته‌اند همه از قرن ششم به بعد نوشته شده است. اما تصوّر اینکه نظریات متفکران ایرانی در نقد شعر و فلسفه شاعری فقط در این قبیل آثار آمده است تصوّر غلط است. در این مقاله، که یک تحقیق مقدماتی است، ملاحظه کردیم که فلسفه نقد شعر را دو تن از سخنوران ایرانی، یکی شاعر و دیگری محقق و ادب‌شناس، در آثاری که موضوع آنها نقد شعر نیست مطرح کرده‌اند. محققان بحث قبل از این دو تن نیز سوابقی داشته است و این سوابق را باید از گزارشهایی که درباره

مجالس ادبی در قرن چهارم نقل کرده‌اند آغاز کرد و در آثار مختلف دیگر، بخصوص دواوین شعرا، دنبال نمود.^۱

۱. نخستین گام را در این راه آقای دکتر عبدالحسین زرین کوب در نقد ادبی (ج ۱)، ص ۱۸۵ به بعد و همچنین در «تاریخچه نقدالشعر در ایران» مندرج در یادداشتها و اندیشه‌ها، چاپ سوم، تهران، ۱۳۵۶، ص ۹۴ تا ۱۰۶ برداشته و اشعاری را در نقد شعر نقل کرده و آثار فارسی را در این زمینه معرفی کرده است. دکتر زرین کوب همچنین به اهمیت «نقدی که در مجالس سلاطین و امراء این دوره مثل هر عصر و دوره دیگر، متداول بوده است» (ص ۱۸۶) اشاره کرده است ولی اظهار تأسف کرده است که «از اخبار مجالس سلاطین و امراء ایران آن اندازه اطلاع که از مجالس خلفا باقی است در دست نمانده و نمی توان از روی این اخبار پراکنده و مبهم که باقی است وضع و چگونگی انتقادی را که در این مجالس معمول بوده است به درستی دریافت» (نقد ادبی، ج ۱، ص ۱۸۷). این حکم تا حدودی درست است، ولی به نظر نگارنده اگر ما همین اخبار پراکنده را جمع آوری کنیم و در کنار مطالب دیگر قرار دهیم بسیاری از نقاطی را که هم اکنون مبهم است می توان روشن نمود. عدم اطلاع ما از تاریخ نقد شعر و به طور کلی نقد ادبی در ایران بیش از آنکه ناشی از ضعف و کمبود منابع باشد معلول عدم تحقیقات جدید است. ما هنوز حتی یک کتاب تحقیقی هم در تاریخ نقد ادبی در ایران نداریم. و جای کتابی چون کتاب وینسنت کانتاریو، که بدان اشارت رفت، در زبان فارسی خالی است.

مقالہ دوم
شعر حکمت

فصل اول

شعر و شرع

«إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لَحِكْمَةً»

(حدیث نبوی)

بحثی در فلسفه شعر

خاصیت هر تمدنی که دایر بر مدار دین باشد این است که کلیه علوم و معارف و هنرهایی که در آن پدید می آید در میزان احکام و تعالیمی سنجیده می شود که خود از اصول اعتقادی آن دین برمی خیزد. تمدن اسلامی نیز که مدار آن احکام آسمانی بوده است از این قاعده مستثنی نبوده؛ کلیه علوم عقلی و فعالیت های فرهنگی و هنری در این تمدن اساساً در میزان دین، یعنی احکام و تعالیمی که منشأ آنها آسمانی است و اصطلاحاً بدان شرع یا شریعت گفته می شود، سنجیده شده است. در واقع بخشی از فعالیت های عقلی متفکران مادر طول سیزده چهارده قرن گذشته ناظر به همین سنجشها و داوریها درباره علوم و معارف و هنرها بوده است.

هنگامی که علوم اوائل و فلسفه یونانی وارد تمدن اسلامی شد، آشنایی متفکران و دانشمندان مسلمان با این علوم و با آراء و عقاید فلسفی موجب شد که بسیاری از ایشان، چه متکلمان و محدثان و صوفیان و چه خود علما و فلاسفه، درباره مبادی این علوم و معارف و ماهیت آنها و اساساً ماهیت عقل که آلت این گونه شناسایی بود به بحث پردازند و نسبت آنها را با شرع تعیین کنند. وسعت دامنه این مسأله به حدی بود که نه تنها علوم اوائل و فلسفه، بلکه هنرهای مختلف را نیز در بر گرفت. بحثهای مفصل و نزاعهایی که درباره شرعی بودن یا شرعی نبودن هنرهایی چون موسیقی و نقاشی و مجسمه سازی پیش آمده است خود بخشی است از همین مسأله کلی درباره ماهیت این هنرها و نسبت آنها با شرع یا شریعت. شعر و هنر شاعری نیز مشمول همین بحثها و داورها و سنجشها واقع شده، و بخشی از فلسفه شاعری در فرهنگ اسلامی، از جمله در فرهنگ ایرانی و شعر فارسی، همین بحثها و داورها و سنجشهاست که درباره ماهیت شعر و نسبت آن با شرع پیش کشیده شده است.

بحث درباره ماهیت شعر و نسبت آن با شرع بحثی است که می توان آن را نقد معنایی شعر نامید. نقد معنایی شعر را به طور کلی می توان از جهات مختلف و براساس ملاکهای گوناگون انجام داد، مثلاً هر شعری را می توان با توجه به صدق و کذب احکام آن ارزیابی کرد یا درباره جنبه های تعلیمی و اخلاقی و اجتماعی و سیاسی آن سخن گفت. در فرهنگ دینی ما مهمترین مسأله ای که در نقد معنایی شعر مطرح شده است مسأله دینی بودن یا غیردینی بودن شعر و به طور کلی نسبت شعر با شرع بوده است.

نقد شعر از دیدگاه دینی، و مسأله نسبت «شعر و شرع»، همواره از صدر

اسلام به بعد مورد توجه متفکران و ادبا و شعرا و نقادان بوده است، و هر چند که این موضوع مستقلاً مورد مطالعه قرار نگرفته و کتابهای خاصی در باب آن تألیف نشده است، مطالبی جسته و گریخته در ضمن اشعار شاعران و کتابهای ادبی از جمله کتبی که درباره شعر و شاعری و تاریخ آن نوشته شده آمده است. اما در روزگار ما این مسأله اهمیت گذشته را ندارد. منتقدان و سخن شناسان ما، گرچه به اهمیت نقد معنایی شعر و بررسی آن از دیدگاه فلسفی و اجتماعی بیشتر واقف شده اند، به مسأله دینی بودن یا دینی نبودن شعر و به طور کلی نسبت شعر و شرع چندان عنایتی مبذول نمی کنند. یکی از علل این بی اعتنائی کم شدن علایق دینی در روزگار ماست. جامعه ما در حال تحوّل از یک فرهنگ دینی به فرهنگ عرفی است، فرهنگی که در آن عقل و فلسفه برایمان و کلام و سنت دینی ترجیح داده می شود. ولی از آنجا که شعر فارسی با سابقه طولانی خود در فضای دینی و فرهنگ اسلامی پرورش یافته، شناخت ماهیت و تاریخ آن در گرو شناخت نسبتی است که شعرا و سخن شناسان میان شعر و حقیقت دین یا شرع قائل می شدند، به عبارت دیگر، خواه مسأله دینی بودن یا دینی نبودن شعر از نظر ما اهمیت داشته باشد و خواه نه، ما نمی توانیم ماهیت شعر کلاسیک فارسی را، بخصوص اشعاری که صیغه دینی و معنوی داشته است، بدون در نظر گرفتن نسبت آن با «شرع» درک کنیم.

اهمیت این موضوع زمانی آشکارتر می شود که ما معنایی را که پیشینیان برای شرع قائل می شدند درک کنیم. معنایی که ما امروزه از لفظ «شرع» و «شریعت» اراده می کنیم با معنایی که این دو لفظ در گذشته داشته تا حدودی فرق کرده است. ما امروزه از دو لفظ «شرع» و «شریعت» چیزی بیش از احکام فقهی و دستورات عملی اسلام اراده نمی کنیم و گمان می کنیم که مسأله «شعر

و شرع» و نسبت این دو با هم مسئله‌ای است صرفاً «فقهی». و این پندار خود علت دیگری است برای بی‌اعتنایی هنرشناسان معاصر مابه مسئله شعر و دین. اما معنایی که ما از شرع اراده می‌کنیم با معنای این لفظ در گذشته کاملاً منطبق نیست. شرع نزد پیشینیان بیشتر به معنای علم و حکمتی بوده است که خدای تعالی از نزد خود به انسان (پیامبر) تعلیم داده است. با توجه به این معنی، وقتی سخن از نسبت شعر و شرع به میان می‌آید، مسئله صرفاً بر سر جایز بودن یا جایز نبودن شعر و شاعری از لحاظ فقهی نیست، بلکه بر سر نسبت این هنر با علم الهی است. از این رو، بحث درباره شعر و شرع و نسبت آنها با هم در نهایت بحثی است فلسفی و مابعدالطبیعی. بنابراین، ما اگر بخواهیم فلسفه شعر و شاعری را در تاریخ ادبیات خود بررسی کنیم، باید نظر متفکران خود را درباره ماهیت شعر و معنای شرع و نسبت این دو با هم مورد مطالعه قرار دهیم.

ظهور مسئله «شعر و شرع» در تاریخ ادبیات فارسی

بحث درباره شعر و شرع و نسبت آنها با هم، همان طور که اشاره شد، همواره در فرهنگ اسلامی به عنوان یک بحث مهم و اساسی مطرح بوده است. اما اهمیتی که در اعصار مختلف برای این بحث قائل شده‌اند یکسان نبوده است و نقادان شعر و سخن‌شناسان ما برخورد واحدی با این مسئله نداشته‌اند. یکی از علل این امر کمیت و کیفیت اشعاری است که در زمانهای مختلف به عنوان موضوع یا ماده بحث در دست بوده است. ما امروزه با انبوهی از ابیات دینی و عرفانی مواجه هستیم و براساس این ابیات متنوع و بی‌شمار تصور خاصی از شعر دینی داریم. ولی باید توجه داشت که ذخیره اشعار در فرهنگ اسلامی، چه به عربی و چه به فارسی، در زمانهای گذشته این اندازه نبوده و تنوع آنها

نیز تا این حد نبوده است. در صدر اسلام، در هنگام نزول قرآن، اصلاً هنوز شعر دینی و شرعی پدید نیامده بود. ابیاتی هم که شاعران مسلمان در سالهای نخستین، در عهد پیامبر، سرودند بسیار اندک شمار بود. اشعار دینی در اوایل دوره اسلامی نه تنها از حیث کمیت محدود بود، بلکه مضامین آنها نیز محدود بود و از تنوعی برخوردار نبود. تنوع مضامین به مرور زمان در ادب عرب و سپس ادب فارسی پدید آمد. همین محدودیت در کمیت ابیات و تنوع مضامین در صدر اسلام تصویری از شعر دینی پدید می آورد که با تصور کنونی ما و همچنین قرنهای پیشین فرق دارد. بنابراین، نقد شعر از حیث معانی آن و به لحاظ نسبتی که شعر با شرع دارد، همواره تابع وضع شعر و شاعری در هر دوره و کمیت و کیفیت اشعار بوده است.

بحث درباره «شعر و شرع» بحثی است درباره نسبت دو چیز، و فراز و نشیبهایی هم که در این بحث پیش می آمده است تابع دو طرف این نسبت بوده است. کمیت اشعار و تنوع آنها فقط یکی از علل فراز و نشیبهایی بوده است که در آن بحث پیش آمده است. علت دیگر در وضعی است که جامعه فرهنگی در اعصار مختلف نسبت به شرع و شریعت داشته است. هر چند جوامع مختلف اسلامی در طول تاریخ همواره سعی داشته اند که همه عناصر فرهنگی را بر مدار شرع و شریعت دائر کنند، ولی تلقی جامعه از دین و احکام دینی و شرعی و اهمیتی که جامعه برای شرع قائل می شده است در زمانهای مختلف فرق داشته است. مثلاً در صدر اسلام که انقلابی در فکر و دل مسلمانان پدید آمد، تدبیر و شریعت بیش از هر زمان دیگر مطرح بود و اهمیت داشت. در این عصر مسلمانان هنوز با علوم و فلسفه و هنرهای یونانی و ایرانی آشنایی پیدا نکرده بودند و لذا مسأله نسبت علوم اوائل و فلسفه و

هنرها با شرع مطرح نبود. ولی شاعری هنری بود که عربها از دوره جاهلیت به ارث برده بودند، و لذا یکی از مهمترین دوره‌ها در تاریخ نقد معنایی شعر در اسلام همین دوره است. اسلام بر اثر تحوّل که در فکر و دل مسلمانان پدید آورد به انقلابی در شعر و شاعری دامن زد. این انقلاب بر محور همین مسأله، یعنی نسبت «شعر و شرع» دور می‌زد، و اهمّیت این مسأله در این عصر به موجب اهمّیتی بود که شرع و شریعت در این دوره داشت.

یکی دیگر از دوره‌هایی که مسأله نسبت «شعر و شرع» در آن عمیقاً مطرح گردید قرنهای پنجم و ششم هجری است. این دوره در شعر به نوبه خود عصری بود انقلابی، و محلّ این انقلاب هم در ایران و بخصوص در خراسان بود، و شعری که منظور نظر بود شعر فارسی بود. در این دو قرن در نتیجه پیوند شعر فارسی با تصوّف تحوّل بزرگی در این شعر پدید آمد. شعر فارسی تا قبل از آن شعری بود غیر دینی که مانند نقاشیهای دیواری و موسیقی بیشتر در دربارها محصور شده بود. اما از قرن پنجم شعرایی چون کسایی و ناصر خسرو سعی کردند تا این شعر را از لحاظی وارد ساحه دین کنند. از سوی دیگر، صوفیه نیز از قرن پنجم کوشیدند تا برای بیان تعالیم خود از زبان شعر استفاده کنند و همین موجب شد که میان شعر و حقیقت دین پیوندی خاص پدید آید. همین معنی است که تحت عنوان مسأله نسبت «شعر و شرع» در اشعار شعرای بزرگی چون سنایی و عطار و تا حدودی نظامی مطرح شده است.

شعری که سنایی و سپس عطار و نظامی گنجوی سرودند شعری بود دینی، و از نظر ایشان برخاسته از شرع. البته، این شعرا مبتکر شعر دینی در زبان فارسی نبودند. شعر دینی، به طور کلی، در اسلام سابقه درازی دارد و در

واقع سابقه آن به صدر اسلام می‌رسد. کاری که شعرای صوفی، بخصوص سنایی و عطار، کردند این بود که جنبه دیگری به شعر دینی دادند. اشعار فارسی دینی قبل از ایشان (به استثنای ترانه‌های صوفیانه قرن پنجم و اشعار فلسفی اسماعیلیان و نظایر آنها) عموماً اشعاری بود در مدح پیامبر (ص) و خلفا و ائمه و اهل بیت، یا در بیان مواعظ و نصایح و دستورات اخلاقی و به طور کلی حکمت عملی. این قبیل اشعار در آثار سنایی و عطار و نظامی نیز البته هست، اما ویژگی شعر دینی در آثار این شاعران چیز دیگری است. سنایی و عطار و تا حدودی نظامی کوشیدند تا علاوه بر آن مضامین قبلی در اشعار دینی، معنای دیگری را وارد ساحت شعر کنند، و این حکمتی بود که جنبه ذوقی داشت نه «عقلی»، و شاعر از راه ذوق و فهم قرآن بدان رسیده بود. این حکمت بخصوص در شعر سنایی و عطار نوعی تصوف بود، تصوف نظری. اما این تصوف صرفاً بسط و تکرار مطالب پیشینیان نبود. حکمت ذوقی و انسی خاصی بود که ایرانیان با ظرف قومیت خود و سوابق فکری و معنوی خود کسب کرده بودند و این حکمت را نیز به زبان قومی خود، یعنی فارسی، آن هم به شعر، بیان کردند. بدین ترتیب، پیوند میان این تصوف یا حکمت ذوقی قرآنی با شعر پیوندی بود که به ذات این تجربه معنوی و ذوقی مربوط می‌شد. کاری که ما در اینجا می‌خواهیم انجام دهیم در حقیقت تحلیل همین پیوند ذاتی است که میان شعر فارسی و حکمت قرآنی پدید آمد. پیوندی که میان شعر فارسی و تصوف نظری یا حکمت انسی پدید آمد تحوّل از لحاظ معنوی در شعر فارسی به وجود آورد. این تحوّل مسأله دینی بودن شعر، یا نسبت شعر و شرع، را در افق جدیدی قرار داد. از میان شعرای

ما، سنایی و عطار بیش از هر کس در ایجاد این پیوند سهم داشتند.^۱ این دو

۱. همانطور که اشاره کردیم، نظامی گنجوی نیز در ایجاد پیوند میان شعر و شرع سهم بسزایی داشته، و او خود این معنی را بخصوص در ابتدای مثنوی مخزن الأسرار مورد تأکید قرار داده است. نظامی در این خصوص تحت تأثیر سنایی بوده است، ولیکن میان او و عطار ارتباطی وجود نداشته است. این دو شاعر معاصر هم بودند، و در واقع نظامی مثنویهای خود بخصوص مخزن الأسرار را که در آن بحث شعر و شرع پیش کشیده شده اندکی پیش از آثار عطار (بخصوص مصیبت نامه که در آن بحث شعر و شاعری و نسبت آن با شرع مطرح شده) سروده است (تصنیف مخزن الأسرار در سال ۵۷۲ خاتمه یافته و مصیبت نامه در اوائل قرن هفتم). بنابراین، نظامی بدون اینکه از عطار متأثر شده باشد راه سنایی را از جهتی دنبال کرده است. از سوی دیگر، عطار نیز بدون اینکه از آثار نظامی مطلع باشد همین راه را از جهت دیگر طی کرده است. بدین ترتیب، پس از سنایی سیر بحث شعر و شرع دو شاخه پیدا کرده است: یکی شاخه نظامی و دیگر شاخه عطار. در این مقاله ما شاخه‌ای را که از سنایی به عطار رسیده است در نظر گرفته و به تحلیل اشعار شاعر نیشابوری پرداخته‌ایم. ولی از قرن هفتم به بعد، این دو شاخه در نزد شعرای دیگر کم و بیش پیوند خورده است. شعرای متأخر صوفی مشرب ایرانی، اگر نگوئیم همه، لاقلاً اکثر آنان، متأثر از این دو شاعر بوده‌اند، و تأثیر عطار به طور کلی بیش از تأثیر نظامی بوده است. بنابراین، اگر بخواهیم سیر تاریخی بحث شعر و شرع را در ادب فارسی دنبال کنیم، باید نظر نظامی را نیز در این مورد بررسی کنیم. یکی از مسائل مهم تاریخی مقایسه عطار و نظامی است از حیث کوششی که هر یک برای پیوند شعر و شرع به عمل آورده‌اند. این مقایسه مستلزم تحقیق درباره افکار دینی و معنوی نظامی است، تحقیقی که جای آن کاملاً خالی است. در اینجا همین قدر می‌گوییم که تجربه نظامی نسبت به شرع (یعنی وحی، یا علمی که خداوند در شب معراج به پیامبر اکرم(ص) آموخته است) مانند تجربه عطار و سنایی تجربه‌ای است قلبی و ذوقی و شاعر به زبان رمز درباره این تجربه در ابتدای مخزن الأسرار به تفصیل سخن گفته است. اما به نظر نگارنده تفکر عطار در این خصوص مفصلتر و از لحاظی عمیقتر از تفکر نظامی است. وانگهی، عطار حد این نوع شعر را هم معین کرده و بخصوص با سرودن

شاعر خود نسبت به کاری هم که انجام می دادند کاملاً آگاه بودند و به همین دلیل هم هر دو در آثار خود بحث خاصی را درباره شعر و شرع پیش کشیدند. سنایی در این بحث پیشرو عطار بود، اما شیخ عطار مسأله را با آگاهی و عمق و ذوق بیشتر و دامنه‌ای نسبتاً وسیع‌تر مطرح نمود. مطالبی که عطار در خصوص نسبت شعر و شرع و به طور کلی مبانی الهی و مابعدالطبیعی شعر بیان کرده است هم از لحاظ فلسفی و عرفانی و هم از لحاظ ادبی و نقد شعر بسیار مهم و ارزنده است و به همین دلیل هم در این مقاله ما عمدتاً به تحلیل سخنان این شاعر و عارف بزرگ پرداخته‌ایم و در ضمن از مطالبی هم که سلف او سنایی در این باب بیان کرده است استفاده کرده‌ایم.

فصل دوم

مسأله شعر و شاعری در صدر اسلام

بحثی که عطار و پیش از او سنایی درباره شعر و شرع مطرح کردند اساساً ناظر به تحوّل بود که از قرن پنجم در شعر فارسی آغاز شده بود و سنایی و عطار آن را به کمال خود رساندند. اما مسأله شعر و شرع یا نسبت شعر با احکام و تعالیم دینی به طور کلی مسأله جدیدی نبود. سابقه این مسأله در واقع به صدر اسلام برمی‌گشت. نکته‌ای که در مورد سابقه این مسأله باید در نظر داشت این

→ غزلیات خود شعر دیگری آفریده است که ما آن را 'شعر عشق' نامیده‌ایم، در حالی که نظامی از 'شعر حکمت' فراتر نرفته است.

است که بسیاری از متدینان از صدر اسلام معتقد بودند که هنر شاعری یک هنر دینی و اسلامی نیست. به همین دلیل وقتی شاعری چون عطار حکم به دینی بودن یا شرعی بودن شعر خود می‌کرد، حکم او خلاف آمد یک عقیده شایع بود که سابقه آن به زمان پیغمبر (ص) می‌رسید. عطار نیز بر این مطلب به خوبی واقف بود و در واقع یکی از اولین قدمهایی که او برداشت حل همین مسأله بود. به عبارت دیگر، او پیش از اینکه ثابت کند که شعر او از حیث معانی از شرع مایه گرفته است، در صدد برآمد تا نشان دهد که شعر ضرورتاً یک هنر ضدّ دینی یا غیر شرعی نیست. از این رو ما نیز پیش از اینکه وارد موضوع اصلی خود یعنی پیوند شعر و شرع بشویم، لازم است نگاهی به مسأله‌ای که عطار با آن مواجه بوده است بیندازیم و ببینیم وی چگونه عقیده کسانی را که از لحاظ دینی مخالف شعر و شاعری بودند ردّ می‌کند.

قرآن و شاعران

نقد شعر و داوری در حقّ شاعران از دیدگاه اسلامی با اتهامی آغاز می‌شود که مکّیان به حضرت محمد (ص) زدند و او را شاعر خواندند. در ردّ این اتهام، موضع قرآن کاملاً صریح بود. خداوند منکر شاعری آن حضرت شد و فرمود که «ما به وی شعر نیاموختیم، و (اصلاً) شاعری زیبنده او نیست».^۱ در جای دیگر نیز وقتی منکران رسول خدا را شاعری مجنون خواندند، باز خداوند فرمود که او شاعر نیست، «بلکه سخن او حقّ است».^۲ در این آیات میان شاعری و پیامبری، و سخن شاعر و سخن پیامبر که سخن

۱. «و ما علّمناه الشعر و ما ینتفی له» (یس، ۶۹)؛ در سوره الحاقه (آیه ۴۱) نیز می‌فرماید: «و ما هو بقول شاعر».

۲. «إِنَّا لَنَرُّكَوَا إِلَهَتِنَا لَشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ. بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ» (الصافات، ۳۶ و ۳۷).

خداست، تمییز داده شده و در حقّ هر یک داوری شده است. آنچه پیغمبر می‌گوید حقّ است، و راست است. ولی شعر سخن حقّ نیست. در ضمن این حکم خبری، قرآن درباره‌ی ارزش شعر و شاعری نیز حکم کرده است. شعر در این آیات، چنانکه ملاحظه می‌شود، نکوهیده است.

در آیاتی که ملاحظه کردیم، شاعری و شعر در مقابل پیامبری و سخن پیامبر (قرآن) نهاده شده و مورد نکوهش قرار گرفته است.^۱ در آیات دیگری از قرآن نیز باز خداوند از شعر انتقاد کرده است، اما در آنجا به موضوع دیگری پرداخته شده، و به جای اینکه شاعری در برابر پیامبری قرار گیرد، میان دو نوع شاعری یا دو دسته از شاعران تمییز داده شده است که یک نوع آن نکوهیده است و نوع دیگر آن پسندیده. این آیات در انتهای سوره الشعراء است. ابتدا شاعران دسته اول وصف شده‌اند. می‌فرماید که (این) شعراکسانی هستند که گمراهان از پی ایشان می‌روند و شاعران خود در هر وادی سرگشته‌اند.^۲ وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ. أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ. وَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ (الشعراء، ۲۲۴ تا ۲۲۶). در اینجا نیز شاعران مورد

۱. درباره‌ی شاعران (و غیب‌گویان و کاهنان و جن‌زدگان) و ارتباط شعر با الهام در زمان پیامبر (ص)، بنگرید به فصل اول کتاب مکدونالد:

D. B. Macdonald. *The Religious Attitude and Life in Islam*. Beyrouth, 1965.

۲. این چهار آیه را عرفان شاهد براساس تفسیر طبری به تفصیل مورد بحث قرار داده است. رجوع کنید به:

Irfan Shahid. «A Contribution to Koranic Exegesis,» in *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb*. Ed. George Makdisi, Leiden. 1965, pp. 563 - 580.

حکیم الترمذی نیز براساس همین آیات شعر را به دو قسم مذموم و محمود تقسیم کرده است. بنگرید به المنهات، بیروت، ۱۴۰۵ هـ. ق. ص ۵۶.

نکوهش و مذمت قرار گرفته‌اند، نکوهشی سخت. همین نکوهش از شاعران، در این آیه و آیات قبلی است که موجب گشته است تا بسیاری از مسلمانان مؤمن و پرهیزگار از صدر اسلام به بعد از شعر و شاعری تبری جویند و شعر را در مقابل سخن پیامبر سخن شیطان بخوانند.

اگر سوره الشعراء با همین آیات ختم شده بود، سرنوشت شاعری در عالم اسلام به کلی چیز دیگری می‌شد. اما مسأله شعر و شاعری و داوری قرآن در حق آنها به اینجا ختم نشده است. به دنبال آیات فوق، بلافاصله آیه دیگری آمده و بعضی از شاعران را مستثنی کرده است. می‌فرماید: **إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَ سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ** (۲۲۷). شعرا در زمره گمراهانند، مگر آنان که ایمان آوردند و کارهای شایسته کردند و خدا را فراوان یاد کردند...

در آیات اخیر، چنانکه ملاحظه می‌کنیم، شاعران به دو دسته تقسیم شده‌اند: یک دسته شاعرانی که راهشان راه گمراهان و منحرفان است، و دسته دیگر مؤمنان و موحدان یعنی کسانی که به عمل صالح و ذکر کثیر مبادرت می‌ورزند. این تقسیم دوگانه را در مورد شعر هم می‌توان کرد. شعر شاعران دسته اول شعری است غیر دینی و شیطانی، و شعر شاعران دسته دوم شعری است دینی و اسلامی. ارزشی که قرآن برای هر یک از این دو دسته قائل می‌شود معلوم است. قرآن فقط شعرائی را می‌پذیرد و برای شعرشان ارزش قائل می‌شود که ایمان آورده باشند و عمل صالح و ذکر کثیر داشته باشند. البته، هر کس که واجد این خصوصیات باشد، خواه شاعر باشد و خواه نه، مشمول

۱. در ترجمه فارسی این آیات از ترجمه جدید عبدالمحمد آیتی استفاده شده است.

این حکم است. اما چیزی که در اینجا مورد نظر است خود این خصوصیات، یعنی ایمان و عمل صالح و ذکر کثیر، نیست، بلکه محصول آنهاست، یعنی سخنی که از برکت این خصوصیات زاییده می شود. به عبارت دیگر، آیات فوق با تقسیم شعرا به دو دسته و داوری در حق هر یک می خواهد ارزش شعری را که آنها می سرایند معلوم کند. این معنی در اینجا گفته نشده، و ما با صرف تأمل در آیات مذکور نمی توانیم به ماهیت این نوع شعر پی ببریم. ولی متفکران بعداً سعی کرده اند در افق همین آیات به این سؤال پاسخ گیرند که خصوصیات شعر شعرای کافر و شعر شعرای مؤمن چیست، و چگونه می توان از روی مطالعه خود اشعار (و نه روانشناسی شاعری و انسان شناسی دینی) آنها را از هم تمیز داد و در حق آنها داوری کرد؟

آیات فوق اگر چه خصوصیات شعر دینی و غیر دینی را شرح نداده و موضوع را مفتوح گذاشته است، ولی به هر حال راه را در پیش پای متفکران و نقّادان گشوده است. همینکه قرآن شعر را به دو دسته تقسیم کرده و یکی را محمود و دیگری را مذموم به شمار آورده است خود حائز اهمیت فراوان است. علت اینکه شعر در فرهنگ اسلامی تداوم یافت همین داوری است که قرآن در حق شعر و شاعری کرده است. قرآن اجازه داد تا شعر به حیات خود ادامه دهد، و در واقع حیاتی دوباره و پربرکت پیدا کند. ما نمی توانیم انتظار داشته باشیم که قرآن به نقد شعر بپردازد و خصوصیات شعر دینی را بیان کند، چه در هنگام نزول قرآن هنوز این طفل متولد نشده بود. قرآن از یک دیدگاه متعالی خاستگاه شعر و اقسام آن را تعیین کرده است. اما داوری در حق شعر به زمانی موکول شده است که تاریخی از شعر و شاعری در اسلام پدید آمده باشد.

دفاع از شعر و شاعری، براساس زیبایی‌شناسی و سنت

زمانه عطار چنین زمانه‌ای بود. البته قبل از شیخ نیز نقّادان با توجه به گنجینه اشعار عربی دست به این کار زده بودند، و یکی از این نقّادان ادیب معروف ایرانی عبدالقاهر جرجانی است که فصلی از *دلایل الاعجاز* را به همین بحث اختصاص داده و شیخ عطار نیز بی‌شک از مطالب آن اطلاع داشته است. اما نظریات شیخ در این مورد ناظر به شعر فارسی و تحوّل آن در عصر اوست. عصر شیخ عصری بود که شعر فارسی که موضوع اصلی سخن او بود به کمالاتی رسیده بود و قدم به عرصه جدیدی نهاده بود. آنچه عطار برای ارزیابی نیاز داشت پدید آمده بود و او می‌توانست براساس ملاکی که قرآن تعیین کرده بود به ارزیابی و نقد شعر بپردازد.

عطار، قبل از اینکه به تقسیم اشعار به دینی و غیردینی، و محمود و مذموم، و برشمردن اوصاف هر یک بپردازد، و نسبت آنها را با قرآن شرح دهد، یک سؤال دیگر را مطرح کرده است و آن پرسش از ماهیت شعر و ارزش آن است. شعر از این حیث که شعر است، نه از این حیث که دینی است یا غیردینی. این موضوع را در مقاله اول همین کتاب شرح داده‌ایم.

همان‌طور که دیدیم شیخ مفهوم مطلق و انتزاعی شعر را به عنوان سخن منظوم ستایش می‌کند و آن را *«حسنُ الأشياء»* می‌خواند. این حکم از نظر عطار خلاف حکم قرآن نیست. شعری که عطار آن را *«حسنُ الأشياء»* می‌خواند مفهوم مطلق و انتزاعی است، در حالی که آنچه قرآن در حق آن داوری می‌کند مفهومی است انضمامی (concrete)، یعنی ابیاتی است که سروده شده است. بدین ترتیب، عطار در پاسخ به کسانی که شعر را از لحاظ دینی بی‌ارزش می‌انگاشتند ابتدا ثابت می‌کند که شعر در حدّ ذات و از لحاظ

زیبایی‌شناسی هنری است ارزنده. پس از آن دیدگاه زیبایی‌شناسی را کنار می‌گذارد و از دیدگاهی دینی و عرفانی به شعر نگاه می‌کند و سعی می‌کند اثبات کند که ابیات سروده شده نیز همگی ضدّ دینی نیست، بلکه بعضی دینی است و بعضی غیردینی.

ارزیابی شعر از لحاظ دینی خود دارای دو جنبه است: یک جنبه آن بحثی است که عطار براساس گفتار پیامبر (ص) و بزرگان دین پیش می‌کشد، یعنی برای اثبات نظر خود به حکم پیشوایان دینی (authorities) استناد می‌کند و دیگر بحثی است که براساس دلایل نظری مطرح می‌کند.^۱ این دو جنبه کاملاً از هم متمایز است، و ما نیز در اینجا آنها را جداگانه مورد بحث قرار خواهیم داد. ابتدا اقوالی را می‌آوریم که عطار از پیامبر (ص) و بزرگان دین نقل می‌کند. این اقوال و احادیث کم و بیش همان سخنانی است که دیگران نیز، چه پیش از عطار و چه پس از او، در کتابهای خود تکرار کرده‌اند. پیغمبر با توجه به شعرای امت خود نه تنها شاعری را مذموم و مردود ندانست، بلکه آنان را تحسین و تشویق هم کرد.^۲ عطار در اینجا به داستان شعر گفتن حسان بن ثابت اشاره می‌کند. آن حضرت فرمود تا از برای حسان منبر مخصوصی نهادند و از

۱. این دو جنبه را در ارزیابی هم که شیخ از دیدگاه زیبایی‌شناسی کرده است ملاحظه می‌کنیم. عطار در اثبات این معنی که شعر به عنوان یک مفهوم مطلق و انتزاعی احسنّ الاشیاء است به حجّیت بزرگان عالم ادب متوسّل شده و قول ابو محمد خازن را نقل کرده و سپس از لحاظ نظری ادّعا کرده است که شعر مانند شرع مایه آرایش و حسن عالم سخن است (بنگرید به ص ۲۶ در همین کتاب).

۲. مصیبت‌نامه، ص ۵۰ - ۴۹ ابیات عطار را درباره اخباری که حاکی از شعر دوستی پیامبر (ص) است مقایسه کنید با مطالبی که عبدالقاهر جرجانی در دلائل الاعجاز (به تصحیح محمد رشید رضا، بیروت، ۱۳۹۸ ق، ص ۲۰) گفته است.

او خواست تا بر سر منبر رود و شعر بگوید. همین مطلب گواه است بر اینکه شعر از نظر پیامبر نه تنها مردود و مذموم نبود، بلکه مقبول و پسندیده هم بود. منبری که به قول عطار برای حسان نهادند منبری بود بلند و این خود نشانه قدر و منزلت شعر نزد پیامبر (ص) بود. احسان و کرم آن حضرت با این شاعر نیز مؤید همین معنی است. از این گذشته، پیغمبر خطاب به حسان فرمود که روح القدس در روح او خواهد دمید: «هست جبریل امین با تو به هم».^۱ این رفتار را پیغمبر (ص) فقط با حسان نکرد. پیغمبر به طور کلی شاعران مسلمان و مؤمن را «امیران کلام» نامید و شعر لبید را «اصدق قول عرب» خواند. عطار در جای دیگر به حدیثی از پیامبر (ص) اشاره می‌کند که فرمود در زیر زبان شاعران: «هست حق را گنجهای بی شمار».^۲

پس از پیامبر (ص) نوبت صحابه و بزرگان دین است. عطار ابوبکر و عمر را صاحب طبع شعر دانسته می‌گوید پیغمبر از ایشان شعر خواست.^۳ علی بن ابیطالب (ع) هم شاعر بود، شاعر تر از ابوبکر و عمر. حضرت امام حسن (ع) و امام حسین (ع)^۴ و همچنین بعضی از امامان اهل تسنن، از جمله امام شافعی،

۱. مصیبت‌نامه، ص ۵۰. جرجانی نیز این مطلب را ذکر کرده و احتمالاً عطار از او اقتباس کرده است. مصرع فوق ترجمه این جمله عربی است که جرجانی نقل کرده است: پیغمبر به حسان فرمود: «قل و روح القدس معک» (دلائل الاعجاز، ص ۱۳). درباره حسان بن ثابت، بنگرید به:

W. Graham. *Divine Word and Prophetic Words in Early Islam*. The Hague, 1977. p.37.

۲. مصیبت‌نامه، ص ۴۷:

۳. همان، ص ۵۰؛ و مقایسه کنید با دلائل الاعجاز، ص ۱۴.

۴. عطار ظاهراً می‌خواهد بگوید که شعر و شاعری از برای شیعیان هم باید مقبول

نیز هر يك اشعاری سروده‌اند. پس شعر و شاعری از لحاظ شرعی نه تنها نكوهیده نیست، بلکه خود درخور ستایش و تمجید است.

فصل سوم شعر حکمت و شرع

عطار تا اینجا سعی کرده است که مشروعیّت شعر و شاعری را با استناد به اقوال بزرگان ثابت کند. اما این دلایل فقط ثابت می‌کند که شعر ضدّ دینی و ضدّ اسلامی نیست. قدم بعدی عطار این است که نشان دهد که شعر می‌تواند از حیث معنی نیز با وحی پیوند داشته باشد. این نوع شعر در صدر اسلام وجود نداشت و لذا احادیث و اقوال بزرگان دین اصلاً ناظر به آن نیست. اشعاری که شاعران عرب سروده بودند و قرآن در حقّ آن شاعران داوری کرد اشعاری بود که از لحاظ سیاسی و اجتماعی به زیان اسلام بود.^۱ اما در عین

→ باشد، اما نویسنده شیعی هم عصر او، عبدالجلیل قزوینی رازی، در کتاب نقض (به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸، ص ۵۷۷) خلاف نظر او را دارد و می‌نویسد: «به مذهب شیعت مَنهی است شعر گفتن» و «روا نباشد که ائمه شعر منظوم گویند و نه انبیاء، و در همه عمر مصطفی (ص) نیم بیت را حوالّت کنند بدو که گفت: سبّدی لک الایام ما کنت جاهلاً، و بقیه شعر نه بر نظم شعر گفت تا شاعر نباشد و باری تعالی بر سبیل مدح او را گفت: و ما هو بقول شاعر قلیلاً ما تؤمنون. و همه علماء شیعه متفق‌اند که جعفر بن محمد الصادق (ع) گفت: چون به روزه باشی شعر مخوانید که نقصان روزه کند. گفتند: اگر چه شعر حق باشد؟ گفت: و ان کان حقاً. پس معلوم شد که بناء مذهب شیعه بر شعر نباشد».

۱. درباره شعر جاهلی و اهمیّت آن در اسلام، بنگرید به ←

حال قرآن راه را برای پیدایش اشعاری که به سود اسلام بود و از آن مهمتر اشعاری که از وحی محمدی (ص) مایه گرفته بود باز گذاشته بود. نخستین جوانه‌های اشعاری که از دیدگاه قرآنی می‌توانست محمود باشد، در زمان حیات حضرت محمد (ص) ظاهر شد و در عصر ائمه یا تابعان و تابعان تابعان به تدریج رشد کرد. درباره همین اشعار بود که پیغمبر و ائمه داوری کردند و عطار نیز اقوال ایشان را نقل کرده است. اما این اشعار هم ابیات عرفانی و صوفیانه‌ای که در قرون بعد پیدا شد و عطار می‌خواهد از آنها دفاع کند نبود؛ ابیاتی بود که بیشتر در مدح پیامبر (ص) یا در مدح علی (ع) و اهل بیت سروده شده بود و به طور کلی جنبه سیاسی و اجتماعی داشت.^۱ وجود همین ابیات و داوری پیامبر و بزرگان دین درباره آنها به هر حال نشان می‌داد که شعر می‌تواند در خدمت دین قرار گیرد - از نظر اخلاقی نفس را تشویق و ترغیب

→ T. Izutusu. *God and Man in the Koran*. Tokyo, 1964, p. 196 ff.

۱. درباره تحول شعر و شاعری در صدر اسلام رجوع کنید به: مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، تهران، ۱۳۵۳، ص ۱۲۴۱ - ۱۲۴۴ و همچنین به مقاله مختصر و مفید فرانچسکو گابریلی.

Francesco Gabrieli, «Religious Poetry in Early Islam», in *Arabic Poetry*. Ed. G.E. von Grunebaum, Otto Harrassowitz, Wiesbaden. 1973, pp. 5-17.

و درباره ارزشی که در قرون اولیه برای قصیده‌سرایان و مداحان قایل بودند، بنگرید به:

Juli Meisami. *Medieval Persian Court Poetry*. Princeton, New Jersey, 1987, p. 47

(در همینجا مطلبی از بحر الفوائد، به تصحیح دانش پژوه، ص ۱۵، نقل شده است). و نیز بنگرید به:

S.A. Bonebakker, «Religious Prejudice Against Poetry in Early Islam». *Medievalia et Humanistica* 7 (1976), pp. 77-99.

کند تا خود را تزکیه نماید یا دوستی خدا و رسول و ائمه را در دل مؤمنان تقویت کند.

اما خدمتی که شعر می تواند به دین کند در مداخلی پیامبر (ص) و اهل بیت و به طور کلی جنبه های سیاسی و اجتماعی خلاصه نمی شود. علاوه بر این جنبه ها، شعر می تواند بیان کننده نوعی معرفت دینی و تجربه معنوی و عرفانی باشد، شعری که عطار آن را 'شعر حکمت' می خواند. چنین شعری در حقیقت بیان اسرار و رموز است، اسرار و رموزی که شاعر نه از راه عقل بلکه از راه دل و در نتیجه قرب به حق و انس با کلام الله بدان می رسد. در چنین شعری است که شاعر به بیان عجایب عالم خلقت می پردازد.^۱ این نوع شعر نه تنها مذموم نیست، بلکه کاملاً پسندیده است.

شعر اگر حکمت بود طاعت بود قیمتش هر روز و هر ساعت بود^۲
در واقع، کاری که برای موجه نمودن این شعر باید کرد این است که نشان دهیم که چنین نسبتی میان شعر و کلام الله یا وحی محمدی (ص) می تواند وجود داشته باشد. و این دقیقاً قدمی است که عطار می خواهد بردارد. وی برای توجیه شاعری خود در مثنویهایش سعی می کند نشان دهد که شعر او از حیث معانی برخاسته از وحی محمدی (ص) یا شرع است و شرع حقیقتی است و رای عقل. شعر دینی عطار یا 'شعر حکمت' شعری است که هم از حیث صورت و هم از حیث معنی با شرع پیوند دارد. این دو نسبت را ما جداگانه مورد بررسی قرار خواهیم داد. ابتدا نسبت 'شعر حکمت' را از حیث

۱. شعر چیست این جمله در بگشادنت شرح چندینی عجایب دادنت
(مصیبت نامه، ص ۴۶)

۲. مصیبت نامه، ص ۵۰.

معنی با شرع در نظر می‌گیریم و برای این منظور قبل از هر چیز باید معنای شرع یا شریعت را نزد عطار بررسی کنیم.

معنای شرع و شریعت

الفاظ 'شرع' و 'شریعت' از الفاظ کلیدی در فرهنگ اسلامی است، و مانند همه الفاظ کلیدی، از قبیل 'حقیقت'، 'علم'، 'عقل'، 'حکمت'، معنای واحدی در طول تاریخ تمدن اسلامی نداشته بلکه در اعصار و قرون مختلف تغییرات معنایی پیدا کرده است. امروزه ما دو لفظ 'شرع' و 'شریعت' را مترادف هم به کار می‌بریم^۱ و از آنها بیشتر (یا منحصراً) احکام عملی یا فرعی دین یا احکام فقهی را اراده می‌کنیم، بخصوص وقتی که آنها را در کنار 'طریقت' و 'حقیقت' به کار می‌بریم. شرع و شریعت، به خلاف طریقت و حقیقت، جنبه ظاهری تعالیم دینی است، و اهمیت شرع یا شریعت در این است که مقدمه وصول به حقیقت است. بنابراین شرع یا شریعت عین حقیقت نیست. ولی سؤال اینجاست که آیا شرع در قرون اولیه تاریخ اسلام، و در زمان عطار، صرفاً به معنای احکام عملی و فرعی دین بوده؛ و اگر نگوییم مقابل حقیقت بوده، آیا چنین فاصله‌ای میان شرع و حقیقت وجود داشته است؟

سابقه اطلاق لفظ شرع به صرف احکام عملی یا فرعی لا اقل به چند قرن اخیر بر می‌گردد، ولی پیش از آن معنای شرع عامتر از این بوده، و نه تنها احکام عملی بلکه احکام اعتقادی را نیز در بر می‌گرفته است. به عبارت دیگر، شرع هم شامل احکامی بوده است که در علم فقه از آنها بحث می‌شده و هم شامل

۱. تهانوی هم در کثاف اصطلاحات الفنون، (کلکته، ۱۸۶۲ م، ۱/۷۶۱) این دو لفظ را مترادف هم دانسته است.

احکامی که در علم کلام مورد بحث قرار می‌گرفته است.^۱ شک نیست که بررسی لفظ 'شرع' و تحوّل معنایی آن در قرون گذشته و نزد علمای مختلف محتاج به تحقیقات عمیق و گسترده‌ای است. این موضوع اخیراً توجه یکی از محققان معاصر غربی را به خود جلب کرده و لذا او در صدد برآمده است تا با بررسی شانزده کتاب مهم کلامی که در قرنهای دوم تا هشتم هجری نوشته شده است مفهوم شرع و شریعت را در این دوره تا حدودی روشن نماید. این محقق ویلفرد کنتول اسمیث است و مقاله او به نام «مفهوم شریعت نزد بعضی از متکلمان»^۲ آکوششی است مقدّماتی و ابتدایی، با همه نقایصی که هر کار مقدّماتی و ابتدایی ممکن است داشته باشد.^۳ اما نتایجی که وی در همین مرحله گرفته است در حدّ خود ارزنده است و دست کم گوشه‌هایی از اختلاف معانی شرع و شریعت را در قرون اوّلیه با عصر ما

۱. رک. کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۷۵۹.

۲. مشخصات کتابشناسی این مقاله چنین است:

Wilfred Cantwell Smith, «The Concept of Shari'a Among Some Mutakallimun», in *Arabic and Islamic Studies In Honor of Hamilton A. R. Gibb*, E. J., Brill, Leiden, 1965, pp. 581-602.

۳. اسمیث خود بر نقایص کار خود تا حدودی واقف بوده است. مهمترین این نقایص محدودیت منابع اوست. بدیهی است که آثار متکلمان این دوره جزو مهمترین آثاری است که می‌بایست مورد مطالعه قرار گیرد. اما آثار صوفیه نیز فوق‌العاده مهم است. وانگهی، اسمیث فقط آثار عربی را مورد مطالعه قرار داده است، در حالی که آثار فارسی این دوره اهمیت کمتری ندارند. به نظرنگارنده آثار فارسی این دوره، بخصوص آثار صوفیه، از قبیل شرح تعرّف مستملی بخاری و آثار شیخ احمد جام، و همچنین آثار اسماعیلیّه و حتی آثار فلسفی (مانند ترجمه و شرح فارسی قصّه حئی بن یقظان، به تصحیح هانری کرین، چاپ سوّم، تهران، ۱۳۶۶، ص ۳۰ - ۳۳) منابعی است که می‌توان در تحقیقات جداگانه مورد مطالعه قرار داد.

روشن کرده و نتایجی گرفته است که هر چند کاملاً قطعی نیست، ولی از پرتو آنها می‌توان به مفهوم شرع نزد عطار نزدیک شد.

اسمیث تحقیق خود را با شمارش موارد استعمال دو لفظ 'شرع' و 'شریعت' در کتابهای مورد مطالعه خود آغاز کرده و به این نتیجه رسیده است که تا قبل از قرن پنجم لفظ شریعت در آثار کلامی به ندرت استعمال می‌شده، ولی در عوض لفظ 'شرع' به مراتب بیشتر به کار می‌رفته است. اسمیث قَلَت استعمال لفظ 'شریعت' را در قرنهای اوّلیه حاکی از این دانسته است که مفهوم شریعت در این دوره اساساً چندان مورد توجه متفکران مسلمان نبوده، در حالی که مفهوم شرع، به دلیل کثرت استعمال این لفظ، معلوم می‌شود بیشتر مورد اعتنا بوده است. این حکم صرفاً مبتنی بر استعمال این دو لفظ در آثار کلامی مزبور است، و به طور کلی صحیح نیست، چه آثار فارسی این دوره (مثلاً شرح تعرّف و آثار شیخ احمد جام) چنین چیزی را نشان نمی‌دهد. اما نکته مهمی که اسمیث در همینجا بدان اشاره کرده است، توجه خاصی است که نویسندگان این دوره به مفهوم شرع مبذول داشته‌اند و فرق ظریفی است که میان آن و شریعت قائل می‌شده‌اند. این مطلب دقیقاً به بحث ما مربوط می‌شود، و لذا ما خلاصه نظر اسمیث را در اینجا نقل می‌کنیم و سپس به سراغ عطار می‌رویم.

اختلاف 'شرع' و 'شریعت'، از نظر اسمیث، از اختلاف دستوری این دو لفظ آغاز می‌شود. 'شرع' مصدر است و 'شریعت' اسم. هر دو لفظ از یک ریشه‌اند، و این ریشه به جوهر معنای مشترک آنها اشاره می‌کند. معنای مشترک شرع و شریعت احکام دین است. اما هر یک از این دو لفظ به جنبه خاصی از این معنی اشاره می‌کند. شرع مصدر است، فعل است، و به تعبیر

اسمیث 'فرایند' (پروسه) است. این فعل فعل باری تعالی است. فاعل و واضع شرع خدا است. به عبارت دیگر، شرع چیزی است که از نزد خدا آمده است، راهی است که خدا به انسان نشان داده، و تکالیفی است که او معین کرده است. از برکت همین راه و احکام است که انسان می تواند به حسن و قبح امور و افعال خود پی برد.

شریعت نیز مانند شرع به معنای راه دین و احکام دینی است، اما فرق آن با شرع این است که شریعت اسمی است از برای صورت مدون احکام و بیان آنها. به عبارت دیگر، فرق میان شرع و شریعت در محتوای آنها نیست، بلکه در ساحت وجودی آنهاست. شرع وجودی آسمانی دارد. فعلی است که از خدا صادر می شود. اما شریعت تنزیل شرع است به ساحت زبان و بیان. شریعت بیان احکام شرع است از زبان پیامبر (ص). بنابراین، شرع راهی است که خدا به پیامبر (ص) نشان داده، و رازی است که در آسمان به پیغمبر (ص) آموخته، اما شریعت احکام دینی (اعم از احکام عملی و اعتقادی) است که پیغمبر (ص) برای امت خود بازگو کرده است. شرع میان خدا و پیغمبر (ص) است و شریعت میان پیغمبر (ص) و خلق. این بود خلاصه یکی از مطالبی که اسمیث از روی کتب کلامی استنباط کرده است. و حال بینیم که همین حکم در حق آثار عطار تا چه حد صدق می کند.

شیخ در آثار خود هم از لفظ 'شرع' استفاده کرده است و هم از لفظ «شریعت». نظر به اینکه جوهر معنای این دو لفظ یکی است، به نظر می رسد که عطار در مواردی آنها را مترادف هم به کار برده است (شاید بنا به ضرورت شعری). اما در عین حال گاهی میان معانی آنها تفاوتی دیده می شود. برای اینکه معلوم شود که وی کدام لفظ را بیشتر به کار برده، باید همه مواردی را که

وی از این دو لفظ استفاده کرده است بر شمرده. این الفاظ را بیشتر در ابتدای مثنویهای او، بخصوص وقتی از پیغمبر (ص) و معراج او و خلفای راشدین سخن می‌گوید، به کار برده است، و این موارد نشان می‌دهد که وی، بیش از آنکه امروز معمول است، از لفظ شرع استفاده کرده و بر آن تأکید ورزیده است. اسمیث گفته است که معنای الفاظ 'شرع' و 'شریعت' عمیقتر و وسیعتر از معنای کنونی آن بوده است، و در قرون اولیه از این دو لفظ صرفاً احکام فقهی و دستورات حقوقی، و به تعبیری جنبه ظاهری تعلیم دینی، اراده نمی‌شده است. این مطلب در مورد عطار کاملاً صادق است.^۱ شرع از نظر عطار اسراری است که خداوند در شب معراج به پیامبر (ص) آموخته است. این اسرار اسرار دو جهان و حکمت آفرینش است، و مسلماً در احکام فقهی و دستورات عملی خلاصه نمی‌شود. عظمت این اسرار و دامنه و عمق آنها به حدی است که هیچ کس زهره ندارد تا از آنها سخن گوید:

که دارد زهره تا گوید سخن باز ز سرّ شرعت ای شاه سرافراز^۲

مطلبی هم که اسمیث در مورد اختلاف شرع و شریعت، با توجه به کتب متکلمان، گفته است کم و بیش در مورد عطار صادق است. نظریه اینکه شرع و

۱. پروفیسور دو برون نیز که کتاب مستقلی با نام «شعر و شرع» (*On Piety and Poetry*) درباره سنایی نوشته است، در مقاله‌ای دیگر به نام «استفاده دینی از شعر فارسی»، اشاره کرده است که معنای شرع نزد سنایی وسیعتر از احکام ظاهری فقهی اسلامی است: «[shar'] has here a wider meaning than that of the outward prescriptions of Islamic law», (J.T.P. De Bruijn «The Religious Use of Persian Poetry», in *Studies on Islam*, North - Holland Publishing Co. Amsterdam, 1974, p. 73.)

ولی آقای دو برون به تحلیل این معنی و بیان منظور دقیق سنایی نپرداخته است.

۲. الهی‌نامه، فریدالدین عطار، تصحیح هلموت ریتز، استانبول، ۱۹۴۰.

شریعت از حیث ماهیت و محتوا یکی هستند، عطار می‌تواند آنها را به جای هم به کار برد، و به کار می‌برد. گاهی هم لفظ «شرع» را در جایی به کار می‌برد که می‌خواهد به جنبه آسمانی این معنی اشاره کند، و وقتی می‌خواهد به صورت مدون آن یا بیان آن از زبان پیامبر خطاب به امتش اشاره کند لفظ «شریعت» را به کار می‌برد. این نکته در بیت ذیل مشهود است.

همه او بود لیکن در حقیقت شد او خاموش و دم زد از شریعت^۱

شریعت چیزی است که از زبان پیامبر (ص) بیان شده است. البته، آنچه پیامبر (ص) گفته است در حقیقت همان شرع است، یعنی حقیقتی که از خدا صادر شده است، و به همین دلیل می‌گوید: «شد او خاموش»، یعنی مصدر و منشاء شرع پیغمبر نیست، بلکه خداست. اما در عین حال که پیغمبر خاموش شد، زبان او گویا شد به گویایی حق، و شرع از آن جاری شد. به همین اعتبار است که شرع در اینجا شریعت خوانده شده است. بنابراین، شریعت نزد عطار نیز، لااقل در بعضی موارد، همان شرع است، با این فرق که شرع میان خدا و پیغمبر است، و شریعت میان پیغمبر و امتش.

عطار در اینجا هم از خاموش شدن پیامبر و هم از دم زدن او سخن گفته است. معنای این خاموش شدن در عین دم زدن چیست؟ پاسخ این سؤال را اجمالاً بیان کردیم. ولی برای درک معنای «خاموش شدن» در اینجا لازم است به معرفی یک مفهوم کلیدی دیگر نزد عطار بپردازیم، و آن مفهوم عقل است. چیزی که در اینجا خاموش می‌شود عقل است. مراد از این عقل که نهایت فعالیت آن بدایت شرع است چیست؟

عقل و شرع

مفهوم عقل همانند مفهوم شرع یکی از مفاهیم کلیدی در فرهنگ اسلامی است. این مفهوم در طول تاریخ حتی بیش از مفهوم شرع دستخوش تحولات معنایی شده است. مهمترین تحوّل که در معنای این لفظ پیدا شد، در قرنهای دوم و سوم هجری بود و این بر اثر تأسیس و تدوین علوم و تقسیم آنها به نقلی و عقلی، و بخصوص آشنایی مسلمانان با علوم نظری و فلسفه یونانی و با مفهوم عقل نزد حکما و فلاسفه بود.^۱ همین تحوّل در معنای عقل بود که موجب شد بسیاری از متفکران مسلمان، بخصوص صوفیه، عقل را در مقابل مفهوم شرع (یا وحی) قرار دهند. تقابل عقل و شرع را اسمیث نیز در تحقیق خود مورد ملاحظه قرار داده، و نکته‌ای را متذکر شده است که نقل آن در اینجا می‌تواند مدخلی باشد به نظر عطار در این باب.

اسمیث کاری با معنای عقل در صدر اسلام ندارد. کتابهایی که او مطالعه کرده است آثاری است که از قرن دوم هجری به بعد تألیف شده، و این همان دوره‌ای است که مفهوم عقل وارد مرحله جدید خود شده است. اسمیث معنای عقل را در نزد دو دسته از متفکران این دوره در نظر می‌گیرد، یک دسته فلاسفه و متکلمان معتزلی، و دسته دیگر اشاعره. بنا به گفته اسمیث، عقل در

۱. سیر تحوّل معنای 'عقل' موضوع فوق العاده مهمی است در تاریخ اندیشه در اسلام که باید درباره آن تحقیقات گسترده‌ای به عمل آید. اهمیت این موضوع را نگارنده در مقاله‌ای دیگر یادآور شده و گوشه‌ای از این تحوّل را شرح داده است. (بنگرید به: «تحلیلی از مفاهیم عقل و جنون در عقلاء المجانین» در معارف، دوره چهارم، شماره ۲، مرداد - آبان ۱۳۶۶، ص ۷ - ۳۸). درباره رابطه عقل و وحی نیز آربری کتاب مستقلی تألیف کرده است که به فارسی ترجمه شده است (عقل و وحی در اسلام، نوشته آ. ج. آربری، ترجمه حسن جوادی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۸).

نزد فلاسفه و پاره‌ای از معتزله اسمی است که در ترجمه لفظ یونانی «نوس» (Nous) به کار می‌رفته است و از آن عقل کلی که صادر اول است یا جواهر مجرد دیگر را اراده می‌کرده‌اند. اما در نزد اشاعره عقل مصدر بوده است و معنای تعقل (فعل) از آن اراده می‌شده است - فعلی که فاعل آن انسان است. این معنی را در نکوهشی که اشاعره از عقل می‌کردند به خوبی می‌توان ملاحظه کرد. وقتی ایشان در نکوهش عقل سخن می‌گفتند، مرادشان از عقل صادر اول یا عقل کلی یا عقول دیگر از میان عقول دهگانه نبود، بلکه قوه‌ای بود در انسان که مدعی تمیز و تشخیص حسن و قبح امور بود. بنابراین، عقل نزد اشاعره به معنای تعقل انسان بود، کوششی بود برای شناخت حسن و قبح امور و تعیین تکلیف انسان. اشاعره این دعوی را باطل می‌دانستند، چه از نظر ایشان فقط خداست که تکلیف انسان را تعیین می‌کند. و این همان معنایی است که اشاعره با لفظ شرع بیان می‌کردند.

قبلاً دیدیم که اسمیث شرع را، با توجه به آثار کلامی، مصدر و فعل تعریف کرد. عقل نیز نزد اشاعره به همین معنی تعریف شده است. هم شرع و هم عقل بیان‌کننده راه و تعیین‌کننده تکلیف انسان و تعلیم‌دهنده اسرار و حقایق‌اند، اما از نظر اشاعره شرع حق است و عقل باطل، زیرا شرع از خداست و عقل از انسان. شرع جنبه آسمانی دارد، و عقل جنبه زمینی. بدیهی است که با این تعریف، عقل و تعقل به خودی خود مردود است و انسان فقط باید به شرع متوسل شود.

مطلبی را که اسمیث در اینجا بیان کرده است، به دلیل نواقص و محدودیت‌هایی که در این تحقیق وجود دارد نمی‌توان قطعی تلقی کرد، ولی به هر حال آغاز مناسبی است برای طرح مسأله شرع و عقل و تقابل آنها. در اینجا

ما در ضمن بیان نظر عطار خواهیم دید که خطّی که اسمیث میان دو معنای عقل، یکی 'نوس' (نزد فلاسفه و بعضی از معتزله) و دیگری 'تعقل' (نزد اشاعره)، کشیده است چندان دقیق نیست، و دست کم کسانی هم بوده‌اند که این دو معنی را با هم جمع می‌کرده‌اند.^۱

اگر بخواهیم عطار را در یکی از این دو دسته که اسمیث شرح داده است جای دهیم، باید بگوییم که او جزو دسته دوم است، یعنی نظر عطار درباره عقل نزدیک به نظر اشاعره است. عطار عقل را در برابر شرع قرار می‌دهد، و تأکید می‌کند که انسان باید تسلیم شرع محمدی (ص) شود:

قدم از شرع او بیرون منه باز کزو گردی مگر تو صاحب راز^۲
علّت اینکه انسان برای پی بردن به اسرار آفرینش و شناخت حسن و قبح امور باید به شرع روی آورد معلوم است. تنها داور در پیش انسان است: یکی راه شرع و دیگری راه عقل. راه شرع راهی است آسمانی و الهی، و راه عقل راهی است زمینی و انسانی. به عبارت دیگر، عطار عقل را به معنای تعقل و کوشش انسان برای رسیدن به حقایق امور در نظر می‌گیرد، و این راه را، به دلیل عجز ذاتی عقل، راهی می‌داند که به بن بست ختم می‌شود:

خرد در راه تو طفل بشیر است ز حکم شرع تو زار و اسیر است^۳
راه حقیقی، و در واقع تنها راهی که در پیش پای انسان است، راهی است که خدا به انسان تعلیم داده است و آن شرع است. بنابراین، انسان باید از عقل و

۱. مثلاً بنگرید به قصّه حئی بن یقظان (ترجمه و شرح فارسی)، ص ۳۱ و به حدیقه الحقیقه، سنایی، تصحیح مدرّس رضوی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۲۰۲ و ۲۰۳؛ و

۲. الهی‌نامه، ص ۲۰.

۳۱۴ و ۳۱۳.

۳. همان، ص ۱۲.

تعقل محض روی بگرداند و خود را تسلیم شرع کند. تا اینجا نظر عطار با آنچه اسمیث در حق اشاعره گفته است یکی است. اما عطار درباره عقل و علت عجز آن مطالبی گفته است که نظر او را تا حدودی به نظری که اسمیث به فلاسفه و معتزله نسبت داده نزدیک می گرداند. توضیح آنکه، عطار اگر چه عقل را به معنای تعقل و یا قوه ای که در انسان برای شناخت حسن و قبح امور و تکلیف انسان و به طور کلی اسرار و رموز آفرینش فعالیت می کند به کار می برد، اما این لفظ را صرفاً به معنای فعل تعقل، آن هم فقط در انسان، به کار نمی برد. به عبارت دیگر، عطار عقل را به معنای وجود مستقلی در انسان، و همچنین در جهان کبیر، در نظر می گیرد. همان گونه که اسمیث گفته است، لفظ عقل در نزد فلاسفه و معتزله معادل لفظ یونانی 'نوس' بوده است. عطار با وجود اینکه عقل را به معنای وجودی مستقل به کار می برد، آن را معادل عقل کلی فلاسفه یا 'نوس' در نظر نمی گیرد. برای توضیح این مطلب لازم است نگاهی به جایگاه 'نوس' یا عقل کلی در نظام فلسفی افلوطین، فلسفه ای که مسلمانان به عنوان فلسفه یونانی می شناختند، بیندازیم.

افلوطین به سه اقسام قائل بود که به ترتیب عبارت بودند از: احد، 'نوس' و 'پسوخته' (psyche). احد مبدأ نخستین و اصل همه موجودات علوی و سفلی است که فلاسفه و حکمای اسلامی آن را خدای متعال خوانده اند. 'نوس' صادر اول است که مجرد محض است و علم و حیات از آن آغاز می شود، و حکمای اسلامی آن را معمولاً به 'عقل' یا 'عقل کلی' ترجمه کرده اند. پس از 'نوس'، یا عقل کلی، 'پسوخته' است که حکمای اسلامی آن را 'نفس کلی' خوانده اند. این اقسام خود از عقل کلی صادر شده، و یک مرتبه از ذات احدیت

دورتر گشته، و لذا از روحانیت و تجردی که در عقل است دورتر شده و به طبیعت و عالم جسمانی که فروتر از اوست نزدیک شده است. نفس (پسوخته) واسطه میان عقل (نوس) و عالم جسمانی است، و به تعبیری دارای دوروی است، رویی به عالم بالا، یعنی عقل، و رویی به طبیعت و عالم جسمانی. از وجهی که نفس روی به سوی عالم بالا دارد از عقل قوت می خورد و به شناخت حقایق نایل می شود، و از وجهی که به عالم پایین یعنی طبیعت دارد تدبیر عالم جسمانی می کند.^۱

برگردیم به عطار و جهان بینی او را با توجه به الگوی نوافلاطونی بررسی کنیم. البته، مقصود ما این نیست که عطار را به عنوان یک متفکر نوافلاطونی معرفی کنیم. عطار یک عارف و حکیم مسلمان است که آراء و افکار خود را بیشتر از راه ذوق و فهم اسرار قرآنی درک کرده است، و همواره با فلسفه یونانی، اعم از افلاطونی و مشایی و نوافلاطونی، مخالفت ورزیده است. مقایسه و مطالعه تطبیقی ما در اینجا صرفاً به منظور روشن نمودن مبانی حکمت عطار با استفاده از یک الگوی شناخته شده است.

همان طور که احد در فلسفه نوافلاطونی مبدأ نخستین و اصل همه موجودات است، در حکمت عطار نیز مبدأ و اصل همه موجودات حق تعالی است. پس از او، در نظام نوافلاطونی 'نوس' است که فلاسفه آن را عقل می خوانند. عطار نیز در این مرتبه به وجودی قائل می شود که او را «نایب دارالخلافة» می خواند و اسم او را روح یا جان می گذارد.^۲ بنابراین، وجودی

۱. برای توضیح بیشتر در این باره رجوع کنید به: درآمدی به فلسفه افلوطنین، تألیف نگارنده، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۴، ص ۴۲ و ۴۳.

۲. استفاده از لفظ 'روح' یا 'جان' به جای عقل یا عقل کلی در

که یونانیان 'نوس' می نامیدند نزد عطار 'روح' یا 'جان' نامیده شده است نه عقل. عقل یا خرد نزد عطار فرزند روح یا جان است، یعنی در سلسله مراتب هستی، یک مرتبه پایین تر از آن است. و این مرتبه، چنانکه ملاحظه کردیم، در نظام فلسفه نوافلاطونی مرتبه 'پسوخته' است که معمولاً آن را 'نفس' یا 'نفس کلی' ترجمه کرده اند. بنابراین، عقل یا خرد در حکمت اُنسی عطار، به خلاف آنچه اسمیث در مورد اشاعره گفته است، صرفاً یک فعل انسانی (تعقل) نیست، بلکه اسمی است از برای یک موجود در سلسله مراتب هستی، منتهی این موجود مجرد محض و به قول عطار از عالم امر نیست، بلکه مرتبه ای نازلتر از آن است. روح «نزد رب العالمین» است، در جوار حق است، و

→ فرهنگ اسلامی اختصاص به عطار ندارد، بلکه عموم صوفیه چنین کرده اند. در عرفان و تصوف، از جمله تصوف شعر فارسی، وقتی در عالم کبیر سخن از روح یا جان به میان می آید مراد صادر اول یا 'عقل کلی' فلاسفه (نوس) است. این نکته را در سوانح احمد غزالی، فصل اول، به وضوح می توان ملاحظه کرد. این لفظ را صوفیه به دلیل تعهدی که نسبت به قرآن داشته اند، مانند اکثر اصطلاحات خود، از قرآن گرفته اند. معنی نفس نیز در تصوف با آنچه فلاسفه نفس می گویند فرق دارد. این مطلب را داود قیصری در مقدمه شرح فصوص الحکم به وضوح شرح داده می نویسد: «و ما یسمى باصطلاح الحكماء بالعقل المجرد یسمى باصطلاح اهل الله (یعنی صوفیه) بالروح و لذلك یقال للعقل الاول روح القدس و ما یسمى بالنفس المجردة الناطقة یسمى عندهم بالقلب اذا كانت الکلیات فیها مفصلة و هی شاهدة اياها شهوداً عیانیا والمراد بالنفس عندهم النفس المنطبعة الحيوانیه» (شرح فصوص الحکم، داود قیصری، چاپ افست از روی چاپ سنگی، قم، ۱۳۶۳، ص ۱۱). عطار نیز وقتی می خواهد از قوه ای سخن گوید که فلاسفه آن را 'نفس ناطقه' می خوانند، از لفظ دل یا قلب استفاده می کند، و نفس نزد عطار قوه ای است از برای ادراک صورتهای حسی (بنگرید به الهی نامه، ص ۲۹، بیت اول).

ساحت او «فضای قدس دارالملک» است که صفتش پاکی است.^۱ اما عقل یک مرتبه از جوار حق دورگشته، و به عالم جسمانی نزدیک شده است، و لذا پاکی صفت او نیست.

همان‌گونه که در فلسفه نوافلاطونی نفس کلی دارای دوروی یا دو وجه بود: وجهی به عالم بالا (نوس یا عقل کلی) و وجهی به عالم جسمانی، عقل یا خرد نیز در حکمت عطار دوروی دارد: رویی به عالم روح و رویی به عالم جسم و ماده. همین جایگاه خاص، در میان روح و عالم جسمانی، است که عقل را بر سر یک دوراهی قرار می‌دهد: یک راه آن به اصل او و پدر روحانی او می‌رسد، و این راه ترقی اوست، و راهی دیگر به طبیعت می‌رسد و این راه تنزل و تباهی اوست. عقلی که در منجلاط طبیعت و عالم مادی گرفتار شده است نفس خوانده می‌شود. پس عقل به موجب این جایگاه بینایی است که مکلف می‌شود و بنابراین تکلیف از او می‌خواهند که به طبیعت پشت کند و به عالم روح که عالم امر است روی آورد. این عالم امر همان عالم اسرار الهی است، اسراری که خداوند به پیامبر تعلیم داده و شرع نامیده می‌شود.

تکلیفی که به گردن عقل است، چنانکه ملاحظه کردیم، به موجب وضعیّت او در عالم وجود است. به عبارت دیگر، دوراهی که عقل بر سر آن قرار گرفته است ناشی از سرشت اوست. عقل اصلاً و ذاتاً متعلق به عالم جان است، ولی به دلائلی از اصل خود دور مانده و از خود بیگانه و غافل گشته است. این از خود بیگانگی و غفلت جفایی است که عقل با خود کرده است، و برای اینکه از این وضع بیرون آید، باید متذکر اصل خود شود.

سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که چرا عقل از اصل خود (یعنی روح یا جان) بیگانه گشته و به غفلت مبتلا شده است؟ همین سؤال را افلوپین نیز در مورد نفس کلی مطرح کرده و در پاسخ آن گفته است که غفلت نفس و دوری او از اصل خود به دلیل خودرایی و نوعی خودخواهی و سرکشی است.^۱ نفس طالب استقلال بوده و خواسته است تا از عقل (نوس) جدا شود. همین طلب استقلال و آزادی از عقل بوده که باعث حرکت او و دور شدن او از اصلش شده است. این حکم در مورد نفس فردی مانیز صادق است. نفس ما به دلیل خودرایی و خودخواهی است که از عقل جدا گشته و به غفلت مبتلا شده است. اما این جدایی و استقلال در حقیقت جفایی است که نفس با خود می‌کند. نفس باید دست از این جفاکاری بردارد و متذکر اصل خویش گردد. این تذکر و بازگشت نفس فردی به عقل در حقیقت وفاداری به یک نیاز و طلب ذاتی است. همان طور که از خود بیگانگی و غفلت نفس فردی حادثه‌ای در عالم صغیر و خود به منزله یک مورد از یک حادثه کلی در عالم کبیر است، تذکر نفس فردی و روی آوردن آن به عقل (نوس) نیز موردی از یک حادثه کلی در عالم کبیر است. به عبارت دیگر، نفس کلی پس از اینکه علم استقلال برافراشت، از راه نظر به عالم عقل که اصل او بود روی آورد. همین حادثه کلی در عالم کبیر است که ایجاب می‌کند نفس فردی ما نیز دست از هوای خود بردارد و به عقل بپیوندد.

آنچه در اینجا درباره نظر افلوپین اجمالاً شرح دادیم، در حکمت

۱. نه‌گانه‌های افلوپین، کتاب ۵. رساله ۱، بخش ۱؛ و نیز رجوع کنید به درآمدی به فلسفه افلوپین، ص ۴۴ و ۴۵.

اُنسی عطار نیز کم و بیش ملاحظه می شود. عطار وقتی عقل را مکلف می بیند که از راه شرع پیروی کند، اساس این تکلیف را در یک حادثه کلی در عالم کبیر می بیند. عقل در عالم کبیر از روح جداگشته و علم استقلال و خودمختاری برافراشته است. این حالت را عطار سرکشی می خواند. همین حادثه کلی در عالم کبیر در مورد عقل جزئی یا عقل فردی در عالم صغیر نیز تکرار می شود. عقل انسان خودرای و سرکش است، و این خودرایی و سرکشی منشأ همه گرفتاریها و غفلتهاست. برای رهایی از این گرفتاری و غفلت، عقل فقط یک راه در پیش دارد و آن روی آوردن به جان و تسلیم شدن به امری است که از عالم جان صادر می شود. این تسلیم شدن عقل فردی جنبه شخصی ندارد، بلکه برپایه یک حادثه کلی و تکوینی در عالم آفرینش استوار است. همان گونه که سرکشی عقل فردی موردی است از سرکشی عقل کلی، ترک این سرکشی و تحقق بندگی نیز موردی از بندگی عقل کلی است.

این مطلب را عطار در مقدمه منطق الطیر به وضوح بیان کرده است. در آنجا عطار از آفرینش موجودات سخن می گوید، از عرش و آسمان و زمین و افلاک. در ضمن از روح سخن می گوید و پس از آن از عقل. وقتی به عقل می رسد می گوید: «عقل سرکش را به شرع افکنده کرد».^۱ این عقل (که 'پسوخته' فلاسفه است) عقل فردی و جزئی نیست، بلکه عقل کلی است که فرزند روح کلی ('نوس' فلاسفه) است. اساس موجود شدن این عقل در سرکشی اوست. سرکشی از خود عقل سرچشمه گرفته است.^۲ اما این

۱. منطق الطیر، فریدالدین عطار، تصحیح صادق گوهرین، تهران ۱۳۵۶، ص ۱؛ و نیز رک، مصیبت نامه، ص ۴، سطر ۷.

۲. در الهی نامه، نیز عطار روح را دارای شش فرزند می داند که یکی عقل ←

سرکشی از او گرفته شده است. به عبارت دیگر، عقل خودش دست از سرکشی برنداشته، بلکه خدای جان آفرین او را افکنده شرع کرده است، و این شرع رموز و اسراری است که در عالم جان یا روح است. به تعبیر نوافلاطونیان، علمی است و نظری (تئوریا) است که 'نوس' یا روی آوردن به حضرت احدیت دریافته است.

مطالبی که گفتیم درباره جهان کبیر و روح و عقل کلی بود. وقتی به عقل جزئی و فردی می‌رسیم، همین سرکشی و همین بندگی در اینجا تکرار می‌شود. عقل به حکم فطرت اولیه خود سرکش است، ولی این سرکشی را عقل قبل از ورود به عالم بشریت رها کرده، و به اصطلاح عرفانی، میثاقی با معشوق ازل بسته است. بندگی او در عالم بشریت در حقیقت وفای به همان عهد و میثاق است. این وفاداری به عهد در مورد عقل فردی تسلیم شدن آن به شرع یا شریعت است، چه شریعت بیان شرع است از زبان محمد (ص) و حقیقت محمد (ص) همان روح پاک است که عقل ('پسوخته' فلاسفه) جزوی از عکس اوست.^۱

مفاهیم 'سرکشی' و 'بندگی' به عقل نسبت داده شده است. این مفاهیم و همچنین مفاهیم دیگری چون 'خودخواهی' و 'استقلال' و 'آزادی' و 'اختیار' و 'تسلیم' که در اینجا پیش کشیده شد، جنبه عملی و اخلاقی تصوّف عطار (و همچنین فلسفه نوافلاطونی) را مطرح کرد. ولی این بدین معنی نیست که عطار در اینجا فقط با مسائل اخلاقی و احکام عملی سروکار دارد، و به مسائل نظری و اعتقادی بی‌اعتناست. عطار نمی‌خواهد در اشعار مثنوی فقط به

→ است و دیگری نفس (ص ۲۹)، و همه آنان «گردن کش» اند (ص ۳۰، بیت ۱۵).

۱. مصیبت نامه، ص ۱۹، بیت ۱۵.

موعظه کردن و اندرز گفتن بپردازد. حکمت او هم جنبه عملی دارد و هم جنبه نظری. در واقع حکمت عملی و موعظه و پند و اندرز او برای این است که انسان در نهایت بتواند به اسرار آفرینش پی برد و حقیقت وجود خود و موجودات عالم صنّع را بشناسد.^۱ به عبارت دیگر، عطار به دنبال همان چیزی است که فلاسفه مدّعی آنند. 'شعر حکمت' او بیان حکمت نظری و عملی هردوست. او می‌خواهد حکمتی بیاورد که جای فلسفه را بگیرد. بنابراین، برای اینکه ماهیت این حکمت را در شعر عطار بشناسیم، باید ببینیم که او چگونه آن را از فلسفه متمایز می‌نماید.

فلسفه و حکمت

موضوعی که در اینجا می‌خواهیم مطالعه و بررسی کنیم نه تعریف فلسفه‌ای است که عطار مردود می‌شمارد و نه شرح مسائل و مباحث حکمتی است که وی در آثار خود بیان کرده است. چیزی که به بحث ما مربوط می‌شود و مطلوب ماست ماهیت فلسفه (یونانی و مشایی) و حکمت شرعی و اختلاف آنها از حیث خاستگاه آنهاست. می‌خواهیم بحثی را که عطار به نحو متعالی (ترانساندانتال) درباره مبداء و منشأ فلسفه و حکمت و ارزش آنها پیش کشیده

۱. این نکته در تاریخ تصوّف اسلامی قابل تأمل است. عطار به خلاف مشایخی که مریدان خود را از آموختن علم سلوک و بحثهای نظری منع می‌کرده‌اند، معتقد است که سالک باید با چشم باز و آگاهانه در این راه قدم بردارد:

تو گر بر جهل مطلق در سلوکی	گدای مطلق ور از ملوکی
نظر باید فگند آنکه قدم زد	که نتوان بی‌نظر در ره قدم زد
اگر تو بی‌نظر در ره زنی گام	نگونساربت بار آرد سرانجام
چو بر عمیا روی همچون خران تو	نه ممتازی به عقل از دیگران تو

(الهی‌نامه، ص ۵۴).

است مطرح کنیم.

عطار لفظ فلسفه را به معنای فلسفه مثالبی که اساس آن یونانی است در نظر می‌گیرد و آن را مقابل حکمت دینی خود قرار می‌دهد. این دو معرفت با هم اختلاف دارند و عطار سعی می‌کند منشأ این اختلاف را شرح دهد. در ضمن این بحث، عطار تلویحاً به یک نکته شایان توجه نیز اشاره می‌کند. وقتی حکمت خود را با فلسفه مقایسه می‌کند به یک معنی وجه اشتراک این دو را در نظر می‌گیرد. وجه اشتراک فلسفه و حکمت شرعی، چیزی که موجب می‌شود ما بتوانیم آنها را در مقام مقایسه قرار دهیم، این است که هر دو به معنای عام لفظ 'حکمت' اند، یعنی هر دو در صدد پاسخ گفتن به مسائل اساسی فلسفه اند: فلسفه مثالبی هم جنبه عملی دارد و هم جنبه نظری، هم به مسائل اخلاقی می‌پردازد و هم به مسائل نظری و مابعدالطبیعه، یعنی الهیات. این خاصیت در حکمت دینی عطار هم هست. مراد او از حکمت صرفاً پند و موعظه و اندرز یعنی اخلاق نیست. در حکمت او مسائل نظری و الهیات نیز مطرح شده است. بنابراین، عطار وقتی فلسفه و حکمت را به عنوان دو حریف وارد میدان رقابت می‌کند، هر دو را از حیث مدّعی آنها هم سنگ می‌نماید - حکمت دینی او می‌خواهد همان سؤالاتی را پاسخ گوید که فلسفه ادّعی پاسخ گفتن به آنها را دارد. بنابراین، فرق میان فلسفه و حکمت از حیث دامنه قلمروشان نیست.

فرق میان فلسفه و حکمت را از این حکم ارزشی که عطار در حق آنها می‌کند آغاز می‌کنیم: فلسفه در ادّعی خود کاذب است و حکمت صادق؛ فلسفه مدّعی است که به حقیقت پی برده و اسرار موجودات را شناخته است، ولی از نظر عطار این دعوی باطل است. فقط حکیم است که به حق می‌تواند

چنین ادّعایی بکند. علّت این امر در خاستگاه فلسفه و حکمت و در وسیله و راهی است که هر یک برای رسیدن به مقصود خود در پیش می‌گیرند. وسیله‌ای که فلسفی برای شناسایی از آن استفاده می‌کند عقل است. فلسفه حاصل کوششی است عقلی برای شناخت حقایق موجودات عالم. این کوشش عقلی را عطار 'فکرت' می‌خواند. این فکرت یا تفکر عقلی، از نظر عطار، چیزی نیست که انسان را به شناخت حقایق موجودات موفّق سازد. بنابراین، کوشش فلسفی در استفاده از عقل و فعالیت عقلی کوششی است بی‌حاصل. علّت شکست عقل و فکرت عقلی چیزی است که به ماهیّت عقل، چنانکه عطار در نظر می‌گیرد، مربوط می‌شود. عقلی که فلسفی به عنوان رهبر خود اختیار می‌کند عقلی است که به دلیل سرکشی از اصل خود، یعنی روح یا جان، دور گشته است. پیوند خود را با اصل خود فراموش کرده و در مقام غفلت در دایره وجود خود سرگردان شده است. حرکت این عقل چیزی جز سرگردانی در این خودرایی و خودبینی نیست. پس کسی که از عقل پیروی می‌کند در واقع به سمت حقیقت حرکت نمی‌کند، بلکه دائم به دور خود می‌گردد:

رهبر عقلت از آن سست آمدست کو به نفس خویش خودرست آمدست.^۱
این بود چگونگی کوشش فلسفی برای شناخت حقایق موجودات و علّت شکست او. حال بینیم وسیله‌ای که حکیم، یا شاعر حکیم، برای شناسایی از آن استفاده می‌کند چیست؟ همان گونه که قبلاً گفته شد، عطار معتقد است که انسان مکلف است که عقل خود را تسلیم امر خدای تعالی کند، همان گونه که عقل کلی تسلیم شرع شده است. و باز ملاحظه کردیم که این تسلیم شدن

صرفاً جنبه اخلاقی ندارد. این تکلیف که به عهده عقل انسان نهاده شده است مبتنی بر یک حقیقت تکوینی است. عقل در جهان کبیر زمانی به علم و نظر می‌رسد که روی به عالم جان آورد و شاهد اسرار را در آغوش گیرد. عقل فردی ما نیز فقط زمانی می‌تواند از حیرانی به درآید و به معرفت برسد که خود را تسلیم امر خدا، یعنی شرع یا شریعت، نماید:

عقل را قُلْ باید و امر خدای تا شود هم رهبر و هم رهنمای^۱

شاعر حکیم کسی است که دقیقاً چنین کاری کرده است. رهبر او نیز عقل است، اما این عقل از خودرایی و سرکشی دست برداشته و محو^۲ امر^۳ گشته است. عقلی که بدین ترتیب تسلیم امر خدا، یا شرع، شده باشد، در حکمت عطار، و به طور کلی در تصوف اسلامی، دل نامیده می‌شود. بنابراین، دل همان عقل است، اما نه عقل سرکش و خودرای و خودبین، بلکه عقلی که از خودی بیرون آمده و با اصل خود، یعنی جان، پیوند یافته است. دل از این حیث که عقل است آلتی است از برای شناسایی.^۴ به همین دلیل عطار

۱. همانجا.

۲. در غزلیات عاشقانه فارسی، در اشعار عطار و شعرای دیگر از جمله حافظ، وقتی از جام یا جام جم یا جام جهان نما سخن به میان می‌آید منظور همین دل است و معنای آن نیز عقل (مستفاد) یا نفس ناطقه است (رجوع کنید به الهی‌نامه، ص ۱۹۷). به یک اعتبار دیگر، جام جهان نما عقل فعال است و دل که عقل مستفاد است آئینه عقل فعال. سنایی در حدیقه (ص ۴ - ۳۱۳) بی‌آنکه از تعبیر جام جهان نما یا جام جم استفاده کند همین معنی را بیان کرده و مرتبه عقل فعال را 'ملک عقل' نامیده که از نظر او همان 'پیمبری' یا 'شرع' است و دل را 'عقل مستفاد' دانسته است. بنابراین، همان طور که در جام جم اسرار دو جهان هویدا است، در 'ملک عقل' نیز هر دو جهان را چنانکه هست می‌توان دید:

آن کسی کو به ملک عقل رسید دو جهان را چنانکه هست بدید.

کوشش انسان را در این مرتبه فکرت می خواند، فکرت قلبی. اما شناسایی دل که از راه فکرت قلبی حاصل می شود با شناسایی عقل و فکرت عقلی فرق دارد. شناسایی عقلی از راه مفاهیم ذهنی است، در حالی که شناسایی قلبی از راه ذوق و انس به عالم معانی است. از این رو حکمتی که دل بدان می رسد ذوقی است.

عطار اختلاف فلسفه و حکمت را، که یکی از راه فکرت عقلی به دست می آید و دیگری از راه فکرت قلبی و ذوق، از جنبه های گوناگون در نظر می گیرد و شرح می دهد. اختلاف اصلی آنها همان اختلافی است که به منشأ و سرچشمه آنها مربوط می شود. عقل مست خمر خودی است، و آنچه نصیب فلسفی می شود خیالی بیش نیست.^۱ اما اهل حکمت که مرد دین و محرم اسرار است تابع شرع محمدی (ص) است. فلسفی با عقل سرکش خود دورترین شخص به شرع پیامبر (ص) است، و فلسفه درست نقطه مقابل شرع است: «فلسفی با شرع پشتاپشت دان».^۲ عطار شعر خود را 'شعر حکمت' می خواند و آن را نتیجه ذوق و فهمی می داند که از شرع یا وحی محمدی (ص) دریافته است. پس، شعر او از این حیث به کلی از فلسفه بیگانه است. جنبه دیگری که عطار برای نشان دادن تفاوت میان «فلسفه» و «حکمت» در نظر می گیرد، نوع فعالیتی است که فیلسوف و شاعر حکمت در پیش می گیرند. غایت هر دو معرفت است، اما یکی موفق می شود و دیگری نه. یکی در گرداب مفاهیم ذهنی و خیالات فرو می رود و دیگری از عقل بیرون می آید و بادل به کشف اسرار نایل می شود. پس هر دو، به هر حال، از برای شناسایی فعالیت می کنند، و هر دو اهل تفکرند، اما فعالیت و تفکر ایشان با هم فرق

۱. مصیبت نامه، ص ۵۴، بیت ۴.

۲. همانجا.

دارد. عطار فعالیت یکی را تقلید می خواند و فعالیت دیگری را تحقیق.. شعر حکمت، حاصل تحقیق است نه تقلید. برای اینکه ماهیت این شعر و چگونگی رسیدن شاعر به معانی را بشناسیم، باید بینیم منظور عطار از تحقیق و تقلید چیست.

تحقیق و تقلید

معانی دو لفظ تحقیق و تقلید، نزد عطار دقیقاً به مراتب شناسایی، یعنی شناسایی عقلی و قلبی، که خود مبتنی بر مراتب عقل کلی و روح در عالم کبیر است مربوط می شود. معنای تحقیق از ظاهر این لفظ معلوم می شود. تحقیق کردن به معنای حق طلبی است - نوعی حرکت و کوشش علمی است برای رسیدن به حقیقت. امروزه نیز لفظ تحقیق، به لحاظی همین معنی را افاده می کند. اما میان معنای تحقیق نزد عطار و معنای امروزی آن اختلاف فاحشی وجود دارد. محقق مرحله عقلی را بالاترین مرحله شناسایی می انگارد و حقیقت را نیز در این مرحله جست و جو می کند. اما از نظر عطار، و به طور کلی از نظر مشایخ دیگر صوفیه، مرحله عقلی یا به قول ایشان 'طور عقل' بالاترین مرتبه شناسایی نیست. و رای عقل اطوار دیگری است.^۱ و حقیقت و سرّ اشیاء و موجودات نیز در این اطوار شناخته می شود. بنابراین، محقق از نظر عطار کسی است که از طور عقل بالاتر می رود و حقیقت و سرّ اشیاء را با چشمی دیگر در این اطوار مشاهده می کند.

راهی که محقق طی می کند از نظر عطار راهی جز راه مصطفی (ص) نیست. همان گونه که شرح دادیم، عطار معرفت حقیقی و شناخت اسرار را

۱. اسرارنامه، فریدالدین عطار، تصحیح صادق گوهرین، تهران، ۱۳۳۸، ص ۵۰.

منوط به پیروی از شرع می‌دانست. اهل تحقیق کسی است که حقیقت را با چشم سیر و به نور محمد(ص) مشاهده می‌کند.^۱ این نور در عالم روح است. ساخت شرع عالم امر است و عالم امر عالم روح. بنابراین، اهل تحقیق کسی است که تابع شرع محمدی(ص) باشد؛ و به قول سنایی چشم عقل را به «نور پیامبری»، یا نور شرع، منور و بینا کرده باشد.^۲ فلاسفه که فقط راه عقل را طی می‌کنند، و عقل ایشان نیز مطیع شرع نیست، اهل تحقیق نیستند، بلکه اهل تقلیدند. سوفسطاییان نیز، با شناختی که مسلمانان از آنان داشتند، مانند فلاسفه اهل تقلید بودند.

فلسفی در کیف و در کم مانده سفسطی در نفی عالم مانده
جمله بر تقلید سرافراشته پیشوایان را چو خود پنداشته.^۳

در اینجا عطار به نکته مهمی درباره ماهیت شناخت فلاسفه، به عنوان یک دسته از اهل تقلید، و ماهیت شناخت اهل حکمت که اهل تحقیقند اشاره کرده است. عطار شناخت این دو را متفاوت می‌داند، و تفاوت آنها را از حیث متعلق شناخت در نظر می‌گیرد. چیزی که متعلق شناخت فلسفی است کم و

۱. همان، ص ۴۹.

۲. حدیقه، ص ۳۱۳. سنایی در اینجا وقتی عقل را چشم و پیامبری را نور چشم می‌خواند و می‌گوید «عقل چشم و پیامبری نورست» در واقع عقل را عقل مستفاد می‌خواند و عقل فعال را پیامبری یا شرع. عقلی که از عقل فعال استفاده نکرده باشد، همانند چشمی است که نور نداشته باشد. باید توجه داشت که نظر سنایی درباره عقل مانند نظر فلاسفه مشایی (و بخصوص ابن سینا) است، و این با نظر عطار تا حدودی فرق دارد. عطار، تا جایی که من می‌دانم، از پیامبری یا شرع به عنوان عقل فعال یاد نکرده است. عقل آدمی نور خود را از شرع می‌گیرد و مرتبه شرع مرتبه روح است و روح همان صادر اول است.

۳. مصیبت نامه، ص ۶۱.

کیف است، و کمّ و کیف هر دو از مقوله عرض است. اما اهل تحقیق به دنبال کمّ و کیف و اعراض دیگر نیست. او خواستار شناخت اشیاء کماهی است^۱ و چنین شناختی از پرتو شناخت گوهر اشیاء به دست می آید. این گوهر نوری است که از آفتاب حقیقت در دل هر ذره ای تابیده است.^۲ به عبارت دیگر، یک حقیقت و یک نور است که گوهر همه اشیاء را تشکیل می دهد.^۳ و به همین دلیل شناخت هر ذره ای از ذرات عالم محقق را به شناخت حق می رساند.

عطار تفاوت میان شناخت اهل تحقیق و اهل تقلید را از لحاظی دیگر نیز مطالعه می کند، و آن کیفیت شناسایی آنهاست. شناختی که فلاسفه به کمّ و کیف اشیاء و موجودات پیدا می کنند از راه مفاهیم ذهنی و تصوّرات ذهنی است. این تصوّرات را عطار 'خیال' می خواند،^۴ و به طور کلی از عالمی که ما از راه حواس و عقل می شناسیم به عنوان خیال یاد می کند.^۵ شناختی که از راه مفاهیم ذهنی و تصوّرات عقلی حاصل می شود شناخت بی واسطه نیست. در واقع این مفاهیم و تصوّرات حجابی است که میان انسان و گوهر اشیاء حایل می شود. این تصورات و مفاهیم در میان اشخاص مشترک است و قابل نقل

۱. اسرارنامه، ص ۷۰، بیت ۱۱۱۸. ۲. همان، ص ۳۳.

۳. همان، ص ۷۱ («و عالم غرق این دریای نور است»).

۴. مصیبت نامه، ص ۵۴ («وز خیال فلسفی بیزار گرد»). انتقاد عطار به شناخت فلسفی یادآور انتقادی است که بعضی از فلاسفه اگزیستانس، بخصوص هایدگر (و پیش از او نیچه) به سنت فلسفی غرب از افلاطون به بعد کرده اند و فلاسفه غربی را به دلیل اسارت در مفاهیم ذهنی و شناخت مفهومی (conceptualization) و غفلت از اگزیستانس یا وجود موجودات مورد انتقاد قرار داده اند.

۵. مثلاً رجوع کنید به اسرارنامه، ص ۴۳.

است. به همین دلیل این نوع شناخت تقلیدی است. اما شناختی که اهل حکمت بدان می‌رسند از راه این مفاهیم و تصوّرات نیست. حجاب تصوّرات و مفاهیم از میان راه برداشته شده و اهل حکمت مستقیماً و بی‌واسطه به فهم اسرار موجودات نایل می‌شود. به همین دلیل شناخت او شناخت ذوقی نامیده شده است. اهل ذوق این اسرار را از راه انس با معانی در کلام الهی یا شرع ادراک می‌کنند. از برکت همین انس و همین تجربه عمیق شخصی و بی‌واسطه است که اهل ذوق از تقلید می‌گذرند و به تحقیق می‌رسند. حاصل این تحقیق معانی بکری است که اهل ذوق به دست می‌آورند.

معانی که از راه فکر قلبی و تجربه ذوقی به دست می‌آید بکر است، اما در عین حال شخصی یا ذهنی (سوبژکتیو) محض نیست. اگر این معانی ذهنی بود، شرح و بیان آنها فاقد جنبه علمی می‌بود و اهل تحقیق نمی‌توانستند دعوی حکمت کنند. عطار وقتی این معانی را حاصل فکر می‌خواند، در واقع می‌خواهد به جنبه نظری و علمی آنها اشاره کند. تجربه ذوقی در اینجا، هر چند که در لباس شعر بیان شده است، صرفاً درباره احوال نیست. شعر حکمت به منظور بیان احوالی چون اندوه و شادی، و قبض و بسط سروده نشده است. شعر حکمت بیان اسرار و رموز آفرینش است. حکمت است، حکمتی که در آن نظریاتی و معانی بیان شده است و شاعر می‌خواهد آن معانی را جانشین فلسفه بکند. به همین دلیل است که عطار در وصف این تجربه هم از لفظ ذوق استفاده می‌کند و هم بلافاصله از لفظ فهم.^۱ و باز به همین دلیل است که او این تجربه را حاصل فکر، و البته فکر قلبی،

۱. اهل دل را ذوق و فهمی دیگرست کان ز فهم هر دو عالم برترست
(مصیبت نامه، ص ۵۷).

می خواند تا بدین وسیله نشان دهد که می خواهد به بحثهای نظری بپردازد. تا اینجا ما نشان دادیم که تجربه اهل تحقیق اگر چه ذوقی است، جنبه علمی و نظری دارد و از راه تفکر و فهم به دست می آید. اما سؤالی را که در مورد خصوصی بودن یا نبودن این تجربه ذوقی مطرح کردیم هنوز پاسخ نگفته ایم. چطور ممکن است تجربه ذوقی که تجربه ای است شخصی جنبه عام و علمی یا 'عینی' (ابژکتیو) داشته باشد و براساس آن بتوان مکتبی را در حکمت بنیان نهاد. بنا نهادن یک مکتب مستلزم این است که در تجربه ذوقی که تجربه ای است شخصی چیزی باشد که برای دیگران نیز دریافتنی باشد. به عبارت دیگر، شناختی که از راه ذوق دست می دهد برای اینکه به صورت 'حکمت' و به طور کلی یک مکتب فکری درآید باید وجهی برای عینی بودن (ابژکتیو) داشته باشد. در مورد شناخت عقلی، این عینیت از راه مفاهیم و تصورات عقلی که جنبه همگانی دارد تأمین می شود و لذا مسئله عینیت مطرح نمی شود. ولی چون عطار این نوع شناخت را تقلیدی و مردود می خواند و به جای آن شناخت ذوقی را پیش می کشد و در شناخت ذوقی مفاهیم و تصورات عقلی از صحنه خارج می شود، لذا عینیت این شناخت باید از راه دیگری تأمین شود. برای حل این مسئله عطار بار دیگر به شرع متوسل می شود.

شرع و مسئله عینیت (ابژکتیو) شعر حکمت

سؤالی که مطرح کردیم سؤالی است مهم و پاسخ آن یکی از عمیقترین نکات فلسفی و عرفانی را در بر می گیرد. این پاسخ در واقع فرق میان فلسفه و عرفان غیردینی از یک سو و عرفان دینی را از سوی دیگر روشن می سازد. فلسفه و عرفان نظری هر دو مدعی شناخت حقیقت اند، و از این حیث فرقی با هم

ندارند. فرقی که میان آنها هست در نحوه شناخت آنهاست، که عطار یکی را عقلی می خواند و دیگری را ذوقی. اما فرق فلسفه و عرفان یا تصوّف عطار فقط از حیث نحوه شناسایی نیست. عطار یک خصوصیت دیگر برای تصوّف یا حکمت خود قائل می شود که باعث می شود این تصوّف یا حکمت نه تنها از فلسفه بلکه از عرفان غیر دینی نیز متمایز شود. این خصوصیت را قبلاً نیز ذکر کردیم. شناختی که عطار مدّعی آن است شناخت ذوقی است، اما این ذوق از راه پیوند و انس با شرع پدید می آید. اهل تحقیق از نظر عطار کسی است که از برکت تسلیم شدن به شرع و انس با آن به حکمت ذوقی می رسد. شرع اسراری است که خداوند در عالم روح به انسان آموخته است. ذوق و فهمی که شاعر حکمت از راه تحقیق به دست می آورد ذوق و فهمی است که از همین اسرار حاصل می کند. همین امر است که تجربه شاعر حکمت را، اگر چه ذوقی و شخصی است، از خصوصی بودن خارج می کند. بنابراین، معانی شعر حکمت اگر چه بکر است، ولی این بکر بودن به معنای آن نیست که هیچ سابقه ای نداشته باشد. شاعر خالق معانی نیست. تقلیدی نبودن سخن شاعر بدین معنی است که معانی سخن او از اشخاص و مکاتب دیگر گرفته نشده است، نه اینکه این اسرار قبلاً سابقه نداشته باشد. سابقه این اسرار در عالم روح یا عالم امر است، و شاعر دقیقاً از برکت ذوق و فهم این اسرار است که به معانی بکر می رسد.

عطار این نکته را بارها در مثنویهای خود یاد آور شده است. ابیاتی که وی در ابتدای مثنویهای خود درباره معراج پیغمبر (ص) سروده است دقیقاً به سابقه معانی اشعار حکمت او اشاره می کند. معراج محمد (ص) در حقیقت اصل و سرچشمه حکمتی است که شیخ می خواهد در مثنویهای خود شرح

دهد.^۱ اسرار و رموزی که در حکمت دینی عطار نهفته است بهره‌ای است که شاعر از علمی که خدا به پیامبر (ص) تعلیم داد دریافته است، و این همان چیزی است که شرع خوانده شده و شریعت بیان آن از زبان پیامبر (ص) است. عطار شرع را به دریایی تشبیه می‌کند که پیروان مؤمن محمد (ص) هر یک به حسب استعداد خود جامی از آن دریافت می‌کنند و می‌نوشند. این جام که فقط بهره‌ای است از آن دریا همان چیزی است که حکمت نامیده شده است، و نخستین کسانی که جام حکمت از دست مصطفی (ص) نوش کردند اصحاب او از جمله ابوبکر^۲ و بخصوص علی (ع) بودند. انس علی (ع) با این دریا به حدی بود که عطار قلب آن حضرت را قلب قرآن می‌خواند.

قلب قرآن قلب پر قرآن اوست وَالْأَلَمَنْ وَالْأَلَمَنْ اندر شأن اوست^۳

به دنبال آن حضرت، دیگران نیز هر یک به سهم خود جامی نوش کردند. این جامها مختلف بود، ولی شرابی که در همه آنها ریختند از یک خمخانه

۱. به همین دلیل است که عطار در ابتدای مثنویهای خود پس از حمد خدا و مدح پیامبر (ص) به موضوع معراج و اسراری که خداوند در آن شب به پیامبر (ص) آموخته است روی می‌آورد. عطار و شاعرانی که در ابتدای کتابهای خود موضوع معراج را پیش کشیده‌اند در واقع خواسته‌اند به اصل و مبدأ علوم و معارف خود اشاره کنند. از این رو ذکر واقعه معراج در ابتدای این آثار نه تصادفی است و نه صرفاً از روی تکریم و بزرگداشت پیغمبر (ص). واقعه معراج اصل و نمونه اعلای (prototype) تجربه معنوی شاعر حکیم است. درباره معراج پیامبر (ص) و حکمتی که به او الهام شده است بنگرید به:

W. Graham. *Divine Word and Prophetic Words in Early Islam*, p. 35.

۲. اسرارنامه، ص ۲۵؛ و نیز رک، مصیبت نامه، ص ۳۰، سطر ۱۸؛ مقایسه کنید با حدیقه الحقیقه سنایی، ص ۲۳۰.

۳. مصیبت نامه، ص ۳۵.

بود، و آن خمخانه شرع محمدی (ص) بود. بنابراین، شعر حکمت عطار اگرچه دارای معانی بکر است و حاصل ذوقی است که شاعر شخصاً تجربه کرده است، ولیکن جنبه خصوصی ندارد، و لذا می توان براساس آن مکتبی را بنیان نهاد که جانشین فلسفه شود.

حکمتی که عطار در مثنویهای خود بیان کرده است با حکمت مؤمنان دیگر از امت محمد (ص)، به موجب انتساب آنها به شرع، فرقی ندارد. اما در عین حال فقط یک حکمت ذوقی در عالم اسلام پدید نیامده است. شراب شرع در جامهای متعدد با اشکال گوناگون ریخته شده و این جامهای مختلف مکاتب مختلفی را پدید آورده است. خاصیت این مکاتب در ذوقی بودن آنهاست، و لازمه ذوق این است که هر کس خودش به تحقیق و تفکر پردازد. ابوبکر، از نظر عطار، اولین کسی بود که به یک چنین تجربه ذوقی دست یافت و جام حکمت از شراب شرع محمدی (ص) نوش کرد. اما ابوبکر تنها کسی نبود که به حکمت ذوقی دست یافت. در حقیقت عده کسانی که از شراب شرع محمدی (ص) نوش کرده اند بسیار است و عطار نیز خود را یکی از ایشان می داند. هر یک از این اشخاص ذوق و فهم خود را داشتند، و هر یک شراب شرع را در جام استعداد و قابلیت خود نوش کردند.

استعدادها و قابلیت باده خواران و مستان خمخانه شرع مختلف است، اما در عین حال وجوه اشتراکی هم در میان بعضی از آنان، به دلیل شباهت شکل جامها، وجود دارد. به عبارت دیگر، هر چند که هر اهل ذوقی شراب شرع را در جام خود نوش می کند، ولیکن جامها در میان هر گروهی یا قومی متحدالشکل است. متحدالشکل بودن جامها در واقع حاکی از خصوصیات مشترک روحی هر قومی است. به تعبیر دیگر، قومیت یک قوم است که سبب

می شود که آن قوم به ذوق خاصی از شرع برسد و در نتیجه مکتب خاصی در حکمت دینی پدید آورد. قومی که عطار به آن تعلق دارد، قوم ایرانی است. عطار و شعرای دیگری چون سنایی و مولوی نماینده قوم خوداند که به موجب صفات و خصوصیات قومی خود، تجربه خاصی از شرع محمدی (ص) داشته اند، و شراب شرع را در جام متحدالشکل ذوق و فهم خود ریخته اند. حاصل این تجربه ذوقی حکمتی است که عطار در مثنویهای خود شرح داده است. یکی از خصوصیات قومی ایرانیان که در تجربه ذوقی ایشان از قرآن دخیل بوده است زبان ایشان است. زبان قومی ایرانی فارسی است. و به همین دلیل است که حکمت دینی ایرانیان در ظرف این زبان ریخته شده است، و دقیقاً به همین دلیل است که حکمت دینی عطار به شعر فارسی بیان شده است. پس انتخاب زبان فارسی برای بیان حکمت ذوقی از جانب عطار یک امر تصادفی نیست. تجربه ذوقی از راه تفکر قلبی است، و زبان مجلای تفکر.^۱

عطار حکمت دینی و ذوقی خود را در ظرف شعر فارسی ریخته است. اما اشعاری که سروده است همه شعر حکمت نیست. همانطور که می دانیم، شیخ علاوه بر مثنویهای خود، غزلیات و قصاید و ترانه هایی دارد که عمدتاً در دیوان او درج شده است. غزل و قصیده و رباعی و دوبیتی با مثنوی تفاوت دارد، و این تفاوت فقط از حیث صورت نیست. شعر حکمت عطار که در مثنویهای او آمده است از حیث معنی با اشعاری که در دیوان او آمده است فرق دارد، و این تفاوت در حقیقت ناشی از تفاوتی است که میان تجربه شاعر

۱. برای توضیح بیشتر در این باره رجوع کنید به مقاله دیگر نگارنده: «حکمت دینی و تقدس زبان فارسی»، در بوی جان، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱ تا ۳۷.

در هنگام سرودن این دو نوع شعر وجود دارد. تجربه شاعر در هنگام سرودن شعر حکمت تجربه ای است حکیمانه، ولی تجربه ای که او در هنگام سرودن رباعیات و دوبیتیها و قصاید و بخصوص غزلیات داشته است تجربه ای است عاشقانه. موضوع اصلی اشعار دیوان اساساً عشق است و از این رو این اشعار را می توان به طور کلی شعر عشق نامید. برای اینکه ماهیت و حدّ شعر حکمت را بهتر بشناسیم لازم است تفاوت آن را با شعر عشق بررسی کنیم.

شعر حکمت و شعر عشق

شعر حکمت را که شعر دینی و ذوقی است ما قبلاً در مقابل شعر غیردینی نهادیم و بدین ترتیب شعر را به طور کلی به دو نوع یا دو قسم تقسیم کردیم. در یک جا عطار این دو نوع شعر را 'شعر مدح و هزل' و 'شعر حکمت' خوانده و در ذمّ یکی و در مدح دیگری گفته است:

شعر مدح و هزل گفتن هیچ نیست شعر حکمت به که در وی هیچ نیست^۱
 اما دایره شعر 'غیر حکمت' نزد عطار وسیعتر از این است. 'شعر مدح و هزل' فقط یک دسته از اشعار غیردینی و غیر شرعی است. در حقیقت شعر غیردینی که در مقابل 'شعر حکمت' قرار می گیرد هر شعری است که شاعر اهل تقلید سروده باشد. از نظر عطار شاعر اهل تقلید در مرتبه حیوانی است و اسیر طبیعت است، و لذا هر چه بگوید، حتی اشعاری که به تقلید از شعرای اهل حکمت سروده باشد باز ارزشی ندارد:

کره خر کز پس مادر رود چون به تقلیدی رود هم خر رود^۲
 تقلیدی بودن اشعار اهل تقلید در حقیقت به نوع شناسایی شاعر اشاره

۱. مصیبت نامه، ص ۵۰.

۲. الهی نامه، ص ۲۰.

می‌کند. شناسایی شاعر اهل تقلید شناسایی حسی و عقلی است، و سر و کار شاعر با تصوّرات ذهنی و خیالی است. این تصوّرات و خیالات و مفاهیمی که ذهن از آنها می‌سازد شخص را از عین وجود موجودات دور می‌سازد، و در واقع حجابی می‌شود میان شاعر و متعلّق شناسایی او:

خیالست آنچ دانستی و دیدی صدایست آنچ در عالم شنیدی
خیال و وهم و عقل و حس مقامست که هر یک در مقام خرد تمامست
ولی چون زان مقام آیی برون تو خیالی بینی آن را هم کنون تو^۱
اما در شعر حکمت شاعر از این تصوّرات و مفاهیم ذهنی و خیالات برکنار است. شاعر حکمت اهل تحقیق است، سر و کار او با عین موجودات است، یعنی حقیقت اشیاء کماهی.^۲ شناسایی شاعر در این مرتبه قلبی است نه عقلی، و خاصیت این شناسایی ذوقی بودن آن است. تجربه شاعر تجربه‌ای است ذوقی و حضوری. متعلّق شناسایی شاعر نه تصوّرات ذهنی و خیالی و نه مفاهیم برساخته از آنها، بلکه معانی است. این معانی را، همان طور که گفته شد، شاعر در علمی که خداوند به انسان (پیغمبر) آموخته است از راه ذوق درمی‌یابد. به عبارت دیگر، شاعر حکمت اگر چه اسرار و رموز عالم را از راه فکرت قلبی ادراک می‌کند، اما این اسرار و رموز قبلاً به صورتی دیگر بیان

۱. اسرارنامه، ص ۷۱.

۲. پس آن چیزی که شد در چشم حاصل
گرفتار آمدی در بند تمییز
به صنع حق نگر تا راز بینی
اگر اشیا چنین بودی که پیداست
که با حق مهتر دین گفت الهی
مثالی بیش نیست ای مرد غافل
مثالست اینچه می‌بینی نه آن چیز
حقیقتهای اشیا باز بینی
سؤال مصطفی کی آمدی راست
به من بنمای اشیا را کماهی
(اسرارنامه، ص ۷۰).

شده است و شاعر علم و حکمت خود را از همین منبع و سرچشمه که شریعت خوانده می‌شود به دست می‌آورد. عطار خود را جزو این دسته از شاعران می‌داند و شعر خود را جواهری می‌خواند که از دریای وحی محمدی (ص) برگرفته است:

زهی عطار کز نور محمد شدی مسعود و منصور و مؤید
ازو در جان و در دل مغز داری از آن این دُرهای نغز داری
زبان تو ازو آمد گهردار ز قعر بحر جان هر دم گهریار^۱

شناسایی و ادراک شاعر حکمت هر چند ذوقی و حضوری است و از راه فکرت قلبی به دست می‌آید، بالاترین و آخرین مرتبه از مراتب شناسایی نیست. در ورای این نوع شناسایی و ادراک، ادراک دیگری است که آن نیز ذوقی و حضوری است، ولی متعلق شناسایی یا مدرک، اسرار موجودات و رموز عالم آفرینش نیست. متعلق شناسایی در این مرتبه صفات حق است. به عبارت دیگر، شاعر حکمت با فعل حق و موجودات عالم صنّع سروکار دارد، ولی در مرتبه بالاتر سروکار او با صفات حق و خود صانع است. در این مرتبه نیز انسان سعی می‌کند تجربه خود را بیان کند، و معانی را که از راه ذوق دریافته است به زبان آورد. عطار به این ذوق هم رسیده است و در اینجا نیز برای اظهار حالات و مواجید خود باز به شعر روی می‌آورد، اما شعری که در این مرتبه می‌سراید با شعر حکمت او فرق دارد. عطار در این مرتبه در حقیقت از نسبتی که با حق برقرار کرده است سخن می‌گوید. این نسبت راوی با یک صفت خاص از صفات حق برقرار کرده و آن حبّ یا عشق است. شاعر در این مرتبه عاشق است و حق معشوق، بنابراین اشعار او اشعار عاشقانه

است. شعر او شعر عشق است. معانیی که در این شعر اظهار می شود معانیی است که به حالات و صفات عاشق از یک سو و صفات معشوق و تجلیات او از سوی دیگر مربوط می شود. پس شعر عشق قسم دیگری است از اشعار فارسی که اگر چه نزد عطار و شعرای اصیل دیگر تقلیدی نیست^۱ و مانند شعر حکمت تحقیقی و ذوقی است، اما با شعر حکمت یکی نیست.

بدین ترتیب، شعر از حیث معنی به سه دسته تقسیم می شود: دسته اول شعر تقلیدی و غیر دینی است، دسته دوم شعر حکمت که شعر معنوی و قلبی است و دسته سوم شعر عشق که آن نیز مفهومی یا ذهنی نیست بلکه معنوی و قلبی است. قسم دوم، یعنی شعر حکمت، و بخصوص قسم سوم، یعنی شعر عشق، در نتیجه پیوند شعر و تصوف در ایران پدید آمد و عطار این دو نوع شعر را، از حیث معنی، به کمال خود رسانید.

محققان شعر فارسی تاکنون شعر صوفیانه را فقط یک نوع شعر پنداشته اند، و به تفاوت مهمی که میان شعر حکمت و شعر عشق وجود داشته است عنایتی نکرده اند. این بی توجهی بیشتر به زیان شعر حکمت تمام شده به طوری که ماهیت این شعر در گنجینه شعر و ادب فارسی به درستی شناخته نشده است. شعری که شاعر در آن از سیر معنوی خود در عالم آفرینش سخن

۱. شعر عاشقانه - صوفیانه فارسی که ما آن را به طور کلی شعر عشق نامیدیم اصلاً ذوقی و تحقیقی است. اما بعداً همین معانی و مضامین بر اثر تکرار به صورت تقلیدی درآمده است. تا وقتی که شاعر خود به مرتبه عشق (یعنی مرتبه ولایت یا رندی) رسیده و شعر او اظهار احوال و تفکر قلبی اوست، شعر او اصیل است و تحقیقی. شعرایی چون سنایی و عطار و مولوی و عراقی و حافظ جزو این دسته اند. اما وقتی شاعر بی آنکه به مرتبه عشق رسیده باشد، الفاظ این شاعران محقق را تکرار می کند، شعر او، ولو اینکه به ظاهر شعر عشق باشد، تقلیدی است.

می‌گوید و از حکمت آن و اسرار و رموز موجودات پرده برمی‌دارد، چنانکه عطار و نظامی در مثنویهای خود انجام داده‌اند، با شعری که شاعر در آن از سیر معنوی خود در باطن خود سخن می‌گوید و به وصف حسن صانع و حالات و اوقات خود در عشق می‌پردازد نمی‌تواند یکی باشد.

این دو نوع شعر، که معمولاً هر دو صوفیانه و عارفانه تلقی می‌شود، نه فقط در آثار عطار و پیش از او سنایی (که هر سه قسم شعر را سروده است)، بلکه به طور کلی از قرن ششم به بعد در سراسر تاریخ ادبیات ما دیده می‌شود. این تقسیم سه‌گانه در شعر عرب نیز هست و چه بسا شعرای عرب تحت تأثیر تحوّل بوده‌اند که به دست ایرانیان آغاز شد. بررسی این موضوع محتاج به تحقیقات دیگری است. اما در اینجا من می‌خواهم به یک حادثه مشابه در تاریخ نقد معنایی شعر اشاره کنم و به یک مطالعه تطبیقی در این زمینه، با رعایت احتیاط، دست زنم.

مشابه این تقسیم سه‌گانه از شعر را ما در آثار یکی از حکمای نوافلاطونی به نام پروکلس یا ابرقلس (متوفی ۴۸۵ م) مشاهده می‌کنیم، و هر چند که از لحاظ تاریخی رابطه‌ای میان شعرای ایرانی، از جمله عطار، و این حکیم یونانی وجود نداشته و تا جایی که می‌دانیم امکان تأثیر آرای پروکلس در شعرای ما منتفی است، ولیکن نقدی که پروکلس از شعر یونانی کرده است به گونه‌ای است که از جهات بسیار با نقد ما مطابقت دارد، و لذا این مطالعه تطبیقی می‌تواند پرتو دیگری به مسأله تفاوت شعر حکمت و شعر عشق در تاریخ ادب فارسی بیفکند.

پروکلس در نقد آثار ادبی یونان.^۱ بخصوص افلاطون و هُمر، شعر را از

۱. مطالبی که ما در اینجا ذکر خواهیم کرد از اثر تحقیقی زیر ترجمه و

حیث معانی آن به سه قسم تقسیم می‌کند. این تقسیم سه گانه، همانند تقسیمی که ما از شعر فارسی کردیم، ناظر به روانشناسی شاعر و حالات و مراتب سه گانه‌ای است که نفس پیدا می‌کند (لفظ نفس در اینجا به معنای فلسفی آن است). نفس انسان سه مرتبه وجودی طی می‌کند، یا به عبارت دیگر به سه 'خودی' دست می‌یابد. پایین‌ترین مرتبه یا حالت نفس مرتبه حس است. این مرتبه همان چیزی است که در تصوّف، از جمله تصوّف عطار، نفس خوانده می‌شود. سر و کار نفس در این مرتبه با صور محسوس و خیالی است. شناسایی او شناسایی حسی و ذهنی است. اشعاری که شاعر در این مرتبه می‌سراید درباره همین صور محسوس و خیالی است، و این اشعار صرفاً جنبه تقلیدی (mimesis) دارد. معانی شعر شاعر تصوّرات و خیالاتی است که از عالم محسوس در ذهنش نقش می‌بندد یا مفاهیمی است که از آنها می‌سازد. این تصوّرات و مفاهیم جنبه نموداری (representational) دارد. نفس برای کسب لذّت و ارضای شهوت به عالم محسوس (phenomenal world) روی می‌آورد و تصوّراتی در ذهن او نقش می‌بندد. از همین تصوّرات است که شاعر مفاهیمی می‌سازد و در شعر خود به کار می‌برد.

این مرتبه در واقع مطابق است با همان مرتبه‌ای که عطار به اهل تقلید نسبت می‌دهد. حتی تعبیراتی که در اینجا به کار رفته است کاملاً با هم شبیه است. هر دو از مفهوم تقلید استفاده می‌کنند. هر دو متعلّق شناسایی شاعر را تصوّرات و مفاهیم ذهنی که از عالم محسوس گرفته شده است می‌دانند. و هر

→ تلخیص شده است:

James A. Coulter. *The Literary Microcosm - Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*. E. J. Brill. Leiden, 1976. pp. 103-8.

دو این نوع شعر را پست‌ترین شعر از حیث معنی می‌دانند. دومین مرتبه نفس از نظر پروکلس مرتبه‌ای است که وی آن را عقل می‌خواند و ادراک نفس یا عقل را در این مرتبه علمی (episteme) می‌داند. بنابراین، انسان در این مرتبه به قوه‌ای دیگر دست می‌یابد و ادراک و شناسایی دیگری پیدا می‌کند. متعلق شناسایی (مُدْرَک) نیز در این مرتبه چیز دیگری است. سروکار عقل با تصوراتی که از راه حواس کسب شده است و مفاهیمی که ذهن از این تصورات اولیه ساخته است نیست. در این مرتبه، عقل به معانی علمی نظر می‌کند. اشعاری هم که می‌سراید حاوی پند و اندرز و حکمت است. مرتبه عقل دقیقاً منطبق است با مرتبه دل نزد عطار (شیخ لفظ عقل را همان طور که قبلاً گفتیم، به قوه‌ای که انسان با آن تصورات و مفاهیم ذهنی را می‌شناسد، یعنی مرتبه اول شناسایی اطلاق می‌کند). همان طور که عقل پروکلس به ادراک معانی علمی می‌پردازد، دل عطار نیز از راه فکرت به شناخت علمی می‌رسد و منشأ این علم نیز علم الهی است که به پیامبر آموخته شده است. نکته مهم دیگر اینکه هر دو متفکر شعر شاعر را در این مرتبه حکمت می‌خوانند.

سومین و بالاترین مرتبه از مراتب سه‌گانه مرتبه‌ای است که پروکلس آن را حیات (zoe) می‌خواند. در این مرتبه نفس از خود خالی می‌شود و از خدا پر. شناخت انسان در این مرتبه و رای شناخت علمی است که در مرتبه دوم به آن رسیده بود، چه در این مرتبه انسان از عقل فراتر رفته است. در مرتبه دوم شناخت علمی است، متعلق شناخت صفات متضاد است که عقل به واسطه آنها تعقل می‌کند و به تمییز معانی علمی و بالتجیه ادراک علمی می‌پردازد. اما با ترک خودی، یا خالی شدن از خود، و گذشت از عقل، همه این اضداد نیز

محو می‌گردد. این حالت را که ورای عقل است پروکلس 'جنون' می‌خواند. شعر شاعر نیز در این مرتبه شعری است خدایی (entheastic) و 'دیوانه‌وار'. مرتبه سوم نیز باز با تصوّف عطار قابل مقایسه و تطبیق است. خالی شدن از خود و پر شدن از خدا در تفکر پروکلس نظیر مرگ ارادی و ورود به ساحت جان و دیدن معشوق در تصوّف عطار است. تعابیری چون فرارفتن از شناخت عقلی و علمی و محو شدن اضداد، و حالت دیوانگی همه برای ما آشناست. شعر عشق شعری است ورای عقل و علم و شاعر در این مرتبه 'دیوانه' است.^۱

تا اینجا به جنبه‌های مشترک تقسیم سه گانه شعر و حالات شاعران نزد پروکلس و در تصوّف اشاره کردیم. ولی از اختلافاتی که میان این دو مکتب وجود دارد نباید غافل بود. مهمترین اختلافی که میان نظر پروکلس و عطار، و به طور کلی شعرای حکیم مسلمان هست، موضوع شرع است. دل شاعر حکمت به تفکر در معانی می‌پردازد و این معانی در علم الهی است، علمی که خداوند به پیامبر (ص) آموخته و شرع نامیده می‌شود. شعرای حکیم و صوفیان مسلمان پای‌بند شرع و وحی‌اند و بزرگترین حکمت را در کلام الله می‌دانند که قرآن خود جلوه‌ای است از آن.^۲ ولی پروکلس چنین پای‌بندی و التزامی ندارد.

اختلاف دیگر مربوط به مرتبه سوم است. این مرتبه نزد عطار مرتبه عاشق

۱. برای اطلاع از معنای دیوانه و دیوانگی در شعر عشق در زبان فارسی، رجوع کنید به مقاله نگارنده به نام «رندی حافظ»، در بوی جان، ص ۲۱۴ - ۲۴۷.

۲. «و اعظم الحکمة کلام الله تعالی، و من جملة کلامه القرآن خاصة» (امام محمد غزالی، مشکوة الانوار، به تصحیح ابوالعلاء عقیفی، قاهره، ۱۹۶۴ م. ص ۴۹).

است و موضوع اصلی شعر او عشق است. چیزی که شاعر عشق از آن سخن می‌گوید حسن معشوق و حالات و اوقاتی است که به عاشق دست می‌دهد. اما پروکلس شاعر این مرتبه را هُمر می‌داند. شعر خدایی نزد او شعر هُمر است. محتوای شعر هُمر با محتوای شعر عشق در زبان فارسی کاملاً متفاوت است. به عبارت دیگر، محتوای شعر شاعر در مرتبه سَوَم از نظر پروکلس اسطوره (myth) است، در حالی که محتوای شعر عشق معانی است که به یک صفت الهی یعنی حبّ یا عشق و نسبت انسان با آن مربوط می‌شود.

پروکلس در مورد مرتبه دَوَم نیز از افلاطون یاد می‌کند و آثار او را از حیث استفاده‌ای که وی از اسطوره کرده است به عنوان شعر نوع دَوَم در نظر می‌گیرد. چنانکه می‌دانیم، افلاطون از شعر و شاعری سخت انتقاد کرده است. ولی شعری که افلاطون از آن انتقاد کرده است، از نظر پروکلس، شعر شعرای دسته اول است، یعنی شعر اهل تقلید و کسانی که با تصوّرات و مفاهیم سر و کار دارند. مرتبه افلاطون و رای این مرتبه است. آثار ادبی او که در آنها از اسطوره استفاده شده است نمونه شعر حکمت است، که از نظر پروکلس پایین‌تر از شعر خدایی شاعر دیوانه است. این مصادیق در شعر فارسی وجود ندارد.^۱

اختلافاتی که میان اقسام سه‌گانه شعر نزد پروکلس و عطار برشمردیم ناظر به محتوای اشعار بود، آن‌هم تا جایی که مربوط به شعر نوع دَوَم و سَوَم می‌شود. اما در مورد ساحت وجودی شاعر در مرتبه دَوَم و سَوَم و قوّه

۱. شاید بتوان شاهنامه را که فردوسی در آن از اسطوره استفاده کرده است مصداق شعر حکمت پروکلس در زبان فارسی به شمار آورد. البته، فردوسی با وجود اینکه تا حدودی از اسطوره استفاده کرده است، ولی اسطوره او با 'شرع' تطبیق داده شده است.

شناسایی و حتی کیفیت شناخت در هر مکتب شباهتهای زیادی وجود دارد. این شباهتها، و همچنین اختلافات، به گونه‌ای است که مطالعه تطبیقی میان آراء پروکلس از یک سو و نقد معنایی شعر فارسی از سوی دیگر می‌تواند راه تازه‌ای را در نقد شعر فارسی، بخصوص شعر حکمت، به روی ما بگشاید.^۱ پروکلس وقتی از شعر نوع دوم سخن می‌گوید از آثار افلاطون یاد می‌کند، و این آثار نیز به نثر است نه به نظم. پروکلس شعر را به معنای فلسفی آن، یعنی کلام مخیل، در نظر می‌گیرد و لذا آثار ادبی افلاطون را که در آنها از اسطوره استفاده شده است به عنوان شعر در نظر می‌گیرد. اما معنای شعر در ترکیب 'شعر حکمت' نزد عطار سخن منظوم است. تلقی عطار از 'شعر حکمت' به عنوان سخن منظوم موضوع مهمی است. منظوم بودن 'شعر حکمت' یک امر عرضی نیست. نظم از لوازم ذات شعر نزد عطار است. آنچه ما تاکنون درباره شعر حکمت گفتیم مربوط به معانی این نوع سخن و انتساب این معانی به شرع بود. به عبارت دیگر، ما تاکنون شعر حکمت را از این حیث که حکمت است بررسی کردیم، و از آنجا که منظوم بودن شعر حکمت از لوازم ذات این نوع شعر و حکمت است، در اینجا برای شناخت کاملتر این نوع شعر باید به بررسی این خصوصیت ذاتی بپردازیم. در این بررسی نیز ما می‌خواهیم نسبت شرع را با شعر حکمت مطالعه کنیم، نه از این حیث که

۱. در واقع مطالعات تطبیقی میان فرهنگ اسلامی و غربی باید در چنین مسیری باشد. آراء پروکلس و نوافلاطونیان قابل مقایسه با آراء عرفا و صوفیان مسلمان است به دلیل اینکه جهان بینی آنها مشابه است. در این دو مکتب عالم وجود به عالم محسوس خلاصه نمی‌شود. ورای عالم حس عالم برزخ و ورای آن عالم جان است. اما تفکر جدید غربی را که اساساً منکر برزخ و عالم جان است و فقط به یک ساحت وجودی برای نفس قائل است نمی‌توان به درستی با تفکر عرفای اسلام تطبیق داد.

حکمت است بلکه از این حیث که شعر است.

فصل چهارم

خاصیت نظم و نسبت آن با شرع

چرا عطار معانی حکمت را به صورت شعر و به نظم بیان کرده است؟ قبل از اینکه به این سؤال پاسخ دهیم، باید نکته‌ای را درباره‌ی خود این پرسش متذکر شویم. این سؤال را ما در اینجا صرفاً به منظور ورود در بحث شعر و نسبت آن با شرع مطرح نکرده‌ایم، و چنین نیست که ما خواسته باشیم آن را در پیش روی عطار قرار دهیم تا پاسخ مقدّری از لابه‌لای اشعار او پیدا کنیم. این سؤال را خود عطار مطرح کرده است، یا بهتر است بگوییم عطار احتمالاً می‌دانسته است که این سؤال در ذهن خوانندگان او مطرح خواهد شد و لذا در صدد برآمده است که خود آن را پاسخ گوید. پس می‌توان گفت که این سؤال حتی بیش از آنکه برای ما مطرح باشد، در عصر عطار مطرح بوده است.

ما امروزه وارث سنتی کهن و گنجینه‌ای ارزشمند در تاریخ ادبیات فارسی هستیم و دهها اثر بزرگ مانند حدیقه سنایی و مثنویهای عطار و نظامی و مولوی و هفت اورنگ جامی در دست داریم که در آنها افکار عمیق عرفانی و دینی و حکمت آمیز به زبان شعر بیان شده، و لذا استفاده از شعر برای بیان حکمت دینی و عرفان و تصوّف به نظر ما کاملاً موجه و پسندیده و مقبول می‌نماید. اما در عصر عطار این عمل هنوز کاملاً موجه و مقبول نبوده است. شعر فارسی تا اواخر قرن پنجم اساساً جنبه غیردینی (profane) داشت و

شاعران اغلب قصیده سرایان و مداحانی بودند که برای مقاصد دنیوی شعر می سروده‌اند. البته، از اواخر قرن چهارم و بخصوص در قرن پنجم شاعران فارسی زبان تا حدود زیادی شعر را از این حالت بیرون آوردند و بخصوص خود صوفیه با سرودن ترانه‌های عرفانی و صوفیانه پایه‌های پیوند شعر فارسی را با مضامین دینی و معنوی استوار کردند. اما در اوایل قرن ششم هنوز شعر در محافل دینی و بخصوص نزد مشایخ صوفیه کاملاً موجه نبود، و به همین دلیل احمد غزالی که خود اهل ذوق بود و رباعیاتی هم در تصوف سروده بود، کتاب سوانح را به نثر نوشت. و چون در ضمن فصول این کتاب ابیاتی هم نقل کرده بود در مقدمه کتاب (اگر نگوییم عذرخواهی کرده) عمل خود را توجیه نموده و به خواننده خود یادآور شده که این ابیات محض تمثیل بوده است.^۱

سنایی اولین شاعری بود که جرأت کرد معانی عالیّه تصوف را به نظم درآورد. اشعار حدیقه نه صرفاً مدح پیامبر و ائمه بود و نه صرفاً تعالیم اخلاقی. آنچه سنایی و پس از او عطار کردند این بود که تصوف را، چه نظریات اخلاقی و چه نظریات مابعدالطبیعی را، وارد ساحت شعر کردند، و هر دوی آنها تعالیم خود را حکمت خواندند. این حکمت در حقیقت برخاسته از همان علمی بود که خداوند در شب معراج به پیامبر (ص) تعلیم داده بود، همان علمی که صوفیه خود را وارث آن می دانستند و آن را 'شرع' می خواندند. بنابراین، تحوّل که به دست سنایی ایجاد شد، تحوّل بود عمیق در شعر فارسی از یک سو و در بیان حکمت دینی و عرفان از سوی دیگر. شعر فارسی در دست سنایی وسیله‌ای شد برای بیان اسرار و رموز دینی و عرفانی،

۱. رک. سوانح، تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۵۹. ص ۱.

و از سوی دیگر حکمت معنوی و تصوّف نظری که تا آن زمان به نثر بیان می‌شد اجازه یافت تا از آن به بعد به زبان شعر بیان شود. این همان چیزی است که مایوند شعر فارسی و تصوّف خوانده‌ایم.^۱ در نتیجه همین اقدام سنایی بود که بسیاری از کتابهای اساسی صوفیه مانند مثنویهای عطار و مثنوی مولوی و گلشن راز شبستری و هفت اورنگ جامی به شعر درآمده است. پیدا شدن این آثار در ادب فارسی مبتنی بر ارزیابی و نقدی بود که پایه‌گذاران این سنت یعنی سنایی و عطار از شعر کردند. این ارزیابی و نقد براساس ملاک خاصی بود. این دو شاعر باید عمل خود را از لحاظ شرعی توجیه می‌کردند. زبان آن اسرار و رموز و آن حکمت معنوی در اصل نثر بود نه نظم. قرآن مجید و به طور کلی سخنانی که پیامبر (ص) به زبان آورده بود نثر بود نه نظم. وانگهی، عده‌ای هم تحت تأثیر نکوهشی که قرآن از شعر آورده و شاعری را از پیامبر (ص) سلب کرده بود نسبت به شعر نظر خوشی نداشتند و آن را برای بیان مطالب دینی شایسته نمی‌دیدند. چطور شد که ناگهان کسانی به خود اجازه دادند که این زبان را عوض کنند و اسرار شرع را به نظم درآورند. این مسأله هم برای سنایی مطرح بود و هم بخصوص برای عطار، و در حقیقت پاسخ عطار بود که این مسأله را برای متفکران ایرانی حل کرد، و از قرن هفتم به بعد شعرای عارف و صوفی بدون دغدغه خاطر حکمت دینی و شرعی خود را به نظم درآوردند.

مسأله شعر و شاعری و نسبت آنها با شرع موضوعی است که سنایی در

۱. برای توضیح بیشتر در این باره رجوع کنید به مقاله نگارنده: «رساله مشواق: حلقه‌ای از یک زنجیر ادبی و عرفانی». معارف. دوره چهارم، شماره ۱، فروردین - تیر ۱۳۶۶، ص ۶ و ۵.

انتهای حدیقه مطرح کرده و به تفصیل درباره آن سخن گفته است. بررسی سخنان سنایی درباره شرع و نسبت عقل با آن و مسأله شعر دینی و نسبت شعر با شرع موضوع فوق العاده مهمی است در تاریخ ادبیات فارسی و بخصوص فلسفه شعر و شاعری از دیدگاه عرفانی و صوفیانه. این بررسی محققاً از حدّ این مقاله بیرون است. اما برای اینکه ما بتوانیم نظر عطار را در این خصوص شرح دهیم، لازم است با مسأله‌ای که خود زمینه بحث است و در حدیقه سنایی مطرح شده است اجمالاً آشنا شویم.

مسأله سنایی: دو حکم متضادّ

سنایی ابیات فراوانی درباره شرع و نسبت عقل با آن در ابتدای حدیقه سروده است. اما مسأله شعر و شرع را در انتهای این اثر مطرح کرده، و در واقع نسبت شرع را با خصوص شعر و شاعری خود در نظر گرفته است. در واقع موضوع اصلی سخن او در انتهای حدیقه نقد و ارزیابی شعر است از دیدگاه شرع، و این نقد و ارزیابی نیز ناظر به شعر و شاعری خودش است. عنوان بحث شعر و شرع، است، و سنایی سخن خود را با این ابیات آغاز می‌کند:

ای سنایی چو شرع دادت بار	دست ازین شاعری و شعر بدار
شرع دیدی ز شعر دل بگسل	که گدایی نگارد اندر دل
شعر بر حسب طبع و جان سره‌ایست	چون به سنت رسید مسخره‌ایست ^۱

در اینجا شعر در مقابل شرع و سنت (شریعت) نهاده شده و مورد ارزیابی قرار گرفته است. سنایی بوضوح شعر و شاعری را در این مقام نکوهش کرده و شرع را بالاتر از آن دانسته است. چیزی که شاعر مورد

ملاحت قرار داده است شاعری خودش است. سنایی به خودش خطاب می‌کند که دست از شاعری و شعر بردارد. علت آن را نیز بیان کرده است. شرع مرتبه‌ای است بالاتر از شاعری، و کسی که به آن مقام بار یافت باید دست از شاعری که بالنسبه با شرع مقامی پست است بردارد.

چرا مقام شاعری تحقیر آمیز است؟ در بیت سوّم به این سؤال پاسخ داده شده است. شعر زاییده طبع است. عالمی که شعر از آن برمی‌خیزد عالم طبیعت است، و طبیعت چنانکه بعداً توضیح خواهیم داد، مرتبه‌ای است دون عالم جان و عالم امر. آنچه از عالم امر و روح برخاسته است شرع و شریعت است. بنابراین، شعر در برابر شرع مسخره است، چون خاستگاه شعر که طبع و طبیعت است با عالم جان که ساحت حقیقت است نمی‌تواند برابری کند. سنایی به دنبال این ابیات توضیح بیشتری در مسخرگی شعر در مقام مقایسه با شرع می‌دهد. شعر همه غمز است، در حالی که نکته‌های انبیا (شریعت) همه رمز. شعر صبح کاذب است و شرع صبح صادق. سنایی این حکم را در مورد اشعار خودش نیز صادق می‌داند و همه آنها را نتیجه ناقصی عقل خود می‌داند. کمال عقل در پیروی از شرع است، در بالا رفتن و ترقی به عالم جان است، نه فرو رفتن در گرداب طبیعت. و چون سرودن حدیقه نتیجه عقل بوده است و گرفتار شدن در غمز و غمّازی، شاعر از کرده خود توبه می‌کند و می‌گوید:

گر زیم بعد ازین نگویم من در جهان بیش و کم به نظم سخن^۱
بدین ترتیب، سنایی شاعری خود را تحقیر و نکوهش می‌کند و عهد می‌کند که دیگر شعر نگوید.

اگر قضیه به همینجا ختم شده بود و شاعر به گفته خود عمل می کرد و در همین حدیقه بیت دیگری نمی گفت، مسأله ای پیش نمی آمد. اما او این کار را نکرده است. حدیقه با بیت فوق ختم نمی شود. سنایی دهها بیت دیگر پس از این توبه سروده و باز هم درباره شعر و شاعری خود سخن گفته است. و این ابیات نه در مذمت و نکوهش شعر و شاعری بلکه به عکس، در تحسین و تمجید از آن است. سنایی بلافاصله پس از بیت فوق چرخشی به سخن خود داده و به اهل غزنین خطاب کرده می گوید که این اشعار را، یعنی همان اشعاری که او در مقابل شرع و شریعت یا سنت مسخره خوانده است، هرزه و بیهوده نپندارند، چه ظاهر آنها همه «وصف نقش خطّ خدای من است» و باطن آنها «وحی و حمد و تمجید». به عبارت دیگر، سنایی اشعار خود را هم از حیث ظاهر و هم از حیث باطن درخور ستایش می داند، و ظاهر آنها را وصف صنّع خدا و باطن آنها را رموز «شرع» می خواند.

ابیاتی که سنایی در اینجا در ستایش از شاعری خود سروده است بیش از ابیاتی است که در نکوهش آن گفته است. اشعار او همه مشتمل بر احادیث و اخبار و آثار است و کلید گنج علوم. سنایی در اینجا مانند بسیاری از شاعران دیگر دم از تفاخر زده و شعر خود را غذای جانِ عاقلان، مایه انس دلهای عارفان، و حتی آن را «قرآن پارسی» خوانده و گفته است که هر کس سخن شناس و حکیم باشد «همچو قرآن نهد و را تعظیم».^۱

۱. همان، ص ۷۴۴ تا ۷۴۷. در مورد تفاخر سنایی، و همچنین عطار، به شاعری خود، رجوع کنید به بخش دوم مقاله «فقع گشودن فردوسی و سپس عطار». نشر دانش، سال ۸، شماره ۴، ص ۱۴ تا ۲۱ (این مقاله در بری جان، تهران، ۱۳۷۲، ص ۷۲ تا ۱۲۲ نیز به چاپ رسیده است).

این بود و حکمی که سنایی در حق شعر و شاعری خود کرده است، و این دو حکم با هم ناسازگار می‌نمایند. شاعر از سویی شعر خود را در مقایسه با شرع همچو صبیح کاذب دانسته و مردود شمرده، و از سوی دیگر اشعار خود را منتسب به شرع نموده و بدانها فخر کرده است. این دو حکم ناسازگار را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ آیا سنایی براستی تناقض‌گویی کرده است؟ در همینجا باید بگوییم که اتهام تناقض‌گویی به متفکر و حکیم بزرگی چون سنایی مسلماً وارد نیست. با توضیحی که در اینجا خواهیم داد ملاحظه خواهیم کرد که این دو حکم به ظاهر متناقض است، و سنایی در حقیقت خواسته است مطلب مهمی را درباره ماهیت شعر و نسبت آن با شرع بیان کند. این توضیح را با رجوع به سخنان عطار خواهیم داد، چه عطار نیز همین موضع را نسبت به شعر و ماهیت آن اختیار کرده و مطالبی گفته است که نظر خود و سنایی را در این باب روشن می‌کند. اما پیش از اینکه به سراغ عطار برویم بهتر است برای رفع یک توهم پاسخ دیگری را که زودتر به ذهن می‌رسد بررسی کنیم.

پاسخ مزبور این است که بگوییم سنایی ابتدا شعر را در برابر شرع نهاده و از آن «شعر غیردینی» اراده کرده و لذا آن را مورد نکوهش قرار داده است. پس از آن، در حکم دوم، اشعار خودش را در نظر گرفته و آنها را مطابق شرع دانسته و از آنها ستایش کرده است. پس مطابق این جواب، موضوع این دو حکم یک چیز نبوده است. در حکم اول موضوع شعر غیردینی، متعلق به شعرای اهل تقلید بوده ولی در حکم دوم موضوع اشعار خود سنایی که اشعار حکمت است بوده است. و چون وحدت موضوع در میان نبوده است،

بنابراین تناقضی هم پیش نیامده است.^۱

پاسخ فوق‌نه تنها سطحی است بلکه دقیقاً خلاف نصّ ایات سنایی است. شاعر در اولین بیت خود تصریح کرده است که منظور او شاعری خودش است نه دیگران. مخاطب او خودش است نه کس دیگر. البته سنایی در جای دیگر از شعرای عصر خود به شدّت انتقاد کرده است،^۲ ولیکن در اینجا او درباره خودش سخن می‌گوید، و از خودش می‌خواهد که دست از شاعری بردارد، و سرانجام نیز توبه می‌کند.

ممکن است بگویند که سنایی در اینجا به مرحله اول شاعری خود اشاره کرده است، زمانی که هنوز به تصوّف نگراییده بود و اشعارش مانند اشعار مدّاحان و هجاگویان و به طور کلی شعرای اهل تقلید بود. بنابراین، مطابق این پاسخ، سنایی اگرچه در هر دو حکم درباره شاعری خود سخن گفته است، ولی حکم اول مربوط به اشعار مرحله اول زندگانی او و حکم دوم مربوط به مرحله دوم بوده است.^۳ ولی این توجیه و تعلیل نیز نادرست است و ناشی از

۱. این پاسخی است که پروفیسور دوبرون (S.T.P. De Bruijn) با رعایت احتیاط در مقاله سابق‌الذکر خود به این سؤال داده و گفته است:

«... I think that we may assume that the real object of his (سنایی) censure is the profane, panegyric use of poetry, not its application on worthier aimes» («The Religious Use of Persian Poetry», p. 74).

۲. رجوع کنید به حدیقه، ص ۶۸۲ به بعد.

۳. این توجیهی است که باز پروفیسور دوبرون، پس از نوشتن مقاله مزبور، در کتابی که درباره سنایی نوشته است کرده است (On Piety and Poetry. Leiden, 1983 P.XVII, 139). مشکلی که در اینجا پیش می‌آید این است که چرا این دو حکم در یک جا آمده است. برای حل این مشکل نیز دوبرون راهی یافته و گفته است که ابیاتی که در

عدم درک صحیح منظور سنایی است. سنایی اگر می خواست از شعر غیر دینی دست بردارد، تصریح می کرد و به جای اینکه از خودش بخواهد که از شاعری به طور مطلق دست بردارد خود را دعوت می کرد که پای بند شرع باشد و شعری بگوید که باطن آن و معنای آن توحید و وحی و حمد باشد. خلاصه آنکه، هیچ مطلبی در این ابیات نیست که ثابت کند سنایی این ابیات را در دو حال مختلف، در دو دوره از زندگانی شاعری خود، سروده باشد.

سنایی البته دو مرحله در شاعری داشت، و وجود همین دو مرحله در زندگانی اوست که ممکن است بعضی را به این فکر بیندازد که ابیات آخر حدیقه که به ظاهر متناقض می آید مربوط به مراحل دوگانه است. ولی وقتی به سراغ عطار می آییم این بهانه به کلی بی اثر می شود. عطار نیز ابیاتی گفته است که همین حالت را در او نشان می دهد. یک جا از شاعری خود ابراز ناخشنودی کرده و یک جا بدان تفاخر نموده است. عطار، تا جایی که ما می دانیم، دو مرحله متفاوت در شاعری نداشته است. عطار از جوانی صوفی بوده و همه اشعارش در تصوّف است و شعر او سراسر دینی و مطابق شرع است. در عین حال، وی مانند سنایی از همین شاعری ابراز ناخشنودی می کند. خوشبختانه عطار خودش این مسأله را حل کرده است، و راه حل او در مورد سنایی نیز صادق است.

→ نکوهش شاعری و توبه سنایی است متعلّق به اینجا نیست، و احتمالاً یکی از نسخه برداران حدیقه پس از فوت سنایی آنها را به آخر حدیقه برده است. ولی به نظر بنده، این حدسیات درست نیست، و ابیات فوق ربطی به تحوّل روحی شاعر ندارد و جای آنها نیز در همینجاست که آمده است.

راه حلّ عطار: شریعت و طبیعت

مسأله نکوهش شعر از یک سو، و ستایش از شعر و تفاخر به شاعری از سوی دیگر، مسأله‌ای است که اساساً به نظر عطار درباره ماهیت شعر و نسبت آن با شرع مربوط می‌شود. عطار چه زمانی که شعر و شاعری را می‌ستاید و چه زمانی که آن را نکوهش می‌کند، به نسبت شعر با شرع توجه دارد. توجیهی را که او از شاعری خود کرده است ملاحظه کردیم و دیدیم که وی به سه دلیل از شاعری، و البته از شاعری خودش، دفاع کرد. دلیل اول جنبه زیبایی شناسی (استتیک) داشت. در اینجا مراد از شعر مفهوم انتزاعی آن و مطلق شعر بوده نه اشعار و ابیاتی که شاعران سروده‌اند. شعر سخن است، سخن منظوم، و احسن الاشیاست.^۱ دلیل دوم جنبه اخلاقی و دینی داشت، و موضوع آن مفهوم انتزاعی شعر نبود، بلکه مفهوم مقید و انضمامی (concrete) آن بود. در اینجا عطار از اشعاری دفاع کرد که شاعران مسلمان و مؤمن (به خلاف شاعران دوره جاهلی، یا شاعران مدیحه سرا و هجاگوی دوره اسلامی) در ذمّ نفس و مدح پیامبر (ص) و بزرگان دین سروده‌اند.^۲ سومین دلیل نیز مربوط به مفهوم مقید و انضمامی شعر بود، و عطار از اشعاری دفاع کرد که نه تنها مغایرتی با شرع نداشتند بلکه معانی آنها برخاسته از شرع یا وحی بود. این قبیل اشعار، اشعار خود عطار بود که وی آنها را به طور کلی 'شعر حکمت' نامید. شعر حکمت شعری است که معانی آن را شاعر از شرع یا وحی به ذوق دریافته است و این معانی اسرار و رموز عالم صنّع است؛ حقایقی است که از دریای جان به دل شاعر که ظرف قابلیت و استعداد اوست رسیده و شاعر آنها را به

۱. برای توضیح این مطلب رجوع کنید به مقاله اول، در همین کتاب، ص ۲۶

۲. رجوع کنید به ص ۴۸ همین کتاب.

نظم درآورده است. عطار نه تنها این نوع شعر را از لحاظ شرع و دین جایز می‌داند، بلکه به خود حق می‌دهد که به خاطر آن دم از تفاخر و خودستایی زند. این تفاخر و خودستایی تا حدودی به دلیل هنرنمایی و صنعت‌گری شاعر در سخن گفتن به نظم است، ولی بیشتر به دلیل معانی بکری است که او از راه تحقیق و ذوق، بر اثر انس با شرع، بدان رسیده است. همین تفاخر است که سنایی نیز در حدیقه از آن دم زده است و دقیقاً به پیوند معانی شعر خود با شرع و وحی اشاره نموده است.^۱

با وجود اینکه سخن عطار شعر است و احسن الأشیاء، و با وجود اینکه بعضاً در مدح پیامبر (صاحب شرع) و بزرگان دین سروده شده، و از همه مهمتر با وجود اینکه معانی آن همه برخاسته از شرع است، باز عطار شعر و شاعری را مانند سنایی نکوهش می‌کند. چرا؟ پاسخ این سؤال را سنایی تلویحاً در همین بیت خود در حدیقه داده است، وقتی می‌گوید:

۱. حکیم نظامی نیز در مخزن الأسرار (به تصحیح وحید دستگردی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۴۳) از این بابت تفاخر کرده است. وی ظاهراً تحت تأثیر سنایی می‌گوید که شاعر تا زمانی که نسبتی با شرع برقرار نکرده است نباید شعر بگوید:

تا نکند شرع تو را نامدار نامزد شعر مشو زینهار
شرع است که:

شعر تو را سدره نشانی دهد سلطنت ملک معانی دهد
شعر تو از شرع بدانجا رسد کز کمرت سایه به جویا رسد
شعر برآرد به امیریت نام کالشعراء امراء الکلام

(مخزن الأسرار، ص ۴۳).

و نظامی خود را شاعری می‌داند که مانند سنایی و عطار از معانی شرع برخوردار شده و شعر را از مصطبه به صومعه برده است.

شعر به من صومعه بنیاد شد شاعری از مصطبه آزاد شد (ص ۴۴).

ای سنایی چو شرع دادت بار دست از این شاعری و شعر بدار^۱
 شاعر زمانی دست از شعر و شاعری باید بردارد که به شرع بار می‌یابد.
 «شرع دیدی ز شعر دل بگسل». به عبارت دیگر، چیزی که شعر را مسخره
 می‌نماید ایستادن آن در مقابل شرع است. این نه بدین معنی است که شعر
 بالضرورة خالی از معانی برخاسته از شرع است. در واقع اشعار سنایی و عطار
 هر دو از حیث معنی با شرع پیوند دارند. 'شعر حکمت' به دلیل همین پیوند
 معنوی با شرع مقبول و پسندیده است. اما در عین حال، 'شعر حکمت' از این
 حیث که شعر است با شرع یا به عبارت دقیقتر با شریعت فرق دارد. شریعت
 شرع است که از زبان پیامبر (ص) اظهار شده است، و شعر حکمت معانی
 بکری است برخاسته از شرع که از زبان شاعر بیان شده است. دقیقاً به همین
 دلیل است که شاعر با دیده تحقیر به شعر خود می‌نگرد. او از شعر خود به
 لحاظ معانی آن انتقاد نمی‌کند، بلکه به دلیل نقصی که بیان این معانی از زبان او
 در مقایسه با بیان این معانی از زبان شارع دارد، انتقاد می‌کند.

چرا شعر از دیدگاه شاعر ناقص است و چرا او آن را تحقیر می‌کند؟ مگر نه
 اینکه در عالم سخن، شعر احسن الأشیاست، و سخن منظوم برتر از سخن
 منثور است، پس چرا سخن شاعر در مقام مقایسه با سخن شارع که به نثر
 است خوار و به قول سنایی مسخره است؟

در پاسخ به این سؤال ما باید برگردیم به ماهیت شعر و چگونگی پدید
 آمدن آن را بررسی کنیم و سپس آن را با شریعت و چگونگی بیان آن از زبان
 پیامبر (ص) مقایسه کنیم.

شعر چیست و چگونه پدید می‌آید؟ در مورد چیستی شعر قبلاً گفتیم که

شعر دارای دو جزء است، یکی صورت و دیگر معنی. و در خصوص معانی شعر گفتیم که شاعر از دو راه ممکن است معانی خود را دریابد، یکی از راه تقلید و دیگر از راه تحقیق. شعری که در اینجا منظور ماست شعر حکمت است که معانی آن از شرع گرفته شده است، و دقیقاً به لحاظ همین معانی و انتساب آنها به شرع است که شاعر شعر خود را می ستاید. اما این معانی در شعر به لباس خاصی ظاهر می شود. شاعر معانی برگرفته از شرع یا وحی را به نظم درمی آورد. این صورت منظوم چگونه پدید می آید؟ علت اینکه شاعر معانی حکمت را به نظم درمی آورد و شعر می گوید چیست؟ این معانی بالفرضوره نباید به نظم درآید. منظوم شدن سخن شاعر علتی می خواهد. این علت چیست؟ در پاسخ به این سؤال سنایی و عطار عقیده رایجی را درباره علت شاعری بیان می کنند و می گویند که شعر زائیده طبع است. طبع قوه و نیرویی است در درون شاعر که به موجب آن سخن او به صورت خاصی اظهار می شود. این نیرو نتیجه تناسب و تعادلی است که در طبیعت شاعر وجود دارد و همین تناسب و تعادل است که باعث ایجاد نظم در سخن او می شود، خواه معانی سخن او تقلیدی باشد و خواه تحقیقی. اما مرتبه وجودی این طبع چیست و چه نسبتی با شرع و مرتبه وجودی آن دارد؟

در جهان شناسی عطار ملاحظه کردیم که بالاترین مرتبه از مراتب موجودات عالم روح است. پایین تر از این مرتبه مرتبه عقل است. پایین تر از آن مرتبه ای است که بدان طبیعت می گویند. این مراتب سه گانه در عالم صغیر یعنی انسان نیز می تواند متحقق باشد. اینکه می گوییم «می تواند متحقق باشد» بدین معنی است که انسان بالفعل با عالم جان متحد نیست. شاعری که اهل تحقیق است طالب رسیدن به عالم جان است. او از ساحل دریا آغاز به حرکت

می‌کند و به دریا می‌رود. غَوَاص این بحر عقل اوست^۱ و جواهری که از دریای جان بیرون می‌آورد معانی بکر است. پس از اینکه عقل معانی را از قعر دریای جان به چنگ آورد، به ساحل طبیعت می‌آید و از نیروی آن برای بیان آن معانی مدد می‌گیرد. طبیعت در اینجا منشأ فعل و حرکت است، و فعل و حرکتی که از شاعر صادر می‌شود همانند حرکتی است که از حیوانات (به سبب نفس حیوانی) سر می‌زند.^۲ پس شاعر در هنگام سرودن شعر به قوه‌ای متوسل می‌شود که در نفس حیوانی اوست و این نفس در سلسله مراتب موجودات فروتر از جان و عقل است.^۳ البته، این قوه محرکه سبب پدید آمدن صورت

۱. غَوَاص این بحر عقل است که به اعتباری دل نامیده می‌شود و به اعتباری فکرت قلبی.
 ۲. برای توضیح درباره معانی طبیعت به عنوان منشأ فعل و حرکت رجوع کنید به فن سماع طبیعی (از کتاب شفای ابن سینا، ترجمه محمدعلی فروغی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۰، ص ۴۰ تا ۴۸). معنی طبیعت نزد ابن سینا با معنای امروزی این لفظ فرق دارد، و به طور کلی شاعران قدیم ما متأثر از آراء ابن سینا و مشائیان دیگراند. طبیعت از نظر بوعلی به طور کلی منشأ فعل و حرکت است در اجسام. علت حرکت یا در خود جسم است (ذاتی است) یا در خارج از آن. و علتی که در خود جسم است یا به یک روش است یا به روشهای متعدد. و آنچه بر یک روش است یا صادر به اراده است (مانند حرکت خورشید که به سبب نفس فلکی است) یا صادر از غیر اراده، مانند سقوط سنگ. و آنچه به روشهای مختلف است یا صادر به اراده است (مانند حرکت حیوان به سبب نفس حیوانی) یا صادر از غیر اراده (حرکت گیاه به سبب نفس نباتی). گاهی طبیعت به حرکتی گفته می‌شود که صادر از غیر اراده باشد (سقوط سنگ و حرکت گیاه) و گاهی به حرکتی که صادر به اراده باشد (مانند حرکت حیوان که دارای نفس حیوانی است). عطار وقتی می‌گوید شعر زاییده طبع است، طبیعت را ظاهراً به معنای اخیر به کار می‌برد.

۳. عطار موجودات را در اسرارنامه (ص ۶۶) بدین ترتیب شرح داده است: (۱) ارکان، (۲) مغز ارکان که معادن است، (۳) مغز معادن که نبات است، (۴) مغز نبات که حیوان

سخن اوست نه معانی آن. بنابراین شعر حکمت شعری است که معانی آن بر اثر اتصال عقل با شرع در عالم جان بر دل شاعر راه یافته، و سپس به سبب نیروی طبع در عالم طبیعت به صورت منظوم ظاهر شده است.

اما شریعت، یعنی صورت بیانی شرع. سؤالی که در این مورد پیش می آید این است که شرع از زبان پیامبر (ص) به چه سبب اظهار می شود. شریعت و 'شعر حکمت' به اعتبار معانی هر دو از عالم امر یا عالم جان آمده اند. اما 'شعر حکمت' به اعتبار صورت بیان، یعنی زبان آن، به سبب طبیعت پدید آمده است. شریعت از حیث زبان چگونه پدید آمده است؟ آیا شریعت نیز مانند شعر از طبع برخاسته است؟ آیا پیامبر (ص) نیز مانند شاعر با نیروی طبیعت به بیان شرع پرداخته است؟

پاسخ این سؤال یقیناً منفی است. شریعت به سبب طبع و طبیعت اظهار نشده است، و درست به همین دلیل است که سخن پیامبر با سخن شاعر فرق دارد. سخن پیامبر (ص) شعر نیست، بلکه نثر است، ولو اینکه در آن سجع هم به کار رفته باشد. سجعی که در سخن پیامبر (ص) است با نظمی که در سخن شاعر است فرق دارد. نظم شاعر زائیده طبع است. ولی سجع در سخن پیامبر (ص) هیچ نسبتی با طبیعت ندارد:

شعر از طبع آید و پیغامبران طبع کی دارند همچون دیگران^۱
اگر سخن پیامبر (شریعت) زائیده طبع نیست، پس چگونه و به چه سبب پدید آمده است؟ پیغمبر با چه واسطه ای به اظهار شرع می پردازد؟ عطار پاسخ

→ است، (۵) مغز حیوان که انسان است، (۶) خلاصه انسان که انبیاء اند، (۷) خاصه انبیاء که مصطفی است. مرتبه طبیعت مرتبه چهارم یعنی حیوان است.

۱. مصیبت نامه، ص ۴۸.

می‌دهد که اگر چه پیامبر (ص) شرع را با واسطه بیان می‌کند، ولی این واسطه طبیعت نیست، بلکه روح قدسی یعنی جبریل (ع) است. جبریل فرشته است، روح است، و عالم فرشتگان و روح ورای عالم طبیعت است:

روح قدسی را طبیعت کی بود انبیا را جز شریعت کی بود^۱

پس همان گونه که معانی سخن پیامبر (ص) از عالم جان است، اظهار این معانی نیز به واسطه همان عالم صورت می‌گیرد. و این است راز برتری شریعت از شعر. تفاوت شریعت را با شعر از حیث خاستگاه صورت آنها، یا واسطه بیان آنها، ملاحظه کردیم. برای اینکه برتری شریعت از 'شعر حکمت' روشن شود باید ببینیم که تفاوت این دو نوع سخن، از حیث ظهور و اظهار، در چیست؟ اهمیت این مسأله در این است که ممکن است گفته شود که هر چند شعر به واسطه طبع اظهار شده است و شریعت به واسطه روح قدسی، ولی چون معانی شعر حکمت همان شرع است، و چون شعر کلام منظوم است و کلام منظوم احسن الأشیاست، پس شعر حکمت برتر از شریعت است. نه عطار که خود شاعر حکمت است و نه هیچ شاعر دیگری چنین حکمی نمی‌کند و به خود جرأت نمی‌دهد که سخن خود را کاملتر و برتر از سخن پیامبر (ص) به شمار آورد. علت این امر صرفاً ایمان عطار و احترامی که برای پیغمبر (ص) قائل است نیست. علت آن در ماهیت شعر و نقص آن نسبت به شریعت نهفته است. به عبارت دیگر، شعر اصلاً ناقص تر از سخن پیامبر (ص) است و این نقص ناشی از نقص طبیعت است. این معنی را عطار از راه تمثیلی بدین شرح بیان کرده است.

عطار شعر گفتن را به زر بختن مانند می‌کند. زر همان معانی است که از

معدن جان به دل شاعر رسیده است. شاعر از راه ذکر و فکر، و ذوق و فهم قرآن (شرع)، معانی حکمت را کسب می‌کند و این به مثابه زربختن است. ظرفی که این معانی در آن می‌پزد دل شاعر است. بدیهی است که بهره‌ای که شاعر اهل تحقیق از معدن معانی شرع برده است متناسب با قابلیت و ظرفیت اوست. پس از اینکه زربخت، شاعر قدم دیگری برمی‌دارد و آن سخن و سنجیدن زر است. این سخن و سنجیدن و وزن کردن به عروض درآوردن سخن است:

شعر گفتن همچو زر پختن بود در عروض آوردنش سخن بود^۱
 پیغمبر چه می‌کند؟ او نیز زر معدن جان را به بازار جهان می‌آورد، اما او به خلاف شاعر، زر را در میزان عروض وزن نمی‌کند، و این نه به دلیل نقص او بلکه به موجب کمال و عظمت کار اوست. علت اینکه شاعر توانایی وزن کردن زر را دارد این است که زر او محدود است و لذا در میزان عروض ریخته می‌شود. اما پیامبر را کار با معدن جان است و زر این معدن را حدی نیست، و لذا زر شریعت در میزان نمی‌گنجد.

گر بسنجی زر زر موزون بود	ور بسی باشد ز وزن افزون بود
زر چو در میزان نمی‌گنجد بسی	پس زر بسیار چون سنجد کسی
زر بسی سخن نه بس کاری بود	چون توان سخن چو بسیاری بود
چون پیغمبر خواجه اسرار بود	درخور سزّش سخن بسیار بود

۱. همانجا. تعبیر «سخن» را نظامی نیز در مورد شعر به کار برده و آن را مایه امتیاز شعر

از سخن منشور دانسته است:

چون که نسخه سخن سرسری	هست بر گوه‌ریان گوه‌ری
نکته نگهدار بسین چون بود	نکته که سنجیده و موزون بود

(مخزن الأسرار، ص ۴۰).

چون به سخن در نمی آمد زرش همچنان ناسخته می شد از برش^۱
 پس پیامبر به دلیل اینکه «خواجه اسرار» است و زر او بسیار، کلامش
 موزون نیست و شاعری نکرده است. بنابراین، شاعر نبودن پیامبر دقیقاً به
 دلیل برتری مقام و مرتبه او است. سخن شاعر البته بهتر از سخن کسی است که
 معانی حکمت و زر اسرار را به نثر بیان می کند. اما نثری که در سخن پیامبر
 است این نثر نیست. سخن پیامبر و رای نثر و نظم کسانی است که از راه فکر
 قلبی و ذوق و فهم خود از شرع گفته اند. سخن پیامبر متعلق به ساحتی و رای
 ساحت سخن خلق است. سخن او سخن خلق نیست، بلکه سخن حق است.
 در حقیقت پیامبر وقتی زبان به اظهار شریعت می گشاید، حق است که سخن
 می گوید نه او. کلام وحی کلام الهی است. زبان زبان پیامبر است، ولی پیامبر
 خود در میان نیست:

همه او بود لیکن در حقیقت شد او خاموش و دم زد از شریعت^۲
 برگردیم به مسأله سنایی و تحقیری که او از شعر خود نموده است. این
 مسأله که مسأله عطار نیز هست، در تمیزی که او میان سخن پیامبر و سخن
 شاعر قایل شده است پاسخ گفته شد. عطار از دو لحاظ شعر حکمت را در نظر
 می گیرد و در حق آن داوری می کند. یکی از لحاظ نسبتی که معانی آن با شرع
 دارد، و به موجب همین نسبت است که شعر خود را مورد ستایش قرار
 می دهد. یکی دیگر از لحاظ صورت بیان یعنی منظوم بودن سخن است.
 معانی سخن او از روی طبع بیان شده است و موزون است و همین نیز مایه
 تفاخر شاعر است. پس عطار شعر خود را که 'شعر حکمت' است با دو نوع
 سخن دیگر مقایسه می کند و آن را از هر دو برتر می داند. این دو نوع سخن

۱. مصیبت نامه، ص ۴۹.

۲. الهی نامه، ص ۲۰.

یکی سخنان منظوم شعرای اهل تقلید است، و دیگر سخنان منشور اهل تحقیق. 'شعر حکمت' برتر از اشعار اهل تقلید است، به دلیل اینکه معانی آن از شرع یا شریعت مایه گرفته است. و برتر از سخنان منشور حکمت آمیز است، به دلیل اینکه معانی از روی طبع و به صورت موزون اظهار شده است. در هر دو مورد عطار سخن خود را با سخن خلق مقایسه می کند.

اما وقتی شعر خود را با شریعت که سخن پیامبر (ص) است مقایسه می کند وضع به کلی عوض می شود. سخن پیامبر عین سخن حق است. معانی آن اصل آن حقایقی است که شاعر حکمت گوشه ای از آن را اظهار کرده است. از حیث بیان نیز شریعت برتر از شعر است، به دلیل اینکه شعر از طبیعت برخاسته است و شریعت از عالم جان که خود و رای طبیعت است. بنابراین، وقتی شعر را، شعر حکمت را، با خود شریعت که کلام الهی است بسنجیم ارزش خود را از دست می دهد. بدین جهت است که سنایی شعر خود را در برابر شرع یا شریعت مسخره می داند و به خود می گوید که دست از شعر و شاعری بردارد. و نیز به همین جهت است که شعر عطار که همه در توحید است و معانی آن از «یوئی الحکمة»^۱ و از برکت و حی محمدی (ص) به دل او رسیده است، باز در پیشگاه شرع و شریعت رنگ می بازد.

خاتمه

خاموش شدن نفس

سنایی و عطار هر دو وقتی شعر خود را با شرع یا شریعت مقایسه می کنند

آن را بی ارزش و شاعری خود را درخور نکوهش و ملامت می بینند. و از سوی دیگر، هر دو به دلیل ارزش معانی آن و صنعتی که در شاعری به کار برده اند، بدان تفاخر می کنند. در اینجا میان این دو شاعر تفاوتی دیده می شود، و آن این است که سنایی ابتدا شعر و شاعری خود را در مقایسه با شرع یا شریعت بی ارزش می بیند، و سپس آن را در مقایسه با سخن خلق ارزشمند و درخور تحسین. اما عطار درست به عکس این عمل می کند، یعنی اوّل شعر خود را با سخن دیگران مقایسه می کند و بدان تفاخر می کند، و سپس آن را با شرع مقایسه می کند و آن را نکوهش می نماید.

تربیتی که عطار رعایت کرده است منطقی تر است. در تفاخر نمودن، شاعر به میان خلق می آید و در حق سخن خود داوری می کند. پس از آن بار دیگر شاعر به خود می آید و بی قدری شعر خود را در برابر سخن حق و شرع در نظر می گیرد. و این خود یکی از ظرایف و دقایق سخنوری شاعر بزرگ نیشابور است. سنایی وقتی سخن خود را با ستایش از شعر و شاعری ختم می کند، خواننده را با خودی و انانیت شاعر رها می کند، اما عطار همینکه سخن را به اوج خود رساند، لب از سخن فرومی بندد. در واقع، عطار با این شیوه سیر منطقی اندیشه خود را در شاعری تصویر می کند. شاعر با شعر خود از طبیعت برمی خیزد و از نردبان معانی بالا می رود و در دریای جان غرقه می شود. در همین تصویر عطار یک بار دیگر به نسبت شعر حکمت با شرع و عالم روح اشاره می کند.

در مصیبت نامه، پس از اینکه عطار خود را سلطان سخن و اعجوبه آفاق و خاتم الشعراء علی الاطلاق نامید،^۱ ناگهان چرخشی به سخن خود می دهد و می گوید:

ای دریفا هر چه گفتم هیچ بود^۲

شاعر در اینجا شعر خود را به زمین زده و آنچه مایه فخر خود می‌پنداشته همه را هیچ خوانده است. همراه با شعر خود، شاعری خود را نیز به زمین می‌زند و خود را به خاموشی دعوت می‌کند.

نفس را خاموش کن، گردن بزن^۱

در این مصراع عطار به نکته دقیقی اشاره کرده است. همان‌گونه که سنایی در انتهای حدیقه خود را مخاطب قرار داده بود، عطار نیز در اینجا خودش را مخاطب قرار داده، اما نه به اسم بلکه به عنوان نفس. نفس از نظر عطار جوهر آدمی یعنی همان عقل است که از حقیقت خود محجوب گشته و به مرتبه طبیعت تنزل کرده است.^۲ شاعر آنچه می‌گوید از روی طبع و طبیعت است، و لذا اگر معانی سخن او از عالم جان است، صورت سخن و نظم آن زائیده طبع است. طبیعت مرتبه حیوانی است و به همین دلیل شیخ نفس را حیوان - گاهی خر، و گاهی سگ - می‌خواند.^۳ در این مرتبه نفس به نهایت سرکشی رسیده و کافر شده است، و به همین جهت است که شاعر شعر خود را بت می‌خواند.^۴

عطار برای اینکه حقیقتاً به شرع وفادار باشد باید دست از بت پرستی یعنی شعر گفتن بردارد. از این روست که او از خود می‌خواهد که نفس را خاموش کند. این دعوت در حقیقت دعوت از جوهر آدمی است برای خروج از مرتبه طبیعت و حیوانی به مرتبه انسانی، یعنی به مرتبه جان. شاعر با گردن زدن نفس خود می‌خواهد آثار جنب و جوش را در مرتبه حیوانی از بین ببرد،

۱. همانجا.

۲. رک. اسرارنامه، ص ۹۸.

دریغا جوهرت در تنگ پرده

به زنگار طبیعت رنگ برده

۳. اسرارنامه، ص ۵ - ۶۳ و ۷۶.

۴. اسرارنامه، ص ۱۸۸؛ الهی‌نامه، ص ۳۷۰.

یعنی دست از شاعری بردارد. فقط از این راه است که او می تواند در برابر شرع کاملاً تسلیم شود. بنابراین، شاعر برای اینکه به حقیقت شعر حکمت برسد باید فنا شود. این نکته را شیخ در ضمن حکایتی پر معنی بیان کرده است، حکایتی که خود وصف حال اوست در هنگامی که می خواهد لب از شاعری فروبندد و خاموش گردد.

مریدی از مریدان شیخ ابوالقاسم کرکانی، یکی از بزرگترین مشایخ خراسان در نیمه اول قرن پنجم، خطبه ای مسجع در نعت و توحید خدای تعالی انشا می کند و پیش شیخ ابوالقاسم می آورد:

چون بخواند آن خطبه را در پیش او خواست تحسین طبع دوراندیش او^۱ خطبه مسجع مانند شعر زاییده طبع است، و مرید اگر چه خطبه اش در توحید است و مطابق شرع، ولی صورت و بیان این معانی نشانه نفسانیت است. همین نفس است که خواستار تحسین است. مرید گمان می کند که معانی خطبه شیخ را به تحسین بر می انگیزد. ولی او اشتباه می کند. چیزی که شیخ مشاهده می کند انانیت و غروری است که مرید در دام آن گرفتار شده است:

شیخ گفتا بر دلم صد غم نهاد	آن دل بیکار کاین بر هم نهاد
هر که دل زنده است در سودای دین	نبودش بی هیچ شک پروای این
یک نشان مرد بیکار این بود	شغل مشغولان پندار این بود ^۲

مرید با شنیدن این سخنان شرمنده می شود و خطبه از چشمش می افتد. نتیجه ای که عطار می خواهد از این حکایت بگیرد این است که او نیز در سرودن مثنوی خود (مصیبت نامه) دقیقاً همین کار را کرده است. رنجی برده و شعری در توحید سروده، و سپس آن را در پیش خواننده آورده و بدان تفاخر نموده است. اما هشداری که شیخ ابوالقاسم به مرید خود داده است در حق او

۱. مصیبت نامه، ص ۳۷۰.

۲. همانجا.

نیز صادق است. او نیز گرفتار نفس بوده و با پندار خویش مشغول:
 حال من با این کتاب این است و بس حجت بیکاری دین است و بس^۱
 داوریی که عطار درباره کتاب خود و شعر خود در اینجا کرده است به طور
 مطلق نیست. چنین نیست که او شعر حکمت را مطلقاً بی حاصل بداند، چه
 در آن صورت شاعر می بایست کتاب خود را در این مقام نابود کند. اشعاری که
 او سروده است از حیث معنی ارزشمند و از حیث صورت زیباست و از
 دیدگاه شریعت مقبول، ولی همه این ارزشها نسبی است. کمالی که در
 صورت و معنی شعر حکمت مشاهده می شود بالنسبه با سخن خلق
 است. در این مقام شاعر سخن خود را و فعل خود را در عالم هستی
 (کون) ارزیابی می کند. اما وقتی او از وجود فراتر می رود و شعر خود را
 در برابر اصل و بنیاد موجودات (یعنی عدم و نیستی)^۲ می نهد و نسبت آن
 را با شرع در نظر می گیرد، سخن او ارزش خود را از دست می دهد. کمال
 کمال شاعر در نیستی است، و بالاترین مرتبه حکمت خاموشی:

کاملی گفتست می باید بسی علم و حکمت تا شود گویا کسی
 لیک باید عقل بی حد و قیاس تا شود خاموش یک حکمت شناس.^۳

۱. همانجا.

۲. مراد از وجود در اینجا معنایی است که شعرای ایرانی در تصوف شعر فارسی و حکمت انسی خود به کار می بردند، و این معنی با مفهوم وجود نزد فلاسفه فرق دارد. در اینجا همین قدر به اجمال می گوئیم که وجود در این مکتب وجود مقید یعنی وجود موجودات است. و رای وجود موجودات را صوفیه عدم یا نیستی می خوانند، چنانکه، مثلاً، احمد غزالی می گوید «روح از عدم به وجود آمد» (سوانح، به تصحیح نگارنده، تهران، ۱۳۵۹، ص ۳) ۳. مصیبت نامه، ص ۳۷۰.

برخی از کتابهای انتشارات اساطیر

- شعرو شع / نقد فلسفی شعرا از نظر عطار / دکتر نصرالله پورجوادی / چاپ اول ۱۳۷۴
- تعبیرات عرفانی از زبان عطار نیشابوری / عبدالکریم جریده‌دار / چاپ اول ۱۳۷۴
- اندیشه‌های عرفانی پیرهرات / علی اصغر بشیر / چاپ اول ۱۳۷۴
- دیوان حافظ / متن حروفی چاپ معروف حافظ علامه محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی با تعلیقات و توضیحات علامه و کشف‌الادبیات / عبدالکریم جریده‌دار / چاپ پنجم ۱۳۷۴
- گالینگور
- گزیده منطق‌الطیر / شرح و توضیح دکتر رضا اشرف‌زاده / چاپ دوم ۱۳۷۴
- برگزیده اشعار رودکی و منوچهری / دکتر اسماعیل حاکمی / چاپ چهارم ۱۳۷۴
- برگزیده نظم و نثر فارسی [فارسی و نگارش ۱ و ۲] / دکتر مهدی ماحوزی / چاپ هشتم ۱۳۷۴
- روزنامه سفر خراسان به همراهی ناصرالدین شاه / میرزا قهرمان امین لشکر / ایرج افشار - محمد رسول دریاگشت / چاپ اول ۱۳۷۴ / گالینگور
- اخلاق‌الاشراف / عبیدزاکانی / دکتر علی اصغر حلبی / چاپ اول ۱۳۷۴ / گالینگور
- تجلی رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری / دکتر رضا اشرف‌زاده / چاپ اول ۱۳۷۴ / گالینگور
- ایران قدیم (تاریخ مختصر ایران از آغاز تا انقراض ساسانیان) / حسن پیرنیا (مشیرالدوله) / چاپ اول اساطیر ۱۳۷۴ / گالینگور
- تاریخ اسماعیلیه (هدایة المؤمنین الطالبین) / محمد بن زین العابدین خراسانی / السکاندر سیمیونوف / چاپ دوم ۱۳۷۴ / گالینگور
- رفتار من با کودک من / دکتر جواد فیض / چاپ سوم ۱۳۷۴ / گالینگور
- ترجمه و راهنمای مبادی العربیه جلد چهارم / رشید الشرتونی / دکتر محمد جواد شریعت / چاپ دوم ۱۳۷۴
- زمینه‌چینیهای انگلیس برای کودتای ۱۲۹۹ / امیل لوسوئور / دکتر ولی‌الله شادان / چاپ اول ۱۳۷۴ / گالینگور
- سالم برای زیستن / هاروی و مریلین دیاموند / دکتر بهروز تابش / چاپ اول ۱۳۷۴
- دیمان / هرمان هسه / عبدالحسین شریفیان / چاپ اول ۱۳۷۴
- تاریخ تحلیلی اسلام / دکتر سید محمود طباطبائی اردکانی / چاپ سوم ۱۳۷۴
- آدولف هیتلر (جلد ۲) / جان تولند / عبدالحسین شریفیان / چاپ اول ۱۳۷۴ / گالینگور
- ادبیات معاصر ایران / دکتر اسماعیل حاکمی / چاپ دوم ۱۳۷۴

- عین القضاة و استادان او/ دکتر نصرالله پورجوادی/ چاپ اول ۱۳۷۴
- پندنامه/ شیخ فریدالدین عطار نیشابوری/ سیل وستر دوساسی/ع. روحبخشان/ چاپ اول ۱۳۷۴/ گالینگور
- سایه گریزان/ گراهام گرین/ پرویز داریوش/ چاپ دوم ۱۳۷۴
- چنین گفت بودا/ براساس متون بودایی/ دکتر هاشم رجب زاده/ چاپ دوم ۱۳۷۴
- تأثیر قرآن و حدیث بر ادبیات فارسی/ دکتر علی اصغر حلبی/ چاپ سوم ۱۳۷۴
- حلاج شهید تصوف اسلامی/ طه عبدالباقی سرور/ حسین درایه/ چاپ اول ۱۳۷۴/ گالینگور
- مبادی العربیه جلد اول/ رشید الشرتونی/ چاپ دوم ۱۳۷۴
- مبادی العربیه جلد دوم/ رشید الشرتونی/ چاپ سوم ۱۳۷۴
- مبادی العربیه جلد سوم/ رشید الشرتونی/ چاپ دوم ۱۳۷۴
- ترجمه و راهنمای مبادی العربیه جلد دوم/ رشید الشرتونی/ دکتر محمدجواد شریعت/ چاپ دوم ۱۳۷۴
- تفسیر کبیر مفاتیح الغیب جلد دوم/ امام فخررازی/ دکتر علی اصغر حلبی/ چاپ اول ۱۳۷۳/ گالینگور
- تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام/ دکتر علی اصغر حلبی/ چاپ اول ۱۳۷۳
- شرح باب الحادی عشر از علامه جلی/ نوشته فاضل مقداد/ ترجمه و تصحیح و توضیح دکتر علی اصغر حلبی/ چاپ اول ۱۳۷۳
- گزیده تفسیر کشف الاسرار ابوالفضل رشیدالدین میبدی/ باهتمام دکتر محمدجواد شریعت/ چاپ اول ۱۳۷۳
- خلاصه مثنوی معنوی/ استاد بدیع الزمان فروزانفر/ چاپ اول ۱۳۷۳
- گزیده متون تفسیری فارسی/ دکتر سید محمود طباطبائی (اردکانی)/ چاپ چهارم ۱۳۷۳
- اساطیر هند/ ورونیکا یونس/ باجلان فرخی/ چاپ اول ۱۳۷۳/ گالینگور
- اساطیر چین/ آنتونی کریستی/ باجلان فرخی/ چاپ اول ۱۳۷۳/ گالینگور
- اساطیر ژاپن/ ژولیت پیگوت/ باجلان فرخی/ چاپ اول ۱۳۷۳/ گالینگور
- رنج و سرمستی (جلد ۴)/ ایرونیکا استون/ باجلان فرخی/ چاپ اول ۱۳۷۳
- مبادی العربیه جلد چهارم/ رشید الشرتونی/ چاپ دوم ۱۳۷۳

- گزیده هفده قصیده ناصر خسرو قبادیانی / دکتر علی اصغر حلبی / چاپ اول ۱۳۷۳
- تاریخ کامل (جلد ششم) / عزالدین ابن اثیر / دکتر سید محمد حسین روحانی / چاپ اول ۱۳۷۳ / گالینگور
- رباعیات خیام / دارای سه بخش خیام شناخت، رباعیات و شرح مختصر رباعیات / محمد علی فروغی و دکتر قاسم غنی / عبدالکریم جریده دار / چاپ دوم ۱۳۷۳
- جغرافیای تاریخی بروجرد / ع. روح بخشان / چاپ اول ۱۳۷۳
- نوم سایر / مارک تواین / پرویز داریوش / چاپ اول ۱۳۷۳
- حکایت شیخ صنعان / فریدالدین عطار نیشابوری / شرح و توضیح دکتر رضا اشرف زاده / چاپ اول ۱۳۷۳
- سلمان و ابسال / نورالدین عبدالرحمان جامی / شرح و توضیح استاد محمد روشن / چاپ اول ۱۳۷۳
- لویح / نورالدین عبدالرحمان جامی / تصحیح و توضیح یان ریشار / چاپ اول ۱۳۷۳
- آشنایی با علوم قرآنی / دکتر علی اصغر حلبی / چاپ سوم ۱۳۷۳
- سیداروتا / هرمان هسه / پرویز داریوش / چاپ چهارم ۱۳۷۳
- واژه یاب (۳ جلد) / فرهنگ لغات بیگانه در زبان فارسی و برابره‌های پارسی آن / ابوالقاسم پرتو / چاپ اول ۱۳۷۳ / گالینگور
- بانو با سگ ملوس / آنتوان چخوف / عبدالحسین نوشین / چاپ دوم اساطیر ۱۳۷۰
- رودین / ایوان تورگنوف / آلک قازاریان / چاپ اول اساطیر ۱۳۶۳
- دیوان دقیقی طوسی / بانضمام فرهنگ بسامدی / دکتر محمد جواد شریعت / چاپ دوم ۱۳۷۳ / گالینگور
- شرح التعرف لمذهب التصوف (ربع سوم) / مستملی بخاری / استاد محمد روشن / چاپ دوم ۱۳۷۳ / گالینگور
- اندیشه‌های فلسفی ایرانی / ابوالقاسم پرتو / چاپ اول ۱۳۷۳ / گالینگور
- سخنی چند درباره شاهنامه / عبدالحسین نوشین / چاپ دوم ۱۳۷۳
- افسانه‌های ازوپ / دکتر علی اصغر حلبی / چاپ اول ۱۳۷۳
- وضوی خون / میشل فرید غریب / بهمن رازانی / چاپ اول ۱۳۷۳
- سلطان کمپبل / هاموند اینس / ایرج خلیلی وارسته / چاپ اول ۱۳۷۰

- سیمای مرد هنرآفرین در جوانی / جیمز جویس / پرویز داریوش / چاپ اول ۱۳۷۰
 - تیرانداز / الکساندر پوشکین / ضیاء الله فروشانی / چاپ اول اساطیر ۱۳۷۰
 - ماه و شش پشیز / سامرست موم / پرویز داریوش / چاپ اول اساطیر ۱۳۷۰
 - ماجرای لولاگرگ / هوارد فاست / عبدالحسین شریفیان / چاپ اول ۱۳۷۱
 - مایده‌های زمینی / آندره ژید / جلال آل احمد و پرویز داریوش / چاپ سوم ۱۳۷۱
 - آیین دوست‌یابی / دیل کارنگی / استاد رشید یاسمی / چاپ دوم اساطیر ۱۳۷۱
 - ولین / بن جانسن / عبدالحسین نوشین / چاپ اول اساطیر ۱۳۷۲
 - وزارت ترس / گراهام گرین / پرویز داریوش / چاپ اول اساطیر ۱۳۷۱
 - دوبلینی‌ها / جیمز جویس / پرویز داریوش / چاپ اول اساطیر ۱۳۷۱
 - جف سیاهه / تئودورد دزایزر / پرویز داریوش / چاپ اول اساطیر ۱۳۷۱
 - تاریخ طبری / (۱۷ جلد) / محمد بن جریر طبری / ابوالقاسم پاینده / شمیم
 - تفسیر کبیر مفتاح الغیب (جلد اول) / امام فخر رازی / دکتر علی اصغر حلبی / گالینگور / چاپ اول ۱۳۷۲
 - شرح التعرف لمذهب التصوف / (۵ جلد گالینگور) / کهن‌ترین و جامع‌ترین متن عرفانی در زبان فارسی / اسماعیل مستملی بخارانی / استاد محمد روشن / چاپ اول ۱۳۶۷-۱۳۶۸
 - داستانهای از یک جیب و از جیب دیگر / کارل چاپک / دکتر ایرج نویخت / چاپ اول اساطیر ۱۳۷۲
 - ماه پنهان است / جان اشتاین بک / پرویز داریوش / چاپ دوم اساطیر ۱۳۷۲
 - موشها و آدمها / جان اشتاین بک / پرویز داریوش / چاپ دوم اساطیر ۱۳۶۸
 - هنر تئاتر / عبدالحسین نوشین / چاپ اول اساطیر ۱۳۷۱
 - زاده آزادی / هوارد فاست / رضا مقدم / چاپ اول ۱۳۷۱
 - طوطیان / شرح داستان طوطی و بازرگان مثنوی / ادوارد ژوزف / گالینگور / چاپ دوم ۱۳۶۸
 - تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام / کتابی فارسی در ملل و نحل از قبل از استیلای مغول / سید مرتضی حسینی رازی / استاد عباس اقبال آشتیانی / گالینگور / چاپ دوم ۱۳۶۴
 - احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی / استاد سید محمد تقی مدرس رضوی / گالینگور
- چاپ اول اساطیر ۱۳۷۰

□ هفت‌بندنای (جلد اول) / در شرح ۴ داستان مثنوی / ادوارد ژوزف / گالینگور / چاپ اول ۱۳۷۱

□ هفت‌بندنای (جلد دوم) / در شرح ۵ داستان مثنوی / ادوارد ژوزف / گالینگور / چاپ

اول ۱۳۷۲

□ دستور زبان فارسی / دکتر محمدجواد شریعت / چاپ ششم ۱۳۷۲

□ آیین نگارش / دکتر محمدجواد شریعت / چاپ ششم ۱۳۷۱

□ روش تحقیق و مأخذ شناسی / دکتر احمد رنجبر / چاپ سوم ۱۳۷۲

□ سیاست‌نامه / خواجه نظام‌الملک / استاد عباس اقبال آشتیانی / چاپ دوم / اساطیر ۱۳۷۲

□ آموزش عالی در جهان / دبیرخانه یونسکو / دکتر نصرت صفی‌نیا، دکتر المادودیان / چاپ اول

۱۳۷۰

□ متن و ترجمه کتاب تعرف / کلابادی / دکتر محمدجواد شریعت / چاپ اول ۱۳۷۱

□ انسان در اسلام و مکاتب غربی / دکتر علی‌اصغر حلبی / چاپ اول ۱۳۷۱

□ تدوین مبانی آموزش برنامه‌ای / دکتر محمدحسین امیر تیموری / چاپ اول ۱۳۷۰

□ فن رهبری کنفرانس و اداره جلسات / دکتر مهدی ماحوزی / چاپ اول ۱۳۷۱

□ ترجمان البلاغه / محمدبن عمرادویانی / پروفیسور احمد آتش / گالینگور / چاپ اول اساطیر

۱۳۶۲

□ مهاجران / هواردفاست / باجلان فرخی / چاپ اول ۱۳۷۱

□ سفرنامه فرخ‌خان امین‌الدوله / حسین‌بن‌عبدالله سرابی / به کوشش کریم اصفهانیان و

قدرت‌الله روشنی / چاپ دوم ۱۳۷۳ / گالینگور

□ سفرنامه رضاقلی میرزا نایب‌الایاله / به کوشش اصغر فرمانفرمائی قاجار / چاپ دوم ۱۳۷۳

گالینگور

□ دیوان سیدحسن غزنوی / استاد سیدمحمدتقی مدرس‌رضوی / چاپ اول اساطیر ۱۳۶۲

□ ترجمه و راهنمای مبادی العربیه جلد اول / رشیدالشرتونی / دکتر محمدجواد شریعت

چاپ اول ۱۳۷۲

□ ترجمه و راهنمای مبادی العربیه جلد سوم / رشیدالشرتونی / دکتر محمدجواد شریعت

چاپ اول ۱۳۷۲

□ تاریخ طبری جلد پنجم / محمدبن جریر طبری / ابوالقاسم پاینده / چاپ چهارم ۱۳۷۳ / شمیم

□ تاریخ طبری جلد ششم / محمد بن جریر طبری / ابوالقاسم پاینده / چاپ چهارم ۱۳۷۳
□ تاریخ طبری جلد سیزدهم / محمد بن جریر طبری / ابوالقاسم پاینده / چاپ پنجم ۱۳۷۳

شمیز

□ تاریخ طبری جلد چهاردهم / محمد بن جریر طبری / ابوالقاسم پاینده / چاپ پنجم ۱۳۷۳ شمیز
□ تاریخ طبری جلد پانزدهم / محمد بن جریر طبری / ابوالقاسم پاینده / چاپ پنجم ۱۳۷۳

شمیز

□ دنباله تاریخ طبری / عرب بن سعد قرطبی / ابوالقاسم پاینده / چاپ پنجم ۱۳۷۳ شمیز
□ کلک خیال انگیز ۴ جلد / دکتر پرویز اهور / چاپ اول ۱۳۷۳ / گالینگور
□ تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی / دکتر علی اصغر حلبی / چاپ اول ۱۳۷۳
□ روانشناسی اجتماعی / لئونارد برکوویتز / دکتر محمد حسن فرجاد و عباس محمدی اصل
چاپ اول ۱۳۷۲

□ آنها که دوست دارند (۴ جلد) / ابروینگ استون / فریدون گیلانی / چاپ چهارم ۱۳۷۲
□ معنی عشق نزد مولانا / دکتر روان فرهادی / چاپ اول ۱۳۷۲
□ فضیلت خود پرستی / این راند / پرویز داریوش / چاپ اول ۱۳۷۲
□ گنج علی خان / دکتر محمد ابراهیم باستانی پاریزی / چاپ دوم ۱۳۶۸ / گالینگور
□ از چیزهای دیگر / دکتر عبدالحسین زرین کوب / چاپ سوم ۱۳۷۲ / گالینگور
□ یادداشتها و اندیشه ها / دکتر عبدالحسین زرین کوب / چاپ سوم ۱۳۷۲ / گالینگور
□ تاریخ تمدن اسلامی / دکتر علی اصغر حلبی / چاپ اول ۱۳۷۲
□ چهل سال تاریخ ایران / (۳ جلد) المآثر الآثار / محمد حسن خان اعتماد السلطنه / ایرج افشار،
حسین محبوبی اردکانی / چاپ اول ۱۳۶۸ / گالینگور

□ چنگیز خان / ولادیمیر تسف / دکتر شیرین بیانی / چاپ دوم ۱۳۶۸
□ خاطرات ظل السلطان / (۳ جلد) سرگذشت مسعودی و سفرنامه فرنگستان / مسعود میرزا
ظل السلطان / حسین خدیو جم / چاپ اول ۱۳۶۸ / گالینگور
□ رجال وزارت خارجه عهد ناصری / میرزا مهدی خان ممتحن الدوله / ایرج افشار / چاپ اول
۱۳۶۶

□ تاریخ سلاجقه / مسامرة الاخیار / محمود بن محمد آقسرائی / پرفسور عثمان توران / چاپ
دوم ۱۳۶۲