

دکتر اصغر دادبه  
■ استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی  
■ استاد ادبیات فارسی دانشگاه آزاد  
تهران، واحد تهران شمال  
■ مدیر گروه ادبیات و عضو شورای عالی  
علمی مرکز دایرةالمعارف اسلامی

# بحثی در تأثیر فلسفه بر ادبیات

## (با الهام از دیدگاه سهروردی دربارهٔ شهود عارفانه)

■ اصغر دادبه

پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

دانش و هنر، چنان شرایط اجتماعی و محیطی و تربیتی، از یک سو در ظهور جهان‌بینی‌های فلسفی مؤثرند و از سوی دیگر خود متأثرند و مؤید به جهان‌بینی‌های فلسفی. کدام هنر اصیل، بدون پشتوانهٔ فلسفی است و کدام هنرمند واقعی است که جهان‌بینی او هنرش را استوار ندارد؟ وقتی، فی المثل، ولتر (۱۶۹۴ - ۱۷۷۸ م)، فیلسوف سدهٔ هجدهم فرانسه، نمایشنامهٔ کاندید خود را می‌نوشت این فلسفهٔ او بود

که در نمایشنامه کاندید متجلی می‌گشت و فلسفه هیچ‌گرایی (Nihilism) و فلسفه وجود‌گرایی (Existentialism) بود که به آلبرکامو - نویسنده فرانسوی سده بیستم - در نوشتن داستانهایی چون بیگانه، طاعون، انسان طاعی، سقوط و ... الهام می‌بخشید.

چنین است که مثلاً - رمان دیوار، نوشته ژان پل سارتر، فیلسوف وجودگرایی معاصر فرانسوی، آینه فلسفه وجودی اوست. به همین سبب بی‌خبری از این فلسفه - که فلسفه نویسنده دیوار به شمار می‌آید - چونان دیواری میان خواننده و مفاهیم رمان، فاصله می‌اندازد و آگاهی از آن، موجب فرو ریختن این دیوار می‌گردد...

چنین است فلسفه عرفانی مولانا که جلوه‌گاه آن مثنوی معنوی است و فلسفه زندگی حافظ که در غزلیهای آسمانی او متجلی است و این همه را جز با فهم فلسفه و به دست آوردن نگرشی کلی و فلسفی به طور عام، و دریافت جهان بینی حافظ و مولوی و حافظ‌ها و مولوی‌ها به طور خاص، نمی‌توان کسب کرد... و در یغاکه دبری است تا میان فلسفه‌مان و شعر و ادبمان دیواری کشیده‌ایم استوار و فاصله آفرین؛ دیواری استوارتر و فاصله آفرین‌تر از حجابی که رهروان راه حق از آن سخن می‌گویند؛ حجاب غرور و جهل و خودبینی! و ما محجوبان به حجاب بی‌خبری از فلسفه‌هایی که پشتوانهٔ خلاقیت‌های هنری شاعرانمان بوده است، در افتاده به ورطهٔ الفاظ، و تنها با تکیه کردن بر کتاب لغت، مذبحخانه تلاش می‌ورزیم تا دری به سوی فهم و تفسیر شعر و هنر این بزرگ مردان اندیشمند بگشاییم و پیداست چنان‌که باید توفیق نمی‌یابیم، که لفظ‌ها و واژه‌ها، تعبیرها و ترکیبها - که بی‌گمان فهم معانیشان ضروری است - چیزی جز قالب و پوشش آن مفاهیم و آن معانی - که از آنها به مفاهیم و معانی فلسفی تعبیر می‌شود - نمی‌توانند بود... آیا می‌توان تنها به مدد کتاب لغت و حتی با استفاده از فرهنگ اصطلاحات به معنای «وعدة تأخیر» در این بیت نظامی‌پی بُرد؟

وعدة تأخیر به سر نامده

لعبتی از پرده به در نامده<sup>۱</sup>

یا برای فهم و دریافت عمیق آن باید از دیدگاهها و نظریه‌های متفکران در زمینهٔ کیهان‌شناسی (Cosmology) آگاه بود، و آگاه بود که در برابر کیهان‌شناسی فلسفی و

نظریه فیلسوفان مشایی در باب پدید آمدن عالم، کیهان شناسی کلامی - دینی قرار دارد که بر طبق آن نه از قدم عالم، آن سان که فیلسوفان مشایی از آن سخن می گویند، که از حدود زمانی عالم سخن می رود و به هیچ روی در جنب ذات قدیم حق - که یگانه ذات قدیم است - حضور قدمای دیگر پذیرفته نمی آید،<sup>۲</sup> که چنین پذیرشی از دیدگاه متکلمان شرک است، که متکلم، ذات حق را از هر جهت دیگرگون و ممتاز و متفاوت می خواهد؛ دیگرگون با هر چه جز خداست؛ ممتاز از ماسوی الله؛ و متفاوت با جهان... و چنین است که متکلمان از این معنا سخن می گویند: «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ: خدا بود و با او هیچ نبود»<sup>۳</sup>

تا در کیهان شناسی «دقیقه» ای را بر مسند قبول نشانند «که هیچ آفریده نگشاده ست»، یعنی دقیقه خلق از عدم یا آفرینش از هیچ را؛ همان که خواجه رندان، این سان، رندانه بدان می پردازد:

میان او که خدا آفریده است از هیچ

دقیقه ای است که هیچ آفریده نگشاده ست<sup>۴</sup>

با تکیه کردن بر چنین آگاهیهای فلسفی است که می توان نخست به معنای «وعده تأخیر» پی برد، و سپس به معنای ابیاتی که شاعر در آنها تصویری پرداخته است از «عدم آباد»، آن گاه که هیچ چیز نبود. عدم بود و عدم، این ابیات:

پیشتر از پیشتران وجود  
پوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

آب نخوردند ز دریای جود

در کف این ملک، یساری نبود

در ره این خاک، غباری نبود

وعده تأخیر به سر نامده

لعبتی از پرده به در نامده...<sup>۵</sup>

حکایت «وعده تأخیر» نظامی مشتی است نمونه خروار، و «حرفی است از هزاران کاندلر عبارت آمد»<sup>۶</sup> که نه تنها سراسر متون ادب ما، به ویژه متون حکمی و عرفانیمان آکنده است از این گونه نکته ها و از این گونه اشارتها، که اساساً این متون - چونان

داستان دیوار که جلوه گاه فلسفه و جودوی سارتر است - جلوه گاه حکمت و فلسفه و عرفان ماست، تأمل در غزلی از حافظ به مطلع:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد<sup>۷</sup>

مدت‌های ما را به اثبات می‌رساند که چسان سخن را با کیهان‌شناسی و حکایت آفرینش جهان و انسان آغاز کرده و با داستان شناخت‌شناسی به سر برده است...

### (۱) با فلسفه، بی فلسفه

... باری «زین قصه بگذرم که سخن می‌شود بلند»<sup>۸</sup> و بار دیگر بر این نکته تأکید ورزم که فلسفه از تمام شئون زندگی جدایی ناپذیر است و حضور آن در تمام حوزه‌ها، اعم از دانش و هنر، امری ضروری است. نگرش فلسفی، پشتوانه دانش و هنر است و دانش و هنر بدون پشتوانه‌ای فلسفی معنا نمی‌تواند داشت. تمام شئون یک جامعه از آموزش و پرورش تا اقتصاد و سیاست مبتنی بر نظامی فلسفی است. فی‌المثل وقتی از فلسفه عمل‌گرایی (Pragmatism) در جامعه آمریکا، سخن می‌رود مراد، نظامی فلسفی، مستقل از شئون جامعه آمریکا نیست، بلکه این فلسفه پشتوانه و بنیاد دانش و هنر، آموزش و پرورش، سیاست، اقتصاد و... آمریکاست. پیداست که مراد بیان چگونگی و قلمرو حاکمیت فلسفه بر یک جامعه است و اجرای نتایج مثبت یا منفی که از این حاکمیت و از این حکومت به بار می‌آید حکایت دیگری است. بدین سان حکومت فلسفه بر یک جامعه نظم و نظام ویژه‌ای به بار می‌آورد و به شئون مختلف آن جامعه از ادب و هنر تا سیاست و اقتصاد جهت و معنایی خاص می‌بخشد. بدیهی است که نتیجه‌ی خلاء چنین حاکمیتی، در حوزه ادب و هنر در افتادن ادب گرانقدر و بی‌ماندمان است به ورطه الفاظ و در نتیجه بازماندن از پویندگی و زاینده‌گی، و به تعبیر دقیق‌تر در انداختن ادب گرانقدرمان است به ورطه الفاظ، که به راستی این ادب زایا و پویای ما نیست که از پویندگی و زاینده‌گی باز مانده، بلکه این ادیبان در افتاده به ورطه هولناک جزئی‌نگری، گسسته از دنیای کلی‌نگری و جدا شده

از بینش فلسفی هستند که از پویندگی و زاینده‌گی فرو مانده‌اند و لاجرم موجب می‌شوند تا پویایی و زایایی بالقوه‌ای که در ادب گران‌سنگ ما هست هیچ‌گاه فعلیت نیابد و حتی در نظر برخی چنین جلوه کند که نه پویایی در کار است، نه زایایی! و به دشمنان فرهنگ و ادب ما مجال دهد تا نغمه مغرضانه و همیشگی خود و شعار غیرمنصفانه و ناجوانمردانه خویش را سر کنند که: «ما ایرانیان، هیچ‌گاه چیزی نبوده‌ایم و چیزی نیستیم و فرهنگمان هم چیزی نبوده است و چیزی نیست!» من این کلمات البته قصار را - که بی‌گمان از شرف، از تحقیق و از انصاف گویندگان آن حکایتها باز می‌گوید - بارها و بارها در یک نشست از زبان خردمندی شریف! و منصف! و سخت‌نامبردار شنیدم؛ خردمندی که در طول بیش از نیم قرن در شمار فرهنگ‌مداران و نویسندگان و به اصطلاح فرهیختگان این سرزمین بلاکشیده و مردم‌نگون‌بخت آن بوده است و لابد با همین شعارها مدافع فرهنگشان؛ فرهنگ‌مدار نامبرداری که در جریان یک سفر، به همراه دو - سه تن از دوستان فرهیخته با یک دنیا اشتیاق به دیدارش شناختم تا رمز جاودانگی فرهنگ گران‌سنگ ایران زمین را از زبانش بشنوم و او - که به قول خودش در باب ایران و فرهنگ ایران سخنها داشت و حکایتها برای ما باز گوید - بیش از یک ساعت، بی‌وقفه، چونان زبان آوران رنگ آمیز، سخن گفت؛ سخنانی بی‌معنا که معنی‌دارترین بخش آن، همان شعار آسف‌انگیز دردآفرین بود؛ شعاری حاکی از نفی فرهنگ ایران و تحقیر مردم فرهیخته ایران زمین، شعاری که بیت ترجیع منظومه پریشان او بود که پیوسته بر زبانش می‌رفت! من روزی داستان این دیدار حیرت‌انگیز و تأسف‌آفرین را خواهم نوشت تا تأیید دیگری باشد بر بی‌مهری شماری از فرزندان ایران زمین نسبت به فرهنگشان، مردمشان و مام‌میهنشان، و در اینجا تنها به ذکر نکته‌ای دیگر بسنده می‌کنم، به ذکر نکته‌ای اندوه‌آفرین. آن نکته این است: چون از آن بزرگوار! دلیلی خواستم بر اثبات مدعایش، «برهانی قاطع» اقامه فرمود بسی قاطع‌تر از برهانی که مخالفان امام فخرالدین رازی بدو نمودند! برهان چنین بود: «وقتی فلان دایرة المعارف نویس فرانسوی، دایرة‌المعارف می‌نوشت من انتظار داشتم صفحاتی را به ایران اختصاص دهد. چون دایرة‌المعارف به چاپ رسید دیدم تنها نصف ستون به ایران اختصاص یافته است و چنین

بود که فهمیدم چیزی نبوده‌ایم و چیزی نیستیم و...!!! و من با شنیدن این «برهان قاطع» غرق در حیرت و اندوه در حالی که بر زبان جانم می‌رفت: مظلوم، ایران! به یاد ابرمرد تاریخ فرهنگ و ادب ایران، فردوسی بزرگ، افتادم و به یاد خردنامه این بزرگ مرد و یاد ستایش او از خرد، و این ابیات از آن منظومه بی مانند بر ذهن و بر زبانم می‌رفت که:

خِردِ افسرِ شهریارانِ یوَد

خِرد، زیور نامدارانِ یوَد

خِردِ زنده‌جاودانی شناس

خِردِ مایه‌زندگانی شناس

خِردِ رهنمای و خرد دلگشای

خِرد دست‌گیرده هر دو سرای...<sup>۹</sup>

می‌دیدم که به راستی آن بزرگ‌مرد چه نیک گفته‌است که: «خرد بهتر از هر چه ایزد بداد»، و می‌دیدم که در طول تاریخ از بی‌خردی چه گزندها دیده‌ایم و چه رنجها کشیده‌ایم و عبرت نگرفته‌ایم! و می‌اندیشیدم که آیا چنین «نمکدان شکنی‌ها» در میان اقوام دیگر هم هست؟! و آیا فرهیختگان دیگر فرهنگها هم نسبت به فرهنگ خود این سان بی‌مبری می‌ورزند، یا این امر هم از ویژگیهای فرهیختگان ماست؟! و سرانجام می‌دیدم و می‌اندیشیدم: که به قول پیر دهقان، پیر خرد، حکیم توس «خردرهنمای و خرد دلگشای» و می‌دیدم و می‌اندیشیدم که هر جا خرد رهنمای بوده است و هر جا فرزند راستین خرد، فلسفه و اندیشه فلسفی، حکومت کرده است عملکردهای نظری و عملی مردم رنگی خردمندانه گرفته‌است و این رنگ خردمندانه، که همراه است با نظم و نظام ویژه‌ای که لازمه نظری و عمل است، در حوزه شعر و ادب و هنر نیز حکایتی به بار آورده است، حکایت نظم و نظام؛ حکایت کلی‌نگری و نظام‌پردازی؛ حکایت زایایی و پویایی؛ و سرانجام حکایت‌های تازه و نو با حلاوت‌های دگر و با دلپذیریهای دیگر... نگاهی به تاریخ تحولات و پیشرفتهای ملل پیشرفته این حقیقت را روشن‌تر می‌سازد که خرد رهنمای این ملل بوده است و فرزند خرد دستگیر آنان و در مقابل واپس ماندگان، آنانند که لاف عقل می‌زنند و ادعای حکمت و دانایی دارند، اما آنچه

می‌کنند نه رنگ عقل دارد، نه ربطی به حکمت، درست مثل مدعیان عشق که لاف عشق می‌زنند و گله از یار هم می‌کنند و پیداست که - به قول خواجه - «عشقبازان چنین مستحق هجرانند»<sup>۱۱</sup>، نه این عاشقان ره به مشرب مقصود می‌برند، نه آنان که از عقل و حکمت می‌لافند و به جای پرداختن به اندیشه و دانش و ادب پویا چون ملتعیان کرامت، به راستی که در موارد بسیار ظامات می‌یابند!<sup>۱۱</sup>...

## ۲) پیوند فلسفه و ادبیات

در حوزه مورد بحث ما، در حوزه ادبیات نیز حکایت به همین سیرت و سان است؛ به همان سیرت و سان که پیشتر هم بدان پرداختیم، بدان سیرت و سان که - فی المثل - وقتی که سخن از پیوند فلسفه و ادبیات در میان می‌آید برخی از فرهیختگان، به ویژه ادیبان سنت‌گرا را به حیرت می‌اندازد! برخی از حیرت زدگان چنان منکر این پیوند و این ارتباط اند که تو گویی بین این دو مقوله - بین ادب و فلسفه، یعنی بین عاطفه و اندیشه - به قول اهل منطق از نسب اربعه، نسبت تباین می‌بینند؛ همان نسبتی که - فی المثل - بین جماد و انسان برقرار است، که: «هیچ جمادی انسان نیست»، و «هیچ انسانی جماد نیست!» و اگر به تحلیل عملی و منطقی بیانجامد بسا که برخی از حیرت زدگان - که ارتباط را صرفاً در پیوندی آشکار می‌بینند - از این معنا سخن در میان آورند که خاستگاه شعر و ادب، عاطفه است و خاستگاه فلسفه، خرد، و خرد را با عاطفه و عاطفه را با خرد چه کار؟! حیرت زدگان از این معانی غافلند که:

### الف - شمول و ضرورت فلسفه

فلسفه دارای معنایی عام نیز هست، معنایی که هرگونه جهان‌بینی، اعم از جهان بینی عقلانی، شهودی و اشراقی، و جهان بینی دینی و کلامی را در بر می‌گیرد. البته فرد اکمل فلسفه، جهان بینی خردمندانه و عقل‌گرایانه است؛ همان جهان بینی که در عالم اسلام از آن به فلسفه مثالی تعبیر شده است. از سوی دیگر فلسفه، یک ضرورت است و ما در واقع نه از لزوم فلسفه که باید از ضرورت فلسفه سخن بگوییم. فلسفه

فرزند خرد و اندیشه است و انسان که به قول ارسطو حیوانی است اندیشنده (= ناطق) در هر پایه و مایه از دانش که باشد از خرد و اندیشه بی بهره نیست.

به عبارت دیگر انسان در هر پایه و مایه از دانش که باشد خرد می‌ورزد و می‌اندیشد و به هر حال فیلسوف است؛ فلسفه‌ای خود جوش و خودرو، درست مثل گیاهان پیراسته نشده و پرورش نیافته. در مقابل، فلسفه فرهیختگان، به سبب پرورش علمی و تعلیم منطقی، فلسفه‌ای است سنجیده و نظام یافته که به گلهای پرورش یافته پیراسته می‌ماند... و چنین است که فلسفه امری ضروری و ذاتی است، امری که از زندگی انسان جدایی نمی‌پذیرد، خواه انسان عادی و نافرهیخته؛ انسان فرهیخته دانشمند، یا هنرمند، و یا فیلسوف...

#### ب- پیوند جهان بینی‌ها و نقش خرد

پیوند این جهان بینی‌ها با یکدیگر، و پیوند تمام آنها با افراد اکمل فلسفه، یعنی فلسفه عقلانی به گونه‌ای است که نمی‌توان بدون آگاهی از جهان بینی عقلانی مثلاً در جهان بینی شهودی و اشراقی به بصیرت رسید، یا در جهان بینی کلامی - دینی صاحب نظر شد، یعنی که نه کلام، بی فلسفه میسر است، نه عرفان، و ادعای بصیرت در این معانی، بدون بصیرت در جهان بینی خردمندانه ادعایی است بی بنیاد. هر عارف نامدار نخست در دانش های دینی و ظاهری، در فقه و اصول، و سپس در فلسفه و کلام به بصیرت و استادی می‌رسد، و آن‌گاه در عرفان، نامدار می‌شود. گمان می‌کنم سخن بزرگ مرد حکمت، سهروردی در مقدمه کتاب *ارجمند حکمة الاشراق* هرگونه تردید را در این زمینه از میان بردارد و مدعای روشن تر از آفتاب ما را، برای آنان که به هر دلیلی آفتاب را نمی‌بینند، به اثبات رساند. از مجموعه سخنان شیخ بزرگ اشراق، سهروردی، در مقدمه کتاب *حکمة الاشراق*<sup>۱۲</sup> می‌توان دریافت که وی از روشی سخن می‌گوید مشتمل بر سه مرحله:

- مرحله نخست، خردگرایی: در این مرحله، سهروردی، طالبان حکمت ذوقی و دوستداران اشراق و عرفان را به آموختن فلسفه مشایی یعنی آموختن فلسفه



عقلی - استدلالی، توصیه می‌کند و بر این آموزش تأکید می‌ورزد تا روشن سازد که فلسفه مقدمه و زمینه ساز عرفان است و آنان که از سرچشمه خرد و استدلال سیراب نشوند به دریای عشق و معرفت ره نمی‌برند، سخنی که قرن‌ها بعد، به گونه‌ای دیگر بر زبان حکیم فرانسوی هانری برگسن (۱۸۵۹-۱۹۴۱ م) رفت، این سخن که: «شهود و درون بینی آن گونه همدلی عقلانی است که به وسیله آن می‌توان به درون «موضوع» راه یافت»<sup>۱۳</sup>

یعنی که شهود، مرحله عالی تعقل است. سهروردی تصریح می‌کند که: «بهترین جویندگان دانش الهی کسانی هستند که هم طالب تائه (= شهود و عرفان) اند، هم خواستار حکمت بحثی (= جهان بینی عقلانی).» وی آشکارا می‌گوید: «این کتاب (= حکمة الاشراف) از آن کسانی است که هم خواستار حکمت ذوقی باشند، و هم جوای حکمت بحثی». همچنین سهروردی، در پرداختن نظریه سیاسی خود، چونان افلاطون که بر آن بود «یا باید حکیم حاکم شود، یا حاکم، حکیم گردد»، حکومت و رهبری و جانشینی خدا (= خلیفه الهی) را در زمین حق حکیم می‌داند؛ حکیمی که «هم متوغل در تائه باشد، هم متوغل در بحث»، یعنی عارفی کامل که در اندیشه فلسفی و در خردگرایی نیز به کمال رسیده باشد.

- مرحله دوم، کشف و شهود: در این مرحله - به نظر سهروردی - جستجوگری که در فلسفه مشایی (جهان بینی عقلی - استدلالی) به کمال نائل آمده، یعنی به مقام عرفان و معرفت و بنا به باور برگسن به مرحله عالی تعقل دست می‌یابد. سهروردی در این باب می‌نویسد: «ولکن این کتاب (= حکمة الاشراف) را روشی دیگر است، و طریقی نزدیک‌تر از آن طریقت (= طریق فلسفه و عقل)، طریقی منظم‌تر و در مقام تحصیل کم رنج‌تر. حقایق بیان شده در حکمة الاشراف، نخست برای من از راه فکر و اندیشه به بار نیامده، بلکه از پرتو کشف و شهود و درون بینی حاصل شده است، اما، در نهایت، یعنی پس از دریافت و شهود این حقایق به اندیشه پرداختم و بر اثبات حقایق شهود شده برهان آوردم...»

- مرحله سوم، بازگشت به خرد: در این مرحله، سهروردی، از بازگشت به خرد و استدلال

سخن می‌گوید، با این عبارت که: «پس از شهود حقایق به اندیشه پرداختم و بر اثبات حقایق شهود شده برهان آوردم.» مقصود سروردی روشن است: از چندی و چگونگی حقایقی که عارف، در حالت بی‌خودگی در می‌یابد خود او آگاه است و خدا! و شاید هرگز نتواند تمام در یافت خود را به دیگران منتقل سازد. وقتی از زبان حافظ می‌شنویم:

چه گویمت که به میخانه، دوش مست و خراب

سروش عالم غیبم چه مژده‌ها دادست

که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین

نشیمن تو، نه این کنج محنت آبادست

ترا ز کنگره عرش می‌زنند صفیر

ندانمت که در این دامگه چه افتادست<sup>۱۴</sup>

نظرمان به دو نکته جلب می‌شود: یکی، بدین معنا که می‌گوید: در یافته‌های دیشب خود را - که در حالت بی‌خودگی و سرمستی به بار آمد - نمی‌توانم به زبان آورم و نمی‌توانم، چنان‌که هست، برای تو باز گویم! تعبیر «چه گویمت» - که به قول علمای علم معانی انشایی است از نوع استفهام - معنایی را که بیان شد به ذهن القا می‌کند: دوم، بدین معنا که: بخشی از آن معانی یدرک و لایوصف، این معناست که اصل و منشأ انسان و وطن اصلی آدمی، نه این محنت آباد که جهان برین و عالم ملکوت است...

### ۳) خرد و عاطفه (فلسفه و ادب)

و من بر این باورم که مراحل سه‌گانه روشی که سروردی از آن سخن می‌گوید و قصه‌ای که این حکیم بزرگوار در پیوستگی فلسفه و عرفان، یا تعقل و شهود سر می‌کند، خود به گونه‌ای نقد حال شعر و ادب و فلسفه نیز هست. در حکایت شعر و ادب و پیوستگی و ارتباط آن با فلسفه و خرد نیز:

- خرد و فلسفه، زمینه‌ساز است (= مرحله نخست)

- عاطفه پرورده خرد و فلسفه، شعر آفرین است (= مرحله دوم)

- خرد و منطق نظام‌بخش بیان شاعرانه است (= مرحله سوم)

- مرحله نخست، زمینه‌سازی: درست همان سان که به قول سهروردی، فلسفه، مقدمه‌ای است بر عرفان، و استدلال، زمینه‌ساز شهود و درون‌بینی است، خرد و فلسفه، زمینه‌ساز شاعری و شعراًفرینی نیز هست، و این از آن روست که فلسفه - چنان‌که گفته آمد - از زندگی انسان، جدایی ناپذیر است و به همین سبب از زندگی شاعر و از شعر او نیز جدا نمی‌گردد. فلسفه شاعر، از یک سو به ذهن شاعر در سرودن شعر، جهت و نظام می‌بخشد و از سوی دیگر در شعر شاعر متجلی می‌شود. بر این بنیاد است که هر چه شاعر فرهیخته‌تر باشد و هر چه فلسفه او نظام یافته‌تر و سنجیده‌تر، عاطفه او پرورده‌تر می‌شود، یا دست کم، عاطفه قوی و پرورده شاعر، بیشتر و بیشتر و به ویژه، سنجیده‌تر و سنجیده‌تر مجال بروز و ظهور می‌یابد و در خلق شاهکارهایی توفیق پیدا می‌کند که از یک سو جلوه‌گاه بینش و اندیشه است، و از سوی دیگر نماینده هنری کمال یافته و سحر فریب؛ همان هنر و همان حدیث که جهان‌گیر می‌شود و به تعبیر خواجه «تا حد مصر و چین و به اطراف روم و ری» می‌رسد:

حافظ، حدیث سحر فریب خوشت رسید

تا حد مصر و چین و به اطراف روم و ری<sup>۱۵</sup>

- مرحله دوم، شعراًفرینی: سهروردی می‌فرمود: حقایقی را که در حکمة الاشراق نهاده‌ام، نه با خرد و استدلال، که با شهود و درون‌بینی در یافته‌ام، اما تصریح می‌کرد که ذهن و دل پرورده شده با تعقل و استدلال به شهود و درون‌بینی تواند رسید، شاعران نیز از دل، از عشق و از عاطفه سخن می‌گویند و بر آن‌اند که عشق و عاطفه شعراًفرین است و مدعی‌اند که اشعاری را که در دیوانها می‌نهند، نه حاصل خرد و فلسفه، که فرزند عشق است و عاطفه، راست و درست هم می‌گویند، اما این عشق و این عاطفه، به حکم جدایی ناپذیری فلسفه از زندگی، یا مستند است به فلسفه‌ای ساده و خود جوش، یا مؤید است به فلسفه‌ای نظام یافته و ژرف و سنجیده، و پیدا است که هر یک از این دو عاطفه شعر آفرین - که به مثابه علت‌اند - بر اساس سنخیت<sup>۱۶</sup> علت و معلول، معلولی پدید می‌آورند متناسب با خود و بدین سان شاعران درجه اول، و در نگاهی گسترده‌تر، شاعران فرهیخته برجسته، از شاعران درجه دوم و از شاعران عادی

و عامی جدا می‌گردند. اینان - یعنی شاعران عادی و درجه دوم - بسا که فقط به برکت طبع روان و عاطفه ذاتی و خدادادی خود شعر می‌گویند و فلسفه‌های ساده و سطحی خود را، مقلدانه در شعرشان منعکس می‌سازند، و آنان - یعنی شاعران فرهیخته درجه اول - غیر از طبع روان و عاطفه ذاتی از بینشی ژرف و از فلسفه‌ای عمیق و نظام یافته نیز بهره می‌گیرند و با تکیه بر این فلسفه و این بینش و به مدد عاطفه‌ای ذاتی، اما پرورش یافته در پرتو فلسفه‌شان به خلق اشعاری توفیق می‌یابند که شاهکار است و عالم‌گیر و جلوه‌گاه فلسفه‌ای ژرف... آنان به برکت طبع و عاطفه و ذوقی خدادادی می‌سرایند:

روزه دارم من و افطارم از آن لعل لب است

آری افطار رطب در رمضان مستحب است<sup>۱۷</sup>

و اینان با تکیه بر همان طبع و همان عاطفه - که از پرتو فلسفه‌ای ژرف تربیت شده

است - می‌سرایند:

گر فوت شد سحور، چه نقصان، صبح هست

از می‌کنند روزه گشا طالبانِ یار<sup>۱۸</sup>

این سرزمین‌ها را در می‌نوردد تا حد مصر و چین و به اطراف روم و ری و تهننگاله می‌رود و طوطیان هند را شکر شکن می‌سازد، و آن با همه زیباییش و دلپذیریش به جایی نمی‌رود، همین‌جا می‌ماند و یکچند می‌ماند و گاه به جد و گاه به هزل بر زبان اهل ذوق و ادب می‌رود. هشتاد رباعی<sup>۱۹</sup> منسوب به خیام، جهانگیر می‌شود و ذهن زیرکان جهان را زیر نفوذ و تأثیر خود می‌گیرد و بیش از یک میلیون بیت طرزی افشار فراموش می‌گردد. با آنکه ستیز دلداران با دلدادگان همچنان ادامه دارد هیچکس چیز خوانندگان فصول فصاحت و بلاغت، آن هم به زور و ضرب امتحان و نمره، از این بیت یاد نمی‌کند که:

با من دل‌داده‌ای از دلدار جنگیدن چرا؟!

تو غزال گلشن حسنی پلنگیدن چرا؟!

اما «لعبتگان» خیام دست از سر ذهن و زبان عالمیان بر نمی‌دارند:

ما لبعبتگانیم و فلک لعبت باز

از روی حقیقتی، نه از روی مجاز!

یکچند درین بساط بازی کردیم

رفتیم به صندوق عدم یک یک باز! ۲۰

طرزی افشار و یک میلیون بیت او که جای خود دارد، حتی شاعرانی چون خواجه، سلمان، کمال و همانندان آنها، که به هر حال در مقایسه با حافظ و سعدی و دیگر بزرگان، شاعران درجه دوم و احياناً درجه سوم به شمار می آیند به چه نسبت و تا چه حد همچنان بر اذهان حکم می رانند؟ به اندازه خیام و حافظ و سعدی و مولانا؟ هرگز! علت چیست؟ چنین می نماید که اختلافها و تفاوتها در این باب، معلول دو علت است:

۱- علت هنری

۲- علت فلسفی

اگر از جنبه های مابعدالطبیعی موضوع بگذریم و فعلاً از مسئله الهام شاعرانه صرف نظر کنیم، بی گمان تفاوت مرتبه شاعران، و اختلاف پایگاه آنان را نسبت به یکدیگر، معلول دو علت می یابیم؛ همان دو علت که بدان تصریح گردید؛ علت هنری؛ و علت فلسفی:

۱- علت هنری: علت هنری بیانگر این معناست که برتری مرتبه یک شاعر بر دیگر شاعران در کمال هنری شعر اوست؛ چرا که به گواهی فلسفه هنر، «در هنر، کمال مطرح است، نه ابداع، یعنی مسئله این نیست که فی المثل، نخستین بار کدام شاعر «چشم» را به «نرگس» تشبیه کرده است، یا «باده» را به «خورشید»، و یا - مثلاً - کدام شاعر، نخستین بار مضمون «دفع غم با باده» را پرداخته است؛ بلکه مسئله این است که کدام شاعر در تشبیه کردن «چشم» به «نرگس» یا مانند کردن «باده» به «خورشید» توفیق بیشتری داشته، و یا فی المثل مضمون «دفع غم با باده» را هنرمندانه تر سروده است. مقایسه ایاتی چند، با مضمون مشترک، از خواجه و خواجه روشنگر موضوع تواند بود:

\* مضمون «سیم و زر عاشق در برابر معشوق اشک اوست و رخ زرد او»

- خواجه:

به سیم و زر بودش میلِ دل، ولی خواجه  
سرشک و گونه زرد است وجه سیم و زرش

- حافظ:

ترکِ درویش مگیر از بُود سیم و زرش

در غمت سیم شمار اشک و رخس را زرگیر

\* مضمون «آرزوی عاشقانه نظر افکندن معشوق به عاشق، و عملکرد نازآلود از نظر

افکندن معشوق عاشق را» با استفاده از دو صنعت جناس مرکب و قلب مطلب، به

ویژه در بیت حافظ:

- خواجه:

گذشت و بر من بیچاره اش نظر نفتاد

چه اوفتاد کز اینسان فتادم از نظرش

- حافظ:

بر آستان مرادت گشاده ام در چشم

که یک نظر فکنی، خود فگندی از نظرم

از این دست نمونه ها بسیار است<sup>۲۱</sup> و از این قبیل مقایسه ها بسیار توان کرد و نتایج

روشنی به دست توان آورد که جمله بیانگر کمال نسبی هنری یک شاعر به مثابه علت برتری

وی بر دیگر شاعران است... بر طبق نظریه «کمال هنری، عامل برتری» نه تنها می توان از

برتری حافظ بر خواجه، یا بر کمال خجندی و سلمان سارچی و همانندان آنها سخن گفت

که می توان از برتری عطار بر سنائی، و برتری مولوی بر عطار - که حکایت آنها بیشتر حکایت

اندیشه و محتواسست تا قصه شکل و صورت - نیز سخن در میان آورد، که بی گمان

منطق الطیر، دلنشین تر از حدیقه الحقیقه است و مثنوی معنوی، جذاب تر از منطق الطیر... و

چنین است که نظریه «کمال هنر، عامل برتری» به اثبات می رسد و روشن می گردد که «در

هنر، کمال مطرح است، نه ابداع» و به قول شاعران خودمان «مضمون، از آن شاعری است

که بهتر آن را برورد و هنرمندانه تر پردازد.»

این نظریه «کمال در هنر...» و این حکایت خودمانی «مضمون از آن شاعری است که...» همان داستان «چه گفتن و چگونه گفتن» است. گوته، شاعر و نویسنده بزرگ آلمان، آنکه آرزو می‌کرد چون حافظ بسراید، در زمینه «چه گفتن» و «چگونه گفتن» می‌گوید:

«ابتکار نویسندگان مبتکر در «نو سخن گفتن» آنان نیست؛ بلکه در «چگونه سخن گفتن» آنان است، آن‌سان که چون سخنی گویند گمان رود که پیش از آنان کسی لب بدان سخن نگشوده است!»<sup>۲۲</sup> و راستی را چه کسی می‌تواند باور کند که پیش از آنکه حافظ بسراید:

زاهد ار رندی حافظ نکند فهم چه شد

دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند<sup>۲۳</sup>

سعدی - و حتی سعدی، خداوندگار سخن - سروده است:

دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند

آدمیزاده نگهدار که مصحف ببرد<sup>۲۴</sup>

و چنین است که نظریه «کمال هنر، عامل برتری» به حکایت «چگونه گفتن» می‌پیوندد و «چگونه گفتن» علت «کمال هنر»، و «کمال هنر»، معلول «چگونگی گفتن» به شمار می‌آید و «چگونه گفتن»، عامل تأثیر و برانگیختن، که به قول خداوندگار «چگونه گفتن»، حافظ:

گر سنگ از این حدیث بتالد عجب مدارم انسانی و مطالعات فرهنگی

صاحب‌دلان حکایت دل خوش اداکنند<sup>۲۵</sup>

۲- علت فلسفی:

علت فلسفی، گویای این حقیقت است که برتری یک شاعر بر شاعری دیگر، یا بر دیگر شاعران، معلول اندیشه بلند و برتر او و نتیجه سنجیدگی و ژرفایی فلسفه اوست؛ وقتی از سنجیدگی اندیشه و ژرفایی فلسفه یک فیلسوف یا یک شاعر اندیشمند سخن به میان می‌آید توجه به دو نکته بایسته می‌نماید:

- سنجیدگی و ژرفایی نظام فلسفی متبوع شاعر

- تعمق و ژرف نگری شاعر

و آن‌گاه می‌توان از علت فلسفی به مثابه عامل برتری سخن گفت که اولاً، نظام فلسفی مورد قبول شاعر نظامی سنجیده و ژرف باشد؛ ثانیاً، شاعر، اندیشمندی ژرف‌نگر به شمار آید و خود آگاه و ناخودآگاه در کار بیان هنرمندانه دیدگاه‌های فلسفی خویش بکوشد؛ ورنه اگر فلسفه شاعر فلسفه‌ای باشد ساده و بسیط، چونان فلسفه ساده لذت‌گرایانه شاعرانی چون منوچهری دامغانی و فرخی سیستانی، در سنجش شاعر با دیگر شاعران، از علت فلسفی سخن گفتن توفیق چندانی به بار نمی‌آورد و از فلسفه لذت‌گرایی (Hedonism) آنان مشکلی نمی‌گشاید؛ فلسفه‌ای که بنابه قول مشهور به اپیکور (Epicurus: ۳۴۱ - ۲۷۰ ق.م) منسوب است، فلسفه‌ای که مورد قبول همه لذت‌گرایان تاریخ است و جهان‌بینی هر جوانی که می‌کوشد تا خوش بگذراند و بر آن است که: «خوشتر ز عیش و صحبت و باغ و بهار نیست!»<sup>۲۶</sup> و نیز فلسفه هر پیری است که پیرانه سر جوانی می‌کند؛ همان فلسفه که به منوچهری جواز «شرب مدام» می‌دهد تا به تعبیر استاد دکتر زرین‌کوب: «برای هفته خویش یک «تقویم عشرت» تنظیم کند: شنبه را به آیین موسی شراب بخورد، یکشنبه را به همراهی ترسایان باده بگیرد، دوشنبه را به رسم موبدان به باده بنشیند، سه شنبه را هم که بهانه‌ای ندارد برای آنکه عیش هفته را تیره نکند باده بپیماید، چهارشنبه را هم که به پندار عامه روز بلاست بهتر از باده چه وسیله‌ای می‌یابد تا آن را به عاقبت به سر آورد؟ سرانجام پنج‌شنبه (و لابد جمعه) هم که روز می‌زدگی و خمار است باید راحت خویش را در باده بجوید.»<sup>۲۷</sup>

آری، فلسفه‌ای این سان جوهره اشعار منوچهری است، اشعاری که به قول استاد بدیع‌الزمان فروزانفر «آنها را در حال بی‌خودی، وقتی که مانند یاسمین گاهی چنان، گاهی چنین کژ می‌افتاده، سروده است»،<sup>۲۸</sup> و لابد پیش از مولانا آرزو کرده است که:

من همی خواهم که همچون یاسمین

اوفتم گاهی چنان، گاهی چنین<sup>۲۹</sup>

... باری سخن این بود که سخن گفتن از علت فلسفی، به عنوان عامل برتری، در مورد شاعرانی که فلسفه آنها فلسفه‌ای است بسیط و ساده چندان قرین توفیق نیست.



این بی‌توفیقی یا کم‌توفیقی، نه به معنی بی‌فلسفه بودن شاعر است، که چنان‌که پیشتر هم گفتیم، انسان به هر حال از داشتن فلسفه‌ای ناگزیر است و سادگی فلسفه یک شاعر به معنی بی‌فلسفه بودن وی نیست؛ بلکه همان فلسفه شاعر است که همانند فلسفه‌های سنجدیه و ژرف، به هنر شاعر جهت می‌دهد و به شعر وی حال و هوایی خاص می‌بخشد، چنان‌که فلسفه لذت‌گرایی متوجه‌ری است که جهت شعر وی را تعیین می‌کند و اگر نیک بنگریم در هر بیت، در هر قطعه، در هر قصیده، و در هر مسمط اوست که چهره می‌نماید، اما در طبیعت‌گرایی و در تصویرسازی شاعر گم می‌شود، درست برخلاف فلسفه سنجدیه و ژرف - فی‌المثل - سنایی، یا مولانا که بر تصویرسازیها و به طور کلی بر جهات هنری شعر، سایه می‌اندازد و بسا که آن همه را در نور خود محو می‌سازد. آیا سی‌وچهار بیت به راستی هنرمندانه و شورانگیز آغاز مثنوی، موسوم به نی‌نامه، در نور خورشید فلسفه مولانا محو نمی‌شود؟ و آیا چشم دل خواننده این ابیات هنری دل‌آویز، همواره در آفتاب چهره زیبای معانی بلند این ابیات - که فلسفه سنجدیه و ژرف مولانا را می‌نماید - خیره نمی‌گردد؟...

تأکید بر «تعمق و ژرف‌نگری شاعر» در جنب «سنجدگی و ژرفایی نظام فلسفی» متبوع وی از آن روست که سنجدگی و ژرفایی یک نظام فلسفی آن‌گاه معنی می‌یابد که اندیشمند آگاه تابع آن نظام، ژرف‌نگر و متأمل باشد، به عمق مسائلی که آموخته است پی‌برد و خود اهل نظر گردد. همین ژرف‌نگری و صاحب‌نظری است که چون به کمال هنر بیوندد حکایتی بی‌بدیل پدید می‌آورد... تأمل در زندگی و آثار شاعران بزرگ این حقیقت را مسلم می‌سازد که: «کمال هنر» خود، از «کمال اندیشه» به بار می‌آید، یا - دست کم - کمال اندیشه در ظهور کمال هنر، نقشی بنیادی دارد. مولانا، آن بزرگ‌مرد اندیشه و هنر، آنکه از پی سنایی و عطار آمده بود، بی‌گمان از آن دو اندیشمند ژرف‌نگر، ژرف‌نگرتر بود و شعر وی، آن سان که بیانگر «کمال هنر» است، حکایتگر «کمال اندیشه»، یعنی «کمال فلسفه» او نیز هست؛ سعدی، آن بی‌بدیل مرد شعر و نثر پارسی، و آن خداوندگار سخن‌دری، اندیشمندی است سخت متأمل که بوستان و گلستان‌اش و حتی غزل‌های بی‌مانند عاشقانه‌اش، از نظامی فلسفی، نظامی

سنجیده و دقیق، و از ژرف‌نگری صاحب آن نظام حکایتها باز می‌گوید؛ بر آن نیستم تا از حکمت سعدی سخن بگویم که محققان بسیار سخن گفته‌اند و البته همچنان جای سخن گفتن، بسیار هست. تنها بدین سخن بسنده می‌کنم که بوستان و گلستان، آینه تمام‌نمای حکمت عملی است، با پشتوانه‌ای غنی و سرشار از حکمت نظری، و در غزلهای عاشقانه این خداوندگار اندیشه و عشق، اشارتها هست به نکات فلسفی... و سرانجام حافظ! آنکه کس در کمال هنر او تردید نکرده است و تردید نمی‌تواند کرد، در کمال اندیشه و فلسفه او نیز جای تردید نیست. وقتی دامنه دانش فی‌المثل خواجه را در علوم عقلی و نقلی با قلمرو دانش خواجه می‌سنجیم و در می‌یابیم که اگر میزان دانش خواجه بیش از دانش خواجه نباشد باری کم از او هم نیست، به ابتکار خواجه در اندیشه و جهان‌بینی، چونان ابتکاروی در شعر و هنر و نیز به تعمق و ژرف‌نگری این بزرگ‌مرد شعر و اندیشه در اندیشه‌های فلسفی پی می‌بریم... باری این امر که جمله اندیشمندان، با نظامی فلسفی، یا با نظامهایی فلسفی آشنا می‌شوند، اما در میان آنان شماری معدود اهل نظر می‌گردند و اهل ابتکار، شگفت نیست و شاعران بزرگ ما نیز در شمار همان معدود اندیشمندان مبتکر ژرف‌نگرند...

- مرحله سوم، بیان شاعرانه: خرد و منطق به بیان شاعرانه (= شعر) نظام می‌بخشند. سهروردی، در مرحله سوم روش خویش از «بازگشت به خرد» و نیز از «تکیه کردن بر اندیشه و استدلال» سخن می‌گفت. حکایت مرحله دوم، از دیدگاه سهروردی، حکایت درون‌بینی است و داستان کشف و شهود، و داستان مرحله سوم، قصه بیان منطقی و خردمندانه حقایقی است که از پرتو درون‌بینی و کشف و شهود به بار آمده است، و اینجا در «حکایت عرفان»، مرحله دوم، مرحله کشف است و شهود. شاعر نیز در این مرحله، با درون‌بینی شاعرانه به کشف حقایق هنری می‌رسد و به آفرینش شعر توفیق می‌یابد. اینجا، در حکایت شعر، نیز چون آنجا، در حکایت عرفان، شاعر باید راه دور و دشوار میان «درون» و «بیرون» را طی کند و جهان بی‌کران و نامحدود درون‌بینی هنرمندانه و شهود شاعرانه را به دنیای محدود و کرانمند آژه‌ها و گزاره‌ها (= جمله‌ها) بپیوندد، و کار، بس صعب است و راه، بس دور، چونان «راه دور میان درد و

بیان»،<sup>۳۰</sup> و چونان کار صعب ریختن بحر بی‌کرانه حقایق به بار آمده از شهود، در جو بیار سراسر کرانه و محدود الفاظ و عبارات، و پیداست که حاصل کار چیست و روشن است که به تعبیر مولانا:

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای

چند گنجد؟ قسمت یک روزه‌ای<sup>۳۱</sup>

اما، به هر حال از ریختن بحر در کوزه، گریزی نیست.

یادداشت‌ها و منابع:

- ۱- نظامی، مخزن الاسرار، به تصحیح: مرحوم وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۳، ص ۱۰۰.
  - ۲- این معانی را در تمام کتب کلامی می‌توان یافت. به عنوان نمونه: ر.ک به: کشف‌المراء، علامه حلی، چاپ سید ابراهیم زنجانی، بیروت، مؤسسه اعلمی، ۱۹۷۹ م، ص ۱۸۵؛ نیز ر.ک به: فخر رازی، اصغر دادبه، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۴، فصل «پیوست».
  - ۳- ر.ک به کتب کلامی، به عنوان نمونه: نیایه‌الاقدام، شهرستانی، تصحیح آلفرد جیوم، بغداد، مکتبه المثنی، ص ۵.
  - ۴- دیوان حافظ، تصحیح قزوینی - غنی، غزل ۳۵.
  - ۵- مخزن الاسرار، ص ۱۱۰.
  - ۶- جهت آگاهی بیشتر از حضور آراء کلامی در اشعار نظامی ر.ک به: «تجلی آراء، کلام در اشعار نظامی» اصغر دادبه، کتاب فرهنگ، کتاب دهم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات.
  - ۷- دیوان حافظ، غزل ۱۵۲.
  - ۸- مصراعی از حافظ (دیوان، غزل ۱۸۰). تمام بیت چنین است:  
طوبی ز قامت تو نیارد که دم زند  
زین قصه بگذرم که سخن می‌شود بلند
- تعبیر هنرمندانه «سخن می‌شود بلند» موهوم دو معناست: الف) سخن دراز و طولانی می‌شود؛ ب) کیفیت سخن افزون می‌گردد. «بلند» در معنای اول متناسب است با «قامت» و در معنای دوم از یک سو توصیف و ستایش «قصه قامت طوبی‌گون معشوق» یعنی «قصه عشق و معشوق» است و از سوی دیگر مفاخره است و خودستایی یا سخن خودستایی هنرمندانه. صائب نیز با واژه «بلند» این سان هنرمندانه بازی کرده است:
- رهن منت گوش گران خوشنتم  
که تا بلند نباشد سخن نمی‌شوم
- ۹- شاهنامه فردوسی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، نشر قطره، ص ۱۳.
  - ۱۰- دیوان، غزل ۱۹۳، تمام بیت چنین است:  
لاف عشق و گله از یار؟ زهی لاف دروغ  
عشقبازان چنین، مستحق هجرانند
  - ۱۱- خواجه (دیوان، غزل ۲۷۴) می‌فرماید:  
یکی از عقل می‌لاند، یکی طامات می‌بافد  
بیاکین داوریا را به پیش داور اندازیم

- ۱۲- حکمة الاشراق، شهاب‌الدین سهروردی در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۲)، به تصحیح: هانری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، صص ۱۲ و ۱۳.
- ۱۳- به نقل از: ارزش میراث صوفیه، عبدالحسین زرین‌کوب، امیرکبیر، ۱۳۵۶، ص ۲۹.
- ۱۴- دیوان حافظ، غزل ۳۷.
- ۱۵- همان، غزل ۴۲۹.
- ۱۶- سنخیت، به معنی تناسب و همگونی است و بر طبق اصل سنخیت، به حکم ضرورت منطقی و طبیعی میان علت و معلول، تناسب و همگونی است. از مجرد، مجرد زاید، از مادی، مادی پدید آید. سردی علت سردی تواند بود، و گرمی علت گرمی... فلسفه های بزرگ و ژرف هنرهای بزرگ و درجه اول می‌آفرینند و فلسفه های ساده، هنرهای ساده...
- ۱۷- بیت از شاطر عباس صبوچی قمی (درگذشته ۱۳۱۵ق) است. ر.ک به: فرهنگ سخنوران، مرحوم دکتر عبدالرسول خیام‌پور، ذیل «صبوچی قمی»، انتشارات طلایه، ۱۳۶۸.
- ۱۸- دیوان حافظ، غزل ۲۴۶.
- ۱۹- صادق هدایت در مقدمه ترانه‌های خیام (چاپ امیرکبیر، ۱۳۴۲) نشان می‌دهد که چگونه نخست چهار رباعی اصیل از خیام بازمی‌شناسد و سپس بر بنیاد این چهار رباعی، هشتاد رباعی اصیل، از میان انبوه رباعیات منسوب به خیام مشخص می‌سازد. البته در خصوص تعداد و اصالت رباعی‌های خیام نظریه‌های مختلفی وجود دارد که در اینجا محل بحث نیست.
- ۲۰- ترانه‌های خیام، ترانه شماره ۵۰.
- ۲۱- برای آگاهی از قصه «کمال هنر خواجه و فضل تقدم خواجه». ر.ک به مقاله نگارنده در خواجو (دفتر دوم)، ویژه‌نگره جهانی بزرگداشت خواجهی کرمانی، کرمان، مهرماه ۱۳۷۰.
- ۲۲- متأسفانه مأخذ سخن‌گوته را در یادداشت‌های خود ذکر نکرده‌ام و اینک مجال جستجوی دوباره نیافتم.
- ۲۳- دیوان حافظ، غزل ۱۹۳.
- ۲۴- کلیات سعدی، به تصحیح محمدعلی فروغی، امیرکبیر، ۱۳۶۶، ص ۹۱۷.
- ۲۵- دیوان حافظ، غزل ۱۹۶.
- ۲۶- دیوان حافظ، غزل ۶۵، با تغییر «چيست» به «نیست».
- ۲۷- با کاروان حله، عبدالحسین زرین‌کوب، مقاله «شاعر طبیعت».
- ۲۸- سخن و سخنوران، استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات خوارزمی، فصل مربوط به منوچهری دامغانی.
- ۲۹- مثنوی معنوی، به نقل از: سخن و سخنوران، باورقی ص ۱۳۷.
- ۳۰- مصرعای است از مثنوی بلند و هنرمندانه «کلاغ» سروده زنده‌یاد دکتر فخرالدین مزارعی در: سرود آرزو، انتشارات پازنگ، ۱۳۶۹.
- ۳۱- مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۰.