

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شعر حکمت

نسبت شعر و شرع از نظر عطار

نصرالله پورجوادی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
الف. مقدمه

نسبت شعر و شرع، بحثی در فلسفه شعر است. در این مقاله، به بررسی رابطه بین شعر و شرع در اندیشه عطار می‌پردازیم. عطار در اشعار خود، به بیان احکام و تعالیمی سنجیده می‌شود که خود از اصول اعتقادی آن دین برمی‌خیزد. تمدن اسلامی نیز که مدار آن احکام آسمانی بوده است از این قاعده مستثنی نبوده؛ کلیه علوم عقلی و فعالیت‌های 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 می‌شود، سنجیده شده است. در واقع بخشی از فعالیت‌های عقلی متفکران ما در طول سیزده چهارده قرن گذشته ناظر به همین سنجشها و داوریه‌ها 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 بپردازند 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 دربر گرفت. بحثهای مفصل و نزاعهایی که درباره شرعی بودن یا شرعی نبودن هنرهایی چون موسیقی و نقاشی و مجسمه‌سازی 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 داوریها و سنجشها واقع شده، و بخشی از فلسفه شاعری در فرهنگ اسلامی، از جمله در فرهنگ ایرانی و شعر فارسی، همین بحثها و داوریها 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 می‌توان آن را نقد معنایی شعر نامید. نقد معنایی شعر را به طور کلی می‌توان از جهات مختلف و بر اساس ملاکهای گوناگون انجام داد. مثلاً هر شعری را می‌توان با توجه به صدق و کذب احکام آن ارزیابی کرد یا درباره جنبه‌های تعلیمی و اخلاقی و اجتماعی و سیاسی آن سخن گفت. در فرهنگ دینی ما مهمترین مسأله‌ای 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 شعر او 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 سخن‌شناسان ما، گرچه به اهمیت نقد معنایی شعر و بررسی آن از دیدگاه فلسفی و اجتماعی بیشتر واقف شده‌اند، به مسأله دینی بودن یا دینی نبودن شعر و به طور کلی نسبت شعر و شرع چندان عنایتی مبذول نمی‌کنند. یکی از علل این بی‌اعتنایی کم شدن علائق دینی در روزگار ماست. جامعه ما در حال تحول از یک فرهنگ دینی به فرهنگ عرفی است، فرهنگی که در آن عقل و فلسفه بر ایمان و کلام و سنت دینی ترجیح داده می‌شود. 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 نسبتی است که شعرا و سخن‌شناسان میان شعر و حقیقت دین یا شرع قائل می‌شدند. به عبارت دیگر، خواه مسأله دینی بودن یا دینی نبودن شعر از نظر ما اهمّیت داشته باشد و خواه نه، ما نمی‌توانیم ماهیت شعر کلاسیک فارسی را، بخصوص اشعاری که صبغه دینی و معنوی داشته است، بدون در نظر گرفتن نسبت آن با «شرع» درک کنیم.

اهمّیت این موضوع زمانی آشکارتر می‌شود که ما معنایی را که پیشینیان برای شرع قائل می‌شدند درک کنیم. معنایی که ما امروزه از لفظ «شرع» و «شریعت» اراده می‌کنیم 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 نمی‌کنیم و گمان می‌کنیم که مسأله «شعر و شرع» و نسبت این دو با هم مسأله‌ای است صرفاً «فقهی»، و این پندار خود علت دیگری است برای بی‌اعتنایی هنرشناسان معاصر ما به مسأله 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، مسأله 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. به عبارت دیگر، 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 مسأله «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 اهمّیتی که در اعصار مختلف برای این بحث قائل شده‌اند یکسان نبوده است و نقّادان شعر و سخن‌شناسان ما برخورد واحدی با این مسأله نداشته‌اند. یکی از علل این امر کمّیت 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 بر اساس این ابیات متنوع و بی‌شمار تصوّر 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 حدّ 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 اوائل 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 می‌آورد 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 می‌آمده 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 داشته‌اند 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 می‌شده است در زمانهای مختلف فرق داشته است.

مثلاً در صدر اسلام که انقلابی در فکر و دل مسلمانان پدید آمد، تدین و شریعت بیش از هر زمان دیگر مطرح بود و اهمیتی 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 اهمیتی این مسأله در این عصر به موجب اهمیتی 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 محل 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 ساحت 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 مسألهٔ تسبیت «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 شعر ا مبتکر شعر دینی در زبان فارسی نبودند. شعر دینی، به طور کلی، در اسلام سابقهٔ درازی دارد و در واقع سابقهٔ آن به صدر اسلام می‌رسد. کاری که شعرای صوفی، بخصوص سنایی و عطار، کردند این بود که جنبهٔ دیگری به شعر دینی دادند. اشعار فارسی دینی قبل از ایشان (به استثنای ترانه‌های صوفیانهٔ 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 مواظبت 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 جنبهٔ 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 تجربهٔ 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 مسألهٔ 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. این دو شاعر خود نسبت به کاری هم که انجام می‌دادند کاملاً آگاه بودند و به همین دلیل هم هر دو در آثار خود بحث خاصی را دربارهٔ 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.

ب. مسأله شعر و شاعری در صدر اسلام

بحثی که عطار و پیش از او سنایی درباره شعر و شرع مطرح کردند اساساً ناظر به تحوُّلی 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 است که بسیاری از متدینان از صدر اسلام معتقد بودند که هنر شاعری يك 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 يك 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، پیش از اینکه او ثابت کند که شعر او از حیث معانی از شرع مایه گرفته است، در صدد برآمد تا نشان دهد که شعر ضرورتاً يك هنر ضد 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 کسان را که از لحاظ دینی مخالف شعر و شاعری بودند رد می‌کند.

قرآن و شاعران

نقد شعر و داوری در حق شاعران از دیدگاه اسلامی با اتهامی آغاز می‌شود که مکیان به حضرت محمد (ص) زدند و او را شاعر خواندند. در رد این اتهام، موضع قرآن کاملاً صریح بود. خداوند منکر شاعری آن حضرت شد و فرمود که «ما به وی شعر نیاموختیم، و (اصلاً) شاعری زبینه 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 حق است»^۲. در این آیات میان

شاعری و پیامبری، و سخن شاعر و سخن پیامبر که سخن خداست، تمییز داده شده و در حق هر يك داوری شده است. آنچه پیغمبر می گوید حق است، و راست است. ولی شعر سخن حق نیست. در ضمن این حکم خبری، قرآن درباره ارزش شعر و شاعری نیز حکم کرده است. شعر در این آیات، چنانکه ملاحظه می شود، 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. 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 يك نوع آن نکوهیده است و نوع دیگر آن پسندیده. این آیات در انتهای سوره الشعراء است. ابتدا شاعران دسته اول وصف شده اند. می فرماید که (این) شعرا کسانی هستند که گمراهان از پی ایشان می روند و شاعران خود در هر وادی سرگشته اند.^۲ وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ. أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ. وَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ (الشُّعْرَاءُ، ۲۲۶-۲۲۴). در اینجا نیز شاعران مورد نکوهش و مذمت قرار گرفته اند، 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 می شد. 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. می فرماید: إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ ذُكِّرُوا بِاللَّهِ كَثِيرًا وَ انْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَ سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيُّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ (۲۲۷). شعرا در زمره گمراهانند، مگر آنان که ایمان آوردند و کارهای شایسته کردند و خدا را فراوان یاد کردند...^۵

در آیات اخیر، چنانکه ملاحظه می کنیم، شاعران به دو دسته تقسیم شده اند: يك 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 می ورزند. این تقسیم دوگانه را در مورد شعر هم می توان 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 يك از این دو دسته قائل می شود معلوم است. قرآن فقط شعری را می پذیرد و برای شعرشان ارزش قائل می شود 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 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 می‌شود. به عبارت دیگر، آیات فوق با تقسیم شعرا به دودسته و داوری در حق هر يك می‌خواهد ارزش شعری را که آنها می‌سرایند معلوم کند. این معنی در اینجا گفته نشده، و ما با صرف تأمل در آیات مذکور نمی‌توانیم به ماهیت این نوع شعر پی بریم. ولی متفکران بعداً سعی کرده‌اند در افق همین آیات به این سؤال پاسخ گویند که خصوصیات شعر شعرای کافر و شعر شعرای مؤمن چیست، و چگونه می‌توان از روی مطالعه خود اشعار (و نه روانشناسی شاعری و انسان‌شناسی دینی) آنها را از هم تمییز 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 دودسته 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 نمی‌توانیم 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 يك 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، بر اساس 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 دلائل 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 می توانست بر اساس ملاکی که قرآن تعیین کرده بود به ارزیابی و نقد شعر بپردازد.

عطار، قبل از اینکه به تقسیم اشعار به دینی و غیر دینی، و محمود و مذموم، و برشمردن اوصاف هر يك بپردازد، و نسبت آنها را با قرآن شرح دهد، يك 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 غیر دینی. این موضوع را ما در جای دیگر شرح داده ایم و نیازی به تکرار آن نیست.^۶ در اینجا اجمالاً یادآوری می کنیم که شیخ مفهوم مطلق و انتزاعی شعر را به عنوان سخن منظوم ستایش می کند و آن را «احسنُ الأشیاء» می خواند. این حکم از نظر عطار خلاف حکم قرآن نیست. شعری که عطار «احسنُ الأشیاء» می خواند مفهوم مطلق و انتزاعی است، در حالی که آنچه قرآن در حق آن داوری می کند مفهومی است انضمامی (concrete)، یعنی ابیاتی است که سروده شده است. بدین ترتیب، عطار در پاسخ کسانی که شعر را از لحاظ دینی بی ارزش می انگاشتند ابتدا ثابت می کند که شعر در حد ذات و از لحاظ زیبایی شناسی هنری است ارزنده. پس از آن دیدگاه زیبایی شناسی را کنار می گذارد و از دیدگاهی دینی و عرفانی به شعر نگاه می کند و سعی می کند اثبات کند که ابیات سروده شده نیز همگی ضد دینی نیست، بلکه بعضی دینی است و بعضی غیر دینی.

ارزیابی شعر از لحاظ دینی خود دارای دو جنبه است، يك جنبه آن بحثی است که عطار بر اساس گفتار پیامبر (ص) و بزرگان دین پیش می کشد، یعنی برای اثبات نظر خود به حکم پیشوایان دینی (authorities) استناد می کند و دیگر بحثی است که بر اساس دلایل نظری مطرح می کند.^۷ این دو جنبه کاملاً از هم متمایز است، و ما نیز در اینجا آنها را جداگانه مورد بحث قرار خواهیم داد. ابتدا اقوالی را می آوریم که عطار از پیامبر (ص) و بزرگان دین نقل می کند. 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 کرده اند. پیغمبر با توجه به شعرای امت خود نه تنها شاعری را مذموم و مردود ندانست، بلکه آنان را تحسین و تشویق هم کرد.^۸ عطار در اینجا به داستان شعر گفتن حسان بن ثابت اشاره می کند.^۹ آن حضرت فرمود تا از برای حسان منبر مخصوصی نهادند و از 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 تو خواهد دمید. «هست جبریل امین با تو به هم»^{۱۰}

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»^{۱۱}.

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.^{۱۲} علی بن ابیطالب (ع) هم شاعر بود، شاعرتر از ابوبکر و عمر. حضرت امام حسن (ع) و امام حسین (ع) و همچنین بعضی از امامان اهل تسنن، از جمله امام شافعی، نیز هر يك اشعاری سروده‌اند. پس شعر و شاعری از لحاظ شرعی نه تنها نکوهیده نیست، بلکه خود درخور ستایش و تمجید است.

ج. شعر حکمت و شرع

عطار تا اینجا سعی کرده است که مشر و عیب 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 زبان اسلام بود. اما در عین حال قرآن راه را برای پیدایش اشعاری که به سود اسلام بود و از آن مهتر 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. درباره‌ی 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 جنبه‌ی سیاسی و اجتماعی داشت.^{۱۳} وجود همین ابیات و داوری پیامبر و بزرگان دین درباره‌ی آنها به هر حال نشان می‌داد که شعر می‌تواند در خدمت دین قرار گیرد - از نظر اخلاقی نفس را تشویق و ترغیب کند تا خود را

تزکیه نماید یا دوستی خدا و رسول و ائمه را در دل مؤمنان تقویت کند. اما خدمتی که شعر می‌تواند به دین کند در مداحی پیامبر (ص) و اهل بیت و به طور کلی جنبه‌های سیاسی و اجتماعی خلاصه نمی‌شود. علاوه بر این جنبه‌ها، شعر می‌تواند بیان‌کننده نوعی معرفت دینی و تجربه معنوی و عرفانی باشد، شعری که عطار آن را «شعر حکمت» می‌خواند. 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 می‌رسد. در چنین شعری است که شاعر به بیان عجایب عالم خلقت می‌پردازد.^{۱۴} این نوع شعر نه تنها مذموم نیست، بلکه کاملاً پسندیده است.

شعر اگر حکمت بود طاعت بود قیمتش هر روز و هر ساعت بود^{۱۵}

در واقع، کاری که برای موجه نمودن این شعر باید کرد این است که نشان دهیم چنین نسبتی میان شعر و کلام الله یا وحی محمدی (ص) می‌تواند وجود داشته باشد. و این دقیقاً قدمی است که عطار می‌خواهد بردارد. وی برای توجیه شاعری خود در مثنویهایش سعی می‌کند 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 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^{۱۶} و از آنها بیشتر (یا منحصرأ) 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 تعلیم 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 اولیّه تاریخ اسلام، و در زمان عطار، صرفاً به معنای احکام عملی و فرعی دین بوده؛ و اگر نگوییم مقابل حقیقت بوده، چنین فاصله‌ای میان شرع و حقیقت وجود داشته است؟ سابقه اطلاق لفظ شرع به صرف احکام عملیه یا فرعیّه لا اقل به چند قرن اخیر برمی گردد، ولی پیش از آن معنای شرع عامتر از این بوده، و نه تنها احکام عملی بلکه احکام اعتقادی را نیز در برمی گرفته است. به عبارت دیگر، شرع هم شامل احکامی بوده است که در علم فقه از آن بحث می شده و هم شامل احکامی که در علم کلام مورد بحث قرار می گرفته است.^{۱۷}

شك 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 توجّه 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»^{۱۸} کوششی است مقدماتی و ابتدایی، با همه نقایصی که هر کار مقدماتی و ابتدایی ممکن است داشته باشد^{۱۹}. 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 اولیه با عصر ما روشن کرده و نتایجی گرفته است که هر چند کاملاً قطعی نیست، ولی از پرتو آنها می توان 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 می شده، ولی در عوض لفظ «شرع» به مراتب بیشتر به کار می رفته است. اسمیث قلت استعمال لفظ «شریعت» را در قرنهای اولیه حاکی از این دانسته است که مفهوم شریعت در این دوره اساساً چندان مورد توجّه متفکران مسلمان نبوده، در حالی که مفهوم شرع، به دلیل کثرت استعمال این لفظ، معلوم می شود 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 نمی دهد. اما نکته مهمی که اسمیث در همینجا بدان اشاره کرده است، توجّه خاصی است که نویسندگان این دوره به مفهوم شرع مبذول داشته‌اند و فرق ظریفی است که میان آن و شریعت قایل می شده‌اند. این مطلب دقیقاً به بحث ما مربوط می شود، 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 يك ریشه‌اند، و این ریشه به جوهر معنای مشترك آنها اشاره می‌کند. معنای مشترك شرع و شریعت احکام دین است. اما هر يك 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 خداست. 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 می‌تواند 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 می‌شود. 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 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 می‌کند.

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 می‌رسد 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 می‌شود. برای اینکه معلوم شود که وی از کدام لفظ بیشتر استفاده کرده باید همه مواردی را که وی از این دو لفظ استفاده کرده است برشمرد. 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 تعالیم دینی، اراده نمی شده است. این مطلب در مورد عطار کاملاً صادق است.^{۲۰} 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 نمی شود. 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 سرعت ای شاه سرافراز^{۲۱}

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

همه او بود لیکن در حقیقت شد او خاموش و دم زد از شریعت^{۲۲}

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 می گوید: «شد او خاموش»، یعنی مصدر و منشأ 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، لا اقل 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 يك مفهوم کلیدی دیگر نزد عطار بپردازیم، و آن مفهوم عقل است. چیزی که در اینجا خاموش می شود 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 پیش از مفهوم شرع دستخوش تحولات معنایی شده است. مهمترین تحولی 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^{۲۳}. همین تحول 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 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 تمییز و تشخیص حسن و قبح امور بود. بنا بر این، 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 متوسّل شود.

مطلبی که اسمیث در اینجا بیان کرده است، به دلیل نواقص و محدودیتهایی که در این تحقیق وجود دارد نمی توان 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 خطی 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 بوده اند که این دو معنی را با هم جمع می کرده اند.^{۲۴}

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 می دهد، و تأکید می کند که انسان باید تسلیم شرع محمدی (ص) شود.

قدم از شرع او بیرون منه باز کزو گردی مگر تو صاحب راز^{۲۵}

علّت اینکه انسان برای پی بردن به اسرار آفرینش و شناخت حسن و قبح امور باید به شرع روی آورد معلوم است. تنها دوراه 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 می گیرد، و این راه را، به دلیل عجز ذاتی عقل، راهی می داند که به بن بست ختم می شود.

خرد در راه تو طفل بشیر است ز حکم شرع تو زار و اسیر است^{۲۶}

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 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 علّت عجز آن مطالبی گفته است که نظر او را تا حدودی به نظری که اسمیث به فلاسفه و معتزله نسبت می دهد 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 نمی‌برد. به عبارت دیگر، عطار عقل را به معنای وجود مستقلی در انسان، و همچنین در جهان کبیر، در نظر می‌گیرد. 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 می‌برد، آن را معادل عقل کلی فلاسفه یا «نوس» در نظر نمی‌گیرد. برای توضیح این مطلب لازم است نگاهی به جایگاه «نوس» یا عقل کلی در نظام فلسفی افلوطین، فلسفه‌ای که مسلمانان به عنوان فلسفه یونانی می‌شناختند، بیندازیم.

افلوطین به سه اقنوم 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 خوانده‌اند. «نوس» صادر اول است که مجرد محض است و علم و حیات از آن آغاز می‌شود، و حکمای اسلامی آن را معمولاً به «عقل» یا «عقل کلی» ترجمه کرده‌اند. پس از «نوس»، یا عقل کلی، «پسوخته» است که حکمای اسلامی آن را «نفس کلی» خوانده‌اند. این اقنوم خود از عقل کلی صادر شده، و یک مرتبه از ذات احدیت دورتر گشته، ولذا 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 می‌خورد و به شناخت حقایق نایل می‌شود، و از وجهی که به عالم پایین یعنی طبیعت دارد تدبیر عالم جسمانی می‌کند.^{۲۷} 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 مستقیماً 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 می‌خوانند. عطار نیز در این مرتبه به وجودی قائل می‌شود که او را «نایب دار الخلاقه» می‌خواند و اسم او را روح یا جان می‌گذارد.^{۲۸} بنابراین، وجودی که یونانیان «نوس» می‌نامیدند 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، يك مرتبه پایین تر از آن است. و این مرتبه، چنانکه ملاحظه کردیم، در نظام فلسفه نوافلاطونی مرتبه «پسوخه» است که معمولاً آن را «نفس» یا «نفس کلی» ترجمه کرده اند. بنابراین عقل یا خرد در حکمت اُنسی عطار، به خلاف آنچه اسمیت در مورد اشاعره گفته است، صرفاً يك فعل انسانی (تعقل) نیست، بلکه اسمی است از برای يك موجود در سلسله مراتب هستی، منتهی این موجود مجرد محض و به قول عطار از عالم امر نیست، بلکه مرتبه‌ای نازلتر از آن است. روح «نزد رب العالمین» است، در جوار حق است، و ساحت او «فضای قدس دارالملک» است که صفتش پاکی است^{۲۹}. اما عقل يك مرتبه از جوار حق دورگشته، و به عالم جسمانی نزدیک شده است، و لذا پاکی صفت او نیست.

همان گونه که در فلسفه نوافلاطونی نفس کلی دارای دوروی یا دووجه 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 يك دوراهی قرار می دهد: يك راه آن به اصل او و پدر روحانی او می رسد، و این راه ترقی اوست، و راهی دیگر به طبیعت می رسد و این راه تنزل و تباهی اوست. عقلی که در منجلاط طبیعت و عالم مادی گرفتار شده است نفس خوانده می شود. پس عقل به موجب این جایگاه بینابینی است که مکلف می شود و بنابراین تکلیف از او می خواهند 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 می شود. تکلیفی که به گردن عقل است، چنانکه ملاحظه کردیم، به موجب وضعیت او در عالم وجود است. به عبارت دیگر، دوراهی که عقل بر سر آن قرار گرفته است ناشی از سرشت اوست. عقل اصلاً ذاتاً متعلق به عالم جان است، ولی به دلالتی 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.

سوالی که در اینجا پیش می آید 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 دوروی او از اصل خود به دلیل خودرایی و نوعی خودخواهی و سرکشی است^{۳۰}. 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 ما نیز صادق است. نفس ما به دلیل خودرایی و خودخواهی است که از عقل جداگشته 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 يك نیاز و طلب ذاتی است. همان طور که از خود بیگانگی و غفلت نفس فردی حادثه‌ای در عالم صغیر و خود به منزله يك مورد از يك حادثه کلی در عالم کبیر است، تذکر نفس فردی و روی آوردن آن به عقل (نوس) نیز موردی از يك 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 افلوطین اجمالاً شرح دادیم، در حکمت اُنسی عطار نیز کم و بیش ملاحظه می‌شود. عطار وقتی عقل را مکلف می‌بیند که از راه شرع پیروی کند، اساس این تکلیف را در يك حادثه کلی در عالم کبیر می‌بیند. عقل در عالم کبیر از روح جدا گشته و علم استقلال و خودمختاری برافراشته است. این حالت را عطار سرکشی می‌خواند. همین حادثه کلی در عالم کبیر در مورد عقل جزئی یا عقل فردی در عالم صغیر نیز تکرار می‌شود. عقل انسان خودرایی و سرکش است، و این خودرایی و سرکشی منشأ همه گرفتاریها و غفلتهاست. برای رهایی از این گرفتاری و غفلت، عقل فقط يك راه در پیش دارد و آن روی آوردن به جان و تسلیم شدن به امری است که از عالم جان صادر می‌شود. این تسلیم شدن عقل فردی جنبه شخصی ندارد، بلکه بر پایه يك حادثه کلی و تکوینی در عالم آفرینش استوار است. همان گونه که سرکشی عقل فردی موردی است از سرکشی عقل کلی، ترك 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 می‌گوید، از عرش و آسمان و زمین و افلاک. در ضمن از روح سخن می‌گوید و پس از آن از عقل. وقتی به عقل می‌رسد می‌گوید: «عقل سرکش را به شرع افکنده کرد»^{۳۱}. این عقل (که «پسوخه» 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.^{۳۲} اما این سرکشی از او گرفته شده است. به عبارت دیگر، عقل خودش دست از سرکشی بر نداشته، 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 قرآنی، 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^{۳۳}

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 تصوف عطار (و همچنین فلسفه نوافلاطونی) را مطرح کرد. ولی این بدین معنی نیست که عطار در اینجا فقط با مسائل اخلاقی و احکام عملی سر و کار دارد، و به مسائل نظری و اعتقادی بی‌اعتناست. عطار نمی‌خواهد در اشعار مثنوی فقط به موعظه کردن و اندرز گفتن بپردازد. حکمت او هم جنبه عملی دارد و هم جنبه نظری. در واقع حکمت عملی و موعظه و بند و اندرز او برای این است که انسان در نهایت بتواند به اسرار آفرینش پی برد و حقیقت وجود خود و موجودات عالم صنع را بشناسد^{۳۴}. به عبارت دیگر، عطار به دنبال همان چیزی است که فلاسفه مدعی 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) دربارهٔ مبدأ و منشأ فلسفه و حکمت و ارزش آنها پیش کشیده است مطرح کنیم.

عطار لفظ فلسفه را به معنای فلسفهٔ مشایی 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 يك نکتهٔ شایان توجه نیز اشاره می‌کند. وقتی حکمت خود را با فلسفه مقایسه می‌کند به يك معنی وجه اشتراك این دو را در نظر می‌گیرد. وجه اشتراك 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 فلسفه‌اند. فلسفهٔ مشایی هم جنبهٔ عملی دارد و هم جنبهٔ 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 مدعای آنها هم سنگ می‌نماید - حکمت دینی او می‌خواهد همان سوالاتی را پاسخ گوید که فلسفه ادعای پاسخ گفتن به آنها را دارد. بنابراین، فرق میان فلسفه و حکمت از حیث دامنۀ قلمروشان نیست.

فرق میان فلسفه و حکمت را از این حکم ارزشی که عطار در حق آنها می‌کند آغاز می‌کنیم: فلسفه در ادعای خود کاذب است و حکمت صادق، فلسفه مدعی 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 ادعایی بکند. علت این امر در خاستگاه فلسفه و حکمت و در وسیله و راهی است که هر يك 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. علت شکست عقل و فکرت عقلی چیزی است که به ماهیت 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، دورگشته

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 می کند در واقع به سمت حقیقت حرکت نمی کند، بلکه دائم به دور خود می گردد.

رهبر عقلت از آن سست آمدست کو به نفس خویش خودرست آمدست^{۳۵}

این بود چگونگی کوشش فلسفی برای شناخت حقایق موجودات و علت شکست او. حال ببینیم وسیله‌ای که حکیم، یا شاعر حکیم، برای شناسایی از آن استفاده می کند 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 می رسد که روی به عالم جان آورد و شاهد اسرار را در آغوش گیرد. عقل فردی ما نیز فقط زمانی می تواند از حیرانی به در آید و به معرفت برسد که خود را تسلیم امر خدا، یعنی شرع یا شریعت، نماید.

عقل را قل باید و امر خدای تا شود هم رهبر و هم رهنمای^{۳۶}

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 امر 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 می شود. 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^{۳۷}. به همین دلیل عطار 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^{۳۸}. 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 پشاپشت دان»^{۳۹}. 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، شعرا و 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 با دل 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 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 ببینیم 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 جستجو 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. ورای عقل اطوار دیگری است^{۴۰}. و حقیقت و سرآشیاء و موجودات نیز در این اطوار شناخته می شود.

بنابراین، محقق از نظر عطار کسی است که از طور عقل بالاتر می‌رود و حقیقت و سراسمیه را با چشمی دیگر در این اطوار مشاهده می‌کند.

راهی که محقق طی می‌کند از نظر عطار راهی جز راه مصطفی (ص) نیست. همان گونه که شرح دادیم، عطار معرفت حقیقی و شناخت اسرار را منوط به پیروی از شرع می‌دانست. اهل تحقیق کسی است که حقیقت را با چشم سیر و به نور محمد (ص) مشاهده می‌کند.^{۴۱} 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 بینا کرده باشد.^{۴۲} 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 مسلمین از آنان داشتند، مانند فلاسفه اهل تقلید بودند.

فلسفی در کیف و در کم مانده	سفسطی در نفی عالم مانده
جمله بر تقلید سر افراشته	پیشوایان را چو خود پنداشته ^{۴۳}

در اینجا عطار به يك نکته مهم درباره ماهیت شناخت فلاسفه، به عنوان يك 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 کیف است، و کم و کیف هر دو از مقوله عرض است. اما اهل تحقیق به دنبال کم و کیف و اعراض دیگر نیست. او خواستار شناخت اشیاء کماهی است^{۴۴} و چنین شناختی از پرتو شناخت گوهر اشیاء به دست می‌آید. این گوهر نوری است که از آفتاب حقیقت در دل هر ذره‌ای تابیده است^{۴۵}. به عبارت دیگر، يك حقیقت و يك نور است که گوهر همه اشیاء را تشکیل می‌دهد^{۴۶}. و به همین دلیل شناخت هر ذره‌ای از ذرات عالم محقق را به شناخت حق می‌رساند.

عطار تفاوت میان شناخت اهل تحقیق و اهل تقلید را از لحاظی دیگر نیز مطالعه می‌کند، و آن کیفیت شناسایی آنهاست. شناختی که فلاسفه به کم و کیف اشیاء و موجودات پیدا می‌کنند از راه مفاهیم ذهنی و تصورات ذهنی است. این تصورات را عطار «خیال» می‌خواند^{۴۷}، و به طور کلی از عالمی که ما از راه حواس و عقل می‌شناسیم به عنوان خیال یاد می‌کند^{۴۸}. شناختی که از راه مفاهیم ذهنی و تصورات عقلی حاصل می‌شود شناخت بی‌واسطه نیست. در واقع این مفاهیم و تصورات حجابی است که میان انسان و گوهر اشیاء

حایل می‌شود. این تصورات و مفاهیم در میان اشخاص مشترک است و قابل نقل است. به همین دلیل این نوع شناخت تقلیدی است. اما شناختی که اهل حکمت بدان می‌رسند از راه این مفاهیم و تصورات نیست. حجاب تصورات 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 شرح 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 پکری است که اهل ذوق به دست می‌آورند.

معانی که از راه فکرت قلبی و تجربه ذوقی به دست می‌آید بکر است، اما در عین حال شخصی یا ذهنی (سوژکتیو) 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 فکرت 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^{۴۹}. و باز به همین دلیل است که او این تجربه را حاصل فکرت، و البته فکرت قلبی، می‌خواند تا بدین وسیله نشان دهد که می‌خواهد به بحثهای نظری بپردازد.

تا اینجا ما نشان دادیم که تجربه اهل تحقیق اگرچه ذوقی است، جنبه علمی و نظری دارد و از راه تفکر و فهم به دست می‌آید. اما سؤالی را که در مورد خصوصی بودن یا نبودن این تجربه ذوقی مطرح کردیم هنوز پاسخ نگفته‌ایم. چطور ممکن است تجربه ذوقی که تجربه‌ای است شخصی جنبه عام و علمی یا «عینی» (اِبْرَکْتیو) داشته باشد و بر اساس آن بتوان مکتبی را در حکمت بنیان نهاد. بنا نهادن يك مکتب مستلزم این است که در تجربه ذوقی که تجربه‌ای است شخصی چیزی باشد که برای دیگران نیز دریافتنی باشد. به عبارت دیگر، شناختی که از راه ذوق دست می‌دهد برای اینکه به صورت «حکمت» و به طور کلی يك مکتب فکری درآید باید وجهی برای عینی بودن (اِبْرَکْتیو ته) داشته باشد. در مورد شناخت عقلی این عینیت از راه مفاهیم و تصورات عقلی که جنبه همگانی دارد تأمین می‌شود و لذا مسأله عینیت مطرح

نمی‌شود. ولی چون عطار این نوع شناخت را تقلیدی و مردود می‌خواند و به جای آن شناخت ذوقی را پیش می‌کشد و در شناخت ذوقی مفاهیم و تصوّرات عقلی از صحنه خارج می‌شود، لذا عینیت این شناخت باید از راه دیگری تأمین شود. برای حلّ این مسأله عطار بار دیگر به شرع متوسّل می‌شود.

شرع و مسأله عینیت (ابژکتیویته) شعر حکمت

سؤالی که مطرح کردیم سؤالی است مهم و پاسخ آن یکی از عمیقترین نکات فلسفی و عرفانی را در برمی‌گیرد. این پاسخ در واقع فرق میان فلسفه و عرفان غیر دینی از یک سو و عرفان دینی را از سوی دیگر روشن می‌سازد. فلسفه و عرفان نظری هر دو مدّعی 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 می‌خواند 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 می‌شود که باعث می‌شود این تصوّف یا حکمت نه تنها از فلسفه بلکه از عرفان غیردینی 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 می‌آید. اهل تحقیق از نظر عطار کسی است که از برکت تسلیم شدن به شرع و انس با آن به حکمت ذوقی می‌رسد. شرع اسراری است که خداوند در عالم روح به انسان آموخته است. ذوق و فهمی که شاعر حکمت از راه تحقیق به دست می‌آورد ذوق و فهمی است که از همین اسرار حاصل می‌کند. همین امر است که تجربه شاعر حکمت را، اگرچه ذوقی و شخصی است، از خصوصی بودن خارج می‌کند. بنابراین، معانی شعر حکمت اگر چه بکر است، ولی این بکر بودن به معنای آن نیست که هیچ سابقه‌ای 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 می‌رسد. عطار این نکته را بارها در مثنویهای خود یادآور شده است. ابیاتی که وی در ابتدای مثنویهای خود درباره معراج پیغمبر (ص) سروده است دقیقاً به سابقه معانی اشعار حکمت او اشاره می‌کند. معراج محمد (ص) در حقیقت اصل و سرچشمه حکمتی است که شیخ می‌خواهد در مثنویهای خود شرح دهد.^{۵۰} 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 يك 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 ابو بکر^۵ 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 وال من والاہ اندر شأن اوست^{۵۲}

به دنبال آن حضرت، دیگران نیز هر يك به سهم خود جامی نوش کردند. این جامها مختلف بود، ولی شرابی که در همه آنها ریختند از يك خمخانه 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 می‌توان بر اساس 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 يك 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 آنها است، و لازمه ذوق این است که هر کس خودش به تحقیق و تفکر بهره‌دازد. ابو بکر، از نظر عطار، اولین کسی بود که به يك چنین تجربه ذوقی دست یافت و جام حکمت از شراب شرع محمدی (ص) نوش کرد. اما ابو بکر تنها کسی نبود که به حکمت ذوقی دست یافت. در حقیقت عده کسانی که از شراب شرع محمدی (ص) نوش کرده‌اند بسیار است و عطار نیز خود را یکی از ایشان می‌داند. هر يك از این اشخاص ذوق و فهم خود را داشتند، و هر يك 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 آنها، به دلیل شباهت شکل جامها، وجود دارد. به عبارت دیگر، هر چند که هر اهل ذوقی شراب شرع را در جام خود نوش می‌کند، ولیکن جامها در میان هر گروهی یا قومی متحدالشکل است. متحدالشکل بودن جامها در واقع حاکی از

خصوصیات مشترک روحی هر قومی است. به عبارت دیگر، قومیت يك 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) داشته‌اند، و شراب شرع را در جام متحدالشکل ذوق و فهم خود ریخته‌اند. 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 يك امر تصادفی نیست. تجربه ذوقی از راه تفکر قلبی است، و زبان مجلای تفکر^{۵۳}.

عطار حکمت دینی و ذوقی خود را در ظرف شعر فارسی ریخته است. اما اشعاری که عطار سروده است همه شعر حکمت نیست. همانطور که می‌دانیم، شیخ علاوه بر مثنویهای خود، غزلیات و قصاید و ترانه‌هایی 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 در هنگام سرودن این دو نوع شعر وجود دارد. تجربه شاعر در هنگام سرودن شعر حکمت تجربه‌ای است حکیمانه، ولی تجربه‌ای که او در هنگام سرودن رباعیات و دوبیتی‌ها و قصاید و بخصوص غزلیات داشته است تجربه‌ای است عاشقانه. موضوع اصلی اشعار دیوان اساساً عشق است و از این رو این اشعار را می‌توان به طور کلی شعر عشق نامید. برای اینکه ماهیت و حد 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 غیر دینی نهادیم و بدین ترتیب شعر را به طور کلی به دو نوع یا دو قسم تقسیم کردیم. در يك جا عطار این دو نوع شعر را «شعر مدح و هزل» و «شعر حکمت» خوانده و در ذم یکی و در مدح دیگری گفته است

شعر مدح و هزل گفتن هیچ نیست شعر حکمت به که در وی پیچ نیست^{۵۴}

اما دایره شعر «غیر حکمت» نزد عطار وسیعتر از این است. «شعر مدح و هزل» فقط يك دسته از اشعار غیر دینی و غیر شرعی است. در حقیقت شعر غیر دینی 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 ۵۵

تقلیدی بودن اشعار اهل تقلید در حقیقت به نوع شناسایی شاعر اشاره می کند. شناسایی شاعر اهل تقلید شناسایی حسی و عقلی است، و سروکار شاعر با تصوّرات ذهنی و خیالی است. این تصوّرات و خیالات و مفاهیمی که ذهن از آنها می سازد شخص را از عین وجود موجودات دور می سازد، و در واقع حجابی می شود میان شاعر و متعلّق شناسایی او.

خیالست آنچه دانستی و دیدی صدایست آنچه در عالم شنیدی
خیال و وهم و عقل و حس مقامست که هر يك در مقام خود تمامست
ولی چون زان مقام آبی برون تو خیالی بینی آن را هم کنون تو ۵۶

اما در شعر حکمت شاعر از این تصوّرات و مفاهیم ذهنی و خیالات برکنار است. شاعر حکمت اهل تحقیق است، سروکار او با عین موجودات است، یعنی حقیقت اشیاء گماهی ۵۷. شناسایی شاعر در این مرتبه قلبی است نه عقلی، و خاصیت این شناسایی ذوقی بودن آن است. تجربه شاعر تجربه ای 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 در می یابد. به عبارت دیگر، شاعر حکمت اگر چه اسرار و رموز عالم را از راه فکر قلبی ادراک می کند، اما این اسرار و رموز قبلاً به صورتی دیگر بیان شده است و شاعر علم و حکمت خود را از همین منبع و سرچشمه که شریعت خوانده می شود به دست می آورد. عطار خود را جزو این دسته از شاعران می داند و شعر خود را جواهری می خواند که از دریای وحی محمدی (ص) برگرفته است.

زهی عطار کز نور محمد شدی مسعود و منصور و مؤید

از و در جان و در دل مغز داری از آن این دره‌های نغز داری
زبان تو از و آمد گهردار زقر بحر جان هر دم گهربار^{۵۸}

شناسایی و ادراک شاعر حکمت هر چند ذوقی و حضوری است و از راه فکر قلبی به دست می‌آید، بالاترین و آخرین مرتبه از مراتب شناسایی نیست. درورای 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 صُنع 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 را وی با يك صفت خاص از صفات حق برقرار کرده و آن حب یا عشق است. شاعر در این مرتبه عاشق است و حق معشوق. بنابراین اشعار او اشعار عاشقانه است. شعر او شعر عشق است. معانی که در این شعر اظهار می‌شود معانی است که به حالات و صفات عاشق از يك سو و صفات معشوق و تجلیات او از سوی دیگر مربوط می‌شود. پس شعر عشق قسم دیگری است از اشعار فارسی که اگر چه نزد عطار و شعرای اصیل دیگر تقلیدی نیست^{۵۹} و مانند شعر حکمت تحقیقی و ذوقی است، اما با شعر حکمت یکی نیست.

بدین ترتیب، شعر از حیث معنی به سه دسته تقسیم می‌شود: دسته اول شعر تقلیدی و غیردینی 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 به کمال خود رسانید.

محققان شعر فارسی تاکنون شعر صوفیانه را فقط يك نوع شعر پنداشته‌اند، و به تفاوت مهمی که میان شعر حکمت و شعر عشق وجود داشته است عنایتی نکرده‌اند. این بی‌توجهی بیشتر به زبان 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 می‌گوید و از حکمت آن و اسرار و رموز موجودات پرده بر می‌دارد، 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 تحوّل‌ی 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 آراء 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 همر، شعر را از حیث معانی آن به سه قسم تقسیم می‌کند. این تقسیم سه‌گانه، همانند تقسیمی که ما از شعر فارسی کردیم، ناظر به روانشناسی شاعر و حالات و مراتب سه‌گانه‌ای 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 لذت و ارضاء 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 متعلق شناسایی شاعر را تصورات و مفاهیم ذهنی که از عالم محسوس گرفته شده است می‌دانند. و هر 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 (مُدرك) 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 ورای 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 بالنتیجه 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 تصوف عطار قابل مقایسه و تطبیق است. خالی شدن از خود و پر شدن از خدا در تفکر پروکلس نظیر فنای از خود و بقای به حق یا معشوق در تصوف 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»

تا اینجا به جنبه‌های مشترک تقسیم سه‌گانه 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 مسلمان پای بند شرع و وحی اند. ولی پروکلس چنین پای بندی و التزامی ندارد.

اختلاف دیگر مربوط به مرتبه سوّم است. این مرتبه نزد عطار مرتبه عاشق 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 سوّم از نظر پروکلس اسطوره (myth) است، در حالی که محتوای شعر عشق معنایی است که به یک صفت الهی یعنی حبّ یا عشق و نسبت انسان با آن مربوط می‌شود.

پروکلس در مورد مرتبه دوّم نیز از افلاطون یاد می‌کند و آثار او را از حیث استفاده‌ای که وی از اسطوره کرده است به‌عنوان شعر نوع دوّم 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 اوّل است، یعنی شعر اهل تقلید و کسانی که با تصوّرات و مفاهیم سروکار 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 پایین تر از شعر خدایی شاعر دیوانه است. این مصادیق در شعر فارسی وجود ندارد.^{۶۲}

اختلافاتی که میان اقسام سه‌گانه شعر نزد پروکلس و عطار برشمردیم ناظر به محتوای اشعار بود، آن هم تا جایی که مربوط به شعر نوع دوّم و سوّم می‌شود. اما در مورد ساحت وجودی شاعر در مرتبه دوّم و سوّم و قوه 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.^{۶۳}

پروکلس وقتی از شعر نوع دوّم 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 مخیّل، در نظر می‌گیرد و لذا آثار ادبی افلاطون را که در آنها از اسطوره استفاده شده است به‌عنوان شعر در نظر می‌گیرد. اما معنای شعر در ترکیب «شعر حکمت» نزد عطار سخن منظوم است. تلقی عطار از «شعر حکمت» به‌عنوان سخن منظوم موضوع مهمی است. منظوم بودن «شعر حکمت» 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. 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 حکمت است بلکه از این حیث که شعر است.

د. خاصیت نظم و نسبت آن با شرع

سابقه تاریخی شعر حکمت

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 درباره 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 پیش‌روی 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. به عبارت دیگر، باید بگوییم که این سؤال حتی بیش از آنکه برای ما مطرح باشد، در عصر عطار مطرح بوده است.

ما امروزه وارث يك سنت کهن و يك گنجینه ارزشمند در تاریخ ادبیات فارسی هستیم و دهها اثر بزرگ مانند حدیقه سنایی و مثنویهای عطار و نظامی و مولوی و هفت پیکر جامی در دست داریم که در آنها افکار عمیق عرفانی و دینی و حکمت‌آمیز به زبان شعر بیان شده، و لذا استفاده از شعر برای بیان حکمت دینی و عرفان و تصوف 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 اوائل 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.^{۶۴}

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 ما بعدالطبیعی 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، و از سوی دیگر حکمت معنوی و تصوف نظری که تا آن زمان به نثر بیان می شد اجازه یافت تا از آن به بعد به زبان شعر بیان شود. این همان چیزی است که ما پیوند شعر فارسی و تصوف خوانده ایم^{۶۵}. 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 در آمده است نه به نثر.

پیدا شدن این آثار در ادب فارسی مبتنی بر ارزیابی و نقدی بود که پایه گذاران این سنت یعنی سنایی و عطار از شعر کردند. این ارزیابی و نقد بر اساس ملاک خاصی بود. این دو شاعر باید عمل خود را از لحاظ شرعی توجیه می کردند. 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 نكوهشی که قرآن از شعرا کرده 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 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 حد 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 متضاد

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.

دست ازین شاعری و شعر بدار	ای سنایی چو شرع دادت بار
که گدایی نگارد اندر دل	شرع دیدی ز شعر دل بگسل
چون به سنت رسید مسخره ایست ^{۶۶}	شعر بر حسب طبع و جان سره ایست

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 ملامت 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 باریافت باید دست از شاعری

که بالنبسه با شرع مقامی پست است بردارد.

چرا مقام شاعری تحقیر آمیز است؟ در بیت سوّم به این سؤال پاسخ داده شده است. شعر زائیده طبع است. عالمی که شعر از آن برمی خیزد 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 نمی تواند برابری کند.

سنایی به دنبال این ابیات توضیح بیشتری در مصخرگی شعر در مقام مقایسه با شرع می دهد. شعر همه غمز است، در حالی که نکته‌های انبیاء (شریعت) همه رمز. شعر صبح کاذب است و شرع صبح صادق. سنایی این حکم را در مورد اشعار خودش نیز صادق می داند و همه آنها را نتیجه ناقصی عقل خود می داند. کمال عقل در پیروی از شرع است، در بالا رفتن و ترقی به عالم جان است، نه فر و رفتن در گرداب طبیعت. و چون سرودن حدیقه نتیجه عقل بوده است و گرفتار شدن در غمز و غمّازی، شاعر از کرده خود توبه می کند و می گوید:

گر زیم بعد ازین نگویم من در جهان بیش و کم به نظم سخن ۶۷

بدین ترتیب، سنایی شاعری خود را تحقیر و نکوهش می کند و عهد می کند 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، مسأله‌ای 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 صنع 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 آنها 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 جان عاقلان، مایهٔ 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»^{۶۸}.

این بود دو 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 صبح کاذب دانسته و مردود شمرده، و از سوی دیگر اشعار خود را منتسب به شرع نموده و بدان فخر کرده است. این دو حکم ناسازگار را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ آیا سنایی بر استی 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 دربارهٔ 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 نموده است. اما پیش از اینکه به سراغ عطار برویم بهتر است برای رفع يك 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 يك 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.^{۶۹}

پاسخ فوق نه 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 شدت انتقاد کرده است^{۷۰}، ولیکن در اینجا او دربارهٔ 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 مرحلهٔ اول شاعری خود اشاره کرده، زمانی که هنوز به تصوف 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 دربارهٔ شاعری خودش سخن گفته، ولی حکم اول مربوط به اشعار مرحلهٔ اول زندگانی او و حکم دوم مربوط به مرحلهٔ دوم بوده است.^{۷۱} ولی این توجیه و تعلیل نیز نادرست است و ناشی از عدم درک صحیح منظور سنایی است. سنایی اگر می‌خواست از شعر غیردینی دست بردارد، تصریح می‌کرد و به جای اینکه از خودش بخواد از شاعری به طور مطلق دست بردارد خود را دعوت می‌کرد 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 زندگی شاعری خود، سروده باشد.

سنایی البته دو مرحله در شاعری داشت، و وجود همین دو مرحله در زندگی اوست که ممکن است بعضی را به این فکر بیندازد که ابیات آخر حدیقه که به ظاهر متناقض می‌آید مربوط به مراحل دوگانه است. ولی وقتی به سراغ عطار می‌آییم این بهانه به کلی بی‌اثر می‌شود. عطار نیز ابیاتی گفته است که همین حالت را در او نشان می‌دهد. يك جا از شاعری خود ابراز ناخشنودی کرده و يك جا بدان تفاخر نموده است. عطار، تا جایی که ما می‌دانیم، دو مرحلهٔ متفاوت در شاعری نداشته است. عطار از جوانی صوفی بوده و همهٔ اشعارش در تصوف است و شعر او سراسر دینی و مطابق شرع است. در عین حال، وی مانند سنایی از همین شاعری ابراز ناخشنودی می‌کند. خوشبختانه عطار خودش این مسأله را حل کرده است، و راه حل او در مورد سنایی نیز صادق است.

راه حلّ عطار: شریعت و طبیعت

مسألهٔ نكوهش شعر از يك سو، و ستایش از شعر و تفاخر به شاعری از سوی دیگر، مسأله‌ای است که اساساً به نظر عطار دربارهٔ ماهیت شعر و نسبت آن با شرع مربوط می‌شود. عطار چه زمانی که شعر و شاعری را می‌ستاید و چه زمانی که آن را نكوهش 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 جنبهٔ زیبایی شناسی (استتیک) داشت. در اینجا مراد از شعر مفهوم انتزاعی آن و مطلق شعر بود نه اشعار و ابیاتی که شاعران سروده‌اند. شعر سخن است، سخن منظوم، و احسن الأشیاست^{۷۲}. دلیل دوم جنبهٔ

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 ذم نفس و مدح پیامبر (ص) و بزرگان دین سروده اند.^{۷۳} 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 صنع است؛ حقایقی است که از دریای جان به دل شاعر که ظرف قابلیت و استعداد اوست رسیده و شاعر آنها را به نظم درآورده است. عطار نه تنها این نوع شعر را از لحاظ شرع و دین جایز می داند، بلکه به خود حق می دهد که به خاطر آن دم از تفاخر و خودستایی زند. این تفاخر و خودستایی تا حدودی به دلیل هنرنمایی و صنعت گری 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.^{۷۴} 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 می کند. چرا؟ پاسخ این سؤال را سنایی تلویحاً در همین بیت خود در حدیقه داده است، وقتی می گوید:

ای سنایی چو شرع دادت بار دست از این شاعری و شعر بدار^{۷۵}

شاعر زمانی دست از شعر و شاعری باید بردارد که به شرع بار می یابد - «شرع دیدی ز شعر دل بگسل». به عبارت دیگر، چیزی که شعر را مسخره می نماید ایستادن آن در مقابل شرع است. این نه بدین معنی است که شعر بالضروره 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

می نگردد. او از شعر خود به لحاظ معانی آن انتقاد نمی کند، بلکه به دلیل نقصی که بیان این معانی از زبان او در مقایسه با بیان این معانی از زبان شارع دارد، انتقاد می کند. چرا شعر از دیدگاه شاعر ناقص است و چرا او آن را تحقیر می کند؟ 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 می آید؟ 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 دوراه ممکن است معانی خود را در یابد، یکی از راه تقلید و دیگر از راه تحقیق. شعری که در اینجا منظور نظرم است 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 در می آورد و شعر می گوید چیست؟ این معانی بالضروره نباید به نظم در آید. 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 نیروی 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 که بدان طبیعت می گویند. این مراتب سه گانه در عالم صغیر یعنی انسان نیز می تواند متحقق باشد. اینکه می گوئیم «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 می کند و به دریا می رود. غواص این بحر عقل اوست^{۶۶} و جواهری که از دریای جان

بیرون می آورد معانی بکر است. پس از اینکه عقل معانی را از قعر دریای جان به چنگ آورد، به ساحل طبیعت می آید و از نیروی آن برای بیان آن معانی مدد می گیرد. طبیعت در اینجا منشأ فعل و حرکت است، و فعل و حرکتی که از شاعر صادر می شود همانند حرکتی است که از حیوانات (به سبب نفس حیوانی) سر می زند.^{۷۷} پس شاعر در هنگام سرودن شعر به قوه ای متوسل می شود که در نفس حیوانی اوست و این نفس در سلسله مراتب موجودات فروتر از جان و عقل است.^{۷۸} البته، این قوه محرکه سبب پدید آمدن صورت سخن اوست نه معانی آن. بنابراین شعر حکمت شعری است که معانی آن بر اثر اتصال عقل با شرع در عالم جان بردل 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 زاینده طبع است. ولی سجع در سخن پیامبر (ص) هیچ نسبتی با طبیعت ندارد.

شعر از طبع آید و پیغامبران طبع کی دارند همچون دیگران^{۷۹}

اگر سخن پیامبر (شریعت) زاینده طبع نیست، پس چگونه و به چه سبب پدید آمده است؟ پیغمبر با چه واسطه ای به اظهار شرع می پردازد؟ عطار پاسخ می دهد که اگر چه پیامبر (ص) شرع را با واسطه بیان می کند، ولی این واسطه طبیعت نیست، بلکه روح قدسی یعنی جبرئیل (ع) است. جبرئیل 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^{۸۰}

پس همان گونه که معانی سخن پیامبر (ص) از عالم جان است، اظهار این معانی نیز به واسطه همان عالم صورت می گیرد. 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 نمی کند و به خود جرأت نمی دهد 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 پختن مانند می کند. 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 می کند و این به مثابه زر پختن است. ظرفی که این معانی در آن می پردازد دل شاعر است. بدیهی است که بهره ای که شاعر اهل تحقیق از معدن معانی شرع برده است متناسب با قابلیت و ظرفیت اوست. پس از اینکه زر پخت، شاعر قدم دیگری برمی دارد 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^{۸۱}

پیغمبر چه می کند؟ او نیز زر معدن جان را به بازار جهان می آورد، اما او به خلاف شاعر، زر را در میزان عروض وزن نمی کند، 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 می شود. اما پیامبر را کار با معدن جان است و زر این معدن را حدی نیست، و لذا زر شریعت در میزان نمی گنجد.

گر بسنجی زر زر موزون بود و ر بسی باشد ز وزن افزون بود
زر چو در میزان نمی گنجد بسی پس زر بسیار چون سنجد کسی

زر بسی سختن نه بس کاری بود
چون پیامبر خواجه اسرار بود
چون توان سختن چو بسیاری بود
در خور برش سخن بسیار بود
همچنان ناسخته می شد از برش^{۸۲}
چون به سختن در نمی آمد زرش

پس پیامبر به دلیل اینکه «خواجه اسرار» است و زرا و بسیار، کلامش موزون نیست و شاعری نکرده است. بنابراین، شاعر نبودن پیامبر دقیقاً به دلیل برتری مقام و مرتبه اوست. سخن شاعر البته بهتر از سخن کسی است که معانی حکمت و زرا اسرار را به نثر بیان می کند. اما نثری که در سخن پیامبر است این نثر نیست. سخن پیامبر ورای نثر و نظم کسانی است که از راه فکرت قلبی و ذوق و فهم خود از شرع گفته اند. سخن پیامبر متعلق به ساحتی ورای ساحت سخن خلق است. سخن او سخن خلق نیست، بلکه سخن حق است. در حقیقت پیغمبر 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^{۸۳}

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 داور 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 یکی سخنان منظوم شعرای اهل تقلید است، و دیگر سخنان منثور 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 منثور 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 ویرای طبیعت است. بنابراین، وقتی شعر را، شعر حکمت را، با خود شریعت که کلام الهی است بسنجیم ارزش خود را از دست می‌دهد. بدین جهت است که سنایی شعر خود را در برابر شرع یا شریعت مسخره می‌داند و به خود می‌گوید 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 «یؤتی الحکمة»^{۸۴} و از برکت وحی محمدی (ص) به دل اورسیده است، باز در پیشگاه شرع و شریعت رنگ می‌بازد.

خاتمه: خاموش شدن نفس

سنایی و عطار هر دو وقتی شعر خود را با شرع یا شریعت مقایسه می‌کنند آن را بی‌ارزش و شاعری خود را در خور نکوهش و ملامت می‌بینند. و از سوی دیگر، هر دو به دلیل ارزش معانی آن و صنعتی که در شاعری به کار برده‌اند، بدان تفاخر می‌کنند. در اینجا میان این دو شاعر تفاوتی دیده می‌شود، و آن این است که سنایی ابتدا شعر و شاعری خود را در مقایسه با شرع یا شریعت بی‌ارزش می‌بیند، و سپس آن را در مقایسه با سخن خلق ارزشمند و درخور تحسین. اما عطار درست به عکس این عمل می‌کند، یعنی اول شعر خود را با سخن دیگران مقایسه می‌کند و بدان تفاخر می‌کند، و سپس آن را با شرع مقایسه می‌کند و آن را نکوهش می‌نماید.

ترتیبی که عطار رعایت کرده است منطقی‌تر است. در تفاخر نمودن، شاعر به میان خلق می‌آید و در حق سخن خود داوری می‌کند. پس از آن بار دیگر شاعر به خود می‌آید و بی‌قدری شعر خود را در برابر سخن حق و شرع در نظر می‌گیرد. 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 می‌کند، خواننده را با خودی و انانیت شاعر رها می‌کند، اما عطار همینکه سخن را به اوج خود رساند، لب از سخن فرو می‌بندد. در واقع، عطار با این شیوه سیر منطقی اندیشه خود را در شاعری تصویر می‌کند. شاعر با شعر خود از طبیعت برمی‌خیزد و از نردبان معانی بالا می‌رود و در دریای جان غرقه می‌شود. در همین تصویر عطار يك بار دیگر به نسبت شعر حکمت با شرع و عالم روح اشاره می‌کند.

در مصیبت‌نامه، پس از اینکه عطار خود را سلطان سخن و اعجوبه آفاق و خاتم الشعراء علی الاطلاق، نامید^{۸۵}، ناگهان چرخشی به سخن خود می‌دهد و می‌گوید:

ای درینا هر چه گفتم هیچ بود^{۸۶}

شاعر در اینجا شعر خود را به زمین زده و آنچه مایهٔ 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 بز^{۸۷}

در این مصرع عطار به نکتهٔ 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 مرتبهٔ طبیعت تنزل کرده است^{۸۸}. شاعر آنچه می‌گوید از روی طبع و طبیعت است، و لذا اگر معانی سخن او از عالم جان است، صورت سخن و نظم آن زائیدهٔ طبع است. طبیعت مرتبهٔ حیوانی است و به همین دلیل شیخ نفس را حیوان - گاهی خر، و گاهی سگ - می‌خواند^{۸۹}. در این مرتبه نفس به نهایت سرکشی رسیده و کافر شده است، و به همین جهت است که شاعر شعر خود را بت می‌خواند^{۹۰}.

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 عروج از مرتبهٔ طبیعت و حیوانی به مرتبهٔ انسانی، یعنی به مرتبهٔ جان. شاعر با گردن زدن نفس خود می‌خواهد آثار جنب و جوش را در مرتبهٔ حیوانی از بین ببرد، یعنی دست از شاعری بردارد. فقط از این راه است که او می‌تواند 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 می‌خواهد لب از شاعری فرو بندد و خاموش گردد.

مریدی از مریدان شیخ ابوالقاسم کرکانی، یکی از بزرگترین مشایخ خراسان در نیمهٔ اول قرن پنجم، خطبه‌ای مسجع در نعت و توحید خدای تعالی انشا می‌کند و پیش شیخ ابوالقاسم می‌آورد.

چون بخواند آن خطبه را در پیش او خواست تحسین طبع دوراندیش او^{۹۱}

خطبهٔ مسجع مانند شعر زائیدهٔ طبع است، و مرید اگر چه خطبه‌اش در توحید است و مطابق شرع، ولی صورت و بیان این معانی نشانهٔ نفسانیت است. همین نفس است که خواستار

تحسین است. مرید گمان می کند که معانی خطبه شیخ را به تحسین برمی انگیزد. ولی او اشتباه می کند. چیزی که شیخ مشاهده می کند انانیت و غروری است که مرید در دام آن گرفتار شده است.

آن دل بیکار کاین بر هم نهاد	شیخ گفتا بر دلم صد غم نهاد
نبودش بی هیچ شك پروای این	هر که دل زنده است در سودای دین
شغل مشغولان پندار این بود ^{۹۲}	یک نشانِ مرد بیکار این بود

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 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^{۹۳}

داوری 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^{۹۴}) 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 يك حکمت شناس ^{۹۵}

یادداشتها

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. (مخزن الأسرار در سال ۵۷۲ انجام 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 می‌گوئیم 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 غزلیات خود شعر دیگری آفریده است که ما آن را «شعر عشق» نامیده‌ایم، در حالی که نظامی از «شعر حکمت» فراتر نرفته است و شاید به همین دلیل است که وی همانند سنایی و عطار به خاطر سرودن این قبیل اشعار (یعنی «شعر حکمت») تفاخر می‌کند ولی به خلاف ایشان از شعر و شاعری نکوهش نمی‌کند.
۲. «و ما علمناه الشعر و ما یتبئ له» (یس، ۶۹): در سوره الحاقه (آیه ۴۱) نیز می‌فرماید: «و ما هو یقول شاعری».
۳. «إنا لتأرقوا آلہینا لشاعر مجنون. بل جاء بالحق» (الصافات، ۳۶ و ۳۷).
۴. این چهار آیه را عرفان شاهد بر اساس 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.
۵. در ترجمه فارسی این آیات از ترجمه جدید آقای عبدالمحمد آیتی استفاده شده است.
۶. رجوع کنید به مقاله نگارنده به نام «نقد فلسفی شعر از نظر عطار و عوفی» در معارف، سال چهارم، شماره ۳، آذر-اسفند ۱۳۶۶، ص ۳ تا ۱۸.
۷. این دو جنبه را در ارزیابی هم که شیخ از دیدگاه زیبایی شناسی کرده است ملاحظه می‌کنیم. عطار در اثبات این معنی که شعر به عنوان يك مفهوم مطلق و انتزاعی احسنُ الأشياء است به حجیت بزرگان عالم ادب متوسل شده و قول ابو محمد خازن را نقل کرده و سپس از لحاظ نظری ادعا کرده است که شعر مانند شرع مایه آرایش و حسن عالم سخن است (بنگرید به مقاله «نقد فلسفی شعر»، ص ۱۱).
۸. ابیات عطار را درباره اخباری که حاکی از شعر دوستی پیامبر (ص) است مقایسه کنید با مطالبی که عبدالقاهر

- جرجانی در *دلایل الاعجاز* (به تصحیح محمد رشیدرضا، بیروت، ۱۳۹۸ ق، ص ۲۰) گفته است.
۹. مصیبت نامه، فریدالدین عطار، تصحیح نورانی وصال، تهران، ۱۳۳۸.
 ۱۰. همان، 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» (*دلایل الاعجاز*، ص ۱۳).
 ۱۱. مصیبت نامه، ص ۴۷.
 ۱۲. همان، ص ۵۰؛ و مقایسه کنید با *دلایل الاعجاز*، ص ۱۴.
 ۱۳. درباره تحول شعر و شاعری در صدر اسلام رجوع کنید به: مقدمه، ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، تهران، ۱۳۵۳، ص ۴-۱۲۴۱ 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.
 ۱۴. شعر چیست این جمله در بگشادنتس شرح چندینی عجایب دادنتس (مصیبت نامه، ص ۴۶)
 ۱۵. مصیبت نامه، ص ۵۰.
 ۱۶. تهاونوی هم در *کشاف اصطلاحات الفنون* (کلکته، ۱۸۶۲ م، ج ۱، ص ۷۶۱) این دو لفظ را مترادف هم دانسته است.
 ۱۷. *رک. کشف اصطلاحات الفنون*، ج ۱، ص ۷۵۹.
 ۱۸. مشخصات کتابشناسی این مقاله چنین است:
- Wilfred Cantwell Smith, «The Concept of Shari'a Among Some Mutakallimūn», in *Arabic And Islamic Studies In Honor of Hamilton A.R. Gibb, E.J.*, Brill, Leiden, 1965, pp. 581-602.
۱۹. اسمیث خود بر نقایص کار خود تأحدودی واقف بوده است. مهمترین این نقایص محدودیت منابع اوست. بدیهی است که آثار متکلمان این دوره جزو مهمترین آثار عربی است که می بایست مورد مطالعه قرار گیرد. اما آثار صوفیه نیز فوق العاده مهم است. وانگهی، اسمیث فقط آثار عربی را مورد مطالعه قرار داده است، در حالی که آثار فارسی این دوره اهمیت کمتری ندارند. به نظر نگارنده آثار فارسی این دوره، بخصوص آثار صوفیه، از قبیل شرح تعرف مستملی بخاری و آثار شیخ احمد جام، و همچنین آثار اسماعیلیه و حتی آثار فلسفی (مانند ترجمه و شرح فارسی *فصّه حین یقظان*، به تصحیح هانزی کرین، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۶، ص ۳۳-۳۰) منابعی است که می توان در تحقیقات جداگانه مورد مطالعه قرار داد.
 ۲۰. پروفیسور دوپرون نیز که کتاب مستملی با نام «شعر و شرع» (*On Piety and Poetry*) درباره سنایی نوشته است، در مقاله ای 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 این نویسنده به تحلیل این معنی و بیان منظور دقیق سنایی نپرداخته است.
۲۱. الهی نامه، فریدالدین عطار، تصحیح هلموت ریتز، استانبول، ۱۹۴۰.
 ۲۲. همان، ص ۲۰.
 ۲۳. سبزه تحول معنایی «عقل» موضوع فوق العاده مهمی است در تاریخ اندیشه در اسلام که باید درباره آن تحقیقات گسترده ای به عمل آید. اهمیت این موضوع را نگارنده در مقاله ای دیگر یادآور شده و گوشه ای از این تحول 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 ۳۸-۷۰). درباره رابطه عقل و وحی نیز آربری کتاب مستقلاً 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).
۲۴. مثلاً بنگرید به قصه حنّ بن یقظان (ترجمه و شرح فارسی)، ص ۳۱ و به حدیقه الحقیقه، سنایی، تصحیح مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۳-۲۰۲ و ۴-۳۱۳.
۲۵. الهی نامه، ص ۲۰.
۲۶. همان، ص ۱۲.
۲۷. برای توضیح بیشتر در این باره رجوع کنید به: درآمدی به فلسفه افلوطین، تألیف نگارنده، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۴، ص ۳-۴۲.
۲۸. استفاده از لفظ «روح» یا «جان» به جای عقل یا عقل کلّی در فرهنگ اسلامی اختصاص به عطار ندارد، بلکه عموم صوفیه چنین کرده‌اند. در عرفان و تصوف، از جمله تصوف شعر فارسی، وقتی در عالم کبیر سخن از روح یا جان به میان می‌آید مراد صادر اول یا «عقل کلّی» فلاسفه (نوس) است. این نکته را در سوانح احمد غزالی، فصل اول، به وضوح می‌توان ملاحظه کرد. این لفظ را صوفیه به دلیل تعهدی که نسبت به قرآن داشته‌اند، مانند اکثر اصطلاحات خود از قرآن گرفته‌اند. معنی نفس نیز در تصوف با آنچه فلاسفه نفس می‌گویند فرق دارد. این مطلب را داود قیصری در مقدمه شرح فصوص الحکم به وضوح شرح داده می‌نویسد: «و ما یسمی باصطلاح الحکماء بالعقل المجرد یسمی باصطلاح اهل الله (یعنی صوفیه) بالروح و لذلك یقال للعقل الاول روح القدس و ما یسمی بالنفس المجردة الناطقه یسمی عندهم بالقلب اذا كانت الکلیات فیها مفصلة و هی شاهدة اياها شهوداً عیانیا والمراد بالنفس عندهم النفس المنطیقة الحیوانیه» (شرح فصوص الحکم، داود قیصری، چاپ افست از روی چاپ سنگی، قم، ۱۳۶۳، ص ۱۱). عطار نیز وقتی می‌خواهد از قوه‌ای سخن گوید که فلاسفه آن را «نفس ناطقه» می‌خوانند، از لفظ دل یا قلب استفاده می‌کند، و نفس نزد عطار قوه‌ای است از برای ادراک صورتهای حسی (بنگرید به الهی نامه، ص ۲۹، بیت اول).
۲۹. رک. الهی نامه، ص ۲۸.
۳۰. نه‌گانه‌های افلوطین، کتاب ۵، رساله ۱، بخش ۱؛ و نیز رجوع کنید به درآمدی به فلسفه افلوطین، ص ۵-۴۴.
۳۱. منطق الطیر، فریدالدین عطار، تصحیح صادق گوهرین، تهران ۱۳۵۶، ص ۱ و نیز رک. مصیبت نامه، ص ۴، سطر ۷.
۳۲. در الهی نامه نیز عطار روح را دارای شش فرزند می‌داند که یکی عقل است و دیگری نفس (ص ۲۹)، و همه آنان «گردن کنش» اند (ص ۳۰، بیت ۱۵).
۳۳. مصیبت نامه، ص ۱۹، بیت ۱۵.
۳۴. این نکته در تاریخ تصوف 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.
- | | |
|------------------------------|-------------------------------|
| توگر بر جهل مطلق در سلوکی | گدای مسطلقی ور از سلوکی |
| نظر باید فگند آنکه قدم زد | که توان 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 |
- (الهی نامه، ص ۵۴)

۳۵. مصیبت‌نامه، ص ۵۴.

۳۶. همانجا.

۳۷. 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 ۱۱۷). به يك اعتبار دیگر، جام جهان نما عقل فعال است و دل که عقل مستفاد است آیینۀ عقل فعال. سنایی در حدیقه (ص ۴-۳۱۳) بی آنکه از تعبیر جام جهان نما یا جام جم استفاده کند همین معنی را بیان کرده و مرتبۀ عقل فعال را «ملك 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 «ملك عقل» نیز هر دو جهان را چنانکه هست می‌توان دید.

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

۳۸. مصیبت‌نامه، ص ۵۴، بیت ۴.

۳۹. همانجا.

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

۴۱. همان، ص ۴۹.

۴۲. حدیقه، ص ۳۱۳. سنایی در اینجا وقتی عقل را چشم و پیامبری را نور چشم می‌خواند و می‌گوید «عقل چشم و پیامبری نورست» دو 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 خصوص ابن سینا) است، و این با نظر عطار تاحدودی 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 مرتبۀ شرع مرتبۀ روح است و روح همان صادر اول است.

۴۳. مصیبت‌نامه، ص ۶۱.

۴۴. اسرارنامه، ص ۷۰، بیت ۱۱۱۸.

۴۵. همان، ص ۳۳.

۴۶. همان، ص ۷۱ («دو عالم غرق این دریای نور است»).

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

۴۸. مثلاً رجوع کنید به اسرارنامه، ص ۴۳.

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

۵۰. 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 نمونۀ اعلا (prototype)ی تجربۀ معنوی شاعر حکیم است.

۵۱. اسرارنامه، ص ۲۵، و نیز رُک، مصیبت‌نامه، ص ۳۰، سطر ۱۸. مقایسه کنید با حدیقه الحقیقه سنایی، ص ۲۳۰.

۵۲. مصیبت‌نامه، ص ۳۵.
۵۳. برای توضیح بیشتر در این باره رجوع کنید به مقاله دیگر نگارنده: «حکمت دینی و تقدس زبان فارسی»، نشر دانش، سال ۸، شماره ۲، بهمن - اسفند ۶۶.
۵۴. مصیبت‌نامه، ص ۵۰.
۵۵. الهی‌نامه، ص ۲۰.
۵۶. اسرارنامه، ص ۷۱.
۵۷. 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
مثالیست اینچه می‌بینی ته آن چیز
حقیقت‌های اشیا باز بینی
سؤال مصطفی کی آمدی راست
به من بنمای اشیا را گماهی
- (اسرارنامه، ص ۷۰)
۵۸. الهی‌نامه، ص ۲۰.
۵۹. 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 در آمده 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. شعری چون سنایی و عطار و مولوی و عراقی و حافظ جزو این دسته‌اند. اما وقتی شاعر بی آنکه به مرتبه عشق رسیده باشد، الفاظ این شاعران محقق را تکرار می‌کند، شعر او، ولو اینکه به ظاهر شعر عشق باشد، تقلیدی است.
۶۰. مطالبی که ما در اینجا ذکر خواهیم کرد از اثر تحقیقی زیر ترجمه و تلخیص شده است:
- James A. Coulter. *The Literary Microcosm - Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*. E.J. Brill, Leiden, 1976. pp. 103-8.
۶۱. برای اطلاع از معنای دیوانه و دیوانگی در شعر عشق در زبان فارسی، رجوع کنید به مقاله نگارنده به نام «رندی حافظ»، بخش اول، در نشر دانش، سال ۸، ش ۶، آبان - آذر ۱۳۶۶، ص ۱۸-۲۰.
۶۲. شاید بتوان شاهنامه را که فردوسی در آن از اسطوره استفاده کرده است مصداق شعر حکمت پر و کلس 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 و توحیدی است.
۶۳. 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.
۶۴. رک. سوانح، تصحیح نصرالله یورجواد، تهران، ۱۳۵۹، ص ۱.
۶۵. برای توضیح بیشتر در این باره رجوع کنید به مقاله دیگر نگارنده: «رساله مشواق: حلقه‌ای از یک زنجیر ادبی و عرفانی»، معارف، دوره چهارم، شماره ۱، فروردین - تیر ۱۳۶۶، ص ۵-۶.
۶۶. حدیقه، ص ۷۴۳.
۶۷. همانجا.
۶۸. همان، ص ۷-۷۴۴. 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 ۲۱-۱۴.
۶۹. این پاسخی است که پروفیسور دوبرون (S.T.P. De Bruijn) با رعایت احتیاط در مقاله خود به این سؤال داده و گفته است:

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

۷۰. رجوع کنید به حدیقه، ص ۶۸۲ به بعد.
۷۱. 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 می آید 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 نگویش شاعری و تو به سنایی است متعلق 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 تحویل روحی شاعر ندارد و جای آنها نیز در همینجاست که آمده است.

۷۲. برای توضیح این مطلب رجوع کنید به مقاله سابق الذکر نگارنده «نقد فلسفی شعر از نظر عطار و عوفی».

۷۳. رجوع کنید به همین مقاله، ص ۱۲-۱۱.

۷۴. 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 می گوید 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
شعر تو از شرع بدانجا رسد
شعر برآرد به امیریت نام
کالشعراء امراء الکلام
کز کمرت سایه به جوزا رسد
سلطنت ملک معانی دهد

(مخزن الأسرار، ص ۴۳)

و نظامی خود را شاعری می داند 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)

۷۵. حدیقه، ص ۷۴۳.

۷۶. غواص این بحر عقل است که به اعتباری دل نامیده می شود و به اعتباری فکرت قلبی.

۷۷. 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 ۴۸-۴۰). معنی طبیعت نزد ابن سینا با معنای امروزی این لفظ فرق دارد، و بطور کلی شاعران قدیم ما متأثر از آراء ابن سینا و مشایبان دیگرانند. 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 می شود 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 می گوید شعر زائیده طبع است، طبیعت را ظاهراً به معنای اخیر به کار می برد.

۷۸. عطار موجودات را در اسرارنامه (ص ۶۶) بدین ترتیب شرح داده است: (۱) ارکان، (۲) مفرز ارکان که معادن است، (۳) مفرز معادن که نبات است، (۴) مفرز نبات که حیوان است، (۵) مفرز حیوان که انسان است، (۶) خلاصه انسان که انبیاء اند، (۷) خاصه انبیاء که مصطفی است. مرتبه طبیعت مرتبه چهارم یعنی حیوان است.

۷۹. مصیبت نامه، ص ۴۸.

۸۰. همانجا.

۸۱. همانجا. تعبیر «سختن» را نظامی نیز در مورد شعر به کار برده و آن را مایه امتیاز شعر از سخن منثور دانسته است. چون که نسخه سخن سرسری هست بر گوهریان گوهری نکته نگهدار بین چون بود نکته که سنجیده و موزون بود (مخزن الأسرار، ص ۴۰)

۸۲. مصیبت نامه، ص ۴۹.

۸۳. الهی نامه، ص ۲۰.

۸۴. مصیبت نامه، ص ۵۰.

۸۵. همان، ص ۳۶۴.

۸۶. همان، ص ۳۶۹.

۸۷. همانجا.

۸۸. رگ اسرارنامه، ص ۹۸.

دریغا جوهرت در تنگ برده به زنگار طبیعت رنگ برده

۸۹. اسرارنامه، ص ۶۳-۵ و ۷۶.

۹۰. اسرارنامه، ص ۱۸۸؛ الهی نامه، ص ۳۷۰.

۹۱. مصیبت نامه، ص ۳۷۰.

۹۲. همانجا.

۹۳. همانجا.

۹۴. 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).

۹۵. مصیبت نامه، ص ۳۷۰.