

زهرو توکلی

در این نوشتار قرار است درباره تأثیر شخصیت رسول گرامی (ص) بر شعر معاصر مطالبی نگاشته شود اولین نکته‌ای که در روایتی با چنین سؤالی به ذهن می‌آید مقایسه‌ای است که ناخودآگاه با حضور اولیای دیگر دین اسلام مانند امیرالمومنین علی (ع)، حضرت امام حسین (ع)، حضرت فاطمه زهرا (س)، حضرت ام‌ام‌رضاع و ... بر انجام حضرت امام زمان (عج) در شعر معاصر شکل می‌گیرد. حضور رسول الله (ص) در شعر معاصر بسیار چشم‌گیرتر است. پس ما هم این مقاله را به پاسخ این سؤال اختصاص می‌دهیم و تأکید می‌کنیم که شاید این اولین نوشته‌ای باشد که به شکل مبسوط به سراغ این سؤال رفته است ابتدا باید موضع خود را در قبال برخی مسائل مشخص کنیم؛ چرا که اصل این سؤال شاید کمی تحریفی به نظر برسد. روایات متعددی از اولیای دین داریم که حاصل آن‌ها این است: سخن گفتن از یکی از آن بزرگواران مانند سخن گفتن از همه آن‌هاست. عبارات معروف «کلنا نور واحد» یا این عبارت از زیارت معتبر جامعه کبیره: «هو آن لرواحکم و نورکم و طینتکم واحد طابیت و طهرت بعضها من بعض خلقکم الله انواراً فجعلکم بعرشه محدقین» (۱)، مبین چنین است. ساختن از یکبار چکی حقیقت آن بزرگواران است.

مثل این معرفت، مثل آینه‌ای است که غرق در نور خورشید شده است. اگر این آینه یکبار چه نور به هفتاد آینه یکبار چه نور بدیل شد. جود توصیف یکی از آن‌ها با توصیف هفتاد تا آن‌ها هیچ تفاوتی ندارد. چرا که اصولاً چنین آینه‌ای غیر قابل توصیف است. وقتی غیر قابل توصیف شد چه یک آینه چه صد هزار آینه.

با استفاده از همین تمثیل از این پس از هر نوری حرف بزنیم مثل این است که از آن آینه‌ها حرف زدیم؛ چرا که آن آینه‌ها اکنون محو در نور و محض نورند. پس این اولین گزاره از مجموعه گزاره‌هایی است که از آن تمثیل منتج خواهد شد. حد شعر دینی مرز و محدوده مشخصی ندارد. هر شعری که در مستایش خوبی و زیبایی باشد بی‌گمان است. هر دینی خواهد بود. حال ممکن است سراسر آینه آن شعر فردی ملحد و حتی ضد دین باشد. اتفاقاً در تاریخ ادبیات مل جهان بخشی از تأثیرگذارترین شعرهای دینی را در آثار شاعران ملحد یا لائیک می‌بینیم. این آینه به تفسیر ما از دین بر می‌گردد. چرا که در چنین تمثیلی همه چیز در جهان آینه است. همه انسان‌ها آینه‌اند. همان‌طور که آن چهارده بزرگوار آینه بودند.

تحریف بزرگی در تلفظ ما از شعر دینی رخ داده است. تنها شعری را که موضوعش دینی باشد آن هم به طوری تک معنایی و صریح است. هر دینی می‌نامیم. در حالی که حیله حضور دین، حیله حضور خداست. هر جا که خدا را خاند بر پیشینیم. عملمان در هر شکلی که باشد، عملی دینی است. آن‌گاه عالم محض خداست. هیچ چیز نیست که در او خدائی است. همه چیز، همه کس و همه کاری می‌تواند دینی باشد. به شرط آن که تو چشمش را داشته باشی. آینه و ضد آینه، که خداوند اسم اعظم هم دارد. اگر اسماء خدا در همه پدیدها و اشیاء جهان



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع نظام انسانی

بوی گل‌های سیب‌اسد

چهارده بزرگوار در نگاشته معاصر در دلایات با نظام لیری

سوزانده است. با آن گاه که شهادت حضرت علی اکبر را به تپه شمشیر جام بقا تمبیر می‌کنند. آن هم از زبان امام حسین (ع) که هیچ توجه دیگری ندارد. جز این که بگویم او به هفتاد پنداری دست زده است.
اما در این هفتاد پنداری امام حسین (ع) را تا حد خودش پایین آورده است. همان سمانی هم که می‌گویند با پله‌هایی که بودش تو به تو هفتادش رخس همت گرم رو نه از آن هنگامه‌های درخشا که لایبانی حالش را هیچ پاک هفتادش گفتنی برداشته

نوجوان اکبر من
تاتپی جام بقایت ز مزار مه و مهر
دور مینای سپهر
ساخت لبریز ز خونلب چکر ساغر من
نوجوان اکبر من (ک)
(رضای چندتی)
اکنون با وجه زیبایی شناسانه این نوحه که یکی از درخشان‌ترین نوحه‌های حسینی در تاریخ ادبیات ما است. کاری نداریم بلکه این چا سبزو کارمان با مفهوم است. وقت که شاعر از زبان امام حسین (ع) خود آن حضرت را (نمودنیانه) به «خسی» تشبیه می‌کند که چرخ فلک این را بر آتش غم

در تجلی است. در میان این اسماء چهارده معصوم (ع) اسم اعظم خداوند هستند. پس سرودن از آن‌ها، دینی‌ترین سروده‌هاست. به شرط آن که سروده تو بر حقیقت باطنی آن بزرگواران که همانا آیتگی مطلق برای نور احدیت است. در چه‌ای باز کند. مشکل بسیاری از سروده‌ها درباره آن بزرگواران، ناشی از زاویه دید ما از آن‌هاست. آن‌ها که در مصائب سیدالشهدا (ع) به هفتاد پنداری رو می‌آورند. این گونه می‌سرایند. چرخ کز داغ غمت سوخت بر آتش چو خشم تا به دامنت رسم کش بر پلاد دهد توده خاکستر من

غیرتش غیریتی نگذاشته
نی زاکبرنی زامصر یاد او
جمله محو خاطر آزاد او
سرخوش از اشام و انجام مهود
شاهد غیش هم اغوش شهود (۲)

او نیز همنات پنداری کرده است، منتها او سعی کرده است خود را بالا ببرد و از دریچه چشم امام حسین (ع) ببیند اگرچه همنات پنداری با آن بزرگواران امری محال است و در واقع همان سلامتی هم، همین کار بقما را کرده است. تفاوت در ذلتها و رفعت ذاتهاست.

بر گردیم به بحث و تمثیل «آینه‌های فرق در نور» از آن تمثیل برای تقریب ذهن به مفهوم «کلنا نور واحد» استفاده کردیم و گفتیم سخن گفتن از یکی از آن آینه‌ها مثل سخن گفتن از همه آن‌هاست چون همه آن‌ها جز محویت در نور هیچ نیستند. آن‌جا نکته‌ای را به اشاره گذرانیم و این‌جا می‌خواهیم آن را بسط بدهیم.

گفته آمد که آن آینه‌ها غیر قابل توصیفند، اما در همین مقام وحدت و تئست که همه آن‌ها یک حقیقت‌اند و در نتیجه سخن گفتن از یکی از آن بزرگواران مثل سخن گفتن از همه آنان است، به عبارت دیگر در این‌جا هم مثل مشکل بقیه مواضع عرفانی، با پارادوکس روبرو هستیم از یک طرف «روح نور و طینت همه‌شان واحد است» پس می‌شود یکی از ایشان را به جای همه ستایش کرد و از طرفی این «وحدت روح و نور و طینت» در مقامی است اصلاً فراتر از حرف و گفت.

اگر نسیمی از آن عالم که به قول عطار «آن سوی این هژده هزار عالم» است، به مشام شاعر برسد، خواه ناخواه به زبان رمز و اشارات سخن می‌گوید، رمز نیز از حد تطبیق بر یک مصداق فراتر می‌رود و درست عکس چیزی می‌شود که امروزه به «شعر آیینی» موسوم است و مورد حمایت گفتمان رسمی.

عین القضاة می‌گوید: «جو امر را این شعرها را چون آینه دان. آخر دانی که آینه را صورتی نیست در خود، اما هر که در او ننگ کند، صورت خود تواند دیدن که نقد روزگار او بود و کمال کار اوست. اگر گویی شعر را معنای آن است که قائلش خواست و دیگران معنی دیگر وضع کنند از خود، این همچنان است که کسی گوید صورت آینه صورت روی سیقل است که اول آن صورت نمود» (۳).

عین القضاة در ادامه این تلقی رمزی از شعر، شعر معروف رودکی را که صاحب چهار مقاله شأن نزول آن را توضیح داده است (۴)، برای بیان حال خوش و نشاط انگیز ابوبکر شاعر می‌آورد، در آن هنگام که در خارستان راه مدینه، پیامبر را بر دوش گرفته بود و راه می‌پیمود. عین القضاة می‌گوید ابوبکر را در آن حالت نه تنها رنجی نمی‌رسیده بلکه حالی داشت که در همه عمر خود آن شادی ندیده بود و بعد اضافه می‌کند: «هیچ دانی که ابوبکر آن ساعت وقت خود را به نشاء کدام بیت می‌گذرانید؟ بشنوا لرجو که بشنوی»

بانگ جوی مولیان آید همی
بوی یار مهربان آید همی
رود چرخون از نشاط روی دوست
خنک ما را تا صیان آید همی

دشت آموها در شتی رنگ او
زیر پایم پر نیان آید همی (۵)
نگرش رمزی به شاعر، تحت تأثیر پیش عرفانی، باعث می‌شود که عین القضاة با علم به این که شاعر، شعرها را برای نصرین احمد سلمانی سروده و نام تمام مکان‌ها در شعر واقعی است، آن را به تأویس بسره و زبان «حال» قرار دهد. اصلاً این طور بگویم که عین القضاة بین «حال» خود و «حال» رودکی در این شعر و «حال» ابوبکر که خوشی که پیامبر را بر دوش می‌برد، وحدتی حس کرده است و همین وحدت حال که می‌شود از آن به مدلی تعبیر کرد (همان که از همزبانی خوش تر است) تا گویان شعر را به آیینی برای ملاقات یک معنای برتر بدل کرده است، شمری که کلاماً رئال بوده است.

این مثال مبدع حوط برای کسانی که به مجالس اهل ذوق رفت و آمد نداشتند یادآور پس خاطرهای مانوس است. گفتارهای این طایفه از حیث استفاده از رمز برای بیان معنای (یا برای گنجان معنای نا بد مکتومی که نزد ایشان دیگر معنی نیست بلکه عین وجودشان شده است)، دقیقاً بر همین منوال است. زبان آن زبان حال است نه زبان قال، به همین جهت معمولاً مصداق مشخصی را بر نمی‌تابد و به عدد بی‌شمار تأویل برمی‌دارد. در این‌جا دو سؤال برای روشن شدن بیشتر موضوع پیش روی خواننده محترم قرار می‌دهیم: چرا در ادبیات کلاسیک شاعران عارف مد در حالتی ترسین و متجانس‌ترین نوع بیان با عرفان یعنی بیان فناپی، مصداق مشخصی برای ستایشها و استیذانهای خویش معرفی نمی‌کنند در حالی که همان‌ها در اشعار تعلیمی یا تصادف‌شان مدح مستقیم اولیای دین را دارند؟ سندی که آن قصیده معروف با مطلع:

ماه فرو ماند از جمال محمد
سرو تپانند به اعتدال محمد

را می‌سرایند یا در «گلستان» در خلال حکایات به خصوص در دیباچه، ستایش‌های بلیغ از رسول گرامی (ص) می‌آورد، چرا در غزلیات دست به سرودن غزل به اصطلاح آیینی زده است؟ در حالی که غزل سعدی عالی‌ترین نمونه شعر اوست، یا مولوی چرا در مثنوی - که بیشتر تعلیمی است و کمتر فناپی - آن همه ستایش‌ها از اولیای دین کرده است اما در غزلیاتش که نمونه اعتدالی ادب غنایی در همه جهان است، به ندرت به چنین تصریحاتی (که امروزه به شعر آیینی موسوم شده)، میلرت ورزیده است؟

اگر بگویید که کل غزلیات دیوان کبیر، به شمس که یک شخص است، تقدیم شده، جواب خواهیم داد که اتفاقاً به خاطر قابلیت تلوین بی‌پایان غزلیات، شمس تریزی در سنت ادبی به چیزی شبیه یک اسطوره بدل شده است. فتأمل.

اما سؤال دوم: از ادب عرفانی کلاسیک که بگذریم، ترقی در دواویمن عارفان شصه، از صفویه تا کنون، مثل حضرت امام خمینی (ره)، ملامحسن فیض کاشانی، شیخ بهایی، میرزا حبیب خراسانی و... نکته عجیبی را نشان می‌دهد و آن این است که این گونه شعر منقبتی و مرثیه‌ای (به اصطلاح آیینی) در نزد این بزرگواران نیز چندان به رسمیت شناخته نمی‌شده است و به عبارت روشن‌تر زبان آن‌ها نیز غالباً زبان رمز و

اشارات مرسوم در آثار عرفانی کلاسیک بوده است، همان زبان حال و اشارات نه زبان قال و تصریح.

به تدریج به نتیجه نزدیک می‌شویم. سؤال این بود چرا در شعر معاصر مدح رسول الله (ص) کمتر از سایر اولیای دین بوده است یا این که مقام آن حضرت بالاتر بوده است؟ پاسخ دادیم که حقیقت آن بزرگواران حقیقت واحد بوده است و مدح هر یک از آن‌ها مثل مدح همه آن‌هاست. اشتغال گرفتیم که آن حقیقت واحد درک و دریافتش میسر نیست مگر به شهود عرفانی که آن نیز قابل بیان نخواهد بود و لایس رمز و اشارت بر تن می‌کند. مثال زدیم هم از شعر کلاسیک عرفانی و هم از شعر عرفای شیعه در قرون اخیر که غالباً به همان زبان حال است. در حالی که مورد سؤال ما، شعرهای به اصطلاح آیینی معاصر بوده است، شعرهایی که بنا بر مشاهده موارد فراوان، در حال تبت است که شعر قال است. پس سؤال همچنان بر جای خود باقی است.

شعر آیینی معاصر اکثرآ در منقبت یا مرثیت بزرگان دین است. شمری یا موضوع معین که غالباً به روایت سوانح زندگی آن بزرگواران یا فضایلشان که ماهیتی غیرمخیل و تاریخی دارد، می‌پردازد و اگر چه در سطح، از بعضی از تعبیر رایج در اشعار عرفانی هم استفاده می‌کند این شعر معمولاً شمری تجربه‌مند نیست. شمری حاصل گزاره‌هایی معرفتی که در مواجهه روحی شاعر با حقیقت غیبی، جوشیده باشد.

آن چه ما در شعر به اصطلاح آیینی «روایت» می‌کنیم، اتفاقاً قس است که در عالم کثرت برای آن بزرگواران افتاده است. گذر از آن کثرت به وحدت کمتر در این شعرهای روایی اتفاق می‌افتد اگر چه به لحاظ تهییج عاطفی در تقرب به اولیای بسیار اثر گذار می‌افتد و به همین جهت از همان صدر اسلام مورد تشویق فوق‌العاده اهل بیت (ع) بوده است.

یک جنبه دیگر این اشعار جنبه سیاسی آن در بستر تاریخ است. اهل بیت، قرآن ناطق هستند و همان گونه که قرآن خواندن بدون درک معنی، حتی نگاه کردن به آیات قرآن عبادت به حساب می‌آید، شعر گفتن برای اهل بیت حسی در نازق‌ترین مراتب معرفت، عبادت و موجب تقرب به درگاه باری تعالی است. لذا تشویق بی‌اندازه شاعرانی که شعرشان را به شکل کار بردی در خدمت دین قرار داده‌اند باید مورد تأمل دوباره‌ای قرار گیرد. تأیید روح القدس در قرآن مجید شأن پیامبران بزرگی مثل عیسی مسیح (ع) است (۷)، رسول الله به حسانین ثابت، بابت شعرهایی که در همان زمان شعر در چه دوم به حساب می‌آمد، اما در جریان حوادث مدینه در سال‌های پس از هجرت، مستقیماً در خدمت تبلیغ دین، تهییج مسلمانان و متکسب کردن دشمنان پیامبر در عرصه رجز و هجو بود، وعده تأیید روح القدس را می‌دهد (۸).

ارزش فوق‌العاده این شعرها، ارزش سیاسی آن است و نه لزوماً ارزش معرفتی یا ارزش شاعرانه آن، چنان که وقتی از امیرالمومنین علی (ع) درباره شاعران عرب شاعران عرب می‌پرسند می‌فرمایند: «ان کان ولا یهد

فالمالک القلیل امر القیس» و نمی‌فرماید «حسانین ناهت». یا موازین نقد مدرن هم در نقد جامعه شناختی، شعرهایی ارزش

مطالعه بیشتر دارند که تأثیر اجتماعی بیشتری می‌گذارند. مثالی از روزگرمایان می‌آوریم. رهی معیری شاعر تر بود یا نسیم شمال؟ قطعاً رهی شاعر تر بود اما اگر در دوره مشروطه به جای یک نسیم شمال پانصد تا رهی معیری داشتیم، یک صدم تأثیر نسیم شمال را نمی‌گذاشتند (۱۰).

این جنبه سیاسی اشعار دینی پس از ظهور صفویه دوچندان شد تحقیقات نشان می‌دهد که منحنی حرکت از تسنن به تشیع در ایران تا پیش از صفویه یک بستر عرفانی داشته است. هر قدر بیشتر به دوره صفویه نزدیک می‌شویم، نماد سنناتی که رسالتش سیه را به لحاظ عرفانی یا همان ترتیب شیعه دوازده امامی، ولی کامل خدا می‌دانند بیشتر می‌شود اما از نظر شریعت اهل تسنن هستند (۱۱).

اشعاری که پیش از صفویه در مدح و منقبت یا مرثیت اهل بیت (ع) در شعر فارسی است، به همین سبب به شدت رنگ و بوی عرفانی دارد. مثال بارز آن اشعار مولوی در ستایش اهل بیت (ع) است.

از دوره صفویه، این مسئله جنبه سیاسی پررنگ‌تری به نسبت قبل می‌گیرد. اگر تا پیش از آن، روزگاری بود که سرودن از اهل بیت داغ و درفش به همراه داشتن یا لاقبل محرومیت‌هایی احتمالی یا خود می‌آورد (۱۲)، از این روزگار به بعد شعر سرودن از اهل بیت، صله پادشاه یا لاقبل احترام اجتماعی مضاعفی به نسبت قبل برای شاعر به ارضان می‌آورد. یک قاعده به مسا می‌گوید که همواره سنت‌های ادبی به خصوص اگر قرار باشد شکل کلاسیک بگیرند، علاوه بر همه عواملی مثل اشباع یک ژانر و تعاقب ژانرها، تأثیر نظام اجتماعی و شکل‌گیری خود را مدیون پشتیبانی یک قدرت رسمی هستند. در این دوره برای اولین بار (به استثنای دوره کوتاهی از آل بویه که آن هم دربارش پشتیبان شعر عرب بود و اصلاً هنوز شعر فارسی دوران دو قرن سکوتش را تمام نکرده بود)، نظام پادشاهی ایران بابت شعرهایی که در منقبت یا مرثیت اهل بیت بود، صله عنایت (۱۳) کرد و این سنت تا پایان دوره قاجار به برقرار ماند.

تا پیش از دوره صفویه جریانی با عنوان شعر شیعی در ادبیات عرب داشته‌ایم که از همان زمان اهل بیت (ع) شکل گرفت و شاعرانی چون فرزدق، کمیت بن زید بسدی، حمیل خزاعی، سید حمیری و... در صدر اول پیش گامان این ماجرا بودند اما در شعر فارسی، شعر شیعی به عنوان یک جریان که سنت ادبی خاص خود را ایجاد کند، وجود نداشته است. تنها شاعری که می‌توان اشعار او را «شعر شیعی» به مفهوم خاص آن دانست ناصر خسرو است که او هم هیچ‌گاه تبدیل به یک جریان نشده تازه او هم منادی تشیع اسماعیلیه است نه تشیع دوازده امامی.

شعر آیینی معاصر
اکثرآ در منقبت
یا مرثیت بزرگان
دین است. شمری
یا موضوع معین که
غالباً به روایت سوانح
زندگی آن بزرگواران
یا فضایلشان که
ماهیتی غیرمخیل
و تاریخی دارد
همی پردازد



شعر شیعی فارسی از دوره صفویه شکل می‌گیرد و ایمن جریانی که امروز تحت عنوان «شعر آیینی» مصطلح شده است استمرار همان سنت است. بدیهی است که با چنین پس‌زمینه‌های محوریت این نوع از شعر، بیشتر اهل بیت پیامبر خواهند بود. به خصوص آن که این سنت شعری علاوه بر رسالت تحکیم تشیع رسمی در ایران، وظیفه خطیر تغذیه آیین‌های تحیت و تعزیت اهل بیت را در ایران پس از دوره صفوی به عهده ندرده آیین‌هایی که تا پیش از شکل‌گیری بخارده فرهنگ‌های بی‌برخی مناطق شیعه‌نشین ایران وجود داشته است (۱۴)، اما به شکل رسمی و فرآیند هرگز، به واقع با انضمام چنین آیین‌هایی به حیطه کاربردی شعر شیعی، یک قدرت رسمی دیگر هم به پشتیبانان این شعر برای تبدیل به سنت ادبی اضافه می‌شود و آن روحانیت تشیع است که از دوره صفویه به این طرف به عنوان یک قدرت هم‌عرض با حکومت و البته پشتیبان آن، شکل جدیدی از تعامل طبقه روحانی با حکومت را تعریف کرده است.

پس حضور این شعر در دو جبهه بود: شعر فرهیخته‌ای که در دربار صفوی قابل عرضه باشد و چاشنی یا دست‌کم برادری برای قصاب مدحی دیرینه دربارهای ایرانی به حد ما بیاید و دیگری شعری که در آیین‌هایی چون تزیین به کار بیاید یا در سایر اجزای موسیقایی شعر که با عنوان متنوعی چون منقبت‌خوانی، بیعت‌خوانی و به عنوان آیین‌های مستقل یا اجزایی از آیین‌های بزرگ عزاداری به حساب می‌آیند. در هر دو جبهه، این نوع از شعر می‌بایست هم خاصیت رد بانگی خود را حفظ کند (چنان که قصاب مدحی چنین خصوصیتی داشتند و چنان که همه لشاعر مربوط به فولکلور چنین خاصیتی را به علت مخاطب گسترده دارند) و هم با موازین گفتار رسمی یعنی شریعت مطابقت یابد که نماینده رسمی آن فقهای ذی‌بهر بودند.

با چنین پس‌زمینه‌های غیر قابل انتظار نیست که در شعر شیعی ملامت نیز حضور مستقیم رسول الله (ص) چشمگیر نباشد. هنوز هم شعر آیینی ما توسط همان دو قدرت رسمی پشتیبانی می‌شود و فقط جای سلطنت شیعه و دولت شیعه گرفته است. دولتی دینی‌ای که اگر چه بنیانگذار آن یک عارف وحدت وجودی بوده است، مع‌الاف زبان اهل شریعت نخستین و مهم‌ترین ملاک برای ارزش‌گذاری فرهنگی‌اش است.

اصطلاح شعر آیینی یک اصطلاح مجعول است که در یک دهه اخیر مرسوم شده است. اصطلاحی محترمانه و خوش آیتکت برای شعر مذهبی و صد البته با جعل اصطلاح جدید، ماهیت تاریخی این سنت ادبی عوض نمی‌شود. اما ما چرا به این جا ختم نمی‌شویم.

شاعر، علی‌القاعده متفکر است اما به جز استثنائات، شاعر، مؤسس نیست و معمولاً باورهایش را مرسوم عرف جامعه است. تصویری که عرف دینی از آن بزرگوار می‌دهد تصویر مدعیان است. حتی که در دل جاهلیت ساخت و آن چه به شدت هر تازه واردی را (تا همین اکنون که ورود ما به آن مدینه از طریق مسطور کتاب‌ها صورت می‌گیرد)، مفتون خود می‌کرد، بنیان‌های اخلاقی‌ای بود که آن مدینه را در برهوت

جاهلیت عربی، به شکل دنیای دیگری در آورده بوده بنیان‌هایی آن قدر ظریف و در هم تنیده که رعایت آن‌ها از حد اخلاقیات معمولی فراتر می‌رود و خود آن بزرگوار از آن به «مکارم الاخلاق» تعبیر می‌کند. تصویر ما از آن حضرت تصویر یک مؤسس است؛ مؤسس یک نظام اخلاقی که در طول دهها سده ضرب‌المثل شده است و ما از آن به «خلق محمدی» تعبیر می‌کنیم.

این تجلی از تجلیات وجود آن نازنین در ادب تعلیمی ما اثر گذشته است اما اگر به سوی مراتب عالی‌تر شعر مثل شعر غنایی و شعر عرفانی صوب کنیم، آن‌جا حضور اولیا محسوب‌تر می‌شود. شیعه و سنی هم تفرقه بخش اعظم میراث عرفانی ادب فارسی متعلق به اهل تسنن است در این میراث ذکر حکایات و دست‌نما به شایه‌ها از مشایخ صوفیه مثل ابوسعید قزوینی، بایزید بسطامی، حلاج، ذوالنون مصری، لسان‌الدیم و آن قدر مترجم است که حضور مقام نبوت به طور مستقیم، به‌عشری از اعشار آن نمی‌رسد.

به نظر می‌رسد به همان منوال که در عرف دینی ما رسول خدا (ص) مؤسس شریعت و بنیانگذار مدینه فاضلای مبتنی بر مکارم اخلاق بوده است، رازورزی و بیان حقایق باطنی، در خاطر دین‌ما، موقوف اولیا و به خصوص امیرالمومنین علی (ع) است. از عرف هم که یکنفر، اشاراتی در روایات هست که می‌تواند موجد چنین برداشتی باشد. در روایتی از ابن عباس در ذیل آیه شریفه «انما انت منذر و لکل قوم هاد» همانا تو ترساننده‌ای و هر قوم هدایت‌کننده‌ای دارد. چنین آمده است: «چون این آیه نازل شد پیامبر فرمود: منم ترساننده و علی است هدایت‌کننده بعد از من». از آن زیباتر روایتی است که حاکم ابوالقاسم حسکتی در کتاب شواهد التنزیل آورده است: «پیامبر در حالی که علی نزدش بود، آب طلبید پس از تحمیل طهارت، دست علی را گرفت و بر سینه خود چسباند و فرمود: «تویی ترساننده سپس بر سینه علی چسباند و فرمود: «برای هر قومی هدایت‌کننده‌ای است». آن‌گاه فرمود: «تویی روشن‌بینی مردم و منتهای هدایت و سرور و بزرگ شهرها و من شهادت می‌دهم که تو ایمن چنین هستی» (۱۵).

یا آن حدیث معروف که فرمود: «انا مدینه العلم و علی بابها فمن اراد المدینه و الحکمه فلیاتها من بابها» حکیم فردوسی طوسی که داستان‌های حماسی ایران را تا آخرین جایی که گنجایش نداشته است، رمزآمیز و رازورانه پردازش کرده و حقا اورد باید یکی از بزرگ‌ترین استادان مفرسه و مژدر ادب و حتی در فرهنگ فارسی دانست. از میان این همه حدیث در مستایش علی (ع)، احتمالاً با عنایت به همین برداشت، در دیباچه شاهنامه این حدیث را برگزیده است:

چهارم علی بود چغت پتول
که او را ستاید به خوبی رسول
که من شهر طلم علی‌ام در است
درست است و این قول بی‌خبر است
گواهی دهم این سخن را ز اوست
تو گوئی دو گوشم پر آواز اوست (۱۶)
تصویری که از آن حضرت (ص) در سنت

دینی ما ترسیم شده است، تصویری از عقل مجسم و اعتدال کامل است و بخشی از این تصویر بر می‌گردد به مسئله وحی الهی که کلامی است برتر از ادراک عقول، کلامی جاودانه که برای همه زمان‌ها، همه مکان‌ها و همه انسان‌ها تا روز قیامت نازل شده است و در آن بیان هر چیزی هست و نزلنا الیک الكتاب نبیاناً لکل شیء (۱۷). چنین تلقی‌ای از وحی پیش‌ترین فاصله را با کلام شاعرانه ایجاد می‌کند که به قول نظامی «لکذب او احسن اوست» (۱۸)، کلامی که مستقیم از عواطف شخصی گوینده آن سرچشمه می‌گیرد و دامنه تأثیر آن شایه توصیفی است که مولانا از شراب می‌آورد:

می‌مسلمان رانه کافر می‌کند
آن چنان را آن چنان‌تر می‌کند
شعر از طریق تحریک قوه خیال، تأثیر معانی را بر وهم انسان بالا می‌برد، اگر هم حامل اندیشه‌های باشد، شعر در بی‌ثبات و نفی آن اندیشه یا زبان شعر نیست، بلکه در پی اتقایی نامحسوس آن به مخاطب خویش است.

با این که قرآن کریم، بالاترین حد ادبیت را داراست و فنون ادبی متعدده در متن اسلامی برای شناخت دقائق زبانی و ادبی قرآن تالیس شد، هیچ مسلمانی در طول تاریخ، پیامبر را شاعر با قاصه گو یا خطیب تلقی نکرده است. خود قرآن هم به تزه رسول از ساحت وهم و خیال چنین مهر ناپید گذاشته است. جو ما علمناه الشعر و ما ینبغی له ان هو الا ذکر و قرآن مجید (۱۹)، نقل شده است که: «اگر گاهی به بیت شعری توسل می‌جست بر زبان مبارکش شکسته جاری می‌شد چنان چه روایت شده که پیامبر خدا به این بیت متمثل می‌شد: کفی الاسلام و الشیب للمراء ناهیا. پس ابوبکر گفت: «یا رسول الله، شاعر این طور گفته است: کفی الشیب و الادم للمراء ناهیا. سفیدی موی و اسلام برای آدمی کافی است که نهی کننده باشد. شهادت می‌دهم که تو رسول خدایی و شعر به تو تعلیم نکرده‌اند و شایسته هم برای شما نیست» (۲۰). این علنا برهیز است.

ایمن درمادگی نیست. آن که در شأن او خداوند گفته است: «علمه شدید القوی» (۲۱)، از سرودن شعر حاجز نیست، بلکه می‌برهیزد. اما امیرالمومنین (ع) برهیز نکرده است و انصافاً با موازینی که امروزه در نقد ادبی داریم، برخی پارهای کلام آن حضرت مصداق کامل شعر است. مثال دم دستش اش دعای صباح است. امام حسین (ع) نیز در دعای عرفه در لفظی سخن گفته است که کلام در برخی از مقاطع یکسره به یک شعر محض بدل می‌شود. خاطره من حتی ما از رسول خدا، چندان با عالم شعر تلازم ندارد. عالمی که در آن شوریدگی شاعر حرف اول و آخر را می‌زند، و اگر اشکال کنی که یعنی اوصیای آن حضرت شوریده بودند و او نبود؟ جواب خواهم داد همه چوایی که خود آن بزرگوار داده است آن‌جا که به علی (ع) فرمود: «انا لقاتلهم علی التنزیل و انت تقاتلم علی التاویل» شوریدگی به مردمانی بر می‌گردد که آن‌ها صادی آشفته مردمی که در فتنه

شاعر فارسی، رسول خدا را در ساحت مدینه فاضله می‌بیند نه مدینه فتنه زده آخرالزمان و در شعر که جایگاه شوریدگی است نیز از اعتدال آن حضرت دم می‌زند

- ۱- «مناجیه العزیز» ۳ رباعی، مرحوم شیخ عباس قمی، انتشارات کسبه، سال ۱۳۸۱، ص ۹۰-۹۲
- ۲- اشک خون، احمد احمدی، ترجمه، انتشارات کسبه، چاپ سوم، ص ۱۰۰
- ۳- کعبه الاسرار، علی بن سلمان، به اهتمام محمد علی مجاهدی (پرونده)، انتشارات کسبه، چاپ اول، ص ۱۵۱ و ۱۵۰
- ۴- نغمه‌های عین‌القصص حدیثی، مرتضی حنوی، عظیم مسکری، بیاد فرهنگ ایران، چاپ یکم، ص ۲۱۶
- ۵- احمد بن عربین علی بن نظامی سمرقندی، چهار مقاله، تصحیح محمد فروزی، ص ۲۲۴-۲۲۵
- ۶- نامه‌های عین‌القصص، چ یکم، ص ۲۲۲
- ۷- سوره ۱۱۱
- ۸- ترجمه مجمع البیان، محمد رازی، انتشارات فرامانی، چاپ اول، چاپ بیستم، ص ۲۲۲
- ۹- مجمع البیان، به شرح محمد عبده و اصلاحات محمد علی آل‌کلبی، مطبعه الاستقلا، مصر، حرکت ۱۳۵۵
- ۱۰- این مقام به سوهمنه بر گرفته از سخن‌های دکتر فیروزین پور در کنفرانس مسلمان‌های فتنه در دانشگاه تهران است که ذکر ۱۱ پارهای از آن شده است.
- ۱۱- برای اطلاعات بیشتر، شرح تشیع در ایران، اثر رسول جعفریان
- ۱۲- در باره نظریه محرومیت فردوسی از پادشاهی و عده داده شده، سلطان محمود به خاطر تشیع او نگه‌کننده بود، به‌ویژه برخاک بی‌خبر، تألیف علی ابوالحسنی (منتهی)
- ۱۳- رکعت قرآن و ادب فارسی در دوره صفویه، تألیف دکتر احمد نمینجادی، نشر حکم
- ۱۴- زکد، کتاب‌تلفظ، تألیف میرزا عبدالجلیل رازی، قزوینی
- ۱۵- ترجمه مجمع البیان طبره، ص محمد رازی، چاپ اول، انتشارات فرامانی، ص ۲۱
- ۱۶- شاهنامه فردوسی، به تصحیح مهدی فروز، محمد علی بهبودی، توس، چاپ اول، ص ۶
- ۱۷- محفل ۸۹
- ۱۸- لیلی و مجنون، خطاب نظامی به پسرش در یکی از فصل‌های پیش از ورود به داستان
- ۱۹- ص ۶۷
- ۲۰- ترجمه نظیر مجمع البیان طبره، ص محمد رازی، چاپ بیستم، انتشارات فرامانی، سال ۱۳۲۰، ص ۲۲۲ و ۲۲۳
- ۲۱- ص ۵
- ۲۲- سوره ۲۶

